

Mâverdi'nin ahlâkî, içtimaî, siyasî ve iktisadî görüşleri

Cengiz KALLEK

I. Giriş

Bu makalede, daha çok siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan IV-V. (X-

XI.) yüzyıl düşünürlerinden Mâverdi'nin ahlâkî, içtimaî, siyasî ve iktisadî görüşleri birbiriyle bağlantılı olarak, doğrudan bu konuları kapsayan *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, *el-Abkâmü's-sultâniyye*, *Kavâninü'l-vizâre* ve *Teshîlü'n-nazar* isimli dört eserinden hareketle irdelenecektir.

Mâverdi'nin aşağıda muhtelif başlıklar altında incelenen fikirleri, âlem tasavvurundan kaynaklanan bütüncüllük gözönünde bulundurulmadan hakkıyla anlaşılabilir. Bu nedenle kısa bir giriş olarak, onun meseleleri ele alışındaki ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bütünlüğe değinmekte fayda vardır.

İslâm devletinin ahlâkî, hukukî ve siyasî özellikleri birbirinden ayrıştıramaz. Çünkü İslâm'ın vahdet, hilâfet, mîsâk, ahid, akid, velâyet, emânet gibi Kur'anî mefhumlardan oluşan kavramsal yapısının şekillendirdiği ontolojik-politik semantik alan ve onun muhayyel sonuçları bir sosyo-politik sistemin varlığının meşrûiyetinin temel unsurlarını üretmektedir. Müslüman âlimlerin siyaset nazariyesi hakkındaki eserlerinde içtimaî-siyasî nizamın bu şekilde kaynağından hareketle meşrûlaştırılmasının yolları üç grupta toplanabilir:

1. Tarih ötesi argüman; içtimaî-siyasî düzenin esaslarını Allah ile insan arasındaki tarih öncesi sözleşmeye bağlar (yani İslâm devletinin gâyesi insanlığın *elst bezm*indeki ahbine ve hilâfet misyonuna¹ hizmettir).

2. Aklî deliller; sosyo-politik sistemin köklerini onun bütüncül yapısının, makrokozmos ve mikrokozmosun mantikî tahlili yoluyla açıklar.

¹ İnsanlığın hilâfet misyonuna ilişkin daha geniş değerlendirmemiz için bkz. Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997, s. 19-43.

3. Tarihî argüman; içtimaî-siyasî nizamın temellerini insan doğasına, özellikle de insanın hemcinslerine olan ihtiyacına dayanarak izah eder.² Mâverdi'nin âdeta bu üç yöntemin bir terkiibini yapmaya çalıştığı söylenebilir.

Ayrıca unutulmamalıdır ki İslâm hukukunun (*fıkıh*) şer'î-teklifi hükümleri (*icab-nedb-ibâha-kerâhe-tahrîm*) hem bir anlamda pozitif hukuk kurallarını hem de dinî ahlâkı meczeden bir değerler skalasına sahiptir;³ bu bağlamda ahkâmın kaynağına ilişkin inancın epistemolojik boyutu da vurgulanmalıdır. Hükümlerin dinen yükümlü sayılan insanların fiilleriyle ilişkisi⁴ dikkate alındığında mükellefin ehliyetinin, özellikle de akıl ve irade sahibi oluşunun, mevzuyla bağlantısı daha iyi anlaşılır. Dolayısıyla, meseleleri fakih gözüyle gören Mâverdi'nin düşünce yapısında akıl, ahlâk ve hukukun bir bütün teşkil etmesi doğaldır.

Ontolojik bakımdan meşrûlaştırılmış siyasî erk anlayışı, biri gücün kaynağına, diğeri kullanımına ilişkin iki önemli sonuca sahiptir. Gücün kaynağı bir akâid konusuyken, kullanımı bir fıkıh meselesi ve siyaset erkinin kurumsallaşması sorunudur. Gücün Allah'ın hâkimiyetinden kaynaklandığı anlayışı uyarınca devletin ödevi siyasî velâyetin nihaî kurumsallaşmasıdır. Bunun içindir ki İslâm devleti ontolojik yönden araçsal, kurumsal yönden aşkındır. Çünkü o mutlak hâkimiyet sahibi Allah ile yaratıkları arasındaki ontolojik râbitanın en iyi şekilde kurulacağı sosyo-politik ortamı tesis edecek bir iktidar aracıdır ve meşrûiyeti

2 Ahmed Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islam and Western Weltansauungs*, Lanham 1994, s. 101. Halbuki modern siyasî çoğulculuğun felsefi arka planı ontolojik yönden çoktanrıcılık ve panteizm, aksiyolojik açıdan pragmatizm/faydacılık ve metodolojik bakımdan radikal deneyselcilik çerçevesinde analiz edilebilir. Çoktanrıcı ve panteist ontolojide mutlak hayat sahibi bir varlık şeklindeki ontolojik aşkınlık fikrinin yokluğu bizi Tanrı(lar)'ın güçleriyle diğer varlıklarının aynı ontolojik düzlemde bulunduğu yorumuna götürmektedir; bkz. Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 150.

3 Mâverdi'nin mezhebi olduğu gerçeğinden hareketle iç tutarlılık açısından konu Şâfiî terminolojisiyle açıklanmıştır. Usulcüler arasında *ahkâm-ı hamse* adıyla meşhur olan bu taksimi Hanefiler farz-vâcip-mendub-mubah-tenzîhen ve tahrîmen mekruh-haram şeklinde yedili hâle getirmişlerdir. Farzlar (veya icab) ve haramların (ya da tahrîm) bir yönüyle pozitif hukuktaki emir ve yasaklara karşılık geldiği düşünülünce ikisi arasındaki hükümler ahlâka te-kâbül eder.

4 Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Salim Öğüt, "Ef'âl-i Mükellefin", *DİA*, c. X (İstanbul 1994), s. 452; Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, "Hüküm", *DİA*, c. XVIII (İstanbul 1998), s. 466-468.

bu hizmetinden kaynaklanmaktadır. Burada mekanizmaya bağımlı ve değer odaklı sosyo-politik kültürler arasındaki tezat görülmektedir.⁵ Mâverdü'nin halifesinin, meşrûyetini salt seçim mekanizmasından almamasının sebebi de budur.

Ayrıca kozmolojik ilâhiyatın uzantısı olan bir sosyo-politik düzen kurmaya yönelik bu titizlik İslâm siyasî tarihinin teori ve pratiği açısından iktisadın siyasetin ardılı yapılması, toplumsal istikrarın ve düzenin merkezine adaletin oturtulması gibi önemli sonuçlar doğurmuştur. Kısacası İslâm medeniyeti kuramsal belirleyicilik sırasına göre - modern Batı'dakinin tam tersine- ontolojiden epistemolojiye, epistemolojiden aksiyolojiye, aksiyolojiden siyasete ve siyasetten iktisada (maddî dünya) doğru nihaî bir hat farzetmektedir.⁶

Şimdi görüşlerinin tahliline geçmeden önce faydasına binâen düşünürün hayatı kısaca tanıtılacaktır.

II. Mâverdü'nin Hayatı ve Eserleri

a. Hayatı

Tam adı Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdü olan âlim 364'te (974) Basra'da doğdu. Babası gül suyu (*mâ'ü'l-verd*) işiyle uğraştığı için Mâverdü lakabıyla tanındı. İlk fıkıh eğitimini memleketinde Mu'tezile âlimi Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den aldı. 398 (1008) yılından önceki bir tarihte Bağdat'a giderek tahsilini sürdürdü.⁷ Nişâbur yakınlarındaki Üstüvâ'da ve diğer bazı yerlerde kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a döndü. Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve ahlâk dersleri verdi, hadis rivâyet etti. Basra Camii'nde de bir ders halkasının olduğu anlaşılmaktadır.⁸

5 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 152-153.

6 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 142, 153.

7 Burada ikinci Şâfiî olarak nitelenen Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyîni ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfi gibi bazı âlimlerden ders okudu. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkarî, Muhammed İbnü'l-Muallâ el-Ezdî, Ca'fer b. Muhammed İbnü'l-Mâristânî'nin de aralarında bulunduğu ulemâdan hadis dinledi. Hanefî fakihî Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'den yararlandı.

8 Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1408/1988, s. 390. Kendisinden fıkıh öğrenen ve hadis dinleyenler arasında Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî ve Ebü'l-Fazl Ahmed İbn Hayrûn el-Bağdâdî gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

Mâverdi'nin, kariyerinde -birbirlerine baba-oğul kadar yakın olduklarını bildirdiği-⁹ İbn Ebü's-Şevârib ailesinin en son kâdılkudâtı Ahmed b. Muhammed'in katkısı olsa gerektir. Halife Kâim-Biemrillâh tarafından 422 (1031 veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-44) yıllarında Büveyhî emîrleri Ebû Kâlicâr, Celâlüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e halifeye biat edilmesi, hutbelerde isminin okunması, hilâfete ait cizye gelirlerine dokunulmaması, kendilerine şeref pâyeleri verilmesi, aralarındaki çatışmaları durdurmaları gibi muhtelif konularda diplomatik görevlerle gönderildi, emîrlerin ikram ve ihsanına mazhar oldu.¹⁰ Kadılık maaşı yanında elde ettiği bu tür gelirler sayesinde refah içinde yaşadı. Elçilikleri sırasında meliklere doğru bildiği hususlarda yapıcı eleştiriler yöneltmekten çekinmedi. Mesela 423'te (1032) Ebû Kâlicâr'ın "sultân-ı a'zam" ve "mâlikü'l-ümem" ünvanlarını almak istemesine, bunların hilâfet makamına lâayık olduğu gerekçesiyle karşı çıktı.¹¹ Halife, 429 Ramazanında (Haziran 1038) Celâlüddevle'ye "şehinşah-ı a'zam/melikü'l-mülûk" (şahlar şahı) ünvanını verince halkın tepkisini çekti. Gelişmeler üzerine mesele hakkında fetvâsı istenen âlimler arasında bulunan Mâverdi, Celâlüddevle'ye yakınlığıyla tanınmasına rağmen bu duruma karşı çıktı; dinî gayretten kaynaklanan bu tavrı sebebiyle emîrin bile takdirlerini kazandı.¹² Ancak halifenin aynı yıl Mâverdi'yi İslâm tarihinde ilk defa olarak "akda'l-kudât" (kadılar kadısı) ünvanıyla ödüllendirmesi ilginçtir. 437'de (1045) Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra diplomasi sahnesinden çekilen Mâverdi, kendisini tamamen tedris ve telif faaliyetlerine verdi. 30 Rebülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat'ta vefat eden âlimin cenazesi Bâbüharb semtindeki kabristana defnedildi. Kaynaklarda vakar, hilim, hayâ, tevâzu, ihlâs, ferâset, analitik zekâ gibi vasıflarla nitelenmiştir.

Takiyyüddin Osman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Mâverdi'yi tefsirinde ortaya koyduğu bazı görüşlerin Basralılar'ın temâyü-

9 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. F. Krenkow, Haydarâbâd 1357-59/1938-40, c. VIII, s. 26.

10 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, nşr. C.J. Tornberg, Beyrut 1399/1979, c. IX, s. 418, 455, 522; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. VIII, s. 65-66, 116, 233; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, c. XII, s. 33, 51.

11 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. VII, s. 65; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 33; Mâverdi'nin kendisinin aktardığı bir başka örnek için bkz. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafër*, nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1987, s. 221-222.

12 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 459-460; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. VIII, s. 97-98; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 43-44.

lüne uygun olarak Mu'tezile'ninkilerle örtüştüğü için gizli i'tizâl ile itham etmiş, ancak mutlak Mu'tezilî saymamış, bu nedenle de kendisinden fıkıh ve hadis konularında birçok nakilde bulunmuştur.¹³ Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229) onun fîrûda Şâfiî, usulde Mu'tezilî olduğu kanaatindedir.¹⁴ Ancak Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî (ö. 771/1370)¹⁵ ve Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)¹⁶ gibi âlimler temel bazı meselelerde Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemediği gerçeğinden hareketle bu mezhebin mutlak bir mensubu sayılamayacağını savunmaktadır. Mâverdi'nin tefsirini ihtisar eden İzzeddin Abdülaziz İbn Abdüsselâm da (ö. 660/1262) İbnü's-Salâh'ın sözkonusu esere yönelttiği ağır eleştirileri aşırı ve insafsız bulmaktadır. Aslında müctehidlik mertebesine erişen Mâverdi'nin Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bayraktarlığını yapan çağdaşları Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, Rüknüddin İbrâhim b. Muhammed el-İsferâyînî ve Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkallânî gibi büyük kelâmcıların cüz'iyâyâtla ilgili bazı görüşleri arasında tercihte bulunması tabii karşılanmalıdır. Nassa öncelik veren hadisçilerin aklî mülâhazalarla farklı görüşleri benimseyen âlimleri i'tizâl ve teşeyyu' ile yaftalamasına sıkça rastlandığı da unutulmalıdır. Ayrıca Halife Kâdir-Billâh 420 yılının 18 Şâban, 20 Ramazan ve 1 Zilkade (1 Eylül, 2 Ekim, 11 Kasım 1029) tarihlerinde toplumun ileri gelenlerini huzurunda toplamış, Mu'tezile ve Şîa'ya reddiye mâhiyetinde olup *er-Resâ'ilü'l-Kâdiriyye* adıyla anılan yazılı görüşlerini dinleterek mutâbakatlarını almıştır. Halife Kâim-Biemrillâh da 433 (1041-1042) yılında aynı şeyi tekrarlamıştır.¹⁷ Büyük bir ihtimalle bu toplantılara katılan Mâverdi'nin sözkonusu şartlara rağmen Mu'tezile taraftarlığı yaptığı düşünülmemelidir. Ayrıca hadislerden hareketle sünnettullahaya aykırı mucizeleri ve cennetin hâl-i hâzırda yaratılmışlığını kabullenerek halku'l-Kur'an'ı reddetmesi, Allah'ın zâtının tek, sıfatlarının kadîm olduğu görüşünü benimsemesi, Kur'an'ın sünnetle

13 İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i-Şâfi'iyye*, nşr. M. Ali Necîb, Beyrut 1413/1992, c. II, s. 638-639.

14 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ': Irşâdü'l-erîb*, nşr. Ahmed Ferîd Rifâi, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), c. XV, s. 53.

15 Tâceddin es-Sübkî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. V, s. 270.

16 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1329-31, c. IV, s. 260-261.

17 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. VIII, s. 41, 109-111; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XII, s. 26, 49.

neshedilemeyeceğini savunması gibi konularda Mu‘tezile’nin usulünden ayrılmaktadır.¹⁸

*Ashâbü’l-vücûl*tan ve Şâfi mezhebinin hâfızı sayılan Mâverdî’ye göre icthad farz-ı kifâyedir; yeterli olmayanlara yüklenirse kargaşa ve fesat çıkar, ehil olanlar kaçınırsa şeriat duraklar, ilim söner.¹⁹ Zevi’l-erhâmın mirası meselesinde öncekilerin görüşüne uyması yönündeki bir uyarıya, icthadı taklide yeğlediği şeklinde karşılık verdiği dair rivâyet²⁰ meseleye bakışını yansıtmaktadır. Müctehid kadı için farklı mezheplerden tercihi câiz görmesi²¹ de taassuba saplanmadığını göstermektedir. Hadis ilmine hassasiyetle yaklaştığı anlaşılan âlim, icâzet ve mükâtebe yoluyla rivâyeti, hadis yolculuğunu önleyeceği gerekçesiyle reddetmiştir.²² Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî²³ ve Cemâleddin Abdurrahmân İbnü’l-Cevzî el-Bağdâdî (ö. 597/1201)²⁴ onu *sika*, Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348)²⁵ ve İbn Hacer el-Askalânî²⁶ *sadûk* olarak nitelemektedir.

Talebelerinden Basra Kadısı Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ubeydullah İbn Ebü’l-Bekâ’ Mâverdî’nin bütün kitaplarının râvisidir. Eserlerinin hayatta iken yayılmasına izin vermediği şeklindeki iddia herhalde doğru değildir. Çünkü rivâyete göre Halife Kâdir-Billâh, muhtemelen Şii Fâtımîler’in ve Büveyhîler’in karşısında Sünnîliği hâkim kılma çabası içinde, dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkîh eseri yazmalarını istemiş, Mâverdî *el-Hâvî*’sinin delillere yer vermeyen *el-İknâ* adlı muhtasarını hazırlayıp sunmuş ve halife en çok onu beğenmiştir.²⁷ Ayrıca *en-Nüket ve’l-‘uyûn*’unu Kâsım b. Ali el-Harîrî’ye, *Edebü’d-*

18 Mâverdî, *Edebü’l-kâdî*, nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 1391-1392/1971-1972, c. I, s. 440-441; *A’lâmü’n-nübüvve*, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1987, s. 33; Orhan Karmış, *Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu*, Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1981, s. 147.

19 Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebir*, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin *ez-Zâbir*’i ile birlikte, nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1414/1994, c. I, s. 142.

20 Yâkût, *Mu‘cemü’l-üdebâ*’, c. XV, s. 55.

21 *Edebü’l-kâdî*, c. I, s. 644.

22 *el-Hâvî*, c. I, s. 153-154.

23 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), c. XII, s. 102.

24 İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. VIII, s. 200.

25 Şemseddin ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, nşr. Ali M. el-Bicâvî, Kahire 1382/1963, c. III, s. 155.

26 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, c. IV, s. 260.

27 Yâkût, *Mu‘cemü’l-üdebâ*’, c. XV, s. 54.

dünyâ ve'd-dîn ve *el-Abkâmü's-sultâniyye*'sini Hasan b. Ahmed el-Katî'ye okuttuğu,²⁸ son eserini de halifeye takdim ettiği bilinmektedir. *Kavâninü'l-vizâre*'yi de -mukaddimesindeki ifadelere²⁹ bakılırsa- ya Kâim-Biemrillâh'ın veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'ye veya Büveyhî emîri Celâlüddevle'nin veziri Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ'ya sunmuş olmalıdır (eserde sık sık kullanılan melik kavramıyla bu lakabı yeğleyen Büveyhî emîrlerine işarette bulunduğu düşünülürse ikinci ihtimal daha kuvvetli görünmektedir).

b. Eserleri

Mâverdî fıkıh (*el-Hâvi'l-kebir*,³⁰ *el-Iknâ*³¹), tefsir (*Tefsîru'l-Kur'ân* veya *en-Nüket ve'l-uyûn*,³² *Emsâlü'l-Kur'ân*³³), akâid

28 Muhammed İbn Hayr el-İşbili, *Fehrese mâ revâhu 'an şüyûbuh*, nşr. F. Cordera-J.R. Tarrago, Kahire 1382/1963, s. 59; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i Şâfi'iyye*, c. I, s. 234.

29 *Kavâninü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk*, nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1993, s. 119.

30 Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî'nin Şâfiî fikhına dair *el-Mubtasar*'ının tenkitli bir şerhi olan eserin tamamı yayımlandığı gibi (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ezherî'nin *ez-Zâhir*'i ile birlikte, mukaddime cildi ve I-XVIII, Beyrut 1414/1994; nşr. Mahmûd Mataracı ve diğerleri, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer İbnü'l-Verdî'nin *Behcetü'l-Hâvi*'si ve Ezherî'nin *ez-Zâhir*'i ile birlikte, I-XXIV, Beyrut 1414/1994) çeşitli bölümleri ayrıca basılmıştır: *Kıtâlii ehli'l-bağy* (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1987), *Hükümü'l-mürted*, (nşr. İbrâhim Ali Fethî, Kahire 1407/1987), *el-Mudârebe* (nşr. Abdülvehhâb Hevâs, Kahire, ts. [1983], 1409/1989, Mansûre 1987), *ed-Dahâyâ* (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1412/1992), *el-Et'ime* (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1412/1992), *es-Sayd ve'z-zebâ'ih* (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1413/1992); *el-Hâvi: Min evvelihî hattâ nihâyeti gusli'l-Cum'a ve'l-ideyn* (I-III, nşr. Râviye bt. Ahmed ez-Zahhâr, Cidde 1414/1993), *el-Hudûd* (I-II, nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, baskı yeri yok, 1415/1995), *er-Radâ'* (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1416/1996), *en-Nafakât* (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1418/1998). Ayrıca eserin İslâm muhâkeme hukukuna dair iki cüz'ü üzerine Muhyî Hilâl Serhân tarafından Bağdat Üniversitesi'nde yapılan yükses lisans tezi de *Edebü'l-kâdî* başlığıyla yayımlanmıştır (I-II, Bağdat 1391-1392/1971-1972). Bu çalışmanın *el-Hâvi'l-kebir*'in şahitlik bölümünün ilâvesiyle dört ciltlik bir baskısı daha yapılmıştır.

31 Eseri Hıdır Muhammed Hıdır tahkikli bir şekilde yayımlamıştır (Küveyt 1402/1982).

32 Kitap Hıdır Muhammed Hıdır (I-IV, Küveyt 1402/1982; Kahire 1413/1993) ve Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (I-VI, Beyrut 1412/1992) tarafından tahkik edilmiştir.

33 Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi (Ulucami, nr. 1268) ve Leiden Kütüphanesi'nde birer yazması mevcuttur.

(*A'lâmü'n-nübüvve* veya *Delâ'ilü'n-nübüvve*³⁴), Arap dili ve edebiyatı (*el-Emsâl ve'l-hikem*³⁵ ve *Kitâb fi'n-nahv*) gibi çeşitli sahalarda birçok eser kaleme almıştır.³⁶ Ancak burada konumuzla doğrudan ilişkili olması bakımından siyaset ve ahlâka dair eserlerinin tanıtımı yeterli olacaktır:

1. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. İslâm ahlâkının bir nebze Grek felsefesi ve daha çok Fars hikmeti katılarak fıkıhçı titizliği ve edip inceliğiyle işlendiği kitapta din, dünya ve nefis edebi -aralarına daima belirgin hatlar çekilmeksizin- incelenmektedir. Kullanılan yöntem bir ölçüde mantıkî olsa da esasen nakilci ve eğiticidir.³⁷ *Edeb'*de fukahânın usûlünden ve filozofların ütopik modellerinden farklı bir yaklaşımla ıslahatçı sosyo-politik çözümler ve hatta kısmen hukuk felsefesi yapılmıştır.³⁸ Alıntıların yaklaşık üçte ikisini tuttuğu kitapta zayıf hadislerle istişhâd edilmişse de fezâil konularında buna cevaz vardır. Bizzat müellifince 421 (1030) yılında talebeye okutulduğu bilinen³⁹ *Edeb*, ilki İstanbul'da (1299) ve sonuncusu Beyrut'ta (nşr. Mustafa es-Sekkâ-Mu-

34 Peygamberliği akli esaslara dayandırarak kanıtlamaya yönelik eserlerden olup bir yandan mucizeye akli temeller bulmaya çalışırken diğer taraftan vahiy dışındaki bilgi kaynaklarından akıl ve duyuların bütün varlık ve olayları kuşatmaktan âciz kaldığını, bu sebeple de zihinlerde doğan yahut hayatta karşılaşılan meselelerin halli için evrensel bir kaynağa ihtiyaç hissedildiğini ispata çalışır. Nübüvvet müessesesine ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bütünlük içinde yaklaşan eserde peygamberlerin getirdiği doktrinlerin âlemin yaratılış ve işleyişini mantıkî ve tutarlı yorumlara kavuşturduğu, dolayısıyla gerek fert gerekse toplumun her türlü ihtiyacına cevap verecek nitelikte olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu eserin birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1319, 1330, 1353, 1391/1971, 1985; nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire 1407/1987; nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1987; nşr. Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1412/1992).

35 Kitap Fuâd Abdülmün'im Ahmed tarafından birkaç defa neşredilmiştir (İskenderiye, ts. [1402/1981], 1985; Devha 1403/1983).

36 Mâverdi'ye *er-Rütbe fî talebi'l-hisbe* (nşr. Ahmed Câbir Bedrân, Kahire 1423/2002) isimli bir eser nisbet edilmekteyse de bu kitap Ziyâeddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Uhuvve eş-Şâfi'nin (ö. 729/1329) *Me'âlimü'l-kurbe fî abkâmi'l-hisbe*'sidir; bkz. Cengiz Kallek, "İbnü'l-Uhuvve", *DİA*, c. XXI (İstanbul 2000), s. 235-236.

37 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 158, 162.

38 Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, *el-Havâlid min ârâ'i Ebi'l-Hasan el-Basrî el-Bağdâdî el-ma'rûf bi'l-Mâverdi*, Beyrut 1414/1994, s. 134-135.

39 *Teshîl*, muhakkikin girişi, s. 54, dn.144.

hammed Şerîf Sükker, 1408/1988) olmak üzere tahkikli ve tahkiksiz olarak onlarca defa neşredilmiştir.⁴⁰

2. *el-Abkâmü's-sultâniyye*. Muhtemelen 437-450 (1045-1058) yılları arasında yazılan ve mukaddimesindeki ifadelerden İslâm kamu hukukuna dair ilk müstakil çalışma olduğu izlenimi edinilen kitap, yazarın uygulamalara tepkisini yansıtmakla birlikte, esasen teorik nitelikli bir ihyâ tasarısıdır. Genelde anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku kapsamına giren bazı konuları ele alan eser ilki Maximilianus Enger edisyonu (*Mawerdîi constitutiones politicae*, Bonn 1853) olmak üzere defalarca yayınlanmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir.⁴¹ İmâmü'l-

40 Mısır'da ders kitabı olarak basılan bazı nüshaları metnin tamamını içermez. Ebû Osmân Sa'd (Saîd) İbn Liyûn et-Tüçîbî'nin (ö. 750/1349) ihtisar (*en-Nubbetü'l-'ulyâ min Edebi'd-dîn ve'd-dünyâ*, nşr. Muhammed es-Semîni, Tunus 1932), Hanzâde Üveys Vefâ b. Mehmed el-Erzincânî'nin şerh ettiği (*Minhâcü'l-yakîn şerhu Edebi'd-dünyâ ve'd-dîn*, İstanbul 1328; Beyrut 1400/1980) eseri Bergamalı Cevdet şerhten de istifadeyle genişleterek Osmanlı Türkçe'sine aktarmıştır (*Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ Tercümesi*, I-III, İstanbul 1327-1328). Yaşar Çalışkan -*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in sonundaki altıncı bölümü kapsamayan- bu tercümeyle sadeleştirerek günümüz Türkçe'sine kazandırmıştır (*Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, İstanbul 1993). Sadeleştiren bazen mütercim sözlerini atlamış, bazen metinden ayrılmasını zorlaştırmış, bazen onun açıklamalarını özetlemek kastiyle Mâverdî'ye ait metni kesmiş, kimi zaman da cümlelerin anlamını bozmuştur (eleştirisi için ayrıca bkz. Cemal Aydın, "Bir Kitabın Katli ve Milli Eğitim Bakanlığı", *Dergâh*, V/55 [1994], s. 22). *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i ayrıca Selahattin Kıp ile Abidin Sönmez (İstanbul 1978) ve Ali Akın (*Edeb'üd-dünyâ ve'd-dîn*, İstanbul 1979, 1982, 1998, 2000) Türkçe'ye, O. Rescher Almanca'ya çevirmiştir (I-III, *Das kitâb adab ad-dünyâ wa'd-dîn*, Stuttgart 1932-1933; Osnabrück 1984). Ecurial Kütüphanesi, nr. 744'de *Ma'rifetü'l-fezâ'il* adıyla kayıtlı (Casiri, I, 224) yazma *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in bir nüshasıdır. Leiden Kütüphanesi, nr. Or. 989/9'da kayıtlı olan *Edebü't-tekelüm* isimli cüz ise *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in ilk bölümüdür.

41 Fransızca (çev. Edmond Fagnan, *Les Statuts gouvernementaux*, Alger [Cezâir] 1915, 1984; Paris 1982), İngilizce (çev. Wafaa H. Wahba, *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Abkam al-Sultaniyya*, Reading 1996; trc. Asadullah Yate, *al-Abkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, London 1416/1996, 2001), Türkçe (çev. Ali Şafak, *El-Abkâmü's-Sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, İstanbul 1396/1976, 1994), Farsça ve Urduca'ya tercüme edilmiştir. Ayrıca S. Keijzer'in Flemence'ye (*Mâverdî's publiek en administratief regt van den Islam*, Den Haag 1862), Léon Ostrorog'un Fransızca'ya (*El-Abkâm es-Soulthâniya: Traité de droit public musulman*, Paris 1901-1906, 1925, Beyrut 1982), Darlene R. May'in İngilizce'ye (*al-Mâwardî's al-Abkâm al-Sultâniyyah: A Partial Translation with Introduction and Annotations*, Indiana University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bloomington 1978) kısmî çevirileri ✍

Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Abkâmü's-sultâniyye*'yi çok sert biçimde eleştirir. Ona göre kitabında körikörüne mezheplerin görüşlerini aktaran Mâverdî, nakilde hatalar yaptığı gibi tercih edilen görüşü delilleriyle vermemiş ve benimsenen usulü açıklamamıştır. Buna karşılık *el-Abkâmü's-sultâniyye*'nin tertibi güzeldir ve başlık seçimi isabetlidir.⁴² Bu kitabı Claude Cahen İslâm hukuk literatürünün “istisnâî bir terkibi”, M. Henri Laoust “İslâm kamu hukukuna dair eserlerin (...) mükemmel bir örneği” olarak nitelemektedir.⁴³ Carra de Vaux onu Kur'ân hukukunun bir çeşit felsefî nazariyesi şeklinde vasıflandırmaktadır.⁴⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre *el-Abkâmü's-sultâniyye*'nin hilâfete ilişkin bölümünde yapılan şey Ebû Bekir el-Bâkullânî⁴⁵ ve Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-1038)⁴⁶ gibi mütekaddim Eş'arî kelâmcılarının imâmet konusunda Şii Râfizîler'e reddiye sadedinde kaleme aldıkları kelâmî görüşleri, fukahânın dinî velâyetler hakkındaki re'yleriyle ve o güne kadarki siyasî-ıdarî tatbikatla harmanlayarak özetlemekten ibarettir.⁴⁷ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) ihtisar ettiği bildirilen⁴⁸ *el-Abkâmü's-sultâniyye*'de Hanbelîler'in görüşlerine hemen hiç yer verilmemesi bu mezhebin mensubu Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ'yı (ö. 458/1066) aynı adlı bir başka eser kaleme almaya yöneltmiştir.

vardır. II. Abdülhamid zamanında Ostrorog tercümesinin Türkiye'de dağıtımı yasaklanmıştır. *el-Abkâmü's-sultâniyye*'nin diğer baskıları şunlardır: (Kahire 1298, 1319, 1328; (nşr. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1324, 1327, Beyrut 1402; Haydarâbâd 1350/1931; Kahire 1380/1960, 1386/1966, 1973; (nşr. Muhammed Fehmî es-Sercânî), Kahire 1978; Beyrut 1405/1985; (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989; (nşr. Abdurrahman el-Umeyre), Kahire 1994-1995.

42 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1401, s. 141-142, 205-206.

43 M. Henri Laoust, “La pensée et l'action politique d'al-Mâwardî (364/450-974/1058)”, *Revue des Études Islamiques*, XXXVI (1968), s. 11.

44 Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1984, I, 272.

45 Bâkullânî, *Tembîdü'l-evâ'il ve telbîsü'd-delâ'il*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1407/1987, s. 442-558.

46 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 270-294.

47 Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 359-360.

48 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifât-Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul 1360-62/1941-43, c. I, s. 19.

3. *Kavânünü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk* veya *Edebü'l-vezîr*. Kitapta vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirin nitelikleri, yetkileri, yükümlülükleri ele alınmakta ve bu makamın sahiplerine öğütler verilmektedir. Muhtelif baskıları yapılan eser⁴⁹ son olarak Rıdvân es-Seyyid tarafından tahkik edilmiştir (Beyrut 1979, 1993). Yûsuf b. Hasan el-Hüseyinî'nin (ö. 922/1516) Farsça'ya çevirdiği kitabın Hüseyin Hüsnü b. Sâlih el-Bosnevî (*Zinetü's-sadâre fî tercemeti âdâbi'l-vizâre*, İÜ Ktp., TY, nr. 2729; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1857) ve Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa (*Düstürü'l-vüzerâ Tercümesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 2690, 6929, 9610) tarafından yapılmış birer Türkçe tercümesi vardır.

4. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer*. "Sulta"nın mâhiyeti, yapısı, felsefesi ve işleyiş kurallarına ilişkindir. Devlet başkanında bulunması zorunlu ahlâkî nitelikleri ve izlenmesi gereken siyaseti iki ana bölüm hâlinde inceler. Yazar mukaddimede eserin gerek yönetenlerin gerekse yönetilenlerin ıslahına yönelik hem dogmatik hem pratik içerikli bir kitap olmasını istediğini bildirir.⁵⁰ Bu çerçevede zaman zaman tarihî örnekleriyle birlikte hükümetlerin nasıl kurulup korunduklarını, başarısızlık ve yıkılış sebeplerini ele almaktadır. Yazarın Ebû Kâlicâr ile Celâlüddeve arasında 428 yılındaki arabuluculuk misyonuna atıfta bulunması⁵¹ eserin bu tarihten sonra yazıldığını göstermektedir (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut 1401/1981, 1406; nşr. Hasan es-Sââtî, Beyrut 1982?; nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1987).

5. *Nasîhatü'l-mülûk* (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1403/1983; nşr. Muhammed Câsim el-Hadîsî, Bağdat 1406/1986; nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1988). Fuâd Abdülmün'im Ahmed klasik kaynaklarda adı geçmeyen eserin Mâverdî'ye nisbetini gerekçeli bir şekilde reddetmekte ve Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'ye (ö. 322/934) ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁵² Mustafa Sarıbiyık, hakkında doktora çalışması yaptığı (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996) eseri

49 Diğer baskılarından belirlenebilenler şunlardır: Kahire 1348/1929, 1414/1994; (nşr. Muhammed Süleyman Dâvûd-Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1972?, 1396/1976, 1398/1978, 1411/1991; (nşr. Selâhaddin Besyûnî Raslân), Tanta 1976, Kahire 1983, 1985, 1986; (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, 1993.

50 *Teshîl*, s. 98.

51 *Teshîl*, s. 221-222.

52 *Nasîhatü'l-mülûk*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1988, muhakkâkin girişi, s. 5-8, 13-33.

Türkçe'ye çevirmiştir (*Siyaset Sanatı*, İstanbul 2000). Mâverdi'ye aidiyetinin tartışılması sebebiyle bu kitap makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.⁵³

III. Görüşleri

a. Ahlâkî Görüşleri

Ahlâkın ve dinî mükellefiyetin esası sayılması bakımından aklın⁵⁴

53 Mâverdi'ye *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fî âdâbi's-siyâsiyye* adlı bir eser daha izafe edilmekle birlikte (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1977, 1402/1982, 1993) bu da makalenin inceleme alanı dışında bırakılmıştır. Çünkü muhakkık, Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (nr. 2447) olup kapağında Mâverdi'ye nisbet edilen nüshanın Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ahvâzî'nin *et-Tibrü'l-mesbûk*'u ile benzerliğine dikkat çektikten sonra VII. (XIII.) yüzyılda yaşamış kimliği meçhul Mısırlı sûfimeşrep bir Mâlikî'ye ait olabileceğine dair mâkul gerekçeler ileri sürmektedir (*et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fî âdâbi's-siyâsiyye*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1977, muhakkıkın girişi, s. 32-46; ayrıca bkz. s. 129-130). Ayrıca *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'nin başında (s. 51) akli, müstakil varlığı bulunan ilk yaratık şeklinde niteleyen zayıf bir hadise yer verilmektedir. Diğer kitaplarında aklın cevherliğini reddeden Mâverdi'nin bu hadisi onaylar mâhiyette aktarması iç çelişki doğuracağı için eserin kendisine nisbeti mümkün değildir.

54 Eserlerinde kelâmçıların konu hakkındaki görüşlerini özetleyen Mâverdi akli, varlıkların hakikatini bilme ve “iyiyle kötüyü, hakla batılı, hatayla sevabı yakîn derecesinde temyiz gücü” olarak tarif etmektedir. Ona göre akıl, duyular veya akli önermeler yoluyla zarurî olarak idrâk edilenleri bilme şeklinde de tanımlanabilir (*Edeb*, s. 34, 36; *A'lâm*, s. 27-28; *Teshîl*, s. 117). Akıl diğer bütün faziletlerin başı, kökü, yönlendiricisi, ahlâkın kaynağı, dinin ve mükellefiyetin aslı, dünyevî işlerin esası, insanların kaynaştırıcısı, “hayra yönlendiren bir ruhânî ilim”dir. O bir arazdır, cevher olamaz; çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir, halbuki akıllı (insan) bulunmadan aklın mevcudiyeti ileri sürülemez. Mâverdi'den sonra Mu'tezile'ye atfedilerek yapılan tariflerde akıl “iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü” olarak görülür (mesela bkz. Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, “akl” md.). Mâverdi akli ikiye ayırır: 1. Garizî akıl. Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat olup onun diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan hakikî akıldır. Bu aynı zamanda tecrübe ve düşünme yoluyla kazanılan bilgilerin de esasıdır. Mâverdi'nin garizî akıl tanımı fi-kihçî bir yaklaşımla şâri' nazarındaki önemi, yani teklifi kabul edebilme özelliği açısından yapılmıştır. Bu çerçevede taabbüd ya Allah'ın bilinmesi, şükran-ı nimet, adalet vb. gibi aklen gerekli olup dince pekiştirilmiş ya da bütün şer'î ahkâm gibi aklen câiz olup dince vâcip kılınmıştır. Ona göre duyu verilerini ve zarurî olarak bilinen hususları algılayan her insanın akli tamdır. 2. Müktesep akıl. Garizî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. ✍

dinden önce geldiğini savunan⁵⁵ Mâverdî, muhtemelen iktidar sahiplerinin -özellikle kimi Emevî yöneticilerinin yaptığı üzere- birtakım yanlış davranışlarını ve haksız uygulamalarını Cebriyeci yaklaşımla ilâhî takdirin gereği gibi gösterip meşrûlaştırmaya çalışmalarına⁵⁶ imkân vermemek için ahlâkî “insanın nefsinde gizli olup çeşitli sebeplerle dışı vuran kişilik (*ablâku'z-zât*) ile -akıl, re'y, hevâ ve benzeri etkenlerin/etmenlerin yönlendirdiği- iradeli davranışlar (*ef'âlü'l-irâde*)” şeklinde tanımlamaktadır. Kişiliğin de fitrattan kaynaklanan (*garizî*) ve sonradan kazanılan (*mükteseb*) huylar şeklinde iki boyutu vardır.⁵⁷ Kişiliğin tarifinde Grek felsefesinin izleri, iradeli davranışların izahında İslâm-Arap kültürünün damgası sezilmektedir.⁵⁸ Bu arada Mâverdî'nin kazanılmış kişilikte iradenin rolünü açıkça tartışmadığı görülmektedir. Ona göre mutlak anlamda erdemli veya alçak insan yoktur. Erdemli faziletlerinin, alçak ise rezilliklerinin baskın olduğu kimse- dir.⁵⁹ Bu noktada Galenci yaklaşımının yansıması gözlenmektedir.⁶⁰ İş- te imâret ve saltanat sahibi kişi -en üstün ahlâkî temsil eden Hz. Pey- gamber'in halifesi sıfatıyla- iktidarının aracı olan ahlâkını gözetmeli, huylarını/davranışlarını düzeltmelidir. Esas övgüye lâyık erdemler ki- şinin kendi çabalarıyla edindikleridir.⁶¹ Hem din hem dünya maslaha-

Zekâ yanında sezgi, tecrübe, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşup sınırsız- ca gelişebilir. Dolayısıyla bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır; insanlar arasındaki düşünce ayrılıkları da çoğunlukla buradan kaynaklanır. Mâverdî, doğası gereği sınırsız kabul ettiği mükteseb aklın artışı- nı fazilet sayar. Halbuki Aristocu yaklaşımda akıl deha ve ahmaklık aşırılıkları arasındaki itida- li simgeleyen bir fazilettir. Aklın çokluğunun hile, kurnazlık ve zararlılığa yol açması bizzat fazlalıktan değil de onun yanlış ve kötü yolda kullanımın- dan kaynaklanmaktadır (*Edeb*, s. 33-37, 140; *A'lâm*, s. 27-28; *Teshîl*, s. 107, 132). Mâverdî bu son noktada kralın iktidarını koruyabilmesi için her yolu meşrû sayan Machiavelci yaklaşımın tam aksini sergilemektedir (Akıl konusuna ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, c. II (İstanbul 1989), s. 242-246).

55 Nâhî, *el-Havâlid*, s. 34-36.

56 Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl*, nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrâhim Medkûr ve diğerleri, Kahire, ts. (el-Mü- essesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh), c. VIII, s. 4; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Mur- tazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. S.D. Wilzer, Wiesbaden 1961 s. 6.

57 *Teshîl*, s. 101.

58 Mustafa Çağrı, “Mâverdî'de Siyaset Ahlakı”, *İslâmiyât*, VI/1 (2003), s. 73.

59 *Teshîl*, s. 102.

60 Çağrı, “Mâverdî'de Siyaset Ahlakı”, s. 73.

61 *Teshîl*, s. 103-105.

tını kapsamı bakımından beşerî mertebelerin en şerefli sayılan nübüvvet makamına ahlâkî faziletleri en kâmil ve soyu en şerefli kişi seçilmiştir. Konumu itibariyle ondan sonra gelen imam ve emîrin de nübüvvet hasletleriyle şekillenmesi vâciptir; bu makamlara râşid halifeler gibi gerekli erdemleri kuşanmış ve hukukuyla hâllenmiş birisi getirilmeli ya da iş başındaki emîr ve sultan önce kendi nefsinin eğiterek ahlâkî efdalini ve davranışların en güzelini sergilemelidir ki halkına örnek olup doğru yola yönlendirerek güzelce yönetebilsin.⁶² Bu yaklaşım siyasetin en değerli meslek sayılmasının gerekçesini de ortaya koyar.⁶³ Mâverdî'nin yukarıdaki ifadeleri Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) gibi İslâm filozoflarınca vurgulanan “devlet başkanı toplumu için ahlâkî bir model olmalıdır” şeklindeki meşhur Platoncu kuralı andırmaktadır. Ancak o, Fârâbî'nin aksine âdetâ peygamber düzeyine yükseltilmiş bir filozof-hükümdarın gerekliliğini savunacak kadar Platoncu ütopyaya saplanmaz.⁶⁴ Mâverdî'nin köklerinin asaleti ve himmetlerinin yüceliği bakımından hükümdarlarda garîzî erdemlerin avama kıyasla daha çok bulunduğunu ve daha fazla dışa vurduğunu ileri sürmesi⁶⁵ avam-havas ayırmacılığının genel kabul gördüğü seçkin-ci Abbâsî sosyo-politik kültür ortamından etkilendiğini gösterir gibidir.⁶⁶ Ayrıca halife adaylarında nesep (Kureşlilik) şartı aramasında, hem soydan gelen fitrî erdemlerin baskınlığına hem devletin kuruluşu ve bekâsında asabiyetin gerekliliği anlayışına örtülü bir işaret olabilir. Mâverdî, hükemâya uyararak edebi, farzların edasını sağlayan “şeriat edebi” ve ülkenin bayındırlığını gerçekleştiren “siyaset edebi” şeklinde ikiye ayırarak her ikisinin de adaletle yöneldiğini, adaletin işlevininse “siyasal barış (*selâmetü's-sultân*)” ve “ülkenin bayındırlığı (*imâretü'l-büldân*)” olduğunu, farzları boşlayanın kendisine, ülkeyi tahrip edenin ise başkalarına zulümde bulunacağını belirtmektedir.⁶⁷

Mâverdî insanın fiillerinde kendi gücünün (kudret ve istitâat) etkisi olmadığı şeklindeki bir düşünceyi vazife (*teklîf*) fikrine aykırı görmüş gibidir. İnsanın kimliği, nereden gelip nereye gideceği ve âkıbetinin ne olacağı sorularına cevap verilebildiği takdirde, onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da açıklık getirilebilir. Nelelerin değer taşıdığı sorusu, eninde sonunda bizi bir “ahlâkî değer naza-

62 *Teshîl*, s. 134-135.

63 Çağrıncı, “Mâverdî’de Siyaset Ahlakı”, s. 78.

64 Çağrıncı, “Mâverdî’de Siyaset Ahlakı”, s. 79.

65 *Teshîl*, s. 104-105.66 Câbirî, *el-‘Aklü’s-siyâsiyyü’l-‘Arabî*, s. 343.67 *Edeb*, s. 202-203.

riyesi”ne, nelerin yapılması gerektiği sorusu ise “ahlâkî mükellefiyet nazariyesi”ne götürür.⁶⁸

b. İçtimai Görüşleri

Yunan filozoflarının da etkisiyle sosyolojideki “ihtiyaç doktrini”nin savunuculuğunu yapan Mâverdî, insan toplumunun tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılamaktan âciz fertlerin biraraya gelerek iş bölümü yapma zorunluluğundan kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre “Beşer tabiatında -çıkarcılığın dayalı hırsları sebebiyle- herhangi bir kısıtlayıcı olmaksızın maslahatları üzerinde uzlaşma ve bir zorlayıcı bulunmaksızın hakları hususunda uyuşma özelliği yoktur.”⁶⁹ Şu ifadeleriyle insanın medenî yaratılışı olduğunu belirtmektedir:

“İsmi yüce Allah derin hikmeti ve kazâi adaletiyle insanları muhtelif sınıflara ayırmış ve farklı konumlarda yaratmıştır ki ayrılıklarıyla birbirlerini tamamlasınlar, farklılıkları sayesinde dayanışsınlar; böylece uyulanla uyruk yekdiğerine sevgiyle bağlansın, âmirle memur yardımlaşarak mutluluğa ersin.”⁷⁰

“Kötü durumdaki kişi dünya dirlik ve düzen içinde bulursa bile ne refaktan tat ne istikrardan pay alır; çünkü insan nefesine düşkündür (*dünyâ nefsi*) ve şahsına fayda sağlamayan salâhi salâhtan saymadığı gibi, kendine zararı dokunmadıkça bozukluğun da farkına varmaz. Zira nefsi ayrıcalıklı, durumu önceliklidir; gözü çıkarının üzerindedir ve kafası ihtiyaçlarına takılıdır.”⁷¹

Sanki Mâverdî en son alıntılanan sözleriyle ekonomi biliminde “tüketici dışsallıkları” ve “karşılaştırmalı fayda” kavramlarıyla ifade edilen konulara değinmektedir.⁷² Ona göre dünya tek tek bütün bireyler için ne mutluluk ne de yoksunluk dağıtır. Yani eğer insanların durumu denk kılınsaydı birbirlerinden yararlanamazlardı; ihtiyaçlarının karşılanmasında kendi kendilerine yetersizlikleri sebebiyle yok olurlardı.⁷³

68 Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *DİA*, c. II (İstanbul 1989), s. 12.

69 *A'âm*, s. 42.

70 *Edeb*, s. 197.

71 *Edeb*, s. 200.

72 “Tüketici dışsallıkları” bireylerin tüketim kararlarında şahsî ihtiyaçları yanında başkalarının tüketimlerinin de göreceli etkisi olduğunu belirtir. “Karşılaştırmalı fayda” da benzer şekilde bireyin tüketiminden sağladığı faydanın -şahsî ihtiyaçlarının tatmininin ötesinde- kendisini karşılaştırdığı diğerlerinin tüketim düzeyine göre değişebileceğini ifade eder. Birey, tüketimi kendisini kıyasladığı kişilerinkinden çoksa mutlu, azsa mutsuz olabilir.

73 *Edeb*, s. 200.

Çünkü insan bütün canlıların en muhtacdır; hayvanların aksine hemcinsine bağımlı olup yardımlaşma güdüsü doğasının ayrılmaz vasfidir,⁷⁴ konumlarındaki ayrı-gayrılık kaynaşma, aralarındaki yardımlaşma ve dayanışma uzlaşma doğurur. İhtiyaç ve yetersizlik kendisini zenginliğin taşkınlığından ve gücün azgınlığından korur; çünkü başkalarından müstağnî kalabildiğinde pervâsızlık doğasına baskın çıkar, yeterli güce eriştiğinde üzerine bozgunculuk musallat olur.

Aile birliklerinin nasıl daha geniş topluluklara dönüştüğü hususunu yeterince aydınlığa kavuşturmayan⁷⁵ Mâverdi, topluluğun ve devletin ortaya çıkışını sadece üretim ilişkilerinin yönlendirdiği tamamen doğal maddî bir süreç şeklinde değil, aşkın bir iradenin takdir ve tedbiri olarak algılamaktadır. İnsanı muhtaç ve yetersiz kılan Allah, ihtiyaçlarını giderebilmesi için sebepler, yetersizliğini aşabilmesi için meslekler yaratmıştır; her fert bunları akli ve mahâretiyle bulur.⁷⁶ Gereksinimlerin karşılanmasında yardımlaşmanın keyfiyetini belirleyici unsur ilham değil akıldır.⁷⁷ Bu noktada Mâverdi'nin, muhtemelen yaygınlaşan bâ-tınîliğe tepki olarak ilhamın aslı bilgi kaynağı veya bilinenleri ispat aracı sayılmayacağını savunduğu⁷⁸ vurgulanmalıdır. Anlaşılan fakih sıfatıyla, akli muhatap alan şeriati, tasavvufun esin kaynaklı hakikatine yeğlemektedir. Bu yaklaşımda Şîa'nın mâsum imam inancına kapıları kapatma gayreti de sezilmektedir. Çünkü aşağıda açıklanacağı üzere ilham kaynaklı karar ve uygulamalarının mâsumiyeti iddia edilen imamların dokunulmazlık/sorumsuzluk zırhına büründürülmesi âdetâ kaçınılmazdır.

Buna karşılık antropolojik, sosyo-psikolojik ve ekonomik bir anlayış sergileyerek⁷⁹ toplumsal yaşamının dirlik ve düzeni için bireye gerekli üç temel unsuru şöyle sıralamaktadır:

1. “İtaatkâr nefis/uysal olgun öz”. Bu hem idare eden hem edilen için önemlidir, çünkü nefesine hâkim olamayan başkalarına efendilik yapamaz.

2. “Toplayıcı bağ” (*ülfê câmi'a*). Hemcinsleriyle kaynaşmayan kişi insanların kırıncılık ve çekemezlik gibi kötü huylarından korunamaz. Kaynaşma şu beş unsurla sağlanır: -Şümullü toplumsal birlikteliğe ve

74 *Edeb*, s. 196.

75 *Teshîl*, muhakkakin girişi, s. 9.

76 *Edeb*, s. 197.

77 *Edeb*, s. 306; krş. *a.g.e.*, s. 33.

78 *A'lâm*, s. 25.

79 *Teshîl*, muhakkakin girişi, s. 10.

hüküm/maslahat birliğine götüren, dayanışma ruhu aşıl原因 hak ve ya bâtil.⁸⁰ “din”; atalar, çocuklar-torunlar ve akrabalarından oluşan “soy”; kabile ve aşiretleri yakınlaştırıcı hamiyet bağını kuran “dünürlük/hısımlık”; kardeşlik (*mu'âhât*) ve zorunlu ya da iradî arkadaşlık kurumları şeklinde beliren “dostluk”;⁸¹ karşılıksız maddî ihsanı (*sıla*) ve kavli-amelî iyiliği (*ma'rûf*) kapsayan “yardımseverlik”. İslâmî kurumsal aşkınlık, soyut bir müessese olarak devletin gücünü arttırmak için özel ve kamusal hayatın denetimine değil cemaat hayatının aksiyolojik temelini korumaya yönelik esaslı hassasiyete dayalıdır. Dolayısıyla muhabbet toplumsal kaynaşmanın ve istikrarın temel parametresi addedilir. Bu toplumsal düzen modeli halifeyle tebaa arasındaki ilişkiyi baba-oğul sevgisi, ümmet arasındaki muhabbeti de kardeş sevgisiyle açıklamaktadır.⁸²

3. “Yeterli maddiyat”. Aşağıda daha geniş açıklaması yapılacak olan bu husus, medenî toplumun kurulmasının sebeplerinden olan ihtiyaç maddelerinin üretimindeki dayanışma ve iş bölümünü kapsamaktadır.⁸³ Mâverdî bir yandan maddiyatın ülfeti kolaylaştıracak kadar âdil dağıtılmasının önemini vurgularken,⁸⁴ diğer taraftan aslında muhtelif meslekleri icrâ ederek geçimlik sağlamanın medenî toplumun kurucu ve koruyucu unsurlarından olduğunu imgeleyerek kazanç için çalışmayı tevekküle aykırı gören ve zâlim sultana hizmeti haram sayan bazı zâhidlere karşı çıkmaktadır.⁸⁵

İhtiyaçların tatmini sâikiyle kurulan toplumun fertlerini bağlayan unsur maddî ilişkiler olup insanlararası işlemlerdeki rekabet ve çekiş-

80 *Teshîl*, s. 199.

81 Mâverdî dostluk ve sevgiyi, ferdî ve içtimai hayatın düzen içinde sürdürülmesinin başlıca şartlarından olan ülfetin sebepleri arasında göstererek Hz. Peygamber'in ülfeti sağlamak için sahâbiler arasında kardeşlik bağı tesis ettiğini hatırlatır. Dostluk ya zorunlu etkenlere bağlı olarak kendiliğinden veya gâyeli ve iradî bir şekilde kurulur. Bunların ilki ikincisinden daha güçlüdür. Zira ikincisi o gâyenin elde edilmesiyle sona erebileceği hâlde birincisi zorunlu ve hatta tabii sebeplere dayandığı için sürekli. Bu dostluk genellikle ruhî yapıları, şahsiyetleri bağdaşan kimseler arasında gerçekleşir; birbiriyle uyuşan iki kişi arasındaki münasebetler gittikçe gelişerek iyi niyet, sevgi, güven, dayanışma gibi ahlâkî ve toplumsal âmillerin tesiriyle en sonunda kişinin kendi benini dostundan ayrı görmeyeceği “aşk” derecesine ulaşabilir; bkz. *Edeb*, s. 242-245.

82 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 157-158.

83 *Edeb*, s. 220-330.

84 Fehmî Ced'ân, *Üsüsü't-takaddüm 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-âlemi'l-Arabiyyi'l-hadîs*, Amman 1988, s. 68.

85 *Edeb*, s. 220-230; *Teshîl*, muhakkakin girişi, s. 47-51.

meleri düzenleyecek daha aşkın bir değere ihtiyaç vardır. İşte Mâverdi'ye göre insan dünyanın imarında hemcinsiyle yardımlaşmak istediğinde tahakkuk etmesi gereken âmillerin en önemlisi dindir. Çünkü din beşer nefsinin rahatlatır, iç huzuru verir, onları güzel muamele ve ilişkiye, karşılıklı yakınlık ve insafa özendirir, günah ve suçlardan uzaklaştırır. İç barışa sahip olmayan insandan çevresini ıslah etmesi beklenemez.

Mâverdi, her şeye rağmen Allah'ın farklı yaratışından kaynaklanan doğal eşitsizliklere toplumsal yaşamın getirdiği eşitsizliklerin katılmasının çatışmaya yol açabileceğini de öngörür. Dolayısıyla sosyal adalet, huzur ve güvenliğin temini için (illiyet ilkesi) siyasî iktidara gereksinim vardır; çünkü devlet öznel yargıların yerine nesnel yargıları getirerek barışı sağlayabilecektir. İnsanı, topluluk hayatına, muhtaç ve yetersiz doğası, devlete ise adalet ve güvenlik arayışı sürüklemektedir. Aslında meseleye hukuk sosyolojisi açısından bakıldığında Mâverdi'nin haklılığı ortadadır, çünkü esasen ancak uzlaşmazlığın olduğu ortamlarda davaların çözümüne yönelik son sözü söyleyip, hükmün infazını sağlayacak otoriteye gerek varken, hiçbir anlaşmazlığın bulunmadığı, herkesin mutluluk içinde yaşadığı cennetvâri yapıda buna ihtiyaç yoktur. İslâm devletinin gâyesi ise (gâiyet ilkesi) insanın tarih öncesinden gelen ahbine ve insanlığın hilâfet misyonuna sadakattir. Yani giriş bölümündeki açıklamaların ışığında bakıldığında, onun medeniyeti esasen çatışma teorisi üzerine değil, dayanışma ve iş bölümü kuramı üzerine kurulmuş olup ana hedefi adalet ve güvenlidir. Kısacası hükümet siyasal toplumun oluşumunun ve korunmasının gerekçelerini yerine getirmek için vardır, özellikle din muhafızlığı yapmak için değil.

c. Siyasî Görüşleri

İslâm'da hükümet ve devletin siyasî nizamı meselesi önce felsefeciler ve kelâmcılar, sonra da hukukçular tarafından tartışılmıştır.⁸⁶ Mâverdi siyasî düşüncesini, Hulefâ-yi Râşidîn'in geçmişte kalmış asr-ı saâdetinin özlemi ile kusursuz adaleti tesis edecek müstakbel kurtarıcı beklentisi arasında bocalayan siyasî bunalım döneminde ortaya koymuştur. Bu nedenle, genel ve yerel idarelere ontolojik-epistemolojik-aksiyolojik bütünlük içinde yaklaşan Mâverdi, ilk dört halifenin seçim yöntemlerini esas alan⁸⁷ bir hilâfet nazariyesi geliştirecek din, ırk, dil ve kül-

⁸⁶ Saîd Bensaîd, "et-Tefkîru's-siyâsî 'inde Ebi'l-Hasan el-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-insâniyye*, I/1 (Fas 1978), s. 257-258.

⁸⁷ Bu yöntemlerin zikri tahdîdi değil ta'dâdîdir.

türleri farklı insanları bünyesinde barındıran İslâm devletinin birliğini ve bekâsını korumaya çalışmıştır. Hilâfeti icmâen vâcip sayarken⁸⁸ insanların birbirine âdil ve cömert davranması mümkün olduğundan imamı gereksiz gören Hâricîler'in Necdiyye kolu mensuplarına cephe almaktadır.⁸⁹ Öte yandan imamın Allah'ın değil Hz. Peygamber'in halifesi olduğu fikrini savunurken⁹⁰ hem Fars siyaset kültüründeki *zül-lullah* (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu mâsum imam (*halîfetullâh*) beklentisini dışlamaktadır. Onun imama yüklediği "*hilâfetü'n-nübüvve*" misyonu dinin korunup yayılması (küffarla cihad) ve İslâm toplumunun yönetimini içermektedir; "hilâfet" in öncelikle dünyayı, "nübüvvet" in ise dini temsil etmesi bakımından bu tamlamanın kendisi dengecedir. Dolayısıyla halife dinî, dünyevî ve iki yönlü velâyetlerden sorumludur.

Mâverdî bir yandan Şîa'daki imamın nassla tayini fikrine muhalif tavır alırken öte yandan -muhtemelen özellikle bu sıfatı kendilerine yakıştıran Fâtımî idarecilerine karşı Abbâsî hilâfeti koruma gayretiyle-halifenin kabilesinin (Kureyş) nassla ve icmâyla sübûtunu savunur. Bu arada mâsum imamın halefini tayinde yanılmazlığı ideolojisinin karşısına bir anlamda icmâ-ı ümmetin mâsumiyeti fikrini yerleştirir. Kısacası ona göre ictihad yapabilecek seviyede ilim, adalet, idarî kabiliyet, selâmet, cesaret ve Kureyş'e mensubiyet şartlarını taşıyan her Müslüman erkek halife olabilir.⁹¹ Mâverdî, imamın Kureşîliği konusunda daha serbest düşünen ve gerekli şartları hâiz bütün Müslümanların imam olabileceği görüşünü benimseyen Hâricîyye ve Mu'tezile'den ayrılır.

Carl Brockelmann,⁹² Jean Sauvaget,⁹³ Malcolmm H. Kerr⁹⁴ gibi şarkiyatçılar, zamanında revaç bulan imâmet düşünceleriyle hesaplaşma gayretini gözardı ettikleri Mâverdî'nin günlük hayatın gerçeklerinden kopuk ideal ve hatta ütöpik bir ıslahat tasarısı kurguladığını ileri sürmektedir. Halbuki o, Yunan felsefesinin etkisiyle ütöpik ideal devlet teorisyenliği yapan Fârâbî gibi filozoflarla ve Fars siyasetnâme

88 *el-Abkâm*, s. 3; krş. *Edeb*, s. 204-205.

89 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. Seyyid el-Kilânî, Kahire 1381/1961, c. I, s. 124.

90 *el-Abkâm*, s. 22.

91 *el-Abkâm*, s. 5.

92 C. Brockelmann, "Mâwardî", *EI²* (İng.), c. VI (Leiden 1991), s. 869.

93 J. Sauvaget, *Introduction a l'histoire de l'orient musulman*, Paris 1943, s. 89.

94 M.H. Kerr, *Islamic Reform*, California 1966, s. 220.

geleneğinin tesiriyle devlet adamlarına pratik/pragmatik öğütler üzerinde yoğunlaşan ulemâ ve bürokratlara karşı sosyo-politik sözleşmeye dayalı halife-merkezli bir hukuk devleti tasarlamaktadır. Sözleşmenin hukukîliğinin göstergesi -onun formülasyonunda ümmetin temsilcileri konumundaki- seçici kurulun (*ehli'l-ball ve'l-'akd*) “ıcab”ı ve halife adayının gönüllü “kabul”ü olup onu halkın onayı (*biat*) izler.⁹⁵ Mâverdî bu tasarıyla halifeyi “ümmet”in maslahatını ve birliğini gözetmekle yükümlü kılarak ve aşkın otorite konumuna yerleştirerek “kavmî” çıkarlara öncelik vermelerinden korkulan emîrlerin üstünde tutmayı hedeflemektedir. Ancak devrinde emîrlerin fiilî ve halifenin simgesel iktidarı temsil ettiği gerçeğinden etkilenecek imamın hükümranlığını tanımaları ve şeriatî uygulamaları koşuluyla ümerânın eyalet iktidarını gaspını (*imâretü'l-istîlâ*)⁹⁶ zaruret kaidesi gereğince onaylamaktadır. Halifenin hukukî hükümranlığı karşısında emîrin fiilî otoritesinin tanınması adem-i merkezîyetçiliğin benimsenmesi anlamına gelmektedir.⁹⁶ Mâverdî'nin geliştirdiği bu zaruret nazariyesi başta Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İzzeddin Abdülazîz İbn Cemâa (ö. 767/1366) olmak üzere sonraki düşünürler tarafından kullanılmıştır.⁹⁷

Hamilton A. Roskeen Gibb⁹⁸ ve Erwin I.J. Rosenthal⁹⁹ gibi şarkiyatçıların yakıştırmalarının aksine Mâverdî, zaruretten kaynaklanan *imâretü'l-istîlâ*yı benimsemekle¹⁰⁰ -imâmeti şeriatın hâkimiyet alanının dışına itmek yerine- aslında gâsıp emîrleri meşrûiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Çünkü velâyetlerden sorumlu imamın tevdi etmediği hiçbir kamu görevi meşru değildir ve bütün devlet erkânı yetkilerini sadece tevliye yoluyla kullanır. Halife bir eyaletin idaresini zorla ele geçiren emîri tanımak sûretiyle bölgenin yönetimine yetkili kılarak -fâsid ve mahzurlu sayılacak uygulamalar yerine- dinî ahkâmın infazını sağlamaktadır. Birçok çağdaş araştırmacının aşırı indirgemeci bir yaklaşımla statükocu olarak nitelediği bu düzende her ne kadar şartları ve

95 *el-Abkâm*, s. 8.

96 Fazl Şelak, “el-Fakîh ve'd-devletü'l-İslâmiyye: Dirâse fi kütübü'l-ahkâmî's-sultâniyye”, *el-İctihâd*, sy. 4 (1989), s. 103.

97 E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, s. 27-51.

98 H.A.R. Gibb, “Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate”, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S.J. Shaw-W.R. Polk, Princeton 1982, s. 142-143; a.mlf. “Al-Mawardi's Theory of the Khilafah”, *a.g.e.*, s. 152-153, 162-164.

99 Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, s. 27-28.

100 *el-Abkâm*, s. 44.

hükümleri bakımından mutlak tayin teamüllerinden sapma varsa da aşağıdaki şer'î kanunlar ve dinî ahkâm teminat altına alınabilmektedir:

1. Hz. Peygamber'in hilâfetinden ve milletin işlerinin idaresinden sorumlu imâmet mansıbının muhafazası.
2. Müslümanların düşmanlarına karşı birlik ve dayanışmasının sürdürülmesi.
3. Otoriteye itaatin sağlanması.
4. İlgili bölgedeki dinî görevlere, akidlere, hüküm ve yargılara geçerlilik ve bağlayıcılık kazandırılması.
5. Hadlerin lâıkiyla edâsının gerçekleştirilmesi.
6. Toplanan şer'î vergilerin onaylanmasıyla yükümlülerin sorumluluktan kurtarılması, hak sahiplerinin istihkaklarına kavuşturulması.
7. Gâsıp emîrin haramlardan kaçınmasının, itaatle karşılanmışsa haklarını istemesinin, isyana maruz kalmışsa sadakate çağırmasının mümkün kılınması.¹⁰¹

Gâsıp emîr -seçilme şartlarını hâizse- halifenin yetkilendirmesiyle geçerli tasarruflarda bulunabilir. Eğer şartların bazısını taşıyamıyorsa, halife bağlılığını sağlamak, muhalefet ve direnişini önlemek için kendisini doğrudan tanıma veya ona bu koşulların hepsine sahip bir yardımcı tayin edip eksiklerini gidermek sûretiyle iktidarını onaylama seçenekleri arasında muhayyerdır.¹⁰² Ancak devlet erkânından biri halifenin tasarruflarını kısıtlar ve yürütme erkini üstlenir de dinî ahkâma ve adaletin gereğine uymazsa halife güç sahiplerinden yardım alarak onu düşürmelidir.¹⁰³ Mâverdî'nin ölümünden üç yıl sonra bu durum gerçekleşmiş ve halifenin daveti üzerine Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Bağdat'a girerek tecavüzkâr Büveyhî Valisi Arslan el-Besâsîrî'yi uzaklaştırmıştır. Ayrıca eğer halife düşmana veya isyankâr Müslümanlara esir düşerse hilâfetin tebaa üzerindeki hakları gereği ümmet tarafından kurtarılması lazımdır. Bu mümkün değilse yerine başkası seçilir.¹⁰⁴ Çünkü imamın şahsî değil, iktidarın (*sulta*) mevcudiyeti ve hukukun üstünlüğü esastır; halife hacir altında bile olsa devlet yürür, kanunlar ve şeriat geçerliliğini korur. Yani hükümet şahsî değildir; devlet başkanı kendisine bazı özel haklar veya belli ayrıcalıklar tanımamalıdır.¹⁰⁵

101 *el-Abkâm*, s. 45.

102 *el-Abkâm*, s. 45-46.

103 *el-Abkâm*, s. 27-28.

104 *el-Abkâm*, s. 28-29.

105 Saîd Abdülfettâh Âşûr, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Mâverdî", *Türâsü'l-insânîyye*, Kahire 1971, c. V, s. 24-25.

Mâverdî, Gibb'in ileri sürdüğü gibi iktidarı zorla ele geçiren kişilerin konumunu bütün koşulları çiğnediği takdirde dahi “genel ve kapsamlı tavizler vererek” ve “hukukun temellerini hiçe sayarak”¹⁰⁶ meşrûlaştırmış değildir. Ona göre iktidarı gasbeden kişi sadece doğruluk ve ilim vasıflarından -yani muhtemelen Gibb'in yanlış anladığı gibi şart koşulan bütün niteliklerden değil- yoksun olması durumunda ve ancak halifenin bu özelliklere sahip bir temsilcisinin dinî ve kazâî işlere yegâne yetkili sıfatıyla nezaretini kabullenmesi şartıyla meşrûiyet kazanabilir.¹⁰⁷ Mâverdî bu formülasyonuyla fiilen güçlü dünyevî iktidarın tanınmasını ve denetlenmesini halk nazarında hâlâ yegâne dinî otorite konumunu koruyabilen zayıf halifenin yetki alanına sokmaktadır. Ayrıca Ehl-i sünnet inancını kurumaya çalışan sözkonusu yaklaşımda halifenin himayesindeki -Mâverdî'nin de mensubu bulunduğu- Sünnî ilmiye sınıfının geleceğini teminat altında tutma niyetinin yatıp yatmadığını tespit imkânsızdır.

Bu çerçevede Mâverdî'nin halifenin tek kişi tarafından seçilmesini dahi onaylaması yürürlükteki veliahtlık müessesesini meşrûlaştırma girişimi gibi algılanabilirse de esasen Zeydiyye dışındaki¹⁰⁸ Şîa'ya karşı tavır aldığı, her şeye rağmen imamın aranan vasıfları taşıması şartını gündemde tuttuğu ve bir seçmenle bile olsa imâmet sözleşmesi yaptırmak suretiyle kendisini şeriatın muhafazası ve tatbikiyle mükellef kıldığı fikrini vermektedir.¹⁰⁹ Çünkü veliaht tayinini onaylarken adayda gerekli niteliklerin bulunmasını önemsemiştir; vasıfları hilâfete liyâkati sakatlayacak kadar değişmediği müddetçe veliahdın azline cevaz vermemesi de bunu göstermektedir. Sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli görürken hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasi istikrarın sağlanmasını, hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşrûiyetini vurgulayarak İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye karşı çıkmayı düşündüğü söylenebilir. Kendine has şartlar içinde gelişen ilk devir tatbikatının sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akde mutlak meşrûiyet gerekçesi oluşturması mâkul görünmese de halifenin genel seçimle belirlenmesinin o dönemler için imkânsızlığı unutulmamalıdır. Ayrıca görünen o ki, faziletli kişilerin topluma önderlik yapması gerektiğini düşünen Mâverdî, erdemli Müslümanların teşkil edeceği ehlü'l-hal

106 Gibb, “Al-Mawardi's Theory of the Khilafah”, s. 163-164.

107 *el-Abkâm*, s. 45-46.

108 Zeydiyye'ye göre imam, Hz. Hasan ve Hüseyin soyundan gelen biri olması şartıyla seçimle belirlenebilir.

109 Hanna Mikhail, *Politics and Revelation: Mâwardî and After*, Edinburgh 1995, s. 21-22.

ve'l-akdin ancak kendileri gibi erdemli bir devlet başkanı seçeceğini kurgulamaktadır; çünkü onun seçici kurul mensuplarında aradığı niteliklerle halife adayıninkiler selâmet, cesaret ve Kureyş'e mensubiyet dışında örtüşmektedir.¹¹⁰ Bununla birlikte veliaht tayinini meşrûlaştırmak için verdiği Mûte gazvesi komutanlarının Hz. Peygamber'ce zincirleme olarak atanması örneğinin delillliği tartışma götürür, çünkü biri velâyet-i hâssa diğeri ise velâyet-i âmmedir.¹¹¹ Bilindiği gibi İsmâiliyye tamamen ilâhî bir mesele olarak telakkî ettiği imamın seçimi hususunda insanların rol oynayamayacağını savunmaktadır. Bu mezhebe göre devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değildir; o günahsızlık ve ilham yoluyla gizli bilgilere vukufiyet gibi üstün vasıflar taşıyan ve şeriatın bâtinî anlamını izah gibi özel görevler yüklenen siyasî ve dinî önderdir. Sözkonusu nitelikleri sebebiyle imam, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında aracı ve şefaathçi konumundadır. Bu durum, onların neden İslâm toplumunun biatıyla veya sıradan bir devlet başkanının tayiniyle seçilemeyeceğini ortaya koymaktadır. İsmâiliyye'nin mensupları Ebû Bekir'i tanımalarını gerektirecek seçim usulünü ve imâmeti Abbas'a aktaracak verâset yöntemini benimseyemezlerdi; geriye hilâfet zincirini on iki imama kadar sürdürecekteki tek yol kalıyordu: Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber'ce, sonraki her bir imamın da selefince tayin edilmesi.¹¹² İmâmiyye'nin mâsumiyet anlayışı Allah adına hükmeden, yorumlarda bulunan teokrat bir otoriter yönetici, dolayısıyla bir teokrasi anlayışı ortaya çıkarmaktadır.¹¹³

Zeydiyye'ye özellikle de Cerîriyye'ye göre imâmet dinin en önemli meselelerinden olduğu için her Müslümanın Allah ve Resûlü'nü bilmesi gerektiği gibi imamı da şahsen ve ismen tanınması ve ona yardım etmesi vâciptir. İmamını tanımayan, âdil imama uyup destek veremeyen veya zâlim devlet başkanından uzaklaşmayan kimse gayr-i İslâmî bir konumda bulunur. İsmâiliyye de yaşadığı dönemin imamını bilmeyen kişinin ömrünü câhiliye ölümüyle sona erdirmiş olacağı kanaatinde dir.¹¹⁴ Mâverdî muhtemelen bu firkaları inkâr sadedinde kamuoyu-

110 *el-Ahkâm*, s. 4-5.

111 Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li-Ebi'l-Hasan el-Mâverdî", *Dirâsât fî's-siyâseti's-şer'iyye*, Kuveyt 1408/1987, s. 125-126.

112 Seçim yönteminin aksine günahsız ve yanılmaz (mâsum) selefının tayiniyle görevi üstlenen yeni imamın vasıfları ve liyâkati meselesi tartışılmaz.

113 M. Akif Aydın, "İmâmet", *DİA*, c. XXII (İstanbul 2000), s. 205.

114 Bağdâdî, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li-Ebi'l-Hasan el-Mâverdî", s. 126-127; Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, c. XXII (İstanbul 2000), s. 202.

nun tamamının halifeyi şahsen tanımasının zorunlu kılınmadığını savunmaktadır.¹¹⁵

Nübüvete kıyasla aynı anda birbirinden uzak ülkelerde iki veya daha çok halifenin bulunmasını tecvîz eden şâz bir görüş varsa¹¹⁶ da ona göre bunun aynı zaman ve mekânda olamayacağı icmâ ile sabittir. Burada ümmetin bütünlüğünün korunması yanında rakip Fâtımî hilâfeti- nin reddi ve Büveyhîler'in muhtemel halifelik girişimlerini önleme gayreti sezilmektedir.

Halife, akdin gereği olan on yükümlülüğünü edâdan âciz kalırsa tebaanın da ona karşı iki sorumluluğunu yerine getirmesinin farziyeti düşer ve imam azledilmiş sayılır.¹¹⁷ Halife şu on ödevi yerine getirmektedir:

1. Dinin usûlüne ve icmâ-ı ümmete uygun olarak muhafazası.
2. Davalılar arasında husumetlerin halli ve ahkâmın infazı, idarî ve adlî davaların hukuk karşısında eşitlik ilkesine ve adalet kurallarına göre görülmesi.
3. Ülke genelinde asayişin ve ulaşım güvenliğinin tesisi, memleketin bayındırlık ve ulaştırma işlerinin kamu yararına uygun bir şekilde yürütülmesi.
4. Hadlerin gereğince tatbiki.
5. Sınır bölgelerinin caydırıcı bir şekilde güçlendirilmesi, vatanın ve ümmetin dine, cana ve mala kasteden düşmanlardan korunması.
6. İslâm düşmanlarıyla cihad.
7. Vergilerin (fey ve sadakalar) baskı veya zorbalığa fırsat verilmeksizin dinin nassla ya da ictihadla sâbit kurallarına göre tahsili.
8. Hazineden atâların ve diğer istihkakların israf veya cimriliğe sapılmaksızın tam zamanında takdiri.
9. Mülkiye ve maliye bürokratlarının liyâkatli ve güvenilir kişiler arasından atanması.
10. Ümmetin idaresi ve dinî birlik ve bütünlüğün korunması için sefahat veya ibadete gömülüp işlerini tamamen adamlarına bırakmaması, bizzat yürütmesi ve denetlemesi.

Bunların edâsında kusur ederse Allah katında hesaba çekilip cezalan-

115 *el-Ahkâm*, s. 21.

116 *Edeb*, s. 205-206.

117 Bağdâdî, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li-Ebi'l-Hasan el-Mâverdi", s. 130-131.

dırılacağı gibi tebaanın -eyleme dönüştürmek için fırsat kollayacakları- itaatsizlik ve nefret duyguları beslemelerine de yol açar.¹¹⁸

Hanefiler'in aksine fâsıkın imâmetini reddeden Şâfiîler, fıska ortaya çıkan imamın meşrûyetini yitireceği kanaatindedir.¹¹⁹ Mâverdî'ye göre tebaa ile ilişkisi karşılıklı akte dayalı olan halifenin hükümlerliği (*sulta*) mutlak değildir; kendisinde muayyen vasıflar arandığı gibi belirli sorumlulukları yerine getirmesi şarttır. Konumunun gerektirdiği şartları taşımaz veya yükümlülüklerini yerine getirmezse tebaa tarafından hal'î câizdir.¹²⁰ Mâverdî halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından hukuken görevden alınabileceğini söyler, ama bunun hukuken mümkün yolunu göstermez. Azil mekanizmasını fazla belirginleştirmeyen belki de imamın -mesela Hobbes'un kralıyla karşılaştırıldığında- zaten sözleşmeyle belli ölçüde örselenmiş otoritesini baştan tartışılır hâle getirmekten kaçınmaktadır. Hal' yetkisini ehlü'l-halle tahsis ederken de aslında bir azil aygıtı geliştirmekten çok, zorba emîrlerin halifeyi devirmesini önlemeye çalıştığı düşünülebilir. Ayrıca bu yaklaşımda en azından İsmâiliyye'ye reddiye sezilmektedir. Çünkü İsmâiliyye'nin bütün gruplarına göre imam insanlar tarafından seçilmediğinden onlar tarafından düşürülemez. Zaten onun hiçbir fiilinde dinî hükümlere aykırılık düşünülemeyeceği için hal' edilmesi yahut kendisine karşı silâhlî mücadeleye girişilmesi mümkün değildir. Öte yandan Mâverdî'nin teoride bile olsa azle kapı açma cesaretini göstermesi önemlidir, çünkü bilebildiğimiz kadarıyla sonraki âlimler bunu dahi yapamamıştır. Kısacası onun halifesi seçimle iş başına gelmesi, hukuka uymakla mükellef kılınması ve nazariyede de kalsa hal' edilebilirliği bulunması sebebiyle mutlakiyetçi vasıflardan uzaktır.

Bilindiği gibi Müslüman fert toplumun hayatîyetinin korunmasındaki yükümlülüğünü emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker yaparak yerine getirir. Mâverdî'nin "sivil yükümlülük" kavramına en çok yaklaştığı nokta da, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker sorumluluğunu -ferdî vak'alarda duruma vâkıf olanlar üzerine, güç yetirebilmeleri hâlinde- vâcip saymasıdır. Muhtemelen iktidarı zorla ele geçiren yerel hükümetleri kastederek örgütlü bir kitle tarafından işlenen ve propagandası yapılan münkerden nehyin hükmüne ilişkin çeşitli görüşler aktarmaktadır. Ancak özellikle zâlim sultan tarafından işlenen bir münkerin, din ve hak aşkıyla engellemeye çalışmanın zarara girmesi ve

118 *el-Ahkâm*, s. 22-23; *Edeb*, s. 206-207.

119 Bağdâdî, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li-Ebi'l-Hasan el-Mâverdî", s. 132.

120 *el-Ahkâm*, s. 24-29; Âşûr, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Mâverdî", c. V, s. 24.

hatta öldürülmesi ihtimaline rağmen nehyine -maksada erİştirmesi umuluyorsa- cevaz vermektedir. Her iki durumda da, hedefe ulaştırmayacak veya ters tepebilecek ve üstelik önlemeye uğraşanın canına mâl olabilecek nehyin aklen de şer'an da vâcip kılınmayacağı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.¹²¹ Hâriciyye, İbâziyye, Zeydiyye, Mu'tezile ve Mürcie'nin çoğunluğuna göre imamın fâsik veya zâlim olduğunun ortaya çıkması hâlinde silahlı isyana kalkışmak, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesi gereği vâciptir. Onlardan ayrılan Mâverdî Müslüman bireylerin devlete karşı etkin direnişini sağlayacak siyasî aygıtlar veya örgütler tasarlama gayretine girmez. Her şeye rağmen sosyolojik gözlemlerine dayanarak sivil darbe uyarısında bulunmaktan geri durmaz. Eğer melikin gidişatı bozulmuş ama tebaa doğruluk üzereyse iki ihtimal sözkonusudur: Ya halk kendisini yola getirir ki bu durumda otoritesini yitirerek kukla konumuna düşer veya toplum onun aleyhine dönüp bir başka iktidar adayını destekleyerek başa geçirir.¹²²

Ancak, sapkın görüşlerini yaymaya çalışmadıkları ve bölgesel ayrılıkçılık yapmadıkları sürece Ehl-i sünnet'in dışındaki bid'atçı bir mezhebi benimseyen örgütsüz Müslüman muhaliflere karşı -devlet başkanına itaati desteklemekten kaçınırsalar bile- iktidar tarafından silahlı güç kullanılmayacağına, yani -tâbiri câizse- "sivil itaatsizliklerinin" müsama-hayla karşılanacağına, kendilerine haklar ve hadlerle ilgili hükümlerin adaletle uygulanacağına dair görüşü de¹²³ ümmetin birlik ve bütünlüğünün, düşünce ve vicdan özgürlüğünün korunmasına yöneliktir.

Mâverdî'nin vurguladığı řu ilkelerden anayasal bir hükümet ve demokratik bir idare tasarladığı anlaşılmaktadır: Yüklendiği dinî mesuliyete rağmen halife, başkadıdan daha geniş ictihad yetkisine sahip değildir; vezir mevcut hukukî prosedüre uygun bir icraat veya harcama yapmışsa imam onun yürürlüğünü durduramaz,¹²⁴ vezir Allah'ın haklarıyla sultanın hakları çatıştığında "Hâlîka isyanda mahlûka itaat yoktur" kuralının gereğini yapmalıdır;¹²⁵ melik nüfuz kargaşasına ve devlet adamlarının yetkilerini aşmasına asla izin vermemelidir;¹²⁶ melik akidlerine uymalıdır, çünkü kendisini dünyevî konularda halk, dinî hususlarda Allah murakabe altında tutmaktadır.¹²⁷ Mâverdî'nin ayrıca

121 *Edeb*, s. 150-153; Mikhail, *Politics and Revelation*, s. 44.

122 *Teshîl*, s. 253.

123 *el-Abkâm*, s. 79-80.

124 *el-Abkâm*, s. 33-34.

125 *Kavânîn*, s. 214.

126 *Teshîl*, s. 243.

127 *Teshîl*, s. 147.

imamın ölümü üzerine kadılarının azledilmiş sayılmayacağı görüşüyle¹²⁸ yargı bağımsızlığını vurguladığı düşünülebilir.¹²⁹ Devlet başkalarına genel güvenlik, vergi ve ceza (*ta'zîr*) hukuku çerçevesine giren meselelerde verilen yasama (*siyâset-i şer'îyye*) yetkisinin de mezâlim sınırları içinde sorgulanabilirliğini gösterdiğinin¹³⁰ altı çizilmelidir.

Mâverdî hükümet başkanlarına istişare sorumluluğu yüklemekle de mutlakiyetçi bir yaklaşım benimsemediğini göstermektedir. Ona göre melik kararlarında hataya düşmemek için ketum, ağır başlı, akıllı, dindar, insafî, erdemli, yapıcı, saygın, açık sözlü, uzak görüşlü, güvenilir, tecrübeli, uzman, meselelerin künhüne vâkıf bilirkişilere danışmalı, farklı fikirlere saygı göstermeli, gerektiğinde istişare meclisini genişletmelidir. Yetersizliğinin izharından çekinmek veya özellikle gizli bilgileri korumak gibi göreceli ve öznel gerekçelerle başına buyruk hareket etmesi (*istibdâduhu bi-re'yih*) toplumsal sorunlara ilişkin yanlış politikalar izlemesine ve sonuçta sırların ifşâsından daha büyük zararlara yol açabilir.¹³¹

Klasik İslâmî nazariyede nassın muhtevâsından çıkan dinî bir nomokrasinin mevcudiyeti yanında hukukun din kökenliliğine ve ehemmiyetine ilişkin şuur da kalıcı ve canlıdır. Bu nedenle beşerî ilişkiler mutad üzere Allah ile insan arasındaki gizli râbitayla birlikte algılanır.¹³² Mâverdî'nin hükümetleri değerlerini ve meşrûyetlerini bizâti-hî seçim prosedüründen almazlar. Ayrıca onun yaklaşımında çifte kılıçlar doktrinindeki gibi kusurlu dünyevî otoritenin temsilcisi kralla onu kutsayıp meşrûlaştıran aşkın dinî otoritenin mümessili kilise arasındaki ikileme benzer bir mantık sözkonusu değildir.

Mâverdî'ye göre rejim (*mülk*) iki temel (*kâ'ide*) üzerinde istikrar kazanır: "Kuruluş" (*te'sîs*) ve "yönetim" (*siyâset*). Rejimin kuruluşu da üç alternatif esasa dayanır: "Din", "kuvvet" ve "mal/servet":

1. Bunlardan en güçlüsü, köklüsü, süreklisi ve bağlılık bakımından ihlâşlı topluluk-kurucu unsur olan dindir. Melik akdine uymayıp

128 *el-Abkâm*, s. 101.

129 Âşûr, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li'l-Mâverdî", c. V, s. 26.

130 Mâverdî mezâlim bahsine uzunca bir müstakil bölüm ayırmıştır; bkz. *el-Abkâm*, s. 102-135.

131 *Edeb*, s. 422-430; *Teshîl*, s. 166-172.

132 Hukuka dayalı her düzen mutlakiyet ve anarşi uçlarından ayrılan bir nomokrasidir, ancak tanımlanması ve tanınması sürecine göre nomokrasi de uygulamada aşırı uçlara yaklaşabilir. Hukuk düzeni sadece zahirî bir şekildedir; arkasındaki varsayımlar teokratik, demokratik, tabiatçı vb. olabilir; bkz. Kerr, *Islamic Reform*, s. 39-40.

dünya işlerinde dinden sapar veya onu bozarsa halk kendisinden uzaklaşır ve hem dini hem dünyayı ihyâ edecek başka bir aday etrafında toplanarak iktidarı değiştirir.

2. Güce dayalı rejim tesisi ya hükümetin ihmal ve aczinden ya da zulüm ve istibdadından (*cevr*) kaynaklanır. Mevcut baskıcı rejim zayıflayınca güçlüler iktidara tamah ederek veya süreğen zulmü durdurmak için harekete geçerler. Soy, görüş ve cesaret bakımından ileri gelen birinin emirliğinde toplanan yeterli sayıya ve hamâsete sahip bir ordu iktidarı devirebilir. Mâverdi, “güce dayalı rejim” (*mülk kâbir*) adını verdiği bu rejimin halka karşı adaletli davranması durumunda onaylanıp benimseneceğini ve kökleşeceğini düşünmektedir.¹³³

3. Mal ve servete dayalı düzense (plutarşi) zenginleşen bir zümrenin (*kavim*) devlet içindeki konumunu ve bağlantılarını kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle kurulur. En zayıf rejim budur.¹³⁴

Mâverdi, istikrarlı bir hükümetin tesisinin ardından gelen yönetim sürecinde “ülkenin bayındırlığı”nın, “tebaanın güvenliği”nin, “ordunun idaresi”nin ve “kamu maliyesinin yönetimi”nin (*takdîru'l-emvâl*) önem taşıdığını belirtir. Bunlardan birincisi ve sonuncusu aşağıdaki bölümde açıklanacaktır.

a. Tebaanın güvenliği. Tebaa Allah’ın hıfzını devlet başkanına tevdi ettiği bir “emanet”tir ve ondan hesaba çekilecektir. Çünkü halk tehlikelerden ancak melikin sayesinde korunabilir, adalet ve hakkaniyete onun ihsanıyla ulaşabilir. İktidar sahibi halka nisbetle “yetimin velîsi” konumunda olup gereğini yapmalıdır. Melik bedendeki kalp, tebaa uzuvlar konumundadır; dolayısıyla ikincinin iyiliği öncekinin sağlığına bağlıdır. Melikin tebaasına karşı -yerine getirdiğinde âdil ve faziletli sayılmasını ve itaate hak kazanmasını gerekli kılacak- on sorumluluğu vardır.¹³⁵

1. Yerleşim birimlerinin emniyetini güvenceye almak.
2. Mesken dokunulmazlıklarını temin etmek.
3. Ulaşım güvenliklerini sağlamak.¹³⁶
4. Kendilerine adalet ve hakkaniyetle davranmak.

133 Ayrıca bkz. *Teshîl*, s. 253.

134 *Teshîl*, s. 203-205; devletin kökenine ilişkin spekülâtif teorilerle ilgili olarak bkz. Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 90.

135 *Teshîl*, s. 214-215; krş. *a.g.e.*, s. 197-199; Mâverdi ümmetin sultanının/imamın görevlerini *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'de (s. 206-207) yedi, *el-Abkâmü's-sultâniyye*'de (s. 22-23) on grupta toplamaktadır.

136 Krş. *Teshîl*, s. 279.

5. Zayıflarını güçlülerin eziyet ve tasallutundan korumak.
6. Aralarındaki husumetleri çözmek.
7. Hadleri uygulamak.
8. Su şebekeleri ve köprüler gibi alt yapı tesislerinin yapım ve bakımını üstlenmek.
9. Din, meslek, gelir gibi ayırıcı vasıflarına göre güçleri nisbetinde vergilendirmek.¹³⁷
10. İbadet ve muâmelât konularında İslâm hukukunun gereğini yerine getirmelerini gözetmek.

Halife ile melik arasındaki en belirgin fark birincinin yükümlülükleri arasında en öncelikli olan dinin muhafazasının ikincinin görevleri arasında bulunmamasıdır. Ayrıca tevliye yetkisine sahip halifeye devlet erkânını liyâkatli ve güvenilir kişiler arasından atama sorumluluğu yüklenmektedir.

b. Ordunun idaresi. Burada askerî konuların teknik ayrıntılarına inen Mâverdî'nin iktidar-ordu ilişkilerinde izlenecek siyasete dair açıklamalarının tek cümleye sığdırılabilecek temel mesajı şudur: Melik ordusuyla iktidardadır; dirlik ve düzenini sağlayamazsa askerin gücü aleyhine döner.¹³⁸

Mâverdî'ye göre toplumsal dirlik ve düzenin sırasıyla dinî, siyasî, hukukî/adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî (psikolojik) olarak nitelenebilecek altı temeli vardır:

1. Uyulan din. İnsanların birbirlerinininkine aykırı kişisel görüşlerine uyup karşıt çıkarlarının peşinden koşması ayrılık ve çatışmaya yol açacaktır.¹³⁹ Ayrıca insan aklı, güç ve şeref (statü) bakımından farklı düzeydeki kişilerin eşit olduğu bir yönetim (*hüküm*) üzerinde ittifaka imkân vermez; işte uzlaşmayı ve beşerî saadeti sağlayacak yegâne kurum-ister hak ister bâtil olsun, inananlarının üzerindeki yaptırım gücü bakımından- "din"dir.¹⁴⁰ Din vicdanlara hâkim olup gizli duyguları baskılamak sûretiyle nefsin şehvetlerini ve gönlün dürtülerini dizginleyerek erdemli birey ve uyumlu vatandaş yetiştiren mânevî otoritedir.¹⁴¹ Din dünyevî kurtuluşun en sağlam dayanağı, uhrevî kurtuluşun biricik tutamağıdır; akıllı kimseye iki cihan saadetine kaynağına

137 *Teshîl*, s. 214-215; krş. *a.g.e.*, s. 197-199.

138 *Teshîl*, s. 216-220.

139 *Edeb*, s. 69-70.

140 *Teshîl*, s. 199.

141 *Edeb*, s. 202; krş. *Teshîl*, s. 199-200.

yapışıp korumak yaraşır.¹⁴² Mülk küfürle pâyidar olabilir ama zulümle bâki kalamaz. Çünkü neticede küfür bâtılın, iman hakkın din edilmesidir; biri sapkın diğeri doğru olsa bile sonuçta ikisi de inanç sistemidir.¹⁴³ Ganî ve kudretli Allah insanı muhtaç ve aciz yaratmıştır ki acziyet ve hâcetimize bakarak eksikliğimizi ikrarla O'nun yaratıcılığını ve rezzâklığını tanıyalım. Toplumun varlığı sadece bireysel çaresizliğe dayanmaz. Acziyet toplumun teşekkülüyle ortadan kalkmadığı hâlde güç insanı müstağnî davranmaya yöneltir, zenginlikse doğasındaki azgınlık damarının kabarmasına yol açar.¹⁴⁴ Dolayısıyla din sapkınların şerrini önleyecek, beşerî ilişkileri düzenleyecek, ihtilafları çözecek, güvenliği sağlayacak, üzerinde uzlaşmış bir otoriteye (*sultân*) ihtiyaç duyar.

2. Baskın otorite/etkin yönetim (*sultân kâbir*). İnsanların doğasında -güçlü bir direnç ve zorlu bir engel olmadığı takdirde- arzuladıkları şeyler uğruna yarışma ve kazanma, kendilerine direnenleri sindirme eğilimi vardır. Zulmün önündeki engel ancak şu dört husustan biri olabilir: Zecredici akıl, sınırlayıcı din, caydırıcı otorite, kısıtlayıcı yetersizlik. Bunların en etkilisi otorite korkusudur; çünkü akıl ve din zayıf düşebilir veya hevânın dürtülerine yenilebilir ki bu durumda otorite korkusu en çetin caydırıcı ve en güçlü önleyici olur. Mâverdi'nin kargaşadan/fitneden hayırlı gördüğü baskın otoriteye karşı duyulan korku, çekingenlik, saygı ve tâzim sayesinde azgınlık, ayırmıcılık, taşkınlık ve zorbalık yanlıları denetim altında tutulur. Toplumun üzerinde birleştiği, kendisine uyulmasını ve ahkâmının uygulanmasını farz telakkî ettiği dinin tahrifat, bid'at, irtidat ve fesattan korunmasıyla yükümlü sayılan sultan ödev bilinci taşıyan güçlü birisi olup sorumluluğunu yerine getir(e)mezse baskıcı ve bozguncu konumuna düşer ve hem din zeval bulur hem iktidarı.¹⁴⁵ Buna karşılık dini umursamayarak onun sağlayacağı siyasal-toplumsal düzen, dayanışma ve barış ortamını istibdatla gerçekleştirmeye çalışan devlet başkanı hata eder; çünkü kuracağı zorba rejim, denetimi yitirildiği an kendi aleyhine dönebilir.¹⁴⁶ Bu nedenle devlet başkanı düşmanlarıyla bile barışçıl ilişkileri yeğlemeli, kin ve düşmanlığı canlara mâl olacak şiddet ve çatışma yerine siyasî blöf, diplomatik manevra, tuzak ve malla savmaya öncelik ver-

142 *Teshîl*, s. 202.

143 *Teshîl*, s. 226.

144 *Edeb*, s. 202; Bağdâdî, "el-Ahkâmü's-sultâniyye li-Ebi'l-Hasan el-Mâverdi", s. 270-272.

145 *Edeb*, s. 203-204; krş. *Teshîl*, s. 155.

146 *Teshîl*, s. 199.

melidir.¹⁴⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla baskın otoriteye kayıtsız şartsız teslimiyet gerekmez. Otorite her şeye rağmen kutsal değildir; zaruretler miktarınca takdir olunur.¹⁴⁸

3. Yaygın adalet. “Adalet mülkün temelidir” felsefesi ve adaleti devletin sağlayacağı düşüncesi, Mâverdî'nin temel hareket noktasıdır. Melik güçlü-zayıf, soylu-sıradan, havas-avam ayırımına sapmaksızın kanun karşısında ve hakların edâsında kendisi de dâhil herkesi denk tutmalıdır; çünkü Allah insanlar arasında ayırımcılık yapmaksızın eşitlikle hükmetmiş, bu konuda azizle zelili müsâvî kılmıştır. İşte yönetici de müsâvât konusunda Allah'ın hükmüne uymalı, kendi aleyhine bile olsa insafılı davranıp haklının hakkını vermeli, zulüm ve baskıyı durdurmalıdır ki halk da ilişkilerinde hakkaniyeti gözsün.¹⁴⁹ Bu ifadeler fırsat eşitliğinden ziyâde hukuk önünde eşitliği vurgulamakta ve sınıflar arası çatışmayı değil kaynaşmayı öne çıkarmaktadır.¹⁵⁰ Mu'tezilî eğilimlerine rağmen Mâverdî aynı mezhebin mensuplarından Amr b. Bahr el-Câhız'ın (ö. 255/869) şu yaklaşımını sergilemez: “Avam, havassın hizmetlerinde kullanageldikleri, işlerine koştukları, düşmanı savmak ve sınırları korumakta yararlandıkları birer araçtan ibarettir. (...)”¹⁵¹ Mâverdî'nin kısmen Aristo'nunkine benzer “itidal”ci adalet anlayışı kendisini eşitlik ilkesinin din-hukuk ekseninden sosyal ve ekonomik düzene taşınmasını reddetmeye yönelmektedir.¹⁵² Ancak o, Aristo'nun aksine katı sınıflaşmayı meşrûlaştırmaya çalışmadığı gibi bazı insanların köle olarak yaratıldığını da savunmamaktadır. Mâverdî ayrıca idarî adaleti mezâlim mahkemesiyle güvence altına almakta, şeriatın hükmüne tâbi kılmaktadır.¹⁵³ Hatta halifenin mezâlim davalarına bizzat başkanlık etmesini adaletin bir başka göstergesi saymakta, böylece devlet başkanının soyutlanmışlık ve ululuğunun karşısına ulaşılabilirlik ve basitlik idealini koymaktadır.¹⁵⁴ Ona göre üste karşı adalet samimi itaati, sadakati ve geniş desteği, asta karşı adalet yükümlülükleri kolaylaştırmayı, sıkıntıyı gidermeyi, istibdattan kaçınmayı ve

147 *Teshîl*, s. 256, 280, 287; *Edeb*, s. 268-269; krş. *Kavânîn*, s. 161.

148 Nâhî, *el-Havâlid*, s. 137.

149 *Teshîl*, s. 283.

150 Nâhî, *el-Havâlid*, s. 120, 140.

151 Câhız, *el-Osmâniyye*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1374/1955, s. 250-252.

152 Mikhail, *Politics and Revelation*, s. 31.

153 *Teshîl*, s. 199; Nâhî, *el-Havâlid*, s. 102-103.

154 Mikhail, *Politics and Revelation*, s. 32.

yönetimde hakka uymayı, denge karşı adaletse bıktırıcı ziyaretlerden, fazla nazdan ve eziyetten kaçınmayı kapsamaktadır.¹⁵⁵

4. Genel güvenlik. Mutlak güvenlik yaygın olanıdır. Can, mal ve ırzı teminat altına alan genel güvenliğin sağlandığı ortamda insanlar kendilerini güvencede hissederler, gayretleri yaygınlaşır, iyi hâlliler huzur duyar, güçsüzler dışlanmaz. Aksine, endişeli ve tedirgin kimse rahat ve emniyet hissi taşımaz. Korku bazen özel bazen geneldir; birincisi can, mal veya evlâd u iyâl kaygısından ibaretken ikincisi bütün ahvâle sirâyet eder. Güven bunalımı insanlarda kuruntu ve takıntıya yol açarak maslahatlarını gözetmelerini engeller, tasarruflarını sınırlar, toplumun yaşamı ve düzeni için gerekli işlerin edâsını kısıtlar.¹⁵⁶ Mâverdî bu sözleriyle güven bunalımının fikrî ve ruhî dengesizlik ve istikrarsızlık doğuracağını vurgulayarak ilginç bir tespitte bulunmaktadır.¹⁵⁷ Günümüzde de görüldüğü üzere genel güvenlik siyasî ve içtimaî düzenin, geleceğe yönelik iyimserliğin, iktisadî istikrarın tesisi, istihdamın, yatırımların ve tüketimin planlanabilmesi gibi olumlu sonuçlar doğurmakta, güven bunalımı ise anarşi, iktisadî buhran, istikbale ilişkin belirsizlik veya kötümserlik, yatırımların durdurulması, üretimin kısılması, tüketimin azalması, paranın tedâvülden çekilmesi, işsizliğin artışı, ekonominin küçülmesi gibi menfi neticelere yol açabilmektedir.

5. Sürekli bolluk. Mâverdî'nin ifadesiyle “Bu sayede insanların durumları iyileşir, zengin-fakir herkes bolluktan pay alır, kıskançlık azalır, yokluktan kaynaklanan kin silinir, imkânların genişlemesiyle gönüller hoş olur, dayanışma ve yardımlaşma artar. Bu durum dünyevî dirlik ve düzenin en güçlü etkenidir; çünkü bolluk zenginliğe evrilir, varlık güven ve cömertlik doğurur. Aksine yokluk bozukluğa yol açar. Bolluğun huzuru gibi yokluğun sıkıntısı da geneldir. (...) Bolluk kazançta ve ürünlerde olmak üzere iki türdür; birincisi ikincisinden doğar. İkincisinin bolluğu ilâhî sebeplere dayanmakta olup adaletin sonucudur.”¹⁵⁸ Bu sözleriyle hukukî-ahlâkî olgunlaşmanın içtimaî, siyasî, iktisadî istikrar ve refah üzerindeki olumlu etkilerine ilişkin toplumsal gözlemlerini yansıtan Mâverdî esasen sürekli bolluğun ekonomik niteliğinden daha çok toplumsal boyutuyla ilgilenmektedir.¹⁵⁹

6. Geniş emel/beklenti. Bu dürtü teşebbüs arzusunu kamçılıyarak insanı, ömrüne sığmayacak ve hatta hayat boyunca erişilmesi umula-

155 *Edeb*, s. 211-213.

156 *Edeb*, s. 215.

157 Çağrıncı, “Mâverdî’de Siyaset Ahlakı”, s. 86.

158 *Edeb*, s. 216-217.

159 Nâhî, *el-Havâlid*, s. 143.

mayacak şeylerin elde edilmesine yöneltir; eğer sonraki nesil öncekinin ihtiyaç fazlası yapıtlarından yararlanamıyorsa her kuşağın gereksinim duyacağı yerleşim birimlerini ve tarım alanlarını bile yeniden oluşturması gerekirdi ki bundaki zorluk ve imkânsızlık açıktır. İşte bu nedenle Allah insanlığa -hilâfet misyonunun gereği olarak- dünyanın imarını, dirliğinin tamamlanmasını sağlayan, büyüme, gelişme ve ilerlemenin itici gücünü teşkil eden geniş emel vermiştir. Böylece maddî umran nesilden nesile geliştirilerek aktarılagelmiştir. Eğer emeller kısaysa kimse günlük ihtiyacından fazlasını karşılamayacak, anlık zorunlulukların tatmininin ötesine geçmeyecek ve sonrakilere işe yaramaz bir enkaz devredecektir.¹⁶⁰

Yukarıdaki tahlillerinde Mâverdî sosyo-politik olayların iyi bir gözlemcisi olarak karşımıza çıkmakta, siyasal iktidarın içtimâî, iktisadî ve hukukî temellerini ortaya koymaya uğraşmaktadır. Ayrıca bu açıklamaların ayrıntılarında Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) "tavırlar nazariyesi" gizlidir.¹⁶¹ Doğrusu Mâverdî, İbn Haldûn'unki kadar açık, gelişmiş ve deterministik olmakla birlikte tavırlar nazariyesinin basit bir örneğini başka bağlamda da sunmaktadır. Ona göre devletin kuruluşu sert yaratılış ve kaba kuvvete dayanır, çünkü bu itaati çabuklaştırır. Ara aşamada rejimin istikrarı ve bolluğun husûlü için yumuşaklık ve doğruluk gereklidir. Son safhada ise idarî yozlaşma ve sadakatsizliğin doğurduğu baskı ve zafiyet yaygınlık kazanır. İdarecilerin doğaları ve görüşleri her aşamanın şartlarıyla uyumlu olacaktır.¹⁶²

Mâverdî makamların tecrübe ve beceri açısından uygunluk aranamaksızın babadan oğula intikaline karşı çıkmakta, -rütbe hiyerarşisini kabul etmekle birlikte- âtil kapasiteye yol açılmaması için kariyerler arasındaki kabiliyete ve liyâkate dayalı geçişi onaylamaktadır.¹⁶³ Çünkü bilindiği üzere Sâsânîler'in sınıf atlama yasağı makam ve mevkilerin âdil dağılımını ortadan kaldırmakta ve gelişme azmini kırarak kabiliyetleri köreltmektedir. Bu yaklaşım tam olarak günümüzdeki fırsat eşitliği anlayışını yansıtmasa da dezavantajlı geçmişine rağmen üstün niteliklere sahip bireylerin engellenmesine karşı bir duruştur.¹⁶⁴ Ona

160 *Edeb*, s. 201-219; ayrıca bkz. Nâhî, *el-Havâlid*, s. 143.

161 *Teshîl*, s. 203-209; Muhammed Celûb el-Ferhân, "el-Fikru'l-iktisadî fi kitâbâtî'l-Mâverdî", *el-İctibâd*, sy. 34-35 (1997), s. 192-193; Nâhî, *el-Havâlid*, s. 5-7.

162 *Teshîl*, s. 206.

163 *Teshîl*, s. 232-235, 264-265.

164 Mikhail, *Politics and Revelation*, s. 32.

göre melik ehliyetsiz kimseleri görevlendirmemek için özellikle devletin temelini teşkil eden saltanat vekilleri vezirler, adalet terazisi ve hukukun koruyucusu kadırlarla hâkimler, devletin erkânı ve ülkenin bekçisi genelkurmay, refah ve bayındırlığın sorumlusu maliyeciler olmak üzere dört sınıf bürokratin tayininden önce ahlâk, yeterlilik, asalet ve himmet düzeyini araştırmakla yükümlüdür. Sonraki aşamada da -âcil müdahale gerektirebilecek durumlarda gecikmelerin önlenmesi bakımından- merkeze uzak bölgedekilere öncelik vererek istihbarat teşkilâtı aracılığıyla bunların hâl ve gidişatlarını sürekli denetletip doğruluk ve güvenilirliklerini güvence altına almak zorundadır.¹⁶⁵ Devlet başkanı gerekirse raporları bizzat incelemeli ve yanlış istihbarata dayalı hatalı müdahalelerden kaçınmak için de çapraz denetimde bulunmalıdır.¹⁶⁶ Mâverdî tebaayı aşırı sağan öğütücü ve ezici bürokrasiye karşıdır. Hükümetin varlık sebebinin bürokrasiyi şişirmek değil halkın refahını sağlamak olduğu görüşünden hareketle bazı temel idarî islahat tekliflerinde bulunmaktadır. Masrafları toplumun sırtında ağır bir yük oluşturan bürokrasi sınıfı yeterli en az düzeye indirilmelidir, çünkü çokluk çekişmeye, o da yozlaşmaya ve kayırmacılığa yol açar.¹⁶⁷

d. İktisadî Görüşleri

Yukarıda incelenen yaklaşımdan da anlaşıldığı üzere siyaset, daima ahlâk anlayışından kaynaklanan aksiyolojik kuramlarla doğrudan ilişkilendirilmiştir. İslâm medeniyeti teorik belirleyicilik sırasına göre ontolojiden epistemolojiye, epistemolojiden aksiyolojiye, aksiyolojiden siyasete ve siyasetten iktisada (maddî dünya) doğru nihâî bir hat farzetmektedir. Modern Batı'da bu tablo tam tersinedir.¹⁶⁸ Yani kozmolojik ilâhiyatın uzantısı olan bir sosyo-politik düzen kurmaya yönelik titizliğin İslâm siyaset tarihinin teori ve pratiği açısından önemli sonuçlarından biri, iktisadın siyasetin ardılı yapılmasıdır; siyaset eserlerinin bu konuya yaklaşımı ortaktır.¹⁶⁹

Mâverdî gerek makro gerekse mikro ekonomi çerçevesine giren önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunların başında yukarıda değinilen “ülkenin imarı” gelmektedir:

165 *Teshîl*, s. 237-243.

166 *Teshîl*, s. 269-272.

167 *Kavânî*, s. 216.

168 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 142, 153.

169 Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 153.

Ülke kırsal ve kentsel kesim olmak üzere iki kısımdır. İlki iktidarın (*mülk*) geçimini sağlayan temel maddeleri üretir. Ürün fazlasını satıp ihtiyaçlarını sağlar; dirliği bolluk ve servet kaynağıdır. Hükümetin köylüye karşı üç temel sorumluluğu vardır: Can-mal güvenliklerinin sağlanması, su şebekelerinin bakım-onarımı, şer'î âdil vergilerin üzerinde vergi alınmaması, uzmanlık alanları olan tarım dışında angarya yüklenmemesi.

Şehirler zirâî ve girişimci/ticarî olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci grup ihtiyaç maddelerinin bolluğu açısından yerleşmeye daha uygun, durumu nisbeten iyi, halkı daha köklü yerlerdir.¹⁷⁰ Buralar ulaşım ve dağıtım kolaylığı açısından ekim-dikim alanlarına göre merkezî konumda bulunmalıdır. Devletin yükünü taşıyan hammaddeleri barındırdığı için beşerî birlik mezraada başlar. Kırsalı mâmur olan zirâî şehirlerin kendileri de bayındırdır. Bu yönleriyle tarımcı şehirleri girişimci/ticarî kentlere tercih eden¹⁷¹ Mâverdî'nin "zirâî umran" anlayışının kısmen Aristo'nun doğal kazanç yolları nazariyesinden etkilendiği düşünülebilir.¹⁷² Ülkenin gelişmişliğinin göstergesi ve iktidarın aynası konumundaki girişimci şehirler ise taşra kentlerinin ortasında ve ticaret merkezlerine yakın olmalı, düzenli alıcılara uzak kalmamalıdır. Varlıklarını sürdürebilmeleri ve kalkınabilmeleri için taşımacılığa imkân veren su ve kara yolları üzerinde bulunmalı, ulaşım güvenlikleri sağlanmalı, rüsûm ve vergileri hafif tutulmalıdır. Asayişinin temin edilmesi hâlinde çeşitli meslek erbâbınca üretilen muhtelif mâmullerin mevcudiyeti şehirleşmeye zemin hazırlar. Devlet başkanı müsâdereden ve ağır vergilerden kaçınmalıdır; aksi takdirde kaçkınlara veya malların başka bölgelere yönlendirilmesine yol açılır.¹⁷³ Bu son nokta ayrıca özel mülkiyetin korunmasının önemini vurgular. Kısacası yukarıdaki tespitler Mâverdî'nin bölgeler ve şehirlerarası iş bölümüne dayalı üretim ve dağıtım yanında mallarla servetin sektörler ve üretim faktörleri arasındaki dengeli dolaşımına verdiği önemi sergilemektedir.

Varlığı büyük yerleşimci topluluğunu gerektiren şehrin kuruluşunun ve sürekliliğinin zorunlu doğal şartları şunlardır: Su, kırsal kesim, ılıman iklim, işlenebilir toprak ve otlak.¹⁷⁴ Bunlardan başka Mâver-

170 *Teshîl*, s. 211-212; krş. *Edeb*, s. 307.

171 Krş. *Edeb*, s. 307.

172 Rıdvân es-Seyyid, "el-Medîne ve'd-devle fi'l-İslâm: Dirâse fi rü'yeteyi'l-Mâverdî ve İbn Haldûn", *el-Ebhâs*, XXXIV (1986), s. 71-72.

173 *Teshîl*, s. 211-213.

174 *Teshîl*, s. 210.

dî'nin şehri hayat tarzını medenîleştiren şu iktisadî unsurları içerir: Hadleri uygulayacak otorite ve ahkâmı infaz edecek kadı,¹⁷⁵ üretim, sanayi, meslekler, ticarethâneler, ilim müesseseleri, Cuma camileri, mahalleler, caddeler, çeşitli pazarlar...¹⁷⁶ Mülk (iktidar) köy topluluklarında da mevcut olduğu için şehir, devletin mâhiyetinin veya siyasî varlığının bir cüz'ü değil gelişim safhalarından biridir; yani temeli değil lâhikasıdır.¹⁷⁷

Önceki bölümde değinilen “kamu maliyesinin idaresi”ne gelince, Mâverdi'ye göre rejim kamu servetinin bolluğuyla istikrar bulur, azlığıyla bunalıma düşer. Vergi adaleti hem halka hem rejime mutluluk getirir. Bütçe yönetimi gelirlerin ve giderlerin takdiri olmak üzere iki boyutludur. Gelirler ya nassla veya ictihadla belirlenir ve nassa muhalefet câiz değildir. Eğer gelirler standart kurallara bağlanırsa adaletli uygulamalarla artış gösterir, aksi takdirde azalır. Gider kalemleriye ya lüzumlu veya mubah sebeplerden kaynaklanan ihtiyaçlardır yahut gelirleri aşmayacak ve aşırı vergilendirmeyi gerektirmeyecek mümkünâtır. Üç çeşit bütçe vardır: Açık, fazla, denk. Bütçe fazlası ekonomiye istikrar ve güven getirir; zor zamanlar için ihtiyat akçesi içerir. Bütçe açığı iktidarın ve ekonominin sorunlu olduğunu gösterir; özellikle halkı sıkıntıya sokar. Denk bütçe barış döneminde istikrar, savaş sırasında bunalım demektir.¹⁷⁸

Mâverdi'nin alıntıladığı “Erkânsız (*küfât*) devlet (*mülk*), vergisiz (*if-dâl*) erkân, varyetsiz vergi ve adaletsiz varyet olmaz” şeklindeki Sâsânî kuralı tersten okunduğunda¹⁷⁹ sanki adaletin varlık sebebinin iktidarın muhafazası olduğu gibi bir anlayışı îmâ etmektedir ki bu durumda adalet, kolaylıkla hânedanların iktidarlarının devamı için korumak zorunda kaldıkları asgarî şey düzeyine indirgenmektedir. Ne var ki önceki bölümde özetlenen değerlendirmelerinin genelinden adaleti toplumun refahının ve hukukun edâsının gereği saydığı anlaşılan Mâverdi'nin bu yaklaşımı benimsemesi imkânsızdır.

Kamu maliyesinin idaresi konusunda vezire şu tavsiyelerde bulunmaktadır: Gelirler heybet ve şeffaflıkla korunmalıdır. Zulüm, suistimal, emanete hıyânet, bozgunculuk ve bunların yol açacağı vergi kayıplarının önlenmesi için gelirlerin idaresinde görevlendirilecek memur-

175 *el-Abkâm*, s. 134.

176 *Teshîl*, s. 210-211; Seyyid, “el-Medîne ve'd-devle fi'l-İslâm”, s. 79.

177 Seyyid, “el-Medîne ve'd-devle fi'l-İslâm”, s. 76.

178 *Teshîl*, s. 221-223; Ferhân, “el-Fikru'l-iktisâdî fi kitâbâtî'l-Mâverdi”, s. 187-188.

179 *Teshîl*, s. 228.

larda adalet, güvenilirlik, iş bitiricilik, uzmanlık ve müsamahakârlık vasıfları aranmalıdır. Bu özelliklere sahip görevliler insaf edip müsamaha görür, baskıcı ve yıkıcı olmaz, emanete sahip çıkar, hâsılatı koruduğu gibi gelir kalemlerini ve arttırma yollarını bilir.¹⁸⁰

Bir vergi bölgesini ('amel) emanet usûlüyle işleten nâzırın kusurundan dolayı gelirler gereken seviyenin altında kalıyorsa yerine -varsa-yeterli niteliklere sahip, daha yüksek vergi devşirmeyi vaad eden veya devşirmesi umulan bir başkası atanmalıdır. Ancak daha yüksek teklifi verenin bunu iş başındaki nâzıra düşmanlık veya halkı ezmek maksadıyla yapmadığından emin olunmalıdır.¹⁸¹ Vergi bölgelerinin âdil siyaset kanunlarına uygun düşmeyen iltizam (*damân*) usûlüyle işletmeye verilmesi benimsenmemelidir. Mültezim (*dâmin*) daha yüksek vergi geliri toplamak için bölgesini tahakküm altına almakta, halka baskı uygulamakta ve böylece kaçıklara yol açmaktadır. Halbuki emîn sadece kanunî vergileri devşirir ki adaletli olan da budur.¹⁸² Âmillerin öşür ve haraç gelirlerini tazmini şer'an bâtildir; çünkü emanetçi konumundaki âmil vâcip vergilerin tahsilinden ve hasılâtın tevdiinden sorumlu bir vekil gibidir, emanetin edâsından sonra eksigi tazmin etmez veya fazlalığa el koyamaz. Halbuki belli bir miktar gelirin garanti edilmesi (*damân*) eksigi borçlanmayı ve artana mâlik olmayı gerektirir ki bu emanet ahkâmına aykırıdır.¹⁸³ Âmilin maaşından (*cerâye*) daha çoğunu haksız yere alması, belirlenmiş vergilerden fazlasını zorla toplaması hoş görülmez; suistimali varsa tazmin ettirilir.¹⁸⁴ Mezâlim nâzırı gibi dîvan sorumlusu da raiyyenin vergi memurları aleyhindeki şikâyetlerini inceleyip hükme bağlamak ve varsa zararlarının tazminini sağlamakla yükümlüdür.¹⁸⁵ Çünkü mevcut vergiler aşırı yüksek olduğu gibi toprakların açık arttırma yöntemiyle kesime verilmesi baskı ve sömürüye yol açmaktadır.¹⁸⁶ Keyfi vergilerin önünün alınması için oranların dîvan kayıtlarında açıkça ilanı gereklidir.¹⁸⁷

Âmil sadakaların tahsilinde zâlim ama taksiminde âdil davranıyorsa zekâtın kaçırılması câiz görülmekle birlikte kendisine verilmesi daha

180 *Kavânîn*, s. 192.

181 *Kavânîn*, s. 198.

182 *Kavânîn*, s. 198-199; *Teshîl*, s. 240-241; iltizâmın hükmü için ayrıca bkz. *el-Abkâm*, s. 229.

183 *el-Abkâm*, s. 229.

184 *el-Abkâm*, s. 275.

185 *el-Abkâm*, s. 107, 283-284.

186 *Kavânîn*, s. 198-199; *Teshîl*, s. 240-241.

187 *el-Abkâm*, s. 107.

doğrudur; alırken âdil, dağıtırken zâlimse gizlemek vâcip olup ödemek câiz değildir.¹⁸⁸ Bu fetvâ devlet-mükellef ilişkilerine tepkisel bir yaklaşımdan çok sözkonusu dinî-malî sorumluluğun hakkıyla edâsını teminat altına alma gayretinin yansımasıdır.

Yetkili makamın sorumluluğu özel mülkiyete güç sahiplerince saygı duyulmasını sağlamak, zorbalıkla müsâdere edilmesini engellemek, vergi tahsilâtının ve harcamaların idarî düzenlemelere uygunluğunu denetlemek, tahsildarların, dîvan ve ordu mensuplarının suistimallerini önlemektir. Keyfi davranışlarının ve zulümlerinin önüne geçilebilmesi için devlet adamlarına dîvanlardan düzenli ve yeterli ücretler bağlanmalıdır.¹⁸⁹ Ayrıca özellikle başarılı valiler ve haraç görevlileri kısa aralıklarla değiştirilmemelidir; çünkü bu durum onların uzaklaştırılma ihtimaline karşı üretken yatırımları aksatmalarına ve gelecekte işsiz kalma endişesiyle ihtiyat akçesi biriktirmek için halkı aşırı vergilendirmelerine sebebiyet verebilir. Sözkonusu tutumun zincirleme olarak sürmesi eyaletlerin harabına yol açar. Melik dürtüst, üretken ve verimli çalışanların mallarına çeşitli bahanelerle el koyarak ne onları yolsuzluğa sevketmeli ne de kendisini zâlim durumuna düşürmelidir. Buna karşılık isyan veya hıyânet içindeki yöneticiler derhal görevden alınmalı, tövbekâr olup durumlarını tamamen düzeltmedikleri takdirde tekrar devlet memuriyetine atanmamalıdır.¹⁹⁰

Komşularla yapılan sulh anlaşmaları ve bu çerçevede ülkeye sokulan ticaret mallarından alınacak gümrük vergilerinin oranları ve varsa yeni düzenlemeler keyfiliklerin önlenmesi için sınırlardaki dîvanlarda ayrıntılı biçimde kaydedilmelidir. İslâm ülkesinde şehirlerarası ticaretten alınan iç gümrükler haramdır; bu konuda ictihada mesâğ da yoktur. Ayrıca âdil siyaset ve kanunlar çerçevesine girmeyen bu uygulamaya ancak zorbalıkla yönetilen yerlerde nâdiren rastlanır. Valilerin şartlar gereği vergi mevzuatı ve oranları üzerinde yaptıkları ayarlamalar şeriatça yasaklanmamış olup ictihada mahal varsa kabul edilir. Düzenleme meşrû ve mâkul değilse vergiler ister artırılmış isterse azaltılmış olsun yeni statü reddedilir; çünkü zamda raiyenin, indirimde hazinenin zararı vardır.¹⁹¹

Mâverdî, cizyenin mükelleflerin malî durumuna göre ictihadla belirleneceği kanaatindedir. Haraç toprağın verimliliği, sulaklığı, ürününün

188 *el-Abkâm*, s. 154.

189 *el-Abkâm*, s. 106-109.

190 *Teshîl*, s. 266-267.

191 *el-Abkâm*, s. 272-273.

kıymeti ve -nakdî vergilemede- pazarlarla arasındaki mesafeye dayalı ödeme kapasitesi gözönünde bulundurularak takdir edilmelidir. Haraçgüzârlarla feyin hak sahipleri arasındaki adaletli dengenin gözetilmesi şarttır; mükelleflere ihtiyaçlarını (*havâic*) karşılayacak ve zor günler (*nevâib*) için ihtiyat akçesi biriktirecek kadar gelir muhakkak bırakılmalıdır. Vergiler halkın toprak verimliliğini arttırıcı yatırımlardan kaynaklanan ürün artışı sebebiyle yükseltilmemelidir; aksi takdirde girişim arzuları kırılarak âtıl kapasiteye yol açılır. Buna karşılık sulama tesislerinin bakım-onarımının geciktirilmesi gibi kendi ihmallerinden kaynaklanan üretim düşüşü vergi indirimini gerektirmez; aksi takdirde atâlete saplanırlar. Haraç mükellefi vergisini ödeyemeyecek kadar malî sıkıntı içindeyse erteleme uygulanır. Eğer toprak ancak iki yılda bir ekilebilecek verimlilikteyse haraç konurken şu üç seçenekten biri yeğlenmelidir: Her yıl ekilebilen toprağın vergisinin yarısı takdir edilmelidir; mevcut alanının yarısı üzerinden vergilendirilmelidir; ürünün yüzde ellisi matrah olarak alınmalıdır. Haraç arazisinde işletmecinin yerleşmek için gereksinim duyduğu mesken ve müstemilâtına ayrılan yerden toprak vergisi kesilmez; ancak ihtiyaç fazlası binaların işgal ettiği kısımdan alınır.¹⁹²

Kamu harcamaları zorunlu ve gerekli kalemlere yöneltilmelidir. Melikin adam kayırmaksızın ve haddi aşmaksızın ihtiyaç sahiplerine imkânlar nisbetinde atâ tahsisi takdire şâyandır; hesapsız atâ dağıtmak ve haksızlık yapmak, israf ve savurganlık (*tebzîr*) sayılır.¹⁹³ Savurganlığa karşı çıkan Mâverdi'ye göre melik kapısını aşındıran herkesi memnun etmeye kalksa hazıra dağlar dayanmaz; bir zümreye verip diğerlerini mahrum bıraksa ayrımcılık yapmış, çalışanla çalışmayanı, varlıklıyla düşkünün denk tutsa bölüşüm adaletine aykırı davranmış olur; ayrıca emeksiz kazanca alışan atâ sahipleri tembellik ve atâlete saplanır. Buna karşılık melik gelirleri hazinelerinde biriktirir de gereği gibi dağıtmazsa emanete hıyânet, görevi suistimal, rüşvetçilik ve yolsuzluk yaygınlaşır, devletin temelleri sarsılır, milletin dirlik ve dü-

192 *el-Abkâm*, s. 184, 188-193.

193 *Teshîl*, s. 174. Savurganlığa karşı çıkan Mâverdi'ye göre tebzîr (hovardalık) ile israf farklı anlamlara gelir; birincisi meşrû alanları, ikincisi meşrû oranları aşmaktır. Yani israf bir şeyi gereksiz yere haddinden fazla sarfetmek, tebzîrse gayri meşrû yere aşırı derecede harcamaktır. Ayrıca israf kemiyette, tebzîrse keyfiyette hata olduğu için birincisi ikinciden daha hafiftir. Buna göre doğru yerler dahi seçilse haddinden fazla sarfiyatta bulunmak israf, miktarı ne olursa olsun yanlış yerlere harcamak ise tebzîrdir; bkz. *Edeb*, s. 276; *en-Nüket*, c. I, s. 454-455.

zeni bozular. En iyisi itidaldır.¹⁹⁴ Kısacası Mâverdî kamu gelirlerinin harcanması sürecinde bölüşüm adaleti, hakkaniyet, liyâkat, itidal/iktisatlılık, saydamlık, dürüstlük ve benzeri ilkelere vurgu yapmaktadır. Ödemelerle ilgili görüşleri hayat standardına ilişkin ipuçları vermesi açısından da ilginçtir.

Giderlerin idaresinde görevlendirilecek memurlar ordunun erzâkı gibi muayyen sarf kalemlerinin miktarlarını ve hak sahiplerini bilmeli, nafaka/bahşiş benzeri ârizî ödemeler hakkındaki emirlere vâkıf olmalı ve âmirin politikasını kavramalı, harcama yetkisi verilen kalemleri bellemeli, iktisatlı davranmalı, ücretlerin ödenmesinde kamu yararını gözetmelidir.¹⁹⁵

Geçim uğruna ülkelerini savunmaktan geri kalmamaları için mücahidlere ordu dîvanından yeterli düzeyde atâ bağlanmalıdır. Kifâyet miktarını belirlemede şu üç ölçüt esas alınmalıdır: Kişinin bakmakla yükümlü olduğu aile fertleri, hizmetçileri, binek ve yük hayvanları, konumuna uygun barınak. Bunlar için temel ihtiyaçları karşılamaya yetecek yıllık bir atâ tahsis edilir ve her sene durumu gözden geçirilerek gerekirse yeniden ayarlanır. Mâverdî atânın kifâyet miktarının üzerinde belirlenip belirlenemeyeceği sorusunu, Şâfiî'nin devlet bütçesi artsa bile zam yapılamayacağı çünkü hazine gelirlerinin ancak hukûk-ı lâzimeye tahsis edilebileceği şeklindeki menfi görüşünü ve Ebû Hanîfe'nin beytülmâl kaynaklarının bollaşması koşuluna bağlı cevâzını aktararak cevaplamaktadır. Atâlar istihkakın gerçekleşmesine ve hazineye karşılığının bulunmasına rağmen geciktirilirse hak sahiplerinin -borçlarda olduğu gibi- talep hakkı doğar. Hazine, gelirlerinin iptaline veya tehîrine yol açacak birtakım fevkalâde durumlarla karşı karşıya kalırsa hak sahiplerinin atâları -diğer ödeme güçlüğü çeken borçlulardaki alacakların ertelenmesinde olduğu gibi- ötelenir.¹⁹⁶

Mâverdî'nin zekâta ilişkin bir görüşü de hayat standardı anlayışını yansıtır. Zekâta hak sahibi sekiz sınıf (et-Tevbe 9/60) arasındaki savaşçı olmayan miskinlerle¹⁹⁷ fakirlere durumlarına göre yıllık geçimlerine yetecek kadar pay verilir. Bir grubun mensuplarına ayrılan kısım hepsini kifâyet derecesine eriştirecek miktarın üstündeyse fazlalık kendi his-

194 *Teshîl*, s. 174-178; israf konusuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "İsraf", *DİA*, c. XXIII (İstanbul 2001), s. 178-180.

195 *Kavânin*, s. 192-194.

196 *el-Abkâm*, s. 269-270.

197 Mâverdî'ye göre miskin yeterli geçimliği bulunmayan kimse olup fakirden biraz daha iyi durumdadır.

seleriyle geçimlik düzeye ulaşamayan diğer grupların mensuplarına, yoksa başka bölgelere aktarılır.¹⁹⁸ Miskin ve fakirlere kamu arazilerinden himâ tahsisi câiz olup buralardan varlıkların istifadesi yasaktır. Ayrıca câhiliye dönemi âdetleri arasında bulunan güçlü zenginlere mahsus himâ uygulaması kaldırılmıştır.¹⁹⁹ Mâverdî fakirlerin korunmasına yönelik bu iki hükmü vurgularken aynı zamanda kaynakların tahsisinde âdil gelir dağılımı ilkesine verdiği önemi yansıtmaktadır.²⁰⁰

Mâverdî devletin ekonomiye taraf olarak katılmasını uygun bulmaz. Vezirin -dolayısıyla onun şahsında üst düzey devlet erkânının- iktisadî faaliyetlerde bulunmasını onaylamaz; özel mülkiyet haklarına ve hür teşebbüse saygılıdır. Başka bir ifadeyle yöneticiler herhangi bir sınıfla rekabet etmemeli, iş ortaklığı yapmamalıdır, çünkü bu durum haksız rekabete yol açıp düzeni bozar, tebaanın çalışma azmini kırar, kamu işlerini ihmale uğratar.²⁰¹

Mâverdî, bazı belediyeçilik hizmetlerinin ve pazarların denetimi başta olmak üzere kamu alanlarındaki zâbıtâ görevinin yürütülmesi işini hisbe teşkilâtının sorumluluk alanına sokmaktadır. Mesela su şebekesinin, surların ve ibadethânelerin bakım-onarımı gibi belediye alt yapı hizmetlerinin, muhtaç yolcuların temel ihtiyaçlarının giderilmesi ve benzeri kamu haklarının -varsa- yerel idarelerin bütçesiyle, yoksa merkezî hazineден talep edilecek destekle yahut şehrin ileri gelenlerinden sağlanacak gönüllü katkılarla edâsı muhtesibin yükümlülükleri arasındadır.²⁰²

Ölü arazilerin üretime kazandırılmasına önem veren Mâverdî'nin ilgili ifadelerinden, hem kaynakların etkin kullanımının sağlanmasını hem de spekülâtif amaçlı toprak yağmacılığının önüne geçilmesini hedeflediği sezilmektedir. Sultanın, üzerinde tasarrufu câiz görülen -daha önce Müslümanlarca özel mülkiyet altına alınmamış- âtil ölü topraklardan ihyâ ve imar imkânına sahip girişimcilere iktâ-ı temlikte bulunması câizdir. Sultan tarafından iktâ bile edilse böyle bir toprağın mülkiyeti ancak şu üç işlemle kazanılır: Arazinin etrafının sınır oluşturu-

198 *el-Abkâm*, s. 156-158.

199 *el-Abkâm*, s. 242-243.

200 Rif'at el-Ivazî, "Tahlîl iktisâdî li-Kitâbi'l-Ahkâmi's-sultâniyye li'l-Mâverdî", *Mecelletü'd-dirâsâti't-ticâriyyeti'l-İslâmiyye: Câmi'atü'l-Ezher*, I/1 (1985), s. 112-114.

201 *Kavânîn*, s. 143-144.

202 *el-Abkâm*, s. 321; Ivazî, "Tahlîl iktisâdî li-Kitâbi'l-Ahkâmi's-sultâniyye li'l-Mâverdî", s. 116; hisbe konusuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, c. XVIII (İstanbul 1998), s. 133-143.

racak şekilde çevrilmesi, kuraksa ekime-dikime uygun hâle gelinceye kadar sulanması veya bataksa kurutulması ve işlenmesi. İlk iki aşama gerçekleştirilir de toprak işlenmezse sadece su kaynağının ve harîminin mülkiyeti elde edilir. İktâdar ihyâyâ muktedirse ve bunun için yeterli zaman geçtiği hâlde gereğini yapmamışsa işlemleri tamamlaması veya araziden çekilmesi istenir. Eğer başkası bu durumdaki toprağı ihyâ ederse -iktâdara rağmen- sahiplenebilir. İhyâyâ gerçekleştiren kimse -devletin iznini almaksızın- toprağın mülkiyetini kazanır.²⁰³

Dolayısıyla, Mâverdî'ye göre "çitleme" ve "su bulma" âtil toprakların temellükü için *gerekli* olmakla birlikte *yeterli* değildir. Başka ifadeyle, çitleme âtil bir toprağın geçici devrini mümkün kılsa da ihyâ edilmediği müddetçe hükümetin fesih hakkı saklıdır. Görünüşe göre o, âtil arazilerin çoğunlukla, üzerlerinde bir miktar emek ve sermaye yatırımı yapılması ve yeterli özenle işletilmesi koşuluyla iktâ edildiği kanaatini taşımaktadır. Burada âmir hüküm "işlet ya da kaybet" şeklindedir. İlgili toprak üzerindeki hak sadece kullanma kapasitesine istinâden korunabilmektedir. Görüldüğü kadarıyla Mâverdî, yetersiz yatırım, yerleşim ve iyileştirmenin sadece toprağın değil aynı zamanda emek ve sermayenin de etkin dağılımını ciddi boyutlarda zedelediği gerçeğini gözlemlemiş olmalıdır. Burada Mâverdî âtil arazilerin istilâ ve temellük edilebilmesi için gerekli asgarî emek şartını ortaya koymaktadır. Âtil bir toprağı diriltme arzusunun ve şart koşulan maddî yatırımı gerçekleştirecek veya toprağın kullanımında kayda değer bir değişim yapacak imkânlarla sahip kişinin ilk önce devlet başkanının onayını alması şart değildir. Bu özel bağlamda, merkezî veya yerel idareler âtil toprakların diriltilmesi için aslî ruhsat vermeye yetkili değildirler. Aslında, âtil arazilerin ihyâ yoluyla temellüküne ilâhî aslî istihkak zaten Hz. Peygamber tarafından verilmiştir.

Kendi şartları göz önünde bulundurulduğunda, Mâverdî'nin yorumunu haklı çıkarmak için aşağıdaki gerekçeler verilebilir:

Üretim faktörleri arasında yer alan beşerî ve maddî kaynaklar hem piyasa hem de hükümetler tarafından kullanım alanlarına tahsis edilmişlerdir. Servetin öncelikli kaynağı ve ortaçağ toplum yapısının temeli olan toprak İslâm'ın ilk yüzyılının ortalarında metâlaştırılarak bir emlak piyasasının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Mâverdî, Ebû Hanîfe'nin aksine, Sünnet'in aşkın hükmünü vurgulayarak, kamu makamlarının bu konudaki takdir yetkileri üzerinde kısmî bir denetim önerir gibidir. O, sorumluluk tartışmalarına yol açabilecek veya açmış

olan sınırsız takdir hakkı düşüncesini onaylamamaktadır. Muhtemelen mahkemelerin halifenin tasallut gücünü sınırlamada zorlandıklarını gözlemlediği için iktidarı, ihyâ işlemine izin verme hakkından akîdevî gerekçelerle yoksun bırakmayı daha uygun bulmaktadır. Bu durum bir yandan himayecilik, yolsuzluk, tarafgirlik, kayırmacılık ve dirlikten uzak derebeyliği, diğer yandan da bürokrasi ve kırtasiyeciliğe bağlı zaman ve enerji israfını en aza indirerek devletin yetki alanını daraltmaya yönelik dogmatist bir girişim gibi görünmektedir. Bu, genelde servet dağılımının, özelde toprak ve kaynaklarının bölüşümünün ferdî istihkakların bir fonksiyonu olduğu gerçeğiyle bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle, ilk hak temlikleri rakip tarafların nisbî servetini kesinlikle etkiler.

Bir başka sebep de ruhsat almanın idarî masrafları, ne kadar cüz'î olursa olsun, israf ve kaynakların verimsiz alanlara tahsisine yol açacaktır ki her ikisi de ahlâken hoş karşılanmaz. İhyâ yoluyla temellük kaidesi Hz. Peygamber tarafından hukukî, idarî ve iktisadî işlerde etkinliği arttıracak şekilde öyle bir tasarlanmıştır ki hem kaidenin kendisi hem de onunla tahsis ve icrâ edilen iktisadî haklar ve mükellefiyetler etkinlik şartlarını yerine getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Mâverdî'nin yaklaşımı, üretim artışına odaklı "arz-yanlı" bir toprak siyasetine delâlet eden teşvik politikasını yansıtıyor gibidir.

Mâverdî'ye göre para, satın alma veya tazminat işlemlerinde malların mutlak kıymet ölçüsü ve hesap aracıdır. Paranın iyiliğinin faydası ve kötülüğünün zararı geneldir; onun sağlamlığında devlet başkanının çıkarı -gelirlerinin çokluğu ve giderlerinin azlığı bakımından- tebaaninkinden kat kat fazladır. Tezyîfi durumunda halk sağlam parayla işlem yapmayı yeğleyip kötüsünden kaçır. Böyle olunca ihtiyaç maddelerini ancak güçlüler ve zenginler temin edebilir. Halk sık sık değer kaybına uğrayarak tedâvülden kaldırılması kaçınılmazlaşan kötü millî para yerine başka hükümetlerin iyi paralarına yönelir. Sikkenin bozulması iktidarı sarsar; dolayısıyla sağlam para iktidarın (siyasî istikrarın) temellerinden biridir.²⁰⁴ Bu nedenle sikkede sahtekârlık yapanlara ta'zîr cezası uygulanmasına hükmeden²⁰⁵ Mâverdî, sözkonusu ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere ekonomi biliminde Merkantilist iktisatçı Thomas Gresham'ın (ö. 1579) anısına Gresham Kanunu adıyla anılan, "Kötü para iyi parayı kovar" şeklindeki kuralı yüzlerce yıl ön-

204 *Teshîl*, s. 275-276; Ferhân, "el-Fikru'l-iktisâdî fi kitâbâtî'l-Mâverdî", s. 185-186.

205 *el-Abkâm*, s. 198-199; *Teshîl*, s. 275-276; Ferhân, "el-Fikru'l-iktisâdî fi kitâbâtî'l-Mâverdî", s. 185-186.

ce vurgulamaktadır. Bunun yanında zımnen de olsa, iyisinin stoklanması sebebiyle piyasalarda sadece para tedâvülünün değil ayrıca mal dolaşımındaki dengenin de bozulacağını îmâ eder gibidir.

Mâverdi'ye göre Allah insanların ihtiyaçlarını gidermeleri ve yararlanmaları için dört çeşit üretim ve kazanç yolu yaratmıştır. Bunlardan kendiliğinden üreyebilme özelliğine sahip nebâtât ve hayvanatın istih-sâlini sağlayan ziraat ve hayvancılık aslî, ihtiyaç maddelerinin temin edilmesi ve diğer gereksinimlerin giderilmesine yönelik girişim anlamındaki ticaret ve sınaat fer'î mesleklerdir. Yerleşik hayat yaşayanların üretim kaynağı olan tarımın faydası genel ve ürünü boldur. Hayvancılık yerleşik hayatı benimsemeyen göçebelere yaşam tarzına en uygun üretim alanıdır. Çünkü büyük ve küçük baş hayvanlar güdümlerinin ve bakımlarının kolaylığı, nakliye uygunlukları, ürünlerinin çokluk ve sürekliliği sayesinde göçerlerce tercih edilirler. Ticaret iki türdür: 1. Yerli ticaret: Şehir sınırları içindeki toptancılık ve perakendecilik olup fırsatçılık ve karaborsacılığa uygunluğu sebebiyle saygın kişilerce yeğlenmez. 2. Dış ticaret. Şehirlerarası mal alım satımıdır; külfetinin ve riskinin yüksekliği, sermayesinin büyüklüğü bakımından bir cesaret işi olup öncekinden daha faydalıdır. Sınaat üç kısımdır: Fikir işçiliği, el işçiliği ve ikisinin karışımı. Sanayinin aracı insanlardır; soyluları şerefli mesleklere, düşüklere bayağı işlere yatkındır. Çünkü doğası insanı kendisine yaraşan işlere yöneltir. Sanatların en şerefli fikir, en düşüğü el işleridir. Fikir işleri düşünce ürünü olup iki kısımdır: 1. Sağlam teknokratik görüşlere dayalı siyasî ve iktisadî (*tedbîrî'l-bilâd*) kararların alınıp uygulanması. 2. Teorik düşünceye dayalı bilgi üretimi. Buna göre idareciler ve onların yardımcıları ulemâ en üstün işi yapan en şerefli meslek erbâbidir. El işleri de el sanatları ve vasıfsız (*behîmî*) işçilik olmak üzere ikiye ayrılır; birincisi eğitim ve beceri gerektirmesi bakımından daha üstündür. İkincisi itibarsızlığı ve ağırlığı bakımından sert yapılı, bayağı ve zavallı insanların mesleğidir. İkisinin karışımından ibaret sanatlarsa kâtiplik gibi fikir ağırlıklı ve inşaat ustalığı gibi bedensel işçilik ağırlıklı meslekler şeklinde ikiye ayrılmakta olup önceki daha kıymetlidir.²⁰⁶ Tarımı en hayatî meslek sayan Mâverdi'nin, fikir işçiliğini en asil sanat telakkî etmesi medenî-siyasî toplumsal hayat için özelde yönetimin, genelde hizmet sektörünün önemini kavradığını göstermektedir. Ne var ki devlet idaresi sanatı sayılan siyaseti iktisadî hayatın birer kesimini teşkil eden diğer bütün mesleklerin efendisi kılan bu hiyerarşik tasnif Mâverdi'nin felsefesinde iktisadın siyasetin ardılı olduğunun da kanıtıdır. Ayrıca vasıfsız işçiliğe behîmî (hayvanca) yakıştırması İs-

lâm'ın ruhuna uygun olmayıp muhtemelen Yunan ve Sâsânî düşüncesinden esinlendiğinin veya çağın sosyo-kültürel baskısının etkisinde kaldığının bir göstergesidir.²⁰⁷

Yukarıda da açıklandığı üzere Mâverdî bireyin iktisadî davranışının tahlilini yapmaktadır: Yeterli geçimliliğin temini kişinin dünyevî durumunun dirlik ve düzeni için zorunludur; çünkü ihtiyaç insanın ayrılmaz özelliğidir. İnsanı ayakta tutan maddelerin yokluğunda hayatı söner, dini yıpranır, eksikliğindeyse o nisbette canlılığı azalır, dünyası kararır. Çünkü varlığı gayrina bağımlı olan şeyin olgunluk ve düşkünlüğü de ona tâbidir. Dolayısıyla ihtiyacın giderilmesine çalışmak gerekir. Geçim ve kazanç yollarının bireylerin kendi kendilerine yetersizliklerinden kaynaklanan farklılık ve çeşitliliği insanlar arasındaki işbölümü ve dayanışmanın sebebi olmuştur; aksi takdirde birleşip geçimliklerini temin edemezlerdi. Allah onları bu yollara yöneltecek tabiat ve akıl vermiştir. Böylece herkes kendine uygun bir işte uzmanlaşıp diğerleriyle dayanışma içinde geçimini sağlar. Allah, insanların kazanç ve geçim yollarında ferdi çıkar uğrunda birbirlerini ezmelerini, arzuları peşinde parçalanmalarını önlemek, mutluluklarının tamama ermesini ve maslahatlarının genelleşmesini sağlamak için ilhamı değil de aklı rehber, din ve şeriati hakem ve arabulucu kılmıştır.

Yeri geldikçe iktisadî ahlâka da değinen Mâverdî haksız iktisap, sebepsiz zenginleşme ve dilencilikten uzak durulması, servetin kıymetinin bilinmesi, harama yeltenilmemesi, savurganlıktan kaçınılması gerektiğinin altını çizmektedir.²⁰⁸ Mâverdî'ye göre kişinin ancak geçimini temin edecek ve ihtiyaçlarını gidermeye yetecek kadar kazanması takdire en şâyan durum, tutumluluğun en ılımlı mertebesidir. Ayrıca kifâyet miktarına kanaat getirenlere helâlden ve güzel kazanmaya çalışmak ve şüpheli şeylerden kaçınmak yaraşır. Ancak konuyla ilgili bazı hadisleri ve sahabe kavillerini aktaran düşünür kifâyet miktarının tanımını yapmamakla birlikte yiyecek, giyecek, barınak, binek ve hatta hizmetçinin masraflarını karşılamaya yetecek geçimliliği kastediyor gibidir.²⁰⁹ Bir başka yerde kifâyet miktarı kazancı, kişiyi fakirlik sınırından çıkartıp zenginliğin en alt derecesine ulaştıran orta yol olarak değerlendirmektedir.²¹⁰ Geçimlik kazancı aramaktan ve ihtiyaçları karşılamaktan alıkoyan gerekçeleri tembellik, tevekkül ve zühd-ka-

207 Ced'ân, *Üsüsü't-takaddüm*, s. 68-69.

208 *Edeb*, s. 461-463; Ferhân, "el-Fikru'l-iktisâdî fi kitâbâtî'l-Mâverdî", s. 194.

209 *Edeb*, s. 312; krş. *el-Abkâm*, s. 269.

210 *Edeb*, s. 321; kanaat mertebeleri hakkında ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 328-330.

naat olarak üçe ayırmakta, birincinin kişiyi mahrumiyete sürükleyeceğini, toplumun sırtına yük ve başına bela kılacağını belirtmektedir. İkincisi aslında kişiyi züğürtlüğe düşüren âcizlikten, tevekkül adı yakıştırlmış ihtiyatsızlıktan ibarettir. Üçüncüsü ancak nefesine hâkim olabilenler için övgüye değerdir. Bu yaklaşımı geniş emel konusundaki açıklamalarıyla birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı bir hâl almaktadır. Her hâlükârda onun bakış açısı hazcılığı kalkınmanın motoru gibi gören klasik iktisatçılarıinkiyle uyuşmaz.

Mâverdi kifâyet miktarıyla yetinilmeyip daha fazlasının arzulanmasını da dört sebebe bağlamaktadır:

1. Sınırsız tutkuların esiri olunması. Bu durum kişinin tüketim çılgınlığına saplanarak doyumsuzluk içinde kendisini yıpratması ve artık hiçbir şeyden tat alamayıp insanlıktan çıkmasıyla sonuçlanabilir. Yani insan alışkanlık ve tutkularının kölesi hâline gelir, bunlar tarafından şartlandırılırsa hem kendisine hem topluma yabancılaşır.

2. Hayır yollarında harcama niyeti. Kişinin şüpheli işlemlerden ve aşırıktan kaçınması, arzularının peşinde koşmaması, harcamalarında mümkün mertebe dengeli davranması durumunda daha fazla kazanma arzusu takdir ve övgüye şâyandır; çünkü mal iyiliklerin aracı, dinin yardımcı ve kaynaşma vasıtası olup varlığını kaybedenin itibarı düşer, heybeti azalır.

3. Mirasçılara bırakma arzusu. Şahsî harcamalarını bile kısip rahat yüzü görmeden mirasçıları için harıl harıl mal biriktiren zavallılar Allah'tan ümidi kesip kendilerini rızkın kapısı sanarak hem dünyalarını hem de -bu yolda yükledikleri veballer yüzünden- âhretlerini tehlikeye atmaktadırlar.

4. Mülkiyetçilik tutkusuyula yığıcılığın hoş görülmesi. Zamanla doyumsuz tutkularına esir düşerek materyalistleşip bencilleşen kişiler insanların en aşağısı olup her türlü kınamaya lâyıktır; çünkü sınırsız sahip olma hırsı bireyi hukuksuzluk, vefasızlık, dinî-dünyevî sorumsuzluk ve erdemsizliğe sevkeder.²¹¹

Geniş emele ilişkin yorumuyla birlikte düşünüldüğünde bu ifadelerden açıkça anlaşılan odur ki, Mâverdi mutlak anlamda karşı çıkmadığı kifâyet miktarından fazlasının maddecilik ve hazcılığa yol açıp kişinin hem dünyasını hem de âhretini tehlikeye sokabileceğine dikkat çekmektedir.²¹²

211 *Edeb*, s. 313-327.

212 Çağrı, "Mâverdi'de Siyaset Ahlakı", s. 87.

Mâverdî günümüzde ev ekonomisi adı verilen *tedbîrî'l-menzil* konusuna evlilik gerekçelerini sayarken sadece bir paragraflık yer ayrılmıştır. Ona göre ev ekonomisi özellikle kadınların uğraşı hâline gelmişse de bizzat eşlere bırakılması gerekmez; bu alanda diğer hanımların hizmetinden yararlanılması daha uygundur. “Kadın fesleğendir işveren değil” sözü bu nedenle söylenmiştir. Sözkonusu evlilik gerekçesi ne dince tercihe şâyandır ne de adamlığa (*mürüvvet*) yakışır. Her şeye rağmen böyle bir niyetle evlenilecekse olgun, hamarat, ev ekonomisinde mahâretli, erkek âdetlerini bilen birisinin seçilmesi daha isabetlidir.²¹³

213 *Edeb*, s. 240.