DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

**https://rantey.org**

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

# İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi

## HARÂC ve EMVÂL KİTAPLARI

CENGİZ KALLEK

3. baskı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KLASİK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi

## *Harâc ve Emvâl Kitapları*

CENGİZ KALLEK

KLASİK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KLASİK
17. Kitap

İktisat Düşüncesi Tarihi 1

**İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi**
***Harâc ve Emvâl* Kitapları**
**Cengiz KALLEK**

Yayına Hazırlık **Mustafa Demiray**

Birinci Basım 2004
Üçüncü Basım Nisan 2015

ISBN 978-605-5245-55-9

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 15813

Tasarım/Kapak **Salih Pulcu**
Mizanpaj Uygulama **Ender Boztürk**

Baskı/Cilt Elma Basım
Sertifika No: 12058
Halkalı Cad. No: 164 B-4 Blok
Sefaköy-Küçükçekmece / İstanbul
Tel: 0212 697 30 30

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
klasik@klasikyayinlari.com
www.klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

**Cengiz Kallek**

1960 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi İşletme Bölümü'nü bitirdi (1982). TDV İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü'nde telif ve redaksiyon uzmanı olarak çalışırken Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm Hukuku yüksek lisansı (1989) ve İktisat Tarihi doktorası yaptı (1994).

Malezya'daki Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM) İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi'nde (1994-96) yardımcı doçent ve Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nde (ISTAC, 1997-99) doçent olarak görev yaptı. Türkiye'ye dönüşünden sonra TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde araştırma uzmanı konumunda çalışmayı sürdürürken başkan yardımcılığını da deruhte etti. Bu arada Fatih Üniversitesi'nde kısmî zamanlı dersler verdi (2000-10). İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi oldu. Aynı fakülte ve bölümde dekanlık ve bölüm başkanlığı yaptı (2010-13).

Halen öğretim üyeliğinin yanı sıra çeşitli dernek ve vakıflarda kurucular kurulu (İSAV), mütevelli heyeti (GGV), yönetim kurulu (GGV, DEKVA) ve danışma kurulu (BSV, İGİAD) üyeliklerini sürdürmektedir.

Yüksek lisans (*Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 1992) ve doktora (*Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997) tezleri dışında *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları* başlıklı bir kitabı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), İngilizce ve Türkçe makaleleri yayımlandı. Ayrıca çeşitli yerli ve yabancı ansiklopedilerde Türkçe, İngilizce ve Arapça olmak üzere fıkıh, tarih, iktisat, siyaset, metroloji gibi alanlarda toplam yüz altmış iki maddesi neşredildi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# ÖNSÖZ

İslâm medeniyetinin bin beş yüz yıla yakın bir süre âleme nizam, insanlığa istikamet vermesini sağlayan gücünün çeşitli yönlerinin, özellikle de -maddeci yaklaşımların egemen olduğu günümüzden bakıldığında- iktisat düşüncesi boyutunun aydınlığa kavuşturulmasının önemi "medeniyetler çatışması" tezlerinin ortaya atıldığı son dönemlerde iyice artmıştır. Halbuki maalesef henüz İslâm iktisat düşüncesi tarihine münhasır müstakil derli toplu bir tek inceleme dahi yapılabilmiş değildir. Konuya mahsus ve çoğu makale düzeyindeki monografik çalışmaların sayısı bile hâlâ epeyce sınırlıdır. İşte elinizdeki eser söz konusu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunabilmek için hazırlandı. Aslında bazı bölümleri daha önce bir dizi makale halinde çeşitli dergilerde yayımlandı. Burada İngilizce olanlar Türkçeleştirilerek ve hepsi yeniden gözden geçirilerek okuyucunun dikkatine sunuldu. Yeni bulgularla değerlendirmeler eklendi, anlaşılırlık ve akıcılığın arttırılması amacıyla bazı değişiklikler yapıldı. Bu zaman zarfında görüşler geliştirildiyse de temel yaklaşım ve argümanlara sadık kalındı.

Yöntem meselesinin ele alındığı, harâc-emvâl kavramlarının mâna ve muhtevasının açıklandığı, mümkün mertebe kâmil bir envanteri verilen ilgili literatürün genel özelliklerinin, kronolojik dağılımının ve belli dönemlerde yoğunlaşmasının sebeplerinin değerlendirildiği bir "Giriş" ile Sünnî ve Şiî kamu maliyesi yazarlarının, eserlerinin ve bunlarda sergilenen iktisadî düşüncenin incelendiği iki ana bölümden teşekkül eden eser "Sonuç" ve "Kaynakça" ile tamamlandı. Her bölümde ilgili literatür tarihdizinsel (kronolojik) olarak ele alındı. Şîa literatürünün muhtevasının sınırlılığı ve sığlığı sebebiyle ikinci bölümün ilkine nisbetle hacimsiz kalmasından doğan orantısızlığın hoş görüleceğini umuyoruz. Değerlendirmelerimizde iktisat veya maliye meselelerinin teknik ayrıntılarına inme yerine ekonomi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

biliminin belli başlı konularının çerçevesine sokulabilecek görüşler sergilenmeye çalışıldı. Bununla birlikte kitabın inceleme alanına giren eserlerdeki iktisadî görüşlerle geleneksel ekonomi düşüncesi arasında karşılaştırmalara genellikle gidilmedi. Ancak konuyu daha anlaşılır kılmak için ilgili disiplinin tahlil araçlarından faydalanıldı ve zaman zaman Batılı ekonomistlerin kavram ve kuramlarına göndermelerde bulunulduğu oldu.

Gelecekte en azından İslâmî nitelikli yazılarda standartlaşmayı sağlaması ümidiyle *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri uygulanmıştır. Burada görüşleri incelenen düşünürlerin biyografileri özellikle maksadı aşan ayrıntılardan kaçınmak ve dipnotlardaki şişkinliği önlemek için -eğer yayımlanmışsa- *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nden özetlenerek aktarılmıştır. Kaynakça bir saha bibliyografyası olmayıp bizzat başvuruda bulunulan çalışmalardan müteşekkildir. Kaynaklarımızın büyük kısmını oluşturan Arapça eserlerin künyelerini Latinize ederken sorunlar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kaynakça'da transkripsiyon kurallarına uyulmakla birlikte metinde ve dipnotlarda -tekerrürlerden doğan zorluğun önlenmesi amacıyla- bu yola gidilmemiştir. Bibliyografyada gösterilmeyen kaynakların transkripsiyonu ise ilk defa zikredildiği yerde yapılmıştır. Ayrıca yararlanılan her eserin künyesi ilk geçtiği dipnotta tam olarak verilmekle beraber hangi baskısının kullanıldığı önem taşımayan Kur'ân-ı Kerîm, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ve *Kütüb-i Sitte* istisna edilmiştir. Çünkü birincide sûre ve âyet, ikincide ise madde numaraları kullanılmıştır. Üçüncü grupta da *Concordance* kurallarına uyulmuştur; yani Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*'leri ile Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce er-Rabaî (ö. 273/887), Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889) ve Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen*'lerinde "Kitâb" adıyla "Bâb" numarası, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Himyerî'nin (ö. 179/870) *el-Muvaṭṭa'*'ı ile Müslim b. Haccâc en-Nîsâbûrî'nin (ö. 261/875) *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*'lerinde ise "Kitâb" ismiyle "hadis" numarası verilmiştir.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphane ve Dokümantasyon Merkezi çalışanlarının yanı sıra Malezya Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC) Kütüphanesi görevlilerinin büyük katkıları vardır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://kitaplar.org

Kendilerine ne kadar teşekkür edilse azdır. Ayrıca bu eserin hazırlanması sürecinde görev yapmış olduğum yukarıdaki kurumların ve Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi'nin idarelerine de sağladıkları imkânlar için şükranlarımı sunmak bir vefa borcudur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| a.e. | Aynı eser |
| a.mlf. | Aynı müellif |
| aş.bk. | Aşağıya bakınız |
| a.y. | Aynı yer |
| b. | Bin, İbn |
| bk. | Bakınız |
| bl. | Bölüm |
| *BSOAS* | *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London |
| c. | Cilt |
| çoğ. | Çoğul |
| d. | Doğum tarihi |
| *DİA* | *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988- |
| dn. | Dipnot |
| ed. | Editör |
| *EI²* | *The Encyclopedia of Islam* (new edition), Leiden 1960- |
| h. | Hicrî |
| hş. | Hicrî-Şemsî |
| Hz. | Hazreti |
| *İA* | *İslâm Ansiklopedisi*, c. I-XIII, İstanbul 1940-1988 |
| İng. | İngilizce |
| *JESHO* | *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leiden |
| krş. | Karşılaştırınız |
| Ktp. | Kütüphanesi |
| md. | Madde(si) |
| m.s. | Milâttan sonra |
| nr. | Numara |
| nşr. | Neşir veya tahkik eden |

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

| | |
|---|---|
| ö. | Ölüm tarihi |
| s. | Sayfa |
| (s.a.s.) | Sallallâhu aleyhi ve sellem |
| sy. | Sayı |
| tr. | Tercüme eden |
| ts. | Tarihsiz |
| vb. | Ve benzeri |
| vd. | Ve devamı |
| ve dğr. | Ve diğerleri |
| vr. | Varak |
| vs. | Vesaire |

## TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

| | |
|---|---|
| Ḍ/Ż ḍ/ż | ض |
| Ḥ ḥ | ح |
| Ḫ ḫ | خ |
| Ḳ ḳ | ق |
| Ṣ ṣ | ص |
| Ṣ̱ ṣ̱ | ث |
| Ṭ ṭ | ط |
| Ẓ̱ ẓ̱ | ذ |
| Ẓ ẓ | ظ |
| ‘ | ع |
| ’ | ء |
| ^ - | Uzatma işareti |

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# İÇİNDEKİLER

**Giriş** *1*

1. Yöntem Meselesi *7*
2. *Harâc* ve *Emvâl*: Mâna ve Muhteva *7*
   2.1. Harâc *7*
   2.2. Emvâl *10*
3. Haraç-Emvâl Literatürü Listesi *13*
4. Literatür Değerlendirmesi *27*
   4.1. Eserlerin Sınıflandırılması *27*
   4.2. İlk Telif Dalgası *28*
   4.3. İkinci Dalga:
   Islah/Kurtuluş Reçeteleri Furyası ve Nedenleri *31*
   ı. Abbâsî Devleti'nin Parçalanması *32*
   ıı. Bizans-Abbâsî Savaşları *36*
   ııı. Ayaklanma ve İç Çatışmalar *37*
   ıv. Siyasî, Askerî ve Sivil Kadroların İktidar ve Nüfuz Mücadeleleri *47*
   v. Sulama Sistemlerinin Tahribi *51*
   vı. Merkezî ve Mahallî İdarî-Malî Bürokrasinin Baskısı *54*
   vıı. Bütçe Açıkları *56*
   vııı. Kamu Arazilerinin Vakıflaştırılması *60*
   4.4. Üçüncü Dalga: Monografiler *61*

*Birinci Bölüm*

**Sünnî Kamu Maliyesi Literatürü** *63*

**Giriş** *65*

**Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı: Kanunlaştırma Arzusu** *67*

1. Ebû Yûsuf: Hayatı ve Eserleri *69*
   1.1. Hayatı *69*
   1.2. *Kitâbü'l-Harâc*: Tertibi ve Muhtevası *71*
2. Ebû Yûsuf'un Bazı İktisadî Görüşleri *77*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

2.1. Hukuk Felsefesi ve İktisadî Refah *77*

2.2. Ülkenin Bayındırlığında Devletin Sorumluluğu *79*

2.3. Özel Teşebbüsü Teşvik *81*

2.4. Vergilendirme İlkeleri *82*

2.5. Piyasa Mekanizması ve Fiyatlar *89*

2.6. Kambiyo Rejimi *93*

2.7. Dış Ticaret Esasları *95*

3. Rahbî ve *Kitâbü'l-Harâc* Şerhi *96*

**Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbü'l-Harâc*'ı: Kamu Maliyesi İlmihali** *99*

1. Yahyâ b. Âdem: Hayatı ve Eserleri *100*

1.1. Hayatı *100*

1.2. *Kitâbü'l-Harâc*: Tertibi ve Muhtevası *102*

2. Yahyâ b. Âdem'in Bazı İktisadî Görüşleri *107*

2.1. Devlet Başkanının Kamu Kesimi Ekonomisindeki Nüfuz Alanı *107*

2.2. Arz-yanlı Tarımsal Toprak Temellükü *108*

2.3. Bedevîler ve Beleşçilik Sorunu *111*

2.4. Vergilendirme İlkeleri *112*

**Ebû Ubeyd ve *Kitâbü'l-Emvâl*'i: Paylaşılamayan Âlimin İhyâ Tasarısı** *117*

1. Ebû Ubeyd: Hayatı ve Eserleri *118*

1.1. Hayatı *118*

1.2. *Kitâbü'l-Emvâl*: Tertibi, Muhtevası ve Usulü *121*

2. Ebû Ubeyd'in Çeşitli İktisadî Görüşleri *125*

2.1. İktisat Penceresinden Hukuk Felsefesi *125*

2.2. Bedevî ve Hadarî İkilemi *126*

2.3. Mülkiyet: Tarımsal İyileştirme Politikaları Cephesinden *127*

2.4. İhtiyaç Telâkkisi *128*

2.5. Paranın İşlevleri *129*

2.6. Ticaret Yasakları *129*

3. İbn Zencûye ve *Kitâbü'l-Emvâl*'i *131*

3.1. Hayatı ve Eserleri *131*

3.2. *Kitâbü'l-Emvâl* ve Muhtevası *132*

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

**Kudâme b. Ca'fer ve *Kitâbü'l-Harâc*'ı: Teknokratik Sentez** *135*

1. Kudâme b. Ca'fer: Hayatı ve Eserleri *136*
   1.1. Hayatı *136*
   1.2. *Kitâbü'l-Harâc*: Tertibi ve Muhtevası *137*
2. Kudâme b. Ca'fer'in Bazı İktisadî Görüşleri *146*
   2.1. Abbâsî İktisadî Sisteminin Coğrafyası *146*
   2.2. Vergi Sistemi *148*
   2.3. İnsan Tabiatı ve Temel İhtiyaçlar *150*
   2.4. İş Bölümü *151*
   2.5. Değer Kuramı *153*
   2.6. Paranın İşlevleri *157*

**Dâvûdî ve *Kitâbü'l-Emvâl*'i: Fâtımîler'e Mâlikî Muhalefeti** *161*

1. Yazar: Hayatı ve Eserleri *162*
   1.1. Hayatı ve Yaşadığı Dönem *162*
   1.2. *Kitâbü'l-Emvâl*: Tertibi, Muhtevası ve Üslûbu *164*
2. Dâvûdî'nin Bazı İktisadî Görüşleri *172*
   2.1. Bireysel İktisadî Davranış *172*
   2.2. Muhtaçların Varlıklıların Malları Üzerindeki Hakları *175*
   2.3. "Yoksulluk Sınırı"na Karşı "Açlık Eşiği" *175*
   2.4. Fethedilmiş Toprakların Hukukî Statüsü *176*
   2.5. Malî Cürümler ve Yolsuzlukla Mücadele Siyaseti *181*

*İkinci Bölüm*

**Şîa Kamu Maliyesi Literatürü** *189*

**Giriş** *191*

**Kerekî ve *Kâtı'atü'l-lecâc*'ı: Şîa Devleti-Devlet Şîası** *195*

1. Kerekî'nin Hayatı ve Eserleri *195*
2. *Kâtı'atü'l-lecâc* *200*
3. Kerekî'nin Bazı İktisadî Görüşleri *200*

İktisadi Düşünce Arşivi https://rantey.org

**Katîfî ve *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ı: Kerekî'ye Reddiye** *207*

1. Katîfî'nin Hayatı ve Eserleri *207*
2. *es-Sirâcü'l-vehhâc* *209*
3. Katîfî'nin Bazı İktisadî Görüşleri *210*

**Erdebîlî ve Haraç Risâleleri: Kerekî'ye Mukaddes Tepki** *219*

1. Erdebîlî'nin Hayatı ve Eserleri *219*
2. Haraç Risâleleri *221*
3. Erdebîlî'nin Bazı İktisadî Görüşleri *222*

**Şeybânî ve *Risâle fî hilli'l-harâc*'ı: Kerekî'ye Çıkarcı Destek** *225*

1. Şeybânî'nin Hayatı ve Eserleri *225*
2. *Risâle fî hilli'l-harâc* *225*
3. Şeybânî'nin Bazı İktisadî Görüşleri *226*

**Sonuç** *229*

**Ek** *235*

**Mahzûmî ve *Kitâbü'l-Minhâc fî 'ilmi harâci Mısr*'ı** *235*

Mahzûmî'nin Hayatı ve Eserleri *235*

*el-Minhâc*'ın Mâhiyeti *237*

**Kaynakça** *241*

**Dizin** *263*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# Giriş

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ekonomi biliminin bağımsız bir ilim dalı olarak ortaya çıkışının sanayi kapitalizminin doğuşuyla eş zamanlılık arzettiği bilinmektedir. Ancak, kapitalizm çağından önce tamamen "bağımsız bilimsel" bir ekonomi düşünce sisteminin kurulmuş olduğu ileri sürülemezse de İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren iktisadî olgular, olaylar ve sorunlar üzerine pek çok müstakil kitap yazıldığı gerçeği yadsınamaz. Fikirlerin toplumdan topluma ve kuşaktan kuşağa geçtiği inancı genelde ilim adamlarını özelde iktisatçıları düşüncelerin kökenini bulma, yani tâbiri câizse bir "düşünsel soy kütüğü" çıkarma gayretine yöneltmiştir. Ancak bu tür çabalarda asıl cevabı aranması gereken "fikirlerin hem savunulduğu zaman ve mekânda hem günümüzde ne ifade ettiği ve niçin önemli olduğu" sorusudur. Çünkü bunun yanıtı onların hangi amaca hizmet için savunulup kullanıldığını ve taraftar ya da muhataplarının kişisel yahut örgütsel/sınıfsal çıkarlarını nasıl etkilediğini göstermesi, böylelikle evrensellik iddialarının sorgulanması/sınanması açısından önemlidir. Ayrıca unutulmamalıdır ki iktisadî mefhumlar genelde gerçek hayatı aksettirse bile fikirler görüntünün düz bir aynadaki aksi gibi yansımaz. Zira tefekkür sadece fikrî kabiliyete bağlı olmayıp toplumsal zihniyet, terbiye ve miras gibi unsurlarca da şekillendirildiği gibi içinde bunların ve daha pek çok öğenin etkisini barındıran dille ifade edilmektedir. Yani her âlem tasavvurunun (dünya görüşünün) kendine has bir kavramsal çerçevesi vardır.[1] İşte elinizdeki çalışma bu hususlara olabildiğince hassasiyet göstermeyi ilke edinen bir uğraşının ürünüdür.

• • • • •

1 Geniş bilgi için bk. Açıkgenç, Alparslan, *Scientific Thought and Its Burdens*, İstanbul 2000, s. 61 vd.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ayrıca ekonomi düşüncesinin sırasıyla teorisiz ve teorili doktrin aşamalarından sonra doktrinsiz (!?) nicel analiz safhasına geçerek dogmatizmden arınmış evrensellik iddiası taşıyan saf bir bilime dönüştüğü savından yola çıkıldığında İslâm iktisat düşüncesinin bu süreç içindeki seyrinin ve konumunun belirlenmesi önem taşımaktadır; çünkü bazı çevrelerde onun ilk merhaleden öte gidemediğine *inanılmaktadır*. Dolayısıyla elinizdeki çalışmada bu *inancın* sınanması da hedeflenmiştir. Geleneksel ekonomi düşüncesinin dogmatizmden ne derece sıyrılabildiğini ve evrensellik iddiasının haklılığını sorgulamaksa tamamen konumuz dışında kalmaktadır.

Bu bağlamda, iktisadî ve içtimaî kurum ve olayların nitelik ve dinamizmi hakkında yeterli görüş ve izlenime sahip olmadan, ekonomik doktrinlerin doğuş ve gelişim seyrini lâyıkıyla kavramanın imkânsızlığı vurgulanmalıdır. Çünkü iktisadî kuram ve ideolojiler, bir yandan meydana çıktığı sosyoekonomik çevrenin tesirlerine mâruz kalırken diğer yandan büyük felsefî, hukukî, dinî vb. sistemlerle beraber iktisadî kurum ve gerçeklerin gelişimini yönlendirir. Ayrıca toplumsal ve ekonomik düzen yalnız iktisadî meselelerin muhtevası ve hal şekilleri üzerinde geniş etkilerde bulunmakla kalmayıp, bizâtihi "çözüme kavuşturulması gereken" sorunları da tayin eder. Umumiyetle, belli iktisadî-içtimaî dava ve meselelerin ilmî eserlerde veya monografilerde sık sık dile getirilmesinin, onların, söz konusu çalışmaların yayımlandığı zaman ve mekânlarda ilgili ülkeler açısından taşıdığı önemi yansıttığı söylenebilir.[2] Muhtemelen bu tür gerekçelerle, bazı Avrupa ilim ve araştırma merkezlerinde eski doktrinlerin incelenmesine yönelik alâka gözle görülür bir biçimde artmıştır. Bu araştırmalar sadece tarihe duyulan merakın tatminine aracılık etmesi itibariyle değil, özellikle geleneksel ekonomi biliminin çözemediği sorunların fikrî düzeyde halline yarayabilecek bilgi ve ilham kaynağı olması bakımından da önemlidir.

Bazı Batılı araştırmacılar özellikle *fıkıhçı* ve *hadisçi* çizgideki ilim adamlarına, eserlerini dogmatik yaklaşımla hazırladıkları için ekonomik fenomenler yerine ilke, ülkü, dogma ve doktrinleri inceledikleri şeklinde acımasız bir eleştiri yöneltmektedirler. Gerçi bu tenkitte doğruluk payı yok değildir, ancak unutulmamalıdır ki iktisadî olgu ve kurumların gelişim seyriyle haklarındaki fikir ve nazariyelerin tekâmülü arasında dâimî bir ilişki ve paralellik eğiliminin mevcudiyetine rağmen, kısa vadede olaylarla düşünceler arasında uyumsuzluk/ilintisizlik gözlenebilir. Yani ekonomik fenomenlerin evrimi iktisat zihniyetindeki değişimleri önceleyebileceği gibi tam tersi de mümkündür. Bu

• • • • •

2 Neumark, Fritz, *İktisadî Düşünce Tarihi* (tr. Ahmet Ali Özeken), İstanbul 1943, I, 4-5.

Genelkitap PDF Kitap Arşivi - https://kanlov.org

bakımdan, izaha muhtaç vâkıa ve müesseselerle bunları tahlil edecek nazariyeler arasında eşzamanlılık bulunmaması durumunda belli başlı iki ihtimal söz konusudur: Ya "eski" kuramlar artık "yeni" iktisadî olaylara tatminkâr açıklama ve çözümler getirmekten âcizdir veya -aksine- teoriler henüz gerçekleşmemiş bazı olası şartlara ve varsayımlara dayanmaktadır.[3] Dolayısıyla, meselâ başta Hanefîler olmak üzere fıkıhçılar arasında farazî meselelere ilişkin ictihadî çözümler üretme eğiliminin varlığı göz önüne alındığında, İslâm iktisat literatüründeki her görüşün mevcut yapıyı, carî sorunları, uygulanan yöntemleri, izlenen siyaseti veya yürürlükteki mevzuatı medih, tenkit ya da ıslah etmeyi amaçladığı gibi bir mutlak ön kabulle yapılacak araştırmaların hayal kırıklığıyla sonuçlanabileceği bellidir.

Ayrıca bir hükümetin ekonomi politikası mevcut iktisat ilminin ulaştığı netice ve kanaatleri göz ardı etmişse, bunun vebali ve sorumluluğu daima ilim adamlarına yüklenemez. Başka bir ifadeyle, iktisatçıların ilmî kurgularının gerçek hayattaki olgulara karşılık gelmediği şeklindeki suçlama her zaman haklı değildir. Bu arada unutulmamalıdır ki devletin genel siyasetinin ancak tamamlayıcı bir cüzünü oluşturan ekonomi politikası daima salt iktisadî düşünce ve endişelerle sevk ve idare edil(e)mez; çünkü çok defa *meta-ekonomik* zorunlulukların iktisadî ilkelerin önüne geçebildiği görülür. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri otarşik eğilimli hükümetlerce savaş ve savunma ekonomisi yolunda alınan önlemlerdir.[4] Özellikle günümüzde "Ortadoğu" adı verilen bölgede hâlâ sonu gelmeyen çatışmaların söz konusu iktisadî tedbirleri âdeta kurumlaştırdığı görülmektedir.

Bazı Batılılar İslâm medeniyeti tarihi boyunca iktisat düşüncesi semasında belki birkaç parlak yıldızın göründüğünü ancak iz bırakmaksızın kayıp gittiği için *bu alanda herhangi bir düşünce ekolü oluşmadığını* ileri sürmektedirler.[5] Müslümanların katkısını yadsıyan böylesi cüretkâr tarafgir yaklaşımların kaçınılmaz bir sonucu olarak, iktisat tarihi eserlerinde eski Yunan ve Roma ekonomi düşüncesiyle orta çağın skolastik düşüncesi arasındaki dönemi kapsayan yapay bir "büyük boşluk (*great gap*)" doğduğu yönünde iddialara rastlanmaktadır.[6]

• • • • •

3 *A.e.*, I, 5.

4 *A.e.*, I, 6.

5 Meselâ bk. Meyer, Albert J., "Economic Thought and Its Application and Methodology in the Middle East", *Middle East Economic Papers*, Lebanon 1956, s. 66.

6 Bk. Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis* (ed. Elizabeth Boody Schumpeter), London 1997, s. 73-74.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ayrıca mercek altına aldığımız literatürün kapsadığı alan piyasacı ekonomistler tarafından *maliye teorisi* veya *maliye hukuku* tarihçilerine havale edilerek dışlanmıştır. Bilindiği üzere klasik ve neo-klasik iktisatçılar optimum kaynak dağılımının ancak piyasa ekonomisinde oluşabileceğini savunurlar. Bu nedenle XIX. yüzyılın sonlarına kadar, piyasa kurallarına göre işletilmeyen kamu kesiminin özellikleri ve devlete aktarılan kaynakların kullanımında iktisadî etkinliğin sağlanması gibi hususlar ekonomistleri az ilgilendirmiştir. Söz konusu yaklaşımı benimseyen iktisatçılarca daha çok kamuya kaynak aktaran araçların, özellikle vergilerin, ekonomik tesirleri incelenmiş ve vergi yükünün dağılımına esas teşkil etmesi gereken ilkeler hakkında bazı yargılara varılmıştır. Çünkü vergiler piyasadan kaynak çekerek aktörlerin iktisadî kararlarını etkilediği gibi gelir bölüşümünü de değiştirir.

Bu noktada özellikle "devlet"in mâhiyet ve görevlerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bütün iktisadî olaylar -cemiyet içinde meydana gelmesi bakımından- birtakım içtimaî-siyasî tezahürlerden ibarettir. Toplum ise devletin kanunlarıyla düzen altına alınıp idare edildiği gibi, gelişmesi de onun müdahalelerine açıktır. Devlet bugün bile kamu hayatına yönelik en önemli düzenlemelerini iktisadî alanlarda yapmaktadır. Müslüman yazarlar devleti fertlerin üstünde aşkın bir toplayıcı güç kabul eden organik birlik kuramını esas alarak amme ihtiyaçlarının kaynağını bireylerinkinden ayırmışlardır. Organik yapıya sahip kamu kesimi ekonomisinde de amme/cemaat bilinci esastır ve bu sektörde kaynak dağılımı merkezî güç tarafından verilen kararlarla tayin edilebilir. Başka ifadeyle, üstün bir erk olarak toplum ihtiyaçlarını giderme sorumluluğunu yüklenen devlet gerekirse bireylerin kamu faaliyetlerine iştirakini cebren sağlayabilir.

Sözün özü, iktisat düşüncesi tarihçiliği artık bazı çevrelerde pek yavan ve sudan bir uğraşı şeklinde değerlendirilmekte, günümüz ekonomistleri sahalarının tarihî, felsefî ve metodolojik yönlerine ilişkin çok sınırlı görüşlere sahip teknokratlar olarak yetiştirilmektedir. Moda kurbanı müslümanlar, İslâm mirasıyla göbek bağlarını keserlerse tarihin koruyucu ve doyurucu rahminden kopup düşeceklerdir. Ayrıca burada iktisat düşüncesi silsilelerinin tesbiti için İslâm tarihi boyunca oluşan düşünce halkalarının birbirine eklenmesinin gerekliliği de vurgulanmalıdır. Alman romantik iktisatçılarının başlıca temsilcisi Adam Müller'in (ö. 1829) geçmiş nesillerin düşünce ve tecrübelerinden müteşekkil bilgi birikimini ifade etmek için kullandığı deyimle "manevî sermaye" (*geistiges Kapital*) önemlidir. İşte elinizdeki çalışma özellikle İslâm iktisat düşüncesi akımlarının belirlenmesine ve yukarıda zikri geçen türden savların sorgulanmasına katkıda bulunmak amacıyla hazırlanmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://tanjey.org

## 1. Yöntem Meselesi

Araştırmamızda zaruret gereği *öznel (sübjektif) yöntem* kullanılmış, yani çeşitli Sünnî ve Şiî yazarların fikirleri ayrı ayrı tetkik ve tahlile tâbi tutulmaya çalışılmıştır. Takdir edersiniz ki burada İslâm iktisat düşüncesi tarihini süsleyen ve bu tür araştırmaların kapsamına girebilecek nitelikteki sayısız mütefekkir ve yazarın tamamına yer verilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla onlar arasından en isabetli seçimin yapılması gibi güç ve nazik bir meseleyle karşılaşınca ilgi alanımızın, bazı yönleriyle iktisat ilmi çerçevesine sokulabilecek "müstakil" eserler arasından *Harâc* ve *Emvâl* literatürünün günümüze ulaşabilen ve yayımlanarak okuyucunun istifadesine sunulan örneklerindeki görüşlerle sınırlandırılması yeğlenmiştir.

İslâm iktisadının belli literatür öbekleri içinde toplanması mümkün müstakil klasik kaynakları esasen *Kitâbü'l-Ḫarâc*, *Kitâbü'l-Emvâl*, *Kitâbü'l-Ḥisbe*, *Fütüvvetnâme* ve *'İlmü tedbîri'l-menzil* gibi genel başlıklar altında sınıflandırılabilecek kitaplardan oluşmaktadır. Bunlar arasında genelde kamu kesimi ekonomisi veya malî iktisat, özelde ise kamu maliyesi ya da malî hukuk çerçevesine sokulabilen *Kitâbü'l-Harâc* ve *Kitâbü'l-Emvâl* türü eserlerin önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu külliyat bize devlet erkânının, çiftçilerin ve ilim adamlarının -tâbiri câizse- "politik ekonomi" hakkındaki tefekkür düzeyini göstermektedir. İşte elinizdeki çalışmada İslâm iktisat düşüncesi tarihine ilişkin projemizin ilk ayağı olarak tarihdizinsel sırayla bazı yazarların haraç-emvâl literatür kümesinde yansımasını bulan iktisadî fikirlerinin kendi içlerinde tematik yöntemle incelenmesi amaçlanmıştır. İlgili literatürün bir envanteri verilmeden önce "harâc" ve "emvâl" kavramlarının incelenmesi yerinde olacaktır.

## 2. *Harâc ve Emvâl*: Mâna ve Muhteva

### 2.1. Harâc

Günümüz Türkçesi'nde haraç şeklinde söylenen Arapça "ḫarâc" kelimesinin biri vergi ya da devlet gelirlerini ifade eden genel, diğeri toprak vergisini belirten özel olmak üzere iki terim anlamı vardır. Haraç, kamu maliyesi kitaplarına bu umumi mânasıyla başlık yapılmıştır. **Ḫarc** (yerinden ayrılmak, çıkmak, görünmek) kökünden gelen ve sözlük anlamı "topraktan çıkan şey" olan ḫarâc (çoğ. *aḫrâc*, *aḫârîc*, *aḫrice*) kelimesinin Arapça'ya Akkadca veya Âramîce'den yahut Süryânîce aracılığıyla Grekce'den geçtiğine dair farklı

Ücretsiz PDF Kitaplığı - https://kantay.org

görüşler vardır. Talmut'ta "baş vergisi", Pehlevîce'de "vergi" (özellikle araziden alınan) ve Ârâmîce'de yine "vergi" anlamlarına gelen söylenişleri birbirine yakın sözcüklere rastlanmaktadır.[7] İslâmî fetihlerden önce Arapça'da yer aldığı bilinen kelimeye arazi, bina, hayvan, köle gibi kaynakların ürün, kira, ücret türü getirileri ve devlet gelirleri şeklinde birbiriyle alâkalı çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak tebaanın mal varlığından kesilen vergileri ifade eden harâc özellikle toprak vergisi için kullanılmıştır.

Haraç kelimesi Kur'an'da "câize" veya "mükâfat" karşılığında ve bazı müfessirlere göre daha geniş bir kapsamla "vergi" anlamında yer alıyorsa da "toprak vergisi" olarak hiç geçmemektedir. Mü'minûn sûresinde "Yoksa sen onlardan bir ücret mi (*harc*) istiyorsun? Rabbinin ecri (*harâc*) daha iyidir" (23/72) meâlindeki âyette harc ile birlikte ve aynı mânada kullanılmıştır. Âlimlerin çoğunluğuna göre burada "karşılık, ecir, ücret, menfaat, rızık" demek olan harc ve harâc kelimeleriyle verginin kastedildiğini söyleyenler ve ayrıca her iki sözcüğü de harâc şeklinde okuyanlar vardır. Harc (farklı kıraatlere göre harâc) kelimesi Kehf sûresinde de (18/94) yine çoğunluğun anladığı mânada yer almıştır; ancak kendisine harc teklif edilen Zülkarneyn'in siyasî kudreti göz önünde bulundurulursa bunun ilgili âyetler içinde vergi anlamına en yakın sözcük olduğu ileri sürülebilir. Bakara sûresinde (2/267) çekimli fiil halinde (*aḫracnâ*) "topraktan mahsul çıkarma, üretme" mânasında harc kökü geçmektedir. Harc ve harâc kelimelerini birbirinden ayıran Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî'ye (ö. 216/831) göre ilki bir defalık alınan *cu'l*ü,[8] ikincisi ise devamlı gelirleri ifade etmek için kullanılır. Ebû Ubeyde (Ma'mer b. Müsennâ ?) ve Leys (b. Muzaffer ?)'e göre ikisi de aynı anlama gelirken Ebû Amr Zebbân b. Alâ el-Mâzinî (ö. 154/771), harcın teberru veya sadaka şeklinde verilen, harâcın ise edası zorunlu sayılan şey olduğu görüşündedir. Ebû Amr'dan gelen diğer rivayete göre de birincisi şahsa, ikincisi toprağa tahakkuk eder.

Harc ve harâc kelimeleri hadislerde de yukarıdakilere ilâveten "vergi, pazar resmi, baş vergisi" ve "mahsul" veya "hâsıla" anlamlarında kullanılmıştır.[9] Aynı kökten türeyen *iḫrâc* masdarı "vergi vermek, tediye etmek" demektir.

• • • • •

7 Van Berchem, Max, "Étude sur l'Impot du Kharâg", *La Propriété Territoriale et l'Impot Foncier sous les Premiers Califes*, Genève 1886, s. 20-21; Henning, W., "Arabisch *ḫarāg*", *Acta Iranica: W. B. Henning Selected Papers*, V (1977), s. 355-357.

8 Kısaca "yapılacak bir iş karşılığında ücret taahhüdünde bulunma, mükâfat sözü verme, vaad edilen ücret ve mükâfat" anlamındaki bu fıkıh terimine ilişkin geniş bilgi için bk. Aydın, M. Akif, "Cuâle", *DİA*, VIII, 77-78.

9 Buhârî, "Büyû'", 39, 95, "Ḥarṣ", 10, 14, "Ḫums", 13, "İcâre", 18, 19, "Menâḳıbü'l-enṣâr" 26; Müslim, "Müsâḳât", 62; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 30, 38, 71; İbn Mâce, "Ruhûn", 11, "Zekât", 22; Tirmizî, "Büyû'", 48, 53, "Ahkâm", 42, Nesâî, "Büyû'", 15, "Eymân", 45.

Üçeşik İl Kitap Arşivi, Yapı Kredi Yayınları

Bu terime, yabancıların Medine'ye getirdiği ticarî mallardan alınan gümrük vergisi yahut pazar resmi mânası yüklendiğine de rastlanmaktadır.[10] Ayrıca çeşitli hadislerde Hz. Peygamber'in (s.a.s) maliyecilerinden Alâ b. el-Hadramî'nin Bahreyn-Hecer'deki müslümanların topraklarından öşür, gayri müslimlerinkinden haraç tahsil ettiği bildirilmektedir.[11] Kudâme b. Ca'fer'in rivayetine göre Resûl-i Ekrem hicrî 8. (m.s. 630.) yılda Alâ b. el-Hadramî'yi Bahreyn'e göndererek yöre halkını İslâm'a çağırmış ve Münzir b. Sâvâ'nın liderliğindeki pek çok kişi müslüman olmuştu. Bununla birlikte İslâm'ı reddedenlerle hububat ve hurma mahsulünün yarısı karşılığında mukâseme antlaşması yapılmış, ayrıca bulûğa eren her erkek çocuk için 1 dinar cizye konulmuştu.[12] Bu uygulama, Hayber Antlaşması'ndan farklı bir durumun varlığını göstermesi açısından önemlidir. Haraçla eş anlamlı olarak kaynaklarda zaman zaman "cizyetü'l-arż" ve "ücretü'l-arż" tâbirlerinin geçtiği de görülür.

Haraç kelimesi mutlak olarak ve öşür veya cizye terimlerinin zıttı düşünülerek kullanıldığında üretken arazilerden alınan nakdî yahut aynî toprak vergisini belirtir. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) tarifine göre haraç toprağa tahakkuk ettirilen edası zorunlu haklardır. "Cizyetü'l-arż, cizye 'ale'l-arż" ve "ḫarâcü'r-re's, ḫarâc 'ale'r-re's" tamlamalarındaki gibi haraç ve cizye sözcüklerinin birbirinin yerine ve mutlak vergi mânasında kullanıldığı da görülmektedir; ancak terkipsiz olduklarında cizye ile baş vergisi, haraç ile arazi vergisi kastedilir. Haraç dışındaki vergiler toprağa değil ürüne veya şahıslara yüklenmektedir. Haraç kelimesi mukâseme ile birlikte geçtiğinde ise "harâc-ı vazîfe" yani alan hesabıyla belirlenen toprak vergisi anlamına gelmektedir.

Julius Wellhausen, bu iki sözcüğün mutlak vergi mânasında kullanılışına bakarak gayri müslimlerden alınagelen cizye ile haraç arasındaki ayırımın ilk defa 121 (739) yılında Emevî Valisi Nasr b. Seyyâr tarafından Horasan'da gerçekleştirilen vergi reformu ile ortaya çıktığını ve o tarihten itibaren baş vergisine cizye, toprağınkine de haraç denildiğini ileri sürmektedir. Bu iki kelimedeki anlam farklılaşmasının başlangıcı konusunda Carl Heinrich Becker 106-107 (724-725) yıllarını, Adolf Grohman II. (VIII.) yüzyılın ortalarını, Henri Lammens de Süfyânîler devrini (661-684) veya kısa bir süre sonrasını vermektedir.

• • • • •

10 İbn Mâce, "Ticâret", 40; Tirmizî, "Büyû'", 15.

11 Meselâ bk. İbn Mâce, "Zekât", 22.

12 Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe* (tıpkıbasım Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, s. 226. Bundan sonraki atıflar tahkikli nüshadaki hatalar dolayısıyla *Kitâbü'l-Harâc*'ın bütün baskılarından

Uğurlu DİA Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ayrıca Wellhausen, İslâm hukukçularının zaman içerisinde ihtiyaç sebebiyle ortaya çıkan malî düzenin köklerini ilk döneme kadar götürerek kutsallaştırdıklarını savunmaktadır. Onun bu görüşleri C. H. Becker, Leone Caetani, H. Idris Bell gibi müsteşrikler tarafından desteklenmiştir. Daniel C. Dennett ise, kendi nazariyesini çürüten bütün delilleri reddetmek veya görmezlikten gelmekle suçladığı Wellhausen'ın yöntemini hatalı, İslâm tarihçilerinin ve fakihlerin haraçla cizye arasında ayırıma gitmediği şeklindeki iddiasını da dayanaksız bulmaktadır. Çünkü İslâm âlimleri bu terimleri özel anlamlarının dışında kullandıkları zaman genellikle "ḫarâc 'ale'r-ru'ûs" ve "cizye 'ale'l-arż" şeklinde kayıtlandırarak yanlış anlaşılmasını önlemek istemişlerdir. Üstelik Wellhausen'ın verdiği tarihin doğruluğu halinde, o dönemde bunu bilebilecek yaşta olan haraç otoritesi Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim el-Kûfî'nin eserinde bu hususa işaret etmesi gerekirdi. Yine Dennett, Sevâd (Irak) arazisinde fetihten itibaren başlatılan harâc-ı muvazzaf uygulamasının Abbâsî halifeleri Ebû Ca'fer el-Mansûr ile (136-158/754-775) oğlu Mehdî-Billâh (158-169/775-785) zamanında kaldırılarak harâc-ı mukâsemeye geçilmiş olmasına karşılık bu yeni düzeni Halife Ömer b. Hattâb'a (13-23/634-644) nisbetle kutsallaştırma gayreti içine girilmediğini belirterek Wellhausen'ın iddiasını yalanlamaktadır.[13] Ayrıca Hz. Ömer b. Hattâb ile Ali b. Ebû Tâlib'in müslümanlığı benimseyen zimmîlerden cizyeyi düşürmekle birlikte haraç almayı sürdürdükleri mâlûmdur. Bu da en azından ikinci halife zamanından beri cizye ve haracın ayrı vergiler olarak bilinip uygulandığını gösterir.[14]

## 2.2. Emvâl

Günümüz Türkçesi'nde mal şeklinde söylenen Arapça "mâl" (çoğ. emvâl) kelimesi "mevl" (zenginleşmek) kökünden türemekte[15] ve sözlükte en geniş

• • • • •

13 Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1950, s. 3-13.

14 Cizyeye ve haraca dair geniş bilgi için bk. Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 41-181; Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, VIII, 42-45; Kallek, Cengiz, "Haraç", *a.e.*, XVI, 71-88; a.mlf., "Taxation and Religion in Islamic Law, Part 1", The Oxford International Encyclopedia of Legal History (ed. Stanley N. Katz), Oxford University Press, 2009, V, 430-431; a.mlf., "Jizyah", *Encyclopedia of Oxford Islamic Studies* Online, Oxford: Oxford University Press, 2014.

15 Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır b. Abdüsseyyid, *el-Mugrib fî tertîbi'l-mu'rib* (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 278; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab*, Bulak 1299-1308, "mvl" md.; Dozy, Reinhart Piener Anne, *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, Beyrouth 1968, II, 632; Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1980, VIII, 3026.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şekliyle "mülkiyete konu olan şeyler", "biriktirilebilen maddî varlık" ve "servet" anlamına gelmektedir.[16] "İnsanın gönlünün **meyl**ettiği şeyler" mânasında isim olduğu da söylenmekle[17] birlikte mâl sözcüğü "meyl" kökünden gelmediği için bu tesbit doğru görünmemektedir.[18] Kelimenin aslı "mevil"dir; ortadaki "vâv" harfinin "elif"e dönüşerek sâkin okunması sonucu mâl şeklini almıştır.[19] İsm-i mevsûl "mâ"ı ve mülkiyet bildiren "li" harf-i cerrinden teşekkül eden (mâ+li) ve "bir kimseye ait şeyler" anlamında bileşik isim olduğuna dair yakıştırma[20] dayanaktan yoksundur. Kelime bedevî ve köylüler arasında daha çok özellikle deve gibi binek, yük, et ve süt hayvanları ile araziyi belirtir. Mâlik olunan paraya "mâl sâmit" (dilsiz/cansız mal), köle ve hayvanlara "mâl nâtık" (dilli/canlı mal) denir.[21] Hassaten para ekonomisinin hüküm sürdüğü şehir hayatında mâl sözcüğüyle önceleri hassaten gümüş para (dirhem) kastedilmiştir. Ancak kavram, zaman içinde -muhtemelen dış ticaretin gelişmesiyle birlikte uluslararası işlemlerde mübâdele aracı kabul edilen- altın parayı içine alacak şekilde anlam genişlemesine uğrayarak nakdî birikim ve hatta altın/gümüş varlığını belirtmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Ticaret metâı da mal mefhumuna dahildir. Devlet/amme vâridâtı ve millî servete -kelimenin en kapsamlı tarifinden hareketle- "emvâl", kamuya ait mal varlığının bütününe ve bununla ilgili idarî-malî kuruma ise devlet hazinesi anlamında "beytülmâl" adı verilir. Ayrıca yine "mevl" kökünden türeyen "temvîl"

• • • • •

16 Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Furûku'l-lugaviyye* (nşr. Hüsâmüddin el-Kudsî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., s. 143; Dımaşkî, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali, *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* (nşr. el-Bişrî eş-Şûrbacî), Kahire 1397/1977, s. 17-18; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-belâga*, Kahire 1985, s. 795; Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şeri'a* (nşr. Abdullah Dirâz), Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts., II, 17; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 126-127.

17 İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1389-92/1969-72, V, 285-286; a.mlf., *Hilyetü'l-fukahâ'* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1403/1983, s. 123; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, II, 1351; *Mecelle*, md. 126.

18 Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (nşr. F. Wüstenfeld), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts., II/2, 147.

19 İbn Manzûr, "mvl" md.

20 Ritter, Hellmut, "Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft", *Der Islam*, VII (1916), s. 45; ayrıca bk. Hatîb, Abdülkerîm, *es-Siyâsetü'l-mâliyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1961, s. 23; Sâhî, Şevkî Abduh, *el-Mâl ve turuku istismârih fi'l-İslâm*, Kahire 1401/1981, s. 11-12; Plessner, M., "Mâl", *EI²* (İng.), VI, 205. Acaba söz konusu yakıştırma Latince'de "proprietas" (mal, mülk) kelimesi üretilmeden önce bu anlamda "res mea est" (benim şeyim) lafzının kullanılmış olmasından hareketle mi yapıldı?

21 Askerî, s. 143; Dımaşkî, s. 17-18; Zemahşerî, s. 795.

Yorumsuz PDF Kitaplarım - https://rantey.org

ve "temevvül" masdarları sırasıyla "mal sahibi yapmak" ve "mal edinmek" mânasına gelmektedir.[22]

Hanefî mezhebine göre kelimenin terim anlamı "Mülkiyete konu olan, kullanım ve/veya mübâdele değeri taşıyan, biriktirilip ihtiyaç anı için saklanabilen mubah müşahhas şeyler"dir. Bu tarif içki, domuz, eti yenilebildiği halde şer'î usullerle kesilmeden/avlanmadan ölen hayvanlar gibi haram ve gayri mütekavvim nesneleri,[23] maddî varlığı bulunmayan menfaat veya hakları, mübâdele değeri taşımayan önemsiz şeyleri kavram dışında bırakmaktadır.[24] Mal terimi *Mecelle*'de (md. 126) Hanefî mezhebinin anlayışına uyularak şöyle tarif edilmiştir: "Tab-ı insânî mâil olup da vakt-i hâcet için iddihâr olunabilen şeydir ki menkule ve gayri menkule şâmil olur." Diğer Sünnî mezheplere göre ise kabaca "Hukukî-iktisadî bir değeri bulunan ve itlâfı halinde tazmini gereken her şey maldır" ki menfaat de bu tanıma dahildir. Söz konusu görüş ayrılığı hukukî işlemlerde farklı sonuçlar doğuracağı için önemlidir.

Mal mislî-kıyemî, menkul-gayri menkul, mütekavvim-gayri mütekavvim, maddî-gayri maddî, şahsî mallar-kamu malları gibi çeşitli sınıflara ayrılabilir.[25] Günümüz iktisat biliminde ekonomik mal-serbest mal (hava-su gibi); tüketici (nihaî) malları-üretici (ara/sermaye/yarı mâmul) malları; dayanıklı mallar-dayanıksız (fayda sağlandığında yok olan) mallar gibi ayrımlara da gidilmektedir.

• • • • •

22 Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, s. 478; İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdât Mecdüddin Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Kahire 1383-85/1963-65, IV, 372-373; Semîn, Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* (nşr. Muhammed et-Tûncî), Beyrut 1414/1993, IV, 145; Fettenî, Cemâleddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fîgarâ'ibi't-tenzîl ve letâ'ifi'l-ahbâr*, Medine 1415/1994, IV, 648; Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcülârifîn, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-Te'ârîf* (nşr. Muhammed Rıdvân Dâye), Beyrut 1990, s. 688; Hammâd, Nezîh, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-iktisâdiyye fî lugati'l-fukahâ'*, Riyad 1415/1995, s. 293-294.

23 Bu tür şeyler Hanefiler'ce mutlak mal kapsamına sokulmayıp gayri müslimlerce mal sayılmaları ve fakat müslümanlar açısından hukukî bir değer taşımamaları bakımından "gayri mütekavvim mal" şeklinde kayıtlandırılmaktadır.

24 İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî, *Hâşiye: Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul 1984, IV, 501-502; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1949-52, VI, 9; krş. Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts., II, 142.

25 Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1378/1959, s. 327; Bilmen, VI, 9-10; Abduh, İsa - Yahyâ, Ahmed İsmâil, *el-Mülkiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1984, s. 121-130.

Sorulsız PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Mâl veya çoğul haliyle emvâl kelimesi Kur'an'da (104/3) "servet" veya "para" karşılığında seksen altı defa kullanılmakla[26] birlikte "vergi" ya da "devlet gelirleri" anlamında hiç geçmemektedir. Hadislerde sıkça tekrarlanan kavramın yukarıdaki mânalardan hangisini ifade ettiği ancak karinelerden anlaşılmaktadır.[27]

Sözün özü, hem harâc hem emvâl incelenen eserlere "vergi" veya "devlet gelirleri" anlamında isim olmuşsa da *el-Emvâl* başlığını taşıyanların muhtevasını diğerlerininkinden farklı kılan bir özellik göze çarpmaktadır. Zekât hâsılası esasen "devlet gelirleri" kavramının kapsamına girmekle birlikte, bilindiği üzere, Hz. Osman "bâtınî mallar" şeklinde nitelenen nakdî birikimlerin zekâtının edasını kişilerin kendi sorumluluğuna bırakmış ve bu uygulama gelenekleşmiştir. Bir genellemeye gidilirse, *el-Harâc* başlığını taşıyan eserler -muhtemelen söz konusu tatbikat sebebiyle- bâtınî malların zekâtını kapsam dışında tutmuştur. Halbuki yukarıda açıklandığı üzere "mâl" terimi özellikle nakdî vâridâtı ifade ettiği için olsa gerektir ki *el-Emvâl* türü kitaplarda onların zekâtına da yer verilmiştir. Bu genelleme her iki gruba giren kitaplardan günümüze ulaşanların tamamı göz önüne alınarak yapılmıştır; söz konusu eserler müstakillen incelendiğinde aralarında birçok farklılık gözlenebilmektedir. Bu açıklamalardan sonra şimdi ilgili literatürün mümkün mertebe tam bir listesi verilmeye çalışılacaktır.

## 3. Haraç-Emvâl Literatürü Listesi

İncelememize kaynaklık eden söz konusu klasik eserlere dair araştırmalar sonucunda aşağıdaki kronolojik envanter ortaya çıkmıştır:

- Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah b. Yesâr el-Eş'arî (ö. 169/786), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. 100 (718-719) yılında doğan müellif aslen Taberiyyeli (Ürdün) veya Dımaşklı bir Yahudi olup Benu'l-Eş'ar'dan Abdullah b. Idâh'ın mevlâsıdır. Hadis ve edebiyat eğitimi görmüştür. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un halifeliği sırasında Rey emirliğine getirilen Veliaht Mehdî-Billâh'ın haraç kâtipliğini yapmış, onun hilâfete geçmesinin ardından ihtida etmesi üzerine vezirliğe atanarak

• • • • •

26 Mustafavî, Hasan, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*, Tahran 1365, XI, 215-219; Ekber Kureşî, Seyyid Ali, *Kâmûs-i Kur'ân*, Tahran 1367hş., VI, 321-322; Atıyye, Muhyiddin, *el-Keşşâfü'l-iktisâdî li-âyâti'l-Kur'âni'l-kerîm*, Herndon 1412/1991, s. 80-98; Husayn, Süleyman b. İbrâhim, *el-Mâl fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Riyad 1415/1995, s. 13-39.

27 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 372-373.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

divanlardan sorumlu tutulmuştur (159). 163 yılında vezâretten, 167'de de Dîvânü'r-resâil'den azledilen Muâviye, daha sonra Hârûnürreşîd'in (170-193/786-809) veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin Resâil, Hâtem ve Zimâm divanlarının başına geçmesi teklifini yaşlılık gerekçesiyle geri çevirmiştir. Ölüm tarihi olarak 170 yılı da verilmektedir.[28] İbnü't-Tıktakâ lakabıyla tanınan Şiî tarihçi Safiyyüddin Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ'ya (ö. 709/1309'dan sonra) göre haraca ilişkin ilk eserin yazarı Muâviye olup sonrakiler tarafından örnek alınmıştır.[29]

- Hafsaveyh el-Kâtib, *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Hafsaveyh kamu maliyesinde kıdemli bir uzman olup Me'mûn (198-218/813-833) döneminde Dîvânü'l-harâc kâtipliği yapmıştır.[30] Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm'e göre haraç konusunda kitap yazan ilk kişidir. İranlı şâir Abdülazîz el-Ascedî el-Mervezî'nin (ö. 432/1040-41) anne tarafından dedesidir.[31]

- Hafs b. Mansûr el-Mervezî el-Kâtib, *Kitâbü Ḫarâci Ḫorâsân*. Eser Halife Hârûnürreşîd devrinde Horasan valiliği yapan Ali b. Îsâ İbn Mâhân'ın (180-191/796-807) kâtibi Hafs b. Mansûr tarafından hazırlanmıştır.[32] Bu kitap üzerinde durulurken İbn Mâhân'ın Horasan valiliğinin, halka yaptığı eziyetler

• • • • •

28 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1960-70, VIII, 137-140, 165; Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb* (nşr. Mustafa es-Sekkâ ve dğr.), Kahire 1401/1981, s. 93, 126-129, 141-146, 150-156, 158, 179; Merzübânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemü'ş-şu'arâ'* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 395; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bagdâd* (Medîneti's-selâm), Beyrut: Dârü'l-fikr, ts., XIII, 196; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1412/1992, VIII, 248-250, 336; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. C. J. Tornberg), Beyrut 1399/1979, VI, 75, 95; Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnâût ve dğr.), Beyrut 1401-1405/1981-85, VII, 398; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk l'İbn 'Asâkir* (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs - Riyâz Abdülhamîd - M. Mutî' el-Hâfız ve dğr.), Dımaşk 1409/1989, XXV, 95-101; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1977, X, 149.

29 İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., s. 182.

30 Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî, *Zemmü ahlâki'l-küttâb* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde), Kahire 1384/1964, II, 203.

31 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fî ahbâri'l-'ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn ve esmâ'i kütübihim* (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971, s. 150.

32 Gerdîzî, Ebû Saîd Abdülhay b. Dahhâk b. Mahmûd, *Zeynü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347hş, s. 131.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve bilhassa koyduğu ağır vergiler yüzünden patlak veren isyanlarla geçtiği gerçeği hatırlanmalıdır.[33] Galiba bu ikisi aynı şahıstır.

- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim el-Kûfî (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî'nin (ö. 150/767) önde gelen talebesi, müctehid fıkıhçı ve ilk baş kadı olan Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı, iktisat düşüncesinde "fıkıhçı silsile"ye dahil eserlerin günümüze ulaşan ilk örneğidir. Kitap sonraki bölümde geniş biçimde incelenecektir.

- Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Fıkıh ve hadiste imam kabul edilen Şeybânî Ebû Hanîfe'nin en yakın iki arkadaşından biridir. Bu çalışması muhtemelen "zâhirü'r-rivâye" veya "usûl" diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden *el-Mebsûṭ* adıyla da anılan *el-Aṣl*'ın toprak vergisi ve cizyeye ilişkin bazı ahkâmın zikrinden ibaret aynı adlı bölümüdür.[34] Aynı eserin öşürle ilgili bir başka bölümü daha vardır. Bazı kaynaklarda Şeybânî'nin *Kitâbü'l-'Uşr ve'l-ḫarâc*'ına atıfta bulunulurken[35] muhtemelen bu iki bölüm kastedilmektedir.

- Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem el-Ümevî el-Ahvel (ö. 203/818), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Kûfe'de doğup büyüyen Yahyâ b. Âdem Pers asıllıdır. Tefsir, kıraat ve hadis sahalarında şöhret kazanan Yahyâ'nın, iktisat düşüncesinde "hadisçi silsile"nin esaslarını belgeleyen eserlerin yaşayan ilk örneği niteliğindeki *Kitâbü'l-Harâc*'ı, ıslahat iddiasıyla iktidara gelen Abbâsîler'in yükseliş devrinde yazılmış bir kamu maliyesi siyaseti rehberi özelliğindedir. *Kitâbü'l-Harâc* aşağıdaki bölümde ayrıntılı şekilde incelenecektir.

- Ebû Ali Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî el-Ensârî el-Kûfî (ö. 204/819), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden müctehid âlim Hasan b. Ziyâd'a nisbet edilen bu eserin onun *Kitâbü'l-Mücerred*'inin veya *el-Müsned*'inin ya da bir başka kitabının bölümlerinden olması muhtemeldir.

• • • • •

33 Bozkurt, Nahide, "İbn Mâhân", *DİA*, XX, 164-165; ayrıca bk. Öz, Mustafa, "Acâride", *a.e.*, I, 319.

34 Bu bölümün metni ve İngilizce tercümesi neşredilmiştir: Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü's-Siyer* (nşr. Mecîd el-Haddûrî), Beyrut 1975, s. 257-278; a.mlf., *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar* (tr. Majid Khadduri), Baltimore 1966, s. 269-287.

35 Meselâ bk. Huncî, Emînüddin Fazlullah b. Ruzbihân, *Sülûkü'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ali Muvahhid), Tahran 1362hş., s. 284; *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî'nin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'si ve Kâdîhan Fahreddin Hasan b. Mansûr el-Özcendî'nin *el-Fetâva'l-Hâniyye*'si ile birlikte), Diyarbakır 1393/1973, II, 238-239, 240, 247.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

XI. (XVII.) yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğü anlaşılan[36] *Kitâbü'l-Harâc*'dan İbn Receb'in *el-İstiḫrâc*'ında (aş.bk.) alıntılar yapılmıştır.[37] Bu iktibasların genellikle Lü'lüî'nin aktardığı rivayetlerden öte geçmemesi yukarıdaki tesbiti doğrulamaktadır.

- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî (ö. 216/831), *Kitâbü'l-Ḫarâc*.[38] Asmaî Basra dil mektebinin önde gelen simalarından şiir ve ahbâr râvisi, dil ve edebiyat âlimidir.[39] Eseri haraç uygulamasına dair rivayetleri içeriyor olmalıdır.

- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), *Kitâbü'l-Emvâl*. Müellif Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve kıraat âlimidir. Bu eserin Ebû Mervân Abdülmelik b. Âs es-Sa'dî el-Kurtubî (ö. 303/915) tarafından *İḫtişâru Kitâbi'l-Emvâl* adlı bir muhtasarı hazırlanmıştır.[40] Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî eş-Şâfiî de (ö. 748/1348) eserden yaptığı seçmeleri *el-Münteḳâ min Kitâbi'l-Emvâl li-Ebî 'Ubeyd el-Ḳâsım b. Sellâm* adıyla derlemiştir.[41] *Kitâbü'l-Emvâl* sonraki bölümde geniş biçimde irdelenecektir.

- Medâinî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kureşî (ö. 228/843), *Kitâbü'l-Merâ'î ve'l-cerâd*.[42] Bir müddet Medâin'de yaşadıktan sonra Bağdat'a yerleşen Basra asıllı yazar Irak mektebine mensup olmakla beraber Medine ekolünün tenkit usulünü de kullanarak büyük bir itimat kazanmış, Ebü'l-Abbas Sa'leb Ahmed b. Yahyâ en-Nahvî (ö. 291/904) tarafından devrinin en gözde tarihçisi sayılmıştır. Eserin vergi bölgeleri ile buralara mahsus tahsilât miktar ve yöntemini içeren dokümanter bir risâle olduğu anlaşılmaktadır.[43]

• • • • •

36 Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1360-62/1941-43, II, 1415. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Gözübenli, Beşir, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, XVI, 361-362.

37 İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb es-Sülâmî, *el-İstihrâc li-ahkâmi'l-harâc*, Beyrut 1405/1985, s. 17, 23, 133, 144.

38 İbnü'n-Nedîm, s. 61.

39 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Tülücü, Süleyman, "Asmaî", *DİA*, III, 499-500.

40 İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb* (nşr. M. el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), Kahire 1972, II, 16.

41 Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Sılatü'l-halef bi-mevsûli's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 399.

42 İbnü'n-Nedîm, s. 117; Yâkût el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb* (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts., XIV, 139.

43 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Kallek, Cengiz, "Medâinî", *DİA*, XXVIII, 291-292.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

- Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî el-Kasabî (ö. 234/848-49), *Kitâbü'l-Ḫarâc*.[44] Yazar Bağdat ekolüne bağlı bir Mu'tezile kelâmcısı, fakih ve ediptir.[45]

- İbn Zencûye (Zenceveyh), Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Ezdî en-Nesâî (ö. 251/865), *Kitâbü'l-Emvâl*. Hadis hâfızı ve fakih olan bu Horasanlı âlim Ebû Ubeyd'in talebesidir. *Kitâbü'l-Emvâl* sonraki bölümde incelenecektir.

- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî (ö. 255/869), *Risâle ilâ Ebi'n-Necm fi'l-ḫarâc*. Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelâmcılarından biri olan Câhiz'e *Kitâbü Taḥsîni'l-emvâl* isimli bir başka eser daha nisbet edilmektedir.[46]

- Hassâf, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer (Amr) eş-Şeybânî (ö. 261/875), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Müellif Hanefî mezhebine mensup müctehid bir âlimdir. Eserini iltifatına mazhar olduğu Abbâsî halifesi Mühtedî-Billâh'ın (255-256/869-870) isteği üzerine hazırlamıştır. Kendisine Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'i (99-101/717-720) örnek alarak sade bir hayat süren ve hilâfet makamına eski saygınlığını, Abbâsî Devleti'ne de geçmiş ihtişamını kazandırmayı hedefleyen halifenin yeni bir malî ıslahat planladığı düşünülebilir. Ne yazık ki halifenin vefatının ardından Hassâf'ın evi yağmalanmış ve aralarında *Kitâbü'l-Harâc*'ın da bulunduğu eserleri yok edilmiştir.[47]

- İbn Beşşâr, Ahmed b. Muhammed b. Süleyman b. Beşşâr el-Kâtib, *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Vezir Ebû Abdullah Ahmed el-Berîdî el-Kûfî'nin hocasıydı. Kamu maliyesinde uzmandı; kâtiplik sanatı, belâgat ve fesahatte kâtiplerin ileri gelenlerindendi. Kitabı yaklaşık 1000 varaklık geniş hacimli bir eserdir.[48]

- İbn Ebû Sehl, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebû Sehl el-Ahvel el-Kâtib el-Bağdâdî (ö. 270/883-84), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Dönemindeki kâtiplerin kıdemli ve faziletlilerinden olup haraç uzmanıdır. *Kitâbü'l-Harâc* devrinin iktisadî durumunu ortaya koyar.[49] Ebü'l-Kâsım Kemâleddin

• • • • •

44 İbnü'n-Nedîm, s. 208.

45 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yüksel, Emrullah, "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA*, VI, 553-554.

46 İbnü'n-Nedîm, s. 211; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVI, 109. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA*, VII, 20-24.

47 İbnü'n-Nedîm, s. 259. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Öztürk, Abdülvehhab, "Hassâf", *DİA*, XVI, 395.

48 İbnü'n-Nedîm, s. 150; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 189; Safedî, Selâhaddin Halîl b. Aybeg, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât* (nşr. H. Ritter ve dğr.), Wiesbaden-Beyrut 1381-1420/1962-99, VIII, 52-53.

49 İbnü'n-Nedîm, s. 150; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IV, 143; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://kanlev.org

Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262), adını Muhammed b. Sehl el-Ahvel olarak kaydettiği bir yazarın *Kitâbü'l-Harâc*'ından alıntı yapmaktadır.[50]

- Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Süleyman Dâvûd b. Ali el-İsfahânî (ö. 270/884), *Kitâbü'l-Ḫarâc*.[51] Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî aslen İsfahanlı bir aileye mensup olup Kûfe'de doğmuş, Basra ve Nîşâbur'da eğitim gördükten sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Kendisine nisbet edilen bu çalışma bir fıkıh kitabının bölümlerinden olsa gerektir. Muhtemelen *Kitâbü'l-Cizye* isimli eseri de böyledir.[52]

- Râzî, Nasr b. Mûsâ el-Hanefî, *Kitâbü'l-Ḫarâc*.[53] Hakkında bilgi bulunmayan bu âlim Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin talebesi Ebû Sehl Mûsâ b. Nasîr er-Râzî ed-Darîr el-Bağdâdî el-Hanefî (ö. 273/886'dan sonra) olabilir.[54] Müellifin hîle-i şer'iyye hakkındaki *el-Meḫâric* isimli bir eserine de işarette bulunulmaktadır.[55] *el-Ḫarâc* ve *el-Meḫâric*'in yanlış okuma dolayısıyla birbirine karıştırıldığı düşünülebilir. Dolayısıyla Râzî'nin haraca ilişkin bir kitap yazdığı kesin değildir.

- Cehdamî, Ebû İshak el-Kâdî İsmâil b. İshak el-Ezdî (ö. 282/896), *Kitâbü'l-Emvâl ve'l-megâzî*.[56] Mütevekkil-Alellah zamanında (232-247/847-861)

• • • • •

Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1398/1978, I, 101-102; Safedî, VII, 390; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1415; Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzâde, *Hediyyetü'l-'ârifîn* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat - Şerefeddin Yaltkaya), Tahran 1387/1967, I, 51. İbn Kesîr'in (*el-Bidâye*, XI, 47) 264 yılında vefat edenler arasında kaydettiği Ahmed b. Abdülkerîm b. Sehl el-Kâtib bu zat olsa gerektir.

50 İbnü'l-Adîm, *Bugyetü't-taleb fî târîhi Haleb* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut: Dârü'l-fikr, ts., I, 69.

51 İbnü'n-Nedîm, s. 272.

52 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Itr, Nûreddin, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49-50.

53 *Keşfü'z-zunûn*, II, 1415.

54 Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettah M. el-Hulv), Kahire 1393-99/1973-79, II, 188; Taşköprizâde, İsâmeddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî), Kahire 1968, II, 124; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1430; Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts., s. 11, 19, 27, 58, 163, 216.

55 *Keşfü'z-zunûn*, II, 1456; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 477; ayrıca bk. Taşköprizâde, *Miftâh*, II, 124.

56 Kâdî İyâz b. Mûsâ es-Sebtî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd), Beyrut 1387-88/1967-68, III, 179; İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehrese mâ revâhu 'an şüyûhıh* (nşr. F. Codera - J. R. Tarrago), Kahire 1382/1963, s. 247-248; İbn Ferhûn, I, 289. Cehdamî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Tatlı, Adem, "Cehdamî", *DİA*, VII, 224-225.

Dijital Arşiv ve Kütüphane Başkanlığı, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Bağdat'ın doğu tarafına (860), Ahmed Mu'temid-Alellah devrinde (256-279/870-892) batı kesimine (872), dört yıl sonra da şehrin tamamına kadı tayin edilen Cehdamî'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'i bilindiği kadarıyla bu konuda Mâlikî bakış açısından yazılmış ilk kitaptır. Muhtemelen Irak'taki Hanefî nüfuzunu kırmak için kaleme alınan *Kitâbü'l-Emvâl*'den İbn Receb'in *el-İstiḫrâc*'ında (aş.bk.) alıntılar yapılmıştır.[57]

- Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed (ö. 311/923), *Kitâbü'l-Emvâl*.[58] Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin derleyicisi Ebû Bekir el-Hallâl'e nisbet edilen bu çalışmanın, müellifin Hanbelî mezhebinin ilk temel fıkıh kaynağı sayılan *el-Câmi'* isimli yirmi ciltlik eserinin kayıp bölümlerinden birisi olması kuvvetle muhtemeldir. Ahmed b. Hanbel'in ictihadlarını ve fetvalarını derlemek için Suriye, el-Cezîre (Yukarı Mezopotamya), Mısır ve İran'da pek çok bölgeyi dolaşan Hallâl *el-Câmi'*de zaman zaman kendi fikrini belirtirse de eserin büyük kısmı mezhep imamının sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmiştir. Ahmed b. Hanbel'in görüşleri hadislerle, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerle desteklenmiş, yer yer diğer fakihlerin farklı ictihadları aktarılmakla birlikte imamdan gelen rivayetler arasında tercihte bulunulmuştur. *Kitâbü'l-Emvâl*'den İbn Receb'in *el-İstiḫrâc*'ında (aş. bk.) alıntılar yapılmıştır.[59]

- Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd es-Sülemî es-Semerkandî (ö. 320/932 civarı), *Kitâbü'l-Cizye ve'l-ḫarâc*. Hadis, fıkıh, tefsir, kelâm ve astronomi âlimi olan Ayyâşî Benû Temîm'e mensuptur. Önceleri Sünnî olduğu halde İmâmiyye mezhebini seçmiştir. İki yüzün üzerinde eseri vardır.[60] Kendisine nisbet edilen bu çalışma bir hadis kitabının cüzlerinden olmalıdır.

- İbnü'l-Mâşita, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan (Hüseyin) b. el-Mâşita el-Bağdâdî (ö. 329/940 civarı), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Yazar kamu maliyesi ve matematikte uzmandı. Divan kâtiplerinin hocalığını yaptı. Ebü'l-Hasan Ali

• • • • •

57 İbn Receb, s. 35.

58 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Kahire 1357/1938, s. 173. Hallâl'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Özen, Şükrü, "Hallâl, Ebû Bekir", *DİA*, XV, 382-383.

59 İbn Receb, s. 25, 63, 98.

60 İbnü'n-Nedîm, s. 245; Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî* (nşr. Muhammed Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 247-250; Tûsî, Ebû Ca'fer Şeyhüttâife Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 167-169; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 32-33; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Şeyh Muhammed Muhsin b. Ali, *Tabakâtü a'lâmi'ş-Şi'a: Nevâbigu'r-ruvâtfî rabi'ati'l-mi'ât* (nşr. Ali Nakî Münzevî), Beyrut 1390/1971, s. 305-306; a.mlf., *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi'ş-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, IV, 295; V, 105.

Ücretsiz DİA Kitap Arsivi - https://rantey.org

b. Îsâ b. Dâvûd İbnü'l-Cerrâh'ın Halife Muktedir-Billâh'ın (295-320/908-932) veziri Ebû Muhammed Hâmid b. Abbas'a vekil olarak bütün divanların yönetimini üstlenmesinin (307/919) ardından Divânü beyti'l-mâl'in başına getirildi. Ayrıca *Aḫbârü'l-vüzerâ'* ve *Cevâbü'l-mu'annit* isimli iki kitabı daha vardır.[61]

- Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib (ö. 337/948 [?]), *Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe*. Tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, mantık, felsefe ve fıkıh sahalarında belli bir birikime sahip olan Kudâme Abbâsî divan kâtipliği yaptı. Şiir tenkidi ve kamu maliyesi alanındaki eserleriyle tanınan bu hıristiyan asıllı teknokrat âlimin ansiklopedik nitelikli *Kitâbü'l-Harâc*'ı sonraki bölümde geniş biçimde incelenecektir.

- Kelvezânî, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Ahmed (268-340/881-951), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Sâsânî Devleti'nin kurucusu I. Erdeşîr-i Bâbekân'ın (226-240) soyundan gelen Kelvezânî Dîvânü's-Sevâd'ın başkanlığını yaptı. Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh tarafından 11 Zilkâde 314 - 5 Safer 315 (18 Ocak 927 - 11 Nisan 927) tarihleri arasında vekâleten, 5 Receb 319'dan (18 Ağustos 931) itibaren de asaleten vezirliğe atandı. Ancak altmış üç gün sonra azledildi. 3 Muharrem 329 tarihinde Hasan b. Abdullah'ın isyanını bastırmak için sefer düzenleyen Halife Râzî-Billâh ile beraber Musul'a giden Vezir Ebü'l-Feth Fazl b. Ca'fer İbnü'l-Furât'ın yerine bir müddet malî işlerin idaresine vekalet etti. Kelvezânî'nin *Kitâbü'l-Harâc*'ının 326 ve 336 yıllarına ait iki edisyonu vardır.[62]

- İbnü'l-Cerrâh, Ebû Ali Abdurrahman b. Îsâ el-Kâtib (275-348/889-959), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Ebü'l-Hasan Mûnis el-Muzaffer'in kâtipliğini yaptı. Onunla

• • • • •

61 Merzübânî, s. 155; Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere* (nşr. Abbûd eş-Şâlcî), Beyrut 1391-93/1971-73, IV, 54; VIII, 17; İbnü'n-Nedîm, s. 150; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XIII, 15-18; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ebû Abdullah Muhibbüddin Muhammed b. Mahmûd, *Zeylü Târîhi Bagdâd* (Hatîb, *Târîhu Bagdâd* içinde), Beyrut: Dârü'l-fikr, ts., XVII, 327-328; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 680.

62 Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ, *Mâ lem yünşer min "Evrâk"ı's-Sûlî: Ahbârü's-senevât 295-315h* (nşr. Hilâl Nâcî), Beyrut 1420/2000, s. 128, 147, 154, 155; a.mlf., *Ahbârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakî-Lillâh* (nşr. J. Heyworth Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 108; İbnü'n-Nedîm, s. 145; İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh, *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*, Kahire 1332/1914, I, 211-212, 214, 218-219; Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *el-Vüzerâ'* (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 182, 184, 185; Hemedânî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülmelik, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, *Târîhü't-Taberî*, XI içinde), Kahire: Dâru Süveydân, ts., s. 244, 249, 265-266, 273, 274, 373; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 225; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, XVI, 22-23; İbnü't-Tıktakâ, s. 273; Zehebî, *Siyer*, XV, 54; Safedî, XIX, 346, 357-358; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 154-166; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 616.

Ücretsiz e-Kitap Arşivi - https://kitantik.org

beraber 5 Muharrem 308 (27 Mayıs 920) tarihinde Mısır'a gitti ve 6 Rebîülâhir 309'a (14 Ağustos 921) kadar orada kaldı. 15 Cemâziyelevvel 324 (10 Nisan 936) tarihinde Abbâsî halifesi Râzî-Billâh'ın (322-329/934-940) vezirliğine atandı. Vezâreti Ebû Bekir Muhammed b. Râik el-Hazerî'nin Vâsıt ve Basra'yı, Berîdîler'in Ahvaz'ı ve Büveyhîler'in Fars'ı istilâ ettiği kargaşa dönemine rastladı. Elli gün gibi kısa bir müddet süren görevi tutuklulukla sona erdi; servetinin 70.000 dinarı müsâdere edildi. 329 (941) yılı Ramazanının sonuna doğru vezirliğe atanmaksızın maliyeden sorumlu tutuldu. İbnü'l-Cerrâh 7 Şaban 348 (13 Ekim 959) tarihinde öldü. Geniş hacimli bir *Kitâbü'l-Harâc* hazırlamaya başlamış ancak tamamlayamamıştır.[63] Kardeşi Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ ise muhtemelen haraç konularını da inceleyen *Kitâbü'l-Küttâb ve siyâseti'l-memleke ve sîreti'l-ḫulefâ'* isimli bir eser kaleme almıştır.

– İbnü'l-Aramram, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ali (ö. 360/970 civarı [?]), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. İbnü'l-Aramram Abbâsî halifesi Müktefî-Billâh zamanında (289-295/902-908) ordu kâtipliği ve Maşrık eyaletlerine ait Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'd-dıyâ' ile Dîvânü'l-ceyş'in başkanlığını yapan Ebû Abdullah Muhammed b. Dâvûd İbnü'l-Cerrâh el-Kâtib el-Bağdâdî'nin (ö. 296/908) torunudur. Büveyhîler'e karşı isyan edip Batîha Emirliği'ni (Şâhinîler) kuran İmrân b. Şâhin'in (ö. 369/979) yanına sığınmış ve Batîha'da ölmüştür.[64]

– Ebü'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ensârî (ö. 369/979), *Kitâbü'l-Emvâl*.[65] İsfahanlı hadis hâfızı ve tarihçi Ebü'ş-Şeyh'in bu eseri bir hadis risâlesi veya cüzü olmalıdır.

– Ebü'l-Hüseyin İshak b. Yahyâ b. Süreyc [Şüreyh] en-Nasrânî el-Kâtib (ö. 377/987'den sonra), *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Kamu maliyesi ve astronomi otoritelerinden olan müellif 2 cüz ve 6 menzileden ibaret 1000 varaklık *Kitâbü'l-Ḫarâci'l-kebîr*, 200 varaklık *Kitâbü'l-Ḫarâc*[66] ve elden ele dolaşan 100 varaklık *Kitâbü [Ṣınâ'ati]'l-Ḫarâci'ṣ-ṣagîr* olmak üzere üç eser hazırlamıştır.[67]

• • • • •

63 Sûlî, *Ahbâr*, s. 4, 81, 82, 84; İbnü'n-Nedîm, s. 143; İbn Miskeveyh, I, 336-338; Hemedânî, s. 299, 389-390; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 314-315; Safedî, XVIII, 214-215; İbn Kesîr, XI, 184, 199; Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *el-Mukaffa'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, IV, 45-46; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 513.

64 İbnü'n-Nedîm, s. 143; Safedî, X, 13.

65 Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (nşr. Muhammed el-Müntasır), Dımaşk 1383/1964, s. 47. Ebü'ş-Şeyh'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yardım, Ali, "Ebü'ş-Şeyh", *DİA*, X, 343-344.

66 İbnü'n-Nedîm, s. 145, 151.

67 Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât eş-Şeybânî, *et-Târîh* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Necef 1386/1967, II, 440; İbnü'n-Nedîm, s. 151; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, VI, 87-88; Safedî, VIII, 428; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 200.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

- Hoşkenâke, Ebü'l-Hasan Ali b. Vasîf el-Kâtib er-Rakkî el-Mevsılî (ö. 380/990), *Kitâbü'l-İfṣâḥ (İżâḥ?) ve't-teşkîf fî â'îni'l-ḫarâc ve rusûmih.* Aslen Bağdatlı olup ömrünün önemli bir kısmını Rakka'da geçirdikten sonra Musul'a göç etti ve burada öldü. İsmâiliyye Şîası'na meyyaldi.[68]

- Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Hıyâr el-Kâtib, *Kitâbü'l-Ḫarâc.* Hayatı hakkında bilgi bulunamayan bu kâtibin eserine İbnü'n-Nedîm atıfta bulunmaktadır.[69]

- Dâvûdî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr el-Esedî (ö. 402/1011), *Kitâbü'l-Emvâl.* Üstün gayret ve zekâsıyla kendi kendini yetiştirip fıkıh, hadis, kelâm ve Arap dili sahalarında eser verecek düzeye erişen Dâvûdî, Kuzey Afrika'da hüküm süren Şiî Fâtımîler'e karşı çıkan Mâlikî âlimlerindendir. Fetva mecmuaları gibi soru-cevap usulüyle düzenlenmiş olan *Kitâbü'l-Emvâl* sonraki bölümde geniş bir şekilde incelenecektir.

- Mahzûmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Kureşî (ö. 585/1189 [?]), *el-Minhâc fî 'ilmi ḫarâci Mışr.* 10 Muharrem 512 (3 Mayıs 1118) tarihinde Kahire'de doğan Mahzûmî'nin soyu Hz. Peygamber'in (s.a.s) Yemen valisi Abdullah b. Ebû Rebîa'ya kadar uzanmaktadır. Şâfiî fıkhı ve hadis eğitimi alan âlim haraç kâtipliği konusunda uzmanlaştı. Kadılık ve Dîvânü'l-meclis müstevfîliği gibi çok çeşitli kademelerde devlet hizmeti yaptı. Son demlerindeki Fâtımîler'in ve Mısır'ın yeni hâkimi Eyyûbîler'in idaresinde görev aldı. 580 (1184) yılında Mısır Divânı nâzırı olduğu, kadılık ve divan nazırlığını birlikte yürüttüğü anlaşılmaktadır. 10 Rebîülâhir 585 (28 Mayıs 1189) tarihinde Kahire'de ölen Mahzûmî Mısır'ın malî yapısı, parasal sistemi ve ziraî ekonomisinin işleyiş tarzı ve ilkelerine dair edindiği meslekî bilgi ve tecrübelerini *el-Minhâc* adlı eserinde neredeyse günümüzün kesinlik derecesi ve yöntemiyle tasvir etmiştir. *el-Minhâc* EK'te daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî (ö. 728/1328), *el-Emvâlü'l-müştereke.* Hanbelî mezhebinin tekâmülüne önemli katkılarda bulunan Teymiyye ailesine mensup olup akaid/kelâm, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, usul, dinler ve mezhepler tarihi, felsefe, mantık, ahlâk, tasavvuf gibi muhtelif ilim dallarında 700 civarında eser veren bu Selefî müctehidi görüş ve eleştirileriyle İslâm düşüncesinin gelişimine tesir

• • • • •

68 İbnü'n-Nedîm, s. 154; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XV, 102; Safedî, XXII, 298; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 682; Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme* (nşr. Muhammed Muîn - Ca'fer Şehîdî), Tahran 1993-94, VI, 8621.

69 *el-Fihrist*, s. 596

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

etmiştir.[70] *el-Emvâlü's-sulṭâniyye* adıyla da anılan *el-Emvâlü'l-müştereke*'si Moğol istilâsının yol açtığı buhranlı dönemde yazılmıştır. Aslında geniş kapsamlı bir eserin bölümü izlenimi veren risâlede kamu gelirleri ve giderleri hadislere ve ilk dönem uygulamalarına atıfta bulunularak kısaca incelenmiştir. İbn Teymiyye'nin yayımlanan[71] bu çalışması dışında benzer konulara değinen *el-Meẓâlimü'l-müştereke* isimli matbu[72] bir risâlesi daha vardır.

– İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb es-Sülâmî el-Bağdâdî ed-Dımaşkî (ö. 795/1393), *el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc*. Fıkıh, usul, tefsir, hadis, kelâm, ahlâk, tarih gibi farklı sahalarda eserler veren İbn Receb Hanbelî mezhebinin özellikle Dımaşk ve Kudüs'te bayraktarlığını yapmıştır.[73] Birkaç defa yayımlanan[74] *el-İstiḫrâc* Eyyûbî iktidarını deviren Bahrî Memlükler (648-784/1250-1382) ile Ebü'l-Meâlî el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun b. Abdullah tarafından kurulan Burciyye (784-923/1382-1517) arasındaki taht kavgalarının yol açtığı kargaşa döneminde yazılmış olmalıdır.

– Kerekî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Hüseyin (ö. 940/1534), *Ḳâṭı'atü'l-lecâc fî (taḥḳîḳi) ḥilli'l-ḫarâc*. Lübnan'ın Kerekinûh köyünde doğan âlim İmâmiyye mezhebinin müceddidlerindendi. Şah I. Tahmasb tarafından 9 Temmuz 1533 tarihli bir fermanla kendisine verilen hâtemü'l-müctehidîn ve nâib-i imâm sıfatıyla Safevî Devleti'ni İmâmiyye hukukuna tâbi kılmaya uğraşan Kerekî, Şîa ulemâsının bütün devlet kademelerinde görevlendirilmesini temine çalıştı. İran tarihinde ilk defa hem bir Şîa devleti kurulmasında hem devlet (Safevî) Şîası'nın oluşturulmasında önemli rol oynadı. Çeşitli ilim dallarında birçok eser kaleme alan Kerekî'nin *Kâtı'atü'l-lecâc*'ı sonraki bölümde geniş biçimde incelenecektir.[75]

– Katîfî, Ebû İsmâil Hüsâmeddin İbrâhim b. Süleyman el-Garevî el-Bahrânî el-Hillî el-İmâmî (ö. 945/1539'dan sonra), *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci*

• • • • •

70 Hayatı ve eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 391-405; Kallek, Cengiz, "Mecmûu fetâvâ", *a.e.*, XXVIII, 277.

71 Bu risâle Dayfullah b. Yahyâ ez-Zehrânî tarafından tahkikli bir şekilde neşredilmiştir (Mekke 1406/1986).

72 *el-Meẓâlimü'l-müştereke*'nin muhtelif baskıları yapılmıştır (*Me'âricü'l-vuṣûl ilâ ma'rifeti enne uṣûle'd-dîn ve fürû'ahû ḳad beyyeneha'r-Resûl* ile birlikte, Kahire 1318; Kahire 1323, 1330, 1340).

73 Geniş bilgi için bk. Kallek, Cengiz, "İbn Receb", *DİA*, XX, 243-247.

74 Belirlenebilen baskıları şunlardır: Kahire 1352/1934; Beyrut 1982, 1405/1985; nşr. Cündî Mahmûd Şelâş el-Heytî, Riyad 1409/1989.

75 Geniş bilgi için ayrıca bk. Kallek, Cengiz, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", *DİA*, XXV, 280-282.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

*Ḳâṭı'ati'l-lecâc.* 913 (1507) yılında Katîf'te (Necid) doğan âlim genel usûlî yaklaşımın yanı sıra ahbârî bir temayül de sergilemiştir. Kerekî'nin aksine Katîfî'nin imamın gaybûbeti sırasında haraç tahsili ve imama niyabet meselelerine yaklaşımı -Şîa'nın geleneksel "intizâr" siyaseti gereği- olumsuzdu. Kerekî Safevî idaresinin politikalarını meşrulaştırmak için eserler kaleme almaya başlayınca Katîfî de ona reddiyeler yazmaya koyuldu. Bunlardan biri olan *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ı sonraki bölümde ayrıntılı biçimde irdelenecektir.

- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim el-Mısrî (ö. 970/1563), *Risâle fi'l-ḫarâc.*[76] Adı kaynaklarda Zeynelâbidin veya kısaca Zeyn şeklinde de geçmekte, dedelerinden Nüceym adlı birine nisbetle İbn Nüceym olarak anılmaktadır. 926 (1520) yılında Kahire'de doğdu. Döneminde Mısır'ın önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan İbn Nüceym erken yaşta fetva ve ders vermeye başladı. 8 Receb 970 (3 Mart 1563) tarihinde Kahire'de öldü.[77] Memlükler devrinde vergi ödemeye gücü yetmeyen köylülerin kaçkını yüzünden Mısır'daki bazı toprakların harap olması üzerine "arżu'l-ḫavż" adı verilen yeni bir arazi statüsü geliştirilmişti. "Arâzî-i havz" adıyla Osmanlı Devleti'nde de varlığını sürdüren bu uygulamaya göre devlet söz konusu toprakları işleterek haracını alıp masrafları düştükten sonra kalan geliri sahiplerine veriyordu.[78] Zaman içinde Mısır ve Suriye'deki iktâların bir kısmı devletin tasarrufundan kaçırılmak için iktâdarlar tarafından vakıf arazilere dönüştürüldü. Ancak Memlükler haraç mükellefiyeti bulunduğu gerekçesiyle vakıflardan da bu vergiyi tahsil etmek isteyince bazı fakihler, eski sahiplerinin savaşlar ve salgın hastalıklar gibi sebeplerle mirasçısız ölmeleri sonucunda Mısır topraklarının hemen hemen tamamının zaman içinde devlete kaldığını ve işletecek gücü bulunanlara kiralandığını, buralardan toplanan gelirin de haraç değil kira olduğunu açıklayan fetvalar verdiler. İbn Nüceym'in *Risâle fi'l-harâc* ve *et-Tuḥfetü'l-merḍıyye fi'l-arâżi'l-Mıṣriyye*'si muhtemelen bu gelişmelerin ürünüdür. İlgili çalışmalar, belli bir meseleye tahsis edilmesi sebebiyle inceleme alanımızın dışında bırakılmıştır.

- Dede Cöngî, Kemâleddin İbrâhim b. Bahşî b. İbrâhim (ö. 975/1567), *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aḳsâmihâ ve aḥkâmihâ ve maṣârifihâ.*[79] Dede

• • • • •

76 Bu risâle Halîl el-Meys tarafından *Resâ'ilü İbn Nüceym* adlı mecmuada neşredilmiştir (Beyrut 1400/1980).

77 Biyografisi hakkında geniş bilgi için bk. Özel, Ahmet, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *DİA*, XX, 236-237.

78 Cin, Halil, "Arazi", *a.e.*, III, 342-346.

79 En önemlisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere (Esad Efendi, nr. 3560) birçok yazma nüshası bulunan eser Ahmet Akgündüz tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır (*Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul 1992, IV, 217-254); Dede ➔

Efendi, Dede Halîfe ve Kara Dede lakaplarıyla da tanınan Amasyalı âlim, Hanefî fıkhı, tefsir ve Arap edebiyatı sahalarında uzmanlaştı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'ya ithaf ettiği bu Arapça risâle devlet bütçesiyle ilgili şer'î hükümleri "gelirlerin giderlere tahsis yöntemi" çerçevesinde ele almaktadır. Müellif muhtemelen Diyarbekir (950/1543) ve Halep Hüsrev Paşa medreselerinde (952/1545) müftülük ve müderrislik yaptığı sıralarda Şîa arasındaki haraç tartışmalarına muttali olması sebebiyledir ki sultandan iktâ ve câize almanın cevazına hükmetmiştir. Çünkü, ona göre, takvâ ilkesi gereği helâl dairesindeki aşırı titizlik meşakkate yol açar ki bu dince merduddur.[80] Onun eseri de muhtevasının sınırlılığı ve konuyla ilgili temel bilgilerin özetinden ibaret olması sebebiyle çalışmamızın dışında tutulmuştur.

- Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed en-Necefî (ö. 993/1585), *Risâle li'l-ḫarâciyye* (veya *er-Risâletü'l-Ḫarâciyye*) ve *Risâle muḫtaṣara fî mes'eleti'l-ḫarâc*. İmâmiyye'nin kelâm ve fıkıh âlimlerinden olan Erdebîlî Şîrâz ve Cebeliâmil (Lübnan) gibi Şîa eğitim merkezlerinde hadis, fıkıh, kelâm, felsefe gibi ilimleri okuduktan sonra Necef'e yerleşmiş ve ölümüne kadar burada yaşamıştır. Safevî hükümdarı I. Tahmasb'ın ona büyük saygı gösterdiği ve ısrarla İran'a davet ettiği bildirilmektedir. Safer 993 (Şubat 1585) tarihinde Kerbelâ'da ölen Erdebîlî'nin devlete haraç vermenin aleyhinde bulunan Katîfî'yi desteklemek amacıyla yazdığı iki risâlesi sonraki bölümde geniş bir şekilde incelenecektir.

- Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî el-İmâmî (ö. XI./XVII. yüzyıl), *Risâle fî ḥilli'l-ḫarâc*. Hayatı hakkında bilgi bulunamayan Şeybânî muhtemelen Necef'te yaşamıştır. Mukaddes el-Erdebîlî'nin çağdaşıdır; XI. (XVII.) yüzyılın başlarında vefat etmiş olmalıdır. Hemen hepsi belirli fıkıh meselelerine ilişkin muhtelif risâleler hazırlamıştır. Bunlardan *Risâle fî ḥilli'l-ḫarâc*'ı sonraki bölümde geniş bir şekilde incelenecektir.

- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısrî (ö. 1098/1687), *Risâle fî aḥkâmi'l-'uşr ve'l-ḫarâc*. Hama asıllı olup Mısır'da yetişen, muhtelif ilimlerde birçok eser verebilecek düzeye erişen ve özellikle Hanefî fıkhında uzmanlaşan Hamevî Kahire'deki Süleymaniye ve Hüseyniye medreselerinde çeşitli dersler okuttu.[81] Muhtemelen arazi ahkâmına ilişkin fetvasını içeren sadece iki varaktan ibaret

• • • • •

Cöngî'nin biyografisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Akgündüz, Ahmet, "Dede Cöngî", *DİA*, IX, 76-77.

80 *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl*, s. 235.

81 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Sinanoğlu, Mustafa, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XV, 456-457.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

risâlenin Bağdat Evkaf Halk Kütüphanesi, Mecâmî', nr. 3796/9'da kayıtlı bir nüshası vardır.[82]

- Mirza Abdullah Efendi b. Mirza Îsâ el-İsfahânî et-Tebrîzî (ö. 1131/1718-19), *er-Risâletü'l-Ḫarâciyye.*[83] Aslen Cîrânlı olup İsfahan'da doğdu. Muhtelif âlimlerden fıkıh, hadis, kelâm gibi ilimleri okudu. Güçlü hâfızası ve kitapseverliği sebebiyle aklî ve naklî ilimlerde ilerledi. İstanbul üzerinden yaptığı üç hac ziyaretinden biri sırasında Mekke şerifiyle arası açılınca devrin Osmanlı sultanı ile görüşerek şerifin azline sebep oldu. Bu arada kendisine sultan tarafından Efendi unvanı verildi. Çokça yolculuk yapan Mirza Abdullah Azerbaycan, Horasan, Irak, Fars, Şam, Kahire, Kâşân gibi birçok yeri müteaddit defalar ziyaret etti. Muhtelif ilim dallarında en meşhurları *Riyâżu'l-'ulemâ'* olmak üzere yirminin üzerinde eseri vardır.[84] Katîfî hakkındaki kısımda Abdullah Efendi'nin görüşlerine de değinilmiştir.

- Abdullah b. Ahmed el-Mevsılî er-Rebîkî (ö. 1159/1746), *el-Minhâc fî beyâni aḥkâmi'l-'uşr ve'l-ḫarâc: el-Arâżi'l-Emîriyye.* Fakih ve edip olan Mevsılî Musul'da ölmüştür. Eseri, aslında mîrî arazilere mahsus 36 varaklık bir risâle olup Musul Evkaf Halk Kütüphanesi'nde yazma nüshası vardır.[85]

- Rahbî, Abdülazîz b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 1184/1770'ten sonra), *Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâci'l-murṣad 'alâ ḫizâneti Kitâbi'l-Ḫarâc.* Hanefî fakihi Rahbî, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Ḫarâc*'ının şerhi olan bu eserini Bağdat valisi Ömer Paşa'ya (ö. 1190/1776) ithaf etmiştir.[86]

• • • • •

82 *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 164-165; Talas, Muhammed Es'ad, *el-Keşşâf 'an mahtûtâti hazâ'ini kütübi'l-evkâf*, Bağdad 1372/1953, s. 241.

83 Yazma nüshası için bk. Tabātabā'i, Hossein Modarressi, *An Introduction to Shī'ī Law*, London 1984, s. 66.

84 Hânbâbâ Müşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpi-yi 'Arabî*, Tahran 1344hş., s. 294; Müderris-i Tebrîzî, Muhammed Ali, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz 1347, I, 161-163; Hüseynî, Seyyid Ahmed, *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâh el-'Uzmâ Necefî Mar'aşî*, Kum 1365, XII, 357-358; XIII, 167, 356; Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390-92, IV, 255-257; Abdullah el-İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-'ulemâ' ve hiyâzu'l-fuzalâ'* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 11-25; Hakîmî, M. Rızâ, *Târîhu'l-'ulemâ' 'abre'l-'usûri'l-muhtelife*, Beyrut 1403/1983, s. 356-358; Emîn, Muhsin, *A'yânü'ş-Şî'a* (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1403/1983, VIII, 64; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, III, 104; VII, 144; XI, 179, 232, 295, 314, 319, 331-332; XV, 361; XXV, 27-28; Necefî, Ali el-Fâzıl el-Kâînî, *Mu'cemü mü'ellifi'ş-Şî'a*, Kum 1405, s. 44.

85 *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 482; Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937, II, 503; Ahmed, Sâlim Abdürrezzâk, *Fehresü Mahtûtâti Mektebeti'l-Evkâfi'l-'âmme fi'l-Mevsıl*, Musul 1395/1975, I, 199.

86 Bk. *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâci'l-mursad 'alâ hizâneti Kitâbi'l-Harâc* (nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî), Bağdad 1973, I, 4-5.

Ücretsiz PDF Tarihi Arşivi - https://rantey.org

Yukarıdakilerden başka Kûfeli ahbâr ve ensâb âlimi Ebû Abdurrahman Heysem b. Adî et-Tâî el-Buhtürî el-Menbicî'ye de (ö. 207/822) bir *Kitâbü'l-Ḫarâc* nisbet edilmektedir.[87] Ancak Heysem'in Hâricîler'i konu alan *Kitâbü'l-Ḫavâric* isimli eseri biyografi kaynaklarında bir istinsah veya iktibas hatası sonucunda *Kitâbü'l-Ḫarâc* şeklinde kayda geçirilmiş olmalıdır. Ayrıca sadece Carl Brockelmann, hadis, kelâm, tasavvuf ve tarih sahalarında eser verecek düzeye erişmiş çok yönlü bir âlim olan *Ḥilyetü'l-evliyâ'* müellifi Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) eserleri arasında kendisinin de ona aidiyetini şüpheyle karşıladığı *Kitâbü'l-Emvâl* isimli matbu (Kahire 1337) bir kitap zikretmektedir.[88] Diğer kaynaklardan böyle bir eserin ne varlığını ne de basıldığını doğrulayabildik.

Bunlara karşılık, Eyyûbîler'in Kıptî asıllı veziri, şair, edip ve tarihçi Ebü'l-Mekârim Es'ad b. Mühezzeb el-Memmâtî (ö. 606/1209)[89] tarafından Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Azîz Osman'a sunulan *Ḳavânînü'd-devâvîn* adlı eser,[90] devrindeki idarî, malî ve askerî divanların işleyişinden, Mısır'ın iktisadî, sınaî, ziraî hayatından ve coğrafyasından bahsetmesi itibariyle Mahzûmî'nin *el-Minhâc*'ına kıyaslanarak yukarıdaki listeye eklenebilirse de çerçevenin toparlanamayacak ölçüde dağılmasına meydan vermemek için dışarıda tutulmuştur.

## 4. Literatür Değerlendirmesi

### 4.1. Eserlerin Sınıflandırılması

Yukarıdaki literatürün kompozisyonu incelendiğinde yazarların fıkıhçı, hadisçi, tarihçi, edebiyatçı ve divan kâtiplerinden müteşekkil olduğu görülmektedir. Dolayısıyla maliye veya vergi meseleleri üzerinde odaklaşan çalışmalar –başlıklarından sarf-ı nazarla– kabaca "çeşitli ilimlerde ihtisas sahibi ulemâ tarafından temelde dogmatik-teorik bir yaklaşımla tasarlanmış

• • • • •

87 İbnü'n-Nedîm, s. 112; hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İzgi, Cevat, "Heysem b. Adî", *DİA*, XVII, 290-291.

88 Brockelmann, *GAL Supplementband*, I, 617.

89 Kapar, M. Ali, "Es'ad b. Memmâtî", *DİA*, XI, 349-350.

90 Dört cilt halinde kaleme alınan kitabın orijinali kaybolmuş (Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Beyrut: Dârı Sâdır, ts., II, 160) ve meçhul bir müellif tarafından ihtisar edilen kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Eser ilk defa M. A. en-Neccâr tarafından yayımlanmış (Kahire 1299/1822), daha sonra A. S. Atiya tarafından tenkitli olarak neşredilmiştir (Kahire 1943).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

eserler" ve "meslekten teknokratlarca hazırlanmış olup idarî-malî aygıtı tasvir eden pratik/pragmatik raporlar" şeklinde iki ana sınıfa ayrılabilir. Maalesef ikinci silsileye mensup kaynakların tamamı kayıptır. Burada ayrıca "divan kâtiplerince meslek içi eğitimde kullanılmak üzere yazılan ders kitapları"na da -belki bir ara küme olarak- işaret edilmelidir. Divan sekreterlerinin hocalığını yapan İbnü'l-Mâşita'nın ve Kudâme b. Ca'fer'in eserleri bu maksatla yazılmış gibi görünmektedir. Gerçi Kudâme'nin, bunun yanında, üst düzey yöneticileri devletin genel İslâmî çerçeve içindeki konumu ve doğası hususunda aydınlatmak gibi bir hedefi olduğu da anlaşılmaktadır.[91]

Listedeki kitapların İslâm tarihinin belli dönemlerinde yoğunlaşmış olmasının da mâkul açıklamaları bulunmalıdır.

## 4.2. İlk Telif Dalgası

Haraç-emvâl eserlerinin tarihdizinsel dağılımı incelendiğinde üç ana devreden söz edilebilir. İkinci asrın ikinci yarısından başlayıp üçüncü yüzyılın son çeyreğine kadar süren ilk devrenin özelliği esasen İslâmlaştırma, sistemleştirme ve kısmen kanunlaştırma amaçlı bir telif-tedvîn hareketine sahne olmasıdır. Bilinmelidir ki aslında bütün medeniyetler -akılda tutulmasını kolaylaştırmak için "**4K** süreci" şeklinde formülleştirdiğimiz- belli başlı dört ortak safhadan geçerler: 1) **K**avram(sal)laştırma; 2) **K**itaplaştırma; 3) **K**urum(sal)laşma; 4) **K**anunlaştırma.[92]

Yukarıda da belirtildiği gibi her âlem tasavvurunun kendine has bir kavramsal çerçevesi vardır. İslâm'ın âlem tasavvuruna uygun malî-iktisadî mefhumların bazısı Kur'an ve Sünnet tarafından ortaya konmuş, bir kısmı da sahâbe ve tâbiînce üretilmiştir. Emevîler döneminde bu aşama ihtiyaca nisbetle önemli ölçüde tamamlandığı için divanların Arapçalaştırılması sırasında fazla sıkıntı çekilmemiştir.

Bilindiği üzere ilk İslâmî fetihlerden sonra bekâsı için belli büyüklüğe ulaşıncaya kadar cihad politikasını sürdüren genç İslâm devletinin faal müslüman nüfusu silâh altında tutmayı tercih etmesi, maliye bürokrasisinin ihtiyacını karşılayacak teknik kadro yanında hem Arapça'yı hem tutanak dili olan Grekçe ve Farsça'yı iyi bilen uzmanlara sahip bulunmaması gibi

• • • • •

91 Meselâ bunu ihsas ettiren bir ifadesi için bk. Kudâme, s. 96; ayrıca bk. Heck, Paul L., *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudāma b. Ja'far and his Kitāb al-Kharāj wa-ṣinā'at al-kitāba*, Leiden-Boston-Köln 2002, s. 1, 34.

92 Baeck, Louis, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London-New York 1994, s. 7-10.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sebepler daha önce Bizans veya Sâsânî idaresindeki bölgelerin eski vergi teşkilâtlarının muhafazasını kaçınılmaz kıldı.[93] Ayrıca sürüp giden İslâmî fetihlerle birlikte kurulmaya çalışılan yeni dünya düzeninde her alanı kapsayan hızlı bir değişim fikrinden çok istikrar ve sebat düşüncesi egemen oldu. Söz konusu sebeplerle haraç kayıtlarının bölge halklarının konuştuğu dillerde tutulması Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (65-86/685-705) iktidarına kadar devam etti. Grekçe tutulagelen Şam yöresi divan sicilleri ve Farsça olan Irak bölgesi haraç defterleri onun emriyle Arapça'ya çevrildi. Bu faaliyet oğlu Velîd zamanında (86-96/705-715) sürdürülerek Mısır'daki kayıtlar da Grekçe'den Arapça'ya aktarıldı. Aynı işlem Hişâm b. Abdülmelik döneminde (105-125/724-743), kâtiplerinin çoğu Mecûsîler'den oluşan ve hesapları Farsça tutulan Horasan divanları için gerçekleştirildi. Böylece 78 (697) yılında başlayan tercüme faaliyeti 124 (742) yılında tamamlanınca[94] merkezî idare, taşra teşkilâtını denetimi altına alarak daha da güçlendi; yerel maliye bürokrasisinin -özellikle üst düzey yöneticilerin- bir kısmı tasfiye edildi, kalanların nüfuzları kırılıp konumları sarsıldı, çıkarları zedelendi ve en önemlisi devlet vergi mükellefleriyle doğrudan temasa geçti.[95] Askerî, adlî ve malî bürokrasinin görev alanlarının ayrıştırılması güçler ayırımına dayanan yeni bir denge getirdi. Kısacası bu gelişmelerle beraber malî kurumsallaşma safhasında da ileri adımlar atılmış oldu.

Kitaplaştırma safhasında önceki aşamada üretilen kavramlar kullanılarak medeniyetin kendine has eğitim kurumlarında okutulacak muhtelif ilimlere mahsus "konulu ders kitapları" kaleme alınmıştır. Temel İslâmî ilimlerden hadis ve fıkhın tedvînine dair ilk girişimlerin izi Hz. Peygamber (s.a.s) devrine kadar sürülebilir. Ancak Hicaz ve Irak'ta hadis ve re'y ekollerinin doğduğu, hukuk mezheplerinin oluştuğu, bunların ictihad usullerinin ortaya konduğu Abbâsîler devrinde geniş kapsamlı ve konulara göre düzenlenmiş sistemli

• • • • •

93 Genelde haraç tahsilâtından sorumlu memurların yerli halk arasından seçilmesi ve bunların başına Arap âmir ve müfettişlerin tayini, divanların Arapçalaştırılması işlemi tamamlanıncaya kadar yoğun bir şekilde devam etti; bk. İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ* (nşr. Charles C. Torrey), New Haven 1922, s. 152, 153; Ya'kûbî, II, 234; Taberî, V, 522-523; VII, 28.

94 Mısır'daki kazılarda bulunan çoğunluğu II. (VIII.) yüzyıla ait papirüslerden elde edilen bilgiler, burada fetihlerden önce mevcut olan Bizans vergi teşkilâtının ve kayıt dilinin İslâmî dönemde de yüzyılı aşkın bir süre boyunca korunduğunu göstermektedir.

95 Bk. Frantz-Murphy, Gladys, "Land Tenure and Social Transformation in Early Islamic Egypt", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 132-133.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

eserler yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Muhtelif okulların veya mezheplerin mensupları arasındaki rekabetin doğal bir ürünü olarak genelde haraç-emvâl mevzuları ve özelde gündemi meşgul eden maliye meseleleri hakkındaki farklı yaklaşım, birikim, rivayet ve görüşleri yansıtan ilk kapsamlı yazılı örnekler ortaya çıkmıştır. Ancak İslâm hukukçularının bilinen haraç-emvâl eserleri arasında Şâfiîler'ce yapılmış fıkhî içerikli müstakil çalışmaya rastlanmaması ilginçtir. Belki de bu durum, İmam Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) fethedilen arazilerin sünnete göre ganimet hükmünde olduğu, haraç karşılığında yerli halkın elinde bırakılmaları yönündeki uygulamanın tamamen gazilerin kendi paylarından gönüllü feragatte bulunmaları esasına dayandığı şeklindeki görüşünün etkisiyle açıklanabilir. Nitekim Şâfiî fıkıh eserlerinde "cizye" bölümlerinin[96] mevcudiyetine karşılık "haraç" bölümlerine rastlanmaması yorumumuzu desteklemektedir. İlgili literatüre dahil kitaplardan bazılarının medreselerde ve halka açık ders halkalarında, diğerlerininse -yukarıda değinildiği gibi- divan kâtiplerinin meslek içi eğitiminde kullanıldığı, bu bağlamda vurgulanmaya değer bir başka noktadır.

Divanların Arap(ça)laştırılması işlemini iktidarlarının sonuna doğru tamamlayabilen Emevîler'in ardından, asr-ı saâdetteki âdil düzeni ihyâ davasıyla iktidara gelen Abbâsîler'in gündemini, mevcut yapının İslâmlaştırılması ve bölgelere göre önemli farklılıklar gösteren vergi politikalarının tevhidi için kanunlaştırma istek ve gayretleri oluşturdu. Abbâsî Devleti'nin gerçek bânisi sayılan Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr yeni kurduğu Bağdat'ı başkent yapınca idarenin ağırlık merkezi, Akdeniz havzasında yer alan Suriye'den doğu-batı ve kuzey-güney ticaret yollarının kavşağında bulunan tarıma elverişli geniş arazilere sahip Irak'a kaydığı gibi idarî ve sosyokültürel alanlarda hissedilen Bizans tesiri de yerini İran nüfuzuna bıraktı. Sâsânî idarî geleneğinin etkisi altında kalarak Mansûr'a devlet yönetiminde katı bir merkeziyetçilik öneren İbnü'l-Mukaffa' lakaplı Ebû Muhammed Abdullah Rûzbe b. Dâzeveyh (ö. 142/759) gibi düşünürler[97] bu bağlamda kanun koyma yetkisini halifeye veren görüşler yaymaya başlamışlardı bile. Mansûr, muhtemelen bu zihniyetin de tahrikiyle İmam Mâlik'e *el-Muvatta'* adlı şaheserini kanunlaştırma teklifinde bulunmuş ancak olumsuz cevap almıştı. İşte aynı niyet ve girişimlerin bir başka ürünü Ebû Yûsuf tarafından Hârûnürreşîd'in talebi üzerine hazırlanan

• • • • •

96 İbnü'n-Nedîm'in (s. 264) İmam Şâfiî'ye nisbet ettiği *Kitâbü'l-Cizye* isimli eser *el-Ümm*'ün aynı adlı bölümü (bk. *el-Üm*, baskı yeri yok: Kitâbü'ş-şa'b, 1388/1968, IV, 82-133 arası) olmalıdır.

97 İbnü'l-Mukaffa', *Risâle fi's-sahâbe* (*Âsâru İbni'l-Mukaffa'* içinde), Beyrut 1978, s. 353-354.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

*Kitâbü'l-Harâc*'dır. Bu noktada Ebû Yûsuf ile İbnü'l-Mukaffa' arasındaki başlıca fark şudur: İkincisi devlet başkanına yasama yetkisini bizzat kullanma çağrısı yaparken, birincisi halifenin yürürlüğe koymasını istediği bir kanun taslağı hazırlamıştı bile. Aslında müsteşriklerin Abbâsî uygulamasını kutsallaştırmaya çalışmakla suçladıkları fakihlerin yaptığı, esasen halifelerle iş birliği içinde vergi düzeninin standartlaştırılmasını ve merkezîleştirilmesini sağlamaya uğraşmaktı. Bu arada kanunlaştırma girişimlerine rehberlik etmek üzere Yahyâ b. Âdem gibi âlimler tarafından hadisçi yaklaşımla yazılan müstakil haraç kitaplarının öncüleri de İslâm hukukunun ana kaynaklarından "Sünnet"i kayda geçirip mercek altına alan hadis ilminin teşekkülüne paralel olarak sahneye çıkmaya başladı.

## 4.3. İkinci Dalga: Islah/Kurtuluş Reçeteleri Furyası ve Nedenleri

Söz konusu ilk telif dalgasını, hânedanın içine düştüğü gerileme sürecinde sayıları artan ıslah/kurtuluş reçeteleri mâhiyetindeki çalışmaların oluşturduğu yeni bir akım izledi. Daha somut ifadeyle, müstakil haraç-emvâl eserlerinin yoğunlaştığı ikinci dönem, Abbâsî Devleti'nin gerileme ve yıkılış sürecinde bulunduğu III. (IX.) yüzyılın son çeyreği ile IV. (X.) yüzyılın ilk yarısını kapsayan zaman dilimidir. Divanların tercümelerinin ardından -Mansûr devrinde kızışan isyanların[98] da büyüttüğü ihtiyaca binaen- görevli kâtiplerce başlatılan, mevcut malî yapı hakkında Arapça arazi, vergi ve envanter raporları hazırlanması faaliyetleri özellikle Abbâsîler'in çöküş döneminde yoğunlaşan bir gelenek halini almıştır. Çünkü baş gösteren iktidar çatışmaları, nüfuz mücadeleleri, iç savaşlar, doğal âfetler gibi gelişmeler hem tarım ve vergi alt yapısını hem demografik bünyeyi ciddi boyutlarda tahrip edip önemli üretim/gelir kayıplarına yol açmakla kalmamış, başta askerî giderler olmak üzere devlet harcamalarının artmasına sebebiyet vermiş ve malî düzeni kökünden sarsarak içtimaî-iktisadî buhranlara zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Abbâsî iktidarının birçok üst düzey maliye bürokratı tarafından envanter kayıtlarını, bütçe taslaklarını veya muhtemelen devletin mevcut malî portresini, alınacak âcil tedbirleri, gerekli uzun vadeli ıslahat tekliflerini ve makro düzeyde malî-iktisadî politika önerilerini içeren takrir, teklif ya da tasarı mâhiyetinde çeşitli çalışmalar yapılıp halife, sultan, emîr yahut yürütmeden sorumlu vezirlere sunulmuştur. Nitekim İbn Ebû Sehl, İbn Beşşâr, Kelvezânî, İbnü'l-Cerrâh,

• • • • •

98 Bu dönemdeki ayaklanmalarla ilgili olarak bk. Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar: Ebû Ca'fer el-Mansur Dönemi*, Ankara 2001.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahley.org

İshak b. Yahyâ en-Nasrânî, Hoşkenâke, İbnü'l-Aramram, Muhammed b. Ahmed b. Ali gibi divan kâtiplerinin Abbâsîler'in buhranlı dönemine rastlayan ve maalesef bilinebildiği kadarıyla hiçbirisi günümüze ulaşmayan çalışmaları rahatlıkla bu gruba sokulabilir.

Hafsaveyh el-Kâtib ve Muâviye b. Ubeydullah'ın maliye bürokratı oldukları göz önünde bulundurulduğunda hedef literatürün kaynaklarda zikri geçen bu ilk örneklerinin de birer lâyiha özelliği taşıdığı ileri sürülebilir. Özellikle Vezir Muâviye b. Ubeydullah'ın haraç tasarısını Halife Mehdî-Billâh'a sunduğu bilinmektedir. Muhtemelen devlet arşivlerinde korunagelen bu çalışmadan maliyeci Kudâme b. Ca'fer'in yaptığı alıntının mâhiyeti onun bir malî rapor özelliği taşıdığı izlenimi vermektedir. Savaşlar, hânedan çatışmaları, iç isyanlar, vergi reformları gibi tarihî olay ve gelişmelerin ardından üst düzey bürokratlarca devletin malî durumunu ortaya koyan raporların hazırlanması gayet doğaldır. Aslında kâtiplerin bu tür çalışmaları esasen ya genel veya bölgesel malî raporlar ya da bütçe niteliğinde olup gerektiği sürece devlet arşivlerinde tutulmuş, medreselerde okutulmadığı ve ders kitaplarında pek iktibas edilmediği için günümüze kadar ulaşamamıştır.

Umumiyetle makamlarını babadan oğula miras yoluyla devralan maliye bürokratları iktidar, ordu ve yerli halklar üçgenine sıkışmışlar, kendi çıkarlarıyla onların beklentileri arasında bir denge kurmaya çalışmışlardır. Ancak kantarın topu haklıdan değil güçlüden yana ağır basmıştır. Kudâme b. Ca'fer'in, eserini uygulamaların gayri meşrûluğu yönündeki iddialara reddiye sadedinde hazırladığına dair açıklaması da zımnen bunu doğrulamaktadır. Her şeye rağmen ulemânın kitapları bürokratlarca yazılmış eserlere kıyasla daha halkçı görünmektedir.

İlgili kitapların Abbâsî Devleti'nin durgunluk ve gerileme dönemlerinde yoğunlaşmasına zemin hazırlayan ve muhtemelen içeriklerine de yansıyan diğer -özellikle iktisadî boyutlu- gelişmeler aşağıdaki gibi özetlenebilir. Ancak zikredilen örnekler tüketici ve kapsayıcı olmayıp genel değerlendirmelerin dayanakları hakkında fikir vermeye yöneliktir. Çünkü konu muhtelif yönleriyle müstakil monografileri gerektirecek kadar geniştir.

### 1. Abbâsî Devleti'nin Parçalanması

III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Abbâsî Devleti'nin giderek zayıflaması sonucunda önce uç bölgelerin sonra da Bağdat'a yakın vilayetlerin birer birer halifenin etkin nüfuz alanından çıkarak yerel hânedanların eline geçmesi devletin temellerini sarsmıştır. Neticede emirlikler, görünüşte

Ücretsiz e-Kitap Arşivi - https://kitabey.org

merkezî iktidarı tanımakla birlikte gerçekte kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve yaymak için çalışmıştır. Abbâsî katliamından kurtulan Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'ın önderliğindeki Emevîler'in Endülüs'te bağımsız bir devlet kurmasının (138-422/756-1031)[99] ardından, Kuzey Afrika'da resmen Abbâsîler'e bağlı olan çeşitli hânedanlar fiilen muhtariyetlerini kazanmaya başlamıştır. Burada dikkati çeken husus, ilk emirliklerin bazılarının Arap asıllı Hâricîler veya Şiîler tarafından kurulmasıdır. Kuzey Afrika'da zuhur eden hânedanların başında, doğudan kaçarak Batı Cezayir'deki gayri memnun Berberîler'i kolaylıkla etrafına toplayabilen İbâzî Hâricîsi Abdurrahman b. Rüstem'in kurduğu Tâhert[100] (Batı Cezayir) merkezli Rüstemîler Devleti (160-296/777-909) gelmektedir.[101] VIII-XI. yüzyıllar arasında İfrîkıyye'den Atlantik'e kadar uzanan sahada daha başka Berberî devletleri de ortaya çıkmıştır.[102]

Nihayet Fâtımîler (297-567/909-1171) bütün Kuzey Afrika'yı hâkimiyetleri altına alırlarken,[103] Türk hânedanları Tolunoğulları (254-292/868-905)[104] ile İhşîdîler (323-358/935-969) Mısır, Suriye ve Filistin'de egemenlik kurarak Abbâsîler'in batı sınırını iyice daralttılar. İhşîdîler devrinde vergilerin genellikle ağır tutulması, askere tatminkâr düzeyde para verilmemesi, zenginlerin mallarının müsâdere edilmesi gibi menfî uygulamalar sebebiyle huzuru bozulan toplumun birçok kesiminde Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh kurtarıcı olarak görülmeye başlanmıştır.[105]

• • • • •

99 Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdurrahman I", *DİA*, I, 147-150; Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *a.e.*, XI, 212-214.

100 Tâhert Büyük Sahrâ'daki kervan yollarından birinin kuzey ucunu teşkil ediyordu.

101 Hizmetli, Sabri, "Abdurrahman b. Rüstem", *a.e.*, I, 170-171.

102 En önemlileri şunlardır: Sicilmâse ve çevresinde Hâricî Midrârîler (140-366/757-976), Fas'ta Hz. Ali'nin soyundan ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin kardeşi olan İdrîs b. Abdullah'ın kurduğu İdrîsîler (172-375/789-985), İfrîkıyye (Tunus), Doğu Cezayir ve Sicilya'da Ağlebîler (184-296/800-909), İfrîkıyye ve Doğu Cezayir'de Zîrîler (361-543/972-1148) ve Hanımâdîler (405-547/1015-1152); geniş bilgi için bk. Özaydın, Abdülkerim, "Ağlebîler", *a.e.*, I, 475-478; Yıldız, Hakkı Dursun, "Berberîler", *a.e.*, V, 481; Öz, Mustafa, "Evrebe", *a.e.*, XI, 537; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Fah", *a.e.*, XII, 73-74; a.mlf., "Hüseyin b. Ali, Sâhibü Fah", *a.e.*, XVIII, 525; Harekât, İbrâhim, "Fas", *a.e.*, XII, 188-189; Özdemir, Mehmet, "Hammâdîler", *a.e.*, XV, 489-491; Rezûk, Muhammed, "İdrîsîler", *a.e.*, XXI, 495-497; Hizmetli, Sabri, "İfren (Benî İfren)", *a.e.*, XXI, 513-514.

103 Seyyid, Eymen Fuâd, "Fâtımîler", *a.e.*, XII, 228-237.

104 Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara 2002, s. 76-92; Gordon, M. S., "Ṭūlūnids", *EI²* (İng.), X, 616-618.

105 Yazıcı, s. 100-110; Ağırakça, Ahmet, "İhşîdîler", *DİA*, XXI, 551-553.

Ücretsiz PDF kitap arşivi - https://rahtey.org

Arabistan'ın doğu ve iç bölgelerinde Bahreyn merkezli Karmatîler (281-366/894-977), Yemen'de Zeydîler (Ressîler; 284-1382/897-1962) yerel iktidarları ele geçirirken Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'ye İmâmiyye Şîası'na mensup Hamdânîler (293-394/905-1004), Hille ve Orta Irak'a Mezyedîler (350-545/961-1150) hâkim olmuş, Diyarbekir'de Mervânîler (372-478/983-1085), el-Cezîre, Irak ve Suriye'nin kuzeyinde Ukaylîler (380-489/990-1096), Harran'da Nümeyrîler (381-478/991-1085) gibi yerli hânedanlar ortaya çıkmıştı.[106]

Azerbaycan'da sırayla Şirvanşahlar (799-1656), Sâcoğulları (879-930), Revvâdîler (IV. yüzyılın başları-463/X. yüzyılın başları-1071), Azerbaycan ve Deylem'de Müsâfirîler (Sellârîler veya Kengerîler; 304-483/916-1090), Arrân (Kafkasya'nın güney kesiminde Kür ve Aras nehirleri arasındaki bölge) ve çevresinde Şeddâdîler (340-571/951-1174) gibi muhtelif mahallî hânedanlar kuruldu.[107] Merkezî İran'da (Cibâl) Dülefîler (210-284/825-897),[108] Horasan, Afganistan ve Mâverâünnehir'de Sâmânîler (204-395/819-1005), Horasan'da Tâhirîler (205-259/821-873) ismen halifeye bağlı olmakla birlikte iç ve dış işlerinde tamamen bağımsız davranmaya başladılar. Sistân bölgesinde Saffârîler Abbâsî halifesi ile giriştikleri uzun ve çetin mücadeleler sonucunda Fars'ta kendi emirliklerini kurup Hûzistan bölgesini de ele geçirdiler (259-287/873-900).[109] Sâmânîler'in ardından, müslüman bir Türk hânedanı olan Gazneliler (352-582/963-1186) uzun mücadelelerden sonra Irâk-ı Acem'den (Cibâl) Kuzey Hindistan'a kadar uzanan geniş bir alanı hâkimiyetleri altına aldılar.[110] Karahanlılar'ın Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'ı ele geçirmesi (382-607/992-1212), İran'da yüzyıllarca devam edecek olan bozkır kavimleri ve Türk yönetiminin ilk habercisidir.[111] IV. (X.) yüzyılda Çagâniyân'da (Mâverâünnehir) Muhtâcoğulları (Âl-i Muhtâc) adıyla tanınan bir emîrlik kuruldu.[112] Taberistan ve Gîlân'da Bâvendîler (45-466/665-1074), yine Tabe-

• • • • •

106 Şeşen, Ramazan, "Cezîre", *DİA*, VII, 510; Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hamdânîler", *a.e.*, XV, 446-447; Tâlib, İmâdüddin Halîl, "Irak", *a.e.*, XIX, 90.

107 Yazıcı, s. 93-99; Özaydın, Abdülkerim, "Arrân", *DİA*, III, 394-395; Buniyatov, Ziya Musa, "Azerbaycan", *a.e.*, IV, 319; Yazıcı, Tahsin, "Deylem", *a.e.*, IX, 265.

108 Serinsu, Ahmet Nedim, "Dülefîler", *DİA*, X, 21.

109 Bosworth, C. E., "Sāmānids", *EI²* (İng.), VIII, 1025-1029; Saray, Mehmet, "Afganistan", *DİA*, I, 404; Hey'et, Cevad, "Fars", *a.e.*, XII, 174-176; Çetin, Osman, "Horasan", *a.e.*, XVIII, 234-241; Uslu, Recep, "Hûzistan", *a.e.*, XVIII, 436-439.

110 Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1986-87, IV, 56-72; Yazıcı, s. 177-204; Merçil, Erdoğan, "Gazneliler", *DİA*, XII, 480-484.

111 Algül, IV, 35-55; Yazıcı, s. 130-176; Özaydın, Abdülkerim, "Karahanlılar", *DİA*, XXIV, 404-412.

112 Buniyatov, Ziya Musa, "Çagāniyân", *DİA*, VIII, 166; Bosworth, C. E., "Muḥtādjids", *EI²* (İng.), VII, 477

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ristan ve Cürcân'da kesintilerle Ziyârîler (315-483/927-1090) hüküm sürdü.[113] Aslında daha IX. yüzyılın ortalarına doğru halifenin maddî nüfuzu Bağdat ve çevresiyle sınırlı kalmıştı. Nihayet Hazar denizinin güneybatı sahilindeki Deylem bölgesinde ortaya çıkan Büveyhîler (320-454/932-1062), Fars, Hûzistan, Kirman ve Cibâl bölgelerine egemen olarak otoriteleri artık iyice sarsılan Abbâsîler'i İran'dan tamamen söküp atmayı başardığı gibi 19 Aralık 945 tarihinde Bağdat'ı da işgal etti.[114]

Gerek bu hânedanların kendi aralarında gerekse Abbâsîler'le yaptıkları savaşlar vergi mükelleflerinin ezilmesine, kaçkınlara, malî yapının zarar görmesine, kısacası devletin maddî kaynaklarının kurumasına sebebiyet verdi. Eyaletlerin çıkarlarını koruma yarışı içine girmesi, vergi gelirlerine kısmen veya tamamen el koyması devlet hazinesini kötü etkiledi ve dolayısıyla çok masraflı olan caydırıcı askerî müdahaleleri de zorlaştırdı. Öyle ki meselâ Muktedir-Billâh devrinde Mısır ve Suriye gelirleri Emîr Mûnis el-Muzaffer'in Mısır'a saldıran Fâtımîler ile Karmatîler ve Hamdânîler arasında bir cepheden öbürüne seferler düzenleyen 40.000 kişilik ordusunun giderlerine tahsis edilmişti. Bu arada Fâtımîler Abbâsîler'in Libya'nın Berka (Cyrenaica) bölgesi üzerindeki nüfuzunu kırarak Afrika'nın Libya-Mısır çölünü aşan kuzey-güney sahil ticaret yolunu ellerine geçirmeyi ve ayrıca kendi tersanelerinde ürettikleri büyük donanmayla İtalyan limanlarına saldırıp Avrupa pazarlarına açılarak Akdeniz havzası ticaretinde hâkim bir konuma gelmeyi başarmışlardı. Bu ise hem Abbâsîler'in hem de Endülüs ve Sicilya müslümanlarının aleyhine sonuçlar doğurmuştu.[115]

İrmîniye, Azerbaycan, Deylem, Taberistan ve Horasan gibi uç bölgelerde hüküm süren Sâmânîler, Sâcoğulları, Tâhirîler, Saffârîler, Deylem Zeydîleri gibi hânedanlar arasındaki çatışmaların da başlıca sebeplerinden biri Kafkaslar üzerinden veya Volga-Hazar denizi bağlantısıyla yapılan ve Baltık havzasına kadar uzanan geniş hacimli Avrupa ticaretinden pay ve vergi alma mücadelesidir. Konu karadan doğu yani Çin ticareti üzerindeki hâkimiyet

• • • • •

113 Merçil, Erdoğan, "Ziyârîler", *İA*, XIII, 622-624; a.mlf., "Bâvendîler", *DİA*, V, 214-216; Kurtuluş, Rıza, "Cürcân", *a.e.*, VIII, 131; Yazıcı, Tahsin, "Gîlân", *a.e.*, XIV, 68-69; Özgüdenli, Osman Gazi, "İran", *a.e.*, XXII, 397.

114 Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, VI, 496-497; hânedanlarla ilgili özet bilgi için ayrıca bk. Algül, III, 364-370.

115 Arîb b. Sa'd el-Kâtib el-Kurtubî, *Sılatü Târîhi't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Taberî, *Târîh*, XI içinde), Beyrut: Dâru Süveydân, ts., s. 51-52, 73, 75-77; İbn Miskeveyh, I, 32, 36-39, 75-76, 153; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz*, I, 174; II, 27; Shaban, M. A., *Islamic History: A New Interpretation A.D. 750-1055 (A.H. 132-448)*, Cambridge 1976, s. 192-193.

çekişmesi olunca devreye Suğdîler de girmektedir. Bizans ile sınır ve deniz ticareti konusundaki sürtüşmenin tarafları da özellikle işlek Akdeniz ticaret limanı Tarsus ve huduttaki ticaret merkezleri Mardin, Malatya, Âmid (Diyarbekir) başta olmak üzere el-Cezîre sugûrunda, Mısır, Suriye ve İrmîniye bölgelerinde hüküm süren Hamdânîler, Tolunoğulları gibi emirliklerdir. Irak'ın zengin tüccarının da bütün bu bölgelerle hilâfet merkezi arasındaki ticarette parmağı vardır.[116]

### ıı. Bizans-Abbâsî Savaşları

Ayrıca İslâm dünyasının geleneksel hasmı Bizans İmparatorluğu bu olumsuz gelişmelerden yararlanarak saldırganlaşmıştı.[117] Bizans ile yapılan

• • • • •

116 Shaban, s. 122-123.

117 II. Mikhail'in 820 yılında tahta çıkmasıyla birlikte Bizans'ta yeni bir hânedanın (Amorion) saltanatı başlıyordu. II. Mikhail (820-829) devrinin önemli olayları Girit (824) ve Sicilya'nın (827) müslümanlar tarafından fethi ile Anadolu'daki Thomas isyanıdır (820-823). Ölümünden sonra yerini alan oğlu Theophilos'un (829-842) devri Abbâsî halifeleri Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh'a karşı savaşlarla geçti. Halife Me'mûn'un 830-833 arasında her yıl Bizans arazisine giren ordularının Orta Anadolu'da (Tyana ve Herakleia bölgesi) ele geçirdiği kalelere müslüman halkın yerleştirilmeye çalışılması bu seferlerin bir fetih hareketi anlamını taşıdığını düşündürmektedir. Me'mûn'un halefi Mu'tasım-Billâh Bizans'a karşı savaşları sürdürdü. 837 yılından sonra bu muharebeler artık sınır bölgesinde yapılan çarpışmalardan Anadolu'nun içine yönelen büyük bir sefer haline dönüştü. Ertesi yıl Abbâsî ordusunun bir kısmı Yeşilırmak boyunca ilerleyerek Ankara'yı zaptetti. Mu'tasım ise ordunun diğer kısmıyla hükümdar ailesinin doğum yeri olan Amorion'u (Ammûriye) ele geçirdi. Buna karşılık I. Basileios (867-886) Anadolu'da başarılar kazanarak doğu hududunu Fırat'a kadar ileriye götürebildi. Oğlu VI. Leon devrinde (886-912) Armenia ve Kilikya bölgelerine yeniden giren müslümanlar batı sınırında başarılar kazandılar. I. Romanos (919-944) devrinde iyice kuvvetlenmiş bulunan imparatorluk ordusu Fırat'a kadar ilerledi; 934'te Malatya'yı, 943'te Meyyâfarikîn, Diyarbakır, Dârâ ve Nusaybin'i zaptetti. İslâm cephesinde Kurkuas'a karşı savaşları Halep Hamdânî Emîri Seyfüddevle ölümüne (967) kadar sürdürdü. Ne var ki yeniden güçlenen Bizans bundan sonraki yıllarda da müslümanlar aleyhine topraklarını genişletecekti.

VII. Konstantinos devrinde (944-959) Abbâsîler'e karşı yapılan savaşları kumandan Nikephoros Phokas yürüttü. Halife Mehdî-Billâh zamanında Türk birlikleri yerleştirilen Erzurum Bizans'ın eline geçti (948), Hamdânîler tarafından geri alındı ve ertesi yıl tekrar Bizans İmparatorluğu'nun idaresine girdi (Rebîülevvel 338/ Ağustos-Eylül 949). II. Romanos zamanında (959-963) Bizans'ın elde ettiği en büyük başarı, uzun bir kuşatmadan sonra Girit adasının zaptedilmesi (961) olmuştur. Sonraki kral Nikephoros Phokas (963-969) Kıbrıs'ı müslümanlardan geri aldığı gibi aynı yıl Tarsus'un zaptıyla Kilikya bölgesini de Bizans hâkimiyetine soktu (965). İmparatorluk orduları Kuzey Suriye'de birçok kale ve şehri ele geçirdikten sonra Antakya'yı düşürdüler (969). Nikephoros'un yerine imparator olan Ioannes ➔

savaşlar askerî harcamaları arttırdığı gibi siyasî istikrarsızlık sınır boylarının harabiyetini beraberinde getirmiş,[118] buhranlı bölgeyi takviye için yapılan askerî amaçlı tehcir hareketleri demografik yapıyı bozmuş, yerlilerle muhacirler arasında tarım ve sınır ticaretinden pay kapmaya yönelik çatışmalara yol açmıştı.

### III. Ayaklanma ve İç Çatışmalar

Abbâsîler memleketlerinin idarî istikrarını sağlamaya elverişli kurumlarla desteklenen bir siyasî yapının tesisini başaramadıkları gibi devletin bütünlüğünü koruyacak etkin tedbirleri de alamadılar, başdöndürücü hızla genişleyen iç ve dış ticareti farklı grupların çıkarlarını dengeleyecek şekilde yönetemediler. Yukarıda değinilen gelişmelerle birlikte her bölge iktisadî politikalarını ve komşularına karşı tutumlarını kendi yararına göre belirlemeye çalıştı. Bu ekonomik kakofoni bir kısır döngü içinde Abbâsî rejiminin siyasî parçalanışında önemli roller oynadı, çünkü merkezî bir düzenleyicinin yokluğu yüzünden bölgelerin ziraî üretimden ve ticaretten büyük paylar kapma yarışı çok geçmeden denetlenmesi imkânsız çatışmalara dönüştü. Halbuki mirasçısı oldukları tarım ekonomisinin yapısında, gelişen ticaretin ilgili bütün tarafların maslahatına hizmet etmesini sağlayacak köklü değişiklikler lâzımdı. Vergi yükünün ticaret merkezlerinin müreffeh sakinleriyle sıkıntı içinde kıvranagelen tarım toplulukları arasında âdil biçimde dağıtımını sağlayacak yeni bir vergi düzeni gerekliydi. Kentlerde yuvalanmış çıkar çevreleri siyasî nüfuzlarını bu türden ıslah girişimlerine muhalefet için kullanınca özellikle kırsal kesimin süreğen adaletsizliğe karşı ayaklanmaktan başka çaresi kalmadı.

Bütünlüğünü koruyacak siyasî ve iktisadî örgütlenmeden yoksun olan rejim ülkenin denetimi için askerî güce baş vurdu. Zaten devletin dış düşmanlara karşı savunulması maksadıyla silâhlı kuvvet devşirilmesi Abbâsî idarecileri açısından başlı başına bir sorundu. Şimdi ordunun sivil halkın denetlenmesinde kullanılması başka ağır buhranlara yol açtı. Artan sayıdaki isyanların bastırılması daha büyük ve hareketli bir orduyu gerektiriyordu. Buna karşılık komutanlar hem eyaletlerde hem başkentteki siyaset meydanının merkezini

• • • • •

Çimiskes'in idaresinde 974'te el-Cezîre'ye, ertesi yıl Suriye'ye giren Bizans orduları Dımaşk ve Beyrut'un kuzeyindeki bölgeye kadar ilerlediler. Kral II. Basileios 1020'den sonra Gürcistan'ın bir kısmını ilhak etti (Bu kısım Demirkent, Işın, "Bizans", *DİA*, VI, 233-236 ve Yıldız, Hakkı Dursun, "Avâsım", *a.e.*, IV, 111-112'den özetlenmiştir).

118 İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasîbî, *Sûretü'l-arz* (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1938-39, s. 223, 230.

işgale giriştiler. Bazı bölgelerde emîrler başıbozuk Abbâsî hükümeti yerine kendi idarelerini tesis ettiler. Ancak uç eyaletlerde ne merkezî yönetim ne de askerî temsilcileri yerli halkların kendi önderleri arkasındaki saldırgan muhalefeti karşısında nüfuz kurabildiler.[119]

Abbâsî tarihi boyunca etnik köken, din ve mezhep farklılıkları, nüfus hareketleri, siyasî, iktisadî çıkar çekişmeleri, politik paranoyadan kaynaklanan idarî vefasızlık ve adaletsizlikler, yanlış vergi ve tahrir politikaları gibi çeşitli nedenlerden pek çok kargaşa ve ayaklanma çıkmıştır. Bunların başında Hâricî, İbâzî, Şiî ve Emevî kitlelerce örgütlenenler gelmektedir.

Özellikle, başarıya ulaşmasına büyük ölçüde katkıda bulundukları ihtilâlden sonra Abbâsî ailesinin iktidarı ele geçirmesini içlerine sindiremeyen ve hilâfetin kendi hakları olduğunu açıkça ilân eden Şiîler Ali ailesine mensup Muhammed b. Abdullah b. Hasan en-Nefsü'z-Zekiyye (Medine, 145/762) ve kardeşi İbrâhim (Basra, 145/762) önderliğinde başlattıkları isyanları her fırsatta yenilediler. Haraç-emvâl kitaplarının yoğunlaştığı ikinci devrede de patlak veren baş kaldırı ve direnişler meselâ Hz. Hasan'ın soyundan gelen Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in Yemen'de (284-298/897-911), Hasan b. Zeyd el-Alevî'nin Taberistan'da (250-316/864-928) birer Zeydî devleti kurmasıyla sonuçlanmıştır.[120]

Burada bütün isyanların gerekçeleri ve Abbâsî Devleti'ne maliyetleriyle birlikte incelenmesi mümkün olamayacağından özellikle iktisadî-malî boyutları ön plana çıkan büyük çaplı bazı ayaklanmalar hakkında verilecek kısa örnek bilgilerin konuya ışık tutmaya yeteceği kanaatindeyiz.

Abbâsî ihtilâlinin mühim şahsiyetlerinden Ebû Müslim Abdurrahman b. Müslim el-Horasânî'nin (ö. 137/755) soyundan geldiği ileri sürülen Bâbek el-Hürremî'nin isyanı, geniş bir alana yayılması, devamlılığı, bütünlüğü, teşkilâtlanması ve devleti sarsacak boyutlara ulaşması bakımından, Abbâsîler devrinde ortaya çıkan ayaklanmaların en önemlilerindendir. Bunun tarihi kökleri araştırılınca görülür ki aslında daha Bermekîler tarafından geçmiş vergi borçlarının -önceden yapıldığı gibi affedilmesi veya ertelenmesi yoluna gidilmeyip- toplanması,[121] özellikle Musul'da olduğu üzere -eskiden çeşitli gerekçelerle askıya alınan- hayvan vergilerinin yeniden yürürlüğe

• • • • •

119 Shaban, s. VII-VIII.

120 Öz, Mustafa, "Ali Evlâdı", *DİA*, II, 392; a.mlf., "Hasan el-Alevî", *a.e.*, XVI, 287; Köse, Saffet, "Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin", *a.e.*, XV, 17-18.

121 Ezdî, Ebû Zekeriyyâ Yezîd b. Muhammed, *Târîhu'l-Mevsıl* (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 287-288, 314; İbnü'l-Esîr, VI, 153.

konulması,[122] bölgedeki Araplar'ın öşür yerine mukâseme usulüyle vergilendirilmesi gibi sıkı vergi politikaları malî ayrıcalıklarını yitiren[123] halk arasında Hâricî ayaklanmalarını tetikledi.[124] Devletin isyanları bastırma girişimleri durumu kötüleştirdi; halkın bir kısmının Musul'dan ayrılarak Azerbaycan'a göçmesi bu sefer oradaki karışıklıkları kızıştırdı.[125] Mansûr zamanında Bizans hududunu takviye için Azerbaycan'a ve İrmîniye'ye Suriye, el-Cezîre ve Irak'tan sevkedilen askerler buraya yerleştiği gibi bölge özellikle Ezd, Tay, Hemdân kabileleri başta olmak üzere yeni Arap göçleri almıştı.[126] Bu göçler ve iskân hareketleri mahallî demografik yapıyı bozmakla kalmayıp çıkar dengelerini de altüst etmişti. Yerliler ellerindeki arazileri bile -zaten bölge topraklarının bir kısmını satın alma ve iktâ yollarıyla sahiplenmiş olan- Arap soylularına ilcâda bulunarak kaptırmışlardı.[127] Önceleri Azerbaycan'da iskânı özendirmek için uygulanan vergiden muafiyet ve iktâ uygulamalarının durdurulması, malî ayrıcalığını kaybeden yeni Arap yerleşimcilerin silâhlı isyanıyla sonuçlandı.[128] Ayrıca bölgedeki verimli ovalar ve yükseklerdeki envâi çeşit madenlerin işletilmesi çıkar çatışmalarına yol açtı. Nitekim devlet de uzun zamandır bu doğal kaynaklardan kendi payını almaya çalışıyordu. Meselâ Mansûr bölgedeki tuzlaları ve neft yataklarını vergilendirmeye başlamıştı bile.[129] Her iki bölgedeki karışıklıklar Karadeniz ile Kafkas dağlarının kuzeyinde ve İdil (Volga) nehri dolaylarında hüküm süren ve sınır güvenliğini tehdit edegelen Hazarlar'ın iştahını kabartarak yeni akınlar düzenlemelerine yol açmıştı.[130] Emîn ile Me'mûn arasındaki hilâfet mücadelesi, Emîn'in katli, iktidarı ele geçiren Me'mûn'un Hz. Ali evlâdından Ali er-Rızâ'yı veliaht göstermesi sebebiyle Bağdat'ta karışıklıkların çıkması, halifenin öldürttüğü başarılı vali ve komutan Herseme b. A'yen'in oğlu Hâtim'in valiliğini yaptığı Azerbaycan'da isyan hazırlıklarına girişmesi gibi gelişmeler yerli halk arasında patlak verecek müstakbel Hürremiyye isyanının tohumlarını yeşert-

• • • • •

122 Ezdî, s. 314.

123 *A.e.*, s. 275-276.

124 Taberî, III, 256, 266, 270, 302, 322.

125 Ezdî, s. 279-281, 287; İbnü'l-Esîr, VI, 153.

126 Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866, s. 166; Ya'kûbî, Ahmed b. İshak, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (nşr. M. Th. Houtsma), Beyrut: Dâru Sâdır, ts., II, 371, 426.

127 Belâzürî, *Fütûh*, s. 329-330.

128 Shaban, s. 34-35.

129 Belâzürî, *Fütûh*, s. 210; İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 34-39.

130 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 371, 426-428; Taberî, VIII, 270; Ezdî, s. 294-295; Shaban, s. 26, 33.

meye başlamıştı.[131] Devletin madenleri vergilendirme girişimi durumu iyice kızıştırdı. Kaynaklarını kısmen Arap yerleşimcilere kısmen de devlete kaptıran yerli halk çıkarlarını korumak uğruna Bâbek önderliğinde ayaklandı (201/816).[132]

Bilhassa hilâfetinin son yıllarında Bizans seferleriyle uğraşan Me'mûn'un bu bölgeye gereken ilgiyi gösterememesi, Bâbek'e hareket serbestisi sağladı. Alışılmışın ötesinde önem verildiği anlaşılan Bizans seferlerinin sebepleri arasında, İmparator Theophilos'u Bâbek isyanını teşvik ve takviyeden vazgeçirecek kesin bir yenilgiye uğratma hedefi de vardır.[133] Hürremiyye hareketinin, fikirleri sosyalizmi andıran Mukanna' Atâ el-Horasânî'nin Horasan'daki ayaklanmaların en tehlikelisi sayılan isyanının[134] izlerini hâlâ taşıyan Doğu İran'a sıçrayarak Abbâsîler'in varlığını tehdit etmesi ihtimali büyüktü. Nitekim Mu'tasım devletin başına geçtiği zaman (218/833) Cibâl (Kum, Nihâvend, Hemedan ve İsfahan) halkının büyük kısmı Hürremiyye'yi benimseyerek ayaklanmaya katılmıştı. Sosyalizme benzer görüşlerin savunuculuğunu yapan, özellikle büyük arazilerin taksimini vaad eden Bâbek'in taraftarlarının çoğu köylülerden oluşuyordu. Genişleyerek uzun müddet süren Hürremiyye ayaklanması, Bâbek'in öldürüldüğü 3 Safer 223 (4 Ocak 838) tarihine kadar Abbâsî Devleti'ni sarstı.[135]

Hürremiyye isyanı ayaklanmak için fırsat kollayan diğer gruplara da uygun bir zemin hazırlamıştı. Me'mûn, iktidar için çatıştığı kardeşi Emîn'i

• • • • •

131 Taberî, VIII, 339; Ezdî, s. 313, 341-342; Shaban, s. 34.

132 Ezdî, s. 354, 358; Shaban, s. 26; onunla mücadele etmek üzere 820 yılından itibaren Azerbaycan valiliğine ard arda Yahyâ b. Muâz, İsâ b. Muhammed, Zürayk b. Ali, Muhammed b. Humeyd et-Tûsî, Abdullah b. Tâhir, Uceyf b. Anbese ve Ali b. Hişâm tayin edildiler. Ancak bunların hiçbiri Bâbek tehlikesini ortadan kaldırmaya muvaffak olamadı.

133 Bizans'ın, o sıralarda el-Cezîre'de Mudar Arapları'nı etrafında toplayarak ayaklanan Nasr b. Şebes el-Ukaylî ile de kendisine destek vermek amacıyla irtibat kurduğu bilinmektedir.

134 Ebû Müslim-i Horasânî'nin hareketinde yer almış olan Mukanna'ın Türk göçerlerle Soğdlu köylüleri etrafında toplayarak 160 (777) yılı civarında Merv'de başlattığı ayaklanma Buhara ile Semerkant bölgelerine yayıldı ve ancak 163 (780) yılında durdurulabildi. Bu ve benzeri olaylar üzerine, anarşiyle mücadele için Dîvânü'z-zenâdıka adı verilen bir müessese dahi kuruldu; bk. "al-Muḳanna'", *EI²* (İng.), VII, 500.

135 Sonn, Tamara, *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History*, New York-Oxford 1996, s. 103-120; Yıldız, Hakkı Dursun, "Afşin, Haydar b. Kâvûs", *DİA*, I, 441; a.mlf., "Bâbek", *a.e.*, IV, 376-377; Bosworth, C. E., "al-Mu'taṣim Bi'llāh", *EI²* (İng.), VII, 776; Işıltan, Fikret, "Me'mûn", *İA*, VII, 697.

yenip tahtını sağlamlaştırmasının ardından Abdullah b. Tâhir'i önce el-Cezîre ve Suriye'deki isyanları durdurmakla görevlendirdi (821); bütün Kuzey Suriye ve el-Cezîre bölgesindeki Mudar kabilelerinin katılmasıyla genişleyerek dört yıl kadar süren isyana, elebaşısı Nasr b. Şebes'i yakalayıp Bağdat'a göndererek son veren Abdullah'a, Mısır'da baş gösteren karışıklıkları bastırma vazifesi yüklendi. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi, eskiden beri Mısır'da devam eden kabileler arası rekabeti daha da arttırarak işin silâhlı çatışmaya kadar varmasına sebep olmuştu. Kardeş kavgasının sona ermesi üzerine sükûnet sağlanır gibi görünürken, Endülüs Emevî Hükümdarı I. Hakem'in 15.000 aileyi Mısır'a sürgün etmesi durumu iyice gerginleştirdi. Bu arada Mısır Valisi Ubeydullah b. Sârî hilâfet merkezi ile ilgisini kesip vergisini göndermeyince, halife Mısır'ı tekrar merkeze bağlama görevini Abdullah'a verdi. 825 yılında bölgeye hareket eden Abdullah, İskenderiye'yi Endülüslüler'in elinden geri aldı; Ubeydullah'ın itaatini ve asayişi sağlayıp Bağdat'a döndü (826). Ancak Mısır'da daha Hârûnürreşîd'in hilâfetinin son yıllarında vergileri ödemekten kaçınan halkın rıza göstereceği malî iyileştirmeler gerçekleştiril(e)memişti. Buradaki Emîn taraftarlarını zor kullanarak bertaraf eden Me'mûn'un yeni valisi aşırı vergileri yumuşatmak adına hiçbir şey yapmadığı gibi tahsilâta yönelik sıkı tedbirler uygulamaya başladı. Emevîler devrinde Musul bölgesinden Mısır'a tehcir edilerek Delta'nın doğu tarafındaki toprakların ihyâsına özendirilmiş olan Araplar'ın Me'mûn döneminde vergilendirilmesi, üstelik bu uygulama sırasında -hazinenin çıkarı gözetilerek- arazi tahririnin standart uzunluk biriminden daha kısa bir ölçüyle yapılması ve dolayısıyla birim alan başına fazla vergi konulması, üzerlerindeki malî yükün ağırlığına dayanamayan Kıbtî ve müslüman çiftçilerin silâhlı ayaklanmasıyla sonuçlandı (214/829).[136] İki yıl sonra aşağı Mısır halkı yeniden başkaldırdı. Bizans sınırından bölgeye hareket eden (216/832) Me'mûn sükûneti sağladıktan (217/832) sonra iki yüz yıldır uygulamada kalan vergi düzenini inceletti. Bu süre zarfında arazi tahriri ve vergi tahsili mekanizmasının ana unsurunu oluşturan Kilise'nin -Kıbtî nüfus arasında İslâm'ın giderek yayılması ve Araplar'ın elindeki toprakların zamanla artması vb. çeşitli değişiklikler nedeniyle- işlevselliğini/etkinliğini yitirdiği belirlenince bir malî yenilik yapılarak eski tahsilât yöntemi kaldırılıp yerine kabâle[137] siste-

• • • • •

136 Taberî, VIII, 253-254, 256; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz*, I, 80-81, 94, 172-174, 308, 311; II, 261.

137 Bu kelime "Bir kimsenin muayyen borç, vergi ve hizmeti tekeffülü ve bunu belgeleyen taahhütnâme" anlamında hukuk terimidir; geniş bilgi için bk. Kallek, Cengiz, "Kabâle", *DİA*, XXIV, 10-12.

mine geçildiği gibi fevkalade hallerde bazı malî kolaylıklar getirilmesi yoluna gidildi.[138] Ayrıca bazı vergi bölgelerinin idaresine muhtemelen Kilise'nin dışlanmasından kaynaklanan boşluğu doldurmak ve halkın hüsnü kabulünü sağlamak maksadıyla Kıbtî yetkililer getirildi.[139]

Ayrıca Me'mûn zamanındaki Şam tahriri de karışıklıklara yol açmıştı. Yine Mütevekkil döneminde Suriye zimmîleri, aleyhlerindeki bazı ayırımcı uygulamalara karşı direndiler ve özellikle yeni emlâk vergisinin tahsilinde baskılara mâruz kalan Humus şehrindeki hıristiyanlar müslüman tebaanın desteğiyle ayaklandılar; isyan kısa sürede bastırıldı.[140]

Emîn ile arasındaki iktidar mücadelesini kazanan Me'mûn'un halife olduktan sonra Merv'de kalmayı sürdürmesi devlet otoritesinin zayıflamasına ve yeni isyanların çıkmasına yol açtı. Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân ve I. Velîd'in Irak umumi valisi olan Haccâc b. Yûsuf'un giriştiği ziraat ve imar faaliyetleri çerçevesinde Hindistan'dan getirilip Batâih'e yerleştirilen Zutlar (Catlar), zamanla nüfuslarının artması ve bazı grupların da katılmasıyla iyice kuvvetlendiler ve çapulculuğa başladılar; özellikle nehir

• • • • •

138 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 466; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz*, I, 82; Abbâsîler devrinde damân uygulamasına ilk defa 162 (779) yılına ait bir belgede rastlanmaktadır (Frantz-Murphy, s. 134). Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'ye göre de damân meselesi ilk olarak Hârûnürreşîd döneminde 187 (802) yılında Mısır'ın Hûf bölgesinde meydana gelen isyanın ardından âmillere karşı bir çözüm olarak düşünülmüştü (Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-kudât* (nşr. Rhuvon Guest), [baskı yeri yok]: Müessesetü Kurtuba, ts., s. 140). Fakat dâminlerin daha etkin olarak ortaya çıkışları Me'mûn zamanındaki ayaklanmadan (216/831) sonraki dönemde görülür. Kurumsal anlamda damân sistemi Mu'tazıd devrinde doğmuş (Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 10-11, 123-124) ve Abbâsîler'in elinde kalan bölgelere yaygınlaştırılmıştır. Ancak tamamen günü kurtarmaya yönelik olup uzun vadeli bir planlamaya dayanmayan bu uygulama çok geçmeden yozlaşmıştı. Meselâ Vezir Hâmid b. Abbas Sevâd topraklarının damânını üstlenmiş ve iyi bir kârla başka yüklenicilere ihâle etmişti. Mısır ve Suriye vergilerinin damânı ise vezir yardımcısı Ali b. Îsâ'nın bir yakınına verilmişti (İbn Miskeveyh, I, 59-60, 107, 154).

Damân sistemi yozlaştırılarak birtakım yolsuzluklara âlet edildi. Meselâ Muktedir'in veziri tahıl tâciri Ebû Muhammed Hâmid b. Abbas'ın sağ kolu un tüccarı Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed el-Hevvârî bu iki ürünün spekülasyonunu yaparak fiyatlarda fâhiş artışlara yol açınca Bağdat'ta askerlerin de dahil olduğu geniş halk kitleleri protestolar düzenledi. Bunun üzerine görevden alınan Hâmid'in damân sözleşmesi feshedildi ve yeni vezir Ali b. Îsâ tarafından sivil ve askerî devlet ricâlinin bu tür ihalelere girmesi yasaklandı (Arîb b. Sa'd, s. 77-78; İbn Miskeveyh, I, 74-75; İbnü'l-Esîr, VIII, 116-117).

139 Frantz-Murphy, s. 135; Shaban, s. 60; Işıltan, Fikret, "Me'mûn", *İA*, VII, 697; Rekaya, M., "al-Ma'mūn b. Hārūn al-Rashīd", *EI²* (İng.), VI, 337, 338.

140 Taberî, IX, 171-175, 196, 197, 199-200.

yoluyla Bağdat'a giden zahire ve eşyayı yağmalıyorlardı. Me'mûn bunlar üzerine askerî birlikler gönderdiyse de karışıklıkları ortadan kaldıramadı. Hatta Zutlar Mu'tasım-Billâh hilâfete geçtiği zaman Vâsıt ve Basra arasındaki sahayı tamamen hâkimiyetleri altına almışlar ve Bağdat'a hiçbir şey göndermemeye başlamışlardı. Bölgede durumun kötüleştiğini gören yeni halife tarafından, üzerlerine 5000 kişilik bir kuvvet gönderilen Zutlar ancak yedi aylık mücadeleden sonra teslim olmaya mecbur edilebildi (Muharrem 220/Ocak 835).

255-270 (869-883) yılları arasında "Zenc" adıyla bilinen siyahî kölelerce çıkarılan ve daha çok iktisadî-içtimaî sebeplerden kaynaklanan şiddetli sınıf çatışmaları da Abbâsî Devleti'nin temellerini sarsan en önemli olaylardandır. Doğu Afrika'dan getirilen zenci köleler büyük gruplar halinde Şattülarap bölgesinde bir kısmı Hâşimî sülalesine ait bol kazançlı şeker kamışı çiftliklerinde, tuzlalarda ve güherçile ocaklarında kötü şartlarda çalıştırılıyorlardı.[141] Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed[142] adında bir kişi, zor koşullarda hayatlarını sürdüren Zencî köleleri ve yerli tarım işçilerini daha iyi yaşam standardı gibi çeşitli vaadlerle harekete geçirdi. Yeterince kuvvetlenince de 15 Şevval 255 (26 Eylül 869) tarihinde isyan çıkardı. Zencîler kısa zamanda büyük bir güç haline geldiler. Bataklıklar arasında kurdukları Muhtâre şehrini merkez üssü yaptılar. Güney Irak ve Güneybatı İran'ın önemli bölgelerini yağmalayıp Basra ve Vâsıt'ı zapteden Zencîler başkent Bağdat'ı da tehdit etmeye başladılar. Halife Mu'tez-Billâh (252-255/866-869) ile Mu'temid'in kardeşi ve ikincinin Irak ve Arabistan valisi ve doğu eyaletlerindeki nâibi Ebû Ahmed Talha (el-Muvaffak) büyük masraflar yaparak âsilere karşı harekete geçti; 881 yılı başlarında işgal altında tuttukları yerlerden çıkararak Muhtâre'ye çekilmeye zorladı. İki yıl kadar süren uzun bir muhasara ve çetin mücadelelerden sonra 11 Ağustos 883'te Muhtâre teslim oldu. Aynı yıl içinde Ali b. Muhammed yakalanarak idam edildi.[143] 300.000 kölenin katıldığı bu iç savaşta her iki tarafın toplam kaybı için 1.000.000 (?) gibi tahminî rakamlar verilmektedir.[144]

• • • • •

141 Dûrî, Abdülazîz, *Mukaddime fi't-târihi'l-iktisâdiyyi'l-'Arabî*, Beyrut 1987, s. 73.

142 Yıldız, Hakkı Dursun, "Ali b. Muhammed ez-Zencî", *DİA*, II, 413-414.

143 Taberî, IX, 431-432, 470-473, 477-479, 488, 504-506, 520-526; Kennedy, H., "al-Mu'tamid 'Alā Allāh", *EI²* (İng.), VII, 766; a.mlf., "al-Muwaffaḳ", *a.e.*, VII, 801; Yıldız, Hakkı Dursun, "Batîha", *DİA*, V, 195-196.

144 'Abdul Jabbar Beg, Muḥammad, "The 'Serfs' of Islamic Society under the 'Abbāsid Regime", *Islamic Culture*, IXL/2 (1975), s. 116; bu harekete ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Oseni, Zakariyau I., "The Revolt of Black Slaves in Iraq under the 'Abbāsid Administration in 869-883 C.E.", *Hamdard Islamicus*, XII/2 (1989), s. 57-65; Sâmir, Faysal, *Sevretü'z-Zenc*, Dımaşk 2000; Sağır, Abdullah, *Abbasi Döneminde Zenci* ◆

IV. (X.) yüzyılın başında Abbâsî Devleti'nin karşı karşıya bulunduğu toplumsal buhran zirveye ulaşmıştı. Zencî isyanının bastırılmasına rağmen etkileri hâlâ devam ediyordu. Sevâd'ın büyük kısmının *ḍamân*ını (iltizam) üstlenen Ahmed b. Muhammed et-Tâî'nin yüklediği, kişi başına 1 dinarlık yeni verginin de tesiriyle Kûfe'deki İsmâilî dâîsi Hamdân b. Eş'as Karmat'ın önderliğindeki aşırı Şiî İsmâiliyye hareketi (260-295/873-907) bölge köylüleri arasında hızla yayıldı.[145] Vâsıt'ta "Dârülhicre" denilen Karmatî merkezini kuran Hamdân'ın Güney İran'a dâî olarak gönderdiği Ebû Saîd Hasan b. Behrâm el-Cennâbî oldukça başarılı faaliyetler yaptı ve mensupları arasında bir tür sosyalizmi yerleştirerek onların mallarını ortaklaşa idare etti. Daha sonra Bahreyn'e (Arabistan Yarımadası'nın Bahreyn adasına bakan sahil mıntıkası) gönderilen Cennâbî burada da bedevî ve Karmatî zümrelerin çoğunu kendisine bağlamayı başardı. Kısa zamanda Bahreyn çevresindeki yerleşim bölgelerini ele geçirip kendisine tâbi olmayan halkı katlettikten sonra önce Katîf'i (286/899), ardından da Ahsâ'yı zaptetti. Merkez Ahsâ'da sayıları 20.000'i bulan silâhlı Karmatî çeteleri Suriye, Filistin ve el-Cezîre'yi yağmalayıp süratle kuzeye doğru ilerlediler. Mu'tazıd-Billâh (279-289/892-902) Cennâbî'nin Basra'yı alıp hâkimiyet alanını genişletmesini engellemek için şehrin çevresine büyük masraflar gerektiren bir sur yapılmasını emretti. Halifenin üzerine gönderdiği orduyu ortadan kaldıran Cennâbî, 290 (903) yılında Bahreyn'in merkezi Hecer'i, ardından da Yemâme'yi topraklarına kattı. Basra'yı almak için tekrar harekete geçtiği sırada -büyük ihtimalle kendi devletini kurup Fâtımîler'le irtibatını koparmasından dolayı- bir suikasta kurban gitti (301/913-14).[146]

Ebû Saîd el-Cennâbî'nin ölümünden sonra Bahreyn Karmatî Devleti'nin idaresini büyük oğlu Saîd'in başkanlığında itibarlı kişilerden teşekkül eden "Ikdâniyye" isimli meclis üstlendi. Saîd özellikle Abbâsî Veziri Ali b. Îsâ ile, bazı imtiyazlar karşılığında iyi münasebetler kurmaya çalıştı. Ancak en küçük kardeşi olan Ebû Tâhir Süleyman'ın 311 (923) yılında kendisini bertaraf ederek yönetimi ele geçirmesi üzerine ilişkiler tekrar bozuldu.[147]

• • • • •

*Hareketi (255-270/869-883)*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

145 Taberî, X, 23-27, 75, 78, 79, 82; Shaban, s. 130.

146 İstahrî, İbrâhim b. Muhammed, *Mesâliku'l-memâlik* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1870, s. 149-150; Öz, Mustafa, "Cennâbî, Ebû Saîd", *DİA*, VII, 371.

147 Ordusu ile Basra üzerine yürüyüp işgal ettiği şehirde kaldığı on yedi gün içinde katliam ve yağmayı sürdüren Ebû Tâhir el-Cennâbî, birçok kadın ve çocuğu da yanına alarak Bahreyn'e gitti. 312'de (925) Mekke'den dönen iki hac kafilesini yağmaladı; hacıların bazısını kılıçtan geçirip diğer birkısmını esir alarak Hecer'e ➔

Bahreyn bölgesinde çok daha tehlikeli şekilde gelişerek müstakil bir devlet kurabilen Karmatîler Körfez'deki güney-kuzey (Basra-Arabistan ve Basra-Suriye) ticaretinden pay kapmaya çalıştılar. Kendilerine Sîrâf Limanı ticaretinden verilen imtiyazla yetinmeyerek Umman'daki muhtelif limanlara ve başta hac kervanları olmak üzere kara güzergâhlarına saldırarak ticaretin kendi denetimlerindeki merkezlere kaymasını sağladılar; vergilendirdikleri ticaretten önemli gelirler elde ettiler.[148] Ayrıca meselâ İhşîdîler onları Suriye'den uzak tutabilmek için kendilerine yıllık 300.000 dinar ödüyordu.[149]

329 (940) yılına doğru aralarında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden içe yönelik mücadelelerle uğraşan Karmatîler, Hecer'in dışındaki beldelerde hâkimiyet kuramadılar. Bir ara Mısır üzerine yürüyecek kadar cüretli hareketlere giriştilerse de Ramazan 332 (Mayıs 944) tarihinde ölen Ebû Tâhir dönemindeki güçlerine hiçbir zaman ulaşamadılar.[150]

Karmatîler'in Mültan ve Sind'deki hâkimiyeti Gurlu Muizzüddin Muhammed'in 571-578 (1175-1182) yılları arasında bu bölgedeki bütün toprakları ele geçirmesine kadar sürdü. Propagandalarında zulmü ve baskıları kaldırarak yerine adalet ve hakkaniyeti koyacağını vaad eden Karmatî hareketi, bu

• • • • •

götürdü. Aynı yıl Mekke'ye gidecek hacı adaylarının yolunu kesmek için Hecer'den ayrılan Cennâbî, hilâfet kuvvetleriyle yaptığı çatışmaları kazanarak girdiği Kûfe'yi yağmaladı (315/927-28). 10 Şevval 315 (8 Aralık 927) günü Yûsuf b. Ebü's-Sâc kumandasında Vâsıt'tan Kûfe'ye hareket eden halife ordusu ile karşılaştı. Savaş sonunda Abbâsî kuvvetleri yenildi. Diğer taraftan Cennâbî, hareketini sürdürerek halife kuvvetlerini bozguna uğratıp Enbâr'a girdi. Bunu haber alan halife, Nasr el-Hâcib ve Mûnis el-Muzaffer'i 40.000 kişilik bir ordu ile Karmatîler üzerine sevketti ancak tarafların karşılaşması gerçekleşmedi. Bu arada Mûnis el-Muzaffer, Fırat'ın batısındaki Karmatîler'i cezalandırmak için Ebû Tâhir üzerine 6000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Fakat bu birlikler de Karmatîler'e yenildi. Karmatîler'in Heyt'te halife kuvvetlerine mağlûp olması Bağdat'a nisbî bir sükûnet getirdi. 316 (928) yılında Dâliye, Rahbe, Karkîsiye ve Rakka'yı zaptedip ahaliyi fidyeye bağlayan Cennâbî 929 yılına kadar Bahreyn'e dönmedi. 8 Zilhicce 317 (12 Ocak 930) tarihinde Kâbe'ye baskın düzenleyen Ebû Tâhir el-Cennâbî Mekke Emîri Ebû Mihleb'i ve şehir eşrafı yanı sıra binlerce hacıyı katletti; bulduğu her şeyi yağmaladı. Hacerülesved'i Hecer'e götürdü. 318'de (930) Uman'ı istilâ eden Cennâbî, 323'te (935) Irak'tan hacca giden kafileye tekrar baskın düzenledi.

148 İbn Havkal, s. 25; Arîb b. Sa'd, s. 110, 111, 118, 119, 139; İbn Miskeveyh, I, 104-105, 139, 145-146, 172-182, 201, 284; Hemedânî, s. 242.

149 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 615.

150 Öz, Mustafa, "Cennâbî, Ebû Tâhir", *DİA*, VII, 372; Karmatîler'in Hicaz'dan çekilmelerinin ardından bölge idaresi Hz. Hasan'ın soyundan gelen Ca'fer b. Muhammed b. Hüseyin el-Emîr riyasetindeki Hâşimîler'in eline geçti (Bu aile hakkında bk. Kurşun, Zekeriya, "Hâşimîler", *a.e.*, XVI, 412-415).

iş için özel bir program uygulayamadığı gibi topluma toprak mülkiyeti verme denemesini de uzun müddet sürdüremedi.[151]

Hedef zaman diliminde göçler ve çıkar çatışmalarının yol açtığı isyanlara bir başka örnek de Beceliler'inkidir: Kinâ-Kusayr, Atbara ve Eritre-Sudan sınırındaki tepelerin arasındaki bir üçgen içinde kalan Bece'nin (Beca) zengin ve değerli maden yataklarına sahip olması sebebiyle aldığı göçler bölgedeki dengeleri bozmuştur. Nitekim Beceliler'in vermeleri gereken haracı ödememeleri[152] ve maden ocaklarını işleten müslümanları öldürmeleri üzerine Halife Mütevekkil-Alellah onlara karşı ordu gönderdi. Yapılan savaş sonunda yenilerek, gecikmiş olan dört yılın haracını toptan ödeyen (241/855-56) Beceliler birkaç yıl sonra Fustat'a saldırıp yağma ve katliama giriştiler. Bunun üzerine Ebû Abdurrahman el-Ömerî, Rebîa, Cüheyne ve diğer Arap kabilelerinin desteğini sağlayarak Beceliler'e ağır bir darbe indirdi; reislerini öldürüp onları cizye ödemeye mecbur etti (255/ 868-69).[153] Galiba Beceliler maden ocaklarının bölgelerine yerleşen müslümanlarca ele geçirilmiş olmasını kabullenemediler. M. A. Shaban'a göre bu isyanların ana gerekçesi maden ürünlerinden yeni politika gereği alınmaya başlanan humus vergisi olmalıdır.[154]

Özellikle geniş çaplı ve uzun soluklu isyanlar, doğup yayıldığı bölgelerin yerel hazinelerinin yağmalanmasına, devletin vergileri toplamasını zorlaştırması veya imkânsızlaştırması bakımından merkezin gelir kaybına uğramasına, tarım alt yapısının -hassaten sulama sisteminin- tahrip edilmesine,

• • • • •

151 Karmatîler hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Sonn, s. 140-166; Bezzûn, Hasan, *el-Karâmita beyne'd-dîn ve's-sevre*, Beyrut 1997; Tarrâd, Târûs, *el-Hareketü'l-Karmatiyye fi'l-'Irâk ve'ş-Şâm ve'l-Bahreyn ve ehemmiyetüha't-târihiyye*, Dımaşk 2002.

152 Beceliler'in müslümanlarla aralarındaki antlaşmayı ihlâl ederek Yukarı Mısır'da yağma ve çapulculuk yapmaları üzerine Halife Me'mûn, Abdullah b. Cehm'i bir orduyla Beceliler'in üzerine göndermişti. Yapılan savaşta Beceliler'in reisi Kenûn b. Abdülazîz mağlûp oldu ve halifenin hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. 18 Nisan 831 tarihli antlaşmaya göre Beceliler ülkelerindeki camilere dokunmayacaklar, müslüman tüccar ve hacılar güvenlik içinde seyahat edebilecek ve âmiller haraç toplamak için bölgeye girebileceklerdi.

153 Bece kabileleri ile müslümanlar arasındaki ilk antlaşma, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik devrinde (724-743) yapıldı. Bu antlaşmayla Beceliler'in İslâm ülkeleriyle ticarî münasebetleri düzenleniyor ve müslüman halk Beceliler'in çapulculuklarına karşı koruma altına alınıyordu. Konuya ilişkin geniş bilgi için bk. Kırkpınar, Mahmut, *Abbâsî Halifesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 79-81; Özaydın, Abdülkerim, "Bece", *DİA*, V, 285.

154 Shaban, s. 79.

ilgili yatırımların gerilemesine ya da tamamen kesilmesine, sebebiyet verdiği katliamlar, kaçkınlar, tehcir hareketleri vb. nedenlerle demografik yapının zedelenmesine, üretimin duraksamasına veya gerilemesine, istihdamın azalmasına, bilhassa ulaşım emniyetini yaralaması itibariyle malların serbestçe ve güvenli bir şekilde dolaşımının aksamasına, özellikle gelecekle ilgili olumsuz beklentiler yaratıp tüketimin kısılmasına, piyasaları karıştırarak iktisadî istikrarın yıkılmasına ve ekonominin küçülmesine yol açmıştır. Ayrıca bu isyanların bastırılması yüksek savaş harcamalarını gerektirmiş, yaptığı tahribatın giderilmesi devlete büyük malî yükler getirerek bütçe dengelerini bozmuş, siyasî buhranları ateşlemiş, dış tehditleri arttırmış, öyle ki bazan yaralar uzun vadede bile tamamen sarılamamıştır.[155]

Konuyla bağlantılı olarak, eşkıyalığın iktisadî mübâdele üzerinde muhtemelen tarımın bozkır göçerlerince talanına nisbetle daha büyük bir toplu yıkıcı etki yaptığı da vurgulanmalıdır.

### IV. Siyasî, Askerî ve Sivil Kadroların İktidar ve Nüfuz Mücadeleleri

Emîn ile Me'mûn arasındaki taht kavgalarının faturasına yukarıda değinildi. Aynı şekilde Müstaîn-Billâh ile Mu'tez-Billâh arasında başlayan kanlı iktidar mücadelesi ikincisinin hilâfetten çekilmesi ve yapılan antlaşmanın hilâfına öldürülmesiyle son buldu.[156] Aralarındaki mücadelede izlenen savaş taktikleri veya ihmâller kanal, bent ve barajların tahribine, su baskınlarına, köylülerin katline veya kaçkınına, mallarının talanına, bütün bunlar da üretim/vergi kaybına sebep olunca hazine boşaldı. İktidar, yıllardır süren istikrarsızlığın ardından büyüyen bütçe açıklarını daha önce Abdullah b. Tâhir tarafından tekrar merkezî idarenin hükümranlığı altına alınan Mısır eyaletinden sağlanacak ek gelirlerle takviye etmeyi hedeflemiş olsa gerektir ki Mısır valisi Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müdebbir "hilâlî" adı verilen yeni ağır vergiler koydu.[157]

Merkezî iktidarın çevre aleyhine güçlendirilmesi sürecinde de güç dengelerinde oynamalar oldu. Abbâsîler, kabile aristokrasisinin yerini alan bir bürokrasi oluşturdular ve merkeziyetçiliğe ağırlık verdiler. Abbâsîler

• • • • •

155 Daha geniş bilgi için bk. Waines, David, "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids", *JESHO*, XX/3 (1977), s. 282-306; Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, I, 36; a.mlf., "Bâbek", *a.e.*, IV, 376-377.

156 Zetterstéen, K. V. - Bosworth, C. E., "al-Musta'ïn (I) Bi'llāh", *EI²* (İng.), VII, 722.

157 Terzi, Mustafa Zeki, "İbnü'l-Müdebbir, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XXI, 149.

döneminde emîrler genellikle bürokrasiye mensup kişilerden seçilmekle beraber bazan da hânedan mensuplarından biri bu göreve getirilirdi. Emevîler emîrlerin çoğunluğunu Arap asıllılardan seçerken Abbâsîler İranlılar'ı, daha sonra da Türkler'i tercih ettiler. Yavaş yavaş eyaletlerde malî idare merkezkaç kuvveti kırılmak istenen valilerden alınıp doğrudan pâyitahta bağlı görevlilere devredildikçe[158] konumları zayıflayan mülkî âmirler, yüksek vergi hâsılatı bekleyen merkezî hükümet ile askerî desteklerine muhtaç oldukları ve fakat çok sıkıştırıldıkları takdirde yeterli takviyeyi sağlamaktan kaçınmaları muhtemel mahallî önderlerin arasında kaldılar. Atâ karşılığında hizmet veren yerel paralı birlikler alacaklarına şahin kesildiler ama akrabalarının ya da iş birlikçilerinin de katıldığı isyanların bastırılması sırasında isteksiz davrandılar. Bu nedenle uzun süren ayaklanmaları durdurabilmek için diğer bölgelerden -hazineye yüklenecek büyük ek külfetler pahasına- birlikler sevk edildi.[159]

Emevîler devrinde kadılar mahallî mülkî âmirlerce bölge halkı arasından atanırken genellikle yerel Arap ileri gelenleri içinden seçilen ve askerî birliklerin teşkil ve kumandasında önemli roller üstlenen şurta görevlilerine zaman zaman kazâî sorumluluğun yüklendiği de olurdu. Abbâsî halifeleri yargı birliğinin sağlanabilmesi amacıyla iki makamı birbirinden ayırarak bölge dışından -hassaten Hanefîler arasından- kadı atamalarına başladılar; bu durum özellikle başkadılık kurumunun ihdasından sonra iyice belirginleşti. Kadılar yargı görevi yanında yetimlerin mallarının ve vakıfların idaresine de nezaret ederlerdi. Vakıfların kaynaklarının gerektiğinde yerel askerî birliklerin teçhizinde kullanıldığı hatırlanınca güç dengesinin yerli şurta aleyhine bozulduğu gerçeği biraz daha belirginleşecektir. Nihayet Mu'tasım-Billâh döneminde (218-227/833-842) şurta mensupları da Türk ve İran uyruklular arasından seçilmeye başlanarak yerel eşrafın siyasî nüfuzu iyice kırıldı.[160]

Halife Mu'temid-Alellah'ın hilâfet nâibi Muvaffak, halefleri Mu'tazıd-Billâh ile Müktefî-Billâh'ın tamamladığı bir idarî ıslahat sürecini başlattı. Bu üç yönetici, hükümetin mevcut malî dairelerini denetleyecek yeni bakanlıklar tesis etti ve genelde bürokratik hiyerarşiyi saydamlaştırmaya çalıştı. Bu reformun en önemli sonucu, vezirliğin halifeden sonra gelip sivil ve askerî bürokrasinin bütününün denetimini elinde bulunduran ikinci üst düzey

• • • • •

158 Mısır'a atanan görevliler için bk. bk. Cehşiyârî, s. 124, 134, 167, 177, 277; Ali, Sâlih Ahmed, *Dirâsât fi'l-idâre fi'l-'uhûdi'l-İslâmiyyeti'l-ûlâ*, Bağdad 1410/1989, s. 210-219.

159 Kennedy, Hugh, "Central Government and Provincial Élites in the Early 'Abbasid Caliphate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIV/1 (1981), s. 35.

160 Kennedy, s. 37-38.

idarî makam kılınmasıdır. Ancak zaman zaman sistem ters tepti ve vezirler halifenin kontrolünü de ele geçirmeye yeltenecek kadar ileri gidebildiler. Meselâ Müktefî'nin halefinin belirlenmesi için devlet ricâli arasında yapılan istişarelerde -İbnü'l-Cerrâh ailesi mensuplarından Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ ve Ebû Abdullah Muhammed b. Dâvûd'un tecrübeli bir adayın belirlenmesi yönündeki tavsiyelerinin aksine- Vezir Abbas b. Hasan el-Cercerâî, Dîvânü'l-harâc ve'd-dıyâ' reisi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Furât el-Âkûlî'nin vezirin güdümünde olup kendilerinin mal varlığına karışmayacak birisini seçmesi yönündeki görüşünü benimsedi; sonuçta halifenin on üç yaşındaki oğlu Ca'fer (Muktedir) tahta çıkarıldı.[161] Vezirlik makamına geçebilmek için adaylar arasında kıyasıya rekabetler olmuş, herkes birbirinin açığını gözlemeye başlamıştı. Meselâ özellikle Muktedir'in çalkantılı iktidar döneminde on beş vezir değişikliği ve beş askerî darbe girişimi yaşanmıştı.[162] İktidarın artık parçalanmış ve daha az hiyerarşik hale gelmiş yapısıyla uyum içinde, evvelce tek olan vezirlik de önce bölünmüş, sonra da otoritesini emîrlere kaptırmıştır.

Abbâsîler'in ilk döneminin ardından emirlikle ilgili yeni gelişmeler oldu. Me'mûn'un Mısır emirliğine atadığı kardeşi Ebû İshak (Mu'tasım-Billâh) Bağdat'ta kalarak yerine haraç işlerini yürütecek ve namaz kıldıracak iki temsilci gönderdi. Mısır'a tayin edildiği halde görevi başında bulunmayan emîrlerin varlığı Tolunoğulları'nın yükselişine kadar sürdü.[163]

Halifeler tarafından atanan, merkeze sadece belli bir vergi ödeyen ve vilâyet işlerinde tamamen serbest bırakılan emîrlerin ortaya çıkması parçalanmayı beraberinde getiren nüfuz mücadelelerine yol açtı. Ağlebîler ve Tâhirîler gibi kendi hânedanlıklarını kuran emîrler, hilâfet merkeziyle ilişkilerini sadece hutbede halifenin ismini zikretmek ve onun namına para basmakla sınırladılar. Tolunoğulları, İhşîdîler, Sâmânîler ve Hamdânîler gibi bazı hânedanlara mensup emîrler ise hutbede kendi adlarını söyletmek ve dinarlara kendi isimlerini de eklemek suretiyle bağımsızlık unsurlarını halifelerle paylaştılar. Bu dönemde Saffârîler, Gazneliler gibi kendi kuvvetleriyle bazı yerleri ele geçirip hâkimiyet kurduktan sonra meşruiyet kazanmak için halifenin onayını alan gerçekte bağımsız emirlikler de dikkat çekmektedir. Nihayet Büveyhîler daha da ileri gidip Bağdat'ı zaptettiler ve halifenin bütün otoritesini ellerine aldılar.[164]

• • • • •

161 İbn Miskeveyh, I, 2-3; Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 76; Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbas b. Hasan el-Cercerâî", *DİA*, I, 25.

162 Shaban, s. 140.

163 Kindî, s. 185 vd.

164 Dûrî, Abdülazîz, "Emîr", *DİA*, XI, 121-123.

IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda geleneksel bürokratik idare çöküp onun yerini askerî yönetim alınca merkezden bağımsız hareket etmeye, fırsat bulduğunda çeşitli isteklerini dayatmaya çalışan emîrler bir yandan hilâfetin diğer yandan da birbirlerinin üzerinde nüfuz kurabilmek için emîrü'l-ümerâ unvanının ihdasını sağladılar. Vâsık-Billâh (227-232/842-847) Türk kumandan Ebû Ca'fer Eşnâs'a sultan unvanını veren ilk halife oldu. Abbâsîler döneminde Mütevekkil-Alellah'ın öldürülmesinden (232/847) sonra halifelerle Türk kumandanları arasındaki siyasî çekişme hilâfet otoritesinin zayıflamasına yol açtı. Ancak emîrü'l-ümerâlık müessese olarak ilk defa Halife Râdî-Billâh (322-329/934-940) tarafından kuruldu. Halifelerle kumandanlar arasındaki nüfuz mücadelesinin kıyasıya sürdüğü bir ortamda zorla iktidara getirilen Râdî-Billâh hilâfet makamına geçtikten iki yıl sonra (324/936) Basra ve Vâsıt'ın güçlü valisi Ebû Bekir Muhammed b. Râik el-Hazerî'yi Bağdat'a davet ederek kendisine emîrü'l-ümerâ unvanını verdi ve İslâm tarihinde benzeri görülmemiş geniş yetkilerle donattı. Başkumandanlık, Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'd-dıyâ', Dîvânü'l-meâvin'in reisliği ve berîd teşkilâtının yönetiminin yanı sıra valilerin ve yüksek dereceli memurların hatta vezirin tayini bile onun salâhiyetindeydi. Devletin idarî, askerî ve malî işler konusunda halifeye danışmadan karar alma ve uygulama yetkisine sahip olan Emîrü'l-ümerâ İbn Râik'in protokolde yeri halifeden sonra geliyordu. Hutbelerde kendi isminin ardından onun adının da zikredilmesi bizzat halife tarafından bütün eyalet valilerine bildirilmişti. Böylece vezirin yetkileri ve gerçek güç emîrü'l-ümerâya geçmişti. İbn Râik'ten sonra emîrü'l-ümerâ olan Beckem et-Türkî namına 329 (940-41) yılında basılan dinarlardan, paralarda halife ile birlikte emîrü'l-ümerânın da adının yazıldığı anlaşılmaktadır. Hutbe ve sikkenin halifelik alâmetlerinden olduğu dikkate alınınca emîrü'l-ümerânın halifenin bütün yürütme yetkilerini devraldığı söylenebilir. İdarî, malî, askerî ve mülkî idareler arasında uzun zamandır süregelen nüfuz mücadelesi devletin bölünmez birliğinin korunması adına tüm yetkilerin sonuncusunun şahsında birleştirilmesiyle sonuçlanmış, yani devlet yönetiminde güçler ayrılığı ilkesi terkedilmişti. Ancak emîrü'l-ümerâlık müessesesi, kısa süre sonra emîrler arasındaki rekabet ve mücadeleyi arttıran bir unsur oldu.[165]

Kısacası IV. (X.) yüzyılın başında merkezdeki bölünmüş ve haris idarî çark ve tüketici disiplinsiz ordu malî bir buhran yaşanmasında rol oynayan önemli etkenler arasında sayılabilir.

• • • • •

165 Shaban, s. 157-158; Yıldız, Hakkı Dursun, "Beckem", *DİA*, V, 287-288; a.mlf., "Emîrü'l-ümerâ", *a.e.*, XI, 158-159; Ağırakça, Ahmet, "İbn Râik", *a.e.*, XX, 242.

### v. Sulama Sistemlerinin Tahribi

Ortadoğu bir kum okyanusu içinde -çölün bazısını sık sık yuttuğu- küçük tarım adacıklarından oluşan bir takımadaya benzetilmiştir. Irak ve İran gibi ziraatı çok hassas ve narin bir sulama şebekesine dayanan bölgelerde çeşitli nedenlerle bozulan sistemin yeniden onarılması gayet sıkıntılıdır. Su işletmelerinde çalışan işçilerin sayısı bile durumun hassasiyetini göstermeye yeter; meselâ sadece Merv'de su işlerinden sorumlu mütevellînin emri altındaki amele sayısı 10.000'in üzerindedir.[166] Dolayısıyla çeşitli felaketler ve istikrarsızlıklar sonucunda tarıma açık alanların ve nüfusun daralması kaçınılmazdır.[167]

Emevîler'in sulama sisteminin inşa ve ihyâsını angaryayla yürütmeleri halk arasında öyle büyük bir huzursuzluk doğurmuştu ki III. Yezîd b. Velîd cülûs merasiminde bu uygulamayı kaldıracağını vaad etmişti.[168] Halkın bu hassasiyetini bilen Abbâsî idarecilerinden Dâvud b. Ali de Kûfe mescidindeki hutbesinde "hilâfete servet biriktirmek veya nehir kazdırmak için gelmedik"lerini vurgulamıştı.[169] Ancak önceki tatbikatın sürdürülmesi halkın tepkisini çektiği gibi Zeyd b. Ali isyanının desteklenmesine zemin hazırlamıştır.[170]

Sulama sisteminin bakım ve onarımı çoğunlukla büyük masraflarla yapılmak zorundaydı. Büveyhî iktidarının başlarında iktâların ihmâli sonucunda "Su kanalları bozuldu, sulama tesisleri işlemez oldu, şehrin mâmur yerleri viraneye döndü. Çiftçinin durumu iyice kötüleşti; erken davrananlar kaçtı, kaçamayanlar ilcâ gibi yöntemlere başvurarak dayanmaya çalıştı".[171] Dolayısıyla su anlaşmazlıklarının hakkaniyetli çözüm yolları bulunmalıydı.

Abbâsî ülkesinin özellikle göçebe kültüre sahip ordularca istilâsı sırasında ve sonrasında da çoğunlukla sulama sistemleri tahrip olmuş, dayanıklı

• • • • •

166 İbn Havkal, s. 436; XI. yüzyılda Irak'taki sulama sistemleri için bk. Cahen, Claude, "Les service de l'irrigation en Iraq au début du XI[e] siècle", *Bulletin d'Études Orientales*, XIII (1949-51), s. 117-143; krş. Abdul Jabbār, Muhammad, "Agricultural and Irrigation Labourers in Social and Economic Life of 'Irāq during the Umayyad and 'Abbāsid Caliphates", *Islamic Culture*, XLVII/1 (1973), s. 23-28.

167 Büyük oranda kuru tarımın yapıldığı Suriye'de durum bu kadar vahim değildir; bk. Issawi, Charles, "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850", *The Arab World's Legacy*, Princeton 1981, s. 87.

168 Taberî, VII, 269; İbnü'l-Esîr, V, 292.

169 Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1388/1968, I, 332; Taberî, VII, 426; Lammens, Henri, *Le Berceau de l'Islam*, Romae 1914, s. 169.

170 Dûrî, *Mukaddime*, s. 73-76.

171 İbn Miskeveyh, II, 97-98.

ürünler mahvedilmiş, ticaret yolları kapanmış ve köylü kaçkınlarına yol açılmıştır.[172] Ancak bazan işgal sonrasında belki belirsiz ama daha kalıcı etkiler görülmüştür. Çünkü işgalciler, toprağın nisbeten az yoğun işlendiği bölgelerden gelmeleri sebebiyle İslâm dünyasının eskiden beri başarıyla geliştirdiği tarım türüne alışık değillerdi. Bu nedenle tahıl ve yem bitkileri ziraatına uygun çiftçiliği ve ayrıcalıkları desteklediler. Böylece girişim ve yönetim ortamı ihtisas bitkileri için gittikçe elverişsiz bir hal aldı. Muhtelif bölgelerde işler, sulama alt yapısının bakım-onarımındaki başarısızlık, aşırı vergilendirme ve tahsildarların yolsuzluğu ve belki kanun hâkimiyetinin zedelenmesi gibi sebeplerle kötüleşti. Çoğu alanda yerleşik tarım ve göçebe hayatı arasındaki denge bir kere daha toprağın ikinci maksada uygun kullanım şekline doğru bozuldu. Yerleşim bölgeleri boşaldı. Çöl yüzyıllardır işlenen arazileri yuttu.[173]

Öncelikle ağır vergiler, salgın hastalıklar, kıtlıklar, kuraklıklar, can güvenliğinin yokluğu gibi sebepler kaçkınlara yol açıyordu. Vize, takip ve ihbarcılara ödül gibi uygulamalar da bunların önünü almaya yetmiyordu. Kaçkınların sebebiyet verdiği kentleşme kırsal kesimdeki tarım alanlarının atıl bırakılmasına zemin hazırladı, dolayısıyla ziraî üretime bağlı olarak vergileri de menfî yönde etkilerken büyüyen kent nüfusunun ihtiyacının karşılanabilmesi için

• • • • •

172 Bedevîler'in Suriye ve Irak'ta şehir ve köyler üzerindeki hâkimiyeti ve denetimi bu dönemde olağan dışı değildi (XI. yüzyıl Halep Mirdâsîleri ve Musul Ukaylîleri örneklerinde olduğu gibi). Bilhassa bu durum çiftçi ve köylülerce yerel iktisadî faaliyetlerin çıktısından bedevîlere himaye parası ödenmesini de içermektedir. Hayvanî ve ziraî ürün eskiden olduğu üzere tasarruf edilecektir; yegâne fark vergileri artık merkezî hükümet yerine bedevîlerin devşirmesidir. Bedevî soylular etrafında örülen yaygın efendi-mevlâ ağları yerleşik nüfuslar içinde de kurulmuştur ki bunlar sıklıkla hassaten büyükşehir merkezlerinde halen mevcut olanları tamamlamaktadır. Bu düzen güçlü bir bedevî emîrin varlığı halinde iyi (yani barış içinde) işlerken maalesef siyasî istikrarsızlık ve bedevîlerin kendi aralarındaki anarşi zamanlarında talan ve zorbalığa dönüşebilmiştir. Bu, özellikle hânedan içi sivil savaşlar sürecinde liderlik ve iktidar için çatışıldığında böyledir. Şunu da belirtmek ilginç olacaktır ki bedevî toplumundaki liderlik boşluğu kabilenin ayak takımının aynı zorba tutumuyla sonuçlanacak ve bedevîler, büyük ölçekte, daha hantal bir merkezî devlet yapılanması içindeki zayıf dönemlerinde yerleşik topluma yönelik akınlarını arttıracaklardır. Birinci durumda bedevî emîr, öncelikli rolü vergi tahsildarlığı ve aslen bizzat devletten gasbettiği yerleşik kesimin muhafızlığı olan bir çeşit kabile bürokratına dönüşmüştür. Aslında o yerleşik kesimce "satın alınmış" ve şahsî çıkarları yavaş yavaş ona doğru kaymıştır. Dolayısıyla, onun iktidardan uzaklaştırılması hükümranlık alanında ani bir istikrarsızlık dalgası oluşturacaktır (Krawczky, Jean-Luc, "The Relationship between Pastoral Nomadism and Agriculture: Northern Syria and the Jazira in the Eleventh Century", *Jusūr*, I [1985], s. 9-10).

173 Watson, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*, Cambridge 1983, s. 143.

şehirlerin çevresindeki arazilerin metâlaşmasına ve buralarda istihdam edilecek köle iş gücüne artan oranda gereksinim duyulmasına yol açtı. Şehir taşrasındaki yoğun (*intensive*) üretim için gerekli sulama şebeke ve tekniklerinin tesis, bakım ve onarımı daha büyük ölçekli sermaye yatırımını gerektirdi.[174]

Uç yerleşim birimlerinde ve diğer bölgelerde çiftçilerin saldırılara karşı korunması lâzımdı. Dahası, birçok ziraî bölgede toprağın işlenmesi için uzman emeğe ihtiyaç duyulması diğer tarım alanlarında ve ekonominin öteki kesimlerinde de yüksek ihtisası gerektiriyordu; bu ise yeterli para arzı, kara ve su ulaşımının muhafazası, ticaret yollarının ve şehirlerin güvenliği, tarım ürünleri için yeterli talep vb. gibi pek çok şeye dayanmaktaydı. Bu alanlardan herhangi birindeki aksaklık ulaşılan bazı imkânları yok edebilirdi. Hatta bazan geçici başarısızlık bile uzun süreli veya kalıcı sonuçlar doğurabilirdi; çünkü yetişmesi yıllar alan bağ ve meyvelikler bir anda telef olabilir veya ağaçlar ve toprak örtüsü telâfisi imkânsız şekilde yitebilirdi. Öyleyse, İslâm tarımı zirvesindeyken yıkıma en açık konumundaydı; yani ancak merkezî, güçlü ve müşfik hükümetler tarafından korunan karmaşık bir çevrede varlığını sürdürebilirdi.[175] Çünkü İslâm dünyasında yerleşim birimleri dağınıktı. Yama işi yerleşimin dezavantajları çok ciddiydi. Geniş boş alanlar ticaret, haberleşme, idare ve savunma masraflarını arttırmaktaydı. Merkezî hükümetlerin ücra yerlerdeki köylü kitlelerini koruması hemen hemen imkânsızdı; hatta büyük yerleşim birimleri bile zaman zaman işgal orduları veya eşkıya için açık hedef konumundaydı. Hudutlarını genişletmek isteyen dış güçlerin baskısı veya bedevî saldırıları nedeniyle sınır halkının yaşam şartları zorlaştıkça çoğunlukla yegâne çözüm iç bölgelere çekilmekti ki bu durumda işlenmiş topraklar çölleşecekti.[176]

Sulama tesisleri yanında su ve kara yollarının, köprülerin yapım, bakım ve onarımı da göçerlerin yaşadığı bölgelerin şenlendirilmesini teşvik açısından önemlidir. Bunların ihmâli söz konusu toprakların, yerleşik iktidarın güçlü dönemlerinde tarım alanıyla çöl veya bozkır arasındaki gediklere sıkışan göçebe çobanlara terkini kaçınılmaz kılacaktır. Çünkü iktidar zafiyetinden yararlanan göçerlerin bazan kısa vadeli kazançlarını âzamileştirme dürtüsüyle tarım alanlarını ve köyleri tahrip ettiği görülmektedir.[177] Nitekim daha IX.

• • • • •

174 *A.e.*, s. 104-111, 140-144.

175 *A.e.*, s. 140.

176 *A.e.*, s. 141.

177 Göçebe çoban nüfusunun kentli ve yerleşim merkezlerince sarılmış alanlarda çalışmaları fenomenine M. Rowton tarafından "kuşatılmış göçebelik" adı verilmektedir. Bu sistemin temel gereği göçebe çoban kabilelerle yerleşik devlet arasındaki güç dengesidir; bk. Krawczky, s. 8.

yüzyılda Hicâz çölünün doğu sınırındaki uç bölgeleri, Ürdün ve Suriye'nin büyük bir kısmında yerleşim gerilemişti.[178] Muhtemelen bu bölge yerleşik tarımın çöle doğru aşırı yayılışının bir örneğidir; belki iklim şartlarındaki bir değişim çöl eşiğindeki alanları giderek kurutmuştu veya hükümetler artık uç yerleşim birimlerini göçebe çobanlara karşı korumaya muktedir ya da istekli değillerdi. İşte Arabistan çölünün kuzey-batı kenarı boyunca uzanan yerleşim alanlarının erkenden boşaltılması İslâm dünyasının büyük kısmında tarımın hassasiyetini gösteren bir işaret olarak görülebilir ki oralarda -genellikle toprağın yoğun kullanımına dayalı- yerleşik tarım aslen çöl veya çölümsü konumdaki bölgelere zorla dayatılmıştır. X. yüzyıla doğru içinde tarım kesiminin neşv ü nemâ bulduğu idarî çevre bozulmaya yüz tutmuştu. İslâm'ın erken dönemlerinde rastlanmayan kabâle (iltizam) uygulaması 715 yılında Horasan'da ortaya çıktı ve X. yüzyılda yaygınlaştı.[179]

Sulama sistemlerinin yapımı ve bakımı gibi yıkımı da isyanlara yol açabiliyordu. III. (IX.) asırda kölelerin tarım alanlarında yaygın olarak ve kitleler halinde çalıştırılmaya başlandığı görülür. Yukarıda da belirtildiği üzere Kuzeydoğu Afrika sahillerinden getirilen 100.000'e yakın köle Aşağı Fırat bataklıklarının drenajı için ağır şartlarda çalıştırılıyordu. Nemli hava, çetin çalışma koşulları ve beslenme bozukluğu sık sık zenci hastalığı olarak tanınan veba ve sıtma salgınlarına yol açıyordu.[180] Tabiatıyla tarımla ilgili bütün bu gelişmeler el sanatları ve ticareti de menfî etkiliyordu.

### VI. Merkezî ve Mahallî İdarî-Malî Bürokrasinin Baskısı

Özellikle iktidarın zaafa düştüğü dönemlerde vergi tahsildarlarının -haraç-emvâl yazarlarının da sızlandığı- işkenceye kadar varabilen baskılarının ve keyfiliklerinin mükellefleri yıldırıp kaçkınlara sebebiyet vererek âtıl kapasiteye, tarım ve vergi alt yapısının tahribine ve hatta yukarıda incelendiği üzere isyanlara yol açtığı gayet iyi bilinmektedir. Ancak yurtlarını terkedemeyen itaatkâr bazı küçük çiftçiler zulümden kurtulmak için topraklarını -üründen belli miktarlar karşılığında- nüfuzlu devlet adamlarının himayesine vermeye başladılar. Kendilerini aşırı keyfî vergilerden koruyan bu uygulamaya

• • • • •

178 Lammens, s. 169-170.

179 Watson, s. 141; Løkkegaard, Frede, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Lahore 1979, s. 94-100; al-Dūrī, 'Abdul 'Azīz, "The Origins of Iqṭā' in Islam", *Al-Abhath*, XXII/1-2 (1969), s. 13-14; Abou El Fadl, Khaled, "Tax Farming in Islamic Law (*Qibālah* and *Damān* of *Kharāj*): A Search for a Concept", *Islamic Studies*, XXXI/1 (1992), s. 5-32.

180 'Abdul Jabbar Beg, s. 114.

*ilcâ* veya *telcie* denir. Arazi mâlikleri karışıklıklar ve baskılardan kaçınmaya çalıştıkça ilcâ düzeni geniş bir alana yayıldı; çiftlikler ve hatta köyler zamanla divanlarda kendileri adına kaydedilen hâmilerin özel mülkü haline dönüştü. Köy toplulukları son derece bozuldu, savunmasız kalan küçük çiftçiler kendi mülkleri üzerinde iktâdar veya işçi durumuna düştüler. Emevîler döneminde de rastlanmakla birlikte Abbâsî idaresinde artış gösteren ilcâ olayları Irak'ın yanı sıra -özellikle merkezin kolaylıkla müdahale edemediği- Cibâl, Zencân, Fars, Taberistan ve İrmîniye gibi dağlık bölgelerde daha sık gözlenmektedir.[181]

X. yüzyıldan itibaren bazı yöreler, kimi eşrafa, kabilelere ve bedevîlere tahsis edilen mukâtaa ve *îgâr*[182] ayrıcalıkları sayesinde merkezî vergi tahsilâtından ve büyük oranda da merkezî idareden kurtuldu. Bazı bağışıklıklar karşılığında, imtiyazlılar bir miktar maktû vergiyi doğrudan merkezî hükümete ödedi. Ayrıcalıklı bölgelerde yaşayan raiyye ise yerel otoritelerin yüklediği yüksek ve keyfî vergi oranlarına mâruz ve üstelik merkezî adalete müracaattan mahrum kaldı. Bu ayrıcalıklar kadîm yerleşik tarım geleneklerine sahip olmayan göçebe kabilelere bağışlandığında hayvancılığın ziraata galebe çalması tabiidir.[183]

X. yüzyılda ortaya çıkıp gittikçe yaygınlaşan bir başka imtiyaz da neredeyse bütün İslâm dünyasındaki toprak kullanımı üzerinde olumsuz etkiler yaptı. Bu, sahibine sorumluluğu altındaki toprağın vergilerini toplama -ve genellikle alıkoyma- hakkı veren askerî iktâ uygulamasıdır.[184] Daha da kötüsü, bazan iktâdarlar devletin asayiş, adalet gibi işlevlerini devralarak veya gasbederek

• • • • •

181 Belâzürî, *Fütûh*, s. 151, 207, 294, 311, 323, 329-330, 371; İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 282, 284; Taberî, IX, 447; İstahrî, s. 158; İbn Havkal, s. 303; İbn Miskeveyh, II, 97-99, 174, 175, 257; Dûrî, Abdülazîz, *Târîhu'l-'Irâkı'l-iktisâdî fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, Bağdad 1367/1948, s. 46-48; a.mlf., "The Origins of Iqṭā' in Islam", s. 5, 9, 11, 14, 17; Lambton, Ann K. S., *Landlord and Peasant in Persia*, London - New York 1953, s. 25-26; Løkkegaard, s. 67-70.

182 Abbâsîler döneminde, haraç indirim ve muafiyetlerini veya standart bir verginin tediyesinin doğrudan hazineye yapılması imtiyazını ifade eden "îgâr" yöntemi yürürlüğe konuldu. Bu uygulamaya daha çok vergi idaresinin zor olduğu bölgelerde yahut çeşitli gerekçelerle bazı mükelleflere imtiyaz sağlanması istenildiğinde başvurulurdu. Meselâ İran'ın batısındaki Merc ve Kerec bölgeleri söz konusu ayrıcalık sebebiyle İgâreyn olarak anılmaktaydı. Ancak sonraki asırlarda, özellikle Irak'ta Büveyhîler'in emrindeki Türk kumandanlarının başlattığı ve Fâtımîler'in geliştirip yaygınlaştırdığı askerî iktâ sistemiyle birlikte bu uygulama ortadan kalktı; Cahen, Claude, "Iġhār", *EI²* (İng.), III, 1051; ayrıca bk. al-Dūrī, s. 14.

183 Lambton, *a.e.*, s. 26-27; Løkkegaard, s. 62, 189-190; Watson, s. 143; Cahen, Claude, "Iḳṭā'", *EI²* (İng.), III, 1088.

184 Lambton, *a.e.*, s. 28-30; al-Dūrī, s. 10 vd.; Løkkegaard, s. 14 vd; Watson, s. 143-144; Cahen, *a.e.*, III, 1088-1089.

imtiyazına sahip oldukları toprak ve halkı üzerinde hâkimiyet sağlayabildiler. Bu nedenle gelirleri küçülen merkezî hükümetler azalan önemde roller icra etmeye başladılar. Giderek onların işlevlerini üstlenen yerel idarelerin toprak ve halk üzerindeki hâkimiyeti arttı.[185] Vergi tahsilât haklarının *tesbîb* yoluyla da şahıslara tahsis edilmesi sonucunda divanların sayı, hacim ve işlevleri daralmıştı.[186]

İlk dönemlerde daha çok bizzat halifenin veya vekilinin baktığı davalar şeklinde işleyen mezâlim mekanizması -belki de idarî düzenin giderek yozlaşması ve zulümlerin artması nedeniyle- giderek oturum başkanından ayrı muhtelif üyelerden oluşan bir divan haline dönüşmüştür. Bu gelişmenin Mehdî ile başladığı söylenebilir.[187] Muhtemelen idarî davalardaki artış nedeniyle Halife Mûsâ Hâdî-İlelhak (169-170/785-786) Bağdat'ta *Dârü'l-mezâlim*, Mühtedî-Billâh ise *Kubbetü'l-mezâlim* adı verilen müstakil mezâlim sarayları yaptırmışlardır.[188]

### vii. Bütçe Açıkları

Abbâsî devlet gelirlerinin İdrîsîler'in Fas'a hâkim olduğu 172 (788) yılından 303 (915) senesine kadar, önemli bir kısmı III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında olmak üzere, % 55 civarında azaldığı hesaplanmaktadır. Bunda Mısır ve Horasan gibi büyük eyaletlerin yerel hânedanların eline geçmesinin yanında Sevâd gelirlerindeki yaklaşık % 75'lik düşüşün ve savurganlığın da payı vardır.[189] 200 yılı sayımına göre mensuplarının sayısı 33.000'e ulaşan Abbâsî hânedanını[190] doyurmak kolay olmasa gerektir. Mu'tazıd iktidara geldiğinde Abbâsî tarihinde ilk defa boş bir hazine devralmıştı.[191] Onun döneminde (279-290/892-902) yürürlüğe

• • • • •

185 al-Dūrī, s. 14-15; Watson, s. 143.

186 İbn Miskeveyh, II, 267; Løkkegaard, s. 63.

187 Taberî, VIII, 74; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz*, II, 207. Aslında, müsâdere edilen mallar için *Beytü mâli'l-mezâlim* adı altında müstakil bir daireyi ilk defa kurduran halife Ebû Ca'fer el-Mansûr olmuştur (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 27).

188 Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1385/1965, IV, 183; Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960, s. 51 1; Abdülmün'im, Hamdî, *Dîvânü'l-mezâlim*, Beyrut-Kahire 1403/1983, s. 118.

189 Bağdat ve Sâmerrâ'nın gıda ihtiyacının önemli bir kısmının el-Cezîre, Suriye ve Mısır'dan karşılandığı (Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb, *Kitâbü'l-Büldân* [nşr. M. J. de Goeje, İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefîse* ile birlikte], Leiden 1892, s. 250, 263) düşünüldüğünde Sevâd'daki üretim kaybının hilâfet merkezi açısından taşıdığı hayatî ehemmiyet daha iyi anlaşılır (Waines, s. 282-306).

190 Taberî, VIII, 545; İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, Beyrut 1417/1996, I, 203.

191 Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 10.

konan tedbirler sayesinde kısmî toparlanma yaşandı;[192] uzun zamandır ilk defa 9.000.000 dinar ve 40.000.000 dirhemlik bütçe fazlası verildi.[193]

Ancak iktidarın sık sık el değiştirmesi sebebiyle halifelerin dağıtmak zorunda oldukları cülûs bahşişleri ve hac ziyaretleri gibi çeşitli vesilelerle yaptıkları ihsanlar bile hükümetlerin bütçe açıklarıyla göreve başlamasına yetiyordu. Meselâ Muktedir başa geçtiğinde devlet hazinesinde 600.000 dinarlık, hâssa hazinesinde ise 14-15.000.000 dinarlık rezerv vardı.[194] Ancak devraldığı has hazine cülûs bahşişine bile yetmeyince depolardaki bazı eşyaları sattırdı. Daha sonra da öşüre tâbi kılınmak şartıyla *istân* statüsündeki devlet çiftlikleri ordu mensuplarına satılarak iki vergi arasındaki fark ulûfeye sayıldı.[195] Has hazinedeki mirası tüketen Muktedir 70-80.000.000 dinar gibi muazzam miktarlara ulaşan bir serveti saçıp savurdu.[196] Özellikle Irak Sevâdı'ndan elde edilen gelirlerdeki büyük azalma, sarayla orduya yapılan harcamalardaki ciddi artış ve bilhassa Karmatîler'e karşı düzenlenen seferlerin ağır maliyeti hazineyi iflâsa sürükledi. Ayrıca Başkomiser Nasr'ın idaresi altındaki emniyet teşkilâtının merkezî hazineden karşılanan giderleri de maliyeyi zorlayacak boyutlara ulaşmıştı. Bu nedenle Vezir Ali b. Îsâ (300-304/912-916) harcamaları kısmaya ve Karmatî sorununu savaş yerine görüşmeler yoluyla çözmeye çalışmıştı.[197] Aslında ilk defa Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Furât el-Âkûlî 301'de (913) memur maaşlarını ödeyebilmek için Ahvaz bölgesi gelirlerini teminat göstererek Yahudi cehbez Yûsuf b. Finhâs'tan borç almıştı.[198] Muktedir-Billâh'ın veziri Ali b. Îsâ da zor durumdaki hazineyi rahatlatmak için Yahudî cehbezler Yûsuf b. Finhâs ve Hârûn b. İmrân ile bir iç borçlanma

• • • • •

192 Meselâ Vezir Ubeydullah b. Süleyman'ın başlattığı tasarruf önlemleri çerçevesinde divanların çalışanlarına haftada iki gün (Salı ve Cuma) zorunlu ücretsiz izin uygulamasına geçilerek personel giderlerinde 457.900 dinarlık önemli bir indirim sağlandı (Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 17). Ayrıca iç çatışmalar durduruldu, askerî, malî ve idarî erkânın aralarındaki ya da kendi içlerindeki çekişmeler önlendi, asayiş sağlandı, üretim ve vergi gelirleri arttırıldı, yol güvenliği ve dolayısıyla mal tedavülü sağlandı.

193 Mes'ûdî, IV, 232; Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 112.

194 Arîb b. Sa'd, s. 22-23; İbn Miskeveyh, I, 238.

195 İbn Miskeveyh, I, 200.

196 *A.e.*, I, 241; İbn Kesîr, XI, 169.

197 Meselâ bazı memurların maaşlarında büyük kısıntılara gidildi, bir kısmına ödenen çocuk yardımı gibi sosyal haklar kesildi. Malî yıl önce on, sonra da sekiz aya indirildi; bk. İbn Miskeveyh, I, 29, 34-35, 152; Hemedânî, s. 203; İbnü'l-Esîr, VIII, 68-69.

198 Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 48-49; Dûrî, *Târîhu'l-'Irâki'l-iktisâdî*, s. 162, 163-164; Yeniçeri, Celal, "Cehbez", *DİA*, VII, 222-223.

antlaşması yaptı.[199] Rivayete göre söz konusu antlaşma on altı yıl boyunca işletildi.[200]

Ancak bu tedbirlerin hiçbiri bütçe açığını kapatmaya yetmedi. 319 (931) malî yılının bitimine yaklaşık üç ay kala bütçe tükenince Abbâsîler'in tarihinde ilk defa olarak Sevâd, Ahvaz ve Fars eyaletlerinin 320 (932) malî yılı gelirlerinin 40.000.000 dirhemlik kısmı peşin tahsil (*istislâf*) edildi. Bu arada Muktedir on iki sene boyunca mîrî arazileri sattırdı. 319'da (932) satılan çiftliklerinden yaklaşık 500.000 dinar elde edildi.[201]

Muktedir'in hilâfeti süresince askerî harcamaları karşılamak ve azalan vergi gelirlerini arttırmak için vergilerin damân usulüyle tahsili yanında yeni iktâlar verilmesi cihetine gidildi. Meselâ Suriye ve Mısır vergileri Mâzerâî ailesine iltizama verilirken, Azerbaycan ve İrmîniye topraklarının bir kısmı Sâcoğulları'na iktâ edildi. Bu dönemde önemli mevkilerdeki devlet adamlarının mallarının müsâderesi de yeni bir gelir kapısı olarak görülmeye başlandı.[202]

Kâhir-Billâh tahta çıktığında (320/932) hâssa hazinesinde askere cülûs bahşişi olarak dağıtacak para bulamayınca selefinin annesinin müsâdere edilen bazı değerli eşyalarının satışından sağlanan yaklaşık 130.000 dinarı kullandı.[203] Gerçi bu tür harcamalar beytülmâl-i hâssadan yapılıyordu ama onu devlet hazinesinden ayıran hat çok kalın değildi. 321'de devlet arazilerinin satışını yürütecek müstakil bir divan kuruldu. Ayrıca daha önce öşrî statüye geçirilen istân toprakları için ilgililerden söz konusu vergi farkları karşılığında 50.000 dinar talep edildi (321). Ödemeyenlerden bazısı tutuklandı, diğer bazısının da mallarına el konuldu.[204] İç borçlanma özellikle buhranlı dönemlerde sürdürüldü. Kâhir-Billâh'ın veziri Ebû Ali Muhammed b. Ali İbn Mukle el-Bağdâdî'nin, Nâsıruddevle Hasan b. Abdullah el-Hamdânî'yi itaat altına almak üzere düzenlediği Musul seferi sırasında un tüccarından -bölge

• • • • •

199 Buna göre Ahvaz gelirleri ve Hâmid b. Abbas'ın aylık taksitler halinde ödediği 20.000 dinarlık damânına karşılık maaşların verilebilmesi için hazineye her ayın ilk gününde 150.000 dirhem yatıracaklardı.

200 Tenûhî, *Nişvâr*, VIII, 39-42; Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 49-50; Dûrî, *Târîhu'l-'Irâki'l-iktisâdî*, s. 164-166; Shaban, s. 141; Fischel, W., "The Origin of Banking in Medieval Islam: A contribution to the economic history of the Jews of Baghdad in the tenth century", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1933), s. 349.

201 İbn Miskeveyh, I, 226-227, 245, 252.

202 al-Dūrī, s. 13-14; Zetterstéen, K. V. - Bosworth C. E., "al-Muḳtadir Bi'llāh", *EI²* (İng.), VII, 542.

203 İbn Miskeveyh, I, 243-244.

204 *A.e.*, I, 200, 273.

ürününü satın alma tekeli karşılığında- temin ettiği borçların tutarı topladığı bölge vergileriyle birlikte 400.000 dinarı bulmuştu.[205]

Adalet vaadiyle iktidara gelen Abbâsîler devrinde bütçe açıklarının kapatılabilmesi için ziraî vergilerden ticarî vergilere (*mükûs*) kayılmaya başlandı.[206] Yeni uygulama öyle yaygınlaştırıldı ki Ali b. Îsâ'nın giriştiği malî ıslahat sırasında halkın ağır vergilerden kurtarılması için iptal edilen Mekke, Basra Körfezi ve el-Cezîre sugûru gümrükleri mükûsunun yıllık tutarı 500.000 dinarı bulmuştu. Ancak rakibi İbnü'l-Furât'a göre onun bu popülist politikası devleti önemli bir gelirden etmişti.[207] Söz konusu imtiyazdan özellikle Iraklı tüccarın yararlandığı da belirtilmeye değer.[208]

Abbâsî hilâfetinin duraklama devrinde (246-320/860-932) çöken malî yapının açıklarını kapatmak ve devlet emlâki ve imkânlarının yağmalanmasını önlemek için önemli mevkilerdeki devlet adamlarının mallarının müsâderesine de başlandı. Meselâ krizlerle çalkalanan ve on beşin üzerinde vezir harcayan Muktedir'in hilâfetinde beytülmâl-i hâssa kalemleri arasında devletçe el konulan malların önemli bir yekün tuttuğu görülmektedir.[209] Öyle ki bu maksatla Dîvânü'l-mahcûze,[210] Dîvânü'l-merâfik, Dîvânü'l-müsâderîn ve Dîvânü'l-makbûzât gibi müstakil devlet daireleri bile kurulmuştur.[211] Dâhiyane (!) bir fikir gibi görünse de bu tür gelirler bütçeye düzenli kaynak akışı sağlayamadı.[212] Söz konusu divanlardan biri de Vezir Hüseyin b. Kâsım'ın muhaliflerinden Ebü'l-Hasan Mûnis el-Muzaffer ve avânesinden müsâdere ettirdiği emlâk ve *day'a*larla kurdurduğu Dîvânü'l-muhâlifîn'dir.[213] Ancak müsâdere ihtimaline binaen cehbezlerde gizli mevduat hesapları açtırmaya başlayan[214] vezirler ve diğer üst düzey idareciler için yangından mal kaçırmanın başka yolları da vardı.

• • • • •

205 *A.e.*, I, 326.

206 Meks uygulamasına ilişkin geniş bilgi için bk. Kallek, Cengiz, "Meks", *DİA*, XXVIII, 583-588.

207 İbn Miskeveyh, I, 29; Hemedânî, s. 203; İbnü'l-Esîr, VIII, 68.

208 Shaban, s. 143.

209 Bu tür uygulamalar için bk. Taberî, IX, 258-259, 388, 543-544; X, 86, 92; İbn Miskeveyh, I, 128; Sâbî, *el-Vüzerâ'*, 170, 174, 180-181; Hemedânî, s. 201, 210, 240.

210 Bu divan Abbâsîler'in iktidara geldikten sonra Emevî hânedanı mensuplarından müsâdere ettikleri arazilerin idaresi için kurulmuştur (Demirci, Mustafa, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003, s. 98).

211 İbn Miskeveyh, I, 21, 42, 84, 108, 113, 239-240; Sâmerrâî, Hüsâmeddin, *Mü'essesât idâriyye fi'd-devleti'l-'Abbâsiyye*, Mekke 1403, s. 286-291, 299-301.

212 Shaban, s. 146.

213 İbn Miskeveyh, I, 223; Sâmerrâî, s. 303-304.

214 Arîb b. Sa'd, s. 69; Tenûhî, *Nişvâr*, VIII, 38; İbn Miskeveyh, I, 44, 66, 95, 103-104, 128; II, 8; Hemedânî, s. 230, 325-326; Dûrî, *Târîhu'l-'Irâki'l-iktisâdî*, s. 166-169.

### VIII. Kamu Arazilerinin Vakıflaştırılması

Daha Emevîler devrinde özellikle Mısır'da evlatlık vakıfları kurularak geniş mülklerin müsâderesinin önlenmeye çalışıldığı, bu uygulamanın Abbâsîler zamanında da sürdürüldüğü bilinmektedir. Hedef zaman dilimimiz civarında, meselâ Halife Mu'tasım Mısır vakıflarının denetimini sağlamak için 226 (840) yılında Kûfeli hukukçu Muhammed b. Ebû Leys el-Hârizmî'yi bölge kadılığına atamıştır. Mezhebi gereği evlatlık vakıfları onaylamayan yeni kadı bunların mevzuata uygun olmayanlarını lağvetmişti.[215] Bu arada, çıplak mülkiyeti devlete ait bir arazinin menfaatinin (yani tasarruf hakkının veya öşür, haraç vb. gelirlerinin) hayır cihetine tahsis edilmesiyle kurulan vakıf anlamına gelen ve tahsisi yapan idareci toprağın mülkiyetine sahip olmadığı için gayri sahih vakıf şeklinde nitelenen irsâdî vakıfların boyutları[216] da hayli genişlemiş ve Vezir Ali b. Îsâ tarafından 301 (913) yılında bunların idaresi için Divânü'l-bir adı altında müstakil bir daire kurulmuştu.[217] Hüsâmeddin es-Sâmerrâî'nin hesaplarına göre Abbâsî hânedanının gerileme döneminde sadece Sevâd bölgesindeki arazi vakıflarının oranı % 15'e ulaşmıştı.[218]

X. yüzyılda bütün İslâm dünyasına yayılan ve hacimleri büyüyen arazi vakıfları ziraî üretim üzerinde yıkıcı etkiler yapmıştı. Genelde bu kurumların yöneticileri vakıf mülkün etkin biçimde işletilmesini sağlayacak zaman, istek ve uzmanlığa sahip değildiler. Vakıf arazilerin, sadece gelirlerinin tahsis edildiği kurumlardan uzakta olmakla kalmayıp aynı zamanda dağınık şekilde bulunmaları işi iyice zorlaştırıyordu. Çoğunlukla gelirleri azalıyor ve -Makrîzî'nin sızlandığı üzere- kurumu yürütmeye yetmiyordu. Onların işletmesinin maktû tutarlar karşılığında belli dönemler için iltizama verilmesi -mültezimlerin kısa vadeli şahsî kazançlarını iş gücü ve toprak aleyhine âzami düzeye çıkarma girişimleri yüzünden- işleri daha da kötüleştiriyordu. Zamanla geniş topraklar vakıflarda atalete mahkum edildi.[219] Belki de Fâtımîler'in arazi vakıflarını yasaklamalarının ve Büveyhî Emîri Adudüddevle Hüsrev b. Rüknüddevle Hasan'ın (367-372/978-983) Sevâd vakıflarının idaresi için mutasarrıf ve nâzırlar atayarak mürtezikalarına maaş bağlayıp artan gelirlerine el koyduğu arazileri daha sonra iktâ etmesinin gerekçelerinden biri bu olumsuz gelişmelerdir.[220]

• • • • •

215 Kindî, s. 449-453, 459-467.

216 Geniş bilgi için bk. Akgündüz, Ahmet, "İrsâdî Vakıf", *DİA*, XXII, 448-450.

217 Sâbî, *el-Vüzerâ'*, s. 169; ayrıca bk. İbn Miskeveyh, I, 252.

218 Sâmerrâî, s. 215-216.

219 Løkkegaard, s. 54; Watson, s. 142.

220 İbn Miskeveyh, III, 71; Lambton, *Landlord*, s. 27-28; Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf", *İA*, XIII, 161.

Demografik ve meteorolojik âfetler, malî buhranlar, paranın değer kaybı, malî ıslahatın terki ve tahsildarların suistimalleri zincirleme reaksiyonla köylünün sıkıntılarını katlamıştır. Aynı zamanda diğer hükümet uygulamaları onların sadece iktisadî refahını değil ayrıca merkezî idareyle ilişkilerini ve -her şeyden önemlisi- cemiyetin yapısını olumsuz etkilemiştir.

## 4.4. Üçüncü Dalga: Monografiler

Zamanla muhtevası daralmaya başlayan, hatta İbn Receb'in *el-İstihrâc*'ındaki gibi içeriği kelimenin teknik anlamıyla toprak vergisine indirgenen Sünnî literatürün zamanla yerini belli meseleleri ele alan kısa monografilere bıraktığı görülmektedir. Bu sürecin ulaştığı noktayı en azından kavramsal ve dogmatik açılardan açıklamak mümkün gibi görünmektedir. Şöyle ki; yukarıda değinilen "**4K** süreci" göz önünde bulundurulduğunda Ehl-i sünnet'in hâkimiyeti altındaki müslüman dünyada kamu maliyesinin kavramsal çerçevesinin -İslâm âlem tasavvuru uyarınca- divanların tercümesi ve ilgili literatürün ilk örnekleriyle beraber iyice şekillendiği görülür. Fıkıhçı, hadisçi ve teknokrat (divan kâtibi) anlayışıyla kaleme alınan müstakil eserlerle birlikte medreselerde ve divanlarda okutulan temel ders kitaplarının hazırlanması süreci erken dönemde geçilmiştir. Bu arada ilk iki aşamayla karşılıklı etkileşim içinde üçüncü safhanın da gelişim seyrini sürdürdüğü bir gerçektir. Hatta genelde üç merhaleyi izlemesi beklenen kanunlaştırma gayretlerinin ilk adımı bile Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ıyla beraber çok erken tarihlerde atılmıştır. Son noktayla ilgili bir hususu vurgulamadan geçemeyeceğiz: Yunan şehirlerinin basit yapısına kıyasla karmaşık heterojen yapılı Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi muhtelif din, dil ve ırkları bünyesinde barındıran İslâm devletinde de düzeni sağlamak için -felsefe aleyhine- hukuk ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla esasen dogma-merkezli temel ders kitaplarının hazırlanması süreci tamamlandıktan sonra ya diğer sahalarda görüldüğü üzere şerh, muhtasar gibi çalışmaların ya kazüistik hukuk anlayışının da tetiklediği belli meseleler/konular üzerinde yoğunlaşan fetva mecmualarının veya monografilerin yahut akîdeden tamamen bağımsız kuramsal veya analitik çalışmaların kaleme alınması seçenekleri söz konusudur. Bir iki muhtasar yanında Rahbî'nin çok geç gelmekle kalmayıp lafzî açıklamalardan öte gidemeyen şerhi hariç ilk seçeneğin pek revaç bulmadığı görülmektedir. Dâvûdî'nin -belki de türünün tek örneği sayılabilecek- fetva mecmuasının yanında özellikle vergi ve arazi meselelerine tahsis edilmiş olup burada değinmediğimiz bir dizi monografik çalışmanın varlığı bilinmektedir. Aşağıda daha derinlemesine inceleneceği üzere Şîa'nın

Safevîler'in kuruluşunun ardından hazırladığı monografiler de meseleci yaklaşımı benimsemiştir. Dogmadan tamamen bağımsız teorik veya analitik içerikli eserler hazırlanması seçeneğiyse geleneği kökten reddetmeksizin söz konusu olamayacaktır.

Kitabın ana bölümünün daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması ümidiyle belki gereğinden fazla uzatmak zorunda kaldığımız bu girişten sonra artık haraç-emvâl yazarlarının iktisadî düşüncelerinin tahliline geçebiliriz.

*Birinci Bölüm*

# *Sünnî Kamu Maliyesi Literatürü*

# Giriş

Ebû Yûsuf'tan itibaren Sünnî ulemânın kaleme aldığı "harâc" ve "emvâl" kitapları özelde kamu maliyesi, genelde ise iktisat düşüncesi açısından kısmen teorik ve hatta analitik yaklaşımla hazırlanmış nisbeten geniş kapsamlı ve çok yönlü zengin bir literatür teşkil etmektedir.

İncelediğimiz Sünnî kamu maliyesi eserlerinin ortak vasfı esasen sistem kurucu veya kurtarıcı mâhiyet taşımasıdır. Diğer bir özelliği ise cihad merkezli bir anlayışa göre düzenlenmiş olmasıdır; çünkü toprakların statüleri yanında onların ve üzerlerinde yaşayan yerli halkların tâbi tutulduğu vergiler bölgelerin fetih şekline (*'anveten* veya *şulhen*) dayanmaktadır. Bu yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olarak -hak ve sorumluluklar açısından- "müslüman" ve "(zimmî statüsüne sahip) kâfir" şeklinde iki sınıflı bir toplum yapısı öngörülmektedir. Ancak söz konusu eserlerin yazarlarının zihnindeki sınıf kavramı Marxism'deki çatışmacı sınıf telakkisiyle örtüşmez.[1] Halbuki Ehl-i sünnet'in aksine, İkinci Bölüm'de görüleceği üzere, bazı Şîa eserlerinde Şiî, Sünnî ve zimmî olmak üzere üç sınıflı bir toplumsal yapıyla karşılaşılmaktadır. Muhtemelen bunun arka planında dinî anlayıştan ziyade Safevîler devrine kadar süregelen siyasî nitelikli bir tarihî birikim yatmaktadır.

Yukarıdaki tahlillere ilâveten yapılan bu kısa girişten sonra haraç ve emvâl literatürünün günümüze ulaşan matbu örneklerindeki iktisadî düşüncenin incelenmesine geçebiliriz. Ancak daha önce şu noktayı vurgulamakta yarar görmekteyiz: Bir müslüman düşünürün ekonomi bilimine katkısının lâyıkıyla değerlendirilebilmesi ancak içinde geliştiği tarihî ve içtimaî şartlar

•••••

1 Bilindiği üzere Marxist ideolojiye göre köle-efendi, feodal-köylü/serf, kapitalist-emekçi, devlet-işçi sınıfları arasındaki çatışmalar basit toplumu sırasıyla feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve nihayet komünizm aşamalarına evirir.

yanında -ki bunun tahlili yukarıda yapılmaya çalışıldı- onun metodolojik temellerinin, akîdevî çerçevesinin, çözümleyici kavrayış gücünün ve politika önerilerinin makâsıd-ı şerîaya atfettiği itibar esas alınarak yapılabilir. Dolayısıyla ilgili eserlerin yazarlarının iktisadî düşüncelerinden önce söz konusu hususlara da değinilmeye çalışılacaktır.

**Ebû Yûsuf ve**
***Kitâbü'l-Harâc*'ındaki İktisadî Görüşlerinden**
**Bir Demet**

# Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı: Kanunlaştırma Arzusu

Bu kısımda Ebû Hanîfe'nin meşhur talebesi müctehid hukukçu Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim'in iktisadî düşüncesi, maliye hukuku başta olmak üzere, toprak, muâmelât, ceza, idare ve devletler hukukunun da kapsamına giren muhtelif konuları ele alan önemli eseri *Kitâbü'l-Harâc*[2] çerçevesi içinde

• • • • •

2 Eser önce el-Matbaatü'l-Emîriyye tarafından tek bir yazma esas alınmak suretiyle tahkiksiz olarak neşredilmiştir (Bulak 1302). Daha sonra Bulak neşrine ve el-Hizânetü't-Teymûriyye, Fıkıh, nr. 674'te kayıtlı yazmaya dayanılarak önceki gibi hatalarla dolu, tahkikli bir baskı daha yapılmıştır (Kahire 1346, 1352, 1382, 1392, 1396, 1397; Beyrut 1399/1979, *Mevsû'atü'l-harâc* içinde). *Kitâbü'l-Harâc*'ın tam tahkiki ilk olarak Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî tarafından yapılan *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâci'l-mursad 'alâ hizâneti Kitâbi'l-Harâc* adlı şerhinin neşrinde gerçekleştirilmiştir (Bağdad 1973). Bu şerhin muhakkıki Ahmed Ubeyd el-Kubeysî sayfanın üst ve alt taraflarında birbirinden ayırdığı metinle açıklamasını sistematik bir şekilde eşleştirmiş ve bunu yaparken şerhin eldeki iki yazmasıyla metnin baskılarını karşılaştırmıştır. Nisbeten eksik olan tahkik tekniğine rağmen ortaya kullanışlı bir metin çıkmıştır. *Kitâbü'l-Harâc*'ın Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1981) ve İhsan Abbas'ın (Beyrut 1405/1985) yaptığı neşirleri de tahkik tekniği açısından Kubeysî'ninkinden üstün değildir (Calder, Norman, "The Kitāb al-Kharāj of Abū Yūsuf", *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, s. 106-107).

Ayrıca E. Fagnan'ın Fransızca'ya (*Le livre de L'impôt Foncier (Kitāb al-Kharāj)*, Paris 1921), M. N. Sıddîkî'nin Urduca'ya (Lahor 1966) çevirdiği eserin Farsça, Malayca, Rusça ve İtalyanca (*Ilkitab al-Kharag*, Roma 1906) tercümeleri de vardır. Osmanlı Türkçe'sine ise Müderriszâde Muhammed Atâullâh Efendi (*Kitâbü'l-Harâc*, sadeleştiren İsmail Karakaya, Ankara 1982) ve Rodosîzâde Mehmed Efendi (*Kitâbü'l-Harâc*) tarafından çevrilen eseri ayrıca Ali Özek günümüz Türkçesi'ne kazandırmıştır (*Kitabü'l-Haraç*, İstanbul 1968, 1973). Abid Ahmad Ali'nin İngilizce'ye aktardığı eserin (*Kitab-ul-Kharaj: Islamic Revenue Code*, Lahore 1979) yine bu dile A. Ben Shemesh tarafından yapılan kısmî bir tercümesi daha vardır (*Taxation in Islam III*, Leiden 1969; bu çevirinin eleştirisi için bk. Hawting, G. R., "Taxation in Islam. Vol. III: Abū Yūsuf's ➡

değerlendirilecektir.[3] Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd tarafından oluşturulan kâdılkudâtlık kurumuna tayin edilerek İslâm tarihindeki ilk başkadı unvanını alan Ebû Yûsuf rivayete göre *Kitâbü'l-Harâc*'ını bu halifenin talebi üzerine hazırlamıştır.

Kadılık ve başkadılık görevleri sebebiyle muhtemelen toprak ve vergi hukukunun kapsamına giren bazı davalarla ve şikâyetlerle ilgilenmek durumunda kalan Ebû Yûsuf,[4] ayrıca vergi defterlerine, devlet arşivlerine, aralarında üst düzey bürokratların ve ulemânın da bulunduğu uzmanlara kolaylıkla ulaşabildiği, uygulamaları gözlemleyip yaşayan şahitleri dinleme yetkisini taşıdığı için meselelere vukufiyet kazanmıştır.[5] Dolayısıyla bayraktarlığını yürüttüğü birtakım soyut ilke ve kuralların gözleme dayalı verilerle sağlamasını yapma imkânına sahip olması eserine *bilimsel analiz* boyutu katmaktadır. Ebû Yûsuf, Kudâme b. Ca'fer, Nizâmülmülk Kıvâmüddin Hasan b. Ali et-Tûsî (ö. 485/1092), Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn el-Mağribî (ö. 808/1406) gibi şahsiyetler hem ilim hem devlet adamlığı vasfını taşıdıkları için sistemin ihtiyaç veya zaaflarını, politik-bürokratik mekanizmanın içinden yaptıkları gözlemlerle sağlıklı bir şekilde tesbit ederek hukuka uygun pratik önlem ve çareler üretmek suretiyle İslâm iktisat düşüncesinde farklı bir çizgi/gelenek oluşturmuşlardır. Bu nedenle söz konusu geleneğin belki de ilk temsilcisi sayılabileceğinden Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşleri çok önemlidir.

• • • • •

Kitāb al-Kharāj", *Journal of the Royal Asiatic Society* [1971], s. 190). Bernard Lewis ise *Kitâbü'l-Ḫarâc*'ın hitabının İngilizce çevirisini yayımlamıştır (bk. Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, New York 1974, I, 151-170).

3 Tesbitlerimize göre Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşleri yine *Kitâbü'l-Harâc* ile sınırlı olarak Ahmed Sâdık Sa'd (*Dirâsât fi'l-mefâhîmi'l-iktisâdiyye lede'l-müfekkirîni'l-İslâmiyyîn: "Kitâbü'l-Harâc" li-Ebî Yûsuf*, Kahire 1988), Şevkî Ahmed Dünyâ (*Silsiletü a'lâmi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Riyad 1404/1984, s. 19-70), Muhammed Necatullâh Sıddîkî ("el-Fikrü'l-iktisâdî li-Ebî Yûsuf", *Mecelletü ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, II/2 (1405/1985), s. 72-87) ve Muhammed Muhammed Mer'î (*en-Nuzumü'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye 'alâ dav'i Kitâbi'l-Harâc li-Ebî Yûsuf*, Devha 1408/1987) tarafından incelenmiştir. Dolayısıyla bizim incelememiz, sahasında ilk olmamakla birlikte öncekilerden muhteva, yaklaşım ve tertip bakımından farklıdır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu hususta en son çalışmayı Sabahuddin Azmi ("Taxation policy in early Islam: the pioneering contribution of Abu Yusuf", *Muslim & Arab Pespectives*, IV/7-12 [New Delhi 1997], s. 263-282) yapmıştır.

4 Vergi memurlarının işkencelerine dair tespiti de (Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1396, s. 114, 118) Cürcân'da yaşanmış hadiselerle ilişkilendirilebilir. Çünkü onun tasviriyle Cürcânî'ninkiler arasındaki benzerlikler Cürcân kadılığı yaptığı sıralarda olaylardan haberdar olduğunu düşündürmektedir (Demirci, s. 27, dn. 39).

5 Ebû Yûsuf'un bu tesbitimizi doğrulayan ifadeleri için bk. *Kitâbü'l-Harâc*, s. 51.

# 1. Ebû Yûsuf: Hayatı ve Eserleri

## 1.1. Hayatı

Ebû Yûsuf,[6] büyük dedesi sahâbî Sa'd b. Büceyr'in yerleştiği Kûfe'de 113 (731) yılında doğdu. Babasının terzilikten elde ettiği sınırlı gelirle geçinmeye çalışan çok çocuklu yoksul bir aileye mensuptu. Çocukluk ve gençlik yıllarının büyük sıkıntılar içinde geçmesi, ailesi tarafından çalışmaya zorlanması gibi olumsuzluklara rağmen tahsil hayatını sürdürdü. Devrinin ilmî geleneğine uyarak Kûfe'de[7] pek çok âlimden belli temel dersleri aldı. Ebû Yûsuf'un yetişmesinde çalışma azmi, üstün zekâsı, güçlü hâfızası ve hocalarını bile imrendirecek yorum yeteneği yanında böyle bir ortamda doğup büyümüş olmasının önemli payı vardır. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebû Leylâ el-Kûfî'den (ö. 148/765) dokuz yıl boyunca yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh okudu, ardından Ebû Hanîfe'ye intisap etti. Evlendikten sonra ailesinin nafakasını temin için zaman zaman baş öğretmeni Ebû Hanîfe'nin halkasından uzak kaldı. Hocası çok takdir ettiği bu gence maddî destek vererek derslerine düzenli bir şekilde devamını sağladı. Ebû Yûsuf, Kûfe'ye gelen Ebû Abdullah Muhammed İbn İshak'tan bir ay kadar megâzî dersi alması gibi kısa süreli bazı kesintiler dışında Ebû Hanîfe'nin derslerine vefatına kadar (150/767) geçen yaklaşık on yedi yıl boyunca ara vermedi.[8] Daha sonra *İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adında bir kitap hazırlayarak bu iki üstadının görüş ayrılığına düştüğü konuları inceleyecektir.[9] Ayrıca Ebû Hanîfe'nin İmam Muhammed'e imlâ yoluyla yazdırdığı devletler hukukuna (siyer) dair *es-Siyerü'ṣ-ṣagîr* adıyla anılan eserdeki görüşler Ebû Amr Abdurrahman b. Amr el-Evzâî tarafından *Kitâbü Siyeri'l-Evzâ'î* adlı kitabında tenkit edilince Ebû Yûsuf da Evzâî'ye reddiye sadedinde *Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'î*'sini hazırlayacaktır.[10]

• • • • •

6 Ebû Yûsuf'un hayatı ve eserleri hakkındaki bilgiler Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, XI, 260-265'ten alınmıştır; daha geniş mâlûmat için ilgili maddeye bakılabilir.

7 Bazı sahâbî ve tâbiîlerin üstün gayretleriyle oluşan zengin ilmî miras ve geleneğe sahip Kûfe şehri, Ebû Hanîfe'nin başını çektiği çeşitli âlimlerin de katkılarıyla Abbâsîler döneminde gelişme göstermişti.

8 Ebû Yûsuf'un yetişmesinde ayrıca Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân el-A'meş, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Urve el-Kureşî gibi değerli şahsiyetlerin önemli payları vardır.

9 Şemsüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, İmam Muhammed'in bu kitabı bazı ilâvelerle rivayet ettiğini söylemişse de son dönem âlimlerinden Muhammed Ebû Zehre ve Mahmûd Matlûb, onu doğrulayan herhangi bir işarete rastlamadıklarını belirtmişlerdir. Çok sayıda fıkıh babını içeren eser Ebü'l-Vefâ el-Efgânî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1357). Ayrıca İmam Şâfiî'nin *el-Üm* adlı kitabının sonunda *Hâẕâ ma'ḫtelefe fihi Ebû Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ 'an Ebî Yûsuf* adıyla da mevcuttur (VII, 87-150).

10 Ebü'l-Vefâ el-Efgânî'nin tahkikiyle yayımlanan eser (Kahire 1357), ayrıca *el-Ümm*'ün içinde *Kitâbü Siyeri'l-Evzâ'î* başlığıyla mevcuttur (VII, 303-336).

Elli altmış hadisi bir defa dinlemekle yanlışsız olarak ezberleyebilecek kadar kuvvetli hâfızası sebebiyle hadisçiler[11] tarafından takdirle karşılanan Ebû Yûsuf fıkıh yanında hadis ilminde de derinleşti ve ehl-i re'y içinde hadisi alınabilen en güvenilir kişilerden sayıldı. Katıldığı meclislerde dinlediği rivayetleri Ebû Hanîfe'nin ders halkasında müzakereye açarak muhaddislerin görüş ve temayüllerinin tartışılıp değerlendirilmesine imkân hazırladı. Oğlu Yûsuf kendisinin Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği bazı hadisleri ve fıkhî görüşleri *Kitâbü'l-Âşâr* adlı bir eserde toplamıştır.[12]

Fıkıh ve hadis bilgisinin yanı sıra tefsir, siyer, megâzî ve eyyâmü'l-Arab sahalarında da çağdaşlarının övgüsünü kazanacak birikime sahip seçkin âlimlerinden olan Ebû Yûsuf'un ders halkasına ve ilim meclislerine birçok talebe katılmıştır.[13] Zaman zaman o dönemin revaçtaki akaid konularına dair münazaralara giren Ebû Yûsuf tartışmalı kelâm meseleleri hakkında daha ziyade selefî bir tavır sergilemiştir.

Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra kadılık görevine başlayıncaya kadar yaklaşık on beş yıl boyunca ne işle iştigal ettiği tam olarak bilinmeyen Ebû Yûsuf, geçim sıkıntısı sebebiyle Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşti. Burada halife ile tanıştı ve bazı kaynaklara göre 166 (782) yılında kadılık görevine getirildi. Daha sonra Cürcân valiliğine atanan veliaht Mûsâ el-Hâdî'nin maiyetinde oraya gitti. Mehdî'nin vefatı üzerine halife seçilen Hâdî ile birlikte Bağdat'a dönerek kadılık hizmetine devam etti. Halife Hârûnürreşîd onu görevinde bırakmakla kalmadı, özellikle yargılama hukukunda ve uygulamada birliğin sağlanması yönünde bir ilki gerçekleştirerek oluşturduğu "kâdılkudât"lık makamına getirdi. Hayatının sonuna kadar bu görevi sürdüren Ebû Yûsuf, Abbâsî hilâfetine bağlı bütün bölgelerdeki kadıları tayin ve azil yetkisini taşıdığı için "ḳâḍî ḳuḍâti'd-dünyâ" diye de anıldı.

• • • • •

11 Çocuk yaşta başladığı hadis öğrenimini ihmal etmeyip pek çok muhaddisin yanı sıra Ebû Ertât Haccâc b. Ertât en-Nehaî ile de tanışan Ebû Yûsuf'un bu ilim dalındaki en büyük hocası Husayn b. Abdurrahman'dır.

12 *Kitâbü'l-Âşâr* Ebû Hanîfe'nin müsnedi mâhiyetinde olup abdest, gusül, cünüplük, iddet, av ve alışveriş gibi konuları içine alır. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî tarafından neşredilen (Kahire 1355) eser nâşirin de önsözde belirttiği gibi tam değildir; ancak eksik kısmın son taraftan çok az bir bölüm olduğu sanılmaktadır.

13 Kendisinden fıkıh öğrenen veya hadis rivayet edenlerin en tanınmışları Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Abdurrahman Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî, Hilâl b. Yahyâ er-Re'y, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, Ebû Abdullah Esed b. Furât el-Harrânî el-Mağribî ve Yahyâ b. Âdem'dir.

Ebû Yûsuf, derin ve engin ilmi, üstün hâfızası, istikamet ve muhafazakârlığı sayesinde takdirlerini kazandığı Hârûnürreşîd'le çok yakınlaşmış, onunla yolculuk etmiş,[14] 170-181 (786-797) yılları arasında birkaç defa beraber hacca gitmiştir. Halife nezdinde ve saray çevresinde büyük itibara ve servete sahip olan Ebû Yûsuf, bu noktaya yöneticilerin arzuları doğrultusunda fetvalar vererek yükselmekle yaftalanmıştır. Benimsediği müreffeh hayat tarzının ilmin ve âlimin üstün mevkiini insanlara göstermek düşüncesinden kaynaklandığı bildirilmektedir. *Kitâbü'l-Harâc*'ın halifeyi muhatap alan mukaddimesinin muhtevası[15] yanında gerek çağdaşlarının gerekse halef ulemâsının Ebû Yûsuf'un takvâsı, ahlâkı, fazileti, seciyesi ve mizacı hakkındaki övgüleri onun söz konusu ithamları hak etmediğini göstermeye yeterlidir. Öyle ki yokluk ve sıkıntı içinde geçen günlerini hatırlayarak hayatı boyunca ihtiyaç sahiplerine yardım elini uzattığı, vefatından önce Mekke, Medine, Kûfe ve Bağdat halkına yüzer bin dinar dağıtılmasını vasiyet ettiği söylenir.

Ebû Yûsuf, yakın arkadaşı ve talebesi Bişr b. Velîd el-Kindî'nin bildirdiğine göre 5 Rebîülevvel 182 (26 Nisan 798) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.[16] Cenaze namazını bizzat kıldıran Hârûnürreşîd, onu kendi aile kabristanına defnettirmiştir. Kabri Bağdat'ın Kâzımiye bölgesindeki Kâzımeyn Türbesi'ne bitişik olup kendi adıyla anılan caminin yanındadır.

## 1.2. *Kitâbü'l-Harâc:* Tertibi ve Muhtevası

Aslında *Kitâbü'l-Harâc*, kimliği açıklanmayan bir halifeyi muhatap alan ve fıkhî içeriği bulunmayan bir hitapla başlamaktadır. Müellif hitabın başında, emîrü'l-mü'minînin kendisinden haraç, uşûr (gümrük resmi), sadaka (zekât), cevâlî[17] (cizye/baş vergisi) gibi vergiler ve diğer hususlarda bilip yürütmekle mükellef olduğu kuralları ihtiva eden bir "kitâb" hazırlamasını istediğini belirtmektedir.[18] Ayrıca yazar halifeye bu kitabı iyi anlamasını, üzerinde

• • • • •

14 Ezdî, s. 277, 285, 289, 290-291; Sehmî, Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî, *Târîhu Cürcân* (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 229.

15 Hocası Ebû Hanîfe'nin Halife Mansûr'u tenkit ettiği ve kadılık teklifini geri çevirdiği için hapislerde çürüdüğü hatırlanınca güçlü bir halifeye bu tarz hitapta bulunabilmek için asalet ve cesaret sahibi olmak gerektiği gerçeği yadsınamayacaktır.

16 Seksen dokuz yaşında, 172 (788) veya 181 (797) yılında yahut rebîülâhir ayında öldüğüne dair rivayetler tabakat âlimleri arasında pek muteber değildir.

17 Seyyid Muhammed es-Seyyid "cevâlî" kelimesinin ilk defa İbn Havkal'in (ö. 367/977) eserinde geçtiğini söylerken hata etmektedir (bk. "Cevâlî", *DİA*, VII, 436). Çünkü kelime daha önce Ebû Yûsuf tarafından kullanılmıştır (bk. *Kitâbü'l-Harâc*, s. 3, 53).

18 Ebû Yûsuf, s. 3.

düşünmesini ve tekrar tekrar okuyarak ezberlemesini önermektedir.[19] Söz konusu ifadelerden halifenin vergi hukukunun kodifikasyonu arzusunu taşıdığı sonucu çıkarılabilir.[20] Devlet başkanının tebaasına karşı sorumluluklarını hatırlatıcı bir nasihatle başlayan hitap yine aynı muhtevaya sahip hadislerle sona ermektedir. A. Ben Shemesh sadece bu hitabın özgünlük alâmetleri taşıdığını söylerken eserin bütününe yönelik bir haksızlık yapmaktadır.[21]

Hitabın ardından halifenin sorduğu yirmi sekiz sorunun[22] cevaplandırıldığı otuz dokuz fasıllık ana metin gelmektedir. Fasılların hacmi arasında dikkat çekici orantısızlıklar vardır. İlk dönem fıkıh eserlerinin çoğunda olduğu gibi bu kitapta da ayrıca başlıksız alt bölüm veya kısımlar bulunmaktadır. Kısımlar arası geçişler halife tarafından yöneltildiği anlaşılan sorularla yapılmaktadır.[23] Bunların her biri hadislere, fıkhî mülâhaza ya da ihtilâflara temasla yanıtlanmaktadır. Ara geçişler "ḳâle" (dedi ki) veya "ḳâle Ebû Yûsuf" (Ebû Yûsuf dedi ki) şeklinde başlayan cevap kalıplarıyla da gerçekleştirilmektedir.[24]

• • • • •

19 *A.e.*, s. 6.

20 Divanların tercümesi işlemini iktidarlarının sonuna doğru tamamlayabilen Emevîler'in ardından, selefleri Abbâsîler'in vergi sisteminde İslâmî hükümlere uygun bir kanunlaştırma hareketi başlatması gayet doğal görünmektedir.

21 Ebû Yûsuf, *Taxation in Islam III*, Çevirenin önsözü, s. viii.

22 A. Ben Shemesh bu soruların bizzat Ebû Yûsuf tarafından halifenin ağzıyla tanzim edildiğini ve aynı üslûba o devirde kaleme alınmış diğer eserlerde de rastlandığını ileri sürmektedir; bk. *a.e.*, Çevirenin girişi, s. 13.

23 Sorular "*Ve se'elte yâ emîre'l-mü'minîn 'an...*" veya "*emmâ mâ se'elte 'anhu yâ emîre'l-mü'minîn min...*" gibi kalıplarla başlamaktadır.

24 Bu iki kalıbın kullanımı belli bir kurala bağlı görünmüyorsa da Norman Calder'ın tesbitlerine göre yeni bir başlığa geçişte ikincisinin tercih edilmesi eğilimi göze çarpmaktadır. Genellikle fıkhî ihtilâflara değinildikten sonra Ebû Yûsuf'un görüşlerine geçiş aynı kalıpla gerçekleşmektedir. Ayrıca bu kalıpların kullanımında eserin yazma ya da baskıları arasında farklılıklar bulunması müstensihlerin tasarrufundan kaynaklanıyor olabilir. Yine halifenin soruları cevaplandırılırken ikinci bir geçiş işareti olarak zaman zaman "kâle (Ebû Yûsuf)" kalıbı da kullanılmaktadır. Bunların yanında soruların çoğundan önce bir bölüm başlığına da rastlanmaktadır.

Calder, diğer bazı tesbitleri yanında, söz konusu kalıpların kullanımına dayanarak eserin Ebû Yûsuf'un bizzat kendisi tarafından ve hatta o henüz hayattayken yazıldığının söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre kitabın müellif nüshasını bilâhare Ebû Bekir Hassâf Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî'nin (ö. 261/875) redaksiyona tâbi tutarak kendisinden vergi hukuku üzerine bir eser hazırlamasını isteyen Abbâsî Halifesi Mühtedî-Billâh'a sunmuş olması da muhtemeldir. *Kitâbü'l-Harâc*'ın, Hassâf tarafından, Ebû Yûsuf'un vergi hukuku sahasındaki görüşlerinin derlenmesiyle meydana getirildiği ve ikincisine atfen şöhret bulduğu dahi ileri sürülebilir (bk. Calder, s. 108-147).

Halbuki Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbü'l-Harâc*'ında da görüldüğü üzere (*ḳâle Yaḥyâ*), benzeri kalıplara özellikle ilk telif eserlerde sık rastlanmaktadır. Bu da genellikle ➔

*Kitâbü'l-Harâc*'ın muhtevası özetle şöyledir: Ganimetin tarifi, taksimi ve humusla ilgili ahkâmı ele alan birinci bölümü, fey ve haraca ilişkin izahata yer veren ikinci bölüm izlemektedir. Sonraki bölümlerde Sevâd, Şam (Suriye), el-Cezîre, Arabistan Yarımadası, Basra ve Horasan'ın fetih şekli, statüsü, buralardaki iktâ ve ihyâü'l-mevât (ölü toprakların diriltilmesi) uygulamaları vergi hukukuyla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Mısır topraklarının ve oradaki vergilerin durumuna kısa bile olsa atıfta bulunulmaması ise ilginçtir. Haraç ve öşür vergilerine dair teferruatın iç içe geçtiği çeşitli bölümlerden sonra sadakalara ilişkin bölüm gelmektedir. Bunların ardından ilk bakışta ne birbirleriyle ne de kitabın içeriğiyle ilgili gibi görünen, ancak önceki bölümlerin hepsinin topraklarla bağlantısı bulunduğu düşünüldüğünde mukabil bir umumi başlık olarak anlam kazanan sulara (müsâkât akdi, şirb hakkı, suların veya bazı su ürünlerinin satımı, kiralanması, avlanması ve bu bağlamda otlaklarla çayırlara) dair meselelerin hükümleri ele alınmaktadır. Çünkü genelde tarım ve hayvancılık, özelde ölü toprakların ihyâsı için su kaynakları büyük önem taşımaktadır. Ayrıca tarım arazilerine ulaşan suların kaynağı, toprakların sulanabilirliği ve su ürünlerinin cinsi vergilendirmeyle ilintilidir.[25] Bunları vergi tahsil politikalarına ilişkin uzunca bir bölüm izlemektedir. Eser, cizye ve gümrük vergilerini ödemekle mükellef zimmî ve harbîlerin hukukî statüleri çerçevesinde vatandaşlık, devletler ve (kamu haklarına tecavüz suçları kapsamında) ceza hukukuna dair meseleleri irdeleyen bölümlerle son bulmaktadır. Ayrıca son bölümlerin arasına, vergilerin toplanması ve kamu düzeninin

• • • • •

ya kitapları rivayet için icâzet alan talebelerin nakil üslûbundan ya müelliflerin tevazuundan veya müstensihlerin tasarrufundan kaynaklanmaktadır.

Ebû Yûsuf'a ait *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'da da "kâle" ve "kâle Ebû Yûsuf" kalıpları aynen tekrarlanmakla birlikte bu eserin râvisinin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî olduğu bilinmektedir. *Kitâbü'l-Harâc*'ın dahi Şeybânî tarafından rivayet edildiği düşünülebilir. Birincisine ilâvelerde bulunan Şeybânî'nin ikinciye de aynı şeyi yaptığı tasavvur edilebilir. Bu görüş, mesnedi zikredilmeksizin, Brockelmann tarafından da savunulmaktadır (bk. Brockelmann, Carl, *GAL*, Leiden 1943, I, 177). Bu arada doğal olarak iki eserin çeşitli bölümlerinde tamamen aynı veya benzer ifadelerin bulunduğu da kaydedilmelidir. Rahbî'nin şerhine esas aldığı *Kitâbü'l-Harâc* nüshasının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti olduğu gerçeği bu ihtimali kuvvetlendirmektedir (rivayet senedi için bk. *Fıkhü'l-mülûk*, I, 8). Ayrıca *Kitâbü'l-Harâc*'ın, Ebû Yûsuf'un diğer bazı kitaplarının râvisi Bişr b. Velîd el-Kindî tarafından rivayet edilmiş olması da mümkündür (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 257). Hâdî Derkâş ise benzer bir ihtimali Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Âsâr*'ının râvisi olan oğlu Yûsuf için ileri sürmektedir (bk. Derkâş, Hâdî, "Nizâmü'l-harâc min hılâl Kitâbi'l-harâc li-Ebî Yûsuf el-Kâdî", *el-Mevrid*, X/3-4 [1981], s. 148).

25 Meseleye üretim faktörleri açısından bakıldığında ana kaynak olarak sular, sonra toprak (ilâhî ihsan) ve tarımsal iş gücü (özellikle ihyâ çerçevesinde) gelmektedir.

sağlanmasından sorumlu olan tahsildarlarla kadıların maaşlarının kaynağına ilişkin bir bölüm sıkıştırılmıştır.[26]

Yer yer bölümler arasında kopukluk veya kesişme gözlenmesi, zaman zaman tekrarlara rastlanması ilk anda *Kitâbü'l-Harâc*'ın tertibindeki zaafa işaret edebilirse de bildiğimiz kadarıyla henüz bu sahadaki ikinci eser olduğu ve halifenin sorularına bağımlı bir çerçeve çizilmesinin zorunluluğu göz önüne alındığında çok başarılı bile sayılabilir.

Temel olarak, muhtevasından anlaşıldığı üzere kitabın bütünü dar anlamda toprak ve vergi hukukuna, ya da daha genel bir ifadeyle kamu maliyesine ilişkindir. Ne var ki bu kapsamın dışına taşan hükümler göz önüne alındığında geniş anlamda devlet idaresini konu edindiği görülen eser, kamu maliyesiyle bağlantılı olarak yaptığı siyasî ve toplumsal değerlendirmeleri açısından da önemlidir.

Her şeye rağmen şunu unutmamak gerekir ki Ebû Yûsuf'un yaşadığı dönemde tarım ekonomisi hâkimdir. Dolayısıyla eserin muhtevası dikkatle incelendiğinde, müellifin, üzerinde yoğunlaştığı tarım kesimini çiftçilik, hayvancılık, balıkçılık, avcılık ve ormancılık olmak üzere modern ekonomilerde bire bir karşılığı olan alt sektörlere ayırdığı sonucuna varılabilir.[27] Böylece yazar bu temel ziraî faaliyetlerin mikro ve makro düzeyde İslâm hukukuyla uyum halinde sağlıklı bir şekilde yürümesini mümkün kılacak ilişkileri ele almaktadır.

Ebû Yûsuf hem akla hem nakle önem verdiği eserinde hadisler yanında sahâbe ve tâbiîn sözleriyle uygulamalarını da rivayet etmektedir. Ayrıca Şâfiî, Mâlik, Leys b. Sa'd gibi devrin meşhur imamlarının re'ylerini aktarmakta, varsa ihtilâflı görüşleri belirttikten sonra kendi ictihadlarını da kaydetmektedir.[28] Mümkün mertebe her birinin hadislerden delillerini verdiği görüşler

• • • • •

26 Bu tabloda şu iki nitelik öne çıkmaktadır: 1. Kamu maliyesi yönünden değerlendirildiğinde esere gelirler cephesi hâkimdir (Acaba bundan halifenin harcamalar üzerindeki yetki alanını daraltmaya yanaşmadığı sonucu çıkarılabilir mi?). 2. Mâhiyeti gereği kitapta birincil üretime (doğada hazır bulunan kömür, altın gibi madenlerin istihsali, çiftçilik, balıkçılık vb.) ve ticarî hizmet üretimine ilişkin konular üzerine eğilinirken ikincil üretimle (ara ve mâmul mal imalâtı) ilgili meselelere pek değinilmemiştir.

27 Söz konusu ayırımın yansımaları için bk. Ebû Yûsuf, s. 94-113.

28 Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı fıkhî yaklaşımı ön plâna çıkarması, kendi müstakil ictihadlarına yer vermesi gibi özellikleri bakımından talebesi Yahyâ b. Âdem'in aynı adlı eserinden farklılık arz etmektedir. Çünkü rivayet ağırlıklı olan ikincisinde müellifin hocalarına muhalefet yapmaktan çekindiği ve nadiren ictihadda ➔

arasında tercih yaparken kendine has bir usul kullanmaktadır.[29] Bazan hadislere dayanarak imamı Ebû Hanîfe'nin ictihadlarından farklı sonuçlara vardığı veya muhalif görüşleri benimsediği görülmektedir.[30] Kimi zamansa hadislerle

• • • • •

bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte iki eserden birinin diğerine alternatif veya rakip olarak değerlendirilmesi yerine birbirini tamamladığını söylemek daha doğrudur.

29 Bir yandan hüccetleri için "li-ennehâ evsaḳ 'indenâ ve ekṣer ve e'am mimmâ câ'e fî ḫilâfihâ mine'l-eḥâdîṣ" (çünkü onlar bize göre aksi yönde gelen hadislerden daha sika, daha çok ve daha yaygındır) dediği görüşü benimserken (bk. Ebû Yûsuf, s. 20, 96, 98) diğer yandan da isnadlarında her zaman hadisçilerin titizliğini göstermemekte, "Kûfeli bazı âlimler", "Kûfe âlimlerinden bir şeyh", "Kûfeli şeyhlerimiz", "bazı eski şeyhler", "eski bir şeyhimiz", "bazı şeyhlerimiz", "bazı arkadaşlarımız", "Şamlı bir şeyh", "Medineli bazı şeyhlerimiz", "Medineli bir şeyh", "Medineli bazı eski şeyhler", "bazı ilim ehli", "Kureyşli bir şeyh" vb. diyerek isim vermeden rivayette bulunmaktadır (meselâ bk. *a.e.*, s. 10, 11, 14, 16, 17, 18, 25, 50, 51, 60, 62, 63, 67, 76, 91, 123, 124, 125, 128, 131, 135, 139, 140, 142, 149, 162, 163, 223, 234). Bir bölümde, naklettiği rivayetlerin senedlerini vermemesinin gerekçesini şu ilginç sözlerle açıklamaktadır: "Bu ilim fakihlerden ya da onlara isnatta bulunan kişilerden bellediğim bir şey olmayıp rivayet ilmiye vâkıf kimselerin hadislerine dayanmaktadır. [Bu nedenle] onların hiçbirine isnadını sormadım," (*a.e.*, s. 42).

30 Hayatının daha sonraki dönemlerinde bu fikir ayrılıklarının oranının arttığı gözlenmektedir. Bundan dolayı Hanefî doktrininin zenginliğinde Ebû Yûsuf'un şüphesiz önemli payı vardır.

Bazı konularda kendisinden iki değişik fetva nakledilmesi, onun özellikle kadı olduktan sonra bir kısım görüşlerini değiştirdiği izlenimini uyandırmaktadır. Ebû Yûsuf'un, olayları Ebû Hânîfe'ye göre farklı bir açıdan değerlendirmesini sağlayan bazı gerekçeler vardır. Meselâ çok sayıda muhaddisle görüşmesi, onlardan hadis alması ve Ebû Hanîfe zamanında tevsik edilmeyen birçok hadisin onun zamanında tevsik edilmesi gibi sebepler bunlar arasında sayılabilir. Ebû Yûsuf hadis öğrenimine fıkıhtan önce başlamış, hem hâfızasının hem de intikal yeteneğinin güçlü oluşu sayesinde hadisleri kolay ezberlediği gibi onların anlam ve delâletlerini de kavramakta zorluk çekmemiştir. Bu sebeple re'y ekolüne mensup fakihler içinde hadise en bağlı imamın Ebû Yûsuf olduğu belirtilmiştir (Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts., I, 293). Ayrıca Hârûnürreşîd ile birlikte seyahat etmesi, bu yolculukları esnasında Medine'ye uğrayarak İmam Mâlik ile görüşmesi, ondan hadis alıp bazı fıkhî konuları kendisiyle tartışması da Ebû Yûsuf'un bir kısım görüşlerini değiştirmesinde etkili olmuştur. Hatta bu görüşmeler sayesinde fıkıhta Irak ile Hicaz ekollerinin bakış açıları birbirine yaklaşmıştır. Şâfiî ile Ebû Yûsuf'un hem Mekke'de hem Medine'de Hârûnürreşîd'in huzurunda münazarada bulundukları söylenmektedir. Ancak bu husus Muhammed Zâhid Kevserî tarafından kesinlikle reddedilmekte, ilgili rivayetlerin tarihî gerçeklere ters düştüğü ve mezhep taassubundan kaynaklandığı ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır (Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Humus 1388/1968, s. 54-59).

Ebû Yûsuf'un, bazı konularda Ebû Hanîfe'den farklı düşünmesinin diğer bir sebebi de önce kadı, daha sonra kâdılkudât sıfatıyla yargı görevinde bulunmuş olmasıdır. Bu vazife Ebû Yûsuf'a önemli ölçüde tecrübe kazandırmış, nazarî hükümleri tatbik veya ➔

de desteklediği kıyasa dayanarak, imamına muhalefet ettiği sabittir.[31] Meselâ, atına iki kendisine bir olmak üzere süvariye ganimetten üç hisse verilmesini savunarak, her biri için birerden toplam iki hisse düşeceği görüşünü benimseyen hocasından ayrılmaktadır.[32] Ayrıca amber ve inciden vergi alınacağı yönündeki ictihadı da Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ'nınkiyle ters düşmektedir.[33] Yine, bir kimse elini kesici âletle kasten yaralayan saldırgana kısas uygulattıktan sonra iyileşse ancak suçlu kısas yarası yüzünden ölse diyeti kısasçının âkılesinden alınır, diyen Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ'ya, kısasçının Kitap ve Sünnet'ten kaynaklanan hukukî hakkını kullandığını söyleyerek karşı çıkmaktadır.[34] İbn Ebû Leylâ'nın rivayet ettiği bir hadise dayanarak, müslümanların savaş esnasında ele geçirdikleri düşman ölülerini karşı taraftan gelen talep üzerine satmalarına cevaz vermemesi aksi yönde görüş bildiren hocasına muhalefetinin bir başka misalidir. Bütün bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebû Yûsuf Kitap ve Sünnet'e bağlılığının yanı sıra hikmet-i teşrîiyyeyi iyi kavramış bir müctehiddir.[35]

• • • • •

bunların uygulanabilirliğini gözleme imkânı vermiş, sonuçta özellikle kazâî fıkhın onda meleke haline gelmesini sağlamıştır.

31 Re'y ekolünün seçkin bir imamı olarak kıyasa sıkça başvurduğu bilinen Ebû Yûsuf'un sahâbî kavlini kıyasa tercih ettiği anlaşılmaktadır (Matlûb, Mahmûd, *Ebû Yûsuf: Hayâtühû ve âsâruhû ve ârâ'ühü'l-fıkhiyye*, Bağdad 1972, s. 129). Şemsüleimme es-Serahsî de (*el-Usûl* [nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî], Beyrut 1393/1973, II, 105) bu görüşü desteklemekte ve onun birçok meselede kıyasa göre hükmün ne olduğunu belirttikten sonra o hükmü sahâbî kavlinden dolayı terkettiğini bildirmektedir. Ebû Yûsuf'un verdiği hükümler incelendiğinde bu delillerin yanı sıra icmâ, kıyas, istihsan, şer'u men kablenâ, örf gibi diğer aslî ve fer'î delilleri de belli bir sıra ve yöntem içinde kullandığı söylenebilir.

32 Ebû Yûsuf, s. 19-20.

33 *A.e.*, s. 75-76.

34 *A.e.*, s. 173.

35 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed (ö. 940/1534) ve Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836) gibi bazı âlimler Ebû Hanîfe'ye sadece fürû ile ilgili konularda muhalefet edip usule ilişkin meselelerde daima ona bağlı kalan Ebû Yûsuf'un mezhepte müctehid olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazın ez-Zâhirî (ö. 456/1064), Şehâbeddin Ebü'l-Hasan Hârûn b. Bahâeddin el-Mercânî (ö. 1889) ve bazı çağdaş âlimlerle müsteşrikler ise onun mutlak müctehid olduğunu savunmuşlardır. Çünkü o dönemde usul ilmi henüz olgunlaşmış değildi. Görüşler belirtilip fetvalar verilirken uyulan kuralların Ebû Hanîfe tarafından konulduğu, Ebû Yûsuf ve arkadaşlarının bunları benimsediği kabul edilse bile bu husus onun mutlak müctehidliğine halel getirmez. Çünkü Ebû Hanîfe'ninkilerle uyuşan görüşleri de çatışan fikirleri kadar taklitten uzak olup delile dayanmaktadır (Ebû Zehre, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts., s. 310).

Ebû Yûsuf'un diğer bazı fakihlerin görüşlerini Ebû Hanîfe'ninkilere tercih ettiği dahi görülmektedir. Meselâ hocasının, bir zimmî tarafından satın alınan öşür arazisinin harâcîye dönüşeceği ve daha sonra bir müslümana satılması ya da zimmînin İslâm'ı benimsemesi durumunda bu toprağın artık eski statüsüne dönmeyeceği yönündeki ictihadına Ebû Saîd Hasan b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) muhalif görüşlerini tercih etmektedir.[36]

Tarihî perspektiften bakıldığında ise müellifin İslâmî fetihleri ve özellikle sınırların hızla genişlediği Hz. Ömer devri uygulamalarını gerekçeleriyle birlikte iyi bildiği anlaşılmaktadır. Fetihlerle ilgili rivayetlerine sık sık başvurduğu İbn İshak'tan megâzî dersi almış olmasının[37] bunda payı bulunmalıdır. Söz konusu haberleri mümkün mertebe bir bütün halinde aynen nakletme titizliğinden olmalı ki eserin muhtevasına nisbetle lüzumsuz sayılabilecek birçok teferruatı da aktarmaktadır.

Sonuç olarak, *Kitâbü'l-Harâc*'da hissedilir bir ilmî ehliyet, mevcut malzemeye tam bir vukufiyet, tebaanın refahını sağlamaya mâtuf dengeli bir hassasiyet sergilenmektedir. Ayrıca fıkıh, siyaset, iktisat ve özellikle vergi hukuku tarihine dair çok aydınlatıcı bilgilere kaynaklık eden eser, içinde muhasebe, coğrafya, sosyoloji, edebiyat vb. konuların da bulunduğu bir hazinedir. Kitapta tasvir edilenin, esas itibariyle devrin siyasî gerçeklerini ve hükümetin sıkıntı yahut beklentilerini yansıtan bir vergi kuramı olduğunun tesbiti, araştırmacı veya eleştirmenlerin zihnini karıştıran bazı muğlaklıkların varlık sebebini açıklamaktadır.

Bu arada tesbit edebildiğimiz kadarıyla hem Ebû Yûsuf'u hem de *Kitâbü'l-Harâc*'ı ismen zikrederek atıfta bulunan ilk yazar Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî'dir (ö. 370/981).[38] *Kitâbü'l-Harâc*'ın bu genel tanıtımından sonra şimdi Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşlerinin tahliline geçebiliriz.

## 2. Ebû Yûsuf'un Bazı İktisadî Görüşleri

### 2.1. Hukuk Felsefesi ve İktisadî Refah

Hukuk felsefesi açısından değerlendirildiğinde Ebû Yûsuf'un üzerinde durduğu en önemli umdenin adalet olduğu hemen fark edilir. Ona göre bu ilkenin hakkıyla tatbiki iktisadî refahı ve sosyal huzuru beraberinde

• • • • •

36 *A.e.*, s. 131.

37 Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 261.

38 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1405/1985, IV, 292.

getirecektir. Yazar daha eserinin mukaddimesinde şunları söylemektedir: "Kıyamet Günü'nde Allah indinde en yüce yönetici varlığıyla tebaasını saadette kılan idarecidir. Sen [adaletten] ayrılma ki tebaan da ayrılmasın";[39] "Tebaanızı ihmal etmekten sakınınız, tâ ki hak sahipleri üzerinizdeki haklarını alabilsinler. Hakkın kaybı ecrinizi giderir. Şüphesiz binalar ancak çökmeden önce onarılabilir. Allah'ın sizi işlerine vekil tayin ettiği halk için yaptıklarınız [âhirette] lehinize, savsakladıklarınız da aleyhinize olacaktır. Unutulmamak için, işlerine vekil kılındığınız halka hizmeti unutmayınız. Onları ve faydalarına olan şeyleri umursamazsanız siz de umursanmazsınız";[40] "İdarecinin zulmü tebaa için felakettir; hizmetinde güvenilir ve hayırlı olmayan kimseleri kullanması ise amme için tehlikedir";[41] "Allah indinde ıslahattan güzel ve fesattan sevimsiz bir şey yoktur. Allah'ın emirlerine aykırı uygulamalar küfrân-ı nimettir; nimetleri küçümseyen (yani muhafazası için gereğini yapmayan) ve bundan pişmanlık da duymayan hiçbir millet yoktur ki güçleri giderilip düşmanlarının hücumuna mâruz bırakılmasın." İşte bütün bunları bilerek "Şüphesiz burada açıklanan [ahkâm]ı yürürlüğe koyarsan müslüman ve zimmîlere zulmetmeye gerek kalmaksızın Allah'ın haraç gelirlerinizi arttıracağını ve halkın da size karşı sorumluluklarını eksiksiz olarak yerine getireceğini umuyorum. Çünkü onların ıslahı [aşırıya kaçmaksızın sadece] hadlerin tatbik edilmesine, üzerlerindeki zulmün kaldırılmasına ve ihtilâflı hususlarda birbirlerinin hakkına tecavüzlerinin önlenmesine bağlıdır".[42] Şimdi dikkatle incelendiğinde bu ve benzeri[43] ifadelerle, İbn Haldûn'un hânedanların doğuşu, gelişmesi ve çöküşüne dair meşhur sosyopolitik döngü teorisinin -ki buna "tavırlar nazariyesi" de denir- temellerinin atıldığı gayet açık bir şekilde görülecektir.

Ebû Yûsuf'un, bireysel haklarla kamu yararı çatıştığında ikincisini tercih ettiği görülmektedir. Birçok meselede alternatif görüşleri zikrettikten sonra aralarında tercih yapma hakkını halifeye bırakırken[44] de din ve millet için hayırlı olanın gözetilmesini şart koşmaktadır. Hz. Ömer'in belirlediği haraç vergisi miktarına bağlı kalmayıp onun istihsan[45] gereği günün şartlarına göre

• • • • •

39 Ebû Yûsuf, s. 4.

40 *A.e.*, s. 5.

41 *A.e.*, s. 6.

42 *A.y.*

43 Meselâ bk. *a.e.*, s. 114.

44 Meselâ bk. *a.e.*, s. 54, 58, 63, 65, 75, 102, 115, 159, 161, 169, 181, 200, 201, 205, 211, 212, 219, 220.

45 Ebû Yûsuf'un siyasî ve idarî mekanizma ile iç içe olan yargı kurumunda uzun süre görev yaptığından zaman zaman istihsana dayalı hükümler verdiği görülmektedir. İstihsan, fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan veya genel yerleşik kuraldan ayrılıp ➔

yeniden tesbit edilebilirliğini onaylaması[46] gibi örnekler zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişebileceğini bildiren küllî kaideye[47] göre davrandığını göstermektedir.

Ayrıca İslâm tarihi boyunca geliştirilen ve nihayet *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de de ifadesini bulan: "Meşakkat teysîri celbeder", "Bir iş zîk oldukta müttesi olur", "Zaruretler memnu' olan şeyleri mubah kılar", "Zarar izâle olunur", "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur", "Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izale olunur", "Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur", "İki fesad teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile a'zamın çaresine bakılır", "Zarar bi-kaderi'l-imkân def' olunur", "Iztırar gayrin hakkını iptal etmez", "Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır", "Bir şeye mâlik olan kimse ol şeyin zarûriyyâtından olan şeye dahi mâlik olur", "Raiyyet üzerine tasarruf maslahata menûttur", "Bir şeyde sebeb-i temellükün tebeddülü ol şeyin tebeddülü makamına kâimdir", "Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz", "Bir kimsenin mülkünde onun izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf etmesi câiz değildir", "Gayrın mülkünde tasarrufla emretmek bâtıldır" gibi küllî kaideleri çağrıştıracak lafızların Ebû Yûsuf tarafından sık sık kullanıldığı gözlenmektedir.[48]

Yukarıdakilerden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Yûsuf, bireylerin güven içinde iktisadî faaliyette bulunmalarını sağlayacak bir hukuk devletinin ve iktisadî-ziraî yapının kurulmasını, yargı sisteminin etkin çalıştırılmasını, kanun nizam ve hâkimiyetinin sağlanmasını istemektedir. Eserde kriminolojiye ve penolojiye (hapishane yönetim bilimi) dahi yer verilmesinin[49] gerekçelerinden biri de bu olabilir.

## 2.2. Ülkenin Bayındırlığında Devletin Sorumluluğu

Bayındırlığın önemini vurgulayan Ebû Yûsuf devletin imar sorumluluğunu çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Öyle ki kitabın muhtevasının iktisadî kalkınma ve kaynaklarla gelirin âdil dağılımı üzerinde yoğunlaştığı dahi söylenebilir.

• • • • •

olayın özelliğine uygun çözüm bulma yöntemini ifâde eden şer'î delildir; geniş bilgi için bk. Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, XXIII, 339-347.

46 Ebû Yûsuf, s. 91.

47 Bu kaide *Mecelle*'de (md. 39) şu şekilde ifade edilmiştir: "Ezmânın tagayyürüyle ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz."

48 Meselâ bk. Ebû Yûsuf, s. 52, 54, 58, 63, 65, 66, 69, 70, 71, 75, 91, 93, 99-109, 111-113, 114-115, 119, 202, 211, 212, 225.

49 Meselâ bk. *a.e.*, s. 52, 54, 58, 63, 65, 66, 69, 70, 71, 75, 91, 93, 99-109, 111-113, 114-115, 119, 202, 211, 212, 225.

Ebû Yûsuf'a göre âtıl devlet arazileriyle sahipsiz ölü toprakların işleme gücü bulunanlara iktâ edilmesi, kiraya verilmesi veya beytülmâl imkânlarıyla işletilmesi şarttır. Devlet başkanı, kamu yararına olmak şartıyla, üç seçenekten dilediğini benimseyerek söz konusu topraklar üzerinde tasarrufta bulunabilir. Çünkü bu, kaynak istihdamını arttırmak suretiyle üretim ve gelir artışı sağlayarak iktisadî refaha ulaşmanın yollarından biridir.

Öte yandan iktâ politikası toprakların bazı devlet erkânına ya da yakınlarına peşkeş çekilmesi gibi keyfilik ve suistimallere fırsat vermemelidir. İktâ veya ihyâ yoluyla temellük edilen topraklar üç yıl boyunca işlenmemesi halinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s) kavli ve Halife Ömer'in uygulaması uyarınca geri alınıp işleme gücüne sahip başka girişimcilere verilmelidir. Çünkü bu arazilerin âtıl bırakılması millî hâsılanın arttırılmasını hedefleyen iktâ siyasetine ters düşmektedir.[50] Başka deyişle, çitlenmiş ancak diriltilmemiş ölü toprakların geri alınması kuralı etkin kaynak dağılımı ve âdil bölüşüm için yeni bir fırsat doğurmaktadır. Sonuçta onun iktâ ya da ihyâ politikasının tatbik sürecinin üç aşamadan oluştuğu anlaşılmaktadır: 1. Söz konusu toprakların işletme gücü bulunanlara iktâ edilmesi veya ihyâ yoluyla temellüküne imkân sağlanması, 2. Fiilen işlenip işlenmediğinin denetlenmesi, 3. El konulduktan sonraki üç yıl boyunca işlen(e)meyenlerin geri alınarak başkalarına verilmesi.

Ebû Yûsuf, köylülerin haraç yükümlülüklerinin arttırılması karşılığında beldelerindeki çorak toprakların üretime kazandırılması için, zamanla kapanmış eski kanalların açılıp sulama sisteminin bakımı ve geliştirilmesi yönünde bir istekte bulunmaları halinde, devlet başkanının derhal güvenilir uzmanlar göndererek fizibilite çalışmaları yaptırmasını, çevre köylere zarar vermeksizin yöre halkına refah getireceği ve haraç gelirlerine katkı sağlayacağı tesbit edildiği takdirde de gerekli yatırımlara girişmesini önermektedir. Ancak söz konusu yatırımların masrafları devlet bütçesinden karşılanmalı, aslâ köylülere yüklenmemelidir. Çünkü "Bu toprakların bayındırlaştırılması çoraklaştırılmasından iyi olduğu gibi [köylülerin] refaha ermesi, mallarını kaybederek işsiz kalmalarından hayırlıdır".[51]

Ebû Yûsuf'un ülkenin bayındırlığı için üretim artışının yeterli olmadığını, ayrıca ulaşım ve mal tedavülünün kolaylaştırılmasının da önem taşıdığını gayet iyi bildiği şu iki görüşünden anlaşılmaktadır: Birincisi, Dicle ve Fırat gibi nakliyat için kullanılan başlıca su yollarının ulaşıma kapatılması önlenmelidir.

• • • • •

50 *A.e.*, s. 66-67, 68, 69-71.

51 Ancak ana arterlerden tarlalara çekilecek hatların inşa, bakım ve onarım masrafları özel sektöre aittir; *a.e.*, s. 118-119.

Ayrıca üzerinden kara yolları geçen toprakların ihyâ ve iktâ yoluyla üretime açılarak ulaşımın kesintiye uğratılması câiz değildir; devlet başkanının bundan bizzat kaçınması gerektiği gibi fâilleri de engellemesi ve varsa zararı tazmin ettirmesi şarttır.[52] Müellif, bir yandan ölü toprakların diriltilmesinin gerekliliğini vurgulayıp bunun gerçekleştirilmesi için birer teşvik tedbiri olarak iktâ, ihyâ ve dolayısıyla sulama faaliyetlerinin öneminin altını çizerken öbür yandan kara ve suyolu trafiğinin kesilmemesine özen gösterilmesini devlet başkanının dikkatine sunmaktadır. İkincisi, zekât gelirlerinin harcama kalemleri arasındaki "yolda kalmış" (*ibnü's-sebîl*) kavramını yol yapım, bakım ve onarım faaliyetlerini de kapsayacak şekilde geniş bir tefsire tâbi tutmasında[53] bu hususa verdiği önemin yansıması sezilmektedir.

## 2.3. Özel Teşebbüsü Teşvik

Zaruret prensibi gereği müzâraa ve müsâkât akidlerine cevaz veren Ebû Yûsuf'un bu hususta ictihadı günümüzün bazı meselelerine açılım getirmesi açısından oldukça önemlidir. Ebû Hanîfe'nin hurmalık ve diğer meyveliklerde, tarım arazilerinde üçte bir, dörtte bir gibi oranlarla müsâkât ve müzâraa ortakçılığını kerih görmesine karşılık, Ebû Yûsuf bu akidlere mudârebeye teşbihle cevaz vermektedir. Şöyle ki, sermayedara benzettiği toprağın sahibini rabbü'l-mâl ve onu emeği ile işleyen ortakçıyı da mudârib telâkki etmektedir.[54] Böylece hem üretim faktörlerinden toprağın âtıl kalmasını engelleyebilecek bir uygulamaya imkân vermekte hem emeğe istihdam fırsatı sağlamaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere yine hocasından ayrılıp, süvariye ganimetten üç hisse (atına iki + kendisine bir) tahsisini savunurken stratejik öneme sahip bir savaş aracı olan at ve katırın üretiminin teşvikini amaçladığı ileri sürülebilir.[55]

Ölü toprakların devlet başkanının onayı aranmaksızın ihyâ edilerek sahiplenilebileceği görüşünü benimseyen Ebû Yûsuf'un gereksiz formaliteleri ortadan kaldırmak suretiyle hem üretken iş gücünün özendirilmesi/ödüllendirilmesi hem de âtıl kaynakların ekonomiye kazandırılması sürecini hızlandırmaya çalıştığı düşünülebilir. Halbuki hocası bu hususta, asayişi bozacak muhtemel çatışmaları önlemek için, devlet başkanının iznini şart koşmaktadır.[56] Ne var ki bir yandan üretim artışı sağlayacağı inancıyla kamu mülklerinin özelleştirilmesi sürecindeki bürokrasiyi azaltmaya çalışan Ebû

• • • • •

52 *A.e.*, s. 100-102, 105-106.

53 *A.e.*, s. 87.

54 Ayrıca detaylardaki diğer bazı ihtilâflar için de bk. *a.e.*, s. 96-99.

55 *A.e.*, s. 19-20.

56 *A.e.*, s. 69-70.

Yûsuf, diğer yandan hakka tecavüze ve çatışmaya sebebiyet verebilecek olası durumlar için devlet başkanının onayını şart koşarak yağmacılığın önünü almayı ihmal etmemektedir.

Ayrıca ihyâ ya da iktâ yoluyla ölü haraç arazilerinin mülkiyetine hak kazanan girişimcilere toprağı işlemek, gerekli bina ve müştemilâtı dikmek, sulama sistemi kurmak vb. faaliyetler için ağır bir malî yük altına girmeleri durumunda haraç yerine öşür yüklenmesini salık vermekte, ancak amme yararına hizmet şartıyla nihaî kararı yine devlet başkanına bırakmaktadır.[57] Bu uygulama sayesinde müteşebbisin vergi yükü azaltılarak mevcut sınırlı fonların yatırıma aktarılması sağlanacak, yatırımların kamu gelirleri içindeki payının artmasıyla da büyüme ve gelişme hızı müsbet yönde etkilenecektir.

Bunların yanında, girişimciye, ihyâ çalışmaları esnasında açtığı maden veya su kuyusuna/kanalına düşerek telef olan mal ve cana karşı -kasıt, kusur, ihmal gibi durumlar haricinde- malî tazminat ya da cezaî sorumluluk yüklenmemesi[58] de bir çeşit teşvik tedbiri sayılabilir. Ayrıca ekonomi terminolojisinde "tabiattan serbest mallar"dan sayılan doğal su kaynakları İslâm hukukuna göre kamu yararına tahsisli mubah mallar arasındadır. Buna işaret eden Ebû Yûsuf'un ihrâz[59] altına alınan suyun satımına ruhsat vermekle de[60] üretken özel teşebbüsü özendirdiği düşünülebilir.

Toprak mahsullerinde öşür nisabının beş vesk olduğuna dair hadislerin hükmüne meyleden Ebû Yûsuf bu görüşüyle de belli bir üretim seviyesi yakalanana kadar vergi muafiyeti getirmek suretiyle âdeta üretimi özendirmektedir. Halbuki Ebû Hanîfe ve Ebû İmrân İbrâhim b. Yezîd en-Nehaî (ö. 96/714), ürünün azından-çoğundan, yetiştiği yerin statüsüne ve sulama durumuna göre ya haraç ya öşür veya yarım öşür alınacağı görüşündedir.[61]

## 2.4. Vergilendirme İlkeleri

Ekim/dikim yapılsın yapılmasın, ürün alınsın alınmasın işlenebilir özellikteki arazinin her biriminden (cerîb = 3600 arşın²) aynî ya da nakdî sabit bir vergi kesilmesi anlamına gelen harâc-ı vazîfe veya muvazzaf usulü Abbâsîler devrine kadar özellikle Sevâd'da yürürlükte kalmıştır. Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde

• • • • •

57 *A.e.*, s. 52, 63, 71, 72.

58 *A.e.*, s. 24.

59 Bir malı elde etme, koruma ve tasarruf altına alma anlamında bir fıkıh terimi olup geniş bilgi için bk. Aktan, Hamza, "İhrâz", *DİA*, XXI, 542-544.

60 Ebû Yûsuf, s. 103.

61 *A.e.*, s. 56-57.

fiyatlar ucuzlayıp da ürün haracı karşılamayınca köylülerin topraklarını bırakıp kaçmasıyla Sevâd harap olmuştur. Bunun üzerine Mansûr tarafından yapılan vergi reformuyla birlikte devletin toprak mahsullerinden belli oranda pay alması esasına dayalı harâc-ı mukâseme usulüne geçilmiştir. Oğlu Mehdî uygulamayı sürdürerek doğal yollarla sulanan topraklardan ürünün yarısını, çıkrıklarla sulananlardan üçte birini, dolaplarla ve develerle sulananlardan ise dörtte birini haraç olarak almıştır. Hilâfetinin sonlarına doğru, birinci grup topraklar için oranı beşte üçe yükseltmiş ancak halefi Hâdî'nin de yürürlükte tuttuğu bu oran Hârûnürreşîd devrinde tekrar eski seviyesine düşürülmüştür.

Halbuki aslen İran asıllı bir Maniheist olup İslâm'a giren ve Kirman Valisi Îsâ b. Ali'nin kâtipliğini yapan İbnü'l-Mukaffa' da, Ebû Yûsuf'tan yaklaşık kırk yıl kadar önce kaleme alarak Halife Mansûr'a ithaf ettiği *Risâle fi'ṣ-ṣahâbe* adlı eserinde vergi tahsildarlarının zulümleri ve keyfî uygulamaları sebebiyle köylülerin topraklarını bırakıp kaçtığını vurgulamaktadır. Böylece vergi vermekten kurtulan kaçkınlar bir anlamda ödüllendirilirken her ne pahasına olursa olsun tarlalarını işlemeyi sürdüren çalışkan köylüler cezalandırılmaktadır. İbnü'l-Mukaffa', harâc-ı vazîfe usulünü savunmakla birlikte vergi miktarlarında sürekli değişiklik yapılmasının şiddetle karşısındadır. Buna mukabil, değindiği soruna çözüm olarak ise kırsal ve kentsel kesimdeki her arazi parçası için dâimî sabit bir miktar haraç konularak divanlara kaydedilmesini önermektedir. Çünkü böylece ödemekle yükümlü tutuldukları kesin ve değişmez haraç miktarından haberdar olan mükelleflerin, vergi memurlarının keyfî uygulamalarla emeklerini sömüremeyeceğini bilmenin huzuru içinde topraklarını işlemeyi sürdürdükleri gibi üretimi de arttıracaklarını düşünmektedir. Üstelik böylece bir yandan devletin haraç gelirleri artacak diğer yandan vergi takdir ve tahsil süreci içinde daha az memura ihtiyaç duyulacağı için masraflar düşecektir.

Halifeye, sâbık Sâsânî idaresindeki gibi, istikrar için her hususta sıkı bir merkezî denetim kurmasını öneren İbnü'l-Mukaffa' böylece hem devletin hem toprak sahiplerinin bütçelerinde denkliğin daha kolay sağlanacağını düşünse gerektir. Buna karşılık, şerefli bir ocak olan ordunun yozlaşmasını ve sivil halkın huzurunun bozulmasını önlemek için askerlerin vergi takdir ya da tahsilâtında görevlendirilmelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü özellikle Irak'ta tarım ürünlerinin fiyatları yükseldiğinden maaşları yetmeyen ordu mensupları haraç tahsildarlığına itibar etmekte ve fakat görevlerini kötüye kullanarak ek gelir sağlamaktadırlar.[62]

• • • • •

62 İbnü'l-Mukaffa', s. 350-351, 359. Ayrıca bk. Goitein, S. D., "A Turning Point in the History of the Muslim State", *Islamic Culture*, XXIII/3 (1949), s. 125, 129.

Vergi rejimindeki gelişmeleri iyi bilen Ebû Yûsuf ise harâc-ı mukâsemeyi harâc-ı vazîfeye yeğlemektedir. Çünkü ikinci usulde bazan vergiyi ödemede sıkıntıya düşen köylünün yeni dönemde ekim yapacak malî kaynağı bulamadığı dahi olmaktadır. Alan hesabıyla verilecek vergiler yüzünden artan üretim masrafları karşılanamadığı için ölü toprakların ihyâsı da cazibesini yitirmektedir. Zira genellikle yeni diriltilmiş topraklarda ilk birkaç hasatta vergilere yetecek kadar ürün alınamaması sebebiyle tarım paritesi çok düşüktür. Daha kötüsü harâc-ı vazîfe usulü, ödeme güçlüğü çeken köylülerin topraklarını bırakıp kaçması nedeniyle vergi gelirlerinin azalması, rekoltenin düşmesi gibi hem tebaa hem devlet aleyhine sonuçlanacak gelişmelere yol açmaktadır. Halbuki birinci usulde devlet sadece üründen pay alacağı için verimin azlığı sebebiyle iflâsa sürüklenmeyecek olan üretici yeni dönemde toprağını işlemeye güç yetirebilecektir. Böylece söz konusu yöntemle ölü toprakların diriltilmesi de özendirilebilecektir.[63] Bu anlamda mukâseme usulü bir vergi teşvik tedbiri şeklinde değerlendirilebilir.

Yukarıdakilerden hareketle, Ebû Yûsuf'un tâbiri câizse arz yanına ağırlık veren (kısaca arz-yanlı) bir ekonomi ve vergi politikasını[64] tercih ettiği ileri sürülebilir. Bu siyaset gereği mukâseme usulünü mesâha yöntemine yeğlemekle kalmayıp oranların azaltılmasını da önermektedir. Böylece gerçekleştirilecek üretim artışıyla birlikte matrahta sağlanacak yükselme -vergi oranlarının düşüklüğüne rağmen- devlet gelirlerini arttıracaktır. Sevâd için Ebû Yûsuf'un ictihadına dayalı mukâseme nisbetleri ise şöyledir: Buğday ve arpada, doğal olarak sulanan topraklar için 2/5, çıkrıklarla sulananlar için 3/10; hurmalık, bağ ve bahçeler için 1/3; yaz sebzeleri için 1/4.[65]

Bilindiği üzere, Arthur B. Laffer (1941-) gibi arz-yanlı çağdaş iktisatçılara göre kesinti oranları indirilirse üretim -muhtemelen artan yatırım ve emek arzı vasıtasıyla- vergi hâsılatını yükseltecek ölçüde *büyük* olacaktır. Ancak bu görüşün taraftarları emek arzı esnekliğinin ve yatırımın vergi oranlarındaki değişikliklere karşı duyarlılığını aşırı büyütmüşler, ekonominin kendisini yeni şartlara uyarlama zamanını da fazlaca küçümsemişlerdir. Ayrıca bu politikanın diğer ayağını oluşturan bütçe harcamaları indirimi ihmâl edilirse silâh ters tepebilir.

• • • • •

63 Ebû Yûsuf, s. 51-54.

64 Bu hususta bk. Peerzade, Sayed Afzal, "The Genesis of Supply-side Tax Policy in the Islamic System of Taxation", *Journal of Objective Studies*, V/2 (1993/1414), s. 83.

65 Ebû Yûsuf, s. 54.

*Kitâbü'l-Harâc*'da devletin vergi politikasıyla, vergi yönetiminde etkinlik ve örgütlenme ilkeleriyle ilgili olarak şu temel esaslar da getirilmektedir:

1. Vergilendirmede raiyyenin ödeme gücü hesaba katılmalıdır.[66] Çağdaş maliye literatüründe *iktidar ilkesi* denen bu umde, Ebû Yûsuf'un günümüzdeki şekliyle *artan oranlı* bir vergi politikası önerdiği anlamına gelmez.

2. Vergiler merkezî hükümet tarafından belli bir standarda bağlanmalı, tahsildarların keyfî uygulama ve suistimallerine açık kapı bırakılmamalıdır.[67] Haraç tarhında arazinin işlenebilirliği, sulanabilirliği, verimliliği, pazarlara yakınlığı gibi faktörler hesaba katılmalıdır.[68] Haraç tahsil, nakliye, ölçüm, taksim, kayıt, evrak, posta masrafları mükelleflere yüklenmemelidir.[69] İngiliz iktisatçılardan David Ricardo'nun (1722-1823) tâbiriyle işlenebilir toprakların verimliliğindeki farklar nedeniyle *diferansiyel rant* (fark bedeli) oluşmaktadır. Ricardo'ya göre ekonomi büyüdükçe artan maliyetlerle üretim yapılabilecek daha kısır marjinal topraklar işletmeye açılacaktır. Verimli tarlalar diğerlerine göre düşük maliyetlerle işleneceğinden ve ürün fiyatları da marjinal arazinin üretim masraflarını kurtaracak düzeyde oluşacağından öncekiler lehine bir rant belirecektir. Ütopik Alman ekonomisti Johann Heinrich von Thünen'e (1783-1850) göre de işlenebilir toprakların coğrafî konumlarındaki, hammadde tedarik ve sürüm merkezlerine uzaklıklarındaki farklar *mevki rant*ları doğurmaktadır. Yani girdi ya da pazarlama maliyetlerini yükselten nakliye masrafları mevki rantlarının doğmasına yol açabilmektedir. Bu durumda piyasalara en yakın tarla en yüksek rant gelirini sağlayacaktır.[70] Çünkü söz konusu avantajlar kapitalize edilerek bir akarın değerini ve -yüksek üretim ve/veya düşük maliyetler sayesinde- gelirini arttırmaktadır. İşte Ebû Yûsuf -aynı tâbirleri kullanmasa da- devletin bu tür rantları vergilendirmesi taraftarı görünmektedir.

3. Vergi (haraç, cizye, uşûr) tahsilinde raiyyeye zulüm ve işkence yapılmamalıdır.[71] Bu bağlamda, mahsule tarlada ya da harman yerinde bekletilerek zarar verilmemesi için haraç tahsilâtında gecikmeye müsamaha gösterilmemelidir.[72] Ayrıca vergi mükelleflerini sömürü ve işkenceye mâruz

• • • • •

66 *A.e.*, s. 40-41, 51-52, 65, 69, 91-93, 114, 115, 135.
67 *A.e.*, s. 87, 93-94, 115-116, 134.
68 *A.e.*, s. 45.
69 *A.e.*, s. 118.
70 *Von Thünen's Isolated State* (tr. Carla M. Wartenberg, ed. Peter Hall), Oxford-London 1966, s. 7-11.
71 Ebû Yûsuf, s. 87, 114-115, 118, 133, 134, 135, 142.
72 *A.e.*, s. 117.

bırakarak kaçkınlara zemin hazırlayan kabâle (iltizam) sistemi terkedilmeli ya da maaşları beytülmâlden ödenmek üzere görevlendirilecek müfettişlerle çok sıkı denetlenerek suistimaller cezalandırılmalıdır.[73] Zohreh Ahghari bu noktada bir hata yaparak, Ebû Yûsuf'un kabâle (*tax-farming*) sistemine muhalif olduğunu söylemek yerine çiftçiliğin vergilendirilmesine (*tax on farming*) karşı çıktığını söylemektedir.[74]

4. Vergi (haraç, cizye, uşûr) memurları iyi ahlâk sahibi kişiler arasından seçilmeli, yetkinin kötüye kullanılmasına fırsat verilmemeli, vukuunda ise derhal cezaî müeyyide uygulanmalıdır.[75] Halife, vergi tahsilinin denetimi için müfettişler ve divan mensubu askerî gözlemciler[76] görevlendirmeli, gerektiğinde halkın devlet erkânıyla ilgili şikâyetlerine bakan mezâlim mahkemelerinde açılmış bazı davalarda hazır bulunarak bu hususdaki hassasiyetini hem tebaaya hem de ilgili kadrolara göstermelidir.[77] Ayrıca yiyiciliğe kapı açmamak için vergi memurlarının iâşesini yeterli ve düzenli bir şekilde aylık

• • • • •

73 *A.e.*, s. 114-115, 134.

74 Ahghari, Zohreh, *The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought*, Doktora tezi, The Florida State University, 1991, s. 100-101.

75 Ebû Yûsuf, s. 86-87, 115-116, 120, 133, 134, 142-143.

76 Vergilerin toplanıp kayıtlarının tutulduğu Sâsânî divan teşkilâtı fetihlerden sonra umumi hali üzere bırakılmış olmalıdır. Çünkü bekâsı için zorunlu olan belli büyüklüğe ulaşıncaya kadar yayılmacı siyasetini sürdüren genç İslâm devletinin aktif müslüman nüfusu silâh altında tutmayı tercih etmesi, maliye bürokrasisinin ihtiyaç duyduğu yeterli teknik kadroya sahip bulunmaması, tutanak dili olan Farsça'yı bilen uzmanların yokluğu gibi sebepler Sâsânî vergi teşkilâtının muhafazasını kaçınılmaz kılmıştır. Meselâ Halife Ebû Bekir'in (ö. 13/634) kumandanı Hâlid b. Velîd'in kendileriyle yaptığı antlaşmanın bir maddesinde, Hîre halkını, ödemekle mükellef kılındıkları vergilerin tahsili ve beytülmâle tesliminden sorumlu tuttuğu gerçeği bu tesbiti doğrulamaktadır. Buna göre, müslümanların yardımına ihtiyaç duymaları halinde masrafları beytülmâlden karşılanmak üzere kendilerine yardımcılar da atanabilecekti (*a.e.*, s. 156). Valiliklerin gözetimindeki vergi teşkilâtının topladığı vergilerin ihtiyaç fazlası kısmı merkezden gönderilen memurlara teslim edilirdi. Halife Muâviye (41-60/661-680) merkezin vergi gelirleri üzerindeki kontrolünü arttırabilmek için valiliklerden ayırdığı haraç idaresinin başına özel görevliler getirdi. Ancak haraç memurlarının mevâlî arasından seçilmesi ve fakat bunları denetleyecek müslüman görevliler tayini Hârûnürreşîd dönemine kadar devam etmiş olmalıdır ki Ebû Yûsuf halifeye tavsiyede bulunurken vergi tahsilinin teftişi için sivil ve divan mensubu askerî müfettişler görevlendirmenin gerekliliğini vurgulamak suretiyle bu hususa dikkat çekiyor gibidir. Ancak halifeye, hıyanetlerinden emin olabilmek için güvenilir ve işbilir kişiler arasından seçeceği ordu mensuplarından da halka zulmetmeyeceklerine dair biat almasını önermektedir (bk. *a.e.*, s. 87, 116, 117, 120, 201).

77 *A.e.*, s. 121.

bazda karşılamalı, kendi arzularıyla bile olsa mükelleflerce ödenmesine izin vermemelidir.[78]

Ebû Yûsuf'a göre, asayiş ve istikrarın teminini kolaylaştıran bütün bu tedbirler hem vergi gelirlerini hem de refah seviyesini iyileştirecektir. Vergi hâsılasının sürekliliğini veya artışını sağlamanın bir başka yolu *kamu malı* konumundaki alt-yapı tesislerinden sulama sistemlerinin, setlerin, drenaj kanallarının geliştirilmesi, bakım ve onarımıdır. Lüzumlu yatırımları gerçekleştirmesi gereken devlet, bazı durumlarda da masraflara ortak olarak bu yöndeki teşebbüsleri teşvik etmelidir.[79] Ebû Yûsuf'un söz konusu görüşü, Avusturya Okulu'nun en önemli mensuplarından Friedrich von Wieser'in (1851-1926) devlete marjinal değişim değeri düşük ama toplam faydası büyük "sosyal mallar" üretmesi yönündeki tavsiyesini çağrıştırmaktadır.

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Yûsuf, kamu yönetiminde etkin bir devletin oluşturulmasına, vergi politikasında âdil gelir dağılımının ve amme maslahatının[80] gözetilmesine önem vermektedir. Modern ekonomi biliminin terminolojisiyle açıklamak gerekirse, aslında kamu yararı da bir *kamu malı*dır. En öncelikli kamu mallarından biri ise etkin devlet idaresidir. Toplumun tamamı daha iyi, daha esnek ve daha etkin devletten fayda sağlar; böyle bir kamu yönetiminin yararlarından herhangi bir vatandaşı mahrum etmek ne kolaydır ne de arzulanır. Devlet etkinlik düzeyini yükseltip hizmetlerinin seviyesini azaltmadan vergileri indirecek olursa bundan bütün vatandaşlar menfaatlenir. Bu bağlamda şunu vurgulamakta yarar vardır: Adam Smith'in (1723-1790) görünmez eli çoğu özel malların arzında iş görürken kamu malları konusunda duyarsızdır.

Ebû Yûsuf'a göre vergi tahsilinde adalet toprağın mâmur kalmasını ve bolluğu sağlayacak, böylece hem köylünün hem kamunun gelirlerinin artmasıyla birlikte iktisadî refah seviyesi iyileşecektir. Düşünürümüz, bu arada hazinenin güçlenmesi, devletin bekâsı ve toplumun refahı için vergi gelirlerinin üretken yatırımlara dönüştürülmesini de teşvik etmektedir. Bunlar arasında faydaları belli bir bölgeyle, özellikle haraç topraklarıyla sınırlı "yerel saf kamu malları" çerçevesine giren yol ve su işleri devletin uhdesine yüklenmiştir. Dolayısıyla zimmîlerin söz konusu kamu mallarından tüketeceği her

• • • • •

78 *A.e.*, s. 87, 116.

79 *A.e.*, s. 119.

80 Kamu maslahatı: 1) Büyük bir önderin tercihleri sonucu belirlenir ve halk tarafından benimsenir; 2) Toplumsal yaşamın ortak ilgi alanları olarak zamanla gelişir veya 3) Bireylerin toplumun refahını kendilerininkine yeğlemeleri sonucunda ortaya çıkar.

ek birim için bir "vergi fiyatı" ödemesi gerekir. İşte haracın öşürden yüksek tutulmasının sebeplerinden birisi bu olmalıdır. Şu nokta da vurgulanmaya değer: Kamu malı/hizmeti sayılan genel güvenliğin üretimine katkıda bulunmayan zimmîlerin yetişkin sağlıklı erkekleri kendilerine garanti edilen can ve mal emniyeti karşılığında cizye ve iki kat uşûr kesintisi şeklinde ek vergi fiyatı ödemektedirler.

A. K. Mydin Meera - S. Nazmul Ahsan[81] ve Zohreh Ahghari,[82] Ebû Yûsuf'un belirlediği bu esasların yüzyıllar sonra Adam Smith'in *adalet*, *kesinlik*, *uygunluk* ve *tasarruf* şeklinde formülleştirdiği dört vergilendirme ilkesini çağrıştırdığını belirtirken önemli bir tesbit yapmaktadırlar. Sonuç itibariyle Ebû Yûsuf mevcut vergi sistemini söz konusu dört umde yanında *basitlik*, *etkinlik* ve *vicdan* ilkelerini de kapsayan bir modele dönüştürme mücadelesi vermektedir.

Görüldüğü kadarıyla onun vergi siyaseti ve mevzuatı malî nitelikli olmayan unsurları da içermektedir. Diğer bir tâbirle, kanun koyucu, vergi siyasetine ilişkin tedbirlerle yalnız malî hedefleri değil aynı zamanda iktisadî ve içtimaî siyaseti, nüfus politikasını vs. alâkadar edecek mâhiyetteki gayeleri de gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ebû Yûsuf'un refah nazariyesi -tâbiri câizse- *tarımsal üretimde optimaliteye ulaşım koşullarının belirlenmesi* üzerinde yoğunlaşmıştır. Yazar bunu yaparken, pozitif analizle normatif değer yargılarını birbirinden ayırmamış, kaynak dağılımında etkinlik ve gelir dağılımı adaleti sorunlarını birlikte ele almıştır. Refah iktisadına yeni bir yön veren Abram Bergson'a (ö. 1989) göre de pozitif ve normatif yaklaşımları, yani etkinlik ve adaleti birbirinden ayırmak imkânsızdır.[83] Gelir dağılımı adaletine önem veren toplumların bu konuya hassasiyetle eğilecek hükümetler tesis etmesi kaçınılmazdır. Çünkü kusursuz işleyen rekabetçi piyasa ekonomisinin kaynak dağılımında Pareto-optimal bir etkinliğe ulaşacağı farzedilir ama en kusursuz piyasa ekonomisi bile bölüşüm adaleti meselesine karşı duyarsızdır.

Yukarıdakilere ilâveten, harcama kalemlerindeki farklılık sebebiyle zekât ve haraç gelirlerinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyleyen Ebû Yûsuf,

• • • • •

81 Meera, A. K. Mydin - Ahsan, S. Nazmul, "al-Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. A. M. Sadeq - A. Ghazali), Malezya 1992, s. 213-215.

82 Ahghari, s. 100.

83 Geniş bilgi için bk. Bergson, Abram, "A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics", *The Quarterly Journal of Economics*, LII/2 (1938), s. 310-334.

beytülmâlin halifenin ferdî çıkarları için değil, kamu yararına sarfedilmesinin önemini ayrıca vurgulamaktadır.[84] Bu noktada bir hususun altını çizmek yerinde olacaktır: O dönemde gelirlerin giderlere *tahsis yöntemi* uygulanırken ve dolayısıyla belli vergiler ancak muayyen maksatlar uğrunda kullanılabilirken, bugün *adem-i tahsis kaidesi* hâkimdir.

Nihayet, Ebû Yûsuf'un, devletin beytülmâlden mahkumların geçimini temin etmesi gerektiğine dair yaklaşımı günümüzdeki negatif gelir vergisi kavramını çağrıştırmaktadır.

## 2.5. Piyasa Mekanizması ve Fiyatlar

Ebû Yûsuf'un piyasa fiyatlarının teşekkülü ve narh uygulaması hususunda devletin vergi politikaları bağlamında yaptığı şu yorum da müslüman iktisatçıların dikkatini çekecek kadar ilginçtir:

> ... Gördüm ki onlara farklı miktarlarda konan yiyecek[85] veya [buna bedel] nakit (dirhem) cinsinden maktû vergide (vazîfe) sultanın, hazinenin ve aynı şekilde haraç mükelleflerinden bazılarının diğerleri aleyhine kazancı söz konusudur.[86] Yiyecek fiyatında [önceden vergiye esas olmak üzere biçilen mübâdele fiyatına kıyasla] fahiş bir ucuzluk varsa sultan konulan vergiyle yetinmez ve [aynî vergilerin nakde tahvili için taban fiyatı] onların [yani mükelleflerin] lehine indirmeyi istemez [yani dirhem cinsinden tahsil eder]. Çünkü bununla [yani düşük vergi gelirleriyle] ordunun gücü korunamaz ve sınırlar muhafaza edilemez. Aşırı fiyat artışı durumunda ise sultan [önceden belirlenen düşük taban fiyatla piyasa fiyatı arasındaki farktan kaynaklanan] fazlalığı haraç mükelleflerine bırakmak istemez. Halbuki ucuzluk ve pahalılık Allah'ın takdirinde olup ikisi de aynı belli seviyede durmaz. Birçok şeyde olduğu gibi dirhemin değeri de böyledir. Bunun açıklanması uzun sürer. Ucuzluk ve pahalılık için esas alınacak bir sınır yoktur. Muhakkak ki o göğün işidir ve keyfiyeti bilinmez. [Çünkü] ucuzluk yiyeceğin çokluğundan olmadığı gibi pahalılık da azlığından değildir.

• • • • •

84 Ebû Yûsuf, s. 87, 117, 134, 145.

85 Bu kelime metinde "ṭa'âm" şeklinde olup geniş anlamda temel gıda maddelerini teşkil eden hububat ve hurma gibi dayanıklı tarım ürünlerini, dar anlamda ise buğdayı ifade etmektedir.

86 Muhtemelen "Sultanın, hazinenin ve aynı şekilde haraç mükelleflerinden bazılarının diğerleri aleyhine kazancı söz konusudur," derken daha sonraki sayfalarda belirttiği üzere vergi memurlarının güç yetirebildikleri mükellefleri aşırı vergilendirdikleri, bazılarının çıkarına bazılarının da zararına olmak üzere haraç ve öşür topraklarının statülerinde değişiklik yaptıkları, diledikleri mükelleflere vergi iadesi ya da muafiyeti sağladıkları gerçeğine işaret etmektedir; bk. Ebû Yûsuf, s. 93-94.

> Kesinlikle o Allah'ın işi ve kazasıdır. Öyle ki bazan yiyecek çok ama pahalı olabilir, bazan az ve ucuz.

Ebû Yûsuf bu ifadelerden sonra fiyatları Allah'ın takdir ettiğini gösteren hadisler aktararak görüşlerini desteklemektedir. Ardından da suistimallere fırsat vermemesi açısından en ideal vergi türünün mukâseme olduğunu bildirmektedir.

Daha sonraki sayfalarda ise vergi tahsilinde haraç mükelleflerine de sultana da zarar gelmemesi için âdil fiyat olarak vasıflandırdığı piyasa rayicinin esas alınmasını öğütlemektedir. Ayrıca verginin aynen veya nakden tahsili hususunda haraç mükelleflerinin fayda ve tercihinin gözetilmesini önerdikten sonra yine bu doğrultudaki bazı hadisleri rivayet etmektedir.[87]

Ebû Yûsuf'un söz konusu ifadelerini iyice anlamak için önce şunları bilmek gerekir. Yukarıda açıklanan harâc-ı vazîfe sisteminde devlet, sabit bir aynî vergi veya taban fiyattan buna bedel nakdî kesintiyi önceden takdir etmektedir. Tahsilât esnasında ise ürün cinsinden haracı daha önce ayarlanmış taban fiyatlar esas alınarak düzenlenen çevrim tablolarına göre paraya tahvil edebilmektedir. Aynî vergilendirmede -hasat bol olup fiyatlar inerse- devlet aldığı ürünü nakde çevirmeye gereksinim duyduğunda düşük fiyatlardan satmak zorunda kalacağından harcamalarını karşılamaya yetecek kadar haraç elde edemeyecektir. Bu nedenle böyle durumlarda, ürünün vergiye esas olmak üzere daha önceki yüksek taban fiyatlardan belirlenmiş dirhem cinsinden mübâdele değerini piyasa seviyesine çekmeyerek gelirlerini âzami düzeyde tutmayı hedeflemektedir. Diğer tâbiriyle, aynî vergi olarak toplaması gereken ürünü mükelleflerin kendilerine, bir anlamda, yüksek narhlı fiyatlardan satarak zulmeder. Devlet, hasadın az ve dolayısıyla fiyatların pahalı olması halinde ise nakdî vergide ya da aynî verginin paraya çevriminde esas aldığı daha önceki düşük taban fiyatlardan belirlenmiş dirhem cinsinden mübâdele değerine rıza göstermeyip piyasa seviyesine çıkararak gelirlerini arttırmaya çalışır veya aynî tahsilât yapmayı yeğler. Zaten kifayetsiz olan üretiminden aslan payını da devlete kaptıran mükellefin kazancı ziraî yatırımını sürdürmeye yetmeyebilir. Yani devlet başkanı haraç gelirlerini arttırmak için her iki durumda mükellefler aleyhine sonuçlanacak fiyat ayarlamaları yapmaktadır. Ayrıca nakdî tahsilâtta, tedavüldeki çeşitli dirhemlerin birbiriyle veya dinarla olan resmî mübâdele kurunu da kendi lehine belirleyerek vergi hâsılatını yükseltmeye çalışabilmektedir.

• • • • •

87 *A.e.*, s. 52-55; Rahbî, I, 340-357.

Aslında konu bütünlüğü içinde ele alındığında Ebû Yûsuf'un yukarıdaki sözlerle vergi mükelleflerini korumaktan başka bir şey kastetmediği, taban fiyatlarla oynayarak üreticiyi ezebilen devlet başkanını ilâhî otorite ile karşı karşıya getirerek frenlemeye çalıştığı görülmektedir. Yoksa "O göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez ... Kesinlikle o Allah'ın işi ve kazasıdır," sözleriyle fiyatların belirlenmesinde kulun hiçbir rolü bulunmadığını ileri sürmemektedir. Aksine, iktibas ettiğimiz ifadelerinin başında ürünün bolluğunda fiyatların düşük, azlığında ise yüksek olduğunu zımnen kabullenmektedir zaten. Üstelik devletin fiyatları fiilen belirleyebildiğini de görmektedir. Zannımızca, "Bazan yiyecek çok ama pahalı olabilir bazan da az ve ucuz," derken, bir kurala değil -muhtemelen gözlemlerine dayanan- istisnaî durumlara işaret etmektedir.

Abdul Azim Islahi, Ebû Yûsuf'un yukarıdaki sözlerini iktibasla şunları söylemektedir:

> Ebû Yûsuf arz ve talep arasında negatif bir ilişki olduğu yönündeki yaygın kanaati reddediyor gibidir. Aslında fiyatın sadece arza dayanmadığı, talebin de aynı derecede önem taşıdığı bir gerçektir. Bunun içindir ki yükselen veya azalan fiyat, zorunlu olarak üretimin düşüş yahut artışıyla bağlantılı değildir. Ebû Yûsuf bu nokta üzerinde ısrarla durmakta ancak iktisâren açıklamadığı diğer bazı sebeplerin varlığından da bahsetmektedir. Bu diğer sebepler nelerdi? Aklından geçen ne idi? Belki talep kayması veya ülkenin para arzındaki artış ya da malların istiflenmesi ve saklanması, belki hepsi bir arada?[88]

Ancak Islahi'nin tahlili açıklayıcı değil, aksine yanıltıcıdır. Öncelikle Ebû Yûsuf arz ve talep gibi teknik ekonomi tâbirlerini kullanmamakta, sadece yiyeceğin çokluğu ve azlığından dem vurmaktadır. Unutulmamalıdır ki "üretim" ile "piyasa arzı" özdeş kavramlar olmadığı gibi arzın dış pazarlara yapılması (yani ihracat) o ürünün iç piyasa fiyatını tırmandırabilir. Bu noktada Ebû Yûsuf'un dış iktisadî ilişkileri bulunmayan kapalı bir ekonomide yaşamadığı hatırda tutulmalıdır. Ayrıca Islahi'nin "Bazan yiyecek çok ama pahalı olabilir, bazan az ve ucuz," ifadesini izah sadedinde ileri sürdüğü sebepler de tatminkâr değildir. Öncelikle istifçilik genelde malın yetersiz, talebin ise yüksek olduğu (veya olacağının beklendiği) durumlarda piyasa arzını kısıp fiyatları ve dolayısıyla kazancı arttırmak için yapılır.[89] Çünkü talebin sabit kalması

• • • • •

88 Islahi, Abdul Azim, "Market Mechanism in Islam: A Historical Perspective", *Journal of Islamic Economics*, I/1 (1995), s. 4.

89 Fiyatların artacağı beklentisiyle de istifçilik yapılabilir ki bu girişim beklenti kaynaklı fiyat artışlarına yol açabilir.

halinde arzdaki düşme fiyatları yükseltecektir. İktisat kuramına göre, özellikle devrin temel gıda maddelerini teşkil eden hububat, hurma ve kuru üzüm gibi tarım ürünlerinin talep esnekliği düşüktür. Dolayısıyla arzdaki değişmeler bu malların fiyatlarını geniş ölçüde etkiler. Talep esnekliği düşük olduğu için de para arzındaki, yani fert başına harcanabilir gelirlerdeki artışların kamçıladığı talebin çok büyük bir kısmı diğer tüketim mallarına yönelecektir. Gelirin azalması durumunda ise esas itibariyle yüksek talep esnekliğine sahip malların tüketimi kısılacaktır. Yine talep esnekliği düşük mallarda talep kaymaları çok özel durumlarda gözlenebilir ancak.

Islahi'nin yorumuna karşılık aşağıdaki sebepler bize daha açıklayıcı gelmektedir. Belki mahsulün tamamen iç piyasaya değil de kısmen dış pazarlara arz edilmesi, yani ihracat artışı sağlanması ihtimali, ürünün bol ve fiyatların yüksek olduğu durum için mâkul bir izah getirebilir. Böylece ürün bol, ancak iç piyasa arzı fiyatları düşürmeye yetmeyecek kadar dardır. Savaş gibi fevkalâde durumlarda devletin ihtiyat olarak dayanıklı gıda stoklarını arttırması da benzer etkiler yapabilir. Ayrıca fiyatların tırmanacağı (veya gerileyeceği) yönündeki öngörülerin yol açabileceği beklenti kaynaklı fiyat değişimleri de söz konusu edilebilir. Ancak bu ihtimal daha çok hasat dönemleri için geçerlidir; çünkü devrin şartlarının şekillendirdiği gelenek gereği tüketiciler yıllık dayanıklı gıda ihtiyaçlarını bu sezonlarda stoklamaktadırlar. Temel gıda maddelerinde hem arzın hem fiyatların düşük kalması ise (salgın hastalıklar ve kaçkınlar gibi sebeplerle) ciddi bir nüfus kaybının doğurduğu negatif arz ve talep kaymalarında söz konusudur. Böyle hallerde doğal olarak arzla birlikte gelirler de düşecektir. Nüfus kaybından kaynaklanan negatif talep kayması ve talep esnekliği düşük malların tüketimiyle gelir arasındaki ilişkinin niteliği, arzın düşüklüğüne rağmen fiyatların yükselmesini engelleyebilecektir. Ayrıca unutulmamalıdır ki iki hasat mevsimi arasındaki dönemde tarım ürünlerinin arz esnekliği de azdır.

Ne var ki Ebû Yûsuf'un sözlerinin altında günümüz araştırmacılarının iddia ettikleri gibi arz, talep, talep kayması ve fiyat esnekliği gibi modern teknik kavramlara dayalı açıklamalara işaret aramak zorlamadan ibarettir.[90] Ancak Sıddîkî'nin de belirttiği gibi Ebû Yûsuf'un fiyatları etkileyen yegâne sebebin üretim olmadığını gözlemlediği tartışılmaz bir gerçektir. Diğer sebeplerin ne olduğunu bildiği ise şüphelidir.[91] Kaldı ki Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*'ını

• • • • •

90 Meselâ bk. Islahi, a.y.; Harbûtlî, Ali Hasenî, "el-Harâc li-Ebî Yûsuf", *Türâsü'l-insâniyye*, Kahire: Dârü'l-fikr, ts., IV, 612.

91 Sıddîkî, s. 80-81.

hazırladığında fiyat mekanizmasıyla ilgili temel tesbitlerin yer aldığı Yunan felsefe eserleri henüz Arapça'ya tercüme edilmemişti. O nedenle bir yandan, "Bunun açıklanması uzun sürer," cümlesiyle sanki bütün teknik ayrıntılardan haberdarmış izlenimi veren müellif diğer yandan, "O göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez," diyerek ilk nazarda kendi içinde çelişkiye dahi düşmektedir.[92] Buna karşılık eğer eser Ebû Bekir el-Hassâf tarafından redakte edilmiş olsaydı fiyatlarla ilgili yorum, onun devrinde artık Arapça'ya çevrilmiş Yunan felsefe eserlerinin etkisiyle farklılaşabilirdi.

## 2.6. Kambiyo Rejimi

Ebû Yûsuf'un kambiyo rejimiyle ilgili görüşleri fıkıh eserlerinde dağınık şekilde yer almaktadır. Ancak vergilendirmeye ilişkin değişik vesilelerle belirttiği bir iki hususta görüşünü bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Konuya dair sözlerinden birisi şöyledir:[93]

• • • • •

92 Ancak bu bağlamda şöyle bir görüş ileri sürülebilir. Ebû Yûsuf eserini hazırlarken kendisinden önce Halife Mehdî-Billâh'a (158-169/775-785) haraç üzerine bir rapor sunduğu bilinen Vezir Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yesâr'ın görüşlerinden faydalanmış olabilir. Kudâme b. Ca'fer'in Ebû Ubeydullah'ın raporundan bu hususta yaptığı özet alıntıdaki ifadelerle (bk. *Kitâbü'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe*, s. 178-179) Ebû Yûsuf'un sözleri benzeşmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf eseri boyunca "emîrülmü'minîn" diye hitap ettiği devlet başkanından bahisle "imâm" tâbirini kullandığı halde nadiren "sultân" sözcüğüne yer vermektedir (bk. Ebû Yûsuf, s. 52, 54, 100, 117, 118, 166, 174). Belirleyebildiğimiz kadarıyla toplam on dört kere kullanılan sultân kelimesi müellifin sadece fiyatlarla ilgili değerlendirmesi çerçevesinde altı defa geçmektedir. Zannımızca Ebû Yûsuf'un bu sözcüğün kullanıldığı kısımlarda selefinin raporundan faydalanmış olması ihtimali gayet yüksektir. Ayrıca bu kelimenin geçtiği yerlerde aslen Arapça olmayan ya da o devirde yazılmış diğer kitaplarda pek görülmeyen lafızlara da rastlanmaktadır. Dolayısıyla, "Bunun açıklanması uzun sürer," ifadesini muhtemelen selefinden iktibas eden müellif, onun ilgili görüşlerini naslarla desteklerken "O göğün işidir ve keyfiyeti de bilinmez ... Muhakkak ki o Allah'ın işi ve kazasıdır," diyerek dikkatsizlik eseri çelişkiye düşmüş gibidir. Ancak Ebû Yûsuf'a haksızlık yapmamak için "göğün işi" sözünden kastıyla ilgili şu ihtimal de zikredilmelidir: Tarım üretiminde verimliliğin düşük ve özellikle sulama imkânlarının kısıtlı olduğu yerlerde ziraî mahsullerin arzı büyük ölçüde semavî olaylara, en başta da hava koşullarına bağlı kalacaktır. Dolayısıyla tarım ürünleri arzında diğer irtibatlı piyasalara sirayet edebilecek bir belirsizliğin hüküm sürmesi kaçınılmaz hale gebilecektir. Yazarın "sultân" kelimesini vezir anlamında kullanmış olması ihtimâlinden de bahsedilebilir. Çünkü bu unvan siyasî-idarî mânada ilk defa Hârûnürreşîd tarafından veziri Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'ye verilmiştir (Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ'*, Kahire 1910-20, IX, 403-404; Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago 1991, s. 51).

93 *A.e.*, s. 118.

> Onlardan (yani vergi mükelleflerinden) haraç için ödedikleri dirhemler üzerinden 'revâc' adını verdikleri şey (yani fazlalık) alınmamalıdır. Bana ulaştığına göre onlardan birisinin haraç ödemek üzere getirdiği dirhemlerden bir kısmı "Bu [miktar] onların (yani dirhemlerin) 'revâc' ve 'sarf'ına (yani kur farkına) karşılıktır," denilerek kesiliyormuş.

Bu ifadelerden muhtelif anlamlar çıkarmak mümkündür. Öncelikle şu hatırlanmalıdır ki o dönemde altın (dinar) ve gümüşe (dirhem) dayalı çift maden sistemi yürürlükte idi. Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından 71 (690) yılında standart resmî sikkeler kesilmesine rağmen piyasalarda farklı cins ve ağırlıktaki dirhemlerin tedavülü sürüyordu. Bu yüzden vergi tahsilâtında gümüş sikkelerin birbirleriyle ve dinarla mübâdelelerine esas teşkil etmek üzere devlet tarafından kur listeleri[94] hazırlanması ve tahsildarların da mübâdeleleri ona göre yapmasının sağlanması gerekiyordu. Ancak Ebû Yûsuf'un ifadelerinden bu hususta aksaklıklar olduğu ve memurların keyfî davranışlar sergilediği anlaşılmaktadır.

Muhtemelen burada yapılan, vergi memurlarının tahsilât esnasında kambiyo oranlarını keyfî şekilde belirleyerek kur farkından[95] doğan miktarı kısmen ya da tamamen zimmete geçirmeleri, yani bir çeşit kurtaj[96] geliri elde etmelerinden ibarettir. Kur arbitrajı[97] yapmış olmaları da mümkündür. Belki özellikle vergi borcunun muhtelif taksitler halinde kesilmesi durumunda, tahakkuk ve tediye tarihlerine ait dirhem kurları arasındaki farklar üzerinden zaman arbitrajı yapma imkânı bulmuşlardır. Vergilerin tahakkuku esnasındaki kurlarla vadesinde ödenemeyen borç bakiyelerinin eda tarihinde geçerli olanlar arasındaki fark için de aynı şey söylenebilir.

Özetle, Ebû Yûsuf'un sözlerindeki kapalılık sebebiyle suistimalin mâhiyetine dair kati bir yorum yapmak mümkün görünmüyorsa da vergi

• • • • •

94 Kur listeleri kavramı burada, yetkililer tarafından hazırlanan ve standart sikkelerin yerel paralar üzerinden karşılığını gösteren listeler anlamında kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. Esen, A., "Kur Listeleri", *Ekonomi Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, II, 850-851.

95 Kur farkı ve sebepleri için bk. Esen, A., "Kur Farkı", *a.e.*, II, 850.

96 Kurtaj kavramı borsa acentelerinin, müşterileri adına yaptıkları işlemler üzerinden aldıkları komisyonu ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. Özdemir, E., "Kurtaj", *a.e.*, II, 852.

97 Kurlar zaman ve zemine göre değiştiği için kambiyo operatörlerinin ucuz buldukları yerde aldıkları sikkeleri pahalı gördükleri yerde satmaları söz konusu olabilir. Bu işleme kur arbitrajı denmektedir. Dolayısıyla tahsildarlar mükelleflerden düşük kurlardan aldıkları dirhemleri ilgili mercilere teslim etmeden önce yüksek kurlardan satma imkânı da bulmuş olabilirler.

memurlarının tahsilât esnasında kambiyo kurlarıyla oynayarak mükelleflerin sırtından haksız kazanç elde etmelerinin yasaklanmasını istediği kesin gibidir.

## 2.7. Dış Ticaret Esasları

Dış ticarette ümmetin menfaatinin gözetilmesi ilkesini benimsediği anlaşılan Ebû Yûsuf, millî güvenlik açısından stratejik öneme sahip at, silâh gibi askerî levazımın ve köleleştirilen savaş esirlerinin -askerî sırları öğrenmiş olma ihtimaline binaen- müslümanlar eliyle düşman ülkelere ihracının yasaklanması gerektiğini savunmaktadır. Bu malların emanla İslâm ülkesine giren harbî tüccar veya elçilerce yurt dışına çıkarılmak istenmesi halinde gümrüklerde el konularak bedellerinin kendilerine iadesi gerekmektedir. Ayrıca söz konusu malların dışarı kaçırılması sınır boylarında nöbetçiler görevlendirilerek önlenmelidir.[98] Ebû Yûsuf eşya ve giysiler için ise böyle bir yasaklamaya lüzum duymamaktadır. Yani yazar, muhtemel bir savaşta müslümanlar aleyhine kullanılabilecek olan siyasî-askerî açıdan hassas mallar için kontrollü ticaret rejimi veya dış ticaret kısıtlaması önermektedir. Buna karşılık harbî tüccarın söz konusu askerî levazımatı İslâm ülkesine getirip satmasında ya da daha kalitesizleriyle takas etmesinde mahzur görmemektedir.[99]

Dârülharbi âcilen boşaltmak durumunda kalan İslâm ordusunun geride bırakmak zorunda olduğu hayvanları itlâf edip edemeyeceğine dair fıkhî tartışmalarda da aynı yaklaşımı sergilemektedir. Yani bunlar düşman kuvvetlerinin eline geçtiğinde müslümanların aleyhine kullanılacağı için öldürülüp yakılarak imha edilmelidir.[100]

Ebû Yûsuf, bu bağlamda, İslâm ülkesi sınırları içinde müslümanların tâbi olduğu ahkâmla mükellef kılınan yabancı tüccarın domuz ve içki gibi şer'an yasak malların alım satımını yapmasının ve faizli muamelelere girmesinin de engellenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[101] Kısacası *Kitâbü'l-Harâc*'da uluslararası iktisadî ilişkilerle ilgili ana kaygı dış ticaret dengesi veya fazlası, kârlılık vb. gibi meseleler yerine ülkenin güvenliğinin ve halkın temel ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.

• • • • •

98 Ebû Yûsuf, s. 206.
99 Bk. *a.e.*, s. 204, 206.
100 *A.e.*, s. 216.
101 *A.y.*

## 3. Rahbî ve *Kitâbü'l-Harâc* Şerhi

Hayatı hakkında Hanefî fakihi ve Bağdat'ın ilim yuvalarından Rahbî ailesinin en meşhur ferdi olduğu[102] dışında hiçbir bilgiye rastlanamamıştır. Rahbî nisbesi aslen Kûfe yakınlarındaki Rahbe köyünden geldiğini göstermektedir. Kendi ifadesine göre *Kitâbü'l-Harâc*'ı hocası Sultân b. Nâsır el-Cübûrî'den (ö. 1138/1726) okuyup rivayet etmiştir.[103] Dolayısıyla XVIII. yüzyılın başlarında doğmuş olmalıdır. *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâci'l-mursad 'alâ hizâneti Kitâbi'l-Harâc* adlı şerhi yanında *el-Burhânü'l-muḥarrer li-ma'rifeti mesâḥati'l-ḥavżi'l-murabba' ve'l-müdevver* isimli bir başka kitabının varlığı bilinmektedir.[104] Bu eser onun geometri hesapları yapabilecek bilgi düzeyine sahip olduğu izlenimi vermektedir. Ölüm tarihi için 1184 (1770)'ten sonra,[105] 1198 (1784)[106] ve 1200 (1786) civarı[107] şeklinde farklı yıllar kaydedilmektedir. *Fıkhü'l-mülûk*'un temize çekilmesinin 27 Ramazan 1184 (14 Ocak 1771) tarihinde tamamlandığına dair bilgi[108] dikkate alındığında Fuat Sezgin'in verdiği 1169 (1756) yılı[109] mümkün görünmemektedir.[110]

Rahbî övgüyle andığı *Kitâbü'l-Harâc* metninin izaha muhtaç olduğunu ve kendinden önceki ulemânın bıraktığı bu boşluğu doldurmak için bir şerh hazırlama gereği duyduğunu belirtmektedir.[111] *Fıkhü'l-mülûk*'un birinci cildi 8 Cemâziyelevvel 1176 (25 Kasım 1762) tarihinde, ikincisi ise 1180 (1767) yılının sonlarında hazırlanmış, yukarıda da açıklandığı gibi temize çekilmesi 27 Ramazan 1184'te tamamlanmıştır. Müellif mukaddimesinde eserini Bağdat valisi Ömer Paşa'ya (ö. 1190/1776) ithaf ettiğini söylemektedir.[112]

• • • • •

102 Haydarî, İbrâhim Fasîh b. Sıbgatullah el-Bağdâdî, *'Unvânü'l-mecd fî beyâni ahvâli Bagdâd ve'l-Basra ve Necd*, Londra 1419/1998, s. 98.

103 Rahbî, I, 6.

104 Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat - Şerefeddin Yaltkaya), Tahran 1387/1967, I, 179.

105 Talas, s. 235; Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (nşr. Zübeyr Fethullâh), Beyrut 1984, IV, 27; Sâlihiyye, M. Îsâ, *el-Mu'cemü'ş-şâmil li't-türâsi'l-'Arabiyyi'l-matbû'*, Kahire 1993, III, 43.

106 Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts., V, 259.

107 *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 585.

108 Talas, s. 235; krş. *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 585.

109 Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-84, I, 420.

110 Ayrıca bk. Brockelmann, *GAL Supplementband*, I, 950; Kehhâle, *el-Müstedrek 'alâ Mu'cemi'l-mü'ellifîn*, Beyrut 1406/1985, s. 385; Ziriklî, IV, 27.

111 *Fıkhü'l-mülûk*, I, 3; ayrıca bk. *a.e.*, I, 9.

112 *A.e.*, I, 4-5; Ahmed Paşa damadı ve Süleyman Paşa kethüdâsı olan bu zat 8 Zilkâde 1177 - 10 Ramazan 1189 (9 Mayıs 1764 - 4 Kasım 1775) arasında vezâret pâyesiyle ➔

Şerh tekniği açısından değerlendirildiğinde Rahbî'nin *Kitâbü'l-Harâc* metnine yaptığı önemli katkılardan bazıları şöyle sıralanabilir: 1. Müstensih hatalarını düzeltmek; 2. Ebû Yûsuf'un oldukça teknik ve veciz dilini daha anlaşılır kılmak;[113] 3. Terimlere ve özel isimlere açıklık getirmek; 4. Ebû Yûsuf'un görüşlerini zaman zaman âyet, hadis, sahâbe ve tâbiîn kavli ve tarihî bilgilerle desteklemek; 5. Yazarın ictihadlarını başta bazı Hanefî fıkıh kitapları olmak üzere muhtelif kaynaklardan aktarılan alıntılarla karşılaştırmak; 6. Bazan onun ulaştığı hükümlerin illetlerini ve delilleriyle bağlantısını açıklamak; 7. Çok ender rastlanmakla birlikte Ebû Yûsuf'un ictihadlarındaki değişme ve zâhirî çelişkileri metin karşılaştırmaları yöntemiyle göstermek;[114] 8. Özellikle ihtilâflı meselelerde onun ictihadları yanında İmam Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ninkileri de zikrederek mukayese imkânı sunmak; 9. Nadiren de olsa[115] diğer mezhep imamlarının görüşlerini aktararak konulara farklı bakış açıları kazandırmak.

İslâm iktisat düşüncesi açısından değerlendirildiğinde ise Rahbî'nin hiçbir özgün katkısı bulunmadığı söylenebilir. *Kitâbü'l-Harâc* ile *Fıkhü'l-mülûk*'un telif tarihleri arasında geçen neredeyse bin yıllık süreye ve bu zaman zarfındaki iktisadî tahavvüllere rağmen Rahbî'nin yaptığının Ebû Yûsuf'un dilini daha anlaşılır kılmaktan öteye gidememesi şaşırtıcıdır. Üstelik çeşitli mezheplere mensup âlimlerin özgün bazı katkılarıyla teşekkül eden kamu maliyesi literatüründen görünüşe göre hiç yararlanmamış olması anlaşılır gibi değildir. Belki de bu durum Rahbî'nin müctehidlik vasfı taşımayıp sadece mezhebinin klasik metinlerini anlayabilecek seviyeyi tutturabilmiş gelenekçi bir Hanefî hukukçusu olmasıyla izah edilebilir. Çünkü belirlenebildiği kadarıyla onun Ebû Yûsuf'a yönelttiği tek itiraz zekât fonunun harcama kalemleri arasında yer alan "fî sebîlillâh" (Allah yolunda) kavramına ilginç bir boyut kazandıran yorumuyla ilgilidir. Yukarıda da açıklandığı üzere, Ebû Yûsuf söz

• • • • •

Bağdat ve Basra valiliği yapmıştır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Tahvil Defterleri*, nr. 16, s. 192; bana bu arşiv bilgisini veren Dr. Erhan Afyoncu'ya teşekkür ederim. Ayrıca bk. Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî* (nşr. Ali Aktan ve dğr.), İstanbul 1995-96, III, 699). Kitabın tamamlanış tarihi göz önüne alındığında, muhakkıkın bu devlet adamının Sultan (Avcı) Mehmed'in Bağdat valisi (Öküz) Ömer Paşa olduğu yönündeki tesbitinde (Rahbî, I, 4, dn. 2.) yanıldığı anlaşılmaktadır.

113 *Kitâbü'l-Harâc*'ın çok büyük ihtimalle *Fıkhü'l-mülûk*'tan yararlanılmaksızın yapılan İngilizce ve Türkçe tercümelerindeki hatalar da orijinal metnin anlaşılmasındaki zorluğun derecesini ve Rahbî'nin bunun aşılmasına sağladığı katkıyı ortaya koymaktadır.

114 *A.e.*, I, 544, 575; II, 103, 259.

115 *A.e.*, I, 48, 146, 147, 152, 158, 162, 169, 174, 213, 676, 690; II, 336.

konusu "sebîl" kelimesini sözlükteki karşılığı olan "yol" anlamıyla almakta ve zekât fonundan yol ve geçitlerin yapım ve bakımı için harcamada bulunulabileceği ictihadına ulaşmaktadır. Rahbî ise mezhebin hukuk metinleri ve şerhlerinden hareketle böylesi harcamaların ilgili fondan karşılanmasının câiz görülmediğini, "fî sebîlillâh" kavramından -Ebû Yûsuf'tan gelen nakiller uyarınca- Allah yolundaki fakir gazilerin veya -Muhammed'e göre- hacıların anlaşıldığını söylemektedir. Dolayısıyla Rahbî Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'daki bu yorumundan dönmüş olabileceği sonucuna varmaktadır.[116]

Şimdi sözlerimizi Rahbî'nin faydalanmadığını düşündüğümüz Ebû Yûsuf sonrası düşünürlerin görüşleriyle ilgili değerlendirmelerimizle sürdürelim.

• • • • •

116 *A.e.*, I, 544.

Yahyâ b. Âdem ve
*Kitâbü'l-Harâc*'ındaki İktisadî Görüşlerinden
Bir Demet

# Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbü'l-Harâc*'ı: Kamu Maliyesi İlmihali

Bu kısımda İslâm'ın II. (VIII.) yüzyılına ait kamu maliyesi düşüncesinin tesbitinde Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbü'l-Harâc*'ının önemi vurgulanmaktadır. Islahat iddiasıyla iktidara gelen Abbâsîler devrinde inananlar ve idareciler için âdeta bir kamu maliyesi ilmihali telifine girişen yazarın devlet başkanının nüfuzunun sınırlarına, arazi ahkâmına, vergilendirme ilkelerine ve bedevî-hadarî ikilemine dair görüşleri bizim için birer esin kaynağıdır. Yahyâ, ehl-i hadîsin temsilcisi ve dolayısıyla İslâmî akîde ve değerlerin sözcüsü sıfatıyla naslara, onların ilk müslümanlarca yapılmış ilmî yorumlarına ve Hulefâ-yi Râşidîn'in politikalarına sarılmış, bu nedenle salt ekonomi bilimi, özellikle de uygulamalı ekonomi açısından özgün sayılabilecek analitik pratik sonuçlara sıklıkla ulaşamamıştır. Böylece, II. (VIII.) yüzyılın sonlarındaki maliye siyaset ve teşkilâtının ana esaslarını ıslah etmek suretiyle iktisadî düzenin Kur'an ve Sünnet temelleri üzerinde yeniden ihyâsını salık vererek geleneksel değerlerin savunuculuğunu yapmıştır. Aslında zaten mâhiyeti gereği nazarî olan maliye ilminin ana vazifesi (veya görevlerinden biri) devlet adamlarına, özellikle de maliye bakanlarına uygulamaya yönelik pratik karar ve tedbirlerin teknik ayrıntılarına ilişkin tavsiye veya tekliflerde bulunmak değildir. Çünkü malî politikaları, hedefleri ve araçları belirlemek nazariyecinin değil, maliye siyasetini fiilen sevk ve idare eden teknokratın işidir. Maliye ilmi, kendi inceleme alanını teşkil eden oluşumların münhasıran bilimsel, nesnel tahlilleriyle uğraşır ve araçlarla gayeler arasındaki ilişkiyi eleştirel bir gözle inceler.[117]

• • • • •

117 Neumark, Fritz, *Maliye İlmine Dair Ekonomik ve Sosyolojik Tetkikler* (tr. Sabri F. Ülgener), İstanbul 1940, s. 7-9.

# 1. Yahyâ b. Âdem: Hayatı ve Eserleri

## 1.1. Hayatı

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleyman el-Kureşî el-Ümevî el-Ahvel el-Kûfî[118] Kûfe'de doğup büyüdü.[119] Pers asıllı Kûfeli bir muhaddis olan babası, Kureyşli Hâlid b. Hâlid el-Ümevî'nin mevlâsıdır; Yahyâ'nın Ümevî ve Kureşî nisbeleri buradan gelmektedir. Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre şaşılığı sebebiyle el-Ahvel lakabıyla anılmaktadır.

Kaynaklarda hayatının erken dönemleri hakkında yetim olarak yetiştirildiği dışında pek bir bilgi yoktur. Hocalarından Ebû Abdullah Hasan b. Sâlih es-Sevrî el-Kûfî ve Ebû Bekir Şuayb b. Ayyâş el-Esedî el-Kûfî sırasıyla hadis ve kıraat sahasındaki en meşhur âlimlerdendir. Başka şahsiyetlerden de hadis dinleyen Yahyâ[120] bazı ricâl âlimlerince sika bir râvi, musannif ve hadis ilminin önde gelen temsilcisi olarak takdir edilmiş, Ebû Amr Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî (ö. 110/728 civarı) ile karşılaştırılmış ve güvenilir müfessirler arasında sayılmıştır. Ayrıca fıkıh da okuyan (*kâne yetefaḳḳah*) ve meselâ Ebû Hanîfe'nin talebesi Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'ye düzdüğü övgülerden[121] ilk nazarda Hanefîliğe yakınlık duyduğu izlenimi edinilen âlimin herhangi bir mezhebe mensubiyeti bilinmemektedir. Çok yönlülüğüyle tanınan Yahyâ'nın Kur'an ilimlerine ve fıkha ilişkin kitapları[122] bu alanlardaki ehliyetinin delilidir.

• • • • •

118 Yahyâ'nın hayatı ve eserleri hakkındaki bilgiler Kallek, Cengiz, "Yahyâ b. Âdem", *DİA*, XLIII, 234-237'den özetlenmiştir; daha geniş mâlûmat için ilgili maddeye bakılabilir.

119 Yetmiş yaşlarında vefat ettiğine ve akranı Kabîsa b. Ukbe'den (d. 136/753 civarı) iki yaş büyük olduğunu bizzat söylediğine göre 133 (750-51) yılında doğmuş olmalıdır.

120 Bunlardan en önemlileri arasında şu isimler zikredilebilir: Süfyân b. Saîd es-Sevrî (ö. 161/778), Şerîk b. Abdullah en-Nehaî (ö. 187/803), Abdullah b. Abdurrahman ibnü'l-Mübârek el-Hanzalî (ö. 181/797), Ebû Seleme Hammâd b. Seleme el-Basrî (ö. 167/784), Ebû Ali Fudayl b. İyâz et-Tâlekânî (ö. 187/803), Ebû Süfyân Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) vb.

121 Yahyâ'nın "Hiç Hasan b. Ziyâd'dan daha büyük bir fakih görmedim," dediği rivayet edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 258). Buna ve bazı Sünnî fıkıh mezheplerine mensubiyetine dair bk. Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I* (tr. A. Ben Shemesh), Leiden 1958, Çevirenin girişi, s. 2-3; Schacht, J., "Yaḥyā b. Ādam", *The Encyclopaedia of Islam* (first edition), VIII, 1150.

122 Bu eserler şunlardır: *Kitâbü'l-Ḳırâ'ât*, *Kitâbü Mücerredi aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, *Kitâbü'l-Ferâ'iż* ve *Kitâbü'z-Zevâl*. Yahyâ'nın tam kırk yıl boyunca Ebû Bekir b. Ayyâş'ın muhtelif kıraatlere ilişkin rivayetlerini kaydederek hazırladığı *Kitâbü'l-Ḳırâ'ât* Ebû Bekir Âsım b. Behdele el-Esedî el-Kûfî'nin (ö. 127/725) kıraati hakkındaki yazılı kaynaklardan birini teşkil etmektedir; bk. Zehebî, *Siyer*, VIII, 505; IX, 527.

Yahyâ, çağdaşları İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik'in kurduğu Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin doğuşuna şahit olmuş ama ikisine de katılmamıştır. Aslına bakılırsa Hanbelî mezhebinin bânisi Ahmed b. Hanbel'den önce geldiği gibi ona ders bile vermiştir. Ayrıca İmam Şâfiî ile de çağdaştır. Zehebî büyük müctehidlerden saydığı Yahyâ'yı Şâfiî ve Ebû Osman Affân b. Müslim es-Saffâr el-Basrî el-Ensârî ile birlikte devrinin otoriteleri arasında zikretmektedir.[123]

Bütün bu veriler ışığında, A. Ben Shemesh'in "Yahyâ'nın devrin ihtilâflarına ve münakaşalarına katıldığını gösteren hiçbir şey yoktur,"[124] şeklindeki iddiası ifrata kaçmaktadır. Diğer yandan o, "Yahyâ'nın ... hadisleri devrin ruhunu ve ihtilâflarını kavramamızı sağlamaktadır,"[125] derken bir gerçeği isabetle teslim etmektedir. Doğrusu muhaddis Yahyâ, Kur'an'ın ardından fıkhın ikinci ana kaynağını oluşturan hadislerden toprak ve vergi düzeni hakkındakileri yeniden derleyerek öncelikle konuya ilişkin küllî kaideleri de özlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Ne var ki ara sıra da olsa aleyhlerinde deliller sunarken, kimliklerini özellikle belirtmediği bazı fakihlerin görüşlerini alıntılamaktadır.[126] Tercihini belli kalıplarla[127] ifade eden yazar, okuyucuya kendisinin veya arkadaşlarının görüşlerini dayatmamaktadır. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin bazı ictihad ve rivayetlerini aktarmaktadır.[128] Ancak, ismen anmadan Ebû Hanîfe'nin fikirlerine karşı çıkmakta,[129] en azından bir kere de, aşağıda belirtildiği üzere, Mâlikî görüşüne açıkça muhalefet etmektedir.

Eserlerini II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında yani vahiy çağına yakın bir tarihte yazan Yahyâ b. Âdem yukarıda değinilen kitaplaştırma ve kısmen kanunlaştırma safhalarına katkıda bulunmuştur. Belki de kendisini, hâkim uygulamaların yargılanıp tashih edilmesinde mihverlik yapacak akîdevî hükümlerin hadislerle beyanına çalışan bir şahsiyet şeklinde nitelemek çok isabetli olur.

• • • • •

123 *A.e.*, IX, 526-527.

124 Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I*, Çevirenin girişi, s. 2.

125 *A.e.*, s. 17.

126 Bunu yaparken "*iḫtelefû fî*" (hakkında ihtilâf ettiler), "*ḳad uḫtülife fî*" (hakkında ihtilâf edildi), "*ḳâle ba'ḍu'l-fuḳahâ'*" (bazı fakihler dedi ki) ve "*ḳâle ba'ḍuhum*" (bazıları dedi ki) gibi kalıpları kullanmaktadır.

127 Bunlar şöyle sıralanabilir: "*ḳâle ba'ḍu aṣḥâbinâ*" (bazı arkadaşlarımız dedi ki), "*ḳâle aṣḥâbunâ*" (arkadaşlarımız dedi ki), "*ḳâle cemâ'a min aṣḥâbinâ*" (arkadaşlarımızdan bir grup dedi ki) ve özellikle de "*aḥsenü ẕâlik 'indenâ*" (bize göre en doğrusu).

128 Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1399/1979, s. 25, 30, 44, 47, 111, 112, 145, 160, 164, 172.

129 *A.e.*, s. 18, 29, 31, 89, 113, 167.

Saygın bir kişiliği olan Yahyâ bir kere hocası Ebû Bekir b. Ayyâş ile beraber Hîre'deki Halife Hârûnürreşîd'i ziyaret etti. Telif çalışmaları yanında tedris faaliyetlerinde de bulunan ve birçok talebe yetiştiren[130] âlim 203 yılının Rebîülevvel ayı (Eylül 818) ortalarında Dicle'nin Vâsıt yakınlarındaki kıyı kasabası Femü's-Sılh'ta öldü.

## 1.2. *Kitâbü'l-Harâc*: Tertibi ve Muhtevası

Yahyâ b. Âdem ıslahat iddiasıyla iktidara gelen Abbâsî idarecileri ve inananlar için bir kamu maliyesi rehberi telifine girişmiştir. Hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kamu maliyesi gelişerek kendine has otoriteleri ve metinleriyle müstakil bir araştırma alanına dönüşmüştür. Muhteva ve yaklaşımından hareketle değerlendirildiğinde, *Kitâbü'l-Harâc*[131] iktisat düşünce-

•••••

130 Bunlar arasından en meşhur bazıları şunlardır: Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'kûb İshak b. Râheveyh İbrâhim el-Mervezî, Ebü'l-Hasan Ali İbnü'l-Medînî, Ebü'l-Hasan Osman b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Râfi' İbn Ebû Zeyd en-Neysâbûrî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî.

131 Kitap ilk önce Th. W. Juynboll tarafından halen Paris'teki Bibliothèque Nationale, Arapça Bölümü, nr. 6030'da kayıtlı bulunan bir yazmaya dayanılarak tahkik edilmiş ve Fransızca'ya çevrilmiştir (*Le Livre de l'Impôt foncier de Yaḥyā ibn Ādam*, Leyden 1896). Daha sonra F. Pfaff eseri doktora tezinde (*Historisch-kritische Untersuchungen zu dem Grundsteuerbuch des Jaḥjā ibn Ādam*, Berlin, 1917) eleştirel bir gözle incelemiştir. Ardından Arapça metin Juynboll neşri esas alınıp giriş, açıklamalar ve dizinler ilâve edilerek ve bazı küçük düzeltmeler yapılarak yeniden Ahmed Muhammed Şâkir tarafından *Kitâbü'l-Harâc* (Kahire 1347, 1352, 1964; Lahore 1975; Beyrut 1399/1979) ve *Mevsû'atü'l-Harâc* (Beyrut 1399/1979) başlıklı üçlü bir derlemenin ikinci kitabı olarak yayımlanmıştır. Müstakillen de basılan (Kahire 1384) Şâkir neşrini A. Ben Shemesh giriş, küllî kaidelere dair liste, lugatçe, şahıs ve yer isimleri dizini, hadislere ilişkin bazı açıklamalar ve icâzetnâmelerden seçmeler ilâve ederek İngilizce'ye çevirmiştir (*Taxation in Islam. Volume 1: Yaḥyā ben Ādam's Kitāb al-Kharāj*, Leiden 1958). Aslında Ben Shemesh'in çalışması bir doktora tezidir. İlk baskısı J. Schacht ("A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam.* Volume I: *Yaḥyā ben Adam's Kitāb al Kharāj*", *Bibliotheca Orientalis*, XVII/1-2 (1960), s. 117-118) ve M. J. Kister, ("The Social and Political Implications of Three Traditions in the Kitâb al-Kharādj of Yahyâ b. Adam", *JESHO*, III/3 [1960], s. 326-334) tarafından tenkit edilmiştir; daha sonra kitabın eleştiriler ışığında gözden geçirilmiş yeni bir baskısı yapılmıştır (Leiden 1967). Ancak yeni baskıyı da Ugi Suharto eleştirmiştir ("A. Ben Shemesh's Introductions in *Taxation in Islam*: Comments on His Sources and Interpretation", *al-Shajarah*, III/1 [Kuala Lumpur 1998], s. 35-55). Son olarak *Kitâbü'l-Harâc*'ı birer önsözle beraber Hüseyin Mûnis (Kahire-Beyrut 1987) ve Fazl Şelak (*Fi't-Türâşi'l-İḳtiṣâdi'l-İslâmî* içinde, Beyrut 1990) neşretmiştir. Osman Eskicioğlu *Kitâbü'l-Harâc*'ı Yahyâ'nın biyografisine, eserine ve İslâmî vergilere ilişkin uzun bir önsözle beraber Türkçe'ye kazandırmıştır (*İslam Hukukunda* ➔

sindeki "hadisçi silsile"nin esaslarını belgeleyen kitapların eldeki ilk nüvesidir. Kapsadığı hadislerin sadece kırk kadarının *Kütüb-i Sitte*'de yer alması kamu maliyesinin başucu kitabı olarak gördüğü rağbetin delilidir. Muhtelif nesillerden âlimler nazarındaki cazibesi eserin yüzyıllarca güçlü vezirler ve meşhur ulemâ tarafından okunduğunu belgeleyen muhtelif icâzetnâmelerle ispatlanmaktadır.[132]

Muhtevası, haraç kelimesinin teknik anlamdaki karşılığı olan "toprak vergisi"ne münhasır kalmayan eser diğer şeyler yanında genelde fetihler sonrası toprak hukuku, tarımsal yapı, vergi düzeni, devlet gelirleri, kamu harcamaları, zimmîlerin hukukî konumu ve kamu maliyesine ilişkin çeşitli konuları incelemektedir. Özelde ise aşağıdaki meselelerle ilgili hadisleri ve ictihadları açıklamaktadır.

Kitap farklı temalara göre gevşek bir tertibe sahip dört cüzden müteşekkildir. İlk iki cüz -sonrakilerden farklı olarak- bölümlere ayrılmamıştır. Birinci cüz ganimet, fey, haraç, cizye, madenler, deniz ürünleri, değerli taşlar ve definelerden alınan vergiler, uşûr, vergi oranları, bunların değişip değişemeyeceği, ödeme gücü ilkesi, çifte vergilendirme, vergi indirim veya muafiyetleri gibi meseleler, haraç ve öşür arazilerinin statüsüne, özellikle bunların birbirine dönüştürülmesinin, temelde de harâcî toprakların müslümanlarca satın alınmasının hükmüne ilişkin konularla birlikte incelenmektedir.

İkinci cüz silâh zoruyla (*'anveten*) veya sulh yoluyla (*ṣulḥen*) fethedilen toprakların konumu, barış antlaşması şartlarının bağlayıcılığı, mâsum sivillerin (çiftçiler, din adamları ve tüccar) dokunulmazlığı gibi savaş ahkâmı, haraç arazilerinin müslümanlarca satın alınmasına dair yasak, kamu topraklarının (*ṣavâfî*) sınıfları, mukaveleden doğan özel bir statüye sahip hıristiyan kabilesi Benû Tağlib'in, diğer zimmîlerin ve harbîlerin vergilendirilmesi gibi meseleleri ele almaktadır.

• • • • •

*Vergiler: Yahya b. Adem ve Kitabü'l-Harac'ı*, İzmir 1996). Yahyâ hakkındaki bu çalışmalardan başka Mujibullah Nadwi'nin *Kitâbü'l-Harâc*'ın muhtevasını Urduca konuşan halklara tanıtıcı bir makalesi vardır ("Yaḥyâ b. Âdem ôr unkî Kitâbü'l-Ḫarâc", *Ma'ârif*, LXIV/4 [Azamgarh, 1949], s. 293-300 ve LXIV/5 [1949], s. 367-375).

132 Büveyhî Veziri Ebü'l-Kâsım Ali b. Tarrâd ez-Zeynebî el-Abbâsî (ö. 538/1143), Kâdiriyye tarikatının kurucusunun oğlu Abdürrezzak b. Abdülkâdir el-Cîlî (ö. 603/1205) ve seçkin Hanbelî fakihi Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu icâzetnâmelerde ismi geçen mümeyyiz şahsiyetler arasındadır; Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I*, S. D. Goitein'in önsözü, s. ıx-x. İcazetnâmeler için ayrıca bk. *a.e.*, s. 17-20, 139-172; Vajda, G., "La Transmission du Kitāb al-Ḫarāğ de Yaḥyā b. Ādam", *Arabica*, I (1954), s. 337-342.

Üçüncü cüz (özellikle ödeme gücü ilkesi bağlamında) haraç ve cizye oranları, iktâ, tarım ve bahçeciliğin önemi, ölü toprakların tahcir (çitleme) ve ihyâsı, çevrilip de işlenemeyen âtıl arazilerin geri alınması, özel mülkiyet altındaki toprakların üzerinde izinsiz bina veya ekim/dikim yapılarak işgali ve nihayet tarım ürünlerinden alınan öşür ve yarım öşür hakkında izahat vermektedir.

Dördüncü cüz sadaka, zekât kaçırma yasağı, zekâta tâbi mallar, nisab miktarı, çifte vergilendirme (haraç + öşür), uşûr ve benzeri konuları incelemektedir. Bu cüzde ayrıca ölçü ve tartılara da üç bölüm ayrılması, malların ve hizmetlerin özelde vergi ve zekâta, genelde ise üretim, dağıtım ve tüketime konu olacak miktarlarına ilişkin her türlü doğrudan planlamanın ağırlık, uzunluk ve hacim ölçüsü birimleri gibi maddî ölçütler cinsinden yapıldığı gerçeğini yansıtmaktadır.

Söz konusu sorunlar, Shelomo dov Goitein'in isabetle belirttiği gibi, Ortadoğu hükümetleri ve halkları için hâlâ önemini korumaktadır. Bu hususlar bölgenin toplumsal tarihini ve örgütlenmelerini, hukukî ve iktisadî düzenlerini, ziraî yapılarını araştıran herkes için özel bir önemi haizdir. Kitap, "İslâm'ın ilk iki yüzyılında canlı bir adlî icraat ruhunun ve yapıcı hukuk düşüncesinin geliştiğini" ilham etmektedir.[133] Diğer yandan, vergi ve toprak mülkiyeti hakkındaki hadisleri derleyen eser sadece İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki iktisadî örgütlenme modeli açısından değil ayrıca toplumsal kavramlar yönünden de vazgeçilmez bir kaynaktır. Yahyâ, genellikle kavramsal izahata yer ayırmakta, tereddütlü noktalara değinmekte ve varsa muğlak terimleri açıklamaktadır.[134]

Ne var ki hadisler yanında fıkhî kaideleri, menkıbeleri ve hikmetli sözleri derleyen bu eserin, en katı anlamdaki ekonomi bilimiyle ilgisi sınırlıdır. Bir iktisat ders kitabı olarak hazırlanmamıştır; aksine halka kendileri için bol gelir sağlayacak ve İslâm ümmetinin içtimaî-siyasî âhengi için yeterli malî ve fikrî sermayeyi temin edecek gücü veren değerler konusunda yasama erkine ve devlet erkânına telkinlerde bulunmayı hedefleyen bir ilmihal özelliğindedir. Malî sermaye gibi, fikrî sermaye de yeni görüşlerin ve keşiflerin rekabetine mâruzdur. Goitein'in belirttiği üzere, iyi incelenmesi halinde eserin Grek felsefesinin İslâmî literatüre nüfuzundan önceki erken İslâm düşüncesi açısından önemi anlaşılacaktır.[135]

• • • • •

133 Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I*, S. D. Goitein'in önsözü, s. IX.

134 Meselâ bk. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 72, 87, 107, 122, 123, 128, 146, 170.

135 Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I*, S. D. Goitein'in önsözü, s. IX.

Bu *Kitâbü'l-Harâc* diğer kamu maliyesi risalelerininkinden başka bir mâhiyete sahiptir. Ebû Yûsuf'un fıkhî şaheserinden farklı olarak düzenin aksaklıklarına ve bunların teknik çarelerine değinmemektedir. Ne var ki, Yahyâ'nınki Hz. Peygamber'in (s.a.s) hadisleri ve sahâbe kavilleri ile tâbiînin ilgili ictihadları yönünden diğerinden daha zengindir. Fakihin üstünlüğü fıkıh diyalektiği ve yasama bakımından iken hadis musannifinin esas mükellefiyeti rivayetlerin sıhhatini ve kemâlini araştırmaktır.[136] Yine de Joseph Schacht'ın (F. Pfaff'ı izleyerek) ileri sürdüğü "Yahyâ'nın *Kitâbü'l-Harâc*'ı Ebû Yûsuf'un hadislere büyük önem veren aynı adlı eserine muhaliftir..."[137] şeklindeki mesnetsiz iddiasını onaylamak zordur. Bu hususta Ben Shemesh, Yahyâ'nın "Hadis mecmuası ... Ebû Yûsuf'un eserini yalanlamak yerine tamamlamaktadır,"[138] derken isabet etmektedir.

Ebû Yûsuf'un hadisleri ve sahâbe kavillerini derleyen *Kitâbü'l-Âsâr* isimli mecmuanın sahibi bir muhaddis olarak tanındığı yukarıda belirtilmişti. Ancak o, hadis bilgisi yanında kendisini Yahyâ b. Âdem'den temyiz edecek çarpıcı bir yorum ve çözüm kabiliyetine de sahiptir. Yahyâ ise rejimin teknik veya idarî verimliliğinin gereklerinin izahından ziyade siyasî-ahlâkî düsturların beyanıyla ilgili görünmektedir. Başka bir ifadeyle, onun düşünce kalıplarını İslâm'ın geniş ölçüde naslarla kayıtlı içtimaî, siyasî ve iktisadî kaideleri şekillendirmektedir. Dolayısıyla Ben Shemesh'in "Yahyâ'nın bu derlemedeki sorumluluğu sınırlıdır,"[139] şeklindeki iddiası J. Schacht'ın ifadesiyle "aşırı derecede bayağı"dır; çünkü bu "her hadis derlemesine aynı geçerlilik veya geçersizlik derecesinde uygulanabilecek bir mülâhazadır".[140] Schacht yorumunda haklıdır; zira aralarında Buhârî'nin Kur'an'dan sonraki en muteber kitap sayılan *el-Câmi'u's-sahîh*'inin de bulunduğu *Kütüb-i Sitte* dahi birer hadis derlemesinden öte gitmediği şeklindeki çürük iddialarla hafife alınabilir.

Aynı sıkıntı Ben Shemesh'in "Aslına bakılırsa Yahyâ'nın *Kitâbü'l-Harâc*'ı bu yönüyle Yahyâ tarafından yazılmış bir kitap sayılmaz; o, toprak vergisi konusuna dair hadislerin Yahyâ tarafından eklenen bazı açıklamalarla beraber derlenmesinden ibarettir,"[141] şeklindeki ifadesinde de yansımaktadır. Kılı

• • • • •

136 *A.y.*

137 Schacht, "Yaḥyā b. Ādam", *The Encyclopaedia of Islam* (first edition), VIII, 1150.

138 Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I*, Çevirenin girişi, s.17.

139 *A.e.*, s. 14.

140 Schacht (1960), s. 118.

141 Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I*, Çevirenin girişi, s. 7. Ne var ki o, "Yahyâ'nın bu hadis derlemesine şahsî katkısı, hak ettiği derleyicilik şerefi dışında, hocalarının ictihadlarının muhafazası ve muhtelif meselelere getirdiği kişisel izahatta görülmelidir," derken daha hakkaniyetli davranmaktadır; bk. *a.e.*, I, 10.

kırk yaran titizlikle sayısız uydurma rivayetten sahihlerini ayırma cehdini sergileyen ve hadis işitmek için yorucu yolculuklara kalkışan muhaddis bir altın avcısına benzetilebilir. O, mıcırın içinden altını süzüp çıkarma gibi nispeten basit sayılabilecek bu iş için bile asgarî tecrübeye, sabra, cesarete, kudrete ve iştiyaka sahip olmalıdır; ama sonunda topladığı şeyler kendi katma değeriyle birlikte şahsına aittir. Hadisleri veya fıkhî görüşleri derleyen kimse mâmul veya yarı-mâmul mal üreticilerine ham madde sunan bir imalâtçıya ve hatta dağıtıcıya da benzetilebilir. Onun sağladığı girdiler ötekilerin üretim sürecinin can alıcı faktörlerinden değil midir?

Ayrıca Ben Shemesh şu mülâhazada da bulunmaktadır: "Diğer yazarların Yahyâ'nın sistemini izlemesi ihtimal dahilinde değildir, çünkü o değişime veya yaratıcı çalışmaya imkân bırakmamaktadır. Yahyâ tarafından bir kere derlenen hadisler artık zamanla değişen idare ve vergi şekilleriyle beraber yenilenemez".[142] Halbuki bu iddia, meselâ Yahyâ'nın sistemini izleyen Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'inde daha çok sayıda hadise ve nisbeten yüksek dozlu fıkhî münazaraya yer verdiği, onun talebesi İbn Zencûye'nin de sınırlı çapta dahi olsa aynı şeyi yaptığı gerçeğiyle kolayca çürütülebilir (aş.bk.).

*Kitâbü'l-Harâc*'ın yapı ve usulüne gelince, ana kaynakları Kur'an ve Sünnet'tir. Her babda ilgili âyetler, hadisler, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında fukahanın görüşleri aktarılmaktadır. Ancak bir dizi hadisin yorumsuz olarak derlendiği bablar da yok değildir. Sahâbe ve tâbiîn kavli Sünnet hükmündedir, ancak nasla çelişince kural gereği terk edilir. Diğer yandan, yazara göre Hulefâ-yi Râşidîn'in ictihadları diğerlerine yeğlenir.[143] Hadis ilminin sistemleştiği devrin muhaddislerinden olan Yahyâ hadisleri isnadlarıyla birlikte nakletmektedir. Rivayetlerin sıhhatini incelemekte, gerektikçe sened tenkitleri yapmaktadır. Buna karşılık isnadında mübhem râvilerin bulunduğu hadislere de yer vermektedir. Dahası, bazan hadis metinlerinde ihtisara gitmekte veya senedlerini hazfederek lafzen değil mânen aktarmaktadır.[144] Ayrıca şüpheli noktalara değinmekte ve varsa kapalı lafızları açıklamaktadır.

Çoğunluğu Nebevî hadislerden müteşekkil bir mecmua olmasına rağmen *Kitâbü'l-Harâc* sonraki hükümet politikaları, özellikle de vergi sisteminin

• • • • •

142 *A.e.*, I, 6-7.

143 Meselâ bk. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 155.

144 Meselâ bk. *a.e.*, s. 20, 21, 24, 51, 54, 58, 60, 63, 64, 66, 74, 75, 78, 102, 109, 110, 111, 117, 142, 145, 156.

temellerinin atıldığı Halife Ömer b. Hattâb devri ile zaman içinde bozulan düzenin İslâm'ın ruhuna uygun şekilde yeniden yapılandırıldığı kısa ömürlü ama bereketli Ömer b. Abdülazîz döneminin uygulamaları üzerinde odaklaşan kayda değer bilgiler içermektedir.

Kısacası, özellikle kamu maliyesi konularına yoğunlaşan *Kitâbü'l-Harâc* vergi, arazi, idare ve devletler hukukuna dair çeşitli mevzuları aydınlatmaktadır. Bu yönüyle İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki normatif iktisat düşüncesinin kayda değer bir akîdevî kaynağı olup muhtelif âlimlerce incelenmiş ve kamu maliyesine ilişkin hususlarda iktibas edilmiştir.

## 2. Yahyâ b. Âdem'in Bazı İktisadî Görüşleri

### 2.1. Devlet Başkanının Kamu Kesimi Ekonomisindeki Nüfuz Alanı

Kamu kesimi ekonomisi söz konusu olduğunda, diğerlerinin etrafında döndüğü öncelikli normatif mesele meşruiyet sorunudur; yani hükümet hangi iktisadî faaliyetlere uygun bir şekilde müdahale edebilir? Abbâsî Devleti'nin yükselme döneminde yazan Yahyâ doğal olarak birçok meselede halifenin takdir hakkını yahut muhtelif görüşler arasında tercih yetkisini vurgulamakta, bunu yaparken de adaleti gözetmesini, uzmanlara danışmasını ve kişisel çıkarı yerine dinin ve müslümanların hayrına hizmet etmesini şart koşmaktadır.[145] Esas itibariyle fert, toplum ve devlet hakları arasında dengeci bir yaklaşım sergileyen yazar kişi haklarıyla kamu yararı çatıştığında ikincisine öncelik vermektedir. Dahası, devlet başkanının fethedilen toprakları -ki yazar bunları ganimet kapsamına sokmamaktadır- Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetine ittibâen savaşçılar arasında dağıtmak yahut umum müslümanlara mahsus fey[146] olarak yerli halkın elinde bırakmak şeklindeki iki seçenekten amme maslahatına uygun düşeni benimseyebileceğine dair kanaati de böyledir.[147] Ancak Yahyâ humusta istihkakı bulunanlara sıra gelince halifeye takdir hakkı tanımamaktadır; çünkü bu tür gelirler, âyetle sabit sınıflar, yani Peygamber (s.a.s), yakın akrabalar, yetimler, miskinler ve yolda kalmışlar arasında

• • • • •

145 *A.e.*, s. 17-19, 27, 70.

146 Fey, İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adı olup geniş bilgi için bk. Fayda, Mustafa, "Fey", *DİA*, XII, 511-513.

147 Yahyâ b. Âdem, s. 18, 27.

paylaştırılmalıdır. Ancak devlet başkanı duruma göre -âdil ve tarafsız davranmak şartıyla- bunların öncelik sıralamasını belirleyebilir.[148]

## 2.2. Arz-yanlı Tarımsal Toprak Temellükü

Yahyâ'ya göre gerçek ihyâ -daha önce hiç kimsenin sahiplenip de terketmediği- âtıl arazilerin kuyu veya göze kazılarak yahut kanal açılarak sulanması suretiyle ekime-dikime elverişli hale getirilmesidir.

İhyâ edilmiş toprak, birbirini izleyen üç (veya daha fazla) yıl boyunca işlenmese bile artık üzerindeki mülkiyet hakkı düşmez; aksine onun satış ve miras gibi hukukî işlemlerle ferağ ve temliki kâbildir. Ne var ki, etrafı çevrilen âtıl araziler söz konusu süre zarfında fiilen diriltilmezse ya Ömer b. Hattâb'ın uygulamasında olduğu gibi geri alınır veya başkaları tarafından şenlendirilebilir.[149] Dolayısıyla, Yahyâ'ya göre "çitleme" âtıl toprakların temellükü için *gerekli* olmakla birlikte *yeterli* değildir. Başka bir ifadeyle, çitleme âtıl toprağın geçici devrini mümkün kılarsa da ihyâsı gerçekleştirilmediği müddetçe hükümetin fesih hakkı saklıdır. Bir başkası tarafından daha önce istilâ edilmiş, çitlenmiş ve diriltilmiş olmayan harap arazinin ele geçirilmesine aslî ruhsat nasla verilmiştir.

Resûlullah'ın (s.a.s) toprağa yönelişi özendiren hadislerinin, hükümetlerin toprak kullanımını denetleme yetkilerinin sınırlarını belirlemeye çalışan müteahhir ulemânın ilgi merkezini oluşturması kaçınılmazdır. Yahyâ âtıl arazilerin istilâ ve temellük edilebilmesi için gerekli asgarî emek şartını ortaya koymaktadır ki bu -aksi yönde ikna edici gerekçeler bulunmadıkça- Hz. Peygamber'in (s.a.s) ihyâ yoluyla mülk edinmeyi düzenleyen hadislerine ve Hz. Ömer'in ilgili icraatına dayanan yegâne yükümlülük gibi görünmektedir. Yahyâ'nın yaklaşımına göre âtıl toprağı diriltme arzusuna ve şart koşulan değerli maddî yatırımı gerçekleştirebilecek veya arazinin kullanımında -üzerine bina dikilmesi gibi- kayda değer bir değişim yapabilecek imkânlara sahip kişinin ilk önce devlet başkanının onayını alması şart değildir. Bu özel bağlamda Yahyâ, merkezî veya yerel idarelerin âtıl toprakların diriltilmesi için aslî ruhsat vermeye yetkili kılınmadıkları kanaatindedir.[150] Aslında, müslümanların âtıl arazilerin ihyâ yoluyla

• • • • •

148 *A.e.*, s. 17. Bu konuda Ebû Ubeyd daha liberaldir; humusun harcama kalemlerini zikrettikten sonra âdil imamın kamu yararı gerektirdiği takdirde söz konusu sabit sınırları genişletebileceğini söylemektedir; bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire-Beyrut 1409/1989, s. 416, 422, 423.

149 Yahyâ b. Âdem, s. 90.

150 Ne var ki, konuya ilişkin şahsî görüşlerini bildirmese de bu meâldeki hadisleri aktardığına göre, Yahyâ kamu yararı gerektirdiğinde devlet başkanının âtıl toprakları ihyâya kâdir kişilere iktâ yetkisini teslim ediyor gibidir; bk. *a.e.*, s. 77-81.

temellüküne ilâhî aslî istihkakları zaten Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından vazedilmiştir; dolayısıyla ayrıca resmî ihyâ izni alınması şartı, devlet başkanının onayına hiç değinmeyen hadislerle sabit kılınmış haklara müdahale gibi görülmektedir.[151]

Kendi şartları göz önünde bulundurulduğunda, Yahyâ'nın hadislere getirdiği yorum aşağıdaki gerekçelerle haklı çıkarılabilir:

Beşerî ve maddî kaynaklar üretim faktörleri olarak varlıklarını korumuş ve hem piyasa hem de hükümetler tarafından muhtelif kullanım alanlarına tahsis edilegelmiştir. Servetin birincil kaynağı ve Ortaçağ toplum yapısının temeli konumundaki toprak İslâm'ın ilk yüzyılının ortalarında metâlaştırılarak emlâk piyasasının teşekkülüne zemin hazırlanmıştır.[152] Sorumluluk tartışmalarına yol açabilecek veya açmış olan sınırsız takdir hakkı düşüncesini onaylamayan Yahyâ, Ebû Hanîfe'nin aksine, Sünnet'in aşkın hükmünü vurgulayarak, salâhiyet tecavüzü (*ultra vires*) doktrinini kullanıp kamu makamlarının bu konudaki yetkileri üzerinde kısmî bir denetim önerir gibidir. Mahkemelerin halifenin tasallut gücünü sınırlama ehliyetine nâdiren haiz olduğunu gözlemlediği için iktidarı ihyâ işlemine izin verme hakkından akîdevî gerekçelerle yoksun bırakmayı daha uygun bulmaktadır. Bu durum, dogmatist yaklaşımla devletin yetki alanını daraltarak hem himayecilik, yolsuzluk, tarafgirlik, kayırmacılık ve mâlikânesinden uzak toprak ağalığını (*absentee landlordism*) hem de bürokrasi ve kırtasiyeciliğe bağlı zaman ve enerji israfını en aza indirmeye yönelik bir girişim gibi görünmektedir. Bu, genelde servet dağılımının, özelde ise toprak ve kaynaklarının bölüşümünün ferdî istihkakların fonksiyonu olduğu gerçeğiyle bağlantılıdır. Başka ifâdeyle, ilk hak temlikleri rakip tarafların nisbî servetlerini kesinlikle etkiler. Çünkü genelde hükümetlerle iyi ilişkiler içinde bulunan toprak ağaları özellikle küçük müteşebbislerin tarım sektörüne serbestçe girmesini engelleyebilir. Yahyâ'nın hassaten tahsisler hakkındaki değerlendirmesi, halkın âtıl toprakları sahipleniş tarzını ve o yolda atılacak adımların verimliliğini vurgular gibi görünmesi sebebiyle zahiren tarihten bağımsız değildir. Pratikte, otoritelerce yüceltilen değerlerde -en azından belli bir dereceye kadar- şehir aristokrasisinin müktesep haklarının muhafazası kaygısı yansımaktadır.

• • • • •

151 *A.e.*, s. 89.

152 İslâm'ın ilk devirlerinde emlâk piyasasının teşekkülü için bk. Kallek, Cengiz, "Real Estate Market in 'Asr al-Sa'ādah", *IIUM Journal of Economics and Management*, 5/1 (1997), s. 1-38.

Bir başka sebep ise, ihyâ ruhsatı almak için yapılacak idarî masrafların, ne kadar cüz'î olursa olsun, israfa ve kaynakların verimsiz alanlara tahsisine yol açmasıdır ki ikisi de hoş karşılanmaz. İhyâ yoluyla temellük kaidesi Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından hukukî, idarî ve iktisadî işlerde etkinliği arttıracak şekilde öyle bir tasarlanmıştır ki hem kuralın kendisi hem onunla tahsis ve icra edilen iktisadî haklar ve mükellefiyetler etkinlik şartlarını yerine getirmektedir.[153] Bu açıdan bakıldığında Yahyâ'nın yaklaşımı, toprak iyileştirme denetimi düzeninin aleyhine de olsa üretim artışına odaklı "arz-yanlı" bir tarım siyasetine delâlet eden teşvik politikasını yansıtıyor gibidir. Görünüşe göre yazar, sadece bölüşüm adaletinin ve dağılım etkinliğinin (*allocative efficiency*) tekâmülünü değil aynı zamanda mülkiyet, güvenlik, özerklik ve özgürlük haklarının tesisini de hedefleyen refah toplumunu kurmayı arzulamaktadır.

Yahyâ gereksiz yasamanın aleyhinde olmakla birlikte kesinlikle kanunsuzluk yanlısı değildir. Hadisleri tertip şekli karşılıklı istihkak iddialarından kaynaklanan davaların taraflarına doğrudan halifeye veya yetkili mercilere itirazda bulunma hakkı tanıdığını göstermektedir. Yazar ihtilâfın, ilk önce mülkiyet hakkının kaynağıyla ilgili bir hükme varmak, sonra bu hakkın muhafazası için el çektirme veya tazmin yollarından hangisinin kullanılması gerektiğini kararlaştırmak suretiyle çözülmesini zımnen öngörmektedir.[154]

Aksine, Ebû Ubeyd'e göre harap bir arazinin tümünün mülk edinilebilmesi için sadece kuyu, kanal veya göze kazılması suretiyle sulanabilir kılınması yeterli değildir; eğer toprak bu ameliyeden sonra üç yıl boyunca işlenmemişse sadece ilgili su kaynağının *harimi*[155] sahiplenilebilirken kalan kısmın başkası tarafından ihyâsı ve dolayısıyla işgali mümkündür. Sanki Ebû Ubeyd, âtıl arazilerin çoğunlukla, üzerlerinde bir miktar emek ve sermaye yatırımı yapılmasının ve yeterli özenle işletilmesinin ödülü olarak iktâ edildiği kanaatini taşımaktadır.

• • • • •

153 Ancak, dağılım etkinliğinin veya kaynakların âzami üretkenlikle kullanımının sadece temellük haklarının ilk tahsisine dayanmadığı ve bu etkinliğin tabiatıyla dünyanın belirsiz ahvâline de bağlı bulunduğu akılda tutulmalıdır.

154 Arazi ihtilâfları hakkındaki ahkâm için bk. Yahyâ b. Âdem, s. 93-99.

155 Harim, ihyâ edilen arazinin (veya üzerinde açılan kuyunun, akarsuyun, kanalın, dikilen ağacın, inşa edilen evin) ve kamu mallarının hak sahipleri lehine hukukî koruma altına alınan çevresi anlamına gelir; geniş bilgi için bk. Öğüt, Salim, "Harim", *DİA*, XVI, 188-190.

Ebû Ubeyd'in yetersiz yatırım, yerleşim ve iyileştirmenin sadece arazinin değil aynı zamanda emek ve sermayenin de etkin dağılımını ciddi boyutlarda zedelediği gerçeğini sık sık gözlemlediği sezilmektedir.[156] Gerçekten, eğer zilyedin özgürlüğü Yahyâ'nın savunduğu boyutlara taşınırsa, toprağın ihyâ yoluyla temellükünü meşrulaştırıcı en temel maksat olan dağılım etkinliği azalacaktır.

Muhakkak ki bu görüş ayrılığında özel mülkiyet ve kamu yararı felsefeleri arasındaki ikilem âşikârdır. Yani burada soru şudur: Hukuk amme maslahatını özel mülkiyet hakları karşısında hangi ölçüde yüceltecektir? Veya şahsî mülkler nereye kadar kamu yararına kullanılacaktır? Kısacası Yahyâ, Ebû Ubeyd'e kıyasla daha özgürlükçü görünmekle birlikte her ikisi de, kelimenin sözlük anlamında, neticecidir (*consequentialist*), yani sonuçlara göre hüküm vermektedir.

## 2.3. Bedevîler ve Beleşçilik Sorunu

Fey gelirleri ve ganimetler üzerindeki istihkaklarla ilgili pasajının zımnında bir bedevî ve medenî ikilemi vardır.[157] Yahyâ *"a'râbü'l-müslimîn"* tâbiriyle merkezkaç kabile gücünü kastediyor gibidir. Bedevîler farz-ı kifâye (umumi seferberliği gerektiren durumlarda farz-ı ayın) olan cihad mükellefiyetine katkıda bulunmazlarsa normal şartlarda fey gelirlerinden ve ganimetlerden hisse alamazlar. Ne var ki bunlar bir şekilde işsiz kaldıkları ve/veya fakir düştükleri zaman devletin sosyal yardım (refah) sorumluluğu gereği geçici istihkak sahibidirler. Modern ekonomik terminolojiyi kullanmak gerekirse, kendilerine o şartlar altında uygulanan kamusal yardım veya refah programı çerçevesinde yapılan tahsisat "transfer ödemeleri" sınıfına girer. Burada hak kazanmayı belirleyen temel unsur gelir düzeyi olduğu için sunulan kategorik yardım programı "gelir-sınamalı" bir programdır. Anlaşıldığı kadarıyla Yahyâ *zımnen de olsa* bedevî hayat tarzını medenî kültürle karşılaştırmakta, -sivil malî haklarla cihad mükellefiyeti arasında denge kurarak- yerleşik yaşam şeklini diğerine üstün ve baskın kılmaktadır.

Modern ekonomi bilimi bu meselenin daha derinlemesine incelenebilmesini kolaylaştıracak kullanışlı bir araç sunmaktadır. Şöyle ki, millî savunma, iç güvenlik ve asayiş kamu malları/hizmetleri arasında sayılmaktadır. Yeterli bir savunma sistemi, üretildiği andan itibaren ülkedeki bütün halka -isteseler

• • • • •

156 Onun bu konudaki görüşleri için aş.bk.

157 Onun "bedevî" karşılığında kullandığı tâbir "a'râbü'l-müslimîn"dir; bk. Yahyâ b. Âdem, s. 19-20.

de istemeseler de- fayda sağlar. Hiç kimsenin elde ettiği fayda ondan diğerlerinin faydalanıyor olmasından dolayı azalmaz. Ayrıca, herhangi bir yurttaşın veya vatandaş zümresinin kamu mallarının/hizmetlerinin yararlarından mahrum bırakılması imkânsızdır. Bu gerçek, beleşçilik (*free-riding*) sorununa sebebiyet vermektedir. Yani bazı bireyler -ki bu durumda hassaten bedevîler- kamu mallarının/hizmetlerinin üretiminden kaçınıp yükü diğerlerinin sırtına yıkmak isteyebilir. Açıkçası, beleşçilik dürtüsü kamu mallarının/hizmetlerinin toplumsal açıdan optimum olmayan üretim ve tüketimine yol açabilir. Dolayısıyla millî savunmanın düzeyi müştereken kararlaştırılmalıdır. Bu bağlamda, Yahyâ umumi fey gelirleri ve ganimetler üzerindeki istihkakları devlet müdahalesinin araçları olarak kullanmaktadır. Eğer bedevîler beleşçilik yapmayı tercih ederlerse, yani farz-ı kifâye sayılan cihad mükellefiyetinden kaçınırlarsa, bunun iktisadî getirilerinden hiçbir paya hak kazanamazlar.[158] Başka bir ifadeyle, yazar bu durumda "Nimet külfete göredir" ilkesini uygulamaktadır. "Bedevî" ve "hadarî" ikilemi, İslâm toplumunun temellerini medenî asalet, dayanışma ve iş birliği esasları üzerine oturtan Ebû Ubeyd tarafından daha kapsamlı bir içtimaî-siyasî davranış çözümlemesine kavuşturulmuştur (aş.bk.).

## 2.4. Vergilendirme İlkeleri

Yahyâ'nın zamanında kamu vâridâtı en etkin şekilde, toprağın işlenmesiyle üretilen fazladan yani tam anlamıyla ziraî artıktan devşirilirdi. O, cizye ve haraç oranlarını incelerken zimmîlerin ödeme gücü ile hak sahibi müslümanların maslahatı arasında denge kurulmasının önemine değinmektedir.[159] Görünüşe göre Yahyâ varlığına tanık olduğu ezici vergilerin aleyhinde tavır takınmaktadır ki bu tutumu mâkuldür, çünkü "ziraî artığı devşirme" uygulamasının fatırası daima ağırdır; maliyetler sadece iktisadî bedellerle sınırlı kalmayabilir. Arazilerin vergi cennetlerine taşınması mümkün değilse bile tarımsal iş gücü ve/veya sermaye hareketlidir, yani zaman zaman yaptığı üzere daha cazip bölgelere kaçabilir.

***Zekât.*** Yahyâ'ya göre tarım ürünleri zekâtı özellikle buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm olmak üzere dayanıklı ana gıda maddelerine inhisar etmektedir;[160] bunlara bazı hadislerde mısır, darı ve zeytin de eklenmektedir. Her birinin nisab miktarı beş vesktir (300 sâ' = 2400 rıtl).

• • • • •

158 Çağdaş hükümetler beleşçilik sorununu çözmek için müdahalede bulunmaktadırlar; kamu mallarının/hizmetlerinin üretimini piyasaya bırakmayıp zorunlu vergilerle finanse etmektedirler.

159 *A.e.*, s. 70, 74-77.

160 *A.e.*, s. 113, 153, 155.

Doğal yollarla sulanan toprakların mahsulünün zekâtı % 10 iken yapay şekilde sulananlarınki % 5'tir.[161] Eğer arazinin bir kısmı yağmurla, kalanı da taşıma suyla sulanıyor ve elde edilen toplam mahsul beş vesklik nisab miktarına ulaşıyorsa zekât nisbî usulle, yani her kısmın ürününün toplam hâsıla içindeki oranlarına nisbetle hesaplanır. Dolayısıyla, ilki %10, ikincisi % 5 ödeyecektir.[162] Yazar beş veske ulaşan toplam hâsılanın iki kişi arasında müşterek bile olsa zekâta tâbi kılınacağı yönündeki görüşe karşı çıkmaktadır.[163]

Ona göre zekât alınması maksadıyla iki farklı cins ürün birbirine katılmamalıdır.[164] Halife Ömer b. Hattâb ve Ali b. Ebû Tâlib'den gelen sebzelerin zekâttan muaf kılındığı şeklindeki rivayetlere dayanan Yahyâ, bütün keylî mahsullerin zekâta tâbi olduğunu savunan Ebû Bekir Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) muhalefet etmektedir.[165] Yine Ebû Abdullah İkrime b. Abdullah el-Berberî'nin (ö. 105/723-724) keyliyyâtın dinar ve dirhem gibi birbirine katılacağı yönündeki düşüncesine de karşı çıkmaktadır.[166]

Yahyâ ayrıca Mâlikîler'in, hemcins olmalarına binaen buğdayla arpanın zekât maksadıyla birbirine ekleneceği görüşünün de yanlışlığına kâildir. Onlar bu cins birliği fikrine sarılıp buğdayla arpanın -ribâdan kaçınmak için- eşit miktarlarda (*miṣlen bi-miṣl*) mübâdele edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Yahyâ'nın kendi ifadeleriyle: "Onların düşüncesine göre, buğday ve arpa ancak eşit miktarlarda değiştirilebilir ki bu doğru değildir".[167]

Yahyâ, zimmî tüccarın müslüman meslektaşlarının tâbi kılındığı ticaret malları zekâtının iki katı uşûr ödemelerini gerekçe göstererek bir müslümandan öşür arazisi kiralayan gayri müslim vatandaşın da toprak vergisi olarak çift öşür vereceğini ileri sürenlerden ayrılmaktadır. Yazar muhalif görüşün yanlışlığını, söz konusu gümrük vergisinin "[İslâm ülkesine] girip çıkan zimmî-mükâtebin ticaret metâına yüklenmeyeceği" kuralına dayanarak kanıtlamaya çalışmaktadır.

• • • • •

161 *A.e.*, s. 113.
162 *A.e.*, s. 122.
163 *A.e.*, s. 170.
164 *A.e.*, s. 113, 159, 160.
165 *A.e.*, s. 155.
166 *A.e.*, s. 160.
167 *A.e.*, s. 113, 160; krş. 159 (Yahyâ dedi ki: "Sadaka maksadıyla bir cins diğerine katılmamalıdır").

***Uşûr.*** Yahyâ aşağıdaki sözleriyle uluslararası ticaret hukukuna ilişkin ilginç bir görüş serdetmektedir:

> Bize göre en güzeli, Benû Tağlib'den, ehl-i ahdin ticaret metâından ve ticaret emanıyla ülkemize giren ehl-i harbden alınan her şeyin fey sınıfına katılmasıdır, çünkü o gelir sulh antlaşmasından kaynaklandığı için sadaka konumunda olmayıp haraç ve cizye gibi müslümanlara mahsus feydir.[168]
>
> Eğer bir harbî [tâcir] İslâm ülkesine girerse kendisinden uşûr tahsil edilir. Aynı ticaret metâıyla birlikte yıl dolmadan geri giderse malından süre bitimine kadar ilk tahsilâttan başka bir şey alınmaz. Ancak dârülislâmda bir sene ikamet ederse ya ülkesine geri dönmesi veya zimmî konumuna geçerek cizye ödemesi istenir. Kendisine bunlardan başka seçenek sunulmaz.
>
> Bana göre, İslâm diyarında dolaştığı sürece ticaret metâından yılda bir defadan fazla uşûr alınmaz. Eğer dârülharbe döner ve süresi bitmeden [yeni] bir emanla giriş yaparsa, aynı sene içinde her girip çıktığında muhakkak tekrar [tekrar] gümrüğe tâbi tutulur. Zira dârülharbe döndüğünde [akidden kaynaklanan] statüsü düşer ve [İslâm ülkesi için] çıktığında sanki [daha önce memleketinden] hiç çıkış [yani dârülislâma giriş] yapmamış konumundadır.[169]

Yahyâ zimmîlerin, harbîlerin ve sulh antlaşmasına sahip Benû Tağlib'in ödemekle mükellef oldukları uşûru esas itibariyle sulh antlaşmasına dayanan fey zümresine katarak zekâttan ayırmaktadır. Yukarıda alıntılanan değerlendirmede Yahyâ'nın eman doktrini yansımaktadır ki bu telâkkiye göre eman, tarafların itaati gereken bir ahid veya akiddir. Yazar, başka kayıt bulunmadıkça, harbî tâcirin emanının ya ısdar tarihinden itibaren bir kamerî yıl geçince ya da kendisi İslâm ülkesini terk edince geçerliliğini yitireceği görüşünü benimsemektedir. Harbî tâcir, dârülislâmda kaldığı sürece, bu özel şartlarda, borçlar hukukuna dair meselelerde zimmî konumundadır; onun ticaret metâı, müslümanların ve zimmîlerinki gibi yılda bir defadan fazla vergilendirilemez. Eğer İslâm ülkesinde bir seneden fazla ikamet etmek isterse bunu ancak ehl-i zimme statüsünde yapabilir, böylece kendisine cizye yüklenirken gümrük % 5'e indirilir. Büyük ihtimalle Yahyâ bu ictihadı benimseyerek Hz. Peygamber'in (s.a.s) zararlı ve bıktırıcı mükerrer meks[170] vergilerine ilişkin

• • • • •

168 *A.e.*, s. 25.

169 *A.e.*, s. 172-173.

170 Meks (çoğ. *mükûs*, nâdiren emkâs ve mukûsât) kelimesi Arapça sözlükte vergi tahsili, kesinti, (iç/dış) gümrük resmi, bâc, fiyat indirimi, eksil(t)me, eksiklik gibi anlamlara ➔

yasağını tasdiklemektedir. Söz konusu yaklaşımı yerli ve hatta yabancı ticaret mallarının ülke sathında dağıtımını kolaylaştıran, hızlandıran ve geliştiren bir teşvik politikasını yansıtmaktadır. Uşûrun zekâttan tefrik edilmesi, hükümetin ülkeye giriş çıkış yapan harbî tüccarın ticaret mallarını -nisabın altındaki miktarları da dahil olmak üzere- yılda bir defadan fazla vergilendirmesine imkân tanımaktadır.

Yahyâ'ya göre, tüccarın deve, inek, koyun, köle gibi şahsî malları ve diğer zâtî eşyaları gümrükten muaf mallar arasındadır. Gümrük memuru müslüman ve zimmî tâcirin ticaret metâının muhtevasına ilişkin beyanını doğru kabul etmek durumundadır. Nitekim eğer borçlu olduğunu ileri sürerse, ticaret metâının borcuna eşdeğerdeki kısmı gümrükten muaf tutulmalıdır. Ancak harbî bir tâcirin bu yöndeki beyanı muteber değildir.

Sonuç itibariyle, kendine özgü kusurlarına rağmen Yahyâ'nın eserinin büyüklüğü, beşerî etkileşim biçiminden kaynaklanan toplumsal sorunların halli için tasarlanmış dinî bir yapı olan doktrinin yararının derinliğini görmesindedir. Bazı düsturlar *Kitâbü'l-Harâc* vasıtasıyla geç Ortaçağ'ın umumi tefekkürüne aktarılmıştır. Bu ilkeler arasında şunlar da kayda değer: Sınırlı takdir

• • • • •

gelir. Akkadca'daki vergi/resim; özellikle de *oktruva*, duhûliye resmi, toprakbastı/ayakbastı parası; mürûriye, geçit akçesi; bâc mânasındaki *miksu* sözcüğü Ârâmice ve Süryanice'de *meksâ*, İbranice'de *mekes*, Asurca'da *miksu* şeklinde yer alır. Muhtemelen bu dillerde hesaplamak, bölmek, kesmek anlamlarındaki kökten (Ârâmice *keses*, Asurca *kasâsu*, İbranice *kâses*; Arapça'da "ufalalamak" anlamındaki *kess* köküyle karşılaştır) türer ve en geniş mefhumuyla hesap veya kesenek, kesinti, vergi/resim mânasına gelir. Kelime, -dar terim anlamıyla- bir ülkedeki yerel yönetimlerin kendi idarî bölgelerine giren ticaret mallarından duruma göre rıhtımlar, sınır gümrükleri, şehir kapıları, köprü başları, derbendler, kapanlar veya pazarlarda aldıkları duhûliye (iç gümrük) resimlerini ifade ederdi. Kesildikleri yere nisbetle rıhtım resmi, kapan resmi, bâc-ı bazâr (pazar vergisi) gibi isimlerle de anılırdı. Ticaret metâı için aynı ülke toprakları içinde satışa sunulacağı nihaî pazara ulaşıncaya kadar transit geçtiği muhtelif idarî bölgelerde ödenen mekslerin toplamı genellikle büyük bir yekun tuttuğu için malların iç piyasadaki serbest dolaşımını dahi sekteye uğratan bu tür resimler zulüm ve hıyanetle özdeşleştirilmiştir. Kelime zamanla anlam genişlemesine uğrayarak ticaret metâından alınan ağır gayri meşrû vergilerin genel ismi olarak da kullanılmaya başlamıştır. Bu nokta meksin çağrışımları arasında "zulüm", "teaddî" ve "hıyanet"in varlığının sebebini açıklar. Câhiliye dönemi Arabistanı'nda -gümrük hattı bulunmadığı için- pazarlarda alınan vergiye uşûrla dönüşümlü bir isim olması kelimenin Arapça'ya çok erken tarihlerde girdiğini göstermektedir. İslâmiyet'ten önce Mekke yönetimini elinde tutan Kusayy'in Mekkeli olmayanların ticaret mallarından uşûr adı altında % 10 nisbetinde bir vergi aldığı bilinmektedir; geniş bilgi için bk, Kallek, Cengiz, "Meks", *DİA*, XXVIII, 583-588.

hakkına sahip âdil halife halkını keyfine göre idare eden bir zalimle kıyaslanmamalıdır; ümmet icmâa dayalı yargılama yetkisiyle idarecilerini hesaba çekme hakkına sahiptir; gereksiz yasamaya mahal yoktur ancak bu kanunsuzluk anlamına gelmemelidir; refah toplumu sadece bölüşüm adaletinin ve dağılım etkinliğinin tekâmülünü değil aynı zamanda mülkiyet, güvenlik, özerklik ve özgürlük haklarının tesisini de hedeflemelidir; toprak üzerindeki mutlak mülkiyet, kullarını emanetçi, devleti de halkın temsilcisi kılan Allah'a aittir.

Vergilendirmeye ilişkin umdelerse şöyledir: Zimmîlerin ödeme gücü ile hak sahibi müslümanların maslahatı arasında denge kurulmalıdır; yapay şekilde sulanan toprak mahsullerinin vergisinin oranı doğal yollarla sulananlarınkinin yarısına eşittir; tarım ürünlerinden sadece buğday, arpa, hurma ve kuru üzümden oluşan dayanıklı ana gıda maddeleri vergiye tâbidir, bunların beş vesklik zekât nisabının altındaki miktarları ve sebzeler gibi çabuk bozulan ürünler vergiden muaftır.

Sahipsiz âtıl topraklarla ilgili bazı kaideler de şu şekilde sıralanabilir: Âtıl bir toprağı diriltme arzusuna ve şart koşulan değerli maddî yatırımı gerçekleştirecek veya arazinin kullanımında -üzerine bina dikilmesi gibi- kayda değer bir değişim yapacak imkânlara sahip kişi ilk önce devlet başkanının onayını almak zorunda değildir; âtıl toprağı ihyâ eden onun mülkiyetini kazanabilirken çitleyip de üç yıl içinde ihyâsını başaramayan hakkını kaybeder.

Nihayet şu müteferrik umdeler de Yahyâ'nın ilmî mirasının bir parçasıdır: Eman tarafların uyması gereken bir çeşit ahid telâkki edilir ve başka kayıt bulunmadıkça, harbî tâcirin emanı ya ısdar tarihinden itibaren bir kamerî yıl geçince ya da kendisi İslâm ülkesini terk edince hükümsüz olur; bedevîler cihad mükellefiyetine katkıda bulunmadıkça olağan şartlarda fey gelirlerine ve ganimetlere hissedar değildirler, ancak sadece işsiz kaldıkları ve/veya muhtaç duruma düştükleri zaman geçici istihkak sahibidirler.

**Ebû Ubeyd ve**
***Kitâbü'l-Emvâl*'indeki İktisadî Görüşlerinden**
**Bir Demet**

# Ebû Ubeyd ve *Kitâbü'l-Emvâl*'i: Paylaşılamayan Âlimin İhyâ Tasarısı

Bu kısımda Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emvâl*'inde[171] serdettiği iktisadî görüşler incelenmektedir. Yazar, muhtelif maliye konularını bir hadisçi-tefsirci gözüyle ayrıntılı biçimde değerlendirmişse de ehl-i hadîsin temsilcisi ve dolayısıyla geleneksel değerlerin sözcüsü sıfatıyla naslara sarılmış ve salt ekonomi bilimi açısından özgün analitik sonuçlara seyrek olarak ulaşmıştır. Eserin önemi III. (IX.) yüzyılın başlarındaki maliye siyaset ve teşkilâtının ana esaslarının ıslahı suretiyle iktisadî düzenin Kur'an ve Sünnet temelleri üzerinde yeniden ihyâ edilmesini salık vermesinde yatmaktadır. Burada yazarın kamu maliyesinin teknik ayrıntılarına ilişkin fikirlerinin tekrarlanması yerine onun usulü ve iktisat kuramı, adalet, mülkiyet, bedevî-hadarî ikilemi ve paranın işlevleri gibi ana meselelerdeki görüşlerine atıfla sergilenmeye

• • • • •

171 Yukarıda geçtiği üzere *Kitâbü'l-Emvâl*'i, Ebû Mervân Abdülmelik el-Kurtubî ihtisar etmiş, Zehebî de ondan yaptığı seçmeleri derlemiştir. *Kitâbü'l-Emvâl*'i ilk olarak Muhammed Hâmid el-Fıkî iki yazmaya dayanarak tahkikli bir şekilde neşretmiştir (Kahire 1353/1934, 1938; Beyrut 1981). Eser daha sonra Muhammed Halîl Herrâs (Kahire 1388, 1. baskı; Kahire-Beyrut 1395/1975, 2. baskı; Kahire 1401/1981, 3. baskı; Beyrut 1986, 1. baskı), Abdülemîr Ali Mühennâ (Beyrut 1988) ve Muhammed Amâre (Kahire-Beyrut 1409/1989) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Hadislerinin tahrîci için Abdüssamed b. Bekir, 1404 yılında *Taḫrîcü'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâri'l-vâride fî Kitâbi'l-Emvâl li-Ebî 'Ubeyd el-Ḳâsım b. Sellâm* adıyla Câmiatü Ümmi'l-Kurâ'da üç ciltlik bir doktora tezi hazırlamıştır. Âtıf Ali Sâlih de kitaptaki hadis ve sahâbe sözlerinin alfabetik bir indeksini yapmıştır (*Fihrisü ehâdîsi ve âsâri Kitâbi'l-Emvâl*, Beyrut 1409/1989). Eseri Cemalettin Saylık Türkçe'ye (*Kitâb-ül Emvâl*, İstanbul 1981), Abdurrahman Tâhir Sûretî Urduca'ya (*Kitâbü'l-Emvâl*, c. I-II, İslamabad 1388/1968, 1986), Noor Mohammad Giffari (*The Book of Finance*, İslamabad 1411/1991) ve Imran Ahsan Khan Nyazee (*The Book of Revenue (Kitab al-Amwal)*, Reading 2002), İngilizce'ye tercüme etmiştir.

çalışılacaktır. Ancak esas konumuza geçmeden önce yazarın kısa bir özgeçmişinin yanında, kitabın -daha derin incelemelere konu edinmek isteyebilecek farklı uzmanlıklara sahip araştırmacılara teşhiri için- içeriğini tanıtıcı genel bir değerlendirmesini yapmak faydalı olacaktır.

## 1. Ebû Ubeyd: Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Hayatı

Rum (Bizans) asıllı olan babası Ezd kabilesinden Heratlı bir kişinin âzatlısıydı. 154 (771) yılında Herat'ta doğduğu tahmin edilen Ebû Ubeyd[172] ilk öğrenimine buradaki bir sıbyan mektebinde başladı. 179'da (795) memleketinden ayrılarak Kûfe ve Basra'daki fıkıh, hadis, tefsir ve dil âlimlerinin derslerine devam etti. Uzun bir tahsil hayatından sonra geri döndüğü doğum yerinde Hârûnürreşîd'in Valisi Herseme b. A'yen tarafından çocuklarının eğitim ve öğretimiyle görevlendirildi. Daha sonra gittiği Merv'de de benzeri bir hizmet verdi. Vezir Tâhir b. Hüseyin'in Sâmerrâ'ya götürdüğü Ebû Ubeyd burada bir müddet kaldıktan sonra Bağdat'a geçti ve Vali Sâbit b. Nasr'ın çocuklarına hocalık yaptı. Aynı zamanda İmam Şâfiî'den fıkıh okuyarak onunla ilmî tartışmalarda bulundu. Ahmed b. Hanbel'in sohbetlerine katıldı. Kur'an ilimleri ve kıraatle meşgul olurken lugat ve nahiv ulemâsından da faydalandı. Her biri farklı yöntem ve görüşleri benimseyen kırktan fazla âlimin derslerine devam etti.[173]

Sâbit b. Nasr Tarsus valisi olunca beraberinde götürdüğü Ebû Ubeyd'i şehrin kadılığına tayin etti. On sekiz yıl sürdürdüğü bu görevinden telif çalışmalarına yoğunlaşmak için ayrılan âlim 213 (828) yılında Yahyâ b. Maîn ile birlikte Mısır'a gitti. Bu arada onun Şam'da bulunduğu da rivayet edilmektedir.[174] Daha sonra tekrar Bağdat'a dönerek garîbü'l-hadîs konusunda dersler vermeye başladı.[175]

• • • • •

172 Ayrıntılı biyografisi için bk. Tüccar, Zülfikar, "Ebû Ubeyd, Kāsım b. Sellâm", *DİA*, X, 244-246.

173 Kendilerinden Arap dili ve edebiyatı, ensâb gibi ilimler okuduğu hocaları arasında Ali b. Hamza el-Kisâî, İbnü'l-Kelbî diye tanınan Hişâm b. Muhammed, Ebû Amr İshak b. Mirâr eş-Şeybânî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ ve Asmaî gibi meşhur âlimler yer almaktadır. Ayrıca Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî'den hadis okumuştur.

174 Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1392/1972, II, 38.

175 Kırka yakın talebesinden Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî ve Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî gibi tanınmış kişilerin isimleri zikredilmektedir.

219 (834) yılında hacca giden ve rüyasında Hz. Peygamber'i (s.a.s) gördüğü için Mekke'ye yerleşmeye karar veren Ebû Ubeyd 224 Muharreminde (Aralık 838) burada vefat etti ve Ca'fer b. Ebû Tâlib'in evine defnedildi. 222 (836) veya 223'te (837) öldüğü de bildirilmektedir.

Dindar, vakarlı ve cömert bir kişi olan Ebû Ubeyd hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve tarih gibi ilimlerde devrinin önde gelen simalarındandı. Hadisi başarıyla savunmuş, çağdaşları ile daha sonra gelen âlimlerin ittifakla kabul ettiği gibi, meşgul olduğu ilimlerin hemen hepsinde güvenilirliğini ortaya koymuştur. Kaynaklar çeşitli ilimlere dair otuz civarında eserini kaydederse de bunların bir kısmı bazı kitaplarının bölümlerinden ibarettir.[176]

Esasen ehl-i hadîsin temsilcisi olan Ebû Ubeyd hukukçuluk vasıflarına da sahiptir. Tarsus kadılığı sırasında şer'iyye sicilleri yanında diğer devlet

• • • • •

176 Başlıca eserleri şunlardır: 1. *el-Garîbü'l-muṣannef* (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1989; Muhammed Muhtâr el-Ubeydî, Kartâc [Tunus] 1989-1990). En önemli eseri olup "garîbü'l-luga" diye anılan nâdir kelimeler hususunda konulara göre tertip edilen ilk lugat kitabıdır. Arap lugatçilik tarihinde çeşitli konularda yazılmış küçük hacimli risâlelerden büyük hacimli mu'cemlere geçiş merhalesini temsil eden eser, unutulmaya başlayan birçok kelime ve tâbiri yeniden canlandırması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. 2. *Garîbü'l-ḥadîṯ* (I-IV, nşr. Muhammed Azîmüddin, Haydarâbâd 1384-1387/1964-1967; I-II, nşr. Hüseyin Muhammed Şeref, Kahire 1984). Hadislerde geçen nâdir kelime ve tâbirlerin izahına dair önemli bir eserdir. 3. *Kitâbü'l-Emṣâl* (nşr. Abdülmecîd Katâmiş, Mekke 1400/ 1980). Eserde dil ve konuşma, insanın özellikleri, güzel ahlâk, dostluk ve kardeşlik, ilim, çeşitli ihtiyaçlar, zulüm ve kötü huylar gibi konulara dair meseller bir araya getirilmiştir. 4. *en-Neseb* (nşr. Meryem Muhammed Hayrüddin, Beyrut [?] 1410/1989). Ebû Ubeyd bu eserinde hocası İbnü'l-Kelbî'nin *Cemheretü'n-neseb* adlı kitabını ihtisar etmiş, onun usul ve üslûbunu kullanarak bazı ilâvelerde bulunmuş, özellikle ashap, tâbiîn ve Câhiliye şairleri hakkında bilgi vermiştir. 5. *en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ* (tıpkıbasım Fuat Sezgin, Frankfurt 1985; ed. John Burton, Cambridge 1987; nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Riyad 1411/1990). 6. *Feżâ'ilü'l-Ḳur'ân*. Tam adı *Feżâ'ilü'l-Ḳur'ân ve me'âlimüh ve edebüh* olan eser, Kur'an'ın ve bazı sûrelerin faziletiyle çeşitli âyetlerin tefsirine dairdir. Önce kısmen neşredilen eserin (Berlin 1952) tamamı daha sonra *Feżâ'ilü'l-Ḳur'ân ve âdâbüh* adıyla E. Eisen ve O. Pretzl tarafından yayımlanmıştır (bk. Brockelmann, *GAL*, I, 106; *Supplementband*, I, 166-167). 7. *Kitâbü'l-Îmân* (nşr. Nâsıruddin el-Elbânî, *Min künûzi's-sünne erba'u resâ'il* içinde, Dımaşk 1385/1965; Beyrut 1403/1983). Sünnî doktrini ilk izah eden bir çalışmadır. 8. *el-Ḫuṭab ve'l-mevâ'iẓ* (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1406/1986). Eser Resûl-i Ekrem'in bazı tavsiyeleriyle diğer peygamberlerin öğütlerini, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in nasihatlerini ihtiva etmektedir. 9. *'Adedü âyi'l-Ḳur'ân*. Tunus Zeytûne Kütüphanesi'nde (nr. 413) bu kitaba ait olduğu sanılan on bir varaklık bir nüsha bulunmaktadır (Sezgin, IX, 70). 10. *Kitâbü'ṭ-Ṭahâre*. Eserin yazma nüshaları Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecâmi', nr. 11) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hadis, nr. 2308) mevcuttur (*a.e.*, IX, 71).

arşivlerine de ulaşabildiği anlaşılan[177] müellif arazi yahut vergi hukukunun kapsamına giren davalarla ilgilenmiş olmalıdır. Bazı Farsça kelimelerin Arapça karşılıklarını vermesi[178] orada biraz Farsça öğrendiğini düşündürmektedir. Hans Gottschalk'a göre, Ebû Ubeyd'in Ebû Amr Abdurrahman b. Amr el-Evzâî gibi Suriyeli müctehidlerin *Kitâbü'l-Emvâl*'de sıklıkla alıntıladığı görüşleriyle de Tarsus'ta geçirdiği uzun süre boyunca tanışma imkânı bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Belki eserin doğuşunda Ebû Ubeyd'in bu uç vilayetteki idarecilerin karşılaştığı askerî, siyasî ve malî sorunları gözlemlemesinin de tesiri vardır.[179] Buna rağmen Ebû Yûsuf'un yaptığının aksine düzenin aksaklıklarına ve dolayısıyla çözüm yollarına temas etmemektedir. Ancak *Kitâbü'l-Emvâl*'in muhtevası hadisler, sahâbe kavilleri ve sonraki fakihlerin ictihadları bakımından *Kitâbü'l-Harâc*'ınkinden zengindir. Ebû Ubeyd rejimin siyasî-ahlâkî ölçütlerine, onun teknik ve idarî verimliliği için gerekli koşullardan daha fazla alâka göstermektedir. Meselâ, yeniden bölüşüm adaletinin "nasıl"ından çok "neden"iyle ilgilidir. Onun felsefesi toplumsal, siyasî ve iktisadî meseleler için teknik sanatlara dayalı salt teknokratik veya profesyonelce bir yaklaşımla üretilmiş pratik çareler içermemektedir. Ebû Ubeyd, toplum mühendisliğinden daha fazlasını gerektiren âdil bir hukuk toplumu hedefinden sapmamak için beşer hayatına -dünyevî ve uhrevî, ferdî ve müşterek cepheleriyle- bütüncül ve ereksel (gâî) yaklaşan İslâm'ın zihnî-ruhî hâkimiyetine öncelik tanır. Böylece o, III. yüzyılın başlarındaki maliye siyaset ve teşkilâtının ana esaslarını ıslah etmek suretiyle iktisadî düzenin Kur'an ve Sünnet temelleri üzerinde yeniden ihyâsını salık vererek geleneksel değerlerin başarılı bir sözcüsü olmuştur. Başka bir tâbirle, İslâm'ın nas kaynaklı içtimaî, siyasî ve iktisadî nazariyesinden aldığı geri besleme onun düşünce kalıplarında istisnaî somut ifadesini bulmaktadır.

Bağımsız bir âlim olmasına rağmen çok yönlülüğü ve çeşitli ilim dallarındaki başarısı Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri mensuplarının kendisini paylaşamamasına sebebiyet vermiştir.[180] Bununla birlikte *Kitâbü'l-Emvâl*'de Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin ismi dahi geçmemektedir. Halbuki kendisi

• • • • •

177 Özellikle Kıbrıs, Akdeniz sahil şeridi ve Sugûr bölgesi tatbikatı hakkında birinci elden bilgiler için bk. *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 264 vd.

178 Meselâ bk. *a.e.*, s. 92-96.

179 Gottschalk, "Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām. Studie zur Geschichte der arabischen Biographie", *Der Islam*, XXIII (1936), s. 272.

180 Meselâ bk. İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts., I, 259; Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1383-96/1964-76, II, 154, 158.

gibi Şâfiî'nin de hocası olan İmam Mâlik'in görüşlerini sık sık aktarmakta ve birçoğuna katılmaktadır. Nâdiren Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ictihadlarına yer vermekte[181] ama hemen hiçbirini onaylamamaktadır. Hasan b. Abdurrahman er-Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) bildirdiğine göre Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî, Ebû Ubeyd'i fıkha dair kitaplarında -ki muhtemelen *Kitâbü'l-Emvâl* bunların arasındadır- Şâfiî'nin görüşlerini delilleriyle birlikte intihal etmekle suçlamışsa da[182] hem bu rivayetin hem ithamın doğruluğunu ispatlamak zordur. Aynı hocalardan okudukları, ortak kaynaklardan beslendikleri ve birbirlerinden ilim aldıkları düşünüldüğünde Ebû Ubeyd ile Şâfiî'nin (ve Ahmed b. Hanbel'in) fikirlerinin örtüşmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Üstelik onun zaman zaman -ismen anmasa da- Şâfiî'nin bilinen görüşlerinin aksini benimsediği görülmektedir.[183]

## 1.2. *Kitâbü'l-Emvâl*: Tertibi, Muhtevası ve Usulü

Hacim bakımından orantısız bölümler (kitâb) ve kısımlardan (bâb) oluşan eser âdil yönetimin gereğine özel önem atfederek devlet başkanı ve raiyyenin karşılıklı haklarını ele alan kısa bir giriş babıyla başlamaktadır. Yazar sonraki "Devlet Başkanlarının Raiyye Adına İdare Ettikleri Malların Sınıfları ve Onların Kitap'la Sünnet'teki Mesnetleri" başlıklı tamamlayıcı babda Hz. Peygamber'e (s.a.s) mahsus fey, humus hissesi ve safî gibi gelirlere öncelik vermekte, ardından bunların harcama kalemlerine geçmekte ve konuyu onun irtihâlini izleyen dönemlerdeki devlet vâridâtının tasnifiyle noktalamaktadır. İşte kitabın çatısı, devlet başkanının korumak ve kamuya dağıtmakla mükellef kılındığı malların fey, humus ve sadakadan (zekât) oluşan bu üçlü tasnifi esas alınarak düzenlenmiştir. Eserin ilk üç kitabı fey gelirlerine dair babları ihtiva etmektedir. Fey kavramının -yazarın tanımı gereği- cizye, haraç ve uşûr gelirlerini kapsamasına rağmen sonuncu kalem sadaka bablarında incelenmektedir.[184] Bununla birlikte, ilgili tanımın içermediği ganimet ve fidye ise fey çerçevesinde ele alınmaktadır. İlk İslâmî fetihlere ayrılan dördüncü kitabda idare, devletler ve arazi hukukunun kapsamına giren müstakil bazı bablar

• • • • •

181 Meselâ bk. Ebû Ubeyd, s. 103, 128, 151, 172, 249, 467, 520, 584, 603, 620.

182 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 250-251.

183 Meselâ bk. Ebû Ubeyd, s. 138-141; ayrıca bk. Sübkî, II, 159.

184 Hernekadar fıkıh usulü açısından özellikleri farklı olan meselelerin hükümlerinin birbirlerine kıyas edilmemesi gerektiği şeklinde -aşağıda zikri geçen- bir yaklaşımı benimsiyorsa da açık bir iç çelişki pahasına bazı uşûr meselelerinde zekâta kıyasta bulunmaktadır.

yer almaktadır.[185] Fey fonunun harcama kalemlerini müzakere eden beşinci kitabdan sonra iktâ, ihyâü'l-mevât ve himâyı[186] inceleyen altıncısı gelmektedir. Son iki kitab sırasıyla humus ve sadakaya tahsis edilmiştir. Başlıklar genellikle konuların içeriğini yeterince yansıtmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere *Kitâbü'l-Emvâl* özellikle kamu maliyesi konularına yoğunlaşmaktadır. Ne var ki genel anlamda muhtevanın önemli bir kısmı devlet idaresine dairdir. Vergi, arazi, idare ve devletler hukukuna ilişkin çeşitli konulara yer veren *Kitâbü'l-Emvâl* İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki iktisat hukuku düşüncesi hakkında unutulmaz zengin bir kaynak olup[187] muhtelif âlimler tarafından övülmüş[188] ve bazılarınca özellikle kamu maliyesine ilişkin hususlarda alıntılanmıştır.[189] Tabiatıyla yazarın devrinde devlet gelirlerinin ana kaynağını teşkil eden tarım, temel ihtiyaç maddesi olan gıda üretimini sağlaması bakımından en şerefli meslek sayılırdı. Dolayısıyla o dönem için ziraî kalkınma mühim bir hususken modern anlamdaki büyüme ekonomisi anlayışının varlığından söz edilemezdi, aksine düzenin küllî temeli istikrardı. Bu nedenle Ebû Ubeyd vergi politikalarının belirleyici rol oynadığı istikrarlı ve âdil bir toplumsal siyasî-iktisadî düzeni meşrûlaştırmayı hedeflemişti. Esasen bir hadis mecmuası olmasına rağmen *Kitâbü'l-Emvâl* sonraki hükümet politikalarına ilişkin, özellikle de vergi sisteminin temellerinin atıldığı Halife Ömer b. Hattâb devri ile zaman içinde bozulan düzenin İslâm'ın ruhuna uygun biçimde yeniden yapılandırılmaya çalışıldığı kısa ömürlü ama bereketli Ömer b. Abdülazîz dönemi uygulamaları hakkında kayda değer bilgiler ihtiva etmektedir.

• • • • •

185 Bk. Ebû Ubeyd, s. 132-298. Aslında Ebû Ubeyd bu cüzde çeşitli vesilelerle (*a.e.*, s. 166, 226-228, 233, 235-236), Ebû Yûsuf'un eserinde zikri hiç geçmeyen, Mısır'ın fethi ve topraklarının statüsünden bahsetmektedir.

186 Özel mülkiyet altında bulunmayan bir meranın otlak olarak kamu yararına tahsisi ve bu amaçla ayrılan arazi anlamındaki bu terimle ilgili geniş bilgi için bk. Günay, Hacı Mehmet, "Himâ", *DİA*, XVIII, 52-55.

187 *Kitâbü'l-Emvâl*yakından incelendiğinde Ebû Müshir Abdüla'lâ b. Müshir el-Gassânî, Ebü'l-Yemân Hakem b. Nâfi' el-Bahrânî, Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ammâr es-Sülemî ve Ahmed b. Hâlid el-Hımsî gibi bazı Şamlı hadisçilerin rivayetlerine yer verildiği görülür. Buradan hareketle Ebû Ubeyd'in eserini 213 (828) yılında yaptığı Şam seyahati sonrasında tamamlamış olabileceğini söylemek zayıf bir iddia sayılmasa gerektir.

188 Meselâ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bagdâd*, XII, 405; a.mlf., *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 250; Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *Edebü'l-imlâ' ve'l-istimlâ'*, Mekke 1401/1981, s. 148-149.

189 Meselâ bk. Kudâme, s. 170-171, 174, 186, 205, 242, 301, 314. Kudâme *Kitâbü'l-Emvâl*'den alıntılar yapmakla kalmamış ayrıca *Kitâbü'l-Harâc*'ının yedinci menzilesinin ilk on sekiz babında onun düzenini örnek almıştır.

Eserin yapısı ve usulüne gelince, her babda ilgili âyetler, hadisler, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında diğer deliller ve fukahanın görüşleri aktarılmaktadır. Hadis ilminin sistemleştiği devrin muhaddislerinden olan Ebû Ubeyd rivayetleri titizlikle seçmekte ve isnadlarıyla birlikte nakletmektedir. Rivayetlerin sıhhatini incelemekte, gerektikçe sened tenkitleri yapmaktadır. Buna karşılık bazan hadis metinlerinde ihtisara gitmekte veya lafızları yerine mânalarını vermektedir. Ayrıca şüpheli noktalara değinmekte ve varsa kapalı kelimeleri açıklamaktadır. Kimi zaman meseleleri tasnif etmekte ve sırasıyla delillerini aktarmakta, bazan delilleri veya bunlardan çıkan hükümleri sınıflandırmaktadır.[190] Ancak bir dizi hadisin yorumsuz biçimde derlendiği birkaç bab da yok değildir.[191] Kaynaklarda Ebû İshak İbrâhim b. İshak el-Harbî'nin, hocası Ebû Ubeyd'in eserleri arasında ihtiva ettiği hadislerin azlığı sebebiyle en zayıfının *Kitâbü'l-Emvâl* olduğunu söylediği bildirilmekle beraber[192] yalnız sayıdan hareketle böyle kolaycı bir hükme varmak isabetli değildir. Çünkü Ebû Ubeyd'in ele aldığı meselelerde aktardıklarının dışında pek çok hadis bulunduğunu söylemesi,[193] eserinin muhtevasıyla ilgili bütün rivayetleri derlemeyi hedeflemeyip en uygun olanlarını nakille yetindiğini göstermektedir.

Ehl-i hadîsten sayılmakla birlikte ehl-i re'yden de faydalanan Ebû Ubeyd her hususta delilleri, diğer âlimlerin bunlarla ilgili yorum ve fikirlerini aktarıp tenkit süzgecinden geçirmekte, kendince güçlü ve zayıf yönlerini aydınlatmaktadır. Daha sonra ya bu görüşlerden birini tercih etmekte ya da varsa kendi ictihadını delilleriyle beraber sunmaktadır. Ayrıca okuyucuyu alternatif görüşlerden makbul bulduğu birisiyle kendi re'yi arasında serbest bıraktığı durumlara rastlanmaktadır.[194] Delillerden hüküm çıkarabilmesi sebebiyle müstakil müctehid sayılan müellif,[195] fıkıh mezheplerinin yeni yeni oluştuğu dönemde özellikle vergilendirme sahasındaki malî ilkeleri ele alan sistemli bir eser ortaya koyabilmiştir.

Ebû Ubeyd'in ana kaynakları bütün İslâm âlimlerininki gibi Kitap ve Sünnet'tir; bu ikisinde mesnedini bulamadığı hiçbir konuda şahsî görüş bildirmez. Ona göre Kur'an'ın hükmü Sünnet'inkinden önce gelir. Esasen

• • • • •

190 Ebû Ubeyd, s. 75, 84, 132, 137, 160, 190, 219, 221, 378, 389, 401, 437, 461, 519, 530-531.
191 *A.e.*, s. 312-315.
192 Hatîb, *Târîhu Bagdâd*, XII, 502; Zehebî, *Siyer*, X, 502.
193 Meselâ bk. Ebû Ubeyd, s. 307, 323, 401.
194 Meselâ bk. *a.e.*, s. 667, 692.
195 Zehebî, *Siyer*, VIII, 91; X, 490-491.

ikincisi birinciyi açıklar ve asla onunla çelişkiye düşmez.[196] Sahâbe ve tâbiîn kavli de Sünnet hükmündedir; ancak kural olarak nasla çelişmesi halinde terk edilir.[197] Mükerrer durumlar için farklı hükümler mevcutsa, Hz. Peygamber'in (s.a.s) en son fiili benimsenir.[198] Ana kaynaklara *en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-Ḳur'âni'l-'azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'iż ve's-sünen, Garîbü'l-Ḳur'ân, Me'âni'l-Ḳur'ân, Garîbü'l-ḥadîṣ* gibi çeşitli müstakil eserler yazabilecek kadar vukufiyet kazanan Ebû Ubeyd naslardan delil çıkarırken gerektikçe tefsir ve te'vile gitmekte; bunu yaparken de esbâb-ı nüzûle, nâsih-mensûha,[199] garîb lafızlara "nazar" etmeye önem vermektedir.[200] Hükmünün ânı olması durumunda Sünnet'in (hadisin) yine Sünnet'le -yani re'yle değil- tahsis edilebileceğini söylemektedir.[201] Sünnet ya kendisiyle veya Kur'an ile neshedilir.[202] Müellifin üçüncü kaynağı ümmetin icmâıdır.[203] Kıyasın alanını ise sınırlı tuttuğu görülmektedir.[204] Özellikleri farklı olan meselelerin hükümleri arasında kıyasa gidilmemelidir.[205] Ayrıca her sünnet vazedildiği hususla ilgili hüküm bildirir ve birbirine kıyaslanmaz.[206] Ebû Ubeyd ahkâmın tesbitinde makâsıdü'ş-şerîayı da hesaba katmaktadır.[207] Bu bağlamda ictihadlar arasında seçim yaparken "kamu yararı"na belirleyici bir rol vermektedir. Yazar ulemânın ihtilâfını muteber ve gayri muteber olarak ikiye ayırmakta, sadece imamların ve büyük âlimlerin fikir ayrılığını dikkate almaya değer görmektedir.[208] Zaman zaman farklı ictihadlar arasından kendisiyle amel edilegeleni benimsemesi[209] teamülleri de önemsediğini göstermektedir.

• • • • •

196 Ebû Ubeyd, s. 649-650.

197 *A.e.*, s. 408, 560.

198 *A.e.*, s. 203, 309.

199 *A.e.*, s. 112, 303-304, 306, 310-311, 399, 455. Ebû Ubeyd'in nesih kuramı ve Şâfiî'ninkinden farkı konusunda bk. Ebû Ubeyd, *Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām's K. al-Nāsikh wa-l-Mansūkh* (ed. John Burton), Cambridge 1987, Editörün girişi, s. 19 vd.

200 Nazarın kullanımına ilişkin olarak bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 434, 521, 566, 578.

201 *A.e.*, s. 468-469, 474, 512.

202 *A.e.*, s. 303.

203 *A.e.*, s. 112, 149, 188, 510, 530, 546, 561-562, 612, 622, 650.

204 Kıyas (teşbih ve temsil) sadece hakkında Kitap ve Sünnet'ten hüküm bulunmayan konularda yapılabilir. Onun kıyas, teşbih ve temsil kavramlarını kullanımı için bk. *a.e.*, s. 540, 578; usulüne ilişkin olarak bk. Bekdâş, Sâid, *Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm*, Dımaşk 1411/1991, s. 137-143.

205 Ebû Ubeyd, s. 497, 554, 593.

206 *A.e.*, s. 497.

207 *A.e.*, s. 594.

208 *A.e.*, s. 165, 169.

209 *A.e.*, s. 478, 566, 595.

## 2. Ebû Ubeyd'in Çeşitli İktisadî Görüşleri

### 2.1. İktisat Penceresinden Hukuk Felsefesi

Hukuk felsefesi açısından değerlendirildiğinde Ebû Ubeyd'in üzerinde durduğu en önemli ilkenin adalet olduğu hemen fark edilir. Ona göre bu umdenin lâyıkıyla tatbiki iktisadî refah ve toplumsal huzuru beraberinde getirecektir. Kişi haklarıyla kamu yararı çatıştığında ikincisine öncelik verdiği görülen yazar esas itibariyle fert, toplum ve devlet hakları arasında dengeci bir yaklaşım sergilemektedir. Abbâsîler'in meşruiyet sorunu yaşamadıkları yükselme döneminde yazan Ebû Ubeyd doğal olarak birçok meselede halifenin takdir hakkını yahut muhtelif görüşler arasında tercih yetkisini vurgulamakta, bunu yaparken de kişisel çıkarlarını değil dinin ve müslümanların hayrını gözetmesini şart koşmaktadır.[210] Muhtemelen aynı sebeple mükellefin altın-gümüş zekâtını bizzat dağıtma yahut devlete teslim etme seçenekleri arasında muhayyer olduğu, ancak diğer varlıklarının zekâtını muhakkak idarecilere ödemesi gerektiği, aksi takdirde eda sorumluluğunu yerine getirmiş sayılmayacağı yönünde görüş bildirmektedir.[211] Dahası, devlet başkanının fethedilen toprakları savaşçılar arasında dağıtma yahut haraç karşılığı yerli halkın elinde bırakma seçeneklerinden amme maslahatına uygun düşeni benimseyebileceğine dair kanaati de böyledir.[212] Yine, humusun sarf yerlerini belirttikten sonra, kamu yararı gerektirdiği takdirde âdil devlet başkanı tarafından bu çerçevenin genişletilebileceğini söylemektedir.[213] Öte yandan fey gelirlerinin -şahsî çıkarlar için kötüye kullanılması veya zimmete geçirilmesi ihtimali karşısında- kamu yararına tahsis edilmesinin ehemmiyetini vurgulayan müstakil bir bab açmaktadır.[214] Cizye ve haraç miktarları belirlenirken ehl-i zimmenin ödeme gücü ile hak sahibi müslümanların maslahatı arasında denge kurulmasının önemine değinmektedir.[215] Zimmîlerin topraklarından geçen İslâm ordularının veya kervanlarının varsa barış antlaşmalarında şart koşulan miktarlardan fazla erzak talebinde bulunmalarına ruhsat vermemektedir.[216] Antlaşma hükümleriyle sabit olan vergilerin arttırılamayacağını ancak mükelleflerin ciddi ödeme güçlüğü çekmesi durumunda azaltılabileceğini

• • • • •

210 Meselâ bk. *a.e.*, s. 138, 221-224, 285, 308, 311, 416, 422-423, 689, 718.
211 *A.e.*, s. 680-681.
212 *A.e.*, s. 137-140.
213 *A.e.*, s. 416, 422-423.
214 *A.e.*, s. 357-363.
215 *A.e.*, s. 116.
216 *A.e.*, s. 238-242.

savunmaktadır.[217] Hatta müslüman şahitlerce borçluluğuna tanıklık edilen zimmîlerin borçlarına eşdeğerdeki ticaret mallarından uşûr alınmayacağını dahi söylemektedir.[218] Ayrıca haraç, cizye, uşûr yahut zekât tahsilâtında mükelleflere zulüm ve işkence yapılmamasının gerekliliğini vurguladığı gibi malî yükümlülüklerin düzenli şekilde ve hakkıyla ifasının önemine de işaret etmekte, hatta bu husus için müstakil bablar ayırmaktadır.[219] Başka bir ifadeyle, hem vergilendirmede ayırımcılık, kayırmacılık ve zulmü hem de vergi kaçakçılığını durdurmaya çalışmaktadır. Hz. Ömer'in belirlediği haraç miktarlarına bağlı kalmayıp bunların günün şartlarına göre arttırılıp eksiltilmesinde sakınca görmemesi gibi örnekler "Ezmânın tagayyüriyle ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" küllî kaidesini benimsediğini düşündürmektedir. Ancak onun açısından bu değişim sadece ictihada dayalı ahkâm için söz konusudur.

## 2.2. Bedevî ve Hadarî İkilemi

*Kitâbü'l-Emvâl*'de feyin sarf yerleri incelenirken konuya ilişkin diğer eserlerde pek rastlanmayan bir bedevî-hadarî ayırımına gidilmektedir.[220] Hadarîler (yerleşik hayat sürenler) bedevîlerin aksine:

a. Müslümanların idarî sorumluluklarını paylaşarak devletin bekâsını temin etmekte,

b. Düşmana karşı mal ve canlarıyla seferber olarak millî savunmayı güçlendirmekte,

c. Kur'an ve Sünnet'i öğrenip öğreterek, iyiliği-güzelliği yayarak eğitime katkı sağlamakta,

d. Hudûd ahkâmını belleyip uygulayarak kamu düzeninin korunmasına destek vermekte,

e. Bayram ve Cuma namazlarına katılarak toplumsal dayanışma örneği sergilemektedirler.

Kısacası, Ebû Ubeyd, İslâm devletini adalet yanında, idare, savunma, eğitim-öğretim, hukuk ve sevgi gibi temeller üzerine oturtmaktadır. Yukarıda sayılan özellikler Allah tarafından sadece hadarîlere bahşedilmiştir. Bu ve

• • • • •

217 *A.e.*, s. 231-233.

218 *A.e.*, s. 643.

219 *A.e.*, s. 118-122, 447-455, 501-508, 631-637.

220 Onun bedevî ve hadarî halkları belirtmek için kullandığı tâbirler sırasıyla "ehlü'l-bâdî", "ehlü'l-bâdiye" veya "ehlü'l-bedv" ve "ehlü'l-ḥâḍıra", "ehlü'l-ḥaḍar" veya "ehlü'l-ḥaḍâra"dır; bk. *a.e.*, s. 316-321, 330.

benzeri toplumsal sorumluluklara aynı ölçüde katkıda bulunmayan bedevîler fey gelirlerinden hadarîler kadar faydalanamazlar; devletin düzenli atıyye ve erzak tahsisatından yararlanamazlar. Sadece düşman saldırısı, şiddetli kıtlık ve kuraklık gibi olağan üstü hallerde -eğer sıkıntının giderilmesine katkıda bulunacaksa- fey gelirleri üzerinde geçici istihkakları söz konusudur.[221] Yazar dağlı ve köylüleri de bu hükmün kapsamına sokmaktadır. Muhtemelen sözü geçen sorumluluklara müstakbel katılımcılar olarak gördüğü için hadarî çocukları fey gelirlerinden küçük ama düzenli atıyyelere lâyık bulmaktadır. Dahası hadarî köleleri dahi atâlara değilse bile erzaka müstahak saymaktadır.[222] Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Ebû Ubeyd bedevî hayat tarzını medenî kültürle karşılaştırmakta,[223] kent-kaynaklı dikey ve yatay toplumsal vahdet ve sadakati sosyopolitik ve makroekonomik istikrarın ana unsurları olarak algılayıp İslâm toplumunun temellerini medenî asalet, dayanışma ve iş birliği esasları üzerine oturtan bir yaklaşım sergilemektedir. İslâm'ın evrenselliğine çok şey borçlu olan söz konusu mekanizma, hadarî kültürünü bedevî hayatına üstün ve baskın kılmaktadır. Bu tesbitleri yapan Ebû Ubeyd'in yeni bir adım atıp hadarîlerin örgütlü iş birliği fikriyle bağlantılı olarak iş bölümü, üretim fazlası, mübâdele gibi meseleler üzerine kafa yormaması şaşırtıcıdır. Aslında, onun söz konusu davranış tahlili iktisadîliği kadar -veya daha çok- içtimaî ve siyasîdir. Nihayet, bütün bu anlatılanlardan yazarın sivil haklarla sorumluluklar arasında bir denge kurduğu sonucuna varılabilir.

## 2.3. Mülkiyet: Tarımsal İyileştirme Politikaları Cephesinden

Ebû Ubeyd özel ve kamu mülkiyetini onaylamaktadır. Bu yaklaşım iyi bilindiği ve şimdiye kadar pek çok ilim adamı tarafından enine boyuna tartışıldığı için, onun mülkiyetle ziraî kalkınma siyaseti arasındaki ilişkinin mâhiyetine dair görüşünü bir nebze yenilik taşıması bakımından burada incelemeye değer bulmaktayız. Yazarın âtıl toprakların ihyâ yahut iktâ yoluyla temlikini tasvip eden hükümet politikalarını ziraî üretimi teşvik tedbirleri gibi düşündüğü ileri sürülebilir. Çünkü ona göre işlenmesi ve dolayısıyla vergisinin ödenmesi şartıyla iktâ edilen topraklar üç yıl boyunca âtıl tutulursa devlet başkanınca geri alınıp başkasına tahsis edilir. İhyâ maksadıyla etrafı çevrilip özel himâ yapılan âtıl araziler de -söz konusu süre zarfında

• • • • •

221 *A.e.*, s. 316-323. Zekât söz konusu olduğunda ise onların zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılacağı görüşünü benimsemektedir; bk. *a.e.*, s. 321-322.

222 *A.e.*, s. 323, 330, 333, 337.

223 Bu hadarî hayat yaklaşımı İbn Haldûn'un asabiyet kuramından farklıdır.

işlenmezse- başkaları tarafından aynı süreç izlenerek şenlendirilebilir. Gerçek ihyâ, çorak toprakların sulanabilir hale getirildikten yahut bataklıkların kurutulduktan sonra ekilip dikilmesidir. Yalnız kuyu, kanal veya göze kazılması suretiyle sulanabilir kılmak da arazinin tümünü sahiplenmek için yeterli değildir; eğer toprak bu işlemden sonra üç yıl boyunca işlenmemişse sadece ilgili su kaynağının harimi temellük edilebilirken kalan kısmın başkası tarafından ihyâsı mümkündür. Onun gözünde âmir hüküm "işlet veya kaybet" şeklindedir; yani girişimci ilgili toprak üzerindeki hakkını sadece kullanma kapasitesine istinaden koruyabilmektedir. Yazara göre su havzası, otlak ve baltalık gibi kamunun ortak istifadesine açık olması gereken alanlar şahsî himâ haline getirilemez; devlet tarafından ancak müslümanların umumunu ilgilendiren hizmetlere tahsis edilebilir.[224]

## 2.4. İhtiyaç Telâkkisi

Ebû Ubeyd zekâtın hak sahibi sekiz sınıf arasında paylaştırılmasını savunan ve tek bir kimseye verilebilecek miktara tavan koymaya yönelen çeşitli görüşlere şiddetle karşı çıkmaktadır. Onun açısından önemli olan müslümanın zaruret içinde kıvranmasının önlenmesi ve ihtiyaçlarının -boyutlarına bakılmaksızın- karşılanmasıdır.[225] Bununla beraber galiba asgari hayat standardının gereği saydığı barınak, giyecek ve hizmetçiye ilâveten 40 dirhemi yahut ona eşdeğerde mal varlığı bulunan bir kimseyi zekât isteyemeyecek kadar zengin saymaktadır.[226] Öte yandan doğal olarak 200 dirhemlik nisab miktarına sahip bir kişiyi de zekâtla mükellefkılınacak düzeyde varlıklı telakki etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımdan üç tabakalı bir hayat standardı çıkmaktadır: 1. Zekât mükellefi zenginler; 2. Ne zekât vermekle yükümlü ne de almaya lâyık orta halliler; 3. Zekâtta istihkakı bulunan fakirler. Bu dinî-malî sorumluluğun edası yoluyla servetin yeniden dağıtımının sağlanmasında genelde "herkese ihtiyacı kadar" ilkesini benimseyen Ebû Ubeyd'in zekât (veya vergi) tahsildarlarına verilecek miktarı sınırlamayıp devlet başkanının tercihine bırakırken esas olarak "herkese emeği kadar" kaidesini yeğlediği düşünülebilir.[227]

• • • • •

224 *A.e.*, s. 367-393.
225 *A.e.*, s. 689, 718.
226 *A.e.*, s. 661-665.
227 *A.e.*, s. 718.

## 2.5. Paranın İşlevleri

Ebû Ubeyd'in çeşitli vesilelerle, paranın "değer ölçüsü" ve "ödeme aracı" şeklindeki ikili işlevini kabullendiğinin altı çizilmelidir. Bu bağlamda ilgili pasajı bütünüyle alıntılamak daha sağlıklı olacaktır: "Muhakkak altın ve gümüş sikkeler eşyanın fiyatını tayin etmekten başka bir şeye yaramaz. İkisinden sağlanan en büyük menfaat harcamalarda kullanılmasıdır".[228] Gerçi her ne kadar yazar niçin "altın ve gümüş sikkeler[in] eşyanın fiyatını tayin etmekten başka bir şeye yarama"dığını açıklamıyorsa da bu yaklaşım görünüşe göre metal paralar hakkındaki geleneksel anlayışı desteklemektedir. Ebû Ubeyd onların -diğer şeylere nispetle- umumi kullanışlılığına ve göreli sabitliğine işaret eder gibidir. Çünkü eğer altın ve gümüş sikkeler de metâ olarak kullanılsaydı değerleri değişime mâruz kalacaktı; zira bu durumda hem kıymetinin belirlenmesi gereken birer mal hem de diğer malların kıymet ölçütü olarak iki farklı işlev görmeleri lâzım gelecekti. Yazar altın ve gümüş paranın doğrudan hiç değinmediği değer saklama işlevini nisab miktarının üzerindeki *tasarrufları* zekâta tâbi kılarken zımnen benimsemiş gibidir.

Çeşitli dinî-malî mükellefiyet veya cezaların ifasında kullanılan ağırlık ve hacim ölçülerine müstakil bab ayrılması da[229] *Kitâbü'l-Emvâl*'in benzeri eserlerde rastlanmayan bir zenginliğidir. Bu babda Halife Abdülmelik b. Mervân'ın başlattığı ilk para standardizasyonu girişimine de değinilmektedir. Aslında para, ölçü ve tartı birimlerinin denetimi hükümranlık alâmetlerinden sayılmakta, iktidarın süreklilik ve istikrarı için önem taşımaktadır. Vergi tahsilâtında, alım satım işlemlerinde vs. kullanıldıklarından bunların standartlaştırılması çatışmaların ortadan kaldırılmasına imkân verir. Dolayısıyla ölçü ve tartılar para gibi mübadeleleri düzenleyici, değişim adaletini sağlayıcı rol oynarlar.

## 2.6. Ticaret Yasakları

Ebû Ubeyd domuz ve içki gibi şer'an haram kılınmış gayri mütekavvim malların müslümanların yerleşim alanlarında üretiminin ve İslâm ülkesi sınırları içinde serbestçe dolaşımının engellenmesi, bunların "ayn"ının haraç yahut cizye olarak alınmasının da yasaklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca ona göre uşûrun söz konusu malların ne aynından ne de kıymetinden tahsil edilmesi câizdir.[230]

• • • • •

228 *A.e.*, s. 546, 548.
229 *A.e.*, s. 615-627.
230 *A.e.*, s. 126-128, 177-179, 183-189.

Sonuç olarak, Ebû Ubeyd kamu maliyesi yazarları arasında "iktisat düşüncesinin hadisçi silsilesi"nin şahlığını Yahyâ b. Âdem ve İbn Receb gibi diğer sadık mensuplarından daha çok hak etmektedir. Eserlerini III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde yani vahiy çağına yakın tarihlerde yazan âlim İslâm'ın geçmiş ilmî başarılarına tam bir vukufiyet kazanmıştır. Belki de onun, hâkim uygulamaların yargılanıp düzeltilmesinde mihverlik yapacak akîdevî hükümlerin beyanına çalışan bir şahsiyet şeklinde nitelenmesi çok isabetli olacaktır. *Kitâbü'l-Emvâl*'inde de görüldüğü üzere akîdesinin özünü, malî adalet beklentisinin dayanağını teşkil eden bölüşüm adaletini tesis yükümlülüğünün imkânların elverdiği en kâmil biçimde yerine getirilmesi konusundaki ısrarı şekillendirmektedir. Çünkü Ebû Ubeyd, toprak ve vergi ıslahatı lehindeki siyasî baskılara mâruz kalan hükümetlerin -mevcut yapıyı ciddi şekilde zedelemeksizin- toplumsal gerilimi yatıştıracak bazı reform programlarını yürürlüğe koyduklarını gözlemlemiştir. Ona göre, âdil bir düzende makam, toprak ve arpalık gibi tahsisler kamu görevlerini sorumluluk bilinciyle yürüten liyakatli kişilere yapılmalıdır; bir fırkanın çıkarları gözetilirken diğerlerinin ihmâl edilmesi titizlikle önlenmelidir. Devlet kamu emlâkini amme menfaatine uygun şekilde yönetmeli ve özel mülkiyet haklarının kamu aleyhine kullanımını önlemeye mâtuf denetimlerde bulunmalıdır. Ebû Ubeyd cemaat ruhunu yani toplumsal vahdetle müşterek menfaat ve mükellefiyet bilincini vurgulamak suretiyle sivil haklarla sorumluluklar arasında denge kurmaktadır. Ayrıca dayanışmacı bir müslüman toplumda her ferde asgarî yaşam standardının temin edilmesinin zorunlu olduğu gerçeğini de hararetle işlemektedir.

Bütün söylenenlerden, Ebû Ubeyd'in modern teorisyenlerin önemsemediği amaçları vurgulayıp onların öncelik verdiği meseleleri geri plana iterek mücadeleyi nâdir bir ehliyetle göğüslediği ileri sürülebilir. Bununla bağlantılı olarak, onun "iktisadî mesele" tasavvuru çok rağbet bulan bazı çağdaş görüşlerden açık bir şekilde ayrılmaktadır. İşte yazarın günümüzün müslüman hukukçu ve iktisatçılar kuşağına mesajı belki de özellikle burada yatmaktadır. Genel bir sistematik iktisat kuramı geliştirmediği ve içinde yaşadığı toplumsal, iktisadî, siyasî ortamın çağdaş küresel sirke nispetle kolay aşılamaz kayıtlarla sınırlı bulunduğu gerçeğine rağmen, Ebû Ubeyd'in iktisadî düşüncesi geçen onlarca yılın hâkim bazı temayüllerine sadra şifa bir deva olarak değerlendirilebilir.

## 3. İbn Zencûye ve *Kitâbü'l-Emvâl*'i

### 3.1. Hayatı ve Eserleri

Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî 180 (796) civarında Nesâ'da doğdu. Babası Mahled'in lakabına nisbetle İbn Zencûye (Zenceveyh) diye şöhret buldu ve soyunun Ezd kabilesine dayanması sebebiyle Ezdî nisbesiyle de anıldı. Genç yaşta ilim seyahatlerine çıkarak gittiği Mekke, Medine, Dımaşk, Bağdat, Basra, Kûfe, Halep, Humus, Kaysâriye, Kahire ve Horasan gibi merkezlerdeki âlimlerden hadis öğrendi.[231]

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm Horasanlı talebelerinin en gözdeleri olarak İbn Zencûye ve Ahmed b. Şebbûye'yi göstermiştir. İbn Zencûye'nin Nesâ'da sünneti yaydığı ve bölgenin fıkıh ve hadis otoriteleri arasında yer aldığı bildirilmiştir. Pek çok âlim ondan hadis rivayet etmiştir.[232] Kendisinden hadis dinledikleri bildirilen Buhârî ve Müslim'in *el-Câmʿu's-sahîh*'lerinde onun rivayetlerine rastlanmamaktadır. Ebû Bekir Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî onu sika, sebt, hüccet,[233] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân sika, hüccet,[234] Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali en-Nesâî sika, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî de sadûk şeklinde nitelendirmiştir.

İbn Zencûye, ikinci Mısır seyahatinden döndükten sonra 251 (865) yılında vefat etmiştir. Onun Mısır'da öldüğünü söyleyenler olduğu gibi 247, 248 veya 249'da vefat ettiğini ileri sürenler de vardır.

• • • • •

231 Ebû Âsım Nebîl Dahhâk b. Mahled el-Basrî, Ebû Abdurrahman Şeyhü'l-Harem Abdullah b. Yezîd el-Adevî, Ebû Müshir Abdülaʿlâ b. Müshir ed-Dımaşkî, Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih el-Mısrî, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Ebû Hâlid Yezîd b. Hârûn, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî et-Türkî, Ebü'l-Hasan Ali İbnü'l-Medînî, Ebü'l-Hasan Nadr b. Şümeyl, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâzî, Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ammâr ed-Dımaşkî, Saîd b. Ufeyr, Süleyman b. Harb ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi 100'ü aşkın âlimden rivayette bulunmuştur.

232 En meşhurlarından bazıları şunlardır: Ebû Dâvûd, Nesâî, Ebû Zürʿa Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşkî, Ebû Zürʿa Abdullah b. Abdülkerîm er-Râzî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, Ebü'l-Abbas Muhammed b. İshak es-Serrâc, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Abdullah Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, Ebû İshak İbrâhim b. İshak el-Harbî, Ebü'l-Abbas Hasan b. Süfyân en-Nesevî, Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed el-Hâşimî.

233 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bagdâd*, VIII, 161.

234 İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarâbâd 1393-99/1973-79, VIII, 197.

Kaynaklarda günümüze ulaştığı belirlenemeyen *et-Tergîb ve't-terhîb*[235] ve *el-Âdâbü'n-nebeviyye* (*Kitâbü'l-Âdâb*, *Kitâbü'l-Edeb*) adlı eserleri zikredilmektedir.[236]

## 3.2. *Kitâbü'l-Emvâl* ve Muhtevası

İbn Zencûye'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'i[237] giriş mâhiyetindeki altı babla başlamaktadır. Bunları sırasıyla "Fey, Çeşitleri ve Tahsil Yöntemleri", "[Silâh zoruyla] Arazi Fetihleri ve İlgili Ahkâm", "Sulh Yoluyla Arazi Fetihleri ve İlintili Hükümler...", "Resûlullah ve Ashabının Yaptığı Barış Antlaşmaları", "Fey Gelirlerinin Sarf Yerleri", "Topraklar, İktâ, İhyâü'l-mevât, Himâ ve Sulara İlişkin Hükümler", "Humus, Ahkâmı ve İlkeleri", "Zekât, Hükümleri ve Kuralları" başlıklı bölümler izlemektedir. Bölümler arasında hacim bakımından büyük bir orantısızlık bulunmaktadır; öyle ki zekât hakkındaki sonuncusu -matbu nüshanın sayfa sayısı hesabıyla- kitabın yedide beşinden biraz daha fazlasını kapsamaktadır.

Aslında İbn Zencûye'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'i başlangıçtan zekât bahsine kadar -atlanan birkaç bab dışında- kabaca Ebû Ubeyd'inkinin tertibine uymaktadır. Zekât bahsinden itibaren bu örtüşme giderek azalmakta ve Ebû Ubeyd'in eserinde değinilmeyen bazı konulara İbn Zencûye tarafından temas edildiği görülmektedir; meselâ hocasınca hiç yer verilmeyen fitre bahsine müstakil bir bab ayrılmıştır.

İki eserde müşterek olan hadisler İbn Zencûye tarafından -müstahrec sahiplerinin âdeti üzere- çoğunlukla hocasınınkinden farklı bir tarikle rivayet edilmiştir.[238] Hemen hemen bütün bablarda ilâve hadis veya eserlere rastlanmaktadır. Ancak bu durum Ebû Ubeyd'in bütün rivayetlerinin diğerinde bulunduğu anlamına gelmez.

• • • • •

235 Bu kitap *Kitâbü't-Tergîb fî feżâ'ili'l-a'mâl* adıyla da anıldığı gibi *Feżâ'ilü'l-a'mâl*'in müstakil bir eser olduğu da söylenmiştir; bk. *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 339.

236 İbn Zencûye'nin biyografisine dair geniş bilgi için bk. Yıldırım, Ahmet, "İbn Zencûye", *DİA*, XX, 462-463.

237 *Kitâbü'l-Emvâl* üzerinde Şâkir Zîb Feyyâz'ın yaptığı doktora tezi (1402/1982, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyyetü'ş-şerîa) daha sonra yayımlanmıştır (I-III, Riyad 1406/1986). Alevî es-Sekkâf, Yahyâ b. Âdem ile Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'larında ve *Kitâbü'l-Emvâl*'de yer alan hadislerin fihristini *Fehârisü'l-eḥâdîṣ: el-Emvâl li-Ḥumeyd b. Zencûye, el-Ḫarâc li-Yaḥyâ b. Âdem el-Ḳureşî ve'l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf ṣâḥibi Ebî Ḥanîfe* adıyla neşretmiştir (Riyad 1410).

238 İbn Zencûye'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'i Ebû Ubeyd'inkinin üzerine yapılmış bir müstahrec gibidir (Kettânî, s. 47; ayrıca iki eser arasındaki benzerliklerle ilgili olarak bk. İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, Riyad 1406/1986, Muhakkıkin mukaddimesi, I, 47-49).

İbn Zencûye takriben 1857 numaralı pasaja kadar hocasının bütün fıkhî görüş ve yorumlarını aktarmaktan öte gitmemiştir. Benimsediği yerlerde Ebû Ubeyd'in kavlini alıntılamakla yetinmekte, aksi takdirde hocasının gerekli görmediği bazı açıklamalar yapmakta ve onun tesbit edemediği farklı görüşlerle ilgili bulgularını aktarmaktadır.[239] Daha sonra kitabın sonuna kadar Ebû Ubeyd'den isim belirterek sadece birkaç nakilde bulunmaktadır.[240] İbn Zencûye'nin, kitabın bu kadar geniş bir bölümünde yer verdiği naslar hakkında -141, 728 ve 1388 numaralı paragraflar dışında- hemen hiçbir kişisel açıklama getirmemesi şaşırtıcıdır.[241] 1903 numaralı paragraf ve sonrasında hocasının bazı kavil veya nakillerini isim belirtmeksizin farklı ifadelerle zenginleştirerek aktardığı gibi[242] bir kısmı "semâ yoluyla aldıklarımızın en güzeli (*aḥsenü mâ semi'nâ*)" gibi klişelerle[243] olmak üzere tercihlerde bulunmaya ve kendi görüş ya da yorumlarına yer vermeye başlamaktadır.[244] Ne var ki bunlar zekâtla ilgili bazı ahkâmdan ibaret olup malî hukukun sınırlarını aşamayan ayrıntılardır. Dolayısıyla İbn Zencûye'nin genel iktisat düşüncesine özgün bir katkısından söz etmek imkânsızdır. Ancak onun eserinin özelde kamu maliyesi, genelde iktisat düşüncesi alanlarındaki hadislere ilâveten selefinin görüş ve yaklaşımlarını bize ulaştıran en zengin derleme olması öneminin farklı bir boyutunu yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, *Kitâbü'l-Emvâl* bu yönüyle İslâm iktisat düşüncesindeki hadisçi geleneğin en parlak halkasını teşkil etmektedir.

• • • • •

239 Meselâ bk. *a.e.*, paragraf no. 138, 1568 ve 1702.

240 *A.e.*, paragraf no. 1869, 1964, 2008, 2087.

241 İbn Zencûye 57, 140, 1013, 1078, 1090, 1118, 1348, 1374, 1420, 1728 nolu paragraflarda ise sadece Ebû Ubeyd'in tanımlamadığı garîb kelimelerin izahını yapmaktadır.

242 Meselâ bk. *a.e.*, paragraf no. 1903, 2006, 2010, 2013a, 2028, 2200, 2216, 2229, 2254, 2270.

243 *A.e.*, paragraf no. 2013a, 2028, 2114, 2170, 2333, 2395, 2464, 2473.

244 Meselâ bk. *a.e.*, paragraf no. 2000, 2061, 2107, 2181, 2220, 2289, 2295, 2300, 2343, 2450, 2457, 2469a.

**Kudâme b. Ca'fer ve *Kitâbü'l-Harâc*'ındaki İktisadî Görüşlerinden Bir Demet**

# Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc*'ı: Teknokratik Sentez

Bu kısımda Kudâme b. Ca'fer'in disiplinler arası özellikteki şaheseri *Kitâbü'l-Harâc ve sınâ'at (san'at)i'l-kitâbe*'de sergilenen iktisadî düşünce incelenmektedir.[245] *Kitâbü'l-Harâc* iktisat, kültür ve teşkilât tarihi açısından zengin bir

• • • • •

245 *Kitâbü'l-Harâc* üzerine yapılan ilk çalışma Mac-Guckin de Slane'in yayımladığı özettir ("Notice sur Codama et ses écrites", *Journal Asiatique*, XX [1862], s. 155-181). Ardından Aloys Sprenger coğrafyaya dair kısmının bir değerlendirmesini yapmıştır (*Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen*, Leipzig 1864). Daha sonra Michael Jan de Goeje beşinci ve altıncı menzilelerden seçtiği bazı bölümleri, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdâzbih'in *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'inin arkasında Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (*Nübez min Kitâbi'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe li-Ebi'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib el-Bagdâdî*, Leiden 1889, s. 184-266). Bu ek bölümü bilâhare Hüseyin Karaçanlu -önsöz, notlar ve dizinler ilâvesiyle- Farsça'ya (*Kitâbü'l-Harâc*, Tahran 1370), Ebü'l-Hayr Urduca'ya (Haydarabad 1930) tercüme etmiştir. Muhammed Mahzûm aynı seçme bölümleri *Nübez min Kitâbi'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe* adıyla bir önsöz, notlar ve dizinler ekleyerek yeniden neşretmiştir (Beyrut–Limasol 1988). Beşinci menzilenin De Goeje'nin yayımlamadığı ilk on bölümü, birincisinin Farsça tercümesiyle birlikte Hüseyin Hidiv Cem (Tahran 1974) ve Mustafa el-Hiyârî (*ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe li-Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib*, Amman 1986) tarafından yayımlanmıştır. Bu menzilenin tamamını Talâl Cemîl Rifâî tahkikli bir şekilde baskıya hazırlamıştır (*el-Menziletü'l-hâmise min Kitâbi'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe*, Mekke 1407/1987). Yedinci menzilenin -son bölümü hariç- İngilizce tercümesi A. Ben Shemesh tarafından Arapça metninin tıpkıbasımı, içindeki Kur'an âyetlerinin ve hukuk kaidelerinin listeleri, Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ının ve Belâzürî'nin *Fütûhu'l-büldân*'ının bazı bölümlerinin çevirileri, bir lugatçe ve genel dizinle birlikte yayımlanmıştır. Mütercim, her ne kadar çeviri esnasında metne sadakatten çok anlamı korumaya özen gösterdiğini söylemekteyse de (bk. Kudâme b. Ca'fer, *Taxation in Islam II*, Leiden 1965, Çevirenin önsözü, s. 7) orijinal metindeki bazı ifadelerin tercümede düştüğü ve hatta yanlış anlaşıldığı ➔

kaynaktır. Bununla beraber, ele alınan konular sadece merkezî idareyi teşkil eden çeşitli birimler, maliye sistemi ve onun tarihî, coğrafî ve fıkhî temelleri gibi geniş bir teknik meseleler manzumesiyle ilgili olmayıp ayrıca dilin kullanımı, edebî gelenekler ve resmî yazışma âdâbına da değinilmektedir. Eserin hazırlanmasında Kudâme'nin maliye bürokrasisinde edindiği tecrübe ve imkânlar rol oynamıştır. Müellif, derecelerine göre divan kâtiplerinden üst düzey yöneticilere kadarki devlet ricâlinin ihtiyaç duyduğu bilgileri, benzer muhtevaya sahip kitaplardan ve resmî tutanaklardan derlemekle kalmamış meslekî deneyimiyle de zenginleştirmiştir. *Kitâbü'l-Harâc* bu yönüyle ve sade üslûbuyla kâtip adayları için meslek içi eğitime yönelik çok değerli bir ders kitabı mâhiyetindedir. Ana konumuza geçmeden önce yazarın kısa bir özgeçmişinin yanında, kitabın bölümlerinin içeriğini tanıtıcı genel bir değerlendirmesini yapmak -en azından daha derin incelemelere konu edinmek isteyebilecek farklı uzmanlıklara sahip araştırmacılara teşhiri için- faydalı olacaktır.

## 1. Kudâme b. Ca'fer: Hayatı ve Eserleri

### 1.1. Hayatı

Aslen hıristiyan iken Halife Müktefî-Billâh devrinde müslüman olan Kudâme,[246] Bağdat'taki büyük divanın bazı dairelerinde çeşitli memuriyetlerde bulunduktan[247] sonra 297 (910) yılında Dîvânü'l-maşrık'a bağlı

•••••

görülmektedir (eleştiriler için bk. Robson, James, "A. Ben Shemesh (tr.): *Taxation in Islâm. Vol. II. Qudâma b. Ja'far's Kitâb al-kharâj*", *BSOAS*, XXIX (1966), s. 620-621; Schacht, J., "A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*. Volume II. *Qudâma b. Ja'far's Kitâb al-Kharâj*", *Bibliotheca Orientalis*, XXIII/5-6 (1966), s. 343-344). Sekizinci menzile yine Mustafa el-Hiyârî'nin tahkikiyle (*es-Siyâse min Kitâbi'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe li-Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib*, Amman 1401/1981) basılmıştır. Türkler ve Türk illeri hakkındaki bilgiler Ramazan Şeşen tarafından tercüme edilerek *İslâm Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara 1985, s. 188-190) isimli çalışmasında neşredilmiştir. Eserin günümüze ulaşan kısımlarının tamamını ilk defa Muhammed Hüseyin ez-Zübeydî tahkik ederek yayımlamıştır (Bağdad 1981). Ancak bu baskıda bazı tahkik hataları vardır (bk. Sâmerrâî, İbrâhim, "Kitâbü'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe li-Kudâme b. Ca'fer", *'Âlemü'l-kütüb*, III/2 [Riyad 1982], s. 199-205). Daha sonra Fuat Sezgin eserin yegâne yazmasının tıpkıbasımını yapmıştır (*Kitâbü'l-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe*, Frankfurt 1407/1986). *Kitâbü'l-Harâc* hakkındaki çalışmaların bir listesi için onun önsözüne (s. 5-7) bakılabilir.

246 Kudâme'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgiler Kallek, Cengiz, "Kudâme b. Ca'fer", *DİA*, XXVI, 311-312'den özetlenmiştir; daha geniş mâlûmat için ilgili maddeye bakılabilir.

247 İbnü'n-Nedîm, s. 144; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVII, 12.

Meclisü'z-zimâm'da kâtiplik görevi aldı.[248] Nitekim eserindeki önemli teknik ayrıntılar ve dokümanter bilgiler Kudâme'nin çeşitli devlet dairelerinde uzun yıllar süren hizmetleri sırasında edindiği idarî-meslekî tecrübeyi yansıtmaktadır. Ayrıca mantıkçılığı yanında Aristo'yu şerh etmiş bir filozof olan müellifin tarihçilik, coğrafyacılık, dilcilik, edebiyatçılık ve kamu yönetimi uzmanlığı yönleri de önemlidir.[249] Michael Jan de Goeje'nin tahminine göre 316 (928) yılından sonra kaleme alınan[250] *Kitâbü'l-Harâc*'ın, Abbâsî hilâfetinin duraklama devrinin başlangıcı sayılabilecek bir döneme rastlayan 320 (932) senesinde Vezir Ali b. Îsâ'ya sunulduğu bilinmektedir.[251]

## 1.2. *Kitâbü'l-Harâc*: Tertibi ve Muhtevası

*Kitâbü'l-Harâc* her birine "menzile" (durak) adı verilen sekiz kısma ayrılmıştır. Ne var ki bunlardan sadece beşinci-sekizinci menzileler arasındaki ikinci yarısı günümüze ulaşmıştır.[252] Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır b. Abdüsseyyid el-Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) bizzat okuduğu *Kitâbü'l-Harâc*'ın yedi menzileden ibaret olduğunu söylediğine dair rivayet[253] onun eserin müsvedde halindeki bir nüshasına atıfta bulunduğunu düşündürmektedir. Çünkü Kudâme'nin kendisi beşinci menzilenin birinci bölümünde "siyasete mahsus sekizinci menzile"ye atıfta bulunmaktadır.[254] İbnü'n-Nedîm'in, sekiz menzilesi bulunan esere daha sonra bizzat müellifi tarafından dokuzuncusunun ilâve

• • • • •

248 Yâkût, *a.e.*, XVII, 14-15.

249 Tabâne, Bedevî, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*, Kâhire 1378/1958, s. 83; Bonebakker, S. A., "Ḳudāma b. Dja'far", *EI²* (İng.), V, 318-320. Onun hayat hikayesi için ayrıca bk. Hoenerbach, Wilhelm, "Zur Heeresverwaltung der 'Abbāsiden. Studie über Abulfarağ Qudāma: Dīwān al-ğayš", *Der Islam*, XXIX/3 (1950), s. 257-259; Asâf, Muhammed Hüseyin, "Kudâme b. Ca'fer ve kitâbühû el-Harâc ve sınâ'ati'l-kitâbe", *Faysal*, LVII (Riyad 1982), s. 139-142; Hiyari, Mustafa, "Qudāma b. Ğa'fars Behandlung der Politik: Das Kapitel *As-siyāsa* aus seinem Vademecum für Sekretäre *Kitāb al-ḫarāg wa-ṣanā'at al-kitāba*", *Der Islam*, LX (1983), s. 91-94; Mısrî, Muhammed Abdülganî, *Eserü'l-fikri'l-Yûnânî 'ale'n-nâkıdeyni'l-'Arabiyyeyn: el-Câhiz ve Kudâme b. Ca'fer fî Kitâbih «Nakdi'ş-şi'r»*, Amman 1405/1984, s. 38-52; Rizvi, Vaqar Ahmed, "Qudāmah b. Ja'far The Scribe of Baghdād", *Journal of the Pakistan Historical Society*, XXXVI/2 (1988), s. 179-191.

250 İbn Hurdâzbih, Neşredenin girişi, s. xxii.

251 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emin - Ahmed ez-Zeyn), Kahire-Beyrut 1953, II, 145-146.

252 Yegâne nüshası Köprülü Kütüphanesi, nr. 1076'da kayıtlıdır.

253 Mutarrizî, *el-İżâḥ fî şerḥi Maḳâmâti'l-Ḥarîrî*, vr. 40 (Tabâne, s. 98'den naklen).

254 *Kitâbü'l-Harâc*, s. 12.

edildiğine ilişkin ifadesi[255] hatalıdır.[256] Bu yanlışlık muhtemelen yedincinin son bölümünün müstakil bir menzile sanılmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu, eserin mevcut kısmının en uzun bölümüdür.[257]

*Kitâbü'l-Harâc*'ın elimizdeki kısmına hâkim üslûpla Kudâme'nin edebî gücünü konuşturduğu *Naḳdü'ş-şi'r* ve *Cevâhirü'l-elfâẓ* gibi eserlerininki karşılaştırıldığında ilk bakışta üçünün de aynı yazara aidiyeti hususunda şüphe doğuracak kadar önemli farklar göze çarpmaktadır.[258] Ancak *Kitâbü'l-Harâc*'ın -diğer amaçlara hizmet yanında- özellikle kâtip çırakları için ders kitabı olarak okutulmasının da arzulandığı düşünülürse dilinin mümkün mertebe sade tutulması doğaldır. Bu noktada yazarın, 297 yılından ölüm tarihine kadar Dîvânü'l-harâc başkanlığı yaptığı hatırlanmalıdır.

Tertiplerinden, özelliklerinden ve aralarındaki irtibattan anlaşıldığı ve Kudâme'nin de belirttiği[259] üzere her biri ardışığına mukaddime olarak hazırlanan menzileler ya "ṣadr" adı verilen kısa girişlerle başlamakta veya ilk bölümleri bu işlevi görmektedir. Müellifin kendi ifadesinden çıkarılabildiğine göre[260] ilk menzile muhtemelen okuyucuya eserin muhtevasını tanıtmayı amaçlayan bir mukaddimeden ibarettir. Kitabın konu bütünlüğünden hareketle, ikinci menzilede kâtiplik mesleğinin inceliklerinin, icrası için gerekli alet edevatın ve muhtemelen iyi bir kâtibin vasıflarının ele alındığı tahmin edilebilir. Yine müellifin sözlerinden[261] anlaşıldığına göre üçüncü menzile kâtiplerin bilmesi zorunlu olan belâgat veya beyân sanatıyla ilgilidir. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023), Vezir Ali b. İsâ'nın bu menzile üzerine övgüler düzdüğü yönündeki değerlendirme-

• • • • •

255 *el-Fihrist*, s. 144; ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVII, 13.

256 Ayrıca *el-Fihrist*'in yazma nüshasında bu bilgiye farklı bir hatla düşülen derkenarda yedi menzileden ibaret olan esere daha sonra "es-Siyâse" başlıklı sekizincisinin ilâve edildiği belirtilmektedir (bk. *a.y.*).

257 Eğer bu yapısal değişikliğe başka bir mâkul izah aranacak olursa Tabâne'nin şu önerisi de (bk. Tabâne, s. 109; krş. Kudâme b. Ca'fer, *Taxation in Islam II*, Çevirenin girişi, s. 7) benimsenebilir: Yedincinin on dokuzuncu bölümünün sekizinci menzileyi oluşturduğu bir müsvedde nüshaya nihaî şekli verilirken yeni bir sekizinci menzile eklenince eskisi yedincinin son bölümünü teşkil etmiştir.

258 Kürd Ali, Muhammed, *Künûzü'l-ecdâd*, Dımaşk 1404/1984, s. 146-147; Ahmed, Ahmed Rıdvân, *er-Rihle ve'r-rahhâletü'l-müslimûn*, Cidde: Dârü'l-beyâni'l-Arabî, ts., s. 64; Züveyb, Abdülmecîd, "el-Coğrâfiyyûnü'l-'Arab ve devruhum fi't-ta'rîf bi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye", *Dirâsâtü târîhi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye* (nşr. Abdülkâdir Mahmûd Abdullah ve dğr.), Riyad 1399/1979, I/2, 287.

259 Kudâme, s. 4.

260 *A.e.*, s. 3, 96.

261 *A.e.*, s. 19.

si[262] de tesbitimizi doğrulamaktadır.[263] Dördüncü menzilede, günümüzdeki maliye bakanlığının işlevini gören, devlet gelir-giderlerinin hesabını tutup bütçeyi hazırlayan Dîvânü'l-harâc ile Dîvânü'd-dıyâ' ele alınmakta, bunların görev alanları, işleyiş tarzları ve kalemleri (*meclis*) incelenmekte, Meclisü'l-inşâ' bünyesinde yürütülen yazışmaların haraçla ilgili olanlarından örnekler sunulmaktadır.[264] Fahreddin Osman b. İbrâhim en-Nablusî'nin (ö. 685/1286 [?]), Kudâme'nin *Kitâbü'l-Harâc*'ını ancak nahivci, hattat, kâtip (yazıcı), verrâk ve tarihçilerin bilmesi gereken, divanlarla uzaktan ilgisi bulunan ayrıntılarla şişirdiği şeklindeki tesbiti muhtemelen bu kayıp kısım hakkındadır.[265]

Eserin tasvirî (betimleyici) ve tevcihî (kuralcı-normatif) yöntemlerle hazırlanan beşinci menzilesi, saray teşkilâtının Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'd-dıyâ' haricindeki diğer daireleri hakkında olup on bir bölümden ibarettir. Bunlar: 1) Ordu divanı (Dîvânü'l-ceyş); 2) Maliye Nezâreti (Dîvânü'n-nafaḳât); 3) Hazine dairesi (Dîvânü beyti'l-mâl); 4) Resmî yazışmalardan sorumlu muhabere divanı (Dîvânü'r-resâ'il); 5) Tevkî' dairesi ve Defterhâne (Dîvânü't-tevḳî' ve Dîvânü'd-dâr); 6) Mühürdarlık (Dîvânü'l-ḫâtem); 7) Gelen evraklar dairesi (Dîvânü'l-faḍ); 8) Darphane (Dîvânü dâri'ḍ-ḍarb), paraların ayar ve ölçüleri; 9) Mezâlim divanı (Dîvânü'l-meẓâlim); 10) Emniyet teşkilâtının yazışmaları; 11) Posta ve istihbarat dairesi (Dîvânü'l-berîd), posta istasyonları, doğu ve batı yolları. İlk on bölümde ilgili dairelerin örgüt yapıları, görev alanları, işleyiş tarzları, alt birimleri ve bunların arasındaki dikey ve yatay ilişkiler açısından eşsiz teknik bilgiler sunulmaktadır. Sonuncusunda ise posta ve istihbarat teşkilâtına rehberlik edecek şekilde yolların durumu, mesafesi, ulaşım ve konaklama imkânları incelenmektedir.[266] Başlı başına bu menzile Kudâme'nin siteminin kişisel değil güçlü bir sekreteryaya dayanan kurumsal nitelikli merkezî bir bünye arzettiğini göstermektedir. Paul L. Heck'in yerinde tesbitine göre beşinci menzilede sergilenen "idarî birimce düzenlenmiş ve kesin biçimde tanımlanmış görevler ve kurallarla yürütülen kayıt esasına

• • • • •

262 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, II, 145-146.

263 Ebü'l-Hasan Ali b. Halef el-Kâtib gibi (ö. V/XI. yüzyıl ortaları) müteahhir edebiyatçılar (*The Elements of Good Written Style: Mevâddü'l-beyân* [nşr. Fuad Sezgin], Frankfurt 1407/1986, s. 184; ayrıca bk. Bonebakker, S. A., "A Fatimid Manual for Secretaries", *Annali*, XXXVII [1977], s. 307-310) konuyla ilgili eserlerinde söz konusu menzileden alıntıda bulunmuşlardır.

264 Bu tesbiti teyit eden ifadeler için bk. Kudâme, s. 20, 37.

265 Bk. Nablusî, *Kitâbü Lüma'i'l-ḳavânîni'l-mudıyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mısrıyye* (ed. C. Becker - Claude Cahen), *Bulletin d'Études Orientales*, XVI (Damas 1958-60), s. 5.

266 İlk beş menzileye ilişkin geniş bir değerlendirme için bk. Heck, s. 26-93.

dayalı bürokratik yapı anlayışı" Weberci şartları karşılamaktadır. Dolayısıyla Kudâme'nin normatif bir bürokratik işleyiş kurma girişimi, İslâm toplumu da dahil bütün Ortaçağ dünyasını bürokratik ülkülerden mahrum ataerkil bir tarza sahip olmakla suçlayan Max Weber'i yanlışlamaktadır.[267]

Altıncı menzilede konunun coğrafyaya ilişkin yönleri esasen idarî, kısmen de tasvirî ve Batlamyusçu yaklaşımla yedi bölüm halinde ele alınmaktadır.[268] Burada muhteva bakımından Dîvânü'l-berîd'in başkanı Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/911) *el-Mesâlik ve'l-memâlik*'inin ciddi tesiri hissedilmektedir. Kudâme bu menzilede ondan aldığı mâlûmata genelde müslümanların, özelde kendisinin tecrübe ve gözlemlerine dayanan çağdaş verilerle yeni bilgiler eklemektedir.[269] Aslında mevcut menzilenin üslûbu da İbn Hurdâzbih'inki gibi kuru bir kamu yönetimcisi üslûbudur. Birinci bölümün başlangıcında dünyanın yuvarlaklığının vurgulanması ve ekvatorun uzunluğunun astronomik gözlemlere dayalı olarak hesaplanması ilginçtir.[270] Günün bilinen dünyası yedi bölgeye (*iḳlîm*; çoğ. *eḳâlîm*)[271] taksim edilip bir bütün halinde incelenirken Abbâsî hâkimiyetindeki İslâm âlemi (*memleketü'l-İslâm*) -idarî hedefler bakımından lüzumuna binaen- fizikî ve beşerî coğrafya, özellikle de riyâzî ve iktisadî coğrafya, topografya, hidrografya vb. çerçevesine giren bazı konuları kapsayacak şekilde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca önem sırasına göre İslâm ülkesinin dinî başkenti Mekke ile Abbâsî Devleti'nin siyasî/idarî pâyitahtı Bağdat merkez alınarak birinciye ulaşan ve ikinciden ayrılan yollar kısmen ilk ağızdan tasvir edilmektedir, yani tâbiri câizse her yol Mekke'ye çıkmaktadır. Böylece bu coğrafî düzende İran "*kişver*" sisteminden,[272] S. Maqbul Ahmad'a göre coğrafyaya "İslâmî yaklaşım"[273] olarak nitelenebilecek anlayışa doğru hafif bir kayma vardır.

• • • • •

267 *A.e.*, s. 35-37, 89-92; Weber'in ideal tip anlayışı soyut kurallarda ve hiyerarşik tertipli makamların gayri şahsî düzeninde yatmaktadır. Weberci yaklaşıma göre bürokratik düzen makamlara dayanır, oraları işgal eden kişilere değil.

268 Bu menzileye ilişkin geniş bir değerlendirme için bk. *a.e.*, s. 94-145.

269 Ancak Kudâme, Irak'ı İranşehr ile aynileştirip incelemelerine merkeze oturttuğu Sevâd'ın tasviriyle başlayan İbn Hurdâzbih'den ayrılmaktadır.

270 Bk. Kudâme, s. 132-134.

271 Bu menzileyi dünya coğrafyasının yedi iklime taksimiyle uyumlu olması için yedi bölüme ayırmış gibi görünmektedir.

272 Bu coğrafî sistemde dünya yedi *kişver*e, yani eşit geometrik dairelere ayrılmakta merkeze ise daha sonra bazı müslüman coğrafyacıların eserlerinde yerini Irak'a bırakacak olan İranşehr oturtulmaktadır; bk. Ahmad, S. Maqbul, "Djughrāfiyā", *EI²* (İng.), II, 579.

273 *A.e.*, II, 580.

Abbâsî Devleti'nin Çin, Bizans[274] ve Mağrib sınır boylarına kadar uzanan karayolları yanında suyolları da mesafeleriyle birlikte incelenmekte, ayrıca İslâm âlemine mücâvir halklarla krallıkların tasvirine yer verilmektedir. Sınır boylarına, komşu ülkelere ve her iki tarafın savunma sistemlerine ilişkin olup günümüzde askerî coğrafya kapsamına giren bilgiler eseri jeopolitik ve jeostratejik açılardan zenginleştirmektedir.[275] Bu menzilenin bir başka üstün tarafı da yeni güzergâhlar hakkında önceki kitaplarda bulunmayan bazı dolaysız güncel bilgilere yer vermesidir. Ayrıca yazarın seyrüsefere müsait suyolları ve mesafeleri hakkındaki gözlemleri aktarılmaktadır. Günümüzde ulaşım coğrafyası konuları arasında yer alan yolların durumu, orduların,[276] hac ve ticaret kervanlarının, diplomatik heyetlerin, resmî görevlilerin hızlı, kolay ve güvenli ulaşımı yanında özellikle gümrük resimleri gibi çeşitli vergilerin verimli bir şekilde tahsili/nakli bakımından da önem taşımaktadır.

Ancak genelde iktisat, özelde ise maliye tarihi açısından belki en önemli bölüm, Abbâsî Devleti'nin 204 (819-820) yılı bölgesel vâridâtını gösteren aynî ve nakdî gelirler cetvelinin yer aldığı altıncı bölüm olup çok önemli dokümanter bilgiler içermektedir. Aynî gelirlerin nakdî karşılıkları verilirken dinar-dirhem kurları ve fiyatlar hakkında bazı ipuçları sunulmaktadır.[277]

Yedinci menzilenin on dokuz bölümünden ilk on sekizi kamu maliyesi ve toprak nizamıyla ilgilidir. Yazar gelir kalemlerine ilişkin ilk bölümü fey tanımıyla açmaktadır. Ardından Hz. Peygamber'in (s.a.s) irtihâlinden sonraki haraç, zekât, cizye, humus,[278] uşûr, buluntu ve çalıntı mallar, kaçak köleler ve mirasçısız ölenlerin terikeleri gibi diğer beytülmâl kaynaklarını sayarak devam etmektedir. Bu bölümü Resûlullah'ın gelirlerinin üçlü tasnifiyle kapatmaktadır: Fey, safî ve humustan beşte birlik hisse (*ḫumsu'l-ḫums*). Müteakip üç bölümün (2-4 arası) tertibi fey, haraç, cizye ve öşür kalemlerinin kaynağını oluşturan toprakların fetih şekillerine göre yapılan üçlü tasnifine dayanmaktadır: Silâh zoruyla alınanlar (*arżu'l-'anve*), barış yoluyla kazanılanlar (*arżu'ṣ-ṣulḥ*) ve öşür toprakları (*arżu'l-'uşr*). Burada fidye meselesine de

• • • • •

274 Yazar Bizans İmparatorluğu'nu İslâm'ın baş düşmanı telâkki etmektedir.

275 Eserin bu yönünü inceleyen bir çalışma için bk. Haldon, J. F., "Kudâma Ibn Dja'far and the Garrison of Constantinople", *Byzantion*, XLVIII (Bruxelles 1978), s. 78-90.

276 Kudâme "yol bilgisini" (*'ilmü'ṭ-ṭuruḳ*) divan işlerinde faydalı olmasının ötesinde halifenin seyahatleri ve askerî seferler vb. için de lüzumlu görmektedir; bk. *Kitâbü'l-Harâc*, s. 54.

277 Meselâ bk. *a.e.*, s. 128-139.

278 Bu kavram şunların beşte birini kapsamaktadır: ganimet, madenler (*rikâz* dahil), define ve amber, inci gibi deniz ürünleri.

değinilmektedir. Sonraki iki bölüm toprak mülkiyeti konusuna, özellikle ölü arazilerin etrafı çevrilerek diriltilmesi ve iktâlar meselesine ayrılmıştır. Menzilenin geri kalan kısmı -on beşinci bölüm dahil- Hz. Peygamber'in (s.a.s) irtihâlinden sonraki devlet gelirlerini incelemektedir. On altı ve on yedinci bölümler *şürb* ve *harim* gibi su haklarını ele almaktadır. On sekizincisi sadakanın/zekâtın hak sahiplerine tahsisine dairdir.

Bu menzilenin on dokuzuncu (sonuncu) bölümü ise fetihlerle ilgili olup Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l-büldân*'ının özet bir kopyası gibidir. *Fütûhu'l-büldân*'daki bazı savaş sahnelerinin ayrıntılı tasvirine, Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk devrindeki (11-13/632-634) irtidad hareketlerine ve divan tutanaklarının tercümesine ilişkin pasajlara ve fetihlerle alâkası bulunmayan son beş baba yer verilmemesi, geri kalanlardan birkaç tanesinin de sırasının değiştirilmesi dışında ikisinin tertibi tamamen aynıdır. İslâmî vergi sisteminin hukukî temelini oluşturduğu için fetihlere dair deliller vergi meseleleriyle uğraşan yazarlar tarafından yeri geldikçe sunulmaktadır. Ancak fütuhat böyle bir eserde ilk defa bu genişlikte ele alınmaktadır. Çünkü Kudâme'nin, incelemelerinde coğrafya ile tarih yazıcılığını mezcederek, vergilendirme esaslarının müzakeresine dayanak oluşturan tarihî temelleri genişletmeyi arzuladığı gayet açıktır.[279]

Yazar bu menzilenin girişinde şeriatın kök, kâtiplik sanatının ise onun dallarından biri mesabesinde olduğunu söylemektedir. Çünkü kâtiplik özelde gelirlerin tahsili, genelde de devlet idaresi sanatıdır; devlet (mülk) ise dinsiz ayakta duramaz. Böylece doğal olarak kâtiplik şeriata tâbidir, "Çünkü aklen bir şeyin cüzü bütünüyle çelişemez".[280] Bu tesbitin ardından kâtibin uygulamalarının fıkhın kaidelerine uymadığı iddiasını çürüten bazı örnekleri sıralamakta, sadece konunun fakihlerce bilinmesi gerekmeyen bazı teknik ayrıntılarının kâtiplerin ürettiği ve hiçbiri şer'î ahkâma mugayir veya muhalif

• • • • •

279 Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 117.

280 Onun bu tesbiti meşhur filozof Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) fıkıh ilmini köke (asl), siyaset ilmini ise onun dalına benzetmesini andırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre din içtimaî bünyesinde siyaseti pratik bir araç olarak faal bir şekilde kullanır. Bu karşılaştırma ve ona ilişkin değerlendirme için bk. Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînā)*, London 1973, s. 11, 151-152. Diğer taraftan, Sâsânî Kralı I. Erdeşîr-i Bâbekân siyasî ahdinde dinle saltanatı ayrılmaz iki hükümran kardeş telâkki etmekte, birinciyi kök, ikinciyi ise onun koruyucusu saymaktadır; krş. Grignaschi, Mario, "Quelques spécimens de la littérature Sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul", *Journal Asiatique*, CCLIV/1 (1966), s. 49.

düşmeyen pratik çarelerle çözümlendiğini belirtmektedir.[281] Bu yönüyle eserin hedef okuyucu kitlesi arasında sadece bürokratların değil aynı zamanda hukukçuların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Kitapta fıkha felsefeden daha fazla ağırlık verilmiştir. Çünkü Yunan şehir devletlerinin basit yapısına kıyasla muhtelif din, dil ve ırkı bünyesinde barındıran karmaşık heterojen yapılı bir dünya devleti olan Abbâsî İmparatorluğu'nda düzeni sağlamak için -felsefe aleyhine- hukukun ön plana çıkarak gelişmesi doğaldır.

Başka bir deyişle Kudâme, ilâhiyatla onun toplum hayatındaki fiilî yansıması arasında sıkı irtibatlar kurarak kitâbet sanatını alenen ve siyaset bilimini ise zımnen dine tâbi kılmaktadır. Bu mantıktan hareketle delillerin ana kaynaklara dayandırılmasının gereğini vurgulayan müellif, yedinci menzilede kamu maliyesi ve toprak nizamına dair ahkâmı naklederken zaman zaman Kur'an'a, hadise ve Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin temel kaynaklarına atıfta bulunmakta, -varsa- ihtilâflı hususlarda muhalefet noktalarını belirtmektedir. Ne var ki fıkıh sahasında otorite olmayan Kudâme'nin bu çerçevede ortaya koyduğu ahkâm, çağına has görüşlerin özgünlükten yoksun bir özetinden ibarettir. Yukarıda belirtildiği üzere genelinde kavramsal izahlara yer verilen eserin yedinci menzilesinin belki de en önemli özelliği kamu maliyesine dair fey, haraç, öşür, ihyâ, iktâ, îgâr, tesvîg, himâ, hatîta, terîke, tu'me vb. gibi pek çok teknik tâbirin tarifinin yapılmasıdır.[282] Bunda Kudâme'nin kâtiplik sanatındaki meslekî birikiminin ve edebiyat/lugat alanındaki otoritesinin büyük payı bulunmaktadır. Aslında *Kitâbü'l-Harâc*'ın muhteva bakımından haraç yazarlarının günümüze ulaşan eserleriyle örtüşen kısmı bu menziledir. Kudâme burada Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'inden sık sık iktibaslarda bulunmuş,[283] âdeta onu yeniden terkip, tertip ve ihtisar ederek hedef kitlesine sunmuştur. Yukarıdaki özetinden anlaşılacağı üzere nazarî yoğunluklu bir içeriği bulunan yedinci menzile bile Kudâme'nin eserinin salt bir teknokratik lâyiha biçiminde betimlenmesini imkansız kılar.[284]

On iki bölümden oluşan sekizinci menzile Franz Rosenthal tarafından sosyoloji ve siyaset biliminin sistematik bir tasviri olarak nitelendirilmiştir. Bu menzilede sosyal sorunlar yanında toplumsal gelişme, duraklama, gerileme ve çöküş sebepleri ele alınmakta, kamu yönetimine ilişkin bilgiler sunulmaktadır. İlk altı bölüm siyasî-iktisadî toplumun varlık sebebine ilişkin olarak,

• • • • •

281 Kudâme, s. 157-159.

282 Meselâ bk. *a.e.*, s. 159, 163, 168, 169, 170, 171, 173-175, 184, 186-188.

283 İktibasları için bk. bk. *a.e.*, s. 170, 171, 174, 186, 203, 205, 242, 301, 314.

284 Heck, s. 192; bu menzile ile ilgili geniş bir değerlendirme için ayrıca bk. *a.e.*, s. 146-193.

öbek ve topluluklar halinde kümeleşen bireylerin fizyolojik ve sosyopsikolojik özelliklerine dayalı bir tür tekâmül nazariyesi geliştirmektedir. Bu bağlamda tamamen Aristocu amelî hikmetin etkisiyle[285] -ancak onun açmazlarına düşmeden- insanların yiyecek, giyecek, üreme gibi ihtiyaçlarının tahlili yapılmakta, bunların üzerine ise paranın icadı ve sosyal kurumlarıyla birlikte şehirlerin ve devletlerin doğuşu hususları bina edilmeye çalışılmaktadır. Yedinci bölümde muayyen vasıflara sahip liderlerin ve danışma kurullarının gerekliliği meşrulaştırılmaktadır. Bu yaklaşım, genel olarak tarihî ve içtimaî tefekkürün İslâm iktisat düşüncesine nüfuzunun ilk örneği değilse de Meşşâî felsefenin ilm-i tedbîri'l-menzile dair teorik yorumlarının pratikle harmanlandığı yegâne numunedir.[286] Diğer tâbiriyle, yedinci bölüm iktisat sosyolojisine İslâmî bir yaklaşımı simgelemektedir. Sekizincisi liderlerin siyaset ilmini öğrenme yükümlülüğünün sebebini açıklamaktadır. Bu ikisi Kudâme'nin siyaset düşüncesinin İslâmî renginin en bâriz olduğu bölümlerdir.[287] Ayrıca özellikle dokuzuncusu Roma ve Sâsânîler'in Büyük İskender, Sezar ve Kisrâ Enûşirvân, I. Erdeşîr-i Bâbekân gibi âdil hükümdarlarının geleneksel idare tarzlarını ihtiva eder.[288] Nasîhatnâme türü bir yönetim âdâbına (*Fürstenspiegel*) yer veren[289] bu ve sonraki bölümler onun idarî etkinlik ve siyasî âhengin esaslarına ilişkin sistematik tasvirini kapsamaktadır; söz konusu değerlendirmeleri başarılı yöneticiliğin gereklerinden olan idarî faziletler hakkındaki ilminin derinliğini yansıtmaktadır.[290]

Müellifin iktisadî görüşlerine geçmeden önce kaynakları ve halefi üzerindeki tesirine dair de biraz bilgi vermek faydalı olacaktır. Kudâme *Kitâbü'l-Harâc*'ı hazırlarken, yukarıda zikredilen eserlerden başka özellikle Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yesâr,[291] Ebû Yûsuf[292] ve Yahyâ b. Âdem[293] gibi haraç yazarlarından faydalanmıştır. Ayrıca meşhur coğrafyacılardan Müslim b.

• • • • •

285 Aslında insan hayatına yönelik bu yaklaşım Democritus gibi erken dönem filozoflarınca ortaya konmuş, bilâhare Sofistler'in zihnî tahrikleriyle olgunlaşarak Eflatun'un devraldığı baskın bir temaya dönüşmüş ve Aristo tarafından daha da geliştirilmiştir; bk. Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge 1969, s. 113-115, 148-149.

286 Rosenthal, *Muslim Historiography*, s. 116-117.

287 Heck, s. 197.

288 Kudâme, s. 386, 390, 400, 415, 416.

289 Rosenthal, *Muslim Historiography*, s. 117.

290 Bu menzileye ilişkin geniş bir değerlendirme için bk. Heck, s. 194-239.

291 Kudâme'nin ondan yaptığı alıntılar için bk. *Kitâbü'l-Harâc*, s. 178-179, 200-201.

292 Bk. *a.e.*, s. 164, 166, 169, 170, 176, 198-203.

293 *A.e.*, s. 165, 175, 190, 191, 304, 305, 311, 312, 314, 329.

Ebû Müslim el-Cermî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Câbir el-Bettânî[294] (ö. 317/929) ile tanınmış tarihçilerden Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204/819), Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö. 207/823), Heysem b. Adî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Medâinî'nin eserlerine müracaatta bulunmuştur. Özellikle sekizinci menzilede meşhur Aristocu filozof ve senatör Paphlagonialı Themistius (ö. İstanbul, m.s. 388) tarafından Roma İmparatoru Julian'a hitaben yazılan ve Arapça adı *Risâletü Şâmiştiyûs ilâ Yûlyân el-Melik fi's-siyâse ve tedbîri'l-memleke* (*Epistula ad Julianum*) olan mektubun çerçevesini ismen atıfta bulunmadan içinde yaşadığı şartlara uyarlayarak İslâm siyaset düşüncesini siyasal toplum nazariyesi içermeyen Nasîhatnâme anlayışının ötesine taşımıştır.[295] Kudâme Aristo ile Büyük İskender arasında teâti edildiği varsayılan bazı mektuplardan da yararlanmıştır. Bu menzilenin Sâsânî kökenli kaynakları arasında ise Kral I. Erdeşîr'in *'Ahdü Erdeşîr b. Bâbek* adıyla bilinen ahidnâmesi yer almaktadır.[296]

Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî,[297] Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ[298] ve Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal en-Nasîbî[299] (ö. 367/977) gibi âlimler Kudâme'den iktibasta bulunmuşlardır. İbn Havkal yanından ayırmadığını söylediği İbn Hurdâzbih, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî (ö. 330/942) ve Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî'nin (ö. 340/951-952'den sonra) *el-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı eserleriyle *Kitâbü'l-Harâc*'ı karşılaştırmakta ve sonuncusunun hepsine üstün geldiğini söylemektedir.[300] Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî de (ö. 346/957) Kudâme'nin edebî gücünü övmekte ve delil olarak *Zehru'r-rebî'* ve *Kitâbü'l-Harâc*'a bakılmasını önermektedir.[301] Necmeddin Ahmed b. Ömer Nizâmî-i Arûzî (ö. 551/1156'dan sonra) Kudâme'yi iyi bir kâtip olabilmek için okunması gereken yazarların başında saymaktadır.[302] *Kitâbü'l-Harâc*'dan faydalananlar

• • • • •

294 Krachkovski, Ignati Iulianovich, *Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury: Târîhu'l-edebi'l-cugrâfiyyi'l-'Arabî* (tr. Selâhaddin Osman Hâşim), Beyrut 1408/1987, s. 117, 149; ayrıca bk. *a.e.*, s. 156, 180-182, 217, 239.

295 Heck, s. 200.

296 Kudâme'nin bu kaynaktan yaptığı alıntılar için bk. *Kitâbü'l-Harâc*, s. 386-387, 390.

297 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1405/1985, s. 224-225.

298 Ebû Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 204.

299 İbn Havkal, s. 329, 453.

300 *A.e.*, s. 329.

301 Mes'ûdî, I, 16.

302 Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr makâle* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1331hş./1954, s. 22.

arasında bulunan Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin[303] (ö. 380/990 civarı) coğrafyacılık yönü Kudâme'ninkini aşmıştır.[304]

## 2. Kudâme b. Ca'fer'in Bazı İktisadî Görüşleri

### 2.1. Abbâsî İktisadî Sisteminin Coğrafyası

İktisadî coğrafya en geniş anlamda bütün iktisadî malların istihsal kaynaklarını ve temin yollarını,[305] istihsal coğrafyası ise üretim ile tüketim yerleri arasındaki münasebet ve bağlantıları[306] araştırır. Beşerî coğrafyanın kapsamına giren iktisadî coğrafya yeryüzünün durumunu insanın iktisadî faaliyetinin istinatgâhı olması açısından, iktisadı da yerkürenin konumuna bağımlılığı bakımından ve üretim işlemlerinde kullanılan tabii ortam/imkânlar yönünden inceler. Dolayısıyla iktisadî coğrafya ekonomi politikalarını belirleyen kimselere ülkelerinin doğal zenginliklerini veya üretim potansiyelini (ya da imkânsızlıklarını) gösterir.

Bir bölgenin veya yerkürenin -dolayısıyla da üretim faaliyetlerinin- coğrafî taksiminin, işbölümünü ve iktisadî artıkların bölgelerarası takası yoluyla teşebbüs etkinliğinin geliştirilmesini kolaylaştırdığı açıktır. Özellikle haberleşme ve ulaşım, yani yolcu ve hafif yük nakliyatı sayesinde kara ve öncelikle de su yollarının coğrafî yapısı üretim veya dağıtım amacıyla kârlı bir şekilde kullanılabilir. Nehirlerinin seyrüsefere müsait bir hale getirilmesi ve planlı sulama işlerinin başarılması Mısır, Bâbil, Hind ve Çin gibi ilkçağ devletlerinin belli başlı vazifelerinden sayılırdı.

Aslında eski çağlardan beri Arap denizcileri Doğu (Hindistan, Çin vb.) ile Batı (Mısır, Suriye, Roma vb.) arasındaki ticarette aracılık yapmışlardır.

• • • • •

303 Meselâ bk. Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1877, s. 105, 212.

304 Çünkü Makdisî modern anlayışa benzer bir coğrafî yaklaşım sergilemektedir. Şöyle ki; Makdisî *Ahsenü't-tekâsîm*'ini hazırlarken, Kudâme gibi resmî arşivlerden ve selefinin eserlerinden faydalanmışsa da X. yüzyılın fizikî ve beşerî coğrafyası hakkında öncelikle kendi gözlemlerine dayalı geniş mâlûmat sunmaktadır. Bir yandan topografik ve jeolojik bazı bilgilere yer verirken diğer yandan toprağın ziraî verimliliği ve bitki örtüsünü incelemektedir. Ayrıca her bölgenin nüfus yoğunluğu, ölçü ve para birimleri hakkında iktisat tarihçileri için çok değerli malzeme sağlamaktadır. Dinî hayat, örf ve âdetler yanında içtimaî-idarî müesseselere dair ayrıntılı bilgiler vermesi de oldukça önemlidir.

305 İktisadî coğrafyanın üretim yönüyle "istihsal coğrafyası" ilgilenir.

306 İktisadî coğrafyanın dağıtım ciheti "ticaret coğrafyası"nın kapsamına girer.

Ancak İslâm güneşinin doğuşundan sonra Basra ve Sîrâf gibi yeni limanların inşasıyla birlikte menzilleri Afrika'nın doğu sahillerine kadar genişleyen müslümanlar III. (IX.) yüzyılda tropik rüzgarlara âşinalık kazanınca gemileriyle doğrudan Hindistan ve Çin limanlarını aşındırmaya başlamışlardır. Yine Basra Körfezi, Kızıldeniz, Akdeniz, Karadeniz, Hazar ve Çin denizlerini özgürce devridâim edegelmişlerdir. Aynı şekilde Nil ve İndus gibi ulaşıma uygun müteaddit nehirlerde seferler tertiplemişlerdir. Gelişen ekonomisiyle dönemin süper gücü olan Abbâsî Devleti'nin ticarî ilişkileri sadece daha kapsamlı bir duruma gelmekle kalmamış aynı zamanda su taşımacılığının tekâmülüyle birlikte daha da yoğunlaşmıştır.[307]

Emevîler devrinden beri varlığını sürdüren posta haberleşme sistemi (*berîd*) Halife Abdülmelik b. Mervân devrinde yeniden düzenlenmiş ve güçlendirilmişti. Teşkilât onun bazı halefleri tarafından siyasî, askerî ve belki de ticarî gayelerle geliştirilmiş, III. (IX.) asrın ortalarında bütün Abbâsî ülkesi posta istasyonlarından oluşan ve Kudâme tarafından dökümü yapılan bir haberleşme ağıyla kaplanmıştı. Bir istihbarat müsteşarının Kudâme'nin istinsah ettiği[308] ahidnâmesinde açıkça görüldüğü üzere, Dîvânü'l-berîd resmî evrakın taşınması dışında eyaletlerin bayındırlık durumu, malî ve iktisadî şartları, darphânelerin vaziyeti, harâcî toprakların ve day'aların âmillerinin tutumu, kadıların, hâkimlerin ve emniyet müdürlerinin davranışları hakkında gerekli istihbaratın halifeye aktarılmasıyla da yükümlü tutulmuştu.[309]

Toprak ve kaynakları nisbeten kısıtlı bir üretim faktörüdür. Müellifin devrinde bu sınırlılık sıcak savaşların, yerli üretimi ve ticarî mallarla paranın dolaşımını tehlikeye sokması sebebiyle bölgelerarası iktisadî münasebetlere ağır darbeler indirmiş olmalıdır. Toprak ve kaynakları ile bunların bölgelerarası dağılımına ilişkin coğrafî meselelerin Kudâme tarafından hassasiyetle ele alınmasının sebebi belki de budur. Çünkü özellikle seferberlik veya cihad ekonomisi politikaları uygulanan dönemlerde hemen ulaşılabilir nitelikteki kaynakların kullanımının öncelik kazanması kuvvetle muhtemeldir. Aslında İslâm dünyası yaygın sermaye yatırımlarını gerçekleştiren en gelişmiş

• • • • •

307 Ahmad, *EI²* (İng.), II, 582-583; Daha geniş bilgi için ayrıca bk. Nadvi, Syed Sulaiman, "Arab Navigation", *Islamic Culture*, XV/4 (1941) s. 435-448; XVI/1 (1942), s. 72-86; XVI/2 (1942), s. 182-195; Ali, Abdul, "The Arabs as Seafarers", *Islamic Culture*, LIV/4 (1980), s. 211-222; Hourani, George F., *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times* (gözden geçirip genişleten John Carswell), Princeton 1995, s. 3-82.

308 Kudâme, s. 32-34.

309 Sourdel, Dominique, "Barīd", *EI²* (İng.), I, 1045.

Ortadoğu medeniyetlerinin zenginliğini devralmıştır. Ancak, Kudâme'nin kitabının hazırlanmasından önce, İslâm toprakları mükerrer dış saldırılar yanında sabit veya nakdî üretken varlıkları eritip sermaye ve tüketici mallarının artışını engelleyen yıpratıcı bölünmelere mâruz kalmıştır. Bu nedenle Abbâsî Devleti'nin mevcut iktisadî şartları güzelce tasvir edilmeliydi. İşte beşinci menzilenin son bölümü ile altıncı menzilenin özel önemi de buradan kaynaklanmaktadır.

## 2.2. Vergi Sistemi

Tabiatıyla yazarın devrinde devlet gelirlerinin ana kaynağını teşkil eden tarım, temel ihtiyaç maddesi olan yiyeceği üretmesi bakımından meslekler in en şereflisi sayılırdı. Dolayısıyla o dönem için ziraî kalkınma mühim bir hususken modern anlamdaki büyüme ekonomisinden dem vurulamazdı, aksine düzenin ana temeli istikrardı. Bu nedenle Kudâme vergi politikalarının belirleyici rol oynadığı istikrarlı ve âdil bir toplumsal siyasî-iktisadî nizamı meşrûlaştırmayı hedeflemişti. Abbâsîler devrine kadar özellikle Sevâd'da -işlensin işlenmesin, ürün versin vermesin- tarıma elverişli olan toprakların belli bir birimi başına aynî veya nakdî maktû vergi anlamındaki harâc-ı vazîfe ya da muvazzaf uygulaması yürürlükteydi. Bilindiği üzere Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilâfeti döneminde (136-158/754-775) toprak vergisini bile karşılamaya yetmeyen düşük hasatlar nedeniyle köylülerin şehirlere kaçması sonucunda Sevâd harap olmuştu. Dolayısıyla bir reform yapılarak ürünün devletle üretici arasında muayyen oranlarda paylaşılması anlamına gelen harâc-ı mukâseme sistemi benimsendi.

Bu bağlamda Kudâme'nin Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yesâr'ın vergi lâyihasından yaptığı aşağıdaki alıntı konuyu yeterince açıklayacaktır:

> ... O [Muâviye] orada her cerîb [toprak] başına nakit veya ürün cinsinden belli bir miktar [vergi] tarh edilmesinin haraç mükellefleri üstündeki etkisini açıklamıştır. Buna göre hiç kimse kıtlık ve bolluk dönemlerindeki fiyat dalgalanmalarına karşı güvencede değildir. Çünkü ürünün pahalanması onların [yani haraç mükelleflerinin] çıkarına olacaktır ki imam buna müsamaha göstermez [yani bu avantajı paylaşmak için aynî tahsilâtı tercih eder]. Diğer taraftan, ürünün ucuzlaması onların zararına sonuçlanacaktır. Dolayısıyla imamın onlara böyle muamelede bulunmasına izin verilemez, çünkü bu, gelirlerin azalmasına yol açacağı gibi ordu mensuplarının atâları ve diğer gider kalemleri için ona [yani vergiye] ihtiyaç duyulduğundan İslâm['ın muhafazası] bakımından da tehlikelidir. İşte o [Muâviye], Sevâd halkının vergilendirilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hayber'de toprak-

ların yarıcılık karşılığında yerli halkın elinde bırakılması şeklindeki uygulamasının benzerinin yürürlüğe konmasının evlâ olduğunu söylemektedir.[310]

Muâviye daha sonra Sevâd'da toprakların çıkrıklarla ve dolaplarla sulanması durumunda maliyetlerin yükselmesi sebebiyle vergi olarak ürününün sırasıyla üçte biri ve dörtte birinin alınmasını önermektedir.[311] Halife Mehdî-Billâh bu teklifi külliyen tatbik etmişse de hilâfetinin sonlarına doğru, doğal yollardan sulanan topraklar için haraç nisbetini beşte üçe çıkarmış, halefi Mûsâ el-Hâdî'nin uygulamayı sürdürdüğü bu oranı Hârûnürreşîd tekrar eski seviyesine düşürmüştür.

Kudâme'nin vergi sistemine ilişkin ana kaygısı adalettir. Yukarıdaki pasajı[312] alıntılamasından onun harâc-ı mukâsemeyi harâc-ı vazîfeye tercih ettiği sonucu çıkarılabilir. Çünkü bilindiği üzere, ikinci sistemde vergilerini ödeme güçlüğü içine düşen köylü yeni sezonda ekim masraflarını karşılamaktan tamamen âciz olduğundan topraklarını terketmek zorunda kalmıştı. Ancak yeni bir vergi taslağı sunmayan Kudâme, Muâviye b. Yesâr'ın önerdiği oranları benimsemiş görünmektedir.[313] Ona göre harâc-ı mukâseme sistemi üretim artışına yol açacak ve böylece matrahta sağlanacak yükselme de -vergi nisbetlerinin düşüklüğüne rağmen- devlet gelirlerini arttıracaktır. Haraç ve cizye oranlarını değerlendirirken -diğer yazarları izleyerek- gayri müslim raiyyenin ödeme gücü ile müslüman hak sahiplerinin çıkarları arasında denge sağlanmasının önemine değinmektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in belirlediği haraç nisbetlerine bağlı kalmadığı gibi onları gününün şartlarına göre tahammül edilebilir sınırlar içinde arttırıp eksiltmekte sakınca görmemiştir. Diğer yandan, üzerinde icmâ bulunduğunu belirterek anlaşmalı vergi oranlarının asla arttırılamayacağını ama yükümlülerin ciddi ödeme güçlüğü çektiği durumlarda azaltılabileceğini savunmaktadır. Yine bir taraftan, haraç, cizye, uşûr ve zekât tahsildarlarının mükelleflere zulmetmemesinin, öte taraftan da yükümlülerin malî sorumluluklarını düzenli ve eksiksiz olarak yerine getirmesinin önemini vurgulamaktadır. Diğer tâbiriyle, sadece vergilendirmede ayrımcılık/

• • • • •

310 Kudâme, s. 178-179.

311 *A.e.*, s. 178.

312 Bu pasajı iyice anlamak için harâc-ı vazîfe sisteminin hükümetler tarafından nasıl kötüye kullanıldığıyla ilgili olarak Ebû Yûsuf'un iktisadî görüşleri incelenirken yapılan açıklamaları hatırlamak gerekir.

313 Kudâme ile karşılaştırıldığında Ebû Yûsuf mukâseme yöntemini mesâha usulüne yeğlemekle kalmamış ayrıca vergi oranlarında indirime gidilmesini de önermiştir. Ebû Yûsuf'un Sevâd mahsullerine uygulanabilecek oranlara dair ictihadı için ilgili bölüme bk.

kayırmacılık ve baskıyı değil ayrıca vergi kaçırma veya vergiden kaçınmayı da önlemeye çalışmaktadır.[314]

Bu bölümü kapatırken, Kudâme'nin hiçbir fıkhî görüşten yana tavır koymadığı gerçeğini belirtilmekte yarar görmekteyiz. Ancak yine de Irak fıkıh ekolünün define ve madenlerden alınacak verginin oranının beşte bir olması gerektiği yönündeki ictihadı hususunda -ki devrin resmî görüşüdür- takdirlerini gizlememektedir.[315]

## 2.3. İnsan Tabiatı ve Temel İhtiyaçlar

Tarih boyunca insanoğlu temel ihtiyaçları olan yiyecek, giyecek ve barınak peşinde koşmuştur. Kudâme'ye göre, canlılardan hepsinin ortak mayasını teşkil eden dört unsurdan (ateş, hava, su ve toprak) yaratılan insan yeme ve çiftleşme şeklindeki hayvanî (biyolojik) şehvetlerle melekî temyiz gücünün ilâhî karışımına sahiptir. Bitki, hayvan ve insan arasındaki bu farklılık temyizin beşerî bir kabiliyet olarak -ki beşerin mükemmelliği buradan gelir- belirlenmesinde kullanılmaktadır. Meleklik hassasına binaen insan diğer canlılara üstün ve dolayısıyla onlara baskın kılınmış ve üzerlerinde tasarruf etme hakkıyla donatılmıştır. İnsan ilâhî iradeye/takdire mutabık olarak fizikî bekâsını sürdürme saikiyle yiyecek, giyecek ve barınak ihtiyacını gidermek için hayvanlar,[316] bitkiler ve onların ürünleri gibi doğal kaynakları kullanmak durumundadır. Allah ölümlü canlı türlerine doğal üreme güdüsü vermiş,[317] nesillerinin devamını onların ihtiyarına bırakmamıştır.[318]

Kudâme, tahlilinin çıkış noktası olarak *medîne* (şehir) sûretindeki temel beşer toplumunu ele alırken insanların kendi kendine yetersizlik ve

• • • • •

314 Kudâme, s. 174-182.

315 *A.e.*, s. 193-194.

316 Bu konuda Aristo Kudâme'de rastlanmayan çok tuhaf bir ifade kullanmaktadır: "Böylece eğer tabiattaki hiçbir şey gayesiz veya lüzumsuz kılınmadıysa bütün hayvanlar doğa tarafından insanın uğruna yaratılmıştır. Buradan savaş sanatının bir anlamda doğal kazanç yollarından olduğu sonucu çıkar. Avcılık muharebe sanatının bir cüzüdür ve sadece vahşî hayvanlara karşı değil aynı zamanda doğa tarafından yönetilecekler sınıfında yaratılmasına rağmen bu iradeye muhalefet eden insanlara karşı da kullanılmalıdır, çünkü bu savaş tarzı tabîaten âdildir." Bk. Aristotle, *The Politics* (tr. Ernest Barker, gözden geçiren R. F. Stalley), Oxford 1995, s. 23.

317 Burada Kudâme, Aristo'nun türlerin devamı için erkekle dişinin çiftleşmesinin gerekliliğinden "doğal yönetici ile doğal yönetilenin de [yani efendi ve kölenin] bekâları için birlikteliklerinin" kaçınılmaz olduğunu çıkarsaması (Aristotle, s. 8) gibi bir açmazı dışlamaktadır.

318 Bk. Kudâme, s. 376 vd.

çaresizliklerinden kaynaklanan medenî birlik kurma ihtiyacına dayanmaktadır. İnsanların karşılıklı ihtiyaç tedariki maksadıyla bütünleşmesi sonucunda şehrin içtimaî bir birlik olarak kurulmasından sonra siyasî bir kurum olarak devlet doğmaktadır. Yani yazar karşılıklı etkileşimin neşv ü nemâ bulabileceği adalet zeminini tesis edecek bir iktidarın Platonik gerekliliğini kabullenmektedir. Ancak onun tahlilinde, "ilâhî bir düzenleyici/kanun-koyucu" doktrini üzerine oturtulan devletle beşerin medenî birlik ve âhenk ihtiyacına dayandırılan devletin özdeş varlığı dikkati çekmektedir. İktisadî bakış açısıyla değerlendirilirse, şehir mevcudiyetini üretken faydalı sanatlar ve mesleklere mensup kentliler arasında karşılıklı çıkarların tatmini için takas edilecek ürün fazlasını üretmeye mâtuf iş bölümüne dayalı doğal-geleneksel "uzlaşmaya" borçludur. Yani bu girişimin ana teması üretimdir.[319] İktisadî davranış esasen iktisat ötesi hayat kalıplarına zorunlu olarak aşılanmıştır.

Sekizinci menzilenin bütüncül örgüsü ışığında yukarıdaki bakış açısından değerlendirildiğinde, erdemli idarecilerce gözlenen ve -gerektiğinde- düzenlenen iktisadî faaliyetin zımnen beşerî toplumun fizikî, dinî-ahlâkî, kültürel, sosyopolitik âhenk ve iktisadî istikrar içinde yaşayacağı mutlu medeniyete doğru evrensel ereksel bir terakkiye hizmet etmesi beklenir. İşte bu yaklaşım iktisat düşüncesindeki mikro-makro ilişkisini yansıtmaktadır.

## 2.4. İş Bölümü

Kudâme'nin -güncel ifadesiyle- "iş bölümü" anlayışı esasen, insan kaynaklarındaki farklılıkların, her üretim alanında bireylerin birbirine bağımlılığının yani kendi kendine yetersizliğinin ve dolayısıyla doğal verimliliğe ulaşılabilmesi için fertlerle kolay intibak edebilecekleri meslekler arasında uygun eşleştirmeler yapılması gereğinin kabulüne dayalıdır. İşte yazarın "İnsanın Şehirlere ve Oralarda Toplanmaya İhtiyaç Duymasının Sebebi" başlıklı beşinci bölümdeki sözleri:[320]

> Söylediğimiz gibi, mümeyyiz nefsin (*en-nefsü'l-mümeyyize*) fiilleri ve tasarrufları çok çeşitlidir, insanın nefis itibariyle ve bedenin bu âlemdeki hayatı bakımından kaçınılmaz olan ihtiyaçları geniş ve yaygındır; bu durum sanat ve mesleklerin mukabil çeşitliliğini beraberinde getirmiştir ve birey hepsi insan hayatı için zorunlu olan nice değişik sanatların tamamını aynı anda şahsında toplamaya kâdir değildir. İşte, ihtiyaç onların [eksiklerini] ikmâl için bir araya gelerek karşılıklı dayanışma ve yardımlaşmasını kaçınılmaz

• • • • •

319 *A.y.*
320 *A.e.*, s. 382-384.

> kılmıştır. Böylece biri diğerini doyurmak için buğday üretirken öteki berikine giydirmek için elbise diker; biri öbürünün barınması ve korunması için ev kurarken başkası [girişini] kapatması için ona kapı yapar; biri diğerinin ayağını dış etkilerden koruması için ayakkabı imal eder ve saire. Sayısız sanat türleri ve ihtiyaç çeşitleri vardır. Bu nedenle bir kimse aynı anda çiftçi, terzi, inşaatçı, marangoz ve ayakkabıcı olmaya muktedir değildir. Bütün bu sanatlarda uzman (*muḥsin*) olsa bile uzmanca üretimi kendisine yetmez. Üstelik bütün bunlardan başka tıp ve tarım gibi bazı sanatlar da zikredilebilir ki tek bir kişi onların hepsine güç yetiremez...

Çeşitlilik ve insanların bir kentte toplanmasıyla ilgili hal böyle olunca bu konuda sâbık ilim sahibi Allah insanları hemcinsleriyle ünsiyet ve birlik peyda edecek fıtratta yarattı da şehirler ve kasabalar kurup oralarda, yukarıda belirttiğimiz üzere, iş birliği ve dayanışma için toplandılar.

Böylece Kudâme'nin ihtiyaç-güdümlü tamamlayıcı iş bölümü kuramı fıtrî kabiliyetler kavramından doğmuş ancak insan kaynaklarında "uzmanlık" ve "üstünlük" mefhumuna tekâmül etmiştir. Diğer bir deyişle, yukarıda savunulan esasen çeşitli fıtrî ferdî maharetlerin başkalarıyla iş birliği içinde farklı ancak tamamlayıcı mesleklerde uzmanlaşma yoluyla etkin kullanımı fikridir. Dolayısıyla onlar artık, tâbiri caizse, "geçimlik işçiler" değildirler. Bu arada, iş bölümü ve uzmanlaşmanın avantajlarının vurgulanması yanında kullanım değeri ve değişim değeri arasında da ayrıma gidilmiştir.

Diğer bölüme geçmeden önce şunu belirtmekte yarar vardır: Kudâme Aristo'nun tarımla sanatlar arasındaki ve sanatların kendi içindeki sosyal (sınıflı) iş bölümü fikrini onaylamaz.[321] Başka bir ifadeyle, yazarımız, bir kast sisteminin veya sosyopolitik tabakalaşmanın sinyallerini vermez. Bireyin her sahada mükemmel olamayacağını açıklığa kavuşturduktan sonra, farklı sanatların özelliklerini ve sanatkârların taşıması gereken bedenî ve meslekî vasıfları tefrik eder. Bunun içindir ki tarımın sertliği karşısında, bir defa "karmaşık

• • • • •

321 Aristo'nun siyasî sisteminde ne sanatkârlar şehir hayatıyla özdeşleştirilmiştir - çünkü onlar şehir için lüzumlu olsalar bile tam vatandaşlığa ehil değildirler- ne de kendi aralarındaki takas o ortamla yakından ilişkilendirilmiştir. Kazancı sınırlama erdemi yüce bir iradenin -yani "yurttaş"ların- icrasına ihtiyaç gösterir. Sanatkârlar bu iradeden mahrum bulunduklarından, aralarındaki takas -her ne kadar doğal ve şehir hayatı için gerekli şartlardansa da beşerî faaliyetin nisbeten düşük bir şekli olması bakımından- narhlı fiyatlardan yapılmalıdır; daha geniş anlamda, takas kuralları site hayatının ülkülerini şekillendiren haricî bir otorite tarafından düzenlenmelidir (bk. Lewis, Thomas J., "Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market", *Canadian Journal of Economics*, XI/1 (1978), s. 84-85. Onun bu yaklaşımı başka bir felsefî çıkmaza yol açmaktadır.

sanatlar" (*eş-şınâ'âtü'l-gâmiḍa*), bir defa da "latif sanatlar" (*eş-şınâ'âtü'l-laṭîfe*) adıyla andığı tıp ve benzerlerinin letâfetini belirtmektedir.[322]

## 2.5. Değer Kuramı

Her ne kadar hassaten sekizinci menzilede nihaî ilgisi insanların medenî birliği ve siyasî idaresine yönelikse de müellif aşağıda kısmen alıntılanan altıncı bölümde açıkça takas işlemine değinmektedir. Hatta özellikle farklı mal ve hizmetlerin nasıl birbiriyle mütenâsip (orantılı) kılınabileceğini açıklamaktadır. Ne var ki takasa ilişkin tahlilinde "aracı" ve "kâr" kavramlarından bahis açmaz. Bu durum onun söz konusu bölümdeki ana temasının "metâlaştırma" (*commercialism*) tahlili olmadığı gerçeğini gösterebilir.[323] Ancak Kudâme piyasa analizine marjinal bir sorunmuş gibi yaklaşsa da *Kitâbü'l-Harâc* piyasa ekonomisinin maddî meseleleriyle alâkasız sayılarak kolayca göz ardı edilemez. Her ne ise, o ilk önce mübâdelenin tarihî ve mantıkî yönden gelişmemiş şekli olan takası, yani iki farklı mâmulün parasal olmayan aracısız değişimini ele almaktadır. "İnsanın Altın, Gümüş ve Benzerlerine Olan İhtiyacı ve Onlarla Mübâdelesi" başlıklı altıncı bölümde bu husus hakkında şunları yazmaktadır:[324]

> Her birey hayatını yönetmek ve işlerini yürütmek için hemcinsinin yardımına muhtaçtır -ki onlara bağımlılığını açıklamış bulunmaktayız- ancak ne hepsinin ihtiyaçlarının eşzamanlı (*coincidence in the time of their needs*) ne de mallarının mütekâbiliyete (*reciprocity*) sahip olması kolaydır (*lem yekun mütesehhilen en tettefiḳa evḳâtu ḥâcâti'l-cemî' ve lâ müteyessiren en tetevâfâ edevâtühüm*). Böylece onlardan biri, meselâ marangoz, ayakkabıya ihtiyaç duyduğu zaman kapıya gereksinimi olan kunduracıya rastlamalıdır veya örneğin [fazla] buğdaya sahip başkasına biraz zeytin yağı gerekse buğday ihtiyacı bulunan yağcıyla karşılaşmalıdır. Yine, [fazladan] herhangi bir ticarî metâ veya sınâî mâmule mâlik herkes bir şeye ihtiyaç duyunca elindekini isteyen ve karşılığında kendi gereksinimini sunan birisine rastlamalıdır. Ne var ki, açıkladığımız zorluk ve kıtlığına rağmen, talep edilebilir

• • • • •

322 Sözü uzatmamak için yukarıda ilgili pasajın tercümesinin aktarılmasına gerek görülmemiştir.

323 Aristo ile kıyaslandığında Kudâme'nin bu kavramları dışlamış olması lehinedir, çünkü aforoz ettiği perakende satış için hiçbir iktisadî mazeret tanımayan Grek bilgine göre takas esasen aracıların müdahalesi olmaksızın muhtelif üreticilerin doğrudan karşılaşması yoluyla gerçekleşmelidir; daha geniş bir tahlil için bk. Gordon, Barry J., "Aristotle and the Development of Value Theory", *Quarterly Journal of Economics*, LXXVIII (1964), s. 123.

324 Kudâme, s. 384-385.

> türden bir mala (*maṭlûb*) sahip herhangi bir kimsenin elindekini isteyen ve karşılığında kendisinin ihtiyaç duyduğu şeye [fazladan] mâlik olan başkasını bulması mümkün ve kolay sayılsa bile bu [takas işlemi] her sınıf [metâ]ın diğerleri [cinsi]nden miktarının ve her emeğin öbürlerinden eşdeğerinin (*ḳadr*) hesaplanmasını gerektirir ki böylece meselâ dokumacılığın marangozluğa ve diğer bütün sanatlara muadeleti (denkliği: *commensurability*); ayrıca marangozluğun dokumacılık dışındaki öteki sanatlara muadeleti bilinebilsin. Buğdayın zeytinyağı ve diğer bütün talep edilebilir mallara ve ayrıca zeytinyağının buğdayın gayrına muadeleti de öyle... Bu [bilginin] toplanması ve korunması, bırakın cahilleri, kadınları, çocukları ve ihtiyaç maddelerini alıp satan diğer herkesi, anlayan ve araştıranlar için bile çok zor ve meşakkatlidir.

Bu pasaj yazarı bakımından geçmişte kalmış bir takas ekonomisine işaret etmektedir. Kudâme takasın karşılaştırıcı dürtüsü (*associative motive of barter*) olan "ihtiyac"ın (*ḥâcet*) "değer"in ölçümünde payı bulunduğunu kavramıştır. Aristo için olduğu gibi[325] onun için de gıda, giysi, ev ve ayakkabı gibi malların ihtiyaç-güdümlü takasında mikyas (*measuring standard*) ilk nazarda nitelikten çok nicelik ilişkisi görünümündeki orantılı mütekâbiliyettir (*proportionate reciprocity*). Ne var ki Kudâme açık bir nicel mefhum olan "*miḳdâr*" terimini sadece bir defa farklı nesnelerin orantılı münasebetine atıfta bulunurken kullanmaktadır. Daha sonra meslekler arası -meslek içi değil- farklı emeklerin (*'amel*) muadeletini kastederken nitel çağrışımı da bulunan "*kadr*" tâbirini yeğlemektedir. İşte bir kere mübâdele değerine emek faktörünü de kattıktan sonra artık "*mikdâr*" terimini bırakıp "*kadr*" kavramına yapışmaktadır. Ancak, yazar emeğin kendi içinde bir kıymeti bulunduğunu düşünse bile onu yegâne veya hatta ana değer ölçütü sayıyor gibi görünmemektedir.

İş bölümünün varlık sebebi veri alınınca, böyle bir ekonomide her üreticinin kendi başına -kısmen özel kullanımı için ama- münhasıran takas amacıyla belli bir mal veya hizmet üreteceği gerçeği teslim edilebilir. Böylece, her biri kendi uzmanlaşmış iş gücünün ürününün ihtiyacından fazlasına sahipken diğer uzmanlaşmış emeklerin faydalı mâmullerinden mahrumdur ve

• • • • •

325 S. Meikle'a göre Aristo'nun ürünlerin orantılarından (*proportions of products*) kastı -niteliklerle hiçbir ilişkisi olmaması nedeniyle- eşdeğerlilik değildir. Dolayısıyla ürünlerin orantıları bu eşitliklerde nitelik bakımından farklı şeyler olarak değil de aynı şeyin farklı miktarları olarak yer almaktadır; onun tahlilinin ayrıntıları için bk. Meikle, "Aristotle and Exchange Value", *A Companion to Aristotle's Politics* (ed. D. Keyt - F. D. Miller), Cambridge 1991, s. 160.

onlardan bazısına trampa yoluyla erişmelidir. İşte üretimde uzmanlaşmanın ve kişiselliğin inkişafı farklı özel uzmanlar arasındaki takas faaliyetinin gelişimiyle tamamlanmıştır. İhtiyaç fazlası ürün hâlâ kullanım değerine sahiptir ama artık üreticisi için değil de ondan yoksun olan diğerleri için.[326] Üreticisi bakımından mahsul sadece, gereksiniminden dolayı ona bir kullanım değeri yükleyen ve karşılığında da kendisinin diğer ihtiyaçlarını sunan tüketicilerle takasta temin edilecek potansiyel bir mübâdele değeri taşımaktadır. O zaman, trampanın şartları mübâdelenin taraflarının birbirinin ürününe/hizmetine duyduğu ihtiyacın yoğunluğunca belirlenir, yoksa bu artıkların bizzat üreticileri için taşıdığı kullanım değerince değil.

Takas işleminde bir ürün veya hizmetin mübâdele-kıymetinin, onun "üretken iş gücüne dayalı[327] piyasa talebi"nde[328] açığa çıkan kullanım değerinden kaynaklandığı, kullanım değerinin de onu talep eden bireyin ulaşacağı tatminden hâsıl olduğu hususu yadsınmamalıdır. Nihaî kertede Kudâme'nin, iş gücü maliyeti -en azından üretime uzmanlaşmış emek tahsisi şeklindeki dar anlamıyla- faktörünün, ürününün mübâdele değerinin ölçümündeki rolünü ikrar ettiği gerçeğini kabullenmek için sağlam dayanaklar vardır. Dahası üretici, iş gücünün bir kısmını üretim araçlarına veya girdilerine ayırmak zorundadır. Bu şekilde takas hacmini yani cârî aynî gelirini genişletmek için çıktısını arttırmaya mecbur kalacaktır. Ya da aksine, kötü âkıbetlere karşı ihtiyat oluşturmak ve uzun dönemli düşük fiyatların menfî etkisinden korunmak için ek iş gücü tahsis edip üretimini genişletmek isteyebilecektir. Böylece artığının bir kısmını ya araçlarının yenilenmesine/arttırılmasına veya girdi tedarikine yatırmak zorunda kalacaktır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında, Kudâme değişim değerinin gerekli ve görünürde yeterli determinantları olarak, talep edilen ürünün kullanım değeri ile arz edilen mâmulün emek-maliyeti arasında bir senteze varmış gibidir. Diğer tâbiriyle, tipik takas her ikisi de aynı anda hem alıcı hem satıcı konumuna sahip kişiler arasındaki bir işlem olduğundan, âdil mübâdelenin tamamlanması, ancak ilgili iki malın/hizmetin muadeleti hem satıcı -ki emek-maliyeti unsuru buradan kaynaklanır- hem de alıcı -ki kullanım-maliyetinin kaynağı budur- sıfatı taşıyan tarafları tatmin ettiği zaman mümkündür.

• • • • •

326 Bir artık ürün ancak bazı uç örneklerde üreticisi için kullanım değerine sahip olabilir.

327 Yani o iş gücünün mal ve hizmet şeklindeki ürünlerince karşılanan.

328 Bu nedenle, belli bir mala veya hizmete yönelik talep -ki bu onun kullanım değerinin bir fonksiyonudur- kullanım seviyesine göre değişecektir.

Galiba Kudâme'nin takas ekonomisine ait değer kuramının ana muhtevası budur. Şüphesiz, yazar dikkatini mallar ve hizmetlerin iş birlikçi/tamamlayıcı ama aynı zamanda birbirine alternatif olan "satıcılar" ve "alıcılar", yani piyasa güçleri arasındaki trampasına yöneltmiştir. Böylece o, Aristo'nun aksine,[329] iki birey arasındaki "soyutlanmış takas"a takılıp kalmamıştır. İnsan emeğinin ürünleri, müteaddit potansiyel takasçıların maişet ihtiyacını karşılamanın bir yolu olarak yürüttükleri faal toplumsal iş birliğine dayalı piyasa mekanizması içinde cereyan eden düzenli mübâdelenin nesneleridir. Bu nedenle Kudâme, onların değişim değerinin -ne kadar sınırlı olsalar bile- gayri şahsî nitelikli toplam arz ve talep güçlerine dayanacağını çok iyi bilmektedir. Gerçekte yazarın takas kuramına göre, toplumun iktisadî temelinin yani işbölümünün ve uzman işçilik mahsulü ürünler arasındaki mübâdelenin temini için -yukarıda belirtildiği gibi- her takas işlemi tam bir "denklerin değişimi" olmalıdır. Ancak her şeyden öte, Kudâme'ye göre böyle bir takas ekonomisinde: "Ne hepsinin ihtiyaçlarının eşzamanlı ne de mallarının mütekâbiliyete sahip olması kolaydır." Bu pasajda açıkça görüldüğü üzere, takas için gerekli olup modern ekonomistlerin "isteğin çifte mütekâbiliyeti"[330] adını verdiği şey onun zihninde gayet berraktı: "Talep edilebilir türden bir mala sahip herhangi bir kimsenin elindekini isteyen ve karşılığında kendisinin ihtiyaç duyduğu şeye [fazladan] mâlik olan başkasını bulması mümkün ve kolay sayılsa bile bu [takas işlemi] her sınıf [metâ]ın diğerleri [cinsi]nden miktarının ve her emeğin öbürlerinden eşdeğerinin hesaplanmasını gerektirir... Bu [bilginin] toplanması ve korunması, bırakın cahilleri, kadınları, çocukları ve ihtiyaç maddelerini alıp satan diğer herkesi, anlayan ve araştıranlar için bile çok zor ve meşakkatlidir." Bu ibare onun piyasa bilgisine serbestçe ulaşabilmenin iktisadî sistemin temellerinden olduğu gerçeğine işaret etmedeki başarısını sergilemektedir. Trampada her malın diğerleriyle kuracağı muhtemel ikili kombinezonlar kadar çok sayıda mübâdele oranının bilinmesi gereklidir. Böylece, sadece Kudâme'nin saydığı altı değişik mal, yani buğday, zeytin yağı, ev, kapı, ayakkabı ve giysi için bile on beş farklı değişim oranının belirlenmesi zorunludur. Bütün malların tek mal cinsinden mübâdele nisbeti bulununca herhangi ikisi arasındaki değişim oranı bir bölme işlemi sayesinde

• • • • •

329 Aristo'nun bu konuya yaklaşımının bir eleştirisi için bk. Soudek, Josef, "Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCVI/1 (1952), s. 46.

330 Yani takas ekonomisinde meselâ ihtiyaç fazlası ayakkabıları bulunan ve ete gereksinim duyan bir kunduracı: 1) İhtiyaç fazlası koyununu ona denk değerdeki (muhtemelen birkaç çift) ayakkabıyla değiştirmek isteyen bir çobanla, üstelik de 2) Eşzamanlı olarak karşılaşmak zorundadır ki değişim gerçekleşebilsin.

kolayca elde edilir. Çünkü aynı şeye eşit olan şeylerin birbirine denkliği basit bir önermedir.[331] Bizzat piyasa ekonomisinde yaşayan Kudâme takas işlemini bir pazar gözlemcisi sıfatıyla geriye dönük olarak tahlil ederken Aristo bunu âdeta bir hâkim veya jüri üyesi edasıyla yapmaktadır.[332]

## 2.6. Paranın İşlevleri

Kudâme'ye göre ihtiyaç, her ne kadar takasçıları bir araya getirse bile, farklı şeyleri muadil (denk) yapmayı başaramamıştır. Bu nedenle para, söz konusu meselenin halli için her şeyi cem etmeye elverişli ortak bir araç şeklinde tasarlanmıştır. Mübâdelede farklı ürünlerin muadeleti, madenî paranın, değerin geleneksel sayısal bir simgesi olarak benimsenmesiyle kolaylaşmıştır. Yazar yeni parasal değişim oranına eşyanın "fiyat"ı (*semen*) ve nakdî "değer"i (*kıymet*) adını vermektedir. Altıncı bölümün geri kalan kısmında ise şunları yazmıştır:[333]

> O [yani trampa] bu kadar meşakkatli bir iş olduğu için Allah'ın bahşettiği temyiz gücü, insanları bütün malları cem edecek ve hepsinin gözünde ihtiyaç duyulan sanat, meslek, hububat, meyve ve istekler arasında yer alan diğer her şeyin fiyat ve değerini belirleyecek bir araç arayışı içine girmeye yöneltmiştir. Ve onun, saklanabilmesi ve biriktirilebilmesi için, kalıcı (*bâḳî*) olmasının gerekliliği üzerinde uzlaşmışlardır. Çünkü o, bütün talep edilebilir malların (*maṭlûbât*) fiyatını oluşturacak şey hükmündedir. Hızlı bozulma ve değişmeye mâruz kalabilecek şey bu maksada uygun düşmez. İşte, onların arzulanan her şeyin fiyatı kıldıkları nesne altındır. Çünkü o öncelikle zamana karşı kalıcılık, ikinci olarak da kalpazanlığın önlenebilmesi için gerekli sûret ve yazıların üzerine işlenebilmesine imkân veren darb edilebilirlik ve biçimlendirilebilirlik vasfına sahiptir. Sonra gümüş saflık bakımından altından daha aşağı olduğu için onun değerini de altın paritesine göre arılık ve dayanıklılığıyla mütenasip bir seviyeye düşürmüşlerdir. Nihayet bakır saflık itibariyle gümüşten daha bayağı olduğu için onun değerini de [gümüş endeksine göre] münasip bir düzeye indirgemişlerdir. İşte, bütün talep edilebilir malların bu üç kalem arasında bulunan en

• • • • •

331 Bk. Soudek, s. 69.

332 Soyutlanmış takas daha çok Aristo'nun Yunanistan'ndaki gibi aynı tip malların yer aldığı bir piyasa-öncesi ekonominin özelliğidir; bu nedenledir ki onun mübâdele tahlili ticarî olmaktan çok adlî niteliklidir; Aristo'nun yaklaşımına ilişkin bir değerlendirme için bk. Lowry, S. Todd, *The Archaelogy of Economic Ideas*, Durham 1987, s. 187-189.

333 Kudâme, s. 385-386.

> değerlisi sikke halinde kesildiğinde [maişetin] idaresi için -ilk [yani takas] sistemdeki ayarlanması ve gerçekleştirilmesi pek mümkün olmayan [kullanımına] göre- daha uygundur. Bu sebeple altın, gümüş ve benzeri madenî paraların ısdar edilmesi ve daha önce açıkladığımız şekilde kullanılması ihtiyacı doğmuştur.[334]

Yukarıdaki pasajda Kudâme, paranın ana işlevini bir değişim aracı vazifesi görmesi olarak mütalaa etmektedir. İnsanların niçin aracılık fonksiyonu görmek üzere bizâtihi değer taşıyan belli bir kıymetli madeni seçtikleri sorusunun cevabını vermektedir. Altın, sikkede aranan: Genel kabul görme, saflık, dayanıklılık, sabitlik, biriktirilebilirlik, darb edilebilirlik ve/veya biçimlendirilebilirlik gibi vasıfları taşımaktadır. Böylece o, bu ortak niteliklerde azalan oranda daha az pay sahibi olan gümüş ve bakıra nazaran üstün bir konuma yerleştirilmiştir. Ne yazık ki Kudâme belli madenlerin, yani altın, gümüş ve bakırın diğer mallara kıyasla niçin göreceli bir sabitliği bulunduğunu açıklamamaktadır. Gerçekte onların değeri dahi, bugün "yarı-takas" tâbir edilebilecek bir mübâdelede kullanılmaları durumunda değişikliğe mâruz kalacaktır, çünkü onlar ya değerlerinin belirlenmesi gereken faydalı/talep edilebilir mallar olarak ya da diğer talep edilebilir malların değer ölçüsü olarak iki farklı rol oynayacaklardır. Dahası bizzat kıymetli madenlerin kalpazanlığa mâruz kalması ihtimali yasama yoluyla koruma altına alındığı farz edilen sikkelerinkinden daha yüksektir. Bu nedenle mal mübâdelesinde değer ölçüsü olarak bizzat kıymetli madenlerin istimali safhasını onlardan kesilmiş sikkelerin kullanılması süreci izlemiştir. Ancak Kudâme sikkenin kesinlik sağlayıcı bir araç sıfatıyla tedavüle sokuluşunun köklerini belli madenlerin genel geçer kullanıma sahip olduğu devre kadar sürmüştür. Açıkçası burada bir "mal-para" anlayışı söz konusudur. Böylece her ne kadar bir "kanunî para" (*legal tender*) mefhumuna sahip gibi görünse de onun zihnindeki "parite" bu madenler arasındaki doğal paritedir, sikkeler arasındaki değil. Doğrusu, söz konusu yaklaşım yazarın, gelenekçi para kuramına desteğini yansıtmaktadır.

Aslında, doğaları gereği gayri muadil (*incommensurate*) olan ürünler sadece bir değişim aracı vasıtasıyla denkleştirilemez. Farklı şeyleri, mübâdelelerini sağlamaya yetecek ölçüde muadil kılan yine piyasa "taleb"i, yani satın alma gücünün -ancak bu sefer aynî değil nakdî- desteklediği "ihtiyaç" saikli istektir. Para, mübâdeleyi "satım" ve "alım" olmak üzere iki bağımsız işleme ayırmaktadır. Bu ayrım takastaki isteğin çifte mütekâbiliyeti sorununu çözmektedir. Böylece muadelet alıcının kendisi için kullanım

• • • • •

334 Bu pasajı anlamamda bana yardımcı olan Dr. Aref Ali Nayed'e teşekkür ederim.

değeri bulunan bir şeyi satıcıdan muayyen fiyata temin etmesiyle sağlanabilir; bu bedeli müşteri -herhangi bir başka hizmet veya mal üretimi için- feragatte bulunmak zorunda olduğu nitelikli ve nicel iş gücünün nakdî kıymetine denk görürken, aynı bedeli satıcı o şeyin kendisine yüklediği iş gücü maliyetinin parasal değerine -ki onunla şahsı için kullanım değerine sahip diğer bir mal veya hizmeti satın alabilecektir- eşit sayar. Bu anlamda farklı ürünlerin muadeleti bizzat para tarafından belirlenmez; o yalnızca mübâdelenin şeklini değiştirmiştir, mâhiyetini değil. Para, kullanım değerinin ve iş gücü maliyetinin kişiselliğini ve dolayısıyla öznelliğini asgariye indirerek herhangi iki malın değişim oranı için daha uygun bir ifade biçimi oluşturmaktadır. Onun ana işlevi, takastaki isteğin çifte mütekâbiliyet sorununu çözerek ve selem akdi, veresiye veya taksitli satış, alivre satış (*short-selling*) vb. gibi ek tercihler sunarak mübâdelenin iki tarafına aracılık yapmasıdır. Nakdî varlıklar likit olmaları bakımından işlemlerde kullanıma hâzır ve nâzırdır.

Bir takas ekonomisinde hemen kullanma dışındaki saiklerle değiştirilen mallar ve hizmetlerin değeri nisbeten belirsizdir. Mübâdeleyi daha verimli kılmak için paranın bir işlem aracısı olarak kullanımı, değişimdeki ve varsa stokların değerindeki belirsizlik düzeyini azaltır (veya en azından yeniden dağıtır). Taraflardan âcil ihtiyaç sahibi olanın pazarlık gücünün zayıflaması ve karşı tarafın özellikle kendi çıkarını maksimize etmeye kalkışması durumunda dayatabileceği en elverişsiz değişim oranını kabullenmek zorunda kalması ihtimali takas işleminde nakdî mübâdeleye kıyasla daha yüksektir. Her ne kadar değiş tokuş insanın geçim endişesinin zorunlu bir sonucuysa da bazı mübâdeleciler bu kaygıyı mahrumiyet veya felaket şartlarını sömürmeye çalışarak derinleştirebilir ve toplumsal âhengi bozabilirler. İşte, Kudâme'ye göre, devlet ve âdil idarecilere ihtiyaç duyulmasının sebebi budur.

Yukarıda söylenenlerden özetle şu sonuca varılabilir: Her ne kadar Kudâme eserini bir iktisatçı gözüyle değil, bir devlet adamı sıfatıyla yazmışsa da büyük önem taşıyan bazı iktisat ilkelerini zikretmiştir. Onun ekonomik sistemin coğrafyası, iş bölümü, değer kuramı, paranın işlevleri, isteğin çifte mütekâbiliyeti ve piyasa bilgilerine serbest ulaşım gibi konulardaki görüşleri modern ekonomi biliminin en temel meseleleriyle çakışmaktadır. Onun iktisat sosyolojisinin çerçevesine giren, özü itibariyle dayanışmacı medenî birlik görüşü modern bireyselciliğin toplumcu bir eleştirisi için en can alıcı noktalardan sayılabilir. Çünkü bu düşünce, bünyesindeki hâkim değerleri pazar normlarının teşkil ettiği rekabetçi piyasanın yörüngesine giren bir ekonomik sisteme karşı durmaktadır.

**Dâvûdî ve**
***Kitâbü'l-Emvâl*'indeki İktisadî Görüşlerinden**
**Bir Demet**

# Dâvûdî ve *Kitâbü'l-Emvâl*'i: Fâtımîler'e Mâlikî Muhalefeti

*Kitâbü'l-Emvâl* Dâvûdî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri ve eldeki kamu maliyesi literatürünün Mâlikî mezhebine has yegâne örneğidir. Yazarın, konuya dair erken döneme ait kayıp Mâlikî ve gayri Mâlikî çalışmaları entelektüel bir hoşgörüyle kullanmış olması kitabın önemini arttırmaktadır. Fıkhî yaklaşımla yazılan *Kitâbü'l-Emvâl*'in hedef kitlesi görünüşe göre özelde talebe genelde ise halktır. Hassaten İfrîkıyye, Endülüs (müslüman İspanya) ve Sicilya topraklarının hukukî statüsü olmak üzere fetih-temelli arazi ve vergi hukukuna dayanak teşkil eden kitap, idare veya malî ceza hukuku ve uluslararası savaş hukuku kapsamına girebilecek çeşitli konuları da ele almaktadır. Eser, günlük hayatta karşılaşılan veya tartışılan meselelere dair fetvaları içerdiği için devrinin dinî-siyasî gerilimlerini, iktisadî yapısını ve sosyokültürel değerlerini yansıtması bakımından da önemlidir. Dâvûdî kitabını Fâtımîler'e muhalefet sadedinde kaleme aldığına göre rejimin Sünnî ilkelere muvafakatinden, kamu maliyesinin ve toprak düzeninin fıkhî ayrıntılarına ilişkin görüşlerinin tatbikinden ümidini kesmiş olmalıdır. Belki de bu nedenle adalet, iffet, yardımseverlik, cömertlik, sadakat ve tevazu gibi bazı evrensel değerleri savunurken yolsuzluk, kayırmacılık, zulüm, emanete hıyanet, kibir, aşırılık, israf ve benzeri yaygın kötülükleri kınamaktadır. Her şeye rağmen aslında fakihler ictihadları tefrik edip yorumlayabilecek, zâhirî vak'aları belirleyip onlara hukuku uygulayabilecek şekilde eğitilmişlerdir. Adlî düzenden ve resmî kanunî çerçeveden bağımsız biçimde varlığını sürdürebilen bu yapı hâlâ İslâm toplumlarında ferdî hakların güçlü ve masrafsız bir muhafızı olmaya adaydır.

# 1. Yazar: Hayatı ve Eserleri

## 1.1. Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Yazarın tam adı Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî el-Esedî el-Mesîlî et-Tarablusî et-Tilimsânî'dir.[335] Aslı kesin olarak bilinmemekle beraber Esedî nisbesi, soyunun, bir bölümü Kuzey Arabistan'dan gelerek İfrîkıyye'ye yerleşen Benû Esed kabilesine dayandığını düşündürmektedir. Günümüzde Cezayir sınırları içinde kalan Mesîle (Msila) veya Biskire'de (Biskra) doğdu. Trablusgarp'a (modern Libya'daki Tripoli)[336] giderek hayatının büyük kısmını orada geçirdi. Herhangi bir âlimden ders görmeyip üstün gayret ve zekâsıyla kendi kendini yetiştirmesine rağmen Mâlikî fıkhında devrinin otoritesi oldu. Ayrıca hadis, fıkıh usûlü, kelâm, Arap dili ve kamu maliyesi sahalarında eser verecek düzeye erişerek tefekkür ve ilim çevrelerinde memleketinin dışından talebe çekecek kadar şöhret kazandı. Müslüman Batı'da Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i üzerine şerh (*en-Naṣîḥa fî şerḥi'l-Buḥârî*)[337] yazan ikinci fakih olması ılımlı kişiliğinin delili sayılabilir. Biyografisini veren yazarlar onun ilminin büyüklüğü hususunda görüş birliği içindedirler.

Dâvûdî'nin devrinde İslâm dünyası karşıt dinî-siyasî hiziplerce savunulan muhtelif devletlere bölünmüştür. Kuzey Afrika'da ise Fâtımîler Mağrib ve İfrîkıyye'de Şiî hükümetler kurmuşlar ve kendi hilâfetlerini ilân etmişlerdir.

•••••

335 Ne yazık ki Dâvûdî, bazı klasik ve çağdaş biyografi yazarlarınca, aynı adı taşıyan Mâlikî fakihleri Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr b. Ziyâd el-Hevvârî (ö. 307/919) ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî ile (ö. 314/926 veya 317/929) karıştırılmıştır. Ebü'l-Muhsin Muhammed Şerefeddin de Dâvûdî ile ilgili makalesinde yanılıp bu üç biyografiyi birleştirerek bazı hatalı tesbit ve yorumlarda bulunmuştur (Bu hata için bk. Sharfuddin, Abul Muhsin Muhammad, "Abū Ja'far al-Dāwūdī's *Kitāb al-'Amwāl*", *Islamic Studies*, IV/4 (1965), s. 441-448; ayrıca bk. Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 141; Ziriklî, I, 264).

336 Ailesinin Trablusgarp'a göçü muhtemelen isyankâr Hâricî lider Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd en-Nukkârî'nin Fâtımî sultanı Mansûr tarafından Biskire veya Mesîle'de muhasara altına alındığı 335-336 (946-947) yıllarına rastlamaktadır.

337 Dâvûdî'nin günümüze ulaşan diğer önemli eseri de İmam Mâlik'in *el-Muwatta'*ının muhtasar bir şerhi olan *en-Nâmî fîşerḥi'l-Muwaṭṭa'*dır. Trablusgarp'ta iken telif ettiği bu kitabın belirlenebilen yegâne nüshası Fas'taki Karaviyyîn Kütüphanesi'ndedir (nr. 175). Fuat Sezgin, klasik kaynaklarda adı geçmeyen ancak Tunus'taki Zeytûne Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (nr. 10486) *el-Es'ile ve'l-ecvibe* adlı fıkha dair bir eserinin yazma nüshasını zikretmektedir (*Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, 482). Kaynaklarda adlarına rastlanan diğer kitapları da şunlardır: *el-Vâ'î fi'l-fıḳh*, *el-İżâḥ fi'r-red 'ale'l-Ḳaderiyye*, *Kitâbü'l-Uṣûl*, *Kitâbü'l-Beyân*.

Diğer taraftan Fâtımîler'e karşı Endülüs Emevî sultanı Abdurrahman en-Nâsır (300-350/912-961) da "halife" ve "emîrü'l-mü'minîn" unvanlarını benimsemiştir. Ben-merkezli idarecilerin hükümranlığı altındaki halk arasında yayılan hoşnutsuzluğun etkisiyle Dâvûdî coşkun bir cesaret ve hamâset sergileyerek Kuzey Afrika'daki Fâtımî yayılmacılığına karşı Ehl-i sünnet taraftarı siyasî faaliyetlerini başlattı. Bölge Mâlikîleri'nin itaatsizlik ve tepkisel hareketler lehindeki akîdevî ittifakını benimsemekle birlikte daha önce denenen çeşitli şekillerdeki siyasî muhalefet ve silâhlı çatışmaların başarısızlığının da bilincindeydi. Fâtımîler ile fikrî mücadeleye girişmekle kalmayıp -Hz. Peygamber'in (s.a.s) hicretini çağrıştıracak şekilde- Mâlikî ulemânın Fâtımî karargâhlarından topluca hicreti başta olmak üzere hükümete karşı şiddet içermeyen kitlesel köklü bir eylemin sözcülüğünü yaptı. Dolayısıyla Dâvûdî düzenli siyasî mücadele şeklinin ateşleyicisi değilse bile dirilticisi payesine lâyıktır. Bu idareye boyun eğdikleri için memleketi ulemâsına eleştiriler yönelten âlimin tahrikkâr yazışmaları akim kaldı ve coşkulu çağrısı itibar görmedi.[338] Muhtemelen bu sebeple Tilimsân'a (günümüzdeki Tlemsen-Cezayir) göç etmiş ve vefatına kadar orada yaşamıştır. 402 (1042) yılında ölen Dâvûdî'nin kabri Bâbülakabe civarındadır.[339]

Dâvûdî'nin çağdaş İslâm dünyasındaki bazı siyasî hareketlerde yansımasını bulması bakımından özel önem taşıyan mümtaz fikirleri ve girişimleri vardır.[340] İctihad veya tercihleri mütekaddim birçok mezhepdaşınınkinden daha kapsamlı ve özgüvenli görünen Dâvûdî bazan Mâlikî mezhebinin hâkim kanaatlerini terkederek gerektiğinde geçmiş ferdî görüşleri benimsemiştir.

Müellifin bu kısa hayat hikayesi yanında kitabın her bir bölümünün muhtevasını -özellikle Kuzey Afrika'ya ilişkin farklı konularda derinliğine incelemek isteyecek araştırmacılar için- tanıtarak genel bir değerlendirmesini yapmak yararlı olacaktır.

• • • • •

338 al-Fili, Najib Abdul Wahhab, *A Critical Edition of Kitāb al-Amwāl by Abū Ja'far Aḥmad b. Naṣr al-Dawūdī (d. 401/H)*, Doktora tezi, Exeter Üniversitesi, 1989, s. 11-27, 60-76).

339 Hayatı ve eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Kâdî İyâz, I, 48; IV, 623-624; İbn Hayr, s. 87-88, 495, 501, 512, 540; İbn Ferhûn, I, 165-166; Mahlûf, Abduh Muhammed b. Muhammed, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts., I, 110; Kallek, Cengiz, "Dâvûdî, Ahmed b. Nasr", *DİA*, IX, s. 50-51.

340 al-Fili, s. 4, 191.

## 1.2. *Kitâbü'l-Emvâl*: Tertibi, Muhtevası ve Üslûbu

Fetva mecmuaları gibi soru-cevap usulüyle düzenlenen eserin[341] üslûbundan, soruların sorulup cevapların verildiği mecliste bulunan üçüncü bir kişi, muhtemelen bir talebesi tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. *Kitâbü'l-Emvâl* biraz dağınık bir üslûpla yazılmış ve hacim bakımından orantısız olan toplam yirmi sekiz bölümden müteşekkil dört cüze ayrılmış veya daha doğrusu dört forma şeklinde hazırlanmıştır. İlk forma on bölümden oluşurken, ikincisi dört, üçüncüsü on bir ve dördüncüsü üç bölümden ibarettir.

*Kitâbü'l-Emvâl*'in muhtevasının farklı bir profilden değerlendirilmesi okuyucumuz açısından muhtelif uygulamalı amaçlar için faydalı olabilir:

• • • • •

341 *Kitâbü'l-Emvâl*'in Rabat'taki el-Hizânetü'l-âmme (Evkâf bölümü, nr. 98) ve Madrid'deki Escurial Kütüphanesi'nde (nr. 1165, vr. 56) eksiksiz birer yazma nüshası bulunmaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla eserin ikinci cüzünün İfrîkıyye, Endülüs ve Sicilya hakkındaki "Ẕikru İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve Sıḳılliyye" başlıklı üçüncü bölümünün metni ve Fransızca tercümesini kapsayan ilk kısmî neşri Hasan Hüsnü Abdülvehhâb ve Ferhât ed-Deşrâvî (H. H. Abdul Wahāb - F. Dachraoui, "Le Régime foncier en Sicile au Moyen Age (IX$^{e}$ et X$^{e}$ siècles). Edition (Texte Arabe) et Traduction d'un Chapitre du "Kitāb al-Amwāl" d'al-Dawūdī", *Études d'Orientalisme dédicés à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, II, 401-444) tarafından yapılmıştır. Onları Dâvûdî'nin biyografisini ve *Kitâbü'l-Emvâl*'inin muhtevasını tanıtan makalesiyle Abul Muhsin Muhammad Sharfuddin izlemiştir ("Abū Ja'far al-Dāwūdī's Kitāb al-Amwāl", *Islamic Studies*, 4 (1965), s. 441-448). Ardından yayımlanan bir makalede Ferhat ed-Deşrâvî *Kitâbü'l-Emvâl*'in dördüncü cüzünün "Ẕikrü'l-emvâli'lletî lâ yu'rafü erbâbühâ..." adlı birinci bölümünün tahkikli neşrini yapmıştır ("Kitâb fi'l-emvâl ve'l-mekâsib", *Havliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnisiyye*, IV [1967], s. 83-100). Bunu kitabın Escurial yazmasını ve yazarın biyografisini tanıtan İspanyolca makalesiyle P. Chalmeta Gendron izlemiştir ("Una Obra de "Materia Economica" El-Kitab Fi'at al Amwal de al Dawudi", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino, Palama de Mallorca, 1979*, Madrid 1983, s. 63-77). Daha sonra José Aguilera Pleguezuelo'nun yine Escurial'deki yazmayı tasvir eden İspanyolca bir makalesi çıkmıştır ("Kitāb Fayy'al-Amwāl", *Awrāq*, sy. 7-8 [1984-1985], s. 39-45). Kitabın tamamını ilk defa Rızâ Muhammed ve Sâlim Şehâde neşretmiştir (*Kitâbü'l-Emvâl*, Rabat 1988; Beyrut 2008). Bu neşirde muhtelif baskı ve tahkik hataları vardır. 1989 yılında Najib Abdul Wahhab al-Fili Exeter Üniversitesi'ne *A Critical Edition of Kitāb al-Amwāl by Abū Ja'far Aḥmad b. Naṣr al-Dawūdī (d. 401/H)* başlıklı iki ciltlik bir doktora tezi sunmuştur. Nihayet kitap Abu'l Muhsin Muhammad Sharfuddin tarafından bir giriş ve notlar eklenerek İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*Kitāb al-Amwāl*, Islamabad 1995). Bu sonuncusu esasen 1972 yılında Dhaka Üniversitesi'ne sunulan bir doktora tezidir. Ne yazık ki giriş kısmı haricinde ne bu tercümeye ne de Gendron'un makalesine ulaşabildik. Muhammed Ahmed Serrâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından yeni bir tahkikli baskısı yapılan (Kahire 1421/2000) *Kitâbü'l-Emvâl*'in bundan sonraki atıflarında Rızâ Muhammed - Sâlim Şehâde neşri esas alınacaktır.

Yazar kitabına servetin, gücün veya kamu makamlarının iktisabıyla dağıtımına ilişkin hükmünü verirken uyguladığı fıkıh usulünü ve değer hükümlerini tanıtan iki sayfalık kısa bir mukaddimeyle başlamaktadır.[342]

Birinci cüzün ilk dört bölümü şu konulardaki ahkâmı tanıtır: Enfâl, ganimetin paylaşımı, Hz. Peygamber'e (s.a.s) mahsus feyin dağıtımı, savaştan önce düşman askerlerine ait elbise, silâh ve binek gibi şahsî eşyanın (*seleb*) onları öldürecek gazilerin olacağının ilânı, ganimetin humusunun taksimi, Resûlullah'ın humustan beşte birlik hissesinin irtihâlinden önceki ve sonraki durumu, yakın akrabalarının kimliği ve ganimetin bölüştürülmesinden önce seçip aldığı özel pay (*ṣafâyâ*).[343] Beşinciden yedinciye kadarki bölümler özellikle Irak Sevâdı, Mısır ve Suriye olmak üzere fethedilmiş topraklarla yerli halkların -erkek, kadın ve çocuk- statüsünü açıklamaktadır. Yazar bu arazilerin mülkiyetinin müslümanlara ait olduğu ve gelirlerinin kamu yararına harcanması gerektiği yönündeki çoğunluk görüşünü paylaşmaktadır. Ona göre oralardaki yerli halk özgürdür; dolayısıyla meşrû yollardan kazandıkları her şey kendilerine aittir.[344] Sekiz ve dokuzuncu bölümler Hz. Peygamber'in (s.a.s) ve ilk iki halifesi Ebû Bekir es-Sıddîk ile Ömer b. Hattâb'ın sahipsiz arazilerin iktâı, himâ olarak tahsisi, ölü toprakların ihyâ yoluyla temellükü, su membalarının harimi, müslümanların ot, su, tuz ve yakacak kaynakları üzerindeki ortak hakları meselelerine ilişkin hatt-ı hareketlerini özetlemektedir.[345] Onuncu bölüm harâcî statüdeki arazilerin müslümanlarca satın alınmasına veya kiralanarak işletilmesine dair ictihadları değerlendirmektedir.[346]

İkinci cüzün birinci bölümü Resûlullah'ın (s.a.s) kamu gelirlerini sahâbesi arasında bekletmeksizin taksimine karşılık Halife Ömer b. Hattâb'ın ordu ve atâ divanlarını tesisine ayrılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in her birliğin başına askerleri celb ve orduları seferber edecek, atâları dağıtacak ve talepleri kendisine iletecek birer nâzır (*'arîf*, çoğ. *'urefâ'*) atama uygulamasının Halife Ömer tarafından da sürdürüldüğü bildirilmektedir.[347] İkinci bölüm enfâl, fey ve ganimet kavramlarının farklı tariflerini vermektedir. Yazar bunları şöyle tanımlamaktadır: "Enfâl ziyâdedir, çünkü Allah onu onlar [müslümanlar] için bahşettiği fethe ilâveten ziyadeleştirmiştir... Fey Allah'ın düşman mallarından onlara geri döndürdüğüdür. Ganimet ele geçirdikleri şeylerdir. Fey ve enfâl

• • • • •

342 Dâvûdî, s. 4, 191.
343 *A.e.*, s. 18-42.
344 *A.e.*, s. 42-51.
345 *A.e.*, s. 52-57.
346 *A.e.*, s. 58-60.
347 *A.e.*, s. 61-67.

kelimeleri her şeye şâmildir." Ayrıca Dâvûdî harâcî ve öşrî statülü arazilere her birinin müslüman veya gayri müslim vatandaşlar tarafından işletilmesi durumunda öşür yüklenmesinin hükmüne dair ihtilâflı görüşleri serdetmektedir.[348] Üçüncü bölüm İfrîkıyye, Endülüs ve Sicilya topraklarının hukukî statüsünü incelemekte ve yazarın bu bölgelerin fethediliş tarzı, gazilerin oralarda iskânı, iktâlar, arazi gaspları ve ölü toprakların ihyâsına dair meselelerdeki fetvalarını sergilemektedir. Bu bölüm aslında devrin Kuzey Afrikalı, Sicilyalı ve İspanyalı arazi sahiplerinin, kamusal veya özel mülklerin haksız iktisabını veya keyfî tahsisini âdet haline getiren idarecilerin adaletsiz uygulamaları sonucunda içine sürüklendikleri ziraî-iktisadî şartların ayrıntılarını sunmaktadır.[349] Dördüncü bölümde özellikle devlet erkânı tarafından gasbedilmiş mal-mülkün tâbi tutulacağı muameleye dair sıkı kuralların tafsilâtına girilmektedir.[350]

Üçüncü cüzün ilk iki bölümü karşı-casusluk faaliyetlerini, muahede ilânı ve saldırmazlık antlaşmalarının ilgası için gerekli şartları içeren uluslararası savaş ve barış hukukunu ele almaktadır. Yazar, harp esirlerinin fidye karşılığında serbest bırakılmalarının mekruh olduğu, çünkü Bedir gazilerinin onu kabul ettikleri için kınandıkları yönündeki hâkim Mâlikî görüşünden sapmaktadır. Zira kendisine göre onlar Peygamber'in (s.a.s) taksimatla ilgili hükmünü beklemeksizin ganimete üşüşüp paylaşım konusunda çekiştikleri için yerilmişlerdir. Çünkü Allah onlara iki seriyyeden birini, yani Kureyş ticaret kervanını veya onu yağmalanmaktan korumak üzere sefere çıkan müfrezeyi vaad etmiştir. Buna rağmen Dâvûdî nihaî kertede halifeye savaş tutsaklarını öldürme, fidye karşılığı salıverme, köleleştirme veya müslüman esirlerle değiştirme seçenekleri arasında tercihte bulunma hakkı tanımaktadır.[351] Ona göre mürtedler öldürülmeli, malları da müslümanlara ait olmalıdır. Bergavâta[352] kabilesine mensup esirler köleleştirilerek alınıp satılabilirler; kendilerine cizye seçeneği sunulmaz. Esir düşen Ehl-i kitap ve Mecûsîler dışındaki bütün müşriklerin iki seçeneği vardır: İslâm veya ölüm. Fâtımîler'in hâkimiyeti altında Mağrib'de hüküm süren Zîrî ve Hammâdî hânedanlarının da mensup olduğu Kuzey Afrikalı Berberî kabilesi Senhâce'nin bazı putperest kolları için de durum budur.[353] Üçüncü bölüm Mekke'nin fethi, müslümanlara vakfı ve silâh zoruyla ele geçirilmesine rağmen

• • • • •

348 *A.e.*, s. 68-69.
349 *A.e.*, s.70-81.
350 *A.e.*, s. 82-102.
351 *A.e.*, s. 103-104.
352 Bunlar İslâm karşıtı bir dini ve onun Berberî dilindeki kutsal kitabını uyduran Sâlih isimli zâtın hâkimiyetini tanımışlardır.
353 *A.e.*, s. 103-107.

Hz. Peygamber'in (s.a.s) ilân ettiği genel af sayesinde Mekkeliler'in kıyım, köleleştirme ve yağmadan korunması gibi diğer ilgili konulara dair rivayetleri içermektedir. Cinayet davalarında sığınma hakkı, haremin ve haram ayların ihlâline ilişkin ceza ve Mekke evlerinin kiralanması hakkındaki ictihadları da değerlendirmektedir. Bölüm Ebû Muhammed Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Abdullah b. Zübeyr'e (ö. 73/692) uyguladığı kuşatma sırasında Kâbe'yi kundakladığına dair nakillerle sona ermektedir.[354] Dördüncü bölüm hükümet tarafından mücahidlere bağlanan atâlar, herhangi bir sebeple cihada katılamayan mükelleflerin kendilerinin yerine gidecek kişilere sağladığı cuâleler (teçhizat, erzak vb. bedelleri) gibi hususları incelemektedir.[355] Beşinci bölüm cizyenin Kur'ânî temeli ve Hz. Peygamber ile Halife Ömer b. Hattâb'ın uyguladıkları oranların değişebilirliği meselelerine temas etmektedir. Ayrıca tahkir unsuru taşıyan cizyeyi ödemektense tarım ürünlerinden iki kat öşür yani humus vermeyi yeğleyen hıristiyan kabilesi Benû Tağlib'in vergi mükellefiyeti hakkında bazı Mâlikîler'in içine düştüğü karışıklığa ışık tutmaktadır. Yazara göre bu yükümlülüğü sadece müslümanların mükellef kılındığı zekâtla özdeşleştirme hatasına düşen kimi Mâlikîler onun -tanımı gereği- bu müşriklerden alınmasını reddetmişlerdir. Halbuki onlar bu verginin dinî zekât yükümlülüğünü değil de barış antlaşmasının iki tarafı arasındaki siyasî uzlaşıyı temsil ettiği hususunu gözden kaçırmışlardır.[356] Böylece Dâvûdî, söz konusu durumda kendi mezhebinin hâkim görüşü yerine cumhurun kavlini benimsemiş görünmektedir. Altıncı bölüm müslüman emîrlere tâgûtlar ve kâfirlerce verilen hediyelere, müçahidlerin ganimet mallarından resmî izin gerekmeksizin kullanabileceği kalemlere ve gulûle ilişkin ahkâmı incelemektedir.[357] Yedinci bölüm özellikle ganimetler arasından çıkan veya İslâm'a girenlerin ellerinde bulunan müslüman malları ile ganimetlerden mücahidlerin payına isabet eden mühtedî malları ve düşmana esir düşmüş hür ya da köle müslümanların kurtuluş fidyeleri gibi üçüncü şahısların istihkaklarına (*jus quaesitum*) dair bazı meseleleri tartışmaktadır.[358] Sekizinci ve dokuzuncu bölümler başta sivil veya resmî görevli olarak dârülislâma giren harbîlere emanla sağlanan can/mal güvenliğinin sınırları (özellikle ellerindeki aslen hür veya köle müslümanlar açısından), diplomatik dokunulmazlık ve siyasî sığınma meseleleri, savaş ilânının kuralları veya savaş suçları hakkındakiler olmak üzere, uluslararası savaş ve barış

• • • • •

354 *A.e.*, s. 110-116.
355 *A.e.*, s. 117-118.
356 *A.e.*, s. 119.
357 *A.e.*, s. 120-121.
358 *A.e.*, s. 122.

hukukunun -diplomasi ahkâmı da dahil- diğer bazı yönlerini kapsamaktadır. Ayrıca cihada çağrı ve hazırlık yanında uç boylarının muhtemel düşman saldırılarına karşı korunmasının fazileti vurgulanmaktadır. Bu arada Hz. Peygamber (s.a.s) ve Hulefâ-yi Râşidîn'in bazı seriyye ve gazâlarından örnekler de aktarılmaktadır.[359] Onuncu ve on birinci bölümler zekât konusuna ayrılmıştır. İlki zekâtın vücûbu ve hak sahiplerine dair açıklamalar etrafında şekillenirken,[360] ikincisi zekâta tâbi malların nevileri ve zekât miktarları yanında fitre gibi diğer malî yükümlülükler üzerine yoğunlaşmaktadır.[361] Zekâtın dağıtımı meselesi istisnaî bir şekilde tahsilinden önce ele alınmıştır; belki de bunun sebebi öncekinin Kur'an, sonrakinin Sünnet tarafından düzenlenmiş olmasıdır.

Dördüncü cüzün ilk bölümü yazarın sahipleri bilinmeyen topraklar, gasbedilerek kısmen veya tamamen boşaltılmış ya da terkedilmiş mülkler, bu tür yerlerin zorunlu iskânı, özellikle gâsıplarla zalimlerin mallarına üçüncü kişilerce yapılması gereken işlem, mekruh ve mubah iktisap yolları, aşırı vergiler, su hakları ve diğer ilgili meselelere dair muhtelif fetvalarını aktarmaktadır.[362] İkinci bölüm yardım dilenme (*mes'ele*) konusuna yaklaşımda bulunurken,[363] üçüncüsü fakirlik, kendi kendine yeterlilik (*kefâf*) ve zenginlik (*gınâ*) olmak üzere üç ferdî iktisadî durum arasında kıyaslama yaparak ideal hayat tarzı hakkında ahlâkî bir yargıya varmaktadır.[364]

Eser diğer mümasil kitapların içerdiği gümrük resimleri, define ve madenlerle amber ya da inci benzeri değerli deniz ürünlerinin humusu,[365] sahiplenilmeyen buluntu mallarla kaçak köle ve hayvanlar, mirasçısız ölenlerin terikeleri gibi bazı devlet gelirlerini kapsam dışında bırakmıştır.

Başlıklar genellikle "ẕikr" kelimesiyle başlamaktadır. Parçalar çoğunlukla ihtilâf bildiren kalıplar[366] kullanılarak birbirinden ayrılmaktadır; çünkü yazar meseleleri ele alırken sık sık mezhep içi tartışmaları da içeren bir münazara yöntemi kullanmaktadır.[367] Ama hassaten ikinci cüzün üçüncü bölümü ile dördüncü cüzün birinci bölümünde bu kalıpların yerini fetva klişeleri "*ḳîle*"

• • • • •

359 *A.e.*, s. 123-131.
360 *A.e.*, s. 132-135.
361 *A.e.*, s. 136-149.
362 *A.e.*, s. 151-167.
363 *A.e.*, s. 168-170.
364 *A.e.*, s. 171-178.
365 Yazar, humusa farklı bağlamlarda iki kere değinip geçmiştir; bk. *a.e.*, s. 22, 119.
366 "*İḫtelefû fî*" (... konusunda ihtilâf ettiler), "*iḫtelefe'l-fuḳahâ'*" (fakihler ihtilâf ettiler) veya "*uḫtulife fî*" (... hakkında ihtilâf edildi) gibi.
367 Meselâ özellikle birinci bölümde, meşhur kadı Cehdamî ile bir tartışmaya kilitlenmiştir.

(veya *su'ile*) ve "*ḳâle*" almaktadır. Çünkü Dâvûdî'nin devrin fıkhî meselelerine dair fetvaları çoğunlukla o bölümlerde yoğunlaşmaktadır. Belki de bu nedenle istisnaî biçimde uzayıp giden mezkur iki bölümdeki fetvaların, *Kitâbü'l-Emvâl*'e, ilgili fetva meclislerinde hazır bulunan râvîsi tarafından -muhtemelen Dâvûdî'nin gözetiminde- eklendiği de düşünülebilir. Dolayısıyla, eldeki yazma müsvedde bir nüshanın genişletilmiş şekli olabilir.[368] Ayrıca eserde kaynağı belirsiz ifadelere de[369] sık rastlanmaktadır.

Dâvûdî nice ihtilâflı konuda şahsî hükmünü açıklamamakta, belli bir sonuç çıkarmaksızın muhtelif ictihadları sıralayarak nihaî kararı okuyucuya bırakmaktadır. Ancak Mâlikîler'in görüşünü müdafaa ettiği zamanlar şahsî fikrine yer verme cesaretini göstermektedir. Ne yazık ki, özellikle kendisinin veya mezhebinin konumunu savunduğunda, ılımlı üslûbunun yerini ara sıra saldırgan bir duygusallık almaktadır. Onun mezhepçi eğilimi, meselâ Mâlikîler'in humus ve feye dair görüşünü Şâfiîler'in ve Hanefîler'inki karşısında savunma gayreti içine girdiğinde garip bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hatta istisnaî olmakla birlikte mesnetsiz ithamlar dahi kitapta yer bulabilmektedir. Meselâ kendisine yanlışlıkla nisbet edilen birtakım görüşlerden dolayı İmam Şâfiî'ye eleştiri okları yöneltmektedir.[370]

*Kitâbü'l-Emvâl*'in mukaddimesinde de belirtildiği üzere[371] esasen Kur'an, Sünnet ve icmâa dayanan Dâvûdî Kur'an ve Sünnet'e aykırı düşen hadisleri ilke olarak dışlamakta,[372] birbiriyle çelişkili gibi görünenler arasından sabit, yaygın ve senedi sağlam olanı yeğlemektedir.[373] Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s) evrensel hükmüyle beşerî yargısını da birbirinden ayırmaktadır. Yazar genellikle hadisleri senedsiz rivayet etmektedir. Bu nedenle sıhhatleri okuyucu tarafından en azından kolayca belirlenemez. Ancak bazı durumlarda sahih veya zayıf olduklarını bildirmektedir.[374] Muhtemelen lafızları yerine fıkhî hükümleri üzerine yoğunlaştığı için bazan hadis metinlerini kasten ihtisar etmekte veya konuyla ilişkili görmediği kısımlarını sık sık kesmektedir

• • • • •

368 Pek inandırıcı olmamakla birlikte bu ihtimal al-Fili tarafından reddedilmektedir; bk. al-Fili, s. 175-176.

369 "Bazıları/bir fırka der ki", "denir ki", "Suriyeliler rivayet eder ki", "çoğu/bazı Iraklılar kâil olmuştur ki", "Kûfeli bir zümre (veya bazı Kûfeliler) söyler ki", "ulemânın çoğu rivayet eder ki" gibi.

370 Dâvûdî, s. 19, 20, 148; krş. *a.e.*, s. 30.

371 *A.e.*, s. 17; ayrıca bk. *a.e.*, s. 162, 165.

372 *A.e.*, s. 21-22, 141; al-Fili, s. 180.

373 Meselâ bk. Dâvûdî, s. 41.

374 Bk. *a.e.*, s. 25, 31, 32, 37, 41, 42, 62, 63, 122, 135, 141, 148, 160.

(taktî').[375] Aslında Dâvûdî fıkıhta uzmanlaştığı halde hadis sahasında bir hâfızdan çok şârih sayılır. Onun devrinde şerhler hadis musannefatından daha revaçtadır. Yukarıda belirtildiği üzere kendisi de iki temel hadis kaynağını şerhetmiştir.[376]

İncelediği meselelerin delillerini sıralamakta cömert davranmayan müellif, çoğunlukla İmam Mâlik ve Abdüsselâm Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî'nin (ö. 240/854) ictihadlarına dayanmakla birlikte yer yer diğer müctehidlerin görüşlerini de aktarmaktadır. Buna karşılık, bazı fıkhî argümanları delilsiz hüküm verildiği gerekçesiyle reddetmektedir.[377] Muhtelif meselelere yaklaşımında İmam Mâlik'in amellerde "niyet"in belirleyici rolüne yaptığı vurgunun yansıması gözlenmektedir. Meselâ Dâvûdî'ye göre sadece maddî/dünyevî beklentilerin harekete geçirdiği savaşçılar manevî/uhrevî bir kazanç elde edemeyeceklerdir.[378]

Âdil halifenin tercih hakkını, yani maiyetindeki bilge danışmanlarla istişareden sonra niyet ve itikadını sağlam tutup kendi şahsî çıkarlarını değil de İslâm'ın ve müslümanların yararını gözeterek bizzat ictihadda bulunma veya muhtelif görüşler arasında tercih yapma ihtiyarını tanımaktadır.[379] Bazı konularda hüküm verirken amme maslahatını kıstas almaktadır.[380] Hakkında nas bulunmayan meselelerde imam ve fakihlerin ictihad hakkını da teslim etmektedir.[381] Bu noktada halifeye ahkâm arasından tercihte bulunma yetkisi tanımayan Cehdamî'ye karşı çıkmaktadır.[382] Ancak Dâvûdî'nin siyasî muhalefeti, âdil ve sorumlu bir imamın yokluğu veya mevcut iktidarın umursamazlığı durumunda işlerin mümkünse dürüst müslümanlarca üstlenilerek adaletli önderlerin yürüteceği şekilde idare edilmesi gerektiği meâlindeki mükerrer açıklamalarına yansımaktadır.[383]

• • • • •

375 Meselâ bk. *a.e.*, s. 39, 61.

376 al-Fili, s. 145, 177-178.

377 Meselâ yanlışlıkla Şâfiî'ye nisbet ettiği bir görüşü "*Ve hâzâ taḥakküm bi-gayri delîl ve gayr câ'iz li-eḥad* (Ve bu delilsiz hüküm vermek olup kimse için câiz değildir)," diyerek yadsımaktadır; bk. Dâvûdî, s. 19, dn. 15. Bir başka hususta ise şunları söylemektedir: "*Ve hâzâ minhu taḥakküm ve ḳaṭ' bi'd-da'vâ bi-gayri delîl* (Ve bu onun delilsiz hüküm ve iddiasıdır)."; bk. *a.e.*, s. 30, dn. 136.

378 *A.e.*, s. 118; krş. s. 35.

379 Bk. *a.e.*, s. 19, 23-24, 28, 45, 47, 72, 79, 80, 81, 103, 104, 154, 155.

380 Ayrıca bk. *a.e.*, s. 152.

381 "*Enne'l-ictihâd li-ehlihi sâ'ig fî mâ lâ naṣṣa fîh*"; bk. *a.e.*, s. 24.

382 *A.e.*, s. 45.

383 Bk. *a.e.*, s. 72, 79, 154, 155.

Müellifin iktisadî görüşlerine geçmeden önce kaynakları ve halefi üzerindeki tesiri hakkında da biraz bilgi vermek faydalı olacaktır. Dâvûdî, Mâlikî mezhebine sadık kalmakla birlikte diğer Sünnî mezheplerin imamlarının, yani Şâfiî,[384] Ebû Hanîfe[385] ve Ahmed b. Hanbel'in[386] ictihadlarını da zikretmekte ve fakat çoğunlukla çürütmeye çalışmaktadır.[387] *Kitâbü'l-Emvâl*'de sık sık meşhur sahâbe ve tâbiînin görüşlerini aktarmaktadır. Sahanın Ebû Yûsuf,[388] Ebû Ubeyd[389] ve ekseriyetle de Cehdamî gibi mütekaddim yazarlarının ictihad veya rivayetlerine atıfta bulunmasına rağmen eserlerini ismen anmamaktadır. Aslında genellikle kaynaklarına, hatta mezhepdaşlarınınkilere bile doğrudan atıf yoktur. Najib Abdul Wahhab al-Fili'nin tesbitlerine göre Dâvûdî öncelikle İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı yanında Sahnûn'un *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'sı ve Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin (ö. 255/869) *el-Müstaḫrec* veya *el-'Utbiyye*'sine dayanmaktadır.[390]

Zaman zaman Cehdamî ile görüş ayrılığına düşmekte, onun delillerinin hücciyet ve sıhhatini veya istidlâllerinin doğruluğunu sorgulamaktadır.[391] Cehdamî'nin *Kitâbü'l-Emvâl ve'l-megâzî* isimli şaheseri muhtemelen kamu maliyesi sahasına münhasır ilk müstakil Mâlikî çalışmasıdır. İmam Mâlik'ten sonra mezhebin en büyük müctehidi sayılan Cehdamî'nin kitabının günümüze ulaşmaması Dâvûdî'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'inin sahanın elimizdeki yegâne müstakil Mâlikî kaynağı olarak kıymetini arttırmaktadır.[392]

Şimdiye kadar doğu İslâm dünyasında az bilinmesine rağmen *Kitâbü'l-Emvâl*'e batı müslüman coğrafyasının akademik çevrelerince itibar edilmiş ve gerek çağdaşı gerekse halefi olan Mâlikîler tarafından müracaatta bulunulmuştur.[393]

• • • • •

384 Ona künyesi İbn İdrîs'i kullanarak on iki kere atıfta bulunmaktadır (*a.e.*, s. 19, 20, 21, 30, 37, 82, 112, 119, 137, 139, 148, 164).

385 Ona ya künyesi Ebû Hanîfe'yi (*a.e.*, s. 34, 53) veya ismi Nu'mân'ı (*a.e.*, s. 21, 113, 136, 152) zikrederek toplam altı defa atıf yapmaktadır.

386 Onu sadece iki kere İbn Hanbel şeklinde zikretmektedir (bk. *a.e.*, s. 148).

387 Bk. *a.e.*, s. 30-31, 37.

388 Sadece bir kere; bk. *a.e.*, s. 149.

389 Dört defa; bk. *a.e.*, s. 45, 142, 149, 163.

390 al-Fili, s. 146, 173.

391 Meselâ bk. Dâvûdî, s. 24-26, 31.

392 Sadece *Kitâbü'l-Cizye* isimli diğer bir Mâlikî vergi risâlesi daha zikredilmektedir ki görünüşe göre bu da kayıptır; bk. al-Fili, s. 2.

393 Bunlar arasında örnek olarak şu isimler sayılabilir: Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö. 474/1081; *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*, Kahire 1331-32, II, 220), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ö. 520/1126; *el-Mukaddimât*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., I, 248, 278; a.mlf., *el-Beyân ve't-tahsîl* ➡

## 2. Dâvûdî'nin Bazı İktisadî Görüşleri

### 2.1. Bireysel İktisadî Davranış

Aslında Dâvûdî eserinin dördüncü cüzünde sosyoekonomik piramidi, yani millî servetin genel dağılımını sorgular gibidir. III. (IX.) yüzyılda Kuzey Afrika'nın adaletsizce dağıtılmış bir refah düzeyine eriştiği ve bu durumun sonraki asırda 395 (1004-5) yılındaki müthiş kıtlıkla noktalanan iktisadî çöküşü hazırladığı tarihî bir hakikattir.[394] Sonuçta, sosyoekonomik piramidin üst ve alt katmanları, yani tepedeki müreffeh azınlıkla alttaki yoksul çoğunluk arasındaki uçurum sık sık toplumsal sürtüşmelere yol açmıştır. Bu yüzden yazar ısrarlı şekilde daha dengeli gelir dağılımının, yani kendi tâbiriyle -bireysel refah ve yoksulluk arasındaki muvazeneyi oluşturan- "*kefâf*"ın (yeterlilik) sözcülüğünü yapmaktadır.

Yazar Kur'an ve Sünnet'in ışığında şunu savunmaktadır:

> Muhakkak fazilet yeterliliktedir, fakirlik ve zenginlikse ilâhî birer belâ ve imtihandır. Allah kullarını bunlarla deneyerek sabırlıların sabrını, şükran sahiplerinin şükrünü, nankörlerin azgınlığını ve şerlilerin taşkınlığını ortaya çıkarır.

Dâvûdî zenginlik ve yoksulluk arasındaki ikilemin yanlış yere kutuplaştırdığı insanların, her iki halin leh ve aleyhinde kitaplar yazdığını belirtmektedir. Aslında şükür sahibi zenginin mi yoksa sabırlı yoksulun mu Allah indinde daha makbul olduğu meselesindeki ihtilâfın kökleri İslâm'ın ilk devirlerine kadar gitmektedir. al-Fili, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/796) gibi halef

•••••

[nşr. Muhammed Haccî ve dğr.], Beyrut 1408/1988, II, 563), Kâdî İyâz b. Musâ el-Yahsubî es-Sebtî (ö. 544/1149; *Mezâhibü'l-hükkâm fi nevâdiri'l-ahkâm* [nşr. Muhammed b. Şerîfe], Beyrut 1990, s. 44, 66, 157, 208), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273; *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* [nşr. Ebû İshak İbrâhim], Beyrut 1405/1985, VIII, 3; XVIII, 15), Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Huzâî (ö. 789/1387; *Tahrîcü'd-delâlâti's-sem'iyye*, Kahire 1415/1995, s. 590; krş. 176, 605, 624, 625, 628, 630, 640), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ukbânî et-Tilimsânî (ö. 871/1467; *Tuhfetü'n-nâzır ve gunyetü'z-zâkir fi hıfzi'ş-şe'â'ir ve tagyîri'l-menâkir* [nşr. Ali eş-Şennûfî], *Bulletin d'Études Orientales*], XIX [Damas 1967], s. 146, 153).

394 Ayrıntılı bilgi için bk. Talbi, Mohamed, "Law and Economy in Ifrîqiya (Tunisia) in the Third Islamic Century: Agriculture and the Role of Slaves in the Country's Economy", *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History* (ed. A. L. Udovitch), Princeton 1981, s. 209-227.

ulemâsının Dâvûdî'nin uzlaştırıcı yaklaşımını benimsedikleri kanaatindedir.[395] Dâvûdî'ye göre, doğrusu mesele bireyin bizâtihi iktisadî konumundan çok zihniyetiyle, yani iktisadî davranışının temelinde yatan Allah idrakiyle ilgilidir.[396] Bu bağlamda Dâvûdî cömertliğin lehinde ve israfın aleyhinde deliller getirmektedir. Ancak sözlerini bir ilâhiyat ikilemini yansıtan şu soruyla sürdürmektedir:

> Denirse ki: Fakirlik veya zenginliğe müptelâ iyi halli iki kişiden hangisi daha faziletlidir?
>
> Denir ki: Böyle bir soru yersizdir, çünkü iki durumda da, bu imtihandan başka, birini [fakiri] diğerine [zengine] üstün çıkaran amelleri bulunabileceği gibi ötekinin de kendisini [konumunun gereğini eda bakımından] eşit durumdaki rakibinden daha faziletli kılacak iyilikleri bulunabilir. Üstelik, birinin tutumu yoksullukta iyi, zenginlikte kötü olabilecekken, diğerininki hem fakirlik hem de bollukta iyi olabilir. Ayrıca başka hallerdeki tavırları da farklılık gösterebilir.
>
> Denirse ki: İkisi de her iki durumda iyi hal sergilerse ve diğer amelleri eşitse; fakir yoksulluğun gerektirdiği sabır, iffet ve kanaat yükümlülüğünü yerine getirirken, zengin infak, cömertlik, şükür ve tevazu mükellefiyetini eda ederse, hangisi daha faziletlidir?
>
> Bunun cevabını ancak Allah bilir. Ne var ki bazıları yoksulu daha faziletli sayarken ... diğerleri bundan kaçınmıştır....

Bunun çok tartışmalı bir konu olduğunu belirttikten sonra Kur'an ve Sünnet'ten istidlâlde bulunarak son durumdaki varlıklının yoksuldan aşağı kalmadığı görüşüne meyletmektedir. Ancak onun iyimserliği çekincelidir:

Mamafih zenginliğin bâdireleri daha fazladır ve bunlardan kurtulabilenlerin sayısı azdır, çünkü ismet sahipleri dışında hiç kimse onun tehlikelerinden kaçamaz; dolayısıyla bu durumda masum kalanların derecesi yücedir. Çünkü şeytan onu haksız iktisap, israf, hak yeme, kibir ve azgınlık, şükür azlığı, haksız rekabet gibi konumunun yol açabileceği ve burada sayılamayacak kadar çeşitli kusurlara saptırır. İşte ancak Allah'ın koruduğu kişinin şükrü ve sabrı büyüktür.[397]

Dâvûdî'nin fakirlik ve zenginliğin iyilik ve kötülüklerine ilişkin eskiden beri süregelen fikrî tartışmayı itidalden yana çözmesi şahsî hayat tarzının bir tezahürü gibi görünmektedir. Yani kendisi fildişi kulede yaşayan bir âlim

• • • • •

395 al-Fili, s. 55-56.
396 Dâvûdî, s. 171-176.
397 *A.e.*, s. 176-178.

değildir. Onun zenginliğin âfetleri yanında iktidarın yozlaşabilirliğini (veya yozlaşmışlığını) idrak ve teşhiri Kuzey Afrika'daki Fâtımî idaresine karşı tavizsiz tavrının yansıması sayılabilir. Dâvûdî'nin ima ettiği gibi iktidar -daha önceki hânedanlarda da görülen- yolsuzluk, israf, çıkarcılık, kibir, nankörlük, zulüm, çekişme ve benzeri çeşitli kusurlarla mâlûldür. Şuurlu bir âlim sıfatıyla, müreffeh iktidar seçkinlerini zımnen infak, cömertlik, şükür ve tevazu gibi faziletlerle bezenmeye çağırmaktadır. Aksi takdirde, başkalarının zararına olarak servet yığmaya çalışanlar uhrevî azabı hak edeceklerdir. Yazar, yoksul tebaaya da sabır, iffet ve kanaat yükümlülüklerinin edasını öğütlemektedir. Böylece her iki taraf Allah indinde müsavi duruma gelebileceklerdir ki bu kaçınılmaz olarak kamu servetinin âdil dağılımını beraberinde getirecek bir ülküdür.

Muhakkak manevî zenginlik vasat müslüman için tatminkâr bir maddî refah düzeyini temin edecektir. Vurgulanan nedensel ilişkide manevî zenginlik sebep, maddî refahsa sonuçtur. İktisadî davranışa yönelik bu dinî-ahlâkî yaklaşımın mihveri geleneksel açıdan birey, yani onun ruhanî tekâmülüdür. Bu bağlamda Dâvûdî dinî-ahlâkî değerlerce belirlenecek şeyler olarak ferdî ilişkiler, hassaten de muameleler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Pek çok kişi devamlı zevkler ve daha iyi -hatta başkalarının durumunu kötüleştirmeksizin hakça ulaşabileceklerinden daha yüksek- toplumsal konumlara iştiyak duyarlar. Ferdin toplam ürün ve servetten alabileceği âdil pay meselesi bizi kadîm bir unsur ve dinî-ahlâkî değerlerin maksadı olan sosyal adalet ilkesine götürür. Sosyal adaletin kaçınılmazlığı üzerindeki tarihî fikir birliğine rağmen toplam ürün ve servetin bireyler arasındaki bölüşümüne uygulanabilir somut/kesin ölçütler konusu hâlâ tartışmalıdır. Yazara göre esas ahlâkî hedef, üretimi sekteye uğratabilecek bölüşüm adaletsizliğini asgari düzeye indirmektir.[398]

Bütün bunların ışığında, Dâvûdî'nin yaklaşımından şu çıkmaktadır: Gelir farkı bazıları sefalet girdabında kıvranırken diğerlerinin refah içinde yüzdüğü boyutlara ulaşmadıkça vasat insanın nisbeten mütevazi bir hayat tarzına rıza göstereceği farz edilmektedir. Fakirin temel ihtiyaçlarının zengin tarafından tatminkâr düzeyde karşılanması her ikisinin de amel-i sâlihini arttıracaktır.

• • • • •

398 Bu en azından iki yolla gerçekleşebilir. Hak ettiklerinden daha büyük karşılıklar kapanlar kolayca rehavete düşebilirler; böylece verimlilikleri azalır. Toplam ürün ve servetten haklarından daha küçük paylar alanların verimliliği ise fakirlikten kaynaklanan zayıflıkları veya bilgisizlikleri yüzünden ya da üretim isteksizlikleri sebebiyle düşebilir. Dolayısıyla daha fazla üretim için önce bu haksızlıkların giderilmesi gerekir.

## 2.2. Muhtaçların Varlıklıların Malları Üzerindeki Hakları

Dâvûdî, zekât mükellefiyeti yanında müslümanların diğer bazı malî sorumluluklarından da bahsetmektedir:[399]

1. Düşmana esir düşen dindaşların fidye karşılığı kurtarılması vâciptir.
2. Müslümanın karşılamaktan âciz kaldığı hayatî ihtiyacının giderilmesi durumun farkında olan kişi üzerine farzdır; aksi takdirde ihtiyaç sahibinin onu zorla alması câizdir.
3. Müslümanlar düşkünlüklerini bildikleri dilencilerin hacetlerini imkânları varsa gidermek, yoksa onlara yardım etmekle mükelleftirler.
4. Çiftçiler ekinlerini veya meyvelerini devşirdiklerinde bir kısmını iâne olarak dağıtmalı veya en azından muhtaçların hasat artıklarını toplamalarına izin vermelidirler.

Yazar, başka vesileyle, susuzluktan kıvranan kişinin bu zarurî ihtiyacının su sahiplerince giderilmesi gerektiğini, özel mülkiyet altındaki su kaynaklarına -mâliklerince engellenmesi durumunda- gerekirse savaşmak da dahil bir şekilde ulaşmasının câiz görüldüğünü belirtmektedir. Eğer o zat susuzluktan ölürse ihtiyacını gidermesini engelleyen kimse diyetle cezalandırılır.[400] Millî servetin kişisel dağılımı anlayışının izlerini taşıyan bütün bu ifadelerden Dâvûdî'nin müslümanların muhtaç dindaşlarının temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için gönüllü bir sosyal güvenlik sistemine sahip olması gerektiğini düşündüğü sonucu çıkarılabilir.

## 2.3. "Yoksulluk Sınırı"na Karşı "Açlık Eşiği"

Bu konudaki hadisleri izleyen Dâvûdî, fakirlik taslayarak veya ihtiyaçları halkın şefkatini celbedecek şekilde abartarak yapılan yardım talebinin haram kılındığını belirtmektedir. Kırk dirhemi (1 ukıyye gümüş) bulunan kişinin yardım dilenmesi mekruh sayılmışsa da tamamen yasaklanmamıştır, çünkü müellefe-i kulûb gibi belli kimselerin bunu yapmasına muayyen sınırlar içinde kerhen de olsa ruhsat verilmiştir. Eğer miktar kırk dirhemin altındaysa başkalarından yardım dilemek edebe uygun biçimde yapılması koşuluyla mahzurlu görülmemiştir. Bir kimsenin ani bir ihtiyaç içine düşmesi, malî yük altına girmesi, diyet ödemekle mükellef kılınması veya birisini sıkıntıdan

• • • • •

399 *A.e.*, s. 151.
400 *A.e.*, s. 56.

kurtarması gibi bazı fevkalade malî zorunluluk durumlarında helâl sayılan dilencilik zaruret hallerinde farza dönüşür.[401] Dâvûdî'nin anlamını vuzuha kavuşturmadığı "kırk dirhem"in zımnen hâlihazırda hiç kazanamayan veya geçinemeyecek kadar kıt geliri bulunan bir fakirin yegâne nakdî varlığı olduğu anlaşılmaktadır. Yazar bu yaklaşımıyla genel bir dilencilik ruhsatı vermekten ziyade, -yardım istemediği takdirde durumu gizli kalacak- iffetli bir düşkünün malî güvence altına alınmasıyla ilgilenmektedir. Aynı zamanda hayasız dilenciliği yasaklayarak asalak hayat tarzının meşrûiyetini ortadan kaldırmak ister gibidir.

Düşük gelir düzeyindekileri zekâta müstahak kılan mutlak yoksulluk sınırının nakden iki yüz dirhem olduğunda icmâ vardır. Dâvûdî bu konuda iki tabakalı bir sosyoekonomik sınıflandırma yapmaktadır: 1) Zekâta tâbi zenginler ve 2) Zekâta müstahak yoksullar.[402] Halbuki yukarıdaki tasnife göre, fakirlik sınırının altında "açlık eşiği" şeklinde adlandırılabilecek olan ve daha düşkünlerin yardım dilenmesini meşrûlaştıran kırk dirhemlik diğer bir mutlak sefalet düzeyi ortaya çıkmaktadır.

## 2.4. Fethedilmiş Toprakların Hukukî Statüsü

Yazar, Enfâl ve Haşr sûrelerindeki ilgili âyetleri tetkikinin ardından Arapça'nın incelikleri ve esbâb-ı nüzûle dayanarak ikincisindeki altıncı âyetin hükmünün Peygamber'e (s.a.s) mahsus feye tahsis edildiğine, onu izleyen müstakil iki âyetinkininse, humusa istihkakları bulunanlar hususunda, Enfâl sûresinin kırk bir numaralı humus âyetininkiyle aynı olduğuna hükmetmektedir. Haşr sûresinin sekizinci âyeti, humus âyetindeki diğer hak sahipleri arasında sayılan miskinler sınıfına karşılık gelen bir fakir muhacirler kategorisi sunmaktadır.[403] Halife Ömer b. Hattâb'ın te'vilini benimseyen çoğunluğun iddiasının aksine, dokuzuncu ve onuncu âyetler öncekine muttasıl değildir. Yani Dâvûdî'ye göre, "onlardan önce bu yöreyi yurt edinmiş ve (gönüllerine) imanı yerleştirmiş olanlar" ile "onlardan sonra gelenler" "fakir muhacirler" sınıfına girmezler; dolayısıyla da hiçbir hisseleri yoktur.[404] Çünkü bütün bu âyetlerin zâhiri onların iddiasının aleyhine delâlet etmektedir.

•••••

401 *A.e.*, s. 168-170.

402 *A.e.*, s. 135.

403 Bana göre yazarın buradaki yaklaşımı çok net değildir, çünkü miskinler sınıfı önceki âyette de geçmektedir.

404 *A.e.*, s. 18-19, 30-33, 42-45.

Bu nedenle yazar, Cehdamî'nin Haşr sûresindeki ilgili âyetlerin humus âyetince neshedildiği yönündeki görüşünü mesnetsiz saymaktadır. Ayrıca Dâvûdî, tefsire imkân tanıyan humus âyetinin -ki Hz. Peygamber'in (s.a.s) Hayber topraklarını gaziler arasında taksimiyle tefsir edilmiştir- te'vile açık olmadığına inanmaktadır. Aksine, Haşr sûresindeki âyetlerin Halife Ömer'inkinden başka şekilde te'vili mümkündür. Böylece, Dâvûdî kendi te'vilinin Ömer'in Irak, Suriye ve Mısır'daki fethedilmiş toprakların -şahsî kıyasına göre- Resûlullah'ın siyasetinin hilâfına olarak gaziler arasında bölüştürülmeksizin yerli halka bırakılması yönündeki uygulamasına imkân tanımadığı kanaatindedir. Dolayısıyla Dâvûdî bu noktada, ilgili âyetlerin hepsini muhkem sayan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan da ayrılmaktadır. Konumunu sağlamlaştırmak için de büyük sahâbenin[405] Ömer'in yorumuna karşı çıkarak toprakların Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünneti gereğince paylaştırılması yönündeki talebine atıfta bulunmaktadır. Görüşünü ispatlamak için ayrıca Halife Ömer'in humus âyetine itibar ettiğini, dolayısıyla gazilerin mülkiyet haklarını tanıdığını ve haklarından feragatte bulunmaktan kaçınanların rızasını kendilerine tazminat ödenmesi gibi çeşitli yollarla aldığını söylemektedir.

Dâvûdî, Hz. Ömer'in fethedilen yerleri Sünnet'e ittibâen paylaştırmak istemesine rağmen toprak kaynaklarını gelecek nesillere aktarmayı hedefleyen korumacı bir siyaset benimsediğini de belirtmektedir. Ona göre, halifenin bu te'vile dayanan kararı -yersizliğine rağmen- artık bağlayıcı bir hüküm (*ḥükm ḳad nefeẕ*) konumundadır. Fethedilen yerler, sözü geçen âyetler gereğince gaziler arasında paylaştırılabileceği gibi Ömer'in siyaseti izlenerek rızaları alınıp kamu yararına tahsis de edilebilir. Bu bağlamda Dâvûdî, bir başka vesileyle değindiği İmam Mâlik'in şu meşhur ictihadına sarılmaktadır: "Fethedilen bütün yerler Ömer'in yaptığı gibi [kamu yararına] korunmalıdır, ancak imam beşe ayırıp [gaziler arasında] bölüştürmüşse artık hüküm verilmiş ve pay sahibi hissesine düşene gönül huzuruyla mâlik olmuştur".[406] Yine yazar, imama, kamu gelirlerinin müslümanlara hemen dağıtılması veya özellikle zor zamanlar için ihtiyat ayrılması seçenekleri arasında idarî takdir hakkı tanımaktadır.[407] Dâvûdî konuyu "Kur'an'daki hiçbir şey te'vili muhtemel bir emirle nesih veya tahsis edilemez," meâlindeki usûl kaidesiyle bağlamaktadır.[408]

• • • • •

405 Zübeyr b. Avvâm, Bilâl b. Ebû Rebâh ve Abdurrahman b. Avf gibi.
406 *A.e.*, s. 47, 59.
407 *A.e.*, s. 47.
408 *A.e.*, s. 46.

Abul Muhsin Muhammad Sharfuddin'e göre Dâvûdî'nin Hz. Ömer'in tarihî hükmü karşısındaki bu fıkhî tahlili Kur'an tefsirine özgün ve uzmanca bir katkı olarak takdirle karşılanmıştır. Meselâ meşhur Mâlikî müfessiri Kurtubî, Dâvûdî'nin bu tefsirinden o kadar etkilenmiştir ki *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ında Haşr sûresinin ilgili âyetlerini açıklarken ganimet, fey vb.nin dağıtımı hakkında *Kitâbü'l-Emvâl*'den harfiyen uzun alıntılar yapmıştır.[409]

Kuzey Afrika, Sicilya ve İspanya toprakları konusuna gelince, Dâvûdî'nin oraların fetih kaynaklı hukukî statüsüne ilişkin fetvaları, özellikle zaman içinde miras, istilâ, ihyâ veya iktâ gibi yollarla elde ettikleri yerlerin meşrûiyeti hususunda şüpheye ya da mahkemeye düşen veya ödemekle yükümlü bulundukları verginin türünü öğrenmek isteyen küçük toprak sahiplerince sorulan sorulara cevap niteliğindedir. Aslında kendisine yöneltilen sorular o toprakların statüsü ve fetih sonrasına ait arazi kanunları hakkında eskiden beri süregelen münazaraları yansıtmaktadır. Her ne kadar yazar söz konusu yerlerin fetih kaynaklı hukukî durumunun inceliklerine dikkat çekmeye çalışmışsa da ortaya konan umumi manzara bu anlamda yeterince berrak değildir. Ne var ki Dâvûdî'nin Sahnûn'un benzer meseleler hakkındaki tereddütlü ifadelerine yaptığı atıflar kendisinin kararsızlığını anlaşılır kılmaya yetmektedir, çünkü olaylar zamanla daha da karmaşık bir hale bürünmüştür.

Aslında İslâm mülkiyet hukukunun fetihlere atfettiği itibarın ihlâli müslüman dünyanın o köşesinde de toprak mülkiyeti üzerinde ardı arkası kesilmeyen münazaalara zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla genellikle yerel fakihlerin ana meselesi söz konusu çekişmeleri en aza indirmek olmuştur. Bu şartlar altında, şikâyetlere ve istihkak davalarına açık kapı bırakılıp her bir toprak parçasının mülkiyetinin meşruiyetinin araştırılması süreğen arazi tartışmaları yanında yolsuzluk ve düşmanlığa zemin hazırlayarak adalet ve kanun namına iktisadî temelleri yıkacaktır. Özellikle çekişmeler yüzünden, umumiyetle de bütün toplumun yeni bir geçiş sürecinde olmasına binaen, hâkim düzen gittikçe artan sayıdaki düşünür tarafından ciddi biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Ancak çoğunluk, bu kaygan ve güvensiz zeminde asayiş saikiyle geleneğe yapışmıştır. İşte, yerel Mâlikî fakihleri sosyoekonomik istikrarı koruyabilmek için -"Zilyedlik hukukun onda dokuzudur," İngiliz özdeyişini çağrıştıran bir mantıkla- kadîm nizamı tanımışlardır. Böylece, bir anlamda, özel mülkiyetin dokunulmazlığını ilân etmişler ancak bu uğurda ne kendilerini ne de hukuku iktidar sahiplerinin arzularına peşkeş çekmişlerdir. Aksine,

• • • • •

409 Dâvûdî (Sharfuddin), Mütercimin önsözü, s. 21-22.

çoğunluğu her türlü baskı ve zorlamaya direnerek birlik, cesaret ve inatla zayıfları ve mazlumları savunmuştur.[410]

Kendisi İfrîkıyye topraklarının hukukî statüsüne ilişkin kati bir hükme varamayan Dâvûdî de, vatandaşların zilyedliğindeki topraklar üzerindeki belgelenemeyen kadîm mülkiyet haklarını -gasp veya kanunsuz yollarla işgal edilerek gerçek mâliklerinin sürgüne gönderildiği kesin biçimde belirlenemedikçe- tanımaktadır. Aksi takdirde eski hale ircânın (*restitutio in integrum*) farziyetinin savunuculuğunu yapmaktadır. Zaten özellikle nesiller boyunca *aḫmâs* (tek. *ḫums*) statüsüne dahil olduğunda icmâa varılan topraklar üzerindeki mülkiyet haklarının kaynakları halk veya valilerce çok iyi bilinmektedir.

Endülüs'e gelince, bazı rivayetlere göre, ülkenin tamamı veya büyük kısmı silâh zoruyla fethedilmiştir; humusu ayrılıp gaziler arasında dağıtılmadığı gibi devlet başkanınca iktâ olarak da verilmemiştir. Aksine, önce davranan kurnazlar toprakları kapışıp sonradan gelenlere bir şey bırakmamışlardır. Yazar, bunun doğruluğu durumunda, işgalcileri ellerindeki arazileri ümmete terketmekle mükellef oldukları hususunda uyarmakta, ancak buraları daha verimli işletecek kimse bulunmadığı müddetçe kira bedellerini ihtiyaç sahipleri arasında dağıtmaları şartıyla işletmelerine cevaz vermektedir.

Dâvûdî Sicilya hakkında zor kullanılarak fethedildiğine dair görüşler aktarmaktadır. Yazar muhtelif hususlarda farklı hükümlere varmaktadır. Meselâ bazı araziler, humusu ayrılıp gaziler arasında dağıtılmadığı gibi gelecek nesiller de dahil müslümanların menfaati için bir bütün halinde korunamamış, erken davrananlarca işgal edilmiştir ki Sahnûn gibi Dâvûdî de bu vakıayı onaylamamaktadır. Kamu yararına ayrılan bazı bölgeler dahi gaziler arasındaki kimi beylerce çoğunluğun aleyhine olarak gasbedilmiştir. Diğer bir kısım topraklar, ihtiyaç içinde kıvrananlar dururken, emîrlerin yakınlarına ganimet hisseleriyle orantısız ve adaletsiz bir şekilde iktâ edilmiştir. Eğer rivayet sahihse, birinci durumdaki topraklar aslî statüsüne kavuşturulmalıdır. Yoksa gaspçıların kendileri işgale son verip ellerindeki arazileri müslümanların vekiline devretmelidirler. İkinci durumda, kayırılanlar tasarruflarındaki toprakların ganimet hisselerini aşan kısmından feragatte bulunmalıdırlar. Bunlar gerçek hak sahiplerine bırakılmalıdır. Ancak ilgililerin kendileri veya kanunî mirasçıları belirlenemezse söz konusu yerler mirasçısız ölenlerin terikeleri gibi işlem görmelidir.

• • • • •

410 Talbi, s. 227.

Dâvûdî Mağrib'i İfrîkıyye ile aynı statüde saymakta ve o zamanki sahiplerinin mülkiyet haklarını yerli halkın nesillerdir süregelen icmâına dayanarak onaylamaktadır. Çünkü onlar bu toprakları geleneksel usullerle elde etmekte ve mülk sahiplerinin yapageldiği satım, sadaka, hibe, vakıf, rehin, iâre, mehir gibi her türlü işleme tâbi tutmaktadırlar.

Yazar araziler üzerindeki özellikle gayri müslim tebaanın akidden doğan mülkiyet haklarını -sözleşmenin gereğinin yerine getirilmiş olması şartıyla- tanımaktadır. Eğer sahipleri yerlerinden cebren çıkarılmışsa, bu mülkler belirlenebilmeleri durumunda kendilerine veya mirasçılarına iade edilmeli, aksi takdirde kamu yararına kullanılmak üzere fey muamelesine tâbi tutulmalıdır.

Ne kadar önce olursa olsun, ağır vergiler yüzünden sahipleri tarafından âtıl bırakılan veya silâhlı çatışma sonunda hak iddiasındaki başkalarına kaptırılan ya da idarecilerce keyfî bir şekilde boşalttırılan topraklar konusunda Sahnûn'u izleyen Dâvûdî bu yerlerin, teşhis edilebilirlerse gerçek hak sahiplerine, yoksa kanunî mirasçılarına iadesinin sağlanabilmesi için esasen hukukî sürecin işletilmesinden yanadır. Ancak ilgili zevattan hiçbiri bulunamamışsa söz konusu araziler kamu yararına kullanılmak üzere fey muamelesine tâbi kılınmalıdır. Ayrıca devlet başkanı bunları, ürünleri veya gelirleri amme menfaatine tahsis edilmek üzere işlettirmek veya satmak hususunda takdir hakkına sahiptir. Onun kayıtsız kalması durumunda, sorumluluğu güvenilir müslümanlardan oluşan yerel bir kurul (*'udûlü'l-müslimîn*) yüklenmelidir. Emîrlerin adaletsiz tevzi siyaseti haleflerince veya dürüst müslümanlardan müteşekkil mahallî bir heyetçe düzeltilmelidir; aksi takdirde böyle yerlerin mahsulü veya hâsılatı sadece ihtiyaç veya hak sahiplerine tahsis edilmelidir. Bu bağlamda, yazar, zalim emîrlerin halkın topraklarını ellerinden alıp kontrolleri altındaki divanlarda kendi adlarına tescil ettirdikleri gerçeğine binaen, divan kayıtlarının hukuk davalarında yeterli delil oluşturma bakımından güvenilirliğini/geçerliliğini dahi sorgulamaktadır.[411]

Hâsıl-ı kelâm Dâvûdî sorulara muhatap olduğu sıralardaki servet dağılımını veri alıp bölüşüm adaleti meselesini mevcut örnek üzerinden değerlendirmek yerine halkın elindeki toprakların iktisap hikâyesine önem vermekte ve arazi tahsislerinin meşruiyetini tarihe duyarsız (*history-neutral*) bir mikyasla ölçmekten kaçınmaktadır. Dolayısıyla adaleti "iktisapta", "intikalde" ve "istihkakta"[412] adalet olmak üzere üç farklı boyutta ele almaktadır. Onun

• • • • •

411 Dâvûdî, s. 70-81, 151.

412 Buradaki kullanımında *istihkak*, bir kimsenin mülkiyet veya zilyedliğinde bulunan mal üzerinde başkasının mülkiyet hakkının sabit olması anlamında bir hukuk ➡

meseleye bakış tarzı XX. yüzyılın Amerikalı liberal siyaset felsefecisi Robert Nozick'in "adaletin tevziinde hak ediş teorisi" (*entitlement theory of justice in distribution*) adını verdiği kuram çerçevesinde "şabloncu" (*patterned*) ve "tarihsel" tahsis ilkeleri arasında yaptığı önemli ve yararlı ayrımı çağrıştırmaktadır. Şabloncu adalet umdelerinin ayırıcı vasfı tarihin herhangi bir anındaki mevcut servet dağılımını iktisap sürecine ve biçimine bakmaksızın değerlendirmesidir. Aksine, tarihsel ilkeler halkın sahibi bulunduğu şeylerin iktisap şeklini önemseyerek tahsislerin (*allocations*) tamamen tarihe duyarsız bir mikyasla yargılanmasını reddeder.[413]

## 2.5. Malî Cürümler ve Yolsuzlukla Mücadele Siyaseti

Tarih boyunca her devlet, iktisadî nizamı ne olursa olsun, ekonomiyi kontrol ve kamu gelirlerini garanti edecek bazı araçları -ki bunların en eskisi malî düzenlemelerdir- kullanmıştır. Dolayısıyla maliye kaynaklarına ve gelirlerine karşı işlenen bireysel veya örgütlü cürümler, mülkiyete karşı işlenenlerden sonra idare veya malî ceza hukukunun geleneksel bir unsuru olmuştur. Doğrusu bu tür cürümler kamu hayatının ve iktisadî düzenin safiyetini zedelemekte, makroekonomik üretim, dağıtım ve tüketim kalıplarını

• • • • •

terimidir. Dolayısıyla mülkiyet hakkını koruyucu, ihlâl edilen hakkın iâdesini sağlayıcı bir işlev görür (geniş bilgi için bk. Aktan, Hamza, "İstihkak", *DİA*, XXIII, 336-337).

413 Nozick'e göre yegâne meşru devlet minimal devlettir; hukuk ve düzeni sağlamanın ötesine geçip servetin yeniden dağıtımına yönelirse -bireysel hakları ihlâl edeceği için- gayri meşrû olur. Nozick adaletin tevzii meselesinde, bir yandan "tarihsel" ve "amaçlanan sonuç/durum" (*end-result* veya *end-state*) umdeleri arasında, öte yandan da "şabloncu" ve "şabloncu olmayan" (*unpatterned*) adalet dağıtımı ilkeleri arasında ayrım yapmaktadır. Şabloncu adalet gelir ve servetin insanların ihtiyaç, marjinal ürün, çalışkanlık gibi doğal bir yönü esas alınarak dağıtılması anlamına gelirken, şabloncu olmayan anlayışta adaletin bu tür kalıplara uydurulması reddedilir. Tarihsel umdeler bireylerin farklı hak edişlerinin geçmişte yaptıklarından kaynaklandığını söylerken, amaçlanan durum ilkeleri adaletin belli siyasî hedeflere göre yeniden dağıtımını öngörür. Nozick'in "adaletin hak ediş teorisi" şabloncu değil tarihseldir. Hak edişin de adalete uygun üç yolu vardır: "âdil iktisap", "âdil transfer" ve "hak ihlâllerinin âdil telâfisi". Bu adalet ilkeleri serbest mübâdeleyi esas alır ve dolayısıyla cebir, hile ve sahtekarlığı yasaklar. Nozick bu esaslara göre gerçekleşmiş gelir dağılımını âdil olarak nitelediği için, devletin buna yeniden dağıtım politikaları adı altında müdahalede bulunmasını birey haklarının keyfî ihlâli sayar (Geniş bilgi için bk. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, s. 149 vd.). Dolayısıyla biz Dâvûdî'nin adaletin tevzii meselesine yaklaşımını Nozick'in liberal söylemine benzetmekten çok birinciyi ikincinin günümüze ait kavramlarıyla daha anlaşılır kılmaya çalışıyoruz.

aşındırmaktadır. Çünkü âdil mülkiyet ilişkilerinin muhafazası hem iktisadî nizamın temeli hem devlet gelirlerinin devamlılığının ön şartıdır.

Malî suç işleme eğilimi esasen içinde ekonomik faaliyetlerin de yürütüldüğü sosyopolitik şartlar tarafından kamçılanmaktadır. Dâvûdî'nin zamanına kadar gelip geçmiş yolsuz iktidarlar döneminde âdil bir malî ceza siyaseti -tabii varsa- yürütülememiştir; çünkü yürütme erkiyle malî suç işleyen üst düzey görevliler ya özdeş ya yek vücut veya aynı çıkar grubunun mensubudur yahut ortak emellere sahiptir. Üstelik böyle bir rejimin malî suç politikası, siyaset yapıcılarının ve yürütme erkinin sınıfsal varlığının dayanağını teşkil eden toprak-temelli iktisadî yapının kaçınılmaz mührünü taşıdığından başarısızlığa adaydı.[414] IV. (X.) yüzyıl batı İslâm dünyasının iktisadî hayatı esasen geniş ölçüde toprak mülkiyeti mikyası üzerine kurulmuş hiyerarşik toplumsal örgütlenme suretinde tezahür eden bir tarım ekonomisi görüntüsü vermektedir.

Dâvûdî'nin kitabının ilk bölümüne "Emîrlerin Elleri Altında Olup Kamu Adına Yönettikleri Malların ve Humusun Zikri" başlığını koymasından ve bunun başlangıcında "Muhakkak ki Allah size emanetleri ehline vermenizi buyurur,"[415] meâlindeki âyeti alıntılamasından idarecilere kendilerini, bir anlamda, ebeveyn yerine (*in loco parentis*) koymalarını ve zimmetleri altındaki kamu varlığını hak sahiplerine dürüstçe iadesi gereken bir emanet gibi görmelerini tavsiye ettiği sonucu çıkmaktadır.

*Kitâbü'l-Emvâl*'den yazarın devrindeki başlıca malî suçların çoğunun yoksullarca işlenenlerden ziyade -güncel kriminoloji tâbiriyle- beyaz-yakalılarınkiler olduğu anlaşılmaktadır. Daha da somutlaştırmak gerekirse bunlar: Memurların, kamu mülküne veya onun sağlıklı idaresine yahut devletin malî çıkarlarına yönelik cürümleri: Makroekonomik temelleri oluşturan maliye ve toprak kaynakları üzerindeki idarî hakların icrasına müteallik yükümlülüklerini veya himayeci kuralları ihlâl; emaneti, siyasî-iktisadî nüfuzu, özel imtiyazları ve ziraî iş gücünü vs. suistimal gibi farklı şekillerde tezahür edebilir.

Dâvûdî'ye göre zorbalık, emanete hıyanet, görevi suistimal ve kayırmacılık sonraki dönemlerde yaygınlaşmıştır. Bu nedenle o, idarecilerin iktidarı yandaşlarına peşkeş çekmelerine, memurların kamu maliyesini sömürmelerine

• • • • •

414 Genelde devlet ziraî teşebbüsleri dolaylı yoldan denetlemektedir. Ancak belli toprakların vasıtasız kullanım hakları beylere aittir. Devlet, toplumun bütününün temsilcisi sıfatıyla, bunların kullanımını kamu emlâkinin yönetimini düzenleyen idarî kurallara uygun olarak tertipleme hakkı yanında sorumluluğuna da sahiptir.

415 Dâvûdî, s. 18.

ve toprakları gayri meşrû yollarla mülk edinmelerine, halka ağır vergiler yüklenmesine karşı ateş püskürmektedir.[416] Halbuki İslâm hukukuna göre su,[417] otlak, tuzla, baltalık gibi kamu kaynakları üzerinde bireysel tekeller kurulması kesinlikle câiz değildir; bunlar devlet tarafından kamu hizmetine tahsis edilebilir. Ancak madenlerin Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetine uygun biçimde iktâsı mümkündür.[418]

Dâvûdî, idarecilerin kamu mülkünü suistimalden ve haksız iktisaptan kaçınması, maliyenin idaresinde dürüst davranması gibi hususlar üzerinde titizlikle durmaktadır. Esasen dünyaperestlikten sakınma idareci kesimi için rehber ilke olmalıdır. Bu bağlamda yazar, Hz. Peygamber'in ve Ömer b. Abdülazîz'in de (99-101/717-720) aralarında bulunduğu Hulefâ-yi Râşidîn'in, diğer bazı sahâbîlerle tâbiînin örnek mütevazi ve gösterişsiz hayat tarzını işlemektedir.[419] Ayrıca kamu kesiminin ve emlâkinin sürekli biçimde murakabe altında tutulmasını, özellikle kamu kaynaklarının idaresinden sorumlu memurların denetlenmesini ve eyalet bütçelerinin düzenli şekilde teftiş edilmesini iştiyakla savunmaktadır. Bu nedenle, hükümetin memurlar arasındaki malî yolsuzlukları önleme yükümlülüğü meselesine kitapta başlı başına bir bölüm ayrılmıştır. Kamu kaynakları ve gelirlerinin yönetimi hususunda Hz. Peygamber'in (s.a.s) ve Hulefâ-yi Râşidîn'in izlediği politikalar bir dürüstlük âbidesi olarak sunulmaktadır. Nitekim Resûlullah ile halifelerin fakirlikle mücadele yöntemleri, kamu fonlarının suistimaline karşı önlemleri, hatta iktidarın kötüye kullanımı, nüfuz ticareti, yiyicilik ve rüşvetçilik şüphesi taşıyan durumlarda dahi aldıkları caydırıcı-ıslah edici tedbirler de açıklanmaktadır. Bu bağlamda yazar, memurların göreve başlamadan önce servet beyanında bulunmalarını şart koşan, çalışma tarzlarını düzenli olarak denetleyen, zimmet suçu şâibesi altındakilerin mal varlıklarının hesabını soran, nüfuz ticareti zanlılarının servetlerini tamamen veya kısmen beytülmâle

• • • • •

416 *A.e.*, s. 78.

417 İslâm hukukuna göre akarsular dışında, şahsî gayretlerle çıkarılıp fiilen temellük edilen su özel mülkiyet kapsamına girmekte ve satışa sunulabilmektedir. Suyla ilgili olan kural otlaklar ve baltalıklar için de geçerlidir. Arabistan Yarımadası'nın kurak topraklarında hayatî önem taşıyan suyun en verimli şekilde kullanımı bazan mutlak tasarruf hakkının varlığını gerektirdiği için su üzerindeki haklar toprak mülkiyeti çerçevesinde İslâm hukukunun ilgi alanına başlangıçtan itibaren zorunlu olarak girivermiştir. Artan rekabet ve çıkar çatışması ihtimali su kaynaklarının kullanımına kural getirilmesini gerektirmiştir. İhtiyaç sahiplerine doğal su kaynaklarını kendi topraklarına -diğer kullanıcılara zarar vermeyecek ölçüde- akıtarak tasarrufta bulunma hakkı tevdi edilmiştir.

418 *A.e.*, s. 55-57.

419 *A.e.*, s. 82-102.

aktaran veya sebepsiz zenginleşme iddialarına mâruz kalanların varlıklarını müsâdere eden ve gerektiğinde görevlerinden alan Halife Ömer b. Hattâb'ın sıkı politikalarını idealleştirmektedir.[420] Aslında Hz. Ömer'in söz konusu uygulamaları kamu vicdanını rahatlatmaya yönelik caydırıcı ve koruyucu nitelikli eylemlerdir. Onun bu hususta titizliği, Allah veya tebaa huzurunda yeğencilikten/kayırmacılıktan hesaba çekilme endişesiyle akrabalarını kamu kaynakları ve makamları üzerindeki kanunî haklarından mahrum bırakacak kadar ileri gitmiştir.[421]

Dâvûdî İmam Mâlik'in meşhur görüşünü benimseyerek zimmîlerden toprak kiralanmasına karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, kamu arazileri veya buralardaki ziraî üretim çoğunluğun aleyhine olarak peyderpey güçlü bir azınlığın tekeline geçmiştir. Askerî ve idarî erkânın görevi, kendilerine bulundukları makamları tevdi eden halkın isteklerini gerçekleştirmektir; doğrusu bu soylu bir dava, aksi ise haysiyetsizliktir. Bu bağlamda Dâvûdî, taşınır veya taşınmaz ganimetin kumandanlarca tekelleştirilmesine karşı çıkmakta ve meselâ onlardan bütün bu toprakların (ve/veya mahsullerinin)

• • • • •

420 *A.e.*, s. 84 vd.

421 Aslında ilk İslâmî fetihlerle birlikte özellikle Mekke ve Medine'ye ganimet ve vergi olarak akan büyük miktarlardaki kıymetli madenler refah patlaması sağlamıştır. Ancak millî servetteki çok hızlı artışa rağmen, eski iki rakip Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının hazinelerindeki servetin, çoğunluğu toplumun alt kesimlerine mensup mücahidlere intikâli gelir dağılımı adaletini mümkün kılmıştır. Yine, divan adındaki tek bir merkezî malî kurum bünyesinde toplanan kamu gelirlerinden müslümanlara atâ bağlanması iktisadî refahın bekâsını güvenceye almıştır. Ele geçen servetin yarattığı ilk belirgin etki tedavüldeki para miktarındaki ve dolayısıyla tahsîniyyâtı da içine alan -çoğu tarım kaynaklı- her türlü malın talebindeki hissedilir artıştır. İlk İslâmî fetihlerin yıkıcı olmayan ılımlı özelliği, Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının vergi matrahının -gerek mükelleflere gerekse gelir kapısı konumundaki ziraî ve sınaî tesislere zarar vermeksizin- aynen korunmasına imkân sağlamıştır. İslâm devleti eski emperyal vergileri aşan hiçbir yeni vergi koymamıştır. Dahası, Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının eski rakip siyasî ve idarî merkezleri İstanbul ve Medâin'in yerini, fetihlerin ardından müslüman dünyanın *'heart land'*ındaki yegâne odak noktası Medine almıştır. Dolayısıyla, atâ müessesesi sayesinde vergi gelirleri ya kısmen yerli halkın yararına ihtiyat akçesi olarak tutulmuş ya da son birimine kadar dağıtılarak veya yatırıma dönüştürülerek tedavüle sokulmuş, ancak öncekinin aksine yabancı başkentlerin politikalarına hizmet için dışarıya akıtılmadığı gibi zalim idarecilerce kötüye kullanılmamıştır. Daha geniş bilgi için bk. Ehrenkreutz, Andrew S., "Money", *Monetary Change and Economic History in the Medieval Muslim World* (ed. Jere L. Bacharach), Hampshire 1992, bl. II, s. 88-89; Kallek, Cengiz, "Real Estate Market in 'Aṣr al-Sa'ādah", *IIUM Journal of Economics and Management*, V/1 (1997), s. 1-38.

satın alınmasını -işledikleri suça iştirak[422] sayarak- gayri meşrû ilân etmektedir. Başka bir tâbirle, haksız iktisap edilmiş kamusal (veya özel) mülkün satın alınması müşteriyi suç ortağı (*particeps criminis*) kılar. Alım işlemi gerçekleşmişse, müşteri ödediği meblağın beşte dördünü veya tamamını tasadduk etmelidir. Aynı şekilde Dâvûdî, haksız iktisap edilmiş belli malların üçüncü kişilerce satın alınmasının hükmünü, eğer şöyle ya da böyle muamele tamamlanmışsa bu akdin geçerliliği veya bağlayıcılığı hususundaki görüşlerini açıklamaktadır. Ona göre ana ilke yine suça iştirak sorumluluğudur. Ayrıca Dâvûdî devlet başkanının kamu gelirini (*mâlüllâh*) toplum yararına harcamaması durumunda gücü yetenlerin bu yükümlülüğü bizzat yerine getirmesi gerektiğini ima etmektedir.[423] Doğrusu, genelde iktisadî imtiyazların özelde de arazilerin gayri meşrû yollarla ele geçirilmesi toprak, emek ve sermayenin tevziini ciddi şekilde sakatlayarak umumiyetle millî servetin dağılımını da bozmaktadır.

Ona göre, hilâfet sahâbenin uhdesinden çıktıktan sonra, bazı mekruh gelirler beytülmâle tedrîcen artan oranlarda girdiği için, halkın bir kısmı devletten atâ almaktan kaçınırken diğerleri helâl vâridâtın kerih olanlara nisbetinin yüksekliği gerekçesiyle bunu câiz görmüşlerdir. Maalesef zamanla orantı tersine dönünce ulemânın çoğunluğu, bizâtihi helâlliğinin ve kişinin istihkakının kesin biçimde bilindiği atâlar dışındakilerin kabulünü kınamıştır. Dâvûdî bu hususa ilişkin kati bir kuralı vurgulamaktadır: "Her kim bâtılda istihdam edilir veya zulme ya da müslümanlara yararsız şeylere aracı kılınırsa -atâsı bizzat helâl olsa bile- o işten rızıklanması câiz değildir".[424]

Yazara göre faizli işlemler, zulüm, gasp, irtikâp, emanete hıyanet gibi haksız yollardan kazanılan mallar "zimmet borcu" sayılır ve dolayısıyla miras bırakılamaz ya da vasiyet edilemez. Bu mallar gerçek hak sahiplerine -gâib değillerse veya kimlikleri belirlenebilirse- derhal iade edilmeli, yoksa fey statüsünde değerlendirilmelidir. Ayrıca gaspçılar ilgili mallara verdikleri zarar veya hasarı tazminle de mükelleftirler.[425] Doğru tedavi kalplerin ıslahı, tövbe ve verilen zararın telâfisinde yatmaktadır.[426]

• • • • •

422 Suç ortaklığı esasen başkaları tarafından işlenen malî veya gayri malî cürümlerle irtibatlıdır. Esas suça, tahrik ve teşvik yahut yardım ve yataklık etme gibi bir iştirak söz konusudur; çalıntı malların satın alınması da bir anlamda böyledir.

423 Dâvûdî, s. 58-60, 157-161.

424 *A.e.*, s. 61-67.

425 *A.e.*, s. 82-84, 151-167.

426 *A.e.*, s. 162-164.

Bu malî suçların ortak özelliği sıfır veya kazanca nisbetle azıcık bir çabayla sebepsiz zenginleşmedir. Genellikle spekülatif eylemlerin dürtüsünü teşkil eden kazanılmamış kâr ihtirası kamu emlâkine karşı işlenen cürümlerin de tipik muharriki olabilmektedir. Bu tür suçlar bazı durumlarda istenmeden bile işlenebilir.

Bir kimsenin, sultan için "haraç" namı altında toplanan kişisel vergiyi fırsatını bulduğunda kaçırmasının câiz olup olmadığına dair mükerrer soruya yazarın verdiği cevap şudur: "Evet, ona bundan başkası câiz değildir!" Gerçi Dâvûdî, ilk defa haracın tartışmalı mâhiyeti hakkındaki daha kapsamlı bir sorunun içinde sorulduğunda bu meseleyi sallantıda bırakmıştır:

> Aslında sultanlar bizden haraç adı altında bazı tekâlif almaktadırlar; bunları bütün yörelerin beyleriyle iş birliği içinde bazan arazilerin veya ağaçların [mahsulünün] kıymeti (*ad valorem*), bazan akarsular, bazan da ağaç sayısı üzerine vazetmektedirler. Aslının keyfiyetini kimsenin bilmediği bu kesintiler nesilden nesile aktarılarak kadîm bir düzen haline gelmiştir. Toprak ve beldeler harâcî midir? Yoksa onların kesintileri zulüm müdür?

Bir kimsenin, beldesi halkı üzerine yüklenmiş bu tür müşterek maktû vergiden kendi hissesine düşen kısmı -diğerlerince ödenmesi pahasına- kaçırmasının hükmü hakkındaki benzer bir suale şöyle cevap vermektedir:

> Yapabilir ... çünkü zulüm örnek oluşturmaz. Bir kimse başkaları üzerindeki baskı artabilir korkusuyla zorbalığa katlanmak zorunda değildir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Ancak [esas] suçlular insanları baskı altına alanlar ve yeryüzünde gaddarca davranarak her türlü haksızlığı yapanlardır" [eş-Şûrâ, 42/42].[427]

Onun bu tepkici fetvası, vergi hukuku kurallarını çiğnemeye, özellikle de vergi kaçırmaya ilişkin şartlı bir ruhsat içermektedir ki bunun gerekçesi saf kamu ahlâkının gerekleri karşısında amme maslahatının korunmasına öncelik vermesidir. Kendince savunulabilir nitelikteki böyle bir vergi suçundan dolayı devletin uğrayacağı malî zarar, kamu mülküne ihanetten değil bıktırıcı vergiler karşısındaki sivil itaatsizlikten kaynaklanmaktadır. Aslında yazar özel mülkiyete âdeta ağır vergilerle ihlâline izin vermediği bir kutsallık yükler gibidir. İlk bakışta fetvası "Kadîm kıdemi üzere terk olunur", "Bir zarar kendi misli ile izâle olunamaz", "Iztırar gayrın hakkını iptal etmez", "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur," şeklindeki küllî kaidelere muhalif gibi görünse

• • • • •

427 *A.e.*, s. 151-153.

de bunları sınırlayan şu kurallarla uyum içindedir: "Zarar ve zarara zararla mukabele yoktur", "Zarar kadîm olmaz", "Zarar bi-kaderi'l-imkân def olunur." Yukarıdaki soru ve cevap mevcut vergi yapısının toplumsal bünye üzerinde yıkıcı etkileri bulunduğunu göstermektedir. Aslında arazi nizamının ve kamu maliyesinin âcilen ıslahına ihtiyaç duyulduğu şüphesizdir.

Yazar malî suçların cezası konusunda evrensel kurallar ile Hz. Peygamber'in (s.a.s) istisnaî derecede sert koruyucu tutumunu yansıtan -bir ganimet hırsızına ait yükün yaktırılması ve zekât kaçıran birisinin hayvanlarının yarısına el konulması gibi- duruma-özel hükümler (*taglîzen li-ba'ḍi'l-eḥâyîn*) arasında ayırım yapmaktadır.[428]

Sonuç olarak Dâvûdî, devrine has toplumsal, siyasî ve iktisadî düzensizliğin sebepleri ve diğer ilgili meseleler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kendi şartları içinde ele alındığında yazarın tercihlerinin -diğer birçok âlimde olduğu gibi- döneminin ilmî zihniyetini yansıttığı görülür. Onun *Kitâbü'l-Emvâl*'deki yaklaşımı İslâm iktisadının bütüncül bir zihnî yapının içinde yer aldığı gerçeğiyle uyum göstermektedir. Ruhî ve maddî alanlar şeriatın bütünü kuşatıcı otoritesi altında tevhid edilmektedir. Daha açık ifadeyle, eser iktisat, siyaset, ahlâk ve fıkhın etkileşiminin güzel bir örneğidir. Bu hakikatin Batı'nın tasdiği için çok uzun süre beklemek zorunda kalması ve evrensel kabul için hâlâ bekliyor olması gayet mânidardır. Yakın zamana kadar çeşitli zümrelerce her disiplinin bağımsızlığı ve/veya kendi kendine yeterliliği savunulmuştur. Halbuki bu dört ilim dalı her zaman ve zeminde birbirini tamamlayıcı ve belirleyici olmuştur. Dâvûdî'nin disiplinler arası özellikteki kitabı temel toplumsal süreçleri ve kamu ekonomisinin uygulamalı meselelerini araştırarak iktisadî bünye, siyasî rejim, hukuk nizamı ve kamu ahlâkı arasındaki irtibatı tasvir etmektedir. Yoksulluktan azade bir refah toplumunun oluşturulabilmesi, kamu ahlâkıyla sınırlandırılan ve ilâhî kanunların gözeticisi âdil bir devletçe denetlenen teşebbüs ve mülkiyet özgürlüğüne ihtiyaç gösterir.

Kitabın çağdaşlarımızın zevkine uygun bilimsel kuramlar üretmek yerine âcil toplumsal, iktisadî ve hukukî sorunları seçmeci bir mesele-odaklı yaklaşımla ele aldığı gerçeği inkâr edilemez. Bu tür yaklaşımlar bize kuramsal iktisadı toplumsallaştırma gayretlerimizde rehberlik yapabilir. Eser, çağdaş ekonomistlerin analitik titizlik derecesine hiçbir şekilde erişemediği gerçeğine rağmen önemini korumaktadır; çünkü modern ekonomi bilimindeki "piyasanın erdemi" anlayışına karşın "erdemler piyasası" önererek tasvirî ve

• • • • •

428 *A.e.*, s. 120-121.

tevcihî yöntemleri mezcetmektedir. Her ne kadar analitik değer taşıyan ciddi genellemeler yönünden kısır sayılırsa da, özellikle idarecilerin yolsuzluklarını teşhir etmesi bakımından bilhassa iktisat-hukuk tarihçileri için oldukça ilgi çekicidir. Kitap ayrıca para ve banka ile makro politikaların kaptan köşkünden emlâk ekonomisinin dışlandığı günümüzde bu zaafı göstermesi bakımından hususî bir önem taşımaktadır.

Genel olarak, Dâvûdî'nin kanunsuz ve haksız iktisap yol ve yöntemleriyle servet terakümünü frenlemeyi amaçlamadığı söylenebilir. Yazar hassaten arazi sahibi âyanla diğerleri arasındaki gergin ilişkiye ışık tutmaktadır. Bir başka tâbirle, halkı acımasız toprak ağalarının insafına terk eden tarım politikasını şiddetle eleştirmektedir. Onun ana kaygısı daha iyi bir toprak nizamı ve dolayısıyla vergi düzeni kurulmasıdır. Herhalde kendisini hâkim tatbikatın yargılanıp ıslah edilebilmesine imkân verecek ölçütlerin beyanına girişen bir şahsiyet saymak çok doğru olacaktır. Devrinin dinmek bilmeyen mesele ve tartışmalarına dair fetvaları genelde akîdevî temellere inancı taze bir güçle yeniden teyit etmeye ve nifakla mücadeleyi yoğunlaştırmaya yönelmiştir. Kısacası, adalet ve toplumsal tevhide hizmet için döneminde huzursuzluk üreten idarî hastalıkların tedavisine çalışmaktadır.

İkinci Bölüm

# Şîa Kamu Maliyesi Literatürü

# Giriş

Şîa âlimleri arasında kamu maliyesi veya maliye hukuku sahasına münhasır müstakil risâlelerin telif edilmesi için konuya dair Sünnî eserlerin ortaya çıkışının üzerinden uzun süre geçmesi gerekmiştir. İlgili literatürün ilk örnekleri ise yaklaşım ve içerik bakımından Ehl-i sünnet'inkine kıyasla daha kısır görünmektedir. İşte bu bölümde bir mukayese imkânı sunmak için Şîa haraç kitaplarının iktisadî mâhiyeti incelenmeye çalışılacaktır.

Sağlam bir meşruiyet zeminine oturmayan ve vergi mükelleflerinin sömürülmesine yol açan devlet gelirleri İslâm'ın tefekkür geleneği içinde eskiden beri gayri meşrû veya kirli sayılmıştır. Bu gelirlerden pay almaları lekelenmelerine sebebiyet vereceğinden mesele ulemâ arasında büyük içtimaî, siyasî ve hukukî tartışmalar doğurmuştur.

Şîa Ahbârîliği'nin[1] ilk temsilcileri, on ikinci imamın gaybetinin ardından -dönüşünün yakın olduğu inancıyla- güncel sorunları kimlerin çözümleyip düzenleyeceği sorusunu yanıtsız bırakarak ulemânın toplumsal konum ve işlevini zaafa uğratmışlardır. Bu nedenle gaybeti izleyen dönemin Şîa hukukçularının haraç ve zekât türü gelirlerin kimler tarafından toplanacağı ve kimlerin hakkı olduğu gibi günlük meselelerdeki görüşlerini tesbit edebilmek zordur. Zaten ilk dönemdeki Usûlî âlimleri bile bu konularda tatminkâr bir tavır ortaya koyamamışlardır.[2] İmâmiyye mezhebinin gaybet nazariyesinin oluşmasıyla birlikte siyasî hâkimiyet mücadelesini bırakan Şîa mevcut iktidarlarla çatışmaktan kaçınmış ve iş birliğine girmeye hazır hale gelmiştir.[3] Ancak geleneksel olarak muhalefette kalan Şiîler iktidarın tahakküm ettiği özellikle

• • • • •

1 Şîa Ahbârîliği ve Usûlîliği hakkında geniş bilgi için bk. Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

2 *A.e.*, s. 75.

3 Watt, M. Montgomery, "The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), New Haven-London 1983, s. 30.

haraç kaynaklı devlet gelirlerinden verilen atâ ve câizelerden kayda değer bir pay alamadıkları için vergilerin meşruiyeti sorununu pek tartışma konusu yapmamışlardır. Erken dönem Şîa mensuplarının devlet himayesinden uzak, içine kapalı bir cemaat şeklinde yaşadığı dikkate alınırsa, kamu maliyesi meselelerinde niçin net bir doktrin geliştiremediği daha iyi anlaşılır.

Şiî Büveyhîler'in iktidarıyla birlikte İmâmiyye'nin söz konusu hususlardaki görüşleri belirginleşmeye başlamış ve âlimlerin toplumsal etkinliği arttıkça Usûlî düşünce daha hâkim konuma gelmiştir. Bunların idaresi altında Usûliyye ulemâsı olabildiğince etkinleşmiş, İbnü'l-Muallim Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ Âlemülhüdâ Ali b. Hüseyin el-Alevî (ö. 436/1044) ve Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi âlimler hükümetle iş birliği içine girmişler ancak devletle tamamen bütünleşememişlerdir. Çünkü Büveyhîler iç ve dış siyasette gerektikçe kendi lehlerine kullanabildikleri Sünnî Abbâsî Hilâfeti'nin devamına karşı çıkmamışlardır. Büveyhî hânedanına Sünnî Selçuklular tarafından son verilmesinin ardından Safevîler'e kadar mümbit bir ortam bulamayan İmâmîliği derinden etkileyen siyasî değişiklikler yaşanmamış, iktidarla münasebetlere dair fıkhî anlayış yeterince olgunlaştırılamamış, takıyye uygulaması yaygınlaşmıştır. Tarih boyunca Şîa ile çekişme içine girmediği gibi Şeyh Cüneyd b. İbrâhim es-Safevî'nin (ö. 864/1460) önderliğinde Şiîleşme eğilimleri gösteren Safevîler'in kurduğu devletle iş birliği yapmak mevcut konjonktürün de teşvikiyle ulemâ için çok kolay olmuştur. Fukahanın iktidarla yakın münasebetlerinden dolayı İmâmî fıkhı hayli değişikliğe uğramıştır.[4] Safevîler ile beraber âlimlerin kamu gelirlerinden aldığı pay zamanla önemli bir geçim kaynağına dönüştüğü için vergiler meselesi hukukçular arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu münakaşaları özellikle Muhakkık-ı Sânî Ali el-Kerekî'nin *Kâtı'atü'l-lecâc fî (tahkîki) hilli'l-harâc* isimli risâlesi tetiklemiştir.

Kerekî'den sonra Osmanlı şeyhülislâmları Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534) ve Ebüssuûd Muhammed Efendi'nin (ö. 982/1574) toprak hukuku ve vergisi meselelerini ele alıp haracın meşruiyetini savunmuş olmaları konunun bu yönüyle Sünnî dünyada da tartışıldığını göstermektedir. Yine Dede Cöngî lakabıyla bilinen Hanefî hukukçusu Kemâleddin İbrâhim b. Bahşî de Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade

• • • • •

4 Cole, Juan R., "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), New Haven-London 1983, s. 37-38; Watt, s. 29; Uyar, s. 151-152.

Mustafa'ya ithaf ettiği *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve masârifihâ* isimli Arapça eserinde devlet bütçesiyle ilgili şer'î hükümleri "gelirlerin giderlere tahsis yöntemi" çerçevesinde incelemiştir. Müellif muhtemelen Diyarbekir (950/1543) ve Halep Hüsrev Paşa medreselerinde (952/1545) müftülük ve müderrislik yaptığı sıralarda Şîa arasındaki haraç tartışmalarına muttali olması sebebiyledir ki sultandan iktâ ve câize almanın cevazına hükmetmiştir. Çünkü, ona göre, takvâ ilkesi gereği helâl dairesindeki aşırı titizlik dince istenmeyen meşakkate yol açar.[5]

• • • • •

5 *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl*, IV, 235.

**Kerekî ve**
***Kâtı'atü'l-lecâc*'ındaki İktisadî Görüşlerinden**
**Bir Demet**

# Kerekî ve *Kâtı'atü'l-lecâc*'ı: Şîa Devleti-Devlet Şîası

## 1. Kerekî'nin Hayatı ve Eserleri

İmâmiyye mezhebinin müceddidlerinden olan Muhakkık-ı Sânî Nûreddin Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Kerekî 868 (1464) yılında Bikâ' mevkiindeki Kerekinûh'da doğdu. "Mevlâ-yı mürevvic" (İmâmiyye mezhebinin bayraktarı), "muhakkık-ı sânî", "nâib-i imâm" ve "sâhib-i zamân" gibi lakaplarla tanındı. Muhalifleri tarafından ise "Şîa'nın bölücüsü" (*muḫteri'u meẕhebi Şî'a*) olmakla yaftalandı.[6] Doğum yerinde Zeynüddin Ali b. Hilâl el-Cezâirî'den din ilimlerini ve özellikle Ca'feriyye fıkhını okuyarak icâzetnâme aldı. İlim tahsili için Şam, Kudüs, Kahire ve Mekke'ye gitti. Mısır'a yaptığı bir ziyaret sırasında Sünnî âlimlerin tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı derslerine katıldı.[7] Safevîler'in Kâşân'ı zabtında hazır bulunarak Sünnî ulemâ ve kadıların Hz. Ali dışındaki halifelere sebbe zorlanmaları faaliyetlerine katıldı (908/1503). Ertesi sene Necef'e göçtü. 910'da (1505) muhtemelen I. Şah İsmâil'in (907-930/1501-1524) sarayında bulundu ve İsfahan şeyhülislâmlığı ile ödüllendirildi. 914'te (1508) Akkoyunlular'ın Bağdat'ta hapsettiği Kerekî aynı yıl şehri ele geçiren

• • • • •

6 Meselâ bk. Katîfî, İbrâhim b. Süleyman, *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci Kâtı'ati'l-lecâc* (*el-Harâciyyât* içinde), Kum 1413, s. 34, 62, 63.

7 Diğer hocaları arasında Zeynüddin Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensârî eş-Şâfiî, İbn Ebû Şerîf künyesiyle bilinen Ebü'l-Meâlî Kemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Makdisî eş-Şâfiî, Ahmed b. Hâc Ali el-Âmilî el-Aynâî, Zeynüddin Ca'fer b. Hüsâm el-Âmilî, Şemseddin Muhammed b. Ali İbn Hâtûn el-Âmilî ve Şemseddin Muhammed b. Dâvûd İbnü'l-Müezzin el-Cezzînî gibi âlimler yer almaktadır. Ayrıca Sadr Emîr Cemâleddin Muhammed el-Esterâbâdî ile de çift taraflı hoca-talebe ilişkisi içinde olmuştur.

Safevîler tarafından serbest bırakıldı. 916'da (1510) şahın Herat seferine katıldı ve diğer Necef ulemâsı ile birlikte İran'ın yeni zapt edilmiş doğu eyaletlerinde Çaldıran Savaşı öncesinde İmâmiyye dâîliği yapmakla görevlendirildi. Muhtemelen bu arada Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmâil'e yönelttiği -Bağdat'ı işgali sırasında Ebû Hanîfe'nin türbesini niçin yıktırdığına dair- yazılı soruya şah adına cevap hazırladı.[8] İsmâil sonraki tarihlerde Necef'teki Kerekî'ye tedrisat ve talebelere yardım için kullanılmak üzere her yıl 70.000 dinar tahsis ederek Safevî iktidarına verdiği destek ve hizmetleri cömertçe ödüllendirdi. Kerekî I. Şah Tahmasb (930-84/1524-76) devrinde saraya çeşitli ziyaretler gerçekleştirdi. Irak'ın doğusundaki malî işlerine kolayca nezaret edebilmek için 922-931 (1516-1525) yılları arasındaki dönemin büyük bir kısmını Necef'te geçirdi.[9]

Kerekî'nin Safevî idaresiyle iş birliği yapması ve özellikle *Risâletü Nefeḥâti'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve'ṭ-ṭâgût* (Tebriz [Necef ?] 1360) ve *Ta'yînü'l-muḥâlifîn li-emîri'l-mü'minîn* isimli risâlelerinde Ebû Bekir es-Sıddîk, Ömer b. Hattâb ve Osman b. Affân hazretlerine sövülmesine yönelik uygulamaya cevaz vermesi diğer İmâmiyye âlimleri tarafından bile takıyyenin ihlâli olarak değerlendirilip kınandı. Cuma namazları, kıble ve haraç gibi hususlardaki görüşleri bazı Şiî âlimlerce eleştirildi. Özellikle İbrâhim b. Süleyman el-Katîfî tarafından hemen hemen her eserine birer reddiye kaleme alındı. Kerekî'nin tavsiyesiyle sadaret makamına getirilen talebesi Mîr Ni'metullah el-Hillî, Kerekî-Katîfî tartışmasında ikincinin tarafına geçip imamın gaybeti sırasında Cuma namazı kılmanın cevazını yadsıyınca azledilerek Bağdat'a sürüldü (936/1529). Ayrıca Tahmasb Katîfî'yi Kerekî'ye muhalefetten menetti ve bu buyruğa itaatsizliği halinde onu ibret-i âlem için cezalandırma yetkisini de bizzat Kerekî'ye verdi.[10] Bazı İran şehirlerinde kıblenin kendi tespitleri uyarınca değiştirilmesini emreden Kerekî, bu meselede, felsefe, astronomi, matematik ve tıp sahalarındaki otoritesi sebebiyle hâtemü'l-hükemâ' lakabıyla şöhret bulmuş olan devrin sadrı Mîr Gıyâseddin Mansûr b. Muhammed ed-Deştekî ile Tahmasb'ın huzurunda bir münâzara yaparak şahı kendi safına çekmeyi başardı. Bunun üzerine 938 (1531-32) yılında azledilen Gıyâseddin'in yerine Kerekî'nin talebelerinden Mîr Muizzüddin Muhammed b. Muhammed

• • • • •

8 Newman, Andrew J., "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, XXXIII/1 (1993), s. 79.

9 *A.e.*, s. 80.

10 Arjomand, Said Amir, "The Mujtahid of the Age and the Mullā-bāshī: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 81.

el-Hüseynî el-İsfahânî atandı. Muizzüddin göreve başlayana kadar sadaret makamına vekalet eden Kerekî bu arada yeni sadrın nâib ve vekillerini bizzat atadı. Nihayet şah 16 Zilhicce 939 (9 Temmuz 1533) tarihli bir fermanla[11] resmen "ḫâtemü'l-müctehidîn" (müctehidlerin mührü) ve "nâib-i imâm" ilân ettiği Kerekî'ye dinî ve askerî görevlileri tayin ve azil yetkisi verdi ve Necef bölgesinde yıllık 700 tümen gelir getiren geniş bir vakıf arazisini suyurgal olarak tahsis etti. Hatta "Sen mülke benden daha lâyıksın; çünkü imamın nâibi sensin. Ben ancak emir verdiğin kimselerden olup senin buyruk ve yasaklarını uygularım," dediği bile söylenmektedir.

Şahın dinî meselelerde devlete rehberlik hususunda tam yetkili kıldığı âlim toprak vergilerinin tahriri-tahsili ve reâyânın işlerinin tedbîri meselesinde bütün valilere yönergeler (*düstûrü'l-'amel*) gönderdi. Haracın miktarını, süresini ve tahsilinde adalete uygun davranış kurallarını bildirdi. Sünnî imam-hatiplerin görevlerinden uzaklaştırılmasını, her beldeye Cuma namazını kıldırıp halkı Şîa akîde ve şeriatı hususunda bilgilendirecek imamların tayinini emretti ve kıblenin tahvili hususundaki görüşlerinin uygulamaya konmasını sağladı. Bu arada bütün din görevlilerinin Kerekî'ye itaatine dair ferman sadaret ve adliye teşkilâtları arasında ciddi hoşnutsuzluk doğurdu; hatta bu durum belki de onun ölümünde rol oynadı.[12] Aslında Kerekî İran tarihinde ilk defa kurulan Şîa devletini nâib-i imâm sıfatıyla İmâmiyye hukukuna tâbi kılmaya uğraştı. Bunun için de Şîa ulemâsının her türlü devlet kademesinde görev üstlenmelerini temine ve dolayısıyla gördükleri hizmet karşılığında haraç fonundan ödenek almalarını meşrûlaştırmaya çalıştı. Ayrıca Şîa âlimlerinin çoğu tarafından imamın gaybeti müddetince askıda tutulan Cuma namazlarının kılınmasına fetva vererek bir yandan iktidara karşı ılımlı bakan Şîa liderlerine İran sathında pîşnamazlık ve müderrislik makamlarını temine, diğer yandan halkı onların etrafında toparlayıp eğitmeye çabaladı.[13] Aslında devlet açısından imamın gaybeti süresince Cuma namazının meşruiyeti meselesinin dinî yönünden daha çok hutbelerinin şah adına okunması suretiyle Safevî iktidarının ulemâ sınıfı tarafından tanınması ve hutbeler aracılığıyla resmî siyasî gündemin camilere taşınması boyutu önemliydi ve Kerekî-

• • • • •

11 Bu fermanın Farsça orijinal metni ile Arapça ve İngilizce tercümeleri için bk. Abdullah el-İsfahânî, III, 455-460; İbrâhim, Fuâd, *el-Fakîh ve'd-devle: el-Fikrü's-siyâsiyyü'ş-Şî'î*, Beyrut 1998, s. 417-419; Arjomand, "Two Decrees of Shāh Ṭahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī Al-Karakī", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 252-256.

12 Arjomand (1988), s. 81.

13 Hourani, Albert, "From Jabal 'Amil to Persia", *BSOAS*, XLIX/1 (1986), s. 137.

Katîfî çatışması da özellikle bu nokta üzerinde düğümleniyordu.[14] Ne var ki 939 fermanı dahi Kerekî'nin otoritesinin Katîfî gibi âlimlerce tartışılmasını engellemedi. Kerekî'nin ölümünden sonra Cuma namazlarının terki de sindirilmiş muhalefetin boyutunu sergilemesi açısından önemlidir.[15] Edward Granville Browne'ın büyük, katı, kuru, mutaassıp ve şekilci olarak nitelediği[16] Kerekî İran tarihinde ilk defa hem bir Şîa devleti teşekkülünde hem devlet (yani Safevî) Şîasî'nın teşkilinde önemli roller oynadı.

Siyasî faaliyetleri yanında eğitime de zaman ayırarak tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, Arap dili ve edebiyatı okutan âlim birçok talebe yetiştirdi. Çeşitli ilim dallarında çoğu günümüze ulaşıp basılan pek çok eser verdi. *Risâle* (veya *Maḳâle*) *fi'l-men' 'an taḳlîdi'l-meyyit* (*Ölüyü taklidin men'ine dair risâle*) ve *Vücûbü'l-ictihâd 'alâ cemî'i'l-'ibâd 'inde 'ademi'l-müctehidîn* (*Müctehidlerin yokluğu durumunda bütün kullar için ictihadın vücûbu*) isimli risâlelerinde vurguladığı yaklaşımın aksine Kerekî'nin görüşleri ölümünden sonra geniş bir kitle tarafından taklit edilmiştir.

Çağdaşlarından Ahmed b. Muhammed Abdülgaffâr Gaffârî[17] ve Hasan-ı Rûmlû'ya[18] göre 18 Zilhicce 940 (30 Haziran 1534) tarihinde Necef'te ölen âlimin vefatına dair 937, 25 veya 26 Cemâziyelevvel 938 ve Zilhicce 945 tarihleri de verilmektedir. Mevlâ Kemâleddin Derviş Muhammed b. Hasan el-Âmilî el-İsfahânî 939 yılında Kerekî'den icâzet almıştır.[19] 938 senesi Kerekî'nin talebesi ve adaşı Zeynüddin Ali b. Abdülâlî el-Mîsî'nin ölüm yılı olup muhtemelen yanlışlıkla Kerekî'ye atfedilmiştir.[20]

• • • • •

14 Newman (1993), s. 88-89.

15 *A.e.*, s. 105.

16 Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1951, IV, 28, ayrıca bk. *a.e.*, IV, 379, 406.

17 Gaffârî, *Târîh-i cihânârâ* (nşr. Mücteba Minovî), Tahran 1342hş., s. 289.

18 Rûmlû, *Ahsenü't-tevârîh* (nşr. Charles Norman Seddon), Baroda 1931, s. 253.

19 Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1983, CII, 107.

20 Kerekî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî* (nşr. Muhammed el-Hassûn), Kum 1409, Neşredenin mukaddimesi, I, 7-39; Handmîr, Gıyâseddin b. Hüsâmeddin, *Habîbü's-siyer fi ahbâri efrâdi'l-beşer*, Tahran 1342hş., IV, 609-610; Efûşte-i Natanzî, Mahmûd b. Hidâyetullah, *Nukâvetü'l-âsâr fi zikri'l-ahyâr* (nşr. İhsan İşrâkî), Tahran 1373/1994, s. 41; Rûmlû, s. 190, 253-56, 304, 313, 398; Tüsterî, Nûrullah, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1986, II, 230-231; İskender Bey Münşî, *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1313-14hş., I, 144; Erdebîlî, Muhammed b. Ali, *Câmi'u'r-ruvât*, Beyrut 1403/1983, I, 589; Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan, *Emelü'l-'Âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1965, I, 29, 30, 33, 75, 121-122, 123, 141, 161, 189; II, 97, 149, 166, 176, 210, 254; Meclisî, I, 13, 21; CII, 107; CV, 20-35, 40-84; Abdullah el-İsfahânî, III, 441-460; ➔

• • • • •

İbn Usfûr el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, *Lü'lü'etü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimi ricâli'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muhammed Sadık Bahrülulûm), Beyrut 1986, s. 151-154; Hânsârî, IV, 360-375; Tunikâbunî, Muhammed b. Süleyman, *Kısasu'l-'ulemâ'*, Tahran 1964, s. 335, 346-348; Müderris-i Tebrîzî, V, 244-249; Kummî, Abbas b. Muhammed Rızâ, *Sefînetü'l-bihâr ve medînetü'l-hikem ve'l-âsâr*, Beyrut 1355, II, 247-248; a.mlf., *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983, III, 161-162; Brockelmann, *GAL*, II, 211; *Supplementband*, II, 132, 207, 574-575; Nahcuvânî, Muhammed, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Devletî-yi Terbiyet-i Tebrîz: Kütüb Hattî*, Tebriz 1370, s. 32-37; Hâirî, Abdülhüseyin, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Tahran 1335, IV, 66-69, 71; Dânişpejûh, Muhammed Takî, *Fihrist-i Nüshahâ-yi Hattî-yi Kitâbhâne-i Dânişkede-i Hukûk ve 'Ulûm-i Siyâsî ve İktisâdî-yi Dânişgâh-i Tahrân*, Tahran 1339/1961, s. 312, 326, 336, 443; Hânbâbâ Müşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, Tahran 1344hş., s. 181, 245, 250, 273, 317, 428-29, 432, 490, 596, 693-94, 749, 750, 801; a.mlf., *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Fârsî*, Tahran 1350-53hş., III, 3414-15; Müneccid, Selâhaddin, *Mu'cemü'l-mahtûtâti'l-matbû'a*, Beyrut 1968, IV, 29; Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985, s. 272-273, 276-277, 282; Hakîmî, s. 406-411; Emîn, VIII, 208-213; Tabâtabâ'i, Hossein Modarressi, *Kharāj in Islamic Law*, London 1983, s. 51-56; a.mlf., *An Introduction*, türlü yerde; Necefî, s. 346; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü A'lâmi'ş-Şî'a: İhyâ'ü'd-dâsir mine'l-karni'l-âşir* (nşr. Ali Nakî Münzevî), Tahran 1407/1987, s. 160-161; a.mlf., *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi Şî'a*, Beyrut 1983, I, 93, 212-216, 293, 294, 298, 309, 446; II, 271; III, 194, 436; IV, 93-94, 143, 218-219, 404; V, 72-73, 110-111, 204, 229, 279; VI, 15-16, 24, 85, 86, 107, 193-194, 195; VII, 125, 144, 248; VIII, 55; XI, 180, 192, 228; XII, 126, 148-149, 267; XIII, 113, 174-176, 380; XIV, 22, 212, 264; XV, 59, 75-76, 110, 164, 176, 225-226; XVI, 45, 77, 103, 294, 343, 350, 352; XVII, 7, 45, 169, 259, 287; XVIII, 179, 342; XXI, 25, 138-139, 140, 399, 400, 406; XXII, 184, 269; XXIV, 72, 250-251, 299, 301, 440; XXV, 29; XXVI, 204-206; Hüseynî, I, 97-98; III, 327; IV, 80; IX, 129; XI, 89, 90, 91; XIII, 357, 361; XIV, 190-191; XVI, 319, 320; XVII, 159-160; XIX, 251-252; Âl-i Mahbûbe, Ca'fer eş-Şeyh Bâkır, *Mâzi'n-Necef ve Hâzıruhâ*, Beyrut 1986, III, 239-243; Mach, Rudolf - Ormsby, Eric L., *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton 1987, s. 90, 93, 180, 239, 244, 285, 300; Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, Beyrut 1409/1989, XII, 72-73; Fikret, Muhammed Âsıf, *Fihrist-i Elifbâ'î-yi kütüb-i hattî-yi Kitâbhâne-i Merkezî-yi Âstân-i Kuds-i Razavî*, Tûs 1369, s. 25, 132, 161-162, 164-165, 184, 194, 209, 240, 283, 324-325, 332, 355, 389, 395, 401, 439, 474, 552, 578, 585, 589, 633, 656, 667; Verdî, Ali, *Lemehât ictimâ'iyye min târîhi'l-'Irâki'l-hadîs*, Kum 1417, I, 60-63; İbrâhim, s. 142-143, 417-419; Uyar, s. 141-156; Aubin, J., "Šah Isma'il et les notables de l'Iraq persan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, II (1959), s. 37-81; Glassen, Erika, "Schah Ismā'il I. und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, XLVIII/2 (1972), s. 262-268; Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXVIII/2 (1985), s. 188-193, 196-197; Newman, "The Nature of the Akhbarī/Uṣulī Dispute in Late Safawid Iran, Part 2: The Conflict Reassessed", *BSOAS*, LV/2 (1992), s. 258-259; Newman (1993), s. 78-91, 96-103; Stewart, Devin J., "Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, LV (1996), s. 95-99, 102-103; Madelung, W., "al-Karakī", *EI²* (İng.), IV, 610.

## 2. *Kâtı'atü'l-lecâc*

11 Rebîülâhir 910 (21 Eylül 1504) tarihinde tamamlanan *Kâtı'atü'l-lecâc fî (tahkîki) hilli'l-harâc* (*Haracın helâlliği hakkındaki tartışmaları kesen*)[21] özellikle haraç arazilerinin tesbiti ve devlet başkanının bu fondan yaptığı tahsisatı almanın cevazı üzerinedir. Eser önsöz, beş mukaddime, bir ana bölüm (makâle) ve hâtimeden oluşmaktadır. İlk mukaddime arazi çeşitlerine dairdir. İkincisi silâh zoruyla fethedilen toprakların hükmüne ilişkindir. Üçüncüsü enfâl statüsündeki arazilerin tarifi ve hükmü ile ilgilidir. Dördüncüsü anveten fethedilen yerlerin belirlenmesine mahsustur. Beşincisi haracın anlamını ve miktarını açıklar. Ana bölüm imamın varlığı ve gaybeti sırasında haracın helâl olduğunu ispatlamaya çalışır. Eser Muhammed Bâkır b. Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî tarafından Farsça'ya çevrilerek Safevî Şahı Süleyman'a (1077-1105/1166-1694) ithaf edilmiştir.

## 3. Kerekî'nin Bazı İktisadî Görüşleri

Sünnî dünyada ictihad kapısının kapanmış olduğuna dair hâkim inanca karşılık Safevîler devrinde gâib imamın temsilciliğine ya da sözcülüğüne soyunan Şîa müctehidlerinin nüfuz ve itibarı büyük oranda artmıştı.[22] Usûlîler arasında hayattakiler dururken ölü müctehidin görüşlerini taklidin yasaklanması Hz. Peygamber (s.a.s) ve imamlardan gelen ahbâr ile imamın maksadının yeniden yorumlanmasına imkân sağlıyordu.[23] Kerekî'nin ölü müctehidin taklid edilmesini câiz görmemesi hayattakilerin otoritesini sağlamlaştırmak yanında[24] ictihad kapısını açık tutmak gibi önemli bir rol oynuyordu. İşte bu bağlamda Kerekî -önceleri kendinden menkul nâib-i imâm sıfatıyla- İran tarihinde ilk defa kurulan Şîa devletini İsnâaşeriyye hukukuna tâbi kılmaya çabalıyor, bunun için de mezhep âlimlerinin devlet kademelerinde görev yapmasını temine çalışıyor ve dolayısıyla gördükleri hizmet karşılığında -yukarıda da belirtildiği üzere- haraç fonundan ödenek almalarını sağlamaya, alınmasını meşrûlaştırmaya uğraşıyordu.

• • • • •

21 *er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* (Tahran 1313, bl. 2, s. 15-44), *Kelimâtü'l-muhakkıkîn* (Tahran 1315, Kum 1402, s. 161-190) ve *el-Harâciyyât* (Kum 1413) isimli derlemeler içinde olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır.

22 Lambton, *State and Government*, s. 267, dn. 13.

23 *A.e.*, s. 267, dn. 15.

24 Arjomand (1985), s. 196-197.

Yeni hânedan için Kerekî ve benzerlerinin istihdamını değerli kılan yegâne unsur herhalde İran'daki Şiî âlimlerin azlığı değildir. İran kökenli olmayan yabancı bir âlim henüz konumunu güvenceye alamamış bir hânedan için şehirlerin hâkim sınıflarıyla çıkar ilişkisi içinde bulunan birisinden daha çok işe yarayabilirdi. Belki bundan da önemlisi, Kerekî fakihin şeriatın koruyucusu ve hüküm verme hususunda gâib imamın nâibi olma rolünü vurgulayan geleneği üstatlarından devralmış ve ehliyetli âlimlere ictihad yapma ve kaynaklardan sahih aklî usulleri kullanarak uygun sonuçlar çıkarma yönünde hareket alanı sağlamıştır. Ayrıca eserlerinde hânedanın çıkarlarıyla örtüşen fetvalara rastlanmaktadır. Ona göre müslümanlar imamın gaybeti esnasında bile sultan adına haraç toplayabilecekleri gibi ondan pay alabilirler, ayrıca onun yokluğunda Cuma namazını da kılmalıdırlar. Bu görüşler Safevî idaresinin onaylanmasını ve meşrûlaştırılmasını sağlamış ve karşılığında Şah Tahmasb, Kerekî'yi imamın nâibi, müctehidlerin mührü ve şeriatın koruyucusu ilân etmiştir.[25] Tahmasb'ın 939 tarihli fermanını Irak üzerindeki Osmanlı-Safevî çatışması ve İran'daki Kızılbaş sorunu karşısında şahın elini güçlendirme gayreti olarak düşünmek gerekir.[26]

Sembolik Abbâsî halifelerinin İslâm coğrafyasında hâkimiyet kuran çeşitli hânedanları meşrûlaştırma vazifesi gördükleri ve Osmanlılar'ın hilâfeti saltanatla birleştirerek "hâdimü'l-Haremeyn" vasfını kazandıkları düşünülürse İran ve Irak-ı Acem'de hükümran olan Safevîler'in alternatif meşruiyeti niyâbet-i amme konumuna getirdikleri Şîa âlimlerinden almaları ve devlet gelirlerinin büyük kısmını tutan haracı düzenli ve verimli bir şekilde toplayabilmeleri önemliydi. Üstelik İran'da çeşitli etnik ve dinî gruplar meskundu ve Şîa arasında da gâib imamdan sonra saltanatın magsûb ve dolayısıyla gayri meşrû olduğu, binaenaleyh sultan ve çevresinden uzak durulması gerektiği kanısı hâkimdi. Gerçi meselâ Şerîf el-Murtazâ bu yaklaşımı reddeden *Mes'ele fi'l-'amel ma'a's-sulṭân* isimli risâlesini kaleme almıştı;[27] ancak söz konusu gayretler bireysel olmaktan öteye gidememişti. Şah II. İsmâil cülûs töreninde müctehidü'z-zamân pâyesiyle taltif ettiği Kerekî'nin oğlu Abdülâlî'den saltanat seccadesini serip kendisini üzerine oturtmasını istemişti. Böylece nâib-i imâm sıfatı taşıyan Abdülâlî'nin irade ve hükmü gereği devralmak suretiyle saltanatının tanınmasını sağlıyordu.[28]

• • • • •

25 Hourani, s. 137.

26 İbrâhim, s. 142-143.

27 Madelung, Wilferd, "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fi'l-'Amal ma'a 'l-Sulṭān*)", *BSOAS*, XLIII/1 (1980), s. 18-31.

28 Söz konusu rivayet ve Abdülâlî'nin bu hususta ki hoşnutsuzluğuna dair bk. Natanzî, s. 41.

Kerekî Necef'e yerleşince Safevî Devleti kendisine geçimlik olarak bir haraç arazisi tahsis etmiştir. Bu nedenle, kitabında açıkça belirttiği üzere,[29] bazı meslektaşları tarafından sert bir dille eleştirilince haracın meşruiyetini ispatlamak ve böylece kendisini temize çıkarmak için haraç risâlesini kaleme almıştır. Eserinin başında önce kendi durumuna ilişkin açıklama getirmekte ve gurbetçiliğinden kaynaklanan ihtiyacını devletten iktâ kabul etmesi için özel bir istihkak sebebi saymaktadır. Özellikle şahsî meselesiyle bağlantılı olarak anveten fethedilmiş topraklara yüklenen haraçla ilgilenmesi yanında arazi ve vergi hukukunun diğer konularına da değinmiştir. Kısmen de *Kâtı'atü'l-lecâc*'ını açıkça hükümranlık alanı içinde nâib-i imâm olarak davranmayı arzuladığı Safevî iktidarına rehberlik yapmak için hazırlamıştır. Bu bağlamda, imama ait arazilerin onun gaybeti dönemindeki durumunu incelemektedir.

Tutumunu meşrûlaştırmak için, kendisine devlet tarafından iktâ edilen köydeki meyve ağaçlarının bir kısmını bizzat satın aldığını ve tohumun muayyen miktarını üreticiye sağladığını söylemektedir. Bu yatırım kendisine arazinin ürününün belli hissesi üzerinde diğer bir hukukî istihkak mazereti kazandırmaktadır.[30]

Kerekî davranışını başka bir gerekçe ile de savunmaktadır. Anveten fethedilmiş toprakları elinde bulunduranlar arazinin mülkiyetini kazanamadıkları gerçeğine rağmen oralara yaptıkları sermaye yatırımları üzerinde daima tasarrufa müstahak olabilmişlerdir. Gerek inşaat gerekse diğer ıslah çalışmaları şeklindeki bu yatırımlar -hukukun lafzına göre bâtıl ve gayri nâfiz ise de- yaygın şekilde gerçekleştirilmiş ve yatırımcısına, gelirleri üzerinde mutlak hak sahipliği verdiği ve hatta bazan toprağın kendisinde bile hususî istihkak sağladığı kabul edilmiştir. Kerekî bu tür yatırımların ve onlar üzerindeki serbest tasarrufun -hayatta iken mutlaka imamın izniyle, gaybeti esnasında ise izinsiz- herkes için câiz olduğu kanaatindedir.

Kerekî fetih şekillerine göre toprakları dörde ayırmaktadır:

1. Anveten fethedilmiş ve mâmur olanlar. Irak'ı da içeren bu araziler bütün müslümanlara aittir. İmam gaziler arasında bölüştürmek, kamu maslahatına vakfetmek ve haraç karşılığında yerli halka bırakmak gibi bir takdir hakkına sahip değildir; böyle yerler ürünün yarısı veya üçte biri karşılığında kabâleye[31] verilmelidir. Yüklenici (*müteḳabbil*) toprağın rakabesinin hakkı

• • • • •

29 Kerekî, *Kâtı'atü'l-lecâc fî tahkîki hilli'l-harâc* (*el-Harâciyyât* içinde), Kum 1413, s. 37.

30 *A.e.*, s. 37-38.

31 Sözlükte "kefil olmak, taahhüt etmek" mânasında masdar ve taahhütnâme anlamında isim olan *ḳabâle* (çoğ. *ḳabâlât*) en geniş şekliyle kefâlet, zeâmet, iltizam, ➡

olan kabâle bedelini (*mâlü'l-ḳıbâle*) ödedikten ve masrafları düştükten sonra -kalan ürün nisab miktarını aşıyorsa- arazinin sulaklık derecesine göre öşür veya yarım öşürle mükelleftir. Bu tür topraklar alım satım ve vakıf gibi akidlere konu edilemez. İmam böyle bir araziyi kabâle süresinin bitiminden sonra veya kamu yararı gereği mütekabbilinden alıp başkasına devredebilir. Gelirleri askerî masraflar, alt yapı inşaatları, memur maaşları ve borçlulara yardım gibi kamu yararına harcanır. Bu topraklardan fetih sırasında ölü (*mevât*) durumda olanlar imama mahsustur; kendisinden izinsiz ihyâ edilemez. Bunlar üzerinde ruhsatsız tasarrufta bulunanlar vergilerini (*tasḳ*) ödemekle mükelleftirler. İmamın gaybeti halinde ise tabiatiyle ihyâsı için onay şartı aranmaz ve üzerinde yapılan kalıcı yatırımlar tasarruf sahiplerince satılabilir.[32]

2. Halkı kendiliğinden müslüman olan topraklar. İmar edildiği müddetçe eski sahiplerinin mülkiyetinde kalıp öşre (veya yarım öşre) tâbidir. Sahiplerince işlenmeyerek harap olması halinde imam tarafından -yukarıdaki şartlarla- kabâleye verilmesi câizdir. Mâliklerine kabâle gelirinden rakabe hakkı ödenir.[33] O dönemin hâkim tarım ekonomisinde üretim faktörlerinden toprağın âtıl bırakılmasını önleyen bu yaklaşım arz-yanlı üretim politikasının bir yansıması sayılabilir.

3. Sulh toprakları. Sulh antlaşmasının hükümlerine tâbidir. Antlaşmada belirlenen oranda cizye alınır. Bu gelirler müslümanların maslahatına harcanır. Sulh antlaşması toprakların mülkiyetinin a) Müslümanlara geçmesi veya b) Yerli halkta kalması şartıyla yapılmış olabilir. Ahalisinin İslâm'ı benimsemesi durumunda, "a" şıkkına göre topraklar silâh zoruyla fethedilmiş yerlerin statüsünü taşıdığı için yerlilerin cizye mükellefiyeti düşmezken "b" şıkkına göre söz konusu araziler yukarıda zikredilen "halkı kendiliğinden müslüman olan topraklar"ın statüsünü kazanır.[34]

• • • • •

damân, garâmet, ırâfe ve hamâle gibi sözcüklerle eş anlamlıdır. Ârâmîce kanalıyla Akkadca'daki *kabâlu/kapâlu* (bağlamak, tomar yapmak) sözcüğüyle ilişkilendirilmesi mümkün görünen kabâle Arapça'dan Türkçe'ye *kabala*, İspanyolca'ya *alcabala* ve *gabelle*, İtalyanca'ya *gabella*, Fransızca'ya *gabele* ve *gabelle* şeklinde geçmiştir. Kabâle sözleşmesiyle tekeffül edilen işe (hizmete) *kıbâle*, arazisini kabâle usulüyle işlettirene veya sipariş ya da iş verene *mukabbil*, yükleniciye ise *mütekabbil*, *kabbâl* veya *kabîl* adı verilir. Son ikisinin yaptığı hukukî işlemler de sırasıyla *takbîl* ve *tekabbül* kelimeleriyle ifade edilir. Mütekabbilin ödediği vergiye *mâlü'l-kıbâle*, *hakku'l-kıbâle*, *şartu'l-kıbâle* veya kısaca *kabâle* gibi isimler verilmektedir.

32 *A.e.*, s. 40-41, 46-55.

33 *A.e.*, s. 41-43.

34 *A.e.*, s. 43-44.

4. Enfâl toprakları. Fey arazileri, kraliyet hasları, ahalisinin terkettiği sahipsiz yerler, mirasçısız ölenlerin mülkleri, ekilmeyen dağ başı, bataklık, sazlık, çöl ve benzerleri Hz. Peygamber'e (s.a.s), onun irtihâlinden sonra da tamamen imama mahsustur. Üzerlerinde alım satım, hibe, kabâle gibi tasarruflarda bulunabilir; bunların gelirleri de ona aittir. Böyle arazilerden gaybet süresince ihyâ edilmesi ve mütekabbillerden satın alınması gibi yollarla Şîa'nın eline geçenler -imamların verdiği ruhsat sebebiyle- helâl olup haraca tâbi tutulmaz. Sünnîler'in elindekiler ise kendilerine haramdır; ancak -istihkak sahibi bizzat imam olduğu için- onun zuhuruna kadar kendilerinde bırakılır. Onlardan haraç alınıp alınmayacağı hususunda ise sarâhat yoktur; ne var ki başkasının mülkünde izinsiz tasarruf karşılıksız kalmaz. İmamın gaybeti sırasında umumi niyabet vasıflarını taşıyan kimsenin Sünnîler'den haraç tahsil etmesi muhtemel ise de mezhep mensupları söz konusu yetki imamın kendisine ait olduğundan bu hususta -anveten fethedilen arazilerin haracının tersine- aksi görüşü savunmuşlardır. Kerekî'nin bu mevzudaki kanaati genelde takındığı Sünnî aleyhtarı sert tutuma uygun düşmektedir.

Ona göre zalim sultanın -kendisinin imam olduğu zannıyla hak ettiğine inanarak- enfâl topraklarından devşirdiği haraçtan Şîa'nın faydalanmasının cevazı hususunda sarih bir görüş yoksa bile anveten fethedilen arazilerin haracından istifadeyle ilgili hükme kıyasla o da câiz görülebilir. Bu açıdan imamın gaybeti ile takıyye devrindeki varlığı arasında fark yoktur; çünkü o her iki durumda da tasarrufa muktedir değildir.[35]

Kerekî için geriye çözülmesi gereken bir mesele daha kalmıştır: Irak toprağı gerçekten müslümanların ortak mülkü olup harâcî statüde midir? Irak'ın anveten fethedildiğinde ihtilâf yoktur. Ömer b. Hattâb bu yerlerin statüsü hakkında Ali b. Ebû Tâlib ile istişâre yapmıştır. Ayrıca Ammâr b. Yâsir'in Irak'ın idaresinde Ali'den izinsiz görev alması da mümkün değildir.[36] Kısacası Safevî yönetimi altındaki Irak toprakları anveten meftûh ve dolayısıyla haraca tâbidir.

Ücret gibi telakki edilen haracın miktarı kamu yararına ve devrin örfüne göre imam tarafından kararlaştırılır; şeriat standart bir miktar belirlememiştir.[37] Kerekî haracın örfî olduğunu ileri sürerek bir anlamda şer'î hukukun politik ekonomi alanına müdahalesini sınırlamış ancak gâib imamın nâibi sıfatıyla onun tahsiline haklılık kazandırmıştır. Ayrıca haracın diğer tekâlife kıyasla daha meşrû bir vergi olarak algılanmasını da sağlamıştır. Böylece, vergi ve

• • • • •

35 *A.e.*, s. 44, 55-60.
36 *A.e.*, s. 64-69.
37 *A.e.*, s. 66, 70, 73.

resimlerin tesbitinde Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kanunnâmesini esas aldığı bilinen Şah Tahmasb 972 (1565) yılında, esnaf ve tüccardan toplanan ve Kerekî tarafından açıkça meşruiyet kazandırılmayan damga vergilerini (tamgavât) ilgâ etmiştir.[38]

Kerekî devlet gelirlerinin ve arazilerinin tahsisi hususunda kamu yararının gözetilmesi gerektiğini sık sık vurgular.[39] Ona göre haraç ve miktarını takdir, tahsil ve harcama salâhiyeti imama verildiği halde zalim sultan onun yetki alanına tecavüzde bulunarak câiz olmamasına rağmen dilediğince haraç devşirirse günahı boynunadır; gaybet sırasında bu gelirlerden istifade -imamların meşakkatin izâlesi için verdiği ruhsata binaen- Şîa'ya haram değildir. Çünkü şer'an çiftçi üzerine vâcip olan söz konusu verginin hak sahipleri bellidir; bu hususta icmâ vardır. Burada yine imamın gaybeti sırasında umumi niyâbet şartlarını haiz fakihin haraç tahsiline yetkili sayılıp sayılmadığı sorusu gündeme gelmekte ve meselenin hâlâ netliğe kavuşmadığı itiraf edilmektedir. Ancak mezhep mensupları nâib-i imamın had cezalarının ifası gibi imâmet makamına has sorumlulukları yüklenmesine cevaz verdiklerine göre onun haraç tahsili meselesinde salâhiyet üstlenmesi haydi haydi câiz sayılır. Çünkü bu daha tehlikesizdir ve haraç gelirlerinin hak sahipleri her asırda mevcuttur. Üstelik Mûsevî kardeşlerden Şerîf el-Murtazâ ve Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Mûsevî (ö. 406/1015) ile Nasîrüddin et-Tûsî ve Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi büyük âlimler kendi dönemlerinin idarecileriyle yakın ilişkilerde bulundukları, onlardan yüksek mevkiler ve hediyeler kabul ettikleri ve büyük iktâlara sahip oldukları halde İmâmiyye Şîası nazarında büyük saygınlık kazanmışlardır. İmâmiyye içinde ulemâ ile devlet -özellikle de Safevîler'inki gibi Şîa devleti- arasında yakın iş birliğine meyyal bir akımı temsil eden Kerekî'nin bu hareketin öncülerini örnek göstermesi şaşırtıcı değildir. Kerekî haraca yaklaşımında tarihî bir gerçekliği vurgularken muhtemelen kendi şahsî çıkarını değil de ilmiye sınıfının toplu yararını gözettiği îmâsında bulunmaktadır. Böylece bir yandan iktidar sahiplerini onurlandırmakta diğer yandan ilmiye mensuplarını kendilerine müşfik davranan devlet erkânına yakınlaştırmaktadır. Ona göre kalbi hasta olmayan insaf sahibi her gözlemci şu gerçeği görecektir: Hükümdarlar ve yüksek devlet erkânı kendi dönemlerindeki âlimlerin ülküsünü yüceltebilirler ve durumlarını iyileştirebilirler. Nitekim onların inâyet ve teveccühleri

• • • • •

38 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago-London 1984, s. 193-194.

39 Kerekî, s. 41, 48, 65, 66, 70.

azalınca ulemânın konumu zayıflamış ve yeryüzünde ilim çevreleri ve halkaları boşalmıştır.[40]

Bütün bu uzlaşmacı yaklaşımlarına rağmen devrindeki yolsuzluk ve keyfîlikleri gözlemleyebilen yazar herkesin her hal ve şartta beytülmâlden istifadeye mutlak hak sahibi olduğu kanaatinde değildir. Zalim sultanın emriyle devşirilen haraç ve zekâttan imamın varlığında bu gelirler üzerinde hakları bulunmayanların da yararlanması helâl midir? Yoksa müstahak olmayanın söz konusu fonlardan eline geçeni hak sahibine ulaştırması vâcip midir? sorusuna Kerekî'nin cevabı şöyledir:[41]

> Haberlerin ve mezhepdaşlarımızın sözlerinin mutlaklığı birinciyi gerektirirken "[bu gelirlerden] alanların beytülmâlde nasibi bulunması gerektiği" ve "bunların Allah hakkı olduğu" şeklindeki ta'lîlleri ikinciyi icap ettirir. Onların sözlerinin zâhiri öncekini gösterse de [mesele] tereddütlüdür, çünkü zarûret mutlaka helâlle giderilmelidir.

Kerekî'nin Safevî iktidarının malî çıkarlarını koruyup siyasî erkin iktisadî dayanağını güçlendiren en son girişimi vergi kaçakçılığının önlenmesine yönelik görüşüdür. Buna göre kişinin üzerine vâcip bir hak sayılan haracı -zalim hükümdarca toplansa bile- zimmete geçirmesi, reddetmesi, kaçırması veya ödemekten kaçınması câiz değildir. Kerekî hocası Ali el-Cezâirî'nin bu meâldeki kanaatini özellikle alıntılamakla[42] muhtemelen tepkilerin kendi üzerinde yoğunlaşmasını önlemeye çalışmaktadır. Yine de Katîfî'nin eleştiri oklarına mâruz kalmaktan kurtulamamıştır.

• • • • •

40 *A.e.*, s. 66, 70-74, 85-89.
41 *A.e.*, s. 89.
42 *A.e.*, s. 91.

Katîfî ve
*eş-Sirâcü'l-vehhâc*'ındaki İktisadî Görüşlerinden
Bir Demet

# Katîfî ve *eş-Sirâcü'l-vehhâc*'ı: Kerekî'ye Reddiye

## 1. Katîfî'nin Hayatı ve Eserleri

Hüsâmeddin Ebû İsmâil İbrâhim b. Süleyman Katîf'de (Necid-Bahreyn[43]) doğdu. Bu nedenle Katîfî ve Bahrânî nisbeleriyle bilinir. 913 (1507) yılında Garî'ye (Necef), oradan Hille'ye göçtüğü için Garevî ve Hillî nisbeleriyle de anılır. Necef'te Ali el-Cezâirî'nin ders halkasına katılan Katîfî Ahbâriyye'ye meyyal olmakla birlikte diğer hocası Kerekî'nin Usûlî yaklaşımından kısmen etkilenmiştir. Zühd ve takvâ sahibi bir âlimdir. Şah I. Tahmasb'ın kendisine gönderdiği câizeyi reddetmiş ve bu yüzden Kerekî tarafından kınanmıştır.[44] Ayrıca İbrâhim b. Hasan el-Verrâk, Ali b. Ca'fer b. Ebû Sümeyt gibi âlimlerden ders almıştır. İmâmiyye fıkhında uzmanlaşan Katîfî birçok talebe yetiştirmiştir.[45] Okuttuğu eserler Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî'nin (ö. 329/940) *Tehẕîbü'l-aḥkâm*'ı, *el-İstibṣâr*'ı ve *el-Kâfî*'si ile Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳîh*'i gibi temel

• • • • •

43 Bahreyn ile bugün Basra Körfezi'ndeki adalar ülkesi değil Arabistan Yarımadası'nın ona bakan sahil bölgeleri kast edilmektedir.

44 Abdullah el-İsfahânî, I, 16; Hânsârî, I, 25; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 161.

45 Talebeleri arasında Mîr Ni'metullah el-Hillî (önce Kerekî'nin talebesiyken Katîfî'ye yöneldi), Şemseddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, Şemseddin Muhammed b. Türkî, Şerîf b. Nûrullah el-Hüseynî et-Tüsterî, Mîr Muizzüddin Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-İsfahânî, Halîfe Şâh Mahmûd eş-Şîrâzî, Ali b. Hilâl el-Kerekî gibi zevat vardır. Mevlâ Kerîmüddin eş-Şîrâzî de Katîfî'den rivayette bulunmuştur; bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakât*, s. 4-5.

kaynaklardır. *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ın mukaddimesinden yazarın bir müddet Simnân'da bulunduğu anlaşılmaktadır.[46]

Kerekî'nin aksine Katîfî'nin imamın gaybeti sırasında Cuma namazı kılınması, haraç tahsili ve imama niyabet meselelerine yaklaşımı -Şîa'nın geleneksel "intizâr" siyaseti gereği- olumsuzdur. Kerekî'nin bu gibi konularda kendinden önceki Usûlî ulemânın görüşlerinden ayrıldığını ifade etmiştir.

Katîfî özellikle fıkıh usulüne ilişkin görüşlerinde Ahbârî bir temayül sergilemiştir. Genellikle sonradan kaleme aldığı eserlerinde fıkhı daha çok nassa dayandırmış ve aklî argümanları reddetmemekle birlikte naklî delillere öncelik vermiştir. Tenkitlerinde özellikle ulemânın toplumdaki dinî otoritesini açıkça sorgulamış ve Kerekî'yi câir (zorba) sultanla ilişki hususunda imamlar ve önceki ulemâ tarafından ortaya konan kuralları tanımadığı için eleştirmiştir. Ayrıca önceki Usûlîler'den bazılarının câir sultana ilişkin fikirlerinin nasdan destek almadığını savunmuştur. Ona göre İmâmiyye'de "Ölünün sözü dinlenmez (*İnne'l-meyyite lâ ḳavle leh*)" ilkesi izlendiği halde eskilerin kitaplarını nakil, icmâ ve ihtilâf noktalarının bilinmesi ve ihtilâfsız meselelerin rivayetine hâkimiyet sağlanması için gereklidir; bu tür konularda istinat noktası kendisinden nakilde bulunulan âlim değil mezheptir.[47] İctihad imamın gaybeti veya uzaklığı gibi zaruret durumlarında câizdir; kendisiyle ilgili nas inmeyen veya hakkındaki nassın delâleti açık olmayan ya da muârızı bulunan meselelerde ictihad geçerli değildir.[48]

Katîfî nâib-i imamı son imamın "sefir"lerinin[49] konumunda gördüğü hâkimü'ş-şer' (meşrû otorite) ile özdeşleştirerek fakihin gaybet esnasındaki niyâbetini kabullenmemiştir. Bu yaklaşım hem Usûlî kökenli nâib-i âm kavramının hem de onun muktezâsı olarak gaybet esnasında fakihin zekâtı toplayıp dağıtmaya ehliyeti meselesinin açıkça reddi anlamına gelmektedir.[50]

Kerekî Safevî idaresinin politikalarını meşrûlaştırmak için eserler kaleme almaya başlayınca Katîfî de bunlara reddiye yazmaya koyuldu.[51] Neticede ikisi arasındaki çekişme söz konusu dönemdeki Şiî ulemânın bölünmesine yol açtı; fakat tartışma fazla uzun sürmedi. Hükümet kendi tarafını tutan

• • • • •

46 Katîfî, s. 20.

47 Meclisî, CV, 86-87.

48 *A.e.*, CV, 91-92.

49 Gâib imamın vekili makamındaki sefirlerin sonuncusu da 329 (941) yılında gâib olmuştur.

50 Newman (1992), s. 260-261, dn. 33.

51 Verdî, I, 62.

Kerekî ve yandaşlarını destekledi. Nihayet siyasî otoriteden uzak kalmayı tercih eden âlimler zayıf düşerken, devlete güvenip onu destekleyen Kerekî ve takipçileri zafere ulaştılar. Bununla birlikte Usûlîler arasında Katîfî gibilerin, hukuk usulleri sebebiyle, düşünce sistemlerinde daha lafzî bir yaklaşım izleyerek Safevîler devrinde birtakım bid'atlarla birlikte ortaya çıkan siyasî fıkıh anlayışına gösterdikleri tepki Ahbârî düşüncenin yeniden doğuşunun habercisi sayılabilir. Çünkü sonra gelecek Ahbârîler, Kerekî gibilerin ortaya koyduğu fikirleri ilk dönem Şiî düşüncesinden sapma olarak değerlendirdiler ve o zamana kadar tedrîcen teşekkül eden Usûlî zihniyete karşı çok tepkici bir tavır takındılar.[52] Kerekî'nin çoğu eserine reddiye yazdığı söylenen[53] Katîfî'nin yirmi bir kitabı bulunduğu kaydedilmektedir.[54] *Nefeḥâtü'l-fevâ'id* isimli eserini 13 Şevval 945'te (4 Mart 1539) tamamladığına göre bu tarihten sonra vefat eden âlim Necef'te medfundur. Bağdatlı İsmâil Paşa[55] ölüm tarihini 944 olarak vermektedir.[56]

## 2. *es-Sirâcü'l-vehhâc*

26 Şâban 924 (2 Eylül 1518) tarihinde tamamlanan[57] *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci Kâtı'ati'l-lecâc* (*Kâtı'atü'l-lecâc'ın sisini aydınlatan parlak ışık*) isimli kitapta Kerekî'nin görüşleri pasaj pasaj alıntılanarak eleştirilmiştir. Dolayısıyla eserin kendine özgü bir tertibi yoktur; önsöz ve beş *fâide*den

• • • • •

52 Uyar, s. 155-156.

53 Bk. Abdullah el-İsfahânî, I, 17; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 160.

54 Hür el-Âmilî, II, 8.

55 *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 26.

56 Katîfî'nin hayatı ve eserlerine ilişkin daha geniş bilgi için bk. Handmîr, IV, 610; Rûmlû, s. 254; Hür el-Âmilî, II, 8; Meclisî, CV, 85-123; Abdullah el-İsfahânî, I, 15-19; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 159-166; Hânsârî, I, 25-29; Tunikâbunî, s. 348-352; Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, I, 77; Brockelmann, *GAL Supplementband*, II, 503; *İzâhu'l-meknûn*, I, 299, 562, 573; II, 8, 626, 665, 715; Müderris-i Tebrîzî, IV, 480-481; Hânbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, s. 432, 489-490, 519, 749, 750; Kummî, *el-Künâ*, III, 76-77; Emîn, II, 141-143; Hakîmî, s. 26; Tabâtabâ'i, *Kharâj*, s. 51-56; a.mlf., *An Introduction*, s. 66, 71, 73-74, 119-120, 132, 152, 159, 177, 190; Necefî, s. 319; Hüseynî, XIII, 357-358; Bahrânî, Ali el-Bilâdî, *Envârü'l-bedreyn fî terâcimi 'ulemâ'i'l-Katîf ve'l-Ahsâ' ve'l-Bahreyn*, Kum 1407, s. 282-288; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, I, 98, 133, 134-135, 398, 410; II, 296, 307, 502; V, 11; VI, 4, 22, 106, 193; VII, 68, 144; XI, 188, 204, 227; XII, 164, 266; XIII, 74, 88, 107-108; XV, 62; XVI, 177-178; XX, 149; XXIV, 249, 344, 439; XXV, 2-3, 150; a.mlf., *Tabakât*, s. 4-5; Hûî, I, 230; Fikret, s. 33, 36, 283, 314, 427, 594, 596, 607; Verdî, I, 61-63; İbrâhim, s. 151-152; Glassen, s. 266-267; Arjomand (1985), s. 191-192; Newman (1993), s. 83-91; Stewart, s. 95-96.

57 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakât*, s. 4.

sonra tamamen alıntı esaslı "der ki" ve "derim ki" klişeleri üzerine kurulmuş ana bölüm gelmektedir. Kitap *er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* (Tahran 1313, bl. 2, s. 94-168), *Kelimâtü'l-muhakkıkîn* (Tahran 1315, Kum 1402, s. 240-314) ve *el-Harâciyyât* (Kum 1413)[58] isimli derlemeler içinde çeşitli defalar basılmıştır.

## 3. Katîfî'nin Bazı İktisadî Görüşleri

Katîfî Kerekî'yi haraç risâlesinin telifinden sonra sert bir dille eleştirmiştir. İlk defa Simnân'da bulunduğu sırada görüp aceleyle gözden geçirdiğini söylediği ve "Kafa bulandıran ve çok sapkın" (*Müşîretü'l-'acâc ve keşîretü'l-i'vicâc*) olarak nitelediği[59] *Kâtı'atü'l-lecâc*'a reddiyesini ricâsı kırılamayacak birisinin, yani muhtemelen Kerekî'nin nâib-i imâm sıfatıyla hükümete tavsiyelerde bulunmaya kalkışmasına karşı çıkan bir hocasının[60] veya Safevî devlet adamının[61] arzusu üzerine yazdığını belirtmektedir.[62] Katîfî'nin devlet erkânından uzak durulmasının gerekliliği üzerine yaptığı vurgu dikkate alındığında ilk olasılık güç kazanmaktadır. Bu gerekçe *es-Sirâcü'l-vehhâc*'ın bazı çağdaş araştırmacıların iddialarının aksine kıskançlık veya şöhret dürtüsüyle yazılmadığı izlenimi vermektedir.[63] Yazar, risâlesinin başında ve sonunda fakihlerin idarecilerle yakınlaşmasını ve onlardan dünyalık koparmaya çalışmasını eleştirir; özellikle dünya peşinde koşmaktan kaçınıp emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker yapmakla sorumlu olduğu halde iktidar sahiplerinin kapılarını aşındıran âlimlerin dinin yozlaşmasına yol açtığını vurgular.[64] Dolayısıyla devlet ve iktidar sahiplerine karşı genel tutumu Kerekî'ninkiyle taban tabana zıttır. Bununla birlikte Katîfî zalim sultanın malının mutlak haramlığını savunmamaktadır. Şöyle ki câizeler aksini kanıtlayan delile rastlanmadığı için helâldir. Bunlardan istifadenin cevazı câizenin aynının gasbedilmiş olduğuna dair kesin bir bilginin bulunmamasına dayanmaktadır. Sonuçta zaruret durumunda alınmaları câizdir. Her şeye rağmen imam dışındaki insanların zalimin câizelerinden yararlanması mekruhtur; çünkü o imam sıfatıyla câirin

• • • • •

58 Hânbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, s. 519; Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 177.

59 Katîfî, s. 20.

60 Newman (1993), s. 87, dn. 52.

61 Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the *Kharāj*", *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 199.

62 Katîfî, s. 20.

63 Stewart, s. 96.

64 Katîfî, s. 22.

elindeki şeyleri almaya hak sahibidir ve asaleten müstahak olduğu malın harcanacağı kalemleri de herkesten iyi bileceğinden ortada şüpheye mahal bırakmaz. Ancak müellif her şeye rağmen Allah adamları nazarında zalimlerle ilişkiden ve onların câizelerinden kaçınmanın vera' alâmeti olduğunda kuşku bulunmadığını ve bunun inkârının cehâlet sayıldığını söylemekte[65] ve böylece aslında câizelerin kendisini değil zımnen Safevî iktidarının meşruiyetini inkâr etmektedir.[66]

Said Amir Arjomand'in iddiasına göre Katîfî'nin Mîr Ni'metullah el-Hillî aracılığıyla giriştiği Kerekî aleyhtarı siyasî komplo teşebbüsü, Kerekî'nin Şîa ahlâkına kazandırmaya çalıştığı dünyayı kucaklayıcı açılıma yönelik muhalefetin samimiyetinden şüpheye düşülmesi için yeterli bir nedendir. Katîfî baş muhalifi olan Kerekî'nin Şah İsmâil tarafından Şîa'nın sözcüsü seçilmesine rıza göstermemiştir. Şahın Kerekî'nin talebe ve medreselerini desteklemek için yaptığı cömert tahsisatlar onlara erişemeyen Katîfî ve tâifesinin kıskançlığını çekmiş olmalıdır. Bunlar Mîr Ni'metullah el-Hillî vasıtasıyla Kerekî ve çoğunlukla Âmilliler'den teşekkül eden çevresini devre dışı bırakarak Safevî sultanına yakınlaşmak için yararsız bir girişimde bulunmuşlardır. Ancak saltanatın himayesine mazhariyet için yapılan söz konusu çekişmede maddî yarar sağlamayı başaramayan çevrenin çıkar yol olarak ilim adamlarının dünyevî tahakkümden müstağnî kalma idealine sığınması doğaldır. Her ne kadar Katîfî'nin dünyevî iktidarlara yanaşma zilletinden imtinâ çağrısı samimi değilse bile bu yöneliş İslâm hukukunun normatif yörüngesinin içtimaî, iktisadî ve siyasî hayatın önemli alanlarına açılmasını sınırlayıcı yönde bir etki yapmıştır.[67]

Yukarıdaki iddiayı değerlendirirken Kerekî ile Katîfî'nin, birisi Lübnan'da diğeri Arabistan Yarımadası'nın Katîf bölgesinde bulunan ezelî muhalif iki Şîa merkezinde (Usûlî-Ahbârî) yetiştikleri unutulmamalıdır. Katîfî'nin şahın tahsisatını geri çevirdiğine dair beyanatı dikkate alındığında Arjomand'in eleştirilerinin haksız ve hatta insafsız boyutlara ulaştığı düşünülebilir. Ayrıca bizzat Kerekî'nin Safevî iktidarına yakınlaşmasının ve kendisine köy iktâ edilmesinin "müslümanlardan bir cemaat" tarafından kınandığını belirtmesi[68] Katîfî'nin muhalefetinin Arjomand'in iddiasının aksine sadece bireysel bir hasedi ve husumeti yansıtmadığını göstermektedir. Kaldı ki siyasî ikti-

• • • • •

65 *A.e.*, s. 109-113.
66 İbrâhim, s. 152.
67 *The Shadow of God*, s. 136.
68 Kerekî, s. 37.

dar ve onun nimetlerinden kaçınma eğilimi İran'daki farklı çevrelerce de benimsenmiştir. Meselâ I. Tahmasb tarafından önce Kazvin şeyhülislâmlığı ile görevlendirilen (966/1559), yedi yıl sürdürdüğü bu hizmetin ardından Meşhed şeyhülislâmlığına atanan ve nihayet Safevîler'ce yeni ele geçirilen Afganistan'ın başkenti Herat'ta üç köyün kendisine bağlanan gelirleriyle geçinerek halka Şîa mezhebini tanıtıp öğretmekle vazifelendirilen İzzeddin Hüseyin b. Abdüssamed el-Cübbaî el-Âmilî (ö. 984/1576) hânedanın tutarsız uygulamalarının ve yeni politikalarının meşrûlaştırılması gayretlerinden ve iktidar çekişmelerinden bıkıp istifa ederek tasavvufa yönelmiş, Bahreyn'e yerleşmişti. Oğlu Şeyh Bahâeddin Muhammed el-Âmilî'ye gönderdiği bir mektupta dünyayı istiyorsa Hindistan'a, âhireti arzuluyorsa Bahreyn'e gitmesini, her ikisinden de kaçıyorsa İran'da kalmasını söyleyerek Safevî sultanlarından uzak durmasını öğütlüyordu[69] Kerekî'nin kızı tarafından torunu Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Hüseynî el-Esterâbâdî (ö. 1041/1631), Molla Sadra Sadreddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ (ö. 1090/1679) gibi bazı âlimler, tasavvuf, Meşşâî ve İşrâkî felsefe ile Şîa karışımı bir anlayışın yansıması olarak zühd ve uzlet hayatının temsilciliğini yapmaya başlamışlardı. Ancak Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) öncülüğünde bütün İran'a yayılan şiddetli tasavvuf aleyhtarlığının sonucunda Şah Sultan Hüseyin döneminde (1105-1135/1694-1722) İsfahan'daki Feyz-i Kâşânî Tekkesi yerle bir edilmişti.[70]

Tekrar Katîfî'ye dönersek; ona göre Şah I. İsmâil Necef âlimlerinin ileri gelenlerini Şîa akîdesinin ve Ehl-i beyt'in sünnetinin dâîliğini yapmak üzere Meşhed-i Rızâ'ya davet etmişti. O dönemde şahın Irak valileri bu âlimlerin harcırahlarını karşılamak için halk, esnaf, işçi ve fakirlerden haramlığı şüphe götürmeyen yollarla zor kullanarak para toplamaya çalışmışlardı. Bu nedenle Katîfî Kerekî'nin de hazır bulunduğu bir halk meclisinde ulemânın haram kaynaklı tahsisatı almak suretiyle zedelediği bir inancı yaymasının nasıl mümkün olabileceğini sormuştu. Çok geçmeden Kerekî'nin söz konusu parayı muhtemelen hîle-i şer'iyyeye baş vurarak aldığını ve -emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker sorumluluğu icabı derhal hak sahiplerine iade etmesi gerekirken- hiç çekinmeden harcadığını öğrenmişti. İşte bu nedenle yazar, kendi ifadesine göre, Kerekî'nin asılsız iddialarını yalanlayarak halkı onun görüşlerini taklid, fetvalarına itibar etmemesi için uyarmak ve muhalif takımı

• • • • •

69 Emîn, VI, 60.

70 İsfahânî, M. Mehdî, *Nısfü cihân fî ta'rîfi İsfahân*, Tahran 1340hş., s. 183.

Şîa akîdesinin bu tür davranışları onaylamadığı hususunda bilgilendirmek zorunda kalmıştı.[71] Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî hilmin şiârı ve ilmin bayraktarı olarak nitelediği bu iki âlim arasındaki tartışma hakkında hüküm vermenin kendisine yakışmayacağını belirttikten sonra Kerekî'nin Katîfî'yi kınarken Hz. Hasan b. Ali'nin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (41-60/661-680) câizelerini almasını delil göstermekle mugâlata yaptığını söyleyerek şu hususları vurgulamaktadır: 1) Hasan'ın Muâviye'den câize kabul etmesi beytülmâl üzerindeki bazı haklarını almasından ibarettir; çünkü o isyankârın elindekiler dahil bütün dünyalıklar kendisine aittir. Dolayısıyla başkalarının imamlarla mukayesesi doğru değildir. 2) Hasan'ın söz konusu câizeleri alması meselesinde takıyye ve zarûret kapısı açıktır; çünkü Şîa'yı korumak ve tebaasının kanını akıtmamak için Muâviye ile zâhirî bir sulh yapmıştır. Eğer o câizeleri kabul etmeseydi antlaşmasına ve sulhuna bağlı kalmadığı ve yeniden baş kaldırmayı tasarladığı izlenimi doğabilecekti. 3) Allah Teâlâ "Sakın zulmedenlere yaslanmayın yoksa ateş size de dokunur!" buyurur. Câir sultandan câize alınması kesinlikle bu âyetin kapsamına girecek sonuçlara götürmesi bakımından yasaktır. Muhakkak ki mahzurlu bir şeyin öncülü de mahzurludur. "İnsan ihsanın kölesidir" sözünden de anlaşılacağı üzere ihsan sahibinden uzaklaşmak zordur. Bu yasak ancak zarûret halinde kalkar ve mâni zâil olunca memnû avdet eder. Halbuki bilindiği üzere Kerekî'nin böyle bir zorunluluğu yoktu; mazeret olarak gösterdiği zarûret geçiciydi ve kendisinin de açıkladığı üzere ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla onun yaptığının tecvizi imkânsızdır.[72]

Bu noktada Katîfî, devletten iktâ kabul edişini gurbetçiliğinden kaynaklanan ihtiyaçla açıklayan Kerekî'yi özellikle o dönemde Irak'a yerleşmek zorunda olmadığı ve bu imkân elinden alındıktan sonra da nâçar duruma düşmediği şeklindeki karşı argümanlarla eleştirmektedir. Muhatabının kendi davranışını meşrûlaştırmak için selefinin benzer tutumlarından verdiği örnekleri de reddetmekte ve meselâ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin sahibi olduğu köyleri mevâtken kendi sermayesi ile ihyâ ettiğini ve üstelik sonuçta vakıf yaptığını belirtmektedir.[73] Ona göre zühd ve takvâlarına rağmen mâsum olmayan Şerîf el-Murtazâ ve Rızâ'nın tutumu aksi yöndeki deliller karşısında tercihe şayan değildir.[74] Nasîrüddin et-Tûsî'nin davranışı ise devlet adamlarına yakınlığı sebebiyle hüccet olmak şöyle dursun mazeret bile sayılmaz.[75]

• • • • •

71 Katîfî, s. 94-95.
72 *Riyâzu'l-'ulemâ'*, I, 16-17.
73 Katîfî, s. 28-29.
74 *A.e.*, s. 32.
75 *A.e.*, s. 127.

Ayrıca Kerekî'nin, söz konusu köyün gelirlerinden istifadesini, anveten fethedilmiş toprakları elinde tutanların mülkiyet hakları bulunmadığı halde oralara yaptıkları sermaye yatırımları üzerinde daima tasarrufa müstahak olabildikleri, bu tür yatırımların ve onlar üzerindeki serbest tasarrufun -hayatta iken mutlaka imamın oluruyla, gaybeti esnasında ise izinsiz- herkes için câiz görüldüğü gerekçesine dayandırmasını da eleştirmektedir. Ona iktâ edilen köyde yaşayan halkın "baskı ve korku sebebiyle kendisine satış yapmak zorunda kaldığı" yönündeki açıklamalarına atıfta bulunmakta ve köy elinden alındıktan sonra bu gerçek sebebiyle üzerindeki kalıcı yatırımlarının tazminini isteyemediğini vurgulamaktadır.[76] Dahası ona göre bir yeri gasbeden kimse dahi orada kurduğu tesis ve meyvelik gibi şeylerin mülkiyetine sahiptir ancak bu hüküm onu gâsıp konumundan çıkarmaz. Ayrıca ilgili şahsın söz konusu yatırımlarını satma yetkisinin imamın mevcudiyetiyle bir alâkası da yoktur; çünkü bunlar onun mülkiyetinden ancak meşrû işlemlerle çıkar.[77]

Katîfî silâh zoruyla ele geçirilen toprakların bütün müslümanlara ait olduğunu ileri sürmüş ve haberlerin zâhirine göre Şîa için bu arazilerin haracının gaybet zamanında düştüğünü savunarak Usûlîler'in istishâb ilkesine karşı çıkmıştır; çünkü söz konusu kaideye göre imam hayatta iken geçerli olan bir şeyin onun gaybetinde de geçerliliğini sürdürmesi gerekir. Şiîler'in gaybet boyunca haraçla mükellef sayılmamaları, seleften takvâ sahibi hiçbir zâtın -kendilerinden haraç istenmedikçe- ürünlerinin bu vergiyi karşılayacak miktarını böyle bir maksatla ayırmadıkları gerçeğiyle de doğrulanmaktadır. Bazı hadislerin zâhirine göre imamın gaybeti süresince haraç bütün müslümanlardan düşer.[78] Katîfî, Kerekî'nin silâhla ele geçirilen toprakların imam tarafından kabâleye verilebileceği ve kamu yararı gereği süresinin bitiminden önce dahi bir mütekabbilden alınıp başkasına devredilebileceği yönündeki tesbitine de karşı çıkmaktadır. Gerekçesi ise imamın akidlerine vefa yükümlülüğüdür.[79]

Yazar, haracın câir sultandan hediye olarak kabul edilmesinin câiz olmadığını ve aksinin önceki Usûlî ulemâ tarafından da benimsenmediğini söyleyerek, Kerekî'nin görüşlerini Kitap, ahbâr, icmâ ve akıldan destekleyebilecek herhangi bir delilin bulunmadığını belirtmektedir. Katîfî âdil imamın gaybeti sırasında haracın meşrûluğunu reddetmektedir. Ona göre Ali'nin hilâfeti sırasında ele geçirilenler dışında Hz. Peygamber'in (s.a.s) irtihâlinden sonra

• • • • •

76 *A.e.*, s. 32.
77 *A.e.*, s. 44-46, 52.
78 *A.e.*, s. 30-31.
79 *A.e.*, s. 38.

fethedilen topraklar aslâ müslümanların ortak mülkü olmamıştır; çünkü âdil imamın emri bulunmaksızın zaptedildiği için sadece onun enfâli statüsü kazanmıştır. Ali'nin bu fetihlerden herhangi birisi için izin verdiğine dair hiç delil yoktur. Bu nedenle imamların Sevâd'ın müslümanların ortak mülkü olduğu yönündeki ifadeleri takıyye şeklinde değerlendirilmelidir.[80]

Enfâl niteliğindeki topraklar imamların verdiği açık ruhsata binaen gaybet sırasında Şiîler tarafından serbestçe kullanılmalı ve onların tâbi kılındığı bütün vergiler kaldırılmalıdır. Kerekî'nin Sünnîler'i dışlayan iddiasının aksine -ruhsatın umumiliği bakımından- ölü enfâl toprakların imamın gaybeti döneminde bütün müslümanlarca ihyâsı mubahtır. Ne var ki Sünnîler ilgili arazilerden elde ettikleri gelirlerin vergilerinden imama karşı mesuldürler.[81] Ancak Katîfî onun zuhuruna kadar bu vergilerin talep edilebilmesi için hiçbir yol belirtmemiştir.

Ayrıca anveten fethedilmiş mevât yerlerin imama, mâmur durumdakilerin ise müslümanlara aidiyeti hususunda kuşku yoktur. Başka bir ifadeyle fetih sırasında mâmur olduğu bilinen topraklar müslümanların, mevât olduğu bilinenler imamındır.

Irak'ın silâh zoruyla fethedilmediğini savunan Katîfî, anveten alındığı ve müslümanların ortak mülkiyetine geçtiği kabul edilse bile Sevâd'a hukuken haraç yüklenemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre, zâhiren Irak fetih esnasında mâmurdu; çünkü ağaçlık ve hurmalıklarının sıklığı sebebiyle "sevâd (kara)" şeklinde nitelenmiştir ve bu topraklar üzerine bina yapılmasına cevaz verilemez. İslâm hukukuna göre bir müslümanın zilyedliğindeki şeyden el çektirilmesi sahih değildir. Çünkü onun maldaki zilyedliği mâlûmken orasının haraç arazisi olduğu ve dolayısıyla üzerinde tasarrufta bulunamayacağı hususu kesinlik kazanmamıştır. Kanun koyucu, mülkten el çektirilmesini iki âdil şâhidin şahadeti veya -bir başka görüşe göre- yeminden kaçınma gibi kesin hüküm şartına bağlamıştır (yani aksi kanıtlanmadıkça hukuk bireysel mülkiyet iddialarını onaylar). Her bir muayyen toprak parçasının fetih sırasında mâmur olduğunu ve ondan sonra da mütemadiyen işlendiğini ve haracının aralıksız ve âdil idareciler tarafından alına geldiğini ispatlamanın fiilî imkânsızlığı sebebiyle müslümanın zilyedliğindeki böyle bir arazi haraca tâbi tutulamaz.[82]

• • • • •

80 *A.e.*, s. 78-89.
81 *A.e.*, s. 60, 72-77.
82 *A.e.*, s. 97-100, 116.

Katîfî Kerekî'nin, zalim sultanın imamın yetki alanına tecavüz ederek dilediğince haraç devşirmesi durumunda bunun günahının kendi boynuna yükleneceği, gaybet sırasında bu gelirlerden istifadenin Şîa'ya haram kılınmadığı, çünkü söz konusu verginin çiftçi üzerine vâcip ve istihkak sahipleri belli şer'î bir hak olduğu hususunda icmâ bulunduğu yönündeki görüşünü de eleştirir. Argümanı ise şudur: Haraç kişinin zimmetindeki şer'î bir borçsa da toprağın ürünü cinsinden belirlenmemişse bizzat mükellef tarafından gönül rızasıyla tayin edilmeden alınması câiz değildir; çünkü borçlu ödeme şeklinde muhayyerdir. Haracın ehliyetsiz kişilerce mükellefin rızası hilâfına tahsili sahih olmayacağı gibi ürün üzerindeki istihkak da edâ edilmiş sayılmaz. Eğer cebren alınan gayri aynî bir vergi olduğu benimsenirse -ki şüphesiz bunun kanıtlanması gerekir- o zaman mâsumun malının aynı üzerinde hisseli bir hak sayılır ve ilgili mala -bizzat ehli tarafından taksim edilmeksizin- tasallut câiz değildir. Dolayısıyla zalimin tahsilâtı mükellefin zimmetindeki borcu düşürmez; çünkü o, söz konusu malda ortaklık yoluyla veya başka şekilde ferdî istihkaka sahip olmadığı gibi taksime yetkili de değildir.[83]

Müellif sözünü şu argümanlarla sürdürmektedir: Şüphesiz mezhepdaşlarımız zorba sultanın tarım ürünleri ve hayvanlardan mukâseme veya zekât adı altında topladığı şeyleri satın almanın cevazına hükmetmişlerdir. Ne var ki zorbalıkla zekât toplama eyleminin kendisini zulüm ve gasp saymışlardır. Ancak bu onun topladığı şeyin aynında istihkakı bulunduğu ve tahsilâtının câiz olduğu anlamına gelmez; aksine yaptığı zulümdür. Ayrıca tarım ürünleri ve hayvan zekâtının haracın helâlliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Eğer verdikleri hükmün dayanağı haracın helâlliği olsaydı hükmü ona tahsis ederlerdi. Halbuki hiçbirisi bunu yapmamıştır. Dolayısıyla zalimin araziden mukâseme adı altında vergi alması zulüm, düşmanlık ve gasptır. Müslümanların haraca istihkakı onun imamın valilerinden başkasınca devşirilmesini gerektirmediği gibi dağıtılmasını da meşrûlaştırmaz. Üstelik ulemâ zalimin zekât adı altında topladığı şeylerin satın alınmasına cevaz vermekte ve fakat ilgili tahsilâtın mükellefin zekât sorumluluğunu düşürmediğine yani kalan mallarından ve ilk toplam esas alınarak (bakiye üzerinden değil) yeniden ödenmesi gerektiğine hükmetmişler, aksinin mümkün olması halinde o zorbaya verilmesini haram kılmışlardır. Aralarındaki illet ortaklığı sebebiyle zekât mallarının satın alınabilmesi ruhsatını haraca teşmil etmek mümkündür. Çünkü zekâta istihkak âyetle sabit sekiz sınıfa mahsusken zalimin devşirdiği zekât ürünlerini satın alma cevazı onlarla sınırlı olmayıp mutlaktır; istihkak illeti aranmaz.

• • • • •

83 *A.e.*, s. 102.

Zalimin zekât toplaması bu hakkı sekiz sınıfa tahsis eden Tevbe sûresinin 60. âyeti ile diğerlerinin ve "Sadakayı zenginlerinden alıp fakirlerine ver!" hadisinin umumuna göre zulüm ve düşmanlıktır. Onun taksiminden sorumlu vali dışında birisi tarafından toplanıp üzerinde tasarrufta bulunulması gayri meşrû ve hak sahiplerine zulümdür. Çünkü o fakirlerin sıkıntısını gidermek için teşrî kılınmış olup başka yerlere harcanmak üzere alınması hikmete aykırı ve dolayısıyla haramdır. Zekât malın aynı üzerindeki bir haktır ve şeriat mal sahibine ister onun aynını isterse kıymetini ya imamın valisine ya da hak sahibine ödeme ruhsatı vermiştir. Edâ edilmemesi durumunda borç kişinin zimmetinden düşmez; edâsı gerçekleşene kadar -istishâb kuralı uyarınca- malın aynı üzerindeki hakkın bekâsına hükmedilir.[84]

Zorbanın zekât dışındaki tahsilâtına gelince; Kitap ve Sünnet'in umumu mallar üzerindeki haksız tasarrufun haramlığına delâlet eder ki akıl da bunun kötülüğünü onaylar. Kerekî haracın gizlenmesi, kaçırılması ve ödenmesinden kaçınılmasının haramlığına hükmederken hocasının aklın ve naklin yalanladığı bir fetvasını, mâsum imamın zalim idarecinin haraç toplamasının haramlığına dair açık öğretisine yeğlemiştir. Halbuki bunun zorunlu neticesi, haracın gizleme veya kaçırma imkânına sahip kişilerce zorbalara gönüllü olarak ödenmesinin tecviz edilmemesidir. Çünkü bu müslümanların hakkıdır ve imamın valilerine ulaştırılması vâciptir; onun gaybeti durumunda ise nâibi olan hâkimü'ş-şer'e eriştirilmelidir ki onun da yokluğu halinde bizzat istihkak sahibine iletilmelidir. Tahsildârların zorba adına topladıkları gelirleri mümkünse - gerçek hak sahiplerine ulaştırılmak üzere- mükelleflere iade etmeleri gerekir. Hükmün umumiliği gereği haram olduğu bilinen câizelerin -belirlenebilmeleri durumunda- mükelleflere iadesinin vücûbiyetine de hükmedilebilir.[85] Katîfî'nin iktidarın meşruiyetini sorgulayan bu sert yaklaşımını ayaklanma hakkının kullanımına teorik zemin sağlama gayretinin bir yansıması şeklinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir.[86]

Bir yandan zalimin tahsilâtının haksızlığına diğer yandan ise söz konusu malın kendisinden satın alınabilirliğine hükmetme meselesine gelince, her iki kavlin mutlaklığının imkânsız olduğunu belirtmek zorunludur. Çünkü böyle bir malın zulmen gasbedilmiş olması onun üzerindeki tasarrufun cevazına kesinlikle engeldir; bu durum -iadesinin vücûbu yönündeki kavil gereği- zekât için de geçerlidir. İki görüşü birden savunanlar iç çelişkiyi önlemek

• • • • •

84 *A.e.*, s. 117-120.
85 *A.e.*, s. 121-124.
86 Lambton, *State and Government*, s. 273.

için "câir" kavramının tanımına sığınmışlardır. Kerekî'nin aksine Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in *el-İ'tiḳâdât*'taki tanımına uyan Katîfî'ye göre "câir" kavramı hassaten imâmeti şüpheli kimseleri belirtir ki yahudilerden şarap bedelini satın almanın tecviz edilmesi gibi onlarla da kendi mezhepleri uyarınca muamelede bulunmak Şîa'ya câiz kılınmıştır. Böylece Sünnî devlet başkanlarının raiyyelerinden aldığı vergi hem kendilerine hem de onların imamlığına inananlara mubahtır. İmâmiyye nazarında buna hakları yoksa da devşirdiklerinin Şîa tarafından satın alınması câizdir. Cevazın sadece onların imamlığını tanıyanlardan tahsil edilen şeylerin satın alınmasına tahsisinin vücûbunda spekülasyon vardır. Bu tartışma şu iki ihtimalden kaynaklanır: 1. Onlarla mezhepleri uyarınca muamelede bulunmanın cevazı hüküm bakımından umum iktizâ eder ve tahsilâtın mükellefin onayıyla olması şart değildir; 2. Umum iktizâ etmez ve izin koşulu aranır. Onayının şart koşulmaması durumunda tahsilât Şiî birisinden yapılmış olsa bile ilgili malın satın alınması câizdir. İzin koşulunun koyulması halinde ise bu işlem câiz görülemez. Zâhire göre Şîa ulemâsının tafsilâta girmeden verdikleri mutlak cevaz gereği onay şartı aranmamalıdır. Halbuki iznin zorunlu kılınması (akla) daha yakındır.[87]

Bu bağlamda son olarak bir başka gerçeğin altı çizilmelidir: Kerekî-Katîfî çatışmasının yazıya dökülmesi Safevî askerî-siyasî hâkimiyetinin kritik iniş çıkışlarına denk düşmektedir. Kerekî haraç ve süt kardeşliğine ilişkin risâlelerini Bağdat, Meşhed ve Herat'ın Safevîler'in eline geçtiği yükseliş döneminde kaleme alırken muhalifinin aynı konulardaki eserleri hânedanın Çaldıran yenilgisinden sonraki sorunlu devrine rastlamaktadır.[88]

İmâmiyye arasındaki tartışmaya X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî ile Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî de katılmışlardır.

• • • • •

87 Katîfî, s. 124-126.

88 Newman (1993), s. 89.

**Erdebîlî ve**
**Haraç Risâlelerindeki İktisadî Görüşlerinden**
**Bir Demet**

# Erdebîlî ve Haraç Risâleleri: Kerekî'ye Mukaddes Tepki

## 1. Erdebîlî'nin Hayatı ve Eserleri

Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî İmâmiyye'nin kelâm ve fıkıh âlimlerindendir. Kendisine atfedilen kerâmetler sebebiyle "mukaddes",[89] geniş ve derin bilgisi dolayısıyla "muhakkık" unvanlarıyla anılır. Doğum yeri Erdebil olduğu için Erdebîlî, memleketinden dolayı Âzerbaycânî, Necef'te ikamet ettiği için Necefî nisbeleriyle de bilinir.[90]

Erdebîlî'nin çocukluk dönemi hakkında bilgiye rastlanamamıştır. Ebû Abdullah Celâleddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî'nin öğrencisi Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî'den büyük ihtimalle Şîrâz'da kelâm ve felsefe okudu. Ali es-Sâig b. Hüseyin el-Hüseynî el-Âmilî'den hadis rivayet etti. Bir süre Cebeliâmil'de (Lübnan) fıkıhla meşgul olduktan sonra Necef'e döndü ve ölümüne kadar burada yaşadı. *Ḥadîḳatü'ş-Şî'a* adlı eserinde İsfahan'da kaldığını ve hac için Mekke'ye gittiğini belirtmekte ancak tarih vermemektedir. Bu arada birçok defa Kerbelâ, Kâzımeyn ve Sâmerrâ'da Şîa imamlarının türbelerini ziyaret ettiğini de bildirmektedir. Safevî hükümdarları I. Tahmasb ile I. Abbas'ın ona büyük saygı gösterdiği, İran'a gelmesi için kendisini ikna etmeye çalıştığına dair bilgilerden Şah I. Tahmasb ile ilgili olanların gerçekle

• • • • •

89 Şîa'da melekle doğrudan irtibata geçmek bilgi kaynaklarından biri olup bu bilgiye ilham, onu alan kimseye de "müfehhem" veya "mukaddes" adı verilmiştir.

90 Karl Brockelmann'ın kaydettiği (*GAL*, II, 582) Zencânî nisbesinin kaynağına rastlanamamıştır. Bu nisbe doğru ise onun hiç olmazsa bir süre Zencan'da kaldığı söylenebilir.

bağdaşabileceği, ancak Erdebîlî'nin ölümünden sonra tahta çıkan I. Abbas'a ilişkin olanların güvenilir bulunmadığı anlaşılmaktadır.[91] Bu rivayetlerden birine göre Erdebîlî, hizmette kusur ettiği için I. Abbas'ın gazabına uğrayıp Meşhed'e sığınan bir devlet adamının tavassut ricası üzerine şaha gönderdiği Farsça mektubu "Âriyet mülkün bânisi Abbas bilsin ki..." sözleriyle başlatıp "Şâh-ı velâyetin [yani Hz. Ali'nin] bendesi Ahmed el-Erdebîlî yazmıştır," şeklinde bitirmiştir. Şahın ilgili şahsın bağışlandığını bildiren cevabî yazısı ise "Ali'nin eşiğinin [bekçi] köpeği Abbas yazmıştır," cümlesiyle son bulmaktadır.[92] Doğruluğu halinde bu rivayet her iki şahsiyetin Safevî iktidarına bakışını yansıtması açısından önemlidir.

Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci arasında en ünlüleri *Medârikü'l-aḥkâm* adlı tefsirin müellifi Seyyid Muhammed b. Ali el-Mûsevî el-Âmilî, *Me'âlimü'd-dîn* müellifi Cemâleddin Ebû Mansûr Hasan b. Şehîd-i Sânî Zeynüddin el-Âmilî ve *Câmi'u'l-fevâ'id* yazarı Molla Abdullah b. Hüseyin et-Tüsterî'dir.

Çeşitli ilim dallarında Arapça ve Farsça müstakil eserler yanında muhtelif şerh ve hâşiyeler kaleme almış, bunların büyük kısmı günümüze ulaşmıştır. Zühd, takvâ ve kerâmet sahibi, cömert ve dürüst bir mümin, araştırmalarında titiz bir âlim olarak nitelendirilen Erdebîlî Safer 993 (Şubat 1585) tarihinde Kerbelâ-Necef'te vefat etmiştir.[93]

• • • • •

91 Krş. Emîn, III, 81.

92 Hânsârî, I, 85; Tunikâbunî, s. 343.

93 Erdebîli'nin hayatı ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Hür el-Âmilî, II, 23; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 148-151; Müderris-i Tebrîzî, V, 366-370; Hânsârî, I, 79-85; Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, I, 304-305; Tunikâbunî, s. 342-346; Terbiyet, M. Ali, *Dânişmendân-ı Âzerbâycân*, Tahran 1314 hş., s. 31 vd.; Browne, IV, 369, 406; Brockelmann, *GAL Supplementband*, II, 207, 582; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 149; Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahran 1340hş., IX, 821; Hânbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, s. 6, 352, 432, 749, 750; a.mlf., *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Fârsî*, I, 1299-1300; Erdelân-i Cevân, Seyyid Ali, *Fihrist-i Kütüb-i Hattî-yi Kitâbhâne-i merkezî-yi Âstân-i Kuds-i Razavî*, Tûs 1986, I, 43-44; Abdullah el-İsfahânî, I, 56-57; Emîn, III, 80-83; Hakîmî, s. 33-39; Âl-i Kays, Kays, *el-İrâniyyûn ve'l-edebü'l-'Arabî*, Tahran 1984-86, III, 350-362; Muhammed el-Erdebîlî, I, 61; Kummî, *el-Künâ*, III, 200-202; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, I, 103; II, 37, 183; III, 48, 396; IV, 73, 117; VI, 9, 103, 113-114, 385-387; VII, 144; X, 205; XI, 179; XII, 21; XV, 281; XX, 35-36; XXI, 397-398; XXII, 255; XXIV, 172; XXV, 183; a.mlf., *Tabakât*, s. 8-9; Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 51-52; 83-84, 95, 115, 164, 177, 199-200; Necefî, s. 17; Hüseynî, XIII, 360; Mach-Ormsby, s. 144, 328, 364; Hûî, II, 225; İbrâhim, s. 158-159; Hâşimî, Pîr, "Molla Ahmed Mukaddes Erdebîlî", *Varlık*, X (Tahran 1980), s. 53-55; Tûyserkânî, Seyyid Ahmed, "Mu'arrifî dû nüsha-i nefîs", *Dânişkede-i edebiyyât ve 'ulûm-i insânî*, sy. 9 (1376/1997), s. 35-39; Madelung, W., "Ardabīlī", *Encyclopaedia Iranica*, II, 368-370; Yazıcı, Tahsin, "Erdebîlî, Ahmad b. Muhammed", *DİA*, XI, 278.

## 2. Haraç Risâleleri

1. *Risâle li'l-harâciyye* veya *er-Risâletü'l-Harâciyye* (*er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* içinde, bl. 2, s. 169-173, Tahran 1313; Ahund Molla Muhammed Kâzım-ı Horâsânî'nin *Kifâyetü'l-uṣûl*'ü ile birlikte, Tahran 1318; *Kelimâtü'l-muhakkıkîn* içinde, Tahran 1315, Kum 1402, s. 315-319; *el-Harâciyyât* içinde, Kum 1413). 2. *Risâle muhtasara fî mes'eleti'l-harâc* (*er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* içinde, bl. 2, s. 174-176, Tahran 1313; Ahund Molla'nın *Kifâyetü'l-uṣûl*'ü ile birlikte, Tahran 1318; *Kelimâtü'l-muhakkıkîn* içinde, Tahran 1315, Kum 1402, s. 320-322; *el-Harâciyyât* içinde, Kum 1413). Bunlar Kerekî'nin aksine, zamanındaki diğer Şîa ulemâsı gibi devlete haraç vermenin aleyhinde bulunan Katîfî'yi desteklemek amacıyla yazdığı iki risâleden ibarettir.

Zühd ve takvasıyla tanınan Erdebîlî'nin Kerekî'yi tenkidi Safevî idaresine yakınlaşarak dünyevî çıkar elde etmek için olmamalıdır. Aksine *Zübdetü'l-beyân*'ında ülü'l-emre itaatle ilgili âyetin tefsirinde gerçek emir sahiplerinin Hz. Fâtıma ile Ali'nin soyundan gelen mâsum imamlar olduğunu savunduğu gibi zalim idarecilere itaatin vücûbiyetini de reddetmektedir.

Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî'nin bildirdiğine göre Erdebîlî'nin haracın haramlığına dair görüşleri ilim muhitlerinde yaygınlık kazanmıştı. Erdebîlî'nin çevresinden bir grup Şeybânî'ye bu hususta kanâatini sorunca üstatlarının söz konusu meseledeki görüşlerini yazıya dökmesini istemişti. Böylece onun haracın şüpheli olduğu hususundaki ilk risâlesi gün ışığına çıkmıştı.[94] Bu bilgiden de anlaşıldığı üzere Kerekî tarafından ateşlenen ve Katîfî'nin ona reddiyesiyle alevlenen haraç tartışmasının öncekinin zaferi sonucunda düşen harareti Erdebîlî tarafından tekrar yükseltilmiştir. Sonuncunun hızla yayılarak sözlü tartışmalara zemin hazırladığı anlaşılan düşüncelerinin Şeybânî gibi âlimler ve muhtemelen halk tarafından yazıya geçirilmesi istenmiştir. Erdebîlî söylentilerin aksine daha yumuşak bir tutum -veya belki takıyye- sergileyerek haracın şüpheli olduğunu savunan ilk risâlesini kaleme almıştır. Aslında Katîfî'nin savunduğu bu yaklaşımın Kerekî'nin *Kâtı'atü'l-lecâc*'ında vardığı "Kesinlikle haraç şüpheli konulardan değildir,"[95] şeklindeki mutlak hükmü nakzetmeyi amaçladığı düşünülebilir. Ancak Şeybânî'nin buna yazdığı reddiye üzerine tutumunu netleştirerek kendi döneminde imamdan izinsiz toplanan haracın haramlığını savunan ve aslında içerik bakımından birinciden çok farklı olmayan ikinci risâlesini

• • • • •

94 Mâcid b. Felâh eş-Şeybânî, *Risâle fi'l-harâc* (*el-Harâciyyât* içinde), Kum 1413, s. 7.
95 Kerekî, s. 88.

tartışmaya açmıştır. Şeybânî'nin buna cevabî mâhiyette bir başka eser hazırlayıp hazırlamadığı belirlenememiştir.[96]

Erdebîlî risâlelerinde Katîfî'nin Kerekî'ye karşı kullandığı cedelci üslûp yerine eleştirel ama saygılı bir dil benimsemiştir. Sonuncunun imamın gaybeti sırasında haracın helâlliğini onaylayan yorumunu kati olarak reddetmediği gibi Katîfî'nin aksi yöndeki görüşünü de sahiplenmemiştir.

## 3. Erdebîlî'nin Bazı İktisadî Görüşleri

Erdebîlî'nin bu risâlelerindeki görüşleri dar anlamda vergi hukuku, geniş anlamda ise maliye hukuku ilkelerine münhasır kalmaktadır. Güncel uygulamaya ilişkin gözlemlerine göre devrin zalim sultanı a) Yanlış yerlerden; b) Haddinden fazla ve c) Mükellefin rızasının hilâfına tahsilât yapmaktadır. Hatta bazan mükellef ürünü haracı karşılamasa veya tarımı bıraksa bile bu vergiden kurtulamamaktadır. Halbuki zalim sultanın haraç toplamasının zulüm, haram ve günah olduğu tasrih edilmiştir.[97] Dolayısıyla onun zorbalıkla devşirdiği vergilerin mümkün mertebe kaçırılması veya ödenmesinden kaçınılması câiz olmak şöyle dursun vâciptir; ödememeye muktedirken ödeyenin zimmetindeki borç düşmez, kendisinden yapılan tahsilât haraç veya zekât yerine geçmez.[98]

Erdebîlî'ye göre Irak dışındaki topraklardan haraç tahsilinin cevazı şu hususların sübûtuna bağlıdır: 1) Toprağın anveten veya mülkiyetinin müslümanlara geçmesi şartıyla fethedilmiş olması; 2) Fetih esnasında mâmur bulunması; 3) Haraca tâbi kılınmış olması; 4) Üzerinde kimsenin mülkiyet iddia etmemesi ve 5) Vakıf olmamasıdır. Bu hususları vuzuha kavuşturacak mütevâtir veya âhâd haber ya da muteber zannın yokluğu sebebiyle haracın hükmü şüphelidir; artık hâlihazırda belli bir toprağın harâcî olduğunu katiyetle ispatlamak imkânsızdır. Buna rağmen uygulamada arazi üzerinde mülkiyet iddiasında bulunanlardan ve hatta vakıflardan bile haraç alınmaktadır.[99]

Ona göre, Katîfî'nin de belirttiği gibi, insanların zilyedliğinde olup üzerinde mülkiyet tesis veya iddia ettikleri şeylere aksi ispatlanmadan el konulması meşrû değildir. Çünkü mal zilyedindir ve üzerinde başkası tarafından hak talep

• • • • •

96 Bundan sonra iki risâleye yapılan atıflar -aralarını tefrik için- *Risâle fi'l-harâc I* ve *Risâle fi'l-harâc II* şeklinde olacaktır.

97 Erdebîlî, *Risâle fi'l-harâc I*, s. 19.

98 *A.e.*, s. 23.

99 *A.e.*, s. 18-19; a.mlf., *Risâle fi'l-harâc II*, s. 25.

edilemez; arazisinin imam tarafından haraca tâbi kılındığı ve haraçgüzârın hâlihazırdaki miktara rıza gösterdiği açık değildir. Üstelik toprağının harâcî olduğunu kabullenirse gâsıp hükmüne girer ve ecr-i misil ödemesi gerekir ki bunun fiilen haraç adı altında tahsil edilen miktara denk düştüğü de bilinmemektedir. Ayrıca bu onun zimmetinde bir borçtur ve rızası hilâfına alınamaz. Âdil imamlar veya vekilleri dışındaki otorite tarafından toplanan vergi de kişinin mükellefiyetini düşürmeyip zimmetinde borç olarak kalır; sorumluluktan kurtulması için hak sahibine ya da mümkünse meşrû otoriteye ulaştırılmasını vasiyet etmeli veya bizzat eriştirmeli ve yahut müslümanların maslahatına harcamalıdır. Bununla beraber kendisi de müslüman oluğuna göre ihtiyaç içinde ise borcu düşer çünkü haraç gelirlerinden faydalanan böyle bir kimse sonuçta beytülmâldeki hissesinden almaktadır.[100]

Yazara göre Şîa uleması zalim sultanın haraç adı altında devşirdiği gelirlerden pay almayı mutlak olarak câiz görmemişlerdir; bu hususta icmâ yoktur. Konuya ilişkin haberler mümin olsun olmasın her zalim sultanın topladığı haraçtan, beytülmâlde hakkı bulunsun bulunmasın herkesin yararlanmasının cevazına delâlet etmez.[101] Hal böyle iken bütün müslümanların ortak malı olup imam veya nâibi tarafından kamu yararına harcanması gereken haraç gelirlerinden herhangi bir kimsenin -müslümanların veya meşrû temsilcilerinin izni bulunmaksızın- ihtiyacının çok üzerinde pay alarak dilediği gibi harcaması nasıl tecviz edilebilir?[102]

Erdebîlî meselenin fıkhî inceliklerini bilmeyen çağdaşlarının Kerekî'nin haraç risâlesindeki görüşlerini taklid[103] ettiğini halbuki onun "Ölü müctehidin kavliyle amel câiz değildir," dediğini belirtmektedir.[104]

• • • • •

100 Erdebîlî, *Risâle fi'l-harâc I*, s. 19-20; a.mlf., *Risâle fi'l-harâc II*, s. 25.

101 Erdebîlî, *Risâle fi'l-harâc I*, s. 20-23.

102 Erdebîlî, *Risâle fi'l-harâc II*, s. 27.

103 Erdebîlî'nin taklidle ilgili görüşleri için bk. "The Muqaddas al-Ardabīlī and Taqlīd" (tr. John Cooper), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 263-266.

104 Erdebîlî, *Risâle fi'l-harâc I*, s. 20; a.mlf., *Risâle fi'l-harâc II*, s. 27.

# Şeybânî ve *Risâle fî hilli'l-harâc*'ı: Kerekî'ye Çıkarcı Destek

## 1. Şeybânî'nin Hayatı ve Eserleri

Hayatı hakkında bilgi bulunamamıştır. Eserlerinin mâhiyetinden fıkıh eğitimi aldığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Necef'te yaşamıştır. Mukaddes el-Erdebîlî'nin çağdaşıdır; XI. (XVII.) yüzyılın başlarında vefat etmiş olmalıdır. Hemen hepsi belirli fıkıh meselelerine ilişkin muhtelif risâleler hazırlamıştır.[105]

## 2. *Risâle fî hilli'l-harâc*

Daha önce de açıklandığı üzere Erdebîlî'nin haracın haramlığına dair görüşleri ilim çevrelerinde yaygınlık kazanmış ve haracın şüpheli olduğu hususundaki ilk risâlesi gün ışığına çıkmıştı. Şeybânî de yazdığı *Risâle fî hilli'l-harâc*[106] isimli reddiyede Erdebîlî'nin risâlesindeki görüşleri pasaj pasaj

• • • • •

105 Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne*, VIII, 740-741; Hânbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, s. 317, 432, 749, 750; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, VII, 68; XI, 172, 179; XX, 116; XXV, 41; Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 168, 177, 178, 190, 200; Necefî, s. 232; Hüseynî, XIII, 358-360; Madelung (1981), s. 202.

106 *er-Risâletü'l-Harâciyye* veya *Risâle fi'l-harâc* ismiyle de bilinen eser çeşitli defalar basılmıştır (*er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* içinde, Tahran 1313, bl. 2, s. 176-190; *Kelimâtü'l-muhakkıkîn* içinde Tahran 1315, Kum 1402, s. 322-336; Ahund Molla'nın *Kifâyetü'l-uṣûl*'ü ile birlikte, Tahran 1318; *el-Harâciyyât* içinde, Kum 1413; Bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, XI, 179; Hânbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, s. 317, 432, 749, 750; Tabâtabâ'i, *An Introduction*, s. 177.

iktibas ederek eleştirmiştir. Ana fikir "haraç gelirlerinden faydalanmanın meşrûiyeti"dir. Ancak Şeybânî'nin toprak vergisi meselesine yaklaşımı çok pragmatik görünmektedir.

## 3. Şeybânî'nin Bazı İktisadî görüşleri

Kerekî'nin fikirlerinin sıradan bir savunucusu konumundaki Şeybânî'ye göre Irak anveten fethedilmiştir ve harâcî statüde olduğu gün kadar açıktır. Dolayısıyla oradan toplanan haraç helâldir.

Şeybânî Irak dışındaki topraklardan haraç tahsilinin cevâzı için -Erdebîlî'nin gerekli gördüğü beş şarta karşılık- arazinin mâsum imam veya nâibi tarafından anveten fethedilmiş ve mâmur olmasını yeterli saymaktadır. Fetihten sonra haraca tâbi kılınmış olmaması ve üzerinde mülkiyet iddia edilmesi topraktan haracı düşürmez; çünkü anveten meftûh arazi, üzerindeki tasarruf eserlerine tâbi olarak mülk edinilir. Bu durum söz konusu verginin ıskatını değil aksine toprağın -üzerindeki yatırımlar durdukça- mükellefin zilyedliğinde kalmasını gerektirir.[107]

Şeybânî'ye göre zalimin kayıt altına alınamaması ve kınanması onu İslâm'dan çıkarmadığı gibi elindekinin -aynının haramlığı bilinmedikçe- haram sayılmasını da gerektirmez. Zalim sultan tarafından mutasarrıfın rızası hilâfına tahsil edilmesi toprak vergisinin tahrîmini icap ettirmez; çünkü haraç, tanımı gereği, mutasarrıfın mülkünden çıkan şeydir. Mükellefin vergi miktarından daha az ürün kaldırmış olması dahi -ücret gibi değerlendirildiği için- haracın tahsiline engel sayılmaz. Zalim sultanın bir şeyi haram yolla ele geçirmesi o şeyden hak sahibi kişilerin yararlanmasına mâni değildir.[108] Haraç konusundaki muhalefetiyle tanınan Katîfî dahil hiç kimse bu tür gelirlerden pay almanın haramlığını savunmamıştır. Böylece hâkimü'ş-şer'in gaybeti sırasında söz konusu verginin zalim sultandan veya bir başkasından alınmış olması sonucu değiştirmez.[109]

Mâsum imam -haraç arazisi işleticisi kaçınsa dahi- vergiyi zorla tahsil edebilir. Ancak hadisler, fetvalar ve icmâ zalimin toplayıp dağıttığı toprak vergisinden Şîa'nın faydalanmasının câizliğine delil oluşturmaktadır ki bu cevaz cebren devşirileni de kapsayacak kadar umumidir. Tahsilâtın

•••••

107 Şeybânî, s. 10-11.
108 *A.e.*, s. 13.
109 *A.e.*, s. 15.

kendisi -borçtan farklı olarak- kesilen şeyin haraç yerini tutmasını sağlar. Kaldı ki bir kimsenin zimmetindeki borç bile alacaklısı tarafından cebren tahsil edilebilir ve koparılan meblağ borca karşılık gelir. Yetkililer istediğinde haracın kaçırılmasının veya ödenmesinden kaçınılmasının haramlığı bu gelirlerden pay alabilmek için meşrû otorite veya vekilinin onayının gerekliliğine, aksi takdirde toprak işleticisinin zimmetindeki borcun düşmeyeceğine delildir. Beytülmâlde istihkakı bulunan kimselerin haklarını meşrû otoriteden veya vekilinden izinsiz almaları câiz sayılmadığı gibi umumi vakıflarda hak sahibi her fakirin kendi payını, dağıtımdan sorumlu mütevelliden onaysız alması da câiz değildir. Tahsil edilen humus ilgili toprakların kaldırabileceği ücretten azsa sorun yoktur. Zalim hükümdarın (câir hâkim) haraç gelirlerini meşrû otoriteden izinsiz dağıtması câiz görülmemişse de bu hüküm onun tahsis ettiği atâ ve câizelerin alınmasının cevazını zedelemez; çünkü imamlar Şîa'nın onlar tarafından dağıtılan ödenekten yararlanmasına ruhsat vermişlerdir. Zorba otoriteden kaçırılan haraçtan istifade ise câiz değildir.[110]

Rivayetlerden ve fakihlerin kavillerinden anlaşıldığı üzere toprak vergisinin helâlliği müslümanların hakkı olmasından kaynaklanmaktadır ve imamlar Şîa'nın ondan faydalanmasını tecviz etmişlerdir. Zalim sultan veya nâibi tarafından toplanmış olması ondan istifadenin helâlliği üzerinde tereddüt doğurmaz. Ancak zorba hükümdardan izinsiz alınması câiz değildir.[111] Bununla birlikte haracın helâlliği ile ondan zalim sultandan onaysız pay alınmasının haramlığı arasında çelişki de yoktur. Çünkü buna benzer birçok örnek vardır: Umumi vakıflar, zekât gelirleri, vasiyetler ve hatta sahibinin sefihliği gibi bir sebeple hacredilmiş özel mülkler gibi. Nitekim zalimin istilâsı altındaki özel mülkünden onun oluru bulunmaksızın yararlanmaktan korkan bir kimsenin durumu da böyledir. Bunlar üzerinde hak sahibi olan hiçbir kimsenin söz konusu mallardan çalması veya kaçırması câiz değildir.[112]

Özet olarak Kerekî hükümetin meşruiyetini alenen tanımamakla beraber ulemânın itibarını sultanlar ve devlet erkânının koruduğunu itiraf etmekte, Katîfî ise idarecilere yakınlaşan ve onlardan maddî destek alan âlimleri sert bir dille kınamaktadır. Zühd ve takvâsıyla tanınan Erdebîlî de Katîfî'nin safında yer almaktadır.

• • • • •

110 *A.e.*, s. 16-17.
111 *A.e.*, s. 21.
112 *A.e.*, s. 25-26.

Kerekî ile takipçisi Şeybânî zalim de olsa sultanın haraç toplama yetkisi bulunduğunu savunurken Katîfî ve Erdebîlî aksini ileri sürmektedir.

Kerekî ile Şeybânî mükelleflerin haraç kaçırmasını veya ödemekten kaçınmasını meşrû görmezken diğer ikisi söz konusu verginin zalim idarecilere mümkün mertebe ödenmemesinin meşrû ve hatta vâcip olduğunu düşünmektedir.

Şeybânî'ye göre ise zalim sultanın toprak vergisi tahsili meşrû ve dolayısıyla haracın ona ödenmesi vâcip olsun olmasın, müslümanların ortak malı sayılan harâcî arazileri işletenler beytülmâle karşı borç yükümlülüklerini ilgili vergiyi zorba iktidara vererek yerine getirsin getirmesin, en önemli husus bu devlet gelirlerinden müteşekkil fondan kaynaklanan câizelerin Şîa mensuplarınca kabul ve sarfının meşruiyetinin ispatıdır.

# Sonuç

İslâm iktisadı bağımsız bir devlet olmayıp ebedî evrensel hâkimiyet sahibi aşkın sarsılmaz bir konumdaki şeriatın himayesi altındadır. İslâm tarihine yayılan iktisat düşüncesi silsilelerini ve onların çağdaş uzantılarını keşfedebilmek için sahanın otoritelerince geliştirilen düşünce halkalarının birbirine eklenmesi gerekmektedir. İşte, genelde İslâm iktisadı ve/veya iktisadî düşüncesi tarihine münhasır müstakil bir külliyat oluşturan haraç-emvâl eserlerinin önemi buradadır. Bu kitaplardaki yaklaşım İslâm iktisadının bütüncül bir zihnî yapının içinde yer aldığı gerçeğiyle uyum göstermektedir. Ruhî ve maddî alanlar şeriatın bütünü kuşatıcı otoritesi altında tevhid edilmekte, iktisat, siyaset, ahlâk ve fıkhın etkileşiminin güzel bir örneği sunulmaktadır. Disiplinler arası özellikteki bu eserler temel toplumsal süreçleri ve kamu ekonomisinin uygulamalı meselelerini araştırarak iktisadî bünye, siyasî rejim, hukuk nizamı ve kamu ahlâkı arasındaki irtibatı tasvir etmektedir.

Yukarıdaki tahlillerden hareketle Sünnî iktisat düşüncesinde Ebû Yûsuf ve Dâvûdî'nin sözcülüğünü yaptığı "fıkıhçı silsile", Yahyâ b. Âdem, Ebû Ubeyd, İbn Zencûye ve İbn Receb'in temsil ettiği "hadisçi silsile" ve Kudâme ile Mahzûmî'nin seslendirdiği "teknokratik silsile" olmak üzere üç fikir ekolünün varlığı ileri sürülebilir. Ancak bu muhtelif düşünce çizgilerinin her birinin mensupları arasında da farklılıklar gözlenmektedir. Şöyle ki, başkadılığı sayesinde kazaî, idarî ve -hatta halifeye yakınlığı sebebiyle- siyasî mekanizmanın işleyişini veya aksaklıklarını iyi bilen Ebû Yûsuf'un tahlilleri ve çözüm önerileri, aslında gününün yerel meselelerine vukufiyetiyle dikkati çeken Dâvûdî'nin Fâtımî rejimine muhâlefeti önceleyerek ve biraz da mezhebinin meşhur imamlarından Sahnûn'un gölgesine sığınarak tartışmacı yöntemle yaptığı tepkici yorumlara nisbetle daha sistematik, işlevsel ve evrensel görünmektedir. Hadisçi çizgiye yerleştirmeyi uygun bulduğumuz düşünürler arasında da Tarsus kadılığı, Tâhirîler hânedanı mensuplarına danışmanlık, bazı valilerin

çocuklarına hocalık yapması vesilesiyle, naklettiği hadislerle kurduğu teorik dogmatik çerçeveyi, içinde yaşadığı dünyanın meselelerine dair pratik idarî-iktisadî-kazaî çözümleriyle genişleterek sistemli açılımlar getirmeyi başaran Ebû Ubeyd, esasen ilgili hadisleri temelde hikaye edici (öyküleyici; *narrative*) usulle derleyip siyasetçi-idareci-hukukçu üçlüsünü Hz. Peygamber'in otoritesiyle yüzleştirmeye öncelik veren Yahyâ b. Âdem'e, yine öyküleyici yöntemle en zengin derlemeyi ortaya koymasına rağmen analitik yönden hocasını aşamayan İbn Zencûye'ye ve hassaten toprak vergileri gibi dar bir alana münhasır ayrıntılı Hanbelî görüşlerini aynı metotla aktarma misyonunu üstlenen İbn Receb'e kıyasla daha özgün, hür düşünceli, çözümleyici ve âlemşümul görünmektedir. Tek kelimeyle teknokratik ekolün mensuplarından saydığımız Kudâme maliye bürokrasisinde kazandığı devlet deneyimini -hadis ve fıkıh sahalarındaki zayıflığına rağmen- ilk iki silsile mensuplarınca üretilen fikirlerin analitik sistematik bir özeti, diğer kâtiplerin eserlerinin hulâsası, Yunan kaynaklı pratik felsefenin İslâm dünyasındaki izdüşümü ve Pers siyaset âdabı ile yoğurarak, Mısır'ın malî yapısı, parasal sistemi ve ziraî ekonomisinin işleyiş tarzına ve yerel mevzuata dair özellikle kadılık ve divan nazırlığı hizmetinde bulunduğu sıralarda edindiği meslekî bilgi ve tecrübelerini tasvirî (betimleyici) anlatımla aktarmayı seçen Mahzûmî'ye nisbetle daha sentezci, sistemci ve evrensel bir model geliştirebilmiştir.

Aslında üç silsilenin yazarlarında zaman ve mekândaki tegayyürler uyarınca ahkâmın değişebileceği gerçeğinin -farklı dozlarda da olsa- kabulüyle birlikte kadîm düzenin ihyâsına yönelik ıslahatçı görüşlere rastlanmaktadır. Ancak ıslahat talebinin ana saikleri -diğer âmiller yanında- esasen hadisçilerde şeriatın tanıdığı serbestliğin (ibâha/ruhsat), fıkıhçılarda adaletin, teknokratlarda ise statükonun (özellikle ülkenin bölünmez bütünlüğünün) korunmasıdır.

Sünnî ulemânın kaleme aldığı haraç-emvâl kitaplarının özelde iktisat düşüncesi açısından kısmen teorik ve hatta analitik yaklaşımla hazırlanmış nisbeten geniş kapsamlı ve çok yönlü zengin bir literatür teşkil ettiğinde şüphe yoktur. Ancak zamanla muhtevası daralmaya başlayan, hatta İbn Receb'in *el-İstihrâc*'ındaki gibi kelimenin teknik anlamıyla içeriği toprak vergisine indirgenen Sünnî literatürünün zamanla yerini belli meseleleri ele alan kısa kazüistik monografilere bıraktığı görülmektedir. Esasen dogma-merkezli bir mâhiyet arzeden temel ders kitaplarının hazırlanması süreci tamamlandıktan sonra ya diğer sahalarda görüldüğü üzere şerh, muhtasar gibi çalışmaların ya meseleci hukuk anlayışının da tetiklediği belli sorunlar/konular üzerinde yoğunlaşan fetva mecmualarının veya monografilerin

yahut akîdeden tamamen bağımsız kuramsal/analitik çalışmaların kaleme alınması seçenekleri söz konusudur. Bir iki muhtasar yanında Rahbî'nin çok geç gelmekle kalmayıp lafzî açıklamalardan öte gidemeyen şerhi hariç ilk seçeneğin pek revaç bulmadığı görülmektedir. Dâvûdî'nin -belki de türünün tek örneği sayılabilecek- fetva mecmuasının yanında özellikle vergi ve arazi meselelerine tahsis edilmiş olup burada değinmediğimiz bir dizi monografik çalışmanın varlığı bilinmektedir. İslâm iktisat düşüncesinin teorili doktrin aşamasına ulaştığında şüphe yoktur; ancak doktrinsiz nicel analiz safhasına geçilerek dogmatizmden arınmış saf bilimsel içerikli eserler hazırlanması seçeneği gelenek kökten reddedilmeksizin söz konusu olamayacaktır. Kısacası bu devlerin karizmasından kurtulamadığı anlaşılan sonraki âlimler eski düşünce sistemlerine alternatif geliştiremedikleri için İslâm iktisadını yeniden şekillendirememişlerdir.

Sünnî kamu maliyesi eserlerinin bir başka özelliği de esasen cihad merkezli bir anlayışa göre düzenlenmiş olmasıdır; çünkü toprakların statüleri yanında onların ve üzerlerinde yaşayan yerli halkların tâbi tutuldukları vergiler bölgelerin fetih şekline dayanmaktadır. Belki de bu temel yaklaşımla kurulan sistemler fetihlerin arkasının kesildiği ve hatta toprak kayıplarının başladığı duraklama ve/veya gerileme dönemlerine uygun düşmemektedir.

Farklı silsileleri temsil etseler bile, Ebû Yûsuf, Ebû Ubeyd ve Kudâme b. Ca'fer gibi şahsiyetlerin bayraktarlığını yürüttükleri birtakım soyut ilke ve kuralların gözlem ve tecrübeye dayalı verilerle sağlamasını yapma imkânına sahip olmaları eserlerine bilimsel analiz boyutu katmaktadır; bunlar hem ilim hem devlet adamlığı vasfını taşıdıkları için sistemin ihtiyaç veya zaaflarını, politik-bürokratik mekanizmanın içinden yaptıkları gözlemlerle sağlıklı bir şekilde belirleyerek hukuka uygun pratik önlem ve çareler üretmek suretiyle İslâm iktisat düşüncesinde derin izler bırakmışlardır.

Aslında ekonomik sistemler genellikle dört ana amaç güder: Kaynak dağılımında etkinlik, gelir bölüşümünde adalet, iktisadî istikrar ve kalkınma. Farklı ekonomik düzenlerde bunların öncelikleri değişir. Yukarıdaki tesbitlerden anlaşıldığı üzere, incelenen literatürün ortak özelliği gelir bölüşümü adaletinin birincil öncelikli amaç olmasıdır. Bu maksada en iyi hizmet eden vergilendirme yaklaşımı da ödeme gücü yaklaşımıdır. Ayrıca devletin görevi vergi ve transfer harcamaları mekanizması ile gelirin yeniden dağılımını düzenlemektir. Bir refah toplumunun oluşturulabilmesi kamu ahlâkıyla sınırlandırılan ve ilâhî kanunların gözeticisi âdil bir devletçe denetlenen teşebbüs ve mülkiyet özgürlüğüne ihtiyaç gösterir.

Siyasal toplumun kurucu ve koruyucu unsuru olarak hukukun yanında cemaat ruhu yani toplumsal vahdetle müşterek menfaat ve mükellefiyet bilincinin vurgulanması suretiyle siyasî ve sivil haklarla sorumluluklar arasında denge kurulması ilgili eserlerde gözlenen bir başka müşterek niteliktir. Öyle ki, bir taraftan haraç, cizye, uşûr ve zekât tahsildarlarının mükelleflere zulmünün önlenmesinin, öte taraftan yükümlülerin malî sorumluluklarını düzenli ve eksiksiz olarak yerine getirmesinin önemi vurgulanmaktadır. Diğer tâbiriyle, sadece vergilendirmede ayrımcılık ve baskı değil ayrıca vergi kaçırma veya vergiden kaçınma da önlenmeye çalışılmaktadır. Aynı minval üzere anlaşmalı vergi oranlarının asla arttırılamayacağı ama yükümlülerin ciddi ödeme güçlüğü çektiği durumlarda azaltılabileceği savunulmaktadır. Ayrıca dayanışmacı bir müslüman toplumda her ferde asgarî yaşam standardının temin edilmesinin zorunlu olduğu gerçeği de hararetle işlenmektedir.

Onların bayındırlık hizmetlerinin ve alt yapı yatırımlarının önemi, âtıl kapasitenin önlenmesi, arz-yanlı üretim, yatırımı/üretimi teşvik, dağılım etkinliği, iş bölümü, fiyat mekanizması, değer kuramı, paranın işlevleri, isteğin çifte mütekâbiliyeti, malların serbest dolaşımı, piyasa bilgilerine kolay ulaşım, kamu malları, beleşçilik sorunu gibi konulardaki görüşleri modern ekonomi biliminin en temel meseleleriyle çakışmaktadır. Mevki rantı, fark bedeli gibi modern ekonomik kavramları çağrıştıran değerlendirmeleri de heyecan uyandırmaktadır.

Ancak İslâm tarihinde tarım ekonomisinin hâkim olduğu çağların malî iktisat yazarlarınca şer'î vergiler, haraç, cizye ve uşûrla sınırlı tutulmuştur. Bu noktada şu soruları sormadan geçemeyeceğiz: Henüz sanayi kesiminin yeterince güçlenmediği bir döneme mahsus bu tür görüşler ziraî üretimin gayri sâfi yurt içi hâsıladaki, toprak vergilerinin de devlet gelirleri içindeki payının önemsiz düzeylere düştüğü günümüzde itibar görebilir mi? Günümüzde vergilerin hâlâ bu üç kaleme inhisar ettirilmesi savunulabilir mi?

Ne yazık ki Sünnî yazarların İslâm iktisat düşüncesine böylesi geniş ve derin değerli katkılarına karşılık Şîa ulemâsınınkiler gayet güdük kalmaktadır. Şîa Ahbârîliği'nin ilk temsilcileri, on ikinci imamın gaybetinin ardından -yakında döneceği inancıyla- haraç ve zekât türü gelirlerin hangi otorite tarafından toplanacağı ve kimlerin hakkı olduğu gibi güncel sorunların nasıl çözümlenip düzenleneceği sorusunu yanıtsız bırakmışlardır. Şiî Büveyhîler'in iktidarında daha hâkim konuma gelen Usûliyye'nin hükümetle iş birliği içine girmesi dışında geleneksel olarak muhalefette kalan, iktidarla münasebetlere dair fıkhî anlayışı yeterince olgunlaştıramayıp takıyye uygulamasını

yaygınlaştırarak devlet himayesinden uzak, içine kapalı bir cemaat şeklinde yaşayan Şiîler iktidarın tahakküm ettiği özellikle haraç kaynaklı devlet gelirlerinden verilen atâ ve câizelerden kayda değer bir pay alamadıkları için vergilerin meşruiyeti sorununu pek tartışma konusu yapmamışlar, kamu maliyesi meselelerinde net bir doktrin geliştirememişlerdir.

Hayattakiler dururken ölü müctehidin görüşlerinin taklidini yasaklayarak Hz. Peygamber (s.a.s) ve imamlardan gelen ahbâr ile imamın maksadının yeniden yorumlanmasına imkân sağlayan Usûliyye fukahasının, Şiîleşme eğilimleri gösteren Safevîler'in kurduğu devletle mevcut konjonktürün de teşvikiyle yakın ilişkiye girmesinden dolayı İmâmî fıkhı hayli değişikliğe uğramıştır. Safevîler ile beraber âlimlerin kamu gelirlerinden aldığı pay zamanla önemli bir geçim kaynağına dönüştüğü için vergiler meselesi hukukçular arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Maalesef bu süreçte ortaya çıkan müstakil eserlerin tartıştığı hususlar haraç arazilerinin tesbiti ve devlet başkanının haraç fonundan yaptığı tahsisatı almanın cevazı gibi pragmatik nitelikli birkaç noktadan öte gidememiştir.

Ayrıca Ehli sünnet'in eserlerinde cihad merkezli yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olarak -hak ve sorumluluklar açısından- "müslüman" ve "(zimmî statüsüne sahip) kâfir" şeklinde iki tabakalı bir toplum yapısı öngörülmektedir. Halbuki -Katîfî ve Erdebîlî'de daha yumuşak bir görüntüye bürünse de- Şîa kitaplarında Şiî, Sünnî ve zimmî olmak üzere üç sınıflı bir içtimaî bünyeyle karşılaşılmaktadır. Muhtemelen bunun arka planında dinî anlayıştan ziyade Safevîler devrine kadar süregelen tarihî rekabetle beslenen siyasî nitelikli bir kimlik bilinci yatmaktadır.

EK

# Mahzûmî ve *Kitâbü'l-Minhâc fî 'ilmi harâci Mısr*

## Mahzûmî'nin Hayatı ve Eserleri

Hayatına dair yeterli bilgi bulunmayan Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Yûsuf el-Mahzûmî el-Kureşî 10 Muharrem 512 (3 Mayıs 1118) tarihinde Kahire'de doğdu. Soyu Hz. Peygamber'in (s.a.s) Yemen valisi Abdullah b. Ebû Rebîa'ya kadar uzanmaktadır. Şâfiî fıkhı ve hadis eğitimi alan âlim[1] haraç kâtipliği konusunda uzmanlaştı. Kadılık ve Dîvânü'l-meclis müstevfîliği gibi çok çeşitli kademelerde devlet hizmeti yaptı. Son demlerinde Fâtımîler'in ve Mısır'ın yeni hâkimi Eyyûbîler'in idaresinde görev aldı. Kendisini "güvenilirlerin en güveniliri" (*ṣiḳatü'ṣ-ṣiḳât*) olarak niteleyen ve çalışmalarından övgüyle söz eden Makrîzî'nin ifadelerinden 580 (1184) yılında Mısır Divanı nâzırı olduğu anlaşılmaktadır.[2] Yine onun kullandığı "ẕü'r-riyâseteyn" nitelemesinden Mahzûmî'nin kadılık ve divan nâzırlığını birlikte yürüttüğü sonucu çıkmaktadır.[3]

10 Rebîülâhir 585 (28 Mayıs 1189) tarihinde Kahire'de ölen Mahzûmî İmam Şâfiî'nin kabrinin yakınına defnedilmiştir.[4]

• • • • •

1 Ebû Muhammed Abdülazîz b. Osman et-Tûnisî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullah İbnü'l-Hutay'e ve Kadı Ebü't-Tâhir İsmâil b. Hâris'ten hadis rivayet etti.

2 Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz*, II, 460.

3 *A.e.*, I, 275; II, 460.

4 Mahzûmî'nin biyografisi hakkında bk. Münzirî, Zekiyyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tekmile li-vefeyâti'n-nakale* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1401/1981, I, 112; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: 581-590* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1417/1996, s. 224; Sübkî, VII, 227; İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali, *el-'Ikdü'l-müzheb fi tabakâti hamaleti'l-mezheb*, Beyrut 1997/1417, s. 495; Cahen, Claude, "al-Makẖzūmī", *EI²* (İng.), VI, 140-141.

Mahzûmî kadılık ve divan nâzırlığı hizmetinde Mısır'ın malî yapısı, parasal sistemi ve ziraî ekonomisinin işleyiş tarzı ve ilkelerine dair edindiği meslekî bilgi ve tecrübelerini kısa adı *el-Minhâc* olan kitabında neredeyse günümüzün kesinlik derecesi ve yöntemiyle tasvir etmiştir. Kitapta Mısır'ın askerî idaresinin özellikle malî yönlerine de değinilmektedir. Mahzûmî'den çeşitli alıntılar yapan Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî eş-Şâfiî (ö. 821/1418) eserin adını *el-Minhâc fî ṣan'ati'l-ḫarâc*,[5] Makrîzî ise *Kitâbü'l-Minhâc fî 'ilmi'l-ḫarâc* ve *Kitâbü'l-Minhâc fî aḥkâmi'l-ḫarâc* olarak kaydetmektedir.[6] Kitabın günümüze ulaştığı belirlenebilen tek nüshası British Museum Library, Add. 23483 numarada kayıtlıdır. Toplam 202 varak olduğu anlaşılan nüshanın kapak sayfası dahil 76 varaklık kısmı[7] eksiktir. Claude Cahen Makrîzî'nin *Kitâbü'l-Mevâ'iz*'indeki alıntılarla yaptığı karşılaştırmalardan sonra bu nüshanın Mahzûmî'nin *el-Minhâc*'ı olduğunu tesbit edebilmiştir.[8] Cahen'e göre 565 (1169-70) yılında yani Eyyûbîler'in Mısır'ı almasının hemen ardından tamamlanan[9] eser yaklaşık yirmi yıl sonra ikmâl edilmiş olmalıdır. Çünkü müellif 581 (1185) yılına ait yeni vergi uygulamalarına değinmektedir.[10]

Eserin Cahen ve Yûsuf Râgıb tarafından *el-Münteḳâ min Kitâbi'l-Minhâc fî aḥkâmi'l-ḫarâc* (*Kitāb al-Minhāǧ fī 'ilm ḫarāǧ Miṣr d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Maḫzūmī* (m. en 585/1189) adıyla yapılan baskısı (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986) mevcut nüshanın yaklaşık beşte üçlük bir kısmını[11] içermektedir. Muhakkıkler ikincil derecede önem taşıdığını düşündükleri bölümleri[12] dışarıda bırakmışlardır.[13]

• • • • •

5 Kalkaşendî, XIII, 57, 60.

6 Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz*, I, 100, 247, 275; II, 460.

7 Yani vr. 1-11, 61-101, 103, 108, 111-121, 135-136, 161, 170-179.

8 Cahen, Claude, "Un Traité financier inédit d'époque fatimide-ayyubide", *JESHO*, V/2 (1962), s. 140.

9 *A.e.*, s. 141.

10 *el-Minhâc*, vr. 127b, 134b [s. 21, 28].

11 Yani vr. 41-48, 102, 104-107, 109-110, 122-134, 137-160, 162-169, 184-192 arasındaki bölümleri.

12 Yani vr. 12-40, 48b-49, 51-61, 180-183, 193-202 arasındaki bölümleri.

13 Bu edisyonla ilgili değerlendirmeler için bk. Young, M. J. L., "Kitāb al-Minhāǧ fī 'ilm Ḫarāǧ Miṣr d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Maḫzūmī (m. en 585/1189). Edité par Claude Cahen et Yūsuf Rāǧib...", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1988), s. 173-174; Halın, Heinz, "Claude Cahen/Yūsuf Rāǧib: *Kitāb al-Minhāǧ fī 'ilm Ḫarāǧ Miṣr d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Maḫzūmī (m. en 585/1189)*, édition partielle, Kairo 1986...", *Der Islam*, LXVI (1989), s. 382-383; Chalmeta, Pedro, "Claude Cahen et Yūsuf Rāǧib, *Kitāb al-minhāǧ fī 'ilm ḫarāǧ Miṣr* d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uthmān al-Maḫzūmī (m. 585/1189). Le Caire, I.F.A.O., 1986...", *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, VI (1989), s. 122-124; Holt, P. M., "Claude Cahen and Yūsuf Rāǧib (ed.): *Kitāb al-minhāǧ* ➔

Birçok çağdaş araştırmacı *el-Minhâc*'ı inceleyen veya esas alan çalışmalarda bulunmuşlardır.[14]

## *el-Minhâc*'ın Mâhiyeti

*el-Minhâc*'ın birinci faslının mevcut 12-41. varaklar arasındaki kısmı vergi ve malî muhasebe konularına giriş mâhiyetinde olup hadisler, haberler ve Mısır'a has uygulamalardan müteşekkil tarihî bilgiler vermektedir.

İkinci fasıl genelde Mısır'a has tarım yöntemi, düzeni ve eko-sistemi, özelde ise bölgelere göre arazi çeşitleri, nadas ve ekim nöbeti, ürün türlerine göre ekim-dikim, sulama, budama, bakım, kesim ve hasat dönemleri ve/veya usulleri gibi hususları içermektedir. Ayrıca Mısır'ın ay be ay meteorolojik durumuna, Nil Nehri'nin su seviyesine, tarım ve bahçe bitkileri ile meyve ve çiçek yetiştiriciliğine ilişkin bilgiler verdiği gibi bununla bağlantılı olarak hayvancılık ve balıkçılığa değinmektedir. Bunlara ilâveten malî (şemsî) ve kamerî yıllara ilişkin bilgiler de sunmaktadır. Mahzûmî burada kamu kesimi ekonomisi yanında özel sektör işletmelerinde verim arttırıcı tedbirler gibi mikro ekonomik konularla da ilgilenmektedir.

• • • • •

*fî 'ilm ḫarâğ miṣr d'Abû 'l-Ḥasan 'Alî b. 'Uṯmân al-Maḫzûmî (m. en 585/1189)...", BSOAS*, LII/1 (1989), s. 127-128; Décobert, Christian, "Al-Maḫzûmî, *Kitâb al-minhâğ fî 'ilm ḫarâğ Miṣr*, édition partielle par Cl. Cahen...", *Stvdia Islamica*, LXX (1989), s. 191-192.

14 Bu hususta öncülük yapan Cahen'in hazırladığı bir dizi makale *Makhzûmiyyât: Études sur l'histoire économique e financière de l'Égypte médiévale* (Leiden 1977) adıyla topluca neşredilmiştir. Hassanein Rabie Mısır'ın malî düzenine ilişkin *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341* (London 1972) isimli eserinde Mahzûmî'den geniş ölçüde yararlanmıştır. Richard S. Cooper'ın Ortaçağ Mısır'ında haraç tahrir-tahsil yöntemi ve terminolojisine dair "Land Classification Terminology and the Assessment of the Kharaj Tax in Medieval Egypt" (*JESHO*, XVII/1 [1974], s. 91-102) ve "The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt" (*Journal of the American Oriental Society*, XCVI/3 [1976], s. 365-382) isimli makaleleri de böyledir. Charles Pellat *el-Minhâc*'ın ikinci faslının Mısır'ın Kıbtî güneş yılı ziraî takvimine dair vr. 46b-48a arasındaki bölümünü *Cinq Celendriers Égyptiens* (Le Caire 1986, s. 94-101) başlıklı eserinde Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. Gladys Frantz-Murphy dokuzuncu faslın harâcî vergilerle tahrir-tahsil sürecinde izlenen yönteme ve tutulan kayıtlara ilişkin vr. 165a-169b arasındaki kısmını *The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans* (Le Caire 1986, s. 20-42) adlı kitabında İngilizce çevirisiyle birlikte neşretmiş ve sözkonusu çalışmasını büyük oranda ona dayandırmıştır.

Üçüncü fasıl (vr. 55b-?) Mısır vergi gelirlerinin tarihî seyriyle bağlantılı olarak Nil Nehri ve üzerindeki bentler ile kanallara tahsis edilmiştir. 61-101. varaklar arasındaki eksiklik bu faslın sonları ile dört, beş ve altıncının bütününe ve yedincinin başlarına denk düşmektedir.

Yedinci fasılda İskenderiye, Tennîs ve Dimyat gibi uluslararası limanlarda yük ve yolculardan alınan gümrük ve rıhtım vergi, resim ve harçlarının bir dökümü yapılmakta, ithal, ihraç ve transit ticaret mallarına ilişkin ayrıntılı mâlûmat sunulmaktadır. Ayrıca bu limanlarda uygulanan idarî-malî sistem ve personele dair bilgiler verilmektedir.

Baş tarafı 135-136 arasındaki eksik varaklara denk düşen sekizinci fasılda ölçülen/tartılan şeylerin cinsine göre çeşitli ölçü birimlerinin karşılıkları, İskenderiye ve Kahire darphaneleri, para basım teknikleri, sikkelerin ağırlık ve ayarları, darphane rüsûmu yanında Dârüttırâz'daki saltanat dokumalarının üretim teknik ve standartlarından bahsedilmektedir.

Dokuzuncu fasıl kamerî ve malî yıllarda devşirilen hilâlî (cevâlî [cizye], zekât, ribâ' [emlâk] ve ticaret vergisi), harâcî (tarım ürünleri vergisi) ve diğer vergileri, bunlarla ilgili idarî teamüllerle tahrir ve muhasebe tekniklerini incelemektedir. 170-179. varaklar arasındaki eksiklik bu faslın sonları ile onuncunun bütününe ve on birincinin hemen hemen tamamına denk gelmektedir. Son varağın son paragrafı maliye memurları hakkındadır.

On ikinci fasıl Dîvânü'l-ceyş (Savunma Bakanlığı) ile ilgili malî muhasebe sistemi hakkındadır.

On üçüncü ve sonuncu fasıl tekrar birinci faslın edebî üslubuna dönerek kitâbet sanatının tekâmülüne ilişkin alıntılarda bulunmaktadır.

Sanayi devrimi öncesinde servetin ana kaynağı ziraat olup özellikle Mısır'ın tarımsal variyeti dillere destandı. İslâm tarihi boyunca bu servetin nasıl idare edildiğinin tesbiti birtakım yanlış anlamaların düzeltilmesi için önemlidir. İşte *el-Minhâc* içerdiği zengin bilgilerle Mısır'da Fâtımî hânedanının sonları ile Eyyûbî yönetiminin başlarında hâkim olan tarım ağırlıklı iktisadî-idarî yapının işleyişinin anlaşılabilmesi için bir başucu kitabı mâhiyetindedir. Çünkü Mahzûmî idarî-malî nizamın günlük işleyiş biçimine ve yürütmeden sorumlu memurlara ilişkin ince somut ayrıntılar vermektedir. Yöntem ve yönetim kadrosunun başarılı eşgüdümü Mısır'ın ziraî kaynaklarının -uzun süreli optimum verimle işletilmesi için- âzami idarî denetimi yanında düzenin etkin ve verimli işleyişini sağlamaktadır.

Hem teoride hem de uygulamada en iyi hedef "kaynakların uzun süre optimum şekilde kullanılması"dır. Bu amaca ulaşabilmek için üretim sistemleri, kısa zamanda elde edilecek kazançların uzun devrede kayıplara yol açmayacağı biçimde düzenlenmelidir. Her şeyden önce, temel bitkilerin üretimi için hangi kaynaklara sahip olunduğu saptanmalıdır. Sonra da temel kaynakları -bozmadan veya potansiyellerinin üzerinde kullanmadan- koruyarak maksimum bitkisel istihsali gerçekleştirecek üretim sistemleri geliştirilmelidir. Tarım alanlarında daha yüksek verim elde edilmesine dair önemli konulardan biri ekolojik ve ekonomik koşullara en uygun ekim nöbeti sistemlerinin uygulanmasıdır. İşte Mahzûmî kısmen günümüzde bitki besleme ve toprak verimliliği adı verilen ilim dalı kapsamına giren bu hususlara ağırlık vererek yetkililere ve halka etkin kaynak dağılımı yanında daha verimli tarımsal ve hayvansal üretime ulaşmanın yollarını göstermektedir.

Kısacası, kitabın muhtevasının yukarıdaki tanıtımından açıkça anlaşıldığı üzere Mahzûmî Mısır iktisat veya kamu maliyesi tarihine dair çok değerli tasvirî bilgiler aktarmakta fakat İslâm iktisat düşüncesine özgün katkı sayılabilecek tahlil ve yorumlarda bulunmamaktadır. Ancak belli bir zaman kesitine ve muayyen bir ülkeye has uygulamalı ekonominin tasvirî yöntemle ele alındığı yegane yaşayan örnek sayılması bakımından EK'te dahi olsa kısaca değerlendirilmesini yararlı gördük.

# KAYNAKÇA

## Kitaplar


Abduh, İsa - Yahyâ, Ahmed İsmâil, *el-Mülkiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1984.

Abdullah el-İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâżu'l-'ulemâ' ve ḥiyâżu'l-fużalâ'* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), c. I-VI, Kum 1401.

Abdülmün'im, Hamdî, *Dîvânü'l-meẓâlim*, Beyrut-Kahire 1403/1983.

Açıkgenç, Alparslan, *Scientific Thought and Its Burdens*, İstanbul 2000.

Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Şeyh Muhammed Muhsin b. Ali, *eẕ-Ẕerî'a ilâ teṣânîfi'ş-Şî'a*, c. I-XXVI, Beyrut 1403/1983.

....., *Tabaḳâtü a'lâmi'ş-Şi'a: Nevâbigu'r-ruvât fi râbi'ati'l-mi'ât* (nşr. Ali Nakî Münzevî), Beyrut 1390/1971.

Ahmed, Ahmed Rıdvân, *er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn*, Cidde: Dârü'l-beyâni'l-Arabî, ts.

Ahmed, Sâlim Abdürrezzâk, *Fehresü Maḥṭûṭâti Mektebeti'l-Evḳâfi'l-'âmme fi'l-Mevṣıl*, c. I-IX, Musul 1395/1975.

Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, c. I-IV, İstanbul 1986-87.

Âl-i Kays, Kays, *el-Îrâniyyûn ve'l-edebü'l-'Arabî*, c. I-VII, Tahran 1984-86.

Âl-i Mahbûbe, Ca'fer eş-Şeyh Bâkır, *Mâżi'n-Necef ve Ḥâżıruhâ*, c. I-III, Beyrut 1986.

Ali, Sâlih Ahmed, *Dirâsât fi'l-idâre fi'l-'uhûdi'l-İslâmiyyeti'l-ûlâ*, Bağdad 1410/1989.

Arîb b. Sa'd el-Kâtib el-Kurtubî, *Sılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Taberî, *Târîḫ*, XI içinde), Beyrut: Dâru Süveydân, ts.

Aristotle, *The Politics* (tr. Ernest Barker, gözden geçiren R. F. Stalley), Oxford 1995.

Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago-London 1984.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah, *el-Furûḳu'l-lugaviyye* (nşr. Hüsâmüddin el-Kudsî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Atıyye, Muhyiddin, *el-Keşşâfü'l-iḳtiṣâdî li-âyâti'l-Ḳur'âni'l-kerîm*, Herndon 1412/1991.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endelüsî, *el-Münteḳâ Şerḥu'l-Muvaṭṭa'i'l-İmâm Mâlik*, c. I-VII, Kahire 1331-32.

Baeck, Louis, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London-New York 1994.

Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzâde, *İżâḥu'l-meknûn* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat - Şerefeddin Yaltkaya), c. I-II, Tahran 1387/1967.

....., *Hediyyetü'l-'ârifîn* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat - İbnülemin Mahmud Kemal), c. I-II, Tahran 1387/1967.

Bahrânî, Ali el-Bilâdî, *Envârü'l-bedreyn fî terâcimi 'ulemâ'i'l-Ḳaṭîf ve'l-Aḥṣâ' ve'l-Baḥreyn*, Kum 1407.

Bekdâş, Sâid, *Ebû 'Ubeyd el-Ḳâsım b. Sellâm*, Dımaşk 1411/1991.

Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, *Fütûḥu'l-büldân* (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1866.

Bezzûn, Hasan, *el-Ḳarâmiṭa beyne'd-dîn ve's-ṣevre*, Beyrut 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I-VI, İstanbul 1949-52.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, c. I-II, Leiden 1943-49.

....., *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, c. I-III, Leiden 1937-42.

Browne, Edward Granwille, *A Literary History of Persia*, c. I-IV, Cambridge 1951.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Şerḥu Münteha'l-irâdât*, c. I-III, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.

Cahen, Claude, *Makhzūmiyyāt: Études sur l'histoire économique e financière de l'Égypte médiévale*, Leiden 1977.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî, *Ẕemmü aḥlâḳi'l-küttâb* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Resâ'ilü'l-Câḥiẓ* içinde), c. I-II, Kahire 1384/1964.

....., *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), c. I-IV, Kahire 1388/1968.

Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb* (nşr. Mustafa es-Sekkâ ve dğr.), Kahire 1401/1981.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), c. I-V, Beyrut 1405/1985.

Dânişpejûh, Muhammed Takî, *Fihrist-i Kitâbḫâne-i merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, c. I-XIV, Tahran 1340hş.

....., *Fihrist-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Dânişkede-i Ḥuḳûḳ ve 'Ulûm-i Siyâsî ve İḳtiṣâdî-yi Dânişgâh-i Tahrân*, Tahran 1339/1961.

Dâvûdî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Rızâ Muhammed - Sâlim Şehâde), Rabat 1988.

....., *Kitab al-Amwal* (tr. Abul Muhsin Muhammad Sharfuddin) Islamabad 1995.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn* (nşr. Ali M. Ömer), c. I-II, Kahire 1392/1972.

Dede Köngî, Kemâleddin İbrâhim b. Bahşî el-Hanefî, *Risâle fî emvâli beyti'l-mâl ve aḳsâmihâ ve aḥkâmihâ ve maṣârifihâ* (nşr. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri* içinde, İstanbul 1992, IV, 217-254.

Demirci, Mustafa, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003.

Dennett, Daniel C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1950.

Dımaşkî, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali, *el-İşâre ilâ meḥâsini't-ticâre* (nşr. el-Bişrî eş-Şûrbacî), Kahire 1397/1977.

Dihhudâ, Ali Ekber, *Lugatnâme* (nşr. Muhammed Muîn - Ca'fer Şehîdî), c. Mukaddime + I-XV, Tahran 1993-94.

Dozy, Reinhart Piener Anne, *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, c. I-II, Beyrouth 1968.

Dûrî, Abdülazîz, *Târîḫu'l-'Irâḳı'l-iḳtiṣâdî fi'l-ḳarni'r-râbi'i'l-hicrî*, Beyrut 1974.

....., *Muḳaddime fi't-târîḫi'l-iḳtiṣâdiyyi'l-'Arabî*, Beyrut 1987.

Dünyâ, Şevkî Ahmed, *Silsiletü a'lâmi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî*, Riyad 1404/1984.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emin - Ahmed ez-Zeyn), c. I-III, Kahire-Beyrut 1953.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Amâre) Kahire-Beyrut 1409/1989.

....., *Kitâb-ûl Emvâl* (tr. Cemalettin Saylık), İstanbul 1981.

....., *Kitâbü'l-Emvâl* (tr. Abdurrahman Tâhir Sûretî), c. I-II, İslamabad 1986.

....., *Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām's K. al-Nāsikh wa-l-Mansūkh* (ed. John Burton), Cambridge 1987.

....., *The Book of Finance* (tr. Noor Mohammad Giffari), Islamabad 1411/1991.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Kahire 1357/1938.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhim el-Kûfî, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, Kahire 1396.

....., *Taxation in Islam III* (tr. A. Ben Shemesh), Leiden 1969.

....., *Kitab-ul-Kharaj: Islamic Revenue Code* (tr. Abid Ahmad Ali), Lahore 1979.

....., *Kitâbü'l-Harâc* (tr. Müderriszâde Muhammed Atâullâh Efendi, sadeleştiren İsmail Karakaya), Ankara 1982.

....., *Kitabü'l-Haraç* (tr. Ali Özek), İstanbul 1973.

Ebû Zehre, Muhammed, *Uṣûlü'l-fıḳh*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.

Ekber Kureşî, Seyyid Ali, *Ḳâmûs-i Ḳur'ân*, c. I-VII, Tahran 1367hş.

Emîn, Muhsin, *A'yânü'ş-Şî'a* (nşr. Hasan el-Emîn), c. I-XI, Beyrut 1403/1983.

Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed en-Necefî, *er-Risâletü'l-Ḫarâciyye* (*el-Ḫarâciyyât* içinde), Kum 1413.

....., *Risâle muḫtaṣara fî mes'eleti'l-ḫarâc* (*el-Ḫarâciyyât* içinde), Kum 1413.

Erdebîlî, Muhammed b. Ali, *Câmi'u'r-ruvât*, c. I-II, Beyrut 1403/1983.

Erdelân-i Cevân, Seyyid Ali, *Fihrist-i Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Âstân-i Ḳuds-i Rażavî*, c. 1, Tûs 1986.

Ezdî, Ebû Zekeriyyâ Yezid b. Muhammed, *Târîḫu'l-Mevṣıl* (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967.

Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989.

*el-Fetâva'l-Hindiyye* (Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî'nin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'si ve Kâdîhan Fahreddin Hasan b. Mansûr el-Özcendî'nin *el-Fetâva'l-Ḫâniyye*'si ile birlikte), c. I-VI, Diyarbakır 1393/1973.

Fettenî, Cemâleddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî, *Mecma'u biḥâri'l-envâr fî garâ'ibi't-tenzîl ve leṭâ'ifi'l-aḫbâr*, c. I-V, Medine 1415/1994.

Fikret, Muhammed Âsıf, *Fihrist-i Elifbâî-yi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Âstân-i Ḳuds-i Rażavî*, Tûs 1369.

Frantz-Murphy, Gladys, *The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans*, Le Caire 1986.

Gaffârî, Ahmed b. Muhammed, *Târîḫ-i Cihânârâ* (nşr. Mücteba Minovî), Tahran 1342hş.

Gerdîzî, Ebû Saîd Abdülhay b. Dahhâk b. Mahmûd, *Zeynü'l-aḫbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347hş.

Hâirî, Abdülhüseyin, *Fihrist-i Kitâbḫâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, c. I-, Tahran 1335-.

Hakîmî, M. Rızâ, *Târîḫu'l-'ulemâ' 'abre'l-'ûṣûri'l-muḫtelife*, Beyrut 1403/1983.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât eş-Şeybânî, *et-Târîḫ* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), c. I-II, Necef 1386/1967.

Hammâd, Nezîh, *Mu'cemü'l-muṣṭalaḥâti'l-iḳtiṣâdiyye fî lugati'l-fuḳahâ'*, Riyad 1415/1995.

Hânbâbâ Müşâr, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, Tahran 1344hş.

....., *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpî-yi Fârsî*, c. I-V, Tahran 1350-53hş.

Handmîr, Gıyâseddin b. Hüsâmeddin, *Ḥabîbü's-siyer fî aḫbâri efrâdi'l-beşer*, c. I-IV, Tahran 1342hş.

Hânsârî, Muhammed Bâkır, *Ravżâtü'l-cennât fî aḥvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), c. I-VIII, Kum 1390-92.

Hatîb, Abdülkerîm, *es-Siyâsetü'l-mâliyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1961.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîḫu Bagdâd (Medîneti's-selâm)*, c. I-XIV, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

....., *el-Câmi' li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), c. I-II, Riyad 1403/1483.

Haydarî, İbrâhim Fasîh b. Sıbgatullah el-Bağdâdî, *'Unvânü'l-mecd fî beyâni aḥvâli Bagdâd ve'l-Baṣra ve Necd*, Londra 1419/1998.

Heck, Paul L., *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudāma b. Ja'far and his Kitāb al-Kharāj wa-ṣinā'at al-kitāba*, Leiden–Boston–Köln 2002.

Hemedânî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdülmelik, *Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Taberî, *Târîḫ*, XI içinde), Kahire 1977.

Hourani, George F., *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times* (gözden geçirip genişleten John Carswell), Princeton 1995.

Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali, *Mu'cemü ricâli'l-ḥadîṣ*, c. I-XXIII, Beyrut 1409/1989.

Huncî, Emînüddin Fazlullah b. Ruzbihân, *Sülûkü'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ali Muvahhid), Tahran 1362hş.

Husayn, Süleyman b. İbrâhim, *el-Mâl fi'l-Ḳur'âni'l-kerîm*, Riyad 1415/1995.

Huzâî, Ebü'l-Hasan b. Muhammed et-Tilimsânî, *Taḥrîcü'd-delâlâti's-sem'iyye 'alâ mâ kâne fî 'ahdi Resûlillâh ṣallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-ḥıraf ve'ṣ-ṣanâ'i' ve'l-'umâlâti'ṣ-ṣer'iyye*, Kahire 1401/1980.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan, *Emelü'l-'Âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), c. I-II, Bağdad 1965.

Hüseynî, Seyyid Ahmed, *Fihrist-i Nüsḫahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i 'Umûmî-yi Ḥażret-i Âyetullâh el-'Uẓmâ Necefî Mar'aşî*, c. I-XXVII, Kum 1365-1376hş.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülhakem, *Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ* (nşr. Charles C. Torrey), New Haven 1922.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî, *Hâşiye: Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḫtâr*, c. I-VIII, İstanbul 1984.

İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed, *Ṭabaḳâtü'l-Ḥanâbile* (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), c. I-II, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris er-Râzî, *Mu'cemü meḳâyîsi'l-luga* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), c. I-VI, Kahire 1389-92/1969-72.

....., *Ḥilyetü'l-fuḳahâ'* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1403/1983.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali, *ed-Dîbâcü'l-müẕheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-meẕheb* (nşr. M. el-Ahmedî Ebü'n-Nûr), c. I-II, Kahire 1972.

İbn Halef, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef el-Kâtib, *The Elements of Good Written Style: Mevâddü'l-beyân* (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1407/1986.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), c. I-VIII, Beyrut 1398/1978.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nasîbî, *Sûretü'l-arż* (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1938-39.

İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehrese mâ revâhu 'an şüyûḫ* (nşr. F. Codera - J. R. Tarrago), Kahire 1382/1963.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü'ṣ-Ṣiḳât*, c. I-IX, Haydarâbâd 1393-99/1973-79.

İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. I-XIV, Beyrut 1977.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab*, c. I-XV, Bulak 1299-1308.

....., *Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ l'İbn 'Asâkir* (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs - Riyâz Abdülhamîd - M. Mutî' el-Hâfız ve dğr.), c. I-XXIX, Dımaşk 1404-1409/1984-88.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh, *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*, c. I-III, Kahire 1332/1914.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim el-Mısrî, *Risâle fi'l-ḫarâc* (nşr. Halîl el-Meys, *Resâ'ilü İbn Nüceym* içinde), Beyrut 1400/1980.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb es-Sülâmî, *el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc*, Beyrut 1405/1985.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Muḳaddimât*, c. I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

....., *el-Beyân ve't-taḥṣîl* (nşr. Muhammed Haccî ve dğr.), c. I-XX, Beyrut 1408/1988.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *el-Emvâlü'l-müştereke* (nşr. Dayfullah b. Yahyâ ez-Zehrânî), Mekke 1406/1986.

İbn Usfûr el-Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, *Lü'lü'etü'l-baḥreyn fi'l-icâzât ve terâcimi ricâli'l-ḥadîṯ* (nşr. Seyyid Muhammed Sadık Bahrülulûm), Beyrut 1986.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), c. I-III, Riyad 1406/1986.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed, *Bugyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb* (nşr. Süheyl Zekkâr), c. I-XII, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ), c. I-XVIII, Beyrut 1412/1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîḫ* (nşr. C. J. Tornberg), c. I-XIII, Beyrut 1399/1979.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdât Mecdüddin Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî, *en-Nihâye fî garîbi'l-ḥadîṯ ve'l-eṯer* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî), c. I-V, Kahire 1383-85/1963-65.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî, *Kitâbü'l-Büldân* (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1967.

İbnü'l-Mukaffa', Ebû Muhammed Rûzbe b. Dâzeveyh, *Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe* (*Âṯâru İbni'l-Muḳaffa'* içinde), Beyrut 1978, s. 345-361.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali, *el-'Ikdü'l-müẕheb fî ṭabaḳâti ḥamaleti'l-meẕheb*, Beyrut 1997/1417.

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ebû Abdullah Muhibbüddin Muhammed b. Mahmûd, *Ẕeylü Târîḫi Bagdâd* (Hatîb, *Târîḫu Bagdâd*, XVII içinde), Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fî aḫbâri'l-'ulemâ'i'l-muṣannifîn mine'l-ḳudemâ' ve'l-muḥdeṯîn ve esmâ'i kütübihim* (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1391/1971.

İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, *el-Faḫrî fi'l-âdâbi's-sulṭâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer, *Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer*, c. I-II, Beyrut 1417/1996.

İbrâhim, Fuâd, *el-Fakîh ve'd-devle: el-Fikrü's-siyâsiyyü'ş-Şî'î*, Beyrut 1998.

İsfahânî, M. Mehdî, *Nıṣfü cihân fî ta'rîfî İṣfahân*, Tahran 1340hş.

İstahrî, İbrâhim b. Muhammed, *Mesâlikü'l-memâlik* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1870.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ es-Sebtî, *Tertîbü'l-medârik ve taḳrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi meẕhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd), c. I-III, Beyrut 1387-88/1967-68.

....., *Meẕâhibü'l-ḥükkâm fî nevâdiri'l-aḥkâm* (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut 1990.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali, *Subḥu'l-a'şâ fî ṣınâ'ati'l-inşâ'*, c. I-XV, Kahire 1910-20.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), c. I-II, İstanbul 1360-62/1941-43.

Kâtibî, Gaydâ' Hazne, *el-Ḫarâc munẕu'l-feṭḥi'l-İslâmî ḥattâ evâsıṭi'l-ḳarni'ş-şâliși'l-hicrî*, Beyrut 1994.

Katîfî, İbrâhim b. Süleyman, *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci Ḳâṭı'ati'l-lecâc* (*el-Ḫarâciyyât* içinde), Kum 1413.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, c. I-XV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

....., *el-Müstedrek 'alâ Mu'cemi'l-mü'ellifîn*, Beyrut 1406/1985.

Kerekî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Hüseyin, *Ḳâṭı'atü'l-lecâc fî taḥḳîḳi ḥilli'l-ḫarâc* (*el-Ḫarâciyyât* içinde), Kum 1413.

....., *Resâ'ilü'l-Muḥaḳḳıḳ el-Kerekî* (nşr. Muhammed el-Hassûn), c. I-II, Kum 1409.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müsteṭrafe* (nşr. Muhammed el-Müntasır), Dımaşk 1383/1964.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Ḥüsnü't-teḳâḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳâḍî*, Humus 1388/1968.

Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-ḳuḍât* (nşr. Rhuvon Guest), [baskı yeri yok]: Müessesetü Kurtuba, ts.

Krachkovski, Ignati Iulianovich, *Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury: Târîḫu'l-edebi'l-cugrâfiyyi'l-'Arabî* (tr. Selâhaddin Osman Hâşim), Beyrut 1408/1987.

Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe* (tıpkıbasım. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986.

....., *es-Siyâse min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe li-Ḳudâme b. Ca'fer el-Kâtib* (nşr. Mustafa el-Hiyârî), Amman 1401/1981.

....., *Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe* (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1407/1986.

....., *ed-Devâvîn min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe li-Ḳudâme b. Ca'fer el-Kâtib* (nşr. Mustafa el-Hiyârî), Amman 1986.

....., *el-Menziletü'l-ḫâmise min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe* (nşr. Talâl Cemîl Rifâî), Mekke 1407/1987.

....., *Taxation in Islam II* (tr. A. Ben Shemesh), Leiden 1965.

Kummî, Abbas b. Muhammed Rızâ, *Sefînetü'l-biḥâr ve medînetü'l-ḥikem ve'l-âṣâr*, c. I-II, Beyrut 1355.

....., *el-Künâ ve'l-elḳâb*, c. I-III, Beyrut 1403/1983.

Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye* (nşr. Abdülfettah M. el-Hulv), c. I-III, Kahire 1393-99/1973-79.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* (nşr. Ebû İshak İbrâhim), c. I-XX, Beyrut 1405/1985.

Kürd Ali, Muhammed, *Künûzü'l-ecdâd*, Dımaşk 1404/1984.

Lambton, Ann K. S., *Landlord and Peasant in Persia*, London-New York 1953

....., *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985.

Lammens, Henri, *Le Berceau de l'Islam*, Romae 1914.

Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, c. I-VIII, Beyrut 1980.

Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye* (nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.

Lewis, Bernard, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, c. I-II, New York 1974.

....., *The Political Language of Islam*, Chicago 1991.

Løkkegaard, Frede, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Lahore 1979.

Lowry, S. Todd, *The Archaelogy of Economic Ideas*, Durham 1987.

Mach, Rudolf - Ormsby, Eric L., *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton 1987.

Mahlûf, Abduh Muhammed b. Muhammed, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî ṭabaḳâti'l-Mâlikiyye*, c. I-II, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.

Mahzûmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman, *el-Münteḳâ min Kitâbi'l-Minhâc fî aḥkâmi'l-ḫarâc (Kitâb al-Minhāǧ fī 'ilm ḫarāǧ Miṣr d'Abü 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Maḫzümī (m. en 585/1189))* (ed. Claude Cahen - Yûsuf Râgıb), Kahire 1986.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Aḥsenü't-teḳâsîm fî ma'rifeti'l-eḳâlîm* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1877.

Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iẓ ve'l-i'tibâr bi-ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṣâr*, c. I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

....., *el-Muḳaffa'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), c. I-VIII, Beyrut 1411/1991.

Matlûb, Mahmûd, *Ebû Yûsuf: Ḥayâtühû ve âṣâruhû ve ârâ'ühü'l-fıḳhiyye*, Bağdad 1972.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, Kahire 1380/1960.

Meclisî, Muhammed Bâkır, *Biḥârü'l-envâr*, c. I-CX, Beyrut 1983.

Mer'î, Muhammed Muhammed, *en-Nuẓumü'l-mâliyye ve'l-iḳtiṣâdiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye 'alâ ḍav'i Kitâbi'l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf*, Devha 1408/1987.

Merzübânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemü'ş-şu'arâ'* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), c. I-IV, Kahire 1385/1965.

Mısrî, Muhammed Abdülganî, *Eṣerü'l-fikri'l-Yûnânî 'ale'n-nâḳıdeyni'l-'Arabiyyeyn: el-Câḥiẓ ve Ḳudâme b. Ca'fer fî Kitâbih «Naḳdi'ş-şi'r»*, Amman 1405/1984.

Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā)*, London 1973.

Muhsin el-Emîn, Muhsin b. Abdülkerîm el-Hüseynî, *A'yânü'ş-Şî'a* (nşr. Hasan el-Emîn), c. I-XI, Beyrut 1403/1983.

Mustafavî, Hasan, *et-Taḥḳîḳ fî kelimâti'l-Ḳur'âni'l-kerîm*, c. I-XIV, Tahran 1360-71hş./1981-92.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır b. Abdüsseyyid, *el-Mugrib fî tertîbi'l-mu'rib* (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), c. I-II, Halep 1399/1979.

Müderris-i Tebrîzî, Muhammed Ali, *Reyḥânetü'l-edeb*, c. I-VIII, Tebriz 1347.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcülârifîn, *et-Tevḳîf 'alâ mühimmâti't-Te'ârîf* (nşr. Muhammed Rıdvân Dâye), Beyrut 1990.

Müneccid, Selâhaddin, *Mu'cemü'l-maḫṭûṭâti'l-maṭbû'a*, c. I-V, Beyrut 1968-82.

Münşî, İskender Bey, *Târiḫ-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî* (nşr. İrec Efşâr), c. I-II, Tahran 1313-14hş.

Münzirî, Zekiyyüddin Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî, *et-Tekmile li-vefeyâti'n-naḳale* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), c. I-IV, Beyrut 1401/1981.

Nablusî, Fahreddin Osman b. İbrâhim, *Kitâbü Lüma'i'l-ḳavânîni'l-muḍıyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mışrıyye* (ed. C. Becker - Claude Cahen), *Bulletin d'Études Orientales*, XVI (Damas 1958-60), s. 1-81.

Nahcuvânî, Muhammed, *Fihrist-i Kitâbḫâne-i Devletî-yi Terbiyet-i Tebrîz: Kütüb Ḫaṭṭî*, Tebriz 1370.

Natanzî, Mahmûd b. Hidâyetullah Efûşte, *Nuḳâvetü'l-âṣâr fî ẕikri'l-aḫyâr* (nşr. İhsan İşrâkî), Tahran 1373/1994.

Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî* (nşr. Muhammed Cevâd en-Nâînî), c. I-II, Beyrut 1408/1988.

Necefî, Ali el-Fâzıl el-Kâînî, *Mu'cemü mü'ellifi'ş-Şî'a*, Kum 1405.

Neumark, Fritz, *Maliye İlmine Dair Ekonomik ve Sosyolojik Tetkikler* (tr. Sabri F. Ülgener), İstanbul 1940.

....., *İktisadî Düşünce Tarihi* (tr. Ahmet Ali Özeken), c. I, İstanbul 1943.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *Tehẕîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (nşr. F. Wüstenfeld), c. I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Nizâmî-i Arûzî, Ahmed b. Ömer, *Çehâr maḳâle* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1331hş./1954.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.

Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980.

Pellat, Charles, *Cinq Celendriers Égyptiens*, Le Caire 1986.

Rabie, Hassanein, *The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*, London 1972.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Ḳur'ân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961.

Rahbî, Abdülazîz b. Muhammed, *Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâci'l-murṣad 'alâ ḥizâneti Kitâbi'l-Ḫarâc* (nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî), c. I-II, Bağdad 1973.

Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971.

Rosenthal, E. I. J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge 1969.

Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.

Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Sılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988.

Rûmlû, Hasan, *Aḥsenü't-tevârîḫ* (nşr. Charles Norman Seddon), Baroda 1931.

Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *el-Vüzerâ'* (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990.

Sa'd, Ahmed Sâdık, *Dirâsât fi'l-mefâhîmi'l-iḳtiṣâdiyye lede'l-müfekkirîni'l-İslâmiyyîn: "Kitâbü'l-Ḫarâc" li-Ebî Yûsuf*, Kahire 1988.

Safedî, Selâhaddin Halîl b. Aybeg, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât* (nşr. H. Ritter ve dğr.), c. I-XXV, Wiesbaden-Beyrut 1381-1420/1962-99.

Sâhî, Şevkî Abduh, *el-Mâl ve ṭuruḳu istiṣmârih fi'l-İslâm*, Kahire 1401/1981.

Sâlih, Âtıf Ali, *Fihrisü eḥâdîṣi ve âṣâri Kitâbi'l-Emvâl*, Beyrut 1409/1989.

Sâlihiyye, M. Îsâ, *el-Mu'cemü'ş-şâmil li't-türâṣi'l-'Arabiyyi'l-maṭbû'*, c. I-V, Kahire 1992-95.

Sâmerrâî, Hüsâmeddin, *Mü'essesât idâriyye fi'd-devleti'l-'Abbâsiyye*, Mekke 1403.

Sâmir, Faysal, *Şevretü'z-Zenc*, Dımaşk 2000.

Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis* (ed. Elizabeth Boody Schumpeter), London 1997.

Sehmî, Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî, *Târîḫu Cürcân* (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *Edebü'l-imlâ' ve'l-istimlâ'*, Mekke 1401/1981.

Semîn, Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetü'l-ḥuffâẓ fî tefsîri eşrefi'l-elfâẓ* (nşr. Muhammed et-Tûncî), c. I-IV, Beyrut 1414/1993.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, c. I-IX, Leiden 1967-84.

Shaban, M. A., *Islamic History: A New Interpretation A.D. 750-1055 (A.H. 132-448)*, Cambridge 1976.

Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ, *Mâ lem yünşer min "Evrâḳ"ı's-Sûlî: Aḫbâru's-senevât 295-315H* (nşr. Hilâl Nâcî), Beyrut 1420/2000.

....., *Aḫbâru'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳî-Lillâh* (nşr. J. Heyworth Dunne), Beyrut 1403/1983.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Abdülfettâh M. el-Hulv), c. I-X, Kahire 1383-96/1964-76.

Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî* (nşr. Ali Aktan ve dğr.), c. I-III, İstanbul 1995-96.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir*, Kahire 1378/1959.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şeri'a* (nşr. Abdullah Dirâz), c. I-IV, Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, ts.

Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Uṣûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), c. I-II, Beyrut 1393/1973.

Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985.

Şeybânî, Mâcid b. Felâh, *Risâle fi'l-ḫarâc* (*el-Ḫarâciyyât* içinde), Kum 1413.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbü's-Siyer* (nşr. Mecîd el-Haddûrî), Beyrut 1975.

....., *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar* (tr. Majid Khadduri), Baltimore 1966.

Tabâne, Bedevî, *Ḳudâme b. Ca'fer ve'n-naḳdü'l-edebî*, Kâhire 1378/1958.

Tabātabā'i, Hossein Modarressi, *Kharāj in Islamic Law*, London 1983.

....., *An Introduction to Shī'ī Law*, London 1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târiḫu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), c. I-XI, Kahire 1960-70.

Talas, Muhammed Es'ad, *el-Keşşâf 'an maḥṭûṭâti ḫazâ'ini kütübi'l-evḳâf*, Bağdad 1372/1953.

Tarrâd, Târûs, *el-Ḥareketü'l-Ḳarmaṭiyye fi'l-'Irâḳ ve'ş-Şâm ve'l-Baḥreyn ve ehemmiyetüha't-târîḫiyye*, Dımaşk 2002.

Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-sa'âde ve miṣbâḥu's-siyâde* (nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Kâmil Bekrî), c. I-III, Kahire 1968.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, c. I-II, İstanbul 1404/1984.

Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali, *Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḫbârü'l-müẕâkere* (nşr. Abbûd eş-Şâlcî), c. I-VIII, Beyrut 1391-93/1971-73.

Terbiyet, M. Ali, *Dânişmendân-ı Âzerbâycân*, Tahran 1314hş.

Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tuḥfetü'n-nâẓır ve gunyetü'ẕ-ẕâkir fî ḥıfẓi'ş-şe'â'ir ve tagyîri'l-menâkir* (nşr. Ali eş-Şennûfî), *Bulletin d'Études Orientales*, XIX (Damas 1967), s. 160-330.

Tunikâbunî, Muhammed b. Süleyman, *Ḳıṣaṣu'l-'ulemâ'*, Tahran 1964.

Tûsî, Ebû Ca'fer Şeyhüttâife Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983.

Tüsterî, Nûrullah, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, c. I-II, Tahran 1986.

Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960.

Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul 2000.

Verdî, Ali, *Lemeḥât ictimâ'iyye min târiḫi'l-'Irâḳi'l-ḥadîṣ*, c. I-VI, Kum 1417.

Von Thünen, Johann Heinrich, *Von Thünen's Isolated State* (tr. Carla M. Wartenberg, ed. Peter Hall), Oxford-London 1966.

Watson, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*, Cambridge 1983.

Yahyâ b. Âdem, *Taxation in Islam I* (tr. A. Ben Shemesh), Leiden 1958.

....., *Kitâbü'l-Ḫarâc* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1399/1979.

Ya'kûbî, Ahmed b. İshak, *Kitâbü'l-Büldân* (ed. M. J. de Goeje, İbn Rüste, *el-A'lâḳu'n-nefîse* ile birlikte), Leiden 1982.

....., *Târiḫu'l-Ya'ḳûbî* (nşr. M. Th. Houtsma), c. I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Yâkût el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb* (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), c. I-XX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara 2002.

Zehebî, Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnâût ve dğr.), c. I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-85.

....., *Târiḫu'l-İslâm: 581-590* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1417/1996.

....., *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, c. I-IV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-belâga*, Kahire 1985.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Ḳâmûsü terâcim* (nşr. Züheyr Fethullah), c. I-VIII, Beyrut 1984.

Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar: Ebû Ca'fer el-Mansur Dönemi*, Ankara 2001.

**Tezler**

Ahghari, Zohreh, *The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought*, Doktora tezi, The Florida State University, USA, 1991.

al-Fili, Najib Abdul Wahhab, *A Critical Edition of Kitāb al-Amwāl by Abū Ja'far Aḥmad b. Naṣr al-Dawūdī (d. 401/H)*, Doktora tezi, University of Exeter, United Kingdom, 1989.

Kırkpınar, Mahmut, *Abbâsî Halifesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.

Sağır, Abdullah, *Abbasi Döneminde Zenci Hareketi (255-270/869-883)*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

**Makaleler**

'Abdul Jabbar Beg, Muḥammad, "The 'Serfs' of Islamic Society under the 'Abbāsid Regime", *Islamic Culture*, IXL/2 (1975), s. 107-118.

Abdul Jabbār, Muhammad, "Agricultural and Irrigation Labourers in Social and Economic Life of 'Irāq during the Umayyad and 'Abbāsid Caliphates", *Islamic Culture*, XLVII/1 (1973), s. 23-28.

Abdul Wahāb, H. H. - Dachraoui, F., "Le Régime foncier en Sicile au Moyen Age (IX^e et X^e siècles). Edition (Texte Arabe) et Traduction d'un Chapitre du "*Kitāb al-Amwāl*" d'al-Dawūdī." *Etudes d'Orientalisme dædiæes Æ la mæmoire de Lævi-Provençal* (nşr. Le Centre National de la Recherche Scientifique), 2 (Paris 1962), s. 401-444.

Abou El Fadl, Khaled, "Tax Farming in Islamic Law (*Qibālah* and *Damān* of *Kharāj*): A Search for a Concept", *Islamic Studies*, XXXI/1 (1992), s. 5-32.

Ali, Abdul, "The Arabs as Seafarers", *Islamic Culture*, LIV/4 (1980), s. 211-222.

Arjomand, Said Amir, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran", *JESHO*, XXVIII/2 (1985), s. 169-219.

....., "The Mujtahid of the Age and the Mullā-bāshī: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 81-83.

....., "Two Decrees of Shāh Ṭahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī Al-Karakī", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 250-262.

Asâf, Muhammed Hüseyin, "Ḳudâme b. Ca'fer ve kitâbuhu el-Ḫarâc ve ṣınâ'atü'l-kitâbe", *Faysal*, LVII (Riyad 1982), s. 139-143.

Aubin, J., "Šah Isma'īl et les notables de l'Iraq persan", *JESHO*, II (1959), s. 37-81.

Azmi, Sabahuddin, "Taxation policy in early Islam: the pioneering contribution of Abu Yusuf", *Muslim & Arab Pespectives*, IV/7-12 (New Delhi 1997), s. 263-282.

Bergson, Abraham, "A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics", *The Quarterly Journal of Economics*, LII/2 (1938), s. 310-334.

Bonebakker, S. A., "A Fatimid Manual for Secretaries", *Annali*, XXXVII (1977), s. 307-310.

Cahen, Claude, "Les service de l'irrigation en Iraq au début du XI^e siècle", *Bulletin d'Études Orientales*, XIII (1949-51), s. 117-143.

....., "Un Traité financier inédit d'époque fatimide-ayyubide", *JESHO*, V/2 (1962), s. 139-159.

Calder, Norman, "The Kitāb al-Kharāj of Abū Yūsuf", *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, s. 105-160.

Chalmeta, Pedro, "Claude Cahen et Yūsuf Rāġib, *Kitāb al-minhāğ fī 'ilm ḫarāğ Miṣr* d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uthmān al-Maḫzūmī (m. 585/1189). Le Caire, I.F.A.O., 1986...", *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, VI (1989), s. 122-124.

Cole, Juan R., "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), New Haven-London 1983, s. 33-46.

Cooper, John, "The Muqaddas al-Ardabīlī and Taqlīd", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 263-266.

Cooper, Richard S., "Land Classification Terminology and the Assessment of the Kharaj Tax in Medieval Egypt", *JESHO*, XVII/1 (1974), s. 91-102.

....., "The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, XCVI/3 (1976), s. 365-382.

Décobert, Christian, "Al-Maḫzūmī, *Kitāb al-minhāǧ fī 'ilm ḫarāǧ Miṣr*, édition partielle par Cl. Cahen...", *Stvdia Islamica*, LXX (1989), s. 191-192.

Derkâş, Hâdî, "Niẓâmü'l-ḫarâc min ḫılâl Kitâbi'l-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf el-Ḳâḍî", *el-Mevrid*, X/3-4 (1981), s. 146-148.

De Slane, Mac-Guckin, "Notice sur Codema [Qudâmah ibn Ja'far, al-Katib al-Baghdadi, GAL, I, 228] et ses ecrits", *Journal Asiatique*, XX (1862), s. 155-181.

Deşrâvî, Ferhât, "Kitâb fi'l-emvâl ve'l-mekâsib", *Ḥavliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnisiyye*, IV (1967), s. 83-100.

al-Dūrī, 'Abdul 'Azīz, "The Origins of Iqṭā' in Islam", *Al-Abhath*, XXII/1-2 (1969), s. 3-22.

Ehrenkreutz, Andrew S., "Money", *Monetary Change and Economic History in the Medieval Muslim World* (ed. Jere L. Bacharach), Hampshire 1992, bl. II.

Fischel, W., "The Origin of Banking in Medieval Islam: A contribution to the economic history of the Jews of Baghdad in the tenth century", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1933), s. 339-352.

Frantz-Murphy, Gladys, "Land Tenure and Social Transformation in Early Islamic Egypt", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 131-137.

Gendron, P. Chalmeta, "Una Obra de "Materia Economica" El-Kitab Fi'at al Amwal de al Dawudi", *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino, Palama de Mallorca, 1979*, Madrid 1983, s. 63-77.

Glassen, Erika, "Schah Ismā'īl I. und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, XLVIII/2 (1972), s. 255-268.

Goitein, S. D., "A Turning Point in the History of the Muslim State", *Islamic Culture*, XXIII/3 (1949), s. 120-135.

Gordon, Barry J., "Aristotle and the Development of Value Theory", *Quarterly Journal of Economics*, LXXVIII (1964), s. 115-128.

Gottschalk, Hans, "Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām. Studie zur Geschichte der arabischen Biographie", *Der Islam*, XXIII (1936), s. 245-289.

Grignaschi, Mario, "Quelques spécimens de la littérature Sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul", *Journal Asiatique*, CCLIV/1 (1966), s. 46-67.

Haldon, J. F., "Kudâma Ibn Dja'far and the Garrison of Constantinople", *Byzantion*, XLVIII (Bruxelles 1978), s. 78-90.

Halın, Heinz, "Claude Cahen/Yūsuf Rāġib: *Kitāb al-Minhāǧ fī 'ilm Ḫarāǧ Miṣr d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uthmān al-Maḫzūmī (m. en 585/1189)*, édition partielle, Kairo 1986...", *Der Islam*, LXVI (1989), s. 382-383.

Hamârne, Sâlih, "Ṣevretü'l-fellâḥîn fi Filistîn eyyâme'l-Mu'taṣım sene 227h/842m", *Awrāq*, sy. 4 (Madrid 1981), s. 11-18.

Hâşimî, Pîr, "Molla Ahmed Mukaddes Erdebîlî", *Varlık*, X (Tahran 1980), s. 53-55.

Hawting, G. R., "Taxation in Islam. Vol. III: Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1971), s. 190.

Heck, Paul L., "The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization", *Arabica*, XLIX/1 (2002), s. 27-54.

Henning, W., "Arabisch *ḫarāǧ*", *Acta Iranica: W. B. Henning Selected Papers*, V (1977), s. 355-357.

Hiyari, Mustafa, "Qudāma b. Ǧa'fars Behandlung der Politik: Das Kapitel *As-siyāsa* aus seinem Vademecum für Sekretäre *Kitāb al-ḫarāg wa-ṣanā'at al-kitāba*", *Der Islam*, LX (1983), s. 91-103.

Hoenerbach, Wilhelm, "Zur Heeresverwaltung der 'Abbāsiden. Studie über Abulfarağ Qudāma: Dīwān al-ǧayš", *Der Islam*, XXIX/3 (1950), s. 257-259.

Holt, P. M., "Claude Cahen and Yūsuf Rāġıb (ed.): *Kitāb al-minhāǧ fī 'ilm ḫarāǧ miṣr d'Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Maḫzūmī (m. en 585/1189)...*", *BSOAS*, LII/1 (1989), s. 127-128.

Hourani, Albert, "From Jabal 'Amil to Persia", *BSOAS*, XLIX/1 (1986), s. 133-140.

Islahi, Abdul Azim, "Market Mechanism in Islam: A Historical Perspective", *Journal of Islamic Economics*, I/1 (1995), s. 1-13.

Issawi, Charles, "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850", *The Arab World's Legacy*, Princeton 1981, s. 85-109.

Kallek, Cengiz, "Ebû Yûsuf'un İktisadî Görüşleri", *İslâm Araştırmaları*, sy. 1 (1997), s. 1-18.

....., "Real Estate Market in 'Aṣr al-Sa'ādah", *IIUM Journal of Economics and Management*, V/1 (1997), s. 1-38.

....., "Qudāmah ibn Ja'far on Certain Aspects of Political Economy", *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, III/1 (1998), s. 1-33.

....., "Economic Views of Abū 'Ubayd", *IIUM Journal of Economics and Management*, VI/1 (1998), s. 1-21.

....., "Yaḥyā ibn Ādam's *Kitāb al-Kharādj*: Religious Guidelines for Public Finance", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XLIV/2 (2001), s. 103-122.

....., "al-Dāwudī: A North African Mālikite Observer of the Economic Disorder under the Fāṭimid Regime", *IIUM Journal of Economics and Management*, VII/1 (1999), s. 57-91.

....., "Şîa Kamu Maliyesi Literatürü", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, XI (2001), s. 23-55.

....., "Taxation and Religion in Islamic Law, Part 1", The Oxford International Encyclopedia of Legal History (ed. Stanley N. Katz), Oxford University Press, 2009, V, 430-431.

....., "Taxation and Religion in Islamic Law, Part 1", *The Oxford International Encyclopedia of Legal History* (ed. Stanley N. Katz), Oxford University Press, 2009, V, 430-431.

....., "Jizyah", *Encyclopedia of Oxford Islamic Studies Online*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Kennedy, Hugh, "Central Government and Provincial Élites in the Early 'Abbasid Caliphate", *BSOAS*, XLIV/1 (1981), s. 26-38.

Kister, M. J., "The Social and Political Implications of Three Traditions in the Kitab al-Kharādj of Yahya b. Adam", *JESHO*, III/3 (1960), s. 326-334.

Krawczky, Jean-Luc, "The Relationship between Pastoral Nomadism and Agriculture: Northern Syria and the Jazira in the Eleventh Century", *Jusūr*, I (1985), s. 1-22.

Lewis, Thomas J., "Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market", *Canadian Journal of Economics*, XI/1 (1978), s. 69-90.

Madelung, Wilferd, "Shiite Discussions on the Legality of the *Kharāj*", *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 193-202.

....., "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fī'l-'Amal ma'a 'l-Sulṭān*)", *BSOAS*, LIII (1980), s. 18-31.

Meera, A. K. Mydin - Ahsan, S. Nazmul, "al-Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. A. M. Sadeq - A. Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 203-221.

Meikle, S., "Aristotle and Exchange Value", *A Companion to Aristotle's Politics* (ed. D. Keyt and F. D. Miller), Cambridge 1991, s. 156-181.

Meyer, Albert J., "Economic Thought and Its Application and Methodology in the Middle East", *Middle East Economic Papers*, Lebanon 1956, s. 66-74.

Nadvi, Syed Sulaiman, "Arab Navigation", *Islamic Culture*, XV/4 (1941) s. 435-448; XVI/1 (1942), s. 72-86; XVI/2 (1942), s. 182-198.

Newman, Andrew J., "The Nature of the Akhbarī/Uṣulī Dispute in late Safawid Iran, Part 2: The Conflict Reassessed", *BSOAS*, LV/2 (1992), s. 208-261.

....., "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism", *Die Welt des Islams*, XXXIII/1 (1993), s. 66-112.

Oseni, Zakariyau I., "The Revolt of Black Slaves in Iraq under the 'Abbāsid Administration in 869-883 C.E.", *Hamdard Islamicus*, XII/2 (1989), s. 57-65.

Peerzade, Sayed Afzal, "The Genesis of Supply-side Tax Policy in the Islamic System of Taxation", *Journal of Objective Studies*, V/2 (1993/1414), s. 70-88.

Pleguezuelo, José Aguilera, "Kitāb Fayy'al-Amwāl", *Awrāq*, sy. 7-8 (1984-1985), s. 39-45.

Ritter, Hellmut, "Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft", *Der Islam*, VII (1917), s. 1-91.

Rizvi, Vaqar Ahmed, "Qudāmah b. Ja'far The Scribe of Baghdād", *Journal of the Pakistan Historical Society*, XXXVI/2 (1988), s. 179-191.

Robson, James, "A. Ben Shemesh (tr.): *Taxation in Islām. Vol. II. Qudāma b. Ja'far's Kitāb al-kharāj*", *BSOAS*, XXIX (Hertford 1966), s. 620-621.

Sâmerrâî, İbrâhim, "Kitâbü'l-Ḫarâc ve ṣınâ'ati'l-kitâbe li-Ḳudâme b. Ca'fer", *'Âlemü'l-kütüb*, III/2 (Riyad 1982), s. 199-205.

Schacht, J., "A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*. Volume I: *Yaḥyā ben Adam's Kitāb al Kharāj*", *Bibliotheca Orientalis*, XVII/1-2 (1960), s. 117-118.

....., "A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam*. Volume II. *Qudāma b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj*", *Bibliotheca Orientalis*, XXIII/5-6 (1966), s. 343-344.

Sharfuddin, Abul Muhsin Muhammad, "Abū Ja'far al-Dāwūdī's *Kitāb al-'Amvāl*", *Islamic Studies* IV/4 (1965), s. 441-448.

Sıddîkî, Muhammed Necatullâh, "el-Fikrü'l-iḳtiṣâdî li-Ebî Yûsuf", *Mecelletü ebḥâṣi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî*, II/2 (1405/1985), s. 72-87.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah, "Islamic Economic Thought: Foundations, Evolution and Needed Direction", *Readings in Islamic Economic Thought* (nşr. AbulHasan M. Sadeq - Aidit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, s. 14-32.

Soudek, Josef, "Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCVI/1 (1952), s. 45-75.

Stewart, Devin J., "Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, LV (1996), s. 81-103.

Suharto, Ugi, "A. Ben Shemesh's Introductions in *Taxation in Islam*: Comments on His Sources and Interpretation", *al-Shajarah*, III/1 (Kuala Lumpur 1998), s. 35-55.

Talbi, Mohamed, "Law and Economy in Ifrīqiya (Tunisia) in the Third Islamic Century: Agriculture and the Role of Slaves in the Country's Economy", *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History* (ed. A. L. Udovitch), Princeton 1981, s. 209-249.

Tûyserkânî, Seyyid Ahmed, "Mu'arrifî dû nüsḫa-i nefîs", *Dânişkede-i Edebiyyât ve 'Ulûm-i İnsânî*, sy. 9 (1376/1997), s. 35-39.

Vajda, G., "La Transmission du Kitāb al-Ḫarāğ de Yaḥyā b. Ādam", *Arabica*, I (1954), s. 337-342.

Van Berchem, Max, "Étude sur l'Impot du Kharâg", *La Propriété Territoriale et l'Impot Foncier sous les Premiers Califes*, Genève 1886, s. 7-73.

Waines, David, "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids", *JESHO*, XX/3 (1977), s. 282-306.

Watt, M. Montgomery, "The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism", *Religion and Politics in Iran* (ed. Nikkie Keddie), New Haven-London 1983, s. 21-32.

Young, M. J. L., "Kitāb al-Minhāğ fi 'ilm Ḫarāğ Miṣr d'Abū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān al-Maḫzūmī (m. en 585/1189). Edité par Claude Cahen et Yūsuf Rāğib...", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1988), s. 173-174.

Züveyb, Abdülmecîd, "el-Coğrâfîyyûnü'l-'Arab ve devruhum fi't-ta'rîf bi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye", *Dirâsâtü târîḫi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye* (nşr. Abdülkâdir Mahmûd Abdullah ve dğr.), Riyad 1379/1979, I/2, 285-298.

**Ansiklopedi Maddeleri**

Ağırakça, Ahmet, "İbn Râik", *DİA*, XX, 242.

....., "İhşîdîler", *DİA*, XXI, 551-553.

Ahmad, S. Maqbul, "Djughrāfiyā", *EI²* (İng.), II, 575-587.

Akgündüz, Ahmet, "Dede Cöngî", *DİA*, IX, 76-77.

....., "İrsâdî Vakıf", *DİA*, XXII, 448-450.

Aktan, Hamza, "İhrâz", *DİA*, XXI, 542-544.

....., "İstihkak", *DİA*, XXIII, 336-337.

Aydın, M. Akif, "Cuâle", *DİA*, VIII, 77-78.

Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, XXIII, 339-347.

Bonebakker, S. A., "Ḳudāma b. Dja'far al-Kātib al-Baghdādī", *EI²* (İng.), V, 318-320.

Bosworth, C. E., "Muḥtādjids", *EI²* (İng.), VII, 477.

....., "al-Mu'taṣim Bi'llāh", *EI²* (İng.), VII, 776.

....., C. E., "Sāmānids", *EI²* (İng.), VIII, 1025-1029.

Bozkurt, Nahide, "İbn Mâhân", *DİA*, XX, 164-165.

Buniyatov, Ziya Musa, "Azerbaycan", *DİA*, IV, 317-322.

....., "Çagāniyân", *DİA*, VIII, 166-167.

Cahen, Claude, "Ighār", *EI²* (İng.), III, 1051.

....., "Iḳṭā'", *EI²* (İng.), III, 1088-1091.

....., "al-Makhzūmī", *EI²* (İng.), VI, 140-141.

Cin, Halil, "Arazi", *DİA*, III, 342-346.

Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234-241.

Demirkent, Işın, "Bizans", *DİA*, VI, 231-244.

Dûrî, Abdülazîz, "Emîr", *DİA*, XI, 121-123.

Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, VIII, 42-45.

Esen, A., "Kur Farkı", *Ekonomi Ansiklopedisi*, İstanbul 1983), II, 850.

....., "Kur Listeleri", *Ekonomi Ansiklopedisi*, İstanbul 1983), II, 850-851.

Fayda, Mustafa, "Fey", *DİA*, XII, 511-513.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Fah", *DİA*, XII, 73-74.

....., "Hüseyin b. Ali, Sâhibü Fah", *DİA*, XVIII, 525.

Gordon, M. S., "Ṭūlūnids", *EI²* (İng.), X, 616-618.

Gözübenli, Beşir, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, XVI, 361-362.

Günay, Hacı Mehmet, "Himâ", *DİA*, XVIII, 52-55.

Harbûtlî, Ali Hasenî, "el-Ḫarâc li-Ebî Yûsuf", *Türâṣü'l-insâniyye*, Kahire: Dârü'l-fikr, ts., IV, 605-616.

Harekât, İbrâhim, "Fas", *DİA*, XII, 188-190.

Hey'et, Cevad, "Fars", *DİA*, XII, 174-176.

Hizmetli, Sabri, "Abdurrahman b. Rüstem", *DİA*, I, 170-171.

....., "İfren (Benî İfren)", *DİA*, XXI, 513-514.

Işıltan, Fikret, "Me'mûn", *İA*, VII, 692-700.

Itr, Nûreddin, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49-50.

İzgi, Cevat, "Heysem b. Adî", *DİA*, XVII, 290-291.

Kallek, Cengiz, "Dâvûdî, Ahmed b. Nasr", *DİA*, IX, 50-51.

....., "Haraç", *DİA*, XVI, 71-88.

....., "İbn Receb", *DİA*, XX, 243-247.

....., "Kabâle", *DİA*, XXIV, 10-12.

....., "Kerekî, Muhakkık-ı sânî", *DİA*, XXV, 280-282.

....., "Kudâme b. Ca'fer", *DİA*, XXVI, 311-312.

....., "Kitâbü'l-Emvâl", *DİA*, XXVI, 98-100.

....., "Kitâbü'l-Harâc", *DİA*, XXVI, 101-104.

....., "Kitâbü'l-Harâc", *DİA*, XXVI, 104-106.

....., "Mecmûu fetâvâ", *DİA*, XXVIII, 277.

....., "Medâinî", *DİA*, XXVIII, s. 291-292.

....., "Meks", *DİA*, XXVIII, s. 583-588.

Kapar, M. Ali, "Es'ad b. Memmâtî", *DİA*, XI, 349-350.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hamdânîler", *DİA*, XV, 446-447.

Kennedy, H., "al-Mu'tamid 'Alā Allāh", *EI²* (İng.), VII, 766.

....., "al-Muwaffaḳ", *EI²* (İng.), VII, 801.

Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 391-405.

Köse, Saffet, "Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin", *DİA*, XV, 17-18.

Kurşun, Zekeriya, "Hâşimîler", *DİA*, XVI, 412-415.

Kurtuluş, Rıza, "Cürcân", *DİA*, VIII, 131-132.

Madelung, Wilferd, "Ardabīlī", *Encyclopaedia Iranica*, II, 368-370.

....., "al-Karakī", *EI²* (İng.), IV, 610.

Merçil, Erdoğan, "Ziyârîler", *İA*, XIII, 622-624.

....., "Bâvendîler", *DİA*, V, 214-216.

....., "Büveyhîler", *DİA*, VI, 496-500.

....., "Gazneliler", *DİA*, XII, 480-484.

"al-Muḳanna'", *EI²* (İng.), VII, 500.

Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, XI, 260-265.

....., "Harim", *DİA*, XVI, 188-190.

Öz, Mustafa, "Acâride", *DİA*, I, 318-319.

....., "Ali Evlâdı", *DİA*, II, 392.

....., "Cennâbî, Ebû Tâhir", *DİA*, VII, 372.

....., "Evrebe", *DİA*, XI, 536-537.

....., "Hasan el-Alevî", *DİA*, XVI, 287.

Özaydın, Abdülkerim, "Ağlebîler", *DİA*, I, 475-478.

....., "Arrân", *DİA*, III, 394-395.

....., "Bece", *DİA*, V, 285.

....., "Karahanlılar", XXIV, 404-412.

Özdemir, E., "Kurtaj", *Ekonomi Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, II, 852.

Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-225.

....., "Hammâdîler", *DİA*, XV, 489-491.

Özel, Ahmet, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *DİA*, XX, 236-237.

Özen, Şükrü, "Hallâl, Ebû Bekir", *DİA*, XV, 382-383.

Özgüdenli, Osman Gazi, "İran", *DİA*, XXII, 397.

Öztürk, Abdülvehhab, "Hassâf", *DİA*, XVI, 395.

Plessner, M., "Māl", *EI²* (İng.), VI, 205.

Rekaya, M., "al-Ma'mūn b. Hārūn al-Rashīd", *EI²* (İng.), VI, 331-339.

Rezûk, Muhammed, "İdrîsîler", *DİA*, XXI, 495-497.

Saray, Mehmet, "Afganistan", *DİA*, I, 401-408.

Schacht, J., "Yaḥyā b. Âdam", *The Encyclopaedia of Islam* (first edition), VIII, 1150.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Dülefîler", *DİA*, X, 21.

Seyyid, Eymen Fuâd, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 228-237.

Seyyid, Seyyid Muhammed, "Cevâlî", *DİA*, VII, 436-437.

Sinanoğlu, Mustafa, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XV, 456-457.

Sourdel, D., "Barīd", *EI²* (İng.), I, 1045-1046.

Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA*, VII, 20-24.

....., "Cezîre", *DİA*, VII, 509-511.

Tâlib, İmâdüddin Halîl, "Irak", *DİA*, XIX, 90.

Tatlı, Alican, "Cehdamî", *DİA*, VII, 224-225.

Terzi, Mustafa Zeki, "İbnü'l-Müdebbir, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XXI, 149.

Tüccar, Zülfikar, "Ebû Ubeyd, Kāsım b. Sellâm", *DİA*, X, 244-246.

Tülücü, Süleyman, "Asmaî", *DİA*, III, 499-500.

Uslu, Recep, "Hûzistan", *DİA*, XVIII, 436-439.

Yardım, Ali, "Ebü'ş-Şeyh", *DİA*, X, 343-344.

Yazıcı, Tahsin, "Deylem", *DİA*, IX, 265.

....., "Erdebîlî, Ahmad b. Muhammed", *DİA*, XI, 278.

....., "Gîlân", *DİA*, XIV, 68-69.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf", *İA*, XIII, 153-172.

Yeniçeri, Celal, "Cehbez", *DİA*, VII, 222-223.

Yıldırım, Ahmet, "İbn Zencûye", *DİA*, XX, 462-463.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbas b. Hasan el-Cercerâî", *DİA*, I, 25.

....., "Abbâsîler", *DİA*, I, 31-48.

....., "Abdurrahman I", *DİA*, I, 147-150.

....., "Afşin, Haydar b. Kâvûs", *DİA*, I, 441.

....., "Ali b. Muhammed ez-Zencî", *DİA*, II, 413-414.

....., "Avâsım", *DİA*, IV, 111-112.

....., "Bâbek", *DİA*, IV, 376-377.

....., "Batîha", *DİA*, V, 195-196.

....., "Beckem", *DİA*, V, 287-288.

....., "Berberîler", *DİA*, V, 478-483.

....., "Emîrü'l-ümerâ", *DİA*, XI, 158-159.

Yüksel, Emrullah, "Ca'fer b. Mübeşşir", *DİA*, VI, 553-554.

Zetterstéen, K. V. - Bosworth C. E., "al-Muḳtadir Bi'llāh", *EI²* (İng.), VII, 542.

....., "al-Musta'īn (I) Bi'llāh", *EI²* (İng.), VII, 722.

# DİZİN


açlık eşiği 176
adalet 45, 55, 77, 87, 88, 117, 125, 126, 130, 151, 161, 174, 178, 180, 181, 188, 231
adem-i tahsis kaidesi 89
âdil fiyat 90
Ahmed b. Hanbel 19, 70, 101, 102, 118, 120, 131, 171
Ali b. Ebû Tâlib 10, 113, 204
Ali b. Îsâ 14, 20, 21, 42, 44, 49, 57, 59, 60, 137, 138
alt yapı 31, 46, 52, 54, 203, 232
Arabistan 34, 43, 44, 45, 54, 73, 162, 183, 207, 211
Aristo 137, 144, 145, 150, 152, 153, 154, 156, 157
arz 10, 37, 74, 84, 91, 92, 110, 155, 156, 203, 232
arz esnekliği 92
arz-yanlı 84, 110, 203, 232
atâ 165, 184, 185, 192, 227, 233
âtıl kapasite 54, 232
avcılık 74
Azerbaycan 26, 34, 35, 39, 40, 58, 258

Bâbek el-Hürremî 38
Bahreyn 9, 34, 44, 45, 46, 207, 209, 212, 242, 251
balıkçılık 74
baltalık 128, 183
bayındırlık 147, 232
Bece 46, 260
bedevî 11, 44, 52, 53, 99, 111, 117, 126, 127
beklenti 91, 92
beleşçilik 112, 232
Bergson, Abram 88
beşerî coğrafya 140, 146
beytülmâl 11, 58, 59, 80, 141, 213
Bizans 29, 30, 36, 39, 40, 41, 118, 141, 184, 259
bölüşüm 80, 88, 110, 116, 120, 130, 174, 180
bütçe 31, 32, 47, 57, 58, 59, 84
Büveyhîler 21, 35, 49, 55, 192, 232, 260

câize 8, 25, 193, 213
cehbez 57
el-Cezîre 19, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 56, 59, 73
cihad 28, 65, 111, 112, 116, 147, 231, 233
cizye 9, 30, 46, 71, 73, 85, 86, 88, 103, 104, 107, 112, 114, 121, 126, 129, 141, 149, 166, 203, 232, 238

çift maden sistemi 94
çiftçi 52, 152, 205, 216
çifte vergilendirme 103, 104
çitleme 104, 108

dağılım 110, 111, 116, 232
damân 42, 58, 203
dayanışma 112, 126, 127, 151, 152
define 141, 150, 168
değişim değeri 87, 152, 155, 156
dış ticaret 11, 37, 95
dıyâ' 21, 49, 50, 139, 147
diferansiyel rant 85
dilencilik 176
dinar 9, 45, 57, 58, 71, 94, 113, 141, 196
dirhem 11, 58, 89, 90, 94, 113, 141, 176
divan 20, 22, 27, 29, 30, 32, 56, 58, 59, 61, 86, 136, 141, 142, 180, 184, 230, 235, 236

Ebû Bekir es-Sıddîk 142, 165, 196
Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit 15
Emevîler 28, 30, 33, 41, 48, 51, 55, 60, 72, 147
Emîn 12, 26, 39, 40, 42, 47, 199, 209, 212, 220, 243, 245, 249
Endülüs 33, 35, 41, 161, 163, 164, 166, 179, 260
enfâl 165, 200, 204, 215
etkinlik 85, 87, 88, 110, 144, 231

fakirlik 168, 172, 173, 175, 176
Fâtımîler 22, 33, 35, 44, 55, 60, 161, 162, 166, 235, 261
fey 73, 103, 107, 111, 112, 114, 116, 121, 125, 127, 141, 143, 165, 178, 180, 185
fiyat esnekliği 92

ganimet 30, 103, 107, 121, 141, 165, 167, 178, 179, 184, 187
gasp 179, 185, 216
gelir-sınamalı 111
görünmez el 87
gümrük 9, 71, 73, 113, 114, 141, 168, 238
güvenlik 46, 95, 110, 111, 116, 175

hadarî 99, 112, 117, 126, 127
Hâdî 38, 56, 70, 73, 83, 149, 254, 260
haraç 7, 9, 13, 14, 16, 17, 21, 22, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 46, 49, 54, 55, 60, 62, 65, 71, 78, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 103, 104, 107, 112, 114, 121, 125, 129, 141, 143, 144, 148, 149, 186, 191, 193, 196, 197, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 237
harbî 95, 114, 115, 116
harim 142
Hârûnürreşîd 14, 30, 41, 42, 68, 70, 71, 75, 83, 86, 93, 102, 118, 149
Hayber 9, 148, 177
hayvancılık 73, 74, 237
Hecer 9, 44, 45
hilâlî 47, 238
Hişâm b. Abdülmelik 29, 46
hizmet 3, 37, 48, 74, 82, 107, 118, 138, 151, 154, 155, 159, 184, 188, 197, 200, 231
Horasan 9, 14, 26, 29, 34, 35, 40, 54, 56, 73, 131, 258
humus 46, 121, 141, 167, 169, 176, 177, 227

Irak 10, 16, 19, 26, 29, 30, 34, 36, 39, 42, 43, 45, 51, 52, 55, 57, 75, 83, 140, 150, 165, 177, 196, 201, 202, 204, 212, 213, 215, 222, 226, 261
ıslahat 15, 17, 31, 48, 59, 61, 102, 230

iâne 175
İbn Haldûn 68, 78, 127
iffet 161, 173, 174
İfrîkıyye 33, 161, 162, 164, 166, 179, 180
îgâr 55, 143
ihracat 91, 92
ihrâz 82
ihtiyaç 10, 12, 53, 68, 71, 83, 86, 122, 136, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 175, 179, 180, 181, 187, 223, 231
ihtiyat 92, 155, 177, 184
ihyâ 30, 73, 80, 81, 82, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 127, 143, 165, 178, 203, 204, 213
iktâ 25, 39, 55, 58, 60, 73, 80, 81, 82, 104, 108, 110, 122, 127, 143, 178, 179, 193, 202, 211, 213
iktisadî coğrafya 140, 146
iktisap 168, 173, 180, 181, 185, 188
ilcâ 51, 55
insan kaynakları 151, 152
İran 19, 23, 25, 30, 34, 35, 40, 43, 44, 48, 51, 55, 83, 140, 196, 197, 200, 201, 212, 219, 260
İrmîniye 35, 39, 55, 58
irtikâp 185
iskân 39
israf 161, 173, 174
istân 57, 58
istihdam 53, 80, 81, 185, 201
istihkak 110, 111, 116, 178, 180, 202, 204, 216, 217
istihsal coğrafyası 146
iş bölümü 127, 151, 152, 159, 232

Kâhir-Billâh 58
kalkınma 79, 122, 127, 148, 231
kambiyo 93, 94, 95
kamu yararı 78, 80, 82, 87, 89, 107, 108, 111, 122, 124, 125, 165, 177, 180, 203, 204, 205, 214, 223
kanaat 173, 174
Karmatîler 34, 35, 45, 46, 57
kontrollü ticaret rejimi 95
köylü 52, 53, 65, 149
kullanım değeri 152, 155, 159
kur arbitrajı 94
kur farkı 94
kurtaj 94
Kuzey Afrika 22, 33, 162, 163, 166, 172, 174, 178

maden 46, 82, 150
Mağrib 141, 162, 166, 180
mal 8, 10, 11, 12, 14, 17, 49, 57, 59, 74, 80, 82, 88, 106, 126, 128, 129, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 166, 167, 180, 183, 217, 222
malî ceza 161, 181, 182
malî suç 182, 186, 187
Mâlik b. Enes VI
manevî sermaye 6
Marxism 65
Mehdî-Billâh 10, 13, 32, 36, 70, 93, 149
meks 114
menfaat 8, 12, 129, 130, 232
metâ 129, 153, 156
Mısır 19, 21, 22, 24, 25, 27, 29, 33, 35, 36, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 56, 58, 60, 73, 118, 122, 131, 146, 165, 177, 195, 230, 235, 236, 237, 238, 239
mukâseme 9, 39, 83, 84, 90, 148, 149, 216
Muktedir-Billâh 20, 35, 57
Mu'tasım-Billâh 36, 43, 48, 49

Mu'tazıd-Billâh 44, 48
Mu'temid-Alellah 19, 48
Mu'tez-Billâh 43, 47
Mu'tezile 17
Mühtedî-Billâh 17, 56, 72
Müktefî-Billâh 21, 48, 136
müsâdere 21, 33, 56, 58, 59, 184
müsâkât 73, 81
Müstaîn-Billâh 47
mütekavvim 12, 129
Mütevekkil-Alellah 18, 46, 50
müzâraa 81

narh 89
negatif gelir vergisi 89
nisab 104, 112, 113, 128, 129, 203
Nozick, Robert 250

ormancılık 74

ödeme gücü 85, 103, 104, 112, 116, 125, 149, 231
ölçü ve tartılar 104, 129
Ömer b. Hattâb 10, 107, 108, 113, 122, 165, 167, 176, 184, 196, 204
öşür 9, 39, 60, 73, 77, 82, 89, 103, 104, 113, 141, 143, 166, 167, 203
özel mülkiyet 104, 111, 130, 175, 178, 183, 186

para 11, 13, 33, 49, 53, 58, 91, 92, 129, 146, 157, 158, 159, 184, 188, 212, 238
parite 158
Plato 144, 250

Râzî-Billâh 20, 21
refah 80, 87, 88, 110, 111, 116, 125, 172, 174, 184, 187, 231
ribâ 238

Safeviler 62, 65, 192, 195, 200, 201, 205, 209, 212, 218, 233
sanat 151, 157
sebepsiz zenginleşme 184, 186
sermaye 12, 53, 104, 110, 112, 147, 202, 214
servet 11, 13, 51, 109, 174, 180, 183, 188
Sevâd 10, 20, 42, 44, 56, 58, 60, 73, 82, 84, 140, 148, 149, 215
Sicilya 33, 35, 36, 161, 164, 166, 178, 179
sivil itaatsizlik 186
suistimal 182
sulama 46, 51, 53, 80, 81, 82, 87, 93, 146, 237
Suriye 19, 24, 30, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 44, 45, 51, 52, 54, 56, 58, 73, 146, 165, 177

şurta 48

taban fiyat 89, 90, 91
Taberistan 34, 35, 38, 55
tahrir 38, 237, 238
tahsis yöntemi 25, 89, 193
talep esnekliği 92
talep kayması 91, 92
tatmin 155
ticaret 30, 35, 36, 37, 52, 53, 107, 113, 114, 115, 126, 141, 146, 166, 238
toprak ağalığı 109
transfer ödemeleri 111
tuzla 183
tüketim 92, 146, 181

ulaşım 47, 80, 88, 139, 141, 146, 159, 232
uşûr 71, 85, 86, 88, 103, 104, 113, 114, 115, 121, 126, 141, 149, 232

üretim 31, 47, 53, 56, 57, 60, 73, 80, 81, 82, 84, 85, 91, 92, 104, 106, 109, 110, 112, 127, 146, 147, 149, 151, 155, 174, 181, 184, 203, 232, 238, 239

vakıf 24, 60, 180, 197, 203, 213
Vâsık-Billâh 50
vazîfe 9, 82, 83, 84, 89, 90, 148, 149
vergi fiyatı 88

yatırım 84, 111, 202
yeterlilik 168, 172
yiyicilik 183
yolsuzluk 109, 161, 174, 178, 206
Yunan 5, 61, 93, 143, 230

zekât 71, 81, 88, 97, 104, 113, 116, 121, 126, 128, 132, 141, 149, 167, 175, 187, 191, 216, 217, 222, 227, 232, 238
Zenciler 43
zenginlik 168, 172, 174
zimmî 65, 73, 77, 113, 114, 115, 233
zulüm 85, 115, 119, 126, 161, 174, 185, 186, 216, 222
Zutlar 42