

Battûta, *Sefernâme* (trc. Ali Muvahhid), Tahran 1337/1958, s. 366-388; Clavijo, *Embassy to Tamerlane 1403-1406* (trc. G. le Strange), Frankfurt 1994, s. 200-338; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 429; ayrıca bk. İndeks; Huncî, *Mihmânâme-i Buğârâ* (nşr. Menûçihri Sütûde), Tahran 1341/1961, s. 99-118, 187-222; Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkindî, *Qandîyye* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1367/1988, s. 29-44; Ebû Tâhir Hâce Semerkandî, *Semerîyye* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1367/1988, s. 140-161; Muînûl-fukarâ Ahmed b. Mahmûd, *Târîh-i Mollâzâde* (nşr. Ahmed Gülçin-i Meânî), Tahran 1339 hş., s. 25-54; T. Mayer, *Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen, Nord-und Ostzentrasien (XV b Mittelasien II)*, Tübingen-Berlin 1998, tür.yer.; Şemsettin Günaltay, *Mufasssal Türk Tarihî*, İstanbul 1339, IV, 36; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fütuhâtı* (trc. M. Hakki), İstanbul 1930; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsâhlar Devleti Tarihi* (Ankara 1956), Ankara 1984, bk. İndeks; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 106, 119, 127, 138, 139, 163, 165, 203-206, 219, 221, 222, 267; V. V. Barthold, *Âbyârî der Türkistân* (trc. Kerim Keşâverz), Tahran 1350/1971, s. 98-221; a.mlf., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 83-230, 239-260; a.mlf., "Mâverâünnehir", *İA*, VIII, 408-409; Emel Esin, *İslâmîyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, İstanbul 1978, s. 152, ayrıca bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1979-84, I-II, bk. İndeks; Dursun Ali Akbulut, *Arap Fütuhâtına Kadar Maveraünnehir ve Horasan'da Türkler* (doktora tezi, 1984), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, bk. İndeks; A. Belenitsky, *Horâsân ve Mâverâ'ünnehir: Âsyâ-yi Meyâne* (trc. Perviz Vercâvend), Tahran 1371, s. 81-185; G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Frankfurt 1993, s. 433-489; Gülçin Çandarlıoğlu, *Timurler, Çin'de Ming Münasebetleri*, *Ch'en Ch'eng Elçilik Raporu*, İstanbul 1995, s. 57-63, 69; R. N. Frye, *Bukhara*, California 1997, tür.yer.; Hasan Kurt, *Emevî ve İlk Abbâsî Halifeleri Döneminde Buhara Bölgesi* (doktora tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Salman, *Türgişler*, Ankara 1998, s. 46-73; R. Giraud, *Gök Türk İmparatorluğu* (trc. İsmail Mangaltepe), İstanbul 1999, s. 71-74, 80, 86; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, bk. İndeks; Abdülkerim Özyayın, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi*, İstanbul 2001, s. 50, 79-80, 119-121; Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Usta, *Sâmânîler Devleti'nin Siyasi ve Kültürel Tarihi (943-1005)* (doktora tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; N. Togan, "Peygamberin Zamanında Şarkî ve Garbî Türkistan'ı Ziyaret Eden Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dinî Hayatına Ait Kayıtları", *İTED*, IV/1-2 (1971), s. 21-64; R. D. Mc Chesney, "The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century", *JESHO*, XXVI/1 (1983), s. 33-70; Eşref Buharalı, "İstahri ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Maveraünnehr", *TDA*, sy. 99 (1995), s. 29-77; C. E. Bosworth, "Mâ Warâ' al-nahr", *EP* (İng.), V, 852-859.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

MÂVERDÎ

(المووردی)

Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed
b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî
(ö. 450/1058)

Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan
Şâfiî fakihî.

364'te (974-75) Basra'da doğdu. Babası gül suyu (mâû'l-verd) işiyle uğraştığı için Mâverdî lakabıyla tanındı. İlk fıkıh eğitimi memleketinde Mu'tezile âlimi Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den aldı. 398 (1008) yılından önceki bir tarihte Bağdat'a giderek Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfi ve diğer bazı âlimlerden ders okudu. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkarî ve Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Mâristânî'nin aralarında bulunduğu ulemâdan hadis dinledi. Hanefî fakihî Kudûrî'den yararlandı. Nişâbur yakınlarındaki Üstüvâ'da ve diğer bazı yerlerde kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a döndü. Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve ahlâk dersleri verdi, hadis rivayet etti. Basra Camii'nde de bir halkası olduğu anlaşılmaktadır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 390). Kariyerinde birbirlerine baba-oğul kadar yakın olduklarını söylediği (İbnü'l-Cevzî, VIII, 26), İbn Ebû's-Şevârib ailesinin en son kâdıkudâtı Ahmed b. Muhammed b. Abdullah'ın katkısı olsa gerektir. Kendisinden fıkıh öğrenen ve hadis dinleyenler arasında Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû'l-Fazl İbn Hayrûn gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

Mâverdî, Kâim-Biemrillâh tarafından 422 (veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-44) yıllarında Büveyhî emirleri Ebû Kâlfîcâr, Celâüddöve ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde görevlendirildi. Emirlerin ikram ve ihsanına mazhar oldu. Kadılık maaşı yanında elde ettiği bu tür gelirler sayesinde refah içinde yaşadı. Elçilikleri sırasında hükümdarlara doğru bildiği hususlarda eleştiriler yöneltmekten çekinmedi. Nitekim 1032'de Ebû Kâlfîcâr'ın "sultân-ı a'zam" ve "mâlikü'l-ümem" unvanlarını almak istemesine bunların hilâfet makamına lâyık olduğu gerekçesiyle karşı çıktı (kendisinin aktardığı bir örnek için bk. *Teshîlû'n-nazar*, s. 221-222). Halife, 429 Ramazanında (Haziran 1038) Celâüddöve'ye "şâh-ı şâhân" unvanını verince halkın tepkisini çekti. Gelişmeler üzerine mesele hakkında fetvası istenen âlimler arasında bulunan Mâverdî, Celâüddöve'ye yakın-

lığıyla tanınmasına rağmen buna karşı çıktı; dinî gayretten kaynaklanan bu tavır sebebiyle emîrin bile takdirini kazandı (İbnü'l-Cevzî, VIII, 65-66, 97-98, 116, 233; İbn Kesîr, XII, 33, 43-44, 51). Ancak halifenin aynı yıl Mâverdî'ye İslâm tarihinde ilk defa olarak "akda'l-kudât" unvanını vermesi ilginçtir. 437'de (1045-46) Refsürrüesâ İbnü'l-Müslime'nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden çekilen Mâverdî tamamen tedris ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu. 30 Rebülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Mâverdî'nin cenazesi Bâbüharb semtindeki kabristana defnedildi. Mâverdî kaynaklarda vakar, hilim, hayâ, tevazu, ihlâs, feraset ve üstün zekâ sahibi olarak nitelenir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî onu sika, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî sadûk kabul etmektedir.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, tefsirinde ortaya koyduğu bazı görüşlerin Basralıların temayülüne uygun olarak Mu'tezile'ninkilerle örtüştüğü gerekçesiyle Mâverdî'yi gizli i'tizâl ile itham etmiş, ancak mutlak Mu'tezilî saymamış, bu sebeple kendisinden fıkıh ve hadis konularında birçok nakilde bulunmuştur (*Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, II, 638-639). Yâkût el-Hamevî onun fûrûda Şâfiî, usulde Mu'tezilî olduğu kanaatindeydi (*Mu'cemü'l-üdeba'*, XV, 53). Aslında müctehidlik mertebesine erişen Mâverdî'nin Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bayraktarlığını yapan çağdaşları Kâdî Abdülcebbar, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Bâkılânî gibi kelâmcıların cüz'iyâtla ilgili bazı görüşleri arasında tercihte bulunması tabii karşılanmalıdır. Nassa öncelik veren hadisçilerin akfî mülahazalarla farklı görüşleri benimseyen âlimlere i'tizâl ve teşeyyu' ithamında bulunmasına sıkça rastlandığı bilinmektedir. Kâdir-Billâh da 420 yılının 18 Şâban, 20 Ramazan ve 1 Zilkade (1 Eylül, 2 Ekim, 11 Kasım 1029) tarihlerinde toplumun ileri gelenlerini huzuruna çağırarak, Mu'tezile ve Şi'a'ya reddiye mahiyetinde olup *er-Resâ'ilü'l-Kâdiriyye* adıyla anılan yazılı görüşlerini dinleterek mutabakatlarını almıştır. Kâim-Biemrillâh da 433 (1041-42) yılında aynı şeyi tekrarlamıştır (İbnü'l-Cevzî, VIII, 41, 109-111; İbn Kesîr, XII, 26, 49). Büyük ihtimalle bu toplantılara katılan Mâverdî'nin Mu'tezile taraftarlığı yapması beklenmemelidir. Ayrıca hadislerden hareketle sünnetullahı aykırı mucizeleri ve cennetin hâl-i hâzırda yaratılmışlığını kabullenerek halku'l-Kur'ân'ı reddetmesi, Allah'ın zâtının tek, sıfatlarının kadim olduğu görüşünü benimseme-

si, Kur'an'ın sünnetle neshedilemeyeceğini savunması gibi konularda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.

"Ashâbü'l-vücûh"tan olan ve Şâfiî mezhebinin hâfızı sayılan Mâverdî'ye göre icthad farz-ı kifâyedir; yeterli olmayanlara yüklenirse kargaşa ve fesat çıkar, ehil olanlar kaçınırsa şeriat duraklar, ilim söner (*el-Hâvî'l-kebir*, I, 142). Öncekilerin görüşlerine uyması yönündeki bir uyarıya icthadı taklide tercih ettiği şeklinde karşılık verdiğine dair rivayet (Yâkût, XV, 55) meseleye bakışını yansıtmaktadır. Müctehid kadı için farklı mezheplerden tercihi câiz görmesi de taassuba saplanmadığını göstermektedir (*Edebü'l-kâdi*, I, 644). Hadis ilmine hassasiyetle yaklaştığı anlaşılan Mâverdî, icâzet ve mükâtebe yoluyla rivayeti hadis yolculuğunu önleyeceği gerekçesiyle reddetmiştir (*el-Hâvî'l-kebir*, I, 153-154).

Talebelerinden Basra Kadısı Ebû'l-Ferrec İbn Ebû'l-Bekâ Mâverdî'nin bütün kitaplarının râvisidir. Eserlerinin hayatta iken yayılmasına izin vermediği şeklindeki rivayet herhalde doğru değildir. Çünkü *en-Nüket ve'l-'uyûn'u* Harîrî'ye, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn ve el-Ahkâmü's-sultânîyye*'yi Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Katî'ye okuttuğu (İbn Hayr, s. 59; İbnü's-Salâh, I, 234), son eseriyle *el-İknâ'ı* halifeye takdim ettiği bilinmektedir. *Qavânînü'l-vizâre*'yi de mukaddimesindeki ifadelerle bakılırsa ya Kâim-Biemrillâh'ın veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'ye veya Celâlüddeve'nin veziri Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ'ya sunmuş olmalıdır.

Görüşleri. 1. Ahlâk. Ahlâkın ve dinî mükellefiyetin esası olması bakımından aklın dinden önce geldiğini savunan Mâverdî, muhtemelen iktidar sahiplerinin -özellikle bir kısım Emevî yöneticilerinin yaptığı üzere- bazı yanlış davranış ve haksız uygulamalarını ilâhî takdirin gereği gibi göstererek meşrulaştırmaya çalışmalarına imkân vermemek için ahlâkı "insanın nefsinde gizli olup çeşitli sebeplerle dışa vuran kişilikle (ahlâku'z-zât) iradeli davranışlar" (ef'âlü'l-irâde) şeklinde tanımlamaktadır. Kişiliğin de fitrattan kaynaklanan (garîzî) ve sonradan kazanılan (müktesep) huylar olarak iki boyutu vardır. Ona göre mutlak anlamda erdemli veya kötü insan yoktur. Erdemli faziletlerinin, kötü ise rezilliklerinin baskın olduğu kimse-dir. Esas övgüye lâyık erdemler kişinin kendi çabalarıyla edindikleridir. Hem din hem dünya maslahatlarını kapsamı bakımından beşerî mertebelerin en şerefli

olan nübüvvet makamına ahlâkî faziletleri en kâmil ve soyu en şerefli kişiler seçilmiştir. Konumu itibarıyla ondan sonra gelen imam ve emîrin de nübüvvet hasletleriyle şekillenmesi vâcib olup bu makamlara râşid halifeler gibi erdemlere sahip şahsiyetler getirilmelidir (*Teshîlû'n-naẓar*, s. 101-105, 134-135). Bu yaklaşım siyasetin en değerli meslek olarak gösterilmesinin gerekçesini de ortaya koyar. Mâverdî'nin, köklerinin asaleti ve himmetlerinin yüceliği bakımından hükümdarlarda yaratılıştan gelen erdemlerin avama kıyasla daha çok bulunduğunu ve daha fazla dışa vurduğunu ileri sürmesi, avam - havas ayırmacılığının genel kabul gördüğü seçkin Abbâsî sosyopolitik kültür ortamından etkilendiğini gösterir gibidir (M. Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, s. 343). Ayrıca halife olacak kimselerde nesep (Kureşlilik) şartı aramasında, hem soydan gelen fitrî erdemlerin baskınlığına hem devletin kuruluşu ve bekasında asabiyetin gerekliliği anlayışına örtülü bir işaret olabilir. Mâverdî, hükümâyâ uyararak edebi farzların edasını sağlayan şeriat edebi ve ülkenin bayındırlığını gerçekleştiren siyaset edebi şeklinde ikiye ayırıp her ikisinin de adalete yöneldiğini, adaletin işlevinin siyasal barış ve ülkenin bayındırlığı olduğunu, farzları terkedenin kendisine, ülkeyi tahrip edenin ise başkalarına zulümde bulunacağını belirtmektedir (*Edebü'd-dünyâ*, s. 202-203).

2. Toplumbilim. Mâverdî'ye göre beşer tabiatı uzlaşmacı değildir. Dolayısıyla Allah birbirlerini tamamlayıp kaynaşmalarını ve uzlaşmalarını sağlamak için insanları çeşitli sınıflara ayırmış ve farklı konumlarda yaratmıştır (*A'lâmü'n-nübüvve*, s. 42). Eğer insanların durumu aynı olsaydı birbirlerinden yararlanamazlardı; ihtiyaçları ve kendi kendilerine yetersizlikleri sebebiyle yok olurlardı. Çünkü insan bütün canlılar arasında en muhtaç olanıdır; hayvanların aksine hemcinsine bağımlı olup yardımlaşma güdüsü tabiatının ayrılmaz vasfıdır. İhtiyaç ve yetersizlik kendisini zenginliğin azgınlığından ve gücün bozgunculuğundan korur. Allah ihtiyaçlarını giderebilmesi için sebepler, yetersizliğini aşabilmesi için meslekler yaratmıştır; her fert bunları aklı ve maharetiyle bulur. İhtiyaçların karşılanmasında yardımlaşmanın keyfiyetini belirleyici unsur ilham değil akıldır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 33, 196-197, 200, 305-306). Bu noktada Mâverdî'nin, muhtemelen yaygınlaşan Bâtınlığa tepki olarak il-

hamın aslî bilgi kaynağı veya bilinenleri ispat aracı sayılamayacağını savunduğu vurgulanmalıdır (*A'lâmü'n-nübüvve*, s. 25). Mâverdî, topluluğun ve devletin ortaya çıkışını sadece üretim ilişkilerinin yönlendirdiği tabii bir süreç şeklinde değil Allah'ın takdir ve tedbiri olarak algılamaktadır.

Müellif, toplumsal yaşamın dirlik ve düzeni için ferde gerekli üç temel unsuru şöyle sıralamaktadır: a) İtaatkâr nefis. Bu hem idare eden hem idare edilen için önemlidir, çünkü nefisine hâkim olamayan başkalarına da hâkim olamaz. b) Toplayıcı bağ. Kaynaşma başta şümulü toplumsal birlikteliğe ve maslahat birliğine götüren, dayanışma ruhu aşıl原因an din olmak üzere soy, hısımlık, dostluk ve yardım severlikle sağlanır. Hemcinsleriyle kaynaşmayan kişi insanların kırıclık ve çekemezlilik gibi kötü huylarından korunamaz. c) Yeterli maddiyat. Bu husus, medenî toplumun kurulmasının sebeplerinden olan ihtiyaç maddelerinin üretimindeki dayanışma ve iş bölümünü kapsamaktadır. Mâverdî, aslında çeşitli meslekleri icra ederek geçimini sağlamanın medenî toplumun kurucu ve koruyucu unsurlarından olduğunu ima ederken kazanç için çalışmayı tevekküle aykırı gören ve zalim sultana hizmeti haram sayan bazı zâhidlere karşı çıkmaktadır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 220-330; *Teshîlû'n-naẓar*, neşredenin girişi, s. 47-51).

Yunan filozoflarının da etkisiyle sosyolojideki ihtiyaç doktrininin savunuculuğunu yapan Mâverdî'ye göre insanlar arasındaki işlemlerde rekabet ve çekişmeleri düzenleyecek daha aşkın bir değere yani dine ihtiyaç vardır. Çünkü din beşer nefsinin rahatlatır, iç huzuru verir, insanları güzel muamele ve ilişkiye, karşılıklı yakınlık ve insafa teşvik eder, günah ve suçlardan uzaklaştırır.

Her şeye rağmen Allah'ın farklı yaratışından kaynaklanan tabii eşitsizliklere toplumsal yaşamın getirdiği eşitsizliklerin katılması çatışmaya yol açabilir. Dolayısıyla sosyal adalet, huzur ve güvenliğin temini için siyasî iktidara ihtiyaç vardır; çünkü devlet özne yargıların yerine nesnel yargıları getirerek barışı sağlayabilmektedir. İnsanı topluluk hayatına muhtaç ve yetersiz tabiatı yönlendirirken devlete adalet ve güvenlik arayışı sevkettir. Devletin amacı insanın tarih öncesi ahdine ve insanlığın hilâfet misyonuna sadakattir.

3. Siyaset. Mâverdî siyasî düşüncesini, Hulefâ-yi Râşidîn'in saadet asrının özle-

miyle adaleti tesis edecek müstakbel kurtarıcı beklentisi arasında bocalayan siyasî bunalım döneminde ortaya koymuştur. Bu sebeple ilk dört halifenin seçim yöntemlerini esas alan bir hilâfet nazariyesi geliştirerek İslâm devletinin birliğini ve bekasını korumaya çalışmıştır. İmamın Allah'ın değil Hz. Peygamber'in halifesi olduğu fikrini savunurken hem Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu (mâsum imam) beklentisini reddetmektedir (*el-Ahkâmû's-sultânîyye*, s. 22). "Hilâfetü'n-nübüvve" misyonu dinin korunup yayılması ve İslâm toplumunun yönetimini içermektedir.

Mâverdî hilâfetin icmâen vâcib olduğunu söylerken bazı Hâricîler'e cephe almaktadır; çünkü onlara göre insanların birbirine karşı âdil ve cömert davranması mümkün olduğundan imama ihtiyaç yoktur (*a.g.e.*, s. 3; krş. *Edebü'd-dünyâ*, s. 204-205). Bir yandan Şîa'daki imamın nasla tayini fikrine cephe alırken öte yandan muhtemelen bu sıfatı kendilerine yakıştıran Fâtımî idarecilerine karşı Abbâsî hilâfetini koruma gayretiyle- halifenin kabilesinin (Kureyş) nasla ve icmâ ile sübütunu savunur. Bu arada mâsum imamın halefini tayinde yanılmazlığı ideolojisinin karşısına bir anlamda icmâ-ı ümmetin mâsumiyeti fikrini yerleştirir. Ona göre ictihad yapabilecek seviyede ilim, adalet, kifayet, selâmet ve Kureyş'e mensubiyet şartlarını taşıyan her müslüman erkek halife olabilir (*el-Ahkâmû's-sultânîyye*, s. 5). Böylece imamın Kureyş'e mensubiyetini gerekli görmeyen ve şartları taşıyan her müslümanın halife olabileceği görüşünü benimseyen Hâricîyye ve Mu'tezile'den ayrılır.

Carl Brockelmann (*EI²* [İng.], VI, 869), Jean Sauvaget, Malcolm H. Kerr gibi şarkiyatçılar -zamanında revaç bulan imâmet düşünceleriyle hesaplama gayretini göz ardı ederek- Mâverdî'nin günlük hayatın gerçeklerinden kopuk ideal ve hatta ütöpik bir ıslahat tasarısı ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Halbuki Mâverdî, Yunan felsefesinin etkisiyle ütöpik ideal devlet nazariyeciliği yapan Fârâbî gibi felsefecilere ve Fars siyasetnâme geleneğinin tesiriyle devlet adamlarına pratik / pragmatik öğütler üzerine yoğunlaşan ulemâ ve bürokratlara karşı sosyopolitik sözleşmeye dayalı halife merkezli bir hukuk devleti tasarlamaktadır. Çünkü onun formülasyonunda ümmetin temsilcileri konumundaki seçici kurulun (ehlü'l-hal ve'l-akd) icabı ve halife adayının gönüllü ka-

bulû sözleşmesinin hukukiliğinin göstergesidir (*el-Ahkâmû's-sultânîyye*, s. 8). Mâverdî bu tasarıyla ümmetin maslahatını ve birliğini gözetmekle yükümlü halifenin aşkın otoritesini, kavmî çıkarlara öncelik vermelerinden korkulan emîrlerin üstünde hâkim kılmayı hedeflemektedir. Ancak devrinde ümerânın fiilî ve halifenin simgesel iktidarı temsil ettiği gerçeğinden etkilenecek imamın hükümranlığının tanınması ve şeriatın uygulanması şartıyla gasp yoluyla emirliği (imâretü'l-istilâ) zaruret kaidesi gereğince onaylamaktadır. Mâverdî'nin geliştirdiği bu zaruret nazariyesi Gazzâlî ve İzzeddin İbn Cemâa tarafından kullanılmıştır.

Hamilton A. Roskeen Gibb (*Studies*, s. 142-143, 152-153, 162-164) ve Erwin I. J. Rosenthal (*Political Thought*, s. 27-28) gibi şarkiyatçıların aşırı indirgemeci yaklaşımıyla statükoculukla suçladıkları Mâverdî, zaruretten kaynaklanan imâretü'l-istilâyî benimsemekle aslında gâsıp emîrleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Bu düzende her ne kadar şartları ve hükümleri bakımından mutlak teâmulden sapma varsa da bir eyaletin idaresini zorla ele geçiren emîrin bölgenin yönetimine yetkili kılınmasıyla otoriteye itaatın, ümmetin birliğinin, tayinlerin meşruiyetinin ve dinî ahkâmın muhafazası mümkün olabilmektedir. Gâsıp emir seçilme şartlarını taşıyorsa halifenin yetki vermesiyle geçerli tasarruflarda bulunabilir. Eğer seçilme şartlarından bazısını taşımıyorsa halife bağlılığını sağlamak, muhalefet ve direnişi önlemek için kendisini doğrudan tanımak veya ona bu şartlara sahip bir yardımcı tayin ederek eksiklerini gidermek suretiyle iktidarını onaylamak arasında muhayyerdir. Buna karşılık eğer devlet erkânından biri halifenin tasarruflarını kısıtlar ve yürütme erkini üstlenir de dinî ahkâma ve adaletin gereğine uymazsa halife güç sahiplerinden yardım alarak onu bertaraf etmelidir. 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-Besâsîr'i uzaklaştırmıştır.

Bu çerçevede Mâverdî'nin halifenin tek kişi tarafından seçilmesini dahi onaylaması yürürlükteki veliahtlık müessesesini meşrulaştırma girişimi gibi algılanabilirse de esasen Zeydiyye dışındaki Şîa'ya karşı tavır aldığı, her şeye rağmen imamın aranan vasıfları taşımasını teminat altına soktuğu ve bir seçmenle dahi olsa imâmet sözleşmesi yapmak suretiyle

kendisini şeriatın muhafazası ve tatbi-kiyle mükellef kıldığı fikrini vermektedir (Mikhail, s. 21-22). Çünkü veliaht tayinini onaylarken adayda gerekli niteliklerin varlığını önemsemiştir; vasıfları hilâfete liyakati sakatlayacak kadar değişmediği müddetçe veliahtın azline cevaz vermesi bunu göstermektedir. Sınırlı sayıda-ki ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli görürken hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasî istikrarın sağlanmasını, hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşruiyetini vurgulayarak İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye karşı çıkmayı düşünmüş olmalıdır. Kendine has şartlar içinde gelişen ilk devir tatbikatının sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akde mutlak meşruiyet gerekeşi oluşturması mâkul görünmemekle birlikte halifenin genel seçimle belirlenmesinin o dönemler için uygulanabilirliği bulunmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca Mâverdî'nin tasarladığı hükümetin değerlerini ve meşruiyetini sadece seçim prosedüründen almadığı da vurgulanmaya değer bir başka önemli noktadır. Mâverdî, muhtemelen yine Şîa'ya reddiye sadedinde kamuoyunun tamamının halifeyi şahsen tanımamasının zorunlu olmadığını da savunmaktadır (*el-Ahkâmû's-sultânîyye*, s. 21). Ona göre aynı zaman ve mekânda iki veya daha çok halife olamayacağı icmâ ile sabittir (*Edebü'd-dünyâ*, s. 205-206). Burada ümmetin bütünlüğünün korunması yanında rakip Fâtımî hilâfetinin reddi ve Büveyhîler'in muhtemel halifelik girişimlerini önleme gayreti sezilmektedir.

Halife akdin gereği olan yükümlülüklerini edadan âciz kalırsa halkın ona karşı sorumluluğunu yerine getirmesinin farziyeti düşer ve imam azledilmiş olur. Hanefîler'in aksine fâsığın imâmetini reddeden Şâfiîler fıskı tezahür eden imamın meşruiyetini kaybedeceği kanaatindedir (Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, *Dirâsât fi's-siyâseti's-şer'iyye*, s. 130-132). Mâverdî, halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından hukuken görevden alınabileceğini söyler, fakat bunun hukuken mümkün olan yolunu göstermez. Azil mekanizmasını fazla belirginleştirmekten belki de imamın esasen sözleşmeyle belli ölçüde sınırlanmış otoritesini baştan tartışmalı hale getirmekten kaçınmaktadır. Hal' yetkisini ehlü'l-halle tahsis ederken de (*el-Ahkâmû's-sultânîyye*, s. 24-29; Saîd Abdülfettâh Âşûr, V, 24) aslında bir azil mekanizması geliştirmekten çok zorba emîrlerin halifeyi devirmesini önlemeye çalıştığı düşünülebilir. Mâverdî'nin teori-

de bile olsa azle kapı açma cesaretini göstermesi önemlidir, çünkü sonraki âlimler bunu dahi yapamamıştır. Kısacası onun halifesi seçimle iş başına gelmesi, hukuka uymakla mükellef kılınması ve azledilebilirliği bulunması sebebiyle mutlakiyetçi vasıflardan uzaktır.

Mâverdi'nin "sivil yükümlülük" kavramına en çok yaklaştığı nokta, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker sorumluluğunu ferdî vak'alarda duruma vâkıf olanlar üzerine ve güç yetirebilmeleri halinde vâcip saymasıdır. Muhtemelen iktidarı zorla ele geçiren yerel hükümetleri kastederek örgütlü bir kitle tarafından işlenen ve propagandası yapılan münkerden nehyin hükmüne ilişkin dört ayrı görüş aktarmaktadır. Ancak özellikle zalim sultan tarafından işlenen münkerin, din ve hak aşkıyla engellemeye çalışanın zararına girmesi ve hatta katledilmesi ihtimaline rağmen nehyine -maksada eriş-tirmesi umuluyorsa- cevaz vermektedir. Her iki durumda da hedefe ulaştırmayacak veya ters tepki yapacak, ayrıca münkeri önlemeye uğraşanın canına mal olabilecek nehyin aklın da şer'an da vâcip olmayacağı kanaatine meylettiği anlaşılmaktadır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 150-153; Mikhail, s. 44). Hâriciyye, İbâziyye, Zeydiyye, Mu'tezile ve Mürcie'den ayrılan Mâverdi müslüman fertlerin devlete karşı etkin direnişini sağlayacak siyasî mekanizmalar veya örgütler tasarlama gayretine girmez. Buna karşılık sapkın görüşlerini yaymaya çalışmadıkları ve bölgesel ayrılıkçılık yapmadıkları sürece Ehl-i sünnet'ten farklı bid'atçı bir mezhebi benimseyen örgütsüz sivil müslüman muhaliflere karşı -devlet başkanına itaati desteklemekten kaçınırsalar bile- iktidar tarafından silahlı güç kullanılmayacağına, kendilerine haklar ve hadlerle ilgili hükümlerin adaletle uygulanacağına dair görüşü (*el-Ah-kâmü's-sultâniyye*, s. 79-80) ümmetin birlik ve bütünlüğünün korunmasına yöneliktir.

Hükümet başkanlarına istişare sorumluluğu yüklemekle (*Edebü'd-dünyâ*, s. 422-430; *Teshîlû'n-nazar*, s. 166-172) mutlakiyetçi bir yaklaşım benimsemediğini gösteren Mâverdi'nin vurguladığı şu ilkelerden anayasal bir hükümet ve demokratik bir idare tasavvur ettiği anlaşılmaktadır: Yüklendiği ilâhî mesuliyete rağmen halife başkadından daha fazla ichtihad yetkisine sahip değildir; vezir yürürlükteki hukukî prosedüre uygun bir icraat veya harcama yapmışsa imamın onun yürürlüğünü durdurma hakkı yok-

tur (*el-Ah-kâmü's-sultâniyye*, s. 31-32); vezir Allah'ın haklarıyla sultanın hakları çatıştığında, "Hâlika isyanda mahlûka itaat yoktur" kuralının gereğini yapmalıdır (*Ķavânînü'l-vizâre*, s. 214); melik yetki kargaşasına ve devlet ricâlinin yetkilerini aşmasına asla izin vermemelidir; melik akidlerine uymalıdır, çünkü kendisini dünyevî konularda halk, dinî hususlarda Allah murakabe altında tutmaktadır (*Teshîlû'n-nazar*, s. 147, 243). Ayrıca imamın ölümü üzerine kadılarının azledilmiş sayılmayacağı görüşüyle (*el-Ah-kâmü's-sultâniyye*, s. 101) yargı bağımsızlığına vurgu yapılmaktadır (Saîd Abdülfettâh Âşûr, V, 26).

Ona göre rejim (mülk) iki temel üzerinden istikrar kazanır: Kuruluş ve yönetim. Rejimin kuruluşu da üç alternatif temele dayanır: Din, kuvvet ve mal / servet. Bunlardan en güçlüsü, köklüsü, süreklisi ve bağlılık bakımından ihlâslısı topluluk-kurucu unsur olan dindir. Güce dayalı rejim tesisi ya iktidarın ihmal ve aczinden ya da zulüm ve istibdadından kaynaklanır. Mevcut baskıcı rejim zayıflayınca güçlüler iktidara tamah ederek veya zulmü durdurmak için harekete geçerler. Soy, görüş ve cesaret açısından ileri gelen birinin emirliğinde toplanan yeterli sayıda bir ordu iktidarı ele geçirebilir. Mâverdi, "güce dayalı rejim" (mülk kâhir) adını verdiği bu rejimin halka karşı adaletli davranılması durumunda onaylanıp benimse-neceğini ve kökleşeceğini düşünmektedir (krş. *Teshîlû'n-nazar*, s. 253). Mal ve servete dayalı düzense zenginleşen bir zümenin devlet içindeki konum ve bağlantılarını kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle kurulur. En zayıf rejim budur (a.g.e., s. 203-205). Mâverdi, istikrarlı hükümetin tesisinin ardından gelen yönetim sürecinde ülkenin imarı, halkın güvenliği, ordunun ve kamu maliyesinin yönetiminin önem taşıdığını belirterek eserlerinde bu konularda ayrıntılı açıklamalarda bulunur (*Edebü'd-dünyâ*, s. 307; *Teshîlû'n-nazar*, s. 197-199, 206-223; Selâhaddin Abdülla-tîf en-Nâhî, s. 5-7; M. Celûb el-Ferhân, sy. 34-35 [1997], s. 187-188, 192-193). Toplumsal dirlik ve düzenin sırasıyla dinî, siyasî, hukukî / adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî (psikolojik) olarak nitelenebilecek altı temeli bulunduğunu belirten Mâverdi bunları uyulan din, baskın otorite (etkin yönetim), yaygın adalet, genel güvenlik, sürekli bolluk ve geniş emel şeklinde sıralayarak her birini açıklar. Bunlardan sonuncusuyla ilgili açıklaması özellikle vurgulanmaya değer. Ona göre geniş emel, teşebbüs

arzusunu kamçılayarak insanı ömrüne sığmayacak ve hayat boyunca erişilmesi umulmayacak şeylerin elde edilmesine yöneltir. Allah'ın insanlığa -hilâfet misyonunun gereği olarak- verdiği geniş emel sayesinde büyüme, kalkınma ve ilerleme sağlanmış, maddî umran nesilden nesile gelişerek aktarılmıştır (*Edebü'd-dünyâ*, s. 69-70, 201-219, 268-269; ayrıca bk. *Teshîlû'n-nazar*, s. 155, 199, 226, 256, 280, 283, 287; *Ķavânînü'l-vizâre*, s. 161; Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, *Mecelletü Külliyyetü'l-âdâb*, XI/1 [1984], s. 270-272; Selâhaddin Abdülla-tîf en-Nâhî, s. 120, 137, 140, 143).

Mâverdi'ye göre halifenin mezalim davalarına bizzat başkanlık etmesi adalet gereğidir. Böylece devlet başkanının soyutlanmışlık ve ululuğunun karşısına ulaşılabilirlik ve basitlik ideali konmaktadır (Mikhail, s. 32). Mâverdi, makamların tecrübe ve beceri açısından uygunluk aranmaksızın babadan oğula intikaline karşı çıkmakta, rütbe hiyerarşisini kabul etmekle birlikte âtıl kapasiteye yol açılması için meslekler arasında kabiliyete ve liyakate dayalı sınırlı geçiş onaylamaktadır (*Teshîlû'n-nazar*, s. 231-243, 264-265, 269-272). Ona göre Sâsânîler'in sınıf atlatma yasağı makam ve mevkilerin âdil dağılımını ortadan kaldırmakta ve gelişme azmini kırarak yetenekleri köreltmektedir. Mâverdi tebaayı istismar eden öğütücü ve ezici bürokrasiye karşıdır. Masrafları toplumun sırtında ağır bir yük oluşturan bürokrasi sınıfı en az düzeye indirilmelidir; çünkü çokluk çekişmeye, çekişme de yozlaşmaya ve kayırmacılığa yol açar (*Ķavânînü'l-vizâre*, s. 216).

4. İktisat. Mâverdi ekonomi çerçevesine giren önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Vezirin ve üst düzey devlet erkânının iktisadî faaliyetlerde bulunmasını onaylamayan Mâverdi özel mülkiyet haklarına ve hür teşebbüse saygılıdır. Ona göre 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 uğratur (a.g.e., s. 143-144).

Kamu maliyesinin idaresi konusunda vezire şu tavsiyelerde bulunmaktadır: Gelirler heybetle ve şeffaflıkla korunmalıdır. Zulüm, suistimal, emanete hıyanet, bozgunculuk ve bunların yol açacağı vergi kayıplarının önlenmesi için gelirlerin idaresinde görevlendirilecek memurlarda adalet, güvenilirlik, iş bitiricilik, uzmanlık ve müsamahakârlık vasıfları aranmalıdır. Bir vergi bölgesini emanet usu-

lûyle işleten nâzırın kusurundan dolayı gelirler azalıyorsa yerine yeterli niteliklere sahip, daha yüksek vergi toplamayı vaad eden veya toplamayı umulan bir başkası tayin edilmelidir. Vergi bölgelerinin âdil siyaset kanunlarına uygun düşmeyen iltizam (damân) usulüyle işletmeye verilmesi benimsenmemelidir. Mültezim (dâmin) daha yüksek vergi geliri elde etmek için bölgesini tahakküm altına almakta, halka baskı uygulamakta, böylece kaçkılara yol açmaktadır (a.g.e., s. 192, 198-199; *Teshîlû'n-naẓar*, s. 240-241; iltizamın hükmü için ayrıca bk. *el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 229). Âmilin tayin edilmiş maaşından daha çoğunu haksız yere alması, belirlenmiş vergilerden fazlasını zorla toplamayı hoş görülmez; suistimali varsa tazmin ettirilir. Mezâlim nâzır gibi divan sorumlusu da halkın vergi memurları aleyhindeki şikâyetlerini inceleyip hükme bağlamak ve zararlarının tazminini sağlamakla yükümlüdür (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 107, 154, 275, 283-284).

Yetkili makamın sorumluluğu güç sahiplerinin özel mülkiyete saygı duymasını sağlamak, zorbalıkla müsadere edilmesini engellemek, vergi tahsilâtının ve harcamaların idarî düzenlemelere uygunluğunu denetlemek, tahsildarların, divan ve ordu mensuplarının suistimallerini önlemektir. Keyfî davranışlarının ve zulümlerinin önüne geçilebilmesi için devlet ricâline düzenli ve yeterli ücret verilmelidir (a.g.e., s. 106-109). Özellikle başarılı valiler ve haraç görevlileri kısa aralıklarla değiştirilmemelidir; çünkü bu durum, onların uzaklaştırılma ihtimaline karşı üretken yatırımları aksatmalarına ve gelecekte işsiz kalma endişesiyle para biriktirmek için halktan aşırı vergi almalarına sebep olabilir. Melik dürüst ve üretken memurların mallarına çeşitli bahanelerle el koyarak ne onları yolsuzluğa sevketmeli ne de kendisini zalim durumuna düşürmelidir. Buna karşılık hıyanet içindeki yöneticiler görevden alınmalıdır (*Teshîlû'n-naẓar*, s. 266-267).

Komşularla yapılan barış antlaşmaları ve bu çerçevede ülkeye sokulan ticaret mallarından alınacak gümrük vergilerinin oranları ve yeni düzenlemeler keyfiliklerin önlenebilmesi için sınırlardaki divanlarda ayrıntılı bir şekilde kaydedilmelidir. İslâm ülkesinde şehirler arası ticaretten gümrük alınması haramdır. Valilerin vergi oranları üzerinde yaptıkları ayarlamalar şeriatça yasaklanmamış olup ictihada mahal varsa kabul edilir; çünkü zamanda halkın, indirimde ise hazinenin

zararı vardır (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 272-273).

Mâverdî, cizyenin mükelleflerin malî durumuna göre ictihadla belirleneceği görüşündedir. Haraç toprağın verimliliği, sulaklığı, ürününün kıymeti ve pazarlarla arasındaki mesafeye dayalı ödeme kapasitesi göz önünde bulundurularak takdir edilmelidir. Haraçgüzârlarla feyin hak sahipleri arasındaki adaletli dengenin gözetilmesi şarttır; mükelleflere ihtiyaçlarını karşılayacak ve zor günler için ihtiyat akçesi biriktirecek kadar gelir bırakılmalıdır. Halkın toprağın verimliliğini artırıcı yatırımlarından kaynaklanan ürün artışı sebebiyle vergileri yükseltilmemelidir; aksi takdirde girişim arzuları kırılarak âtil kapasiteye yol açılır. Buna karşılık kendi ihmallerinden kaynaklanan üretim düşüşü vergi indirimini gerektirmez, aksi halde ataletle saplanırlar. Haraç mükellefi vergisini ödeyemeyecek kadar malî sıkıntı içine düşerse ödeme ertelenir (a.g.e., s. 184, 188-193).

Harcamalar gerekli ve zorunlu kalemlere yönlendirilmelidir. Giderlerin idaresinde görevlendirilecek memurlar ordunun erzakı gibi muayyen harcama kalemlerinin miktarlarını ve hak sahiplerini bilmeli, nafaka / bahşiş vb. masraflar hakkındaki emirlerle vâkîf olmalı ve âmirin politikasını kavramalı, sarf kalemlerini bellemeli, ictisatlı davranmalı, ücretlerin ödenmesinde kamu yararını gözetmelidir (*Kavâninü'l-vizâre*, s. 192-194).

Melikin adam kayırmaksızın ve haddi aşmaksızın ihtiyaç sahiplerine atâ tahsisi takdire şayandır; hesapsız atâ dağıtmak ve haksızlık yapmak israf sayılır. Mâverdî kamu gelirlerinin harcanması sürecinde bölüşüm adaleti, hakkaniyet, liyakat, itidal, şeffaflık, dürüstlük gibi ilkelere vurgu yapmaktadır (*Teshîlû'n-naẓar*, s. 174-178). Ödemelerle ilgili görüşleri hayat standardına ilişkin ipuçları vermesi açısından ilginçtir. Ordu divanından mücahidlere bağlanacak atâ yeterli miktarda olmalıdır ki bunlar geçim uğruna ülkelerini savunmaktan geri kalmassınlar. Yeterli miktarı belirlemede şu üç ölçüte itibar edilmelidir: Kişinin bakmakla yükümlü olduğu aile fertleri, hizmetçiler, binek ve yük hayvanları, hayat şartlarına uygun barınak. Bunları karşılamaya yetecek yıllık bir atâ tahsis edilir ve her yıl durumu gözden geçirilerek gerekirse yeniden ayarlanır (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 269-270).

Mâverdî'nin zekâta ilişkin bir görüşü de hayat standardı anlayışını yansıtır. Zekâtta hak sahibi sekiz sınıf (et-Tevbe 9/60)

arasındaki savaşı olmayan miskinlerle fakirlere yıllık geçimlerine yetecek miktarda pay verilir. Miskin ve fakirlere kamu arazilerinden himâ tahsisi câiz olup Câhiliye dönemindeki uygulamanın aksine buralardan varlıkların istifadesi yasaklanmalıdır (a.g.e., s. 156-158, 242-243). Mâverdî'nin fakirlerin korunmasına yönelik bu yaklaşımı, aynı zamanda kaynakların tahsisinde âdil gelir dağılımı ilkesine verdiği önemi yansıtmaktadır (Rif'at el-Ivazî, I/1 [1985], s. 112-114).

Ölü arazilerin üretime kazandırılması önemseyen Mâverdî'nin bu konudaki ifadelerinden, hem kaynakların etkin kullanılmasının sağlanmasını hem de spekülâtif amaçlı toprak yağmacılığının önüne geçilmesini hedeflediği sezilmektedir. Sultanın, üzerinde tasarrufu câiz görülen ölü topraklardan ihyâ ve imara imkânı olanları iktâ-ı temlikte bulunması câizdir. Böyle bir araziye belli şartlar çerçevesinde ihyâ eden kimse -devletin iznini almaksızın- toprağın mülkiyetine sahip olur (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 231-233, 248-249).

Mâverdî'ye göre para, satın alma veya tazminat işlemlerinde malların mutlak kıymet ölçüsü ve hesap aracıdır. Mâverdî ekonomi biliminde Gresham kanunu adıyla bilinen, "Kötü para iyi parayı kovar" şeklindeki kuralı yüzlerce yıl önce vurgulamakta, bu sebeple sikkede sahtekârlık yapanlara ta'zîr cezası uygulanmasına hükmetmektedir (a.g.e., s. 198-199; *Teshîlû'n-naẓar*, s. 275-276; M. Celûb el-Ferhân, sy. 34-35 [1997], s. 185-186).

Mâverdî, bazı belediyeçilik hizmetlerinin ve pazarların denetimi başta olmak üzere kamu alanlarındaki zabıta görevinin yürütülmesi işini hisbe teşkilâtının sorumluluk alanına sokmaktadır. Meselâ su şebekesinin, ibadethanelerin bakım ve onarımı gibi hizmetlerin, muhtaç yolların temel ihtiyaçlarının giderilmesi gibi kamu işlerinin yerel idarelerin bütçesiyle ve merkezî hazineden talep edilecek destekle yahut şehrin ileri gelenlerinden sağlanacak gönüllü katkılarla edası muhtesibin yükümlülükleri arasındadır (*el-Ahkâmû's-sultâniyye*, s. 321; Rif'at el-Ivazî, I/1 [1985], s. 116; ayrıca bk. HİSBE).

Eserleri. 1. *el-Hâvî'l-kebîr** Eserde alışılmış açıklamacı şerh tekniğinin aksine konular yeni meselelere dair hükümlerle zenginleştirilmiştir. Farklı görüşlerin gerekçeli olarak izah edilip tartışılması kitaba bir ilm-i hilâf eseri özelliği kazandırmıştır (Erturhan, sy. 3 [1999], s. 482). İki ayrı ilmî neşri yapılan (nşr. Ali

Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdül-mevcûd, giriş cildi ve I-XVIII, Beyrut 1414/1994, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin *ez-Zâhir*'i ile birlikte; nşr. Mahmûd Mataracı v.dğr., I-XXIV, Beyrut 1414/1994, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin *Behcetü'l-Hâvî'si* ve *ez-Zâhir* ile birlikte) *el-Hâvî'l-kebir*'in çeşitli bölümleri ayrıca basılmış olup bazıları şunlardır: *Kıtâlû ehli'l-bağy* (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1987); *el-Hudûd* (I-II, nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, baskı yeri yok, 1415/1995); *er-Rađâ'* (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1416/1996); *en-Nafakât* (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1418/1998). 2. *el-İknâ'*. Rivayete göre Halife Kâdir-Billâh dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh kitabı hazırlamalarını istemiş, Mâverdî *el-Hâvî'sinin* delillere yer vermeyen *el-İknâ'* adlı muhtasarını hazırlayıp takdim etmiş ve halife en çok onu beğenmiştir (Yâkût, XV, 54). İbn Kâdî Şühbe eserin garâib içeren bir muhtasar olduğunu söylemektedir (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1402/1982). *el-İknâ'* Ebû Şücâ' el-İsfahânî tarafından şerhedilmiştir. 3. *Tefsîrû'l-Kur'an* (*en-Nüket ve'l-uyûn*). Müellif Kur'an'ın tamamı yerine sadece gerekli gördüğü âyetleri tefsir etmiştir. Kaynakları arasında hadis, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında Yahyâ b. Sellâm, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Hâtim, Muhammed b. Hasan en-Nakâş, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, İbn Kuteybe, Câhiz, Zeccâc, Ma'mer b. Müsenâ gibi müfessirlerin görüşleri; Nehhâs, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî gibi dilcilerin eserleri bulunmaktadır. Hem rivayet hem dirayet tefsiri özelliği taşıyan eserde rivayetlerin çoğu isnadsızdır. Âyetlerin nüzûl yerleri ve sebepleri belirtilmiş, muğlak kelimelerin anlamları ile veciz ifadeler açıklanmış, mücmelleri tefsir, müteşâbihleri te'vil edilmiş, ihtilâflara, kıraat farklılıklarına ve fikhî hükümlere de yer verilmiştir. Müellifin hukukçuluğu ahkâm âyetlerinin tefsirine, dılılığı ise edebî ve lügavî açıklamalarına yansımaktadır. Aralarında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ali b. Muhammed el-Hâzin ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin yer aldığı birçok müfessir Mâverdî'den nakiller yapmıştır (Karnîş, s. 113-156). *Tefsîrû'l-Kur'an*'ın çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, I-IV, Küveyt 1402/1982; Kahire 1413/1993; nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, I-VI, Beyrut 1412/1992). Eser İzzeddin İbn Abdüsselâm (*Tefsîrû'l-Kur'an*, nşr. Ab-

dullah b. İbrâhim b. Abdullah el-Vehîbî, Beyrut 1416/1996) ve Ebû'l-Feyz Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Hilî (*Keşfü'z-zunûn*, I, 458) tarafından ihtisar edilmiştir. 4. *Emsâlû'l-Kur'an*. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile (Ulucami, nr. 1268) Leiden Kütüphanesi'nde birer yazması mevcuttur. 5. *Âlâmü'n-nübüvve** (*Delâ'ilü'n-nübüvve*). Peygamberlik müessesesini aklın ışığında ispatlamaya çalışan bir kitaptır (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). 6. *el-Ahkâmü's-sultâniyye**. İslâm anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku kapsamına giren bazı konuları ele almaktadır (ed. R. Enger, *Maverdî constitutiones politicae*, Bonn 1853; Kahire 1298, 1319, 1324, 1327, 1328, 1380/1960, 1386/1966, 1973; Haydarâbâd 1350/1931; nşr. Muhammed Fehmî es-Sercânî, Kahire 1978; nşr. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, Kahire-Küveyt 1409/1989; nşr. Abdurrahman el-Umeyre, Kahire 1994-1995). Eser Fransızca (trc. Edmond Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, Alger 1915, 1984; Paris 1982), İngilizce (trc. Wafaa H. Wahba, *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkâm al-Sultâniyya*, Reading 1996; trc. Asadullah Yate, *al-Ahkâm as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, London 1416/1996, 2001), Türkçe (trc. Ali Şafak, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye: İslâmda Hilâfet ve Devlet Hukuku*, İstanbul 1396/1976, 1994), Farsça ve Urduca'ya çevrilmiştir. Ayrıca S. Keijzer'in Flemenkçe'ye (*Mawerdî's publiek en administratief regt van den Islam*, Den Haag 1862), Léon Ostorog'un Fransızca'ya (*el-Ahkâm es-Southânîya: Traité de droit public musulman*, Paris 1901-1906, 1925, Beyrut 1982), Darlene R. May'in İngilizce'ye (*al-Mâwardî's al-Ahkâm al-Sultâniyyah: A Partial Translation with Introduction and Annotations*, Indiana University, basılmamış doktora tezi, Bloomington 1978) kısmî çevirileri vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye'sini* çok sert biçimde eleştirir (bk. el-Gıyâsî). *el-Ahkâmü's-sultâniyye* Celâleddin es-Süyûtî tarafından ihtisar edilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 19). 7. *Kavâninü'l-vizâre ve siyasetü'l-mülk* (*Edebü'l-vezîr*). Kitapta vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirin nitelikleri, yetkileri, yükümlülükleri ele alınmakta ve bu makamın sahiplerine öğütler verilmektedir (Kahire 1348/1929, 1414/1994; nşr. Mu-

hammed 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). Yûsuf b. Hasan el-Hüseynî'nin Farsça'ya çevirdiği eserin Hüseyin Hüsnü b. Sâlih el-Bosnevî (*Zinetü's-sadâre fî tercemeti âdâbî'l-vezâre*, İÜ Ktp., TY, nr. 2729; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1857) ve Şirvânîzâde Mehmed Rüşdî Paşa (*Düstûrû'l-vüzerâ Tercümesi*, İÜ Ktp., TY, nr. 2690, 6299, 9610) tarafından yapılmış birer Türkçe tercümesi vardır. 8. *Teshîlû'n-nazar ve ta'cîlû'z-zafer*. "Sulta"nın mahiyeti, yapısı, felsefesi ve işleyiş kurallarına ilişkindir. Devlet başkanında bulunması zorunlu ahlâkî nitelikleri ve izlenmesi gereken siyaseti iki bölüm halinde inceler. Müellif mukaddimede eserin gerek yönetenlerin gerekse yönetilenlerin ıslahına dair hem dogmatik hem pratik içerikli bir kitap olmasını amaçladığını bildirir (s. 98). Bu çerçevede zaman zaman tarihî örnekleriyle birlikte hükümetlerin nasıl kurulup korunduğunu, başarısızlık ve yıkılış sebeplerini ele almaktadır (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut 1401/1981, 1406; nşr. Hasan es-Sââtî, Beyrut 1982; nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1987). 9. *Naşîhatü'l-mülûk* (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1403/1983; nşr. Muhammed Câsim el-Hadîsî, Bağdad 1406/1986; nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1988). Nâşirlerden Fuâd Abdülmün'im Ahmed, klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitabın Mâverdî'ye nisbetini kabul etmemekte ve Ebû Zeyd el-Belhî'ye ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (*Naşîhatü'l-mülûk*, neşreden giriş, s. 5-8, 13-33). Mustafa Sarıbiyık, üzerinde doktora çalışması yaptığı eseri (1996, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Türkçe'ye çevirmiştir (*Siyaset Sanatı*, İstanbul 2000). 10. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn**. Ahlâka dair bu meşhur eser bizzat müellifince talebelere okutulmuştur. İslâm ahlâkının bir miktar Grek felsefesi ve daha çok Fars hikmeti katılarak fıkıhçı titizliği ve edip inceliğiyle işlendiği kitap ilki İstanbul'da (1299) olmak üzere tahkikli ve tahkiksiz onlarca defa basılmıştır (nşr. Mustafa es-Sekkâ – Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1408/1988). Yaşar Çalışkan, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in sonundaki altıncı bölümü kapsamayan Bergamalı Cevdet tercümesini (*Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ Tercümesi*, I-III, İstanbul 1327-1328) sadeleştirerek günümüz Türkçe'sine aktarmıştır (*Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, İstanbul 1993; bu neşrin eleştirisi

için bk. Aydın, V/55 [1994], s. 22). *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i ayrıca Selahattin Kip ile Abidin Sönmez (İstanbul 1978) ve Ali Akın (İstanbul 1979, 1982, 1998) Türkçe'ye, Osman Reşer Almanca'ya (I-III, *Das kitâb adab ad-dunyâ wa'd-dîn*, Stuttgart 1932-1933; Osnabrück 1984) çevirmiştir. 11. *el-Emşâl ve'l-hikem*. 300'er hadis, mesel-hikmet ve beyit içeren bir derlemedir (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, ts. [1402/1981], 1985; Devha 1403/1983).

Mâverdi'ye *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fî âdâbî's-siyâsiyye* adlı bir eser izâfe edilirse de (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1977, 1402/1982, 1993) nâşir, Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olup (nr. 2447) 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 gerekçeler ileri sürmektedir (s. 32-46, 129-130). Ayrıca *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye*'nin başında (s. 51) aklı, müstakıl varlığı bulunan ilk yaratık şeklinde niteleyen zayıf bir hadis nakledilmektedir. Diğer kitaplarında aklın cevherliğini reddeden Mâverdi'nin bu hadisi onaylar mahiyette aktarması çelişki doğuracağı için eserin kendisine nisbeti mümkün değildir.

Mâverdi'ye *er-Rûbe fî talebî'l-hisbe* (nşr. Ahmed Câbir Bedrân, Kahire 1423/2002) adlı bir eser daha nisbet edilmekteyse de bu kitap İbnü'l-Uhuvve'nin *Me'âlimü'l-kurbe fî ahkâmî'l-hisbe*'sidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ – Muhammed Şerif Sükker), Beyrut 1408/1988; a.mlf., *et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fî âdâbî's-siyâsiyye* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1977; a.mlf., *Edebü'l-kâdî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391-92/1971-72, I-II; a.mlf., *Teshîlû'n-naẓar ve ta'cîlû'z-zafer* (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-93; a.mlf., *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987; a.mlf., *Naşihatü'l-mülûk* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1988, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8, 13-33; a.mlf., *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire - Küveyt 1409/1989; a.mlf., *Kavâninü'l-vizâre ve siyasetü'l-mülk* (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1998; a.mlf., *el-Hâvî'l-kebir* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecvûd), Beyrut 1414/1994, I-XVIII, tür.yer.; a.mlf., *en-Nûket ve'l-uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I-VI, tür.yer.; Hatib, *Târîhu Bağdâd*, I, 53-54; XII, 102-103; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 59; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, VIII, 26, 41, 65-66, 97-98, 109-111, 116, 199-200, 233; Yâkût, *Mu'ce-mü'l-üdebâ*, XV, 52-55; İbnü's-Salâh, *Tabakâ-*

tü'l-fukahâ'î's-Şâfi'iyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 97, 234, 371; II, 636-642; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 282-284; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 64-67; a.mlf., *Mizânü'l-tidâil*, III, 155; Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 451-453; Sübkî, *Tabakât*, V, 267-285; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 26, 33, 40, 43-44, 49, 51, 80; a.mlf., *Tabakâtü'l-fukahâ'î's-Şâfi'iyyin* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 418-419; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 230-232; İbn Hacer, *Li-sânü'l-Mizân*, IV, 260-261; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 321-322, 415; II, 331; *Keşfü'z-zunûn*, I, 19, 458; II, 1315, 1681, 1958, 1978; Ahlwardt, *Verzeichnis*, I, 361, 363; II, 593; IV, 163; V, 7-8, 16, 109-110; Brockelmann, *GAL*, I, 483; *Suppl.*, I, 668; a.mlf., "al-Mâwardî", *El²* (İng.), VI, 869; J. Sauvaget, *Introduction a l'histoire de l'orient musulman*, Paris 1943, s. 89; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, s. 27-51; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ*, California-London 1966, s. 220; M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, Osnabrück 1969, I, 224; Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore 1970, s. 99-112; M. Süleyman Dâvud – Fuâd Abdülmün'im Ahmed, *el-İmâm Ebü'l-Hasan el-Mâverdi*, İskenderiye 1978; Qamar-ud-din Khan, *al-Mawardi's Theory of the State*, Delhi 1979, s. 18-48; P. Voorhoeve, *Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, The Hague 1980, s. 7, 13, 104; Orhan Karmış, *Mâverdi ve Tefsirdeki Metodu* (doçentlik tezi, 1981), AÜ İlahiyat Fakültesi; H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (ed. S. J. Shaw – W. R. Polk), Princeton 1982, s. 141-165; M. Celâl Şeref, *Neş'etü'l-fikri's-siyâsî ve te-tavvürüh fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 211-249; M. Abdülkâdir Ebü Fâris, *el-Kâdî Ebü Ya'la el-Ferrâ ve kitâbühü el-Ahkâmü's-sultânîyye*, Beyrut 1403/1983, s. 499-540; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris 1984, I, 272-277; III, 349-360; Subhî Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hağ*, Beyrut 1985, s. 103-159; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1985, s. 73, 83-102, 108, 180, 311; Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, *Dirâsât fi's-siyâseti's-şer'iyye*, Küveyt 1408/1987, s. 101-169; a.mlf., "el-İnsân vel-müctema" fi'l-fikri's-siyâsî li'l-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmî'a-tü'l-Melik Su'ûd*, XI/1, Riyad 1984, s. 265-295; M. Fethî ed-Dirînî, *Dirâsât ve buhûş fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âşır*, Beyrut - Dimaşk 1408/1988, I, 341-447; Fehmî Ced'ân, *Üsûsü't-tekad-düm 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'âlemi'l-'Arabîyyi'l-hadis*, Amman 1988, s. 56-72; Ali Halil Mustafa, *Kırâ'e terbeviyye fî fikri Ebî'l-Hasan el-Başrî el-Mâverdi*, Cidde - Mansûre 1411/1990; Majid Fakhrî, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 158-167; M. Âbid el-Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 1991, s. 343, 354, 359-361; a.mlf., *el-'Aklü'l-aḥlâkiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 2001, s. 39-41, 116-119, 232-237, 525-530, 561-570; Selâhaddin Abdülatîf en-Nâhî, *el-Havâlid min ârâ'i Ebî'l-Hasan el-Başrî el-Bağdâdî el-ma'rûf bi'l-Mâverdi*, Beyrut 1414/1994; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, Lanham 1994, s. 107, 127, 142, 153, 185, 193; Hanna Mikhail, *Politics and Revela-*

tion: Mâwardî and After, Edinburgh 1995; Abdullâh Oğrak, *Ebu'l-Hasan el-Maverdi'nin İktisadi Görüşleri* (yüksek lisans tezi, 1997), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Moham-med Arkoun, "L'éthique musulmane d'après Mâwardî", *REI*, XXXI (1963), s. 1-31; H. Laoust, "La pensée et l'action politique d'al-Mâwardî (364/450-974/1058)", a.e., XXXVI (1968), s. 11-92; Saïd Bensaïd, "et-Tefkîrû's-siyâsî 'inde Ebî'l-Hasan el-Mâverdi", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-'ulûmî'l-insânîyye*, I/1, Fas 1978, s. 254-278; Rif'at el-İvazî, "Taḥlîl iktisâdî li-Kitâbî'l-Ahkâmî's-sultânîyye li'l-Mâverdi", *Mecelletü'd-dirâsâtî-ticâriyyeti'l-İslâmiyye: Câmî'a-tü'l-Ezher*, I/1, Kahire 1985, s. 101-118; Rıdvân es-Seyyid, "el-Medîne ve'd-devle fi'l-İslâm: Dirâse fi rûyeteyi'l-Mâverdi ve İbn Haldûn", *el-Ebhâs*, XXIV, Beyrut 1986, s. 67-85; Fazl Şelâk, "el-Fakîh ve'd-devletü'l-İslâmiyye: Dirâse fi kütübî'l-ahkâmî's-sultânîyye", *el-İctihâd*, sy. 4, Beyrut 1989, s. 91-140; Cemal Aydın, "Bir Kitabın Katli ve Milli Eğitim Bakanlığı", *Der-gâh*, V/55, İstanbul 1994, s. 22; M. Celûb el-Ferhân, "el-Fikrî'l-iktisâdî fi kitâbâtî'l-Mâverdi", *el-İctihâd*, sy. 34-35 (1997), s. 169-204; Sabri Erturhan, "Mâverdi ve 'el-Hâvî'l-kebir' Adli Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Sivas 1999, s. 471-490; Mustafa Çağrıncı, "Mâverdi'de Siyaset Ahlakı", *İslâmiyât*, VI/1, Ankara 2003, s. 71-92; Saïd Abdülfettâh Âşûr, "el-Ahkâmü's-sultânîyye li'l-Mâverdi", *Tî*, V, 16-30.



CENGİZ KALLEK

MÂYE

(مايه)

Türk mûsikisinde bir makam.

Sözlükte "asil, esas, gerekli madde" anlamına gelen Farsça mâye kelimesi, Türk mûsikisinde segâh ve uşşak makamlarının birbirine geçkili olarak kullanılmasıyla meydana gelen iki ayrı makama isim olmuştur. Segâh mâye ve düğâh mâye adlı çok eski fakat az kullanılmış bu iki makamın her birindeki esas dizi veya makamın belirtilmesi amacıyla bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

1. Segâh Mâye. Segâh makamıyla uşşak makamının birbirine geçkili olarak kullanılmasıyla meydana gelmiştir. Makam segâh perdesinde, yani yerindeki segâh makamı dizisine düğâhta, yani yerindeki uşşak makamı dizisinin eklenmesinden sonra yine segâh dizisine geçilerek karar verilmesi suretiyle oluştuğundan makamın durağı segâh perdesidir. Makamın yapısı segâh + uşşak + segâh şeklindedir.

Çıkıcı seyreden segâh mâye makamının güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede segâh makamında olduğu gibi yarım karar yapılır. Segâh seyri sırasında eksik segâh beşlisi kullanılarak yarım karar yapılmışsa bu karar uşşak çeşnilidir.