

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

ENDÜLÜS EMEVÎ
DEVLETİ'NDE (756-1031)
İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Yusuf BÜYÜKYILMAZ

ORCID ID: 0000-0002-1034-1605

Danışman

Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN

Konya-2026



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tez Jüri Üyeleri

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf BÜYÜKYILMAZ
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları / İslam Tarihi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN
	Tezin Adı	Endülüs Emevî Devleti'nde (756-1031) İktidar-Ulema İlişkisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Endülüs Emevî Devleti'nde (756-1031) İktidar-Ulema İlişkisi başlıklı bu çalışma 03/07/2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora / Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler	
	Unvanı	Adı ve Soyadı
1	Prof. Dr.	İsmail Hakkı ATÇEKEN
2	Prof. Dr.	Ahmet Turan YÜKSEL
3	Prof. Dr.	Mithat ESER
4	Prof. Dr.	Mehmet Bahaüddin VAROL
5	Dr. Öğr. Üyesi	Hüseyin GÖKALP



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf BÜYÜKYILMAZ
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatlar / İslam Tarihi
	Programı	Doktora
	Tezin Adı	Endülüs Emevî Devleti'nde (756-1031) İktidar-Ulema İlişkisi

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

ÖZET

Endülüs Emevî Devleti'nde (138-422/756-1031) iktidar ve ulemâ ilişkilerini sosyolojik, politik ve hukuki bir perspektifle inceleyen bu çalışma, siyasi otorite ile dinî/entelektüel otorite arasındaki etkileşimi analiz etmektedir. Çalışmanın ana gayesi, bir devletin varlığını sürdürebilmesinin yalnızca askerî güce değil, o tahakkümü meşrulaştıran ve sınırlandıran ulemânın rızasına da bağlı olduğu gerçeğinden hareketle, bu iki güç arasındaki ilişkiyi deşifre etmektir. Tarihsel bir anlatının ötesine geçen bu çalışma, İbn Haldun'un asabiyet teorisini merkeze alarak, organik bir soy birliğine sahip olmayan ulemânın Mâlikî fıkıhı etrafında kenetlenip nasıl kitleleri harekete geçirebilen bir dinî-içtimâî asabiyet ürettiğini ortaya koymaktadır.

İktidar, toplumsal rızayı sağlamak, meşruiyetini tesis etmek ve devleti yönetmek için ulemânın halk nezdindeki kanaat önderliğine muhtaçtır. Hükümdarlar, ulemâyı müşavir, kadı, hazinedar ve diplomat olarak devletin karar alma mekanizmalarına entegre etmişlerdir. Bu entegrasyonu sağlamak amacıyla ulemâyâ arazi, ev ve yüksek maaşlar gibi maddî imkânlar sunan bir himaye sistemi kurulmuştur. Ulemâ ise bu destek karşılığında siyasi kararları şer'î bir filtreden geçirmiş, dış ve iç tehditlere karşı devlete hukuki bir meşruiyet zırhı sağlamıştır. Ayrıca bu sistemin içine girmeyi reddeden ulemânın varlığı da tespit edilmiştir.

Ulemânın kitleleri yönlendirebilen bu güçlü otoritesi, iktidar tarafından zaman zaman bir beka tehdidi ve siyasi çekince olarak da algılanmıştır. Öte yandan, ulemâ devlet içinde yargı bağımsızlığını tavizsiz bir şekilde savunmuştur. Kâdılar; emirlerin şahitliğini reddetmiş, saray çevresinin mülkiyet gasplarına karşı durmuş, haksız talepler karşısında istifa tehdidini bir silah olarak kullanmış ve hukukun üstünlüğünü en kudretli yöneticilere bile dayatmayı başarmışlardır.

İncelediğimiz bu dönemde hanedan içi taht kavgalarında ulemâ kilit bir figür olmuştur. Endülüs Emevî hilafetinin zayıflamaya yüz tuttuğu ve iktidarın fiilen Hâcib Mansûr'un eline geçtiği Âmirîler döneminde ulemânın, siyasi meşruiyetin tesisinde giderek araçsallaştırıldığı ve dönemin güç mücadelelerinde iktidar tarafından yönlendirilmeye çalışıldığı görülmüştür.

Bu çalışma, iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkinin salt bir itaat veya tek yönlü bir tahakkümden ibaret olmadığını kanıtlamaktadır. Aksine bu ilişki; dönemin şartlarına, yöneticilerin vizyonuna ve ulemânın direniş kapasitesine göre şekillenen, adalet, meşruiyet, himaye ve güç dengesi üzerine kurulu son derece karmaşık, zaman zaman karşılıklı bir çıkar ilişkisine sahne olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs Emevî Devleti, İktidar, Ulemâ, Siyasî Meşruiyet.

ABSTRACT

This study, which examines the relationship between political power and the ulama in the Umayyad State of al-Andalus (138–422/756–1031) from a sociological, political, and legal perspective, analyzes the multilayered interaction between political authority and religious/intellectual authority. The principal aim of the study is to decipher the relationship between these two forces, proceeding from the reality that a state's capacity to sustain its ontological existence depends not solely upon military power, but also upon the consent of the ulama, who both legitimize and constrain that domination. Moving beyond a merely historical narrative, this study—placing Ibn Khaldun's theory of *asabiyya* at its center—demonstrates how the ulama, who possessed no organic bond of lineage, coalesced around Maliki jurisprudence and thereby produced a religious-social *asabiyya* capable of mobilizing the masses.

Political power was dependent upon the ulama's opinion leadership in the eyes of the populace in order to secure social consent, establish its legitimacy, and govern the state. Rulers integrated the ulama into the state's decision-making mechanisms as advisors (*mushāwir*), qadis, treasurers, and diplomats. In order to secure this integration, a system of patronage was established that offered the ulama material benefits such as land, houses, and high salaries. In return for this support, the ulama passed political decisions through a Sharia-based filter and furnished the state with a protective armor of legal legitimacy against both external and internal threats. Furthermore, the existence of ulama who refused to enter into this system has also been identified.

This powerful authority of the ulama, capable of directing the masses, was at times perceived by those in power as an existential threat and a source of political apprehension. On the other hand, the ulama uncompromisingly defended judicial independence within the state. Qadis rejected the testimony of emirs, stood against the property seizures of the court circle, wielded the threat of resignation as a weapon in the face of unjust demands, and succeeded in imposing the rule of law upon even the most powerful rulers.

In the period under examination, the ulama became a pivotal figure in the intra-dynastic struggles over the throne. During the Amirid period—when the Andalusian Umayyad caliphate had begun to decline and power had effectively passed into the hands of Hajib al-Mansur—it is observed that the ulama were increasingly instrumentalized in the establishment of political legitimacy and that those in power sought to direct them in the power struggles of the era.

This study proves that the relationship between political power and the ulama did not consist merely of obedience or of a unilateral domination. On the contrary, this relationship became the stage for an exceedingly complex, and at times reciprocal, relationship of mutual interest—one founded upon justice, legitimacy, patronage, and the balance of power, and shaped according to the conditions of the era, the vision of the rulers, and the ulama's capacity for resistance.

Keywords: History of Islam, The Umayyad State of Andalusia, Power, Ulama, Political Legitimacy.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ.....	vi
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLILIKLARI.....	2
ARAŞTIRMANIN METODU	6
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	10
BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ZEMİN	24
1.1 TEMEL KAVRAMLARIN TEORİK ANALİZİ: İKTİDAR, ULEMÂ VE İSYAN (BAĞY).....	26
1.1.1 İktidar Kavramının Teorik Analizi.....	27
1.1.2 Ulemâ Kavramının Teorik Analizi.....	36
1.1.3 İslam Hukukunda İsyân (Bağy) ve İbn Haldûn'un Asabiyet Teorisi.....	41
1.2 ENDÜLÜS EMEVÎ DEVLETİ'NİN SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPISI.....	46
1.2.1 Devlet Teşkilatı ve Kurumsal Yapı.....	50
1.2.2 Sosyal, Etnik ve İktisadi Dinamikler.....	64
1.3 ENDÜLÜS'TE İLMÎ HAYAT VE ENTELEKTÜEL SINIFLARIN TEŞEKKÜLÜ	69
1.3.1 Dinî İlimler, Fıkıh ve Dil Çalışmaları.....	70
1.3.2 Felsefe, Mantık ve Teknik İlimler	76
İKİNCİ BÖLÜM: İŞ BİRLİĞİ, HİMAYE VE MEŞRUIYET EKSENİNDE İKTİDAR- ULEMÂ İLİŞKİLERİ	87
2.1 ULEMÂNIN TOPLUMSAL İTİBARI VE İKTİDARIN HİMAYE SİYASETİ.....	88
2.1.1 Toplumsal Güvenin Tesisi ve Ulemânın Ahlakî Otoritesi.....	88
2.1.2 İlmî Rekabetin Teşviki ve Maddî Destekler	110
2.1.3 Sosyal Hareketlilik ve Kariyer İnşasında Himaye Ağları.....	112
2.2 ULEMÂNIN DEVLET YÖNETİMİNE İŞTİRAKİ VE SİYASİ ROLLERİ	117
2.2.1 Devlet Yönetiminde Ulemâ: Adalet, Hazine ve Diplomasi.....	117
2.2.2 Siyasî Danışmanlık: "Müşavir Fakihler"	126
2.2.3 Arabuluculuk ve Siyasî Tahkikat	128

2.2.4	<i>Saray Bürokrasisi ve Sır Kâtipliği.....</i>	130
2.3	MEŞRUIYET ARACI OLARAK ULEMÂ	132
2.3.1	<i>Askerî ve İdari Yapıda Meşruiyet.....</i>	135
2.3.2	<i>Siyasî ve Hukukî Meşruiyet.....</i>	138
2.3.3	<i>İç Tehditlere Karşı İş Birliği</i>	143
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GERİLİM, ÇATIŞMA VE DİRENİŞ EKSENİNDE İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİ		
3.1	SİYASİ ÇEKİNCE: İKTİDARIN ULEMÂ NÜFUZUNDAN KORKUSU	147
3.1.1	<i>Toplumsal Kalkışma ve İktidarın Şiddet Tekeli.....</i>	148
3.1.2	<i>Ulemâ İçî Hizipler ve Karar Alma Süreçlerine Müdahale</i>	154
3.1.3	<i>İktidarın Yargısal Yetkileri Sınırlandırma Girişimleri ve Toplumsal Tepki.....</i>	168
3.1.4	<i>Hanedan İçî Rekabet ve Siyasi Tehdit Algısı.....</i>	173
3.2	YARGI BAĞIMSIZLIĞI MÜCADELELERİ VE HUKUKİ ÖZERKLİK	177
3.2.1	<i>İktidar Mensuplarının Mülkiyet İhlallerine Karşı Yargının Tutumu</i>	177
3.2.2	<i>Siyasi Otoritenin Hukuki Ayrıcalık Taleplerinin Reddi</i>	179
3.2.3	<i>Saray Bürokrasisinin Yargıya Müdahale Teşebbüsleri ve Kâdıların Direnci.....</i>	184
3.3	ULEMÂNIN MUHALEFET VE SİVİL DİRENİŞ PRATİKLERİ	190
3.3.1	<i>Dini Semboller ve Mekânlar Üzerinden Geliştirilen Siyasi Muhalefet</i>	190
3.3.2	<i>Resmî Belgeler ve İdari Tasdik Süreçlerinde Ortaya Çıkan Krizler</i>	197
3.3.3	<i>Ahlaki Bir İtiraz Olarak Kamu Görevini Reddetme Eylemleri</i>	200
3.4	İKTİDAR GASPI, BÜROKRATİK TAHAKKÜM VE İLMÎ TASFİYE (ÂMİRİLER DÖNEMİ)	204
3.4.1	<i>Eski Kadroların Tasfiyesi ve Hukukun Siyasallaşması</i>	205
3.4.2	<i>Gasp Edilen İktidara Karşı Yargının İtirazı ve Meşruiyet Sorgulaması.....</i>	208
3.4.3	<i>Mutlak İktidar İnşasında İlmî Tasfiye</i>	215
3.5	İKTİDAR ÇATIŞMALARINDA TEKNİK İLİMLER VE BİLİM ETİĞİ.....	217
SONUÇ.....		224
KAYNAKÇA		227

KISALTMALAR

as. : Aleyhisselâm

b. : bin, ibn (Oğlu)

b.y. : Basım Yeri Yok

bnt. : binti

bs. : Basım, Baskı

çev. : Çeviren, çeviri

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

H : Hicrî

H.z. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

M : Milâdî

ö. : Ölümü, Ölüm Tarihi

r.a. : Radıyallahu anh

r.anhâ: Radıyallahu anhâ

s. : Sayfa

s.a.s. / s.a.v.: Sallallâhu aleyhi ve sellem

sad. : Sadeleştiren

TDK : Türk Dil Kurumu

thk. : Tahkik Eden

ts. : Tarihsiz

tsh. : Tashih Eden

vb. : ve benzerleri

vd. : ve diğerleri

y.y. : Yayıncı Bilgisi Yok

yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

Sekiz asra yakın devam eden siyasi ve kültürel varlığıyla Endülüs (92-897/711-1492), İslam medeniyeti coğrafyası içerisinde kendine has dinamikleri olan zengin bir tarihsel tecrübe barındırmaktadır. Bu tecrübenin merkezinde yer alan siyasi otorite ile dinî, hukukî ve ahlaki otoriteyi temsil eden ulemâ sınıfı arasındaki karmaşık ve sürekli dönüşüm geçiren ilişki, bu çalışmanın temel ilham kaynağı olmuştur. Bir devletin varlığını sürdürebilmesinin ve toplumsal itaat üretebilmesinin yalnızca kılıcın tahakkümüyle değil, kalemin rızasıyla da yakından bağlantılı olduğu gerçeğinden hareketle, bu iki güç arasındaki diyalektik etkileşim tüm boyutlarıyla deşifre edilmeye çalışılmıştır.

Araştırma süreci boyunca, olayları yalnızca kronolojik bir sırayla aktaran geleneksel tarih yazımının ötesine geçilmesi ve bu ilişkinin İbn Haldun'un asabiyet teorisi merkeze alınarak tarihsel sosyoloji zemininde okunması hedeflenmiştir. Kâdıların yargı bağımsızlığı uğruna verdikleri tavizsiz mücadelelerden, ulemânın himaye ağları içindeki bürokratik rollerine ve âlimlerin sistem dışına itilme süreçlerine kadar pek çok konu, birincil kaynakların satır aralarına inilerek tahlil edilmiştir.

Çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın amacı, konusu, yöntemi ve başvuru kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, konunun okuyucu tarafından daha kolay kavranmasını ve izlenmesini sağlamak amacıyla, çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturan ulema ve iktidar kavramları analiz edilmiş; ardından Endülüs Emevî Devleti'nin tarihsel arka planı ele alınmıştır. İkinci bölümde ulema ile iktidar arasındaki uyum ve karşılıklı olumlu ilişkiler üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise ikinci bölümden farklı olarak, iki taraf arasındaki gerilim ve çatışma örnekleri incelenmiştir.

Bu meşakkatli fakat bir o kadar da ufuk açıcı akademik yolculuk, pek çok kıymetli ismin ve kurumun paha biçilemez desteği olmaksızın tamamlanamazdı. Bu vesileyle, tezin konusunun belirlenmesinden nihayete ermesine kadar geçen her aşamada engin bilgi ve tecrübeleriyle yolumu aydınlatan, akademik ufkumu genişleten ve sabrıyla bana her daim destek olan kıymetli danışman hocam Sayın Prof. Dr. İsmail Hakkı Atçeken'e en derin şükranlarımı sunarım. Araştırma sürecim boyunca Tez

İzleme Komitesi (T.İ.K) toplantılarında ufuk açıcı eleştirileri, yönlendirmeleri ve değerli bilimsel katkılarıyla çalışmamın olgunlaşmasını sağlayan kıymetli hocalarım Sayın Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel ve Sayın Prof. Dr. Mithat Eser'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, tez savunma jürimde yer alarak kıymetli vakitlerini ayıran, yapıcı eleştirileri, isabetli tespitleri ve değerli katkılarıyla çalışmama son şeklini vermemde büyük emeği geçen saygıdeğer jüri üyeleri Sayın Prof. Dr. Mehmed Bahaüddin Varol'a ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışma, TÜBİTAK 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı tarafından desteklenmiştir. Sağladığı bu değerli imkân sayesinde araştırmamı uluslararası bir zeminde derinleştirme fırsatı bulduğum Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na (TÜBİTAK) şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Bu program kapsamında dokuz aylık araştırma sürecimi, İspanya'nın Granada şehrinde bulunan CSIC (El Consejo Superior de Investigaciones Científicas) bünyesindeki La Escuela de Estudios Árabes (EEA) kurumunda geçirdim. Beni misafir ederek zengin akademik imkânlarından istifade etmemi sağlayan bu köklü kuruma ve tüm mensuplarına teşekkür ederim. Araştırmamın bu safhasında engin birikimi, değerli yönlendirmeleri ve samimi misafirperverliğiyle bana rehberlik eden kıymetli Sayın Prof. Dr. Ana María Carballeira Debasa'ya en kalbi teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca değerli tavsiyeleri ve yönlendirmelerinden dolayı Sayın Prof. Dr. María Isabel Fierro, Prof. Dr. Mayte Penelas Meléndez, Dr. Elsa Cardoso ve Dr. Javier Albarrán'a teşekkür ederim.

Son olarak, bu uzun ve yoğun çalışma sürecinde benden maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, sabır, anlayış ve fedakârlıklarıyla her daim yanımda hissettiğim kıymetli aileme yürekten teşekkür ederim. Endülüs'ün o zengin, ibretlik ve bir o kadar da aydınlık tarihine bir nebze de olsa katkı sunabilmek gayesiyle hazırlanan bu çalışmanın, İslam tarihi ve medeniyeti alanındaki akademik birikime faydalı olmasını temenni ederim.

Yusuf BÜYÜKYILMAZ

Konya-2026

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı ve Önemi

İslam medeniyeti tarihinin en özgün ve kurucu havzalarından biri olan Endülüs, sekiz asra yakın süren siyasi, sosyal ve kültürel varlığıyla hem Doğu İslam dünyasının mirasını Batı'ya taşımış hem de kendine has kurumsal yapılar inşa etmiştir. 92/711 yılındaki fetihlerden itibaren Endülüs, İber Yarımadası'nda köklü bir medeniyetin coğrafi ve kültürel kimliği haline gelmiştir. Valiler dönemiyle başlayan, 138/756 yılında I. Abdurrahman'ın bağımsız bir emirlik kurmasıyla kurumsallaşan ve 316/929 yılında III. Abdurrahman'ın hilâfet ilanı ile zirveye ulaşan bu tarihsel serüven, genellikle hanedan içi çekişmeler, askerî fetihler ve mimari atılımlar üzerinden okunagelmıştır. Ancak bir devletin varlığını sürdürebilmesi ve toplumsal itaat üretebilmesi, yalnızca kılıcın tahakkümüyle değil, o tahakkümü meşrulaştıran, sınırlandıran ve yönlendiren kalemin rızasıyla mümkündür. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı; Endülüs Emevî Devleti'nde siyasi gücü tekelinde tutan iktidar ile ilahi hukukun, toplumsal ahlakın ve meşruiyetin önemli temsilcilerinden biri konumundaki ulemâ sınıfı arasındaki çok boyutlu, karşılıklı çıkar ve zaman zaman şiddetli çatışmalara sahne olan bir ilişkiyi çeşitli boyutlarıyla analiz etmektir.

Araştırmanın literatürdeki yeri ve taşıdığı önem ise, ulemâyı sadece fikhî metinleri şerh eden, cami ve medrese duvarları arasına hapsedilmiş pasif bir din adamları zümresi olarak görme eğilimini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Aksine bu çalışma, ilim ehlinin devletin idari mekanizmalarını nasıl dönüştürdüğünü, bürokraside nasıl liyakat esaslı bir reform süreci başlattığını, yargı bağımsızlığını tesis ederek hükümdarların şahsi mülkiyet hırslarına nasıl set çektiğini ve yeri geldiğinde halk kitlelerini harekete geçirerek iktidarı sarsan dinî-içtimaî bir asabiyyet merkezine nasıl dönüştüğünü tarihsel vakalar üzerinden kanıtlamayı hedeflemektedir. Ulemânın siyasi kriz anlarında iktidar tarafından nasıl bir meşruiyet kalkanı olarak araçsallaştırıldığı, felsefe ve bâtinî ilimlerin popülist siyasi kaygılarla nasıl tasfiye

edildiği ve bilim insanlarının saray entrikalarında nasıl ölümcül ahlaki ikilemlerle baş başa kaldığı gibi konular, bu tezin inceleme alanının ne denli geniş ve disiplinlerarası bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın Konusu ve Sınırlılıkları

Endülüs Emevî Devleti'nin (138-422/756-1031) siyasi, toplumsal ve fikrî tarihi, İslam medeniyetinin Batı'daki en dikkat çekici tecrübelerinden biridir. Bu tarihsel tecrübenin merkezinde yer alan en dinamik ve belirleyici unsur ise, şüphesiz siyasi otoriteyi temsil eden iktidar mekanizmaları ile şeriatın ve toplumsal ahlakın muhafızı konumundaki ulemâ sınıfı arasındaki karmaşık ve sürekli dönüşüm geçiren ilişkiler ağıdır. Orta Çağ İslam siyaset düşüncesinde devletin bekası, kılıç ile kalemin uyum içinde çalışmasına bağlanmıştır. Ancak diğer coğrafyalarda olduğu gibi Endülüs coğrafyasında da bu uyum, hiçbir zaman statik ve pürüzsüz bir birliktelik olmamıştır. Aksine, iktidarın mutlakiyetçi eğilimleri ile ulemânın ahlaki özerklik arayışı arasında sürekli olarak yeniden müzakere edilen bir süreç olarak tecessüm etmiştir.

Bu doğrultuda yürütülen çalışmanın temel konusu; Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan çöküşüne kadar geçen süre zarfında, emirler, halifeler ve bilhassa Âmirîler döneminde (368-399/978-1009) devleti fiilen yöneten güçlü hâcibler ile Mâlikî fukahası, kâdılar, bürokratlar ve saray etrafında kümelenmiş diğer ilim ehli arasındaki etkileşimlerin tarihsel, sosyolojik ve hukuki bir perspektifle derinlemesine analiz edilmesidir. Araştırmamızda, bu iki ana aktör arasındaki ilişkiyi tek boyutlu bir itaat-tahakküm denklemi olarak okuma tercih edilmemiştir. İş birliği, himaye, meşruiyet inşası, siyasi çekince, yargı bağımsızlığı, açık çatışma ve entelektüel tasfiye süreçlerini bütüncül bir yaklaşımla mercek altına almaktadır. Çalışmanın bu bölümü, araştırmanın kavramsal ve tematik sınırlarını çizerken incelenen dönemin, coğrafyanın ve kurumsal yapıların hangi akademik ve metodolojik gerekçelerle sınırlandırıldığını ortaya koymaktadır.

Araştırmanın zeminini teşkil edecek ilk konu başlığında, iktidar ve ulemâ kavramlarının klasik İslam siyaset düşüncesindeki ve Endülüs özelindeki kavramsal ve yapısal kökenlerinin tahlili ele alınmıştır. İktidarın evrensel kökenleri ile

Hristiyanlık tarihindeki “tanrı-kral” veya “tanrının temsilcisi” modellerinin aksine, İslam siyaset düşüncesinde siyasi gücün İslam hukukuna tabi olma zorunluluğu, araştırmanın teorik temelini oluşturur. Bu bağlamda, Endülüs’teki iktidarın meşruiyet zeminini sağlayan Hilâfet, İmâmet, Emîrlik ve Ülü’l-Emr gibi kurumların sözlük anlamları, fikhî tanımları ve siyasi tarih içerisindeki kurumsal dönüşümleri tezin konusuna dâhildir. Emevî halifelerinin, Abbasi hilafetine ve Kuzey Afrika’daki Şii Fatîmi yayılmacılığına karşı kendi siyasi otoritelerini nasıl teolojik bir argümana dönüştürdükleri ve bu süreçte Endülüs ulemâsının rolü detaylıca incelenmektedir.

Tezin teorik çerçevesini belirleyen en önemli kavramsal araçlardan biri, İbn Haldun’un asabiyyet ve devletin yaşam döngüsü teorileridir. Araştırma, İbn Haldun’un devletin “tecemmül” (estetik meşruiyet ve ihtişam) aşamasında hükümdarların ulemâyı sarayda bir vitrin süsü olarak konumlandırma tezi ile ulemânın siyasi kararlarda aktif söz sahibi olma mücadelesi arasındaki sosyolojik gerilimi ana inceleme nesnesi olarak belirler.¹ Nesep birliğine dayanmayan, ancak Endülüs’ün tek hâkimi konumundaki Mâlikî fikhî etrafında kenetlenerek bir “dinî-içtimaî asabiyyet” üreten ulemâ sınıfının, siyasi otoriteye karşı nasıl kitleleri harekete geçirebilen bir güç merkezine dönüştüğü, bu çalışmanın en kritik problematiklerinden biridir.

Bir diğer kavramsal araçlar ise, siyasi itaatsizlik ve zorba iktidara karşı direnişin hukuki zemini olan “Bağy” (İsyan) kavramı, araştırmanın konusuna dâhil edilmiştir. Ulemânın iktidara karşı geliştirdiği pasif veya aktif direnişin fikhî sınırları, Mutezile, Hariciyye ve Zeydiyye ekollerin silahlı mücadele anlayışlarına karşın, Ehl-i Sünnet ve bilhassa Endülüs Mâlikî ulemâsının fitneyi önlemek adına benimsediği sabır ve nasihat anlayışları üzerinden tahlil edilmektedir. Adaletten sapan yöneticilere itaat yükümlülüğünün sınırları ve isyan suçunun hukuki statüsü, Endülüs’teki somut vakaların anlaşılması için vazgeçilmez bir teorik zemin olarak çalışmaya entegre edilmiştir.

İktidar ve ulemâ arasındaki ilişki salt bir çatışma üzerinden okunamayacak kadar giriftir. Bu nedenle araştırmanın bir bölümü, karşılıklı faydaya dayalı ilişki

¹ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1/467.

ağlarının analizine ayrılmıştır. İktidarın kendi meşruiyetini tesis etmek, toplumsal rızayı sağlamak ve devleti liyakatli kadrolarla yönetmek amacıyla ulemâyâ gösterdiği saygı, sunduğu himaye ve onları idari rollere entegre etme süreçleri detaylı bir biçimde incelenmektedir.

Tezin odaklandığı en hayati meselelerden bir diğeri de ulemânın ahlaki duruşu ve halk nezdindeki karizmatik otoritesi ile iktidarın mutlakiyetçi tahakküm arzusu arasındaki kaçınılmaz çatışmadır. Araştırma, kitleleri yönlendirebilen bu entelektüel sınıfın, yöneticiler tarafından nasıl ciddi bir beka tehdidi ve siyasi çekince unsuru olarak algılandığını analiz eder.

Araştırmanın son bölümlerinde ise, Endülüs Emevî hanedanının zayıflamaya başladığı ve yönetimin fiilen Hâcib Mansûr'un (İbn Ebû Âmir) eline geçtiği Âmirîler devrine ve hanedan içindeki güç mücadelelerine odaklanmaktadır. Bu dönemde, ilk dönemlere kıyasla ulemâ-iktidar ilişkisi; ulemânın bağımsız konumunu giderek kaybetmesi ve yeni siyasi otoritenin meşruiyet arayışında yahut rakiplerini zayıflatma çabasında etkili bir araca dönüşmesi bağlamında ele alınmaktadır.

Tarihsel bir dönemi, sosyolojik bir sınıfı ve kurumsal bir yapıyı inceleyen her akademik çalışma, derinlemesine analiz yapabilmek, kavramsal karmaşanın önüne geçmek ve metodolojik tutarlılığı sağlayabilmek için belirli sınırlar çizmek zorundadır. Endülüs Emevî Devleti'nde iktidar ve ulemâ ilişkilerini inceleyen bu çalışma, incelenen konunun devasa hacmi göz önünde bulundurularak kronolojik, mekânsal, kurumsal ve tematik açılardan belirli sınırlılıklara tabi tutulmuştur. Bu çalışmanın sınırlılıkları da aşağıda tablo halinde verilmiştir:

Sınırlılık Türü	Kapsama Dahil Edilen Çerçeve	Kapsam Dışında Bırakılan Alanlar	Sınırlılığın Akademik Gerekçesi
Kronolojik Sınırlılık	138-422/756-1031 Yılları Arası: I. Abdurrahman'ın bağımsız Endülüs Emevî Emirliğini kurduğu 138/756 yılından başlar. III. Abdurrahman ile başlayan Halifelik dönemi ve Hâcib Mansûr (Âmirîler) dönemi dâhil edilerek, Endülüs Emevî soyunun ve devletin resmen yıkılıp Şûra yönetimine bırakıldığı 422/1031 yılında sona erer.	- Fetih ve Valiler Dönemi (92-138/711-756) - Mülûkü't-Tavâif (422/1031 sonrası) - Murâbitlar, Muvahhidler ve Nasrîler dönemleri.	Endülüs'te merkezi, bağımsız ve bürokratik olarak kurumsallaşmış bir İslam Devleti ile yerleşik ve hiyerarşik bir ulemâ sınıfı arasındaki klasik ilişkinin en olgun, belgeli ve istikrarlı örneği Endülüs Emevîleri döneminde mevcuttur. 422/1031 sonrası siyasi parçalanma, ulemâ ilişkilerinin tabiatını tamamen değiştirmiştir. Sonraki dönemler ise çalışmanın hacmini artıracak gerekçesiyle dâhil edilmemiştir.
Mekânsal Sınırlılık	İber Yarımadası: Başkent Kurtuba (Cordoba) merkez olmak üzere, Tuleytula (Toledo), İşbiliye (Sevilla), Ceyyân (Jaén) ve Batalyevs (Badajoz) gibi doğrudan Endülüs Emevî merkezi otoritesinin ve yargı sisteminin ulemâ ile temas ettiği Endülüs toprakları.	- Kuzey Afrika (Mağrib) içlerindeki Emevî nüfuz alanları. - Doğu İslam Dünyası (Abbâsiler/Fatimîler). - Hristiyan Kuzey İspanya Krallıkları.	Tezin odağı iç siyaset, idari hiyerarşi ve meşruiyettir. Doğu İslam dünyası veya Mağrib, sadece Endülüslü ulemânın ilim yolculukları veya meşruiyet kıyaslamaları bağlamında, dışsal bir etken olarak çalışmaya dâhil edilmiştir. Kendi başlarına incelenmemişlerdir.
Sınıfsal Sınırlılık	Resmî/Merkezi Ulemâ ve Siyasi İktidar: İnceleme nesnesi olan ulemâ; Mâlikî fukahası, Kâdî'l-Cemâalar, müşavir fakihler, resmi müftüler, saray hekimleri ve müneccimler ile sınırlandırılmıştır. İktidar ise bizzat Emîr/Halife ve Âmirîler dönemindeki fiili yönetici olan Hâciblik makamıdır.	- Sufî/Zahit çevreler (örgütlü olmayan kırsal veya halk dindarlığı). - Gayri müslim tebaanın (Hristiyanlar/Yahudiler) dinî elitleri. - Taşradaki sıradan mescit imamları veya bağımsız vaizler.	Araştırmamızın temel problemi siyasi otorite ile rekabet edebilen veya ona meşruiyet sağlayan kurumsal/entelektüel gücün analizidir. Bu gücü Endülüs'te münhasıran, devletin yasama ve yargı tekelini elinde tutan Mâlikî fıkı mensupları ve saray bürokrasisine entegre elit ilim ehli temsil etmektedir. Sufizm bu dönemde henüz siyasi bir güç odağı değildir.

Tematik ve Disipliner Sınırlılık	Politik, Sosyolojik ve Hukuki Etkileşim: İlim ehli ile yöneticiler arasındaki iş birliği, himaye, kadılık atamaları, yargı bağımsızlığı, isyan meşruiyeti, saray komploları ve sansür etrafında dönen siyasi/hukukî ilişkiler.	- Fıkhi içtihatların analizi. - İtikâdî tartışmaların teolojik derinliği. - Tıp, botanik veya astronomi bilimlerinin teknik gelişimi.	Tez, bir bilim tarihi veya İslam hukuku araştırması değildir. Bir tarih çalışmasıdır. Felsefe, tıp veya hadis ekolleri, yalnızca iktidarın gücünü etkilediği, meşruiyeti sarsıp güçlendirdiği veya tasfiye aracı olarak kullanıldığı ölçüde sınırlandırılarak çalışmaya dâhil edilmiştir.
----------------------------------	--	---	---

Tablo 1: Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmanın Metodu

Bu çalışmada tarih ve sosyoloji disiplinlerinin kesişim noktasında yer alan nitel bir araştırma yöntemi benimsenmiştir. İlgili bölümde araştırmanın teorik çerçevesi ile İbn Haldun'un kavramlarının tarihsel sosyoloji bağlamında nasıl kullanıldığı ele alınmaktadır. Ayrıca veri toplama yöntemi olarak başvuru doküman analizi süreçleri, metin tenkidi aşamaları, tematik kodlama işlemleri ve çalışmanın bilimsel güvenilirliğini sağlamaya yönelik veri çeşitlemesi stratejileri açıklanmaktadır.

Sosyal bilimler alanında yürütülen tarihsel araştırmalar, geçmişin durağan bir nesne gibi laboratuvar ortamında incelenemeyeceği gerçeğinden hareket eder. Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen yaklaşık üç asırlık süreçteki olaylar, emirler, halifeler, hâcibler, kâdılar, fukahâ ve avam gibi dönemin aktörlerinin niyetleri, inançları ve toplumsal çıkarları etrafında şekillenmiştir. Bu gereklilik, araştırmanın doğası gereği nitel bir araştırma yöntemi etrafında kurgulanmasını zorunlu kılmıştır. Nitel araştırma, incelediği probleme ilişkin sorgulayıcı, yorumlayıcı ve problemin doğal ortamındaki biçimini derinlemesine anlama uğraşı içinde olan sistematik bir yöntemdir.

Tarihi, sosyolojik bir perspektifle okumak, kurumların ve toplumsal yapıların zaman içindeki değişimini daha iyi anlamamızı sağlar.² Endülüs Emevî Devleti'nde iktidar ile ulemâ arasındaki ilişki de tekdüze olmamıştır. Emîrlik dönemindeki

² Enes Kabakçı, "Tarihsel Sosyoloji". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 229-232. İstanbul: TÜBİTAK, 2025. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/tarihsel_sosyoloji

çatışmalar (Rabad Vakası), Halifelik döneminde yerini karşılıklı meşruiyete dayalı bir himaye ittifakına bırakmış; Âmirîler devrinde ise siyasi otoritenin el değiştirmesiyle ulemâ, rakipleri bertaraf etmeye yarayan bir araca dönüştürülmüştür. Tez boyunca bu dönüşüm süreci, iktidar ve ulemânın sürekli etkileşimi üzerinden okunmaktadır. Bu iki ana gücün bazen çatışarak bazen de uzlaşarak yeni toplumsal dengeleri nasıl inşa ettikleri bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmiştir.³

Tarihsel sosyolojik vizyonun merkezine, dönemin ruhunu ve İslam coğrafyasının toplumsal dinamiklerini en mükemmel şekilde kavramsallaştıran İbn Haldun'un teorik metodolojisi yerleştirilmiştir. İbn Haldun'un tasarımında tarih ile toplum arasında kurulan ilişki, dinamik ve yorumlayıcı bir ilişkidir⁴ ve "Umran İlmi" (toplum bilimi) süzgecinden geçirilmeyi gerektirir.⁵ Tarihsel aktarımlara yalan, yanlış ve dönemsel önyargılar bulaşabileceği için verilerin yorumlanması süreci, basit ve tekdüze bir süreç değil, karmaşık ve belirli metot gerektiren bir faaliyettir.

Çalışmada, Endülüs Emevî Devleti'ndeki iktidar-ulemâ ilişkisi, İbn Haldun'un en temel kavramsal aracı olan asabiyet teorisi üzerinden sosyolojik bir okumaya tabi tutulmuştur. Asabiyet teorisi, sadece bedevi kabilelerin devlet kurma süreçlerini açıklayan mikro bir araç değil tarihsel olaylara, dönem içerisinde yaşanan spesifik krizlere ve şehirli elitler arasındaki güç dengelerine uygulanabilen çok yönlü makro bir çerçevedir. İbn Haldun, asabiyyetin sadece kan bağı (neseb asabiyyeti) ile değil din, mezhep, ideolojik birliktelik ve himaye (sebeup asabiyyeti) ile de oluşabileceğini vurgular.⁶

Sosyal bilimlerde, doğrudan gözlem yapılamayan veya mülakat şansı bulunmayan geçmiş tarihsel süreçlerin incelenmesinde en temel veri toplama aracı *Doküman Analizi* yöntemidir. Doküman analizi, araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması, bağlamlarının anlaşılması ve analizi olarak tanımlanan bilimsel bir yöntemdir.

³ Sağlam, Şafak. "Tarihsel Sosyoloji: Bütünü Görebilmek Adına Bir Yöntem". Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 1/1 (30 Eylül 2018), 181-182.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/286.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/203.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/99-101.

Literatürde genellikle diğer nitel araştırma yöntemlerinin (görüşme, gözlem) tamamlayıcısı olarak sunulsa da tarihsel araştırmalarda tek başına ve aslı bir araştırma yöntemi olarak kullanılmaktadır. Bu araştırmada doküman analizi, veri çeşitlemesi ve tematik tasnif süreçleriyle entegre edilerek uygulanmıştır.

Doküman analizi, araştırmaya çok sayıda teorik ve pratik avantaj sağlamıştır. İlk olarak bireysellik ve özgünlük faktörü öne çıkar. Dokümanlar, bireye özgü davranış ve duyguların, araştırmacının belirlediği bir zaman diliminde kaydedilmesinden ziyade, olduğu anda ve bireyin (tarihçinin veya biyografi yazarının) kendisi tarafından özgün bir şekilde kaydedilmesi temeline dayanmaktadır.⁷ Araştırmacının müdahalesi söz konusu değildir. Endülüs kronikleri ve tabakât eserleri, dönemin siyasal çalkantılarını, entelektüel çekişmelerini ve ahlaki değer yargılarını barındırdığı için bu analiz yöntemi yoğun bir şekilde çalışmada kullanılmıştır.

Araştırmanın veri kümesi, Endülüs Emevî Devleti'nin siyasi, hukuki ve sosyo-kültürel tarihini kapsarken, örneklemini bu dönemde kaleme alınmış veya bu dönemi nakleden spesifik Arapça birincil kaynaklar ile modern dönemde çeşitli türlerde ve dillerde kaleme alınmış ikincil kaynaklar oluşturmaktadır. Doküman analizi kapsamında incelenen veriler, bir sonraki bölümde detaylı olarak incelenecektir.

Yazılı dokümanların yığınlar halinde okunması bilimsel bir araştırma için yeterli değildir. Toplanan verilerin araştırma bulgusuna dönüşebilmesi için katı bir metin tenkidi süzgecinden geçirilmesi elzemdir. Doküman analizinde geçerlik ve güvenilirliği sağlamak için dokümanları yalnızca okumak ve alıntılanmak yerine kaynağın menşeyini, oluşma biçimini, aktardığı ideolojiyi ve barındırdığı gizli önyargıları bağlamıyla birlikte yorumlamak gerekmektedir. Bu durum, bizleri, toplanan verilerin metin tenkidi sürecinden geçirilmesine sevk etmektedir.

Kaynakların genellikle ya iktidar perspektifini merkeze alması ya da ulemâ perspektifini yüceltmesi, Endülüs tarihi araştırmalarındaki metodolojik bir zorluk

⁷ Ramazan Sak vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2021), 227-256, 238.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarihsel metin analiz edilirken, yazarın hangi asabiyyete veya sosyolojik sınıfa mensup olduğu titizlikle sorgulanmıştır.

Çalışma, olayları kronolojik olarak yığan pozitivist bir tarih anlayışından sıyrılarak, olayların “neden” ve “nasıl” meydana geldiğini, dönemin koşullarına göre açıklayan “neden-nasıl tarih” yazım metodunu benimsemiştir.

Nitel araştırmalarda veri analiz süreci, yüzlerce sayfalık dağınık haldeki metinsel verilerin anlamlı, yorumlanabilir ve araştırmanın teorik çerçevesi ile örtüşen bir yapıya kavuşturulması işlemidir. Toplanan veriler, araştırma problemine uygun analiz yöntemleri ile sistematik bir şekilde değerlendirilmelidir. Bu çalışmada, elde edilen tarihsel dokümanlar ve birincil veriler, içerik analizi ve tematik analiz yöntemleri bir arada kullanılarak analiz edilmiştir. Bu analiz süreci, dağınık haldeki tarihî rivayetlerin bir araya getirilerek analitik bir rapor yapısına dönüştürülmesine imkân sağlamıştır.

İmkan dâhilinde, incelenen bazı olaylar, salt betimsel bir hikâye anlatıcılığından çıkarılmış; “İktidar, asabiyyet eksikliğini kapatmak için ulemâyâ neden ihtiyaç duyar?” veya “Ulemâ hangi siyasi ve ahlaki şartlarda iktidara direnir?” şeklindeki tematik araştırma sorularına test edilebilir yanıtlar verecek şekilde yorumlanmıştır.

Çalışmada hiçbir tarihsel olgu, yalnızca İbn Hayyân el-Endelüsî gibi saray tarihçilerinin yazdığı, devleti ve emirleri merkeze alan genel siyasi tarih türü eserler üzerinden tek boyutlu olarak okunmamış, aynı olgu, ulemâyı merkeze alan biyografi yazarlarının eserlerindeki bireysel anlatılarla karşılaştırılarak çapraz kontrole tabi tutulmuştur.

Bu bölümde ana hatlarıyla açıklanan metodolojik yapı; Endülüs Emevî dönemi iktidar-ulemâ ilişkilerine dair karmaşık, çelişkili sosyo-politik verileri toplamak, anlamlandırmak, İbn Halduncu bir teori etrafında tarihsel-sosyolojik olarak yorumlamak ve bilimsel standartlara uygun, güvenilir bir akademik bilgiye dönüştürmek için gerekli analitik araçları entegre bir biçimde çalıştırmayı hedeflemektedir. Bu sistematik yöntem, çalışmanın bütününde sunulan tarihsel

anlatıların ve soyut siyaset felsefesi tartışmalarının test edilebilir, metodolojik ve sosyolojik dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın birinci bölümünde ele alınan iktidar, ulemâ ve isyan (bağy) kavramlarının teorik zeminini oluşturmak amacıyla öncelikle İslam siyaset düşüncesinin ve sosyolojisinin kurucu metinlerine ve bu metinler üzerine yapılmış çalışmalara başvurulmuştur.

İktidarın fikhî çerçevesinin çizilmesinde ve ulemânın devlet içindeki “Müşavir Fakihler” rolünün kuramsal altyapısının anlaşılmasında Mâverdî (ö. 450/1058), et-Turtûşî (ö. 520/1126), Nizamülmülk (ö. 485/1092) ve Kalkaşendi (ö. 821/1418) gibi klasik dönem siyaset teorisyenlerinin eserlerinden ve bu eserler üzerine yapılmış olan bazı çalışmalardan istifade edilmiştir.⁸ Mâverdî’nin amme velâyetine dair yaklaşımları, Endülüs’teki kâdılarının (Kâdî’l-Cemâa) yetki alanlarını ve halife karşısındaki özerkliklerini anlamlandırmak için bir mihenk taşı olarak kullanılmıştır. Ayrıca İslam hukukundaki bağy (isyan) suçu ve hükümleri ile zorba iktidara karşı itaat ve direniş diyalektiği hususlarında, Adnan Akalın’ın konuya dair doktora çalışmasına dayanan eserinden istifade edilmiştir.⁹ Akalın’ın çalışmasında Mutezile, Haricîler, Zeydîler ve Ehl-i Sünnet ekollerinin zâlim yöneticiye karşı silahlı veya silahsız direniş konusundaki farklı yaklaşımları ele alınmıştır. Endülüs Emevî ulemâsının I. Hakem veya Hâcib Mansûr gibi otoriter figürlere karşı sergiledikleri tutumlara ilişkin Akalın’ın tespitleri bizim tez çalışmamızın teorik referansları olarak ilgili bölümlere entegre edilmiştir.

Araştırmanın sosyolojik bağlamını, iktidar-ulemâ ilişkisinin yapısal analizini ve özellikle direniş/isyan teorisini şekillendiren en temel kavramsal kaynak, ünlü İslam düşünürü Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn

⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126). *Sirâcü’l-Mulûk*. Min Evâilî’l-Matbûâtî’l-Arabiyye, 1872; Ömer Menekşe. “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 135-148. Cengiz Kallek. “Mâverdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/180-186.

⁹ Adnan Akalın, *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Haldûn'un (ö. 808/1406) *Kitâbü'l-İber* isimli eserine giriş niteliğinde kaleme aldığı ve daha sonra müstakil bir eser haline getirilen *Mukaddime* adlı şaheseridir.¹⁰ 8./14. yüzyılda Tunus'ta doğan ancak kökleri Endülüs'e dayanan İbn Haldun, "İlmü'l-Umran" (medeniyet ve toplum bilimi) adını verdiği disiplinle tarihsel olayların ardındaki sosyolojik yasaları keşfetmeyi amaçlamıştır.¹¹ İbn Haldun'un medeniyetlerin doğuşu, yükselişi ve çöküşünü açıklamak için geliştirdiği "asabiyyet" (grup dayanışması, kan bağı veya inanç/ideoloji etrafında kenetlenme) teorisi¹², bu çalışmada geleneksel bedevi/kabilevi sınırlarının ötesine taşınarak incelenmiştir.

Araştırmanın özellikle Emîrlik dönemi, III. Abdurrahman'ın hilafeti ilan ederek siyasi otoriteyi merkezileştirmesi ve ardından Hâcib Mansûr (Âmirîler) dönemindeki iktidar mücadelelerini aydınlatan başlıca ve hacimli birincil kaynaklardan biri, modern tarihçiler tarafından "Endülüs tarihçilerinin sultanı" ve Orta Çağ İspanya'sının en büyük tarihçisi olarak kabul edilen¹³ Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin İbn Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî'nin (ö. 469/1076) *el-Muktebes min Enbâ'i Ehli'l-Endelüs* adlı eseridir.¹⁴ Endülüs'te ilk mühtedilerin soyundan gelen yani müvelled olarak Kurtuba'da dünyaya gelen İbn Hayyân, gençliğini Âmirîlerin refah ve istikrar döneminde geçirmiş, ancak ilerleyen yaşlarında Endülüs'ün siyasi parçalanmasına tanıklık etmiştir.¹⁵ Onun felsefe, hadis, dil ve edebiyat alanlarındaki derin bilgisi, tarih yazıcılığına muazzam bir analitik derinlik katmıştır. Ayrıca devlet kademelerinde, sahibü's-şurta (emniyet şefi) ve resmi tarihçi olarak görev yapmış

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007).

¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/204.

¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/101, İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/669.

¹³ Mehmet Özdemir, "İbn Hayyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/37-38.

¹⁴ Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin İbn Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 469/1076), *el-Muktebes min Enbâ'i Ehli'l-Endelüs*, thk. Mahmud Ali Mekki (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuuni'l-İslam, 1971).

¹⁵ Örneğin, İbn Hayyân, Âmirîlerin yıkılışını anlattıktan sonra Kevn ve Fesâd (Oluş ve Bozuluş) kavramlarını kullanarak bir değerlendirme yapar. Kökeni Aristoteles'e kadar uzanan ve İslam felsefesinde varlığın oluş ve bozuluş döngüsünü ifade eden çok temel bir kavramdır. Hâcib Mansûr dönemindeki iktidar gaspı, meşruiyet inşası ve eski elitlerin (ulemâ ve devlet ricali) tasfiyesi gibi sert siyasi kırılmalar göz önüne alındığında; İbn Hayyân'ın İbn Ebû Âmir iktidarının yükselişini ve çöküşünü basit bir kronoloji olarak değil, evrensel bir felsefi yasa çerçevesinde okuması son derece manidardır. Bu durum, dönemin tarih yazımında siyasi meşruiyet ve güç mücadelelerinin nasıl derin bir nedensellik bağıyla ele alındığını göstermektedir. (İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 7/56.) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrâküşî (ö. 712/1312'den sonra), *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 1/3.

olması, saray içi entrikalara, bürokratik işleyişe ve iktidar-ulemâ ilişkilerinin perde arkasına doğrudan erişim sağlamasına imkan tanımıştır.¹⁶ İbn Hayyân'ın bu eseri, kendisinden önceki tarihçilerin günümüze ulaşmayan eserlerini sistematik bir biçimde derleyen, karşılaştıran ve eleştiren devasa bir derleme niteliğindedir.¹⁷ Eserin günümüze ulaşan ciltleri, Endülüs'ün fethinden Halife II. Hişam'ın saltanatının sonlarına kadar olan dönemi kronolojik bir sırayla ele almaktadır. Elinizdeki çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınan Âmirîler dönemindeki iktidar gaspı, eski Emevî elitlerine kurulan komplolar ve bürokratik tasfiye süreçleri (özellikle İbn Münzir komplosu) İbn Hayyân'ın eserinden ve onun verilerini kullanan İbn İzârî, Kâdı İyâz gibi kendisinden sonra gelen müelliflerin anlatıları üzerinden analiz edilmiştir. İbn Hayyân'ın anlatılarında, Hâcib Mansûr'un meşruiyet krizini aşmak için Kâdı İbn Züreb ve Ebû Ömer İbnü'l-Mekvî gibi fakihleri nasıl baskı altına aldığı, muhalifleri “yeryüzünde fesat çıkarma” (muharebe) suçuyla tasfiye etmek için ulemânın dinî otoritesini nasıl gasp ettiği en ince detaylarına kadar görülmektedir. Ayrıca İbn Hayyân'ın eserleri, III. Abdurrahman dönemindeki siyasi istikrarın ve ulemâ-iktidar ittifakının nasıl kurulduğuna dair eşsiz veriler sunar. Fâtımîler'in Kuzey Afrika'daki Şii propagandasından duyulan rahatsızlık ve III. Abdurrahman'ın kendisini “Emîrü'l-Mü'minîn” ilan ederek Sünni Mâlikî ulemâ ile kurduğu meşruiyet ittifakı, bazı iç isyanların bastırılması süreçleri İbn Hayyân'ın detaylı aktarımları sayesinde bu çalışmaya eklenmiştir. Onun Mülûku't-Tavâif yöneticilerini onaylamayan eleştirel tutumu, devletin çöküşünde liyakatin kaybolması ve entelektüel yozlaşmanın etkilerini göstermesi bakımından bu tezin üçüncü bölümündeki tasfiye analizlerine metodolojik bir destek sağlamıştır.

Siyasi krizleri, isyanları ve iktidarın baskı mekanizmalarını tahlil etmek için tezde kullanılan bir diğer temel kaynak, Kuzey Afrikalı tarihçi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrâküşî (ö. 712/1312'den sonra)'nin *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* adlı eseridir.¹⁸ İbn İzârî, kendisinden önceki birçok

¹⁶ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 2/573; C. Ersin Adıgüzel, “Endülüs'te Tarih Yazıcılığı”, *Tarihyazını* 2/2 (2020), 316-317.

¹⁷ Özdemir, “İbn Hayyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/37-38.

¹⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrâküşî (ö. 712/1312'den sonra), *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983).

kaynağı sentezleyen bir tarihçi olarak olayları dışarıdan bir gözlemci titizliğiyle aktarmıştır.¹⁹ Çalışmanın üçüncü bölümünde “Siyasi Çekince: İktidarın Ulemâ Nüfuzundan Korkusu” başlığı altında incelenen ve Emîr I. Hakem döneminde patlak veren “Rabad Vakası”nın analizi büyük ölçüde bu eserin verilerine dayanmaktadır. İbn İzârî’nin aktarımları, Hâcib Mansûr’un iktidarını konsolide etmek için Halife II. Hakem döneminde kurulan devasa kütüphanedeki felsefe (ulûmu’l-evâil), mantık, astroloji ve Mutezile kitaplarını Asîlî, İbn Zekvân ve Zübeydî gibi büyük âlimlerin huzurunda yaktırması olayının analizinde kilit rol oynamıştır. Aynı eserde Muhammed b. Ebî Cum’a adlı müneccimin devletin geleceği hakkında kehanette bulunduğu için dilinin kesilip asılması olayı²⁰ iktidarın bilgi tekeli koruma refleksini göstermektedir. Bunun yanında, İbn İzârî’nin eserinde yer verdiği siyasi hicivler, ulemânın yozlaşmış bir siyasi otoriteye eklemlendiğinde halk nezdindeki itibarını nasıl kaybettiğini göstermesi açısından eşsiz bir sosyolojik belge niteliğinde kullanılmıştır.

Siyasi tarih ile kültürel tarihi harmanlayan üç önemli kaynak daha araştırmanın temelini oluşturmuştur. Bunlardan ilki, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm İbnü’l-Kûtiyye’nin (ö. 367/977) *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs* adlı eseridir.²¹ Bu eserin kendisine ait olup olmadığı tartışma konusu olsa da İbnü’l-Kûtiyye’nin en meşhur ve günümüze ulaşan en önemli eseridir.²² Endülüs’ün fethinden başlayarak Emîr Abdullah b. Muhammed döneminin sonuna (299/912) kadar geçen olayları kapsar.²³ Fetihden itibaren erken Emevî dönemindeki idari yapılanmayı, saray hayatını ve özellikle himaye sistemini anlamak için başvurulacak bir kaynaktır.²⁴ Yaşadığı dönemde Endülüs’ün en büyük dil, edebiyat ve tarih âlimlerinden biri olarak kabul edilir.²⁵ Tezin ikinci bölümünde incelenen Hâcib İsa b. Şüheyd ve Abdülvahid el-İskenderânî örneğinde görüldüğü gibi, taşradan gelen yetenekli gençlerin musiki gibi

¹⁹ Mehmet Özdemir, “İbn İzârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/98-99.

²⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ahbari’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, 2/292-294.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm İbnü’l-Kûtiyye (ö. 367/977), *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ, (Beyrut: Müessesetü’l-Maârif, 1994).

²² Ramazan Önal, “İbnü’l-Kûtiyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs* İsimli Eseri”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2022), 207-209.

²³ İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 67.

²⁴ Fuat Günel, “İbnü’l-Kûtiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/117-118.

²⁵ İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 67; Adıgüzel, “Endülüs’te Tarih Yazıcılığı”, 314-315.

şüphe çeken uğraşları bırakıp edebiyat ve ilme yönelerek bürokraside liyakatle nasıl yükseldikleri İbnü'l-Kûtiyye'nin aktarımlarıyla detaylandırılmıştır. Ayrıca tezin üçüncü bölümünde incelenen Hizmetçi Nasr'ın Emîr II. Abdurrahman'a yönelik zehirleme komplosu konusunda saray içinde yaşanan olaylar hakkında veriler sunulmuştur.

İkinci eser ise, Endülüs ilmî ve edebî hayatının müstesna şahsiyetlerinden biri olan Ebü'l-Hasan Alî b. Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147)'ye ait olan *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra* adlı eseridir.²⁶ İbn Bessâm hem bir edip hem de titiz bir tarihçi ve biyografi yazarı olarak tanınmaktadır. Bugün Portekiz sınırları içerisinde kalan Şenterîn (Santarém) şehrinde doğup yetişen müellif, 485/1092 yılında şehrin, Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından işgal edilmesi üzerine vatanını terk etmek zorunda kalarak Endülüs'ün diğer bölgelerine hicret etmiştir. Bu sürgün ve gurbet hayatı, onun eserlerindeki hüznü ve zamanın vefasızlığından şikâyet eden karakteristik üslubunun temelini oluşturmuştur.²⁷

Üçüncü kaynak ise, kendisinden önceki devasa Endülüs literatürünü kurtaran ve sentezleyen²⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkârî (ö. 1041/1632)'nin *Nefhü't-Tîb min Gusni'l-Endülüsi'r-Ratîb* adlı eseri²⁹, kültürel, ilmi ve sosyolojik altyapının anlaşılmasında tamamlayıcı olmuştur. El-Makkârî'nin, Endülüs'te fakih ünvanının ne denli saygın olduğu, doğudaki Kâdı ünvanından bile üstün tutulduğu, kâtiplere ve dilbilimcilere bile hürmeten fakih dendiği ve yöneticilerin meclislerinde ulemâ ile yarışacak seviyede fıkıh bilmesinin bir itibar göstergesi olduğuna dair sosyolojik tespitleri, çalışmanın *Ulemâyâ Gösterilen Saygı ve İtibar* ile *İktidarın İlmî Rekabeti* bölümlerinin inşasında temel

²⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147), *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, thk. İhsan Abbas (Libya-Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1979).

²⁷ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/1, 568 8/612; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-Siyerâ*, 2/39; Makkârî, *Nefhü't-Tîb min Gusni'l-Endülüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 3/458.

²⁸ Jemal Ghadour, *Nefhut't-Tîb Metin İncelemesi ve Tenkitli Neşri (İkinci Bölüm)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi), Doktora Tezi, 2018, 1, 6; Ayşenur Güneş Karabulut, *Makkârî'nin Hayatı, Eserleri ve Nefhu't-Tîb Eseri Bağlamında Endülüs'te Felsefi Birikim*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi), Doktora Tezi, 2024.

²⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkârî (ö. 1041/1632), *Nefhü't-Tîb min Gusni'l-Endülüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968).

paradigma olarak alınmıştır. El-Makkârî'nin verileri sayesinde, astronomi ve hesap ilimlerinde öncü olan kimselerin varlığı ve ulemânın sadece şeri ilimlerde değil, müspet bilimlerde de faaliyet gösterdiği ancak astroloji gibi alanların zındıklık suçlaması korkusuyla tıp veya matematik arkasına gizlendiği³⁰ analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın temel inceleme nesnesi olan ulemâ sınıfının şahsi karakterleri, ilmi silsileleri, iktidarla olan birebir diyalogları, yargı bağımsızlığı konusundaki tavizsiz duruşları ve kendi aralarındaki hizipleşmeler, Endülüs'te yazım geleneğinde çok güçlü ve köklü bir yeri olan biyografi (tabakat/terâcim) literatürü aracılığıyla incelenmiştir. Resmi siyasi tarih yazıcılığının aksine, tabakat eserleri devletin ve sultanların değil, ilim ehlinin merkeze alındığı bir nevi sivil tarih ve entelektüel haritalandırma sunmaktadır. İktidarın karşısında boyun eğmeyen, sürgünü göze alan veya iktidarı ahlaki olarak denetleyen ulemâ profili bu kaynaklar sayesinde görünür kılınmıştır.

Çalışmanın *Yargı Bağımsızlığı Mücadeleleri ve Hukukî Özerklik* başlığı altında incelenen sayısız vaka ve diyalog, doğrudan doğruya kâdılarının hayatlarını anlatan iki kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan ilki Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî el-Kayrevânî'nin (ö. 361/971) *Kudâtu Kurtuba* adlı eseridir.³¹ Huşenî'nin eseri, Endülüs'te iktidarın kılıcı ile hukukun kalemi arasındaki asimetric güç dengesini eşitleyen temel ahlaki metinlerden biridir.³² Huşenî bu eserinde, insanların dillerinde dolaşan fakat kayıt altına alınmamış tarihî rivayetlere yer vermiştir. Fakihlerin ve muhaddislerin bu rivayetlere dayandığı çalışmalarda vurgulanmaktadır. Bu yönüyle Huşenî'nin bu eserinin tarih yazımı değerine sahip olduğu belirtilmektedir.³³

Bu çalışmada yoğun olarak kullanılan tabakat türü eserlerden ikincisi ise Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed en-Nübâhî el-Cüzâmî'nin (ö. 792/1390'dan

³⁰ Karabulut, Makkârî'nin Hayatı, Eserleri ve Nefhu't-Tîb Eseri Bağlamında Endülüs'te Felsefî Birikimi, 34.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî el-Kayrevânî (ö. 361/971), *Kudâtu Kurtuba*, thk. İbrahim Ebyârî, (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989).

³² Ahmet Özel, "Huşenî, Muhammed b. Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/421-422.

³³ Muhammed Abdulhamid Sakr, "Endülüs'te Tarih Okulunun Gelişimi", çev. Mustafa Hizmetli, *NÜSHA* 2/5 (2002), 147-148.

sonra) *Târîhu Kudâti'l-Endelüs* isimli eseridir.³⁴ Bu eser çalışmada işlenen ulemânın devlet işlerine müdahalesini ve hukuk felsefesi içindeki çözüm arayışlarını anlamak için kullanılmıştır. Halife III. Abdurrahman'ın kişisel dinlenme alanını genişletmek için hastalara ait bir vakıf arazisini (el-Mahşer) satın almak istemesi üzerine, kâdılarının ve fakihlerin saraya çağrılıp vezir tarafından hakaretlere uğramalarına rağmen vakfın müebbedliğinden taviz vermemeleri, en-Nübâhî'nin eseri üzerinden detaylandırılmıştır.

Endülüs biyografi yazıcılığının kronolojik olarak birbirini takip eden ve adeta resmi bir akademik silsile oluşturan üç büyük müellifi; İbnü'l-Faradî, İbn Beşkûvâl ve İbnü'l-Ebbâr ulemânın devlet bürokrasisi, halk tabanı ve saray üçgenindeki yerini sosyolojik olarak tespit etmek için elzem kaynaklar olmuştur.

Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs* adlı eseri, erken ve orta dönem Endülüs ulemâsının profilini çıkarmıştır. İbnü'l-Faradî, eserinin mukaddimesinde amacının Endülüslü fakihleri, âlimleri ve râvileri alfabetik bir sırayla özetlemek olduğunu belirtmiştir.³⁵ Bu eserin içeriği sadece din âlimleriyle sınırlı kalmamış; re'y ilmine hâkim olanlar ile hadis ve rivayetle uğraşanları da derlemiştir.³⁶ Eser ayrıca âlimlerin Doğu'ya yaptıkları yolculukları, orada kimlerle görüştiklerini ve hangi seviyeye ulaştıklarını titizlikle kaydetmiştir.³⁷ İbnü'l-Faradî'nin bu çalışması, daha sonra İbn Beşkûvâl ve İbnü'l-Ebbâr gibi müellifler tarafından genişletilerek Endülüs ulemâsının eksiksiz bir profiline dönüştürülmüştür.³⁸ Bu çalışmada ise eser, fıkıhçıların yanı sıra edebiyatçı, tarihçi ve dilbilimcilerin de bürokraside nasıl yükseldiğini göstermesi açısından kıymetli bilgiler vermektedir.

³⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzami Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1983).

³⁵ Ebü'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, thk. el-Attar Hüseyin İzzet (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 1/8.

³⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/9.

³⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/9.

³⁸ Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1259), *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1995), 1/5.

İbnü'l-Faradî'nin eserine bir zeyil olarak yazılan Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Musa b. Beşküvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 578/1183)'in *Kitâbü's-Sıla* adlı eseri³⁹, Endülüs'teki ilim geleneğini ve bölgenin önde gelen önderlerini kapsamlı bir şekilde kayıt altına alan biyografik bir tarih çalışmasıdır. Alfabetik bir düzenle kurgulanan metin, fıkıh, hadis ve edebiyat gibi farklı alanlarda uzmanlaşmış âlimlerin hayatlarını, hocalarını ve eserlerini detaylandırarak dönemin akademik ağlarını gözler önüne serer. Müellif, şahısların seyahatlerini ve ahlaki meziyetlerini aktarırken, aynı zamanda Endülüs'teki toplumsal yapı ve ilmi mirasın sürekliliğini koruma amacı gütmektedir.⁴⁰ Bu kaynak, Endülüs İslam medeniyetinin entelektüel derinliğini ve ulemânın biyografik kronolojisini belgeleyen önemli bir referans niteliği taşır. Tezde ise, 4./10. ve 5./11. yüzyıl Endülüs dinî elitlerinin, fukahâ ve muhaddislerin sosyo-politik konumlarını, karmaşıklaşan şehir hayatında üstlendikleri evlilik, ticaret, vakıf onayı gibi sivil görevleri incelemek için kullanılmıştır. Çalışmanın kavramsal analiz bölümünde, âlim, fakih ve muhaddis kavramlarının dilbilimsel ve sosyolojik tahlili konusunda yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *el-Hulletü's-Siyerâ*⁴¹ ve *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*⁴² adlı eserleri ise, Endülüs Emevî hilafetinin çöküş sürecindeki siyasi yozlaşmayı ve ulemânın ahlaki düşüşünü göstermek için son derece önemli kaynaklardır.⁴³ *et-Tekmile*, Endülüs'ün biyografik mirasını koruma amacı taşıyan ve İbn Beşküvâl'in *es-Sıla* adlı çalışmasına zeyil olarak yazılmış kapsamlı bir terâcim kitabıdır.⁴⁴ *el-Hulletü's-Siyerâ* ise temel olarak İslam tarihinin erken dönemlerinde Kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerinde görev yapmış halifeler, emirler,

³⁹ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Musa b. Beşküvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 578/1183), *Kitâbü's-Sıla fî Tarihi Eimmeti'l-Endelüs* (Kahire: Mektebet-ü Hancı, 1955).

⁴⁰ Mehmet Bahaüddin Varol, "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar", *İSTEM*, 7/14 (2009), 71.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260), *el-Hulletü's-Siyerâ*, thk. Hüseyin Münis (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985).

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260), *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1995).

⁴³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 1/6.

⁴⁴ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 1/5.

komutanlar ve devlet adamlarının hayatlarını kronolojik bir düzenle ele almaktadır⁴⁵ ve *et-Tekmile*’ye göre daha az hacimlidir.

Endülüs Emevî Devleti’ndeki iktidar-ulemâ denkleminin tam merkezinde, devletin adalet ve bürokrasi çarklarını elinde tutan Mâlikî fıkhnın hegemonik yapısı bulunmaktadır. Emîr I. Hişam döneminden itibaren devletin resmî hukuku haline gelen Mâlikîlik, ulemâya muazzam bir sivil ve hukuki iktidar alanı açmıştır. Bu yapı, ulemânın iktidarı denetlemesini sağlarken statükoyu koruyan, felsefe ve kelam gibi farklı disiplinlerin Endülüs’e girişini engelleyen, taklit ve tekfir silahlarını kullanan dogmatik bir kalkan vazifesi de görmüştür. Bu bağlamda Ebü’l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî Kâdı İyâz’ın (ö. 544/1149) *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesâlik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik* adlı eseri kaynak olarak kullandığımız bir eserdir.⁴⁶ Müellif, bu eserinde İslam dininin gelişimini, Medine şehrinin ilmi üstünlüğünü ve İmam Malik’in hadis ile fıkıh ilmindeki sarsılmaz otoritesini delilleriyle ortaya koymaktadır. Eserde, Medine ehlinin amelinin bir şer’i delil olarak kabul edilmesi gerektiği vurgulanırken, İmam Malik’in ilmi silsilesi, nesebi, fiziki özellikleri ve diğer mezhep imamları arasındaki müstesna konumu ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir.⁴⁷ Temel amacı Mâlikî fıkhnın tarihsel meşruiyetini ispat etmek olan bu çalışma, aynı zamanda tabakat ilmi usulüyle mezhep mensuplarının biyografilerini sistematik bir yapıda sunmayı hedefleyen devasa bir külliyyatın fikri zeminini oluşturmaktadır.⁴⁸ Bu eser, tezimiz için, Mâlikî mezhebinin kurumsallaşmasını, özellikle Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi’nin (ö. 234/849) Doğu’dan getirdiği *el-Muvatta* kültürüyle Endülüs’te kurduğu ve Emîr II. Abdurrahman’ın “Kötü Zincir” (es-Silsiletü’s-Sev’) olarak adlandırdığı o aşılmaz dinî-politik tekelin anatomisini anlamak için temel teşkil etmiştir. Emîr II. Abdurrahman’ın, Mâlikî fukahasının bu boğucu otoritesini ve devlet içinde oluşan özerk yapıyı kırmak için dışarıdan, liyakatli ancak yerleşik ilmî otoritelere bağlı olmayan Kâdı Yahyâ b. Ma’mer’i, ardından da kaba mizaçlı Kâdı Yuhâmir’i atayarak

⁴⁵ İbnü’l-Ebbâr *el-Hulletü’s-Siyerâ*, 1/11.

⁴⁶ Ebü’l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî Kâdı İyâz’ın (ö. 544/1149), *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesâlik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik* (Mağrib: Matbaatü’l-Fuzâle-Muhammediyye, 1965).

⁴⁷ Kâdı İyâz, *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesâlik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik*, 1/43.

⁴⁸ Kâdı İyâz, *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesâlik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik*, 1/41.

fukahâ hizbini tasfiye etme girişimleri, bu hamlelerin dedikodu ve komplolarla nasıl boşa çıkarıldığı doğrudan fıkıh tabakatı eserleri üzerinden okunmuştur.

Tezde, Endülüs Emevî Devleti hakimiyet dönemlerindeki tıp ve astronomiye dair bilgiler bu alandaki temel kaynaklardan, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân b. Cülcül el-Endelüsî'nin (ö. 384/994 [?]), *Tabakâtü'l-Etibba ve'l-Hükemâ*⁴⁹ adlı eseri ile Ebü'l-Kasım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî'nin (ö. 404/1013), *et-Tasrîf* adlı çalışmalarıdır. Bu eserler, Endülüs saraylarında müspet bilimin devlet eliyle nasıl teşvik ve denetim edildiğini göstermektedir. Ayrıca, Zehrâvî'nin eserinin canlı hayvanlar ve kadvralar üzerinde yapılan araştırmalara işaret ettiği ve cerrahinin gelişmesinde evrensel bir rol oynadığı vurgulanmaktadır.⁵⁰

Yukarıda verilen, çalışmamıza referans teşkil eden temel literatürün yanı sıra modern kaynaklar da kullanılmıştır. Tezimizde kullanılan ve yakın dönemde kaleme alınmış çalışmalar sırasıyla şu şekildedir: Kelam ve felsefe alanında Mutezile düşüncesinin Endülüs'teki varlığı, modern dönem İslam düşüncesi araştırmacılarından Sarah Stroumsa'nın *The Mu'tazila in Al-Andalus: The Footprints of a Phantom* başlıklı çalışması ile desteklenerek incelenmiştir.⁵¹ Stroumsa'nın titizlikle belirttiği gibi, Endülüs'te hiçbir zaman kurumsal bir Mutezile ekolü var olmamıştır.⁵² Ancak İbn Meserre gibi neoplatonik mistikler veya Kâdı Münzir b. Said el-Belluti gibi iktidarın israfına (Medinetü'z-Zehrâ inşasına) minberden muhalefet eden cesur düşünürler, yerleşik ulemâ asabiyetini veya siyasi otoriteyi rahatsız ettikleri anda sistemli bir şekilde "Mutezili" veya "Bâtini" olarak etiketlenmiştir. Bu analiz, heretik etiketinin Endülüs'te salt dinî bir kaygıdan ziyade, muhalifleri itibarsızlaştırmak, meşruiyetlerini silmek ve toplumsal kutuplaşmayı yönetmek için kullanılan siyasi bir tasfiye aracı olduğunu göstermesi açısından tezin teorik argümanlarına büyük katkı sağlamıştır.

⁴⁹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassan el-Endelüsî İbn Cülcül (ö. 384/994), *Tabakâtü'l-Etibba ve'l-Hükema*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).

⁵⁰ Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, (Konya: Kitap Dünyası, 3. Basım), 2012, 56-57.

⁵¹ Sarah Stroumsa, "The Mu'tazila in Al-Andalus: The Footprints of a Phantom", *Intellectual History of the Islamicate World* 2/1-2 (01 Ocak 2014), 80-100.

⁵² Sarah Stroumsa, "The Mu'tazila in Al-Andalus: The Footprints of a Phantom", *Intellectual History of the Islamicate World* 2/1-2 (01 Ocak 2014), 91.

Klasik Arapça kaynaklarının yanı sıra, çalışmanın kavramsal derinliğini artırmak, mikro tarihsel verileri makro sosyolojik teorilerle birleştirmek ve olayları nesnel, analitik bir perspektife oturtabilmek için modern dönem İslam tarihi, siyaset bilimi, hukuk ve sosyoloji araştırmalarından geniş ölçüde yararlanılmıştır. İbn Haldun'un asabiyet teorisinin modern siyaset bilimine adaptasyonu ve Endülüs Emevî Devleti'nin kabilevi-dinî dinamiklerine uygulanması sürecinde Burak Batur'un *İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri*⁵³, Abdülhamit Budak'ın *İbn Haldun'da İsyan Olgusu*⁵⁴ çalışmaları gibi güncel akademik makale ve tezlerden faydalanılmıştır. Bu çalışmalar, Endülüs'teki çöküşü sadece askeri bir yenilgi olarak değil, sosyal dayanışmanın (asabiyetin) erimesi ve yozlaşma olarak okumamıza imkan tanımıştır.

Endülüs ulemâsının beşeri, idari ve diplomatik rollerinin analizi için Muhammad Benaboud⁵⁵, Manuela Marín⁵⁶, David James⁵⁷ gibi uluslararası araştırmacıların tespitlerine başvurulmuştur. Benaboud'un, âlim ve fakih kavramları arasında keskin bir ayrım yapmanın zorluğuna işaret etmesi, bilginin Endülüs'te külli bir bütün olarak algılandığına ve entelektüel elitin çok yönlü yapısına dair teorik bir zemin sağlamıştır. Manuela Marín'in çalışması ise III. Abdurrahman döneminde ulemânın iktidar karşısındaki konumu hakkındaki tespitleri bu çalışmada kullanılmıştır. David James ise temel kaynaklarımız arasında saydığımız İbnü'l-Kûtiyye'nin Târihu İftitâhi'l-Endelüs isimli çalışmasını hem İngilizceye tercüme etmiş hem de eseri tahkik ederek literatüre kazandırmıştır. Çalışmamızda ise bu eserin tahkikinden ve çevirmenin yorumlarından yararlanılmıştır. Şinasi Gündüz,⁵⁸ İlhan

⁵³ Behçet Batur, "İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (20 Ekim 2021), 152-161.

⁵⁴ Abdülhamit Budak, "İbn Haldun'da İsyan Olgusu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 561-599.

⁵⁵ Muhammad Benaboud, "Socio-Political Role of Andalusian Ulamâ During The Fifth Eleventh Century", *Islamic Studies* 30/1/2 (1991), 179-211.

⁵⁶ Manuela Marín Niño, "Altos Funcionarios Para el Califa: Jueces y Otros Cargos de la Administración de 'Abd al-Rahman III", *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra* 5 (2004), 91-105.

⁵⁷ David James, *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah* (Hoboken: Taylor & Francis, 2009).

⁵⁸ Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar Ve Kutsal Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020).

Kutluer,⁵⁹ Ali Bardakoğlu,⁶⁰ İbrahim Kâfi Dönmez⁶¹ ve Hugh Kennedy⁶² gibi isimlerin İslam düşüncesinde iktidarın kutsal kökenleri, ilmin epistemolojik mahiyeti, maslahat/istihsan teorileri ve Endülüs siyasi tarihi üzerine yaptıkları telif ve ansiklopedik çalışmalar, tez boyunca karşılaştırmalı bir okuma sunmak için kullanılmıştır. İktidar ve ulemâ ilişkisini klasik teori bağlamında ele alan modern çalışmalar, amme velayeti ve yargı denetimi tartışmalarını günümüz kamu yönetimi ilkeleriyle kıyaslamak için elzem bir literatür sunmuştur. Melek Şahin,⁶³ Sema Taş⁶⁴ ve Yaşar Emrah Koşdas⁶⁵ gibi araştırmacılar hükümet, divan teşkilatı, askerî teşkilat ve vezirlik gibi bürokratik kurumların evrimini incelemiştir. Muhammed b. Said ez-Zeccâlî örneğinde olduğu gibi katiplerin iktidar alanını nasıl genişlettiğini anlamlandırmada bu çalışmalar kullanılmıştır.

Bunların yanında, doğrudan bu araştırmanın kaynakları arasında yer almamakla birlikte, konunun daha geniş bir akademik literatür içinde değerlendirilmesine imkân tanıyan yakın tarihli birtakım çalışmaların da zikredilmesi yerinde olacaktır. Bir kısım çalışma, Endülüs'ün ilmî, dinî ve entelektüel hayatını farklı yönleriyle ele alarak araştırmanın bağlamını tamamlayıcı niteliktedir: Cumhuriyet Ersin Adıgüzel'in XI. asırda Endülüs'teki ilmî hayatı bütüncül biçimde incelediği çalışması⁶⁶, Kaya'nın Endülüs'te din ve bilim ilişkisini konu edinen araştırması⁶⁷, Ali

⁵⁹ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

⁶⁰ Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339/347.

⁶¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79/94.

⁶² Hugh Kennedy, *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*, çev. Ayşenur Demir (Dergah Yayınları, 2019).

⁶³ Melek Şahin, *Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁶⁴ Sema Taş, *Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031)* (Konya: Necmettin Erbakan, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁶⁵ Yaşar Emrah Koşdas - Nebi Gümüş, "The Influence of Various Ethnic Groups on the Formation of the Military Organisation in the Umayyad State in Al-Andalus", *Dergiabant* 12/2 (30 Kasım 2024), 691-710.

⁶⁶ Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016).

⁶⁷ Suat Musab Kaya, *Endülüs'te Din ve Bilim* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025).

Osman Balcı'nın bölgedeki İslâm mezheplerinin teşekkülünü ele alan incelemesi⁶⁸, Yücel'in Mağrib ve Endülüs'te Murâbıtlar dönemi hadis ilmine dair çalışması⁶⁹, Lokaç'ın İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân'ı üzerinden Endülüs felsefi düşüncesindeki hakikat arayışını tahlil eden tezi⁷⁰ ve Cemile Özhan'ın Endülüs'te Yahudi vezirleri inceleyen araştırması⁷¹ bu çerçevede anılabilir. İkinci bir grup çalışma ise, tezin merkezî problematiğini oluşturan iktidar-ulemâ ilişkisini farklı İslam devletleri bağlamında ele alarak karşılaştırmalı bir perspektif sunmaktadır: Kamit'in Abbâsîlerin ilk asrındaki siyaset-ulemâ ilişkisini⁷², Akyol'un Büveyhîler dönemindeki iktidar-ulemâ ilişkisini⁷³ ve Aygül Düzenli'nin Memlûkler dönemindeki iktidar-ulemâ ilişkisini⁷⁴ ele alan doktora çalışmaları, elde edilen bulguların Endülüs örneğiyle mukayyesine zemin hazırlayan dikkate değer incelemelerdir.

Sonuç itibarıyla, bu doktora tezi, İbn Hayyân'ın saray ve bürokrasi odaklı makro kroniklerinden İbnü'l-Faradî ve el-Huşenî'nin ulemâ merkezli mikro biyografilerine, İbn Haldun'un evrensel devlet teorisinden İbn Cülcül'ün spesifik tıp tarihlerine kadar uzanan geniş ve multidisipliner bir kaynakça havuzundan beslenmektedir. Bu heterojen yapı, iktidar ve ulemâ ilişkisinin Endülüs Emevî Devleti'nde basit bir din-devlet ayrımı olmadığını, meşruiyet, yargı bağımsızlığı, asabiyet, himaye, bilim etiği ve isyan pratiklerinin iç içe geçtiği karşılıklı çıkar ilişkisini, girift ve tarihsel bir bütün olduğunu göstermeye elverişli güçlü bir epistemolojik zemin sunmaktadır.

⁶⁸ Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

⁶⁹ Ali Yücel, *Mağrib ve Endülüs'te Hadis İlmi: Murâbıtlar Dönemi (448-541/1056-1147)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025).

⁷⁰ Efekan Lokaç, *Endülüs'te Entelektüel Yalnızlık ve Felsefi Baskı Çağında Bir Hakikat Arayışı: İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân'ında Ontolojik Yükselişin Epistemik Yapısı* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025).

⁷¹ Cemile Özhan, *Endülüs'te Yahudi Vezirler Üzerine Bir İnceleme (910-1090)* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁷² Maşide Kamit, *Abbâsî Devletinde Siyaset-Ulemâ İlişkisi: "İlk Asır Örneği"* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

⁷³ Edip Akyol, *Büveyhîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (334-453/945-1062)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

⁷⁴ Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL ZEMİN

Endülüs Emevî Devleti, 138/756 yılında I. Abdurrahman (ed-Dâhil) tarafından Kurtuba merkezli bağımsız bir siyasî yapı olarak kurulmuş ve 422/1031’de hilâfetin ilga edilerek Mülûkü’t-Tavâif dönemine geçilinceye kadar yaklaşık üç asır varlığını sürdürmüştür. Bu süreç, hükümdarların taşıdığı ünvan ve öne sürdükleri meşruiyet iddiasının niteliği bakımından iki ana döneme ayrılır: 138-316/756-929 yılları arasındaki Emîrlik dönemi ile 316-422/929-1031 yılları arasındaki Hilâfet dönemi. Söz konusu ayırım yalnızca kronolojik bir tasnif olmayıp, iktidarın merkezîleşme derecesi, yaptırım gücü ve ulemâ ile kurduğu ilişkinin mahiyeti açısından da belirleyici bir çerçeve sunar.

Emîrlik dönemi, Emevî hanedanının Abbâsîler karşısında siyasî bağımsızlığını korumakla birlikte halifelik iddiasında bulunmaktan özenle kaçındığı bir devri ifade eder. Kurtuba hükümdarları emîr ünvanıyla yetinmiş, evrensel bir dinî-siyasî önderlik iddiasına girişmemişlerdir. Bu tutum, hem Abbâsî hilâfetinin sembolik otoritesiyle doğrudan çatışmama kaygısını hem de henüz tam anlamıyla oturmamış bir iktidarın ihtiyatını yansıtır. Nitekim dönem boyunca merkezî otoritenin yaptırım gücü çoğu zaman sınırlı ve tartışmalı kalmış; Arap, Berberî ve muvelled unsurlar arasındaki etnik ve sosyal gerilimler sıklıkla silahlı isyanlara dönüşmüştür. I. Hakem devrinde Kurtuba’da patlak veren Rabad Vakası (202/818), Tuleytula’nın (Toledo) tekrar eden ayaklanmaları ve İbn Hafsûn’un 880’lerden itibaren onlarca yıl süren, ancak 315/928’de bastırılabilen isyanı, emîrliğin taşra üzerindeki denetiminin ne kadar kırılgan olduğunu göstermektedir. İşte bu meşruiyet ve otorite açığı, emîrleri toplum nezdinde saygın bir konuma sahip olan ulemânın onayına ve iş birliğine muhtaç kılan başlıca etkenlerden biri olmuştur.

Hilâfet dönemi ise III. Abdurrahman’ın, saltanatının ilk yıllarında dağılmış merkezî otoriteyi yeniden tesis ettikten sonra 316/929’da Emîrû’l-Mü’minîn ve en-Nâsır li-Dînillâh ünvanlarını alarak halifeliğini ilan etmesiyle başlar. Kuzey Afrika’da yükselen Fâtımî hilâfetinin (297/909) meydan okuması ve içeride otoriteyi tahkim etme ihtiyacı bu adımın başlıca saikleridir. Bu devir, devletin merkezîleşme,

bürokratikleşme ve iktisadî-kültürel refah bakımından zirveye ulaştığı çağdır: idarî bir başkent olarak Medînetü'z-Zehrâ'nın inşası, düzenli ve büyük ölçüde ücretli askerlere dayanan bir ordunun teşkili ve bilhassa II. Hakem döneminde ilim ile kültürün cömertçe himaye edilmesi bu yükselişin göstergeleridir. Merkezî iktidarın yaptırım gücü, özellikle III. Abdurrahman ve II. Hakem devirlerinde en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bununla birlikte, II. Hişâm'ın küçük yaşta tahta çıkmasının ardından fiilî iktidarı ele geçiren Hâcib Mansûr ve Âmirîler'in askerî tahakkümü, halifenin otoritesini sembolik bir düzeye indirmiş; 399/1009'dan itibaren şiddetlenen iç savaş süreci, 422/1031'de hilâfetin resmen ilga edilmesi ve devletin mülûkû't-tavâif adı verilen küçük emirliklere parçalanmasıyla sona ermiştir.

Görüldüğü üzere iktidarın niteliği ve yaptırım kapasitesi bu iki dönemde belirgin biçimde farklılaşmaktadır. Çalışma boyunca iktidar-ulemâ ilişkisi tahlil edilirken, incelenen olayların hangi dönemin siyasî şartları içinde meydana geldiği gözetilecek; emîrliğin görece zayıf ve meşruiyet arayışındaki otoritesi ile hilâfetin merkezileşmiş gücü arasındaki fark, bu ilişkinin seyrini anlamlandırmada temel bir çerçeve işlevi görecektir.

Çalışma kavramsal çerçevesini oluşturan ulemâ ve iktidar kavramlarının detaylı incelemesine geçmeden önce bir hususu belirtmemiz uygun olacaktır. Ulemâ ve iktidar kavramları, olayları ve kavramları daha detaylı ve derinlemesine analiz edebilmemiz için sınıflandırdığımız terimlerdir. Bunlar, teorik olarak ayrı kavramlar olarak ele alınsa da pratikte tek bir şahıs üzerinde birleşebilir. Bu durumda bir kimse hem âlim hem de iktidar sahibi olarak iki rolü aynı anda üstlenebilir. Mansûr İbn Ebû Âmir'in dayısı olan Zekerîyyâ b. Yahyâ İbn Bartâl (ö. 359/970) bu duruma bir örnektir. Zekerîyyâ, fıkıh, fetva ve resmî sözleşmeler alanında uzmanlaşmış yetkin bir âlim olmasının yanı sıra, III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde Tuleytula (Toledo), Bâce (Beja) ve Vâdi'l-Hicâre gibi birçok önemli şehirde kadılık görevini yürütmüştür. Onun güvenilir, zeki ve dindar bir yönetici olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁵

⁷⁵ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/307.

Bu durumun belki de en çarpıcı örneği, Kâdı Muhammed b. Yahyâ'nın (ö. 394/1003) kariyeridir. Muhammed b. Yahyâ, Endülüs'te ve Doğu'da (Mısır, Hicaz vb.) dönemin en büyük hocalarından ders alarak ilim alanındaki tartışmasız yetkinliğini ispatlamıştır. Bu derin ilmi birikimi, onu doğrudan iktidar mekanizmasının zirvesine taşımıştır. Önce çeşitli şehirlerde kadılık yapmış, ardından 381/991 yılında Kurtuba başkadılığına yükselmiştir. Yaklaşık on yıl bu en üst düzey adlî makamda kaldıktan sonra, yaşlılığı ve zihnî yorgunluğu nedeniyle İbn Ebû Âmir tarafından görevden alınmıştır. Ancak, teorik olarak ilim sınıfından olan birinin iktidar için ne kadar vazgeçilmez olduğunu gösteren kritik bir hamleyle, Mansûr onu teselli etmek ve itibarını yüceltmek amacıyla görevden aldığı Muhammed b. Yahyâ'yı doğrudan vezirlik makamına getirmiştir.⁷⁶

375/985 yılında vefat eden Kurtubalı (Cordoba) Abdullah b. Abdurrahman ez-Zeccâlî, bu durumu yansıtan bir başka örnektir. Kendisi, bir yandan İbnü'l-Faradî ve Süleyman b. Eyyûb gibi çağdaş otoritelerin kadılık, yani yargı makamı için en liyakatli kişi olarak gördüğü derin bir ilim ve takva sahibi bir şahsiyetti. Rivayetlere göre, uzun süre kıldığı namazlardan dolayı ayaklarının çatladığı söylenirdi. Diğer yandan, bu âlim kimliği onun iktidar mekanizmasının da merkezinde yer almasını sağlamıştır. Sultanın yakın çevresinden olan Abdullah b. Abdurrahman ez-Zeccâlî (ö. 375/985), Halife II. Hakem tarafından bizzat vezir olarak atanmış ve vefatına kadar bu üst düzey siyasi görevi sürdürmüştür. En önemlisi, onun bu yüksek makama rağmen karakterinden ödün vermediğini, âlim kimliğini ve hayırseverliğini koruduğunu ve iktidarın onu yozlaştırmadığını vurgulanmıştır.⁷⁷

1.1 TEMEL KAVRAMLARIN TEORİK ANALİZİ: İKTİDAR, ULEMÂ VE İSYAN (BAĞY)

Bu bölümde, tezin ana inceleme nesnesi olan Endülüs Emevî Devleti dönemindeki iktidar ve ulemâ arasındaki ilişkinin analizi için gerekli kavramsal ve teorik bir zemin oluşturulacaktır. Tezin temel argümanlarını destekleyecek analitik araçları sağlamak amacıyla, ilk olarak klasik ve modern siyaset teorilerinde iktidar

⁷⁶ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/308.

⁷⁷ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 7/200-201.

kavramının tanımı, türleri ve işleyişi ele alınacaktır. Ardından, İslam siyaset düşüncesinde iktidarın meşruiyetini sağlayan ve tartışma konusu olan Hilâfet, İmâmet, Emîrlik, Hükümet gibi temel yapılar ayrıntılı olarak incelenecektir. Son olarak, dinî otoriteyi temsil eden Ulemâ sınıfının nitelikleri ve siyasî düzene karşı çıkışını ifade eden İsyan (Bağy) kavramının hukuki ve sosyolojik boyutları analiz edilerek, Endülüs'teki somut olayları yorumlamak için gerekli çerçeve belirlenecektir.

1.1.1 İktidar Kavramının Teorik Analizi

İktidar; sözlük anlamı itibarıyla “güç yetirme, muktedir olma ve yönetme yetkisi” gibi karşılıklar bularak siyaset biliminin en temel inceleme alanını oluşturur. Tarihsel süreçte iktidar, sadece bir kuvvet kullanımı değil bu kuvvetin yönetilenler nezdinde meşru bir zemine oturtulması çabasıdır.⁷⁸ Kadim medeniyetlerde iktidar, çoğu zaman mitolojik ve teokratik bir karakter sergilemiştir. Nitekim Antik Yunan tasavvurunda iktidarın kaostan çıkıp düzeni tesis eden tanrısal bir güç (Zeus) olarak kişiselleştirilmesi veya erken dönem toplumlarında otoritenin şamanlar ve kabile reisleri eliyle kutsallaştırılması, gücün metafizik bir kökene dayandırılma ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

Hristiyanlık siyasi düşüncesinde de kralların “Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi” olarak görülmesi, iktidarı sıradan insani alanın dışına çıkararak mutlaklaştırmıştır. Ancak bu evrensel meşruiyet arayışı, İslam siyaset tasavvurunda farklı bir mecraya evrilmiştir. Antik dünyadaki “kişiselleşmiş tanrısal otorite” modelinin aksine İslam düşüncesi, iktidarı ilahî iradenin sınırlandırdığı, ulemânın ise bu sınırları denetlediği bir emanet ve hukukî sözleşme zeminine taşımıştır. Bu durum, iktidarın sadece bir yönetme gücü değil hukuk karşısında hesap verebilir bir otorite olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁹

⁷⁸ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294-299.

⁷⁹ Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tusi Nizamülmülk (ö. 485/1092), *Siyerü'l-müluk / Siyasetname*, thk. Yusuf Hüseyin Bekkâr (Katar: Dâru's-Sekâfe, 1407), 46-47; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendi (ö. 821/1418), *Measirü'l-Înâfe fi Mealimi'l-Hilâfe*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrac (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1985), 1/14-15; Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar Ve Kutsal Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020), 54-59.

Endülüs Emevî Devleti bağlamında siyasi otoriteyi anlamak için bu kavramların dönüşümünü incelemek elzemdir. Zira iktidar; dinî ve hukuki bir meşruiyetle donatılırken, bu meşruiyetin en güçlü denetçisi olarak Ulemâ sınıfı öne çıkmaktadır.⁸⁰ İslam düşünce tarihinde iktidar, ulemânın *Ehlü'l-Hal ve'l-Akd* sıfatıyla onayladığı veya yanlış uygulamalar karşısında emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesi gereğince eleştirerek dinamik bir yapı arz eder.⁸¹ Bu bağlamda, Endülüs'teki emirlik ve hilâfet uygulamalarının fikhî analizi, ulemânın iktidar karşısındaki bağımsız tutumunu ve olası çatışma alanlarını anlamlandırmak için gerekli olan teorik köprüyü kuracaktır. Böylece, iktidarın bir hukuk devleti disiplini içinde mi, yoksa saltanat temayülleriyle mi işlediği, Endülüs ulemâsının takındığı tavırlar üzerinden netleşecektir.

1.1.1.1 Hükümet

Sözlükte “hüküm, karar, yönetim ve otorite” anlamlarına gelen hükümet kavramı⁸², İslam siyaset düşüncesinde sadece teorik bir meşruiyet arayışını değil, bu meşruiyetin somut bir idarî yapı (icra organı) eliyle sahaya yansımaları ifade eder. Erken dönem İslam devletlerinde yönetim, halifenin şahsında toplanan bir yetki iken, zamanla devlet işlerinin karmaşılaşması, bu yetkinin paylaşıldığı bir bürokratik alanın doğmasına zemin hazırlamıştır. Endülüs Emevî Devleti bağlamında bu alan, Doğu İslam dünyasındaki vezirlik sisteminden farklılaşan, kendine özgü bir karakter geliştirmiştir.⁸³

Endülüs idarî yapısında hükümet etme biçimi, özellikle hâciblik makamı etrafında şekillenmiştir. Abbâsîlerdeki vezirlik kurumunun Endülüs'teki muadili olan bu makam, sadece idarî bir koordinasyon merkezi değil iktidarın ulemâ ile doğrudan temas (veya çatışma) kurduğu bir ara yüzdür.⁸⁴ Endülüs'te emirlik ve hilâfet dönemlerinde hükümet, saray bürokrasisi (Dîvânü'l-inşâ, Dîvânü'l-harâc) ve adli

⁸⁰ Nizamülmülk, *Siyerü'l-müluk / Siyasetname*, 46-47, 198, 276.

⁸¹ Kalkaşendî, *Measirü'l-İnâfe fî Mealimi'l-Hilafe*, 1/42-45.

⁸² Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/66-67; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac (Kuveyt: Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba', 1965), 31/510.

⁸³ Mehmet Âkif Aydın, “Hükümet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/468-470.

⁸⁴ Taş, Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031), 39.

mekanizma ile iç içe geçmiştir. Ancak buradaki en kritik unsur, ulemânın “fukahâü’l-meşveret” (danışman fakihler) sıfatıyla bu hükümet etme sürecine dâhil olmasıdır.⁸⁵ Bu durum, idarî kararların şer’î meşruiyet filtresinden geçmesini zorunlu kılmış, hükümeti sadece bir güç odağı olmaktan çıkarıp hukuka tâbi bir organ hâline getirmiştir.

Özellikle çalışmamızın son kısımlarında yoğun olarak işleyeceğimiz Hâcib Mansûr dönemiyle birlikte, hükümet yapısının halifenin otoritesini gölgeleyecek şekilde merkezîleşmesi ve adeta “iktidarın gaspı” (tegallüb) şeklinde tezahür etmesi, ulemâ ile iktidar arasındaki gerilimin de ana kaynağını oluşturmuştur. Kâdî İbnü’s-Selîm gibi ulemâ temsilcilerinin bu idarî dönüşüme karşı çıkmaları, İslam siyaset geleneğinde hükümetin sadece teknik bir yönetim birimi olmadığını dinî-hukukî bir sorumluluk sahası olduğunu kanıtlamaktadır. Endülüs’te hükümet; hükümdarın iradesi, bürokrasinin işleyişi ve ulemânın denetimi arasındaki hassas dengede varlığını sürdürmüştür.

1.1.1.2 Hilâfet

Sözlük anlamı olarak hilafet; “birinin ardından gelmek”, “birinin yerine geçmek” ve onun makamına kaim olmak anlamlarına gelir. Halef ve halife kelimeleri; bir kimsenin yerine geçen ve onun görevini sürdüren kişi için kullanılır. Terim anlamı olarak ise halife; İslam toplumunun en üst düzey liderlik makamını ifade eder. Kendisinden öncekilerin yerine geçen, onların boşluğunu dolduran ve toplumun işlerini yürüten en üst siyasî-dinî liderlik makamı olarak tanımlanır.⁸⁶ Hilâfet; İslam siyaset düşüncesinde sadece bir devlet başkanlığı makamı değil, İbn Haldun’un ifadesiyle “dinin korunması ve dünyanın dinî siyasetle idare edilmesi” hususunda nübüvvetin bir vekâletidir.⁸⁷ Ancak bu vekâlet, mutlak bir otoriteyi değil, ulemâ tarafından yorumlanan şer’î sınırlar içinde kalması gereken mukayyet bir yetkiyi ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın halife kılınması, bir hak ve adalet sorumluluğunu

⁸⁵ Halil İbrâhim el-Kübeyî, *Devrû’l-Fukaha fi’l-Hayati’s-Siyasiyye ve’l-İctimaiyye bi’l-Endelüs fi Asri’l-İmâre ve’l-Hilâfe* (Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2004), 115-116.

⁸⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 4/268-269; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 23/264.

⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/421.

(emanet) beraberinde getirirken; ulemâ için halife, hukukun üstünde değil, bizzat hukukun (şeriatın) uygulayıcısı ve muhafızı olarak konumlandırılmıştır.

Klasik İslam amme hukukunda hilâfetin meşruiyeti; biat, adalet ve ehliyet gibi temel sütunlar üzerine inşa edilmiştir.⁸⁸ Ulemâ, özellikle Emevîler döneminde hilâfetin asabiye eksenli bir “saltanata” (mülk-i adûd) dönüşmesine karşı teorik bir direnç geliştirmiştir.⁸⁹ Bu süreçte hilâfet, ulemâ nezdinde sadece siyasi bir makam değil, iktidarın şer’î meşruiyetini denetleyen hukukçular sınıfı ile egemen güç arasında sürekli bir müzakere alanı hâline gelmiştir.

Endülüs’te hilâfet kurumu ise, Doğu İslam dünyasındaki gelişiminden farklı olarak stratejik ve fikhî bir dönüşümün sonucudur. I. Abdurrahman ile başlayan bağımsız emirlik dönemi, ulemâ tarafından Abbâsî hilâfetine olan sembolik bağlılığın bir gereği olarak emirlik ünvanıyla sürdürülmüştür. Zira klasik fıkıh doktrininde “aynı anda iki halifenin bulunamayacağı” prensibi,⁹⁰ Endülüs ulemâsı için uzun süre aşılması zor bir hukuki baraj oluşturmuştur.

Ancak III. Abdurrahman’ın 316/929 yılında Nâsır-Lidînillâh ünvanıyla hilâfetini ilan etmesi, sadece siyasi bir hamle değil ulemâ eliyle inşa edilen yeni bir meşruiyet zeminidir. Abbâsîlerin zayıflaması ve Fâtımîlerin (Şîî-İsmâîlî) Mağrip üzerinden oluşturduğu ideolojik tehdit karşısında Endülüs ulemâsı, zaruret ve maslahat ilkelerini işleterek uzak coğrafyalarda birden fazla halifenin bulunabileceği yönünde fikhî bir esneme sağlamıştır.⁹¹ Bu durum, hilâfetin sadece Kureyşli olmak veya güç sahibi olmakla değil İslam toplumunu (ümme) koruma ve şeriatı ikame etme kabiliyetiyle ölçüldüğü analitik bir evreye geçildiğini kanıtlamaktadır. Böylece Endülüs Emevî Devleti’nde hilâfet; Emîrin iradesi ile ulemânın fikhî onayı arasındaki hassas dengede şekillenmiştir. II. Hakem döneminde zirveye ulaşan bu âlim-halife

⁸⁸ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Maverdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye ve’l-Vilayatü’d-Diniyye* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 19-22.

⁸⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126), *Sirâcü’l-Mulûk* (Min Evâilî’l-Matbûâtî’l-Arabiyye, 1872), 33.

⁹⁰ Maverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye ve’l-Vilayatü’d-Diniyye*, 29.

⁹¹ Maverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultaniyye ve’l-Vilayatü’d-Diniyye*, 40-41, 67; Alejandro Peláez Martín, “El Título de Amîr al-Mu’minîn No Tiene Sentido: La Legitimación de Los Gobernantes en Ausencia del Califa”, *Índice Histórico Español* 137 (2024), 54.

modeli, Hâcib Mansûr'un yetki gasplarıyla sarsıldığında, ulemâ direnişinin temel gerekçesini yine bu hilâfet tasavvurundaki hukuka bağlılık ilkesinden almıştır.⁹²

1.1.1.3 İmamet

İmâmet, kelime kökeni itibarıyla “önde olmak, yönetmek ve topluma istikamet vermek” anlamlarını ihtiva ederek, İslam siyaset düşüncesinde devlet başkanlığının hem idarî hem de manevî veçhesini temsil eder.⁹³ Hilâfet kavramı daha çok temsil ve süreklilik vurgusu yaparken; imâmet, yöneticinin toplum üzerindeki yönlendirici ve hukuku ikame edici rolünü ön plana çıkarır.⁹⁴ Bu bağlamda imâmet, sadece bir güç kullanımı değil; Mâverdî ve İbn Haldun'un sistemleştirdiği üzere,⁹⁵ dinin korunması ve dünya işlerinin bu minvalde yürütülmesi için kurumsallaşmış bir zaruret olarak kabul edilir.⁹⁶

Endülüs'teki ulemâ-iktidar ilişkilerini anlamlandırmak noktasında imâmet kavramı, Sünnî ve Şîî tasavvurlar arasındaki keskin yol ayrımında stratejik bir değer kazanır. Şîa'nın masum ve tayin edilmiş imam telakkisine karşılık, Endülüs'te egemen olan Mâlikî-Sünnî ekol; imâmı, ulemânın denetimine açık, hukuka bağlı ve adaletle hükmettiği sürece meşruiyeti devam eden bir figür olarak kurgulamıştır. Bu bakış açısı, ulemânın iktidar karşısındaki konumunu edilgen bir tebaa olmaktan çıkarıp, imâmın meşruiyetini adalet ve şariat üzerinden tartılayan bir hakemlik makamına yükseltmiştir.⁹⁷

Endülüs Emevî siyasi tarihinde imâmet kavramı, özellikle 3./9. yüzyıldan itibaren Mağrip üzerinden gelen Fâtımî (İsmâîlî-Şîî) tehdidine karşı bir ideolojik savunma hattı olarak işlev görmüştür. III. Abdurrahman'ın kendisini imâm olarak

⁹² Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/539-546.

⁹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/427-428; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 31/243-244.

⁹⁴ Mâverdî, hilafet ve imamet aynı anlamı ifade etmek için kullanmıştır. Fakat ona göre hilafet, imametten kronolojik olarak daha eskidir. Hilâfet, Hz. Peygamber'in (s.a.v) halefi olmak olduğu için temsil ve sürekliliğe vurgu yapmaktadır. (Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayâtü'd-Diniyye*, 15.)

⁹⁵ Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayâtü'd-Diniyye*, 15; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/421.

⁹⁶ Abdurrahman Atalay, *Siyasî ve İtikâdî Yönleriyle İbn Haldun'da Hilafet ve İmamet Meselesi* (Gümüşhane Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 138-140.

⁹⁷ Menekşe, “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği”, 139.

nitelemesi, sadece bir ünvan değişikliği değil; Fâtımîlerin mehdî-masum imam iddiasına karşı, ulemâ tarafından onaylanmış meşru-Sünnî imam modelinin bir meydan okumasıdır. Bu süreçte Endülüs ulemâsı, imâmetin şartlarını (Kureyşîlik, ilim, adalet) sıkı bir şekilde savunarak, siyasi otoriteyi bu kriterlere uymaya zorlamış, böylece iktidarın keyfileşmesini engelleyen fikhî bir bariyer oluşturmuştur.

Zeydiyye, Hariciyye ve Mu'tezile gibi fırkaların imâmete dair geliştirdiği zâlim imama isyan veya imamın liyakati üzerine kurulu görüşler, Endülüs ulemâsı tarafından doğrudan kabul edilmese de iktidara karşı geliştirilen eleştirel mesafe üzerinde dolaylı etkiler bırakmıştır. Özellikle Mâlikî fikhının sedd-i zerâi ve maslahat prensipleri, imâmın (yöneticinin) tasarruflarının ulemâ nezdinde sorgulanabilirliğini sağlamıştır. Dolayısıyla imâmet; Endülüs Emevî Devleti'nde iktidarın kutsallaştırıldığı bir alan değil, aksine ulemânın emri bi'l-ma'ruf ilkesi gereği iktidarı denetlediği ve meşruiyetini sürekli yeniden ürettiği analitik bir zemin olarak tezahür etmiştir.⁹⁸

1.1.1.4 Ülü'l-Emr

Sözlük anlamı itibarıyla “emîr sahipleri, yetki sahipleri” manasına gelen ülü'l-emr⁹⁹, İslam kamu hukukunda itaatin sınırlarını ve otoritenin kaynağını belirleyen en kritik terimlerden biridir. Kur'an-ı Kerîm'de geçen “*Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de...*”¹⁰⁰ emri, siyasî otoriteye itaati ilahî bir zemine taşırken; bu itaatin kayıtsız şartsız mı yoksa belirli kriterlere bağlı mı olduğu tartışması, iktidar-ulemâ geriliminin merkezini oluşturmuştur.

Klasik Sünnî doktrinde ülü'l-emrin kimliği üzerine iki temel eğilim öne çıkar: Birincisi, bu ifadeyi yöneticiler (ümerâ) olarak tanımlarken; ikincisi, dinî hükümlerin bilgisini elinde tutan âlimler (ulemâ) olarak tanımlar. Endülüs'teki iktidar-ulemâ ilişkileri açısından bu ikili tanım, sadece bir yorum farklılığı değil bir yetki paylaşımı mücadelesidir. Endülüs'ün büyük müfessiri Kurtubî (ö. 671/1273) gibi Mâlikî

⁹⁸ Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

⁹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/268-269; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 10/70.

¹⁰⁰ Nisâ Sûresi 4/59

fakihleri, yöneticilere itaati, onların âlimlere (ulemâyâ) tâbi olmaları ve şer'î sınırlarda kalmaları şartına bağlamışlardır.¹⁰¹

Endülüs ulemâsı nezdinde ülü'l-emr kavramı, iktidara sınırsız yetki tanıyan bir itaat mekanizması değil yöneticinin her adımının denetlendiği bir süzgeçtir. İslam hukukunun genel bir ilkesi olan “*Hâlık'a (Yaratıcı) isyan olan yerde mahlûka (yaratılmışa) itaat yoktur*” kaidesi, ülü'l-emre itaati “ma'rûf” (hukuka ve akla uygun) olanla sınırlandırmıştır. Eğer yönetici, şer'î sınırların dışına çıkar veya adaleti ihlal ederse, ulemâ bu noktada emri bi'l-ma'rûf yükümlülüğünü devreye sokarak itaati askıya alma veya eleştirme hakkını kendinde görmüştür.¹⁰²

Endülüs pratiğinde bu durum, ulemânın kendisini de ülü'l-emr kategorisine dâhil ederek, siyasi otoriteye bir tür “manevî vesayet” veya “hukukî denetim” uygulaması şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla ülü'l-emr, Endülüs ulemâsı için sadece bir itaat çağrısı değil hükümdarın adaletini ve meşruiyetini tartıya çıkaran analitik bir kriterdir. Bu teorik çerçeve, daha sonra ele alacağımız ulemâ sınıfının teşekkülü ve bu sınıfın siyasî erk üzerindeki fiilî etkisini anlamlandırmak için gerekli olan hukukî altyapıyı sağlamaktadır.¹⁰³

1.1.1.5 Emîrlik

Sözlükte “buyurmak, emretmek” anlamındaki emr kökünden türeyen emîr¹⁰⁴, İslam siyaset düşüncesinde icra gücünü ve askerî-idarî otoriteyi temsil eden temel ünvanlardan biridir. Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan geçmemekle birlikte, “ülü'l-emr” terkihi içerisinde kendine meşruiyet sahası bulan bu makam, özellikle fetihlerin ardından genişleyen devlet coğrafyasında halifenin yereldeki mutlak vekili olarak

¹⁰¹ İlgili ayetin devamında “... Eğer ki bir anlaşmazlığa düşerseniz o konuyu Allah'a ve Rasûl'üne götürün.” ifadelerini Kurtubî şu şekilde yorumlamıştır: Allah Teâlâ, anlaşmazlıkların Kur'an'a ve Sünnet'e döndürülmesini emretmiştir. Kur'an ve Sünnet'ten nasıl hüküm çıkarılacağını (istinbat) ise ancak âlimler bilebilir. Yani bir anlaşmazlık çıktığında çözüm merci Kitap ve Sünnet'tir; ancak bu kaynakları konuşturacak olanlar ulemâdır. Dolayısıyla yönetici, hukuki bir meşruiyet dairesinde kalmak istiyorsa, ulemânın yaptığı bu istinbat (hüküm çıkarma) sürecine ve fetvasına tabi olmak zorundadır. (Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî 671/1273, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdülalim Berduî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1964), 5/260.)

¹⁰² Talip Türçan, “Ülü'l-Emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/295-297.

¹⁰³ Talip Türçan, “Ülü'l-Emr”, 42/295-297.

¹⁰⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/297-298; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 10/70.

konumlanmıştır. Ancak emirlik makamı, sadece bir idarî teknisyenlik değil, ulemâ tarafından çizilen hukukî sınırlar ile yöneticinin siyasî iradesi arasındaki gerilimin en somut yaşandığı mecradır.

Endülüs bağlamında emirlik, I. Abdurrahman ile birlikte, Doğu'daki Abbâsî hilâfetine karşı geliştirilen fiilî bağımsızlık ve hukukî sadakat ikilemi üzerinden şekillenmiştir. Bu dönemde emîr, ordunun komutası, vergi toplama ve kamu düzeni gibi geniş yetkilere sahip olsa da bu yetkilerin meşruiyeti ulemâ nezdinde her daim adaletin tesisi şartına bağlanmıştır.

Endülüs Emevî emirleri, darphâne ve sikke basımı gibi egemenlik alametlerini ellerinde tutarak siyasî kudretlerini pekiştirmişlerdir. Ancak bu malî ve siyasî güç, ulemânın “yargı bağımsızlığı” (*istiklâliyyetü'l-kadâ*)¹⁰⁵ savunusuyla sık sık karşı karşıya gelmiştir. Mâverdî'nin tasnifindeki “umumi yetkili emirlik” (*imâretü'l-istilâ*) modeli¹⁰⁶, Endülüs pratiğinde ulemânın “fukahâü'l-meşveret” sıfatıyla idareye dâhil oluşuyla dengelenmiştir.¹⁰⁷ Emîr, yeni vergiler koyarken veya adlî atamalar yaparken ulemânın fikhî onayına ihtiyaç duymuş, bu durum, mutlak iktidarın karşısında hukukî bir denetim mekanizması oluşturmuştur.¹⁰⁸

Özellikle emîrlerin şahsî servet edinme çabaları ve kamu malları üzerindeki tasarrufları, ulemânın beytül-mâl savunusu üzerinden ciddi bir gerilim sahasına dönüşmüştür. Endülüs ulemâsı, emîrin yetkilerini şeriatın muhafızlığı ile sınırlandırarak, keyfî yönetimi cevir ve zulüm olarak nitelendirmiş ve bu yolla siyasî otoriteyi toplumsal meşruiyetini kaybetme riskiyle baş başa bırakmıştır. Bu analitik çerçeve, emirlik döneminden hilâfet dönemine geçişteki idarî dönüşümün ve ulemâ ile kurulan stratejik ittifakın temelini oluşturmaktadır.

¹⁰⁵ Mâverdî, el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayatü'd-Diniyye, 115-116.

¹⁰⁶ Mâverdî, el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayatü'd-Diniyye, 66-67.

¹⁰⁷ Turtûşî, *Sirâcü'l-Mulûk*, 33, 52.

¹⁰⁸ Menekşe, “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği”, 140; Cengiz Kallek, “Mâverdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/180-186.

1.1.1.6 Meliklik

Sâmî dillerinde “hükümdar, kral” anlamına gelen “milk” kökünden türeyen melik, İslam siyaset düşüncesinde hilâfetin temsil ettiği dinî meşruiyetten, dünyevî ve asabiyet temelli güce geçişi ifade eden en sancılı kavramlardan biridir. İslam öncesi Arap kitâbelerinde ve çevre medeniyetlerde mutlak otoriteyi tanımlamak için kullanılan bu ünvan; Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde, beşerî ihtirasları ve mutlakiyetçiliği çağrıştırdığı gerekçesiyle bilinçli bir şekilde dışlanmıştır. Ancak Emevîler ile birlikte yönetim usulünün verasete dayalı bir saltanat yapısına bürünmesi, ulemâ literatüründe hilâfetin mülk-i adûd olarak nitelendirilmesine ve iktidar-ulemâ arasındaki söz konusu gerilimin teorik zeminini oluşturmaya neden olmuştur.

Özellikle Abbâsîler döneminde bürokrasiye giren Sâsânî kökenli kutsal kral anlayışı ve bu anlayışı işleyen *nasîhatü'l-mülûk* tarzı eserler, ulemâ nezdinde ciddî bir endişe kaynağı olmuştur. Zira “zıllullâhi fi'l-arz” (Allah’ın yeryüzündeki gölgesi) gibi kavramlarla harmanlanan meliklik tasavvuru, yöneticinin şer’î sınırlar yerine mutlak iradesini merkeze alması riskini barındırmaktaydı. Endülüs Emevîleri, Doğu’daki bu melikleşme eğilimine karşı, hilâfeti ilan edene kadar emîr ünvanında sebat ederek iktidarın dünyevî gücünü, ulemâ tarafından onaylanan şer’î meşruiyet dairesinde tutmaya gayret etmişlerdir. Bu tutum, Endülüs ulemâsının iktidar üzerindeki manevî ve hukukî denetimini korumaya yönelik stratejik bir tercihtir.¹⁰⁹

İslam siyaset tarihindeki iktidar tasavvurlarının hilâfet, imâmet, emirlik ve meliklik gibi ünvanlar üzerinden geçirdiği tarihsel ve kurumsal dönüşümün tespiti, siyasî erkin meşruiyet dairesini tayin eden zihnî ve hukukî zemini anlama zorunluluğunu doğurmaktadır. Bu terminolojik manzume, tezin bir sonraki aşamasında incelenecek olan ulemâ kavramının teorik analizi için vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır. Zira siyasî otoritenin dünyevî ve idarî sınırları, ancak söz konusu gücü şer’î ilkeler ışığında yorumlayan, denetleyen veya yeri geldiğinde meşruiyetini sorgulayan ilim ehlinin konumuyla birlikte ele alındığında metodolojik bir bütünlüğe

¹⁰⁹ Ahmet Güner, “Melik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/51-53.

kavuşmaktadır. Bu bağlamda, iktidarın ünvanlar üzerinden kurmaya çalıştığı otorite, ulemânın bu ünvanlara yüklediği fikhî sorumluluklarla dengelendiği ölçüde bir anlam kazanacaktır.

1.1.2 Ulemâ Kavramının Teorik Analizi

Tezin temel sorunsalını teşkil eden ulemâ-iktidar ilişkilerini sağlıklı bir zeminde tartışabilmek için, öncelikle “ulemâ” kavramının tarihsel süreçte kazandığı sosyopolitik niteliğin ve kurumsal kimliğin tahlil edilmesi gerekmektedir. Modern literatürde ulemâ sınıfına dair müşahede edilen birbiriyle çelişkili yaklaşımlar -bu zümrenin kimi zaman iktidarın mutlak meşrulaştırıcısı, kimi zaman ise en sert muhalifi olarak tanımlanması- kavramın mahiyetinin ve toplumsal rollerinin henüz net bir çerçeveye oturtulmadığını göstermektedir. Bu tanım belirsizliği, ulemâyı sadece bireysel aktörler üzerinden okumaya çalışan metodolojik bir yanılgıya yol açmakta ve sınıfın temsil ettiği kurumsal otoriteyi gölgelemektedir.¹¹⁰

Ulemâ kavramına dair müphem alanları giderme gayesi, söz konusu sınıfın sadece âlimler topluluğu değil Endülüs özelinde bir siyasî denge unsuru ve hukukî denetim mekanizması olarak inşasını sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, ulemânın kimlik ve meşruiyet inşasındaki temel sac ayaklarını oluşturan ilim, fıkıh ve mârifet gibi kavramların lugavî ve ıstılahî gelişimini incelemek, Endülüs ulemâsının Doğu İslam dünyasındaki muadillerinden ayrılan özgün karakterini anlamlandırabilmek adına kuramsal bir ön şarttır. Bu kavramsal manzumenin analizi, bizi doğrudan ulemânın toplumsal otoritesinin kaynağına ve bu otoritenin siyasî erk üzerindeki fiilî izdüşümlerine taşıyacaktır.

1.1.2.1 İlim, Fıkıh ve Mârifet

Ulemâ sınıfının Endülüs siyasî tarihindeki özgün konumunu anlayabilmek için bu zümrenin elindeki bilgi sermayesini tanımlayan üç temel kavramın -ilim, fıkıh ve mârifet- sadece lugavî birer terim değil, iktidarın dünyevî iradesini sınırlayan birer mekanizma olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

¹¹⁰ Muhammad Benaboud, “Socio-Political Role of Andalusian Ulemâ During The 5./11. Century”, *Islamic Studies* 30/1/2 (1991), 111.

İlim, sözlükte nesnenin gerçek yönüyle kavranması olarak tanımlanır. İlimle bağlantılı terimler arasında âlim, alim, allâm, ma'lûm, muallim gibi kavramlar bulunur.¹¹¹ Ayrıca, ma'rifet, fıkıh, hibre gibi kelimeler de bilmeyi ifade eder. Ancak aralarında nüans farklılıkları yer alır. Ma'rifet; genellikle bir cahillikten sonra elde edilen bilgiyi ifade eder. Bu yüzden Allah için, ârif değil alim nitelemesi tercih edilir.¹¹²

İlim, Kur'an ve Hadislerde sık sık vurgulanmıştır. Kur'an'da ilim, ilahi bilgiyi ve dünyevi bilgiyi kapsar.¹¹³ İlmi olmayanlar, gerçeği bilemez ve kötü duruma düşer.¹¹⁴ İlim, Allah'ın en yüksek seviyede bulunduğu bir derecedir.¹¹⁵ İnsan, nimetlere ulaşırken Allah'ın ilmiyle uyum içinde olmalıdır.¹¹⁶ Allah'ın mutlak ilmi, olaylarda deliller ve ibretler sunar.¹¹⁷

Hadisler ise ulemâyı sadece bilen kişi değil, nebevî bir otoritenin taşıyıcısı kılan diğer bir meşruiyet kaynağıdır. Çalışmamızda bahsedeceğimiz Kâdı Münzir ve diğer bazı âlimlerin yöneticilere karşı dik duruşu, aslında bu mirasın verdiği manevi güce dayanmaktadır.¹¹⁸ Diğer taraftan bazı hadisler, çalışmamızda bahsedeceğimiz bölümlerde ulemânın tasfiyesinin sadece dinî bir kayıp değil, toplumsal ve siyasî bir hakikat krizi olduğunu anlatırken sosyolojik bir kanıt olarak sunmaktadır.¹¹⁹ Ayrıca Karun örneğinde olduğu gibi, ilmin bir kibir ve baskı aracına dönüşmesine karşı dengeleyici dualar da hadis metinlerinde geçmektedir.¹²⁰ Âlimler, İslamî ölçülerle

¹¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/153-154; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 33/127-128.

¹¹² *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 33/126-127.

¹¹³ En'am 6/59.

¹¹⁴ Zümer 39/9, Necm 53/28

¹¹⁵ Yusuf 12/76. Ayette geçen "...Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen (el-Alim) vardır." ifadesini, ulemânın siyasî otorite karşısında kendisini korumak ve meşruiyet devşirmek için kullandığı bir "epistemolojik kalkan" olarak değerlendirilebilir.

¹¹⁶ Kasas 28/78. Ayette Karun'un "Bu servet bana bendeki bilgi (ilim) sayesinde verildi" diyerek ilmi bir gurur aracına dönüşürmesi kınanır. İlgili bölümde Halife III. Abdurrahman'ın yeryüzünde kalıcı eserler bırakma ve egemenliğinin gücünü gösterme tutkusu (Medînetü'z-Zehrâ inşası), Karun'un bilgisini kendi benliğine atfetmesiyle paralellik gösterir. İleride detaylı işelencek olan Kâdı Münzir'in hutbesinde kullandığı "Her yüksek yere boş ve anlamsız yapılar mı inşa edersiniz?" (Şuarâ, 128) ayetinden mülhem III. Abdurrahman'ı eleştirisi, aslında hükümdarın sahip olduğu siyasî ve mimarî bilgiyi ilahî ilimle uyumlu bir tevazuya davet etmesidir.

¹¹⁷ Rûm 30/22.

¹¹⁸ Tirmizî, İlim, 19.

¹¹⁹ Buhârî, İlim 34; Müslim, İlim 13.

¹²⁰ Müslim, Zikir, 73.

bilgilerini kullanarak üstünlük elde ederler. Âlimlerin azalması İslam'ın geleceği için kötü sonuçlar doğurur. Âlimler, peygamberlerin vârisleri olarak dinin ilkelerini korumak ve yaymakla sorumludur. İlim, bilgi aktarma ve amel ile bütünleşmelidir. Erdemli âlimler, hayırlı amellerle donanırken, erdemsiz âlimler sadece dünya hedeflerine yönelirler. Hadislerde erdemli âlimlerin mevcudiyeti, yıldızların gökteki varlığına benzetilir.¹²¹ Endülüs Emevî Devleti hakimiyeti süresince hadisler sadece fikhî hükümlerin kaynağı değil bilginin izzetini koruyan, iktidarı hikmetle terbiye eden ve toplumu “cahil önderlerin” insafına bırakmayan bir epistemolojik kalkanların bir diğer kurucu unsuru olmuştur.

Sözlükte “bir şeyi derinlemesine kavramak” anlamına gelen fıkıh ise, Endülüs özelinde iktidarın kontrol altında tutulması için ulemâ tarafından kullanılan bir araçtır. İlim, genel bir bilgi sahasını temsil ederken, fıkıh, bu bilgiyi toplumsal ve siyasî meselelere tatbik ederek iktidarın her adımını şer'î bir kalıba döker. Endülüs ulemâsı, fıkıh vasıtasıyla yasama yetkisini uhdesinde tutmuş, böylece emirlerin keyfî kararlarını fikhî geçerlilik süzgecinden geçirerek sınırlamıştır. Öte yandan mârifet, bilgiyi sadece bir malumat olmaktan çıkarıp ulemânın karakterine nakşederek, onları iktidara eklemelenmiş saray ulemâsı olmaktan koruyan manevî bir koruma işlevi görmektedir.

Endülüs ulemâsı, Kur'an'ın ilim kavramına yüklediği hikmet ve ibret boyutlarını, iktidarı hikmetle terbiye eden bir epistemolojik kalkan olarak kullanmıştır. Bu bilgi ahlâkı, ulemânın elindeki ilmî sermayeyi istismar malzemesi yapmak yerine, onu ilahî hiyerarşinin bağımsız bir cüzü kılarak, Endülüs'ün çöküşünden sonra dahi silinmeyecek bir miras bırakmalarına yol açmıştır.

Kavram	Siyasî-Hukukî Boyut	Ulemâ-İktidar İlişkisindeki Rolu
İlim	Epistemolojik Otorite	Hakikatin mülkiyetini elinde tutarak, yönetimin iradesini nass ile denetleme gücü.

¹²¹ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114.

Fıkıh	Hukukî Sınırlandırma	İktidarın icraatlarını şer'î meşruiyet terazisinde tartma ve yasallık sınırlarını çizme yetkisi.
Mârifet	Ahlâkî Dokunulmazlık	Bilgiye içsel bir şuur katarak, ulemâya iktidar karşısında eğilmeyen bir vicdanî duruş kazandırma.

Tablo 2: İlim, Fıkıh ve Mârifet Kavramlarının Karşılaştırılması

1.1.2.2 Âlim ve Fakih Kavramları

İlim kavramının Kur'ân ve Sünnet eksenli epistemolojik temellerinin ve dinî otoriteyi tahkim eden mahiyetinin tespiti, bu mukaddes mirasın sosyal sahada hangi aktörler eliyle temsil edildiği sorusunu beraberinde getirmektedir. Bu metodolojik gereklilik, teorik düzeyde ele alınan bilginin şahsiyet kazanarak toplumsal ve siyasî bir özneye dönüştüğü âlim ve fakih kategorilerinin, özellikle de bu sıfatların Endülüs özelindeki izdüşümlerinin tahlil edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Klasik İslam düşüncesinde âlimin kimliği, hoca-talebe halkalarından süzülen ilmî ehliyet ve bu bilgiyi eyleme dönüştüren ahlâkî bir duruşla şekillenir. Fahreddin er-Râzî¹²² ve İbn Kayyim el-Cevziyye¹²³ gibi isimlerin perspektifinde âlim, iktidarı ilahî sınırlar içerisinde tutan yüce bir denetim mekanizması olarak kurgulanırken; İbn Haldûn bu idealize edilmiş portreye sosyolojik bir realizmle itiraz eder.¹²⁴ İbn Haldûn'a göre hükümdarın ulemâyı çevresinde toplamasının temel sebebi, manevî bir bağlılıktan ziyade bir tecemmül (estetik meşruiyet/ziynet) arayışıdır.¹²⁵ Bu perspektiften ulemâ, iktidarın asabiyet temelli gücüne şer'î bir vakâr katan, ancak gerçek “hal ve akd” yetkisinden mahrum bırakılmış¹²⁶ estetik bir unsurdur.¹²⁷

¹²² Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî (606/1210), *et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefatîhü'l-Gayb)*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1420), 10/114.

¹²³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Alemin* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 1/16.

¹²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/507.

¹²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/467.

¹²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/467.

¹²⁷ Özgür Kavak, “Âlim Kimdir?”, *İslam Düşüncesi Kılavuzu*, ed. Ahmet Koç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 195-208.

Ancak tezin ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Endülüs ulemâsı, kendilerine biçilen bu estetik meşruiyet ve ihtişam aracı rolüne karşı ciddî bir reddiye geliştirmiştir. Kâdî İbn Beşîr'in sultanın tanıklığını reddetmesi veya Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin Medînetü'z-Zehrâ'daki israfı minberden haykırması, asabiyet sahibi olmasa dahi ulemânın, asabiyeti yönlendirebilecek bir manevî otoriteye sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, ulemânın İbn Haldûn'un iddia ettiği pasif kalem sahibi rolünden sıyrılarak, ahlâkî meşruiyet üzerinden siyasetin en derin damarlarına müdahale ettiğini göstermektedir.

Endülüs ilim geleneğinin en belirgin karakteristiklerinden biri, âlimlerin tek bir disipline hapsolmayan, çok yönlü birer şahsiyet olarak temayüz etmeleridir. Bu durumun en müstena örneklerinden biri olan İbn Hazm (ö. 456/1064), dinler tarihi, nesep, edebiyat ve fıkıh gibi birbirinden farklı sahalarda otorite kabul edilen eserler vermiştir. Benzer şekilde, Endülüs entelektüel coğrafyasında tarihçiliğiyle İbn Hayyân (ö. 469/1076), edebî yetkinliğiyle İbn Bessâm (ö. 542/1147), fıkıhtaki derinliğiyle Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve şairliğiyle İbn Zeydûn (ö. 463/1071) gibi uzmanlaşmış isimler bulunsa da bu şahsiyetlerin çoğu aslında disiplinlerarası bir donanıma sahiptir. Bu yönüyle Endülüs ulemâsı, sadece dinî uzmanlar değil; hukukçu, öğretmen ve kültürel arabulucular olarak İslam ve klasik dünya mirasını Avrupa'ya taşıyan köprüler olmuşlardır.¹²⁸

Dönemin birincil kaynaklarında dinî elitleri tanımlamak için kullanılan âlim ve fakih nitelemeleri, çoğu zaman kesin sınırlarla ayrılmamış, aksine birbirinin yerine ikame edilen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin İbn Bessâm gibi müelliflerin, aynı şahsiyet için her iki terimi de kullandığı müşahade edilmektedir.¹²⁹ Bu bağlamda, 5./11. yüzyıl Endülüs dinî elitlerini tanımlarken kullanılan bu kavramların, dönemin sosyo-politik konjonktüründe büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir.¹³⁰

¹²⁸ Razia Yasmin - Umm Habiba, "Guardians of Knowledge: The Intellectual Legacy of the Ulamâ in Muslim Al-Andalus", *Journal of World Religions and Interfaith* 4/1 (2025), 259-260.

¹²⁹ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezâra*, 3/232, 239.

¹³⁰ Benaboud, "Socio-Political Role of Andalusian Ulamâ During The Fifth Eleventh Century", 109-110.

Endülüs ulemâsının sosyo-politik rolü üzerine çalışmalarıyla bilinen M’hammad Benaboud, bu iki grup arasında keskin bir dikotomi kurmanın zorluğuna dikkat çeker. Benaboud’a göre, söz konusu zümrelerin aynı eğitim sisteminin mahsulü olmaları, aradaki sınırları muğlaklaştırmıştır. Bilginin “külli bir bütün” olarak algılandığı bu gelenekte, bir âlimin fıkıh dallarında uzmanlaşması, onun beşerî veya diğer dinî disiplinlere yabancı kalması anlamına gelmiyordu. Bu sebeple Benaboud, bu entelektüel tabakayı modern anlamda kapsayıcı bir ulemâ tanımıyla nitelendirmeyi tercih etmiştir.¹³¹

Bununla birlikte, bazı klasik eserlerin başlıklarında tercih edilen ifadeler, bu kavramlar arasında teknik bir ayrımın varlığına dair ipuçları barındırmaktadır. İbn Beşkuvâl’in (ö. 578/1183) meşhur bibliyografik eseri *Kitâbü’s-Sıla fî Târîhi Eimmeti’l-Endelüs ve Ulamâihim ve Muhaddisihim ve Fukahâihim*, başlığında hem ulemâyı hem fukahâyı hem de muhaddisleri ayrı ayrı zikrederek, bu sınıflar arasında en azından akademik bir branşlaşma düzeyinde nüans gözetildiğini ihsas etmektedir.¹³² Yine de dilbilimsel ve kavramsal açıdan hiçbir eşanlamli kelimenin mutlak bir özdeşlik taşımadığı gerçeği saklı kalmak kaydıyla, Endülüs özelinde şu genel neticeye varılabilir: Âlim, daha geniş bir epistemolojik sahayı kapsayan bilgin karakterini temsil ederken fakih, özellikle hukuki meselelere odaklanan uzmanlaşmış kimliği işaret etmektedir. Ancak Endülüs ilmi ve siyasi pratiğinde bu iki rol, ayrılmaz bir bütünün cüzleri olarak iç içe geçmiştir.

1.1.3 İslam Hukukunda İsyan (Bağy) ve İbn Haldûn’un Asabiyet Teorisi

Önceki başlıkta ele alınan ulemânın toplumsal meşruiyet inşa edici ve siyasî otoriteyi denetleyici rolü, iktidarın mutlakiyetçi eğilimleriyle çatıştığı kriz anlarını hukukî bir statüye kavuşturma zorunluluğunu doğurarak bizi bağy (isyan) kavramı konusuna taşımaktadır. Siyasî itaatin sınırlarının zorlandığı bu noktada, ulemânın bir estetik meşruiyet ve ihtişam aracı olmanın ötesine geçerek meşruiyetin hakemi ve

¹³¹ Benaboud, “Socio-Political Role of Andalusian Ulamâ During The Fifth Eleventh Century”, 109-110.

¹³² Benaboud, “Socio-Political Role of Andalusian Ulamâ During The Fifth Eleventh Century”, 111.

hakkın koruyucusu sıfatıyla üstlendiği sorumluluk, isyanın hukukî ve sosyolojik temellerinin tahlilini metodolojik bir gereklilik hâline getirmektedir.

1.1.3.1 İslam Hukukunda “Bağy” (İsyan) Suçu ve Hükümleri

İslam ceza hukukunda bağy, Arapça kökenli bir kelime olup genellikle haktan sapma, zulüm ve isyan anlamına gelir.¹³³ Farklı İslam mezhepleri bağy kavramını çeşitli biçimlerde tanımlar. Mâlikîler, bağy’yi devlete itaatsizlik olarak görürken, Hanefîler, meşru liderden haksız yere ayrılma olarak açıklar. Şâfiîler ise bu suçu, Müslüman grupların birbirine karşı savaşmasını içerir şeklinde genişletir. Hanbelîler, ciddi güç gerektiren bir ayaklanmayı bağy olarak kabul eder. Zâhirîler, dinî yanlış yorumlamaya dayanan isyanı bağy olarak tanımlar. Her mezhebin yorumu, isyan suçunu kapsamlı şekilde tanımlama çabasını yansıtır.¹³⁴

Endülüs’ün hukukî omurgasını oluşturan Mâlikî ekolü, bağy kavramına yaklaşırken “fitneye mahal vermeme” ile “adaleti tesis etme” arasında hassas bir denge kurmuştur. Mâlikî fakihleri, isyanı sadece bir asayiş sorunu değil iktidarın şer’î meşruiyet sahasını terk edip etmediğini ölçen bir meşruiyet terazisi olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda bağy, ulemânın elinde, yöneticinin icraatlarını mâruf sınırları içinde tutmaya yarayan, aksi takdirde itaatin sona ereceği hukukî bir denetleyici işlevi görmektedir.¹³⁵

Siyasal iktidar, İslam hukuk tasavvurunda mutlak bir egemenlik değil, hukukla (nass) mukayyet bir vekâlettir. Devlet başkanının adaletten sapması veya meşruiyetini yitirmesi, ulemâ nezdinde sadece siyasî bir başarısızlık değil hukukî bir azil sebebidir.¹³⁶ Şahsî hatalar ve günahkâr davranışlar (fisk) tövbe kapısıyla telafi edilebilir görülse de kamu hukukunu ihlal eden, zulme varan ve toplumsal maslahatı (kamu yararı) ortadan kaldıran eylemler, iktidarı ulemânın denetimindeki meşruiyet dairesinin dışına çıkarmaktadır.

¹³³ Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 37/188; Adnan Akalın, *İslam hukukunda devlete isyan suçu*. (Ankara : Fecr Yayınları, 2016), 71.

¹³⁴ Akalın, *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu*, 72-74.

¹³⁵ Akalın, *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu*, 127-131.

¹³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Alemin*, 1/16.

Bağy suçunun fikhî çerçevesi ve devlet başkanının meşruiyet şartları üzerine yapılan bu tespitler, meşruiyetini yitirmiş bir otoriteye karşı sergilenecek tavrın sınırlarını belirleme ihtiyacını doğurarak bizi bir sonraki başlıkta incelenecek olan “Zorba İktidara Karşı İtaat veya Direniş” konusuna taşımaktadır. Tanımlanan bu hukukî normlar, soyut birer kural seti olmanın ötesinde; Endülüs özelinde ulemânın toplumsal kriz anlarında üstleneceği siyasî eylem planının kuramsal altyapısını temsil etmektedir.

1.1.3.2 Zorba İktidara Karşı Tutum: İtaat veya Direniş

İslam siyaset düşüncesinde iktidara itaat, mutlak bir teslimiyetten ziyade, yöneticinin adaleti tesis etmesi ve şer’î sınırlara sadık kalması şartına bağlı akdî bir mükellefiyettir. Ancak yöneticinin adaletten saparak zulme yönelmesi durumunda, ulemânın bu iktidara karşı takınacağı tavır, fitne korkusu ile zulme rıza göstermeme arasındaki o ince çizgide şekillenir. Bu noktada ulemâ, sadece bir bilgi taşıyıcısı değil, iktidarın meşruiyetini onaylayan veya geri çeken temel mânevî denetim mercii konumundadır.

İktidara karşı duruş noktasında İslam düşünce geleneği iki ana kol üzerinden ilerler. Bir yanda fitne ve kargaşayı (anarşi) önlemek adına zorba yöneticiye karşı sabrı ve sivil baskıyı öneren yaklaşım, diğer yanda ise zulmü ortadan kaldırmayı dinî bir vecibe olarak gören radikal kanat yer alır. Bu noktada aşağıdaki tabloda ekollerin genel hatlarıyla görüşlerini aktarmakla yetineceğiz.

Ekoller	Direniş Metodu	Temel Gerekçe
Mu’tezile ve Hâricîler	Silahlı Mücadele (Hurûc)	Zulmü ortadan kaldırmanın dinî bir zorunluluk olması.
Zeydiyye	Aktif Kıyam	İmamın adalet adına kılıç kuşanmasının şart olması.
Ehl-i Sünnet	Sivil Denetim ve Sabır	Büyük fitnelerin (iç savaş) önlenmesi ve maslahatın korunması.

İbn Hazm (Zâhiri)	Hukukî ve Fiilî Reddiye	Sahâbe uygulamalarına dayanarak zâlîme karşı her türlü direnişin meşruiyeti.
----------------------	-------------------------------	--

Tablo 3: İtikadî Mezheplerin Görüşleri¹³⁷

Bağy (isyan) sırasında işlenen suçlara dair hukukî döküm, aslında ulemânın hükümdarın “cezalandırma eğilimini” dizginlemek için inşa ettiği bir hukukî kalkan mahiyetindedir. İsyancılara karşı çatışma anında uygulanacak sınırlamalar (yaralıların öldürülmemesi, mallara el konulmaması, tazir cezasıyla yetinilmesi), ulemânın iktidara şu mesajı vermesidir: “Siyasî muhalefet, adi suç kategorisiyle aynı cezalandırma rejimine tabi tutulamaz.” Bu yönüyle bağy hukuku, Endülüs ulemâsının elinde, sultanın şiddet tekeline şer’î sınırlar içerisine hapseden taktiksel bir araçtır.¹³⁸

Silahlı mücadelenin fitne doğuracağı endişesi, Endülüs Mâlikî ulemâsını tamamen sessizliğe itmemiştir. Aksine, ulemânın hükümdarın meclislerini terk etmesi, adlî görevlerden (kadılık) istifa etmesi ve “mâruf” dışına çıkan emirleri minberden eleştirmesi gibi sivil itaatsizlik yöntemleri, iktidarın toplumsal rızasını sarsan en etkili direniş biçimleri olarak teorize edilmiştir. Bu, İmam Ebû Yûsuf’un nasihat kültüründen evrilen, ancak Endülüs’te Kâdı Münzir örneğinde olduğu gibi birer “siyasî boykot” a dönüşen özgün bir duruştur.¹³⁹

İktidara karşı direnmenin hukukî ve ahlâkî meşruiyet zeminine dair bu normatif tartışmalar, bir muhalefet hareketinin hakkı ile gücü arasındaki diyalektik bağı kurma zorunluluğunu doğurmaktadır. İslam hukuku literatüründe sınırları çizilen isyan ve itaat kavramlarının tarihsel düzlemde nasıl bir başarı veya başarısızlık hikâyesine dönüştüğü, ancak toplumsal dinamiklerin ve grup dayanışmasının (asabiyet) gerçekçi bir tahliliyle anlaşılabilir. Bu durum bizi, bir sonraki başlıkta incelenecek olan İbn Haldûn’un asabiyet nazariyesi ve ulemânın bu güç denklemindeki sosyolojik konumunu tahlil etmeye taşımaktadır.

¹³⁷ Akalın, İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu, 140-145.

¹³⁸ Akalın, İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu, 353-355.

¹³⁹ Akalın, İslam Hukukunda Devlete İsyân Suçu, 145-147.

1.1.3.3 İbn Haldun’un İsyan Teorisi: Asabiyet ve Ulemâ

İslam hukuk literatüründe sınırları çizilen bağı ve itaat kavramlarının tarihsel düzlemde nasıl bir başarı veya başarısızlık hikâyesine dönüştüğü, ancak toplumsal dinamiklerin ve grup dayanışmasının (asabiyet) gerçekçi bir tahliliyle anlaşılabilir. İbn Haldûn, *Mukaddime*’de siyasî otoriteyi elde etme veya mevcut düzene karşı durma eğilimini dinî bir temenniden ziyade, fizikî bir güce dayanan asabiyet nazariyesi üzerinden okur. Bu perspektif, ulemânın hakkı haykırma idealinin, sahadaki güç dengeleri karşısındaki sosyolojik karşılığını tahlil etmek bakımından vazgeçilmezdir.¹⁴⁰

İbn Haldûn’a göre dinî bir dâvet veya ulemâ önderliğindeki bir ıslahat hareketi, kabilevî veya siyasî bir asabiyetin desteğine muhtaçtır. Asabiyet desteği olmaksızın, sadece dinî duygularla veya zulme karşı duyulan öfkeyle başlatılan isyanlar, devletin yerleşik gücü karşısında etkisiz kalmaya ve başarısızlıkla sonuçlanma eğilimindedir. Ancak İbn Haldûn, asabiyetin sadece nesep (soy) birliğinden değil mezhep ve dinî gaye birliği gibi “sebeb” unsurlarından da doğabileceğini belirtir.¹⁴¹ Endülüs özelinde ulemâ, soy birliğine dayalı bir asabiyyete sahip olmasa da Mâlikî mezhebinin toplumsal dokuya sirayet eden gücü sayesinde bir “dinî-içtimaî asabiyet” inşa etmiştir. Bu mânevî asabiyet, ulemânın elindeki hukuki meşruiyet gücünü halkın fizikî tepkisiyle birleştirebilen başlıca unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.¹⁴²

İbn Haldûn, ulemânın siyasî süreçlerdeki başarısızlığını, onların tümel kanunlarla düşünmeye alışkın olmaları ve tikel siyaset sahnesindeki dinamikleri ıskalamalarıyla açıklar. Bu realist eleştiri, Endülüs ulemâsının neden doğrudan iktidarı devralmaya çalışmak yerine, mevcut emîrleri terbiye etme veya meşruiyetlerini sarsma yolunu seçtiklerini anlamlandırmaktadır. Öte yandan ulemâ ve bürokrasinin isyan eğilimini tetikleyen unsurlar arasında sadece dinî hassasiyetler değil iktidarın ulemâyaya sunduğu mâlî imtiyazların (atâ ve maaşlar) kesilmesi veya ulemâ mülklerine el

¹⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/529; Abdulhamit Budak, “İbn Haldun’da İsyan Olgusu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 577.

¹⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/98-101.

¹⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/332.

konulması gibi ekonomik sebepler de yer almaktadır.¹⁴³ Bu durum, sivil ulemâ ile “memurlaşan” ulemâ arasındaki çıkar birliğinin çözüldüğü anlarda, dinî asabiyetin bir “muhalefet odağı”na dönüştüğünü göstermektedir.

İbn Haldûn’un asabiyet nazariyesi çerçevesinde isyanın sosyolojik sınırlarını belirleyen bu teorik zemin, çalışmamızın Üçüncü Bölümü’nde *Toplumsal Kalkışma ve İktidarın Şiddet Tekeli* başlığı altında ele alınacak olan I. Hakem dönemindeki Rabad İsyanı’nda ulemânın mânevî otoritesi ile halkın fizikî gücünün nasıl birleştiğini açıklayan kilit bir öneme sahiptir. Siyasî iradenin asabiyetle elde ettiği kaba gücü, toplumsal bir kabul ve hukukî bir zemine oturtma fitrî ihtiyacı, ulemâ ile iktidar arasındaki karşılıklı çıkar ilişkisini zorunlu kılmaktadır.

1.2 ENDÜLÜS EMEVÎ DEVLETİ’NİN SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPISI

Endülüs kelimesinin kökeni tam olarak belirlenememiş olup, genellikle Vandal kökenli olduğu düşünülmektedir. Bu isim, Hispania’nın milâdî beşinci yüzyılda Vandallar’ın egemenliği altında olduğu dönemden türetilmiş olabilir. İslam fetihleri sonrasında, 96/716 yılında basılan bir sikkede Endülüs adı ilk kez kullanıldı.¹⁴⁴ Müslümanlar, İspanya ve Fransa’nın güneyindeki Septimania bölgesini de içine alacak şekilde geniş bir coğrafyaya Endülüs adını verdiler. Ancak 98/718 yılında başlayan ve yaklaşık sekiz asır süren İslam hakimiyeti, Hristiyan Reconquista hareketi ile alanı giderek küçüldü. 4./10. yüzyıldan itibaren Endülüs adı, yalnızca Nasrî (Benî Ahmer) Emîrliği’ne ait toprakları ifade eder hale geldi. Bugün Andalucia adı, İspanya’nın Almeria, Granada, Jaén, Córdoba, Sevilla, Huelva, Malaga ve Cádiz vilayetlerini kapsayan bölgesini tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu isim, Endülüs’ün tarihi ve kültürel mirasını sürdüren bir bölge olarak kalmaya devam etmektedir.¹⁴⁵

Endülüs’ün fethi, erken İslam fetihlerinin son halkasını oluşturur ve tarihçiler bu olayı çeşitli kaynaklardan yaptıkları yorumlarla aktarmaktadırlar. İlk fetih hareketleri hakkında bilgiler genelde 91/711 yılına işaret etmektedir. Bu süreç,

¹⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/545.

¹⁴⁴ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, 29.

¹⁴⁵ Dıaylı bilgi için Bk: Ali Dadan, “Endülüs Adının Kökeni Üzerine”. *İSTEM*. 14 (01 Aralık 2009): 371-376

Endülüs'te “valiler dönemi” olarak bilinen bir dönemin başlangıcını işaret eder ve bu dönem, I. Abdurrahman'ın (ö. 172/788) 138/756 yılında Endülüs Emevî Devleti'ni ilan etmesine kadar devam eder.¹⁴⁶ Valiler dönemi boyunca, İspanya'nın daha da içlerine doğru yapılan fetih girişimleri ve çeşitli siyasi faaliyetler dikkat çeker.¹⁴⁷

Emevîlerin yıkılıp Abbasilerin kuruluşu ile birlikte Ümeyyeoğullarından I. Abdurrahman, Endülüs bölgesine giderek 138/756 yılında Endülüs Emevî Devleti'ni kurmuştur. Devletin ilk yıllarında yeni bir yönetim ihdas etmek özellikle de Abbâsî Halifeliği gibi bir devlet varken oldukça zorlu bir süreç geçirilmiştir. Endülüs Emevî Devleti yöneticileri adeta Abbâsî Devleti'ne karşı kurulmuş bir devlet gibi hareket etmiştir. Bu hususta ilginç bir bilgi İbn Haldun tarafından aktarılmaktadır. İbn Haldun'un aktardığına göre; Endülüs Emevîleri, kendi devletlerine mensup kişilerin (hanedan üyeleri ve üst düzey görevliler) hac yolculuğuna çıkmalarına izin vermiyordu. Bunun temel sebebi, bu kişilerin yolculuk esnasında Doğu'daki rakipleri olan Abbasilerin eline düşebileceği korkusuydu.¹⁴⁸

Endülüs Emevî Devleti, Emîrlik ve Halifelik dönemleri olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Emîrlik Dönemi (138-316/756-929), I. Abdurrahman'ın iç karışıklıklarla mücadele ederek devleti kurduğu, muhalif grupları baskıyla kontrol altına alarak otoriteyi elinde tuttuğu ve paralı askerlerle orduyu güçlendirdiği dönemiyse başlamıştır.¹⁴⁹ I. Abdurrahman ayrıca Franklarla yaşadığı çatışmalarda başarısız olmuş,¹⁵⁰ ancak ölümünde devlet, iç karışıklıkları azaltılmış, Abbâsîler ve Bizanslılar tarafından tanınan bir yapıya kavuşmuştur.¹⁵¹

¹⁴⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/47.

¹⁴⁷ Endülüs topraklarının fethiyle ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için bk: İsmail Hakkı Atçeken, “Endülüs'ün Fetih Süreciyle İlgili Farklı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/19 (01 Ağustos 2005), 17-30.

¹⁴⁸ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn İbn Haldûn, *Dîvânü'l-Mebtede ve'l-Haber fî Târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî'se'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şehhade (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1408/1988), 1/351; Maria Crego Gómez, “Al-Andalus en la Muqaddima de Ibn Jaldûn” *Espacio Tiempo y Forma*, 35 (2022), 250.

¹⁴⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/51.

¹⁵⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/330.

¹⁵¹ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/329.

I. Abdurrahman'dan sonra tahta geçen onun oğlu I. Hişâm (ö. 180/796), dindar kişiliğiyle öne çıkan bir hükümdar oldu.¹⁵² Tahta çıktığı dönemde kardeşlerinin muhalefeti dışında önemli iç sorunlarla karşılaşmadı.¹⁵³ İspanya'nın kuzeyindeki Hristiyan krallıklara karşı cihad yaparak Septimania'yı (Efrance) geçici olarak fethetti.¹⁵⁴ Mâlikilik resmî mezhep oldu¹⁵⁵ ve müvelledûn sayısında artış yaşandı. Ancak kendisinden sonra tahta geçen I. Hakem (ö. 206/822) döneminde (179-206/796-822), yeni emirin keyfî yönetimi,¹⁵⁶ dinî vecîbeleri ihmal etmesi ve ulemâyâ saygısızlık nedeniyle iç ayaklanmalar patlak verdi. Bu durum Franklar'ın 185/801'de Berşelûne'yi (Barcelona) ele geçirmesine zemin hazırladı.¹⁵⁷

Bu dönemden sonra II. Abdurrahman dönemi (206-238/822-852) başlamıştır. Bu dönem, Endülüs Emevî Devleti için parlak bir çağ olup, iç istikrara ve devlet yönetimindeki düzene dayanarak ekonomik zenginleşmeyi ve İslam'ın yayılmasını hızlandırdı.¹⁵⁸ Bu yüzden bu döneme *Eyyâmü'l-Arûs (Düğün Günleri)* adı verilmiştir.¹⁵⁹ Ayrıca, denizden gelen Norman (Mecûs veya Erdimâniyyûn)¹⁶⁰ saldırılarını püskürttü,¹⁶¹ İspanyol krallıklarının hücumlarına karşı başarıyla direndi¹⁶² ve Bizans İmparatoru Theophilos ile diplomatik ilişkiler kuruldu.¹⁶³

¹⁵² İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/61.

¹⁵³ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/62.

¹⁵⁴ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/64.

¹⁵⁵ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 1/55; Endülüs'te Emevi hükümdarları, Abbasilerin desteklediği Hanefiliğe karşı, Medine geleneğine dayanan Malikiliği desteklemişlerdir. Bk: (Maribel Fierro, "La Política Religiosa de 'Abd al-Rahmân III (r. 300/912-350/961)", *Al-Qanṭara* 25/1 (30 Haziran 2004), 138-139, 148.) ve (María Isabel Fierro Bello, "El derecho. El malikismo en al-Andalus", *Arqueología de Madinat Qurtuba: Reflexiones, Novedades, Historias* (Arqueología de Madinat Qurtuba: Reflexiones, novedades, historias, Diputación Provincial de Córdoba, 2022), 496-497.

¹⁵⁶ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/339.

¹⁵⁷ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/339.

¹⁵⁸ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 1/91.

¹⁵⁹ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Musa İbn Saîd el-Mağribî (685/1286), *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955), 1/46; Zülfü Dinç, "Endülüs Emevî Devleti'nde Eyyâmü'l-Arûs Dönemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2024), 60.

¹⁶⁰ Ali Dadan, "Tarihte İslam Dünyasını Hedef Alan Viking Saldırıları", *İSTEM* 13/25 (2016), 112.

¹⁶¹ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/87-88; Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/346.

¹⁶² İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/87.

¹⁶³ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/346.

Muhammed dönemi (238-273/852-886), babası II. Abdurrahman'ın başarılarını devam ettirerek Hristiyan isyanlarını kontrol altına alarak İspanyol krallıklarına karşı başarılı seferler düzenledi.¹⁶⁴ Ancak son on beş yılında devlet düzeni genç ve tecrübesiz liderlerin eline geçince [Münzir (886-888) ve özellikle Abdullah (888-912)] iç ayaklanmalar arttı, ülkede siyasî ve sosyal parçalanma yaşandı, küçük devletler kuruldu ve Endülüs, kuzeydeki hristiyan saldırılarına karşı direnemedi.¹⁶⁵

Endülüs Emevîlerinde emirlik döneminin son, halifelik döneminin ilk yöneticisi olan III. Abdurrahman (300-350/912-961), Endülüs'ü içindeki krizden çıkararak merkezî idareyi sağlayıp isyanları bastırdı.¹⁶⁶ Ardından Kuzey Afrika'da yayılan Şii Fâtımîler'le mücadele etmek amacıyla¹⁶⁷ 317/929'da kendini halife ilan ederek Endülüs Emevî Emîrliği'ni Endülüs Emevî Halifeliği'ne dönüştürdü.¹⁶⁸ Bu dönemde III. Abdurrahman, içerde birlik sağlayarak Fâtımîler ve İspanyol krallıklarına karşı başarılı mücadeleler yürüttü, Léon ve Pamplona krallıklarını himayesi altına aldı.¹⁶⁹ Fâtımîlere karşı Mağrib içlerine kadar nüfuzunu genişletti.¹⁷⁰ İç parçalanmayı ortadan kaldırarak eğitimi teşvik etti, Kurtuba'yı mimari eserlerle donattı ve Beytülmal'in gelirlerini artırdı. Mâlikîlik, III. Abdurrahman'ın halifelik ünvanını almasıyla birlikte resmî doktrin olarak ilân edilme noktasına geldi.¹⁷¹ Bu dönem Endülüs Emevî Devleti'nin en parlak dönemi olmuştur. Ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Hakem döneminde (350-366/961-976) iç istikrar ve dış ilişkilerdeki üstünlük devam etti, Endülüs ise İslam medeniyetinin aktif bir merkezi haline geldi. Ayrıca bu dönemde Doğu İslam dünyasında pek çok eser ve ilim adamı getirildi. II. Hakem'in meşhur kütüphanesi ve bilim insanlarını himaye etmesi, Abbasiler ve

¹⁶⁴ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/94.

¹⁶⁵ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/121, 134-135.

¹⁶⁶ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/158.

¹⁶⁷ Bu mücadelerin bir boyutu da Fâtımîler gibi Şii rakiplerinin Hz. Ali'nin soyundan gelme iddiasına karşı yürütülmüştür. Bu dönemde Hz. Ali'nin faziletlerini öven kısımların hadis ve tarih kitaplarından çıkarılmasına veya ihmal edilmesine yönelik spesifik girişimlere yer verilmiştir. Detaylı bilgi için bk: (Fierro, "La Política Religiosa de 'Abd al-Rahmān III (r. 300/912-350/961, 119-156.)

¹⁶⁸ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/198.

¹⁶⁹ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/363, 389.

¹⁷⁰ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/282.

¹⁷¹ Maribel Fierro, "Ulemas en Las Ciudades Andalusias: Religión, Política y Prácticas Sociales", (2011), 141.

Fatimilerle rekabet edebilecek bir entelektüel üstünlük kurma çabası olarak okunmuştur.¹⁷²

II. Hakem'in ölümünden sonra II. Hişâm'ın (976-1009, 1010-1013) çocuk yaşta tahta geçmesinden¹⁷³ faydalanan Hâcib İbn Ebû Âmir ve oğulları, kendi adlarıyla anılan Âmirîler dönemini başlattılar.¹⁷⁴ İbn Ebû Âmir, fiilen halife gibi hareket ederek içeride muhalefeti bastırdı, ordusunu Berberî askerlerden oluşturarak siyâsî iktidar ve ordu kontrolünü ele geçirdi, başarılı seferler düzenledi. Ancak oğlu Abdurrahman'ın tahta geçmesiyle çıkan ihtilaflar,¹⁷⁵ isyanlar ve çalkantılar sonucunda Endülüs ve özellikle başşehir Kurtuba tam bir karışıklığa sürüklendi, çeşitli kişilerin tahta geçirilmesi ise karışıklığa çözüm getiremedi.¹⁷⁶

406/1016'da Emevî hânedanının aczinden faydalanan Şîi Hammûdîler, Kurtuba'yı ele geçirip tahtı ele geçirdi ancak sorunları çözemediler ve 412/1022'de halk tarafından Kurtuba'dan sürüldüler. Ardından yedi yıl süren taht mücadeleleri sonucunda Kurtuba ileri gelenleri ve halk, Emevî sülâlesini sürgüne gönderip Endülüs Emevî Devleti'ni 138/756'da bağımsız bir emirlik olarak kurulan şûra yönetimine bıraktılar ve bu şekilde 1031'de devlet yıkıldı.¹⁷⁷

1.2.1 Devlet Teşkilatı ve Kurumsal Yapı

Endülüs, 92-138/711-756 yılları arasında Emevî Devleti'nin bir parçası olarak Kuzey Afrika genel valileri veya Emevî halifeleri tarafından yönetilirken, 138/756'da I. Abdurrahman'ın bağımsız devlet kurmasıyla idarî yapı Emevî Devleti örnek alınarak düzenlendi. 316/929 yılına kadar “*emîr*” ya da “*ebnâü'l-hulefâ*”¹⁷⁸ ünvanını kullanan

¹⁷² Mariano Ubé Sanjuán, “Caracterización de la política cultural del califa al-Hakam II a través de la orientación de los intelectuales”, *Anaquel de Estudios Árabes*, (26 Şubat 2026), 5-6.

¹⁷³ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/253.

¹⁷⁴ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/253.

¹⁷⁵ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/425.

¹⁷⁶ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/426-455.

¹⁷⁷ Bu bölümde aktarılan siyasi tarih için detaylı bilgiler için bk: Mehmet Özdemir. *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013., Mehmet Özdemir. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016, 177-120.

¹⁷⁸ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/213.

Endülüs Emevî hükümdarları, bu tarihten sonra “*halife*” veya “*emîrû’l-mü’minîn*” ünvanlarını aldılar. Hükümdarlar geniş yetkilere sahip olup, veliaht tayini belirli bir esasa dayanmıyordu. Bu durum zaman zaman taht kavgalarına yol açıyordu. İdarî hiyerarşide hâcib, vezirler, sâhibü’l-berîd, hâzinü’l-mâl, kâdî’l-cemâa, vali, kâid, sâhibü’l-medîne, muhtesip gibi yüksek memurlar bulunmaktaydı. Hâcib, halifeye erişimi denetlemek, halife ile bürokratların arasında iletişimi sağlamak, halifeye naiblik etmek gibi görevleri varken,¹⁷⁹ vezirler farklı alanlardan sorumluydu. Kâdî’l-cemâa, adlî işlerin yürütülmesinde önemli bir rol oynarken, sâhibü’l-medîne şehirde idarî düzen ve asayiş sağlama sorumluluğuna sahipti. Muhtesip, çarşı ve pazarda hukuku denetlerdi.¹⁸⁰

Endülüs Emevî Devleti, idarî bakımdan küver (vilâyetler) ve suğûr (sınır bölgeleri) olmak üzere iki kısma ayrılmış, bu bölgelerde valiler ve kumandanlar tarafından yönetilen ordular bulundurarak sürekli savaş halinde olmuştur. Ordu, Araplar, Berberîler ve kölelerden oluşan yayalar ve atlılardan teşekkül etmiştir.¹⁸¹ III. Abdurrahman döneminde donanma güçlenerek Fâtımî hâkimiyetini zayıflatmış ve sahil şehirlerini kazanmıştır.¹⁸²

1.2.1.1 Askerî Teşkilat

Endülüs Emevî Devleti’nin askerî teşkilatı ve politikası, zamanın siyasî ve coğrafi şartlarına göre evrilmiş, kapsamlı bir yapı sergilemiştir. Başlangıçta Avrupa içlerine, özellikle de Fransa’ya yönelik taarruz ve fetih odaklı bir askerî politika izlenmiş olsa da, 113/732 yılında Franklar karşısında alınan mağlubiyet ve ardından baş gösteren iç karışıklıklar, devletin sınırlarını korumaya yönelik savunma karakterli bir stratejiye geçmesini zorunlu kılmıştır.

Bu yeni dönemde ordunun başlıca dış görevi, sınırları muhafaza etmek, düşmana gözdağı vermek ve sınır ihlallerini cezalandırmak amacıyla yaz aylarında

¹⁷⁹ Sema Taş, *Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031)* (Konya: Necmettin Erbakan, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 45-52.

¹⁸⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 125-139.

¹⁸¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 141-142. Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/218.

¹⁸² Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 147.

savâif adı verilen düzenli askerî seferler düzenlemek olmuştur. Aynı zamanda ordu, hanedanın iktidarını ayakta tutan en kritik kurum olarak içerideki her türlü muhalefet hareketini sindirmek ve siyasi istikrarı güvence altına almak gibi önemli bir iç güvenlik misyonunu da yerine getirmiştir.¹⁸³

Devletin kara ordusu, askerlerin menşei, statüleri ve divana kayıt biçimlerine göre üç ana gruptan oluşacak şekilde teşkilatlanmıştır. Bu ayrımlar statik değil, dönemsel farklılıklara göre özellikle etnik unsurlara göre değişkenlik arz eder. İdareciler, Arap aristokratların çıkardığı isyanlar sonucunda yönetimin güven ve sadakat arayışıyla orduyu sürekli olarak yeniden yapılandırmışlardır. Ordunun birinci grubunu, 123/741 yılında Kuzey Afrika üzerinden Endülüs’e geçen Şamlı askerlerin (Şâmiyyûn) oluşturduğu *Ecnâd* birlikleri meydana getirmektedir. Devlete sürekli askerlik hizmeti sunan bu grup, *el-küverü’l-mücennede* olarak bilinen özel askerî bölgelerde yaşar, bulundukları bölgedeki zimmîlerin ödediği haraç gelirlerinin üçte birini tahsisat olarak alırlardı. Bunlar, devlete öşür ödemekten muaf tutulur ve kendilerine ikta arazileri verilirdi. Asker Divanı’na (Dîvânü’l-Ceyş) doğrudan kayıtlı olan bu birlikler, sürekli savaşa hazır bir liva bulundurmakla yükümlüydüler. Üç aylık dönüşümlerle sefere çıkar ve dönüşlerinde atâ adı verilen düzenli bir maaş (askerlere 10, liva komutanlarına 200 dinar) alırlardı.¹⁸⁴

Ordunun ikinci geniş grubunu ise fetih döneminde Endülüs’e gelip ülkenin çeşitli bölgelerinde topraklara yerleşen Arap ve Berberî kökenli birlikler olan *huşûd* teşkil etmekteydi. *Belediyyûn* adıyla da anılan bu askerler, Şamlı birliklerden farklı olarak savaşa altı ayda bir münavebeli olarak katılırlardı. Bu grupta divandan yalnızca liva komutanlarına atâ ödemesi yapılır, normal askerler ise ganimetten kendilerine düşen pay ile yetinir ve devlete öşür vergisi ödemeye devam ederlerdi. Zamanla bölgenin İslamlaşmasıyla birlikte yerli mühtediler olan Müvelledûn da bu birlikler içerisinde yer almaya başlamış, savaşa gitmek istemeyenlerin belirli bir meblağ

¹⁸³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 140.

¹⁸⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 141; Koşdaş, Yaşar Emrah - Gümüş, Nebi. “The Influence of Various Ethnic Groups on the Formation of the Military Organisation in the Umayyad State in Al-Andalus”. *Dergiabant* 12/2 (30 Kasım 2024), 693-695.

ödeyerek veya yerlerine başka birini bularak ordudan aflarını isteyebilme imkânı tanınmıştır.¹⁸⁵

Ordunun üçüncü ve en seçkin bölümü ise doğrudan hükümdarın şahsını korumakla görevli olan *haşem* birliğiydi. Yılın her günü ve her saati hizmet vermeye hazır bekleyen, ordunun en eğitilmiş kısmını oluşturan bu muhafız birliğinin başında *en-nâzır bi'l-haşem* ünvanlı bir komutan bulunurdu. Bu elit gücün kompozisyonu oldukça çeşitliydi. İsyandan vazgeçerek divana giren liderler, Hristiyan kökenli azatlılar olan sakâlibe, Kuzey Afrika ve Sudan kökenli gözü pek savaşçılar bu grubun çatısı altında toplanmıştı.¹⁸⁶

Endülüs ordusunun dikkat çekici özelliklerinden bir diğeri de, askerî yeteneklerinden faydalanmak amacıyla Hristiyan askerlerin de istihdam edilmesi idi. Nitekim I. Hakem'in beş bin kişilik şahsi muhafız birliğinin neredeyse tamamı Hristiyanlardan oluşuyor ve Arapça bilmedikleri için halk tarafından kendilerine "dilsizler" manasına gelen *hurs*¹⁸⁷ lakabı verilmişti. Sahada ordu temel olarak piyade ve süvari sınıflarından meydana gelmekteydi.¹⁸⁸

Savaşçılar taarruz için kılıç, hançer, topuz, kargı, ok, yay ve iki ağızlı balta kullanırken, savunma amacıyla vücutlarını korumak için zırh, ağaç veya geyik derisinden mamul kalkan ve başları için miğfer takarlardı. Kuşatma harekâtlarında ise mancınık ordunun en çok başvurduğu ağır silah konumundaydı.¹⁸⁹

Böylesine güçlü bir kara ordusuna ek olarak Endülüs Emevîleri, coğrafi zorunluluklar sebebiyle güçlü bir donanma da inşa etmişlerdir. Devleti kuran Müslümanların ilk başta ciddi bir deniz gücü olmamasına rağmen, özellikle II. Abdurrahman döneminde ülkenin batı sahillerini yağmalayan Norman saldırıları,

¹⁸⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 142.

¹⁸⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 142.

¹⁸⁷ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî Halil b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. İbrâhim Samerrai ve Mehdi Mahzumi (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/195.

¹⁸⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 143.

¹⁸⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 143-145.

donanmanın geliştirilmesini ve sahilleri koruyan kalelerin güçlendirilmesini zorunlu kılmıştır.¹⁹⁰

II. Abdurrahman ve oğlu Muhammed devrinde çok sayıda yeni gemi inşa ettirilerek Akdeniz ve Atlas Okyanusu sahillerini koruyacak güçlü bir deniz kuvveti oluşturulmuştur. Başındaki komutana *kâid* denilen bu donanma, ilerleyen yüzyıllarda Fatimî tehdidine karşı III. Abdurrahman ve II. Hakem gibi liderler tarafından daha da büyütülmüş ve dönemin en caydırıcı deniz güçlerinden biri haline gelmiştir.¹⁹¹ Genellikle on kişi taşıyan küçük ve çevik gemilerden oluşan filoda büyük gemiler de yer almış, gemilerde okçu birlikleri istihdam edilmiş ve Bizanslıların geliştirdiği “Rum ateşi” donanma savaşlarında etkin bir silah olarak kullanılmıştır.¹⁹²

Tüm bu yapı, Endülüs Emevîlerinin hem karada hem de denizde dönemin en sofistike askerî teşkilatlarından birine sahip olduğunu göstermektedir.

1.2.1.2 Sivil Bürokratik Teşkilat

Endülüs Emevî Devleti’nde sivil bürokratik teşkilat, devletin idari, mali, adli ve hukuki işleyişini kusursuz bir uyum içerisinde sürdürebilmek amacıyla son derece gelişmiş, liyakate dayalı ve merkezî bir yapı arz etmekteydi. İdarenin en tepesinde, hükümdar ile tebaa ve diğer devlet ricali arasındaki irtibatı sağlayan, idari hiyerarşinin bir numaralı ismi konumundaki hâcib yer almaktaydı.¹⁹³ Doğu İslam dünyasındaki vezirlik makamından farklı olarak¹⁹⁴ Endülüs’te vezirlerin de üstünde, devletin en yetkili makamı olan hâciblik, zamanla o kadar güçlenmiş ve nüfuz kazanmıştır ki, Âmirîler döneminde olduğu gibi fiilen devleti yöneten bir konuma dahi

¹⁹⁰ İbn İzarî, *el-Beyânü ’l-Muğrib fî Ahbari ’l-Endelüs ve ’l-Mağrib*, 2/87-88; Makkarî, *Nefhü ’t-Tib min Ğusni ’l-Endelüsü ’r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani ’d-din İbni ’l-Hatib*, 1/346; Dadan, “Tarihte İslam Dünyasını Hedef Alan Viking Saldırıları”, 116.

¹⁹¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 148.

¹⁹² Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 148.

¹⁹³ Sema Taş - Ali Dadan, “Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurumu”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* XXIII/1 (2023), 76.

¹⁹⁴ Taş - Dadan, “Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurumu”, 76.

erişebilmiştir.¹⁹⁵ Ayrıca hacip olarak atanan kimselerin Mevâli olması da dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹⁶

Hâcibin idaresi altında ise genellikle soylu ailelerden, saray kâtiplerinden veya ilim ehli şahsiyetlerden seçilen, çeşitli devlet işlerinden sorumlu vezirler bulunurdu. Bu vezirler düzenli olarak bir araya gelerek devlet meselelerini müzakere ederlerdi. Hacıplık kurumunun aksine vezirlik, Endülüs Emevî Devleti döneminde kurumsal olarak zayıflamış fakat özellikle Murâbıtlar ve Muvahhidler döneminde hükümdarlıktan sonra en yetkili kurum olmuştur.¹⁹⁷

Merkezî bürokrasinin kalbi konumundaki bir diğer hayati kurum, devletin her türlü resmi evrakını, mektuplarını ve fermanlarını hazırlayan saray kâtipliği idi. Gerek taşradaki idarecilere gönderilecek yazıları hazırlayan alt kademe kâtipler gerekse doğrudan hükümdarın kararlarını kaleme alan *sâhibu'l-inşâ* veya *sâhibu'r-resâil* ünvanlı üst düzey kâtipler, Arap dili ve edebiyatına son derece hâkim, hitabeti güçlü ve toplumda büyük saygınlığı olan entelektüeller arasından seçilirdi.¹⁹⁸ Endülüs coğrafyasında bu makam o denli saygın ve aynı zamanda o denli göz önündedir ki, kâtip ufacak bir kusur veya eksiklik gösterdiğinde dahi saray eşrafının ve halkın acımasız eleştirilerine maruz kalabilmiştir.¹⁹⁹ Kitâbet kurumunun maliye ayağını temsil eden *kâtibu'z-zimâm* ise, devletin vergi gelirlerini, ordunun maaşlarını ve genel bütçeyi yöneten son derece kritik ve pragmatik bir figürdür. Bu makamda görev alan kişiler, devletin en mahrem finansal bilgileriyle meşgul oldukları için Endülüs bürokrasisinde bu göreve Hristiyan ve Yahudilerin getirilmesi kesin bir kural olarak yasaklanmıştır.²⁰⁰

Bu yoğun ve hassas yazışmaların güvenli, hızlı ve eksiksiz bir şekilde taşınmasını sağlayan posta teşkilatı ise bürokrasinin adeta sinir ağını oluşturmaktaydı.

¹⁹⁵ Taş, Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031), 39.

¹⁹⁶ Taş - Dadan, "Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurumu", 76.

¹⁹⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 126.

¹⁹⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 128-129.

¹⁹⁹ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/127.

²⁰⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/127.

Atlı ulakların yanı sıra bilhassa Cebel-i Târik üzerinden Kuzey Afrika ile yapılan haberleşmelerde eğitilmiş güvercinlerin kullanıldığı bu sistem valileri ve taşradaki gelişmeleri merkezî idareye bildiren gelişmiş bir istihbarat ağı olarak da vazife görmektedir.²⁰¹

Böylesine geniş bir devlet mekanizmasının ayakta kalmasını sağlayan ekonomik yapı ise vergilerin toplandığı ve devlet harcamalarının organize edildiği hazine (beytü'l-mâl) tarafından idare edilmekteydi. Hazine teşkilatının başındaki görevliler genellikle seçkin Arap ailelerine mensup olsalar da devlet yöneticileri, asabiyet duygularını bir kenara bırakarak liyakat ve ehliyeti dikkate almışlardır. Bu sayede Yahudi ve Hristiyan yetenekli şahsiyetler de hazinenin ve diplomasinin en kritik kademelerinde görev alabilmişlerdir.²⁰² Ayrıca devletin genel hazinesi ile hükümdarın şahsi mal varlığının tutulduğu hazine (beytü'l-mâlû'l-hâs) birbirine karıştırılmamış, ayrı kurumlar olarak yönetilmiştir.²⁰³

Taşra ve şehir idaresi söz konusu olduğunda ise bilhassa başkent Kurtuba gibi büyük merkezlerin yönetimi, doğrudan halifeye bağlı olarak çalışan *sâhibu'l-medine* ünvanlı üst düzey yöneticilere bırakılmıştı. Antik Roma ve Vizigot dönemlerindeki *comes civitatis* müessesesinin İslami bir devamı niteliğinde olan bu makam, şehrin genel emniyetini sağlamakla ve pazarların düzenini korumakla yükümlüydü.²⁰⁴

Şehirdeki asayiş sağlamakla görevli emniyet teşkilatı kendi içerisinde ikiye ayrılmış. Devlet ricalinin, yüksek tabakanın ve ağır suçların davalarına bakan kuruma *eş-şurtatu'l-ulyâ*, sıradan halkın asayiş meseleleriyle ve hafif suçlarla ilgilenen kuruma ise *eş-şurtatu's-suğrâ* adı verilmişti ve bu son grup toplumsal düzeni sağlama konusunda temel bir enstrümandı.²⁰⁵

²⁰¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 130.

²⁰² İbnü'l-Kütyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 121; Ángel Custodio López y López, “El Conde de Los Cristianos Rabi Ben Teodolfo, Exactor y Jefe de la Guardia Palatina del Emîr Al-Hakam I”, *Al-Andalus Magreb*, (1999), 169.

²⁰³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 131.

²⁰⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 127-128.

²⁰⁵ Pedro Chalmeta Gendron, “Presupuestos Políticos e Instrumentos Institucionales y Jurídicos en al-Andalus”, *V Semana de Estudios Medievales* (1995), 63.

Şehrin ekonomik ve sosyal dokusunu koruyan bir diğer önemli sivil memur ise pazar denetimlerini yapan “muhtesib” (sâhibu’s-sûk) idi. Muhtesib, ticari ahlakın korunması, ölçü ve tartı aletlerinin doğruluğu, gıda ürünlerinin sağlığa uygunluğu, sokakların temizliği ve genel ahlak kurallarının ihlal edilip edilmediği gibi günlük hayatın her alanına temas eden çok geniş ve etkili bir denetim mekanizmasını idare ediyordu.²⁰⁶

1.2.1.3 Adlî Teşkilat

Bir devletin varlığını sürdürebilmesi ve toplumsal itaat üretebilmesi, yalnızca askerî gücün fiziki sınırları korumasıyla değil, o tahakkümü meşrulaştıran ve yeri geldiğinde sınırlandıran hukukî otoritenin rızasıyla mümkündür. Bu bölümün temel gayesi, adlî ve dinî teşkilatı salt birer bürokratik veya memuriyet kademesi olarak betimlemekten ziyade bu kurumların iktidarın sınırlarını çizen, toplumsal asabiyeti yönlendiren ve yargı bağımsızlığı uğruna saray hiyerarşisine başkaldıran dinamik birer kuvvetler ayrılığı mekanizması olduğunu tarihsel, sosyolojik ve hukukî derinliğiyle ortaya koymaktır. Tezin genel omurgasını oluşturan, siyasî gücü elinde tutan iktidarı ile şeriatın yegâne temsilcisi konumundaki ulemâ sınıfı arasındaki karşılıklı çıkar ilişkisi, en somut hâliyle söz konusu kurumların işleyişinde tecessüm etmektedir. Bu doğrultuda aşağıda Endülüs Emevî Devleti’nde kurumsallaşmaya başlayan adlî yapı hakkında temel bilgiler verilecektir.

Kurtuba’nın başkâdısı “Kâdı’l-Kudat” veya “Kâdı’l-Cemaa” olarak adlandırılır ve yetkisi sadece şehir veya bölge ile sınırlıdır. Endülüs’ün diğer şehir ve bölgelerinde bağımsız kâdılar bulunurdu, ancak bazen emir, bölge kâdılarını atarken Kâdı’l-Cemaa’dan danışmanlık alırdı.

Emîrlik döneminde birçok fakih ve âlim kadılık görevini üstlenmek istememiştir. Göreve zorlanan bazıları kaçmış, bazıları ise reddettikleri için tehlikeye atılmıştır. Bu kişiler, Emîr tarafından kadılığa zorlandığında direniş göstermişler ve

²⁰⁶ Mustafa Hizmetli, *Endülüs’te Hisbe Teşkilatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 75-121; Pedro Chalmeta Gendrón, “Presupuestos Políticos e Instrumentos Institucionales y Jurídicos en al- Andalus”, 56.

Emîr genellikle onların isteğine saygı göstermiş, fakat uygun bir aday önermelerini rica etmiştir.

Kâdıların devletten belirli bir maaş almaları yaygındır, ancak bazıları bu maaşı almayı reddedip kendi geçimlerini sağlama yoluna gitmiştir. Örneğin, Muhammed b. İshak b. Selim balık tutarak geçimini sağlamıştır.²⁰⁷ Ayrıca, bazı kâdılar, tatil günlerinde veya başka işlerle meşgul olduklarında maaş almayı reddetmiştir.²⁰⁸

Kâdılara resmi görevleri dışında başka işler de verilmiştir. Mesela, Abdurrahman ed-Dâhil, kâdı Muaviye b. Salih'i (158/774) Suriye'ye kız kardeşini getirmesi için göndermiştir.²⁰⁹ Ayrıca, kâdılar askeri seferlere katılarak cihad etmişlerdir.

Endülüs'te Emîrlik döneminde kâdılar, genellikle dindar, takvalı ve gerektiğinde emirlere karşı duracak kadar cesur kişilerdi. Örneğin, Kâdı Nasr b. Tarif el-Yahsubi, Emîr I. Abdurrahman ed-Dâhil'e karşı adaletli bir duruş sergilemiştir.²¹⁰ Kâdı Musab b. Umran, Emîr I. Hakem'in akrabası Abbas b. Abdülmelik'in haksızca elde ettiği bir mülk konusunda adil bir hüküm vermiştir.²¹¹ Kâdı Muhammed b. Beşîr el-Meâfirî, Emîr de dâhil olmak üzere herkese eşit davranma şartıyla görevi kabul etmiş ve Emîr I. Hakem'in bile tanıklığını reddetmiştir.²¹²

Endülüs kâdıları, ihtilaflı ve çetrefilli meselelerde Doğu'daki meslektaşlarından yardım alırdı. Kâdı Yahyâ b. Ma'mer (ö. 129/747) ve Kâdı Muhammed b. Beşîr el-Meâfirî (ö. 198/814) gibi isimler, gerektiğinde Mısır'daki diğer kâdılara danışırdı.²¹³ Bazı kâdılar da şahsen Doğu'ya seyahat ederek bilgi alışverişinde bulunmuştur. Bu, siyasi farklılıkların ötesinde entelektüel bağların sürdüğünü gösterir. Endülüs Emîrlik döneminde kâdılar önemli bir konumdaydı ve bazı doğulu âlimler,

²⁰⁷ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/282.

²⁰⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzami Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1983), 44, 129.

²⁰⁹ İbnü'l-Farâdî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/137.

²¹⁰ Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, 44.

²¹¹ Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, 46.

²¹² Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/331.

²¹³ Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, 45.

Endülüs’e giderek bilgi almışlardı. Kâdı Muaviye b. Salih el-Hadramî’yi ziyaret eden Zeyd İbnü’l-Habbab (ö. 203/819) buna bir örnektir.²¹⁴

Endülüs’teki yargı sistemi, Kâdı’l-Cemaa ve fakihlerden oluşan bir Şura Meclisi’ne sahipti. Bu meclis, önemli konuları görüşmek üzere toplanırdı. Ayrıca, kâdıların yardımcı olan görevliler (*âvân*), mahkeme tebligatlarını ileten *kavvamlar*, miras ve emanetleri denetleyen *emînler*, kâdının belgelerle ilgilenmesine yardımcı olan yazıcılar ve belgeleri sunan belge sorumluları vardı. Bu yapı, Endülüs’teki yargı sisteminin kapsamlı ve düzenli olduğunu göstermektedir.²¹⁵

Endülüs’te kadılık makamına getirilecek kişilerde, fıkhi derinliğin yanı sıra dil ve üslup hakimiyeti de belirleyici bir kriter olarak öne çıkmıştır. Kaynaklar, ideal bir kâdının vasıflarını sıralarken, onun sadece hüküm veren bir hukukçu değil “belagatten tam bir nasibi” olan, diliyle etkili konuşan ve kalemiyle güçlü yazan bir şahsiyet olması gerektiğini vurgulamaktadır.²¹⁶ Nitekim Ahmed b. Bakî b. Mahled (ö. 324/935) örneğinde görüldüğü üzere, kâdının akıllı ve zeki olmasının yanı sıra, “hutbesinde dili beliğ (etkili)” ve “yazılarında kalemi güçlü” biri olarak tavsif edilmesi, bu makamın edebi bir yetkinlik gerektirdiğini göstermektedir.²¹⁷ Benzer şekilde Nadr b. Seleme’nin (ö. 282/896), özellikle bayramlarda irat ettiği ve halk arasında büyük beğeni toplayan hutbesinin, kendisinden sonraki kâdılar için bir model haline gelmesi ve kaynaklarda “kendisinden güzel bulunan/beğenilen bir hutbe” şeklinde kaydedilmesi, hitabetin meşruiyet üzerindeki etkisine işaret etmektedir.²¹⁸ Kâdıların bu yetkinlikleri, genellikle göreve gelmeden önceki idari kariyerlerinde kazandıkları tecrübelerle ilişkilidir. Örneğin Musa b. Muhammed b. Ziyâd’ın (ö. 300/913) kâdı olmadan önce kâtiplik ve vezirlik gibi bürokratik görevlerde bulunduğu²¹⁹, Nadr b. Seleme’nin ise emire her türlü konuda tam bir yetkinlikle hizmet ederek idari mekanizmada

²¹⁴ İbnü’l-Farâdî, *Tarihu Ulemâi’l-Endelüs*, 2/138.

²¹⁵ Halil İbrâhim Samerrai vd., *Tarihü’l-Arab ve Hadaretuhum fi’l-Endelüs* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Cedid el-Müttehida, 2000), 445.

²¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Haris b. Esed el-Kayrevani Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, thk. İbrahim Ebyârî (Kahire: Daru’l-Kitâbi’l-Mısri, 1989), 235-236.

²¹⁷ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 222.

²¹⁸ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 186.

²¹⁹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 191.

kendilerini yetiştirdikleri görülmektedir. Bu idari geçmiş, onların sadece fıkhi değil, bürokratik süreçlere (kitabet, sicil, arşiv vb.) de hâkim olmalarını sağlamıştır.

Endülüs kâdı biyografilerinde dikkat çeken en önemli hususlardan biri, ticari basiret ile hukuki bağımsızlık arasında kurulan doğrudan ilişkidir. Kâdı Süleyman b. Esved'in (ö. ?/?), henüz genç ve varlıksız olan Ahmed b. Ziyad el-Habîb'e (ö. 326/937) yaptığı tavsiye, bu düşünceyi özetler niteliktedir. Süleyman b. Esved, ona ticaret yapmasını öğütleyerek ona malın hürmetini (saygınlığını/gücünü) tanıtmış ve kazancın sağladığı faydayı telkin etmiştir.²²⁰ Bu tavsiye üzerine ticaretle meşgul olan Ahmed b. Ziyad'ın, kaynaklarda ticaret konusunda basiretli ve ticaretin yollarını bilen biri olarak tanımlandığı görülmektedir.²²¹ Ticari faaliyetler sonucu elde edilen servet, kâdılar siyasi otoritenin veya nüfuzlu kişilerin maddi baskılarına karşı koruyan bir kalkan işlevi görmüştür. Ahmed b. Ziyad'ın serveti sayesinde dostlarının ihtiyaçlarını gidermesi, toplumsal itibarını pekiştirmiştir.²²² Maddi bağımsızlık, kâdılar kimseye muhtaç olmama tavrı geliştirmelerine olanak tanımıştır. Örneğin Muhammed b. Seleme, kendisine piyasa değerinin çok altında, 10 dinara bir elbise satmak isteyen tüccara karşı çıkmış ve malın gerçek değerinin 24 dinar olduğunu belirterek, “adamın malına haksızlık etmeye ihtiyacım yok” diyerek bu örtülü rüşveti reddetmiştir.²²³

Kâdılar ticari hayata aşinalıkları, mahkeme süreçlerinde ve mali denetimlerde teknik bir üstünlük sağlamıştır. “Emîn” denilen mali görevlilerin denetlenmesinde, kâdının piyasa bilgisi hayati rol oynamıştır. Ahmed b. Ziyad, göreve geldiğinde önceki dönemin eminlerini sıkı bir sorguya çekmiş ve onları kendilerine tevdi edilen mallar konusunda imtihan etmiştir.²²⁴ Bu basiret, özellikle yetim mallarının korunmasında belirginleşmektedir. Kâdı Süleyman b. Esved, bir yetime ait evi düşük fiyata satın almak isteyen Emîr'e karşı, evin gerçek piyasa değerini bildiği için direnmiş ve “ben, onun enkazını bile bu fiyata satmam” diyerek satışı reddetmiştir.²²⁵ Ayrıca, belgelerdeki usulsüzlükleri tespit etme konusunda da ticari

²²⁰ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 205.

²²¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 205.

²²² Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 205.

²²³ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 195.

²²⁴ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 219.

²²⁵ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 186.

tecrübe etkili olmuştur. Nadr b. Seleme'nin belgelerin kusurlarını bilen bir uzman olduğu²²⁶, Ahmed b. Bakî'nin ise önüne gelen bir belgedeki hukuki zayıflığı fark edip belgenin zayıflığına vakıf olması şeklinde ifade edilen titizliği²²⁷, hukuk güvenliğinin sağlanmasında teknik bilginin önemini göstermektedir. Süleyman b. Esved'in, fırın dumanından şikayetçi olan komşu davasında, fırını kapatmak yerine Doğu'da gördüğü bir baca sistemini önermesi ve bu doğrultuda hüküm vermesi²²⁸, kâdının ticari işletmenin devamlılığı ile komşuluk hukukunu teknik bir çözümle telif edebildiğini kanıtlamaktadır.

Kâdıların toplumsal meşruiyetini sağlayan unsurlardan biri de, onların heybet (saygınlık uyandıran duruş) ve mürüvvet (kişilik bütünlüğü) sahibi olmalarıdır. Kaynaklar, bu özellikleri kâdının sadece ahlaki bir vasfı olarak değil, yargı gücünün fiziksel bir temsili olarak sunmaktadır. Örneğin Amr b. Abdullah (ö. 273/886), idari otoritesini sessizliği ve duruşuyla pekiştiren bir portre çizmiştir. Onun hakkında kullanılan “uzun süre susan, az hareket eden” ve “şiddetli bir heybetle” ifadeleri²²⁹, kâdının yargı kürsüsündeki fiziksel varlığının bile bir disiplin aracı olduğunu göstermektedir. Bu vakur duruş, davacıların ve suçluların mahkeme huzurundaki ciddiyetini doğrudan etkilemiştir. Kâdıların sosyal ilişkilerindeki seçicilikleri de “mürüvvet” kavramı üzerinden okunmaktadır. Ticari zenginliğiyle tanınan Ahmed b. Ziyad (el-Habîb), sofrasına oturan bir kişinin, koynundan ekmek çıkarması gibi kaba davranışları karşısında sert tepki göstermesiyle²³⁰, yargı mensubunun sadece adalet dağıtırken değil, özel hayatında da yüksek bir standart tutturması gerektiği vurgulanmıştır.

Endülüs yargı bürokrasisinde kâdılar, sadece anlık davaları çözen hakimler değil geçmiş dönemlerin mali kayıtlarını inceleyen birer başdenetçi gibi çalışmışlardır. Süleyman b. Esved'in ikinci kez kadılığa atandığında yaptığı ilk iş, selefi Amr b. Abdullah döneminin kayıtlarını incelemek olmuştur. Kaynaklarda “Amr'ın işlerinin peşine düştü” şeklinde ifade edilen bu süreç, kurumsal hafızanın ve denetimin

²²⁶ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 187.

²²⁷ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 227.

²²⁸ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 166.

²²⁹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 147.

²³⁰ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 209.

sürekliliğini gösterir. Bu denetim sırasında Süleyman b. Esved, divan kayıtlarını inceleyerek İbnü'l-Kusaybî adlı tüccarın mirasına ait 10.000 dinarlık kayıp bir meblağı tespit etmiştir.²³¹ Bu olay, kâdının sadece şahit dinleyerek değil, arşiv taraması (divan incelemesi) yaparak da hüküm verdiğini kanıtlamaktadır. Benzer bir teknik denetim örneği Ahmed b. Ziyad döneminde yaşanmıştır. Kâdı, Ahmed b. Ubâde adlı şahsı çağırarak, divan kayıtlarında bir yetim malını teslim aldığına dair kayıt bulunduğunu ancak bu malı teslim ettiğine dair bir ibrâ belgesi göremediğini belirtmiştir. Kâdının “senin için ondan (o maldan) bir beraat bulamadım” şeklindeki teknik itirazı, dönemin yargı sisteminde giriş-çıkış kayıtlarının ve belgeye dayalı ispat hukukunun ne denli gelişmiş olduğunu ortaya koymaktadır.²³²

Dönemin biyografik kaynakları, ulemânın teorik bilgiyi pratik hayata uygulama becerisine özel bir vurgu yapmaktadır. Örneğin, bu çalışmanın temel kaynaklarından olan *Kudât-u Kurtuba* adlı eserinin müellifi Muhammed b. Hâris el-Huşenî, sadece bir tarihçi değil tıp veya kimya bilgisine sahip bir hakîm olarak tavsif edilmektedir. Kaynaklar, onun yağlar ve merhemler imal ettiğini ve ince teknik işlerle uğraştığını kaydetmiştir. Bu ifade, ulemânın “edhân” (yağlar/merhemler) üretimi gibi farmakolojik veya kimyevi süreçlere vakıf olduğunu göstermektedir.²³³

Hukuki meselelerin çözümünde matematiksel yetkinlik de hayati bir rol oynamıştır. İşbiliye fakihî Yahyâ b. Ma'mer, miras hukukunun karmaşık hesaplamalarını içeren ferâiz ilmindeki uzmanlığıyla öne çıkmış ve kaynaklarda “miras taksimini bilen âlim” olarak tanımlanmıştır.²³⁴ Benzer şekilde Bekr b. Hammad'ın (ö. ?/?) “Kassâm” lakabıyla anılması²³⁵, yargı sisteminde mülk taksimatı için özel matematiksel donanıma sahip görevlilerin istihdam edildiğini doğrulamaktadır.

Endülüs ulemâsının belki de en dikkat çekici yönü, toprakla ve tarımsal üretimle kurdukları doğrudan ilişkidir. Kâdılar, duruşma salonlarının dışında, bizzat

²³¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 173. Bu konu detaylı bir şekilde ileride incelenecektir.

²³² Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 219.

²³³ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 9.

²³⁴ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 103.

²³⁵ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 180. Kassâm, miras taksim eden anlamına gelmektedir.

tarlalarında çalışan veya bahçelerini düzenleyen üreticiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahyâ b. Ma'mer'in görevden alındığı dönemde evinin bahçesinde "Hatâra" adı verilen su dolabı/kaldıraç sistemiyle bizzat sulama yapması, kaynaklarda tasvir edilmiştir.²³⁶ Bu durum, rakipleri tarafından bir küçümseme vesilesi olarak Emîr'e iletilse de Emîr tarafından bir fazilet ve tevazu işareti olarak yorumlanmıştır. Yüksek rütbeli yargı mensuplarının tarımsal faaliyetlere bizzat katılmaları, dönemin toplumsal normları açısından yadırganmayan, aksine tevazu göstergesi sayılan bir davranıştır. Kâdı Said b. Süleyman'ın, kendisine Emîr tarafından bir elçi gönderildiğinde, Fahsü'l-Ballut mevkiindeki arazisinde çift sürenlerin başında işleri takip ederken bulunması, devlet görevi ile özel mülk yönetimi arasındaki dengeyi göstermektedir.²³⁷

Endülüs Emevî Devleti'nin adli teşkilatını oluşturan bir diğer kurum ise hakimlik kurumudur. Görev alanı tam tespit edilememiştir; ancak az maaşla çalıştığı, statü olarak kâdının gerisinde yer aldığı ve kâdının kendisine havale ettiği, özellikle avama ait basit davalara baktığı bilinmektedir. Asli görevinin hüküm vermekten çok taraflar arasında arabuluculuk yapmak ve onları barıştırmak olduğu da ifade edilmiştir.²³⁸

Kâdıların hüküm vermekte tereddüt edip reddettikleri davalara bakan hâkimlere ise Sâhibü'r-red olarak isimlendirilirdi. Hükümdar tarafından zaman zaman vilayetlerde idarecilerin ve halkın durumunu teftişle de görevlendirilirdi. Protokolde vilayet kâdılarının önünde, başkadının gerisinde yer alırdı. Halkın idareciler ve diğer memurlar hakkındaki şikâyetlerine bakıp bunları çözüme kavuşturmakla görevli hâkimler ise Sâhibü'l-mezâlim olarak isimlendirilirdi. Mezâlim mahkemeleri duruşmalarına zaman zaman hükümdarlar da katılarak yargıya desteklerini göstermişlerdir.²³⁹

Bir diğer adli kurum olan Ehlü's-Şûrâ kurumu ise yine kâdılarla ilgilidir. Kâdı adli işlerde tek başına hareket etmez, yanında istişare için hukuk bilgisi geniş birkaç

²³⁶ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 112.

²³⁷ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 136.

²³⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 135.

²³⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 135.

fakih bulundururdu. Vilayetteki fakihler davaya esas fetvayı vermede yetersiz kalırsa başka vilayetlerdeki fakihlere başvurulur; her iki halde de istişareler yazılı yapılır ve muhafaza edilirdi. Fetvaları kâdıyı bağlamazdı. Çoğunluk görüşünü benimseme kuralı olmaksızın bu kurumca verilen fetvalardan biri kâdılar tarafından tercih edilebilirdi.²⁴⁰

Mahkemede şahitlik görevini üstlenen kimseler de bulunuyordu. Bu kişiler, dürüstlüğünden şüphe edilmeyen kişilerdi. Kâdı tarafından tarafların ifadelerini yazdırmak için mahkemede bulundurulurlardı. Ayrıca evlenme, boşanma, vakıf, irat, gayrimenkul satışı gibi işlemlerin senet ve belgelerini hazırlayarak noterlik hizmeti verirlerdi. Bunun için güzel yazı, iyi Arapça, noterlik usul-üslubu ve hukuki mevzuat bilgisi gerekirdi. Belirli maaşları yoktu; yalnızca yardım ve hediye kabul ederler, bazıları ise hizmeti tamamen karşılıksız yaparlardı. Kâdı, hâl ve gidişatını araştırıp ölçüsüz davrananların şahitlik hakkını elinden alabilirdi.²⁴¹

1.2.2 Sosyal, Etnik ve İktisadi Dinamikler

Endülüs'ün fetihten sonra sosyal yapısı, Müslümanlar ve gayri müslimler olmak üzere iki gruba ayrıldı; Araplar, Berberîler, mevâlî, müvelledûn ve sakâlibe gibi farklı unsurların oluşturduğu Müslümanlar, fetihten Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılana kadar sosyal, ekonomik ve idarî alanda hâkimiyet kurdular.

Araplar, sayıca az olmalarına rağmen bu döneme kadar önemli bir rol oynarken, kabile çekişmeleri devletin güç ve otoritesini zaafa uğrattı. Bu grup, fetihten sonra yarımadağa yerleşen ve özellikle Valiler ile Endülüs Emevîleri döneminde devlet yönetimini, merkezî otoriteyi ve aristokrasiyi ellerinde tutan asıl gruptur. Kendi içlerinde fetihde ilk gelenler ile daha sonra Suriye bölgesinden gelen “Şâmiyyûn” (Şamlılar) gibi gruplara ve Kaysîler ile Yemenîler gibi çeşitli kabile hiziplerine ayrılmışlardır.²⁴²

Berberîler, Araplarla çeşitli mücadelelere rağmen idarî alanda Araplar kadar etkili olamadılar, ancak Âmirîler döneminde ordunun çoğunluğunu oluşturarak

²⁴⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 135-136.

²⁴¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 136.

²⁴² Halil Akçay, “Endülüs’lü İbn Zeydûn’un Şiirlerinde Dönemin Sosyal Hayatı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (31 Aralık 2017), 142-143.

nüfuzlarını artırdılar. Araplarla Berberîler arasındaki çatışmalara rağmen kültürel alışveriş devam etti; Berberîler, Araplar aracılığıyla İslam'ı tanıdı ve Arapça konuşmaya başladı. Az sayıdaki mevâlî ise Doğulu ve özellikle Fars asıllı olmalarına rağmen siyasî ve idarî alanda önemli rol oynadılar. Zaman zaman bu iki etnik yapı arasında çatışmalar²⁴³ çıksa da devlet yöneticileri ve karar alıcılar değişik stratejiler güderek bu çatışmaları baskılamaya çalışmıştır.

Müvelledûn, İber yarımadasının asıl yerlileri olan (İberler, Romalılar, Vizigotlar) ve fetihten sonra zamanla İslamiyet'i kabul eden İspanyollar ile Müslüman babalar ve gayri müslim annelerden doğan nesilleri ifade eder. Özellikle I. Hişâm döneminde kitleler halinde İslam'a girmeleriyle sayıları hızla artmış ve 3./9. yüzyılda Berberîleri dahi geçerek nüfusun en kalabalık grubunu oluşturmuşlardır. Arap aristokrasisinin baskıları ve ağır vergiler gibi sebeplerle 2./8. yüzyılda (örneğin Rabad isyanı) Emevî yönetimine karşı büyük ayaklanmalar çıkarmışlardır.²⁴⁴

2./8. yüzyılın ortalarından itibaren Endülüs'te, İslamiyet'i kabul eden yerli halk olan müvelledûn, Araplarla yaşadıkları kabilecilik temelli anlaşmazlıklara rağmen, III. Abdurrahman döneminden itibaren siyasî olayların sona ermesi, refahın artması ve eğitim olanaklarının genişlemesiyle bir çözülme ve erime sürecine girdi.

Bu dönemde sakâlîbe adlı köleler, III. Abdurrahman'ın Arapları üst görevlerden alıp onları tayin etmesi ve iktâlarla zenginleşmeleri sonucunda toplum içindeki etkilerini artırarak Arap ve Berberî aristokrasisini rahatsız ettiler.

Endülüs'te, gayri müslim tebaa olan hristiyanlar ve yahudiler, fetih esnasında yapılan antlaşmalar²⁴⁵ çerçevesinde dinlerini, mâbedlerini ve örf-âdetlerini koruma

²⁴³ Öyle ki bu çatışmalar, Puvatya (Balatü's-Şühedâ) Savaşı gibi en kritik zamanlarda bile tezahür etmiş ve Müslümanların ileriye dönük uzun vadeli hedeflerini bile etkileyebilecek durumlara sebep olmuştur. (İsmail Hakkı Atçeken, "Puvatya (Balâtü's-Şühedâ) Savaşı Ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (01 Eylül 1998). 254-255)

²⁴⁴ Lütfi Şeyban. "Fas (el-Mağrib) ile Endülüs Arasındaki Siyasi İlişkiler". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (25 Haziran 2020), 174.

²⁴⁵ Musa b. Nusayr'ın oğlu Abdülaziz'in, Mürsiye bölgesi hâkimi Teodomiro (Tudmir) ile 713 yılında yaptığı anlaşma Endülüs topraklarında fetihten sonraki yapılan gayri müslim halk ile yapılan ilk anlaşma olması hasebiyle oldukça önemli ve dikkat çekicidir. Detaylı bilgi için bk: İsmail Hakkı Atçeken, "İslam Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)", *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 52-53.

hakkına sahip olup²⁴⁶, cizye ve haraç ödemekle devlete bağıydılar. Zamanla İslam kültürünün etkisi altında kalarak “müsta’rib” (Araplaşmış) olarak nitelendirildiler, kendi liderleriyle devleti temsil eden cemaat liderleri başında bulunuyorlardı. Müslümanlarla evlenen hristiyan kadınlar dinlerini özgürce yaşama hakkına sahipti. Bu cemaat, kültürel alışverişin köprüsü olarak Endülüs ile hristiyan İspanya ve Avrupa arasında önemli bir rol oynadı. Aynı zamanda Yahudi cemaati de idarî, kültürel ve ekonomik hayatta etkili oldu.

Endülüs toplumunda, devlet başkanlığı hariç diğer üst makamlara yükselebilen herkesin, Arap, Berberî veya mevâlî asıllı hassa zümresine mensup aristokrat aileler tarafından genellikle vezirlik, valilik ve kumandanlık gibi görevlerin verildiği bilinirken, zengin tüccar ve çiftlik sahiplerini temsil eden a’yân ile küçük ticaret, çiftçilik, hayvancılık gibi işlerle uğraşan âmme, çoğunlukla Berberîler, müvelledûn ve müsta’riblere aitti.

Endülüs’te zenginler lüks evlerde, geniş kütüphanelerle donatılmış, iki katlı ve bahçeli konaklarda yaşayarak debdebeli bir hayat sürerken, hükümdarlar ve devlet adamları saraylarıyla şehir merkezini andıran geniş müstemilâtli konaklarda kalır ve edebiyat ve ilmî münazara meclisleri ile av partileri düzenlerdi. Şehirlerdeki hamamlar hem erkekler hem de kadınlar için günün farklı zamanlarında açılmış, zenginlerin tercih ettiği hamamlar ise ayrıcalıklıydı. Endülüslü kadınlar geniş bir hürriyete sahipti, sokaklarda rahatça dolaşır, sohbet eder ve sıkça camide vakit namazlarını kılardı.²⁴⁷

Endülüs Emevî Devleti’nde ekonomik hayat, temelde tarıma dayalı olmakla birlikte, son derece gelişmiş bir imalat sanayii ve uluslararası ticaret ağıyla desteklenen, çağının en dinamik ve zengin yapılarından birini arz etmekteydi. Müslümanlar, İber Yarımadası’na fethin ardından sadece siyasi bir düzen getirmekle kalmamış Romalılardan kalan sulama sistemlerini çok daha ileri bir seviyeye taşıyarak, su dolapları ve karmaşık kanal ağları vasıtasıyla ziraî üretimde kayda değer

²⁴⁶ Atçeken, “İslam Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)”, 54.

²⁴⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 17-22.

bir dönüşüm sağlamışlardır.²⁴⁸ Bu gelişmiş sulama teknolojileri sayesinde kurak ve verimsiz araziler hayat bulmuş; buğday, arpa, yulaf gibi temel tahılların yanı sıra pamuk, pirinç, şeker kamışı, portakal, muz, karpuz ve safran gibi Doğu kökenli pek çok yeni tarım ürünü Endülüs coğrafyasına kazandırılmıştır. Sadece tarımsal üretim değil aynı zamanda bu kanallar vasıtasıyla ticaretin canlandırılması da hedeflenmiştir.²⁴⁹ Tarımsal üretimin en önemli kalemlerinden biri olan zeytincilik, ülkenin iç yağ ihtiyacını karşılamış ve ihracatın önemli kalemlerinden birini oluşturmuştur. Ziraatın yanı sıra hayvancılık da ekonomide kritik bir rol oynamış; sığır, koyun, at, katır ve güvercin yetiştiriciliğinin yanı sıra, bilhassa Doğu’ya ihraç edilecek kadar kaliteli ürünler veren ipek böcekçiliği yaygınlaşmıştır.

Zengin yeraltı kaynaklarına sahip olan Endülüs’te madencilik sektörü, devletin mülkiyetinde ve sıkı denetimi altında binlerce işçinin istihdam edildiği devasa bir endüstri konumundaydı. Ülkenin dört bir yanındaki ocaklardan altın, gümüş, bakır, kurşun, demir ve cıva gibi madenlerin yanı sıra yakut, mermer ve kehribar gibi değerli taşlar çıkarılmaktaydı. Bu zengin hammaddeler, ülkedeki çok çeşitli imalat sanayiini besliyordu. Özellikle tekstil sektörü muazzam bir boyuta ulaşmıştı; Kurtuba, Mâleka (Malaga) ve Meriyye (Almeria) gibi merkezlerde bulunan binlerce tezgâhta ipek, keten, yün ve pamuk dokunuyor, göz kamaştırıcı kumaşlar üretiliyordu. Dericilik alanında Kurtuba’nın ürettiği ayakkabı, eyer ve cilt kapakları Avrupa’da büyük şöhret bulmuş ve bu ürünler Batı dillerine “cordovan” adıyla geçmiştir. Bununla birlikte Abbâs b. Firnâs’ın (ö. 274/888) öncülüğünde cam üretimi başlamış, geometrik desenli seramik sanatı zirveye ulaşmış ve tüm Avrupa kıtasındaki ilk kâğıt üretimi Şâtıbe (Xâtiva) şehrinde Endülüs Müslümanları tarafından gerçekleştirilmiştir.

Üretilen tarım, maden ve sanayi ürünleri, ekonomik hayatın kalbi durumundaki “sûk” (çarşı/pazar) adı verilen mekânlarda dolaşıma giriyordu. Şehrin muhtelif semtlerine dağılmış olan bu pazarlarda her meslek grubunun kendi loncası bulunur ve tüm ticari faaliyetler, ölçü ve tartıların doğruluğunu da denetleyen “muhtesib” adlı

²⁴⁸ Muhammed Ali Budak. “Batı Kaynaklarına Göre Endülüs Medeniyeti’nin Eğitim Ve Bazı Bilim Alanlarında Avrupa’ya Katkıları”. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 23 (25 Kasım 2016), 172-173.

²⁴⁹ Sena Kaplan. “Endülüs Emevî Emîrlerinden Hişâm b. Abdurrahman’ın Hayatı ve Emîrliği”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/2 (15 Aralık 2015), 273-292.

görevlilerin sıkı kontrolü altında yürütülürdü. İç piyasadaki bu canlılık dış ticarete de entegre edilmişti. Endülüs; dokuma ürünleri, seramik, kâğıt, zeytinyağı, silah ve kurutulmuş meyve gibi ürünleri Kuzey Afrika, Mısır, Bizans ve hatta Venedik ile Floransa gibi İtalyan şehir devletlerine ihraç ediyor, karşılığında baharat ve eczacılıkta kullanılan özel bitkiler ithal ediyordu.²⁵⁰

Bu devasa ticari hacim, devlete ait darphanelerde basılan ve uluslararası geçerliliği olan altın dinar ile gümüş dirhemlerin tedavülüyle ayakta durmaktaydı. Bilhassa II. ve III. Abdurrahman dönemlerinde Kurtuba ve Medinetüzzehrâ'da kurulan darphaneler sayesinde para basımı kurumsallaşmış, sahteciliğin önüne geçilmiş ve sağlam bir para politikası tesis edilmiştir. Devlet hazinesi (beytûlmâl), Müslümanlardan toplanan zekât ve öşür ile gayri müslimlerden alınan cizye ve haraç gibi şer'i vergilerin yanında, pazarlardan ve ticari işlemlerden elde edilen örfi vergilerle (katî, daribe, kabala) önemli bir büyüklüğe ulaşmıştı. Öyle ki, III. Abdurrahman döneminde hazineye giren yıllık gelirin 6.245.000 dinarı bulduğu rivayet edilmektedir²⁵¹ ki, bu rakam dönemin Avrupa devletleriyle kıyaslanamayacak bir zenginliğe işaret etmektedir.

Tüm bu ekonomik refah ve mükemmeliyet tablosuna rağmen, Endülüs ekonomisi belirli dönemlerde ciddi krizler ve çöküşlerle de yüzleşmek zorunda kalmıştır. En büyük yıkımlar siyasi istikrarsızlıkların ve iç isyanların baş gösterdiği zamanlarda yaşanmış, isyancıların veya devlet ordularının tarım arazilerini tahrip etmesi, ağaçları kesmesi ve köyleri yağmalaması ziraatı durma noktasına getirmiştir. Özellikle Mülûkü't-Tavâif gibi siyasi parçalanma dönemlerinde, kuzeydeki Hristiyan krallıklara ödenmek zorunda kalınan ağır haraçlar (parias) devlet hazinesini tüketmiş ve ekonomiyi tamamen dışa bağımlı hale getirerek yoksullaşmayı hızlandırmıştır. Buna ek olarak zaman zaman yaşanan şiddetli kuraklıklar, seller ve depremler gibi tabii afetler tarımsal üretimi vurmuş, gıda fiyatlarının astronomik oranlarda artmasına, kıtlık ve açlık yıllarının yaşanmasına, hatta hazinenin gelirlerinin sıfırlanarak ordunun

²⁵⁰ Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs Emevî Devleti ile Bizans İmparatorluğu Arasındaki Diplomatik Münasebetler ve Bunun Endülüs'te İlmî Hayat ve Sanat Üzerindeki Etkileri". *İSTEM* 35 (30 Haziran 2020), 10.

²⁵¹ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/379; Özdemir, Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi, 110.

sefere çıkamamasına dahi neden olmuştur. Ancak genel perspektiften bakıldığında Endülüs Emevî Devleti, idari istikrarı sağladığı güçlü asırlarında tarım, madencilik, sanayi ve ticareti kusursuz bir uyumla birleştirerek Ortaçağ'ın en parlak iktisadi medeniyetlerinden birini inşa etmeyi başarmıştır.²⁵²

1.3 ENDÜLÜS'TE İLMÎ HAYAT VE ENTELEKTÜEL SINIFLARIN TEŞEKKÜLÜ

Müslümanlar, Endülüs'ü fethettikleri zaman siyasi istikrarsızlık, bakımsız şehirler ve düşük kültürel üretkenlikle karşılaştılar. Ancak Müslümanlar, bu toprakları kültür ve medeniyet açısından Batı'nın en ileri ülkesi haline getirerek bıraktılar. Batı dünyası Ortaçağ'da skolastik düşüncenin karanlığını yaşarken, Endülüs'te yüksek bir medeniyet inşa edilmişti. Batılıların Endülüs'e düzenlediği seferler, bu medeniyeti yakından tanımalarını sağlamış ve Müslümanların ulaştığı bu seviyeyi anlama ihtiyacı, Arapça eserlerin kendi dillerine tercüme edilmesi sürecini başlatmıştır. 3./9. yüzyılda başlayan bu tercüme faaliyetleri, 4./10. yüzyılda hızlanmış, 5./11. yüzyılda ise çok daha yoğun ve sistemli bir şekle bürünmüştür.²⁵³

Kurtuba (Cordoba), Tuleytula (Toledo) ve Gırnata (Granada)'daki medreselerde sağlanan geniş din hürriyeti sayesinde Hristiyan ve Yahudi bilim adamları, Arapça ile birlikte felsefe ve müsbet ilimler alanında eğitim almışlardır. Ülkelerine döndüklerinde başlangıçta “ruhlarını şeytana sattıkları” zannıyla şüpheyle karşılansalar da, bu mütercimler Arapçadan Latinceye yaptıkları tercümelerle Avrupa'da “12. Yüzyıl Rönesansı” olarak adlandırılan büyük bilimsel uyanışın en önemli mimarları olmuşlardır. Bu sistemli tercüme faaliyetleri Tuleytula başta olmak üzere İşbiliye (Sevilla), Mürsiye (Murcia), Terrakûne (Tarragona), Leon (Lîyûn), Segovia (Şekûbiye) ve Pamplona (Benbelûne) gibi pek çok İspanya şehrinde yürütülmüştür.

İdareciler ise, siyasi ve kültürel alanda başarılı olmak için çaba harcadılar. Bu coğrafya, bilim, sanat ve farklı inançlardan insanların bir arada yaşadığı özel bir yer

²⁵² Detaylı bilgi için bk: Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 91-114.

²⁵³ Bk: Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: Brill, 1992.

haline geldi. Bu doğrultuda dönemin ilmî durumunu özetlemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Fakat sekiz asırlık bir ilmî ve kültürel birikimin çalışmamızın kapsamını aşacağı ve amacından sapacağı düşüncesiyle bu bölümde, tezin temel iddialarını test edebilecek ve dönemin iktidar ve ulemâ ilişkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ilgili veriler belli başlıklar altında işlenecektir. Ayrıca incelenen dönem itibarıyla günümüzdeki gibi bir ihtisaslaşmanın o dönemlerde yaygın olmadığı göz önünde bulundurulduğunda incelenecek âlimleri hangi başlık altında değerlendireceği problematiği ile karşı karşıya kalma ihtimali söz konusudur.

1.3.1 Dinî İlimler, Fıkıh ve Dil Çalışmaları

Endülüs'te selefi düşünce, Mu'tezilî görüşlerin aksine etkili olmuş, siyasi otoritenin istikrarını sağlamak amacıyla selefin görüşleri benimsenmiştir. Mu'tezilî görüşlerin yasaklanması, kelâm ilminin gelişmesini engel olmuştur. Stroumsa, Endülüs'te gerçek bir Mu'tezile ekolünün hiçbir zaman oluşmadığını, ancak "Mu'tezilî" suçlamasının Mâlikî ulemâsı tarafından rakiplerini karalamak için kullanılan bir etiket olduğunu belirtmiştir.²⁵⁴

İslam biliminin ilerlemesi ve gerilemesinde siyasi otoritenin etkisi önemlidir. Endülüs Emevî Devleti'nde siyasi otoritenin ilme olan bakışı, ilmin sadece siyasi otorite tarafından desteklendiğinde gelişebildiğini göstermiştir. II. Hakem döneminde ilmî ilerlemeler yaşansa da siyasi otoritenin etkisiyle bazı tür kitaplar yakılmış ve bu kitaplar ile ilgili ilim dallarıyla meşgul olmak yasaklanmıştır. Bu yasaklamalar çoğu zaman ilim adamlarını yer altına çekilmeye ve fikirleri kamufle etmeye itmiştir. İbn Meserre'nin durumu buna örnek gösterilebilir. O, felsefi düşüncenin baskı altına alındığı dönemlerde felsefi çalışmalarını kelâmî çalışmalar gibi gösteriyordu. Bu da insanları, onun, Mu'tezilî olduğu vehmine kapılmalarına sevk etmiştir.²⁵⁵ Halbuki Stroumsa, İbn Meserre'nin sanıldığı gibi aksine bir Mu'tezilî olmadığını, onun felsefi mistisizm (Neoplatoncu) yanlısı olduğunu kanıtlayan yeni bulgulara atıf yapar. Ona ve takipçilerine yapılan baskının sebebinin teolojik rasyonalizm değil, Fatımîler ile

²⁵⁴ Sarah Stroumsa, "The Mu'tazila in Al-Andalus: The Footprints of a Phantom", 91.

²⁵⁵ Muharrem Akoğlu, "Endülüslü Sufi Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 3/9 (Mart 2005), 72-73.

ilişkilendirilen “Bâtınîlik” korkusu olduğunu ifade eder. Doğu İslam Dünyası’nın Batı’ya göre daha serbestiyetçi bir İslam yorumuna imkan verdiğine dair o dönemde yaşayan bir seyyahın anlatısı, bu iki coğrafya üzerinde görülen felsefe ve ilim alanındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Siyasi otoritenin ilme bakışının, özellikle Mâlikî fıkhnın Endülüs’te etkili olması, kelâm ilminin gelişmesini sınırlamıştı.²⁵⁶

Maliki mezhebinin güçlenmesiyle birlikte, fukahâ tarafından korunan bu mezhep Endülüs’te egemen bir güç haline geldi. İslam hukukunu sadece fukahâ tarafından yönetilen bir eğitim sistemiyle sürdürdüler. Fakihler, taklit ve tekfir yöntemlerini benimseyerek mezheplerini koruma amacıyla çaba harcadılar. Fukahâ, İmam Malik’in İslam hukukunu tek alan olarak kabul ettiği görüşünü destekleyerek yeni ve farklı görüşlere karşı sert bir tavır aldılar. Endülüs fakihleri, taklit anlayışını istikrar unsuru olarak gördüler ve yeni düşüncelere karşı tekfir yöntemini kullandılar. Bu katı tutum, felsefe, mantık ve astronomi gibi ilimlerin gelişimini engelledi ve toplumsal kutuplaşmaya neden oldu. Fukahâ, siyasi otoriteyle iş birliği yaparak güçlerini korurken, bazı hükümdarlar da fukahâya karşı tedbirler almaya çalıştılar. Toplumsal yapıda ise farklı etnik unsurların bir araya gelmesi, özgür düşünceye uygun bir ortam oluşturmamıştı. Fetihle gelenlerin çoğunluğu bedevi olmaları ve yerli halkın felsefi ilgiye uzak olması, özgür düşünceye engel teşkil etti. Sonuç olarak, siyasi otoritenin etkisi, Mâlikî mezhebinin hâkimiyeti ve toplumsal yapı, kelâm ilminin Endülüs’te diğer ilimlere göre yeterince ilgi görmemesine neden oldu.²⁵⁷

Endülüs Emevî Devleti’nde hadis ilminin gelişimi, fikhî mezheplerin yerleşmesi, Doğu’ya yapılan ilim yolculukları ve devlet yöneticilerinin bu ilme verdikleri destekle şekillenen dinamik bir süreç izlemiştir. Başlangıçta Mâlikî fıkhnın baskın olduğu bölgede, zamanla hadis metinlerine dayalı daha derinlemesine bir yaklaşım gelişmiştir.

²⁵⁶ Samerrai vd., *Tarihü’l-Arab ve Hadaretuhum fi’l-Endelüs*, 331.

²⁵⁷ Fatma Bayraktar Karahan, “Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri”, *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 141-167.

Endülüs'te hadis ilminin temelleri, fıkıh ile iç içe atılmıştır. 2./8. asırda hadis ilmi daha çok Muâviye b. Sâlih gibi râvilerin ferdî gayretleriyle sınırlıydı, zira yeni Müslüman olan halka öncelikle fıkhi bilgilerin öğretilmesine ağırlık veriliyordu.²⁵⁸

Başlangıçta Evzâî mezhebi yayginken, daha sonra İmam Malik'in mezhebi ve Hz. Peygamber'in hadislerini ve Medine halkının uygulamalarını içeren onun ünlü eseri Muvatta Endülüs'te baskın hale gelmiştir.²⁵⁹ Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, bu dönemin en önemli figürüdür. Doğu'ya giderek İmam Malik'ten ders almış ve *Muvattâ*'yı Endülüs'e getirerek yaymıştır. İmam Malik'in ona "Endülüs'ün Akıllısı" (Âkilü'l-Endelüs) dediği rivayet edilir.²⁶⁰ Onun etkisiyle Maliki mezhebi ve Muvatta, devletin resmi yargı ve fetva dayanağı haline gelmiştir.

Endülüs'teki hadis çalışmalarının asıl sıçraması, âlimlerin Bağdat, Medine ve Mısır gibi ilim merkezlerine giderek oradaki büyük muhaddislerden ders almalarıyla gerçekleşmiştir. Bu âlimler, sadece fıkhi görüşleri değil, bizzat hadis metinlerini ve isnad zincirlerini öğrenerek Endülüs'e taşımışlardır. Dönemin kaynakları, Doğu'dan gelen veya Doğu'ya gidip dönen âlimlerin Endülüs'teki ilmî seviyeyi yükselttiğini ve Endülüslülerin bu alanda Doğulu meslektaşlarıyla yarışır hale geldiğini belirtmektedir.²⁶¹

Endülüs'te hadis ilminin fıkıhtan bağımsız, senet ve metin tenkidini içeren bir disiplin olarak yerleşmesinde en önemli isimlerden biri Bakî b. Mahled'dir (ö. 276/889). Bakî b. Mahled, Doğu'ya seyahat etmiş ve İmam Ahmed b. Hanbel ile görüşebilmek için büyük zorluklara katlanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi büyük hadis külliyatlarını ve diğer eserleri Endülüs'e getirmiştir. Bakî b. Mahled, sadece taklide dayalı fıkıh anlayışı yerine doğrudan hadislere dayalı bir yaklaşım sergilediği için, geleneksel Maliki fakihlerinin tepkisini çekmiş ve zındıklıkla

²⁵⁸ Seyit Ali Güşen, "Endülüs'te Yazılan Sahabe Biyografilerinde Son Halka: Ru'aynî ve Câmi'i". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*. 34 (June 1, 2016): 12.

²⁵⁹ Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fi'l-Endelüs*, 111.

²⁶⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/9; Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fi'l-Endelüs*, 111.

²⁶¹ Sa'd b. Abdullah Beşeri, *el-Hayatü'l-İlmiyye fi Asri Müluki't-Tavaif fi'l-Endelüs* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1993), 166, 182.

suçlanmışır.²⁶² Ancak Emevî Emîri I. Muhammed, Bakî'yi korumuş, eserlerini inceledikten sonra saray kütüphanesi için birer nüsha istinsah ettirmiş ve fakihlere karşı onu savunmuştur. Bu olay, hadis ilminin devlet nezdinde meşruiyet kazanmasında dönüm noktası olmuştur.²⁶³

Halifeler, Endülüs'te hadis ilminin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Emîr II. Abdurrahman, fakih Bakî b. Mahled'e²⁶⁴ destek vererek ilminin yayılmasını sağladı. Halife III. Abdurrahman, Ahmed b. Hâlid'in (ö. 322/934) getirdiği hadis eserlerini takdir etmiş ve ilmi seviyesini övmüştür. III. Abdurrahman döneminde hadisçilere özel ilgi gösterilmiş, Endülüs'te hadis ilmi hızla gelişmiştir.

Bakî b. Mahled ve çağdaşları sayesinde İslam dünyasının temel hadis kaynakları Endülüs'e girmiştir. III. Abdurrahman döneminde devletin siyasi ve ilmî bakımdan güçlü bir konuma ulaştığı belirtilmektedir. Halife, hadisçilere danışmanlık teklif etti, fakihlerle yakın ilişki kurdu. Hadis dinleme faaliyetleri, Muhammed b. Vaddah'ın²⁶⁵ talebiyle belirginleşti. Abdurrahman'ın oğulları da hadis eğitimi aldı. Pek çok farklı alanda eser kaleme almış²⁶⁶ Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951) gibi âlimler sayesinde Sahih-i Müslim ve diğer önemli hadis kitapları Endülüs'te tanınmaya ve okutulmaya başlanmıştır. İbn Battal Ali b. Halef el-Bekrî (ö. 449/1057) gibi âlimler

²⁶² Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüsü'nde Zındıklık Suçlamaları", 212.

²⁶³ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şatibi 790/1388, *el-İ'tisam*, thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakir (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008), 3/320.

²⁶⁴ Bakî b. Mahled, 201/817'de Kurtuba'da doğmuş, ilim tahsili için İslam dünyasını dolaşmış bir âlimdir. İlk seyahatinde İfrîkiye, Mısır, Kûfe, Basra ve Medine gibi önemli ilim merkezlerinde hadis ve fıkıh öğrenmiştir. En önemli hocalarından biri Ahmed b. Hanbel'dir. İkinci uzun seyahatinden sonra Endülüs'e dönüş yapmış, burada Mâlikî olmasına rağmen, hadisler üzerine çalışmalar yapmış ve İbn Ebû Şeybe gibi âlimlerden eserler rivayet etmiştir. Endülüs'te hadis ilmini yaymış, çeşitli zorluklara rağmen önemli bir hadis otoritesi olarak kabul edilmiştir ve 276/889 yılında vefat etmiştir. Bakî b. Mahled'in eserleri arasında, 1300'den fazla sahâbînin rivayetlerini içeren el-Müsnedü'l-Kebîr önemli bir yer tutar. İbn Hazm, bu eseri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden daha değerli bulur. el-Müsnedü'l-Kebîr, sahâbî rivayetlerini fıkıh konularına göre düzenleyerek hem müsned hem de musannef tarzında bir örnektir. Bakî'nin diğer önemli eserleri arasında et-Tefsîrû'l-Kebîr ve Kitâbü'l-A'dâd bulunur. Eserlerinden bazıları günümüze ulaşmamış, bazıları ise çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/541-542.

²⁶⁵ İbn Vaddâh 814 yılında Kurtuba'da doğdu ve Kur'an eğitimiyle başladığı öğrenim hayatına, Endülüs ve Doğu İslam ülkelerinde hadis ilmiyle devam etti. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere pek çok meşhur âlimden hadis öğrendi ve Endülüs'e hadis kültürünü taşıdı. Mâlikî mezhebine mensup olup, Şâfiî mezhebine karşıydı. Tanınmış talebeleri arasında Kâsım b. Asbağ ve İbn Abdürabbih bulunur. (ö. 287/900) yılında Kurtuba'da vefat etti. M. Yaşar Kandemir, "İbn Vaddâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/435-436.

²⁶⁶ Varol, "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar", 64.

Sahih-i Buhari üzerine şerhler yazmışlardır. Zehra Camii, Muhammed b. İsa b. Rufe'a'nın çabalarıyla ilim merkezi haline geldi. II. Hakem döneminde devlet, ilmi faaliyetlere büyük destek verdi, halife büyük bir kütüphaneye sahipti ve önde gelen muhaddisleri dinledi. Kendisi de bir âlim olan II. Hakem, hadis ravilerinin güvenilirliği (cerh ve tadil), ensab (soyağacı) ve tarih konularında bizzat eserler vermiş veya bu çalışmaları teşvik etmiştir.²⁶⁷ Halifeler hem kendileri hem de çocukları için muhaddislerden hadis dinleme faaliyetlerine katıldılar.

Ayrıca bu dönemde hadis usulü alanında da ilk müstakil eserlerin temelleri atılmış, Kâsım b. Muhammed el-Beyyânî (ö. 276/889) ve Velîd b. Bekir el-Gamrî (ö. 392/1001) gibi isimler ahâd haberler ve icazet gibi spesifik usul konularında eserler vermişlerdir.²⁶⁸

Endülüs Emevî Devleti döneminin sonlarına doğru ve sonrasında (Mülükü't-Tavaif'e geçiş evresinde), İslam dünyasında tanınmış hadis hâfızları yetişmiştir. "Batı'nın Hafızı" olarak anılan İbn Abdülberr (ö. 463/1071), Muvatta şerhi olan *et-Temhîd* ve *el-İstîâb* gibi eserleriyle hadis usulü literatürüne önemli katkılar sağlamıştır.²⁶⁹ Zahirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm ise fıkhi görüşlerini tamamen hadislerin zahiri manasına dayandırmış, kıyası reddetmiş ve *el-Muhallâ* gibi eserlerinde hadis ilmini merkeze almıştır.²⁷⁰

Özetle, Endülüs Emevî Devleti'nde hadis ilmi; Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile Muvatta merkezli çalışmalar başlamış, Bakî b. Mahled ve İbn Vaddâh ile kaynak çeşitliliğine ve metodolojik derinliğe kavuşmuş, II. Hakem'in devlet desteğiyle kurumsallaşmış ve İbn Abdülberr ile İbn Hazm gibi isimlerle İslam dünyasının en parlak merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Endülüs'te dil bilimleri, fetihlerin ardından bölgenin Araplaşması ve İslami ilimlerin anlaşılması ihtiyacıyla başlamıştır. Bu süreçte en belirleyici faktör, Endülüslü

²⁶⁷ Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fi'l-Endelüs*, 190.

²⁶⁸ Kılıç, Zülal. "Endülüslü Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) Hadis Usulü İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (01 Eylül 2024): 674.

²⁶⁹ Beşeri, el-Hayatü'l-İlmiyye fi Asri Müluki't-Tavaif fi'l-Endelüs, 239.

²⁷⁰ İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hazm (Hadis İlmindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 29/58.

öğrencilerin *rihle* adı verilen ilim yolculuklarıyla Doğu'ya (Mekke, Medine, Bağdat, Basra, Kûfe, Mısır) giderek oradaki birikimi Endülüs'e taşımasıdır.²⁷¹

Endülüs'e nahiv ilmini ıstılahi anlamda tanıtan ilk isimlerden biri Cûdî b. Osmân el-Mevrûrî (ö. 198/814) olarak kabul edilir. Doğu'ya giderek Kisâî ve Ferrâ gibi Kûfe ekolü temsilcilerinden ders alan Cûdî, bu ekolün görüşlerini Endülüs'e taşımış ve bölgede başlangıçta Kûfe ekolünün yaygınlaşmasını sağlamıştır.²⁷²

3./9. asrın sonlarına doğru Muhammed b. Musa b. Hişâm el-Efşengî gibi âlimlerin Mısır'da Dîneverî'den Feveyhi'nin (ö. 180/796) meşhur eseri *el-Kitâb*'ı okuyup Endülüs'e getirmesiyle yön Basra ekolüne dönmeye başlamıştır.²⁷³

Endülüs Emevî Devleti, özellikle III. Abdurrahman ve oğlu II. Hakem dönemlerinde siyasi istikrarın yanı sıra ilmi hayatta da zirveye ulaşmıştır. Devlet yöneticilerinin ilme verdikleri destek, dil çalışmalarının kurumsallaşmasını sağlamıştır. Halife II. Hakem, Doğu'daki ilim merkezlerine (Bağdat, Mısır, Şam) özel görevliler göndererek kitaplar satın aldırılmış ve Endülüs kütüphanelerini zenginleştirmiştir. Örneğin, Ebu'l-Ferac el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî* adlı eserini daha Doğu'da tanınmadan Endülüs'e getirtmiştir. Bu dönemde Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Müberred'in (ö. 286/900) *el-Kâmil*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Edebü'l-Küttâb*'ı ve İbnü's-Sikkât'in (ö. 244/858) *Islâhu'l-Mantık*'ı gibi temel eserler Endülüs medreselerinde başucu kitapları haline gelmiştir.²⁷⁴

Endülüs dil çalışmalarında en kritik dönemeçlerden biri, Bağdatlı ünlü dil âlimi Ebû Ali el-Kâlî'nin (ö. 356/967) 330/942 yılında Endülüs'e göç etmesidir. Bağdat'ta yeterli ilgiyi görmediğini düşünerek Endülüs'e gelen Kâlî, Halife III. Abdurrahman ve II. Hakem tarafından büyük itibar görmüştür. Kâlî, Irak bölgesinin zengin dil ve

²⁷¹ Murat Tala, "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (15 Mart 2020), 240; Yakup Akyürek, "Endülüs'te Rihle Kültürü: İbn Beşkuvâl'in es-Sıla'sında İlim ve Seyahatin İzleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 64 (28 Ağustos 2025), 118-119.

²⁷² Tala, "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar", 251.

²⁷³ Şahabettin Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (01 Aralık 2007), 145.

²⁷⁴ Tala, "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar", 242-255.

edebiyat birikimini bizzat Endülüs’e taşımıştır. Yanında getirdiği zengin kütüphane ve verdiği derslerle Endülüs’te “el-Muallimü’l-evvel” (ilk öğretmen) olarak kabul edilmiştir. *El-Bâri*, *en-Nevâdir* ve *el-Maksûr* ve *’l-memdûd* gibi eserleri Endülüs’te yaygın olarak okunmuş ve dil çalışmalarının seviyesini yükseltmiştir.²⁷⁵

Endülüs Emevî Devleti’nin sonlarına doğru, artık sadece Doğu’dan gelen eserleri şerh eden değil, telif eserler veren yerel âlimler yetişmeye başlamıştır. Ancak bu dönemde henüz tamamen bağımsız bir Endülüs Ekolü’nden ziyade, Basra ve Kûfe ekollerinin sentezi veya taklidi söz konusudur. Ebû Ali el-Kâlî’nin en önemli öğrencisi olan Zübeydî (ö. 379/989), *Tabakâtu’n-Nahviyyîn* ve *’l-Luğaviyyîn* adlı biyografik eseri ve *Lahnu’l-Âmme* gibi çalışmalarıyla dönemin en önemli simasıdır. Ayrıca İbnü’l-Kûtiyye (ö. 367/977), fiil çekimleri üzerine yazdığı *Kitâbu’l-Ef’âl* ile tanınmıştır.²⁷⁶

Özetle Endülüs Emevî Devleti döneminde dil çalışmaları, Cûdî b. Osmân ile Kûfe ekolünün, er-Rabâhî ile Basra ekolünün (özellikle Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ı) taşınmasıyla başlamış; Ebû Ali el-Kâlî’nin Bağdat birikimini getirmesiyle zirveye ulaşmış ve II. Hakem gibi yöneticilerin desteğiyle kurumsallaşmıştır. Emevî Devleti’nin sonlarına gelindiğinde Endülüs, sadece Doğu’yu taklit eden değil, Zübeydî ve İbnü’l-Kûtiyye gibi âlimlerle kendi eserlerini üreten ve geliştiren bir ilim merkezi haline gelmiştir.

1.3.2 Felsefe, Mantık ve Teknik İlimler

Endülüs Emevî Devleti’nde felsefenin durumu, siyasi otoritenin tutumuna ve din adamlarının halk üzerindeki etkisine bağlı olarak baskı ile himaye arasında gidip gelen, çoğunlukla gizlilik içinde yürütülen bir seyir izlemiştir. Genel olarak felsefe ve mantık gibi “eskilerin ilimleri” (ulûmu’l-evâil), halk ve fakihler tarafından şüpheyle karşılanmıştır.

²⁷⁵ Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, “Endülüs’te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî”, *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/1 (13 Haziran 2019), 19-20; Ergüven, “Endülüs’te Dil ve Nahiv Çalışmaları”, 152.

²⁷⁶ Ergüven, “Endülüs’te Dil ve Nahiv Çalışmaları”, 152.

Endülüs'te felsefe, diğer İslami ilimler kadar rağbet görmemiş, aksine çoğu zaman takibata uğrayan bir disiplin olmuştur. Halk ve fakihler nezdinde felsefe okumak veya astroloji ile uğraşmak, dinden çıkmakla eşdeğer görülmüş ve bu kişiler “zındık” olarak adlandırılmıştır. Eğer bir kişi felsefe ile uğraşırken şüpheli bir duruma düşerse, sultanın emriyle veya halk tarafından taşlanarak öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı. Bu nedenle felsefeye ilgi duyanlar, bu ilgilerini genellikle gizlemek zorunda kalmışlar, bilgilerini tıp veya matematik gibi daha meşru görülen ilimlerin arkasına saklamışlardır.²⁷⁷

Endülüs'teki felsefi hareket, büyük ölçüde Doğu İslam dünyasındaki gelişmelerin bir yansıması olarak başlamıştır.²⁷⁸ II. Abdurrahman döneminden itibaren Doğu'ya gönderilen âlimler aracılığıyla felsefe, tıp ve astronomi kitapları Endülüs'e getirilmiştir.²⁷⁹ Farabi ve İbn Sina gibi Doğu filozoflarının eserleri ve İhvan-ı Safa risaleleri Endülüs düşüncesini şekillendirmiştir. Ancak Endülüs, Doğu'ya kıyasla felsefi tartışmalara daha kapalı ve ortodoks bir yapı sergilemiştir.²⁸⁰

Felsefenin Endülüs Emevî dönemindeki en parlak ve özgür dönemi, II. Hakem zamanında yaşanmıştır. II. Hakem, bilime ve kitaba olan düşkünlüğü ile tanınmış, Bağdat, Kahire ve Şam gibi merkezlerden nadide kitapları toplatarak 400.000 ciltlik devasa bir kütüphane kurmuştur. Bu dönemde felsefe, mantık ve astronomi gibi eskilerin ilimleri sarayın himayesi altında gelişme imkanı bulmuş, felsefe ile uğraşanlar dindar kesimin saldırılarından korunmuştur. II. Hakem, sadece Müslüman âlimleri değil, Hristiyan ve Yahudi âlimleri de himaye etmiş, örneğin mantık ve felsefe bilen Piskopos Rabî b. Zeyd (ö. 369/980) sarayda itibar görmüştür.²⁸¹

Endülüs'e felsefeyi ilk getiren ve bu alanda bir okul oluşturan kişi, Kurtubalı İbn Meserre (ö. 319/931) olarak kabul edilir. İbn Meserre, fikirlerini Mutezile ve Batınlık örtüsü altında gizlese de temelde Empedoklesçi ve Neo-Platonik görüşleri

²⁷⁷ Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 157; Birgül Bozkurt, “Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)İlim ve Felsefe”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2017), 324.

²⁷⁸ Bozkurt, “Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)İlim ve Felsefe”, 323.

²⁷⁹ Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 54.

²⁸⁰ Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 258.

²⁸¹ Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 136.

savunmuştur.²⁸² Ancak III. Abdurrahman döneminde, fakihlerin baskısı sonucu İbn Meserre ve takipçileri takibata uğramış, görüşleri sapkınlık olarak nitelendirilerek kitapları yakılmıştır. Bu olay, felsefenin Endülüs'te kurumsallaşmasını engellemiş ve onu bireysel bir çaba düzeyine indirgemıştır.²⁸³

Endülüs Emevî halifeliğinin sonlarına doğru iktidarı fiilen elinde tutan Hâcib el-Mansûr döneminde felsefe ağır bir darbe almıştır. El-Mansûr, aslında felsefeye ilgi duymasına rağmen, meşruiyetini güçlendirmek ve katı Malikî fakihleri ile halkın desteğini kazanmak amacıyla felsefeye savaş açmıştır.²⁸⁴ II. Hakem'in kurduğu kütüphanedeki mantık, felsefe ve astronomi kitaplarını ayıklatmış ve bunları halkın gözü önünde yaktırmıştır. Sadece tıp ve matematik gibi faydalı görülen kitaplara dokunulmamıştır. İbn Ebû Âmir'in felsefeye yönelik tutumu mutlak bir düşmanlıktan ziyade, iktidarını koruma ve ulemâ ile çatışmadan kaçınma stratejisinin bir parçası olarak şekillenmiştir. İdare, felsefeyle ilgilenenleri üç ayrı kategoride ele almıştır: Yalnızca felsefeyle öne çıkan Müslüman bilginler (Hammâr es-Sarakustî gibi) baskı görerek tasfiye edilmiş; asıl alanı farklı olup felsefeyle geri planda ilgilenen Müslüman bilginler göz ardı edilmiş; felsefe ve tıpla uğraşan Yahudi bilginler ise sarayda olmalarına rağmen herhangi bir yaptırımla karşılaşmamıştır. Bu durum, felsefi kısıtlamaların temelde yalnızca Müslüman cemaati hedef aldığını göstermektedir.²⁸⁵

Mansûr'un edebiyat ve şiire olan kişisel ilgisine rağmen kütüphanelerdeki kadim felsefe eserlerini yaktırması, önceki yöneticilerin ulemâ ile ters düşerek yaşadığı krizlerden ders çıkarması ve siyasi konumunu meşrulaştırmak amacıyla ulemânın desteğini arkasına alma çabasıdır. Ancak iktidarı tahkim etmeye yönelik bu siyasi ve pragmatik gerekçeler ne kadar güçlü olursa olsun, kitap yakma hadisesinin

²⁸² Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 278. Bu konudaki farklı görüşler vardır. Mutezili görüşler (istitâat, vaîd, kader, Allah'ın iki ilim sıfatı) İbn Meserre'nin samimi kelâmî pozisyonudur, örtü değildir. Gizlilik ise fikirlerin kendisini saklamak için değil, fukahâ baskısı yüzünden zorunlu bir yöntemdir. Bu gizliliğin gerekçesi olarak şu üç madde sunulmaktadır: (a) Mâlikî fukahâsının baskısı ve zındıklık suçlaması, (b) ortamın felsefi fikirlere elverişsizliği, (c) sözde Empedokles'in Hermesçi eğitim yöntemini bilinçli tercih etmesi. Detaylı bilgi için bk: Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

²⁸³ Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 58.

²⁸⁴ Feyyumî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 61-62.

²⁸⁵ Sıbğatullah İğde - Eyüp Bekiryazıcı, "Mansûr İbn Ebi Amir Dönemi Endülüs'ünde İlim ve Felsefenin Konumu Üzerine Bir Tahlil", *İslami Araştırmalar* 35/1 (2024), 33.

Endülüs ilmi mirasında yarattığı büyük tahribat hiçbir şekilde meşru bir zemine oturtulamaz.²⁸⁶

Endülüs Emevî Devleti döneminde ve sonrasındaki süreçte mantık ilmi ise, ulûmü'l-evâil veya felsefe ile ilişkilendirilmiş, zihni keskinleştiren matematiksel bilimlerle birlikte anılmıştır.²⁸⁷ Kaynaklarda mantık; düşünen ve ibret alan kişinin nesnelerin durumlarını ve hakikatlerini araştırdığı, istidlâl (akıl yürütme) süreciyle yakından ilgili bir disiplin olarak tanımlanırken, bir şeyin nedenlerini açıklama (ta'lîl) yetisi bu ilmin ve kelâmın ayrılmaz bir parçası kabul edilmiştir.²⁸⁸ Mantık ilminin yüksek kültür tabakasında ciddi bir prestije sahip olduğu kaydedilmiştir.²⁸⁹ Ne var ki bu elitist ilginin aksine, halk tabakası (âmmе) mantık ilmini genellikle zındıklık ile eşdeğer görmüştür.²⁹⁰ Siyasi otoriteler de bu hassasiyeti zaman zaman araçsallaştırmıştır. Nitekim İbn Ebû Âmir, bizzat bu ilimlere ilgi duymasına rağmen, iktidarının ilk yıllarında dindarlığını kanıtlamak ve halkın desteğini almak maksadıyla felsefe ve mantık kitaplarını ulemânın huzurunda yaktırmıştır.²⁹¹

Zamanla fıkıh ve usul tartışmalarının merkezinde yer bulan mantık, doğru bir akıl yürütme için vazgeçilmez bir kıstas olarak ve aynı zamanda kelâm ilminin temeli olarak değerlendirilmiştir.²⁹² Endülüs'e ilk defa mantık İbn Abdûn ile girmiştir.²⁹³ Fakat bu ilmin sistematik bir şekilde ortaya konulması İbn Hazm tarafından gerçekleştirilmiştir. Hadis, fıkıh, cedel ve nesep ilimlerindeki yetkinliğinin yanı sıra mantık alanında da otorite kabul edilen İbn Hazm, mantığı İslamî ilimlerin hizmetine sunmayı amaçlamıştır.²⁹⁴ Şâfîilikten Zâhirîliğe geçen âlim, taklidi reddedip kıyas ve

²⁸⁶ İğde - Bekiryazıcı, "Mansûr İbn Ebi Amir Dönemi Endülüs'ünde İlim ve Felsefenin Konumu Üzerine Bir Tahlil", 34.

²⁸⁷ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/167; Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/221.

²⁸⁸ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 2/924, 6/711, Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/6.

²⁸⁹ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 5/112, 320.

²⁹⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/221.

²⁹¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/293; Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/221.

²⁹² Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/77, 3/185.

²⁹³ Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)İlim ve Felsefe", 313.

²⁹⁴ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/167; Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/77-78, 83.

istidlâl yöntemlerini savunmuş; *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* adlı eseriyle bu disiplinin sınırlarını çizmeye çalışırken, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal* adlı eserinde mantıksal akıl yürütme ve cedel tekniklerini etkin biçimde kullanmıştır.²⁹⁵ Buna karşın İbn Hazm, Aristoteles'in yönteminden saparak hatalara düştüğü gerekçesiyle diğer fakihler tarafından eleştirilmiştir.²⁹⁶ Mantıkla meşguliyeti nedeniyle muhafazakâr çevrelerce zındıklıkla suçlanmış, sürgüne gönderilmiş ve İşbîliye'de kitapları yakılmıştır.²⁹⁷ O ise kitaplarının yakılması üzerine, bilginin kâğıtlarda değil kendi göğsünde olduğunu belirten ünlü şiirini yazarak tepkisini ifade etmiştir.²⁹⁸

Mantık ve riyâzî ilimlerin Endülüs'teki gelişiminde Doğu havzasıyla kurulan ilim yolculuklarının payı büyüktür. Bu bağlamda Kurtuba asıllı Muhammed b. Abdûn el-Cebelî, 337/948 veya 347/958 yıllarında Doğu'ya seyahat ederek Mısır ve Basra gibi merkezleri dolaşmış, Bağdat'ta meşhur filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî'den (ö. 391/1001 [?]) mantık dersleri tahsil etmiştir.²⁹⁹ Mısır'da Fustat'taki mâristanın (hastane) yöneticiliğini yapan İbn Abdûn, 360 yılında Endülüs'e döndüğünde edindiği mantık birikimini tıp, hesap ve hendese ile harmanlamıştır. Çağdaşlarının aktarımına göre tıp sanatında eşsiz bir konuma yükselmiş, II. Hakem ve II. Hişâm dönemlerinde sarayda hizmet vermiş, alan hesaplamaları üzerine *et-Teksîr* adlı bir eser telif etmiş ve seksen yaşlarında vefat etmiştir.³⁰⁰

Endülüs Emevî Devleti döneminde astronomik hesaplamalara ve gök cisimlerinin hareketlerine odaklanan ilmü'n-nücûm da (astroloji) yoğun biçimde kullanılmıştır. Makkarî'nin eserinde, Endülüs'te "ilimlerin öncüsü" olarak tanınan bazı şahsiyetlerin özellikle hesap ve astroloji ile meşgul oldukları belirtilir. Burada, Arapların ilk dönemlerinde Endülüs'te hesap ve yıldız ilmiyle tanınan ilk kişi olarak

²⁹⁵ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/167, 170; Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/77, 3/555.

²⁹⁶ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/167.

²⁹⁷ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/169, 171; Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/77, 3/192.

²⁹⁸ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/82.

²⁹⁹ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/244.

³⁰⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/244.

Ebû Ubeyde Müslim b. Ahmed (Sâhibü'l-Kıble) (ö. 302/915) anılır ve onun yıldızların hareketleri ve hükümleri ile insan fizyolojisine etkileri konusunda bilgili olduğu vurgulanır. Ayrıca, Yâhyâ b. Yahyâ ve Ebu'l-Kasım Esbâğ b. Semh (ö. 426/1035) gibi isimlerin de yıldız ilmi ve hesapta ileri oldukları kaydedilir. Ebu'l-Kasım'ın ayrıca *Zîc 'alâ Mezhebi's-Sindhind* ve *Kitâbü't-Ta'rîf bi-Sûreti San'ati'l-Usturlâb* iki eserinin usturlab üzerine olduğu ve Hintli astronomların yöntemleriyle ilgili bir astronomik cetvel hazırladığı belirtilir.³⁰¹

Endülüs'te astroloji ve astronomi ilimlerinin Abbasîler döneminde Bağdat'tan getirilen kitaplarla yaygınlaştığı, özellikle II. Abdurrahman'ın bu ilimlerin öğrenilmesini teşvik ettiği ve sarayında hem şair hem de müneccim olan Abdullah b. Şemr (Şimr) (ö. 370/981) gibi isimlere maaş bağladığı aktarılır. Bu dönemde Endülüs'te yıldız ilmiyle uğraşanların sayısının arttığı ve bu ilmin yeni bir çağ başlattığı ifade edilir.³⁰²

Endülüs'ün bilimsel açıdan en parlak dönemi olan II. Hakem döneminde astroloji ve astronomi çalışmaları sarayın himayesinde zirveye ulaşmıştır. II. Hakem'in kurduğu devasa kütüphane, bu alandaki eserlerle doluydu ve matematikçiler ile astronomlar görece özgür bir ortamda çalışabiliyorlardı.³⁰³

II. Hakem'den sonra iktidarı fiilen ele geçiren Hâcib el-Mansûr döneminde astrolojiye karşı tutum sertleşmiştir. El-Mansûr, halkın ve katı Malikî fakihlerin desteğini almak amacıyla, II. Hakem'in kütüphanesindeki mantık ve astroloji kitaplarını ayıklatmış ve bunları ulemânın huzurunda yaktırmıştır. El-Mansûr, astrolojiye olan nefreti nedeniyle bu işle uğraşanları takibata aldırılmıştır. Örneğin, Muhammed b. Ebî Cum'a adında bir müneccimin, devletin geleceği hakkında kehanette bulunması üzerine dilini kestirdiği ve onu öldürttüğü rivayet edilir.³⁰⁴

Astroloji, matematik ve astronomi ile iç içe geçmiş olmasına rağmen, geleceği bilme iddiası taşıdığı için, meşru görülen matematik ve tıptan ayrıştırılmıştır. Bu

³⁰¹ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 3/375.

³⁰² Feyyûmî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 54.

³⁰³ Feyyûmî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 58.

³⁰⁴ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/292-294.

nedenle, bu ilimlerle uğraşan önemli kişiler, bilgilerini gizlemek zorunda kalmışlar. Matematik, miras hukuku veya tıp gibi meşru görülen ilimlerin arkasına sığınarak astroloji ve felsefe çalışmalarını gizlice yürütmüşlerdir.

Endülüs'te felsefe ve astrolojiye özel bir ilgi vardı. Ancak bu ilgi genellikle gizli tutulurdu. Çünkü halk arasında astrolojiyle uğraşanlara zındık damgası vurulabildiği ve bu kişilerin ciddi tehlikelerle karşılaşabildiği belirtilmektedir. Hatta bir şüphe durumunda adli makamlara intikal etmeden halk tarafından taşlanır veya yakılır, bazen de sultana ulaşmadan öldürülürdü. Endülüs hükümdarları halkın gönlünü kazanmak için astrolojiyle ilgili kitapları yaktırırdı. Mesela, el-Mansûr, iktidarının başında bu tür kitapları yakıtıarak halkın desteğini almıştır. Ancak, kendisinin de gizli olarak bu alanla ilgilendiği rivayet edilir.³⁰⁵

Astroloji, geleceğe dair kehanetler içerdiği için özellikle devletin sonu veya iktidarın değişimi gibi konularda halkta huzursuzluk yaratma potansiyeline sahipti. Endülüs'te bu tür kehanetler hem sarayda hem de toplumda endişe ve kargaşaya yol açabiliyordu. Astrolojiyle uğraşanlar, hükümdarların ve yöneticilerin geleceği hakkında tahminlerde bulunarak bazen siyasi istikrarsızlığa sebep olabiliyorlardı. Bu nedenle, Endülüs'te astrolojiye karşı hem dinî hem de siyasi bir hassasiyet gelişmişti.

Astrolojiyle ilgili kehanetler, özellikle iktidarın değişimi veya devletin sonu gibi hassas konularda, halk arasında korku ve huzursuzluk yaratıyordu. Bu nedenle, Endülüs'te yöneticiler zaman zaman astrolojiyle ilgili faaliyetleri yasaklamış, kitapları yaktırmış ve bu alanla uğraşanları cezalandırmıştır. Bu uygulamalar hem dinî gerekçelerle hem de toplumsal düzeni koruma amacıyla yapılmıştır.³⁰⁶

Endülüs Emevî Devleti'nde tıp çalışmaları, devletin kuruluşuyla başlayan ve özellikle III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde zirveye ulaşan dikkate değer

³⁰⁵ Feyyûmî, *Tarihü'l-felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 28.

³⁰⁶ Mustafa Sadık er-Rafî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1974), 3/202.

bir gelişim süreci izlemiştir.³⁰⁷ Bu gelişim, Doğu İslam dünyasından gelen etkiler, antik Yunan eserlerinin tercümesi ve yerel âlimlerin katkılarıyla şekillenmiştir.³⁰⁸

Makkarî, Mağribli meşhur coğrafyacı İbn Abdilmün'im el-Himyeri'den (ö. 727/1327 [?]) Endülüs coğrafyası hakkında aktardığı rivayette, Endülüs topraklarında İslam fethi öncesinden kalma güçlü bir Yunan hikmet ve felsefe mirasının bulunduğunu belirtir.³⁰⁹ Bu miras, o topraklarda tıp biliminin temelini oluşmasında katkısı olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan Müslümanların bölgeyi fethinden emirlik dönemi sonlarına kadar tıp ilmi henüz tam anlamıyla bağımsız ve gelişmiş bir bilim dalı haline gelmemiştir.³¹⁰ Kurtuba'da hekimliğin köklü bir aile geleneği olarak başladığı ifade edilir. Bu sülalenin en büyük temsilcisi olan el-Velîd isminde bir kişi, Endülüs'e I. Abdurrahman ile birlikte girmiş ve bizzat onun özel hekimliğini yapmıştır. Bu aile, sonraki nesillerde de hekimlik mesleğini sürdürmüştür.³¹¹ Öte yandan bu dönemde Hristiyan ve Yahudi hekimlerin varlığı biliniyordu. Örneğin Emîr Muhammed döneminde Cevad (ö. ?/?), Halid b. Yezid b. Ruman (ö. ?/?), ve İshak et-Tabib (ö. 290/903) gibi Hristiyan ve Yahudi hekimler meşhurdur.³¹²

Tıbbın Endülüs'teki en büyük atılımı, III. Abdurrahman döneminde gerçekleşen tercüme faaliyetleriyle olmuştur. Bizans İmparatoru Romanos, Halife III. Abdurrahman'a hediyelerle birlikte Dioskorides'in *Kitabü'l-Haşaîş* (*Materia Medica*) adlı ünlü tıp ve botanik kitabının Yunanca nüshasını göndermiştir.³¹³ Endülüs'te Eski

³⁰⁷ Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassan el-Endelûsi İbn Cülcül (ö. 384/994), *Tabakatü'l-Etbbâ ve'l-Hükema*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), iv-v.

³⁰⁸ İbn Cülcül 384/994, *Tabakatü'l-Etbbâ ve'l-Hükema*, 34-35 (لج-لن).

³⁰⁹ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelûsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/126. (Himyeri'de geçen metin için bk: Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Himyeri (ö. 727/1327 [?]), *er-Ravzü'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Müessesetu Nasır es-Sekâfe, 1980), 33.

³¹⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelûsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 3/375; Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelûsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 4/130.

³¹¹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 2/315. (Kaynakta da ifade edildiği üzere tıp ilminde mahir olduğu ifade edilen Ubeydullah b. Muhammed el-Mezhicî (ö. 612/1215) isimli âlimin bu ilmi babasından, babası da babasından şeklinde el-Velîd isimli kişiye kadar aileden tevarüs ettiği ifade edilmektedir.)

³¹² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî (ö. 748/1348), *Târihü'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003); Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fî'l-Endelûs*, 483.

³¹³ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 2/215; Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelûsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/367.

Yunanca bilen kimse bulunmadığından, İmparator bu eseri tercüme etmesi için Nikolas adında bir rahibi göndermiştir.³¹⁴ Bu eser, aralarında Yahudi hekim Hasdây b. Şeprût (ö. 359/970) ve Müslüman hekim İbn Cülcül'ün (ö. 384/994 [?]) de bulunduğu bir heyet tarafından Arapçaya kazandırılmış ve Endülüs tıbbında temel bir başvuru kaynağı olmuştur.³¹⁵ Bu çalışma sayesinde Endülüslü hekimler ilaç yapımı ve bitkilerin özellikleri konusunda bilgilerini geliştirmişlerdir.

Tıp eğitimi ve uygulamasının denetimi konusunda II. Hakem döneminde önemli adımlar atılmıştır. II. Hakem, tıp ve eczacılık mesleğini icra edenlerin isimlerinin kaydedildiği bir *Doktorlar Divanı* kurmuştur.³¹⁶ Hata yapan veya yetersiz görülen hekimlerin isimleri, diğer divanlarda olduğu gibi, bu divandan silinerek meslekten men edilirdi.³¹⁷ Medinetü'z-Zehra saray şehrinde ilaçların hazırlandığı ve dağıtıldığı özel bir eczane (*Hizânetü't-Tıb*) bulunuyordu.³¹⁸

Endülüs Emevî döneminde dünya çapında ün kazanan birçok hekim yetişmiştir. II. Hakem'in özel hekimi olan Ebu'l-Kasım Halef b. Abbas ez-Zehravî (ö. 404/1013), cerrahi alanında Orta Çağ'ın en büyük otoritelerinden biri kabul edilir. *et-Tasrif* adlı ansiklopedik eseri, cerrahi aletlerin resimlerini içermesiyle ünlüdür ve Latinceye çevrilerek yüzyıllarca Avrupa'da ders kitabı olarak okutulmuştur.³¹⁹ Makkarî, Zehravî'nin bu eserini bizzat gördüğünü belirterek, *et-Tasrif* adlı eserin tıp alanında o güne kadar yazılmış en kapsamlı çalışma olduğunu vurgular.³²⁰ Ayrıca kozmetik ve ilaç yapımı üzerine de çalışmalar yapmıştır.³²¹

³¹⁴ Ebû'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1270), *Uyunü'l-Enba' fî Tabakati'l-Etubba*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 494.

³¹⁵ İbn Cülcül 384/994, *Tabakatü'l-Etubba ve'l-Hükema*, 22-23; İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1270), *Uyunü'l-Enba' fî Tabakati'l-Etubba*, 494; Beşeri, *el-Hayatü'l-İlmiyye fî Asri Müluki't-Tavaif fî'l-Endelüs*, 457.

³¹⁶ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 7/98.

³¹⁷ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/107; Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fî'l-Endelüs*, 330.

³¹⁸ İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/51; Jerrilynn Dodds (ed.), *Al-Andalus : The Art of Islamic Spain* (New York: Metropolitan, 1992), 43.

³¹⁹ Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fî'l-Endelüs*, 333.

³²⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 3/175.

³²¹ Jerrilynn Dodds, *Al-Andalus : The Art of Islamic Spain*, 42.

Bir diğer önemli isim İbn Cülcül idi. Asıl ismi Süleyman b. Hasan olan âlim, tıp tarihi ve eczacılık alanlarında uzmandı. Tıp eğitimine çok erken yaşlarda başladığı, henüz 14 yaşındayken tıp ilmini talep etmeye koyulduğu ve 24 yaşına geldiğinde bu alanda tıbbi görüş bildirecek seviyeye ulaştığı kaydedilmektedir. *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ (Hekimler ve Bilgeler Tabakaları)* adlı eserini de bu yaşlarda yazmış ve Dioskorides'in eserinde bulunmayan ilaçlar üzerine eklemeler yapmıştır.³²² İbn Abdun el-Cebelî, Bağdat ve Basra'ya giderek oradaki hastaneleri incelemiş, Mısır'da bir hastanenin yönetimini üstlenmiş ve edindiği tecrübelerle Endülüs'e dönerek II. Hakem ve II. Hişam'a hizmet etmiştir.³²³ Hasdây b. Şeprût, III. Abdurrahman'ın veziri ve özel hekimi olan Hasday, Leon Kralı Sancho'yu obezite hastalığını tedavi etmesiyle ünlenmiştir.³²⁴

Özetle, Endülüs Emevî Devleti'nde ilmî hayat ve entelektüel sınıfların teşekkülü, siyasi iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkinin doğrudan belirlediği çift katmanlı bir görünüm arz etmektedir. Bir yanda, Mâlikî fıkının resmî bir zemin kazanmasıyla dinî ilimler yöneticilerin himayesinde kurumsallaşmış; Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'den Bakî b. Mahled'e, Ebû Ali el-Kâfî'den İbn Hazm'a uzanan bir birikim, Endülüs'ü Doğu'nun ilim merkezleriyle yarışır bir konuma taşımıştır. Öte yanda ise felsefe, mantık, astroloji ve benzeri “eskilerin ilimleri” (ulûmü'l-evâil), fakihlerin ve halkın “zındıklık” ithamıyla yükselen tepkisi karşısında çoğu zaman gizlilik içinde, baskı ile himaye arasında salınan kırılgan bir seyir izlemiştir. Bu iki eğilim arasındaki farkı belirleyen temel etken, bizzat siyasi otoritenin tutumu olmuştur: II. Hakem döneminde sarayın himayesiyle zirveye ulaşan aklî ilimler, Hâcib el-Mansûr'un meşruiyet kaygısıyla giriştiği kitap yakma hadisesinde görüldüğü üzere, iktidarın ulemâ ve halkın desteğini devşirme stratejisine kurban edilebilmiştir. Dolayısıyla Endülüs'ün ilmî mirası, salt bir kültürel üretkenlik hikâyesi değil; ilmin himaye edildiği ölçüde geliştiği, siyasallaştığı ölçüde ise sınırlandığı bir güç ilişkileri

³²² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 4/85; Beşeri, *el-Hayatü'l-İlmiyye fi Asri Müluki't-Tavaif fi'l-Endelüs*, 116-117.

³²³ Samerrai vd., *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fi'l-Endelüs*, 330.

³²⁴ Haim Za'ferani, *Yehudü'l-Endelüs ve'l-Magrib*, çev. Ahmed Şahlan (Rabat: Mersem, 2000), 100; Bensus Gümüş, “Endülüs Emevîleri Sarayında Bir Yahudi Tabip-Diplomat: Hasdây İbn Şaprut'un Faaliyetleri”, *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (28 Aralık 2022), 86-108.

sahnesidir. Tezimizin izleyen bölümlerinde çözümlenecek olan iktidar-ulemâ ilişkisinin fikrî ve içtimaî zemini de işte bu çerçevede şekillenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM: İŞ BİRLİĞİ, HİMAYE VE MEŞRUIYET EKSENİNDE İKTİDAR- ULEMÂ İLİŞKİLERİ

Birinci bölümde ulemânın iktidar karşısındaki direniş ve isyan potansiyelini, yani çatışmanın teorik sınırlarını ele almıştık. Ancak tarihsel gerçeklik, iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkinin sadece bir gerilim hattından ibaret olmadığını, aksine karşılıklı çıkarlara dayalı karmaşık bir himaye (patronaj) sistemi üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Bu bölümde, iktidarın ulemâyı kendi safına çekmek için kullandığı stratejik araçlar ile ulemânın bu himaye karşılığında sunduğu meşruiyet onayı analitik bir süzgeçten geçirilecektir.

İbn Haldûn, hükümdarın mutlak kudret iddialarının gerisindeki insani ve siyasî kırılmalığı şu veciz ifadelerle temellendirir:

“Bil ki, ağır bir vazife yüklenmiş olan hükümdar haddizatında zayıf olduğundan, kendi cinsinden olan insanlardan yardım talep etmek, onun için zaruri olmuştur. Zaruri olan maişeti ve sair hizmetleri itibariyle bile hemcinsinin yardımına muhtaç olan hükümdarın, insanları sevk ve idare, Allah’ın gözetilmesini ve korumasını kendisine havale ettiği halkı ve kulları ile ilgili siyaset hususunda bu yardıma çok daha fazla muhtaç olacağı aşıkardır.”³²⁵

İbn Haldûn açısından bakıldığında; Endülüs Emevî emirleri için ulemâ, sadece dinî birer rehber değil iktidarın askerî ve malî kaba gücünü toplumsal bir hakka dönüştüren meşruiyet aracıcılarıdır. İslam’ın toplumsal ve idarî hayatı kuşatan yapısı, siyaseti dinî referanslardan bağımsız bir alanda hareket etmekten alıkoymuştur. Bu durum, hükümdarı ulemânın onayını almaya mecbur bırakmıştır.

Müslüman Endülüs’te iktidar ile ulemâ arasındaki etkileşim, Doğu İslam dünyasından daha keskin bir meşruiyet alışverişi üzerine kurulmuştur. Endülüs idaresi, Mâlikî fakihlerin halk üzerindeki sarsılmaz otoritesini fark ederek, onları devlet bürokrasisinin ve danışma meclislerinin (fukahâü’l-meşveret) ayrılmaz bir parçası kılmıştır. Ulemâ açısından ise bu ilişki, emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker ilkesini

³²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/482.

bizzat devlet eliyle yürütme, toplumsal birliği koruma ve İslam hukukunun tatbikini sağlama adına bir fırsat alanı yaratmıştır.³²⁶

Ancak bu iş birliği, ulemânın her zaman edilgen bir müttefik olduğu anlamına gelmez. Aksine; adaletsizliğe karşı çıkma ve şeriate aykırı emirlere direnme tepkisi, iktidarın ulemâyaya sunduğu himayenin temel motivasyonunu (korku ve saygı dengesi) oluşturmaktadır.³²⁷ Dolayısıyla iktidarın ulemâyaya gösterdiği teveccüh, sadece dinî bir hürmetin değil ulemâ nüfuzundan duyulan stratejik bir çekincenin de ürünüdür.

İktidarın ulemâ üzerindeki bu kuşatıcı ama aynı zamanda bağımlı ilişkisini daha sistematik bir biçimde ele almak amacıyla bu bölüm, ulemânın toplumsal ve siyasî konumunu belirleyen şu üç ana tema üzerinden incelenecektir: Saygı ve İtibar, Siyasi Çekince ve Mâlî Destek.

2.1 ULEMÂNIN TOPLUMSAL İTİBARI VE İKTİDARIN HİMAYE SİYASETİ

Yukarıda bahsedilen iktidarın kendi bekası ve idari işleyişi adına ulemâyaya duyduğu yapısal muhtaçlık, söz konusu meşruiyet devşirme sürecinin temel dayanağı olan toplumsal kabulün mahiyetini tahlil etme gerekliliğini doğurmaktadır. Siyasî otoritenin ulemâyı bir himaye ve meşruiyet odağı olarak konumlandırması durumu, bu sınıfın halk nezdindeki sarsılmaz ahlaki otoritesinin bir neticesidir. Bu nedensellik bağı bizi, ulemânın toplum vicdanındaki güvenilirliğini ve bu gücün siyasî baskılar karşısındaki koruyucu işlevini inceleyeceğimiz bu başlığa taşımaktadır.

2.1.1 Toplumsal Güvenin Tesisi ve Ulemânın Ahlaki Otoritesi

Endülüs'te ulemâyaya gösterilen itibar, yalnızca dinî bir meşruiyet arayışından ibaret olmayıp, devletin kurumsal kimliğini ve diplomatik imajını korumaya yönelik stratejik bir tercihi de ihtiva etmektedir.³²⁸ Emîr Muhammed döneminde Kâdı Amr b.

³²⁶ Omayra Herrero Soto, *El perdon del gobernante (Al-Andalus, ss. II-V/VIII-XI)*. (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2016), 347.

³²⁷ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 25.

³²⁸ İktidarın meşruiyet arayışı yalnızca ulemânın onayıyla sınırlı kalmamış; sadaka dağıtımı, kıtlık dönemlerinde halkın doyurulması ve vakıf tesisi gibi hayır faaliyetleri de hükümdarların halk nezdinde meşruiyet devşirdiği etkili birer araç olmuştur. Detaylı bilgi için bk: Ana María Carballeira Debasa,

Abdullah'ın meclisinde yaşanan yetim malının kaybı hadisesi ve buna mukabil Bakî b. Mahled'in müdahalesi, bu durumun en somut örneklerinden biridir. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

el-Kusaybî adıyla bilinen, nüfuz sahibi bir adam vardı. II. Abdurrahman onu Frank Kralı Karle'ye ve Bizans İmparatoru'na elçi olarak gönderirdi. Bu adam arkasında yetimler ve 3.000 gümüş dinar bırakarak vefat etti. Kâdının görevi bu malı koruma altına alıp (tespit ve tescil ederek) muhafaza etmekte. Ancak mal kâdının huzuruna getirildiğinde ortadan kayboldu. Bu hususta kâdının Ebû Amr künyeli oğlu ve kâtibi itham edildi. Hatta şairler bu konuda şiirler söylediler...

... Haber Emîr Muhammed'e ulaştığında, o, babasının ve kendisinin nezdinde elçi el-Kusaybî'nin büyük bir hatırı olduğu için yetimlerin malına gelen bu zararı çok büyüttü ve bu duruma oldukça üzüldü. Bunun üzerine ulemâyı toplayarak onlarla istişare etti. Bakî b. Mahled hariç ulemânın tamamı kâdıya yemin ettirilmesi (isti'lâf) yönünde görüş bildirdi. Bakî b. Mahled ise şöyle dedi:

"Kadınlarımızın iffeti, haysiyetimiz ve yetimlerimiz hususunda kendisine itimat ettiğimiz kâdımıza yemin ettirmemiz; Yahudi ve Hristiyanların bize gülmesine ve alay konusu olmamıza sebep olur. Görüşüm odur ki Emîr -Allah Onu ıslah etsin- bu zararı Beytülmal'den karşılasın."

Emîr, Bakî b. Mahled'in görüşünü benimsedi ve kâdının azledilmesini emrederek yerine Saîd b. Süleyman'ın yeğeni Süleyman b. Esved el-Belûti'yi atadı. Emîr, (azledilen kâdı) Amr b. Abdullah'a bir saray görevlisi göndererek evinde gizlice Hz. Osman'a (r.a.) nispet edilen mushaf üzerine yemin ettirdi. Saray görevlisi çıktıktan hemen sonra bazı yaşlılar Amr b. Abdullah'ın yanına girdiler. Amr onlara şu beyti okudu:

"Sabahın korkuyla geçer, akşamın korkuyla, Toprak ye ama sakın onlar (iktidar sahipleri) için çalışma!"

İçeri giren kişi "Bunun manası nedir?" diye sorunca Amr şu cevabı verdi: "Şu az önce çıkan genç bana geldi ve Osman'a (r.a.) nispet edilen mushaf üzerine yemin ettirdi. Vallahi, üzerine yemin ettiğim şeyde sadığım (doğruyum)."

Emîr Muhammed yetimlerin malındaki kaybı bizzat karşıladı. Ardından Amr b. Abdullah'ı Zaragoza (Serakusta) kâdılığına atadı...³²⁹

Söz konusu olayda Bakî b. Mahled'in, kâdıya halkın önünde yemin ettirilmesine karşı çıkarken öne sürdüğü "Hristiyan ve Yahudilerin bize gülmesi (şematet)" gerekçesi, ulemânın itibarının doğrudan devletin diplomatik vakarıyla özdeşleştirildiğini göstermektedir. Burada iktidar, ulemâyı yalnızca hukuki birer aktör olarak değil, devletin iç ve dış dünyadaki imajını temsil eden kurumsal birer vitrin olarak konumlandırmaktadır. Bakî b. Mahled'e göre kâdının itibarının sarsılması, yalnızca hukuki bir zafiyet değil Endülüs toplumundaki dinsel üstünlük algısının ve

"The Use of Charity as a Means of Political Legitimation in Umayyad al-Andalus", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60/3 (2017).

³²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1994), 114-115.

devletin gayri müslim tebaa karşısındaki moral üstünlüğünün zedelenmesi anlamına gelmektedir.

Emîr Muhammed'in, ulemânın bu kurum diplomasisi odaklı önerisini kabul ederek kâdıyı kamuoyu önünde sorgulamaktan vazgeçmesi ve maddi zararı bizzat Beytülmal'den karşılaması, ulemâya verilen değerin devletin bekası ile olan bu bağa işaret eder. İktidar, yargı kurumunun toplumsal güveni tesis etmek adına, mali bir yükü üstlenmeyi göze almıştır. Bu durum, Endülüs siyasi düşüncesinde ulemânın itibarının, devlet mekanizmasının işleyişini sağlayan toplumsal sözleşmenin önemli bir unsuru olarak telakki edildiğini düşündürmektedir.

Ancak Emîr'in, bu saygıyı göstermekle birlikte gizlice Hz. Osman Mushafı³³⁰ üzerine yemin ettirme yöntemini seçmesi, ulemâya gösterilen itibarın mutlak bir sorumsuzluk anlamına gelmediğini; aksine iktidarın, devletin iç denetimini ve bürokratik disiplinini sağlamak adına ulemâ ile kurduğu ilişkinin ne denli hassas ve pragmatik bir zeminde yürüdüğünü ortaya koymaktadır. Bu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür:

1- Bakî b. Mahled'in önerisi, meselenin hukuki ve sosyal boyutunu kurtarmıştır. Ancak Emîr'in zihninde, yetimlerin malının akıbetine dair insani bir şüphe kalmış olabilir. Gizli yemin, Emîr'in şahsen tatmin olması ve kâdının gerçekten suçsuz olup olmadığını Allah ile kâdı arasında kesinleştirmesi için bir yöntemdir.

2- Emîr, yetimlerin malını Beytülmal'den karşılamaya karar vermiştir. Devletin kasasından çıkan bu paranın boşa gitmediğinden veya kâdının bu durumu suistimal etmediğinden emin olmak istemiştir. Eğer kâdı yemin etmeseydi veya yemin ederken tereddüt etseydi, Emîr ona karşı tavrını (ileride tekrar başkâdı yapması gibi) tamamen değiştirebilirdi.

3- Emîr, Bakî b. Mahled'in tavsiyesiyle kâdıyı toplumsal bir çalkantıdan korumuştur. Ancak gizli yemin mekanizmasıyla kadiya şu mesajı vermiştir: "Seni halkın önünde küçük düşürmüyorum ama benim otoritem altında denetimdesin." Bu, iktidarın ulemâ üzerindeki dolaylı denetimini ve kontrol gücünü simgelemektedir.

³³⁰ Fierro, "Holy Places in Umayyad Al-Andalus", 122.

4- Metinde özellikle Hz. Osman'a nispet edilen mushafın vurgulanması bilinçli bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Bu mushaf üzerine yemin etmek, o dönemde yalan yere yemin edilmesi çok ağır bir manevî sorumluluk olarak görülen bir davranıştır. Emîr, meselenin üzerini sadece malı ödeyerek kapatmak yerine, hakikati en üst düzey kutsal değerle mühürlemek istemiştir.

Emîr Muhammed döneminde yaşanan bu hadise, Endülüs siyasi geleneğinde ulemâya atfedilen değerın salt sembolik bir takdirin ötesinde, devletin kurumsal prestiji ve diplomatik vakarının korunmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. İktidarın, Bakî b. Mahled'in endişesini dikkate alarak yargı makamının itibarını mali bir külfete tercih etmesi; ulemâyı, devletin toplum ve gayri müslim tebaa nezdindeki meşruiyetini tahkim eden stratejik bir paydaş olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, meselenin gizli bir yeminle mühürlenmesi, iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkinin; kurumların onurunu koruyan bir saygı ile devletin otoritesini hissettiren bir iç denetim arasında hassas bir dengede yürütüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu denge, Endülüs'te devletin bekasının, yargının bağımsızlığı ve ulemânın toplumsal nüfuzuyla kurulan iş birliğine ne denli muhtaç olduğunun tarihsel bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Kâdı Amr b. Abdullah'ın azledilmesi hadisesi dönemin en erken kaynaklarından olan Huşenî tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

Muhammed b. Velîd şöyle demiştir:

“Amr b. Abdullah, ilk kadılık döneminde kadri yüce, fazileti aşîkâr ve adaletiyle meşhur bir kimseydi. Kendisi (adalette) örnek gösterilir ve zâlimler onunla korkutulurdu. Güzel gidişatında kimse onunla boy ölçüşemezdi.

Bu durum, o dönemde baş gösteren malum sebeplerle Bakî b. Mahled'in onun huzuruna (yargılanmak üzere) çıkarılmasına kadar sürdü. Şehrin ileri gelenleri (biyâdu'l-beled) ve ulemâsı, onun (Bakî'nin) kanını dökmeye ve izini silmeye azmetmiş bir halde aleyhinde şahitlik ettiler. Emîr'in katında bu meseleyi öyle çirkin ve vahim bir şekilde sundular ki Emîr durumu çok ciddiye aldı. Bunun üzerine Emîr, bu hususta (veziri) Hâşim (b. Abdülaziz) ile istişare etti ve şöyle dedi:

‘Şehrin ulemâsı ve önde gelenleri bu adam aleyhinde şahitlikte bulundular. Eğer onların şahitliklerini reddetmek ve sözlerini hükümsüz kılmak istersem bu bana zor gelir. Öte yandan, zühdünü ve hayrını bildiğim halde bu adama bir ceza verirsem, çok büyük (vebali olan) bir iş yapmış olurum. Ne dersin?’

Hâşim ona şu cevabı verdi: ‘Görüşüm odur ki, bu davanın görüldüğü kadıyı (Amr b. Abdullah) azletmelisin. Zira onu azlettiğinde bu topluluk sakinleşir ve keskinlikleri kırılır. Ondan sonra gelecek olan kâdının yanında bu meseleyi (yeniden) canlandırmak

onlara zor gelir.’ Bunun üzerine Emîr Muhammed, bu sebeple Amr b. Abdullah’ı görevinden azletti.³³¹

Bu rivayeti ayrıca aktarmamızın sebebi bir önceki olaya istinaden çıkardığımız sonuçları güçlendiren bir rivayet olmasındandır. Birinci örnekte ulemânın stratejik bir paydaş olduğu tespiti, bu rivayetteki şehrin ileri gelenleri (biyâdu’l-beled) ve ulemâsının Emîr üzerindeki baskısıyla örtüştüğü görülmektedir. Emîr Muhammed’in, bu grubun şahitliğini reddetmenin kendisine ağır geleceğini itiraf etmesi, ulemânın devlet içindeki meşruiyet terazisindeki ağırlığını ve iktidarın onlarla doğrudan karşı karşıya gelmekten kaçındığını kanıtlamaktadır.

Bir diğer konu olan hassas denge konusu, bu rivayette Hâşim b. Abdülaziz’in verdiği tavsiyede somutlaşmaktadır. Kâdıyî (Amr) azletmek, aslında hukuki bir gereklilikten ziyade, ulemâ grubunun öfkesini dindirmek ve krizin derinleşmesini önlemek için başvurulmuş bir taktiksel feda işlemidir. Bu durum, iktidarın kurumların onurunu korumuş gibi görünürken, arka planda idari tasarruflarla krizi yönettiğini (iç denetim/müdahale) netleştirmektedir.

İşaret ettiğimiz bir diğer konu da yargının bağımsızlığına muhtaçlık konusu, bu rivayetle birlikte daha ironik ve güçlü bir anlam kazanmaktadır. İktidar, yargı makamını ulemâ krizini çözmek için bir enstrüman olarak kullanarak aslında yargı bağımsızlığını ikincil plana itmiştir. Ancak bunu yine ulemânın rızasını alarak veya onları sakinleştirerek yapmaktadır. Bu da devletin bekası için kurulan iş birliği tespitini desteklemektedir.

Ulemânın Endülüs sosyal dokusunda kazandığı yüksek saygınlık, sadece bir bilgi birikiminden ziyade, bu bilginin halkın gündelik hayatındaki ahlâkî ve hukukî koruyuculuğu ile kurumsallaşmıştır. Ulemâ, Endülüs halkı için sadece dinî metinleri şerh eden bir zümre değil iktidarın kaba gücüne karşı halkın sığındığı yegâne mânevî barikat ve toplumsal vicdanın temsilcisidir.

³³¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 153-154.

Endülüs toplumunda bir âlimin meşruiyeti, dinî derinliğinin yanı sıra farklı ilmî yetkinlikleriyle de ölçülmüştür. Bu noktada Makkârî'nin (ö. 1041/1632) Endülüs toplumunun âlim ve ulemâya olan bakış açısını aktardığı şu ifadeler önemlidir:

“Onların (Endülüs halkının) nezdinde yedi kıraat üzere Kur'an okumak ve hadis rivayeti yüksek bir mertebeye sahiptir. Fıkıhın ise bir itibarı vardır. Onların Maliki mezhebinden başka da mezhepleri yoktur. Seçkinleri (ileri gelenleri) ise, ilimlere önem veren hükümdarlarının meclislerinde müzakere edebilecekleri kadar diğer mezheplerden bilgileri bilirler.

Onlarda “fakih” ünvanı çok saygındır. Hatta Mülessimûn (Peçeliler/Murâbitlar), yüceltmek istedikleri büyük emirlerine “Fakih” adını verirlerdi. Bu ünvan günümüzde Mağrib'de (Batı'da), Maşrik'taki (Doğu'daki) “Kadı” ünvanı mesabesindedir. Kâtibe, nahivciye ve lügatçiye de “fakih” dedikleri olur, zira bu onlara göre ünvanların en yücesidir.

Usul ilmi (Fıkıh Usulü) onların nezdinde orta seviyededir. Nahiv ise onlarda ilimler arasında mertebe itibarıyla en üst noktadadır. Hatta onlar bu asırda bu ilimde (nahivde), Halil ve Sibeveyh döneminin otoriteleri gibidirler. Bu ilim zamanın eskimesiyle ancak yenilik kazanır. Onlar bu ilmi (nahvi) çok araştırır ve tıpkı fıkıh mezhepleri gibi onun ekollerini de öğrenirler. Herhangi bir ilimde âlim olup da incelikleri kendisine gizli kalmayacak derecede nahiv ilmine vâkıf (hâkim) olmayan kimse, onların nezdinde bir ayrıcalığı hak etmez ve küçümsenmekten kurtulamaz...”³³²

Makkârî'nin aktardığı üzere; halk nezdinde yedi kıraat ve hadis rivayeti yüksek bir mertebe teşkil etse de nahiv ilmine hâkim olmayan bir âlim, entelektüel bir ayrıcalık hak etmemekte ve küçümsenmektedir. Bu durum, ulemânın otoritesinin sadece dinî değil yüksek bir entelektüel zemin üzerine kurulu olduğunu ve halkın bu seçkin duruşa duyduğu derin saygıyı göstermektedir.

İktidarın âlimlere gösterdikleri saygının nedenlerinden biri de dinî duyguların insanların hayatındaki etkisinden dolayı âlimlerin toplumda belirgin bir yere ve etkiye sahip olmalarıdır. Çoğu âlim, şeriat öğretilerine bağlılıkları, önemsiz şeylerden uzak durmaları ve dünyevî arzulardan uzaklaşmaları sayesinde halkın güvenini kazanabilmişlerdir. Ayrıca, halkın sorunlarının çözümüne katkı sağlamaları ve şeriat, ibadetler ve diğer dinî konularda rehberlik etmeleri de bu saygıyı kazanmalarında etkili olmuştur. Bu duruma örnek olarak pek çok âlimin hayatı hakkında bilgiler verilirken

³³² Makkârî, *Nefhû't-Tîb*, 1/221-222.

“Halkın büyük kesimi tarafından ona verilen bir kıymet vardı...”³³³ veya “Onu halk severdi...”³³⁴ gibi pek çok ifadeye rastlanmaktadır.³³⁵

Bu ifadeler âlimlerin halk nezdindeki konumlarını belirtmektedir. Bu durum yöneticilerin gözünden kaçmamış ve bu nedenle de yöneticilerin âlimlere gösterdiği saygının sebeplerinden biri ve belki de en yaygını olmuştur. Bu sebeple yöneticiler dönemin âlimleriyle zaman zaman yakınlaşmış, onlara danışmış ve fikirlerini almıştır. Onlara idarî görevler verir ve hatta bazen bazılarını zorlayarak kadılık veya başka görevleri üstlenmelerini sağlarlardı. Bu durum o kadar şuyû bulmuştur ki Huşenî “*Kurtuba’nın Kâdıları*” başlığını taşıyan kitabında “*Kurtuba Ehlinde Kendisine Kâdılık Görevi Sunulmuş ve Geri Çevirmiş Olanlar*” olarak müstakil bir başlık açmıştır.³³⁶

İslam toplumlarında, ulemâ sadece dinî rolleri değil aynı zamanda çeşitli sivil işleri de yürüten ilahi kaynaklı bir yasa sistemi çerçevesinde örgütsel ve manevi görevler üstlenmiştir. Evlilik, ticaret ve idari işler gibi alanlarda merkezi bir rol oynayan ulemâ aynı zamanda İslam hukukuna dayalı işlemleri onaylayarak sosyal ve ekonomik düzenin sağlanmasında etkin bir rol oynamıştır. Çok yönlü ve entegre bir toplumsal yapı olarak, toplumun çeşitli katmanları arasında köprü vazifesi görerek toplumsal entegrasyon ve iletişim süreçlerine katkıda bulunmuştur.³³⁷

Ulemâ, toplumun gözünde İslam şeriatını ve adaleti temsil eden, dürüst ve liyakat sahibi kişilerdi. Onların bu ahlaki duruşu, kendilerine büyük bir toplumsal itibar kazandırmıştır. Nihayetinde bu durum Müslüman Endülüs’ün sosyal hayatına da yansımıştır. Çalışmamızın konusuyla ilgili olarak bu yansımalarından bir kısmını incelemek istiyoruz.

Fakihler, yöneticilerin veya nüfuz sahibi kişilerin zulümlerine ve haksızlıklarına karşı toplumu koruma görevini üstlenmişlerdir. Kâdı Muhammed b.

³³³ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/253.

³³⁴ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/98.

³³⁵ İbnü'l-Farâdî, *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*, thk. el-Attar Hüseyinî İzzet (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 2/177, 186.

³³⁶ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 27.

³³⁷ Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harvard University Press, 1967), 108.

Beşîr'in, nüfuzlu bir vezirin aleyhine hüküm vermesi ve vezirin şahitlerini reddetmesi, bu misyonun bir örneğidir. Huşenî olayı şu şekilde aktarılmaktadır:

(Bir davada) Muhammed b. Beşîr, (vezir) İbn Fittîs aleyhine hüküm verdi ancak ona (bu hükme esas teşkil eden) şahitleri bildirmedi. Bunun üzerine İbn Fittîs, bu durumu Emîr Hakem'e arz etti.

Emîr, İbn Beşîr'e şöyle (bir yazı) gönderdi: "İbn Fittîs, senin bir topluluğun şahitliğiyle aleyhine hüküm verdiğini ve (bu şahitleri) kendisine bildirmediğini belirtti. İlim ehli (âlimler) ise bunun onun (İbn Fittîs'in) hakkı olduğunu söylüyor."

İbn Beşîr de (Emîr'e cevaben) şöyle yazdı: "İbn Fittîs, aleyhine şahitlik edenlerin kimler olduğunu bilmesi gereken kişilerden değildir. Zira o, (şahitleri) itibarsızlaştırmanın bir yolunu bulamazsa, başka yollarla onlara eziyet etmeye kalkışır, hatta (bu eziyeti) onları mallarından mülklerinden sürmeye kadar vardırır."³³⁸

Metindeki ana çatışma, iki temel ilke arasında yaşanmaktadır. İlki, sanığın hakkı (usul hukuku)'dur. Emîr Hakem'in ilim ehline atıfta bulunarak belirttiği gibi, bir sanığın aleyhine şahitlik eden kişileri bilmesi, o şahitlerin güvenilirliğini (adaletini) sorgulamak veya onlara karşı cerh hakkını kullanabilmesi için temel bir haktır. Bu, adil yargılanmanın temel bir parçasıdır. Eğer şahitleri bilme imkanı olmazsa davalıya karşı komplo kurup kurulmadığını veya şahitlerin yalancı şahit olup olmadıkları ispatlanamaz. İkincisi ise şahitlerin güvenliği veya kamu düzenidir. Kâdı Muhammed b. Beşîr'in savunduğu pozisyon pragmatik bir gerekçeye dayanmaktadır. O, "İbn Fittîs'in tehlikeli biri olduğunu" iddia etmektedir. Ona göre, usul kurallarını harfiyen uygulamak, yani şahitlerin kimliğini açıklamak, daha büyük bir zarara yol açacaktır.

Kâdı İbn Beşîr'in cevabı, İbn Fittîs'in sıradan bir vatandaş olmadığını ima eder. İbn Beşîr'in korkusu iki yönlüdür. İlk olarak İbn Fittîs'in, şahitleri itibarsızlaştırmak için "bir yol arayacağını" söylüyor. Bu, yasal bir hak olsa da İbn Beşîr bunun kötüye kullanılacağından korkmaktadır. Asıl korku ise ikinci kısımdadır. Eğer İbn Fittîs şahitleri yasal yollarla (cerh ederek) alt edemezse, yasa dışı yollara başvuracaktır: "...başka yollarla onlara eziyet etmeye kalkışır, hatta... onları mallarından mülklerinden sürmeye kadar vardırır." Bu, İbn Fittîs'in, şahitlerin hayatını ve ekonomik düzenini mahvedecek kadar güçlü, nüfuzlu veya zorba bir karakter olduğunu gösterir.

³³⁸ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 76.

İbn Beşîr, burada hukukun genel kuralını yani şahitlerin açıklanmasını terk ederek, özel bir durumu yani İbn Fittîs'in tehlikeli karakterini gerekçe gösterip istihsan (daha iyi veya adil olanı tercih etme) veya maslahat (kamu yararı) ilkesine dayanarak bir karar vermiştir.³³⁹ Nihayetinde iki temel sonuca ulaşılmaktadır:

İbn Beşîr, adaletin sadece kuralları uygulamak olmadığını, aynı zamanda masum insanları (şahitleri) korumak olduğunu düşünen cesur bir kadıdır. Eğer şahitler, ifade verdikleri için zulme uğrayacaksa, kimse tehlikeli kişilere karşı şahitlik yapmaya cesaret edemez ve adalet sistemi çöker. Bu düşünce, günümüzdeki şahit koruma programlarına benzer bir uygulamanın bulunmadığı bir bağlamda alınmış radikal bir tedbir olarak değerlendirilebilir. İbn Beşîr, kanun adamı değil, devlet adamı gibi davranarak yetkisini aşmıştır. Bir sanığın temel hakkını, o sanığın gelecekte yapabileceği varsayımsal bir kötülüğe dayanarak elinden almıştır. Bu, keyfi yönetimin ve suçluluğu varsaymanın kapısını aralar. Dolayısıyla İbn Beşîr, bu eylemiyle vezirin kendini savunma hakkından mahrum bırakmıştır.

Kâdî İbn Beşîr'in vezir İbn Fittîs davasında sergilediği tutum, teknik bir hukukî prosedür tartışmasının ötesinde, ulemânın halk nezdindeki ahlaki otoritesinin temel dinamiklerini ortaya koymaktadır. İbn Beşîr, devlet hiyerarşisinin zirvesindeki bir güce karşı, savunmasız şahitlerin güvenliğini önceleyerek, ulemânın toplum vicdanında güçlünün yasasına karşı zayıfın sığınağı olarak konumlanmasını sağlamıştır. Halkın gözünde ulemâyâ duyulan güvenin asıl kaynağı; onların sadece dinî metinleri bilen kişiler olmaları değil, bu olayda görüldüğü üzere, siyasi ve idari nüfuz sahiplerine karşı dahi halkın hukukunu koruyabilen bağımsız ve ahlaki bir merci olarak hareket edebilme cesaretleridir.

Ulemânın halk nezdindeki bu ahlaki otoritesi, sadece mahkeme salonlarında verilen bireysel hükümlerle sınırlı kalmamış; siyasi kriz anlarında merkezi otoritenin askeri gücüne karşı direnç gösterebilen toplumsal bir kalkana dönüşmüştür. Halkın âlimlere duyduğu güvenin, devlet gücü karşısında daha etkili bir koruma

³³⁹ İstihsan ve Maslahat kavramları için Bknz: Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); İbrahim Kâfî Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

sağlayabildiğini gösteren en çarpıcı hadise, Rabad İsyanı sonrasında Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin Tuleytula (Toledo) halkı tarafından himaye edilmesidir.

Emîr I. Hakem döneminde Kurtuba'da patlak veren Rabad ayaklanması, iktidar ile ilmiye sınıfı arasındaki iplerin kopma noktasına geldiği bir dönüm noktasıdır. Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yayılmasında ve el-Muvatta literatürünün yerleşmesinde merkezi bir figür olan Yahyâ b. Yahyâ, bu isyanı kışkırtmakla suçlanmıştır. Emîr'in gazabından kaçan Yahyâ, Kurtuba'yı terk ederek Tuleytula'ya (Toledo) sığınmıştır. Olay şu şekilde aktarılmaktadır: Tuleytula gibi merkeze uzak bir bölgenin, Kurtuba'nın doğrudan emirlerine karşı gelme cesareti göstermesiyle farklı bir boyuta evrilmiştir. Yahyâ'yı koruyanların başında, Emîr Hişâm'ın azatlısı olan ve kentin ileri gelenlerinden eski kâdı Saîd b. Abdûs geliyordu. Emîr Hakem'in Yahyâ'yı teslim etme talebi, Tuleytula halkı ve yerel elitler tarafından reddedilmiştir. Halk, Yahyâ b. Yahyâ'yı sadece bir hukukçu değil, zâlim olarak gördükleri merkezi otoriteye karşı sığınılacak ahlaki bir liman olarak kabul etmiştir.³⁴⁰

Emîr I. Hakem isyanı kanlı bir şekilde bastırmış ve pek çok isyancıyı sürgüne göndermiş olsa da Yahyâ b. Yahyâ gibi itibarı yüksek bir ismi zorla teslim alamamıştır. Buradaki temel engel askeri yetersizlik değil, meşruiyet kaygısıdır. Yahyâ, Endülüs'ün akli olarak görülüyordu.³⁴¹ Hatta halefi II. Abdurrahman, kâdı atamaları dâhil tüm devlet işlerinde onun onayı olmadan hareket etmeyecekti.³⁴² Halkın âlimlere duyduğu güvenin devletin kılıcından daha keskin bir koruma sağladığı bu hadisede, Yahyâ'yı zorla derdest etmek, iktidarın dinsel meşruiyetine onarılamaz bir zarar verebilirdi.

Halkın direnci ve Yahyâ'nın sarsılmaz nüfuzu karşısında Emîr Hakem geri adım atmak zorunda kalmıştır. Sonunda Yahyâ'ya eman verilmiş, malları iade edilmiş ve Kurtuba'ya dönmesine izin verilmiştir. Yahyâ b. Yahyâ, ömrünün son yıllarını büyük bir itibar ve saygı içerisinde tamamlamıştır.³⁴³

³⁴⁰ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/392.

³⁴¹ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/9.

³⁴² Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/10.

³⁴³ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/393.

Ulemânın Endülüs sosyal dokusunda tesis ettiği bu sarsılmaz güven ve ahlâkî otorite, siyasî iradenin toplumsal meşruiyetini korumak adına bu zümreyle kurmak zorunda olduğu ilişkinin mahiyetini tayin ederek bizi sonraki başlıkta incelenecek olan iktidarın ulemâyâ yönelik saygı ve taltif edici tutumları konusuna taşımaktadır. Halk nezdinde “hukukun ve vicdanın sığınağı” olarak görülen bu ilmî seçkinlerin kazandığı muazzam itibar, hükümdarları şahsî otorite ile şer’î meşruiyet arasında denge kurmaya sevk ederek iktidarın ulemâyâ yönelik yaklaşımını sadece bir nezaket kuralı değil, devletin bekası için stratejik bir yönetim dili hâline getirmiştir.

Yukarıda işlenen, ulemânın toplum ve devlet üzerindeki etkileri göz önüne alındığında hükümdarların bu gruba saygı göstermelerinin önemi elbette büyüktür. Çünkü bu kişiler yönettikleri toplumun hiyerarşik düzeninin en tepesinde yer almaktadırlar. Bu sebepten dolayı mutlak iktidarı elinde bulunduran hükümdarların, ulemâyâ yönelik bu taltif edici tavırlarının ardında dünyevi bir menfaat arayışından ziyade, manevî bir meşruiyet ve ahlâkî bir duruş söz konusudur. Dolayısıyla bu kişilerin dinî-manevî değerleri önceleyerek bu tür davranışları yapması ulemâyâ gösterdikleri saygı ve sevgiden kaynaklandığı söylenebilir. Bu durum İbn Haldun tarafından dikkatlice incelenmiştir ve konunun önemini daha da ileri götürerek devletin temelini bu hususlara (yöneticilerin ulemâyâ olan saygısı) bağlı olduğunu ifade etmiştir. O, hükümdarların bu tür kimselere lütuf ve ikramda bulunması siyasetinin kemalini gösteren bir işaret olduğundan bahseder. Çünkü hükümdarın bu kimselere iyi davranışlarda bulunması muhtemel çıkar ilişkisi yorumlarını zayıflatarak bu davranışların ahlâkî bir tavır olarak algılanmasına imkân verir.³⁴⁴

Yukarıda bahsedilen bu teorik yaklaşımların Endülüs özelindeki pratik karşılığı, ulemânın ilmî otoritesinin siyasî erk sahipleri nezdindeki sarsılmaz konumunda açıkça görülmektedir. Emîr Hişam, kâdının kendisini bir evden tahliye etme yönünde karar verdiğini belirterek şikâyet gelen kişiye “*Benden ne istiyorsun? Allah’a yemin ederim ki, bu makamım hakkında kâdı benim aleyhimde karar verse, oradan ayrılırım.*”³⁴⁵ şeklinde cevap vermesi bu konuda verilebilecek çok net bir

³⁴⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/357.

³⁴⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü ’l-Muğrib fî Ahbari ’l-Endeliüs ve ’l-Mağrib*, 2/66.

örnektir. Özdemir, bu saygı ve sevginin temel nedeninin iktidar mekanizmasının halk tarafından sevilmesini sağlamak ve devletin meşruiyetini sağlamlaştırmak olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁶ Bu noktada Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî'nin (ö. 238/853) hayatına dair aktarılan rivayetler, ulemânın sadece ilmî bir otorite değil toplumun vicdanını ve nizamını temsil eden kurumsal bir figür olduğunu teyit etmektedir. Onun meclislerine emîrlerin ve veliahtların bizzat iştirak ettiği bilgisi,³⁴⁷ siyasî otoritenin meşruiyetini ilmî otoritenin onayında aradığının somut bir göstergesidir.

Öte yandan, Abdülmelik b. Habîb'in toplum üzerindeki nüfuzu sadece siyasî elitlerle sınırlı kalmamış, geniş halk kitlelerine ve talebe zümrelerine de sirayet etmiştir. Camiden çıktığında arkasında üç yüzü aşkın talebenin bulunması ve günde otuz ayrı ders halkası³⁴⁸ düzenlemesi, ulemânın bir toplumsal sivil güç olarak merkezi konumunu perçinlemektedir.³⁴⁹

Abdülmelik b. Habîb'in şahsiyetinde beliren en dikkat çekici husus ise, dış dünyada sergilediği vakâr ile iç dünyasındaki zühd hayatı arasındaki hassas dengedir. İlim meclisinin ve temsil ettiği makamın izzetini korumak adına dışarıda değerli kumaşlar giymesi, buna mukabil nefsinin terbiye etmek için tenine değen kısmına sert kıldan elbiseler tercih etmesi, yukarıda bahsettiğimiz İbn Haldun'un vurguladığı ahlakî davranış kalıbının dikkat çekici yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu durum, ulemânın hükümdarlar karşısındaki bağımsız duruşunun, dünyevi bir gösterişten ziyade derin bir manevî disiplinden neşet ettiğini kanıtlamaktadır.³⁵⁰

İktidar sahiplerinin ulemâ ile kurdukları münasebetin bir diğer önemli sebebi, ulemânın geniş toplumsal nüfuz alanı ve sahip oldukları ilmî sermayenin devletin prestijiyle olan doğrudan bağıdır. Bir başka erken dönem kaynaklarımızdan olan

³⁴⁶ Özdemir, *Endülüslü Müslümanları: Siyasi Tarih*, 97.

³⁴⁷ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/124.

³⁴⁸ İncelediğimiz kaynakta bu ifade “ثلاثين دولة” (otuz devlet) şeklinde geçmektedir. Klasik Arapçada “devlet” (دولة) kelimesi, “dönüp dolaşmak, sıra ile birine geçmek” -ki Türkçe’de bu anlamda kullanılan tedâvül kelimesi gibi- De-ve-le fiil kökünden türetilmiştir. Eğitim bağlamında ise bu ifade terimleşerek bir hocanın huzurunda öğrencilerin sırayla kitap okuduğu her bir “ders oturumu” veya “okuma nöbeti” anlamına geldiğini düşünmekteyiz.

³⁴⁹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/124.

³⁵⁰ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/124. İbn Habîb es-Sülemî ile Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî arasındaki ihtilaf ilerleyen bölümde (3.1.2 Ulemâ İçerisi ve Karar Alma Süreçlerine Müdahale incelenecektir.

İbnü'l-Kûtiyye tarafından aktarılan şu vaka, ulemânın bu nüfuzu siyasî bir müzakere unsuru olarak nasıl kullandığını açıkça göstermektedir:

“... Ardından (dönemin önde gelen ilim adamları), hâcib İbn Selîm’e gidip şikâyetle bulundular: ‘Bizim içimizde bulunan Mutarrîf³⁵¹ adlı kişi, bizi korkuttu ve kendisine biat etmemizi, babasını da devre dışı bırakmamızı istiyor. Bu yüzden evlerimizden sürülme tehdidi altındayız. Eğer bizi koruyamayacaksanız, biz de buralardan göç etmeye mecbur kalacağız. Ancak bizimle beraber götürebileceğimiz ilimler vardır. Gittiğimiz yerde bu ilimler sayesinde bizlere ikramda bulunulur, itibar görürüz.’”³⁵²

Metindeki ‘ilimlerimizi de yanımızda götürürüz’ vurgusu, Orta Çağ Endülüs toplumunda ilmî otoritenin sadece manevî bir rehberlik değil devletin kültürel ve meşruiyet zeminini oluşturan taşınabilir bir güç olduğunu kanıtlamaktadır. Bu hicret tehdidi, iktidar nezdinde sadece bir nüfus kaybı değil, devletin himaye kabiliyetinin ve dolayısıyla meşruiyetinin sorgulanması anlamına gelmektedir.

Ulemânın bu sembolik vakârı ve iktidar karşısındaki özerkliği, sadece bireysel bir duruş olarak kalmamış; Endülüs devlet içerisinde hukukî ve idarî mekanizmaların işleyişini belirleyen temel bir parametreye dönüşmüştür. Halife III. Abdurrahman ile Kâdî Ebû İbrahim arasında cereyan eden mektuplaşma, ulemânın iktidar karşısındaki özerkliğini ve bu otonominin iktidar tarafından kabullenilme biçimini gösteren çarpıcı bir örnektir. III. Abdurrahman’ın torunu şerefine düzenlediği kutlamaya iştirak etmeyen Ebû İbrahim, bu tavrını kişisel bir itaatsizlikten ziyade, kurumsal bir zaruret olarak temellendirmiştir.

Halife III. Abdurrahman torunlarından birinin sevinçli bir haberinden sonra bir kutlama tertip etti. Bu kutlamaya Ebû İbrahim dışında herkes katıldı. III. Abdurrahman kâdının gelmediğini görünce öfkeleni. Velaht Hakem, Ebû İbrahim’in neden kutlamaya katılmadığını bir mektupla sordu. Ebû İbrahim de şöyle dedi: “Ey Müminlerin Emîri, Efendim, Allah’ın selamı ve rahmeti üzerinize olsun. Efendim, Allah sizi korusun, mektubunuzu okudum ve anladım. Bu kutlamaya katılamamam kendim için değil, Efendimiz Müminlerin Emîri’nin ve onun otoritesi içindi. Çünkü III. Abdurrahman’ın nasıl davranacağını biliyor, takvasına ve onun iyi atalarının izinden gittiğine inanıyorum. Zira onlar bu sınıftan (ulemâ) bir kısmını korurlar, onları küçük düşürecek, aşağılayacak ve eksikliklerine işaret edecek şeylerle meşgul etmezlerdi. Onları kendi dinleri için hazırlar ve onlarla tebaalarının yanında ve kendilerine karşı gelen kâdılarının

³⁵¹ Mutarrîf İbnü'l-Emîr Abdullah b. Muhammed: el-Emîr Abdullah’ın (ö. 300/912) oğludur. Babasının yönetimine karşı halkı kışkırtmış ve ayaklanmıştır. Bkz: İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi l-Endelüs*, 134.

³⁵² İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi l-Endelüs*, 135.

yanında iftihar ederlerdi. Bu yüzden katılamadım. Allah ona doğru yolu gösterecek.”
Hakem, mektubu babasına okuyunca ömrünü hoş karşıladı ve öfkesi geçti.³⁵³

Ebû İbrahim’in kutlamaya katılmaması, bir isyan veya Halife III. Abdurrahman’a yönelik kişisel bir saygısızlık değildir. Aksine, bu tavır âlimin temsil ettiği makamın saygınlığını koruma girişimidir. Ebû İbrahim, mektubunda bu eyleminin kendisi için değil, Müminlerin Emîri’nin otoritesi için olduğunu belirtir. Bu, âlimler, devletin ve dinin iftihar kaynağı olduğu anlamına gelmektedir.

Eğer bir âlim, statüsünü küçük düşürecek veya aşağılayacak, dünyevi eğlencelerin veya aşırı protokolün olduğu bir mecliste bulunursa, temsil ettiği ilmi otorite zedelenir. İlmi otoritesi zedelenmiş bir âlim, artık yönetici için bir övünç kaynağı olamaz. Dolayısıyla, âlimin saygınlığını korumak, aslında yöneticinin kendi otoritesinin ve saygınlığının bir parçasını korumaktır.

Metnin kilit noktası, Ebû İbrahim’in III. Abdurrahman’ın iyi atalarına yaptığı atıftır. Ebû İbrahim, ideal bir yöneticinin nasıl davranması gerektiğini Halife’ye hatırlatır. Buradaki saygı, yöneticinin âlimi sadece dinlemesi veya ona hürmet etmesi değil onu siyasetin ve saray hayatının yıpratıcı, dünyevi yönlerinden aktif olarak koruması anlamına gelir. Yönetici, âlimin ilim ve din ile meşgul olabilmesi için ona gerekli alanı açmakla ve onu hazırlamakla yükümlüdür.

III. Abdurrahman’ın ilk tepkisi öfkedir. Bu, bir hükümdarın, otoritesine mutlak bir itaat beklemesinin doğal bir sonucudur. Kâdının gelmemesini kişisel bir itaatsizlik olarak algılar. Ancak Hakem’in mektubu okumasından sonra III. Abdurrahman’ın ömrünü hoş karşılaması ve öfkesinin geçmesi, durumu anladığını gösterir. III. Abdurrahman, Ebû İbrahim’in bir saray görevlisi veya sıradan bir tebaa olmadığını; onun farklı bir statüye sahip olduğunu ve bu statünün korunmasının kendi çıkarına olduğunu kabul etmiş olur.

Bu örnek, yönetici-âlim ilişkisinde saygının çift yönlü bir mekanizma olduğunu göstermektedir. Âlim, yöneticinin dünyevi eğlencelerine veya protokollerine katılmayarak, kendi makamının vakarını korur ve böylece yöneticinin iftihar edeceği

³⁵³ Kâdî İyâz, *Tertibü ’l-Medarik ve Takribü ’l-Mesalik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik*, 6/133.

bir değer olarak kalır. Yönetici, âlimin bu meşru gerekçesini anlayışla karşılar ve onun bu özel konumunu koruyarak ona saygı gösterir. III. Abdurrahman'ın öfkesinin dinmesi, onun sadece kudretli bir hükümdar değil âlimlerin devlet içindeki özel rolünü kavrayan ve atalarının izinden giden bilge bir yönetici profiliyle ilişkilendirilebileceğini gösterir.

Ulemânın sergilediği bu vakâr ve iktidarın buna gösterdiği rızâ, esasen Endülüs siyasi kültüründe tesadüfî bir durum değil, hânedanın erken dönemlerinden itibaren kökleşmiş bir gelenektir. Nitekim bu geleneğin tarihsel kökleri ve iktidarın şahsî iradesini ilmî/dinî otorite lehine dizginlemesinin en somut örneklerinden biri, Emîr Hişâm b. Abdurrahmân ile fakih Ziyâd b. Abdurrahmân (ö. 193/808-809)³⁵⁴ arasındaki münasebetlerde vücut bulmuştur.

Endülüs ulemâsının iktidar nezdindeki itibarının bir diğer tezahürü, hükümdarın şahsî iradesi ile şer'î mükellefiyetler arasında dengeleyici bir unsur olarak oynadıkları roldür. Emîr Hişâm ve Ziyad b. Abdurrahman arasında gerçekleşen şu olay bu konuda örneklik teşkil etmektedir:

Emîr Hişâm, Ziyad b. Abdurrahman'a itibar ederdi. Bir gün onun yanına gittiğinde, kendisine hoşlanmadığı bir mektubun ulaştırılması nedeniyle hizmetçisine kızdığını gördü. Onun elini kesme emri verdi. Ziyad ona şöyle dedi: "Allah sizi ıslah etsin ey emir! Zira Malik b. Enes bana, sahih bir senetle şöyle bir haber rivayet etti: 'Kim öfkesini yenerse Allah Teala onu kıyamet günü iman ve emniyetle doldurur.'" Bunun üzerine hizmetçiden vazgeçmesini ve onu affetmesini emretti. Böylece öfkesi yatıştı ve şöyle dedi: "Gerçekten Malik bunu sana mı söyledi?" Ziyad: "Allah'a yemin ederim ki Malik bunu bana söyledi" dedi.³⁵⁵

Emîr Hişâm, bir yönetici olarak, elinde muazzam bir güç (bir insanın elini kestirme gücü) bulundurmaktadır. Ancak bu gücü, anlık ve kişisel bir öfkeyle (hoşlanmadığı bir mektup) kullanmaya kalkışmaktadır. Vereceği ceza, hizmetçinin suçuyla (eğer bir suç varsa bile) tamamen orantısızdır.

Ziyad b. Abdurrahman, Emîr'in itibar ettiği bir kişi olarak, klasik bilge danışman veya âlim rolünü üstlenmiştir. O, Emîr'in gücüne doğrudan meydan okumaz

³⁵⁴ Bknz: Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şebtûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/398-400.

³⁵⁵ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/340,341; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/119.

veya “Bu yaptığınız zâlimliktir” gibi suçlayıcı bir dil kullanmamıştır. “Allah sizi ıslah etsin ey emir!” diyerek, niyetinin kötü olmadığını, aksine Emîr’in iyiliğini istediğini gösterir. Bu, muhatabını savunmaya geçmekten alıkoyan nazik bir giriştir. Ardından Emîr’in dünyevi öfkesine karşılık, ona uhrevi bir mükafat (kıyamet günü iman ve emniyet) hatırlatır. Dünyevi bir cezayı (el kesme) engellemek için ebedi bir mükafatı öne sürer. Sorunun hizmetçi değil, öfke olduğunu bilir. Bu yüzden hizmetçiyi savunmak yerine, Emîr’in öfkesini yenmesinin faziletini anlatır.

Yukarıdaki örnekten farklı bir dinamik sunan başka bir olay daha zikredilir:

Emîr (Hakem b. Hişam) ile sohbet ederken ezan sesini duyunca Ziyad, konuşmasını yarıda kesti ve “Emîr’den özür dilerim. Önemli bir konu hakkında konuşuyorduk ancak müezzinin çağrısı Allah’a yöneliktir ve ona kulak vermek gerekir. Eğer zamanımız olursa konuşmamızı tamamlayabiliriz” dedi. Emîr ona kızmadı, aksine ona daha fazla değer verdi.³⁵⁶

Ziyad b. Abdurrahman, Endülüs’teki en güçlü dünyevi otoritenin (Emîr I. Hakem) huzurundadır. Üstelik önemli bir konu hakkında sohbet etmektedirler. Bu, sıradan bir ziyaret değil, potansiyel olarak devlet işlerinin veya ciddi ilmi meselelerin konuşulduğu bir andır. Tam bu anda ezan okunur. Ziyad, bir seçim yapmak zorundadır. İlki konuşmaya devam etmek, Emîr’in sözünü bölmek. Diğerisi ise konuşmayı kesmek. Ziyad, tereddütsüz ikinciye seçer. Bu hareketiyle, hiyerarşide Allah’a olan sorumluluğun, bir Emîr’e olan sorumluluktan önce geldiğini net bir şekilde ortaya koyar. Bu iki örnekten hareketle ilkeli bir duruş sergileyen, dinî sorumluluklarını ertelemeyen ve muradını samimi ve nazik bir dille dile getiren Ziyad b. Abdurrahman’ın bu davranışlarıyla hem yönetici çevreler hem de halk nezdinde muteber kabul edildiği görülmektedir.

Ulemânın iktidar karşısında sergilediği bu tavizsiz duruş, münferit birer dindarlık örneği olmanın ötesine geçerek, Endülüs siyasi geleneğinde kâdılarının ve âlimlerin hükümdar üzerinde dahi söz sahibi olduğu kurumsal bir saygınlık zeminine evrilmiştir. Nitekim İbn İzârî, Emîr I. Hakem’in yönetim anlayışını betimlerken; “*Hâkimlerini ve yöneticilerini kendisi, çocukları ve kendi halkı üzerinde yetkili kılardı*” ifadelerini kullanarak bu kurumsal güce işaret etmektedir.³⁵⁷ Bu yetki

³⁵⁶ Kâdî İyâz, *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesalik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik*, 3/119-120.

³⁵⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ahbari’l-Endeliüs ve’l-Mağrib*, 2/79.

paylaşımının ve karşılıklı hürmetin en özgün yansıması, Hakem ile Kâdı Ebû İbrahim arasındaki münasebette vücut bulmuştur:

Hakem (b. Hişam) onu (Ebû İbrahim) yüceltirdi. Âlimin huzuruna girdiğinde bacıklarını uzatırdı ve yaşlılığından dolayı özür dilerdi. Hakem ona şöyle derdi: “Bize yük değilsin, dilediğin gibi otur.” O, tavizsizdi ve hakka nerede olursa olsun sahip çıkardı. Bir gün Hakem’in yanında otururken, Hakem ona tarihte yaşamış önde gelen âlimlerden ve geçmiştekilerin haberlerinden bahsetti. Hakem, Kurtubalılardan birinden bahsederek onu kötüledi. Ebû İbrahim ona cevap vermedi, başını eğdi ve onun sözüne katılmadı. Hakem bundan rahatsız oldu. Sonra salih kişileri zikrettikleri sohbete döndüler. Ebû İbrahim onunla birlikte bu konuyu konuştu. Sonra Hakem daha önce hakkında kötü şekilde bahsettiği adamdan tekrar bahsetti. Ebû İbrahim yine sustu ve başını öne eğerek yüzünü astı. Hakem de ondan bahsetmeyi bıraktı.³⁵⁸

Bu örnek bir âlimin siyasi otorite karşısındaki ahlaki duruşunu ve ilmi vakarını ortaya koymaktadır. Rivayet, Hakem ile Ebû İbrâhim arasında karşılıklı, ancak sınırları belli bir ilişki olduğunu gösterir. Bir halife olan I. Hakem, âlimi yüceltir. Bu, âlimin ilmine ve şahsiyetine duyulan derin saygıyı gösterir. Ebû İbrâhim, halifenin huzurunda protokolün dışına çıkarak ayaklarını uzatır. Ancak bunu bir saygısızlık olarak değil, yaşlılığından dolayı özür dileyerek yapar. Bu, onun makam karşısında ezilmediğini ama edebi de koruduğunu gösterir. Hakem’in “dilediğin gibi otur” demesi, bu ilişkinin katı bir hükümdar-tebaa ilişkisinden çok, ilme hürmet eden bir yönetici ile vakur bir âlim arasındaki özel bir bağ olduğunu kanıtlar.

Rivayetin konumuzla ilgili olan kısmı ise, Ebû İbrâhim’in boyun eğmeyen ve hakka nerede olursa olsun sahip çıkan biri olarak tanımlanmasıdır. Dikbaşı olması, onun güce veya makama göre eğilip bükülmediğini gösterir. Onun bu dikbaşlılığı kişisel bir kibirden değil, hakka sahip çıkma ilkesinden kaynaklanmaktadır. Bu, onun eylemlerinin temel motivasyonudur. Sohbet başlangıçta önde gelen âlimler ve geçmiştekilerin haberleri gibi ilmi ve meşru bir zeminedir. I. Hakem, gıybet veya iftira ile birini kötülediği anda Ebû İbrâhim için hak ilkesi çiğnenmiş olur. Ebû İbrâhim, bir halifeye “Bunu yapamazsın, bu günahtır” diyecek bir pozisyonda değildir. Bu, bir isyan veya saygısızlık olarak algılanabilir. Bunun yerine, sembolik bir duruş sergileyerek susmuştur.

³⁵⁸ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/128.

Bu örnek, ilmi izzetin ve ahlaki kararlılığın, siyasi gücü bile nasıl etkileyebileceğini gösteren güzel bir örnektir. Ebû İbrâhîm'in boyun eğmeyişi, gerçeği ve ahlaki doğruyu, bir halifenin hatırından veya gazabından daha üstün tutmasıdır. Rivayet, gücün karşısında hakkı savunmanın yolunun her zaman açık bir çatışma olmadığını, bazen en onurlu duruşun asil bir sessizlik olabileceğini vurgular.

Ebû İbrâhîm'in bu vakur ve ilkeli duruşu, sadece ahlaki meselelerle sınırlı değildi. İlmin otoritesini ve önceliğini koruma konusunda da kendini gösterirdi. Onun için ilim meclisi, halifenin davetinden bile önce gelirdi. Bu durumu anlatan bir başka rivayet şöyledir:

Fıkıh ve hadis ilmini öğrenmek üzere Ebû İbrahim'e giderdim. Bir gün, Kurtuba Sarayı'na yakın bir yerde, Ebû Osman'ın adıyla anılan mescitte ders halkasında otuyordum. Mescit öğrencilerle doluydu. İki namaz arasıydı ki halife Hakem'in adamlarından bir hizmetçi geldi ve selam vererek Ebû İbrahim'e, "Ey fakih, Emîrû'l-Müminîn seni çağırıyor. Sana bir Emîr verdi. İşte orada oturuyor ve seni bekliyor. Hemen gitmeni emretti. Allah aşkına, emre itaat et" dedi. O da "Emîrû'l-Müminîn'e itaat ederim ama acele etmeyin. Geri dönün ve ona benim Allah'ın evlerinden birinde olduğumu, ilim öğrencileriyle birlikte (Hakem'in) amcasının oğlu olan Allah Resulü'nün³⁵⁹ hadislerini dinlediğimi ve onların bu hadisleri benden yazdıklarını bildirin. Benim bu meclisi terk etmem mümkün değildir. Meclisin Allah'ın rızası ve itaati için belirlenmiş bir zamanı vardır. Bu, şu anda ona gitmekten daha önemlidir. Buraya gelen ve Allah'ın rızasını kazanmak için çabalayan bu öğrencilerle işim bitince, inşallah onun yanına giderim" dedi. Sonra işine tekrar döndü ve Hizmetçi öfkelenerek öylece orada durmasından dolayı bağırıp çağırdı. Cevabını verene kadar sakinleşip telaşsızca çekip gitti ve şöyle dedi: "Ey fakih, sözlerini olduğu gibi Emîrû'l-Müminîn'e ilettim. Allah onu korusun. O da dinledi ve sana şöyle diyor: "Allah sana, din, Emîrû'l-Müminîn ve Müslümanlar hakkında hayırla karşılık versin. Onları seninle faydalandırsın. İş bitirdiğinde Allah'ın izniyle ona doğru git." Sonra işin bittikten sonra benimle gelmeni emretti. O da şöyle dedi: 'Çok güzel. Ancak kapısına kadar yürümeye gücüm yetmez. Yaşlılığım ve uzuvlarımın güçsüzlüğü nedeniyle ata binmek benim için zor. Sarayın bana yakın olan kapısı, bana daha güvenli, yakın ve rahat gelir. Emîrû'l-Müminîn Allah onu desteklesin - onun için açılmasını emrederse oradan içeri girerim. Yürüyüşüm kolaylaşır ve vücudum dinlenir. Dönmeni ve bunu onun adına bana iletmeni istiyorum ki onun bu konudaki görüşünü öğreneyim. Ayrıca bana geri dön. Çünkü seni sağlam bir genç olarak görüyorum. Hayırda bana yardımcı ol.' Delikanlı onun yanından ayrıldı ve bir süre sonra geri dönerek şöyle dedi: 'Ey fakih, Emîr sana istediğini verdi. Kapının açılmasını ve seni beklememi emretti. O kapıdan sana çıktım. İşin bittiğinde yola çıkmanı hatırlatarak sana eşlik etmemi emretti. Doğru olanı yap dedi. Hadım, Ebû İbrahim meclisini tamamlayana kadar bir kenara oturdu. Her zamanki gibi idi. Daha fazla rahat, telaşsız ve huzursuz değildi. Biz ondan ayrıldıktan sonra evine gitti, işlerini halletti ve ardından Halife Hakem'in yanına gitti. O kapıdan ona ulaştı ve

³⁵⁹ Metinde geçen "amcasının oğlu" (İbn Ammihi) ifadesiyle, Hz. Peygamber ile Emevî hânedanı arasındaki ortak ata olan Abdümenâf b. Kusay üzerinden kurulan nesep bağına işaret edilmektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim b. Abdümenâf ile Emevîlerin atası olan Abdüşems b. Abdümenâf kardeşler. Dolayısıyla Ebû İbrahim bu ifadeyle, Halife Hakem'e hem sahip olduğu siyasi meşruiyetin nebevî kaynağını hatırlatmakta hem de bizzat kendi soyundan gelen bir otoritenin (hadislerinin) tebliğini, halifenin şahsî davetinden daha öncelikli bir konuma yerleştirmektedir.

görüştüler. Sonra onu aynı kapıdan uğurladı ve çıkışının ardından o kapı tekrar kapatıldı.³⁶⁰

Bu örnek, bir önceki metinde de olduğu gibi, âlim Ebû İbrahim ile Halife II. Hakem arasındaki ilişkinin derinliğini ve niteliğini gösteren, ancak bu kez çok daha farklı bir dinamiği ortaya koymakta ve bir âlimin sahip olduğu özgüven, ilmi vakar ve öncelik sıralaması üzerine odaklanmaktadır. Rivayetin ana teması, ilmin dünyevi otorite karşısındaki konumudur. Halife Hakem, “Emîrû'l-Müminîn”dir ve acil bir emirle âlimi çağırılmaktadır. Bu, reddedilmesi tehlikeli olabilecek bir emirdir. Ebû İbrahim, bu emri itaat ederim diyerek prensipte kabul eder. Ancak zamanlamasını reddeder. Gerekçesi son derece nettir. O, Allah’ın evlerinden birinde, Allah Resulü’nün yani amcasının oğlunun hadislerini öğretmektedir. “Benim bu meclisi terk etmem mümkün değildir... Bu, şu anda ona gitmekten daha önemlidir.” diyerek âlimin öncelik sıralamasını açıkça ortaya koyar. Ebû İbrahim’in tepkisi, onun karakterinin ne kadar sağlam olduğunu göstermektedir.

Halifenin elçisinin öfkesine ve emrin aciliyetine rağmen, Ebû İbrahim işine tekrar döndü. Metnin sonunda vurgulandığı gibi bu olay onun ders düzenini veya iç huzurunu hiç bozmamıştır. Bu, sıradan birinin gösterebileceği bir cesaret değildir. Bu, yaptığı işin doğruluğundan ve Allah katındaki değerinden emin olan bir âlimin sahip olduğu ilmi izzet ve korkusuzluktur.

Ebû İbrahim, sadece bir ilim adamı değil bilge bir müzakerecidir. Önce ilim meclisinin önceliğini kabul ettirdikten sonra, ikinci bir talepte bulunur. Yaşlılığını ve güçsüzlüğünü kullanarak, kendisi için özel bir kapının açılmasını talep eder. Bu, sıradan bir vatandaşın isteyebileceği bir şey değildir. Elçiye “seni sağlam bir genç olarak görüyorum. Hayırda bana yardımcı ol” diyerek onu bir Emîr kulundan bir yardımcıya dönüştürür.

Bu rivayet sadece Ebû İbrahim’i değil, Halife Hakem’i de yüceltir. Kendisini bekleten, hatta emrine hemen uymayan bir âlime karşı Hakem öfkelenmez. Aksine, onun gerekçesini duyduğunda, ona bir dua ile karşılık verir. Hakem, Ebû İbrahim’in

³⁶⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/377-378.

temsil ettiği manevi ve ilmi otoriteyi tanır ve buna saygı duyar. Âlimin ilmi, halifenin siyasi gücünden daha öncelikli bir alandır. Sadece beklemeyi kabul etmekle kalmaz âlimin özel kapı talebini de hemen yerine getirir. Bu, onun âlime gösterdiği kişisel saygı ve hürmetin bir işaretidir.

Bu örnek, ilmin, siyasi otorite karşısında nasıl bağımsız ve onurlu kalabildiğinin ideal bir örneğidir. Ebû İbrahim, ne halifenin gücünden korkarak ilim meclisini terk etmiş ne de kaba bir isyan göstermiştir. O, vakar, hikmet ve ilahi bir öncelik bilinciyle hareket etmiştir. Halife Hakem ise, bu vakarı ve ilmin üstünlüğünü anlayıp takdir edebilen bilge bir yönetici portresi çizmiştir. Rivayet, bir âlimin, prensiplerinden taviz vermeden ve telaşa kapılmadan, en üst düzeydeki bir siyasi gücü bile nasıl kendi önceliklerine uymaya ikna edebileceğini göstermektedir. Bu, ancak her iki tarafın da ilmin değerini bildiğı bir ortamda yaşanabilecek bir durumdur.

İktidarın ulemâya yönelik sergilediğı taltif edici tutumlar ile ulemânın bu ilgi karşısında muhafaza ettiğı mesafeli vakar, ilim sahasının siyasî alana karşı özerkliğinin sadece bir rica değil, mekânsal bir hak olarak kurgulanması sonucunu doğurarak bizi Endülüs Emevî Devleti'nin meşhur hâcibi Mansûr'un oğlu ve halefi olan el-Muzaffer Abdülmelik b. Ebû Âmir (ö. 399/1008) ve Muhammed b. İbrâhim arasındaki sembolik direnç hadisesine taşımaktadır. Saray protokolünün ve dünyevî hiyerarşinin ders halkası eşiğinde geçerliliğini yitirdiğı bu keskin örnek, ulemânın kendi hükümlanlık alanında siyasî erki nasıl bir talepkâr konumuna indirgediğini ve meşruiyeti kendi şartlarıyla sunduğunu metodolojik bir netlikle ortaya koymaktadır.

Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

el-Muzaffer, cuma namazından sonra Tuleytula (Toledo)'ya gitti. Şeyh Muhammed b. İbrahim, evinden dışarı çıkmamıştı ve orada kendisinden ders alınırdı. Muzaffer, Muhammed b. İbrahim'den ziyaret için izin istedi. Şeyh de izin verdi. Ardından talebelerine "halife içeri girdiğinde ayağa kalkmayın" dedi. Onlar da onun emrine uydu. Muzaffer içeri girdi ve şeyh onu ağırladı. Sonra ondan dua etmesini istedi. Muhammed b. İbrahim de şöyle dua etti: "Allah'ım, halkının ona itaat etmesini kolaylaştır, onun kalbine de merhamet ve şefkat koy." Sonra Muzaffer oradan ayrıldı.³⁶¹

³⁶¹ Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mesud İbn Beşküval, *Kitabü's-Sıla fî Tarihi Eimmeti'l-Endelüs* (Kahire: Mektebet-ü Hancı, 1955), 462.

Bu örnek, ilim sahasının siyasi sahadan özerkliğini ve üstünlüğünü vurgulayan dikkat çekici örneklerden biridir. Siyasi otorite (el-Muzaffer), âlimin mekânına (ev/ders halkası) ancak izin isteyerek girebilmektedir. Bu, ilim meclisinin, saray protokolünün geçerli olmadığı özerk bir alan olduğunu baştan tesis etmektedir.

Şeyh'in, talebelerine “ayağa kalkmayın” talimatı, son derece güçlü bir sembolik eylemdir. Ayağa kalkmak, dünyevi makama gösterilen bir tazim ve boyun eğme göstergesidir. Şeyh, bu eylemi yasaklayarak, ilim meclisinde tek geçerli hiyerarşinin ilim olduğunu, dünyevi rütbelerin bu alanda birincil bir değer taşımadığını üstü kapalı bir şekilde ilan etmiştir.

Siyasi otorite, bu mekânda bir talepkâr konumundadır (“ondan dua etmesini istedi”). Gücü elinde tutan (el-Muzaffer), manevi desteğe ve meşruiyete muhtaçtır. Şeyh'in duası, basit bir temenni değil, nasihat içeren siyasi bir beyandır. “Halkının ona itaat etmesini kolaylaştır” ifadesi onun iktidara desteğini bildirirken desteklediği iktidarın sınırlarını ve şartlarını da hemen bu sözlerinin arkasına “Onun kalbine de merhamet ve şefkat koy” sözlerini ekleyerek belirtmiştir.

Bu örnekte açıkça görülmektedir ki Endülüs Emevî Devleti'nde ulemâ, ilim sahasının özerkliğini siyasi alana karşı koruyan bir yapı sergilemektedir. Ulemâ, iktidara sadece itaat eden pasif bir unsur değil aynı zamanda onu denetleyen, yönlendiren (nasihat eden) ve meşrulaştıran aktif bir sosyo-politik aktördür.

Muhammed b. İbrâhim örneğinde ders halkası gibi müstakil bir ilmî sahada müşahede edilen bu vakâr ve özerklik arayışı, ulemânın cami ve minber gibi kitlelerin bir araya geldiği geniş kamusal mekânlardaki otorite temsiline dair bir süreklilik arz ederek bizi Halîfe III. Abdurrahman ve İbnü'l-Meşşât arasında cereyan eden bir hadiseyi incelemeye sevk etmektedir. Siyasî otoritenin şahsî konfor veya sağlık gerekçesiyle dahi olsa dinî ritüelin icrasına ve zamanlamasına tam olarak hükmedememesi, ilmin izzetinin saray hiyerarşisinden bağımsız, kitleleri tesiri altına alan epistemolojik bir kalkan olduğunu teyit etmektedir. Bu olayı Kâdı İyaz şu şekilde aktarmaktadır:

Onun bilinen faziletlerinden biri şudur ki: Halife III. Abdurrahman bir cuma günü Kurtuba'da iken, hutbeyi uzatmasıyla tanınan İbnü'l-Meşşât'ın (ö. 352/963) vaaz verdiği dönemde cuma vakti gelip çatmıştı. III. Abdurrahman, namaza çıkacağı zaman veziri Ebû Osman b. İdrîs'i çağırdı ve kendisine İbnü'l-Meşşât'a hutbeyi kısaltmasını hatırlatmasını tavsiye etti. Vezir de bu görevi yerine getirdi. Ona yumuşak bir üslupla hitap ederek dedi ki: 'III. Abdurrahman başında şiddetli bir ağrı hissediyor. Bu ağrı, onun Zehrâ'ya (Medînetü'z-Zehrâ) gitmek üzere yola çıkmasına engel oldu. Öte yandan III. Abdurrahman'ın cuma namazından geri kalması da uygun görünmüyor. Kendisi bu namaza mutlaka katılmak istiyor. Bu yüzden, onu rahatlatman ve hutbeyi mümkün olduğunca hafifletmen sana düşüyor.' İbnü'l-Meşşât da buna karşılık olarak, 'Sözlerini işittim, Allah, kendisine yaklaştıracak işlerde başarıyı nasip edendir.' şeklinde cevap verdi.

Daha sonra ezan bitip de III. Abdurrahman, minberin yanındaki namaz yerine geçtiğinde, İbnü'l-Meşşât hutbe irad etmek üzere ayağa kalktı. Konuşmasına son derece sakın bir üslupla, özenli bir diksiyonla başladı; Allah'a hamd, O'nun Resulü'ne salât ve selâm kısımlarını oldukça ayrıntılı bir biçimde dile getirerek sözlerini sürdürdü. Ardından da Allah'ın kullarına vaaz ve nasihat etmeye devam etti.

Bir hadiste nakledildiğine göre, Kıyamet Günü'nde, dünyada en büyük nimetlere mazhar olmuş kimseler ile en ağır belâlara düşmüş kimseler bir imtihana tabi tutulacaktır. Dünyada büyük nimetler içinde yaşayan kişi, Cehennem ırmaklarından birine daldırılıp çıkarılır ve kendisine, 'Hiç iyilik gördün mü?' diye sorulur. O kişi, 'Hayır, asla bir iyilik görmedim.' diye cevap verir. Bunun ardından, musibetlere maruz kalan kişi getirilir, Cennet ırmaklarından birine daldırılıp çıkarılır ve ona da 'Hiç bedbahtlık (sıkıntı) yaşadın mı?' diye sorulur. O da 'Hayır, hiçbir zaman bedbahtlık yaşamadım.' diyerek cevap verir.

İbnü'l-Meşşât, buna benzer pek çok örneği art arda sıraladı, konuşmasını epeyce uzattı ve daha da genişletti. Bu anlatımı esnasında kendisi ağladığı gibi, insanları da ağlattı. Öyle ki camide yükselen hıçkırık ve gözyaşları, âdeta bir matem ortamı oluşturdu.

Ben (İbn İdrîs) diyorum ki: 'Bu durumu görünce şaşkınlığa düştüm ve öfkeyle dolup taşım. Onun söylediklerinin çoğunu tam olarak idrak edemedim. III. Abdurrahman'ın, kendisine iletilen mesajı (hutbeyi kısaltma konusundaki talebi) yerine getirmediğimi düşüneceğinden endişe ettim.'

Nihayetinde namaz sona erince, III. Abdurrahman "Sâbât"³⁶² denilen yerine geçti ve vezirlerin de huzura kabul edilmesini emretti. Biz de içeri girdik. O esnada kendisi, namazı kıldırın kişiyi çağırdı. Bu durum beni şüphelendirdi. Fakat III. Abdurrahman'ın bakışları bu zata yöneldiğinde, ona güler yüz gösterdi ve mertebesini yükseltti. Böylece içimdeki endişe dağıldı. Ardından III. Abdurrahman, onu yanına oturttu. Kendisini överek, faziletlerini yücelterek takdirlerini dile getirdi.³⁶³

Verilen örnekte, III. Abdurrahman'ın hutbeyi kısaltma talebi, öncelikle sağlık ve kişisel konfor gerekçelerine dayansa da bu talebin halka nasıl yansıtacağı ve ulemâ sınıfı tarafından nasıl yorumlanacağı da önemlidir. Ulemâ üzerinde siyasi baskı

³⁶² Sâbât, saray ile camideki maksûre arasında doğrudan geçişi sağlayan mimari bir yapıdır. Endülüs Emevîleri'nde sâbât ilk olarak Emîr Abdullah tarafından inşa ettirilmiştir. Bu yapı, kemerler üzerine oturtulan, dördü saraya, dördü de camiye açılan toplam sekiz kapısı bulunuyordu. (İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/230; Himyeri, *er-Ravzü'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, 33.)

³⁶³ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/137-138; Manuela Marín Niño, "Altos Funcionarios Para el Califa: Jueces y Otros Cargos de la Administración de 'Abd al-Rahman III", *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra* 5 (2004), 93.

uygulanması, zaman zaman halkın yönetime bakışını olumsuz etkileyebileceği gibi, tam tersi de geçerli olabilir. Bu yüzden III. Abdurrahman, âlime sert bir şekilde müdahale etmeden vezir aracılığıyla nazik bir ricada bulunur. Bu, bir anlamda “ulemâya saygı gösterme” ve “halka karşı itidal” gibi iki yönlü bir stratejiyi yansıtır.

Diğer yandan hutbeyi veren âlim (İbnü'l-Meşşât), hutbeyi uzatmasına ve hükümdarın ricayla da olsa kısaltma isteğine tam uymamasına rağmen, toplum üzerinde derin bir etkileyciliğe sahiptir. Cemaatin coşkuyla ağlaması, manevi bir atmosfer oluşması, halkın dinî duygularının güçlü olduğunu ve bu duyguları harekete geçirme noktasında âlimin önemli bir etki alanına sahip olduğunu gösterir.

III. Abdurrahman'ın, hutbeyi uzatan âlimi cezalandırmak yerine takdir edip taltif etmesi, iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkinin karşılıklı menfaat esasına dayanan yapısını açıkça ortaya koymaktadır. Zira halkın teveccühünü kazanmış bir âlimin toplumsal itibarı, onu himaye eden yöneticiye de yansımakta; âlim bu ilişkide meşruiyet ve saygınlık elde ederken, iktidar da söz konusu saygınlığı kendi otoritesini pekiştirmenin bir aracına dönüştürmektedir. Böylece siyasi otoritenin baskı yerine iş birliğini tercih etmesi, tarafların her birinin diğerinin gücünden istifade ettiği karşılıklı bir fayda ilişkisi doğurmaktadır.

2.1.2 İlmî Rekabetin Teşviki ve Maddi Destekler

Hânedan mensupları arasında müşahade edilen bu ilmî rekabet ve kültürel sermaye biriktirme yarışı, ulemâya yönelik manevî iltifatın ötesinde, bu zümrenin iktisadî ve sosyal statüsünü pekiştiren somut adımların atılması sonucunu doğurmuştur. Söz konusu entelektüel himaye arzusunun pratik sahadaki yansımaları, iktidarın ulemâya sunduğu toprak (iktâ), mesken yardımı ve diğer maddî teşviklerin kurumsal işleyişi konusuna sevk etmektedir.

Endülüs Emevî Devleti'nde hükümdarlar, ulemâ ve din adamlarına değer verip onları desteklerdi. Örneğin, Emîr II. Abdurrahman, Yahyâ b. Müzeyn'e (ö. 259/873) toprak ve ev vermiştir:

Yahyâ b. Müzeyn, Osman b. Affân'ın kızı Remle'nin azatlısıdır. Aslen Tuleytula (Toledo) halkındandır. Tuleytulahlıların isyanı sırasında Kurtuba'ya (Cordoba) göç

etmiştir. Bunun üzerine Emîr II. Abdurrahman, kendisine değerli araziler tahsis etmiş, bir ev inşa ettirmiş ve ona yüklü miktarda ihsanlarda bulunmuştur.

Bir diğer rivayete göre ise Tuleytula halkı kendisinden (bazı taleplerde bulunarak) onu sıkıştırmış ve ona eziyet etmişlerdir. O da ailesini ve çocuklarını alarak şehri terk etmiştir. Sonra Tuleytula'ya dönüp bakmış ve şöyle demiştir: “Seni (ey şehir), bir zâlim için ne kadar sığınılacak bir barınak, bir mümin için ise ne kadar dışlayıcı bir yer kıldılar!”³⁶⁴

Metnin ilk kısmında Emîr II. Abdurrahman'ın Yahyâ b. Müzeyn'e sunduğu imkânlar (arazi tahsisi, ev inşası, yüklü ihsanlar), ulemânın sistem içerisine nasıl dâhil edildiğinin açık bir göstergesidir. Emîr, Tuleytula gibi isyankâr bir bölgeden gelen saygın bir âlimi destekleyerek hem o bölgedeki nüfuzunu artırmayı hem de âlimin sadakatini sağlamlaştırmayı hedeflemiştir. Diğer taraftan bir âlimin geçimini tamamen hükümdarın ihsanına bağlaması, onun ileride vereceği fetvalarda veya siyasi duruşunda hükümdarın lehine hareket etme potansiyelini doğurur. Fakat Yahyâ b. Müzeyn örneğinde böyle bir durumun yaşandığına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İkinci rivayet, ulemâ-halk ilişkisine dair çok çarpıcı bir psikolojik derinlik sunar. Tuleytula halkının Yahyâ'yı “sıkıştırması ve eziyet etmesi”, ulemânın bazen iktidar ile halk arasında ezildiğini gösterir. Halk, âlimden muhtemelen isyanlarına meşruiyet kazandırmasını veya iktidara karşı kendilerini savunmasını bekledi. Bu beklenti karşılanmayınca baskı arttı. Ayrıca Yahyâ'nın ailesini alıp Kurtuba'ya (merkeze) kaçması, ulemâ için iktidarın himayesinde bulunmanın, bazı durumlarda halk arasında kalmaktan daha güvenli görülebildiğini ortaya koymaktadır.

Yahyâ bu olayda Tuleytula'yı (isyancıları ve baskıcı halkı) “zâlimlerin barınağı” olarak yaftalayarak, kendi ayrılışını hicret imgesiyle anlamlandırdığı söylenebilir. Bu sözle Yahyâ, Emîr'in yanına gitmesinin dünyalık bir tamah değil, dürüst bir müminin (yani kendisi) yaşamasına izin vermeyen bir çevreden kaçış olduğunu ilan eder. Bu, ulemânın toplumsal imajını koruma refleksidir.

³⁶⁴ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/238; Mehmet Efendioğlu, “Yahyâ b. İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/255-256 (Çalışmada Yahyâ b. İbrahim'e yapılan ihsanların II. Abdurrahman'ın oğlu Emîr Muhammed tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.).

Emîrlik döneminde daha ziyade kişisel inisiyatif ve sığınma temelli gelişen bu maddî destekler, Hilâfet dönemiyle birlikte, bilhassa II. Hakem döneminde daha sistematik ve kurumsal bir kültür politikasına dönüşmüştür. II. Hakem, sadece yerel ulemâyâ değil, Doğu İslam dünyasından davet ettiği âlimlere de Kurtuba’da özel mülkler ve maaşlar tahsis etmiştir. Örneğin, dil âlimi Ebû Ali el-Kâlî gibi isimlerin Endülüs’e gelmesi için yüksek meblağlar ödenmiş, bu âlimlerin barınma ve geçim sorunları devlet hazinesinden karşılanmıştır.³⁶⁵ Emîrlik dönemindeki sadakat karşılığı koruma refleksi, bu dönemde yerini devletin ihtişamını ilimle parlatma gayesine bırakmıştır. Ulemâyâ sağlanan bu maddi konfor, onların fetva ve yargı mekanizmasında devletin resmi ideolojisiyle uyumlu hareket etmelerini kolaylaştıran bir zemin hazırlamıştır.

Yahyâ b. Müzeyn örneği ve sonrasındaki Hilâfet dönemi uygulamalarından hareketle arazi ve mesken tahsislerinin salt birer hayırseverlik örneği olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yardımlar, ulemâyı merkeze bağlayan, taşra muhalefetine karşı iktidarın elini güçlendiren ve âlimleri “devlet bürokrasisine bağlı bir zümre”nin bir parçası haline getiren stratejik birer siyaset aracı olarak işlev görmüştür. İktidar, maddi refah sağladığı ulemâdan, karşılık olarak toplumsal meşruiyet ve siyasi itaat devşirmiştir.

2.1.3 Sosyal Hareketlilik ve Kariyer İnşasında Himaye Ağları

Tarihte Müslüman hükümdar ve yöneticilerin, dinî veya müsbet ilim ayrımı yapmaksızın, âlimleri sevip desteklemesi ve bilimsel eser telifini mükafatlandırması, bilimin gelişmesindeki en önemli faktörler olarak sayılmaktadır. Buna karşılık, ilmin ve başka bir geçim kaynağı olmayan ilim adamının maddi ve manevi olarak himaye edilmesinin ortadan kalkması, İslam dünyasında bilimin gerilemesinin ve gözden düşmesinin temel sebepleri arasında gösterilmektedir.³⁶⁶ Bu doğrultuda Müslüman Endülüs Emevî idarecileri de imkanlar dâhilinde ve stratejik hamleler gözeterek ilim adamlarlarını desteklemişlerdir.

³⁶⁵ Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fî Tarihi Ricali Ehli'l-Endelüs*, 232; Adıgüzel, “Endülüs’te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî”, 13.

³⁶⁶ Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 144-145.

Önceki bölümde, ilim ehlini himaye etmenin hânedan mensupları nezdinde nasıl bir siyasî ve entelektüel prestij yarışına dönüştüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Şahsî yeteneklerin takdir edildiği bu zemin, iktidar sahiplerinin kültürel sermaye üzerinden meşruiyet devşirme çabasıyla birleşerek devletin genel yönetim karakterini ve ulemâya yönelik kurumsal yaklaşımını şekillendirmiştir. Aşağıdaki başlıklarda âlimlerin hayattayken kendilerine gösterilen desteklerden bahsedilecektir. Ayrıca bazı Endülüs Emevî Devleti yöneticileri, ulemâya, sadece hayattayken değil vefat ettikten sonra da maddî ve manevî desteklerini sürdürdükleri de belirtilmelidir.³⁶⁷

Endülüs Emevî Devleti'nde hânedan mensupları arasındaki rekabet, sadece toprak veya askerî komuta üzerinden değil ulemâ nüfuzu üzerinden yürütülen bir entelektüel meşruiyet yarışı olarak tecessüm etmiştir. Bu durumun en tipik örneği, III. Abdurrahman'ın iki oğlu, müstakbel halife II. Hakem ile kardeşi Abdullah arasında müşahade edilen ilmî rekabettir. Her iki hânedan mensubunun ilim talebinde yarışması ve âlimleri koruyup kollama gayreti, bilginin Endülüs'te en kıymetli siyasî sermaye haline geldiğinin tescilidir. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

Müslümanların veliahdı Emîr II. Hakem ile kardeşi Abdullah, ilim talebi ve ilme olan sevgide birbirleriyle yarışıyor, ilim ehlini koruyup kollamakta, onların ileri gelenlerini özel ilgiyle donatmakta ve onlara ihsanda bulunmakta birbirlerini geçmeye çalışıyorlardı.³⁶⁸

Bu ifadelerden, II. Hakem ve kardeşi Abdullah arasındaki rekabet, sıradan bir taht kavgası veya fiziksel bir güç gösterisi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, kimin daha bilgili ve kültürlü olacağına dair stratejik bir prestij yarışı olduğunu göstermektedir. Yöneticiler, sadece siyasi güçleriyle ön plana çıkmak istemiyorlar, entelektüel birikimleriyle de meşruiyet kazanmayı hedefliyorlardı. Bu durumu, günümüzde büyük güç odaklarının veya liderlerin kültürel projelere devasa yatırımlar yaparak toplum nezdinde prestij ve meşruiyet sağlamasına benzetebiliriz.

İktidarın âlimleri kendi etrafında toplayarak nasıl bir himaye pazarı (patronaj sistemi) kurduğunu metindeki üç temel ifade açık biçimde göstermektedir:

³⁶⁷ Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, 43; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 7/144.

³⁶⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-Siyerâ*, thk. Hüseyin Mûnis (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985), 1/206.

1) “ilim ehlini koruyup kollamakta...” ifadesiyle ulemâyı himaye etmek ve devletin kritik pozisyonlarına getirmek anlaşılmaktadır. Bu, ilim adamlarının sadece maddî veya manevî olarak değer atfedilmediğini aynı zamanda saray yapısının içine entegre edildiğini gösterir.

2) “onların ileri gelenlerini özel ilgiyle donatmakta...” ifadesiyle ulemâyâ özel ayrıcalıklar tanımak anlaşılmaktadır. Bu, ilim çevresinin sadece bireysel değil, kolektif olarak da desteklendiğini ortaya koyar.

3) “ilim ehline yakınlık göstermekte...” ifadesiyle ise âlimleri “yaklaştırmak”, yani sosyal ve siyasi hiyerarşide onlara yakın mevki vermek anlaşılmaktadır. Bu ifade, saray ile ulemâ arasındaki yakınlaşmanın kurumsal düzeyde de desteklendiğini gösterir.

Bu üç ifade, Endülüs Emevî siyasetinde kültürel sermayenin nasıl üretildiğini ve yönlendirildiğini net biçimde ortaya koyar. Bilgiye yatırım yapan bir siyasî iradenin aynı zamanda kendisini bu bilgi üretimi üzerinden meşrulaştırdığı anlaşılmaktadır.

Siyasiler arasındaki bu bilgi yarışı, havada kalan entelektüel bir hobi olmaktan çıkıp kalıcı kurumlara dönüştü. Örneğin II. Hakem’in kurduğu devasa kütüphane ve başlattığı tercüme faaliyetleri, bu stratejik rekabetin bir kurumsal ve kültürel gelişmeyi destekleyen bir unsur olarak nasıl çalıştığını gösterir. İktidar, bilgiye yatırım yaparak aslında kendi gücüne yatırım yapıyordu.

Endülüs Emevî Devleti’nde yöneticiler arasındaki bilgi temelli bu rekabet, klasik İslam siyasal düşüncesindeki ulemâ-devlet ayrımını muğlaklaştırmıştır. İktidar sahiplerinin bizzat âlimleştiği, âlimlerin ise bizzat saraylılaştığı bu süreç, bilgi üretimini bir hânedan stratejisine dönüştürmüştür. Ancak bu yoğun yakınlık ve özel ilgi, beraberinde ulemâyâ yönelik sarsılmaz bir mâlî desteği ve dünyevî imtiyazlar silsilesini de getirmiştir.

Yukarıda ele alınan ulemâyâ yönelik maddî teşvikler ve iktisadî destekler, bu zümrenin toplumsal itibarını pekiştiren iktisadî zemini tesis ederek himaye ağlarının kariyer basamaklarındaki işleyiş mekanizmaları konusu gündeme gelmektedir. Maddî taltiflerin ötesinde, hâmî ile himaye edilen arasında kurulan bu özel bağlar, liyakatli

şahsiyetlerin sosyal hareketliliğini sağlayan ve onları devlet hiyerarşisinin zirvesine taşıyan asıl yapısal merdiveni oluşturmaktadır.

İktidar ile ulemâ arasındaki karşılıklı faydaya dayalı ilişkiyi gösteren bir başka örnek de kaynaklarda şu şekilde aktarılmaktadır:

Ebû Bekir [b. el-Kûtiyye] şöyle demiştir: “Endülüs meşâyihinden hiç kimse, Endülüs’te Emevî hükümdarlarına hizmet edenler arasında İsa b. Şüheyd’den daha kerem sahibi, daha lütufkâr ve ahde vefâ konusunda daha titiz birinin olmadığı hususunda ihtilaf etmemiştir. Ondan önceki hâcib Abdülkerîm b. Abdülvâhid b. Muğîs de kişisel hasletleri ve donanımı İsa’dan daha fazla olmasına rağmen ihsanın güzelliği ve tamamlanması babında ondan üstün değildi. Hatta İsa ile aynı derecedeydi.

Ancak Abdülkerîm, hediye kabul etme ve bir ihtiyacı giderme karşılığında mükâfatı uygun görme hususunda İsa’dan geri kalıyordu. Zira Abdülkerîm bunları kabul eder ve reddetmezdi. İsa b. Şüheyd ise bu konuda onun tam zıddı bir tavır içindeydi: Kesinlikle hiçbir şey kabul etmez, kendisine hediye arz edeni yanından uzaklaştırırdı. Himaye halkasına aldığı ve nimetine gark ettiği kimseler için ancak en üst düzeyde itibar, destek, mülk edinme ve yardım ile yetinirdi.

Onun bu tavrının meşhur örneklerinden biri, Abdülvâhid b. Yezîd el-İskenderânî’ye karşı muamelesidir. Abdülvâhid, Endülüs’e edip ve zarif bir genç olarak gelmişti. O dönem gençlerinin üslubuyla biraz musiki ile de işigal ediyordu. Emîr II. Abdurrahman’ın yakın dostu (sâhibi) olan İbn Şüheyd’in himayesine girdi; İbn Şüheyd de ondaki fazileti ve zekâyı bizzat müşahede etti.

İbn Şüheyd ona şöyle dedi: ‘Musiki ile uğraşmayı tamamen bırak. Zira bu bizim katımızda senin vakarına hâlel getirir. Sen edebi yönüne odaklan ve talihinin farkına var. Sende seni yukarılara taşıyacak kabiliyetler var!’

Bunun üzerine Abdülvâhid musikiyi bıraktı ve İsa’nın yanından ayrılmadı. İsa da onun adını Emîr II. Abdurrahman’a zikredip onu Emîr’in huzuruna çıkardı. Emîr onu tam da İsa’nın kendisine vasfettiği vasıflar üzere buldu. Onu sevdi ve ondaki kabiliyetleri fark ederek kendisine yakınlaştırdı. Konumunu yükseltip özel dairesine kabul etti. Hatta onunla nedimlik yapıp ünsiyet kurdu. Ardından onu devlet hizmetine alıp kademe kademe yükseltti. Nihayet ona Kurtuba valiliğini tevdi etti, sonra da vezirlik ve komutanlık rütbesine kadar çıkardı.³⁶⁹

Bir devlet yöneticisi olarak Emîr II. Abdurrahman da devleti yönetmek, bürokrasiyi yürütmek ve aynı zamanda saray çevresini entelektüel ve kültürel olarak zenginleştirmek için yetenekli, zeki ve edîb kişilere ihtiyaç duymuştur. Abdülvahid gibi yetenekli ve eğitilmiş bir gencin sosyal ve siyasi olarak yükselebilmesinin, servet ve nüfuz kazanabilmesinin tek yolu iktidar çemberine girmektir. O, şarkı söyleyen mütevazı bir gençken, himaye sistemi sayesinde devletin zirvesine vezirlik ve komutanlık gibi mertebelere tırmanmıştır. İktidar, bu kişiyi doğrudan bulmaz. Güvendiği bir hâcib yani İsa aracılığıyla keşfeder. Emîr, İsa’nın tavsiyesine güvenir.

³⁶⁹ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli’l-Endelüs*, 169.

Ancak yine de kendi değerlendirmesine tâbi tutar. Bu, liyakatin hem aracı hem de yönetici tarafından onaylandığı bir sistemi gösterir. Bir himaye sürecinin nasıl işlediği adım adım anlatılmaktadır. Bu süreç, himayedar olan İsa'nın karakteriyle başlar.

Rivayet İsa'nın, rüşvet veya hediye kabul etmeyen biri olarak tanıtılması, onun kurduğu himaye ilişkisinin temiz olduğunu vurgulamakla başlamaktadır. İsa, himayesine aldıklarından maddi bir çıkar beklemez. Onun hedefi, himaye ettiği kişiyi en üst düzeyde onurlandırmak, yükseltmek, yetkilendirmek ve desteklemektir. Bu, İsa'nın kendi gücünü ve nüfuzunu, devlete yetenekli insanlar kazandırarak ve bu insanlar aracılığıyla kendi etki alanını genişleterek pekiştirdiğini gösterir.

Sonrasında İsa, Endülüs'e yeni gelmiş genç Abdülvahid'deki potansiyeli görür. İsa, Abdülvahid'e adeta kariyer danışmanlığı yapar. Ona, iktidar katında şarkı söylemek gibi şüphe çekecek, ciddiyetsiz veya hafif meşrep bulunacak bir meşguliyeti bırakmasını söyler. İsa, ondan edebiyatına sarılmasını ister. Yani, iktidarın saygı duyacağı ve ihtiyaç duyacağı âlim/edîb kimliğini öne çıkarmasını tembihler. Abdülvahid'in "sende seni yukarı çekecek özellikler var" diyerek potansiyelini devlet katında nasıl pazarlaması gerektiğini öğretir. Abdülvahid bu tavsiyeyi dinler ve İsa b. Şüheyd'e bağlanır. Bu, himaye edilenin hâmîye sadakatini gösterir. İsa, artık hazır olan adayını devletin en tepesine bahseder ve ulaştırır. Kendi itibarını kullanarak Abdülvahid'e kefil olur. Ardından vezirliğe ve komutanlığa kadar uzanan bir serüven başlar.

Bu rivayet, iktidarın, devleti yönetecek nitelikli insanları (ulemâ, edipler, bürokratlar) bulmak için himaye ağlarına ne kadar güvendiğini göstermektedir. Himaye sistemi, yeteneğin keşfedildiği, iktidarın değerlerine ve ihtiyaçlarına göre eğitildiği/dönüştürüldüğü ve İsa b. Şüheyd gibi güvenilir araçlar vasıtasıyla devlet mekanizmasına dâhil edildiği bir sosyal ve siyasi yükselme merdiveni işlevi görmektedir.

Himaye ağları vasıtasıyla ulemâ ve edîblerin iktidar hiyerarşisine eklemlenmesi süreci, bu ilişkinin sürekliliğini sağlayan ahlâkî ve dinî zeminin sorgulanması sonucunu doğurarak bizi bir sonraki başlıkta ele alınacak olan

hükümdarın şahsî takvasının bir meşruiyet aracı olarak işlev görmesi konusuna taşımaktadır. Zira bireysel düzeydeki himaye ve kariyer basamakları, ancak hükümdarın ulemâ nezdindeki dindarlık profilinin toplumsal bir rızaya tahvil edilmesiyle siyasî bir istikrara ve kurumsal bir meşruiyete kavuşabilmektedir.

2.2 ULEMÂNIN DEVLET YÖNETİMİNE İŞTİRAKİ VE SİYASİ ROLLERİ

Yukarıda verilen örneklerde müşahade edilen ulemânın kitleler üzerindeki derin manevî nüfuzu ve iktidarın bu nüfuzu resmî bir takdirle taltif etmesi, ilim ehlinin toplumsal meşruiyet sahasındaki gücünün sadece dinî bir temsille sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır. Bu sarsılmaz itibar, siyasî otoritenin söz konusu ilmî sermayeyi devlet nizamını tahkim etmek amacıyla resmî kanallara aktarması sonucunu doğurarak bizi sonraki başlıkta incelenecek olan ulemânın Kâdî'l-cemâa, Hisbe ve vezirlik gibi kilit makamlardaki idarî ve siyasî rolleri konusuna taşımaktadır.

2.2.1 Devlet Yönetiminde Ulemâ: Adalet, Hazine ve Diplomasi

İktidar sahibi kimseler, müntesibi oldukları dine olan saygılarından dolayı, din adına hüküm veren ve dinî uygulamaları gerçekleştiren âlimlere de saygı göstermesi beklenir. Bu bağlamda, İslam şehirlerinde ulemâ, dinî hukuk uzmanları olarak önemli bir yer tutar ve elit bir grup olarak kabul edilir. İslam liderleri, ulemâ ile ya iş birliği yapma ya da onlarla düşman olma tercihinde bulunmak zorundadır. Din, İslam toplumlarının temelini oluşturduğu için, liderlerin ulemâ ile düşmanlık yerine müttefiklik kurmaları daha yararlıdır. Bu sayede, ulemâ genellikle şehir yönetimlerinde güçlü pozisyonlarda yer alır ve anlaşmazlıkları çözmek üzere kâdî olarak atanır.³⁷⁰

Endülüs Emevî Devleti'nde ulemâ, Müslüman toplumları için kanunî bir otorite olarak önemli bir rol model olmuştur. Ulemânın gücü, çeşitli idari pozisyonlarda aktif rol almalarından kaynaklanmaktadır. Sadece dinî liderler ve âlimler olmanın ötesinde, baş kâdî veya kâdî olarak da yargısal ve idarî yetkilere sahiptirler. Kâdî, alt kâdılar, yürütme yardımcıları ve tanıklar atayabilir ve mahkeme

³⁷⁰ Bknz: Nizamülmülk, *Siyerü'l-müluk / Siyasetname*, 69; John Robert Hummel, *The Ulama of al-Andalus: An Understanding of Spain's Intellectual Heritage* (Chicago: Roosevelt University, M.A., 2009), 31.

görevlileri ile güç kullanma yetkisine sahip kişileri işe alabilir. Kâdı'nın bu yetkileri, ulemânın şehir içinde neredeyse halifenin temsilcisi gibi hareket etmesini sağlar. Ancak ulemânın otoritesi şehir dışında sınırlıdır çünkü gerekli güçten yoksundurlar ve herhangi bir askeri eylem halifenin emri ile sınırlıdır. Ayrıca, ulemâ hukuki danışmanlar, beytü'l-mal'den sorumlu ve pazar denetçisi (muhtesib) gibi diğer önemli idari pozisyonlarda da görev yapmaktadır. Tüm bu pozisyonlar devlet tarafından belirlenmekteydi.³⁷¹

Kâdı, kendi adına ve belirli bir mahkemede adalet dağıtma görevini kabul etmeden önce, bazı şartlar koyabiliyordu. Bu şartlar arasında, kâdının kararlarına müdahale edilmemesi veya itiraz edilmemesi gibi taleplerde bulunabiliyordu. Aşağıda verilen Mus'ab b. Umrân örneği, bu durumun tam tersini ortaya koysa da genel olarak atamalar teklif usulüne göre yapılmaktaydı. Emîr Hişâm, Mus'ab'a, kâdı olarak atama teklifinin ardından kendisine pazarlık veya şart öne sürme hakkı tanımamış, onu mutlak bir güçle göreve zorlamıştır:

... Bunun üzerine Hişâm, Mus'ab b. Umrân'a haber gönderdi. Onu huzuruna kabul ederek kendisine şöyle dedi: “Benden duyacağın şu sözüme dikkat et! Kendisinden başka ilah olmayan Allah adına yemin ederim ki ya seni davet ettiğim görevi kabul edersin ya da sana öyle bir ceza veririm ki yaşadığım sürece benden adalet ve merhamet ismini silip atar. Babamda gördüğün ve hoşlanmadığın o sert huyları Allah bana da verdi ve Müslümanların işlerinin düzelmesi ve maslahatı için sana karşı yumuşak davranmayı benden kaldırdı. Başıma testereyi koysan bile bu kararımın dönmem! O halde kadılık görevini üstlen!” Bunun üzerine Mus'ab kadılık görevini kabul etti.³⁷²

Bu örnek diyalog, Endülüs Emevî Devleti'ndeki âlimler ile yönetim arasındaki karmaşık ve çoğu zaman gerilimli ilişkiyi gösteren bir örnektir. Bu olayı şu açılardan yorumlayabiliriz. Metnin en belirgin yönü, devlet başkanı olan Emîr Hişâm'ın, kadılık makamı üzerindeki mutlak otoritesidir. Hişâm, Mus'ab b. Umrân'ı bu göreve getirmek için sadece davet etmiyor, onu açıkça tehdit ediyor. “Sana öyle bir ceza veririm ki... benden adalet ve merhamet ismini silip atar” ve “Başıma testereyi koysan bile... dönmem” gibi ifadeler, emirin bu atamayı ne kadar kritik gördüğünü ve gücünü kullanmaktan çekinmeyeceğini gösterir. Emîr, bu sert tutumunu Müslümanların işlerinin düzelmesi ve maslahatı için yaptığını söyleyerek meşrulaştırır. Bu, yönetimin,

³⁷¹ Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, 111.

³⁷² İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 98.

devletin bekası ve düzeni için âlimlerin ilmine ve itibarına ihtiyaç duyduğu ve gerekirse onları bu hizmete zorlayabileceği anlayışını yansıtır.

Hişâm'ın bu denli şiddetli bir tehdide başvurmak zorunda kalması, Mus'ab b. Umrân'ın bu görevi kabul etmekte ne kadar isteksiz olduğunu ima eder. Dönemin birçok dindar âlimi, kadılık gibi devlet görevlerini bir fitne kapısı olarak görürdü. Yönetimin bir parçası olmanın, adaletsiz kararlara ortak olma veya siyasi baskılar altında kalma riski taşıdığından korkarlardı. Bu nedenle, Mus'ab'ın bu görevden kaçınması, onun dünyevi bir makam peşinde olmadığını, aksine dinî ve vicdani sorumluluktan çekindiğini gösteren bir dindarlık alameti olarak okunabilir.

Bu olay, “Devlet neden saygın bir âlimi göreve zorlar?” sorusunun cevabını da vermektedir. Devlet, adalet sisteminin halk nezdinde güvenilir ve saygın olmasını ister. Bunu sağlamanın en kolay yolu, halkın dindarlığına ve ilmine güvendiği Mus'ab b. Umrân gibi itibarlı bir kişiyi yargının başına getirmektir. Mus'ab'ın itibarı, doğrudan onun yönettiği adalet sistemine ve dolayısıyla Emîr Hişâm'ın yönetimine transfer olacaktır. Devlet, âlimlerin bu sosyal ve manevi sermayesine muhtaçtır.

Hazine yönetimi ise, Endülüs'te iktidarın kaba gücü ile ulemânın temsil ettiği hukukî-ahlâkî prensiplerin en sert çarpıştığı alanlardan biridir. İster bizzat ilmî tabakadan gelsin ister ulemâ etîğiyle yetişmiş bürokratlar olsun -aşağıdaki örnekte ismi geçecek olan Musa b. Hudayr ilmî tabakadan değildi- bu makamda görev yapan kimseler iktidarın şahsî arzuları ile kamu hukuku arasında bir baraj vazifesi görmüşlerdir.

II. Abdurrahmân döneminde yaşanan başhazinedar Musa b. Hudayr'ın durumu, ulemânın devlet içine yerleştirdiği hesap verebilirlik şuurunun en somut örneğidir. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

(Ziryâb) Bir keresinde o kadar hoş bir şekilde şarkı söylemişti ki Emîr, “Hazinedârlarıma söyleyin, ona 30.000³⁷³ dinar versinler!” dedi. Bunun üzerine resâil sahibi, emri hazinedarlara iletmek üzere geldi... Hazinedarlar bir süre birbirlerine baktılar. Sonra başhazinedar olan Musa b. Hudayr diğerlerine, “Hadi, konuşun!” dedi.

³⁷³ Rivayette geçen bu miktarın büyüklüğünü anlamak için dönemin en yüksek bürokratlarından olan haciplerin maaşlarıyla bu miktarı karşılaştırmak mümkündür. Aylık 200-300 dinar arasında değişen haciplik maaşı göz önünde bulundurulduğunda rivayette geçen bu miktarın yaklaşık 100 katına dek gelmektedir. (Sema Taş, *Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031)*, 52-53.)

Arkadaşları, “Sen ne dersen de, biz seninle aynı fikirdeyiz!” diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Musa b. Hudayr resâil sahibine şunları söyledi:

“Her ne kadar biz Emîr’in -Allah onu korusun- hazinedarları olsak da aynı zamanda Müslüman toplumunun da hazinedarlarıyız. Onların parasını topluyor ve yine onların menfaatine harcıyoruz. Bu emri asla yerine getirmeyeceğiz! Hiçbirimiz Kıyamet Günü amel defterinde, ‘Müslümanların parasından 30.000 dinar alındı ve şarkı söyleme tarzından dolayı bir şarkıcıya verildi’ sözlerine muhatap olmak istemez! Emîr ona ödemeyi kendi özel kesesinden (şahsî malından) yapsın!”

Görevli, emri düzenleyen saray görevlisine geri dönüp, “Hazinedarlar ödemeyi reddediyorlar,” dedi. Saray görevlisi de durumu Emîr’e iletti. Ziryâb, “Bu nasıl bir itaat?!” diye tepki gösterdi. Fakat II. Abdurrahman şöyle cevap verdi:

“Asıl itaat budur ve ben bu davranışlarından dolayı onları vezir yapacağım. Söylediklerinde haklılar.” Ardından Ziryâb’a ödemenin kendi şahsî malından yapılmasını emretti.³⁷⁴

Musa b. Hudayr ve arkadaşlarının çıkışı, kamu görevlisinin sadakatinin kişiye (Emîr) değil, ilkelere ve kamuya (ümmetin malı) olması gerektiğini gösterir. Hazinedarların, “Kıyamet günü amel defterimizde bunu görmek istemiyoruz” argümanı, o dönemdeki bürokrasinin dinî meşruiyet zeminini ne kadar ciddiye aldığına kanıttır. Bu, sadece mali bir itiraz değil etik bir sınır koyma biçimidir.

II. Abdurrahman, Ziryâb’ın “Bu nasıl itaat?” şeklindeki kışkırtmasına kapılmayarak büyük bir olgunluk sergilemiştir. Onun bu durumu bir isyan değil, bir koruma mekanizması olarak görmesi, Endülüs’ün o dönemdeki kurumsal başarısının sırrını açıklar. Hükümdar, kendi yetkilerinin sınırlandırılmasını takdirle karşılamıştır. Onun, itiraz edenleri cezalandırmak yerine onları vezirlikle ödüllendirmesi, dalkavukluk yerine dürüstlüğü merkeze alan bir yönetim anlayışı sergilediğinin açık bir göstergesidir.

Diğer yandan hazinenin bu denetleyici gücü, siyasî ihtirasla birleştiğinde ise iktidarı deviren bir silaha dönüşebilmektedir. Aslen bir fıkıh ve edebiyat âlimi olan Hâcib Mansûr, iktidarı ele geçirme sürecinde Beytûlmâl’i Halife’nin sarayından kendi şehri ez-Zâhira’ya taşıyarak Halife II. Hişâm’ı mâlî olarak felç etmiştir.³⁷⁵ Burada,

³⁷⁴ David James, *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah* (Hoboken: Taylor & Francis, 2009), 102-103; (Eserin Arapça baskısında “Musa b. Cüdeyr” olarak geçmektedir. Fakat tarihsel veriler tahkik edildiğinde bu kişinin “Musa b. Hudayr” olması gerektiği kanaatindeyiz. İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 112-113.

³⁷⁵ İbn İzarî, *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ahbari’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, 2/276.

ulemânın sahip olduğu idarî yetkinlik ve ilmî zekâ, hazineyi kamu hukukunu koruma aracı olmaktan çıkarıp, siyasî bir el koyma enstrümanına dönüştürmüştür.

Ulemânın idarî ve siyasî rolleri, sadece dâhilî krizlerin çözümünde değil devletin uluslararası arenadaki prestijini belirleyen diplomatik misyonlarda da tebarüz etmiştir. Endülüs idaresi; yabancı saraylarla kurulan temaslarda sadece siyasîleri değil, sahip oldukları evrensel ilmî yetkinlik sayesinde tarafsız ve saygın birer figür olarak kabul edilen ulemâ ve seçkin simaları baş diplomat olarak sahaya sürmüştür.

II. Abdurrahman döneminin çok yönlü âlimi Yahyâ b. Hakem el-Gazâl (ö. 250/864 ?), edebî ve felsefî birikimini en çetin diplomatik krizlerin çözümünde kullanmıştır. Bizans İmparatoru Theophilos'a³⁷⁶ ve ardından Vikingler'e gönderilen elçilik heyetlerine başkanlık etmesi³⁷⁷ onun sadece bir şair değil, astronomi ve felsefe gibi disiplinlere hâkimiyetiyle yabancı kralları etkileyebilen stratejik bir figür olduğunu göstermektedir. Onun hazırcevaplığı ve vakârı, devletin kültürel prestijinin dış dünyada görünür olmasına katkı sağlamıştır.

Endülüs Emevî Devleti'nin, Kuzey Afrika'da Fâtımî yayılmacılığına karşı kurmaya çalıştığı güvenlik kordonu, bölgedeki yerel güçlerle, özellikle de İdrîsîler ile sıkı bir diplomasi yürütülmesini zorunlu kılmıştır. el-Bekrî'nin aktardığı kritik bir kayıt, bu diplomasinin askeri valiler değil, başkâdı üzerinden yürütüldüğünü göstermektedir.³⁷⁸

332/943 yılında, İdrîsî hanedanının önde gelen isimlerinden olan, Emevîlere olan bağlılığı ve ilmi ile tanınan Ahmed b. İbrahim b. Muhammed, Endülüs'e geçmek ve Halife III. Abdurrahman'ın safında cihada katılmak niyetiyle doğrudan Kâdı'l-cemâa Muhammed b. Abdullah b. Ebû İsa ile istişarede bulunmuştur. Bu durum,

³⁷⁶ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/346.

³⁷⁷ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 2/257.

³⁷⁸ Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 813-814.

Mağrib'deki elitlerin Endülüs'teki muhatap olarak sivil-dinî otoriteyi daha güvenilir bir köprü olarak gördüklerine işaret etmektedir.

Durumdan haberdar olan Halife III. Abdurrahman, bu diplomatik açılımı bizzat Kâdı İbn Ebû İsa üzerinden yürütme kararı almıştır. Halife, Kâdı'ya İdrîsî lideriyle yazışmasını, onu Endülüs'e gelmeye teşvik etmesini emretmiştir. Üstelik bu yazışmaya, devletin prestijini yansıtan dikkat çekici bir vaat eklenmiştir: İdrîsî heyetinin Cezîretülhadrâ'dan (Algeciras) başkentteki Balât-ı Humeyd'e kadar geçeceği yaklaşık otuz konaklık güzergâhın her bir durağında, sadece onların konaklaması için bin miskal bütçeli özel köşkler inşa edilecektir.³⁷⁹

Ayrıca Makkarî'nin vurguladığı üzere, Kâdı Muhammed b. Ebû İsa, Medînetüzzehrâ gibi devletin azametini simgeleyen yeni bir hilafet merkezinin ulu camisinde ilk cuma namazını kıldırarak ve ilk hutbeyi okuyan kişidir.³⁸⁰ Dolayısıyla o, hem içeride Halife'nin dinî meşruiyetini kitlelere ilan eden bir sözcü, hem de dışarıda Kuzey Afrikalı liderleri Emevî şemsiyesi altına davet eden bir büyükelçi konumundadır.

Endülüs Emevî Devleti'nde kâdılarının uluslararası diplomaside etkin rol oynadıklarına dair en çarpıcı olaylardan bir diğeri de III. Abdurrahman zamanında yaşanmış bir olaydır. Bu olay, Kâdı Eslem b. Abdülaziz ile dönemin güçlü Hâcibi Bedr b. Ahmed arasında yaşanan “tutsak Müslüman kadın” krizidir. Olayın merkezinde, devletle barış antlaşması yapmış bir acem lider (muhtemelen sınır bölgesinden bir Hristiyan komutan veya yerel bir bey) bulunmaktadır. Bu liderin elinde, cariyeye statüsünde tuttuğu hür bir Müslüman kadın vardır. İslam hukukuna göre hür bir Müslüman'ın köleleştirilmesi kesinlikle haramdır.³⁸¹ Ancak devlet, bu liderle bir “eman” ve “ahd” (sözleşme) imzalamıştır ve bu sözleşmenin bozulması devletin diplomatik itibarını zedeleyecektir. Kâdı Eslem, bu durumu haber aldığı anda tavizsiz

³⁷⁹ el-Bekrî *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 814.

³⁸⁰ Makkarî, *Nefhü't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/565.

³⁸¹ Mehmet Âkif Aydın - Muhammed Hamîdullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/237/246.

bir tutum sergiler ve kadının derhal serbest bırakılmasını talep eder. Hâcib Bedr ise olaya devletin menfaatleri açısından yaklaşır.

Hâcib Bedr, yardımcısı Ya'lâ'yı Kâdı'ya göndererek, devletin bu lideri zorla değil, antlaşma ile itaat altına aldığını hatırlatır. Hâcib'in argümanı, hukuktan ziyade sözün namusu ve reelpolitik üzerinedir. Kaynak metinde³⁸² Hâcib'in şu uyarısı dikkat çekicidir: “Şüphesiz ki biz bu Acemleri (Hıristiyan liderleri) ancak ahd (antlaşma) ile indirdik ve onlara verilen sözü bozmak helal olmaz”.

Bedr b. Ahmed burada kadıya, “Senin bireysel adalet arayışın, devletin uluslararası taahhütlerini tehlikeye atıyor” mesajını vermektedir. Devlet akli, genel barışı (maslahat) korumak adına tekil bir haksızlığı sineye çekmeyi teklif etmektedir.

Kâdı Eslem, Hâcib'in bu diplomatik manevrasına, kazâ görevini topyekûn durdurarak dolayısıyla adalet mekanizmasını işlemez kılarak karşılık verir. O, yapılan antlaşmaların bir haksızlığı meşrulaştıramayacağını savunur; elindeki en büyük güç ise adalet mekanizmasını kilitlemektir. Kâdı, elçi Ya'lâ'ya şu kesin cevabı verir: “Bütün yeminler üzerime lazım olsun ki o Acem'e, üzerine vacip olanı infaz edinceye kadar hiçbir davaya bakmayacağım.”

Kâdı Eslem, hür bir Müslüman kadının özgürlüğü ile devletin diplomatik protokolü arasında bir tercih yapmaya zorlandığında, tereddütsüz bir şekilde şeriatın birey odaklı adalet anlayışını seçmiştir. Bu kararlılık karşısında Hâcib Bedr, siyasi gücünü kullanarak kadıyı görevden alabilecekken, tam tersine geri adım atmayı seçmiştir. Hâcib'in bu tavrı, Endülüs'te siyasi otoritenin meşruiyetini hukuka saygı üzerinden kurduğunun en somut delilidir. Hâcib, elçiyi tekrar göndererek şu tarihi itirafı yapar: “Şüphesiz ki ben, hak konusunda sana karşı durmam ve hakkı çiğnemeyi senden istemeyi kendime helal görmem.”

Bu vaka, Kâdı Eslem'in şahsi cesaretinin ötesinde, Endülüs Emevî devlet yapısında yargının, yürütme organını (Hâciblik makamını) denetleyebilecek ve hatta ona geri adım attırabilecek bir manevi otoriteye sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bu

³⁸² Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 214.

geri adım ile bir kâdının hukukî görüşü, devlet nezdinde sınır dışı yönetimlerle yapılan anlaşmaları bozmaya ve bölgesel dengeleri değiştirmeye kadar uzanmıştır.

III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde saray hekimliği yapan Musevî âlim Hasdây b. Şeprût, bilimin diplomasiye nasıl tahvil edilebileceğinin en parlak örneğidir. Çalışmamızın sonlarına doğru detaylı olarak inceleyeceğimiz Leon Kralı Sancho'nun şişmanlık hastalığını tedavi etmesi,³⁸³ sadece tıbbî bir başarı değil, bu yolla kralı ve büyükannesi Kraliçe Tota'yı Kurtuba'ya getirerek halifenin siyasî üstünlüğünü kabul etmeye yöneltmesi,³⁸⁴ tıbbın siyasî bir zafer enstrümanına dönüştüğünün kanıtıdır.

III. Abdurrahman döneminin Mustarib (Mozarab) piskoposu ve astronomu olan Rebî b. Zeyd,³⁸⁵ farklı inanç gruplarından gelen ilmî seçkinlerin diplomasi vasıtasıyla devlete nasıl eklemlendiğini gösterir.³⁸⁶ Latince ve Arapçayı mükemmel bilmesi ve astronomi alanındaki *Kitâbü'l-Envâ* adlı eseriyle şöhret bulması sayesinde Kutsal Roma Cermen İmparatoru I. Otto'ya elçi olarak gönderilmiştir.³⁸⁷ Bir Hristiyan bilginin İslam halifesi adına Frank saraylarında müzakere yürütmesi, Endülüs'ün bilgi temelli meşruiyetinin karakterini ortaya koymaktadır.

İslam hukukuna göre bir Zimmî'nin halifelik veya hükümdarlık iddiasında bulunması mantiken ve hukuken mümkün değildir.³⁸⁸ Bu durum, III. Abdurrahman

³⁸³ Za'ferani, *Yehudî'l-Endelüs ve'l-Magrib*, 100; Gümüş, "Endülüs Emevîleri Sarayında Bir Yahudi Tabip-Diplomat: Hasdây İbn Şaprut'un Faaliyetleri", 86-108.

³⁸⁴ İbn Haldûn, *Dîvânu'l-Mebtede ve'l-Haber fî Târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âşarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, 4/184; Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/366.

³⁸⁵ Kaynaklar, bu kişi için farklı isimler de kullanmaktadır. Rifâ el-Eskaf (Üskuf) [İbn Haldûn, *Dîvânu'l-Mebtede ve'l-Haber fî Târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âşarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, 4/183], Rabî el-Eskaf (Üskuf) [Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/365]

³⁸⁶ Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 3/186.

³⁸⁷ İbn Haldûn, *Dîvânu'l-Mebtede ve'l-Haber fî Târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âşarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, 4/183; Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/365

³⁸⁸ Mâverdi'ye göre imamet (hilâfet), dinin korunması ve dünya siyasetinin yürütülmesi hususunda nübüvvetin yerini tutan bir makamdır. [Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayatü'd-Diniyye*, 15.] Bu tanım gereği halifenin asli görevi, İslam dinini icma edilen sabit esaslar üzere korumak ve gayri müslimlere karşı savunmaktır. İslam dinine inanmayan birinin, o dini koruma ve hükümlerini icra etme görevini (hırasatü'd-din) üstlenmesi mantiken ve hukuken mümkün görülmemiştir. Bir diğer husus ise

gibi merkezî otoriteyi güçlendiren hükümdarlar için onları en güvenli bürokratlar hâline getirir. Zira Arap aristokrasisinden veya nüfuzlu Mâlikî ulemâsından birini bu kadar güçlendirmek, her zaman bir darbe veya isyan riski taşıırken; Hasdây b. Şeprût gibi bir figürün tüm siyasî varlığı doğrudan hükümdarın şahsî hâmililiğine bağlıdır. Hükümdar düştüğünde o da düşecektir, bu yüzden sadakatinin büyük ölçüde hükümdara bağlı olduğu söylenebilir.

Katolik ve Ortodoks Hristiyan krallıklarla yapılan müzakerelerde, yukarıda bahsedilen kişilerin sahip olduğu dilsel ve kültürel sermaye, o dine ve kültüre mensup olmayan Müslüman âlimlerin gücünü aşabilmektedir. Rebî b. Zeyd gibi bir piskoposun Latinceye hâkimiyeti ve Hristiyan teoloji dilini bilmesi, Frank saraylarında İslam halifesinin taleplerini çok daha ikna edici bir terminolojiyle sunmasına imkân tanır. Bu durum, Endülüs'ün kültürel tercüme gücünü diplomasiye tahvil etmesi anlamını taşımaktadır.

Hasdây b. Şeprût örneğinde görüldüğü üzere; tıp, botanik ve astronomi o dönemde dinî sınırları aşan evrensel bir prestij dilidir. Müslüman ulemâyı genellikle halkın rızası ve hukuki düzeni için kullanırken; gayri müslim seçkinleri uluslararası itibar ve bilim diplomasisi için kullanmıştır. Bir Musevî hekimin Leon Kralı'nı tedavi etmesi, sadece tıbbî bir olay değil, Endülüs medeniyetinin üstünlüğünü kılıç kullanmadan kabul ettiren bir gövde gösterisidir.

Nihayetinde ulemânın ve ilmî seçkinlerin Endülüs devlet idaresindeki rolleri; yargıdan mâliyeye, iç huzurdan uluslararası diplomasiye kadar uzanan geniş bir meşruiyet ağını temsil etmektedir. İktidar, Mus'ab b. Umrân örneğinde görüldüğü üzere dâhilî adalet nizamını tesis etmek için ulemânın takva sermayesini bizzat sisteme eklemlenmiş; Musa b. Hudayr vakasında müşahede edildiği gibi bürokrasinin ahlâkî denetimini bu ilmî etik üzerine inşa etmiştir. Diplomatik sahada ise Yahyâ el-Gazâl gibi Müslüman ediplerin ve Hasdây b. Şeprût gibi gayri müslim dâhilerin istihdam edilmesi, Endülüs'ün bilgi temelli yumuşak gücünü uluslararası bir prestij diline

kaynaklarda bir Zimmî'nin hükümdar olamamasının temel hukukî gerekçesi velâyet eksikliğidir. İslam hukukunda kâfirin mümin üzerinde velâyet (hukukî otorite ve temsil) hakkı yoktur. [Maverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayatü'd-Diniyye*, 111; Turtûşî, *Sirâcü'l-Mulûk*, 39-40.] Hilâfet ise en büyük velâyet olduğu için, bu makama bir Zimmî'nin gelmesi fikhî açıdan batıldır.

dönüştürmüştür. Özellikle dâhilî meşruiyetin Mâlikî ulemâsı, haricî diplomasinin ise siyasî risk taşımayan gayri müslim seçkinler eliyle yürütülmesi, hânedanın siyasî bekası ile ilmî otorite arasında kurulan pragmatik dengenin bir tezahürüdür. Ancak ulemânın üstlendiği bu ağır siyasî ve idarî sorumluluklar, onları kaçınılmaz olarak iktidarın koruyucu kanatları altına itmiş; bu tehlikeli ve stratejik ortaklık, ancak devletin sunduğu sarsılmaz maddî güvencelerle sürdürülebilir bir yapıya kavuşmuştur.

2.2.2 Siyasi Danışmanlık: “Müşavir Fakihler”

Ulemânın kâdılık ve hazine idaresi gibi sahalarda üstlendiği doğrudan icraî görevler, onların devlet mekanizması içerisindeki bürokratik fonksiyonlarını pekiştirmiştir. Ancak ulemânın asıl gücü, sadece kanun uygulayıcısı olmalarında değil, hânedanın siyasî istikametini tayin eden stratejik birer paydaş konumuna yükselmelerinde tebarüz eder. Bu stratejik ortaklık, Endülüs'te Mâlikî fikhını bir devlet ideolojisine dönüştüren fukahâü'l-meşveret (müşavir fakihler) müessesesi ile kurumsallaşmıştır.

el-Kubeyî, Endülüs Emevî yönetiminde iktidarın fıkıh âlimlerine başvurma biçimlerine göre fakihleri “müşavir fakihler” ve “danışman fakihler” olarak iki farklı grup olarak değerlendirmiştir. Bu ayrıma göre, yönetimin bazı fakihlere danıştığı hâlde bu kişilerin resmî “müşavir fakihler” arasında sayılmadığı örneklerle gösterilir. Ardından, “müşavir fakihler”in Emîr II. Abdurrahman döneminde kurumsallaşan, ataması sadece Emîr veya halifeye ait, sayıca sınırlı ve toplu istişare usulüne göre çalışan bir grup olduğu belirtilir. Buna karşılık “danışman fakihler,” resmî bir statüsü olmayan, bireysel olarak görüşlerine başvurulmuş ve sayıları kesin olarak belirlenmemiş fakihlerdir. el-Kubeyî, bu iki fakih topluluğunun nitelikleri, örgütlenme biçimleri ve devlet yönetimine katkıları karşılaştırmalı olarak ele almakta, özellikle “danışman fakihler”in kamu işlerinde oynadıkları siyasî rol ve ilmî otoriteleri vurgulamaktadır.³⁸⁹

³⁸⁹ el-Kubeyî, Devrü'l-Fukaha fî'l-Hayati's-Siyasiyye ve'l-İctimaiyye bi'l-Endelüs fî Asri'l-İmâre ve'l-Hilâfe, 115-116.

Müşâvir fakihlik sistemi, II. Abdurrahmân döneminde resmî bir statü kazanarak ulemânın siyasî itibarının zirvesini teşkil etmiştir.³⁹⁰ Bu yapının önde gelen ismi olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/848), dönemin bir diğer önemli isimlerinden Yuhâmir b. Osman (ö. 227/841) tarafından II. Abdurrahman'a gönderilen mektupta "Emîrû'l-Ahyâr" (Hayırlıların Emîri) sıfatıyla taltif edilmiştir.³⁹¹ Yahyâ'nın onayı olmadan hiçbir kâdının atanmaması,³⁹² ulemânın devlet içinde özerk bir güç odağı haline geldiğinin kanıtıdır.³⁹³ Bu dönemde Mâlikî ulemâsı, sadece dinî rehberlik yapmamış; kâdı tayinlerinden akitlerin feshine kadar devletin tüm karar alma süreçlerini Mâlikî asabiyetiyle mühürlemiştir.

Emîr Abdullah b. Muhammed, İbn Ebû Âmir ve oğlu el-Muzaffer gibi yöneticilerin, kararlarında ileri gelen fıkıh âlimlerine danıştıkları kaynaklarda ifade edilmektedir.³⁹⁴ Fıkıh âlimleri hem yönetime meşruiyet sağlamakta hem de ilmî derinlikleriyle devleti yönlendirmektedir. Özellikle, Emîr Abdullah'ın ilim ve fıkıh ehliyle istişare ederek devlet işlerini yürütmesi, yönetici-âlim ilişkilerinin önemini gösterir. Önceki bölümlerde fıkıh âlimlerinin saygınlığının ilmî yeterliliklerinden kaynaklandığını ve büyük fakihlerin toplum nezdinde etki sahibi olduklarını vurgulamıştık. Bu durum, yönetim hem bu âlimlerin görüşlerinden faydalanmış hem de kararlarına dayanak oluşturmuştur. Bu yaklaşım, devlet işlerinde dinî temellerle uyumlu bir meşruiyet anlayışını pekiştirir.

Kâdı İyaz, fakihin yönetim tarafından ihtiyaç duyulduğunda istişare edilmesini ve bu istişarenin hem iktidar makamında hem de fakihin evinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.³⁹⁵ Ayrıca istişarenin belirli bir mekâna veya zamana bağlı olmadığı,

³⁹⁰ Melek Şahin, Endülüs Emevi Devletinde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 28.

³⁹¹ Ebû Mervan Hayyan b. Halef b. Hüseyin el-Ümevi İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, thk. Mahmud Ali Mekki (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuuni'l-İslam, 1971), 203; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*, 1/150.

³⁹² İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, thk. Mahmud Ali Mekki, 178, 199, 203.

³⁹³ Emîr II. Abdurrahman'ın atama yaptığı ve daha sonra Yahyâ b. Yahyâ'nın itiraz edip atama kararını geri çektiği isimlerin sayısı 10, bazı rivayetlerde 11 olarak ifade edilmektedir. [İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 177-178]

³⁹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed el-Endelüsi Dabbi (ö. 599/1203), *Buğyetü'l-Mültemis fî Tarihi Ricali Ehli'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967), 207; Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 7/170.

³⁹⁵ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/119.

gece veya gündüz farklı yerlerde yapılabileceği belirtilir.³⁹⁶ Bu durum, yöneticilerin fakihlerin görüşlerine büyük önem verdiğini ve onların bilgi ve deneyimlerinden yararlanmak için esnek davrandığını göstermektedir.

Ulemânın devletin siyasî işlere bu denli dâhil olması, onları iktidarın vazgeçilmez birer ortağı kılmıştır. Ancak bu danışmanlık mesaisi, ulemânın bağımsız duruşu ile devletle olan organik bağları arasında hassas bir terazi kurulmasını zorunlu kılmıştır. İktidar, ulemânın sunduğu bu stratejik meşruiyet ve danışmanlık hizmetini, onları maddî olarak da kendine bağlayarak tahkim etmiştir.

2.2.3 Arabuluculuk ve Siyasi Tahkikat

Ulemânın idarî ve siyasî rolleri, saray koridorlarındaki müşâvere heyetlerinden taşarak, sahadaki çatışma alanlarına ve uluslararası diplomasi zeminine kadar uzanmıştır. Endülüs idaresi, askerî gücün yetersiz kaldığı veya toplumsal rızanın sarsıldığı kriz anlarında, ulemânın halk nezdindeki sarsılmaz güvenini birer diplomatik enstrüman olarak kullanmıştır.

Endülüs döneminde fıkıh âlimlerinin sahip oldukları ilmî yeterlilik ve toplumsal itibar nedeniyle emirler veya halifeler tarafından çeşitli resmi görevlere getirilmişlerdir. Örneğin, devlet başkanlarının özel temsilcileri gibi diplomatik rollerde bulunarak, çeşitli anlaşmazlık veya isyan durumlarında barış antlaşmalarını düzenlemekle görevlendirilirlerdi. Fakihlerin bu tür görevlerde başarılı olmaları hem fikhî donanımlarına hem de toplumun her kesiminden duydukları güvene bağlıdır.

Dini ve hukuki bilgisi derin, halka nüfuz edebilen fakihler, arabuluculuk veya barış antlaşmalarının akdedilmesi gibi kritik süreçlerde güven veren aktörler olarak öne çıkarlar. Bu durum, Endülüs yönetiminin meşruiyet ve istikrar sağlama çabasında fakihlerin rolünü güçlü biçimde kullandığını göstermektedir.

Fakihlerin barış antlaşmaları yapma, taraflar arasında uzlaşmayı sağlama ve hakikatleri araştırma gibi görevleri üstlenmesi, onların sadece dinî-ilmî bir konumda kalmadığını aynı zamanda siyasî ve idarî işleyişin aktif bir parçası hâline geldiğini

³⁹⁶ Kâdî İyâz, *Tertibü 'l-Medarik ve Takribü 'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/119.

ortaya koymaktadır.³⁹⁷ Yönetim, toplum nezdinde saygınlığı yüksek fakihleri görevlendirerek olası anlaşmazlıkların daha kolay çözülebileceğini aynı zamanda meşruiyetin pekiştirilebileceğini düşünmektedir. Örneğin, bir bölgede halka zulmetmekle suçlanan vali, komutan veya kâdı hakkında soruşturma yapmak üzere fakihlerin gönderilmesi,³⁹⁸ yönetimin şikâyetlere duyarlı görünmesini ve adaletin, dinî ilkeler çerçevesinde sağlandığına dair güvenin artmasını sağlar.

Emîr I. Hakem iç karışıklıkların ve isyanların yoğun olduğu bir dönemde hüküm sürmüştür. Bu dönemde Kâdı Ferec b. Kinâne (ö. 200/816'den sonra), merkezi otoritenin zayıfladığı bölgelerde (özellikle Sarakusta (Zaragoza) hattında) devreye girerek, isyancı gruplar ile Saray (Kurtuba) arasında bir köprü vazifesi görmüştür.³⁹⁹

Olayların merkezinde, Umâre adlı bir isyancının Berberileri de yanına alarak çıkardığı ayaklanma yer almaktadır. Ancak isyanın seyri değişip Araplar ve Berberi ileri gelenleri Umâre'ye karşı birleşince, isyancı lideri yakalamışlardır. Bu noktada ilginç bir diplomatik hamle gerçekleşir. İsyana karışmış olan bu gruplar, Emîr Hakem'in gazabından korktukları için doğrudan Saray'a gitmek yerine, bölgedeki manevi otoriteye, yani Kâdı Ferec b. Kinâne'ye sığınmışlardır.⁴⁰⁰

Huşenî bu sığınmayı şöyle tasvir eder: “Onlar Umâre'yi ve oğlunu yakaladılar ve o ikisiyle birlikte Ferec b. Kinâne'ye sığındılar”. Burada Kâdı, devletin cezalandırıcı gücünden kaçanların sığındığı bir eman kapısıdır. İsyancılar, Ferec'in arabuluculuğu olmadan Emîr'in kendilerini affetmeyeceğini bilmektedirler. Nitekim Ferec'ten talepleri de tam olarak budur: “Araplar ve Berberi ileri gelenleri, ondan (Ferec'ten) Emîr Hakem ile konuşmasını istediler.” Ferec b. Kinâne, bu talebi kabul ederek Emîr Hakem'e bir mektup kaleme almıştır. Mektup, isyancıların pişmanlığını ve devlete yeniden itaat ettiklerini bildirmektedir. Emîr Hakem'in cevabı, kâdının bu diplomatik başarısını tescilleyen tarihi bir belgedir. Emîr, kâdının mektubunu okuduğunu belirterek şöyle der: “Mektubunu okudum; (o mektupta) nezdindeki

³⁹⁷ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/240.

³⁹⁸ Nübâhî, *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*, 60.

³⁹⁹ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*, 1/391; Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/145.

⁴⁰⁰ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 95.

Arapların genel durumunu, itaatlerini ve samimiyetlerini zikretmişsin...”. Bu ifadeyle Emîr, isyancı bir bölgeyi, kâdının kefaleti sayesinde “itaatkâr ve samimi” bir bölge olarak yeniden tanımlamıştır. Ferec b. Kinâne, askeri bir operasyona gerek kalmadan, sadece kalemi ve itibarıyla bölgeyi yatıştırımayı başarmıştır.⁴⁰¹

Ferec b. Kinâne’nin diplomatik yeteneği sadece taşrada değil, başkent Kurtuba’da da kendini göstermiştir. Meşhur Rabad İsyanı veya benzeri bir karışıklık sırasında, askerlerin bir mahalleye saldırıp halkı kılıçtan geçirmek üzere olduğu bir anda, Ferec b. Kinâne cesaretle Emîr Hakem’in huzuruna çıkar. Emîr’i sakinleştirmek ve genel af ilan ettirmek için kullandığı argüman, ne hukuki bir madde ne de siyasi bir tehdittir. Tamamen dinî-tarihsel bir diplomasidir. Emîr’e şöyle seslenir: “Şüphesiz ki Kureyş (kabilesi) Peygamber ile savaştı... (fakat) sonra O (Peygamber), onları affetti ve onlara ihsanda bulundu...”. Ardından Emîr’i en hassas noktasından, soyundan ve hilafet iddiasından yakalar: “ve sen, O’na (Peygamber’e) uymaya insanların en layığıydın”.⁴⁰² Bu stratejik hamle karşısında Emîr Hakem sakinleşir, öfkesini yutar ve halka eman verir. Ferec b. Kinâne, bu olayda bir kâdından ziyade, yönetici ile yönetilen arasındaki muhtemel bir çatışmayı önleyen etkili bir arabulucu kimliğiyle tarih sahnesine çıkmıştır.

2.2.4 Saray Bürokrasisi ve Sır Kâtipliği

Ulemânın toplumsal meşruiyet sahasındaki başarıları, iktidarın bu liyakatli zümreyi devletin karar alma mekanizmalarına daha organik bir biçimde dâhil etme iradesini pekiştirmiştir. İlmî sermayenin bürokratik bir kudrete tahvil edilmesi süreci, bizi Muhammed b. Saîd ez-Zeccâlî (ö. 232/846) örneğinde müşahede edileceği üzere, ulemânın devlet hiyerarşisinde sadece birer uygulayıcı değil, idari yapıyı bizzat dönüştüren birer reformcu olarak yükselişi konusuna taşımaktadır.

Emîr II. Abdurrahman, belagatı ve yazarlığı teşvik eden, bu yeteneklere sahip kişilere yüksek makamlar veren bir hükümdardı. Kendisi de bizzat belagatte öncü ve

⁴⁰¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 95-96.

⁴⁰² Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 94; Kâdî İyâz, *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesalik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik*, 4/144-145.

yazma konusunda yetenekliydi.⁴⁰³ Döneminde yaşayan Muhammed b. Said ez-Zeccâlî, mütevacı bir aileden gelmesine rağmen, üstün zekâsı, güçlü hafızası ve edebiyat yeteneği sayesinde Emîr'in hizmetine girmiştir. Ez-Zeccâlî, bir keresinde Emîr'e bir şiir dizesinin tamamını söyleyerek onu etkilemiş, bu da onun Emîr'in sır kâtibi olmasına yol açmıştır.

... (Zeccâlî'nin kökeni) Eskiden Berberilerin Butr kolunun sıradan halkından (avamından) idiler. Kökleri Tâkerunnâ (Takruna) bölgesindendi. İlk atalarından önemli bir şöhrete sahip oldukları kaydedilmemiştir. Derken Emîr II. Abdurrahman, onların bu dedesi Muhammed b. Said'i (Zeccâlî) himayesine almayı diğerlerinden önce seçti. Onda bir anlayış, bilgi, dürüstlük ve ifade gücü gördü ve bu vasıfları sebebiyle onu hizmetine aldı. Onu hizmetindeki derecelerde yükseltti, kâtibi yaptı ve özel yakın hizmetine aldı. Böylece ailesinin şanı yüceldi ve devletin ileri gelenleri arasına katıldı.

... Bundan önce Emîr, kendinden öncekilerin geleneği uyarınca, onu vezirlerine hizmet vermesi için ortak bir kâtip olarak atamıştı. Fakat Muhammed'in yüksek hedefi, onu en yüksek makamlara tek başına erişmek için bu ortak kâtiplik durumundan yükselmeye sevk etti. Emîr II. Abdurrahman'a, vezirlerinin hizmetine gitmekten affını isteyen bir mektup yazdı. Mektupta şöyle diyordu: "Allah'ın sizi aziz kıldığı kâtipliğinizin damgasıyla damgalanan ve bu isimle şereflenen bir kimse, sizin vezirlerinize kâtiplik yapmaktan münezzeh olmaya ve sadece sizin sırlarınızın korunmasıyla gurur duymaya daha layıktır."

Bu sözler Emîr'in durumun farkına varmasını sağladı. Bunun üzerine (Emîr), Muhammed'i sadece kendi özel kâtipliğine ayırdı ve vezirler için onların yazışmalarını yürütecek ayrı bir kâtip görevlendirdi. Emîr II. Abdurrahman'dan sonra devletin sonuna kadar uygulama bu şekilde devam etti.⁴⁰⁴

Ele alınan rivayette bu olay, sadece bir kişinin yükseliş hikayesi değil aynı zamanda Endülüs Emevî Devleti'nin idari yapısı, liyakat anlayışı ve iktidar-ulemâ ilişkisi hakkında çok değerli bilgiler sunan, ders niteliğinde bir olaydır. Rivayet, Zeccâlî ailesinin kökleri Tâkerunnâ bölgesinden gelen, sıradan halktan olduğunu ve ilk atalarından önemli bir şöhrete sahip olmadıklarını vurgular. Yani Zeccâlî, Kurtuba'nın yerleşik aristokrasisinden veya köklü şerefli ailelerinden biri değildir.

Zeccâlî'nin yükselişini sağlayan şey, askeri bir başarı ya da siyasi bir bağlantı değil, tamamen ilim ve edeptir. Emîr II. Abdurrahman, kültüre ve sanata son derece düşkün bir hükümdardır. Onun takılıp kaldığı bir beytin eksik mısrasını, çevresindeki ileri gelenler değil, dışarıdan gelen ama dil ve edebiyata son derece hâkim olan Zeccâlî tamamlamıştır.

⁴⁰³ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 222.

⁴⁰⁴ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 171-173.

Bir hükümdarın çevresini Zeccâlî gibi âlimler, şairler ve ediplerle donatması, onun sadece askeri bir lider değil aynı zamanda kültürlü bir hükümdar olarak meşruiyetini ve prestijini de artırır. Bu, İslam medeniyetinde yaygın bir hükümdarlık idealidir. Olayın belki de en çarpıcı yönü burasıdır. Zeccâlî, mevcut idari yapıya sadece dâhil olmamış, o yapıyı kendi lehine ve iktidarın merkeziyetçiliği lehine değiştirmiştir. Emîr, Zeccâlî'yi ilk olarak vezirlerinin kâtibi olarak atar. Bu, eskilerin âdeti olan bir uygulamadır. Bu pozisyonda Zeccâlî, doğrudan hükümdara değil vezirlere (yani bürokrasiye) bağlıdır.

Zeccâlî, burada, idarî teşkilatta bir değişiklik yapılmasını talep ederek stratejik bir hamle yapmıştır. Zeccâlî bu durumu kabullenmemiş; amacı, onu daha yüksek makamlara itmiştir. Emîr'e yazdığı mektup, idari bir değişim teklifidir. Zeccâlî, bu mektupla fiilen şunu teklif etmiştir: Hükümdarın özel kalemi ile devlet işlerini yürüten vezirlerin kâtipliği birbirinden ayrılmalıdır. Bu, gücün merkezileşmesi demektir. Emîr, vezirleri baypas ederek doğrudan kendisine bağlı, en güvendiği kişiyle yani özel kalemiyle çalışacaktır.

Muhammed ez-Zeccâlî'nin hikayesi, ulemânın nasıl siyasi güce dönüştüğünün bir örneğidir. İlk olarak iktidar, liyakatli bir âlimi keşfeder ve onu sistemin içine alır. Ardından âlim, sadece bir memur olmayı reddeder. Sahip olduğu zekâ, özgüven ve stratejik akılla, sistemi yeniden yapılandırır. Bu yeniden yapılandırma hem âlimin statüsünü yükseltir hem de iktidarın gücünü merkezileştirir. Böylece artık Emîr'in vezirlere bağlı olmayan özel bir kalemi vardır.

Emîr II. Abdurrahman liyakatli birini himaye ederek akıllıca bir yatırım yapmıştır. Zeccâlî ise bu himayeyi kullanarak Endülüs Emevî Devleti bürokrasi tarihinde kalıcı bir idari reformu tetiklemiştir. Bu, ulemânın sadece pasif bir himaye objesi değil aynı zamanda aktif bir idari aktör ve reformcu olabildiğini gösteren çarpıcı bir örnektir.

2.3 MEŞRUIYET ARACI OLARAK ULEMÂ

İktidarın dinî meşruiyetini tesis eden en temel unsurlardan biri, hükümdarın şahsi yaşantısında İslamî kaidelere, özellikle de ulemânın hassasiyet gösterdiği haram

ve helal sınırlarına riayet etmesidir. Endülüs Emevî tarih kaynaklarında, hükümdarların şahsi takvaları ile ulemânın onlara duyduğu güven arasında doğrudan bir paralellik kurulduğu görülmektedir. Bu hususta şu ifadeler, saray hayatındaki dindarlık algısının meşruiyet zeminini nasıl beslediğini açıkça ortaya koymaktadır:

Endülüs Emevîlerine gelince, onlardan I. Hakem (er-Rabadî) bu işi [içki içme hususunda] gizlice yapmamıştır. Ancak halifelerinden hiçbiri üzüm şarabı (hamr) içmemiştir. Onlar sadece pişirilmiş bal şerbeti (nebiz) içerlerdi ki bu konuda bizce hiçbir şüphe yoktur. Onlardan Emîr Abdullah, II. Hakem, II. Hişâm, II. Muhammed, Süleyman b. Hakem (el-Müstâîn-Billâh) ve V. Abdurrahman (el-Müstazhir-Billâh) ise hükümdarlıkları süresince ne hakkında ihtilaf bulunan içecekleri ne de şarabı, dindarlık (tedeyyün) ve sakınma (tenezzüh) gayesiyle asla içmemişlerdir. Bu durumun bir kısmına bizzat şahit olduk, geri kalanı ise yanımızda sahih haberlerle sabittir. Kâsım b. Hammûd da dindarlığı sebebiyle nebîz türü içeceklerden hiçbirini içmezdi. Diğerleri ise bu konuda serbest davranan kimselerdi.⁴⁰⁵

Metinde vurgulanan “tedeyyünen ve tenezzühen” (dindarlık ve sakınma amacıyla) ifadesi, hükümdarın sadece yasaklardan kaçınmadığını ulemânın verâ ve takva standartlarına uygun bir profil çizerek manevi bir otorite devşirdiğini gösterir. Nitekim I. Hakem döneminde yaşanan ulemâ-iktidar çatışmalarının (Rabad Vakası gibi) temelinde, hükümdarın bu ahlaki sınırlara uymaması ve rivayette de belirtildiği gibi mücahir (alenî işleyen) olarak nitelendirilmesi yatmaktadır. Buna mukabil, II. Hakem ve Emîr Abdullah gibi isimlerin içkiden ve şüpheli şeylerden uzak durması, onların ulemâ tarafından adil ve meşru lider olarak kabul edilmesini kolaylaştırmış; ulemâ da bu şahsi dindarlığı, iktidarın toplumsal rızasını güçlendirmek için bir meşruiyet aracı olarak kullanmıştır.

Ancak devletin otorite kaybettiği ve hiyerarşinin bozulduğu Fitne Dönemi (339-422/1009-1031) arifesinde, ulemâ ile iktidar arasındaki bu ilişki, karşılıklı rızadan karşılıklı manipülasyona evrilmiştir. Bu sapmanın en somut örneği, Hâcib Mansûr’un oğlu Abdurrahman Sanchuelo’nun, zayıf halife II. Hişâm’ı zorlayarak veliahtlığını ilan ettirmesi sürecinde yaşanmıştır. İbnü’l-Ebbâr, ulemânın bu siyasi gaspı nasıl meşrulaştırdığını şöyle eleştirir:

Abdurrahman en-Nâsır’ın (Sanchuelo) uğursuzluğu cemaatin parçalanmasına yol açtı, itaatten ayrılma cesaretini gösterdi ve onun eliyle genel bozulma yaşandı. Hilâfeti hedefledi, haciplik makamı kendisine yetmedi ve halifelikten başka bir şeyle yetinmedi. Güçsüz kalmış II. Hişâm’ı kıskırttı ve kendisini veliaht yapmasını ve bütün işlerini

⁴⁰⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm (ö. 456/1064), *Resailü İbn Hazm el-Endelüsü*, thk.: İhsan Abbas, (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye li’d-Dirasat ve’n-Neşr, 1987), 2/73.

kendisine bırakmasını talep etti. O dönemde bu konuda Kurtuba'nın fakih ve âlimlerine danıştı. Onlar da isteğini uygun gördüler ve Peygamber'in (s.a.v.) şu sözüyle delil getirdiler: "Kıyamet, Kahtan soyundan bir adam çıkıp insanları değneğiyle güdünceye kadar kopmaz."⁴⁰⁶ -Abdurrahman; Maafirî ve Kahtânî idi.- Dediler ki: "Belki de Resulullah'ın (s.a.v.) vadettiği kişi odur." Bu uğursuz girişime, Kâdı Ebu'l-Abbas b. Zekvân ve Kâtîp Ebû Hafs b. Berd gibi kişiler destek oldu.⁴⁰⁷

İbnü'l-Ebbâr'ın bu rivayeti, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılış sürecine giden yolda yaşanan kritik bir meşruiyet krizini anlatan bir tarih pasajıdır. Bu anlatının tarihsel arka planı şu şekildedir: Endülüs Emevî Devleti'nin fiili olarak sonunu getiren Fitne Dönemi öncesindeki olaylara işaret etmektedir. Devletin başında Halife II. Hişam vardır. Abdurrahman en-Nâsır olarak zikredilen ve metinde geçtiği şekliyle hâcîplik makamı kendisine yetmeyen kişi, II. Hişam döneminde devleti perde arkasından yöneten güçlü vezir Hâcib Mansûr'un oğlu Abdurrahman Sanchuelo'dur.

Hâcib Mansûr, devleti bir halife gibi yönetmiş ancak halifelik iddiasında bulunmamıştı. Oğlu Abdurrahman Sanchuelo ise bu hatayı yapmış, zaten siyasî etkisi sınırlı olan Halife II. Hişam'a kendisini veliaht ilan ettirmiştir. Bu, Endülüs Emevî hanedanının saltanat hakkına doğrudan bir müdahaleydi. İbnü'l-Ebbâr'ın "cemaatin parçalanması" ve "genel bozulma" olarak adlandırdığı şey tam olarak budur. Sanchuelo'nun bu hamlesi, Endülüs Emevî hanedanının diğer üyelerini ve Kurtuba halkını isyana sürüklemiş, iç savaşı tetiklemiş ve devletin parçalanma sürecini hızlandıran unsurlardan biri olmuştur.

İbnü'l-Ebbâr, yaşanan çöküşün failini net bir şekilde belirlemiş ve ona karşı derin bir öfke beslemektedir. O, tüm süreci Abdurrahman'ın şahsına bağlar ve bunu bir "uğursuzluk" olarak niteler. Olayları siyasi veya askeri değil, neredeyse ahlaki ve manevi bir çöküş olarak görür. "İtaatten ayrılma cesareti" ifadesi, Sanchuelo'nun eylemini meşru halifeye karşı bir isyan ve ihanet olarak kodlar. "Hâcîplik makamı kendisine yetmedi" ve "halifelikten başka bir şeyle yetinmedi" cümleleri, onun hırsını ve haddini bilmezliğini vurgulamak için kullanılır.

⁴⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahihü'l-Buhârî*, (Vaduz: Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2001), 4/183 (No. 3517).

⁴⁰⁷ İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-Siyerâ*, 1/271; İbn Bessâm, *ez-Zahira fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, 1/105; Makkarî, *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*, 1/425.

Metnin en çarpıcı kısımlarından biri, bu siyasi gücün meşrulaştırılma çabasıdır. İbnü'l-Ebbâr, bu uğursuz girişime sadece siyasi figürlerin değil, bizzat dönemin fakih ve âlimlerinin de destek verdiğini vurgulayarak eleştirinin dozunu artırır. Kâdı ve Kâtip gibi devletin adalet ve bürokrasi elitini de suçlar. Siyasi bir gasp eylemi, hadis metni gibi dinî bir metinle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. “Kahtan soyundan bir adamın” çıkacağı yönündeki bir hadis, Abdurrahman Sanchuelo’nun -kendisi Kahtânî soyundan gelmektedir- şahsına yorulmuştur. İbnü'l-Ebbâr, ulemânın bu yorumunu, siyasi güce yaranmak için dini metinleri araçsallaştıran bir çaba olarak görür. Hadisin normalde ahiret ve kıyametle ilgili bir bağlamı varken, burada tamamen dünyevi bir saltanat hırsı için kullanılması, yazarın gözünde bozulmanın ne kadar derin olduğunu gösterir.

Görüldüğü üzere Endülüs siyasetinde ulemâ; istikrar dönemlerinde hükümdarın takvasını tasdik eden meşruiyet kaynağı, kriz dönemlerinde ise siyasi gaspı dinî metinlerle örten meşruiyet üreticisi olarak çift yönlü bir işlev görmüştür. Yöneticinin şahsî dindarlığı veya ulemâ desteğiyle elde ettiği bu manevi otorite, devletin işleyişine somut bir hukukî güvence olarak da yansımıştır.

2.3.1 Askerî ve İdari Yapıda Meşruiyet

Emîr I. Abdurrahman, kuzeydeki isyancı İbnü'l-A'râbî'ye karşı Sarakusta seferine çıktığında, ordusunun manevi motivasyonunu artırmak için Başkâdısı Muâviye b. Sâlih'i de yanına almıştır. Huşenî, sefer sırasında Muâviye b. Sâlih'in iki farklı kimliği aynı bünyede nasıl birleştirdiğini şu çarpıcı tasvirle anlatır: “Geceyi namazla ihya ederdi. Sabah olduğunda ise askeri cübbesini giyer ve silahını kuşanırdı”.⁴⁰⁸ Bu ikili görünüm, askerler üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Gece teheccüd kılan, gündüz ise zırhını kuşanan bir başkâdı, Emîr'in yürüttüğü savaşın dünyevi bir iktidar kavgası değil, ilahi rızaya uygun bir savaş olduğu mesajını vermiştir. Muâviye b. Sâlih, savaş meydanında geri planda durup dua etmekle yetinmemiştir. Rivayetin devamında, onun bizzat sıcak çatışma hattında, “Mısır Cündü” (Endülüs ordusundaki askeri birliklerden biri) ile birlikte saf tuttuğunu kaydeder. Savaşın en kızıştığı anlarda, askerleri savaşa teşvik eden bir pozisyonda

⁴⁰⁸ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 54.

değil, bizzat savaşı bir asker gibi durduğu şu ifadeyle belgelenmiştir: “O, (savaş bitene kadar) yayına dayanmış bir halde mevzisinde durmaya devam ederdi...”

Onun elinde asası veya kitabı değil yayı olması, ulemânın devletin bekası söz konusu olduğunda ilmi bir kenara bırakıp fiili mücadeleye girebileceğinin göstergesidir. Muâviye b. Sâlih’in bu tavrı, Emîr I. Abdurrahman’ın otoritesine dinî bir zırh giydirmiştir. İsyancılar (İbnü’l-A’râbî ve diğerleri) “âsî” (bâğî) konumuna düşerken, Emîr ve ordusu mücahid statüsüne yükselmiştir. Bir başkâdının, hükümdarın yanında ok ve yay ile beklemesi, halka ve orduya şu mesajı vermiştir: “Bu savaş meşrudur, çünkü şeriatın temsilcisi de bizimle beraberdir.”

Bu olay, Endülüs Emevî Devleti’nde yargı kurumunun, yeri geldiğinde askeri hiyerarşinin bir parçası gibi çalışarak merkezi otoriteyi nasıl desteklediğini gösteren erken dönem bir prototiptir.

Endülüs Emevî Devleti’nde yargı bürokrasisi, uzun süre Arap asıllı fakihlerin tekelinde kalmıştır. Emîr I. Muhammed’in, aslen bir mevâli olan Amr b. Abdullah b. Leys’i Kâdı’l-cemâa⁴⁰⁹ makamına ataması, Kurtuba’daki yerleşik Arap aristokrasisi için ciddi bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Bu kriz, Emîr Muhammed’in yargı (kaza) ve cuma imameti (salât) görevlerini birbirinden ayırarak imamet görevini Abdullah İbnü’l-Ferec en-Nümeiryî’ye vermesiyle aşılabılmıştır.⁴¹⁰ Kaynaklar, Amr b. Abdullah’ın emirler tarafından bu makama atanan ilk mevâli olduğunu ve bu durumun Araplar nezdinde büyük bir rahatsızlık yarattığını, “Bu durum Araplara ağır geldi” ifadesiyle kaydetmiştir.⁴¹¹ Ayrıca genel olarak Emîr Muhammed döneminde Arap aristokrasisinden olmayan kimselerin yüksek bürokratik görevlere atanmaları bu gruptan kimselerin Emîr’e tepki vermelerine yol açmıştır. Bu tepki sadece mevâli olan kimseler için değil gayri müslimler için de geçerliydi. Örneğin, atandığı esnada Müslüman olmayan Gómez b. Antoniano⁴¹² için üst düzey bürokratlar bu atamaya

⁴⁰⁹ Arap-askerî (cünd) sınıfına mensup olmadığı için Endülüs tarihinde kâdı’l-cemâa ünvanını kullanan ilk kişi Amr b. Abdullah idi. [İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 115.]

⁴¹⁰ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 146.

⁴¹¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 146; İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 115.

⁴¹² Kaynakta Gûmis b. Antuniyân olarak geçmektedir. Günümüzde Güney Amerika ve İspanya dünyasında yaygın bir şekilde kullanılan Gómez ismi, latin kökenli mahalli lider anlamında kullanılan

“içimizde pek çok kaliteli, göreve hazır Müslüman varken neden bir gayri müslim atandı...” şeklinde tepki göstermişlerdir.⁴¹³

Amr b. Abdullah’ın imam olarak atanmasına karşı gelişen tepki, basit bir reddedişten öte, siyasi otorite ile dinî otorite arasına çekilen ince bir çizgiyi ifşa etmektedir. Arap kabilelerinin ileri gelenleri, Emîr Muhammed’e başvurarak itirazlarını dinî değil, sosyo-politik bir zemine oturtmuşlardır. Onların argümanı, Emîr’in siyasi atama yetkisini (velâyet) kabul etmekle birlikte, dinî ritüeldeki önderliği (imamet) soy asaletine bağlayan geleneksel bir bakış açısını yansıtmaktadır. Kaynak metinde bu ayrım, Arap heyetinin şu çarpıcı ifadeleriyle dile getirilmiştir:

“Kadılık görevine gelince; biz buna itiraz etmeyiz (çünkü o sultanın yetkisindedir). Fakat namaza gelince; biz onun arkasında namaz kılmayız”. Bu ifade, Arap seçkinlerinin yargı yetkisini sultanın mülkü olarak gördüklerini, ancak namaz imamlığını -ki Cuma namazları siyasi sadakatin sembolüydü⁴¹⁴ - kendi onur ve şereflerinin bir parçası saydıklarını göstermektedir. Bir mevâlinin arkasında saf tutmak, onlar için kabul edilemez bir statü kaybı olarak algılanmıştır.

Emîr Muhammed, bu kriz karşısında ne geri adım atarak otoritesini sarsmış ne de kabileleri tamamen karşısına almıştır. Amr b. Abdullah’ı seçmesinin gerekçesi, onun hukuki yetkinliği ve idari kabiliyetidir. Emîr’in onu daha önce denediğini ve “onun faziletini ve aklını bildiği” için bu göreve getirdiği belirtilmiştir.⁴¹⁵ Emîr, Amr’ın yeteneklerinden vazgeçmemiştir.

Çözüm olarak Emîr Muhammed, pragmatik bir görev ayırımına gitmiştir. Yargı yetkisini Amr b. Abdullah’ın elinde bırakılmıştır. Böylece Emîr, liyakatli olanı atama iradesinden taviz vermemiş ve meşruiyetini korumuştur. Namaz imamlığı ise Arap kabilelerinin hassasiyeti gözetilerek Abdullah İbnü’l-Ferec en-Nümeyrî’ye devredilmiştir.

(kont) comes ve daha sonrasında Arapça Gûmes olarak değişime uğramış ve nihayetinde Gómez halini almıştır.

⁴¹³ İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 121.

⁴¹⁴ Maribel Fierro, “Holy Places in Umayyad Al-Andalus”, *Bulletin of SOAS* 78/1 (Şubat 2015), 121.

⁴¹⁵ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 146.

Emîr Muhammed, bu tepkiler üzerine Amr b. Abdullah hakkında “Ben onda (başkalarında) bulamadığım şeyi buldum” diyerek, soydan gelen asalet yerine yetenekten gelen asaleti savunmuş ve devletin bürokratikleşme sürecinde mevlâ ve zımmî sınıfının önünü açan tarihi bir emsal oluşturmuştur.⁴¹⁶

2.3.2 Siyasî ve Hukukî Meşruiyet

Halifeler veya emirler, biat, veliahtlık ve zafer gibi siyasi açıdan önemli devlet belgelerine ve anlaşmalarına fakihleri şahit tutmuşlardır. Bu durumun önemi o kadar büyüktü ki, bir fakihin, Halife’nin vezirine hitaben, “Eğer bizim şahitliğimiz olmasaydı, o zamana kadar yapılan her şey batıl sayılırdı” demesi, onların hukuki ve siyasi süreçteki belirleyici itibarını göstermektedir. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

... Sonra III. Abdurrahman, Kurtuba’da nehrin öte yakasındaki hastalara ait vakıflardan olan el-Mahşer (Mecşer ?) adındaki mülkü satın alma ihtiyacı duydu. Zira burası, onun gezinti ve kırsal dinlenme alanlarının karşısında yer alıyordu. Bu mülkün, malikânesinin yüksek teraslarından (müştemilâtından) görülebilmesi açısından da ona büyük önem arz ediyordu. Bunun üzerine Kâdî İbn Bekkî’ye durumunu ve bu mala olan zarurî ihtiyacını şikâyet etti. Ancak İbn Bekkî ona şöyle dedi: “Benim elimden bir şey gelmez. Bu vakıf, korunmaya daha layıktır.”

Bunun üzerine Nâsır ona dedi ki: “Fakihlerle bu konuda görüş. Arzumu onlara bildir ve bu mal karşılığında, değerinin kat kat fazlasını ödemeye hazır olduğumu ilet. Belki bu durum, onlara bir ruhsat (fetvaya temel teşkil edebilecek gerekçe) sağlayabilir.” Kâdî İbn Bekkî de fakihlerle bu konuyu konuştu. Fakat onlar bu satış için hiçbir meşru yol tanımadılar. Bu durum karşısında en-Nâsır onlara öfkeleni ve vezirine, bu fakihlerin saraya getirilmesini ve orada azarlanmasını emretti. Emîr yerine getirildi.

Fakihler saraydaki vezirin kabul salonuna vardıklarında, vezirliğe yeni atanmış biri onların karşısına çıktı ve son derece kaba bir üslupla hitap ederek şöyle dedi:

“Emîru’l-Mü’minîn’in size sözü şudur: Ey bozguncu şeyhler, ey halkın malını helâl sayanlar, ey yetimlerin mallarını zâlimce yiyenler, ey yalancı şahitlik edenler, ey rüşvet alanlar, ey tarafları yönlendirenler, kötülüklerle öncülük edenler, işleri karmaşıklaştıranlar, şehvetlerinize uymak için uydurma rivayetler arayanlar! Yazıklar olsun size ve görüşlerinize! Emîru’l-Mü’minîn (Allah onu aziz kılsın), sizin eski zamanlardan beri süregelen günahlarınıza ve yakın geçmişteki hilelerinize vakıftır. Bugüne dek göz yummuş, sabretmiştir. Ama ömründe bir kez sizden bir meselede ince bir bakış ve feraset talep ettiğinde, bu kadar basit bir ihtiyacı karşılayamadınız. Onun sizin hakkınızdaki zannı bu muydu? Vallahi, bugünden itibaren sizi hesaba çekecek, gizlediklerinizi ortaya çıkaracak ve İslam için sizinle hakkıyla mücadele edecektir!” Bu tarzda birçok söz sarf etti.

Fakihlerden biri, yaşlı ve zayıf bir zat, özür dilemeye çalıştı ve affedilmek için yalvararak şöyle dedi: “Emîru’l-Mü’minîn’in bize söylediği şeylerden dolayı Allah’a tövbe ederiz ve O’ndan affını dileriz.”

Bunun üzerine fakihlerin ileri gelenlerinden, itibarlı bir kimse olan Muhammed b. İbrahim b. Hayyûn söz aldı ve şöyle dedi:

⁴¹⁶ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 146.

“Ey bozguncu şeyh! Biz senin bu tövbene ortak değiliz. Senin bu sahte tövbenden beriyiz.”

Sonra vezire dönerek şöyle dedi:

“Ey vezir! Bu söylediklerin senin aktardığın bir mesaj olabilir. Fakat Emîru’l-Mü’minîn’in bize nispetle söylediğin her şey, aslında sizin gibi onun hizmetinde bulunan vezirlerin sıfatlarıdır. Siz halkın malını haksız yere yersiniz, onların haklarını gasp edersiniz, rüşvetle ve dalkavuklukla muamele edersiniz, yeryüzünde haksız yere bozgunculuk çıkarırsınız. Biz ise bu vasıflardan uzağız. Allah’a yemin ederim ki bunlar bize ait değildir. Biz hidayet önderleriyiz, karanlıkta yol gösteren kandilleriz. İslam bizimle güzelleşir. Helâl ile haram arasındaki fark bizimle bilinir. Hükümler bizimle yürürlüğe girer, farzlar bizimle eda edilir, haklar bizimle tespit edilir. Bizim sayemizde kanlar korunur, evlilikler geçerli olur.

Şayet Emîru’l-Mü’minîn bizden bir şeyden ötürü hoşnut değilse ki bunda bizim bir kusurumuz yok ve öfkeyle bazı ifadeler kullandıysa, senin görevin bu mesajı bu şekilde kaba bir üslupla değil, daha yumuşak ifadelerle iletmektir. Biz senin bu sözlerinden maksadı anlar ve ona göre bir cevap verirdik. Bu durumda hem sultanın izzeti korunmuş olurdu hem sen onun sırrını ifşa etmemiş olurdun. Bize birazcık saygın olsaydı, bizi bu şekilde azarlamazdın.

Ama biz biliyoruz ki Emîru’l-Mü’minîn (Allah onu desteklesin), bu görüşünde ısrarcı olmayacak, iç basiretine dönerek bizim hakkımızda adil davranacaktır. Eğer o, bizim senin naklettiğin sıfatlarda olduğumuza gerçekten inansaydı ki Allah’a sığınırız böyle bir durumdan o zaman onun hilâfetinin başından bugüne kadar yaptığı her iş geçersiz olurdu. Zira bugüne kadar, onun adına yazılmış hiçbir savaş ya da barış belgesi, hiçbir satış, alış, sadaka, vakıf, hibe ya da köle azadı belgesi yoktur ki, bizim şahitliğimizle gerçekleşmemiş olsun.

İşte bizim cevabımız budur. Ve’s-selâm!”

Sonra o (Muhammed b. İbrâhim b. Hayyûn) ve arkadaşları kalkıp oradan ayrıldılar. Daha Kasr-ı Evvel’in (Birinci Saray Kapısı) kapısına varmadan elçiler arkalarından yetişti, onları Vezirlik Dairesi’ndeki yerlerine geri çevirdiler. Elçiler, kendilerine hitap eden arkadaşlarının (vezir yardımcısının) tutumundan dolayı onlara büyük saygı göstererek ve özür dileyerek şöyle dediler: “Emîru’l-Mü’minîn size kırılgınlığından dolayı özür diliyor. Kusurlu davrandığından pişman olduğunu ve sizin mazeretlerinizi anladığını bildiriyor. Rızasının nişanesi olarak her birinize bir bağış ve bir hil’at (özel elbise) verilmesini emretti.” Bunun üzerine fakihler Nâsır’a dua edip onu övdüler ve izzetli bir şekilde oradan ayrıldılar. Ancak bu vakıf olayı, Halife’nin içinde bir ukde olarak kaldı.⁴¹⁷

Bu ifadeler, Halife III. Abdurrahman’ın otoritesi ile ulemâ (özellikle fukahâ ve kâdılar) arasındaki meşruiyet ilişkisini gerilimli durumunu gösteren bir başka tarihsel örnek niteliği taşımaktadır. Rivayetin merkezinde, halifenin kişisel ihtiyaçları doğrultusunda vakıf malı olan el-Mahşer’i satın alma arzusu yer alır. Bu mal hastalara tahsis edilmiş bir vakıftır ve bu nedenle dinî-sosyal koruma altındadır. Halife bu mala ihtiyaç duyduğunda ilk olarak doğrudan kadıya başvurur. Kâdı İbn Bekkî, şer’î çerçevenin dışına çıkmayacağını belirtir: “O mal vakıftır. Kamu yararı adına korunmalıdır.” Bu cevap, İslam hukukunun vakıf malı konusundaki temel ilkesine

⁴¹⁷ Kâdı İyâz, *Tertibü’l-Medarik ve Takribü’l-Mesalik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Malik*, 6/87-88.

dayanır: *Vakıf, müebbedir (statüsü değiştirilemez) ve satılamaz.*⁴¹⁸ Bu, devlet başkanı bile olsa kimsenin kendi çıkarı için kamuya ait hayır mallarını özel mülkiyete çeviremeyeceğini gösterir.⁴¹⁹

Fakihlerin, halifenin talebini geri çevirmesi üzerine gelişen olaylar, ulemânın siyasal güç karşısındaki sınırlarını ve ilkeli duruşunu sergiler. Fakihler, kâdı aracılığıyla yapılan rüşvetvâri teklifi de kabul etmez: “Değerinin kat kat fazlası teklif edilmiştir” ifadesi buna işaret eder. Fakat ulemâ bu tür maslahatçı bir fetvayı da vermez. Bu durum, ulemânın yalnızca siyasal otoritenin onaylayıcısı olmadığını, zaman zaman dengeleyici ve sınır koyucu bir işlev de gördüğünü gösterir. Halife öfkelenince onları azarlatmak üzere saraya çağırır. Bu, otoritenin dinî alana müdahale etmekteki kararlılığını ve ulemâ üzerindeki baskıyı gösterir.

Diğer yandan fakihlerin şu ifadeleri ise oldukça dikkat çekmektedir: “Eğer bizim hakkımızda söylediklerin doğru olsaydı, o zaman halifeliğin başından bugüne kadar yaptığı her şey (savaş, barış, alışveriş, hibe vb.) geçersiz olurdu, çünkü hepsi bizim şahitliğimizle geçerli olmuştur.” Bu sözler, siyasal meşruiyetin dinî temellerle nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır. Yani ulemâ, kendisinin itibarını zedeleyen bir halifenin, kendi hükümlerle meşruiyetini de tehlikeye attığını ima etmektedir. Bu, İslam siyaset düşüncesinde meşru yönetici ile âdil şahit arasındaki karşılıklı çıkar ilişkisini gösterir.

Son olarak Kâdı Muhammed’in sarf ettiği sözler, siyaset ile dinî otorite arasındaki dengeyi kurmaya çalışan bir âlimin duruşunu ve kendisi özelinde döneminin âlimlerinin genel fikirlerini yansıtmaktadır. Fakihler bir yandan kendilerini savunmakta, bir yandan halifenin öfkesine rağmen onun otoritesini tanımakta, ama

⁴¹⁸ “Vakfedilen mal kamu malı statüsündedir ve satılamaz, hibe edilemez, hiçbir şekilde temellük edilemez.” Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/475-479.

⁴¹⁹ Bu konu, daha önce de benzer bir şekilde Emîr Abdullah döneminde de gündeme gelmiştir. Kâdı'l-cemâa Nadr b. Seleme, Kurtuba Ulu Cami'ne (Mescid-i Câmi) ait vakıf mallarının ulemânın icmâsı olmadan devlet hazinesine aktarılmasını reddetmiş; bu ilkesel duruşu, sözlerinin çarpıtılarak Emîr'e aktarılmasına ve neticede görevden azledilmesine sebep olmuştur. [Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 189.]

diğer yandan bürokratik iktidarın haksız suçlamalarına ve edep dışı tutumuna karşı ciddi bir ahlâkî ve hukukî duruş sergilemektedir.

Fakihlerin sergilediği bu onurlu direniş ve akabinde Halife'nin geri adım atarak onlardan özür dilemesi, krizi ahlakî ve siyasî açıdan zahiren bir sükûnete kavuşturmuş olsa da meselenin temelini oluşturan mülkiyet sorunu çözümsüz kalmıştı. III. Abdurrahman'ın gönlünde bir ukde olarak kalan bu talep, saray duvarlarını aşarak ulemâ çevrelerinde konuşulmaya devam ederken, meşruiyet dairesi içinde farklı bir çıkış yolu arayanlar için de bir fırsat doğurdu. Mâlikî mezhebinin katı sınırları içinde kilitlenen bu süreç, hukuku sadece bir yasaklar bütünü olarak değil maslahata uygun çözümler üreten bir mekanizma olarak gören İbn Lûbâbe'nin sahneye çıkışına zemin hazırladı. Rivayetin devamı şu şekildedir:

Bu haber, bütün ayrıntılarıyla İbn Lûbâbe'ye ulaştı. O da III. Abdurrahman'a, kendisinin fakih arkadaşlarına karşı haksız yere hiddetlendiğini ve onların ona geniş olanı daralttıklarını söylediğini ilettili. İbn Lûbâbe, "Eğer ben o mecliste hazır olsaydım, takas (muâvaza) yoluyla satışın caiz olacağına dair fetva verirdim ve bu konuda arkadaşlarımla tartışırdım" dedi.

Bunun üzerine, III. Abdurrahman bizzat emir verdi ve Muhammed b. Lûbâbe'nin tekrar istişare heyetindeki eski görevine getirilmesini emretti. Ardından Kâdî'ya, bu meseleyi tekrar istişareye sunmasını emretti.

Kâdî ve fakihler, konuyu görüşmek üzere Câmî'de toplandılar. İbn Lûbâbe en son gelen oldu. Kâdî İbn Bekkî, kendilerini topladığı meseleyi ve bu takasın (muâvazanın) faydasını onlara hatırlattı. Hepsî, vakfın olduğu gibi kalmasının caiz olmadığı yönündeki ilk görüşlerini yinelediler; İbn Lûbâbe ise sessizdi. Kâdî ona, "Sen ne dersin ey Ebû Abdullah?" diye sordu. İbn Lûbâbe şöyle cevap verdi: "İmamımız Mâlik b. Enes'in görüşüne gelince, arkadaşlarımızın söylediği gibidir. Fakat Irak ehli (Hanefiler ve diğer Irak fukahası) vakfı (habs) esasen caiz görmezler. Onlar, ümmetin çoğunun kendilerinden yol göstericilik aldığı, yüce âlimlerdir. Emîru'l-Mü'minîn'in bu el-Mahşer mülküne duyduğu ihtiyaç ise aşîkârdır. Bu durumda onun bu talebi geri çevrilmemelidir. Bu meselede onun için bir ruhsat vardır. Ben de bu konuda Iraklıların görüşünü esas alıyorum ve bu görüşün sorumluluğunu üstleniyorum."

Fakihler ona şöyle dedi: "Sübhânallah! Atalarımızın fetva verdiği, uyguladığı, bizim de onlardan sonra inanıp fetva verdiğimiz ve hiçbir şekilde ayrılmadığımız Mâlik'in görüşünü mü terk edeceğiz? Bu, Emîru'l-Mü'minîn'in ve onun atası olan İmamların da görüşü değil midir?"

Muhammed b. Yahyâ (İbn Lûbâbe) onlara dedi ki: "Azim olan Allah adına size yemin ediyorum: Hiçbirinize öyle bir mesele gelmedi mi ki, kendi özelinizde Mâlik'in görüşünden başkasını esas aldınız ve kendinize o konuda ruhsat vermediniz mi?" Dediler ki: "Evet (oldu)." Bunun üzerine İbn Lûbâbe dedi ki: "O hâlde Emîru'l-Mü'minîn buna daha layıktır. Daha önce yaptığınız gibi yapın ve kendisini destekleyen âlimlerden birinin görüşüne sarılın. Zira hepsi de önderdir." Fakihler sustular. İbn Lûbâbe Kâdî'ya dönerek, "Fetvamı Emîru'l-Mü'minîn'e ilet" dedi.

Kâdî, meclisin durumunu Halife'ye yazdı. Fakihler, oradaki yerlerinde kalırken, Muhammed b. Yahyâ b. Lûbâbe'nin fetvasının esas alınması ve bu durumun

uygulanması emri geldi. Bu el-Mahşer mülkünden faydalanan hastaların, onun yerine Minye-i Aceb'deki arazileriyle tazmin edilmesini emretti. Bu arazi, değeri el-Mahşer'den kat kat fazla olan çok büyük bir mülktü.

Ardından, Emîru'l-Mü'minîn'den gelen bir elçi, Muhammed b. Lübâbe'ye hitaben bir mektup getirdi. Mektupta, bu takas işlemi bizzat kendisinin yapması için ona vesâik (hukukî belgelerden sorumlu) görevini tevdi ediyordu. İbn Lübâbe bu atamayla tebrik edildi. Kâdı, onun fetvasıyla hükmü onayladı, şahitleri kaydetti ve oradan dağıldılar.

Muhammed b. Yahyâ, bu olaydan ve o andan itibaren vefatına kadar Vesâik ve Şûrâ görevlerini yürüttü ve Sultan nezdindeki makamı çok yüksek ve özel oldu.⁴²⁰

İbn Lübâbe'nin devreye girmesi, krizi çözen ustaca bir siyasî-hukukî manevradır. İbn Lübâbe, Mâlikî mezhebinin vakıf konusunda katı olan görüşüne rağmen, Irak âlimlerinin özellikle de Ebû Hanîfe'nin vakfı aslen caiz görmeyen görüşüne dayanarak⁴²¹, Halife'nin ihtiyacını haklı çıkaran bir ruhsat bulmuştur. Bu durum, mezhepler arası farklılıkların siyasî otorite lehine bir ruhsat kapısı olarak nasıl kullanılabileceğini gösterir. Bir hükümde zorluk bulunduğu diğer muteber mezheplerin kolaylaştırıcı görüşlerine başvurulabileceği prensibini uygulamıştır.

İbn Lübâbe'nin diğer fakihleri kendi özel hayatlarındaki ruhsat arayışlarıyla sıkıştırması, sultanın ihtiyacının da şahsi ihtiyaçlardan daha önemli ve öncelikli olduğunu ima eder. Sonuçta, III. Abdurrahman hem istediği mülkü almış hem de hukuku çiğnememiş olacaktır. Hastane vakfının malı, değerinden kat kat fazla bir mülkle (Minye-i Aceb) takas edilerek⁴²² vakfın menfaati de üstün bir şekilde gözetilmiş, böylece hem sultanın isteği hem de vakfın hukuku korunmuştur.

Bu fetvanın sonucu olarak İbn Lübâbe'ye vesâik görevinin verilmesi, dinî-hukukî otorite ile siyasi gücün uyum içinde çalıştığı zaman, mükafatının yüksek olacağını açıkça göstermektedir.

Bu olay, III. Abdurrahman'ın sadece gücü değil hukuku ve ulemânın itibarını da gözetken bir hükümdar olduğunu kanıtlar. Fakihlerin ilkeli duruşu, ardından İbn Lübâbe'nin siyasî zekâ ve hukuk bilgisini kullanarak getirdiği çözüm, Endülüs İslam

⁴²⁰ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/89-91.

⁴²¹ Ebû Hanîfe, vakfın kural olarak hemen bağlayıcı (lâzım) olmadığını savunur. Ona göre, vakfeden kişi hayatta olduğu sürece kararından dönebilir ve malın mülkiyeti şahsından çıkmaz. [Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, nşr. Tılâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004), 3/15]

⁴²² Bu işlem, vakıf hukukunda "istibdal" (bir vakıf malının daha yararlı başka bir malla değiştirilmesi) adı verilen yöntemle gerçekleştirilmiş. Ahmet Akgündüz, "İstibdâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/319-320.

Hukuk sistemi içinde siyasal zorunluluklara ve kamu yararına farklı mezheplerdeki uygulamalar yoluyla nasıl bir yol bulunabildiğini de göstermektedir.⁴²³

Bu olay, ulemâ ile halife arasındaki ilişkinin sadece bir danışmanlık ilişkisi olmadığını; aksine ulemânın, iktidarın meşruiyetini tesis eden kurucu bir unsur olduğunu göstermektedir. Bu gerçeği en çarpıcı şekilde ortaya koyan an, krizin zirve noktasında fakihlerin Halife'ye yönelik söylemleri olmuştur.

Bu ifadeler, Endülüs devlet yapısında egemenliğin kaba kuvvete değil, hukuka dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla ulemâ, devletin bürokratik mekanizmasında, Halife'nin eylemlerini keyfilikten çıkarıp meşruluğa taşıyan başlıca araçlardan biri olarak değerlendirilebilir. İbn Lübbâbe'nin daha sonra ürettiği pratik çözüm de bu meşruiyet dairesinin dışına çıkılmadan, sistemin çalışmasını sağlamaya yönelik bir işlem olarak görülmektedir.

2.3.3 İç Tehditlere Karşı İş Birliği

Önceki başlıkta ele alınan ulemânın hukukî meşruiyetin muhafızı sıfatıyla iktidarın şahsî tasarruflarını denetlemesi durumu, bu denetim gücünün toplumsal nizama sarsan iç tehditler karşısında bir tür güvenlik ve meşruiyet kalkanına evrilmesi sonucunu doğurarak bizi bu başlıkta incelenecek olan iktidar-ulemâ iş birliğinin iç tehditler ve kriz anlarındaki tezahürleri konusuna taşımaktadır. Mülkiyet ve vakıf hukukunda iktidarın mutlakiyetçi eğilimlerini şer'î ilkelerle sınırlandıran ilmî otorite, devletin bekasını hedef alan heretik akımlar veya hânedan krizleri söz konusu olduğunda, siyasî iradenin eylemlerine hukukî meşruiyet sağlayan aslî bir müttefik olarak devreye girmektedir. Endülüs sınır boylarında (Sûğur) yaşanan şu vaka, söz konusu iş birliğinin dinamiklerini fikhî ve idari boyutuyla somutlaştırması bakımından tarihsel bir örneklem teşkil etmektedir:

Ubeydullah b. Yahyâ'nın sınır bölgesi valiliği günlerinde, kendi bölgesinde öğretmenlerden bir adam ortaya çıktı. Bu adam peygamberlik iddiasında bulundu, Kur'an konusunda sapkınlığa düştü; (ayetleri) asıl anlamlarından saptırdı ve olması gerekenin dışında yorumladı. Büyük bir kalabalık da ona katıldı.

⁴²³ Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 107.

(Bu adam) bıyıkların ve tırnakların kesilmesini yasaklıyor ve “Allah’ın yaratmasında değişiklik olmaz” diyordu. Bunun üzerine (vali) Ubeydullah bir adam⁴²⁴ gönderip onu getirtti. Adam, (valinin) huzuruna çıkıp onunla yüzleşince, yaptığı ilk şey onu (valiyi) kendisine uymaya davet etmek oldu.

Ubeydullah, onun durumu hakkında yanındaki âlimlere danıştı. Âlimler, üç gün boyunca tövbeye davet edilmesini, eğer tövbe etmezse öldürülmesini tavsiye ettiler. Bu (karar) ona uygulandı ancak tövbe etmedi. Bunun üzerine (Ubeydullah) onu asılarak idam edilmesi için teslim etti. (İdam edilirken adam) şöyle demeye başladı: “Siz, ‘Rabbim Allah’tır’ dediği için bir adamı öldürüyor musunuz?”⁴²⁵

Ubeydullah, (alınan) fetvaya dayanarak onun idamını infaz etti ve durumu hakkında Emîr’e (II. Abdurrahman) bir mektup yazdı. (Emîr de) onun bu yaptığını takdir etti.⁴²⁶

Kaynakta geçen ve “öğretmen” olarak nitelendirilen kişinin kim olduğu açıkça zikredilmemektedir. Fakat metinde bu kişinin yaptıkları aktarılmaktadır ve bu sayede bu kişi hakkında bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Bu kimse, kendini, Kur’an’ın gizli anlamlarını ortaya çıkaran yeni bir peygamber veya mehdi olarak sunmuştur. Sünnet’in bazı uygulamalarını (tırnak kesmek gibi) Kur’an’ın aşırı literal bir yorumuyla (yaratılışı değiştirmemek) çürüterek yapmıştır. Dolayısıyla resmî Malikî ulemâsının otoritesini reddetmiştir. Bu eylemleri, sadece dinî bir sapkınlık değil aynı zamanda Endülüs Emevî valisi Ubeydullah b. Yahyâ’nın otoritesine karşı siyasi bir başkaldırı olarak görülmüştür. Bu yüzden derhal bastırılmış ve idam edilmiştir.

Tehdit ortaya çıktığında, vali ve âlimler mükemmel bir koordinasyon sergilemişlerdir. Vali Ubeydullah b. Yahyâ, siyasi ve askeri gücünü kullanarak tehdit olarak görülen öğretmeni yakalayıp huzuruna getirtir. Ubeydullah, adamı doğrudan idam etmez. Eğer etseydi, bu keyfî bir siyasi cinayet olarak görülebilir ve halkın tepkisini çekebilirdi. Bunun yerine, “yanındaki âlimlere danıştı”. Âlimler, olayın hukuki ve dinî çerçevesini çizdiler ve bu kişinin eyleminin sapkınlık ve peygamberlik iddiası olduğunu teyit ettiler. Şer’i prosedürü belirlediler ve nihai hükmü verdiler.

Ulemânın fetvası, valinin eylemini meşrulaştırmıştır. İdam kararı artık valinin siyasi bir kararı değil, dinin gerektirdiği bir ceza haline gelmiştir. Vali, ulemânın

⁴²⁴ İbn İzârî, bu kişiyi Yahyâ b. Hâlid olarak zikreder. İbn İzârî, *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ahbari’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, 2/90.

⁴²⁵ Bu söz sıradan bir serzeniş değil, Kur’an-ı Kerim’de Mü’min (Ğâfir) Suresi 28. ayette birebir geçen ilahî bir kelimadır. Ayet, Firavun’un Hz. Musa’yı öldürme niyetine karşı çıkan, Firavun’un kendi ailesinden gizli bir müminin, zalim iktidara yönelttiği tarihi ve sarsıcı bir sorudur. Ayrıca tarihsel İslam rivayetlerinde, Mekke döneminde Hz. Ebû Bekir’in, Kabe’de müşriklerin ağır fiziki saldırısına uğrayan Hz. Peygamber’i savunurken aralarına girip tam olarak aynı ayeti okuduğu sabittir.

⁴²⁶ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli’l-Endelüs*, 157.

verdiği bu hukuki zemine dayanarak infazı gerçekleştirir. Adamın idam edilirken “Rabbim Allah’tır dediği için mi bir adamı öldürüyorsunuz?” diye bağırması, kendisini mazlum bir inanan olarak gösterme çabasıdır. Ancak iktidar-ulemâ dayanışması, onu çoktan sapkın (mülhid) ve isyancı olarak nitelemiştir. Valinin, durumu merkezi otoriteye (Emîr’e) bildirmesi ve Emîr’in “onun bu yaptığını takdir etmesi”, bu iş birliğinin sadece yerel düzeyde değil, devletin zirvesinde (Kurtuba) de onaylandığını gösterir.

Bu olay, Endülüs Emevî Devleti’nde düzenin korunması için iktidar ve ulemânın nasıl birlikte çalıştığının dikkat çekici bir örneği olarak değerlendirilebilir. Vali Ubeydullah, siyasi bir isyanı bastırmıştır. Âlimler ise dinî bir sapkınlığı ortadan kaldırmıştır. Sonuçta, devletin hem siyasi hem de dinî otoritesi, bu ortak eylem sayesinde sınır bölgesinde yeniden tesis edilmiştir.

Netice itibariyle bu bölüm, iktidar ile ulemâ arasındaki ilişkinin salt bir gerilim hattından ibaret olmadığını; aksine karşılıklı ihtiyaçlar üzerine kurulu, çok yönlü bir iş birliği ve himaye (patronaj) sistemine dayandığını ortaya koymuştur. İbn Haldûn’un işaret ettiği üzere haddizatında zayıf olan hükümdar, hem toplumsal rızayı hem de idarî işleyişi temin edebilmek için ulemânın ahlakî otoritesine ve uzmanlığına muhtaç kalmış; bu ihtiyaç, ulemâyâ arazi, mesken ve maaş gibi maddî imkânların yanı sıra saygınlık ve sosyal hareketlilik sunan bir himaye ağıyla karşılanmıştır. Ulemâ ise bu himaye karşılığında yalnızca dinî bir zümre olarak kalmamış; kâdılık, hazine, diplomasi, müşavirlik, arabuluculuk ve sır kâtipliği gibi görevlerle devletin karar alma ve icra mekanizmalarına bizzat entegre olmuştur.⁴²⁷ Bu iş birliğinin en kritik boyutu ise meşruiyet üretimidir. Ulemâ, istikrar dönemlerinde hükümdarın takvâsını ve otoritesinin şer’îliğini tasdik etmiş; kriz ve iç tehdit dönemlerinde ise siyasî kararlara dinî bir zemin sağlayarak iktidarı meşrulaştırmıştır. Bununla birlikte karşılıklı çıkara dayanan bu karşılıklı ilişki, tarafların menfaatlerinin örtüştüğü ölçüde işleyen kırılğan bir denge niteliğindedir. Nitekim bu dengenin bozulduğu, iktidar ile ulemânın karşı

⁴²⁷ Razia Yasmin, “The Political Role of the Ulama in Al-Andalus: An Analytical Study of Religious Leadership and Statecraft in Muslim Spain”, *Al-Adwa* 40/63 (2025), 49-50.

karşıya geldiği gerilim, çatışma ve direniş süreçleri çalışmanın üçüncü bölümünün konusunu teşkil edecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GERİLİM, ÇATIŞMA VE DİRENİŞ EKSENİNDE İKTİDAR-ULEMÂ İLİŞKİLERİ

Önceki bölümde incelenen himaye, işbirliği ve meşruiyet zeminindeki pragmatik uzlaş, Endülüs Emevî Devleti siyasi tarihinde her zaman sürdürülebilir bir denge ortaya koymamıştır. Siyasi otoritenin reelpolitik refleksleri ile ilmiye sınıfının normatif idealleri arasındaki yapısal fay hatları, zaman zaman şiddetli krizlere yol açmıştır. Devleti merkeze alan siyâset ile İslam hukuku merkeze alan şer'î yargı arasındaki çekişme, sistemi kırılma noktasına taşıyarak çatışmayı ve ulemâ cephesinde ahlaki bir direniş kaçınılmaz kılmıştır. Klasik dönem Endülüs ulemâsı da sahip olduğu sosyokültürel sermayeyi, iktidarın mutlaklaşma eğilimine karşı bir kalkan olarak kullanmıştır. Bu bölüm; uyumun yerini güvensizliğe, himayenin yerini tahakküme bıraktığı tarihsel dönemeçlerde, iktidarın ulemâ nüfuzundan duyduğu siyasi çekinceyi, kâdıların yargı bağımsızlığı uğruna verdikleri kurumsal mücadeleleri ve siyasi müdahalelere karşı geliştirilen sivil, entelektüel ve eylemsel direniş stratejilerini bütüncül bir perspektifle ele almaktadır.

3.1 SİYASİ ÇEKİNCE: İKTİDARIN ULEMÂ NÜFUZUNDAN KORKUSU

Endülüs Emevî Devleti'nde âlimlerin (özellikle fıkıh ve din alanında) saygı ve itibarı, merkezi yönetimin onlara karşı izlediği tutumla karmaşık, çoğu zaman çelişkili, ancak kaçınılmaz bir ilişki içinde olmuştur. Ulemânın dönem dönem değişse de genel olarak sarsılmaz toplumsal otoritesi, bir yandan emirlik/hilafet için hayati bir meşruiyet kaynağı teşkil ederken diğer yandan ise bu meşruiyetin yöneticiler tarafından kontrol altında tutulması gereken potansiyel bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu anlamda, yönetimin ulemâya karşı tutumunu, itibarın kaynağı ve siyasi kullanımları ile bu itibarın otoriteye karşı oluşturduğu tehdit bağlamında incelemek gerekmektedir.

İktidarın ulemâ nüfuzuna karşı duyduğu siyasî çekince ve bu zümrenin toplumsal otoritesinden kaynaklanan potansiyel tehdit algısı, I. Hakem döneminde somut bir devlet krizine dönüşmüştür. Teorik bir endişe sahasından kanlı bir güç çatışmasına evrilen bu hadise, ulemânın manevî otoritesinin kitleleri mobilize etme

kabiliyetiyle birleştğinde, siyasî iradeyi nasıl bir meşruiyet ve güvenlik sarmalına soktuğunu tarihsel bir düzlemde göstermektedir.

3.1.1 Toplumsal Kalkışma ve İktidarın Şiddet Tekeli

Rabad Vakası, Endülüs Emevî tarihinin en sarsıcı iç hadiselerinden biri olarak Emîr I. Hakem döneminde, 202/818 yılında Kurtuba’da meydana gelmiştir. Rabad, şehrin Vâdilkebîr (Guadalquivir) nehrinin güney yakasında yer alan; başta zanaatkârlar, esnaf ve fakihler olmak üzere kalabalık bir nüfusu barındıran güney varoşunu ifade eder. Ayaklanmanın arka planında, emîrin ağırlaştırdığı vergiler, ücretli muhafız birliklerine dayanan sert yönetim tarzı ve halk nezdinde gayri İslâmî olarak nitelenen yaşantısına duyulan tepki yer almaktaydı. Bu hoşnutsuzluğun asıl mihverini ise, toplum üzerinde büyük nüfuz sahibi olan Mâlikî fakihlerinin emîre yönelttiği muhalefet oluşturmuyordu.⁴²⁸

202/818 yılında bir vergi tahsildarı ile bir esnaf arasında çıkan hadisenin fitili ateşlemesiyle, Rabad halkı fakihlerin de teşvikiyle ayaklanmış ve emîrin sarayını kuşatacak noktaya gelmiştir. Ancak I. Hakem, muhafız kuvvetleri ve süvarileriyle isyanı kanlı bir biçimde bastırmış; ardından varoş yerle bir edilmiş, ileri gelenlerden üç yüz kadarının çarmıha gerildiği rivayet edilmiş ve mahalle sakinleri Kurtuba’dan topluca sürülmüştür. 15.000 - 20.000 civarında insanın maruz kaldığı bu sürgünün ardından muhacirlerin bir bölümü Fas’a (Fez) yerleşmiş, on bini aşkın bir kısmı ise İskenderiye üzerinden Girit’e geçerek adada müstakil bir emirlik kurmuştur.⁴²⁹

Rabad Vakası, sadece siyasî bir başkaldırı değil birinci bölümde ele alınan İbn Haldûn’un asabiyet teorisinin somut bir tezahürüdür. İbn Haldûn’un dinî bir hareketin başarıya ulaşması için siyasî/askerî bir güce (asabiyye) muhtaç olduğu yönündeki tezi, burada ulemânın manevî otoritesinin halkın fizikî gücüyle birleşerek bir dinî-içtimaî asabiyet oluşturmaları şeklinde karşımıza çıkar. I. Hakem’in ulemâyı bir tehdit olarak

⁴²⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ahbari’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, 2/78; İzzuddin Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü’l-Esir (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî t-Târîh*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmûrî, (Beirut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1997), 5/462.

⁴²⁹ Murat Gök, “Göç Olgusu Bağlamında Endülüs’te Meydana Gelen Rabaz İsyanlarının Siyasi, Ekonomik ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (15 Eylül 2022), 121-123.

algılamasının temelinde, bu zümrenin sadece dinî bilgiye değil, kitleleri harekete geçirebilecek bu ikili asabiyet potansiyeline sahip olması yatmaktadır.⁴³⁰

İsyanın kökeninde hem dinî-sosyal hem de ekonomik nedenler yatmaktadır. Dini sebep olarak; dönemin dindar kesimi ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Tâlut b. Abdülcebbâr gibi fakihlerin, Emîr I. Hakem'in oyun, av ve içki içme (nebîz) gibi zevklere daldığını, dinî vecibelerden uzaklaştığını öne sürerek ona karşı cephe almaları ve halkı kışkırtmışları söz konusu edilebilir.⁴³¹ Ekonomik sebep ise Emîr'in halka yüklediği yeni vergilerdir. Kuraklık ve kıtlık gibi sebeplerle ekonomik sıkıntılar çeken halk bu duruma sert bir şekilde karşı çıkmıştır.⁴³²

İsyanı ateşleyen somut olay, bir memlûkûn (Emîr'in askeri/kölesi) kılıcını cilalatmak veya tamir ettirmek için Rabad'daki (banliyö) bir demirciye vermesiyle başlamıştır. Demirci işi ağırdan alınca veya asker demirciyle alay edince çıkan tartışma sonucunda asker demirciyi öldürmüştür. Bu durum Rabad halkının galeyana gelmesine ve silahlanarak ayaklanmasına neden olmuştur. Silahlanan halk ve fakihler, I. Hakem'in sarayını kuşatmışlardır. I. Hakem başlangıçta soğukkanlılığını korumuş, ardından saray muhafızlarını ve komutanlarını toplayarak karşı saldırıya geçmiştir. I. Hakem, isyancıları dağıtmak için sert ve etkili bir askerî strateji izlemiştir. Komutanlarından Ubeydullah b. Abdullah el-Belensi ve İshak İbnü'l-Münzir'i göndererek, isyancıların yaşadığı Rabad mahallesini ateşe verdirmiştir. Evlerinin yandığını gören isyancılar, ailelerini ve mallarını kurtarmak için geri dönünce, askerler tarafından kılıçtan geçirilmiş ve büyük bir katliam yaşanmıştır.⁴³³

İsyanın bastırılmasından sonra I. Hakem çok sert cezalar uygulamıştır. İsyanın elebaşlarından yaklaşık 300 kişi seçilerek idam edilmiştir. Emîr, Rabad bölgesinin tamamen yıkılmasını ve tarla haline getirilmesini emretmiştir. Sağ kalanların

⁴³⁰ Behçet Batur, "İbn Haldun'un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (20 Ekim 2021), 154.

⁴³¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/78; İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Târih*, thk: Ömer Abdüsselam Tedmûrî, (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 5/462.

⁴³² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, 5/462.

⁴³³ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/77-78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, 5/462; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-Siyerâ*, 1/45.

Kurtuba’da yaşaması yasaklanmış ve sürgün edilmişlerdir. Sürgün edilenlerin bir kısmı Mağrib’deki Fes şehrine giderek oraya yerleşmiştir. Daha büyük bir grup ise İskenderiye’ye gitmiş, oradan da Girit adasına geçerek orada bağımsız bir emirlik kurmuşlardır.⁴³⁴ İsyana karışan bazı âlimler kaçmak zorunda kalmıştır. Örneğin, Tâlut b. Abdülcebbar el-Meafirî bir yıl boyunca bir Yahudi’nin evinde saklanmış, Yahudi onu korumuştur.⁴³⁵ Bu olay nedeniyle I. Hakem tarihte “el-Rabadî” (Rabadlı) lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Olay, Endülüs Emevî otoritesinin gücünü göstermekle birlikte, toplumun fakihler önderliğindeki muhalefet potansiyelini ve demografik yapının nasıl değiştiğini belgelemesi açısından önemlidir.⁴³⁶ Ayrıca I. Hakem’in ömrünün sonlarında bu yaptıklarından dolayı pişmanlık duyduğu da rivayet edilmiştir.

Yukarıda kısaca olayı aktardıktan sonra bu olayın çalışmamızla ilgili olan kısmına işaret etmemiz gerekmektedir. Endülüs’te Mâlikî mezhebinin yayılmasıyla birlikte fakihler toplum üzerinde büyük bir nüfuza sahip olmuşlardı. Özellikle Emîr I. Hakem’in babası Hişam döneminde âlimler el üstünde tutulmuş, bu da onların siyasi olaylara müdahil olma cesaretini artırmıştır. Fakihler, yöneticilerin İslam hukukuna uygun davranmadığını düşündüklerinde halkı onlara karşı kışkırtmaktan çekinmemişlerdir. Kaynaklarda İbn Hazm’ın, I. Hakem hakkında “günahları açıktan işleyen (mücahir) ve kan dökücü biriydi, bu yüzden fakihler ve salih kişiler ona karşı ayaklandı” dediği aktarılmaktadır.⁴³⁷

⁴³⁴ İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 102.

⁴³⁵ İbnü’l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, 103-104.

⁴³⁶ Detaylı bilgi için bk: Murat Gök, “Göç Olgusu Bağlamında Endülüs’te Meydana Gelen Rabaz İsyanlarının Siyasi, Ekonomik ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (15 Eylül 2022), 121-148.

⁴³⁷ İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsü*, 2/73. Burada özellikle İbn Hazm’ın ifadelerine yer vermek istedik. Zira İbn Hazm, genel olarak Endülüs Emevî hanedanına destekçi olarak bilinse de hanedan içindeki olaylara eleştirel yaklaşabilmiştir. Örneğin Emîr el-Münzir’in ölümü konusunda, kardeşi (ve I. Hakem’in torunu) Abdullah’ı suçlayarak Endülüs Emevî iç siyasetine dair keskin görüşler beyan etmiştir. Bu durum, onun Endülüs Emevî yöneticilerini değerlendirirken sadece övgüde bulunmadığını, olayları eleştirel bir süzgeçten geçirdiğini gösterir. Makkarî, *Nefhü’t-Tîb min Ğusni’l-Endelüsü’r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani’d-din İbni’l-Hatîb*, 1/342; İbn Hazm’ın Endülüs Emevî Devleti hükümdarları ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: James, *Early Islamic Spain*, 131.

İsyanın arkasındaki itici güç, dönemin önde gelen Maliki fakihleriydi. Özellikle Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Tâlût b. Abdülcebbar gibi isimler, halkın gözünde sadece dinî lider değil adaletin savunucusu konumundaydılar.

İlişkilerin bozulmasının temelinde, âlimlerin yöneticiyi gayrimeşru veya fasık görmesi yatıyordu. Âlimler, Emîr I. Hakem'i oyun ve eğlenceye dalmakla, içki içmekle ve dinî vecibeleri yerine getirmemekle suçluyorlardı. Emîr'in koyduğu ağır vergiler, fakihler tarafından haksız ve şeriata aykırı bulunmuş, bu durum âlimler ile halk arasında yönetime karşı doğal bir ittifak doğurmuştur. İsyan, bir askerin bir demirciyi öldürmesi gibi basit bir adli olayla başlasa da âlimlerin önderliğinde hızla siyasi bir kalkışmaya dönüşmüştür.

Bu olay, yöneticilerin âlimlere olan güvenini sarsmış, onları potansiyel birer tehdit olarak görmelerine neden olmuştur. Emîr, isyanı bastırdıktan sonra âlimlere karşı acımasız bir tutum sergilemiştir. İsyanın bastırılması, Endülüs'teki ilmiye sınıfı ile devlet arasındaki ilişkide radikal bir değişikliğe yol açmıştır.

Rabad isyanı, Emevî yöneticilerine, fakihlerin gücünü kontrol altına almadan iktidarı sürdürmenin zorluğunu göstermiştir. I. Hakem'in sert tutumu, sonraki emirlere bir ders olmuştur. Sonraki dönemlerde özellikle II. Abdurrahman zamanında yöneticiler, fakihlerle çatışmak yerine onları sistemin içine çekerek kadılık ve danışmanlık gibi görevlerle kontrol etme yoluna gitmişlerdir. Yahyâ b. Yahyâ, II. Abdurrahman döneminde sarayda büyük bir itibar görmüş ve "kendisine itaatkâr bir evladın babasına duyduğu saygıdan daha fazlası" gösterilmiştir.⁴³⁸

Rabad İsyanı'nın sonuçlarından bir diğeri de isyancılar arasında yer alan Tâlût b. Abdülcebbar el-Meâfirî hakkında yaşanan ve aktarılan bir olaydır. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

Rabad Olayı'nda ona (Emîr Hakem'e) karşı ayaklananlar arasında Tâlût b. Abdülcebbar el-Meâfirî de bulunuyordu. Kendisi İmam Mâlik ve emsali ilim ehlinde rivayette bulunmuş bir âlimdi. İsyan bastırılıp felaket vuku bulunca evinden kaçtı. Medine (Kurtuba) içinde, kendi adıyla anılan mescid ve kabristana komşu olan evinden ayrılıp bir Yahudi'nin yanında gizlendi. Olaylar yatışıp fitne ateşi sönene kadar bir yıl orada kaldı.

⁴³⁸ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 106.

Tâlût ile vezir Ebû Bessâm (ki kendisi Benî Bessâm el-Herrâin ailesinin dedesidir) arasında bir dostluk bağı vardı. Yahudi'nin yanında kalışı uzayınca, bir gün akşam ile yatsı arasında Ebû Bessâm'ın yanına gitti. Ebû Bessâm onu görünce: "Neredeydin?" diye sordu. Tâlût, "Bir Yahudi'nin yanındaydım," cevabını verdi. Vezir ona güven verip evine yerleştirdi ve "Emîr -Allah ömrünü uzatsın- yaptığına pişman oldu," dedi. Tâlût o gece orada kaldı. Sabah olunca Ebû Bessâm, Tâlût'un başına bir nöbetçi dikerek saraya gitti.

Hakem'in huzuruna çıkınca: "Bugün bir yıldır yemlikte beslenen semiz bir koç hakkında ne düşünürsün?" dedi. Hakem: "Besili et ağır olur, sahra eti ise daha hafif ve lezzetlidir," dedi. Ebû Bessâm: "Ben başka bir şey kastediyorum, Tâlût elimde!" dedi. Hakem şaşırarak: "Onu nerede buldun?" diye sordu. Vezir: "Lütfum sayesinde onu ele geçirdim," dedi. Hakem hemen getirilmesini emretti. Bir kürsü hazırlattı. Yaşlı âlim Tâlût, hırpalanarak ve sertçe itilip kakılarak huzura getirildi.

Hakem, Tâlût karşısında durunca ona şöyle seslendi:

"Ey Tâlût! Söyle bana. Eğer bu sarayın sahibi baban veya oğlun olsaydı, sana benim gösterdiğim iyilik ve ikramdan daha fazlasını mı yapardı? Kendin veya başkası için ne zaman bir ihtiyacını bana arz ettin de ben onu hemen yerine getirmedim? Hastalandığında seni defalarca ziyaret etmedim mi? Hanımın vefat ettiğinde kapına kadar gelip Rabad'dan (cenaze namazının kılındığı yerden) kabre kadar cenazesinin arkasında yürümedim mi? Sonra seni evine sokana kadar yine yaya olarak seninle dönmedim mi? Bende ki kadrin bu iken, nasıl oldu da kanımı dökmekten, mahremiyetimi çiğnemekten ve dokunulmazlığımı helal saymaktan başka bir şeye razı olmadın?"

Tâlût ona şu cevabı verdi:

"Şu an kendim için doğrudan başka söyleyecek daha iyi bir söz bulamıyorum. Allah seni korudu. Ancak nefsimi yenik düşmem sebebiyle senin bana yaptığın bunca iyilik bana fayda vermedi ve hepsini unuttum."

Bunun üzerine Hakem'in öfkesi dindi ve şöyle dedi:

"Vallahi seni buraya getirtirken, yeryüzünde ne kadar ceza varsa hepsini sana uygulamayı aklımdan geçiriyordum. Ancak şimdi sana şunu öğreteceğim: Senin benden nefret etmene sebep olan o (dinî) vasfın, bugün beni senden (intikam almaktan) vazgeçirdi. Allah'ın himayesinde güven içinde git! Vallahi sağ olduğum sürece sana olan ihsanımı ve eski dostluğumu terk etmeyeceğim. Keşke olanlar hiç yaşanmasaydı!"

Tâlût: "Eğer yaşanmasaydı senin için daha hayırlı olurdu," dedi. Hakem sonra sordu: "Ebû Bessâm seni nerede yakaladı?" Tâlût: "Vallahi o beni yakalamadı, ben ona kendim gittim. Aramızdaki eski dostluğa güvenerek ona sığındım," dedi. Hakem: "Peki, bu bir yıl boyunca neredeydin?" diye sorunca: "Bir Yahudi'nin yanındaydım," cevabını verdi.

Bunun üzerine Hakem vezire dönerek şöyle haykırdı:

"Ey Ebû Bessâm! Bir Yahudi, bu adamın dinî ve ilmî makamını gözeterek onu korudu. Benim gazabıma karşı kendi canını, ailesini ve malını tehlikeye attı. Sen ise benim pişman olduğum bir konuda beni kışkırtmaya ve kirletmeye çalıştın!"

Sonra Hakem: "Çık git huzurumdan! Vallahi bir daha yüzünü görmeyeceğim!" diyerek Ebû Bessâm'ı kovdu ve makamının kaldırılmasını emretti.⁴³⁹

Metinde geçen Tâlût'un bir Yahudi'nin evinde saklanabilmesi olgusu, ulemânın karizmatik otoritesinin toplumsal sınırları aşan niteliğini simgelemektedir. Bu durum, devletin cebir gücünün ulaşamadığı bir toplumsal dokunulmazlık alanı

⁴³⁹ İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 103-104.

olduğunu göstermiştir. Bir gayri müslimin, devletin en şiddetli arama faaliyetlerine rağmen bir âlimi hayatı pahasına koruması, ulemânın sahip olduğu sosyal sermayenin, hükümdarın korku ikliminden daha kuşatıcı olduğuna dair bir gösterge olarak okunabilir.

Emîr I. Hakem’in Tâlût’a yönelik sitemleri, çalışmamızda “Himaye (Patronaj) Sistemi” başlığı altında ele aldığımız örnekler için kritik bir antitez sunar. Emîr, ulemâya yaptığı şahsi iyilikleri (cenaze katılımı, hastalık ziyareti vb.) bir siyasi borçluluk mekanizmasına dönüştürmeye çalışmaktadır. Ancak Tâlût’un bu ihsanları hatırlatmasına rağmen geri adım atmaması, ulemânın iktidarla kurduğu ilişkinin şahsi bir minnet ilişkisinden ziyade ilkesel bir mesafe üzerine kurulu olduğunu gösterir. Bu, ulemânın iktidardan gelen lütufları kabul etse dahi, söz konusu dinin veya toplumun maslahatı olduğunda bu borçluluk bağına kolayca koparabildiğini ortaya koyar.

Tâlût’un isyanını “Allah için buğzetmek” (buğz fillâh) esasına dayandırması, yönetime karşı olan tutumunun örneklerinden biridir. Burada muhalefet, rasyonel veya dünyevi bir iktidar talebi değil, doğrudan doğruya bir imanî zaruret olarak formüle edilmektedir. Tâlût, Emîr’e karşı duyduğu öfkeyi kişiselleştirmemekte, onu münkeri nehyetme gereği olarak sunmaktadır. Bu yaklaşım, ulemânın iktidarı sadece dünyevi bir idareci olarak değil, şer’î bir denetime tabi bir memur olarak gördüğünün en sarîh kanıtıdır.

Emîr I. Hakem’in, başlangıçta Tâlût’u öldürme niyetiyle aratmasına rağmen, onunla yüzleştğinde onu affetmek zorunda kalması (veya tercih etmesi), hükümdarın içinde bulunduğu siyasî/ahlakî ikileme işaret eder. Bir âlimi öldürmek isyanı bastırabilir ancak iktidarın halk nezdindeki ahlaki zeminini tamamen yok edebilir. Hakem’in Tâlût’u affederek onun üzerindeki ihsanını sürdürme çabası, kaybettiği meşruiyeti ulemânın manevi otoritesini yanına çekerek tamir etme arzusudur.

3.1.2 Ulemâ İçi Hizipler ve Karar Alma Süreçlerine Müdahale

Bir âlimin karizmatik otoritesi karşısında iktidarın hissettiği psikolojik ve siyasî çekince durumu, ulemânın zaman zaman organize bir hizip hâline gelerek yönetim mekanizmalarını kuşatması sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte iktidar, söz konusu organize yapının toplumsal ve idari tekeline kırmak adına bir yandan yerel ağların dışından kâdı atamalarıyla yapısal reformlar denemekte, diğer yandan ise ulemâ içi entelektüel rekabetleri siyasî birer manivela olarak kullanarak kendi otorite sahasını yeniden tahkim etmeye çalışmaktadır.

Emîr II. Abdurrahman, Kurtuba'nın fakihlerinin başı olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'ye olağanüstü bir itibar göstermiş ve onu tüm diğer fakihlerden üstün tutmuştur. Emîr, Yahyâ'nın konumunu ve güvenilirliğini o kadar benimsemiştir ki, bir evladın babasına gösterdiği saygıyla ona muamele etmiştir.⁴⁴⁰ Bir süre sonra Emîr'in Yahyâ b. Yahyâ'ya mutlak güveni sarsılmış veya yönetim otoritesine ortak olmasından çekinmiştir. Fakat Yahyâ b. Yahyâ'nın halk nezdinde yüksek itibarı ve nüfuzu sebebiyle Emîr ona karşı bu olumsuz düşüncelerini belli edemediği hatta kendisine güveninin devam ettiği iması verdiği anlaşılmaktadır. Kâdılarının sık sık görevden alınması ve atanması, (on ila on bir kâdı)⁴⁴¹ Emîr'in Yahyâ'nın tavsiyelerine ve şikayetlerine sıkı sıkıya uymasından kaynaklanmıştır. Eğer Yahyâ bir kadıdan memnun kalmazsa, o kâdı derhal azledilirdi. Örneğin, Kâdı Yahyâ b. Ma'mer el-Elhanî'nin görevden alınması, bizzat Yahyâ b. Yahyâ'nın düşmanlık ve yoğun çabaları sonucunda gerçekleşmiştir:

Yahyâ b. Ma'mer b. İmran b. Münir b. Ubeyd b. Üneyf el-Elhânî, Şamlı Araplardandı. İşbiliye (Sevilla) ehliyendi. Evi, şehrin merkezine yakın bir köy olan Mifrane'de, yolcuların geçiş güzergahı üzerindeydi. Zamanında İşbiliye'nin fakihî ve miras hukuku uzmanı idi. İlim yolculuğuna çıkmış, bu sırada Eşheb b. Abdülaziz ile görüşmüş, ondan ve diğer ilim ehlinden dersler almıştır. O; verâ sahibi, dünyaya rağbet etmeyen, faziletli ve iffetli bir kişiydi. Geçimini kendi tarlasını ekip biçerek sağlardı. O sırada bir kadıya ihtiyaç duyan Emîr II. Abdurrahman'a Yahyâ b. Ma'mer'den bahsedildi. Emîr de, onu kadılık için seçti ve Kurtuba'ya getirtti. Onu oradaki Kadâü'l-Cemâa makamına atadı.

Emîr, Yahyâ b. Ma'mer'i kendisine bahsedildiği gibi buldu. Yaşantısındaki itidal, kararlarındaki sağlamlığı ve kınayanın kınamasına aldırmaksızın, aleyhine (hüküm) verilen kimseye karşı hakkı icra etmesi bakımından kâdılarının en hayırlılarından biri oldu. (Yahyâ b. Ma'mer) Hüküm vermekte zorlandığı bir mesele olduğunda ve Kurtuba fakihleri bu konuda anlaşmazlığa düştüğünde hemen karar vermez; onlara süre tanır ve

⁴⁴⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 180.

⁴⁴¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 178.

beklerdi. Bu konuda Mısır'daki Asbağ İbnü'l-Ferec'e ve onun benzerlerine görüş sormak için mektup yazardı. Onlardan tam olarak istediği cevabı ortaya çıkarmalarını isterdi. (Bunu yaparken) fakihlerin ihtilafından kurtulmayı ve o konuda amel edeceği cevapları almayı amaçlardı. Bu durum, Kurtuba fakihlerinin ona karşı kin beslemesine neden olurdu. Onu kötülerler, hatalarını ararlar ve halka sevimsiz gösterirlerdi. Ona karşı en şiddetli olanları, cemaatin (İstişâre Heyeti) lideri olan Yahyâ b. Yahyâ idi. O, [...] ⁴⁴² kadılıktan azledilinceye kadar onun itibarını zedelemek için çaba sarf etti.

Halid b. Sa'd zikredip dedi ki: İlim ehli hocalardan birçoğunun şöyle dediğini duydum: Şeyh Yahyâ b. Yahyâ ile Yahyâ b. Ma'mer arasında şiddetli bir düşmanlık vardı. Yahyâ b. Yahyâ, Emîr II. Abdurrahman nezdinde Kâdı Yahyâ b. Ma'mer'in azledilmesi için çalıştı ve onun aleyhine ilim ve adalet ehlinde kimseleri şahit olarak sundu. ⁴⁴³

Rivayette ilk dikkat çeken bilgi Yahyâ b. Ma'mer'in Kurtuba'daki yerleşik düzenin bir parçası değil, İşbilyeli olduğu ve orada yaşadığı bilgisinin verilmesidir. Bu, ileride Kâdı olarak atandığında onun yerel gruplara borçlu olmamasını sağlayacaktır. Ardından rivayet onun ilim yolculuğu yapmış olmasından ve zamanının en iyilerinden dersler aldığından bahsederek Yahyâ b. Ma'mer'in liyakatine vurgu yapmaktadır. Anlatının devamında onun üstün ahlakî özelliklerinden; "Zahid, vera sahibi, faziletli, iffetli" olmasından bahsedilmiştir ki ahlakî zayıflıklarından dolayı kendisine saldırılması zor bir kişi olarak tavsîf edilmiştir. Son olarak da siyasete bulaşmamış, kendi tarlası ile ilgilenen bir kişi olduğu zikredilmiştir.

Emîr, bu hamlesiyle ahlaki ve ilmî açıdan kusursuz, tarafsız bir kâdı ataması yaparak ilk itirazları bertaraf etmeyi hedeflemişti. Ona göre Yahyâ b. Ma'mer, Emîr'in ifadesiyle ⁴⁴⁴ "Kötü Zincir" in etkisini kırmak için ideal bir reformist kâdı adayıdır.

Rivayetten anlaşıldığı üzere, Yahyâ b. Ma'mer'in atanmasıyla bu otorite sorununa çözüm olarak tamamen metodolojik ve yapısal olarak yaklaşmıştır. Bunu rivayette geçen Kurtuba'daki fakihler bir konuda anlaşmazlığa düştüğünde, taraflardan birini tercih etmek yerine, onların otoritesini tamamen baypas ederek devre dışı bırakmıştır. Mısır'daki Asbağ İbnü'l-Ferec'e mektup yazması, Kurtuba'daki fakihlere kısır ve derinliği olmayan tartışmalarından toplumdaki hukukî sorunlara cevap üretme

⁴⁴² Başvurulan eserin baskısında bu kısım boş bırakıldığı için ve metne müdahale etmeme amacıyla aynı şekilde boş bırakılmıştır.

⁴⁴³ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 190-191. Kâdı Yahyâ b. Ma'mer, görevden alınması pahasına bu güçlü âlim grubunun şahitliğini reddetmiş ve Emîr'e şu tarihi cevabı vermiştir: "Aleyhimdeki şahitlik İmam Mâlik ve Leys b. Sa'd'dan gelse bile başımı kaldırıp bakmam". Bu cevap aynı zamanda kâdının kendi yargı yetkisini mezhep imamlarının manevi otoritesinden bile üstün tuttuğunu gösterir. (Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 108.)

⁴⁴⁴ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 202-203.

konusunda yeterli olmadığı mesajını vermiştir. Bu hareket, Yahyâ b. Yahyâ ve çevresinin Kurtuba'daki entelektüel tekeline kırmıştır. Onların “İyilerin Emîri” olarak sahip oldukları fetva otoritesi sarsılmıştır. Yahyâ b. Yahyâ ve beraberindekilerin Yahyâ b. Ma'mer'in azli konusunda çalışmaları sonucunda halk ayaklanmış ve Emîr bu duruma sessiz kalamayıp Yahyâ b. Ma'mer'i görevden azletmiştir.⁴⁴⁵

Başta Yahyâ b. Yahyâ olmak üzere Kurtuba fakihlerinin bu duruma tepkileri, atanmalarından memnun kalmadıkları bütün kâdılar için hemen hemen aynı olmuştur. Sırasıyla onlara kin beslemek, onları kötülemek, hatalarını aramak ve halka sevimsiz göstermek şeklinde tezahür etmiştir. Bu, onların organize bir yapı olduğunu ve kendi otoritelerine meydan okuyan herkesi aynı yöntemlerle yok etmeye çalıştığını gösteren en net kanıttır. Yahyâ b. Yahyâ'nın, Emîr'e gidip şahitlerle onu azlettirmesi de onun bu operasyonların lideri olduğunu doğrular.

II. Abdurrahman dönemi için Yahyâ b. Ma'mer'in başına gelen bu olayın bir benzeri Kâdı Yuhâmir b. Osman eş-Şa'bânî⁴⁴⁶ için de yaşanmıştır. İbn Hayyân'ın aktardığı rivayete göre hadise şu şekildedir:

“Muhammed b. Haris dedi ki: Bana Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen haber verip dedi ki: Elçi, Emîr'in görevden alma emriyle Yuhâmir'e geldiğinde, Yuhâmir ona herkesin içinde şöyle dedi:

Emîr'e (Allah onu ıslah etsin) söyle: Beni göreve atadığında, bana ‘Kötü Zincir’den sakınmamı emretmiştin. Bugün ise onların bana karşı azgınlığı (haksızlığı) yüzünden beni görevden alıyorsun!

Elçi, onun bu sözünü Emîr'e ulaştırdığında, Emîr şöyle dedi: Allah onu kahretsin! Sırlarımızı herkesin içinde ifşa etti!

Emîr II. Abdurrahman, Yahyâ b. Yahyâ'dan ve onunla birlikte hareket eden, (Yahyâ'nın) işaret ettiği hiçbir şeye muhalefet etmeyip emrinden çıkmayan fakihlerden dolayı göğsü daralmıştı. Emîr II. Abdurrahman onların bu şekilde gruplaşmasından hoşlanmıyor, onlardan rahatsız oluyor ve onlara “Kötü Zincir” (es-Silsiletü's-Sev') adını veriyordu. Yuhâmir b. Osman'ı kadılık makamına atadığında, onu onlara karşı uyardı ve onlara bu ismi verdi. Yuhâmir da onlardan kaçındı ve onlara karşı tedbirini aldı. Ancak çok geçmeden (fakihler) ona karşı birleştiler. Onu kötülemeyi yaydılar, kusurlarını ortaya döktüler, onu halka sevimsiz gösterdiler ve Emîr'e, aleyhinde sürekli şikayet mektupları yazdılar. Nihayet Emîr onun görevden alınmasını emretti. Elçi (görevden alma emriyle) yanına geldiğinde, (Yuhâmir) daha önce zikredilen o sözyle sırrı ifşa etti. Bu durum, (Emîr'in) ona olan nefretini daha da artırdı.

⁴⁴⁵ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 107. Halkın ayaklanması sonucu Emîr'in harekete geçmesi halkın yöneticiler üzerindeki etkisinin görülmesi açısından önemlidir. Bu durum 2. Bölümde yoğun bir şekilde işlenmiştir.

⁴⁴⁶ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/210.

(Ahmed) İbn Abdilberr dedi ki ⁴⁴⁷ : Kâdı Yuhâmir b. Osman. Onun künyesini hatırlamıyorum. Aslen Ceyyânlıdır (Jaén). Emîr II. Abdurrahman onu 220 (Hicri) yılında kâdı olarak atadı. Faziletli, iffetli, hayırlı bir adamdı. Ancak onda bir kibir ve kabalık (sert mizaçlılık) vardı. Kurtuba’da kadılık görevine başlayıp Şeyh Yahyâ b. Yahyâ’nın halk nezdindeki itibarını, onların gönüllerindeki yerini ve ona olan itaatlerini görünce, bundan dolayı göğsü daraldı. Bunun üzerine Emîr II. Abdurrahman’a şöyle yazdı:

Ben Kurtuba’ya geldim ve burada iki Emîr buldum: İyilerin emiri ve kötülerin emiri. İyilerin emiri Yahyâ b. Yahyâ, kötülerin emiri ise sensin.

(Bunun üzerine) Abdurrahman onun bu tavrını kaba buldu ve görevden alınmasını emretti. ⁴⁴⁸

Rivayete göre olayın geçtiği zaman diliminde iki güç merkezi vardır: Emîr II. Abdurrahman: Devletin başı, siyasi ve askeri gücü elinde tutan hükümdar. Yahyâ b. Yahyâ ve Çevresi: Başını Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî’nin çektiği Maliki fakihler grubu. Bu grup, halk üzerinde muazzam bir nüfuza sahiptir ve adeta bir gölge hükümet gibi hareket etmektedir. Emîr, bu gruptan o kadar bıkmış ve çekinmektedir ki onlara gizlice “Kötü Zincir” (es-Silsiletü’s-Sev’) adını takmıştır. Bu, onların ne kadar organize ve Emîr’in gözünde ne kadar sorunlu bir yapı olduklarını gösterir.

Emîr II. Abdurrahman, bu “Kötü Zincir”in etkisini kırmak için muhtemelen dışarıdan, onların grubuna dâhil olmayan, sert mizaçlı (İbn Abdilberr’den aktarılan rivayetlerdeki gibi) ve sözünü sakınmayan Yuhâmir’i kâdı olarak atamış, ona verdiği ilk talimat “Bu gruptan sakın!” olmuştur. Ancak Yuhâmir, bu hassas güç dengesinde ayakta kalmayı başaramamıştır.

Rivayet, Yuhâmir’in görevden alınışıyla ilgili birbiriyle bağlantılı ama farklı ağırlık merkezlerine sahip iki rivayet sunar: Yuhâmir, Emîr’in talimatıyla fakih grubuna karşı mesafeli durur. Fakihler (Kötü Zincir), Yuhâmir’e karşı birleşir. Onu halka ve Emîr’e karşı karalamak için sistemli bir kampanya (dedikodu, şikayet mektupları) yürütürler. Emîr, bu baskıya dayanamaz ve Yuhâmir’i görevden alır. Bu noktada Emîr’in üzerindeki baskının boyutunu görmemiz kritiktir. Huşenî’nin ifadelerine göre emir, vezirlerine soruşturma emri vermiş, onlar da şehirde güvenilirliğiyle bilinen “Yenîr” adında acem (Arap olmayan) bir yaşlıya danışmışlardır. Bu kişinin de kâdı hakkında olumsuz görüş bildirmesi üzerine Emîr,

⁴⁴⁷ İbn Abdilberr’in eserlerinde buna benzer bir ifadeye rastlayamadık.

⁴⁴⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli’l-Endelüs*, 202-203.

“Bu salih adamdan bu söz çıktıysa doğrudur” diyerek azil kararı vermiştir.⁴⁴⁹ Dolayısıyla Kâdî Yuhâmir hakkındaki şikayetler sadece karşıt Mâlikî ulemâ tarafından değil halk tarafından da gelmektedir. Görüşüne başvurulmuş kişinin Acem olması da ayrıca dikkat çekicidir. Bu tercihle olabildiğince bağımsız ve çıkar ilişkisi bulunmayan bir kimse tespit etme hedefi olarak yorumlanabilir. Fakat Emîr’in bu adam hakkında bir görüşe sahip olması bu yorumu zayıflatacaktır.

Nihayetinde, Yuhâmir görevden alındığını öğrendiğinde, bunu herkesin içinde ifşa eder: “Beni ‘Kötü Zincir’den sakınmam için atadın, şimdi onların komplosu yüzünden beni kovuyorsun!” Emîr’in kızgınlığı, Yuhâmir’in haksız olmasından değil, “sırlarımızı herkesin içinde ifşa etmesinden” kaynaklanır. Bu, siyasi pragmatizmin tipik bir örneğidir. Sorun gerçeğin söylenmesi değil, alenen söylenmesidir.

İkinci rivayet (İbn Abdilberr) ise Yuhâmir’in karakterine odaklanmıştır: “Faziletli, iffetli” ama aynı zamanda “kibirli ve kaba”. Yuhâmir, Kurtuba’ya gelip Yahyâ b. Yahyâ’nın halk üzerindeki muazzam etkisini (“İyilerin Emîri”) görünce kıskançlıktan veya hiddetten göğsü daralır. Emîr’e diplomatik olmayan, inanılmaz derecede kaba ve siyaseten riskli ve diplomatik olmayan bir mektup yazar: “Kurtuba’da iki Emîr var: İyilerin Emîri (Yahyâ) ve Kötülerin Emîri (Sen).” Emîr, bu kaballığı affetmez ve onu görevden alır.

Emîr’in ikircikli yapısı, Yahyâ’yı sevmesi ile ona karşı birini istihdam etmesi arasında bir çelişki değildir. Aksine, bu durum Emîr’in siyasi pragmatizminin ve çaresizliğinin bir göstergesidir. Emîr II. Abdurrahman, Kurtuba’da bariz bir otorite krizi yaşamaktadır. Rivayet, onun Yahyâ b. Yahyâ’yı sevdiğini veya ona kişisel olarak itibar ettiğini değil, tam tersine, ondan ve grubundan derin bir rahatsızlık duyduğunu (göğsünün daraldığını, onlardan “Kötü Zincir” diye bahsettiğini) göstermektedir. Emîr’in yaşadığı çelişik duygu, Yahyâ b. Yahyâ’nın halk nezdindeki itibarının yüksek oluşu ve dolayısıyla Emîr’in ona doğrudan dokunamamasıydı. Bu, Emîr’in siyasi otoritesinin, dinî/toplumsal otorite karşısında ne kadar zayıf kaldığını göstermektedir.

⁴⁴⁹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 123.

Bu otorite zayıflığını gidermek için Emîr, bu örgütlenmiş yapıdan kurtulmak zorundadır. Bu yüzden dışarıdan, sert mizaçlı ve (ideal olarak) onlara boyun eğmeyecek Yuhâmir'i bir araç olarak kullanmıştır. Emîr'in Yuhâmir'i göreve atması bir "sevgi" göstergesi değil, "Kötü Zincir"e karşı oynanmış bir siyasi kumar olmuştur. Bu kumarın sonu, Emîr'in karakterini tam olarak ortaya koymuştur. Yuhâmir'e "Kötü Zincir"den sakınmasını söyleyerek devletin en derin sırlarından birini (onlardan nefret ettiğini) emanet etmişti. Ancak Yuhâmir, bu "Kötü Zincir"ın komploları veya kendi diplomasi yoksunluğu (Emîr'e "Kötülerin Emîri" demesi) nedeniyle başarısız olduğunda, Emîr onu anında feda etmişti.

Emîr'in Yuhâmir'e son kızgınlığı, haksızlığa uğraması değil, "Sırlarımızı herkesin içinde ifşa etti!" olmasıdır. Bu, Emîr için sadakatin veya adaletin değil, siyasi stratejinin ve gizliliğin öncelikli olduğunu gösterir.

Bu rivayet, bir önceki (Yahyâ b. Ma'mer) rivayetle birleştirildiğinde, Kurtuba'daki iktidar dinamiklerini çok daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. İlk rivayet bize problemi (Emîr'in "Kötü Zincir" adını taktığı fakihler grubu) ve başarısız bir çözümü (yumuşak mizaçlı ve naif Yahyâ b. Ma'mer'in atanması) göstermişti. Bu rivayet ise Emîr'in ikinci ve daha sofistike denemesini ve bu denemenin neden yine başarısız olduğunu ortaya koymaktadır.

Yahyâ b. Ma'mer'in 209/824'te, Yuhâmir'in ise 220/835'de atanması,⁴⁵⁰ basit bir güç mücadelesi olmaktan çıkarp, Emîr II. Abdurrahman'ın giderek artan çaresizliğini ve stratejisindeki radikal değişimi gösteren trajik bir sürece dönüştürür. İki olayı kronolojik olarak yorumlamaya çalıştığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Emîr II. Abdurrahman, Kurtuba'daki Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve çevresinin orantısız gücü sorununu erken bir tarihte fark eder. İlk hamlesi, kaba kuvvete dayalı değil, son derece zekice ve sofistikedir. "Kötü Zincir"i, onlardan daha iyi bir âlimle yenmek stratejik hedef olarak belirlemiştir. Bunun için Yahyâ b. Ma'mer, mükemmel bir adaydır. Ahlakı, ilmi, ve zekâsı ile tartışmasız bir liyakate sahiptir. Ayrıca İşbiliyeli olması onu Kurtuba'daki yerel ağın dışında tutmasına olanak

⁴⁵⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 178.

sağlamıştı. Belirlenen hedefe uygun olarak ilk icraati Kurtuba fakihlerinin tekeline kırmak için Mısır'daki üst otoritelere (Asbağ İbnü'l-Ferec ve diğerleri) danışır. Fakat sonuçta, bu liyakat hamlesi, “Kötü Zincir”in siyasi komploları karşısında başarısız olur. Yahyâ b. Yahyâ, Yahyâ b. Ma'mer'i şahitler ve karalama kampanyaları ile saf dışı bırakmayı başarır. Bu ilk denemenin başarısızlığı, Emîr II. Abdurrahman'a; liyakat ve zekâ, yerleşik düzeni (Kötü Zincir'i) yenmek için yeterli olmadığını göstermiştir.

Aradan 11 yıl geçtikten sonra Emîr'in stratejisi sertlik ve kabalık ile bu yapının gücünü kırma olarak değiştiği görülmektedir. Bu stratejik hedefi gerçekleştirmek için artık daha otoriter ve kaba olarak bilinen Yuhâmir aday olarak seçilmiştir. Onun kibirli ve kaba olması bu kez bir dezavantaj değil, Emîr tarafından aranan bir özellik olabileceğini düşündürmektedir.

Emîr Yahyâ b. Ma'mer örneğinde pek çok tecrübe edinmiş ve Yuhâmir'i göreve atarken onu “Kötü Zincir” hakkında açıkça uyarmıştır. Bu, ilk denemede olmayan, sonradan öğrenilmiş bir tecrübedir. Sonuç olarak ikinci denemenin başarısızlığı çok daha gürültülü ve utanç verici olmuştur. Emîr sadece hedefine ulaşamamakla kalmamış aynı zamanda kendi atadığı kâdı tarafından alenen aşağılanmış ve devlet sırları ifşa edilmiştir. Her iki deneme de Yahyâ b. Yahyâ'nın ve onun “Kötü Zincir”inin, Emîr'in otoritesinden daha güçlü olduğunun en önemli kanıtlarındandır.

Bu konuda dikkat çekici bir diğer olay daha yaşanmıştır. Yine İbn Hayyân'ın aktardığı rivayet şöyledir:

Emîr II. Abdurrahman'a, Kâdı İbrahim b. Abbas Mervani ve Yahyâ b. Yahyâ'nın bir grup halinde onu azletmek ve yerine Kâdı İbrahim'i geçirmek için çalıştıklarını bildirdiler. Kâdı, Yahyâ'nın kendisine kabul etmesini tavsiye ettiği kişiler dışında Kurtuba halkından kimseyi kabul etmezdi. Emîr'e onu kâdı olarak atamasını tavsiye eden Yahyâ'dır. Emîr, İbn Habîb'i buldu ve ona şöyle dedi: “Bilirsin, sana güvenirim ve sana bir şey sormak istiyorum, bu konuda bana karşı dürüst ol.”⁴⁵¹ O da dedi ki: Tabii ki. Ben sana inanmadıkça bana bir şey sorma. O da şöyle dedi: Duyduk ki, Yahyâ ve

⁴⁵¹ Bu güven II. Abdurrahman ve İbn Habîb arasında yaşanan bir başka olayla ilgili olması muhtemeldir. II. Abdurrahman'ın bir akrabasının Allah hakkındaki kötü sözlerinden dolayı İbn Habîb, o kişiye ceza vermekten geri durmamıştır. Bu ve benzeri pek çok örnek II. Abdurrahman'ın İbn Habîb'e olan güvenini tesis etmesine katkı sağlamıştır. (Kâdı İyâz, *Tertibu'l-Medârik*, 4: 132-133., Balcı, *Endülü's'te İslam Mezhepleri*, 124-125.)

Kâdı bu konuda aleyhimize faaliyet yürütüyorlar, dedi. İbn Habîb dedi ki: Zat-ı Âlileri Yahyâ ile aramızdaki hadiseyi bilmektedir.⁴⁵² Ama ben ona karşı haktan başka bir şey söylemiyorum, çünkü Yahyâ b. Yahyâ hakkı diriltten tek kişidir ve ona karşı ileri sürülen her şey batıldır. Kâdıya gelince, Emîr adaletini kendi soyundan gelen biriyle paylaşmamalıdır. Emîr de bu yüzden kadıyı azletti.⁴⁵³

Endülüs Emevî Devleti'nde, Emîr II. Abdurrahman döneminde görev yapan İbrahim b. Abbas el-Kureşî, dönemin tarihi kaynaklarında hem mesleki liyakati hem de siyasi entrikalar sonucu yaşadığı çalkantılı kariyeri ile dikkat çeken bir figürdür. Tam adı İbrahim b. Abbas b. İsa b. Ömer İbnü'l-Velid b. Abdülmelik b. Mervan olup, soyu doğrudan Emevî halifelerine dayanmaktadır. İbrahim b. Abbas'ın Kurtuba kadılığına atanması, dönemin nüfuzlu Maliki fakihî Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin tavsiyesi üzerine gerçekleşmiştir. Görev süresince “övülen” ve “hükümlerinde adil” biri olarak tasvir edilir. Hallerinde mütevazı, yapmacıksız ve kibirli olmayan bir yapıya sahipti.⁴⁵⁴

İbn Hayyân, İbrahim b. Abbas'ın kâdı olarak görev yapmaya başlama tarihini 213-215 tarihleri arası olarak verir ve onun azledildikten sonra tekrar göreve gelmediğini aktarır.⁴⁵⁵ İbnü'l-Ebbâr ise İbrahim b. Abbas'ın açıkça iki ayrı görev döneminden bahseder. İbnü'l-Ebbâr'a göre ilk dönemi 214/829 veya 215/830'da başlamış; ikinci dönemi ise 223/837'de Said b. Süleyman'ın ardından (onun yerine) tekrar atanmasıyla başlamıştır.⁴⁵⁶

İbrahim'in ilk görevden alınışı, onun siyasi saflığının veya Emevî soyunun kurbanı olduğunu göstermektedir. Ancak İbn Hayyân'ın aktardığı rivayette anlatı detayları farklılaşır. İbn Hayyân, fakih Abdülmelik b. Habib'in, Emîr'i İbrahim'e karşı kıskırttığını belirtir. Habib, İbrahim'in Emevî soyuna atıfta bulunarak, “Senin yönetimine, nesebinde ortağın olan birini ortak etmen uygun değildir” demiştir. İbn Hayyân, İbn Habib'in bu tespiti aktarırken onun başka bir kimsenin etkisinde kalarak

⁴⁵² Detaylı bilgi için bk: Tahsin Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510-513.

⁴⁵³ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 195-196; Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 4/131.

⁴⁵⁴ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 194.

⁴⁵⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 195.

⁴⁵⁶ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 1/114.

böyle bir tespit yaptığından bahsetmez.⁴⁵⁷ İbnü'l-Ebbâr ise Abdülmelik b. Habib'in Emîr'i kışkırtmasını net bir şekilde kovuculuk yaparak kışkırttığını ifade etmiştir.⁴⁵⁸ Ayrıca İbn Hayyân, İbrahim'in azledilmesine ilişkin bir başka olay daha aktarır.⁴⁵⁹ Fakat bu rivayet, başka kaynaklarda tespit edilememiştir. Bu da İbn Habib'in İbrahim hakkında söyledikleri Emîr nezdinde daha çok etkili olduğu ve asıl sebebin bu olduğu yorumunu güçlendirmektedir.

İbnü'l-Ebbâr, İbrahim'in 223/837'deki ikinci atanmasının, Yahyâ b. Yahyâ gibi ulemâ çevresinden değil, saray çevresinden Ziryâb'ın aracılığıyla gerçekleştiği rivayetini aktarır. Bu bilgi doğruysa, İbrahim'in ilk azledilmesinden sonra siyasi stratejisini değiştirdiğini ve ulemâ dışındaki saray sanatçıları gibi güç odaklarıyla da ittifak kurabildiğini göstermesi açısından kayda değerdir.⁴⁶⁰

İbn Hayyân'ın naklettiği bir başka rivayet, Yahyâ b. Yahyâ ve Abdülmelik b. Habib arasındaki mücadelenin temelini ve entelektüel dinamiklerini ortaya koymaktadır. Bu rivayet, İbrahim b. Abbas olayıyla birleştirdiğimizde, Endülüs Emevî Devleti sarayındaki nüfuz mücadelesinin derin bir yorumu ortaya çıkmaktadır. Rivayet şöyledir:

Yahyâ b. Yahyâ ve arkadaşları, Abdülmelik b. Habib'i, onların bilmediği ve meşru görmediği ilimlerde kendilerinden ileride olması sebebiyle kıskanırlardı. Zira İbn Habib, fıkıh ve hadis'teki derin bilgisinin yanı sıra i'rab ve lügat konusunda da âlimdi. Eski ilimlerde çok yönlü, parlak ve edebiyatta yetkindi.

Bu ilim dallarının çoğunda pek çok telifi vardı. Kur'an'ın i'rabı, hadis şerhi, ensâb ve nücûm (yıldızlar ilmi) üzerine olan kitapları ve diğer konularda yazdığı pek çok eseri vardır.⁴⁶¹

Bu rivayet, Yahyâ b. Yahyâ ile Abdülmelik b. Habib arasındaki rekabetin kişisel bir çekişmeden ibaret olmadığını; temelde, iktidara (Emîr II. Abdurrahman'a)

⁴⁵⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 196.

⁴⁵⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 1/114.

⁴⁵⁹ Bu rivayete göre İbrahim, seçkin bir zat olan Musa b. Hudayr'ı bir davada yargı usullerine uymaya zorlayarak ona sert davranmış ve onun kinini kazanmıştır. İntikam almak isteyen Musa b. Hudayr, Emîr'e yaklaşmış ve ardından bir kadını görevlendirerek Kâdı İbrahim'e yolda alenen "Ey Halifeler Oğlu!" diye seslenmesini sağlamıştır. Bu hitap, İbrahim'in halifelik iddiası taşıdığı fitnesini ateşlemiş ve Emîr'in onu derhal azletmesine neden olmuştur. (İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 196).

⁴⁶⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 1/114.

⁴⁶¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 185.

kimin ve hangi bilgi türünün danışmanlık yapacağına dair derin bir metodolojik ve entelektüel çatışma olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu mücadele, iki farklı danışman prototipinin mücadelesidir. Yahyâ ve ashabı, güçlerini fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerden alıyorlardı. Onların iktidar üzerindeki etkisi, ahlaki ve hukuki otoriteye dayanıyordu. Emîr’e, dinin ne gerektirdiğini söyleyerek etki ediyorlardı. Yukarıda zikredilen İbrahim b. Abbas ve Muhammed b. Said gibi kâdıların atanması ve azledilmesi üzerindeki nüfuzları, onların doğru yolu temsil etme iddialarından kaynaklanıyordu. Yahyâ, bu gücü o kadar ileri götürmüştü ki, kendi atadığı Muhammed b. Said’i bile biraz sapma gösterdiği için istifaya zorlayabilmişti.⁴⁶²

Diğer taraftan rivayet, İbn Habib’in, Yahyâ ve ekibini neden kıskandırdığını açıkça belirtmektedir. İbn Habib, onların bilmediği ve meşru görmediği alanlarda uzmandı. İbn Habib, fıkıh ve hadis’in yanı sıra dilbilgisi, edebiyat, ensâb ve hatta nücûm ilmi gibi eski bilimlerde uzmandı. Bu durum, İbn Habib’i sadece bir fakih değil, bir entelektüel veya çokyönlü bir âlim yapıyordu.

Bu iki prototipin iktidar nezdinde nasıl çatıştığını görmek için İbrahim b. Abbas olayına dönmeliyiz. Yahyâ, kendi fıkıh otoritesini kullanarak İbrahim’i yani sistem içindeki adamını kâdı olarak atattı. Ardından Abdülmelik b. Habib, Yahyâ’yı kendi uzmanlık alanı olan fıkıh veya hadis üzerinden yenemeyeceğini biliyordu. Bu yüzden, Yahyâ’nın ve ekibinin sahip olmadığı bir silah kullandı. Son olarak rivayet, İbn Habib’in ensâb uzmanı olduğunu vurguluyor. Daha önce aktarılan rivayette ise İbn Habib’in, Emîr’e gidip İbrahim’i görevden alması için söylediklerini aktarıyordu. Hatırlanacağı üzere söyledikleri arasında İbrahim’in soyuna dikkat çekerek Emîr’i uyarmıştı. Abdülmelik b. Habib, rakibinin atadığı kişiyi devirmek için kendi entelektüel uzmanlık alanını (ensâb ilmini) kullanarak siyasi bir argüman üretmiştir.

Emîr II. Abdurrahman, bu iki danışman tipi arasında kaldığında, şu gerçeğe yüzleşti: Yahyâ, ona “İbrahim adil bir kadıdır.” diyerek ahlaki ve dinî bir argüman sunuyordu. İbn Habib ise, ona “İbrahim, Emevî soyundan geldiği için ‘tehlikeli’ bir

⁴⁶² İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli’l-Endelüs*, 199.

rakiptir.” diyerek siyasi ve dünyevi bir argüman sunuyordu. Sonuçta Emîr, devletin güvenliğine veya kendi iktidarına yönelik pragmatik ve siyasi uyarıyı yani İbn Habib’in uyarısını, ahlakî liyakat tavsiyesine Yahyâ’nın tavsiyesine tercih etti.

Aktarılan rivayet, bu mücadeleyi kıskançlık olarak tanımlasa da bu basit bir kıskançlık değildir. Bu, devlet katında hangi bilgi türünün daha değerli olduğu kavgasıdır. Yahyâ’nın temsil ettiği dinî-hukukî uzmanlık ile İbn Habib’in temsil ettiği dinî-hukukî uzmanlığın yanı sıra dünyevi-entelektüel çok yönlülük çatışmasıdır. İbrahim b. Abbas olayı ise, İbn Habib’in bu entelektüel çok yönlülüğünü bir siyasi silaha dönüştürerek rakibini nasıl alt ettiğinin bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yerleşik ulemânın gücünün görülmesi adına II. Abdurrahman’dan sonra başa geçen Emîr Muhammed döneminde de benzer bir durum Bakî b. Mahled özelinde yaşanmıştır. İbn İzârî, bu olayı şu şekilde aktarmaktadır:

Emîr Muhammed’in saltanatının ilk dönemlerinde, Bakî b. Mahled, Emîr Muhammed’e gammazlandı. Zira Bakî b. Mahled, Doğu’dan yaptığı uzun yolculuğun ardından topladığı engin ilimler, âlî (yüksek senedli) rivayetler ve fikhî görüş ayrılıkları bilgisi ile Kurtuba’ya geldiğinde, bu durum, hadis ilmine mesafeli duran, tahkik ilimlerinden kaçınan, bilgide derinleşmekte yetersiz kalan, rey ve taklit ehli Kurtuba fakihlerini öfkeliendirdi. Bu yüzden onu kıskandılar.

Emîr’in yanında onun hakkında çirkin sözler söylediler, o kadar ki onu bidatçilikle suçladılar ve halkı ondan nefret ettirdiler. Hatta birçoğu daha da ileri giderek onu dinsizlik ve zındıklıkla itham etti, aleyhinde ağır şahitliklerde bulunarak kanının dökülmesi için çağrı yaptılar.

Emîr Muhammed’e onun (Bakî’nin) durumu hakkında başvurdular, meselesini ona arz ettiler ve kanının dökülmesini sağlayacağını umdukları her şeyi aleyhinde konuşarak anlatıp baskı yaptılar ve onun hakkındaki hükmü çabuklaştırmasını istediler. Bunun üzerine Bakî b. Mahled’in korkusu iyice arttı, can korkusuyla gizlendi ve mümkün olursa Endülüs’ten kaçmak için hazırlıklara başladı. Allah ona, (vezir) Haşim b. Abdülaziz’e sığınmayı ve ondan yardım istemeyi ilham etti. (Bakî, Haşim aracılığıyla) Emîr Muhammed’e bir mektup yazarak, canı konusunda Allah adına ona yalvardı. Meselesinin araştırılmasını, kendisiyle hasımlarının bir araya getirilmesini ve savunmasının dinlenmesini talep etti ve bu konuda Allah’ın kendisini muvaffak kılacağı delilleri sunacağını belirtti.

Allah, Haşim’in kalbine onun (Bakî’nin) şikayetini dinleme ve meselesiyle ilgilenme düşüncesini ilham etti. Haşim de ona yardım etmek için kollarını sıvadı ve durumunu açıklayan mektubunu Emîr Muhammed’e ulaştırdı. Emîr mektubu okuyunca Bakî’ye acıdı ve onu çekiştirenlerin iftiracıları olduğunu anladı. Bunun üzerine Bakî b. Mahled’in güvenliğinin sağlanmasını ve onu suçlayanlarla birlikte huzura getirilmesini emretti. Taraflar, Emîr’in huzurunda münazara ettiler. Bakî delillerini sundu ve hasımlarına tartışmada galip geldi. Böylece Emîr Muhammed’e, fakihlerin Bakî’nin ulaştığı mertebeye erişemedikleri için onu kıskandıkları aşikâr oldu.

Emîr, onları Bakî’den uzaklaştırdı; Bakî’ye iltifat etti ve ilmini yaymasını emretti. Fakihler zümresiyle birlikte kendi huzuruna kabul edilmesini ve makamının

yükseltilmesini emretti. Böylece Bakî, ilmin zirvesine yükseldi ve vefat edene kadar (Allah ona rahmet etsin) hem halkın hem de Emîr Muhammed'in nezdinde büyük bir kadir ve kıymet sahibi olmaya devam etti.⁴⁶³

Rivayet edilen bu metinde temel çatışma, iktidar ile ulemâ arasında değil, ulemânın farklı hizipleri arasında yaşanmaktadır. Fakat iktidar hakem konumundadır. Bir tarafta Kurtuba'da yerleşik ulemâ yer almaktadır. Bunlar, rey ve taklit ehli olarak tanımlanır. Mevcut düzenin, geleneksel fıkıh anlayışının temsilcileridirler. Hadis ve tahkik ilimlerine mesafelidirler. Kendi metodolojilerinin ve toplumsal konumlarının sarsılmasından korkarlar. Diğer tarafta ise onlara meydan okuyan Bakî b. Mahled yer almaktadır. O, Doğu'dan engin ilimler ve en önemlisi hadis merkezli, eleştirel bir metodoloji getiren bir yenilikçidir. Yerleşik fakihlerin tepkisi ise ilmî değil, siyasidir. Bakî'nin ilmine erişemedikleri için onu kıskanmışlar ve entelektüel bir tartışmaya girmek yerine, onu tasfiye etmeye yönelmişlerdir.

Kurtuba fakihleri, Bakî b. Mahled'i ilmi bir zeminde yenemeyeceklerini anlayınca, konuyu iktidarın alanına taşımışlardır. Bu, ulemâ-iktidar ilişkilerinde sıkça görülen bir stratejidir. Rakibi şeytanlaştırma olarak nitelendirilebilecek bir aksiyon olarak yani Bakî'nin getirdiği yeni ilmi ve metodolojiyi, bidat olarak damgalamışlardır. Ardından rakibi siyasi tehdit olarak göstererek suçlamayı dinsizlik ve zındıklık seviyesine yükseltmişlerdir. Bu suçlamalar artık sadece ilmi bir tartışma değil, devletin ve dinin temellerine yönelik bir tehdit anlamına gelmektedir. Son olarak da iktidarı yaptırıma zorlamışlardır. Emîr'e giderek kanının dökülmesini talep etmişlerdir. Bu, "Ey Emîr, bu adam sadece bize değil, senin yönettiğin toplumun dinine de bir tehdittir, onu yok etmek senin görevin" demektir.

Emîr'in verdiği karar, sadece bir kişinin hayatını kurtarmaktan öte bir anlam taşımaktadır. Bu, devletin himaye politikasında bir değişikliğe işaret eder. Emîr, yerleşik ve kıskanç fakihleri uzaklaştırmış yani onların saraydaki itibarını kırmıştır. Bakî b. Mahled'e ilim yayma emri vermiş, onu fakihler zümresine dâhil etmiş ve makamını yükseltmiştir. Bu, iktidarın, Endülüs'teki ilmi yönelimi taklitçi rey ehlinde,

⁴⁶³ İbn İzarî, *el-Beyânü 'l-Muğrib fî Ahbari 'l-Endeliüs ve 'l-Mağrib*, 2/109-110.

hadis ve tahkik ehline doğru kaydirdığı anlamına gelir. İktidar, kendi tercihini kullanarak ilmi paradigmanın değişimine öncülük etmiştir.

Dikkat çeken bir diğer konu ise, iktidara ulaşmanın resmi yollar kadar gayri resmi yollarının da olduğunu göstermektedir. Bakî b. Mahled, can korkusuyla gizlenirken, doğrudan Emîr’e ulaşamamıştır. Onun kurtuluşu, sarayda nüfuz sahibi bir aracıya, Vezir Haşim b. Abdülaziz’e sığınmasıyla mümkün olmuştur. Haşim’in mektubu Emîr’e bizzat ulaştırması, ulemâ-iktidar ilişkilerinde kişisel bağlantıların ve saray içi siyasetin hayati önem taşıdığını kanıtlar.

Bu rivayetten ulemânın tek bir ses olmadığını, kendi içinde fikri ve siyasi rekabetler yaşadığı görülmektedir. Yerleşik ulemâ grupları, iktidarın gücünü, rakiplerini tasfiye etmek için kullanmaya çalışmıştır. İktidar ise bu gruplar arasında hakemlik yaptığı, kendi meşruiyetini ve entelektüel vizyonunu pekiştirmek için himaye kartını kullandığı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rabad Vakası’nda ulemânın kitleleri mobilize etme kudretinin kanlı bir tecrübeyle müşahede edilmesi, siyasî otoritenin bu zümreye yönelik algısını kalıcı bir güvenlik ve meşruiyet endişesine dönüştürmüştür. Bu tarihsel hafıza, iktidarın ulemâ ile kurduğu zahirî taltif ilişkisinin altında yatan derin siyasî çekinceleri besleyerek bizi, II. Hakem’in Ebû İbrâhim (İshak b. İbrâhim)’in vefatı karşısında hissettiği çarpıcı ferahlama ve bu ölümü askerî bir fetihten üstün tutan paradoksal tutumu konusuna taşımaktadır.

Daha önce II. Hakem’in Ebû İbrahim’e olan saygısını ve tazimini gösteren ifadeler yer vermiştik. Fakat II. Hakem’in Ebû İbrahim’in vefatından sonra sarf ettiği şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: “Allah’a hamdolsun ki onun şerrinden bizi kurtardı ve onu bizden uzaklaştırdı.” Yine aynı şekilde şu ifadeler de kayıt altına alınmıştır: “(Ebû İbrahim’in ölüm haberi) Emîr Hakem’e ulaştı ve onun sevinçten uçtuğu anlatılır. Hakem şöyle demiştir: “Hangi sevinç daha büyük bilmiyorum.

Hisarın fethi mi, yoksa İshak'ın ölümü mü?" Çünkü İshak'tan çok korkardı ve halk ona itaat ederdi.⁴⁶⁴

Hakem'in bir kalenin fethine duyduğu sevincin, İshak'ın ölümüne duyduğu rahatlamayla eşit olması, siyasi denklemin manevi gücü ne kadar ciddiye aldığını göstermektedir. Askeri bir zafer Halife'nin gücünü ve topraklarını artırır. Ancak İshak'ın ölümü, Halife'nin iç istikrarını tehdit eden manevi bir muhalefetin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Halife için, dışarıdan toprak kazanmak kadar, içerideki meşruiyet tehdidini ortadan kaldırmak da önemlidir.

Kaynakta da açıkça ifade edildiği üzere Hakem'in İshak'tan korkmasının temel nedeni, halkın İshak'a itaat etmesiydi. Bu itaat, siyasidir. Dindar bir âlimin halk üzerinde kurduğu koşulsuz güven ve itibar⁴⁶⁵, merkezi otoritenin adaletsiz veya din dışı görülen herhangi bir eyleminde, kitleleri kolayca Halife'ye karşı harekete geçirebilecek potansiyel bir gücü temsil ederdi. Nitekim, Rabad vakasında Yahyâ b. Yahyâ gibi fakihlerin oynadığı rol de bu durumu teyit etmiştir. İshak'ın sağ olması, Halife'nin sürekli denetim altında olduğu anlamına geliyordu.

İshak b. İbrahim'in ölümü üzerine Halife Hakem'in yaşadığı bu ikilem, Endülüs'te siyasi çekincenin sadece askeri veya mali güce değil aynı zamanda halkın kalbine ve zihnine hükmeden manevi önderlere karşı da yoğunlaştığını gösteren en güçlü kanıtlardan biridir. Âlimlerin dünyadan el çekme tavrı, onları yöneticilerin yolsuzluğundan ve hırsından koruyan bir dokunulmazlık zırhı olmuş ve bu da onların siyasi nüfuzunu kat kat artırmıştır.

Bu örnekler, Endülüs Emevî Devleti'nde ulemâ ile iktidar arasındaki ilişkinin yalnızca himaye, taltif ve danışma çerçevesinde açıklanamayacağını; karşılıklı ihtiyaç, rekabet ve çekince üzerine kurulu bir güç ilişkisi olduğunu göstermektedir. Yahyâ b. Yahyâ'nın kâdı atamaları üzerindeki belirleyici etkisi, Abdülmelik b. Habîb'in entelektüel uzmanlığını siyasî bir argümana dönüştürmesi, Bakî b. Mahled hadisesinde

⁴⁶⁴ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/134.

⁴⁶⁵ Ebû İbrahim'in, pazarcıların cami cemaatini terk ederek dükkanlarında cemaat oluşturmalarına ve Müslümanların mezbahalarında Yahudilerin kesim yapmasına karşı fetvalar vererek kamusal alana müdahil olduğu ifade edilmiştir. [Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/131]

yerleşik fakih zümresinin rakip ilmî yönelimleri tasfiye etmeye çalışması ve İshak b. İbrahim'in halk nezdindeki nüfuzu karşısında II. Hakem'in duyduğu rahatlama, ulemânın devlet katında hem meşruiyet üretici hem de potansiyel tehdit olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Endülüs siyasal düzeninde âlimin otoritesi, resmî bir makamla sınırlı olmayan; ilmî itibar, ahlâkî dokunulmazlık, halk desteği ve saray bağlantılarıyla şekillenen bağımsız bir nüfuz alanı meydana getirmiştir. İktidar ise bu nüfuz alanını bütünüyle ortadan kaldırmak yerine, kimi zaman onu himaye ederek, kimi zaman hizipler arası rekabetten yararlanarak, kimi zaman da reformist atamalarla dengelemeye çalışmıştır. Dolayısıyla burada ortaya çıkan tablo, ulemânın siyasete dışarıdan bakan pasif bir dinî zümre değil, meşruiyetin sınırlarını belirleyen, iktidarın hareket alanını daraltan ve gerektiğinde siyasal kararları yönlendirebilen etkin bir toplumsal aktör olduğunu açıkça göstermektedir.

3.1.3 İktidarın Yargısal Yetkileri Sınırlandırma Girişimleri ve Toplumsal Tepki

Endülüs Emevî Devleti'nde yargı kültüründe, mahkemeler sadece hukuki kararların verildiği yerler değil toplumsal vicdanın tecelli ettiği kamusal alanlardır. Nüfuzlu devlet adamlarının, kişisel davalarında mahkemeye bizzat gelmeyip vekil göndermeleri, halk nezdinde bir kibir göstergesi veya sorumluluktan kaçış olarak algılanmış ve sert bir toplumsal tepkiyle karşılanmıştır.⁴⁶⁶

Emîr Muhammed döneminin önde gelen vezirlerinden birinin, damadı (aynı zamanda amcasının oğlu) ile yaşadığı mülk davası bu durumun en somut örneğidir. Vezir, kızı ve damadının oturduğu mülkiyeti kendisine ait evden onları çıkarmak ve evi kiraya vererek gelir elde etmek istemiştir. Ancak bu talebi için mahkemeye bizzat gelmek yerine, bir adamını göndererek, “Şahit olun, ben bunu vekil tayin ettim” demiştir.

Vezirin bu tutumu, mahkeme salonunda bulunan halk ve görevliler tarafından adalet duygusunu zedeleyici bir davranış olarak yorumlanmıştır. Kalabalık, vezirin vekiline ve dolaylı olarak vezire hitaben, “Seninle tartışması için başkasını vekil tayin

⁴⁶⁶ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 165.

eden kişi sana insaf etmemiştir” diyerek, bu durumu kınamıştır.⁴⁶⁷ Vezir, halkın bu kolektif tepkisi ve ayıplaması karşısında manevi olarak çökmüş, mahcup olmuş ve meclisi terk etmek zorunda kalmıştır.

Davanın esasına gelince, davayı gören kişi Kâdı Süleyman b. Esved (ö. 273/886’dan sonra) idi. Süleyman b. Esved, yargı geleneği olan bir aileden gelmekteydi. Amcası Saîd b. Süleyman, meşhur bir Kâdı olduğu gibi, babası Esved b. Süleyman da Fahsu’l-Bellût, Mârîde (Mérida) ve Veřka (Huesca) bölgelerinde kadılık yapmıştır.⁴⁶⁸

Süleyman b. Esved bu davada, aile hukukunu ve kâdının mahremiyetini koruyan tarihî bir karara imza atmıştır. Vezir olan babanın, mülkiyet hakkını gerekçe göstererek kızını evden çıkarma talebini reddetmiş ve ona şöyle seslenmiştir: “Kızını evinden çıkarıp, eşyalarıyla birlikte sokaklarda sürükleyerek onun perdesini yırtmaya (mahremiyetini ihlal etmeye) hakkın yoktur!”

Bu vaka, Endülüs toplumunda yargı sürecinin, en güçlü devlet adamlarını halk önünde bile utandırma yoluyla hizaya getirebilen ve mülkiyet hakkı karşısında insan onurunu önceleyen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁹

Endülüs Emevî yargı tarihinde, kâdının bağımsızlığı kavramının soyut bir idealden ibaret olmadığını, bilakis devletin cebir gücünü elinde bulunduran en üst düzey Sâhibü’l-Medîne Ümeyye b. İsa’ya karşı dahi fiili bir üstünlük kurabildiğini gösteren en çarpıcı örnektir.

Vaka, sıradan bir vatandaşın, şehrin asayişinden sorumlu olan ve arkasında güçlü bir askeri destek bulunan Sâhibü’l-Medîne’den şikâyetçi olmasıyla başlamıştır. Olayın merkezinde, gündüz vakti elinde kılıçla sokaklarda taşkınlık yapan, bir şahsı yaralayan ve halkı dehşete düşüren İbn Ebû Eyyûb el-Kureşî bulunmaktaydı. Soylu bir kimliğe sahip olan bu şahsın cüretkâr eylemleri karşısında Sâhibü’l-Medîne’nin

⁴⁶⁷ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 165.

⁴⁶⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli’l-Endeliüs*, 187; İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi’s-Sıla*, 1/172-173.

⁴⁶⁹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 164-165.

eylemsiz kalması, Kâdılcemâa Süleyman b. Esved'in bizzat inisiyatif almasını ve duruma müdahale etmesini zorunlu kılmıştır.⁴⁷⁰

Süleyman b. Esved, kolluk kuvvetlerinin başındaki ismin bu zafiyeti ve ihmalkârlığı üzerine doğrudan Emîr I. Muhammed'e hitaben sert bir mektup kaleme almıştır. Kâdı, mektubunda İbn Ebû Eyyûb'un kılıç çekerek halkı korkuttuğunu ve asayiş bozduğunu; üstelik buna benzer hadiselerin daha önce de yaşandığını belirtmiştir. Durumu Sâhibü'l-Medîne Ümeyye b. İsa'ya defalarca bildirmesine rağmen onun suçluların taşkınlıklarını önlemediğini ve onlara engel olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ayrıca Süleyman b. Esved, geçmişte Ubeydullah b. Abdülaziz adlı bir başka şahsın ahlaksızlıkları ve şerri ayyuka çıktığında da Sâhibü'l-Medîne'yi uyardığını, ancak onun yine gevşek ve ihmalkâr davrandığını hatırlatarak, İbn Ebû Eyyûb'un derhal hapsedilmesini ve Ümeyye b. İsa'nın görevden alınmasını talep etmiştir.

Bir kâdının, kolluk gücünün idari zafiyetini devletin zirvesine taşıyarak üst düzey bir amirin azlini isteyebilecek kadar geniş bir yargısal denetim alanı kullanması, Endülü's'te yargı bağımsızlığının ve otoritesinin ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından son derece kritiktir. Süleyman b. Esved'in bu tavizsiz duruşu ve sunduğu şahitlik karşısında Emîr Muhammed, Sâhibü'l-Medîne'nin kusurlu olduğunu tasdik etmiş ve kâdının talebi doğrultusunda, soylu statüsüne bakılmaksızın İbn Ebû Eyyûb el-Kureşî'nin hapsedilmesi emrini vermiştir.

Huşenî'nin aktardığı bir başka rivayette yine Süleyman b. Esved'in dönemin valisi konumunda olan bir sâhibü'l-medîne ile olayı aktarılmaktadır. Fakat bu kişinin ismi zikredilmemiştir. Bir önceki rivayeti aktardıktan hemen sonra aşağıdaki rivayeti aktarması bu kişinin Ümeyye b. İsa ile aynı kişinin olma ihtimalini düşürmektedir. Fakat her durumda ele aldığımız örnekler, Süleyman b. Esved'in, gibi bir şehrin en üst bürokratik makamı olan sâhibü'l-medîneye karşı duruşunu göstermektedir.

Süreç, sıradan bir şahsın Süleyman b. Esved'in huzuruna çıkarak Sâhibü'l-Medîne tarafından kendisine haksızlık yapıldığı gerekçesiyle şikâyetle bulunmasıyla

⁴⁷⁰ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 158.

başlamıştır. İdari otoritenin başındaki isme yönelik bu şikâyet karşısında Süleyman b. Esved, davanın görülmesi için sıra dışı ve oldukça tavizsiz bir yöntem izlemiştir. Akşam vakti, mahkeme görevlilerinden yaşlı bir şahsı huzuruna çağırarak Kâdı, ona ertesi sabah Sâhibü'l-Medîne'nin geçeceği güzergâhta, muhafızların nöbet tuttuğu mevkide beklemesini emretmiştir. Görevliye verilen talimat son derece nettir: Sâhibü'l-Medîne binitinden inmek üzereyken dizginlerine yapışılacak ve hakkındaki şikâyet sebebiyle mahkemeye celbedildiği kendisine tebliğ edilecektir. Süleyman b. Esved, asayişin bir numaralı isminin kendi rızasıyla mahkemeye gelmemesi ihtimalini de göz önünde bulundurarak, yaşlı görevlisine, gerekirse elindeki sopayla valinin binitine vurmasını ve onu zorla mahkemeye getirmesini emretmiştir.⁴⁷¹

Ertesi gün, görevlendirilen yaşlı mahkeme memuru, beraberinde kalabalık bir maiyetle gelen Sâhibü'l-Medîne'nin yolunu kesmiş ve binitinin dizginlerini sıkıca kavramıştır. Sâhibü'l-medîne, beklemediği bu müdahale karşısında öfkelenip görevliyi azarlamaya ve uzaklaştırmaya yeltenmişse de yaşlı memur, kâdının kesin emrini ileterek, hakkındaki bir şikâyetten ötürü kendi rızasıyla ya da zorla mahkemeye gelmek zorunda olduğunu kararlı bir dille ifade etmiştir. İdari gücüne rağmen yargı otoritesinin bu tavizsiz ve meşru baskısı karşısında direnemeyen Sâhibü'l-Medîne, “kendi rızamla geliyorum” diyerek kâdının davetine icabet etmek zorunda kalmıştır. Süleyman b. Esved'in huzuruna çıkarılan Sâhibü'l-Medîne, şikâyetçi ile birlikte eşit şartlarda yargılanmış; Kâdı tarafları dinledikten sonra hukuki delillere dayanarak aralarındaki ihtilafı karara bağlamıştır.⁴⁷²

Bu tarihî vaka, İslam siyaset düşüncesinde ulemânın yargısal yetkilerini kullanarak devletin kolluk ve idari makamların nasıl denetlediğini göstermesi bakımından mühimdir. Kâdılcemâa'nın, emrindeki yaşlı bir mübaşir vasıtasıyla devletin en güçlü bürokratlarından birini sıradan bir vatandaşın şikâyeti üzerine zorla mahkemeye getirtebilmesi, hukukun üstünlüğünün ve iktidar karşısında yargı bağımsızlığının ulaştığı kurumsal saygınlığın açık bir tezahürüdür.

⁴⁷¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 162.

⁴⁷² Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 162.

Bu başlık altında inceleyeceğimiz bir başka örnek olayda Kâdı Amr b. Abdullah'ın, Emîr Muhammed'in öz kardeşi Ebû İshak ile yaşadığı gerilim, yargı erkinin siyasi nüfuz karşısındaki tavizsiz tutumunu göstermektedir. Olay, hakkında mahkeme kararı bulunan bir şahsın, dönemin güçlü figürü ve Emîr'in kardeşi Ebû İshak'ın himayesine sığınmasıyla başlamıştır.⁴⁷³ Ebû İshak, saraylı kimliğini kullanarak bu şahsı yargıdan kaçırmaya teşebbüs etmiştir. Ancak Kâdı Amr b. Abdullah, bu durum karşısında diplomatik bir dil kullanmak yerine, doğrudan ve sert bir üslubu tercih etmiştir.

Kâdı, mahkeme meclisinde bulunan Ebû İshak'ın elçisini yanına çağırarak ve Emîr'in kardeşine iletmek üzere şu sarsıcı mesajı vermiştir: “Sen, yaptığın bu hareketle zulmettin ve hata ettin. Hakkında hüküm verdiğim bir adamı saklayıp barındırdın.” Kâdının bu ifadeleri, hanedan üyesini alenen zâlim ve yargıyı engelleyen kişi olarak itham etmesi bakımından cesaret örneğidir.

Ancak olayın en çarpıcı boyutu, Kâdının suçlunun teslim edilmemesi durumunda uygulayacağı yaptırımını açıkladığı kısımdır. Kâdı Amr, Ebû İshak'ı açıkça tehdit ederek şöyle demiştir: “Eğer onu çıkarmazsan, sana evinin kapılarına çivi çaktıracak (tesmîr) birini gönderirim!”

Rivayette geçen “tesmîr” (çivileme/mühürleme) ifadesi, o dönemde bir evin giriş-çıkışı kapatılarak sahibinin içeride veya dışarıda hapsedilmesi, mülkiyet tasarrufunun askıya alınması ve toplumsal bir tecrit anlamına gelmektedir. Emîr'in kardeşinin, bu tehdidin ciddiyetini kavrayarak yargının talebine boyun eğdiği ve adamı teslim ettiği anlaşılmaktadır. Bu hadise, Endülüs kâdılarının, devlet yönetiminin en üst kademesinde olan Emîr'in akrabalarına karşı dahi hukuk gücünü kullanarak galebe çalabildiklerini kanıtlamaktadır.⁴⁷⁴

Huşenî'nin aktardığı bir diğer olay, Emîr Muhammed zamanında zayıf bir adamın Kâdı Amr b. Abdullah'a gelerek, söz konusu güçlü valinin evini gasp ettiğini şikâyet etmesiyle başlar. Adamın ifadesiyle vali, “Benden evimi zorla aldı” demiştir.

⁴⁷³ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 150.

⁴⁷⁴ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 150.

Kâdı Amr, davacıya mühürlü bir celp kâğıdı vererek valiye gitmesini söyler. Ancak davacı, valinin gücünden korkmaktadır: “Benim gibisi (elimde bir kağıtla) ona gidemez” diyerek çekincesini dile getirir. Kâdı ise kararlıdır: “Sana emrettiğim gibi mühürlü belgeyi götür” diyerek süreci başlatır.

Vali, kâdının celbini görünce mecburen mahkemeye gelir, ancak bu gelişi bir gövde gösterisine dönüştürür. Kaynaklar, valinin büyük bir süvari ve piyade alayı eşliğinde mescide (mahkemenin görüleceği yere) girdiğini kaydeder. Bu, yargıyı baskı altına alma girişimidir.

Vali, mescide girip selam verdikten sonra, statüsünü korumak amacıyla sanık sandalyesine oturmak yerine, rahat bir tavırla sırtını caminin duvarına yaslar. Kaynak metinde bu an, “Sırtını mescidin duvarına dayadı” şeklinde tasvir edilir. Bu beden dili, “Ben yargılanan sıradan biri değilim, devletin temsilcisiyim” mesajı taşımaktadır. Kâdı Amr b. Abdullah, bu kibri anında fark eder ve sert bir ses tonuyla valiye müdahale eder: “Kalk ve şuraya, hasmının önüne otur!”

Vali, durumu kurtarmak ve herkesin içinde küçük düşmemek için dinî bir argümana sığınır: “Allah kadıyı ıslah etsin! Burası mescittir, mescitte meclisler (oturma yerleri) eşittir, bir yerin diğerine üstünlüğü yoktur.” Yani, “İstedğim yere otururum” demek ister. Kâdı Amr ise bu teolojik argümanı reddeder ve yargılamanın “tesviye” (tarafları eşitleme) ilkesini hatırlatarak emrini yineler: “Sana emrettiğim yere kalk ve hasmınınla beraber diz çök!”

Vali, kâdının kararlılığını görünce direnmeyi bırakır, kalkar ve davacı konumundaki zayıf kişinin yanına giderek diz dize oturmak zorunda kalır.⁴⁷⁵

3.1.4 Hanedan İçi Rekabet ve Siyasi Tehdit Algısı

Önceki başlıkta ulemânın kâdılık gibi resmî makamları reddederek iktidar hiyerarşisinden kaçınma ve ahlâkî özerkliğini koruma gayretleri ele alınmıştı. Ancak ulemânın devletin denetimindeki resmî sahalardan bu bilinçli geri çekilişi, hânedan içi muhalif figürlerle kurulan kayıt dışı entelektüel ittifakların iktidar nezdinde mutlak bir

⁴⁷⁵ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 151-153.

istikrarsızlık kaynağı olarak kodlanması sonucunu doğurmuştur. Bu noktada aşağıda incelenecek olan Abdullah b. Abdurrahman'ın ulemâ ile yakınlığı ve bu durumun III. Abdurrahman tarafından bir siyasî tehdit olarak algılanması konusu gündeme gelmektedir.

Endülüs Emevî Devleti'nde ulemânın siyasi arenadaki konumu, iktidar mücadelelerinde kritik bir faktör olarak belirmiştir. Özellikle, III. Abdurrahman döneminden itibaren ulemâ ile yöneticiler arasındaki ilişkiler, sadece dinî bir çerçevede kalmamış siyasi dengeyi ve istikrarı etkileyen önemli bir unsur haline gelmiştir. Bu bağlamda, fukahânın saraydaki siyasi gücünü kaybetmiş olmasına rağmen, toplumun alt kesimlerindeki saygınlıkları ve toplumsal otoriteleri devam etmiştir.⁴⁷⁶ Bu saygınlık ve otorite onların halk nezdindeki meşruiyetlerini sağlamlaştırmış, dolayısıyla da siyasi otorite için potansiyel bir tehdit veya destek unsuru olmuştur. Bu doğrultuda ulemânın konumunun iktidar mücadelelerine olan etkisini bu bölümde incelemeye çalışacağız. Özellikle, III. Abdurrahman'ın oğlu Abdullah ile ulemâ arasındaki yakın ilişkinin, babası Halife III. Abdurrahman tarafından nasıl önemli bir siyasi tehdit olarak algılandığını analiz ederek, dinî otorite ile hanedanlık iktidar mücadeleleri arasındaki derin etkileşimi ortaya koyacağız. Bu analiz, ulemânın salt dinî aktörler olmanın ötesinde, siyasi alanda da belirleyici bir rol oynayabildiğini ve iktidar dengelerini şekillendirebildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır, Endülüs tarihinde genellikle göz ardı edilmiş veya hakkında az bilgi verilen önemli şahsiyetlerden biridir. III. Abdurrahman'ın oğludur ve tam adı Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır Lidinîllah b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman'dır. Kurtuba'da doğduğu tahmin edilmekle birlikte kesin doğum tarihi bilinmemektedir.

Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır'ın hayatı, babası III. Abdurrahman döneminde yaşanan olaylarla yakından ilişkilidir. Endülüs tarihindeki bir taht mücadelesinin kurbanı olarak anılmaktadır. Tarihi kaynaklarda, babasına isyan etmesi

⁴⁷⁶ Mesud - Kılıç, "Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", 412.

nedeniyle öldürüldüğüne dair bilgiler bulunmaktadır. Bu durum, dönemin siyasi atmosferi göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Abdullah b. Abdurrahman, Kurban Bayramı'nın ikinci veya üçüncü günü babası tarafından öldürülmüştür. Bu durumun ardında bir darbe planının olduğu iddia edilmiştir.

Abdullah'ın fıkıh alanında ise Şafî mezhebine bir meylinin olduğu belirtilmektedir. Bu meylin, babası döneminde Endülüs kadılığı yapmış olan Eslem b. Abdülaziz'in (ö. 319/931) etkisiyle oluştuğu düşünülmektedir. Eslem b. Abdülaziz, Bakî b. Mahled'in sohbetlerinde bulunmuş ve Şafî'nin ashabından bazılarıyla görüşmüştü. Bu durum, Abdullah'ın fıkıh anlayışının o dönemin genel Malikî eğiliminden farklı bir yöne kaydığını ve bu farklılaşmanın siyasi sonuçları olabileceğini düşündürmektedir.⁴⁷⁷

Abdullah'ın öldürülmesi hakkında kaynaklara bakıldığında dikkat çekici bilgiler yer almaktadır. İbnü'l-Ebbâr'ın ifadeleri şu şekildedir:⁴⁷⁸

“Bu Abdullah'ın âlimlerle yakın bir ilişkisi vardı ve onlarla çok zaman geçirirdi. O, halifelerin oğulları arasında seçkin olanlardan biriydi. Ancak kendisi hakkında babası Abdurrahman'a birtakım şikâyetler ulaştırıldı. Bunun üzerine, hilâfetinin sonlarında, onu sıkı bir gözetim altında hapse attı ve bu durum bir yıldan fazla sürdü. Sonunda Abdurrahman, Kurban Bayramı'nın ikinci günü olan salı günü onun öldürülmesini emretti.”⁴⁷⁹

Metnin başlangıcında, Abdullah'ın âlimlerle yakın ilişkisi olduğu ve fikir alışverişinde bulunduğu belirtilmektedir. Bu ifade, Abdullah'ın entelektüel eğilimlere sahip, siyasi bir figür değilse bile, bir tür ilmî çevreyle bağlantılı biri olduğunu düşündürmektedir. Böyle bir duruş, onu saray içinde hem halefiyet ihtimali taşıyan

⁴⁷⁷ Detaylı bilgi için bk: Mesut Can, “Endülüs Tarihinin Unutulmuş Bir Taht Mücadelesi Kurbanı: Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 338/950 veya 339/951)”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2023), 1-16.

⁴⁷⁸ Kâdî İyâz bu olayı daha detaylı aktarmaktadır. Bu kaynakta ana odak noktası Fakih Ebû Abdülmelik'tir (Ahmed b. Abdülberr). Metin, bu fakihi, Veliaht Abdullah ile olan yakınlığını ve veliahtın komplosu ortaya çıktığında nasıl “kazara” onunla birlikte yakalandığını anlatır. Halifenin, fakihi komplonun azmettiricisi olarak gördüğünü ve onun hapiste (şüpheli bir şekilde) öldüğünü vurgular. Bir diğer farklılık ise Fakih, veliahtın yanında bulunduğu için tutuklanır. Halife, fakihi suçlar. Fakih, Kurban Bayramı günü hapiste ölü bulunur. Fakat İbnü'l-Ebbâr Veliaht Abdullah'ın ölü bulunmasından bahsetmektedir. Detaylı bilgi için bk: Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rîfeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/122.

⁴⁷⁹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, 2/232.

biri hem de belli bir entelektüel zümreyle ittifak kurma potansiyeli taşıyan biri hâline getirmiş olabilir. Bu da siyaseten bir tehdit algısının oluşmasına neden olmuştur.

“...seçkin olanlardan biriydi.” Abdullah’ın sıradan bir veliaht olmadığını, ahlaki ya da entelektüel anlamda sivrilmiş biri olduğunu ima eder. Bu, onun halk veya ulemâ nezdinde bir tür meşruiyet kaynağı olarak algılanmasına yol açmış olabilir. Halife, kendi yerine geçme ihtimali olan böyle bir şahsiyete karşı, özellikle yaşlanmış ve iktidarının sonlarına gelmişken daha temkinli ve otoriter bir tutum sergilemiş olabilir.

“sıkı bir gözetim altında...” ifadesi, Abdullah’ın yalnızca hapsedilmediğini aynı zamanda son derece sıkı bir gözetim altında tutulduğunu gösterir. Burada muhtemelen hem fiziksel bir gözetim hem de siyasi tecrit kastedilmektedir. Bu, bir tür önleyici güvenlik önlemi olarak değerlendirilebilir: Halifenin oğluna yönelik siyasi bir komployu önlemek veya onun halkla ya da ulemâ ile irtibatını kesmek amacıyla gerçekleştirilmiş olabilir.

İnfazın, Kurban Bayramı’nın ikinci günü olan salı gününe denk gelmesi oldukça dikkat çekicidir. Kurban Bayramı, İslam toplumlarında barış, bağışlama ve birlik zamanıdır. Bu tür günlerde infazların yapılması hem dinî hem de siyasi açıdan olağandışı ve semboliktir. Kanaatimizce Halife, oğlunun bile bağışlanmadığı bir adalet anlayışını vurgulamak istemiş olabilir. Ayrıca infazın kamuoyunda daha az dikkat çekmesi hedeflenmiş olabilir. Böylece bayram atmosferi, haberin yayılmasını geciktirecektir. Yine Kurban Bayramı’nda yapılan bu infaz, kelimenin tam anlamıyla “kurban” edilme şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda, Abdullah bir siyasi istikrar uğruna “feda edilen” kişi olmuştur.

Burada konumuzla ilgili olarak sorguladığımız şey Abdullah’ı bu sonuca götüren sebeplerin ne olduğudur. Abdullah’ın infazına yol açan temel sebep, babası III. Abdurrahman’a karşı bir darbe planı hazırladığı iddiasıdır. Can’ın da çalışmasında belirttiği gibi, III. Abdurrahman oğlu Hakem’i veliaht ilan edip ona devlet görevleri verince, Abdullah bu duruma rıza göstermemiş ve bir grup devlet adamı ve ulemâ ile birlikte bir darbe planı yaptığı öne sürülmüştür. Bu darbe planının arkasında Ahmed

b. Muhammed b. Abdilber adlı bir şahsın olduğu ve amacının Kurtuba kâdısı ve hatibi olmak olduğu iddia edilmiştir. III. Abdurrahman, bu durumdan haberdar olunca, oğlu Abdullah'ı ve onunla iş birliği yapanların elebaşlarını tutuklatmıştır. Halifeye durumu bildirenin ise Abdullah'ın veliaht kardeşi Hakem veya plana dâhil ulemâdan Ahmed b. Muhammed b. Abdilber olabileceği belirtilmektedir. Ancak konuyla ilgili kapsamlı bir çalışmada Can, bu kalkışmanın gerçekten bir darbe girişimi mi olduğu, yoksa hanedan üyeleri arasındaki mücadelede rakiplerinin bir komplosu mu olduğu konusunda kesin bir sonuca varmanın zor olduğunu da eklemektedir.⁴⁸⁰ Neticede, Abdullah, babasına karşı kalkışmanın gerçekleşeceği ileri sürülen Kurban Bayramı'nın ikinci günü babası tarafından öldürülmüştür. Bu durum, Abdullah'ın öldürülmesine kadar giden sürecin ulemâ ile olan ilişkisinin ve onların siyasi entrikalardaki rollerinin kritik önemini ortaya koymaktadır.

3.2 YARGI BAĞIMSIZLIĞI MÜCADELELERİ VE HUKUKİ ÖZERKLİK

3.2.1 İktidar Mensuplarının Mülkiyet İhlallerine Karşı Yargının Tutumu

Önceki başlıkta ele alınan Emîr I. Abdurrahman ed-Dâhil dönemindeki yargı bağımsızlığı ve adaletin iktidarın aslî meşruiyet zemini olduğu yönündeki temel ilke, mülkiyet haklarının ihlaline karşı sergilenen tavizsiz tutum üzerinden bir süreklilik arz etmiştir. Siyasî otoritenin yakın çevresini koruma refleksi ile kâdının şerî normları muhafaza etme azmi arasındaki bu diyalektik süreç, yargının sadece teknik bir karar mercii değil, mülkiyet emniyetinin ve kamu vicdanının en üstün teminatı hâline geldiğini somut örneklerle teyit etmektedir. Aşağıda bu örneklerden bazılarına yer verilmiştir:

Kâdî İyaz şöyle söyler: “İbn Beşîr (Muhammed)’in hükümlerini ilk uyguladığı şey, Kurtuba’nın bir kapısındaki bir Kantara değirmenin Emîr I. Hakem’e ait olduğuna dair kayıt işlemi yapmasıydı. Bu uygulamanın hayata geçirilme sebebi bir kişinin o değirmenin kendisine ait olduğunu iddia etmesiydi. Bu kişinin haklı olduğu daha sonra ortaya çıktı ve değirmen adamın üzerine kaydedildi. Aradan bir süre geçti. Emîr tekrar o değirmeni adamdan satın aldı. Bu olaydan sonra Emîr şöyle dedi: “Allah Muhammed

⁴⁸⁰ Can, “Endülüs Tarihinin Unutulmuş Bir Taht Mücadelesi Kurbanı”.

b. Beşîr'e rahmet etsin! İstemesek de bize iyilik yaptı. Elimizde şüpheli bir şey vardı, o şüpheyi giderdi ve helal oldu, sonraki nesillerimiz için temiz bir mülk haline geldi.”⁴⁸¹

Muhammed b. Beşîr'in, adaletin sağlanması için hükümlerini uyguladığı ve bu uygulamaların toplumda adaleti tesis etmeye yardımcı olduğu görülmektedir. İbn Beşîr'in hükümlerine dayanarak yapılan kayıt işlemi, adaletin korunması ve mülkiyet haklarının doğru bir şekilde belirlenmesi açısından önemlidir. Bu durum, adaletin tesis edilmesi için kâdılarının ve adalet sisteminin rolünü vurgular.

Emîr I. Hakem'in davranışı da dikkat çekicidir. Öncelikle, Emîr I. Hakem'in halkın mülkiyet haklarına saygı duyduğunu ve hukuka uygun davrandığını gösterir. Değirmenin sahipliği konusunda çıkan anlaşmazlığı çözmek için hükümleri kabul etmiş ve adaletin yerine gelmesine izin vermiştir. Ayrıca, Emîr I. Hakem'in İbn Beşîr'e olan saygısını ifade etmesi, kâdılarının ve adaletin toplum içindeki değerini yansıtır. Muhammed b. Beşîr'in kâdı olarak atandıktan sonra ilk işinin bu olması da dikkate değer bir durumdur.

Emîr Hakem ile Mus'ab b. Umran arasında geçen şu olay ise bir diğer örnektir:

“Abbas b. Abdullah el-Mervânî adında bir adam vardı. Bu adam Ceyyan'da bir adamın çiftliğini gasp etmişti. Bu adam ölüp de kendisinden sonra gelen çocukları reşit olunca durumu Mus'ab b. Umran'a götürmeye karar verdiler ve Kurtuba'ya geldiler. Durumu arz ettiler. Delillerini sundular. Bunun üzerine Abbas'a bir elçi gönderdi ve durum kendisine bildirildi. Ona kendisini savunması ve varsa şahitler getirmesi için zaman tanındı. Verilen zaman dolunca Mus'ab, Abbas'ın aleyhine hükmetti. Abbas bu olayı öğrenince Hakem'in yanına gitti ve ondan Mus'ab'ın bu davayı bırakmasını ve bu davaya kendisinin bakmasını talep etti. Hakem bir hizmetçisini çağırarak Mus'ab'a bu davayı bırakmasını istediğini söylemesi için ona gönderdi. Hizmetçi Mus'ab'a gelip Hakem'in talebini iletince Mus'ab şöyle dedi: “Davacılar haklarını ispat ettiler ve bunu yapmak için de uzak yerde yaşamalarından dolayı çok zorluk çektiler ve kararlı bir duruş sergilediler. Sonuçta da davalarında haklı oldular. Bu davadan onlar lehine hükmedinceye kadar bu davayı bırakmam.” Hizmetçi Hakem'e Mus'ab'ın dediklerini aktardı ve Abbas Hakem'e “Emîr'i hafife aldığını size bildirmiştim. Hükmetme yetkisinin Emîr'de değil kendisinde olduğu zannediyor bu adam!” diyerek kışkırtmaya başladı. Hakem bunların üstüne hizmetçisini tekrar Mus'ab'ın yanına gönderdi ve aynı isteğini tekrarladı. Hizmetçi, Mus'ab'ın yanına girip haberi iletince Mus'ab, hizmetçiye oturttu ve davacıların lehine olacak şekilde bir yazı kaleme aldı ve mühürledi. Sonra hizmetçiye döndü ve “Efendinin yanına git ve ben hakkaniyetle yapmam gerekeni yaptım ve eğer bu davayı bozmak isterse bu kendisine kalmış bir olaydır. Yapacakları artık onu bağlar.” dedi. Hizmetçi Hakem'in yanına gitti ve olanları anlattı. Emîr suspus oldu. Bunu gören Abbas tekrar Emîr'i kışkırtmaya başladı. Öfkesini körükledi ve hükmetme yetkisinin kendisinden önceki halifeleri örnek göstererek geldiği durumdan

⁴⁸¹ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/337.

dert yandı. Hakem ise şöyle dedi: “Hâkimin kalemini karşısına alan ne bedbaht adamdır!” Sonra yerine döndü, hâkimin kararına itiraz etmedi ve onun verdiği hükmü uyguladı.⁴⁸²

Bu bölümde ele alınan mülkiyet emniyetinin tesisi ve kâdının iktidarın müdahalelerine karşı gösterdiği idari direnç, yargı bağımsızlığının sadece maddî sahayla sınırlı kalmayıp bizzat hükümdarın hukukî şahsiyetini ve tanıklığını da kapsayacak şekilde genişlemesi sonucunu doğurmuştur. Bir sonraki başlıkta siyasî otoritenin yakın çevresini koruma refleksinin bizzat kâdı tarafından hukukî usuller uyarınca engellenmesi, yargı makamının sadece devletin bir organı değil, iktidarın meşruiyetini bizzat denetleyen bağımsız bir otorite olduğu gerçeği daha da perçinlenmektedir.

3.2.2 Siyasi Otoritenin Hukuki Ayrıcalık Taleplerinin Reddi

Emîr I. Abdurrahman ed-Dahîl, birgün kâdısı Abdurrahman b. Tarîf el-Yahsubî’yi⁴⁸³ çağırması ve halktan birisi hakkında yürüttüğü davada acele etmemesini ve delilleri iyice topladıktan sonra konuyu tekrar değerlendirmesini talep etmişti. Ancak kâdı, Emîr’in talebine karşı geldi ve hemen davalık olan kişinin suçlu olduğuna hükmetti. Durum karşısında öfkelenen Emîr derhal kendisini yanına çağırması ve aralarında şu konuşmanın geçtiği rivayet edilmiştir:

Emîr I. Abdurrahman’ın huzuruna Habîb el-Kureşî girerek Kâdı Abdurrahman b. Tarîf’i şikâyet etti. Kâdının, hakkında dava açılan bir çiftlik meselesinde aleyhine hüküm vermek istediğini, kendisinin bu çiftliği gasp etmekle ve taşkınlık yapmakla suçlandığını belirtti. Bunun üzerine Emîr, Kâdı’ya haber gönderdi ve bu konuyu onunla konuştu. Ona delilleri iyice incelemesini emretti ve acele karar vermekten menetti.

İbn Tarîf hemen oradan ayrıldı; fakihlere ve âdil şahitlere haber gönderdi. Habîb’in aleyhindeki hükmü derhal infaz etti, kararı sicile geçirdi ve şahitlendirdi. Daha sonra Habîb, Emîr’in huzuruna girip Kâdı aleyhinde onu kışkırttı; Kâdı’nın kendisine kin güttüğünü ve onu (Emîr’i) hiçe saydığını söyledi. Emîr buna çok şiddetli bir şekilde öfkeleni; Kâdı İbn Tarîf’e haber gönderip huzuruna çağırtdı. Sonra ona şöyle dedi: “Ben sana delilleri incelemeni ve acele etmemeni emretmişken hükmü infaz etme cüretini sana veren nedir?” İbn Tarîf ona şöyle cevap verdi: “Seni o makamda oturtan

⁴⁸² Huşenî’ye ait elimizdeki eserde alıntıladığımız yerler eksiktir. Eserin farklı baskılarında eksik yerler tamdır. Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 70; Nübâhî, *Târîhu Kudâti l-Endelüs*, 46.

⁴⁸³ Nasr b. Tarîf el-Yahsubî (İbn Hâris’e göre o, Abdurrahman b. Tarîf olarak da anılır), I. Abdurrahman’ın kölesi ve azatlısı olup “Ebu’l-Feth” künyesiyle anılırdı. I. Abdurrahman, onun ilmini ve fıkıhta derinliğini takdir ederek Kurtuba’da kâdı olarak görevlendirmişti. Nasr, adaletli ve dürüst bir kişiydi; bir gün dahi çalışmadığında o günün ücretini almazdı. Emîr Hişam döneminin ilk yıllarında vefat ettiği bilinmektedir. (İbn İzarî, *el-Beyânü l-Muğrib fî Ahbari l-Endelüs ve l-Mağrib*, 1/144; İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmilê li-Kitâbi’s-Sıla*, 2/211.) Nübâhî eserinde Onun ismini Nasr b. Zarîf el-Yahsubî şeklinde zikretmiştir. Büyük olasılıkla bu farklılık isim zikredilirken ط ve ظ harflerinin karıştırılmasından kaynaklanmıştır.

şey beni buna sevk etti. O olmasaydı sen de o makamda oturamazdın.” Emîr ona dedi ki: “Senin bu sözün filinden de şaşırtıcı! Beni bu makama oturtan kimmiş?”

Kâdı şöyle cevap verdi: “Âlemlerin Rabbinin Elçisi! Eğer ona olan akrabalığın olmasaydı bu makama oturamazdın. O, yakına ve uzağa adaletle hükmetmek için hak ile gönderilmiştir.” Sonra Kâdı ona şöyle dedi: “Ey Emîr! Kendi malından, ilgilendiğin kişiyi razı edecek bir yol bulabilecekken, tebaanın bir kısmına karşı diğer bir kısmının tarafını tutmaya (haksızlık etmeye) seni iten nedir?” Emîr ona şöyle dedi: “Öyleyse belki de çiftliği hak edenler orayı satarlar, ben de onu kendi malımla Habîb için satın alırım, bedeli konusunda onları razı ederim.” İbn Tarîf ona şöyle dedi: “O hâlde o kişilere haber göndereyim ve bu konuyu onlarla konuşayım. Eğer satmaya razı olurlarsa ne âlâ, aksi takdirde benim verdiğim hüküm çöktan infaz edilmiştir.”

Kâdı huzurdan ayrıldı, o kişilere haber gönderdi ve çiftlik hakkında onlarla konuştu. Fiyat dolgun tutulursa satmaya razı olduklarını bildirdiler. Bunun üzerine Habîb daha sonraları şöyle derdi: “Allah, İbn Tarîf’i benim adıma hayırla mükâfatlandırsın! Elimde haram bir çiftlik vardı, İbn Tarîf onu helal kıldı.”⁴⁸⁴

Kaynaklarda geçen bu diyalog; adalet, güç, meşruiyet ve yargı bağımsızlığı üzerine kurulu, son derece önemli ve dramatik bir diyalogdur. Bir emirin (siyasî otorite) ile bir kâdının (yargı otoritesi) arasındaki gerilimi ve bu iki gücün nasıl karşı karşıya geldiğini göstermektedir. Emîr Nasr (ö. 179/796’dan sonra), Kâdı’yı aceleci davranmakla suçluyor, ancak asıl rahatsızlığı kararın sonucudur. Emîr, Kâdı’dan delilleri dikkatlice toplamasını isterken, aslında kendi istediği gibi bir sonuca varması için süreci uzatmasını veya kendi lehine bir delil bulmasını istemektedir. Kâdı’nın verdiği cevap, metnin kilit noktasıdır ve bir başkaldırıdan çok daha derin bir anlam taşır: “Seni o makamda oturtan şey beni buna sevk etti.” Kâdı’nın burada kastettiği şey şudur: Kâdı, Emîr’in gücünün kaba kuvvetten değil, Peygamber soyundan geldiğini hatırlatır. Emîr’in koltuğundaki otoritesi, Âlemlerin Rabbi’nin Elçisi ile olan bağıdır.

Kâdı, aynı meşruiyet kaynağına işaret ederek aynı zamanda kendi meşruiyet kaynağını vurgulamıştır. Eğer Emîr’in otoritesi Peygamber’e dayanıyorsa, o Peygamber’in getirdiği adalet ve hakkaniyet ilkesi de kâdının otoritesinin temelidir.

Kâdı, Emîr’e adeta şöyle demektedir: “Senin o koltukta oturmanı sağlayan şey adalet vaadi ve Peygamber’in mirasıdır. Ben de o mirasa, yani adaletin kendisine hizmet ediyorum. Eğer ben adaletten saparsam, senin o koltukta oturma sebebin de ortadan kalkar.” Kâdı, Emîr’in gücünü inkâr etmiyor. Aksine, o gücün kaynağını

⁴⁸⁴ Huşenî, Kudâtu Kurtuba, 65-66; Nübâhî, *Târîhu Kudâti l-Endeliüs*, 44.

Emîr’e karşı bir argüman olarak kullanmaktadır ve “Eğer o elçinin adına hükmettiğini iddia ediyorsan, o elçinin istediği gibi adil olmak zorundasın” diyor.

Kâdı kendi konumunu ve meşruiyetini tespit ettikten sonra davanın teşhis edilmesine geçmiştir. “Ey Emîr! Halkından bazılarını diğerlerine karşı neden kayırıyorsun?” Bu soru, Emîr’in delil toplama bahanesinin ardındaki asıl motivasyonun Habib adlı bir kişiyi kayırmak olduğunu ortaya çıkarır. Emîr, gücünü kullanarak birine haksız bir avantaj sağlamaya çalışmaktadır. Kâdı, bu kayırmacılığın, Emîr’in meşruiyet temeli olan hakkaniyetle hükmetme ilkesine aykırı olduğunu yüzüne vurur.

Emîr’in savunması, onun kâdının suçlaması karşısında nasıl zayıf düştüğünü gösterir. Emîr, “Ben o araziyi kendi malımla satın alırım” diyerek niyetinin gasp etmek değil, satın almak olduğunu iddia eder. Bu, bir geri adımdır. Emîr, başlangıçta Kâdı’dan hükmü değiştirmesini beklerken, şimdi kendini “Ben sadece arabuluculuk yapıp satın alacaktım” diye savunmak zorunda kalmıştır. Hukuk dışı bir talepte bulunan yönetici, hukukun sınırlarına çekilmiştir.

Kâdı, diyalogu hukuki bir kararlılıkla bitirir: “Eğer satmaya yanaşırlarsa sorun yok ama aksi olursa ben hükmümü verdim.” Bu son cümle, yargı bağımsızlığının manifestosudur. Kâdı, Emîr’in satın alma teklifini hukuk alanından çıkarıp ticaret alanına taşır. Dolayısıyla hukukî bir olay olmaktan çıkarsa kendisine ihtiyaç kalmayacaktır. Fakat aksi bir durum yaşanırsa o zaman bu konu hukukî bir düzlemde değerlendirilecektir ve Kâdı bu olayda otoriter bir konumda yer alacak ve vermiş olduğu hüküm geçerli olacaktır. Sonuçta ise; Kâdı, Emîr’in kişisel arzularının mülkiyet hakkını ve hukukun kararını çiğneyemeyeceğini net bir şekilde ortaya koyar.

Yukarıda ele alınan örnekte temeyyüz eden mülkiyet emniyetinin tesisi ve yargı makamının iktidarın idari müdahalelerine karşı gösterdiği tavizsiz direnç, hukukun üstünlüğü ilkesinin Endülüs Emevî siyasi aklında yapısal bir süreklilik kazandığını göstermektedir. Bu bağlamda, siyasi otoritenin veya yakın çevresinin şahsi menfaatlerini koruma refleksinin bizzat şer’î normlar ve hukuki usuller eliyle engellenmesi, kanun önünde eşitlik ilkesini çağrıştıran tarihsel bir örnek olarak

okunmalıdır. Tıpkı günümüz anayasal sistemlerinde yürütme erkinin en üst kademesindeki aktörlerin bile yargı karşısında sıradan bir vatandaşla aynı usul kurallarına tabi olması gibi, Endülüs yargısı da makam ve statü farkı gözetmeksizin katı bir usul eşitliği kurgulamıştır. Bu durum, yargı bağımsızlığının yalnızca maddi hakların iadesiyle sınırlı kalmayıp, bizzat hükümdarın hukuki şahsiyetini de katı kurallarla bağlayacak bir boyuta ulaştığı sonuçlarını doğurarak bizi, bu konuda bir başka örnek olan kâdî İbn Beşîr ile I. Hakem arasındaki tanıklığın reddi meselesine taşımaktadır. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

Emîr I. Hakem'in yeğeni Saîd el-Hayr, kâdî Muhammed b. Beşîr'e kendisine dava açan bir kimseye karşı vekâleten birini gönderdi. Kâdî da davacı kimsenin sunduğu delillerin aleyhine olan delilleri sunmasını istedi. Said'in, bir grup adil şahidin tanıklığını içeren bir belgesi vardı. Fakat bu şahitlerden yalnızca biri hayatta kalmıştı ve o da kabul gören bir kişiydi. Bir de yeğeni Emîr I. Hakem'in tanıklığı vardı. Kâdî, Said'e ikinci kişinin gelip bizzat kendisinin şahitliğinin de gerektiğini bildirdi ve bu kişinin gelip şahitlik yapması için süre verdi. Said, yeğeninin yanına gitti ve tanıklığa ihtiyacı olduğunu söyledi. Hakem, amcasına büyük saygı duyardı. "Ey amca, bu zahmetten beni muaf tut. Bildiğin gibi, kâdîların huzurunda şahitlik etmek bizim neyimize? Bu dünya fitnelerine bulaştık ve bu durumdan kendimizi memnun hissetmiyoruz ve bizi bu konuda kınayanları da suçlayamıyoruz. Bu hâkimin karşısında rezil olmaktan korkuyoruz ve bu utancı mülkümüzle (hilafetimizle) telafi etmek zorunda kalabiliriz. Hakkını elde edebileceğin her şeyi yap. Telafi etmen gereken şeyler konusunda sana borçluyum ve eksiklerini fazlasıyla telafi ederiz." dedi. Said, tanıklık için yeğenini ikna etmeye çalıştı, nihayetinde Emîr yazılı tanıklığını iki fakihle birlikte hâkime iletti. Hâkim, tanıklığı okuduktan sonra şöyle dedi: "Sizin sözlerinizi dinledim, hadi gidin." Saîd el-Hayr'ın vekilinin zamanı gelmişti. Kendinden emin bir şekilde ileri çıktı ve "Sayın hâkim, Emîr'in tanıklığını size bildirdim. Ne diyeceksiniz?" dedi. Hâkim, tanıklık mektubunu aldı ve tekrar inceledi. Sonra, "Bu, benim kabul edebileceğim bir tanıklık değil. Bana başka bir tane getirin." dedi. Vekil, bu sözleri Said'e iletti. Said hemen Hakem'in yanına gitti ve "Hükmetme yetkimiz gitti, izzetimiz ayaklar altına alındı. Senin tayin ettiğin kâdî beni aşağıladı ve senin tanıklığını reddetti. Bu, tahammül edebileceğimiz bir şey değil. Bu konuyu daha da ileri götüreceğim ve İbn Beşîr'e karşı insanları kışkırtarak harekete geçireceğim." dedi. Emîr bir şey demedi. Said sözlerini bitirince Hakem, "Ey amca, böyle olacağını biliyordum. Hakkının peşinden koşmaktan vazgeçmelisin. Doğruya ulaşmak, senin için daha öncelikli olmalı... Hâkim, Allah'a karşı samimi davrandı ve yapması gerekeni yaptı. Eğer yapması gerekeni yapmasaydı, Allah onun basiretini açardı. Allah, onun mükafatını hem bize hem de kendisine versin. Hâkimin bu kararına itiraz edecek değilim." dedi.⁴⁸⁵

Saray mensuplarının hukukun ve kuralların üstünlüğü karşısında ayrıcalık göremediği tek alan mahkeme salonları değildi. Kamu düzenini sağlayan görevliler de iktidar yakınlarına karşı benzer bir tavizsizlik sergiliyordu. Emîr'in amcası Saîd el-Hayr'ın başından geçen bir diğer olay bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

⁴⁸⁵ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 3/339.

Bir gün Kara'avş, Büyük Cami'den (Cami-i Kebir) çıkar. O esnada Saîd el-Hayr el-Kebîr isimli kişi, Hakem veya Hişâm ile birlikte içki içmektedir. Saîd el-Hayr, elinde bulunduğunu söylediği bir içkiden bahseder ve kendisine bu içkiyi getirmesi için hizmetçisine Emîr verir. Derken, bu içkiyi getiren hizmetçinin camiden yeni çıkan Kara'avş'a denk gelmesi talihsiz bir rastlantı olur. Kara'avş, görevliden kuşkulandığı için onu durdurur ve yakalanmasını emreder. Bunun üzerine görevli şöyle çıkışır: 'Beni bu iş için görevlendiren efendim, Emîr ile beraberdir ve beni bu içkiyi getirmek üzere gönderdi.' Ancak Kara'avş, içki kabının kırılıp içindeki meşrubatın dökülmesini emreder ve o görevliden de öfkesini çıkararak onu şiddetli bir şekilde döver.

Görevli geri dönmeyip içki de gelmeyince, Saîd el-Hayr içkinin akıbetini merak eder ve elçisine ne olduğunu sorar. Kendisine, elçinin başına gelenler haber verilince şu sözleri söyler: 'Hâkimiyetimiz (saltanatımız) elimizden gitti, işlerimize hâkim olamaz hâle geldik.' O sırada Emîr bu üzüntüsünün sebebini merak eder ve ona 'Neyin var?' diye sorar. Bunun üzerine Saîd el-Hayr, elçisinin başına gelenleri ve içkinin dökülme meselesini anlatır. Emîr ise şöyle karşılık verir: 'Bu, bizim iktidarımızı (hükümümüzü) daha da güçlendirir. Senin elçin neden saklanmadı ki?'⁴⁸⁶

Bu olaylar, toplumda hukukun üstünlüğünün, gücün doğru kullanımının ve toplumsal değerlerin önemini vurgulamak için bir diğer örnektir. Saîd el-Hayr, yeğeni Emîr I. Hakem'in yanında bir konumda olmasına rağmen, hâkimin tanıklığı kabul etmemesi, iktidarın her zaman hukukun üstünde olmadığını ve iktidar olanaklarının, adaletin önünde sınırlı olduğunu göstermektedir.

Kâdî İbn Beşîr'in bu tavizsiz adalet anlayışı, saray çevresinde zaman zaman rahatsızlıklara yol açsa da Emîr Hakem onun bu tutumuna her zaman saygı duymuştur. Hatta Emîr, kâdının bu tarafsızlığını şikâyetçilere ispatlamak için onu bizzat imtihan etmiştir. Rivayete göre olay şöyle gelişmiştir:

Emîr'in atlarından sorumlu (Sâhibü'l-Hayl) Musa b. Semâ'a, Emîr Hakem'e Kâdî Muhammed b. Beşîr hakkında çokça şikâyetle bulundu ve kâdının kendisine haksızlık ettiğinden dert yandı. Bunun üzerine Emîr ona şöyle dedi:

Söylediklerini hemen şimdi imtihan edeceğim. Derhal buradan çık ve İbn Beşîr'in evine gidip huzuruna girmek için izin iste. Şayet seni (mahkeme dışı bir vakitte) içeri kabul ederse onu azledirim. Ama eğer sana izin vermezse bil ki o haksızlık eden biri değildir, bilakis maksadı haklıdır.

Musa b. Semâa, Emîr'in yanından çıkıp İbn Beşîr'in evine gitti. Bu sırada Emîr, güvendiği görevlilerden birine, Mûsâ'nın peşinden gitmesini ve ne olacağını öğrenmesini emretti. Çok geçmeden görevli geri dönüp Emîr'e hadiseyi şöyle anlattı:

Kapıcı, Mûsâ'nın geldiğini Kâdî'ya haber verip yanına dönünce, Kâdî ikinci kez (kapıcıyı) dışarı gönderdi ve Mûsâ'ya 'Eğer bir ihtiyacın varsa, Kâdî yargı kürsüsüne oturduğu zaman oraya gel!' dedi.

Bunun üzerine Emîr (Allah ona rahmet etsin) şöyle buyurdu: Ben zaten biliyordum ki İbn Beşîr, hak konusunda hiç kimseye ödün vermeyen bir kişidir."⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemâi'l-Endeliüs*, 414.

⁴⁸⁷ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 87.

Bu olaylar, İslam toplumunda hukukun üstünlüğünün ve gücün doğru kullanımının ne denli önemli olduğunu gösteren tarihî kanıtlar olarak değerlendirilebilir. Saîd el-Hayr gibi iktidarın en tepesindeki ismin amcası dahi olsa hâkimin şahitliği reddetmesi, mesai dışı görüşme taleplerinin geri çevrilmesi ve sokaktaki asayiş görevlisinin saray hizmetçisine taviz vermemesi, iktidar olanaklarının adaletin önünde sınırlı olduğunu kanıtlamaktadır. Daha da önemlisi, Emîr I. Hakem'in kendi otoritesini sarsmış gibi görünen bu kararlar karşısında öfkelenmek yerine adaleti savunan görevlileri takdir etmesi, devlet yönetiminde hukuka saygının nasıl tesis edildiğini göstermektedir.

3.2.3 Saray Bürokrasisinin Yargıya Müdahale Teşebbüsleri ve Kâdıların Direnci

Önceki başlıklarda ele alınan Emîr I. Hakem döneminde, Muhammed b. Beşîr'in, I. Hakem'in tanıklığını reddetmesiyle somutlaşan yargı vakârı ve iktidarın hukuk karşısındaki meşruiyet imtihanı, bir sonraki nesilde bu tutumun şahsî bir tecrübeden tavizsiz bir devlet politikasına dönüşmüştür. Aşağıdaki örnek, veliahtlık döneminde bizzat kâdı tarafından hukuk dairesine çekilen bir yöneticinin, Emîr olduğunda yargı sürecini kapatılmış bir kapı olarak nitelendirmesi, Endülüs Emevî Devleti'nde yargı bağımsızlığının sadece ferdî bir cesaret örneği değil, hânedanın bekası için zaruri bir kurumsal gelenek hâline gelişini belgelemektedir. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

Emîr Muhammed'in onu (Kâdı Süleyman b. Esved'i) Kurtuba (Cordoba) kadılığına getirmesinin sebebi, Kâdı Süleyman'ın Emîr II. Abdurrahman döneminde Merîde (Mérida) şehrinde kâdı iken ve Muhammed de oranın valisi iken verdiği bir hükümdü.

(Muhammed) Galiçya tüccarlarından Yahudi bir adamın hoşuna giden bir cariyesini alıkoymuştu. Yahudi, cariyeye için fahiş bir fiyat isteyince, (Muhammed) adamlarını onu Yahudi'den zorla almaları için gizlice gönderdi. Yahudi, bu zulüm üzerine Süleyman'a sığındı ve emirlik sarayının etrafından olayı bilenleri şahit gösterdi.

Süleyman, Muhammed'e haber göndererek Yahudi'nin anlattıklarını ve lehine verilen şahitlikleri bildirdi. Hakkında çıkacak kötü söylentilerin çirkinliğini belirtti ve cariyeyi ona geri vermesini istedi. Fakat Muhammed, Yahudi'nin iddiasını inkâr etti ve hakkını vermekten kaçındı.

Kâdı ona tekrar haber göndererek şöyle dedi: “Bu zayıf Yahudi, Emîr'e karşı yalan bir iddiada bulunmaya cesaret edemez. Üstelik yanımda tüccarlardan bir grup da şahitlik etti. Emîr onun hakkının verilmesini emretsin.” Muhammed directti, Süleyman da directti.

Süleyman ona bir kez daha (veya üçüncü kez) haber göndererek Yüce Allah'a yemin etti ki, eğer cariyeyi Yahudi'ye geri vermezse, derhal bineğine atlayıp doğruca

(Kurtuba'daki) babası olan (Büyük) Emîr'e gidecek, ona haberi bildirecek ve kadılık görevinden affını isteyecekti.

Muhammed onun bu uyarısına aldırmış etmedi. Bunun üzerine Süleyman hazırlandı, bineğine bindi ve Kurtuba'ya doğru yola çıktı. Yolu da emirlik sarayının kapısının önünden geçiyordu. Hizmetkârlar hemen Muhammed'in yanına girip (kâdının) yola çıktığını bildirdiler. (Muhammed) bundan endişelendi ve arkasından güvendiği hizmetkârlarından birini göndererek şöyle demesini istedi: "Cariyenin izi hizmetkârlarımdan birinin yanında bulundu. Meğer o (hizmetkâr), emrim dışında kızı saklamış. İşte cariyeye burada, Yahudi'ye iade edilecek."

Elçi, ona Mérida'dan yaklaşık bir mil (veya biraz fazla) uzakta yetişti ve (haberi) bildirdi. (Süleyman) şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim ki, cariyeye buraya getirilmedikçe ve Yahudi onu tam burada teslim almadıkça yerimden geri dönmem. Aksi halde yoluma devam ederim."

Bunun üzerine Muhammed cariyeyi ona gönderdi. Cariye önüne gelince, Süleyman, sahibi olan Yahudi'yi ve şehrin güvenilir kimselerinden bazılarını çağırttı ve kızı onların huzurunda (Yahudi'ye) teslim etti. Emîr Muhammed, onun bu yaptığından çok etkilendi, onun (karakterinin) ağırlığını takdir etti ve üstünlüğüne inandı. Hilâfeti (veya emirliği) devralıp bir kadıya ihtiyaç duyduğunda da onu (bu göreve) atadı ve ona büyük itibar gösterdi.⁴⁸⁸

Rivayette bir Yahudi tüccarın, devletin en tepesindeki isimlerden biri olan veliahta karşı kâdıya sığınabilmesi, Endülüs'teki Mâlikî hukuk düzeninin toplumsal statü farklarını aşabilen koruyucu işlevine işaret eder. Kâdının, "Bu zayıf Yahudi, Emîr'e karşı yalan bir iddiada bulunmaya cesaret edemez" tespiti, hukukun sadece metinlerde kalmadığını, zayıfın güçlüye karşı sığınabildiği aktif bir "sosyal sığınak" olduğunu kanıtlamaktadır.

Kâdı Süleyman'ın elindeki tek güç askerî ya da malî bir kuvvet değildir. Onun asıl silahı ahlâkî otorite ve kamusal utanç kozudur. Kâdının görevi bırakıp merkezi otoriteye (Emîr II. Abdurrahman) şikâyetle gitme kararı, idari bir geri çekilme değil, veliahdı babası ve halk nezdinde zâlim konumuna düşürecek siyasî bir hamledir. Ayrıca burada ulemânın, iktidar karşısında "istifa" müessesesini bir otokontrol mekanizması olarak nasıl kullandığı net bir şekilde görülmektedir.

Hadisenin en çarpıcı sonucu, Emîr Muhammed'in kendisine diz çöktüren bu kâdıyı, tahta çıktığında başkente çağırıp Kâdılcemâa (Başkadı) yapmasıdır. Bu durum, iktidarın aslında "kendine boyun eğen" değil, "kendini bile frenleyebilen" bir adalet sistemine duyduğu stratejik ihtiyacı kanıtlar. Hükümdar, kâdının şahsında kendi

⁴⁸⁸ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 151-152, 155; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*, 1/151-152.

otoritesini sarsan bir düşman değil devletin meşruiyetini halk nezdinde tahkim edecek sarsılmaz bir ahlâkî sütun görmüştür.

Bu rivayet, iktidar sahiplerinin şahsî arzularının, kurumsallaşmış yargı vakarının müdahalesiyle nasıl törpülendiğini ve bu törpülenme sürecinin nihayetinde iktidarın lehine bir meşruiyet sermayesine dönüştüğünü belgelemektedir.

Emîr Muhammed'in veliahtlık yıllarında Kâdı Süleyman karşısında yaşadığı bu sarsıcı tecrübe, tahta çıktığında yargı bağımsızlığını şahsî bir erdemden çıkarıp sarsılmaz bir devlet politikasına dönüştürmesinin temelini atmıştır. Kâdının ahlâkî otoritesine boyun eğerek onu başkentte Kâdılcemâa makamına taşıyan Emîr, bu kararıyla hukukun üstünlüğünü sarayın da üstünde tuttuğunu zımnen ilan etmiştir. Nitekim bu ilanın sadece kâğıt üzerinde kalmadığı, iktidarın en dar ve imtiyazlı halkasında bile tavizsiz bir şekilde uygulandığı, Emîr'in en gözde hizmetkârı Bedrun ile Kâdı Süleyman arasında yaşanan bir başka çarpıcı hadiseyle gün yüzüne çıkmaktadır. Bu yeni olay, veliahtken hukuka direnen bir kişinin, hükümdar olduğunda hukukun koruyucu kalkanına nasıl dönüştüğünü ve yargıya müdahaleyi bizzat kendi yakınları için dahi nasıl kapatılmış bir kapı hâline getirdiğini özetlemektedir:

Eslem b. Abdülaziz dedi ki: Kardeşim Haşim'in şöyle dediğini duydum: Bir gün Emîr'in huzurunda otuyordum. O sırada, gözde hizmetkârı olan Bedrun es-Sakalibî ağlayarak içeri girdi. Emîr ona "Sana ne oldu?" dedi. (Bedrun) dedi ki: "Efendim, az önce Kâdı ile başıma daha önce hiç gelmemiş bir şey geldi. Yeryüzünün yarılıp beni yutmasını ve onun huzuruna çıkmamış olmayı dilerdim." Emîr "Neydi o?" dedi. (Bedrun) anlattı: "Elimdeki bir ev hakkında benden hak talep eden bir kadını oyaladım (veya gizlice engelledim). Kâdı'nın mührünü (kendisinin mahkemeye gelmesi hakkında bir celb metni) getirdiğinde hazırlıksız yakalandım. Siz de bana sizin de bildiğiniz bir iş emretmiştiniz. Ona mazeret bildirip şöyle dedim: 'Ben bugün Emîr'in (Allah onu aziz kılsın) işiyle meşgulüm. Kâdı'ya yazıp ne istediğini soracağım.' Sonra saraya doğru yola çıktım, köprü'nün kapısına varmışım ki; kâdının yardımcılarında bir elçi hızla yanıma geldi, omzuma vurdu (veya dokundu) ve beni yolumdan çevirip ona kâdı'ya götürdü. Ulu Cami'de huzuruna girdim. Onu çok öfkeli buldum.

Beni uyararak dedi ki: 'Bana itaatsizlik ettin ve mührümü (celbimi) dikkate almadın!' Ben ise 'Yapmadım, kâdıya gecikme sebebimi bildirdim' dedim. Bana dedi ki: 'Bu Beyt'in (Mescid'in) Rabbine yemin ederim ki, eğer itaatsizliğin bana kanıtlanıyorsa, seni mutlaka cezalandırırdım!' Sonra bana 'Bu kadının hakkını ver!' dedi. Ben 'Benim yerime onunla davalanacak bir vekil tayin edeyim' dedim. Ancak o, bizzat benim konuşmam konusunda ısrar etti. Durumumun zorluğunu görünce, kadının iddiasını kabul ettim ve canımı kurtardım. Efendim, sizin hizmetinizdeki yerim belli iken, kâdının bana böyle davranması yakışık alır mı?"

(Haşim) dedi ki: Bunun üzerine Emîr Muhammed'in yüzü değişti ve ona şöyle dedi: "Ey Bedrun, sakın ol. Benim yanımdaki yerini biliyorsun. Bu makamına dayanarak bizden ne istersen iste, yerine getiririz. Ancak kâdının hükümlerinden herhangi birine karşı çıkman (müdahale istemen) hariç! Zira bu, kapattığımız bir kapıdır. Bu konuda ne

oğullarımızdan, ne kardeşlerimizden, ne de amcaoğullarımızdan gelen talepleri kabul ederiz. Başkalarını söylemeye gerek bile yok. Kâdı ne yaptığını en iyi bilendir.” Bunun üzerine Bedrun gözlerini sildi ve ayrıldı.

Kâdı Eslem dedi ki: “Böyle (sert) bir tavır ancak o (eski) kâdılarından kabul edilebilirdi. Ama bizler gibilerden asla (kabul edilmez).”

Eslem doğru söyledi. Hükümde (otorite ve) sertlik, genellikle, niyeti halis ve amacı yalnızca Allah rızası olan kimseden başkasından kabul görmez. İnsanların kınaması en çok, onlardan sakınan ve (yaptıklarının) akıbetinden korkan kimseye hızlıca ulaşır. Allah’ın gazabı, yaratılmışların kınamasından daha büyüktür. Allah’tan hidayet ve koruma dileriz.⁴⁸⁹

Bu ifadeler, temelde iki gücün çatışmasını anlatır:

Nüfuz (Bedrun): Bedrun, Emîr’in gözde hizmetkârıdır. Sıradan bir görevli değil, yöneticiye en yakın, en ayrıcalıklı kişilerden biridir. Bu yakınlığını kullanarak bir vatandaş oyalamaya, yani adaleti engellemeye çalışır. Hatta “Siz de bana bildiğiniz şeyi emretmişsiniz” diyerek, bu eyleminde Emîr’in de bir onayı olduğunu ima eder.

Hukuk (Kâdı Süleyman): Kâdı, Bedrun’un kim olduğuna veya Emîr’e ne kadar yakın olduğuna bakmaz. Onun için Bedrun, mahkeme celbinin mührünü görmezden gelen ve adaleti geciktiren bir davalıdır.

Kâdının onu yoldan çevirtip zorla mahkemeye getirtmesi, azarlaması ve vekil tutmasını yasaklaması, Bedrun’un sahip olduğunu düşündüğü ayrıcalığı elinden almaktır. Kâdı, ona “Sarayda Emîr’in gözdesi olabilirsiniz ama burada, camideki mahkemede, sadece bir davalısın” mesajını verir.

Bu rivayetin en çarpıcı yönü Emîr Muhammed’in tavrıdır. Metnin ilk bölümünde (Yahudi’nin cariyesi olayında), Muhammed’in kendisi adaletten kaçmaya çalışan, gücünü kötüye kullanan bir veliaht idi. O olayda Kâdı Süleyman, ona rağmen adaleti sağlamıştı. Şimdi ise Muhammed, tahtta oturan Emîr’dir. Ve bu olay, onun Kâdı Süleyman’dan aldığı dersi ne kadar iyi öğrendiğini gösterir. Gözde hizmetkârı ağlayarak ve makamını öne sürerek (“Mekânım belli iken...”) şikâyet ettiğinde, Emîr ona acımaz veya onu kayırmaz.

Emîr’in cevabı dikkat çekicidir: “Ancak Kâdının hükümlerinden herhangi birine karşı çıkman... hariç! Zira bu, kapattığımız bir kapıdır.” Bu cümle, modern

⁴⁸⁹ Nübâhî, *Târîhu Kudâti l-Endelüs*, 56-58.

“kuvvetler ayrılığı” ilkesinin bir yankısıdır. Emîr, yürütmenin yargıya müdahale etmesini yasakladığını ilan eder.

Bu yasağın sadece sıradan insanlar için olmadığını, “oğullarımız, kardeşlerimiz, amcaoğullarımız” için bile geçerli olduğunu söyleyerek, adaletin önünde hiç kimsenin (hanedan üyelerinin bile) ayrıcalıklı olmadığını belirtir. Emîr Muhammed, Bedrun’un şahsında aslında kendi saray çevresine ve tüm devlet görevlilerine “Kâdı’ya dokunulamaz” mesajını vermektedir.

Rivayeti aktaran Kâdı Eslem’in⁴⁹⁰ son yorumu ise, anlatılanların sadece geçmişe ait güzel bir anı olmadığını, aynı zamanda bir öz eleştiri ve nostalji olduğunu gösterir.

Kâdı Eslem, “Böyle (sert) bir tavır ancak o (eski) kâdılarından kabul edilebilirdi. Ama bizler gibilerden asla,” diyerek kendi dönemindeki kâdıların (yani kendisinin de) artık bu kadar cesur, bağımsız ve otoriter olamadıklarını itiraf eder. Bu, adalet sistemindeki bir yozlaşmaya veya cesaret kaybına işarettir.

Son paragraf (Eslem’in sözünü onaylayan yazarın yorumu) ise bunun nedenini açıklar: O eski kâdıları (Süleyman gibi), “niyeti halis ve amacı yalnızca Allah rızası” olan kişilerdi. Onlar, insanların kınamasından (Bedrun’un şikâyeti gibi) değil, “Allah’ın gazabından” korkarlardı. Bu yüzden nüfuz sahiplerine karşı durabilirlerdi. Bu yorum, olayın yaşandığı Emîr Muhammed dönemindeki adalet anlayışı ile, Eslem’in kendi yaşadığı Halife III. Abdurrahman dönemindeki (yaklaşık 70 yıl sonra) adalet anlayışını kıyasladığını gösterir. Eslem, kendisi de bir başkâdı olmasına rağmen,

⁴⁹⁰ Ebû'l-Ca'd Eslem b. Abdülazîz b. Hâşim (ö. 319/ 931). Endülüs Emevî Devleti’nin zirve dönemi olan Halife III. Abdurrahman zamanında Kurtuba Başkâdısı (Kâdı el-Cemâ’a veya Kâdı el-Kudât) olarak görev yapmıştır. Sadece bir kâdı değil aynı zamanda büyük bir Mâlikî fakihi, muhaddis ve zamanının en güvenilir âlimlerinden biri olarak kabul edilir. Halife III. Abdurrahman’ın ona o kadar güvendiği rivayet edilir ki, Halife sefere çıktığında saraydaki işleri vekâleten ona bırakırdı. (Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348) Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ* [Kahire: Daru'l-Hadis, 2006], XI: 335.). Metindeki konumu ise, onu rivayetin sıradan bir anlatıcısından daha fazlası yapar. “Kardeşim Haşim’in şöyle dediğini duydum...” diyerek rivayeti aktarmaya başlamıştır. Kâdı Eslem’in kardeşi Haşim, hikâyenin geçtiği dönemde, yani Emîr Muhammed’in (Kâdı Süleyman’ı atayan emir) sarayında görevli bir vezir ve komutandı. Yani Haşim, Emîr’in gözde hizmetkârı Bedrun’un ağlayarak içeri girdiği ve Emîr Muhammed’in o meşhur cevabı verdiği olaya bizzat şahit olmuştur. (“Bir gün Emîr’in huzurunda otuyordum...”) Kâdı Eslem de bu tarihi olayı, bizzat orada bulunan kardeşi ve devlet adamı olan Haşim’den dinleyerek aktarmaktadır. Bu, rivayetin ne kadar sağlam bir kaynağa dayandığını gösterir.

Kâdı Süleyman gibi önceki nesil kâdılarının sahip olduğu tavizsiz cesaretin ve “heybetin” kendi neslinde artık kaybolduğundan mütevazı bir şekilde (ve biraz da hayıflanarak) bahsetmektedir.

Endülüs Emevî Devleti’nde kâdılarının sadece tebaa arasındaki uyuşmazlıklarda değil, bizzat hükümdarın şahsî tasarrufları ve yakın çevresinin (havâs) haksızlıkları karşısında da mutlak bir denetçi sıfatıyla hareket etmişlerdir. Bu noktada Ebû Mervân ve Muhammed b. Beşîr’in *havâsta adalet sağlanmadıkça âmmede adalet tesis edilemez* ilkesi eksenindeki aşağıdaki örnek kaynaklarda şu şekilde aktarılmıştır:

O (I. Hakem), insanların hakka en çok yöneleni, haksızlıktan en uzak duranlarından biriydi ve hükmüyle insanları kurtarırdı. Ceyyân’ın bir ilçesinden bir adam, I. Hakem’in görevlilerinden birinin kendisinden bir cariyei zorla aldığını ve o cariyei I. Hakem’e götürdüğünü şikâyetle bildirdi. Bu durum, I. Hakem nezdinde büyük bir etki uyandırdı. Adam, meseleyi kâdı önünde belgeledi ve kâdı, cariyeiye sahip olduğunu ve bu haksızlıktan dolayı mağduriyetini doğrulayan şahitler getirdi. Ardından İslam hukuku uygulamaları gereği cariyenin bizzat hazır bulunması zorunlu görüldü.

Bunun üzerine kâdı, I. Hakem’den izin isteyerek yanına girdi. İçeri girince ona şöyle dedi: “Ey emir! Havasta (yani yöneticilere yakın kimseler arasında) adalet tesis edilmedikçe, âmm (halkın) içinde adalet eksiksiz sağlanamaz!” Sonra kendisine cariyenin meselesini anlattı ve kendisini iki seçenekle karşı karşıya bıraktı: Ya cariyei halkın gözü önüne çıkararak şahitlerin onu şahsen görmelerini sağlamak veya kâdı olarak görevinden kendisini azletmek. Bunun üzerine I. Hakem ona şöyle dedi: “Önce seni daha iyi bir çözüme davet ediyorum. Bu cariyei, sahibinden onun talep edebileceği en yüksek meblağ karşılığında satın al.” Kâdı da şöyle cevap verdi: “Şahitler Ceyyân bölgesinden gelip adamın uğradığı haksızlık için hakkını aradığını beyan ettiler. Senin kapına gelince, ona hakkını teslim etmeksizin farklı bir yola yöneltiyorsun. Oysa belki de insanlar, ‘Kişi, kendisine ait olmayan bir şeyi (yöneticiye) sattı. Sattığı şey geçersizdir (çünkü meşru mülkiyeti kendisine ait değildir)’ diyeceklerdir.”

I. Hakem, kâdının bu konudaki kararlılığını görünce cariyenin sarayından çıkarılmasını emretti. Şahitler, cariyei bizzat gördüklerine dair kâdı huzurunda yeniden şahitlik ettiler. Bunun üzerine kâdı, cariyenin asıl sahibine iadesine hükmetti. İşte bu kâdı, Muhammed b. Beşîr idi.⁴⁹¹

Olayda kâdının gösterdiği direnç ve Sünnet gereği cariyenin huzura getirilmesi talebi, onun dinî-hukukî alandaki sembolik sermayesini etkin bir biçimde kullanmasıyla açıklanabilir. Kâdı da toplumsal düzenin meşru yargı aktörü olarak, devlet erkinin karşısında kendi alanının kurallarını hatırlatarak bir tür manevra gücü elde etmiştir.

⁴⁹¹ İbn İzarî, *el-Beyânü ’l-Muğrib fî Ahbari ’l-Endelüs ve ’l-Mağrib*, 2/78; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fî Hule’l-Mağrib*, 1/146

Diğer taraftan kâdı, Emîr tarafından öne sürülen “parasal çözüm” önerisine karşı çıkarak “direniş” sergiler. Bu direnişi mümkün kılan, kendi konumundan (kâdılık makamından) kaynaklanan bir iktidar biçimidir. Yani iktidar, mutlak bir tahakküm olmaktan ziyade farklı kurumsal alanlar arasında bir çekişme biçiminde ortaya çıkar. Bu örnekte, yöneticinin keyfiliği ile kâdının hukukî meşruiyeti karşı karşıya gelir. Sonuçta emir, mutlak bir kudrete sahip olmadığını, dinî söylemin ve kâdının meşru otoritesinin de gücünü kabul etmek zorunda kalır.

İlgili anlatıda, cariyenin gerçekten kime ait olduğu meselesi, bir hakikat sorunu olarak belirlemektedir. Şahitler, kâdı ve Emîr arasındaki münakaşa, kimin gerçeği tayin etme hakkına sahip olduğuyla alakalıdır. Kâdı sahiplendiği İslam hukuku ya da hadis bilgisinin, bir tür hakikat söylemi olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Bu söylem, kadıya belirli bir iktidar kazandırmaktadır. Çünkü İslam toplumlarında kâdının hükmü, Kur’an ve Sünnet’e dayandığı için yüksek düzeyde meşrudur. Dolayısıyla, Emîr gibi siyasal iktidarın merkezindeki biri bile, bu hakikat söylemi karşısında tamamen keyfi davranmakta zorlanır.

3.3 ULEMÂNIN MUHALEFET VE SİVİL DİRENİŞ PRATİKLERİ

3.3.1 Dini Semboller ve Mekânlar Üzerinden Geliştirilen Siyasi Muhalefet

Emîr II. Abdurrahman döneminde siyasi güç dengelerinin ulemâ lehine değişmeye başladığını önceki konularda incelemiştik. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî önderliğindeki ulemâ zümresinin organize bir siyasî güç odağına dönüşerek hânedanın atama ve denetim alanını kuşatması durumu, siyasî iradenin bu nüfuz karşısındaki yapısal çaresizliğini ortaya koymuştu. Bu konuda ise III. Abdurrahman ile Kâdı Münzir b. Saîd arasında yaşanan Cuma namazı hadisesi incelenecektir. Önceki bölümlerde ulemânın bürokratik hiyerarşi üzerindeki dolaylı ve stratejik baskısı ele alınmışken; bu yeni dönemde, iktidarın dünyevî ihtişam tutkusunun bizzat kamusal alanda dinî vecibelerle çatışması ve ulemânın bu sapmaya karşı minberden yükselttiği doğrudan ahlâkî veto gücü Nübâhî’den aktarılan bir rivayet üzerinden analiz edilecektir. Rivayet şu şekildedir:

Halife III. Abdurrahman, yeryüzünü imar etmeye, onun alametlerini ayağa kaldırmaya ve egemenliğinin gücüne ve saltanatının ihtişamına işaret eden eserleri kalıcı kılmaya

tutkun idi. Bu husustaki tutkusu, sonunda onu, dillere destan olan Medînetü’z-Zehrâ’yı inşa etmeye kadar götürdü. Halife, tüm gücünü şehrin süslenmesine, saraylarının mükemmelleştirilmesine ve köşklarinin tezyinine sarf etti. Öyle ki bu işe aşırı ölçüde kapıldı ve art arda üç Cuma namazını terk etti. Bunun üzerine Kâdı Münzir, hutbe ve hikmetle öğüt vermek, dönüş ve tevbe çağrısı yapmak suretiyle halifenin bu tutumunu eleştirmek istedi. Bu amaçla hutbesine şu ayetlerle başlayan bir bölüm ekledi:

“Siz her yüksek yere boş ve anlamsız yapılar mı inşa edersiniz? Ebedi kalacağınızı düşünerek kaleler ve köşkler mi edirsiniz? Tutup yakaladığınız zaman zâlim ve gaddar gibi mi yakalarsınız? Allah’tan korkun ve bana itaat edin. Size bildiğiniz şeylerle yardım eden Allah’tan sakının. Size davarlar, oğullar, bahçeler ve pınarlar verdi. Ben sizin için büyük bir günün azabından korkuyorum. (Onlar) şöyle dediler: Sen öğüt versen de vermesen de bizce birdir. (Şuarâ, 128-135) Çünkü dünya hayatının zevki pek azdır. Ahiret ise takva sahipleri için daha hayırlıdır. (Nisa, 77) O, ebedî kalma yurdu ve karşılık bulma yeridir.”

Kâdı Münzir, bu sözlerle etkili ve kesin ifadelerle devam ederek yapıların gösterişli bir şekilde inşa edilmesini, aşırı süslemelere ve harcamalara dalmayı şiddetle eleştirdi. Böylece hitabı etkili bir biçimde yerine ulaşmış oldu.⁴⁹²

Bu örnek, iktidar ile ulemâ arasındaki güç dinamiğini ve iktidarın ulemâdan neden çekinmesi gerektiğini gösteren tarihsel bir örnektir. Rivayette III. Abdurrahman, egemenliğinin gücüne ve saltanatının ihtişamına odaklanmış bir hükümdar olarak çizilir. Siyasi, askeri ve ekonomik gücü elinde tutar. Medînetü’z-Zehrâ’yı inşa ederek bu dünyevi gücü kalıcı kılmaya çalışır. Ancak İslam siyaset geleneğinde, iktidarın gücü sadece kılıçtan veya zenginlikten gelmez; aynı zamanda dinî meşruiyete de dayanmak zorundadır. Bu meşruiyeti sağlayan, denetleyen ve halk nezdinde onaylayan kurum ise ulemâdır. Kâdı Münzir, bu meşruiyet mekanizmasının temsilcisidir. İktidarın ulemâdan çekinmesinin temel nedeni budur. Ulemâ, iktidarın eylemlerinin dine uygun olup olmadığını belirleme ve bunu kamuoyu önünde ilan etme gücüne sahiptir.⁴⁹³

Rivayet, halifenin aşırı ölçüde dünyalık işlere kapıldığını ve bu yüzden art arda üç defa Cuma namazını terk ettiğini belirtmektedir. Bu, basit bir kişisel kusur değil, ciddi bir siyasi ve dinî ihlaldir. Halife, Emîrü’l-Mü’minîn sıfatıyla Cuma namazında cemaate imamlık etmeli veya onun varlığıyla namaz kılınmalıdır. Cuma’yı terk etmesi, ümmete karşı en temel dinî ve sembolik görevini ihmal etmesi anlamına gelir. Dünyevi

⁴⁹² Nübâhî, *Târîhu Kudâti’l-Endelüs*, 69.

⁴⁹³ Mustafa Akgül - John A. Nawas, “Me’mun’un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (13 Temmuz 2016), Mihne Dönemi özelinde detaylı bilgi için bk.; Bayram Çınar, “Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2019), 499-523.

bir yapıya dalıp, Allah’a karşı kolektif bir kulluk görevini aksatması, önceliklerinin saptığını gösterir. İktidar, tam da bu noktada, yani dünyevi ihtişamı dinî sorumluluklarının önüne koyduğu anda meşruiyetini zedeler.

Kâdı Münzir’in tepkisi, iktidarın ulemâdan neden çekince duyabileceğini net bir şekilde ortaya koyar. Kâdı, eleştirisini halifenin sarayında, kapalı kapılar ardında fısıldayarak değil, Cuma hutbesinde, yani en kalabalık ve en kutsal kamusal alanda yapar. Minber, ulemânın iktidara karşı kullandığı en güçlü siyasi platformdur. Kâdı Münzir, halifeyi doğrudan ismiyle hedef almaz. Bunun yerine, Kur’an ayetlerini kullanır. Halifenin yaptıklarıyla ayetlerde kınanan eylemler arasındaki paralellik o kadar açıktır ki hitabı etkili bir biçimde yerine ulaşmış olur.

Bu noktada bazı kaynaklarda Kâdı Münzir’in Mu’tezilî olduğuna dair ifadelerin geçtiğini belirtmemiz gerekir. Endülüs’te iktidar-ulemâ ilişkilerinin en çalkantılı dönemlerinde, otoriteye karşı sergilediği ilmî bağımsızlık ve cesaretle öne çıkan Münzir b. Saîd el-Bellûtî, sadece fikhî ve siyasî duruşuyla değil, kelâmî tartışmalardaki konumuyla da dikkat çeken bir figürdür. Kendi şahsî pratiğinde Dâvûd ez-Zâhirî’nin görüşlerini benimseyen ve Zâhirî mezhebine meyleden Münzir, resmî yargı makamında bulunduğu süreçte Endülüs’ün yerleşik Mâlikî fikhına göre hüküm vermiş ve bu ciddiyetinden taviz vermemiştir.⁴⁹⁴ Ancak onun entelektüel ufku salt pratik fikhî metinlerle sınırlı kalmamış, rasyonel düşünceye ve kelâmî sorgulamalara açık bir zihniyet geliştirmiştir. Dönemin Mâlikî ulemâsının baskın olduğu, her türlü yeni ve felsefî eğilimin zındıklık veya bidat suçlamasıyla karşılandığı, kitapların yakıldığı katı muhafazakâr Endülüs ilmî ortamında Münzir b. Saîd, Mu’tezile mezhebine meyletmekle itham edilmiştir.⁴⁹⁵ Ancak Stroumsa, Kâdı Münzir’in kesin bir dille Mu’tezilî olmadığını ifade eder. Fakat asıl dikkat çekici durum Kâdı Münzir’in neden böyle bir iddianın konusu olduğudur. Bu durumun temel nedenini Stroumsa, Kâdı Münzir’in yönetime karşı muhalefeti ve bu muhalefetinden dolayı kendisinin “Mu’tezilî” olarak etiketlenmesi ve sonuçta Kâdı Münzir’in

⁴⁹⁴ Nübâhî, *Târîhu Kudâti l-Endelüs*, 74-75.

⁴⁹⁵ İbn Hazm, *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi*, 1/157; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi l-Milel ve l-Ehvâ’ ve n-Nihal* (Kahire: Mektebetü l-Hancî, ts.), 4/68; Ebû l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve n-Neşr, 1999), 1/176.

itibarsızlaştırılması olarak görmektedir. Böylece bu girişim hem yöneticilerin kendilerine yöneltilen eleştirileri saptırmasına imkân tanımış hem de Kâdı Münzir'in halkın gözünden düşürmek ve ilmî otoritesini sarsmak için ulemâ sınıfına fırsat tanımıştır.⁴⁹⁶ Bu durum, iktidarın kendi meşruiyetini korumak amacıyla muhalif sesleri, itikâdî farklılıklar üzerinden marjinalleştirme stratejisini ve ulemânın da bu sürece nasıl dâhil olabildiğini açıkça göstermektedir.

Kâdı, “Benim kişisel görüşüm bu...” demeksizin, “Allah’tan korkun” ve “Ben sizin için büyük bir günün azabından korkuyorum” diyerek, eleştiriyi kişisel bir çekişme olmaktan çıkarıp ilahi bir uyarı düzeyine taşır. Halife, Kâdı Münzir'in şahsına kızabilir. Ancak Kâdının kullandığı ayetlere ve temsil ettiği makama karşı doğrudan bir hamle yapamaz. Yaparsa, sadece bir kadıyı değil, bizzat ayetleri ve dinî otoriteyi hedef almış olur ki, bu da kendi meşruiyetinin tamamen çökmesi demektir.

Rivayetin ortaya koyduğu çekince veya korku, fiziki bir korkudan ziyade, meşruiyet kaybı korkusudur. İktidar, ulemânın sessiz kalmayacağını bilir. Dünyevi gücünün zirvesindeyken bile, Cuma namazını terk etmek gibi dinî bir ihlal yaptığında, ulemânın bunu kamuoyu önünde ve en güçlü delillerle yüzüne vuracağını bilir. Ulemâ, halifenin ordularını durduramaz belki ama halifenin halk nezdindeki meşruiyet algısını hutbe yoluyla zedeleyebilir. İktidarın asıl çekincesi, ulemânın elinde tuttuğu bu sembolik ve ahlaki veto gücüdür.

Yukarıda, III. Abdurrahman ile Kâdı Münzir arasında geçen olayı ulemânın yöneticileri dahi halkın önünde eleştirebilmesi bağlamında inceledik. Şimdi ise, kaynaklarda rivayetin devamına odaklanarak Halife III. Abdurrahman'ın kendisini halkın önünde eleştiren Kâdı Münzir'e karşı nasıl bir tavır aldığına odaklanacağız. Rivayetin devamı şu şekildedir:

“... Öyle ki, orada bulunanlar öğüt alıp huşu duydular, kalpleri yumuşadı, günahlarını itiraf edip ağladılar, feryat ederek duaya durdular. Tövbe için Allah'a yönelip bağışlanma için yakarışlarını açıkça ortaya koydular. Halifeleri III. Abdurrahman ise, bu konuşmanın asıl hedefinin kendisi olduğunu bildiği için payına düşeni fazlasıyla aldı. Ağladı ve geçmişte yaptıklarına pişman olup Allah'ın gazabından O'na sığındı.

Ancak Münzir b. Saîd'in kendisini sarsan o sert üslubundan dolayı ona kırıldı. Ayrıldıktan sonra bu durumu oğlu Veliaht Hakem'e şikayet ederek şöyle dedi: ‘Vallahi

⁴⁹⁶ Stroumsa, “The Mu‘tazila in Al-Andalus”, 88

Münzir bu hutbesiyle kasten beni hedef aldı, benden başkasını kastetmedi. Beni azarlarken aşırıya kaçtı, haddi aştı. Öğüt verirken siyasetin/nezaketin gereğini yapmadı. Kalbimi yerinden oynattı, neredeyse asasıyla başıma vuracaktı!’

Ona karşı büyük bir öfkeye kapıldı ve bir daha özellikle cuma namazını onun arkasında kılmayacağına dair yemin etti. Bundan sonra cumaları Kurtuba’daki namaz kıldırma görevlisi Ahmed b. Mutarri’f’in arkasında kılmaya başladı, Medînetü’z-Zehrâ’da namaz kılmaktan uzak durdu. Bunun üzerine Hakem ona ‘Madem ondan hoşlanmıyorsun, Münzir’i seninle namaz kılma görevinden azledip yerine bir başkasını atamana engel olan nedir?’ dedi.

(III. Abdurrahman) oğlunu azarlayıp tersleyerek şöyle cevap verdi: ‘Anasız kalasica! Münzir b. Saîd gibi fazileti, ilmi ve hayrı kendinde toplamış biri, haktan sapan bir nefsi razı etmek için mi azledilecek? Bu asla olacak iş değil! Cuma namazında Allah ile aramda Münzir gibi verâ sahibi ve sadık bir şefaatçinin (imamın) bulunmamasından Allah’a karşı haya ederim. Lakin beni çok bunalttı, ben de yemin ettim. Keşke yeminime bir kefarete bulma yolum olsaydı... Bilakis, Allah dilerse o hayatta olduğu sürece ve biz hayatta olduğumuz sürece insanlara namaz kıldırma devâm edecektir.’⁴⁹⁷

Bu rivayet, iktidar-ulemâ arasında gerçekleşen gerilim hattının en somut örneklerinden birini teşkil etmektedir. Kâdî Münzir örneğinde görüldüğü üzere, Endülüs’te ulemânın direnişi sadece siyasi kararlara sözlü itirazla sınırlı kalmamış, hutbeler yoluyla iktidarın manevi otoritesini sarsan bir denetim mekanizmasına dönüşmüştür. Metindeki “Neredeyse asasıyla başıma vuracaktı” ifadesi, ulemânın eleştirisinin ulaştığı sembolik şiddet boyutunu ve Halife’yi halkın önünde tövbeye zorlayarak iktidarın dokunulmazlık alanına nasıl müdahale ettiğini göstermektedir.

Olayın en dikkat çekici boyutu ise iktidarın müdahale sınırlarını çizmesidir. Veliaht II. Hakem, meseleyi salt bir otorite sarsılması olarak görüp bürokratik bir çözüm (azil) önerirken; III. Abdurrahman olayı teolojik ve meşruiyet ekseninde değerlendirmiştir. Halife’nin, oğlu Hakem’in azil teklifini sert bir dille reddetmesi, halifeliğin siyasi gücünün zirvesinde olduğu bir dönemde dahi, ulemânın sağladığı meşruiyet zeminine ne denli muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu diyalog, Endülüs Emevîleri’nde iktidarın ulemâyâ bakışının homojen olmadığını, yöneticinin takva seviyesine ve siyasi tecrübesine göre iş birliği veya çatışma ekseninin değişebileceğini gösterir.

III. Abdurrahman’ın “Münzir gibi bir şefaatçinin bulunmamasından haya ederim” itirafı, iktidarın ulemâyâ müdahale kapasitesinin, âlimin sahip olduğu ilim, verâ ve sıdk gibi manevi sermaye karşısında sınırlandığını kanıtlar niteliktedir.

⁴⁹⁷ Nübâhî, *Târîhu Kudâti l-Endelüs*, 70.

Dolayısıyla bu vaka, iktidarın ulemâ üzerindeki baskı gücünün mutlak olmadığını, meşruiyet kaygısının, siyasi öfkeyi frenleyen bir denge-denetleme unsuru olarak işlev gördüğünü teyit etmektedir.

Endülüs Emevî Devleti siyasî tarihinde bir diğer dönüm noktası olan Hâcib Mansûr döneminde de dinî mekanlar üzerinden iktidarın ulemâ ile mücadeleleri görülmektedir. Hâcib Mansûr'un meşruiyetini güçlendirmek adına ez-Zâhire Camii'nde Cuma namazı kıldırma girişiminde bulunmuş fakat ulemâ bu girişime karşı çıkmıştır. Ulemânın, bireysel veya küçük çapta etki gücüne sahip olacak olaylar karşısında görülen yargı bağımsızlığı mücadeleleri, iktidarın dinî alanı ve siyasî merkezin en güçlü sembolü olan Cuma hutbesini doğrudan kontrol altına alma çabasıyla karşılaştığında, siyasî güç karşısındaki konumunu ve kurumsal bütünlüğünü yeniden tanımlamasını zorunlu kılmıştır. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

(Ebû'l-Kâsım el-Kurtubî) Batalyevs (Badajoz) ve çevresindeki sınır şehirlerinde kadılık görevinde bulundu. Görevi sırasında adaletli bir yönetim sergiledi. Ancak sonrasında, görüşlerinin İbn Ebû Âmir'in arzularına uymaması sebebiyle, onun gazabına uğradı. Sebep ise, İbn Ebû Âmir'in kendi şehri olan Kurtuba'nın doğu yakasında, ez-Zâhire adlı mahallede inşa ettirdiği camide cuma namazı kılınmasına dair fetva talebine karşı çıkmasıydı.

İbn Ebû Âmir bu konuda fakihlere danışmıştı. Onların çoğu, aynı şehirde iki camide cuma namazı kılınamayacağı gerekçesiyle bu isteği reddetti. Onların çoğunluğu bu görüşte ittifak etti. Ancak az sayıda fakihten biri olan İbnü'l-Attâr, şehrin genişliği ve doğu bölgesinde oturan halkın esas camiye ulaşmaktaki güçlüğüne gerekçe göstererek cuma namazının yeni camide de kılınabileceğine dair fetva verdi. Hatta iki cami arasındaki mesafe, en uzak yoldan ölçüldüğünde yaklaşık bir fersah (yaklaşık 5 km) olarak tespit edildi.

Bunun üzerine İbn Ebû Âmir, cuma namazının kılınabileceğini söyleyen bu görüşü benimsedi. Ancak kâdısı İbn Zurb vefat edene kadar bu camide cuma namazı kılınmadı. Sonrasında çekinilen kişi ortadan kalkınca, İbn Ebû Âmir, Ebû'l-Kâsım el-Kurtubî'yi bu camide imamlık ve hutbe görevi yapmaya davet etti. O ise bu uygulamayı doğru görmediğinden bu görevi reddetti ve şöyle dedi:

“Sübhânallâh ey Mansûr! Ben bu camide cuma namazı kılınmasının câiz olduğuna inanmıyorum. Nasıl olur da bu namazı ben kıldırabilirim?”

İbn Ebû Âmir onu bu göreve zorladı ve kendisine karşı açık bir baskı uyguladı. Ancak Ebu'l-Kâsım direndi, görev yapmayı kesin bir şekilde reddetti ve cezalandırılrsa bile bu görevi kabul etmeyeceğine dair yemin etti.

Bunun üzerine İbn Ebû Âmir ona öfkeleni, onu kadılık ve fetva görevinden azletti. Ancak onu daha fazla zarar görmekten korudu ve o da ömrünün geri kalanını itibarlı bir şekilde yaşadı, vefat edinceye kadar zarar görmedi.

İbn Ebû Âmir'in bu mesele sebebiyle öfkeleniği diğer kişilerden biri de Ebû Bekir b. Vâfid idi. Ona da öfkeleni ve onu danışma ve şahitlik görevlerinden men ederek evine hapsetti.

Ancak şu kişiler onun hışmından kurtuldu: İbn Zekvân, el-USaylî, İbnü'l-Mekkâ, İbn Sâ'id, İbn Cinnî ve İbnü's-Saffâr. Onlara herhangi bir zarar vermedi. İbnü'l-Attâr ise bu yeni camide cuma namazı kıldırdı, fetva vermeye, ders okutmaya ve talebelere eğitim vermeye başladı. Zamanla iş öyle bir noktaya geldi ki, emîrler ve halk arasında fetva konusunda tek yetkili kişi hâline geldi.

Fakihlerin ileri gelenlerinden bazıları özellikle caminin yakınında, doğu yakasındaki mahallede oturanlar cuma namazına bu camide iştirak ederlerdi. Ancak İbn Ebû Âmir'in kendilerine kin beslememesi için, namazı burada kıldıktan sonra, onu geçerli saymayarak tekrar kılarlardı. Bu kişiler arasında el-USaylî, İbn Sâ'id, İbnü's-Saffâr ve İbn Cinnî yer alır.

Öte yandan İbn Zekvân kardeşleri, İbn Ebû Âmir nezdindeki konumlarına olan güvenlerinden dolayı bu şekilde davranmaya gerek duymadılar. Emîr onlara ihtiyaç duyduğunda, namazdan sonra onları yanına çağırırdı.⁴⁹⁸

Bu anlatıdan hareketle anlaşılmaktadır ki İbn Ebû Âmir, Kurtuba'nın doğusunda kurduğu ez-Zâhire şehrinde bir cami inşa ettirir. Bu camide cuma namazı kıldırarak ister. Ancak bu talep, doğrudan dinî bir meşruiyet sorunu yaratır. Bir şehirde yalnızca bir cuma namazı kılınabilir kaidesi bu isteğin önünde bir engeldir. Fakihlerin çoğunluğu bu isteği reddeder. Ulemânın fetva vermedeki ilkeli duruşu, siyasal otoritenin meşruiyet taleplerine sınırsız cevap verilmeyeceğini gösterir. Bu tavır, ulemânın kendi epistemolojik ve dinî bütünlüğünü koruma gayretidir.

İbn Ebû Âmir, fetvayı dayatmak yerine önce meşru yollarla destek aramış ancak istediği cevabı alamayınca bu kez siyasal baskıya ve bireysel yıldırmaya yönelmiştir. Ebû'l-Kâsım el-Kurtubî'nin sadece kanaatini açıklamakla kalmayıp, zorlamaya karşı koyarak görev almayı reddetmesi, klasik anlamda bir ulemâ direnişidir. Sergilediği bu davranış kendisinin kamusal sorumluluğunu ve ilmin vakarını öne çıkarır.

Yine bu anlatıdan hareketle, iktidarın baskısı karşısında fakihler arasında dört farklı tutum ortaya çıkar ve bu, bize ulemâ sınıfının homojen bir yapı olmadığını aksine aynı anda bu yapıda birden çok fikir ve görüşe sahip ilim insanlarının yer aldığını göstermektedir:

Direnenler (el-Kurtubî ve İbn Vâfid): Görüşlerinden taviz vermezler, görevden alınır, hatta ev hapsine alınır. Ancak fiziksel bir cezaya uğramazlar. Bu da onların halka mal olmuş, itibarlı figürler olduğunu gösterir.

⁴⁹⁸ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 7/159-161.

Uyum Sağlayanlar (İbnü'l-Attâr): Cuma namazını kıldırma ve ez-Zâhire camisinde resmî müftülük görevini üstlenmeyi kabul eder. Bu kişiye, devlet desteğiyle yeni bir otorite alanı oluşturulur. Ancak bu aynı zamanda ulemâ içindeki bağımsızlığın zedelenmesine neden olur.

Çekimser/Temkinli Olanlar (el-Usaylî, İbn Cinnî, vb.): Namaza katılırlar ama onu geçerli saymayıp yeniden kırlar. Bu hem devletle açık bir çatışmaya girmemek hem de ilmî pozisyonlarını korumak gibi çift yönlü bir stratejidir. Bu tavır, ulemânın siyasetle temkinli ilişki kurma geleneğini temsil eder.

Güçlü Olanlar (İbn Zekvân ve kardeşleri): Siyasal merkezle güçlü ilişkileri sayesinde kendilerini açıkça konumlandırmaya ihtiyaç duymazlar. Bu durum, ulemâ içinde siyasal koruma ve nüfuz farklarını da ortaya koyar.

Bir başka dikkat çeken ve anlatının yorumlanmasında ve anlaşılmasında fazladan derinlik kazanmasında rol oynayan bir husus daha vardır. İbn Ebû Âmir'in, ez-Zâhire'de cuma camii inşa etmesi ve burada hutbe okutmak istemesi, kamusal-dinî alanı denetim altına alma çabasıdır. Zira cuma hutbesi, klasik İslam siyasetinde sultanın adının zikredildiği bir sembol olup, siyasal meşruiyetin göstergesidir. Dolayısıyla hutbenin ikinci bir camide okunması, orada da bir siyasal merkez inşa etme girişimidir. Ancak ulemânın bu sürece katılımı olmadan bu merkez sadece fiziksel bir bina olarak kalır.

3.3.2 Resmî Belgeler ve İdari Tasdik Süreçlerinde Ortaya Çıkan Krizler

Endülüs Emevî Devleti'nde yargı sisteminde resmî belgelerin tanzimi ve taraflara ibrazı, yalnızca bürokratik bir usul meselesi olmamıştır. Bu konu, zaman zaman yargı bağımsızlığının ve güç dengelerinin sınındığı kritik bir kriz alanı olmuştur. Özellikle hanedan üyeleri ve siyasi nüfuz sahibi kişilerin dahil olduğu davalarda, mahkeme kayıtlarının kimlerin eline geçeceği sorunu, hukuki güvenlik ile manipülasyon ihtimali arasında hassas bir denge kurulmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim idari tasdik süreçleri, delil karartma çabalarından kimlik ve miras ihtilaflarına kadar uzanan geniş bir yelpazede kâdıların siyasi baskılara karşı duruşunu şekillendiren temel belirleyicilerden biri hâline gelmiştir.

Bu konuda incelenecek olan ilk örnek, II. Abdurrahman'ın ailesinden birine karşı mahkemede şahitlik yapılmasıyla başlar. Şahitler, Kâdı Muhammed b. Ziyâd'ın huzuruna gelerek bu güçlü şahıs aleyhinde beyanda bulunurlar. Kâdı, sanığın savunma hakkına saygı göstererek ona iki görevli gönderir. Görevlilere şu talimatı verir: “Ona gidin ve deyin ki: Falan ve falan kişiler senin aleyhinde şöyle şöyle şahitlik ettiler. Eğer bir savunman varsa gel ve yap.” Ancak burada Kâdı, o dönem için çok kritik bir karar alır. Ona belgenin bir kopyasını vermez. Yani sanığa suçlama sözlü olarak bildirilir ancak şahitlerin ifadelerinin yazılı olduğu resmî tutanak eline verilmez.

Belgeyi alamayan hanedan üyesi, durumu hemen Emîr'e şikayet eder. Emîr, kadiya bir mesaj göndererek hesap sorar. Kâdı Muhammed b. Ziyad, Emîr'e verdiği cevapta, yargı bağımsızlığının psikolojik ve sosyolojik bir analizini yapar. Belgeyi vermeme sebebini şöyle açıklar: “Belgeyi eline geçirirse savunmasını sapkınlık ve kötülük üzerine kurmasından korktum...” Kâdı devamında şunları ekler: “...ve şahitlikleri geçersiz kılmak için kendine sahte deliller uydurur.” Kâdı, sanığın karakterini bildiğini de ekleyerek, “Ben onun görünürde böyle biri olduğunu biliyorum” diyerek kararının şahsi bir husumet değil, sanığın potansiyel manipülasyon yeteneğine dayalı bir tedbir olduğunu vurgular.⁴⁹⁹

Bu vaka, Endülüs kâdısının sadece mevcut delile göre değil davalının potansiyel gücüne göre de yargılama usulünü şekillendirdiğini gösterir. Eğer güçlü bir sanığın eline şahit ifadelerinin tam metni verilirse o sanığın nüfuzunu kullanarak o ifadelerdeki boşluklara göre sahte şahit temin edebileceği veya karşı delil üretebileceği öngörülmüştür.

Kâdı burada, sanığın savunma hakkını bilgilendirme yaparak korumuş, ancak delil karartma ihtimalini belgeyi vermeyerek engellemiştir. Bu, İslam hukuk muhakeme usulünde “sedd-i zerâi'” (kötülüğe giden yolun kapatılması) ilkesinin yargılamadaki pratik bir uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Huşenî'ye göre, Kont (Komes) b. Antonyan (veya Antonian), Endülüs Emevî sarayında yükselmiş, edebi yeteneği ve devlet işlerindeki becerisiyle dikkat çekmiş,

⁴⁹⁹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 130.

ancak dönemin güçlü veziri Haşim b. Abdülaziz ile ciddi bir rekabet ve husumet yaşamış önemli bir bürokrattır. Kont b. Antonyan, edebi fazileti olan, kâtiplik görevini üstlenen ve devletin ağır yüklerini omuzlayan bir kişi olarak tasvir edilmiştir. İşlerde görüş bildiren, itiraz eden ve sadece bir takipçi olmayı reddeden bağımsız bir karakter sergilemiştir.⁵⁰⁰

Dönemin en güçlü adamı olan Vezir Haşim b. Abdülaziz, Kont'un saraydaki yükselişinden, idari konulardaki müdahalelerinden ve kendisine tabi olmayışından büyük rahatsızlık duymuştur. Haşim, Kont'un artan nüfuzunu kıskanmış ve ona zarar vermek için fırsat kollamıştır. Kont, Haşim'in bu düşmanlığının farkında olduğu için hayatında son derece tedbirli davranmıştır.

Yakın dostu Muhammed b. Yusuf b. Matruh bir gece Kont'un kapısını çalmış, ancak Kont kapıyı açmayı reddederek konuşmayı sabaha ertelemiştir. Ertesi gün dostuna, “Ben aranan/izlenen bir adamım, Haşim'in bana düşmanlığını biliyorsun, bu yüzden tedbiri elden bırakamam” diyerek özür dilemiştir.

Kont öldüğünde, Haşim b. Abdülaziz onun mirasına el koymak için büyük bir hukuki ve siyasi hamle yapmıştır. Haşim, Kont'un Hristiyan olarak öldüğünü iddia ederek, mirasının varislerine değil, beytülmale kalması gerektiğini savunmuştur. Haşim, bu iddiasını desteklemek için birçok kişiden şahitlik toplamıştır. Ancak Kont'un dostu Muhammed b. Yusuf gibi isimler, onun çok ibadet eden ve mescit güvercini gibi sıfatlarla anılan iyi bir Müslüman olduğunu halka ilan etmişlerdir.

Emîr Muhammed, bu karmaşık davayı çözmesi için Kâdı Süleyman b. Esved'i görevlendirmiştir. Kâdı Süleyman, Kont'un Müslüman olarak öldüğüne dair güçlü şahitlikler toplamıştır. Haşim, kâdının topladığı şahitliklerin Emîr'e sunulmasını engellemeye veya manipüle etmeye çalışmış, ancak Kâdı Süleyman “Şahitlikleri olduğu gibi Emîr'e sunarım” diyerek bu baskıyı reddetmiştir.

Emîr Muhammed, şahitlikleri inceledikten sonra Kont'un Müslüman olduğuna kanaat getirmiş ve Haşim'in topladığı aleyhte şahitlikleri geçersiz saymıştır. Emîr,

⁵⁰⁰ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 159.

“Kont’un malını varisleri arasında taksim et” emrini vermiş ve Kont’un bıraktığı büyük servet ailesine kalmıştır.⁵⁰¹

3.3.3 Ahlaki Bir İtiraz Olarak Kamu Görevini Reddetme Eylemleri

Hâcib Mansûr döneminde somutlaşan iktidarın ulemâyı kendi dinî meşruiyet açığını kapatmak adına birer bürokratik alana dönüştürme ve istismar yoluyla itibarsızlaştırma girişimleri, ilim ehli nezdinde siyasî otoriteye eklemlenmenin getirdiği ağır ahlâkî ve hukukî riskleri açıkça ortaya koymuştur. İktidarın bu kuşatıcı ve çoğu zaman dinî normları zorlayıcı talepleri karşısında ulemânın geliştirdiği en temel savunma mekanizması olan siyasî alandan tamamen uzaklaşma eğilimi, aşağıda incelenecek olan el-Huşenî ve Ebû İsa Ahmed örnekleri üzerinden görevi reddetme eyleminin bir pasif direniş ve ilmî vakârı koruma yöntemi olarak tahlili konusuna taşımaktadır.

İslam hukuku geleneğinde kadılık görevi, adaletin tecellisi açısından merkezi bir rol oynamasına rağmen, bazı âlimler bu makamı reddetme eğiliminde olmuşlardır. Bu reddediş, görevin getirdiği ağır sorumluluklar, siyasi baskılar ve yolsuzluk potansiyeli gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanmaktadır. Özellikle Emevî ve Abbasi dönemlerinde halifelerin yargıyı kendi mutlakiyetçi yönetimlerini meşrulaştırmak için kullanma eğilimi, bu âlimlerin kadılık görevinden uzak durmalarına neden olmuştur.⁵⁰² Endülüs Emevî Devleti özelinde ise bu eğilim, fukahânın iktidar tarafından araçsallaştırılmasına karşı bir direniş biçimi olarak kendini göstermiştir. Zira halifeler ve emirler, kendi otoritelerini pekiştirmek amacıyla fıkıh âlimlerini mahkemelerde kendi siyasî hedefleri doğrultusunda işlev görmeye yönlendirebiliyorlardı.⁵⁰³

Bu bağlamda, kâdı olarak görevlendirilmek istenen fakihler, hükümdarların kendilerini bahsedilen şekillerde araçsallaştırma ihtimalinden çekinerek bu sorumluluktan mümkün mertebe uzak durmaya gayret etmişlerdir. Tarihî kaynaklarda

⁵⁰¹ Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 159-161.

⁵⁰² Şaban Erdiç, “İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 301.

⁵⁰³ Mesud - Kılıç, “Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”, 412.

bu çekinceyi örneklendiren pek çok örnek yer alsa da⁵⁰⁴ çalışmanın bu kısmında iki örnek üzerinde durulacaktır. Bunların ilki, Emîr Muhammed ile el-Huşenî arasında geçen ve kaynaklara şu şekilde yansıyan mülakattır:

Emîr Muhammed, Huşenî'yi kadılığa tayin etmek istedi. Ancak o bu teklifi reddetti ve şöyle dedi: ‘Ben bu görevi, göklerin ve yerin çekinerek reddettiği gibi reddediyorum. Bu, bir isyanın değil, bir çekinmenin reddidir.⁵⁰⁵ Bir oğlum var ve onu seviyorum, (tekrar) bir oğlum var ve onu seviyorum.’ Bunun üzerine emîr onu affetti.

(İbnü'l-Faradî'nin ifadesi:) El-Huşenî'nin fıkıh konusunda derin bir bilgisi yoktu. Onda baskın gelen yön, dil bilgisi ezberi ve hadis rivayeti idi. Ancak bu konularda güvenilir ve emin bir kimseydi.⁵⁰⁶

Burada kadılık görevi bir “emanet” olarak telakki edilmekte, kişinin bu emaneti yüklenmekteki çekincesi bir zaaf değil, bilakis bir sorumluluk bilinci olarak yüceltilmektedir. Bu yaklaşım, İslami yönetim anlayışında görev almanın sadece hukuki değil, ahlaki ve metafizik bir yükümlülük olarak da değerlendirildiğini gösterir. Bu bakış açısı, gerçek ilmî dürüstlüğü genellelikle ilmî arayışlar ile hükümet idaresinin pragmatik, çoğu zaman uzlaşmacı talepleri arasında net bir ayrım yapılmasını gerektirdiği fikrini vurgulamaktadır.⁵⁰⁷ Âlimin bu görevi reddetmesi hem dönemin kadılık makamının ne denli ağır bir sorumluluk olarak görüldüğüne hem de gerçekten liyakat sahibi olmayanların bu görevi üstlenmelerinin ne gibi tehlikeler doğurabileceğine işaret eder. Kadılık sadece fıkıh bilgisi değil, adalet hissi, toplumsal denge, siyasal baskılara karşı direnç gibi çok boyutlu yeterlilikleri gerektirir. Bu bağlamda, kadılık görevinin reddedilmesi hem bireysel dindarlığın bir göstergesi hem de adaletin tarafsızlığını zedeleyebilecek siyasi müdahalelere karşı bir duruş olarak yorumlanabilir.

Metindeki “Bir oğlum var ve onu seviyorum” cümlesi iki kez tekrar edilmiştir. Bu tekrar, klasik Arapça’da duygusal yoğunluğu artırmak ve aynı zamanda muhatapı

⁵⁰⁴ Bk: Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, 27-36, 110. Huşenî'nin eserinde bu bağlamda zikrettiği kişilerin sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla 13'tür.

⁵⁰⁵ Metindeki “reddetmem, isyankâr bir ret değil, çekinerek bir reddediştir ifadesi, Kur'an'daki bir ayete göndermedir: “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik; onlar onu yüklenmekten çekindiler ve ondan korktular. Sonunda onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.” (Ahzâb Sûresi: 33/72)

⁵⁰⁶ İbnü'l-Faradî, *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*, 2/17.

⁵⁰⁷ İsa Atıcı, “İslam Düşünce Tarihinde Fıkıhî İhtilâf”, *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 25.

ikna etmek için kullanılır.⁵⁰⁸ Bu bağlamda, âlimin görevi kabul etmemesindeki bir başka motivasyonu ailesine karşı duyduğu sevgi ve sorumluluk olarak sunulur. Kadılık görevinde karşılaşılabileceği siyasi baskı, zorluklar ve hatta tehditler, onun ailesini de riske atabileceği endişesini taşımaktadır.

Metnin son kısmında İbnü'l-Faradî'nin ifadeleri, mevzu bahis kişinin fıkıhta derin bilgi sahibi olmadığını, buna karşılık dil ve hadis alanında güçlü olduğunu belirtmektedir. Bu da kadılık gibi doğrudan fıkhi yetkinlik gerektiren bir görevin sadece genel ilmî liyakatle değil, alana özgü uzmanlıkla yürütülmesi gerektiğine dair dolaylı bir vurgudur. Aynı zamanda, dönemin ilim hiyerarşisinde dil ve hadis alanlarının da güvenilirlik bakımından ne derece önemsendiğini göstermektedir.

Kaynaklarımızda geçen bu anlatı, Endülüs ya da daha genel olarak İslam dünyasında bir âlimin toplumsal sorumluluk, bireysel ahlak, ailevi hassasiyet ve ilmî uzmanlık dengesi üzerinden nasıl kararlar verdiğini gösteren nadide örneklerden biridir. Aynı zamanda kadılık kurumunun, sadece devletin bir uzantısı değil, ahlaki ve epistemolojik bir sorumluluk alanı olarak nasıl algılandığını ortaya koyar. Bu, bugünkü kamu görevleri ve uzmanlık temelli liyakat anlayışı açısından da dikkatle incelenmesi gereken bir örnektir.

Bu konuda bir diğer örnek ise Nübâhî'nin aktardığı rivayettir. Rivayet şu şekildedir:

Ahmed b. Muhammed şöyle demiştir: “Bizim bu son dönemimizde kendisine kadılık teklif edilip de bunu reddedenler arasında, fakih Ebû İsa Ahmed b. Abdülmelik el-İşbîlî de vardır. Ona bu görevi, Halife II. Hişâm'ın yetkili kıldığı Mansûr, halifenin emriyle iki kez teklif etti. Ancak ondan yana hiçbir yol bulamadı (ikna edemedi). Bu tekliflerden ilki, Kurtuba kâdısı Muhammed b. Yebkâ b. Zarb'ın 381/991 yılında vefatı üzerine gerçekleşti. Onu yanına getirtti ve vezirlerin huzurunda doğrudan kendisiyle konuştu. Ona şöyle dedi: ‘Emîru’l-Mü’mînîn II. Hakem seni kadılık görevine seçmiştir ve senin bu makama getirilmeni hayırlı bir gelişme olarak görmektedir.’ Ebû İsa ise şöyle cevap verdi: ‘Bundan Allah’a sığınırım! Allah’a yemin ederim ki O’ndan başka ilah yoktur; ben böyle bir işe layık değilim ve bunu asla kabul etmiyorum. Çünkü ben buna ne güç yetirebilirim ne de buna ehilim. İnsanlara fetva verdiğimde bile çoğu zaman yatar pozisyonda bulunuyorum. Yaşlılığım ve zayıflığım buna engel oluyor. Allah’a yemin ederim ki sana doğruyu söyledim. Artık Müslümanlar için bir çözüm düşün ve imamına

⁵⁰⁸ Bu kullanım biçiminin Arapça’daki ismi te’kid-i lafzîdir, yani sözlü pekiştirmedir ve âlimin bu görevin yükleyeceği sorumluluğun kendi ailesi üzerindeki potansiyel etkileri hakkında derin endişelerini yansıtır.

nasihatte bulun. Allah seni muvaffak kılsın.’ Bunun üzerine (Mansûr) onu kendi hâline bıraktı.”⁵⁰⁹

İbn Ebû Âmir’in, halife II. Hişâm adına kadılık görevini doğrudan teklif etmesi ve bunu iki defa tekrar etmesi, kadılık makamının yalnızca bir ilmî görev değil aynı zamanda devlet siyasetinin merkezî bir enstrümanı olduğunu göstermektedir. Kâdıların seçiminde sadece ilmî liyakat değil, siyasi sadakat, halk nezdindeki itibarı kullanabilme ve güç odaklarını dengeleme kabiliyeti de önemli rol oynamıştır.

Ebû İsâ’nın cevabı son derece dikkat çekicidir. Görevi, şu gerekçelerle reddetmektedir: “Allah’a yemin ederim ki buna uygun değilim.” ifadesiyle görevi kabul etmemenin bir tevazu değil, hakikatin beyanı olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, klasik İslam düşüncesinde emanet kavramının ne kadar ciddiye alındığını ortaya koyar.

“Ben çoğu zaman yatarak fetva veriyorum” ifadesi, yalnızca fiziksel bir acziyetin değil aynı zamanda görevin gereklerini yerine getirememenin bir itirafıdır. Bu bağlamda, kadılık sadece teorik bilgi değil, aktif bir toplumsal varlık ve adalet uygulama gücü gerektirir.

“Müslümanlar için birini düşün ve imamına nasihatte bulun” cümlesi ise, şahsi reddedişin ötesinde ümmetin maslahatını önceleyen bir bilinç içerir. Bu da klasik fıkıhta yer alan umûmü’l-belvâ, istihsân ve mesâlih-i mürsele gibi maslahat odaklı yaklaşımlarla uyumludur.⁵¹⁰

Ebû İsâ’nın reddedişi, açık bir muhalefet değil, açık bir dirençtir. İbn Ebû Âmir gibi güçlü ve bazen despotik eğilimler taşıyan bir idarecinin huzurunda bu şekilde açık

⁵⁰⁹ Nübâhî, *Târîhu Kudâti ’l-Endelüs*, 13.

⁵¹⁰ Dinin Emîr ve yasaklarını uygulamanın veya sakınmanın güçlük arz etmesi sebebiyle mükelleflerin sorumlu tutulmadığı durumlar olarak tanımlanan umûm-i belvâ, Ebû İsâ’nın kadılık görevini reddederken halkın genel menfaatini gözetme gayretini açıklayıcı niteliktedir. İstihsan ise; bir fıkıh terimi olarak, genel kuralın istisnalarını, daha iyi bir sonuç elde etmek amacıyla uygulamayı ifade eder. Ebû İsâ gibi âlimler, kanunların katı bir şekilde uygulanmasının zorluklara yol açtığı durumlarda esneklik arayarak genel maslahatı tercih etmişlerdir. Mesâlih-i mürsele ise şeriatın açıkça düzenlemediği konularda kamunun menfaatini esas alarak hüküm vermeyi ifade eder ki Ebû İsâ da bu anlayışla hareket ederek verilecek görevin şahsına yükleyeceği zorluktan kaynaklı kamusal hukukta muhtemel tavizleri göz önünde tutarak görevi reddetmiştir. (Mustafa Baktır, “Umûmü’l-Belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/155-156, [İstanbul: TDV Yayınları, 2012]; Bardakoğlu, “İstihsan”; Dönmez, “Maslahat”).

konusabilmek, o dönemin bazı âlimlerinin taşıdığı itibarı ve içsel gücü göstermektedir. Bu direniş ne isyankâr ne de itaatkardır. Ehliyetin sınırlarını bilen ve siyaseti adaletle çağırın bir tür ilmî vakar örneğidir. Bu, yalnızca bireysel bir erdem meselesi olmayıp İslami yönetim anlayışında liyakat ve emanet prensiplerinin devletin işleyişindeki merkezi rolünü de vurgulamaktadır. Bu türden bir vakur duruş, yöneticilerin kamu görevlileri seçiminde kişisel çıkarlar yerine devletin ve halkın menfaatlerini gözetme sorumluluğunu da dolaylı olarak hatırlatmaktadır. Bu bağlamda, kamu vazifelerinin adaletle ve hakkaniyete uygun icra edilmesinin ibadetten daha hayırlı görüldüğü İslam siyaset düşüncesindeki temel ilke ile tutarlılık arz etmektedir.⁵¹¹

3.4 İktidar Gaspı, Bürokratik Tahakküm ve İlmî Tasfiye (Âmirîler Dönemi)

Endülüs Emevî siyasi tarihinde, iktidarın meşru ve geleneksel yolların dışına çıkılarak, vesayet ve fiilî vesayet ve müdahale mekanizmalarıyla ele geçirilmesinin en çarpıcı örneğini Hâcib Mansûr dönemi teşkil etmektedir. İktidarı salt kaba kuvvet ve yeni askerî asabiyetle elde tutmanın uzun vadede sürdürülemez olduğunu tecrübe eden Mansûr, gasp ettiğı bu siyasî otoriteyi toplumsal ve dinî bir rıza zeminine oturtmak mecburiyetinde kalmıştır. Yaşadığı bu derin meşruiyet krizini aşmak için ulemâ sınıfını ve fikhî mekanizmaları stratejik bir araç olarak işlevselleştirmiştir. Onun meşrulaştırma politikası, birbirini tamamlayan iki katmanlı bir stratejiyle yürütülmüştür. Bir yanda, meşru halifeyi ve geleneksel Emevî düzenini savunan köklü eski elitlerin muhalefeti, fukahâya uygulanan baskıyla “devlete isyan” (muharebe) ve “yeryüzünde fesat çıkarma” suçlarına dönüştürölerek siyasî/fiziksel bir tasfiyeyle sonuçlandırılmıştır. Diğer yanda ise Halife II. Hakem devrinin ilmî mirası olan felsefe kitapları yakılarak ve muhalif sesler (müneccimler, şairler) sert biçimde cezalandırılarak muhafazakâr Mâlikî ulemâsının ideolojik desteğı devşirilmişdir. Bu bölümde, Hâcib Mansûr’un gayrimeşru fiilî iktidarını hukuki ve dinî bir zırha büründürmek amacıyla ulemâ sınıfıyla kurduğu asimetrik ve araçsal ilişki; siyasî elitlerin tasfiyesi ile ilmî düşünce üzerindeki ideolojik tahakküm süreçleri ekseninde incelenecektir.

⁵¹¹ Mehmet Barutçu, “İslam Siyaset Düşüncesinde Üst Düzey Kamu Görevlisinde Bulunması Gereken Nitelikler”, *Ombudsman Akademik* 19 (12 Ocak 2024), 220.

3.4.1 Eski Kadroların Tasfiyesi ve Hukukun Siyasallaşması

Önceki konularda görüldüğü gibi III. Abdurrahman döneminde ulemâ ile kurulan ittifak, hânedan için bir beka sorunu olarak görülürken, İbn Ebû Âmir döneminde bu zümre, gayrimeşru bir iktidarın rakiplerini muharebe ve fesat suçlamalarıyla bertaraf etmesinde bir meşruiyet kalkanı ve operasyonel bir araç olarak konumlandırılmıştır.

Tarih boyunca iktidar sahiplerinin temel sorunlarından biri meşruiyet olmuştur. Özellikle gayrimeşru yollarla iktidara gelen yöneticiler, toplum nezdinde kabul görmek ve otoritelerini pekiştirmek için çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Bu yöntemler genellikle propagandadan ideolojik manipülasyonlara, hatta fiziksel tasfiyelere kadar geniş bir yelpazede yer alabilir. Bu bağlamda, Endülüs Emevî Devleti'nde Hâcib Mansûr'un iktidarı ele geçirme süreci, mevcut elitleri bertaraf etme ve kendi otoritesini tesis etme stratejilerini içeren çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Bu süreç, özellikle siyasi iktidarın ele geçirilmesinde bürokratik araç üzerindeki kontrolün ve kadro atamalarındaki etkinliğin rolünü vurgulamaktadır. Mansûr'un bu stratejisi, mevcut Emevî hanedanına mensup, güçsüz ve genç halifeler döneminde, bürokratik kadrolar üzerindeki kontrolü ele geçirerek devletin idari yapısını kendi lehine dönüştürmesine dayanmıştır.⁵¹² Aşağıdaki örnek Mansûr'un yükselişi ve dönemin zayıf Emevî halifeleri üzerindeki etkisi incelendiğinde, bu durumun en önemli örneklerinden biri olduğu görülmektedir.

İbn Ebû Âmir yönetimi ele geçirip kendine bağlı bir güç oluşturduğunda ve Emîr Hişam'ı vesayet altına aldığı anda, halkın bir kısmının gönlü ona kaymış olsa da düşmanları ona karşı fırsat kolluyordu. Halkın ileri gelenlerinden bir grup, bu yeni türemiş zümreye başkaldırmak, bu zayıf düşürülmüş halifeye el uzatmak, İbn Ebû Âmir'i yakalayıp öldürmek ve başkasını yönetime geçirmek üzere birleşti. Bu komplonun elebaşı İbn Münzir idi.

Derken İbn Ebû Âmir, durumu ve komplonun detaylarını içeren İbn Münzir'in el yazısıyla yazılmış bir mektubu ele geçirdi. Onların durumunu danışmak için fıkıhçıları ve Kâdî İbn Zürrü topladı. İbn Münzir, komploju kendisinin yönettiğini ve mektubun kendi el yazısı olduğunu itiraf etti.

Fıkıhçılardan bazıları, yeryüzünde fesat çıkarmaya çalıştıkları gerekçesiyle haklarında “muharebe” (devlete isyan) hükmünün uygulanması yönünde fetva verdi. Aralarında kâdının da bulunduğu diğerleri ise bir hüküm vermekten çekindi. Bunun üzerine İbn

⁵¹² Hugh Kennedy, *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*, çev. Ayşenur Demir (Dergah Yayınları, 2019), 127-128; Orhun Küskü, “Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi”, *Tarih Kritik Dergisi* 8/2 (06 Nisan 2022), 101.

Ebû Âmir, Ebû Ömer İbnü'l-Mekvî'ye baskı yaparak onu bu konuda görüş bildirmeye zorladı.⁵¹³

Mansûr'un bu yükselişi, Endülüs'ün köklü Arap asabiyetini ve geleneksel devlet adamlarını derinden rahatsız etmiştir. Metinde bu grubun, halkın ileri gelenlerinden oluşan ve elebaşı İbn Münzir'in öncülük ettiği komplocuların, Mansûr'a ve onun kurduğu yeni düzene “yeni türemiş zümre” demesi son derece anlamlıdır. Bu ifade, eski elitlerin Mansûr'u ve onun Berberi askerlere dayanan yeni gücünü bir tür gaspçı olarak gördüğünü net bir şekilde ortaya koyar. Zira komplocular doğrudan halifeye el uzatarak eski düzeni restore etmeyi ve Mansûr'u bertaraf etmeyi hedeflemişlerdir. Fıkıhçılar tarafından organize edilen bu komplo, köklü Arap elitlerinin eski düzeni geri getirme çabasının bir yansımasıdır. Ancak Mansûr, bu tür tehditlere karşı son derece hazırlıklıydı: İbn Münzir'in el yazısıyla yazılmış mektubu ele geçirerek komployu deşifre etmiş, saraydaki rakiplerini bertaraf etme, yerel güçleri sindirme ve ordu içindeki etnik grupları dengeleme gibi stratejilerle iktidarını pekiştirmiştir. Özellikle bu komplo girişimi fukahâ sınıfından geldiği için, en etkili silahını yine aynı sınıftan devşirmiştir. Fıkıhçıları ve baş kâdı İbn Züreb'ü danışma meclisinde toplayarak bazılarının muharebe hükmü fetvasını almaya zorlamış, hatta çekimser kalan Ebû Ömer İbnü'l-Mekvî'ye baskı uygulayarak dinî meşruiyet zırhını giymiştir. Böylece, ulemânın desteğini kazanarak rakiplerini yeryüzünde fesat çıkaranlar olarak damgalamış ve iktidarını hem hukuki hem de dinî temellerle sağlamlaştırmıştır.

İfadelere göre komplocuların hedefleri arasında, açıkça metinde belirtildiği üzere, “bu zayıf düşürülmüş halifeye el uzatmak” da yer almaktadır. Bu ifade, Halife II. Hişam'ı İbn Ebû Âmir'in vesayeti altından kurtarıp eski elitlerin kontrolüne sokarak, geleneksel Emevî düzenini restore etme ve bu yolla kendilerine meşruiyet kazandırma niyetlerini açıkça ortaya koyar. Zira metinde vurgulandığı gibi, komplocular İbn Ebû Âmir'i “yeni türemiş zümre” olarak nitelendirerek köklü Arap asabiyetini temsil eden eski düzenin savunuculuğunu üstlenmişlerdir. Bu strateji, Hişam'ın zayıf konumunu manipüle ederek siyasi üstünlük sağlama arayışının somut

⁵¹³ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 7/6, 131.

bir göstergesidir ve Mansûr'un iktidar gaspını meşrulaştırmasına karşı hanedanî meşruiyeti yeniden tesis etme çabasını yansıtmaktadır.

Mansûr, komploşu İbn Münzir'in el yazısıyla yazılmış mektubunu ele geçirerek deşifre ettikten sonra derhal infaz emri vermemiştir. Bunun yerine, fıkıhçıları ve başkâdı İbn Zürb'ü bir danışma meclisinde toplayarak komplocular hakkında yeryüzünde fesat çıkarma suçlamasıyla muharebe (terör/isyân suçlaması) hükmü fetvası almaya çalışmıştır. Bu stratejiyle eylemini dinî ve hukukî bir meşruiyete kavuşturmuş, kişisel intikamdan ziyade devletin ve dinin korunması için zorunlu bir adım olarak sunmuştur. Hatta çekimser kalan Ebû Ömer İbnü'l-Mekvî'ye baskı uygulayarak bu fetvayı zorla sağlaması, ulemâ üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmiştir.

Fıkıhçıların bir kısmının komplocular için önerdiği muharebe hükmü, İslâm hukukunda hırsızlık, yol kesme ve isyân gibi ağır suçlar için öngörülen en sert cezai yaptırımlardan biridir; Kur'an-ı Kerim'de "yeryüzünde fesat çıkaranlar" olarak tanımlanan bu suçun cezası, idam, el-ayak kesme veya sürgün gibi seçenekleri içerir.⁵¹⁴ Bu suçlama, İbn Münzir öncülüğündeki komplocuları -ki onlar halifeye el uzatma ve "yeni türemiş zümre"yi bertaraf etme niyetindeydiler- basit siyasi rakipler olmaktan çıkarıp, devlete ve topluma açıktan savaş açan "teröristler" konumuna sokar.

Metnin son cümlesi, olayın bütününi anlamak için kilit öneme sahiptir. Kâdı İbn Zürb dâhil bazı fıkıhçıların çekimser kalması, komploculara muharebe hükmü fetvasının hukukî temelini ne kadar tartışmalı ve zorlama olduğunu açıkça gösterir. Bu grup, muhtemelen İbn Münzir öncülüğündeki komplonun -ki içinde halifeye el uzatma ve "yeni türemiş zümre"yi bertaraf etme niyeti vardı- esasen köklü Arap elitlerinin siyasi tasfiyesi niteliğinde olduğunun farkındaydı ve böyle ağır bir fetvanın dinî vebalini üstlenmek istememişti. Buna karşın Mansûr'un, Ebû Ömer İbnü'l-Mekvî'ye ısrarla baskı uygulayarak onu fetva vermeye zorlaması, yargı ve ulemâ üzerinde kurduğu mutlak hâkimiyeti, istediği dinî-hukukî meşruiyeti zorla çıkarma yeteneğini ve iktidarını pekiştirmek için her stratejik yolu denediğini somut olarak

⁵¹⁴ Mâide 5/33. Detaylı bilgi için bk: Ali Şafak, "Bağy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/451-452.

kanıtlar. Zira bu hamleyle rakiplerini “yeryüzünde fesat çıkaranlar” olarak damgalayarak kişisel intikamı devlet ve dinî otorite kisvesine büründürmüştür.

3.4.2 Gasp Edilen İktidara Karşı Yargının İtirazı ve Meşruiyet Sorgulaması

III. Abdurrahman döneminde müşahede edilen ve iktidarın şahsî tasarrufları ile dünyevî ihtirasları üzerindeki ahlâkî denetim süreci, ulemânın meşruiyet sınırları içerisindeki uyarıcı vasfının Endülüs Emevî siyasî kültüründeki yerini perçinlemiştir. Ancak hanedan otoritesinin zayıfladığı ve iktidarın fiilen el değiştirmeye başladığı geçiş dönemleri, ulemânın muhalefet odağını ferdî uygulamalardan doğrudan rejimin hukukî temellerine kaydığı görülmektedir. Bu bağlamda Kâdı İbnü’s-Selîm ile Hâcib el-Mansûr arasında cereyan eden hadise, iktidar gaspı ve meşruiyet krizine dayalı yapısal çatışmanın boyutlarını görmemiz açısından somut bir örnek teşkil etmektedir.

Kâdı İbnü’s-Selîm’in aşağıda vereceğimiz örneği, ulemânın iktidarla ilişkisinde ortaya çıkan farklı bir dinamizmi gözler önüne sererken siyasal otoritenin, ilim ehli üzerindeki tahakküm kurma çabalarını da açıkça ortaya koymaktadır. Kâdı İbnü’s-Selîm’in Hâcib Mansûr ile olan ilişkisi, ulemânın siyasi baskı karşısında gösterdiği direnç ve uzlaşma arayışlarının karmaşık bir örneğini teşkil eder. Olay şu şekilde aktarılmaktadır:

Kâtip İbn Hüseyin, Edîb Ebû İshak b. Muhammed el-İflîlî ve diğer ileri gelen bilginlerin bana anlattığına göre, İbn Ebû Âmir’in Halife II. Hakem’in iktidar çevresine bağlanması şöyle olmuştur: II. Hakem’in devlet işlerini yürüten Hâcib Ca’fer b. Osman el-Mushafî, bir gün Kâdı Muhammed b. İshak İbnü’s-Selîm ile yalnız kaldı. İbnü’s-Selîm, ona İbn Ebû Âmir hakkındaki endişesini açtı ve onun durumunu anlattı.

Daha sonra Halife II. Hakem, henüz hayattayken küçük yaşta vefat eden oğlu Abdurrahman için bir vekil arayınca, Ca’fer, Halife’ye İbn Ebû Âmir’den hayırla bahsetti. Abdurrahman’ın annesine (Subh’a) de bir grup aday tanıttı; Subh da onların arasından İbn Ebû Âmir’i seçti. Subh’un bu seçimi, Ca’fer’in İbn Ebû Âmir’i bu görev için tavsiye etmesi üzerine oldu.

Böylece II. Hakem, İbn Ebû Âmir’i hanımının ve oğlu Abdurrahman’ın hizmetine atadı.⁵¹⁵

Kâdı Muhammed b. İshâk İbnü’s-Selîm, Halife II. Hakem’in ve ardından çocuk yaştaki Halife II. Hişam’ın hilafeti döneminde Kâdü’l-Cemâ’a görevini sürdürmüştür. Kendisi, II. Hişam’ın sadakat yeminini alan ve meşruiyetini tesis eden

⁵¹⁵ İbn İzarî, *el-Beyânü’l-Muğrib fî Ahbari’l-Endeliüs ve’l-Mağrib*, 2/251.

temel figürlerden biriydi. Daha sonra O, Endülüs Emevî yönetiminin kontrolünü fiilen ele geçiren İbn Ebû Âmir'in yükselişinden rahatsız olmuş ve onun artan gücünü Hâcib Ca'fer b. Osman el-Mushafi'ye şikâyet etmiştir.

İbn İshâk İbnü's-Selîm, Halife II. Hişam'a biat törenini yöneten ve meşruiyeti tesis eden temel kurumsal figürdü.⁵¹⁶ Endülüs Emevî Devleti'nin geleneksel düzeninde, Kâdu'l-kudât doğrudan Halife'nin dinî ve hukuki otoritesini temsil ederdi. Halife II. Hakem'in vefatından sonra, oğlu II. Hişam'ın küçük yaşta olması, sarayda bir güç boşluğu yaratmış ve bu durumu fırsat bilen İbn Ebû Âmir, önce şartının başına geçerek, ardından Halife'nin annesi Subh kurduğu ilişki sayesinde ve nihayetinde Hâcib Ca'fer b. Osman el-Mushafi'yi saf dışı bırakarak yönetimi fiilen ele geçirmiştir.

Kâdı İbn İshâk, devleti meşru bir halife adına yönetmek yerine, Halife'yi adeta bir kuklaya çeviren ve kendisini Emîrü'l-Mü'minîn makamına ortak eden bir kişinin otoritesinin yükselişini kabul etmekte zorlanmıştır. Bu durum, yargı kurumunun temsil ettiği hukuki ve dinî düzenin bozulması anlamına geliyordu.

Kâdı İbnü's-Selîm'in rahatsızlığı, kişisel bir çekişmeden ziyade, Endülüs Emevî Halifeliği'nin meşruiyetini ve hukuki düzenini tehdit eden ve otoriteyi Halife'den gasp eden İbn Ebû Âmir'in kontrolsüz yükselişine karşı gösterdiği kurumsal ve ahlaki bir tepkiydi. Bu tepki, İbn İshâk'ın daha sonra İbn Ebû Âmir'e karşı muhalefet eden diğer saray çevreleriyle iş birliği yapma çabasını da açıklamaktadır. Bu muhalefet, fukahânın siyasal otoriteyle ilişkilerinde ortaya çıkan gerilimleri ve adli makamların devlet yönetimindeki özerklik arayışlarını yansıtan bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹⁷

⁵¹⁶ Alejandro García Sanjuán, "Legalidad Islámica y Legitimidad Política en el Califato de Córdoba: la Proclamación de Hišām II", *Al-Qanṭara* 29/1 (30 Haziran 2008), 65.

⁵¹⁷ Muhammed Halid Mesud - Muhammed Tayyib Kılıç, "Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 409.

Kâdı İyâz, Kâdı İbnü's-Selîm ile İbn Ebû Âmir'in aralarındaki çekişmenin arka planına dair bilgiler vererek konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Kâdı İyâz'ın verdiği bilgiler şu şekildedir:

... İbn Selîm ile devletin idarecisi olan İbn Ebû Âmir arasında bir kin vardı. Bunun sebebinin, II. Hişam'ın hilafeti sırasında -ki o vakit 11 yaşında küçük bir çocuktu- İbnü's-Selîm'in ağzından çıkan bazı sözler olduğu söylenir. Bu sözlerden biri şuydu: Hükümdar II. Hakem'in naaşı cenaze namazı için getirildiğinde, Halife'nin has adamı Cafer b. Osman'a sordular: "Müminlerin Emîri'nin namazını kim kıldıracak?" O da "Müminlerin Emîri olan veliahttan başka kim kıldırabilir?" diye cevap verdi.

Bunun üzerine II. Hişam öne geçti ve namazı kıldırdı. Saray hizmetkârlarının önde gelenlerinden biri, İbnü's-Selîm'in fısıldayarak şöyle dediğini duydu: "Bu Müminlerin Emîri'nin (Hişam'ın kıldıracağı) namazın ona (ölen II. Hakem'e) ne faydası olur ki?" veya buna benzer sözler söyledi. Sonra Kâdı saftan ayrılarak öne çıktı, II. Hişam'ın arkasında insanların önünde durdu ve onun tekbirlerini arkadakilere duyurdu. Bu hareketiyle aslında kendisinin cenaze namazını kıldırma niyetlendiği söylenir.

İbnü's-Selîm'den rivayetle şöyle dediği de aktarılır: "Eğer ben durduğum bu yerde namaza durmaya niyet etmeseydim, II. Hakem, namazı kılınmadan defnedilmiş olurdu." Bu sözü, ümmetin başına henüz bülüğa ermemiş bir çocuğu geçirmelerinin günahına karşılık yaptığı en ağır eleştiri de değildi.

Bu sözler İbn Ebû Âmir'e ulaştırılınca, Kâdı'dan nefret etti. Kâdı hakkı açıkça söyleyen, Allah yolunda kınayıcının kınamasından korkmayan biriydi. Bu yüzden İbn Ebû Âmir'e varlığı ağır geldi.

İbn Ebû Âmir sürekli olarak kâdının otoritesini sarsmaya işini zayıflatmaya çalıştı. Verdiği hükümlere müdahale etti ve kararlarını bozdu. Kâdı da bunu fark etti. Tavrını yumuşattı ve İbn Ebû Âmir'in otoritesine aylarca katlandı. Sonunda ölümüne sebep olan hastalığa yakalandı ve vefat etti.⁵¹⁸

Çatışmayı başlatan olay, bir meşruiyet sorgulaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni Halife II. Hişam, babasının cenaze namazını kıldırma için öne çıkarılır. Bu, onun otoritesini ve meşruiyetini halka göstermek için tasarlanmış siyasi bir hamledir. İbnü's-Selîm, bu duruma iki düzeyde itiraz eder: "Bu Müminlerin Emîri'nin namazının ölüye ne faydası olur?" Bu söz, İslam hukukuna göre henüz bülüğa ermemiş bir çocuğun imametinin, özellikle de bir halifenin cenaze namazı gibi resmi bir işlemde, geçerli olup olmadığını sorgulayan hukuki bir sorgulamadır. İkinci düzey ise, "Ben niyet etmeseydim, namazsız defnedilirdi." İfadesi ise çok daha cüretkârdır. Kâdı, esasen "Halifenin namazı geçersizdi, ben, ehil bir otorite olarak duruma müdahale ettim de cenaze namazı geçerli oldu" demektedir. Bu, Halife'nin eylemini alenen geçersiz kılmaktır.

⁵¹⁸ Kâdı İyâz, *Tertibü'l-Medarik ve Takribü'l-Mesalik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, 6/288-289.

Kâdının bu sözleri, İbn Ebû Âmir için sadece bir hakaret değil, doğrudan bir tehdittir. Çünkü İbn Ebû Âmir'in tüm gücü, "Müminlerin Emîri" dediği bu çocuğun meşruiyetine dayanmaktadır. Eğer Kâdı, bu çocuğun halifeliğinin dinî açıdan geçersiz veya eksik olduğunu ima ederse, İbn Ebû Âmir'in naipliği de çöker.

Bu olaydan sonra İbn Ebû Âmir, Kâdı'yı doğrudan görevden alamaz. Çünkü Kâdının itibarı vardır. Bu yüzden onu sistematik olarak zayıflatma yoluna gider. İlk olarak Kâdının toplumdaki ağırlığını azaltmaya çalışır. Daha sonra verdiği kararlara karışır. Son olarak da Kâdının verdiği hükümleri iptal ederek onu etkisiz hale getirir. Kâdı, bunu fark eder ve gücünün yetmeyeceğini anlar. Tavrını yumuşatmak ve İbn Ebû Âmir'in otoritesini idare etmek zorunda kalır. Kâdının hastalanıp ölmesi, bu gerilimli durumda İbn Ebû Âmir için siyasi bir kurtuluş olmuş ve muhalif bir sesin doğal yolla ortadan kalkmasını sağlamıştır.

Fakat İbn Selîm, kendisinin İbn Ebû Âmir ile olan ilişkisi sebep gösterilerek bazı kesimler tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. İbn İzârî kitabında yer verdiği bir hiciv bu eleştirinin boyutlarını göstermektedir:

II. Hişam'ın henüz ergenliğe ulaşmamış küçük bir çocukken öne çıkarılması ve onun kâdısı İbnü's-Selim hakkında söylenenlerden biri de şudur:

(Seri' vezninde)

Vade yaklaştı ve helak vakti geldi... ve hoşlanmadığın her şey başına geldi.

Mektepte (eğitim gören) bir halife... Annesi hamile ve livataya maruz kalan bir kâdı.

Şair bununla, II. Hişam'ın annesinin İbn Ebû Âmir'e olan düşkünlüğünü kastetmektedir. Zira anne, onunla ilişkisi olmakla itham ediliyordu. İbn Ebû Âmir'i, ne kendisinden önce ne de sonra kimsenin benzerine ulaşamadığı bir makama getiren de oydu. İbn Ebû Âmir de böylece II. Hişam'ın saltanatını, ordusunu ve malını elinden aldı.⁵¹⁹

Bu hicivde, devletin üç sacayağı (hükümdar, saray/anne ve yargı) hedef alınmıştır. Sırasıyla Halife II. Hişam'ın okulda olan bir halife olarak resmedilmesi, siyasi güçsüzlüğünü ve ciddiyetsizliğini vurgular. Halife'nin annesinin hamile olmakla (yani zina veya gayrimeşru ilişkiyle) itham edilmesi, saraydaki ahlaki çöküşün ve Mansûr'un kontrolünün boyutunu gösterir. Bu zincirin son halkası olarak Kâdı da hedef alınmış, ve "livataya maruz kalan bir kâdı" şeklinde çok ağır bir hakaretle

⁵¹⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-Muğrib fî Ahbari 'l-Endelüs ve 'l-Mağrib*, 2/280.

suçlanmıştır. Bu itham, kâdının dinî ve hukuki otoritesini tamamen sarsmayı ve kamuoyundaki itibarını yerle bir etmeyi amaçlamıştır. Zira kâdıların toplumda ahlaki ve hukuki konularda örnek teşkil etmesi beklenirdi. Bu ağır ithamlar, yalnızca kişisel saldırılar olmayıp Mansûr'un siyasi rakiplerinin, mevcut iktidar yapısının meşruiyetini kökten sarsma ve kamuoyu desteğini baltalama stratejisinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.⁵²⁰ Bu türden ahlaki çöküntü ve yolsuzluk ithamları, yargı kurumlarının ve idari makamların güvenilirliğini zedeleyerek, toplumda genel bir hoşnutsuzluk ve meşruiyet krizi yaratmaya yönelik kasıtlı girişimler olarak da işlev görüyordu.⁵²¹ Neticede bu şiirsel eleştiri, Kâdının şahsındaki ahlaki düşkünlük ithamını, Halife'nin siyasi zayıflığı ve Halife'nin annesinin (Subh'un) skandalı ile birleştirerek, yönetimin temelden çürümüş olduğunu ima etmektedir.

Kâdı İbnü's-Selîm'in önceki örnekte de görüldüğü gibi İbn Ebû Âmir'in hızlı ve orantısız bir şekilde yükselmesinden duyduğu rahatsızlığı yönetimin üst kademelerine iletmiştir. Ancak bu iç muhalefetine rağmen, Kâdının radikal muhalefet grupları tarafından neden Mansûr ile bir tutularak eleştirildiği ve ağır hakaretlere maruz kaldığı da aktarılmaktadır. Kâdı Muhammed b. İshâk İbnü's-Selîm, her ne kadar iç politikada Mansûr'un gücünü sınırlamaya çalışsa da dışarıdan bakıldığında çocuk yaştaki Halife II. Hişam'ın yönetiminin ve dolayısıyla o yönetimi ele geçiren Mansûr'un meşruiyetini temsil eden en yüksek dinî makamı. Halife II. Hişam'ın henüz çocuk yaşıta olması ve devlet işlerini fiilen annesi Subh ile Mansûr'un yürütmesi, yönetimi derin bir meşruiyet krizine sokmuştu.⁵²² Halkın nazarında, yargı ve din kurumu (Kadılık), bu tartışmalı yönetime onay vermişti.

Muhالیf gruplar için (özellikle Mansûr'un rakipleri), Kâdı İbnü's-Selîm'in iç muhalefeti anlamsızdı. O, Halife II. Hişam'a biat eden ve bu zayıf rejimin meşruiyetini sağlayan kurumun başındaydı. Yönetimin zirvesindeki her türlü yolsuzluk, doğrudan

⁵²⁰ Endülüs'te hüküm sürmüş en son devlet olan Nasrî Sultanlığı döneminde buna benzer olaylar kayıt altına alınmıştır. Bu tür eleştiriler, özellikle mahkemelerde fukahânın verdiği kararların infazına müdahale eden İbnu'l-Hatîb gibi figürlerin de benzer ithamlarla karşılaştığını göstermektedir. Mesud - Kılıç, "Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", 420.

⁵²¹ Şahabettin Ergüven, "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", *İslami İlimler Dergisi* 1/5 (30 Mart 2008), 186.

⁵²² Sanjuán, "Legalidad Islámica y Legitimidad Política en el Califato de Córdoba: la Proclamación de Hişâm II", 46.

Mansûr'un fiili iktidarının bir uzantısı olarak algılanıyordu. Dolayısıyla, muhalifler Kâdî'yı, Mansûr'un dolaylı olarak kontrol ettiği ve ahlâkî açıdan tartışmalı hâle gelen kurumun bir parçası olarak görüyordu. Onu hedef almak, doğrudan Mansûr'un ele geçirdiği II. Hişam yönetimine karşı topyekûn bir ahlaki ve siyasi savaş açmanın bir yoluydu.

Esasen Hâcib Mansûr'un bu süreçteki tutumu, Endülüs'te ulemâ asabiyetinin nasıl manipüle edilebileceğinin dikkat çekici örneklerinden birini sunar. Rabad Vakası'nı incelediğimiz önceki bölümde ele alınan I. Hakem döneminde iktidar, ulemânın dinî-içtimaî asabiyetini doğrudan karşısına almış ve fizikî bir çatışmaya girmişti. Ancak Mansûr, Endülüs Emevî hanedanına mensup olmamanın getirdiği asabiyet eksikliğini, ulemâyı bir meşruiyet kalkanı olarak kullanarak telafi etme yoluna gitmiştir.

Bu noktada Kâdî İbnü's-Selîm ile olan ilişkisi, Mansûr'un manipülasyon tekniğini anlamak açısından hayâtîdir. Mansûr, ulemânın halk nezdindeki itibarını kendi siyasî hırsları için mobilize ederken, ulemâ asabiyetini parçalamak amacıyla himaye ve tasfiye yöntemlerini eş zamanlı kullanmıştır. Kâdî İbnü's-Selîm gibi ulemâ sınıfının etkili isimlerini yüksek makamlara getirerek onları iktidarın bir parçası kılmış; böylece ulemânın bağımsız denetleme gücünü, iktidarın suç ortağı haline getirerek zayıflatmıştır.

İbn Haldûn perspektifiyle bakıldığında; I. Hakem, ulemânın asabiyetini kırmaya çalışırken bir isyana yol açmış; Hâcib Mansûr ise bu asabiye karşı koyabilmiştir. Kâdî İbnü's-Selîm'e yönelik eleştiriler ve sonrasındaki tasfiye süreci, Mansûr'un ulemâyı duyduğu ihtiyacın sınırlarını gösterir. Mansûr için ulemâ, asabiyetten yoksun iktidarı için sadece bir meşruiyet yakıtıdır. İbnü's-Selîm örneğinde görüldüğü üzere, ulemânın dinî otoritesi, Mansûr'un siyasî pragmatizmiyle çeliştiği anda, bizzat Mansûr tarafından halk nezdinde itibarsızlaştırma yoluyla pasifize edilmiştir.

Yukarıda verilen örnekler Mansûr'un Kurtuba'daki fiili yönetiminin halk tarafından nasıl algılandığını gösteren eleştirel örneklerdir. Aşağıda verilecek olan

örnek ise Mansûr'un adalete ve yargı bağımsızlığına nasıl baktığına dair olumlu bir örnektir:

(Kâdı Muhammed b. Zurb'un adaleti gözetdiği olaylardan) Buna bir örnek de, Mansûr'un hacamatçısı, hizmetkarı ve şahsî işleri için güvendiği yakını olan Muhammed'in hikayesidir: Bir gün Mansûr'un ona ihtiyacı oldu. Zira Mansûr, onu sık sık gözetir ve ilgilenirdi. Elçisini Muhammed'e gönderdi. Elçi, Muhammed'i Kâdı Muhammed b. Zurb'un zindanında hapsedilmiş buldu. Muhammed, karısına karşı gösterdiği bir haksızlıktan dolayı oradaydı. Hizmetindeki konumunun kendisini cezadan koruyacağını sanmıştı.

Elçi, olan biteni anlatmak için Mansûr'a geri döndüğünde, Mansûr, Muhammed'in haptisten bir muhafız gözetiminde çıkarılmasını emretti. Muhafız, işini bitirene kadar ona eşlik edecek, sonra da onu hapsediği yere geri götürecekti. Bu, Mansûr'un emrettiği şekilde yapıldı.

İşi biten Muhammed, başına gelenlerden şikayet etmek için Mansûr'un huzuruna gitti. Ancak Mansûr onun sözünü kesti ve şöyle dedi:

“Ey Muhammed! O kadıdır ve adaletini yerine getiriyor. Eğer hak beni bile yakalasa, ona karşı gelmeye gücüm yetmez! Ya hapsediğin yere dön ya da suçunu itiraf et. Seni ancak bu serbest bırakır.”

Bunun üzerine Muhammed sinip boyun eğdi ve üzerindeki himaye havası dağıldı. Yaşananlar Muhammed'in karısının kulağına gitti. Kâdı, onu karısıyla barıştırdı ve bu olaydan sonra hükümlerinde daha da kararlı hale geldi.⁵²³

Bu örnek, Mansûr dönemine ait, adaletin üstünlüğü, hukukun tarafsızlığı ve yargısal özerklik fikrine işaret eden bir örnektir. Halife, kendisine en yakın, hizmetkarı ve güvendiği yakını olan birini, karısına yaptığı haksızlıktan dolayı kayırmaz ve yukarıda aktarılan sözü söyler. Bu söz, halifenin kendisini kanunun bir parçası olarak gördüğünü, kanunun üzerinde bir güç olmadığını beyan etmesidir. O anda hizmetçiye ihtiyacı olmasına rağmen, bu ihtiyacın adaleti çiğnemesine izin vermez.

Olay kâdı açısından da birtakım ipuçları vermektedir. Kâdı, Mansûr'un en yakın adamını, iktidardan çekinmeden hapse atabilmiştir. Bu, onun sadece yasalara karşı sorumlu hissettiğini gösterir. Mansûr'un adaleti desteklediğini gören kâdı, hükümlerinde daha da kararlı hale gelmiştir. Bu, yargının bağımsızlığının, ancak siyasi otoritenin yani yürütmenin bu bağımsızlığa saygı duyması ve onu desteklemesiyle güçlenebileceğini gösteren bir örnektir.

Bir başka dikkat çekilen husus ise suçun bir kimsenin karısına karşı gösterdiği bir haksızlık olmasıdır. Bu, adaletin sadece kamusal alandaki büyük suçlarla değil aile

⁵²³ İbn İzarî, *el-Beyânü 'l-Muğrib fî Ahbari 'l-Endelüs ve 'l-Mağrib*, 2/290.

içi haksızlıklarla da ilgilenildiğini göstermektedir. Mağdur olan kadının, Halife'nin en yakın adamına karşı adalet bulabilmesi, adalet sisteminin ne kadar etkili yapılandırıldığını göstermektedir. Bu örnek, bizlere, gücün zirvesindeki yöneticinin, adaleti tesis etmekle görevli kurumlara tam destek vermesi, onlara müdahale etmemesi ve en yakınlarını bile hukuk önünde feda edebilmesi, o yönetimin meşruiyetinin ve gücünün temel taşı olarak sunulmaktadır.

Mansûr'un kâdılar ile ilgili tutumları hakkında yukarıda verilen örnekler arasında birtakım çelişkili veriler çıkmaktadır. Bu çelişkiler şu şekilde çözülebilir: Mansûr'un söylemde hatta belki de kamuya açık alanlarda adaleti ve kâdılarını yüceltmış olması muhtemeldir. Zaten her hükümdar adil olduğunu iddia eder. Ancak yukarıdaki hicvin de gösterdiği gibi eylemde kendi iktidarını sürdürmek için yargıyı bir araç olarak kullanmıştır. Zaten halk bu ikiyüzlülüğü görmekte gecikmemiştir. Eğer Kâdı, son örnekte olduğu gibi gerçekten bağımsız olsaydı, Mansûr'un, Halife'nin gücünü gasp etmesine, onu bir saraya hapsedmesine ve devletin hazinesine el koymasına asla izin vermezdi. Fakat bu durum, Mansûr'un kendi siyasi hedefleri doğrultusunda yargıyı manipüle etme çabasını ve halkın bu çabayı fark ederek ona karşı geliştirdiği eleştirel tutumu göstermektedir.

3.4.3 Mutlak İktidar İnşasında İlmî Tasfiye

Yukarıda incelediğimiz örneklerden hareketle Hâcib Mansûr'un geleneksel elitleri siyasî ve hukukî tasfiyelerle saf dışı bırakarak iktidarı tekelleştirmesi, bu fiilî gücün toplumsal ve dinî bir rıza zemini üzerine oturtulması zorunluluğunu doğurmuştur. Onun siyasî rakiplerine karşı kazandığı mutlak üstünlüğü geniş halk kitleleri ve muhafazakâr Mâlikî ulemâsı nezdinde tahkim etme gayesi, felsefe kitaplarının yakılması ve ilmî çevreler üzerindeki ideolojik kontrol mekanizmaları gibi faaliyetleri bu bölümde ele alınacaktır. İlk olarak İbn İzârî'nin aktardığı şu bilgiler bu konuda bir perspektif sunmaktadır:

Mansûr, felsefeden, itikadî konularda tartışmacı dille konuşmaktan (cedel), yıldızların hükümlerinden ve delillerinden bahsetmekten ve şeriat işlerinden herhangi birini hafife almaktan haberdar olduğu kimselere karşı en şiddetli davranan kişiydi. II. Hakem'in hazinelerinde bulunan dehriyye (materyalist) ve filozoflara ait kitapları, aralarında Asîlî, İbn Zekvân ve Zübeydî gibi büyük âlimlerin de bulunduğu bir topluluk huzurunda yakırdı. Hepsinin yakılmasını bizzat denetledi.

Mansûr'un bu gibi bid'at içerikli düşünceler nedeniyle cezalandırdığı kişilerden biri de Muhammed b. Ebû Cum'a idi. Onun, devletin sona ereceğine dair kesin ifadeler içeren korkutucu sözler söylediği haberi Mansûr'a ulaşınca, dilini kesti, sonra da onu öldürerek astı. Bunun üzerine orada bulunan herkesin korkudan dili tutuldu. Aynı şekilde, şair Abdülazîz İbnü'l-Hatîb de bu zümrenin en yüksek mevkideki ismiydi. Mansûr'un adamları arasında öndeydi, ta ki gönlü Mansûr'a karşı bozulana kadar. Mansûr'dan bir gaflet ânı yakalamak için bir süre bekledi, nihayet bir şiirinin bazı beyitlerinde aşırıya kaçarak şöyle dedi:

Senin dilediğin olur, kaderin dilediği değil; hükmet!

Çünkü sen Vâhid'sin ve Kahrâr'sın.

Sanki sen Peygamber Muhammed'sin!

Ve sanki senin yardımcıların Ensar'dır.

Bunun üzerine Mansûr, ona beş yüz sopa vurulmasını emretti, hafife alma suçuyla aleyhinde ilan yapıldı, sonra hapse atıldı ve akabinde Endülüs'ten sürüldü.⁵²⁴

Bu anlatı Mansûr'un iktidarını sağlamlaştırmak için kullandığı iki temel aracı olan dine dayalı siyasi baskı ve mutlak itaati talep etmeyi vurgulamaktadır. Mansûr'un sert tepki gösterdiği alanların başında felsefe ve itikadî cedel gelmektedir. Mansûr, kendi iktidarına alternatif olabilecek her türlü özgür düşünceyi, eleştirel aklı ve farklı dinî görüşlerin tartışılmasını bir tehdit olarak görmüştür. Felsefe ve cedel, zihinleri mevcut düzene karşı sorgulamaya itebileceği için siyasi bir risk teşkil etmiştir. Diğer bir alan astrolojidir. Astroloji, geleceğe dair kehanetler içerdiği için, devletin sonu veya iktidarın değişimi gibi konularda halkta huzursuzluk yaratma potansiyeli taşır. Mansûr, bu tür kader tartışmalarını da kontrol altına alarak, iktidarının ilahi takdirle sabit olduğu algısını pekiştirmeye çalışmıştır. O, şeriati hafife alma konusunda da son derece tepkilidir. Bu, sadece dinî bir suç değil hukuk ve düzenin temeline saldırıdır. Mansûr, şeriata saygıyı mutlaklaştırarak hem ulemânın desteğini kazanmayı hem de toplumsal disiplini korumayı hedeflemiştir. Onun bu konulardaki tutumu, onun mutlakiyetçi ve merkezîyetçi bir yönetimi amaçladığını açıkça ortaya koyar.

Kütüphanelerde bulunan bazı kitapların yakıtılması ise Mansûr'un siyasi propagandasının zirvesidir. Mansûr, Halife II. Hakem döneminde entelektüel özgürlüğün sembolü olan muazzam kütüphanedeki felsefe ve Dehriyye kitaplarını yakarak, kendisini orta yol İslam'ın ve halkın savunucusu olarak konumlandırmıştır.

⁵²⁴ İbn İzarî, *el-Beyânü 'l-Muğrib fî Ahbari 'l-Endelüs ve 'l-Mağrib*, 2/292-294.

Kitap yakma işlemi, büyük âlimler huzurunda yapılmıştır. Bu, alınan kararın dinî ve ilmî çevrelerce onaylandığı izlenimini yaratır. Mansûr, kendisini Emevî hanedanına karşı olan Malikî fukahasının gözünde meşrulaştırmıştır.⁵²⁵ Kitapları bizzat yakma eylemini denetlemesi, onun bu konudaki kararlılığını ve gücünün erişilmezliğini sembolize eder. Bu, Halife'nin gücünü gölgelemesine ve fiilî lider olduğunu pekiştirmesine yardımcı olmuştur.

Mansûr'un muhaliflere yönelik tavrı ise üzerinde durulması gereken bir başka başlıktır. Devletin geleceği hakkında kehanet yayan Muhammed b. Ebû Cum'a'nın dilinin kesilip sonra öldürülüp asılması, Mansûr'un politikalarını eleştiren veya geleceğine dair şüphe uyandıran herkese karşı uygulayacağı nihai cezayı gösterir. Buradaki amaç ise kaynakta da ifade edildiği üzere “bunun üzerine herkesin dili tutulması”dır.

Şair Abdülazîz İbnü'l-Hatîb ise, Mansûr'u övmekten öte, ona ilahi bir güç atfetmiştir. Ancak Mansûr, bu şiiri kendisi için bir övgüden çok, isyan ve hafife alma olarak yorumlamıştır. Zira Allah'a mahsus olan Vâhid ve Kahrîr sıfatlarını kullanmak, şirke yakın bir ithamdır ve ulemânın tepkisini çekebilir. Onu Peygamber'e benzetmek, Mansûr'un siyasi otoritesini gölgelemeye çalıştığı veya onu küçük düşürdüğü şeklinde algılanmıştır. 500 sopa ve sürgün cezaları, Mansûr'un övgü adı altında dahi olsa, sınırların aşılmasına izin vermediğini gösterir.

3.5 İktidar Çatışmalarında Teknik İlimler ve Bilim Etiği

Endülüs Emevî siyasi tarihinde iktidar ile ilim ehli arasındaki ilişki, salt soyut bir dinî meşruiyet inşasının çok ötesine geçerek, devletin varoluşsal kriz anlarında somut ve stratejik bir iş birliğine dönüşmektedir. Sarayın derin dehlizlerinde filizlenen komplo ve iktidar ihtirasları, kaba kuvvetin veya bürokratik nüfuzun yetersiz kaldığı kırılma noktalarında, doğrudan teknik bilgiye ve bu bilgiyi elinde tutan sınıfın ahlaki pusulasına muhtaç hale gelmiştir. Endülüs sarayında da bilim insanları ve ulemâ, iktidarın adeta “kilit taşı” işlevini görmüştür. Bu durum, iktidarın bekası güvence

⁵²⁵ Janina M. Safran, “The Politics of Book Burning in al-Andalus”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 6/2 (2014), 148-168.

altına alınırken ilmin ahlaki özerkliğinin de korunduğu, pragmatik ve hayati bir denge inşa etmiştir. Siyasi hırsların (hâdimler ve saray içi hizipler) meşru yönetimi tehdit ettiği anlarda, ilim ehlinin rüşvete veya güce boyun eğmeyerek sistemin koruyucu hakemi konumuna yükselmesi, bu iş birliğinin en çarpıcı veçhesidir. Takip eden alt kısımda incelenecek olan zehir komplosu vakası; teknik bilginin ve mesleki etiğin, yıkıcı siyasi ihtirasları nasıl bertaraf ettiğini ve iktidar-ulemâ ittifakının devletin hayatta kalma refleksini nasıl şekillendirdiğini somut bir biçimde ortaya koymaktadır.

Endülüs Emevî sarayında iktidar mekanizması, kimi zaman meşruiyetin yasal ve geleneksel zemininden koparak saray içi hizipleşmelerin ve kişisel ihtirasların gölgesinde şekillenmiştir. Emîr II. Abdurrahman döneminde gücünün zirvesine ulaşan ve kelime kökeni itibarıyla sarayın mahrem hizmetlerini gören hizmetkâr anlamındaki hizmetçi statüsünden fiilî bir hükümdar konumuna yükselen Ebü'l-Feth Nasr el-Hâsî'nin girişimi, bu siyasi sapmanın en dramatik örneklerinden biridir. Olayın detayları, kaynaklarda aşağıdaki gibi aktarılmaktadır:

Bu sene, Emîr II. Abdurrahman'ın veziri, tüm has adamlarının başı, sarayının işlerini yürüten ve mülkünün idaresinde büyük vezirlerine ortak olan Ebu'l-Feth Nasr el-Hâsî (Hizmetçi Nasr) helâk oldu. Helâkı, bu senenin Şaban ayının sonlarında, gücünün zirvesindeyken, sultanının işlerine tamamen hâkim olmayı en çok arzuladığı bir anda, insanların ondan en çok korktuğu ve zulmünden en çok çekindiği bir zamanda, ani bir ölüm gibi geldi. Efendisi Emîr II. Abdurrahman'ın onu tercih etmesi, seçkin kılması, büyük vezirleriyle birlikte istişarelere katması ve çoğu zaman onlara muhalif olduğu konularda bile ona uyması sayesinde elde ettiği nüfuz, akıllı bir emirin yanındaki herhangi bir özel hizmetkârın (hâdimin) ulaştığı mertebenin çok ötesindeydi. İnsanlar arasında, bu durumu doğrulayan ve (gerçekliğini) kanıtlayan haberler dolaşmaktaydı. İddialara göre, bu güçle içten içe Allah'ın hoşnut olmadığı bir gayeye [muhtemelen iktidarı ele geçirme] yükselmişti ki, ecel onu bu amacına ulaşmadan yakaladı. Sonuçta kınanmış ve (ölümüyle) insanlar tarafından rahatlanmış bir halde göçüp gitti.

Onun arzuladığı sebep (amaç) ve yaptıkları hakkında çok şey söylendi. Bunların en açığı Ebû Bekir İbnü'l-Kûtiyye'nin zikrettiğidir. Dedi ki: Cesur, önde gelen ve geniş anlayışlı Hizmetçi Nasr, efendisi Emîr II. Abdurrahman'ın kalbini tamamen ele geçirmişti. Onun nezdindeki yerini sağlamlaştırmak için, Emîr'in tüm kadınları arasında en gözdesi olan ve Abdullah'ın annesi olan Tarûb'a yanaştı. Onun [Tarûb'un] tarafını tuttu ve onun, babası Emîr'in vakti geldiğinde, oğullarından en büyük ve en liyakatli olanların yerine kendi oğlu Abdullah'ı başa geçirme çabasına destek oldu. Böylece Sâhibe'ye [Tarûb] samimiyetle bağlandı, o da ona güvendi. Bu sayede durumu sağlamlaştı ve Abdurrahman'ın mülkü (yönetimi) onun eline geçti. Dilediği gibi yönetiyor, emri geri çevrilmiyordu. Ömrünün sonlarında, açıkça ve gizlice tüm çabasını Tarûb'un oğlu Abdullah'ı öne çıkarmak, adını duyurmak hem teşvik (rüşvet) hem de korku ile insanları ona yöneltmek için harcadı. Hilâfeti, babası Emîr II. Abdurrahman'ın ilk oğlu ve halifelğe işaret edilen gözdesi olan kardeşi Muhammed'den alıp Tarûb'un oğlu Abdullah'a vermek için çalışıyordu. Bunun için her yolu deniyor, her kapıyı zorluyordu, ancak kader onu bundan uzaklaştırıyor ve yollarını tıkıyordu. Efendisi Emîr II. Abdurrahman'ın vefatını bekliyordu ki, Abdullah hakkında kararını [veliaht ilan

etme] uygulasin. Fakat Abdurrahman'ın (ölümü) gecikiyor, günü uzuyordu. Bu durum Hâdim'ı sıkıntıya soktu ve fırsatı kaybetmekten korktu. Nihayet nefsi ona, efendisi Abdurrahman'a suikast düzenlemeyi ve bu planı incelikle uygulamayı telkin etti. Böylece Abdullah'ı onun yerine geçirebilecek ve saray halkı ile diğerleri arasındaki çok sayıda destekçisi ve onlara yaptığı iyiliklerin yaygınlığı sayesinde, kendisine karşı çıkılmasından korkmayacaktı. Bu şekilde, Tarûb'un oğlu aracılığıyla mülkü (iktidarı) ele geçirecek ve asıl veliaht olan Muhammed'i ve tahtta gözü olan diğerlerini saf dışı bırakacaktı.

Bu konuda, kendi adamlarından olan tabip el-Harrânî'ye güvendi. Ondan -sadakatının yanı sıra- kendisine sunacağı şeylere karşı bir açgözlülük de sezmişti. Onunla yalnız kaldı, ona yaptığı iyilikleri hatırlattı ve niyetini paylaştılar. Ona dedi ki: "Benim iyi niyetimi sonsuza dek kazanmak ve büyük armağanımı daimi kılmak ister misin?" Harrânî dedi ki: "Bu, ötesinde bir talep olmayan bir arzu! Buna nasıl ulaşabilirim?" Nasr dedi ki: "İşte, bu ihtiyacı yerine getirmeden önce peşin 1000 dinar. Bana, eceli yaklaştıran ve devletleri altüst eden o 'hükümdar macunu'nu (Sür el-Mülûk) hazırla. İsteğim yerine gelirse, mükafatını bana bırak. Vallahi, beklentilerinin de ötesine geçeceğim!"

[Harrânî] ona, sunduğu şeyi kabul ettiğini ve yüklendiği görevi yerine gösterdi.

İki para kesesi kanatlarını (yanlarını) ağırlaştırarak [Nasr'ın] yanından ayrıldı. [Harrânî] o karışımı, [Nasr'ın] ona tarif ettiği gibi "müşhil ilacı" adı altında hazırladı ve etkisini güçlendirmek için elinden geleni yaptı. Gizlice, Emîr II. Abdurrahman'ın gözdesi ve Tarûb'un kuması (rakibesi) olan Fecr'e, onun [Fecr'in] güvendiği ve tedavi için yanına giren kâhyalarından biri aracılığıyla ulaştı. Ona [kâhyaya], Emîr'e karşı "tedavi" adı altında planlanan tuzağı anlattı ve Nasr'ın getirdiği veya gönderdiği şeyi içmemesi konusunda onu [Emîr'i] uyarmasını emretti. Emîr'in talihi onu bu şekilde korudu ve hizmetli, kendi hazırladığı zehri içmek zorunda kaldı.

Bu sırada Emîr, Nasr'a (bedeninde) harekete geçen bir hılttan [mizaç bozukluğu] şikayet etmişti. Bu yüzden [Emîr] her zamanki ilacını almaktan vazgeçmiş ve [Nasr] ile vedalaştığı gün için (yeni bir ilaç) hazırlanmasını istemişti. Nasr'ın hazırlığı ise, (zehrin) kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğini düşündüğü şeye [suikasta] yönelikti. Anlaştıkları günde o zehirli karışımla Emîr'in yanına erkenden geldi. Ancak onu [Emîr'i], kendisine ulaşan (uyarı) nedeniyle tedbirli buldu. Emîr, Nasr'a bir bahane uydurdu, geceleyin geçirdiği bir rahatsızlığı anlattı ve (ilaç alma) sırasını bozduğunu, ilaca gerek kalmadığını söyledi. [Nasr] ona (Emîr'e) içmesi için ısrar etti, çünkü benzer durumlarda bunun ona iyi geldiğini söylüyordu. O [Emîr] ise ilaca karşı (içgüdüsel) bir çekince hissettiğini söyleyerek özür dilemeye çalıştı. Bunun üzerine [Emîr] onu azarladı ve dedi ki: "Sübhanallah! Benim için özenle hazırladığın ve terkipini güzelleştirdiğin bir şeyin zararından mı korkuyorsun? Yemin ederim, onu içeceksin!" Nasr, ona karşı gelmenin mümkün olmadığını anladı ve ilacı onun önünde içti. Evine gitmek için izin istedi, o da izin verdi. Dört nala (evine) gitti, ancak koştukça durumu daha da kötüleşti. Harrânî'den yardım istedi ve başına gelenleri anlattı. Zehir etkisini güçlü bir şekilde gösteriyordu. [Harrânî] ona dedi ki: "Keçi sütü iç, çünkü o seni rahatlatır!" Adamlarını süt bulmaları için dağıttı, ancak süt getirilmeden önce ecel onu yakaladı ve yoluna (ölüme) gitti. İnsanlar onun ölümüne sevindi ve hep bir ağızdan onu kınadı.⁵²⁶

Hizmetçi Nasr (Ebu'l-Feth Nasr el-Hâsî), Endülüs Emevî sarayındaki dikkat çekici ve etkili saray figürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Onun hikayesi, salt bir tarihî kişilik biyografisi değil aynı zamanda hırs, manipülasyon, "dışarıdan

⁵²⁶ İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs*, 149-151.

gelenin” iktidar mücadelesi ve gücün yozlaştırıcı etkilerine dair üzerine klasik bir örnektir.

Nasr’ın gücünü ve motivasyonunu anlamak için kökenine bakmak şarttır. O, geleneksel Arap veya Endülüs aristokrasisinden değildir. Zimmi (gayri müslim) bir aileden gelen ve sonradan Müslüman olan bir babanın oğludur. Hizmetçi statüsü, ona sarayın en mahrem yerlerine (harem dâhil) girme imkanı tanımıştır. Ancak bu statü, onun hiçbir zaman meşru bir hanedan kuramayacağı veya geleneksel yollarla iktidara gelemeyeceği anlamına da geliyordu. Bu iki faktör, Nasr’ın karakterini belirler. Onun gücü kurumsal veya soydan gelmemektedir. Onun gücü tamamen Emîr’in şahsına olan yakınlığına bağlıdır. Bu tür bir güç, doğası gereği son derece güvensizdir. Emîr’in bir anlık gözden düşürmesi, tüm kariyerini bitirebilir. Bu nedenle Nasr, hayatta kalmak için herkesten daha zeki, daha manipülatif ve daha acımasız olmak zorundaydı.

Nasr’ın sonunu getiren şey, güç zehirlenmesi yaşamasıdır. Zaten fiilî hükümdar olan Nasr, efendisinin doğal ölümünü bekleyememiştir. Çünkü en büyük korkusuyla yüzleşmiştir. Emîr II. Abdurrahman ölürse, tahta hakkı olan meşru veliaht Muhammed geçecektir. Rivayet, Nasr’ın Muhammed’e karşı cephe aldığını açıkça belirtir. Muhammed’in tahta çıkışı, Nasr’ın sadece gücünü değil, muhtemelen hayatını kaybetmesi anlamına gelecektir. Bu noktada Nasr, savunma durumundan saldırıya geçerek ölümcül bir hata yapmıştır. Efendisini, yani tek güç kaynağını, ortadan kaldırmaya karar vermiştir. Bu, onun ulaştığı gücün ve yaşadığı korkunun zirvesidir.

Nasr’ın, Emîr’i zehirlleme planı onun kaba güce değil, incelikli yöntemlere ne kadar güvendiğini gösterir. Ancak burada, karşı tarafın stratejik kapasitesini yeterince hesaba katmamıştır. Tabip Harrânî’ye 1000 dinar teklif etmesi, onun ahlakı ve bilgiyi satın alınabilir bir meta olarak gördüğünü kanıtlar. Kendi ahlaki pusulası o kadar bozulmuştur ki, bir bilim insanının ahlaki bir duruş sergileyebileceğini veya kendisinden daha zekice bir karşı hamle yapabileceğini hesap edememiştir.

Tabip Harrânî’yi ise bir bilim insanı olarak konumlandırırdığımızda, bu olay ulemâ-iktidar ilişkisi hakkında bize bazı ipuçları sunar. Bunlardan ilki iktidarın bilimsel bilgiye olan bağımlılığıdır. Hizmetçi Nasr, saraydaki en güçlü figürdür. Siyasi

güce, orduya veya saray muhafızlarına ve paraya sahiptir. Ancak kendisinde teknik bilgi eksiktir. Emîr'i öldürmek için kılıca veya kaba güce değil, tespit edilemez veya doğal görünecek bir yöntem ihtiyacı vardır. Bu teknik bilgi ulemâda veya askerlerde değil, sadece bilim insanı olan Tabip Harrânî'de bulunmaktadır. Bu durum, iktidarın hedeflerine ulaşmak için ulemâdan farklı bir entelektüel sınıf olan bilim insanları/teknokratlar sınıfına ne kadar muhtaç olduğunu gösterir.

Hizmetçi Nasr'ın II. Abdurrahman'a yönelik suikast girişiminde Harrânî'nin üstlendiği rol, Endülüs Emevî siyasetinde bilim insanının ahlaki özerkliğini ve teknik bilginin iktidar üzerindeki belirleyici gücünü simgelemektedir. Bu vakayı, tezin önceki bölümlerinde ele alınan ulemâ-iktidar ilişkilerinden ayıran temel fark şudur: Geleneksel ulemâ, iktidarı dinî-hukukî bir söylem ile denetlemeye çalışırken; Harrânî gibi bilim insanları, iktidarı doğrudan madde (ilaç/zehir) ve teknik uzmanlık üzerinden kilitleme veya koruma gücüne sahiptir.

İbn Haldûn'un perspektifiyle bakıldığında, Hizmetçi Nasr'ın Emevî asabiyetine karşı saray içinden kurmaya çalıştığı bu komplo, siyasi bir gasp girişimidir. Nasr, Harrânî'ye teklif ettiği bin dinar ile bilimi ve hekimlik ahlakını satın alınabilir bir meta olarak kurgulamıştır. Ancak Harrânî'nin sergilediği tutum, bilimsel meşruiyetin siyasî ihtiraslara kurban edilemeyeceğinin somut bir kanıtıdır. Harrânî, teknik bilgisini (zehrini hazırlanması) bir imha silahı olarak kullanmak yerine, bu bilgiyi komplonun deşifre edilmesi (bilginin Fecr'e sızdırılması) yönünde kullanarak iktidar oyununda hakem pozisyonuna yükselmiştir.

Bu durum, bilim insanının ahlaki ikilemini sadece bir dindarlık meselesi olmaktan çıkarıp, profesyonel bir etik özerklik alanına taşımaktadır. Harrânî, Nasr'ın tetikçisi olmayı reddederek hem mesleki onurunu korumuş hem de meşru hükümdarı teknik bir siper gibi savunmuştur. İronik bir şekilde, Nasr'ın kendi hazırlattığı zehri içmek zorunda kalması, kötü niyetli siyasî aklın, ahlakî bilimsel bilgi karşısındaki başarısızlığa uğradığını göstermektedir. Harrânî örneği, Endülüs Emevî Devleti'nde ilim ehlinin sadece cami ve medreselerde değil, sarayın en mahrem ve tehlikeli koridorlarında bile iktidarın meşruiyetini ve bekasını koruyan, sessiz ama hayati birer aktör olduğunu göstermektedir.

Bir diğ er önemli nokta bilim insanının ahlak i ikilemi ve  zerkliğidir. Bu anlatıda en kritik figür, ahlaki bir yol ayrımında olan Tabip Harran 'dir. Bu, daha önceki b şlıklarda incelediğimiz geleneksel ulemânın yaşıdığı ikilemden farklıdır. Şöyle ki genellikle geleneksel ulemâ sınıfı içindekiler zâlim sultana karşı hakkı söylemek ve fitneyi önlemek için susmak arasında kalmışlardır. Bu anlatıda bilim insanı sınıfı içinde yer alan Harran  gibi isimler ise bilgiyi kötüye kullanarak iktidarın yanında yer alıp zengin olmak ve ahlak i olanı yapıp hayatını riske atmak olarak karşıımıza çıkmaktadır. Bu anlatıda Harran 'nin kararı, bu ilişkinin en can alıcı noktasıdır. Harran , Nasr'ın tetikçisi olmayı reddeder. O, teknik bilgiye sahip bir bilim insanı olarak, sahip olduğu bilgiyi bir silah olarak kullanmak yerine, bunun tersine bir hamle yapar. Harran , parayı alıp Nasr'ı oyalar, ancak komplo bilgisini diğ er tarafa yani Emîr'in diğ er gözdesi Fecr'e sızdırarak iktidar oyununu bizzat kendisi yönlendirir. Bu, genellikle geleneksel ulemânın nasihat etme rolünün çok ötesinde, bilim insanının sahip olduğu teknik bilgi sayesinde sistemi içeriden kilitleyebildiğini veya koruyabildiğini gösteren bir örnektir.

Bu olay, yozlaşmış bir iktidar odağının amacına ulaşmak için bir bilim insanına başvurduğu, ancak bilim insanının ahlaki bir özerklik göstererek bu kirli ittifakı reddettiğı ve sahip olduğu teknik bilgiyi mevcut iktidarı korumak için kullandığı bilim ahlakı bakımından dikkat çekici bir örnek olarak değerlendirilebilir. Tabip Harran  olayın gidişatını bizzat değiştirmiş ve ironik bir şekilde Nasr'ın kendi zehrini içmesini sağlayarak anlatıda ilahî adalet fikriyle ilişkilendirilebilecek bir sonuca yol açmıştır. Ayrıca bu olaydan yaklaşık yarım asır sonra III. Abdurrahman'ın halifeliğı döneminde ilk defa kurumsal olarak üretilmeye başlanan panzehirler⁵²⁷ saray ve iktidar çevresinde zehirleme komplolarına karşı gösterilen refleksin bir sonucu olarak karşıımıza çıkacaktır.⁵²⁸

⁵²⁷ Endülüs Emevî hükümdarı III. Abdurrahman döneminde, ünlü hekim Hasdây b. ş pr t'un Kurtuba'da ilk kez "Tiry k 'l-Fârûk" (Mithridate) isimli bir panzehir ilacı imal edilmiştir. ( bn Cülcül, *Tabakatü'l-Et bba ve'l-Hükema*, 18 ( ).) Tiry k hakkında daha fazla bilgi için bk: Necdet Okumuş, "Panzehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/159-160.

⁵²⁸  bn Cülcül, *Tabakatü'l-Et bba ve'l-Hükema*, 18 ( ).

Netice itibariyle bu bölüm, önceki bölümde çizilen himaye ve iş birliği tablosunun daima kırılğan bir denge üzerinde durduğunu; siyasi otoritenin reelpolitik refleksleri ile ulemânın normatif idealleri arasındaki yapısal fay hatlarının zaman zaman şiddetli krizlere ve açık bir çatışmaya dönüştüğünü ortaya koymuştur. İktidar, ulemânın kitleleri harekete geçirebilen manevî otoritesini bir beka tehdidi olarak algıladığında şiddet tekeli ve idari müdahaleyi devreye sokmuş; ulemâ içi hizipleri ve karar alma süreçlerini denetim altına almaya, yargının yetki alanını daraltmaya çalışmıştır. Buna karşılık ulemâ edilgen bir zümre olarak kalmamış; kâdılar iktidar mensuplarının mülkiyet ihlallerine ve hukukî ayrıcalık taleplerine direnmesinden, hükümdarın şahsî tanıklığını dahi reddedecek ölçüde genişleyen bir yargı bağımsızlığı mücadelesine; dinî sembol ve mekânlar üzerinden geliştirilen sivil muhalefetten, kamu görevini ahlaki bir itiraz olarak reddetme pratiklerine kadar bir direniş sergilemiştir. Bu direncin en sert sınandığı zemin, Hâcib el-Mansûr önderliğindeki Âmirîler döneminde iktidarın gasp edilmesi, hukukun siyasallaştırılması ve kitap yakma olayları olmuş; buna rağmen yargı, gasp edilmiş iktidarın meşruiyetini sorgulamaktan geri durmamıştır. Nihayet, bölümün sonunda tahlil edilen Tabip Harrânî örneğinin gösterdiği gibi, iktidara karşı ahlaki özerklik yalnızca geleneksel ulemâ ile sınırlı kalmamış, teknik bilgiye sahip bilim ehline kadar uzanmıştır. Bütün bunlar, iktidar-ulemâ ilişkisinin tek yönlü bir tahakküm ya da mutlak bir itaatten ibaret olmadığını; ulemânın, gerektiğinde iktidarı sınırlandıran, ona direnen ve meşruiyetini sorgulayan özerk bir güç odağı olduğunu teyit etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Endülüs Emevî Devleti'nin (138-422/756-1031) üç asırlık serüveninde siyasi iktidar ile ulemâ sınıfı arasındaki çok boyutlu ilişki incelenmiş; bu ilişkinin tekdüze bir itaat veya sürekli bir çatışma sarmalından ziyade, dönemin şartlarına göre şekillenen ve karşılıklı çıkara dayalı bir meşruiyet müzakeresi olduğunu ortaya konulmuştur. Araştırmanın bütününde elde edilen bulgular, sadece askerî ve bürokratik gücün tek başına devleti ayakta tutmaya yetmediğini; iktidarın toplumsal kabul görebilmek adına ulemânın ürettiği şer'î ve ahlaki sermayeye varoluşsal bir ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Ulemâ ise bu ihtiyacı kendi kurumsal gücünü pekiştirmek, sivil itaatsizliği örgütlemek veya bürokratik bir tahakküm inşa etmek için vasıta kılmıştır.

İbn Haldûn'un nesep asabiyeti teorisi Endülüs Emevî Devleti özelinde yeni bir form kazanmış; Mâlikî fukahâsı organik bir kan bağına sahip olmamasına rağmen şer'î ilimler etrafında kenetlenerek güçlü bir dinî-içtimaî asabiyet (sebeup asabiyeti) inşa etmiştir. İktidar, himaye ağları ve kâdılık, hisbe, hazine gibi icrai yetkilerle ulemâyı devlet bürokrasisine dahil ederek kendi hukuki meşruiyetini tahkim etmiştir. Ulemânın karar alma süreçlerinde müşavir fakihler olarak yer alması ve adli belgelerdeki tasdik gücü, siyasal iradenin şer'î hukukun onayından geçmeden toplumsal tabanda karşılık bulamadığının önemli göstergelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devlet ile ulemâ arasındaki uyum, iktidarın mutlakiyetçi eğilimlerinin belirdiği kriz anlarında yerini sert bir yargı bağımsızlığı mücadelesine ve sivil direnişe bırakmıştır. Hukuki otoritenin, halifelerin veya saray mensuplarının hukuka aykırı taleplerine karşı geliştirdiği direnç, İslam fıkhrındaki bagy (isyan) teorisinin Endülüs Emevî Devleti'nde pasif bir itaatten ziyade aktif bir sivil itaatsizliğe dönüştüğünü göstermektedir. Rabad Vakası gibi kanlı kırılmalar ve III. Abdurrahman'a yöneltilen mihraptan alenî eleştiriler, iktidarın şiddet tekeline kullanarak muhalefeti fiziksel olarak tasfiye edebilse dahi, ulemânın elinde tuttuğu sosyolojik ve ahlaki denetim gücünü yok edemediğini göstermiştir.

Ulemâ sınıfının tekdüze ve siyasetten tamamen bağımsız bir kitle olmadığı, bilakis zamanla kendi içinde kapalı bir zümreye dönüşerek iktidarın hareket alanını daralttığı görülmüştür. Emîr II. Abdurrahman'ın "Kötü Zincir" (es-Silsiletü's-sev') olarak adlandırdığı Kurtubalı fukahânın gücünü kırmak için dışarıdan liyakatli kâdılar ataması veya Emîr Muhammed'in geleneksel taklitçi yapıya karşı Bakî b. Mahled'i himaye etmesi, iktidarın ulemâ vesayetini aşmak için uyguladığı yapısal ıslahat girişimleridir. Bu durum, ulemâ içi ilmî ve hizipsel rekabetin, siyasi iktidar tarafından bir denge vasıtası olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Hanedan otoritesinin zayıfladığı ve devletin fiilen ele geçirildiği Hâcib Mansûr döneminde ulemâ-iktidar ilişkisi, istismar boyutu belirginleşmiştir. Emevî soyundan gelmeyen ve nesep asabiyetinden yoksun olan Hâcib Mansûr, meşruiyet açığını kapatmak amacıyla ulemâyı siyasallaştırmış; siyasi rakiplerini tasfiye etmek için şer'î fetvaları bir silah olarak kullanmıştır. Felsefe kitaplarının yaktırılması ve müneccimlerin katledilmesi, eleştirel düşüncenin devlet bekasına feda edildiği mutlakiyetçi bir aklın tezahürüdür. Buna karşılık, gasp edilmiş bu iktidara karşı görevi reddeden âlimlerin pasif direnişi, meşruiyeti tartışmalı siyasi yapıya karşı geliştirilen ahlaki bir kaçış ve itiraz stratejisi olarak öne çıkmıştır.

Klasik fıkıh ulemâsının iktidarla kurduğu şer'î ve hukuki diyalogun yanı sıra, tabipler, müneccimler gibi teknik bilim insanlarının saray içindeki konumu yapısal farklılıklar arz etmektedir. Tabip Harrânî örneğinde görüldüğü üzere, teknik bilginin ve bilim etiğinin saray entrikalarına alet edilmeye direnmesi, bilim insanlarının sadece edilgen birer araç olmadığını, devletin en tepe noktasındaki krizlerde aktif hakem rolü üstlenebildiğini göstermiştir. Öte yandan, Hasdây b. Şeprût örneğinde olduğu gibi tıbbın bir diplomasi aracı olarak dış politikada kullanılması, bilginin hem ahlaki bir sınır hem de hedefe yönelik siyasi bir güç olarak çift yönlü işlevini kanıtlamaktadır.

Buna karşın, teknik bilginin devlet politikası lehine kullanıldığı yapıcı örnekler de mevcuttur. Yahudi tabip ve vezir Hasdây b. Şeprût'un, Leon Kralı I. Sancho'nun obezite hastalığını tedavi ederek onu yeniden tahta çıkmasına katkı sağlaması ve bunun karşılığında askerî ve stratejik tavizler elde etmesi, Endülüs Emevî Devleti'nde tıp ilminin sınır ötesi bir yumuşak güç aracı olarak nasıl kullanıldığını göstermektedir.

Bu vakalar, bilim insanının ahlakî özerkliği ile devletin faydacı hedefleri arasındaki hassas çizgiyi işaret etmektedir.

İslam Tarihi alanında hazırlanan bu tezin bulguları ve literatüre katkıları ışığında, ilgili akademik disiplinlerde yapılacak gelecekteki araştırmalar için şu hususlar önerilmektedir:

Fetva (Nevâzil) Literatürünün İstatistiksel Analizi: Endülüs kâdılarının verdiği mahkeme kararları ve fetvalar nicel bir içerik analizine tâbi tutularak, iktidar müdahalelerinin fikhî metinlere ve mülkiyet hukukuna istatistiksel olarak ne oranda yansıdığı araştırılabilir.

Abbâsî ve Endülüs Modellerinin Mukayesesi: Bu çalışmada tespit edilen Endülüs Emevî Devleti'nde önemli bürokratik/hukukî bir kurum olan Müşavir Fakihler kurumu ile Eş'arî/Mutezilî ekseninde şekillenen Abbâsî Mihne süreçleri ve ulemâ politikaları arasında karşılaştırılabilir ve siyaset sosyolojisi çalışmaları yapılabilir.

Bilim Tarihi ve Siyaset Sosyolojisi Kesişimi: Tabip Harrânî ve Hasdây b. Şeprût örneklerinde tespit edilen hekim, mühendis ve müneccim gibi teknik bilim insanlarının saray bürokrasisindeki örtük iktidar ve meşruiyet rolleri, yalnızca bilim tarihi perspektifiyle sınırlı kalmaksızın siyaset sosyolojisi ve bilim etiği bağlamında müstakil bir bilimsel çalışma konusu olarak incelenebilir.

Mülûkü't-Tavâif Dönemi Yargı Bağımsızlığı: Hâcib Mansûr sonrası devletin parçalandığı Mülûkü't-Tavâif döneminde, küçük şehir devletlerindeki yerel kâdılarının bölgesel askerî komutanlara karşı yargı bağımsızlığını nasıl sürdürdükleri veya nasıl yozlaştırdıkları, otorite boşluğu ve hukuk ekseninde derinlemesine çalışılabilir.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Cumhur Ersin. “Endülüs’te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî”. *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/1 (13 Haziran 2019), 3-22.

_____. “Endülüs Emevî Devleti ile Bizans İmparatorluğu Arasındaki Diplomatik Münasebetler ve Bunun Endülüs’te İlmî Hayat ve Sanat Üzerindeki Etkileri”. *İSTEM* 35 (30 Haziran 2020), 1-15.

_____. “Endülüs’te Tarih Yazıcılığı”. *Tarihyazımı* 2/2 (2020), 305-324.

Akalın, Adnan. *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Akçay, Halil. “Endülüs’lü İbn Zeydûn’un Şiirlerinde Dönemin Sosyal Hayatı”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (31 Aralık 2017), 139-150.

Akgül, Mustafa - Nawas, John A. “Me’mun’un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (13 Temmuz 2016), 145-162.

Akgündüz, Ahmet. “İstibdâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Akoğlu, Muharrem. “Endülüslü Sufi Muhammed b. Meserre’nin Mu’tezile’ye Nispeti Meselesi”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 3/9 (Mart 2005), 55-73.

Akyürek, Yakup. “Endülüs’te Rihle Kültürü: İbn Beşkuvâl’in es-Sıla’sında İlim ve Seyahatin İzleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 64 (28 Ağustos 2025), 106-122.

Âmirî, Muhammed Beşîr Hasan. *el-Hayâtü’l-İlmiyye fi’s-Sugûri’s-Şimâliyyeti’l-Endelüsiyye : (65-484 H. / 713-1092 M.)*. Amman: Daru Gayda’ li’n-Neşr, 2016.

Atalay, Abdurrahman. *Siyasî ve İtikâdî Yönleriyle İbn Haldun’da Hilafet ve İmamet Meselesi*. Gümüşhane Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Atcı, İsa. “İslam Düşünce Tarihinde Fıkîhî İhtilâf”. *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 13-34.

Atçeken, İsmail Hakkı. “İslam Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)”. *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 41-59.

_____. “Endülüs’ün Fetih Süreciyle İlgili Farklı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (01 Ağustos 2005), 17-30.

_____. “Puvatya (Balâtu’ş-Şühedâ) Savaşı ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (01 Eylül 1998), 243-263.

Avcı, Casim. “Hilâfet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aydın, Mehmet Âkif. “Hükümet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/468-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aydın, Mehmet Âkif - Hamîdullah, Muhammed. “Köle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Baktır, Mustafa. “Umûmü’l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Balcı, Ali Osman. *Endülüs’te İslam Mezhepleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Bardakoğlu, Ali. “İstihsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Barutçu, Mehmet. “İslam Siyaset Düşüncesinde Üst Düzey Kamu Görevlisinde Bulunması Gereken Nitelikler”. *Ombudsman Akademik* 19 (12 Ocak 2024), 215-242.

Batur, Behçet. “İbn Haldun’un Asabiyeti: Bir Kavramın Sosyolojik İzdüşümleri”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (20 Ekim 2021), 152-161.

Bayraktar Karahan, Fatma. “Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri”. *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 141-167.

- el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed (ö. 487/1094). *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Benaboud, Muhammad. "Socio-Political Role of Andalusian Ulamâ During The Fifth/Eleventh Century". *Islamic Studies* 30/1/2 (1991), 179-211.
- Beşerî, Sa'd b. Abdullah. *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Asri Müluki't-Tavaif fî'l-Endelüs*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1993.
- Budak, Abdulhamit. "İbn Haldun'da İsyân Olgusu". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 561-599.
- Budak, Muhammed Ali. "Batı Kaynaklarına Göre Endülüs Medeniyeti'nin Eğitim ve Bazı Bilim Alanlarında Avrupa'ya Katkıları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (25 Kasım 2016), 163-176.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870). *Sahîhü'l-Buhârî*. Vaduz: Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2001.
- Can, Mesut. "Endülüs Tarihinin Unutulmuş Bir Taht Mücadelesi Kurbanı: Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 338/950 veya 339/951)". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2023), 1-16.
- Chalmeta Gendrón, Pedro. "Presupuestos Políticos e Instrumentos Institucionales y Jurídicos en al-Andalus". *V Semana de Estudios Medievales*. 51-64. Instituto de Estudios Riojanos, 1995.
- Crego Gómez, Maria. "Al-Andalus en la Muqaddima de Ibn Jaldûn". *Espacio Tiempo y Forma* 35 (2022), 241-264.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şebtûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/398-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. "Mihne Sorgulamaları ve Bu Sorgulamaların Kelamî Analizleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2019), 499-523.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed el-Endelüsî (ö. 599/1203). *Buğyetü'l-Mültemis fî Tarihi Ricali Ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967.

Dadan, Ali. “Endülüs Adının Kökeni Üzerine”. *İSTEM* 7/14 (2009), 371-376.

_____. “Tarihte İslam Dünyasını Hedef Alan Viking Saldırıları”, *İSTEM* 13/25 (2016), 111-124.

Debasa, Ana María Carballeira. “The Use of Charity as a Means of Political Legitimation in Umayyad al-Andalus”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 60/3 (2017).

Dinç, Zülfü. “Endülüs Emevî Devleti’nde Eyyâmü’l-Arûs Dönemi”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2024), 51-67.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Efendioğlu, Mehmet. “Yahyâ b. İbrâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Erdiç, Şaban. “İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 293-310.

Ergüven, Şahabettin. “Endülüs’te Dil ve Nahiv Çalışmaları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (01 Aralık 2007), 143-155.

_____. “Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”. *İslami İlimler Dergisi* 1/5 (30 Mart 2008), 174-196.

Feyyumi, Muhammed İbrâhim. *Tarihü’l-felsefeti’l-İslamiyye fi’l-Magrib ve’l-Endelüs*. Beyrut: Dârü’l-Cil, 1997.

Fierro, Maribel. “Holy Places in Umayyad Al-Andalus”. *Bulletin of SOAS* 78/1 (Şubat 2015), 121-133.

_____. “Ulemas en Las Ciudades Andalusíes: Religión, Política y Prácticas Sociales”. 2011. 135-165.

_____. “La Política Religiosa de ‘Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)”. *Al-Qanṭara* 25/1 (30 Haziran 2004), 119-156.

_____. “El derecho. El malikismo en al-Andalus”. *Arqueología de Madinat Qurtuba: Reflexiones, Novedades, Historias*. 493-499. Diputación Provincial de Córdoba, 2022.

Ghadour, Jemal. Nefhut’t-Tib Metin İncelemesi ve Tenkitli Neşri (İkinci Bölüm). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Gök, Murat. “Göç Olgusu Bağlamında Endülüs’te Meydana Gelen Rabaz İsyanlarının Siyasi, Ekonomik ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu–Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (15 Eylül 2022), 121-148.

Görgün, Tahsin. “İbn Habîb es-Sülemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Gümüş, Bensu. “Endülüs Emevîleri Sarayında Bir Yahudi Tabip-Diplomat: Hasdây İbn Şaprut’un Faaliyetleri”. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (28 Aralık 2022), 86-108.

Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal Tanrı-Kral’dan Tanrı-İnsan’a*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.

Günel, Fuat. “İbnü’l-Kütiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Güner, Ahmet. “Melik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/51-53. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Güşen, Seyit Ali. “Endülüs’te Yazılan Sahabe Biyografilerinde Son Halka: Ru’ayni ve Cami’i”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 34 (June 1, 2016), 7-44.

Halef, Sâlim b. Abdullah. *Nüzumu Hükmi’l-Ümeviyyîn ve Rûsumihim fî’l-Endelüs*. Medine: el-Câmiatü’l-İslamiyye, 2003.

- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhîdî (ö. 175/791). *Kitâbü'l-Ayn*. thk. İbrâhim Samerrai-Mehdi Mahzumi. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Himyerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah (ö. 900/1395). *er-Ravzü'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetu Nasir es-Sekâfe, 1980.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058). *el-Ahkâmü's-Sultaniyye ve'l-Vilayatü'd-Diniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mustafa Hizmetli, *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002).
- Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tusi Nizâmülmülk (ö. 485/1092), *Siyerü'l-müluk / Siyasetname*, thk. Yusuf Hüseyin Bekkâr (Katar: Dâru's-Sekâfe, 1407).
- Hummel, John Robert. *The Ulama of al-Andalus: An Understanding of Spain's Intellectual Heritage*. Chicago: Roosevelt University, M.A., 2009.
- Huşenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Haris b. Esed el-Kayrevanî (ö. 361/971). *Kudâtu Kurtuba*. thk. İbrahim Ebyârî. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989.
- İbn Bessâm, Ebü'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147). *ez-Zahire fî Mehasini Ehli'l-cezîre*. thk. İhsan Abbas. Libya-Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1979.
- İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mesud (ö. 578/1183). *Kitabü's-Sıla fî Tarihi Eimmeti'l-Endülüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955.
- İbn Cülcül, Ebû Davud Süleyman b. Hassân el-Endelüsî (ö. 384/994). *Tabakâtü'l-Etubbâ ve'l-Hükemâ*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım (ö. 668/1270). *Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etubbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn. *Dîvânü'l-Mebtede ve'l-Haber fî Târîhî'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şehhade. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1408/1988.
- _____. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hayyân, Ebû Mervan Hayyân b. Halef b. Hüseyin el-Ümevî (ö. 469/1076). *el-Muktebes min Enbâ'i Ehli'l-Endelüs*. thk. Mahmud Ali Mekki. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslam, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî (ö. 456/1064). *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*. 2. bs. thk: İhsan Abbas. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1987.
- _____. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn İzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşî (ö. 712/1312). *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.
- İbn Saîd, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Musa el-Mağribî (ö. 685/1286). *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dârü'l-Maârif, 3. bs., 1955.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr (ö. 658/1260). *el-Hulletü's-Siyerâ*. thk. Hüseyin Mûnis. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985.
- _____. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâs. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233). *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yusuf (ö. 403/1013). *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*. thk. el-Attar Hüseyinî İzzet. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (751/1350). *İ'lâmü'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Alemin*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbnü'l-Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz (ö. 367/977). *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*. thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1994.
- İğde, Sıbğatullah - Bekiryazıcı, Eyüp. "Mansûr İbn Ebi Amir Dönemi Endülüs'ünde İlim ve Felsefenin Konumu Üzerine Bir Tahlil". *İslami Araştırmalar* 35/1 (2024), 21-34.
- James, David. *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*. Hoboken: Taylor & Francis, 2009.
- Jerrilynn Dodds (ed.). *Al-Andalus : The Art of Islamic Spain*. New York: Metropolitan, 1992.
- Kabakçı, Enes. "Tarihsel Sosyoloji". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 229-232. İstanbul: TÜBİTAK, 2025.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyaz el-Yahsûbî (ö. 544/1149). *Tertibü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. Mağrib: Matbaatü'l-Fuzâle-Muhammediyye, 1965.
- Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî (ö. 821/1418), *Measirü'l-Înâfe fî Mealimi'l-Hilafe*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1985).
- Kallek, Cengiz. "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bakî b. Mahled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- _____. "İbn Vaddâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kavak, Özgür. *Âlim Kimdir? İslam Düşüncesi Kılavuzu*. ed. Ahmet Koç. 195-208. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

- Kaplan, Sena. “Endülüs Emevî Emîrlerinden Hişâm b. Abdurrahman’ın Hayatı ve Emîrliği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (15 Aralık 2015), 273-292.
- Kennedy, Hugh. *Endülüs Müslüman İspanya ve Portekiz’in Siyasi Tarihi*. çev. Ayşenur Demir. Dergah Yayınları, 2019.
- Kılıç, Zülal. “Endülüslü Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) Hadis Usûlü İlmindeki Yeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (01 Eylül 2024), 669-700.
- Koşdaş, Yaşar Emrah - Gümüş, Nebi. “The Influence of Various Ethnic Groups on the Formation of the Military Organisation in the Umayyad State in Al-Andalus”. *Dergiabant* 12/2 (30 Kasım 2024), 691-710.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273). *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Abdülâlim Berdunî. Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Kübeysî, Halil İbrâhim. *Devrü’l-Fukaha fî’l-Hayati’s-Siyasiyye ve’l-İctimaiyye bi’l-Endelüs fî Asri’l-İmâre ve’l-Hilâfe*. Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslamiyye, 2004.
- Küskü, Orhun. “Endülüs: Müslüman İspanya ve Portekiz’in Siyasi Tarihi”. *Tarih Kritik Dergisi* 8/2 (06 Nisan 2022), 98-102.
- Lapidus, Ira Marvin. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Harvard University Press, First Edition., 1967.
- López y López, Ángel Custodio. “El Conde de Los Cristianos Rabí Ben Teodulfo, Exactor y Jefe de la Guardia Palatina del Emîr Al-Hakam I”. *Al-Andalus Magreb*, (1999).

- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1041/1632). *Nefhü't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib ve Zikru Vezîriha Lisani'd-din İbni'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- Marín Niño, Manuela. “Altos Funcionarios Para el Califa: Jueces y Otros Cargos de la Administración de ‘Abd al-Rahman III”. *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra* 5 (2004), 91-105.
- Menekşe, Ömer. “Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 135-148.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, (ö. 593/1197). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. nşr. Tılâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Mesud, Muhammed Halid - Kılıç, Muhammed Tayyib. “Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış”. *İSTEM* 14 (01 Aralık 2009), 403-433.
- Münire bnt. Abdurrahman Şarkî. *Ulemâü'l-Endelüs fî'l-Karneyni'r-Râbi' ve'l-Hâmis el-Hicriyyin: Dirase fî Evzaihimi'l-İktisadiyye ve Eseruha ala Mevakıfhumî's-Siyasiyye*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2002.
- Nübâhî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzami (ö. 792/1390'dan sonra). *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1983.
- Okumuş, Necdet. “Panzehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Önal, Ramazan. “İbnü'l-Kütıyye ve Endülüs Tarihine Dair Yazdığı Târîhu iftitâhi'l-Endelüs İsimli Eseri”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2022), 193-219.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet. “Huşenî, Muhammed b. Hâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

_____. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

_____. “Endülüs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

_____. “IX. Yüzyıl Endülü’sü’nde Zındıklık Suçlamaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), 195-224.

_____. “İbn Hayyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

_____. “İbn İzârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Öztoprak, Mustafa. “Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (01 Ekim 2012), 149-165.

_____. “Endülüs Hadisçiliğinde Kâdılarının Yeri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (01 Haziran 2013).

Peláez Martín, Alejandro. “El Título de Amīr al-Mu’minīn No Tiene Sentido: La Legitimación de Los Gobernantes en Ausencia del Califa”. *i* 137 (2024), 45-81.

er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn (606/1210). *et-Tefsirü’l-Kebir (Mefatihü’l-Gayb)*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.

Sadık er-Rafîi, Mustafa. *Târîhu Âdâbi’l-Arab*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1974.

Safran, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

_____. “The Politics of Book Burning in al-Andalus”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 6/2 (2014), 148-168.

Sak, Ramazan vd. “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (31 Mayıs 2021), 227-256.

Sakr, Muhammed Abdulhamid. “Endülüs’te Tarih Okulunun Gelişimi”. çev. Mustafa Hizmetli. *NÜSHA* 2/5 (2002).

Samerraî, Halil İbrâhim. *Tarihü'l-Arab ve Hadaretuhum fî'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehida, 2000.

Sanjuán, Alejandro García. “Legalidad Islámica y Legitimidad Política en el Califato de Córdoba: la Proclamación de Hişâm II”. *Al-Qanṭara* 29/1 (30 Haziran 2008), 45-77.

Sanjuán, Mariano Ubé. “Caracterización de la política cultural del califa al-Ḥakam II a través de la orientación de los intelectuales”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 1-25.

Soto, Omayra Herrero. *El perdón del gobernante (Al-Andalus, ss. II-V/VIII-XI)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2016.

Stroumsa, Sarah. “The Mu’tazila in Al-Andalus: The Footprints of a Phantom”. *Intellectual History of the Islamicate World* 2/1-2 (01 Ocak 2014), 80-100.

Şafak, Ali. “Bağy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Sağlam, Şafak. “Tarihsel Sosyoloji: Bütünü Görebilmek Adına Bir Yöntem”. *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (30 Eylül 2018), 177-194.

Şahin, Melek. *Endülüs Emevî Devleti’nde Müşavirler Meclisinin Ortaya Çıkışı ve Meclis Üyelerinin Hayatı ve Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî (ö. 790/1388). *el-İ'tisam*. thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şakir. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008.
- Şeyban, Lütfi. "Fas (el-Mağrib) ile Endülüs Arasındaki Siyasi İlişkiler". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (25 Haziran 2020), 169-192.
- Tala, Murat. "Arap Dil Bilimlerinin Şark'tan Mısır, Kayravân ve Endülüs'e İntikali: Hicrî Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Asırlar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (15 Mart 2020), 239-276.
- Taş, Sema. *Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Turtûşî, Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Velîd (ö. 520/1126). *Sirâcü'l-Mulûk*. Min Evâilî'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, 1872.
- Türcan, Talip. "Ülû'l-Emr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ünal, İsmail Hakkı. "İbn Hazm (Hadis İlmindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/58. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar". *İSTEM* 7/14 (2009), 61-78.
- Yasmin, Razia - Habiba, Umm. "Guardians of Knowledge: The Intellectual Legacy of the Ulamâ in Muslim Al-Andalus". *Journal of World Religions and Interfaith* 4/1 (2025), 257-268.
- Yasmin Razia, "The Political Role of the Ulama in Al-Andalus: An Analytical Study of Religious Leadership and Statecraft in Muslim Spain", *Al-Adwa* 40/63 (2025).
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'da Bilim Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası, 3. Basım, 2012.
- Za'ferani, Haim. *Yehudî'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. çev. Ahmed Şahlan. Rabat: Mersem, 2000.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 1205/1791). *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac. Kuveyt: Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba', 1965.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348).

Siyeru A'lami'n-Nübelâ. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.

_____. *Târihü'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.