

EL-AHKÂMU'S-SULTÂNİYYE'YE YENİ BİR BAKIŞ*

Donald P. LITTLE**

Çev:Prof.Dr.Ahmet Turan YÜKSEL
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüz yıldan fazla bir süre önce 1853'de Maximilian Enger tarafından yayınlamasından itibaren Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si,¹ Oryantalistler tarafından, İslâm siyâsî düşüncesinin gelişiminde anahtar bir eser olarak görülmüştür. Eser üzerinde çalışanların, mahiyeti ve müellifinin yazış amacı konusunda görüş ayrılığı içinde oldukları doğrudur. Bu sebeple de esere atfedilen önem bir çok değişikliğe maruz kalmıştır. Bununla beraber, Mâverdî üzerinde çalışan araştırmacılardan hiç birisi, el-Ahkâmü's-Sultâniyye'nin, Oryantalizmin gösterdiği ilgiyi hak eden önemli bir eser olduğu şeklindeki yargıyı kesinlikle sorgulamamıştır. Sadece bu görüşü yansıtan en son değer yargılarına işaret etmek üzere Claude Cahen ile Henri Laoust'un isimlerini hatırlatacağız. Cahen, son dönemde yayınlanan bir İslâm Tarihi'nde, Ahkâm'ın, İslâm Hukuk literatüründe "olağanüstü temel bir eser"² olduğunu ifade etmiş ve bunun gerekçesi olarak da onun "İslâm literatürünün tümünde benzersiz gerçek bir kamu hukuku eseri"³ olduğunu ileri sürmüştür. Laoust ise Ahkâm'ın, "İslâm Kamu Hukuku eserlerinin en mükemmel örneği"⁴ olduğunu beyan etmiştir. Burada, Mâverdî ve İslâm siyâsî düşünce tarihindeki yeri hakkındaki genel ilmi düşünceye karşı bir fikir ileri sürmek niyetini taşımamakla beraber, bu düşüncenin yeniden gözden geçirilmesi için geçerli sebeplerin varlığını ortaya koyma ümidini taşıyorum. Zira bu görüş,

* The Muslim World dergisinin Ocak 1974, Cilt: 64, Sayı: 1'de 1-15.sayfaları arasında yer alan "A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya" başlıklı makalenin çevirisidir. Bu makale Prof.Dr.Donald P.Little'nin 1968-1969 döneminde McGill İslâmî Araştırmalar Enstitüsünde Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'si konusunda doktora programında verdiği derse dayanmaktadır. Bu makalenin daha kısa bir şekli, Cambridge American Oriental Society'nin 1971'de Massachusetts'deki toplantısında sunulmuştur.

** Mc.Gill Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Enstitüsü, Montreal, Canada.

1 Maverdii Constitutiones Politicae (Bonn: Adolph Marcus, 1853).

2 L'İslam des origines au déebut de l'empire ottoman (Paris: Bordas, 1970), s. 157.

3 A.e., s. 66.

4 "La penseé et l'action politique d'al-Mawardi", Revue des Etudes Islamiques, XXXVI (1968), 11.

doğruluğu ispatlanmamış bir varsayıma ve hâlâ yapılması gerekli olan temel bir araştırmaya dayanmaktadır.

Batı'da Mâverdi hakkında üst düzeyde değerlendirmeler Enger ile başlamıştır. Enger, Ahkâm'ın İslâm siyaset hukukunda yazılan ilk eser olması sebebiyle önemli olduğu şeklinde yeni bir iddia ileri sürmüştür.⁵ İleride göreceğimiz gibi, bu hüküm tartışmaya açıktır ancak Mâverdi'nin, ismi belirtilmeyen fakat bir halife olması muhtemel bir yöneticinin kendisine hükümet işleri ile ilgili bir el kitabı yazmasını emrettiği şeklindeki açık iddiasını yansıttığı için de kesinlikle savunulabilir niteliktedir. Mâverdi'nin açıkladığına göre bu emrin gerekçesi, siyaset ve idareyle ilgili emir ve hükümleri, büyük oranda farklı konular arasına serpiştirilmiş geniş kapsamlı fıkıh kitaplarından arayıp bulmaya zamanı olmayan meşgul idarecilere, bu tür emirleri kolay bir şekilde bulunabilir hale getirmektir.⁶ Başka bir ifadeyle, bu, sadece hükümet ve devlet idaresine hasredilen ilk fıkıh kitabıdır ve bu sebeple önemi, ilk ve orijinal olmasında yatmaktadır.

Enger'in hazırlayıp yayınladığı metin ile Ahkâm, bir çok açıdan diğer Batılı ilim adamlarının ilgisini çekmiştir. 1862 gibi erken bir tarihte S. Keijzer, Ahkâm'ı, Doğu Hollanda Antiller Hukuku ile bağlantılı bir şekilde yayınlamıştır.⁷ 1875 yılında Alfred von Kremer, İslâm devleti konusunu tartışma bağlamında Ahkâm'ı analiz ederek İslâm Medeniyet Tarihi adlı kitabında, eseri genel bir perspektif içinde ele almıştır.⁸ 1901-1906 yılları arasında Léon Ostrorog, İmâmet ve Cihad ile ilgili bölümlerinin Fransızca bir çevirisini yayınlamak Ahkâm'a daha geniş bir kullanım alanı kazandırmıştır. Bu çevirisinin giriş kısmında da çalışmalarını, karşılıklı anlaşmadan doğan bir devlet teorisi açısından tartışmıştır.⁹ Diğer bölümlerin çevirileri yanında 1915'te Ahkâm'ın, notlar ilaveli Fransızca çevirisi yapılmıştır. Bu şekilde de daha geniş olarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.¹⁰

Eserin gördüğü ilmi ilgiye rağmen, bir merak sonucu olarak dahi belirli bir süre hiç kimse Ahkâm'ı, günümüzde artık normal karşılanan bir tür analize tabi tutmayı, yani tarihî açıdan ele alıp incelemeyi düşünmemiştir. Bunun yerine, von Kremer tarafından, Mâverdi'nin, halifenin hizmetinde bulunan bir diplomatik eleman olarak elde ettiği tecrübeden kesinlikle faydalanmış olmakla birlikte, devrin siyâsî şartlarını ve görüşlerine düşman olan Büveyhî emirlerinden görebileceği muhtemel tehlikeyi tamamen göz ardı ederek eserini yazdığı şeklinde mutlak bir görüş ortaya atılmıştır.¹¹ Von Kremer ve diğerlerinin bu şekilde içine attıkları boşluktan Mâverdi'yi H.A.R.Gibb kurtarmıştır. Gibb, 1930

⁵ Al-Ahkâm, s. ii.

⁶ A.e., s. 2.

⁷ Mawerdi's publiek en administratief Regt van den Islam met een Inleiding over de Toepasselijkheid van dat Regt in Nederlandsch Indie (The Hague: H.C.Susan, 1862).

⁸ Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, I (Vienna: W.Braunmüller, 1875), ss. 397-398.

⁹ Le Droit du califat, 2nd ed., (Paris: Ernest Leroux, 1925); El-Ahkâm es-Soulthâniya: Traité de droit public musulman (Paris: Erbest Leroux, 1906). Krş. Malcolm M.Kerr, Islamic Reform (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), s. 19.

¹⁰ E.Fagnan, Les Statuts gouvernementaux (Algiers: Adolphe Jourdan, 1915).

¹¹ Culturgeschichte, I, 397.

lu yılların sonlarında yayınlanan iki önemli makale ile, İslâm siyâsî düşünce alanındaki çalışmalara yeni bir yön vermiştir.¹² Mâverdî'nin eseri Ahkâm'ı yazarken, her ikisi de Mâverdî'nin yaşadığı dönemde Büveyhî idaresi altında hüküm sürmüş olan Halife el-Kâdir (991-1031) veya el-Kâim (1031-1075)'in emirleri doğrultusunda hareket ettiği hipotezinden yola çıkan Gibb, ikna edici delillere dayanarak eserin yazıldığı tarihî arka plana karşı bir görüşün mutlaka ortaya atılması gerektiğini söylemiş ve bu şekilde "Halifenin Büveyhî emirleri ile olan mücadelesinde siyâsî bir amaca hizmet etmenin düşünüldüğü" şeklinde bir sonuca varmıştır.¹³ Daha açık bir ifadeyle Gibb, el-Ahkâm'u's-Sultâniyye'yi, hem 11.yy. halifeliğinin resmî bir savunması, yani "İslâm toplumunun tarihinin rasyonelleştirilmesi"¹⁴ ve hem de Büveyhîlerin zorla elde ettikleri sünî halifelik güçlerini tekrar elde etmek için Halife el-Kâdir ve el-Kâim tarafından başlatılan programın bir parçası olarak nitelendirmektedir.¹⁵ Gibb, Mâverdî'nin hilafet nazariyesine, genel İslâm siyâsî düşünce tarihinde, sünî düşünürlerin siyâsî şartlar sebebiyle tedrici olarak İmâmeti tamamen dinin yetki alanından çıkarmaya zorlandıkları süreçte, ilk basamak olarak yer vermiştir. Zira siyâsî zorunluluk ve maslahatı, el-İmâretü'l-İstîlâ, yani zorla ve gasp yoluyla halife olmayı kabul etmenin prensipleri olarak tasdik etmek suretiyle Mâverdî, aslında, dini esasları oluşturan şeriatın askıya alınmasını benimsemiştir.¹⁶ Gibb'in bu görüşlerini bir çok ilim adamı takip etmiştir. Bunlar arasında en önemlisi, Gibb'in analizini, siyâset bilimcilerinin tedrici olarak siyâsî maslahata teslimiyeti konusunda Mâverdî'nin takipçileri olma özelliğiyle Gazzâlî ve İbn Cemâa'ya uygulayan E.I.J.Rosenthal'dır.¹⁷ Yine bu ilim adamları arasında en son ortaya çıkan ise Laoust'tur. Laoust, Mâverdî'nin siyâsî nazariyesi ile Büveyhîler ve Selçuklulara gönderilen bir Halife elçisi sıfatıyla siyâsî faaliyetleri arasında bir bağlantı kurmak üzere çok sayıda yazılar yazmıştır. Bunu yaparken de Sünî halifeliğin gücünü, Büveyhî emirlerin vesâyetinden kurtarmayı hedefleyen tarihî bir teşebbüsten yararlanmışır.¹⁸ Laoust'un makalesinin önemi, kesin olarak ilk defa Gibb tarafından ileri sürülen görüşün, detaylı bir şekilde belgelere dayandırılmasıdır.

Gibb'in makalelerinin yayınlanmasından sonra ilim adamlarının çoğu, Ahkâm'ın yazıldığı dönem ile gerçekten yakından ilgili olduğunu kabul etmiştir. Bununla beraber bu anlayış, eserin bir restorasyon programı olarak temelde sahip olduğu teorik özelliğini göz ardı etmemiştir. Bu sebeple G.E.von Grunebaum'un, Mâverdî'nin eserinin kesinlik arz eden teorik yapısı üzerinde ısrar ettiğini görmekteyiz:

¹² "Al-Mawardi's Theory of the Khilafa", Islamic Culture, XI (1937), ss. 291-302; "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", Archives d'Histoire du Droit Oriental, III (1939), ss. 401-410. Bu iki makale de Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1962) adlı çalışmada yeniden yayınlanmıştır.

¹³ "Al-Mawardi's Theory", Studies, s. 153.

¹⁴ A.e., s. 162.

¹⁵ A.e., ss. 152-153.

¹⁶ A.e., ss. 162-164; ayrıca bkz. "Some Considerations", Studies, ss. 142-143.

¹⁷ Political Thought in Medieval Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), ss. 27-51.

¹⁸ "La Pensée et l'action", REI, XXXVO (1968), 12-92.

(Mâverdi) yaşadığı dünya ile ilgili öngörü ve teorilerini ortaya koymaktan asla geri durmamış, vahiy ve hadisten çıkarılan normatif gerçekten asla yüz çevirmemiş ve hakikat ile alakası olmayan ütöpik bir eser yazdığı şeklinde ileri sürülen görüşü de şiddetle reddetmiştir. O, döneminin hatalarının farkındadır ve bunları beğenmemektedir. Ancak kendi sistemi içinde bunlara önem vermemiştir. Aktif politikaya katılmasına rağmen (halifelik ve halifelik dışı gücü akıllı bir şekilde tanziminde ve ayrıca halifelikten uzaklaştırma ve istihlaf problemlerini önceden belirlenmiş bir tarzda tartışıp ele almasında fark ediliyorsa da) Mâverdi, önem arz etmeyen gerçeklere, asla mantıksal zorunluluğa verdiğiinden daha fazla bir meşrûiyet yüklememiştir.¹⁹

Aslında von Grunebaum Ahkâm'ı, halifeliği yeniden eski konumuna getirme programı bile olarak, iddiadan uzak bir şekilde gerçek dışı kabul ederken²⁰, bir siyaset bilimcisi olan Malcolm Kerr, biraz daha ileri giderek Ahkâm'ın bir program olarak da gerçekçi karakterini hemen hemen tümünden reddetmiş ve şunları yazmıştır: "Bizzat klasik teori, uygulanacak bir program değil, aksine mübalağalı ve hatta kinayeli bir rasyonelleştirme idi."²¹

el-Ahkâmü's-Sultâniyye'nin tarih yazıcılığı açısından önemini yani İslâm siyâsî kurumlarının tarihinin bir kaynağı olarak taşıdığı potansiyeli değerlendirmeye çalışırsak, eserle ilgili bu türden nitelendirmelerde imâ edilen konu ve noktalar daha net bir şekilde görülebilir. Gibb ve Laoust sayesinde, Sauvaget'in vardığı karar¹, yani "kaynakların ortaya koydukları ile sürekli çelişen salt bir teorik eser"²² olduğunu kabul etmek artık kesinlikle doğru değildir. Diğer taraftan hâlâ, tarihi bir kaynak olarak güvenilirliği konusunda evrensel bir kanaat söz konusu değildir. Louis Gardet, Ahkâm'ın, "Büyük Abbâsî halifelerinin hükümlerini altında uygulandığı şekliyle kamu hukuku prensiplerinin açıklaması"²³ olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Cahen ise, Ahkâm'ın önceki ve sonraki bölümleri arasında bir ayırım yapmakta ve şuna inanmaktadır: Halifelik, vezirlik ve emirlik konusundaki ilk bölümler ile muhtemelen diğerleri, halifeliğin gelecekteki gelişmesi için bir program oluştururken, son 2/3 lük kısmı, yani vergiler, toprak siyaseti ve çeşitli idarî ve yargı kurumları ile ilgili bölümler, "haklarında başka türlü bildiklerimizle tam olarak uyum sağlayan kurumların somut bir tablosu" nu oluşturmaktadır.²⁴ Dominique Sourdel, vezirlik hakkındaki bölümü incelemiş ve bunu, tarihi Abbâsî vezirliğinin bir tanımı olarak güvenilir bulmamıştır.²⁵

Dikkatlerimizi çağdaş Batı kaynaklarından, Ortaçağ müslüman bilim adamlarınca yazılan Mâverdi biyografilerine çevirdiğimizde, müellifimiz hakkındaki

¹⁹ Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1955), s. 68.

²⁰ Classical Islam, çev. Katherine Watson (London: George Allen and Unwin Limited, 1970), s. 143.

²¹ Islamic Reform, s. 220.

²² Introduction a l'histoire de l'Orient musulman (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1946), s. 89.

²³ La Cité musulmane, second edition (Paris: J.Vrin, 1961), s. 46.

²⁴ "The Body Politic", Unity and Variety in Muslim Civilization, ed. G.E.von Grunebaum (Chicago: University of Chicago Press, 1955), s. 151.

²⁵ La Vizirat 'abbaside de 749 a 936, I (Damascus: Institut Français de Damas, 1959), xiii.

oldukça farklı tanımlamaları uzlaştırmaya yardımcı olacak az bir veri buluruz. Aslında, bu noktada yeni tür yorum problemleri ortaya çıkmaktadır. Meselâ, İbn Hallikân (v.1282)'ın görüşünü kabul ettiğimiz takdirde, Ahkâm'a çağdaş bir önem atfetmek kesinlikle zordur. Zira İbn Hallikân, Mâverdi'nin hayatta iken eserlerini neşretmekten kaçındığını ve bunların sadece ölümünden sonra neşredilmelerine izin verdiğini nakletmektedir.²⁶ Çağdaş ilim adamlarının bu rivayeti reddettiklerini söylemeye gerek yok.²⁷ Bu arada Mâverdi'nin dinî yönelimi de İslâmî kaynaklarda söz konusu edilmektedir. Bu konuda Yâkut (v.1229), Mâverdi'nin furû'da Şâfiî, usûlde ise Mu'tezilî olduğunu rivayet etmekle birlikte açık bir dille "Allah en doğrusunu bilir" demektedir.²⁸ es-Sübki (v.1370), et-Tabakâtü's-Şâfiyye'de Mâverdi'nin Mu'tezilî olduğu görüşüne fazla önem vermemekte, ancak kader gibi bazı konulardaki görüşlerinin Mu'tezile ile uygunluk arz ettiğini kabul etmektedir.²⁹ Bu konudaki problem, çağdaş Mâverdi araştırmacıları tarafından halledilmemiştir. Gibb, Mâverdi'nin tamamen Eş'arî olduğunu ve Ahkâm'ın, "Eş'arî teorisinin İmâmeti dinin esasından ayırdığı ve hukuk kaidesinin tümünden reddedilmesiyle sonuçlandığı" süreçte bir basamak olarak okunması gerektiğinde ısrar etmektedir.³⁰ Ancak bu görüşe, Harvard Üniversitesi'nde yapılan ve Mâverdi'ye hasredilen doktora tezinde John Mikhail tarafından karşı çıkılmıştır. Mikhail burada Mâverdi'nin Mu'tezilî ve Eş'arî olmayıp, daha çok "bağımsız bir düşünür" olduğunu ifade etmektedir.³¹ Laoust da Mâverdi'nin, "Eş'arileri tasvip etmeyen, kendilerini onlarla ilişkilendirmeyen ve karar verme bağımsızlıklarını koruyan hukukçular kategorisine" ait olduğu görüşüyle daha az kuramcı bir tarafta yer almaktadır.³²

Mâverdi'ye atfedilen önem ve eserinin niteliği konusundaki fikir ayrılığının ışığında, belirli bir temel araştırmanın hâlâ yapılması gerektiği hayret verici bir durumdur. Sadece son olarak Mikhail, Mâverdi'nin Ahkâm'da ileri sürdüğü fikirleri açıklayan ve siyaset konusundaki eserlerini içine alan diğer telifleri açısından Ahkâmı incelemeye teşebbüs etmiştir. Mikhail'in doktora tezi bu açıdan oldukça önemlidir ve şu ana kadar gördüğünden daha çok geniş bir ilgiyi hak etmektedir. Zira Mâverdi hakkında yapılan diğer çalışmaların neredeyse tamamı, onun kitaplarından birisiyle, Ahkâm veya daha kötüsü bu kitabın bir veya birkaç bölümüyle sınırlıdır ve bunlardan hareketle Mâverdi'nin siyâsî kurumlar üzerindeki bütün bir bakış açısı ve siyâsî düşüncedeki önemi hakkında genellemeler yapılmıştır. Bundan çok daha önemli olan husus, el-Ahkâmü's-Sultâniyye'nin orijinalliğinin veya tam olarak detaylı bir şekilde Mâverdi'nin eserinin çağdaşı, Hanbelî bir kadı ve fakih olan Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-

²⁶ Vefeyâtü'l-A'yân, II (Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1948), 444.

²⁷ Gibb, "Al-Mawardi's Theory", Studies, s. 153. Muhammad Qamaruddin Khan, "Al-Mawardi", A History of Muslim Philosophy, I, ed. M.M.Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 718.

²⁸ el-İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib, V, ed. D.S.Margoliouth (London: Luzac & Co., 1929), 407.

²⁹ et-Tabakâtü's-Şâfiyye, III, (Cairo: el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Misriyye, 1906), 304-305.

³⁰ "The Sunni Theory", Studies, ss. 142-143.

³¹ "Mawardi: A Study in Islamic Political Thought", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard, 1968), s. 17.

³² "La Pensée et l'action", REI, XXXVI (1968), 59.

Ferrâ'nın eseriyle gerçek ilişkisinin ortaya konulmasına duyulan ihtiyaçtır. Bu eserin varlığı ilim dünyasınca bilinmiyor değil, zira otuz küsur sene önce 1938'de Mısır'da Şeyh Muhammed el-Fıkî tarafından Mekke'de muhafaza edilen bir nüshasından istifadeyle yayınlanmıştır. el-Fıkî, kitaba yazdığı önsözde, Ebû Ya'lâ'nın Ahkâmı'nın, Mâverdi'nin eserine olan benzerliğini açıkça şu şekilde ifade etmektedir:

“Dikkatimi çeken özelliklerden bir tanesi, bu dönemin, zamanlarının iki imamı; Hanbellilerin imamı Ebû Ya'lâ ve bu dönem Şâfililerinin imamı Ebu'l-Hasen Ali b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî'nin el-Ahkâmı's-Sultaniyye konusunda iki ayrı kitabını ortaya çıkarmasıdır. İki müellifin de sözlerinin hemen hemen aynı olduğunu görünce ilgi ve merakım arttı. Ebû Ya'lâ, İmam Ahmed b. Hanbel'in mezhebinin görüş ve rivayetlerini aktarıırken Mâverdi, Şâfii mezhebinin ve bunun yanı sıra Mâlikî ve Hanefilerin farklı görüşlerine işaret etmekte ve ayrıca mezhebini desteklemek üzere de Sahabe ve Tâbiünden hadis ve haberlere yer vermektedir. Bana öyle geliyor ki, her iki imam da aynı zamanda Bağdad'da bulunmuştur. Mâverdi, H.450 senesinde Rebülevvel ayının sonunda ve Ebû Ya'lâ'dan on altı sene kadar önce doğdu ve seksen altı yaşında vefat etti. Yaşadıkları devir, dini bilgi ve eser yazma konusunda bir yarış ve rekabetin olduğu dönemdi. Hangisinin eserine ilk önce başladığını ve ayrıca da hangisinin diğeri tarafından ortaya konulan örneği takip edip izinden yürüdüğünü bilmiyoruz. Bu konuda gerçeği belirleyecek bir bilgiye sahip değilim, ancak benzerlikleri göz önünde tutulursa, ikisinden birisinin eserini, diğeri başvurmadan yazmış olması, tamamen ihtimal dışıdır.”³³

Tespit edebildiğim kadarıyla -gerçi George Makdisi, “sadece birisinin diğeri-ne bağlı oluşunun oran ve niteliğini değil, ayrıca yazıldıkları dönemi aydınlatacak bir ışık olmak üzere” iki kitabın mukayeseli bir şekilde çalışılmasına duyulan ihtiyaca işaret ettiğinde bu tür bir bağılık ihtimalini ifade ediyorsa da³⁴- sadece bir işaret söz konusudur. Buna göre İbnü'l-Ferrâ'nın Ahkâm'ı, Mâverdi'nin Ahkâmı'ndan önce yazılmış ve bu sebeple Mâverdi İbnü'l-Ferrâ'ya minnettar olabilir.³⁵ Laoust, iki eserin de ortak bir kaynaktan geldiğini açıkça kabul eden, fakat bunun yanında İbnü'l-Ferrâ'nın kitabının “Mâverdi'nin amme hukuku üzerindeki çalışmasından aynen kopya edilmiş gözükmektedir” görüşünü ortaya atan tek ilim adamıdır.³⁶ Bir fakihin diğeri minnettarlığı konusunda fikir ortaya atan ilim adamları arasında en çok kabul edilen görüş, Mâverdi'nin orijinalliği lehinedir. Bu görüş ilk defa kesin bir biçimde Cahen tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

³³ Muhammed Hâmid el-Fıkî, ed. Al-Ahkam al-Sultaniyya (Cairo: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938). Bu baskıda, el-Fıkî, Mâverdi'nin metnindeki farklı bölümlerin bir kısmına dipnotlar ilave etmiştir.

³⁴ Emile Tyan, Institutions du droit public musulman, II, Sultanat et califat (Paris: Recueil Sirey, 1956), 263.

³⁵ Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Damascus: Institut Français de Damas, 1963), s. 221, dn. 2.

³⁶ “Hanabila”, E.I., new edition, III, 159. Ayrıca bkz. yazarın daha sonraki yayını olan La Politique de Gazali (Paris: Paul Geuthner, 1970), ss. 27-28. Burada Mâverdi'nin Ahkâmı'nın, Cüveynî'nin Kitâbu Gıyâsi'l-Ümem adlı eserine ilham verdiğini ifade eder.

"(Mâverdi'nin) eserinin başarısı karşısında, şüphesiz Fakih Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, onun benzerini, arkadaşları Hanbelilere sunmak istemiş ancak Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye atfedilen kaynakları İbn Hanbel'den yaptığı iktibaslarla değiştirmek suretiyle kendisini, selefinin metnini kelime kelime kopya etmekle sınırlandırmıştır."³⁷

Her ne kadar Cahen, Ebû Ya'lâ'nın intihali konusunda her hangi bir delil sunmamışsa da, onun bu zannı Mikhail³⁸ ve İbnü'l-Ferrâ'nın, Mâverdi'nin neşredilmiş eserini yine Mâverdi hayatta iken kesinlikle görmüş olduğunu söyleyen Qameruddin Khan tarafından açıkça bir hakikat olarak kabul edilmiştir.³⁹

Şu ana kadar bu görüşü doğrulamak için her hangi bir teşebbüste bulunulmamıştır. Bunun gerekçesi, zannedersem, İbnü'l-Ferrâ'nın Mâverdi'den daha genç olması sebebiyle, Mâverdi'nin halefi oluşu ve bu sebeple ondan kopya etmiş olması gerektiği zannında yatmaktadır. Fakat, özellikle Laoust'un, "kitap bir tecrübe ve olgunluk yansıtmaktadır ve yazarın yani Mâverdi'nin, olgunluk çağında iken yazılmış olması gerekir" şeklindeki görüşü doğru ise, yaş farkı büyük olmadığı için bu konuda önem taşımamaktadır.⁴⁰ Başka bir ifadeyle, nasıl altmışın⁴¹ kırk dörde eşit bir şekilde oranından söz konusu edilemezse, aynı şekilde altmış yaşındaki Mâverdi'nin kırk dört yaşındaki İbnü'l-Ferrâ'nın eserinden yararlanmış olması da düşünülemez. Ancak yine de kitapların hiç birisinde bir diğerinin varlığını doğrulayan bir şey bulunmamaktadır. Mâverdi sadece hükümet ve idareyle ilgili kitabını, ismi belirtilmeyen bir idareciye itaat etmek üzere yazdığını ifade etmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Ferrâ, eserinin el-Mu'temed isimli kitabının bir bölümünü oluşturan İmâmet konusunda yazılan daha önceki eserlerin inceden inceye bir değerlendirmesi olduğunu belirtmektedir.⁴² Bu ifadeler bizi, her bir kitabın birbirinden ayrı düşünülp yazılmış olduğunu kabul etmeye götürmektedir.

Ancak bu noktada metinlerin gelişigüzel bir şekilde gözden geçirilmesi bile, bunun mümkün olmadığını ispatlar. Zira her ikisi de benzer bir tertip içerisindedir; her ikisi de halife ve onun baş görevlileri ile başlayıp, çeşitli idarî ve malî uygulamalar ile sona eren aynı bölüm düzeninde ve aynı konuları ele almaktadır.⁴³ İki müellif de eserini, şu ana kadar bilinmeyen bir üçüncü kaynağa dayanmadıkları sürece, birisinin diğerinden yararlanmış olması muhtemeldir. Bu benzerlik, iki eserin metninin birlikte ve dikkatli bir şekilde incelenmesiyle doğrulanır. Zira tesadüfle açıklanamayacak kadar çok sıklıkta ifadelerde kelime

³⁷ Unity and Variety, s. 151.

³⁸ "Mawardi: A Study", ss. 29, n. 81; 99.

³⁹ "Al-Mawardi", A History of Muslim Philosophy, I, 718.

⁴⁰ "La Pensée et l'action", REI, XXXVI (1968), 15. Laoust, Mâverdi'nin Ahkâmı'nın 437-450 yılları arasında ve Mâverdi 73-86, İbnü'l-Ferrâ ise 57-70 yaşları arasında iken yazıldığı şeklinde bir görüş ileri sürer.

⁴¹ İngilizce metinde "yetmiş" olarak ifade edilmiştir. Buradaki kıyaslamaya göre "altmış" olması daha uygun düşmektedir. (Çev.)

⁴² el-Fikî, el-Ahkâm, s. 3. (Ebû Ya'lâ b. el-Ferrâ, Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn, yay. Vadi Z.Haddad. Bu eser Beyrut'ta Dârü'l-Maşrık tarafından 1974 (?) te yayınlanmıştır).

⁴³ Bölümlerin tertibi aynı ise de, her bir bölüm içerisindeki materyalin düzeni aynı değildir.

kelime benzerlik söz konusudur. Aşağıdaki örnek, sürekli olmamakla birlikte metinlerde var olan benzerliğin derecesini göstermeye yeterli olacaktır:

el-Mâverdi: "Vellezî yelzemuhû mine'l-umûri'l-ümme 'aşara eşyâ: ehadhâ hıfzu'd-dîn alâ usûlihi'l-müstekırra vemâ ecmaa aleyhi selefü'l-ümme. Fe in neceme mübtedi' ev zâğa zû şubha 'anhu evdaha lehu'l-hucce ve beyyene lehu's-savâb."⁴⁴

İbnü'l-Ferrâ: "Ve yelzemu'l-imâm min umûri'l-ümme 'aşara eşyâ: ehadhâ: hıfzu'd-dîn ale'l-usûlilleti ecmaa aleyhi selefü'l-ümme. Fe in zâğa zû şubha anhu beyyene lehu'l-hucce ve evdaha lehu's-savâb."⁴⁵

Bu açık benzerliğe rağmen, iki eserden birisinin, müellifleri farklı olmakla birlikte diğerinin aynen kopyası olduğu şeklindeki iddia açıkça yanlıştır. Zira imâmet konusundaki giriş bölümlerinin metinlerini karşılaştırdığımızda, her kitaba da kendi farklı karakterini kazandırmaya yeterli olacak şekilde metodoloji ve materyal açısından farklılıklar buluruz. Metodolojideki farklılık daha kolay ortaya konulabilir. Ebû Ya'lâ'nın savunduğu tez, Ahmed b. Hanbel'in talebeleri tarafından da ilaveler yapılan ifadelerine dayanmaktadır. İzlediği yol, (1) imâmet hakkında, seçmenlerin nitelikleri veya devlet başkanının sahip olması gereken özellikler gibi sorular sormak; (2) devlet başkanının konumunu ifade etmek ve (3) durumunu desteklemek üzere lehine delil zikretmek şeklindedir. Bu delil, İbn Hanbel veya bir talebesinden alınan bir iktibas, Kur'an'dan bir ayet veya şayet varsa Hz.Peygamber'den bir hadis veya zaman zaman tarihi bir örnek veya akl-ı selime bir gönderme olabilir. Aslında, İbnü'l-Ferrâ, devlet başkanının seçimine dayanan konular hakkında Hanbelî tarafının görüşlerini nispeten daha açık bir şekilde sunmaktadır ve niyeti açıkça, temelde Ahmed b. Hanbel ve diğer yetkili kaynaklardan çıkarılan ve Hanbelî esaslarından oluşan bir el kitabı ortaya koymaktır. İmâmetle ilgili bölümün başlangıcından alınan aşağıdaki metin, onun metodolojisini yansıtan bir örnektir:

"İmam tayin etmek zorunludur. Zira Ahmed b. Hanbel (R.A.), Muhammed b. Avf b. Sufyân el-Hımsî yoluyla gelen bir rivayette şöyle söylemiştir: 'İç karışıklık, insanların liderliğini üstlenecek bir devlet başkanı olmadığı zaman ortaya çıkar.'

Bunun sebebi şudur: Sahâbe Sakîfe'de görüş ayrılığına düşünce Ensâr dedi ki: 'Bizim kendimizden bir emirimiz ve sizin de kendinizden bir emiriniz olacak.' Ebûbekir ve Ömer (R.A.) onları, 'Bedevi Araplar, kendilerini ancak bu Kureyş kabilesine tabi kılacaklardır' diyerek reddettiler. Bununla ilgili haberleri naklettiler. Şayet imâmet mecburi olmasaydı, başka birisi 'ne Kureyş ve ne de bir başkası arasından seçmek zorunludur' diyecek olsa da, bu tartışma ve çekişmeye izin verilmezdi.

Mecburi oluşunun gerekçesi, bir başka yerde söylediğimiz gibi, akıl değil vahiy (es-sem') dir. Zira aklen ne hiçbir şeye izin verilir veya emredilir ve ne de akıl, hiçbir şeyi helal veya haram kılar."⁴⁶

⁴⁴ Enger, al-Ahkâm, s. 23.

⁴⁵ el-Fıkî, el-Ahkâm, s. 11.

⁴⁶ Age., s. 3.

Mâverdi'nin izlediği metot ve amaç, açıkça İbnü'l-Ferrâ'nınkinden farklıdır. İmâmet konusunda aynı soruları soruyor ve bazen de aynı sonuçlara varıyorsa da, bu soruları tamamen farklı bir şekilde cevaplandırır. Mâverdi, kararları bir çok durumda tartışılmaz olan tek bir mezhebe dayanmanın yerine, çoğu defa farklı fikirleri ortaya koyar. Şayet bir görüş kendisine diğerlerinden daha mantıklı gelirse, onu açıklar; bir görüş ulemâ arasında daha çok yayılmışsa bu gerçeğe işaret eder, ancak bununla birlikte farklı fikirlerden hiç biri diğerlerine karşı daha baskın değilse, bunlar arasında seçim yapma kararını okuyucuya yani bu kitabın kendisi için yazıldığı devlet başkanına bırakır. Bu sebeple otoriteye sahip olmak, İbnü'l-Ferrâ'da olduğu gibi bir konuyu sonuçlandırmada her hangi bir şekilde kriter olarak aynı gücü taşımamaktadır. Mâverdi sık sık tarihî örnek olmak üzere Dört Halife, Emevîler ve Abbasilere, hatta zaman zaman uygun bir görüş içerdiğinde şiire ve çoğu defa aklı selim ve siyâsî zorunluluğa başvurmaktadır. Bu durumda İbnü'l-Ferrâ'nın aksine Mâverdi, İmâmetle ilgili kesin kuralları ortaya koymayı değil de, devlet başkanlığı kurumuna uygulanan ahkâmı bir araya getirip kaydetmeyi ve analiz etmeyi amaç edinmiştir. Sonuç olarak, Mâverdi'nin imâmet anlayışı, sadece usul ve metodoloji olarak İbnü'l-Ferrâ'nın anlayışından daha esnek ve akılcı gözükmektedir. Farklılık, İbnü'l-Ferrâ'nın yukarıda zikredilen metni Mâverdi'nin aynı konudaki metni ile karşılaştırıldığında açıkça görülür:

“İmâmet, inancı savunma ve dünyayı yönetmede peygamberlik müessesesinin yerini almak üzere tesis edilir. Toplumda bu fonksiyonları üstlenecek kimseye devlet başkanlığının verilmesine, her ne kadar el-Esam⁴⁷ şiddetle karşı çıkmış ve bunun zorunlu oluşunun akıl veya vahye (şariat) dayalı olduğu konusunda ihtilaf söz konusu ise de, 'gerekli' olduğunda icmâ vardır. Bir taraf bunun aklen zorunlu olduğunu söylemektedir. Zira insanların tabiatında, bir diğerine yanlış muamele yapmaktan kendilerini alıkoyacak ve ihtilaf ve tartışmalarında hâkim olarak karar verecek bir lidere bağlanma vardır. Şayet idareciler olmasaydı, câhillerin ve zâlimlerin sebep olduğu anarşi olurdu. Câhiliye şairi el-Efvah el-Evzî şöyle söylemiştir:

*Liderleri olmadığı zaman insanlar için kaos kötüdür;
Cahiller idareci olduğunda da liderlik söz konusu değildir.*

Diğer taraf ise şunu söylemektedir: Devlet başkanına bağlanmak aklen değil vahiyle zorunludur. Zira devlet başkanı, bir takım kanunî uygulamalarla karşı karşıyadır. Bunları yerine getirmesini akıl zorunlu kılmamaktadır. Aksine akıl, her akıl sahibi insanı yanlış yapmaktan ve ihtilaftan uzak durması; dostluk ve merhamette adaletle davranması gerektiğini emreder. İnsanın başkasının değil kendi akıl ve mantığına göre düşünüp hareket etmesi gerekir. Fakat vahiy, işlerin idaresinden sorumlu olanları dinin koruyucusunun tesiri altına almaktadır. Allah (C.C.) şöyle buyurmuştur: 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere de itaat edin ve sizden olan emirlere de itaat edin.'⁴⁸ Bu şekilde Allah bize, bizden olan emir sahiplerine, yani bizim üzerimizde otorite sahibi olan imamlara itaat

⁴⁷ Ebü Bekr Abdurrahman b. Keysân el-Esam, Basra Mu'tezilesi'ne bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimidir. (Çev.)

⁴⁸ Nisa, 59.

etmeyi emretmiştir. Hişâm b. Urve'nin Ebû Hureyre'den naklettiğine göre Hz.Peygamber (S.A.V.) şöyle buyurmuştur: 'Benden sonra idareciler sizi idare edecekler. İyiler iyilik ve merhametle, kötüler de kötülük ve adaletsizlikle idare edecek. Hakka uygun olan bütün her şeyde onları dinleyin ve itaat edin. İyi davranırlarsa, bu sizin ve onların lehinedir. Kötü davranırlarsa, bu sizin lehinize, onların ise aleyhinedir.'⁴⁹

Üslup ve metodolojideki açık farklılıklara ilave olarak, bu iki metnin mahiyet açısından da farklı oldukları açıktır. Zira İbnü'l-Ferrâ'nın aksine Mâverdi, imâmetin gerekliliğini tespit konusunda vahyin karşısında aklın değerini yargılamaktan uzak durmaktadır.⁵⁰ Mâverdi'nin akıl delilini göz ardı etmeyi reddedişi, bana göre, hilafet kurumuna hâkim olan veya olması gereken esasları belirlemede akla verdiği önemli konumu yansıtmaktadır. Durum böyle olunca, iki eserin muhteva olarak temel farklılıklara sahip olması şaşırtıcı olmamalıdır. Bunların bazıları Ebû Ya'lâ'nın, esaslarının çoğu yaşadığı devir ve Abbasi sarayındaki talihsiz tecrübesine dayanan Ahmed b. Hanbel'i kaynak olarak almasından, diğerleri de, Ebû Ya'lâ'nın kısa ve öz oluşuna karşılık Mâverdi'nin geniş açıklama ve detaylara inme eğilimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca iki fakihin bütün konularda ittifak etmedikleri de aşikardır. Bu durum, halife adaylarında bulunması gereken şartların tartışılmasında daha çok belirginleşmektedir. Mâverdi yedi, İbnü'l-Ferrâ ise sadece dört şart sıralamaktadır. Ancak bu dört şarttan birisi, Mâverdi'nin yedi maddesinden beş tanesinin muhtevasını kapsamaktadır. Bu sebeple aslında her ikisi de yedi tane şarta yer vermiştir. Ancak bu şartlar birebir aynı değildir. Burada en iyisi yine sözü müelliflere bırakmaktır:

el-Mâverdi

İmam, yani halife olabilecek kimselerde yedi şart göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Kelimenin tam anlamıyla adâlet.
2. Bütün işlerde ve hükümlerde içtihat yapabilecek seviyede ilim.
3. Her birisi ile yapılan işlerin sıhhatini temin edebilecek şekilde işitme, görme ve konuşma organlarının sağlamlığı (selâmetü'l-havâs).
4. Vücut organlarının hareket ve çevikliği olumsuz yönde etkileyecek noksanlıklardan uzak olması.
5. İnsanları yönetme ve toplum refahını sağlamaya yarayan fikir ve görüş (rey) sahibi olma.
6. Düşmana karşı cihat etmeye ve İslâm ülkesini korumaya imkân veren cesaret ve kahramanlık.
7. Neşep, yani Kureyş'ten olmak. Zira bu konuda nas ve icmâ bulunmaktadır.⁵¹

⁴⁹ Enger, al-Ahkâm, s. 3-4.

⁵⁰ Krş. Mikhail, "Mawardi: A Study", s. 32. Gibb ve Rosenthal gibi Mikhail'in Mâverdi'nin bu konuda bir karara varıp bunu ilan ettiği şeklinde bir sonuca ulaşması, Mâverdi'nin eserinin tümünde kullandığı metodolojinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir husustur.

⁵¹ Enger, al-Ahkâm, ss. 5-6.

İbnü'l-Ferrâ

İmam, yani halife olabilecek kimselerde dört şart göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Halis Kureyşli, yani Benû Kinâne, Kureyş b. Bedr b. Nadr soyundan olmalı. Zira Mühennâ'dan rivayetle Ahmed b. Hanbel şöyle söylemiştir: 'Kureyş dışından kimse halife olamaz.'
2. Bir Kadı'nın sahip olduğu hürriyet, bulûğ, akıl, ilim ve adâlet şartlarına sahip olması gerekir.
3. Savaş ve idareyi yönetmede, hukuki cezaları yumuşaklık ve zaaf göstermeden uygulamada ve İslâm ümmetini korumada maharetli olmalı.
4. İlim ve dinde bütün adaylara üstün olmalı.⁵²

Burada, muhteva ve vurgu açısından bu iki grup şarttan doğan farklılıkları analiz etmek veya gerekçelerini açıklamak gibi bir amacım yok.⁵³ Bununla birlikte Mâverdî'nin yine rey veya göreceli müstakbel imam fikri şeklinde aklı kısma İbnü'l-Ferrâ'dan daha fazla önem verdiğini belirtmek yerinde olacaktır. Halife olacak bir kimsede bulunması gereken özellikler konusunda daha önemli olan husus, halife seçiminde bu özelliklerin müşahede edilmesinin gerekliliği konusunda yapılan farklı yorumdur. İbnü'l-Ferrâ'ya göre, son değerlendirme safhasında bu özellikler uygulamayla ilgili değildir. Zira Ahmed b. Hanbel, bu şartların bir kısmının, yani adalet, ilim ve diğer adaylara karşı üstün olma gibi özelliklerin, bazı durumlarda göz önünde bulundurulmayabileceğini ifade etmiştir ve ayrıca fâcir bile olsa zorla halifeliği ele geçiren birisi halife olarak tanınmalıdır.⁵⁴ Halifeyi hilafette bırakmak konusundaki bu ısrar, daha sonra İbnü'l-Ferrâ'nın, halifeyi hilafetten uzaklaştırmak için gerekli olan hususları ele aldığı noktada pekiştirilecektir. Zira ona göre meşru bir şekilde hilafet makamına gelen halife delirmedikçe, görme duyusunu, kol veya ayaklarını kaybetmedikçe veya zâlim, dinsiz bir kimsenin kontrolü altına girmediği sürece hilafet makamında kalmalıdır.⁵⁵ Bunlardan hiç birisi gerçekleşmediği takdirde bir fısk durumu söz konusu olsa dahi hilafetten uzaklaştırılmaz.⁵⁶ Bu görüş, halifelikten azedilme yolları konusunda bir öneri getirmeden fâsıkın hilafetten uzaklaştırılması gerektiğini söyleyen Mâverdî'ye, dolaylı bir muhalefettir.⁵⁷ Aslında veliahda bey'atın şartları ve mahiyeti gibi konularda da görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁵⁸ Bu konuların her birisini Ebû Ya'lâ, halifeliğin güç ve otoritesini, devlet idaresini elinde bulduran halifenin kararlarını kabul etme mecburiyetini vurgulayan bir tarzda açıklamaktadır. Bana öyle geliyor ki, halifelik ile ilgili bölüm söz konusu olduğunda, iki eser arasındaki önemli fark budur. Bununla beraber şu anda

⁵² el-Fikî, el-Ahkâm, s. 4.

⁵³ Laoust, "La Pensée et l'action", REI, XXXVI (1968), 15. Laoust burada niyetini "de revenir sur les divergences des deux textes" şeklinde açıklamıştır.

⁵⁴ el-Fikî, el-Ahkâm, s. 4.

⁵⁵ A.e., ss. 5-6.

⁵⁶ A.e., s. 4.

⁵⁷ Enger, al-Ahkâm, s. 26.

⁵⁸ A.e. ss. 12-14; el-Fikî, el-Ahkâm, ss. 9-11.

benim ilgi alanımı sadece iki eserin bir ve aynı, hatta küçük farklılıklarla birbirine çok benzeyen eserler şeklinde -zira ikisi arasındaki ilişki henüz çözülmemiştir ve yine bu ilişki her ne şekilde olursa olsun, iki eser metodoloji ve muhteva açısından dikkate değer bir şekilde farklılık arz etmektedir- değerlendirilmemesi gerektiğini ortaya koymak oluşturmaktadır.

Bu bulgular neleri ima etmektedir? Öncelikle, İslâm düşünce tarihinde Mâverdi'ye gereğinden fazla önem verildiği ve İbnü'l-Ferrâ'nın öneminin ise hemen hemen göz ardı edildiği aşıkardır. Niçin? Bunun sebebi kısmen Mâverdi'nin, Nüveyrî (v. 1332), İbn Haldun (v. 1406) ve Reşid Rıza (v. 1935) gibi sonraki dönem Müslüman müelliflerin dikkatini çekmiş olması⁵⁹ ve yine, Mâverdi'nin eserinin eklektik yapısına karşılık İbnü'l-Ferrâ'nın eserinin yoğunluklu olarak Hanbelî karakterli oluşu sebebiyle bu ilgiyi çekmemiş olmasıdır. Bu noktada Mâverdi'nin eserinin ilk önce yayınlanması ve hemen arkasından Batı dillerine çevrilmesi; bu sebeple diğerine ulaşamayan Batılı ilim adamlarının ilgisini çekmiş olması da önemlidir. İkincisi, el-Ahkâmü's-Sultâniyye'nin halifelîğin tarihinde bazı noktalarda hilâfetin bir tanımını veya eski gücünü tekrar elde etmeyi hedefleyen bir reform programı olarak bir bakıma hilâfetin tarihî konumu ile ilgili olduğu ifade edilirse, iki eser arasında muhteva açısından bulunabilecek farklılıkları ve bunun nedenleri açık bir şekilde ortaya konulmalıdır. Muhtemelen bu farklılıklar, Ebü Ya'lâ'nın Hanbelî ve Mâverdi'nin Şâfiî oluşu ile açıklanabilir. Ancak bunun gerçekte önemli bir varsayım olduğuna işaret etmek gerekir. Zira Makdisî'nin de ortaya koyduğu gibi Abbasî halifeleri el-Kâdir ve el-Kâim tarafından desteklenen sünî uyanış programı, Hanbelîlik ve Hanbelîlerle yakından ilişkilidir.⁶⁰ Üçüncüsü, eğer Mâverdi'nin siyasî yazılarının siyasî faaliyetleriyle ilgisini ortaya çıkarmak bir anlam ifade ederse, aynı şeyi İbnü'l-Ferrâ için de yapmak bir anlam ifade etmez mi? İbnü'l-Ferrâ, Mâverdi gibi siyasî işlerde etkili bir rol oynamamış görünmesi gerçeği yanında, bir takım şartlarla Abbasiler döneminde adlî yapıda bir görev üstlenmiştir. Bu nokta üzerinde henüz yeterince durulmamıştır.⁶¹ Dördüncü olarak, şayet İbnü'l-Ferrâ fâsık bir halifenin halifelîğinin geçerliliği üzerinde ısrar ediyorsa, Mâverdi'den itibaren İbn Cemâa (v. 1333)'ya kadar Eş'arî kelâmında veya Şâfiî fıkıhında bir gelişme olarak böyle bir görüşün tekamülüne şahit olan İslâm siyaset teorisi tarihinin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Bu noktada yapılması gereken, iki eserin sadece bir veya iki bölümünün değil, tamamının karşılaştırılmasıdır. Daha sonra buna göre her bir eser, müelliflerinin elde bulunan diğer eserleri ile fakih ve resmî görevli olarak icra ettikleri vazifeleri hakkında bilinenler de dikkate alınarak yeniden değerlendirilmelidir. Mâverdi ilk düşünür ve İbnü'l-Ferrâ'nın onun takipçisi olduğu şeklindeki nazariye gerçeğe dönüşse bile, İslâmî idarenin gelişimi konusunda bu önemli dönem hakkındaki bilgimizin artacağı kaçınılmazdır.

⁵⁹ Mikhail, "Mawardi: A Study", s. 99.

⁶⁰ İbn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste, özellikle IV.Bölüm, "Le Mouvement hanbalite et la restauration sunnite", ss. 294-383. Burada şu sonuca varmıştır: "Sıkı sıkıya bağlı gelenekçi karakter arzeden sünî fakihlerden beklenen sünî yeniden yapılanma, Hanbelîlerin temel rol oynadıkları gelenekçi (hadisçi) akım tarafından yönetilmiştir..."

⁶¹ A.e., ss. 235-236. H.Laoust, "Ibn al-Farra", E.I., new edition, III, 766.