ENDÜLÜS

Mehmet Özdemir



İSAM
yayınları

ENDÜLÜS

Mehmet Özdemir

Mehmet Özdemir, Prof. Dr.
1957 yılında Tokat Reşadiye'de doğdu. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1982). Aynı fakültenin İslâm Tarihi Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı (1983). "Endülüs'te Müvelledûn Hareketleri" adlı teziyle doktorasını tamamladı (1989). 1993'te doçent, 2000'de profesör oldu. Halen aynı fakültede İslâm Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.

İSAM Yayınları 155
Temel Kültür Dizisi 29

Endülüs
Mehmet Özdemir

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
28.12.2004 gün ve 1163 sayılı kararıyla basılmıştır.

© Her hakkı mahfuzdur.

Birinci Basım: Mart 2014

ISBN 978-605-4829-10-1

Kapak görseli: Elhamra Sarayı'nda Aslanlı Avlu
(Foto: M. Suat Mertoğlu)

İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti.
İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74
www.isam.com.tr bilgi@isam.com.tr
Sertifika No. 15734

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic.Ltd.Şti.
Alıntıeri Bulvarı 1256. Sk. No. 11
OSTİM Yeni Mahalle/Ankara
Tel. (0312) 354 91 31
Sertifika No. 15402

Özdemir, Mehmet
Endülüs / Mehmet Özdemir. – İstanbul : İSAM Yayınları, 2014.
415 s. ; hrt. ; res. ; 20 cm. – (İSAM Yayınları ; 155. Temel Kültür Dizisi ; 29)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-605-4829-10-1

İçindekiler

Kısaltmalar • 7
Önsöz • 9

SİYASÎ TARİH

Hispania'dan Endülüs'e • 15
Devletleşme • 41
Parçalanma ve Paryalaşma • 107
Reconquista - Cihat Restleşmesi • 121
Zevale Doğru • 143
Engizisyonlu Yıllar • 159
Osmanlı Yardımı • 173

KÜLTÜR ve MEDENİYET

Nüfus ve Yerleşim • 185
Gündelik Hayat • 209
Eğitim Öğretim • 235
İlim ve Fikir Hayatı • 251
İktisadî Faaliyetler • 287
Sanat ve Mimari • 299
Tesirler • 311
Günümüz İspanya'sında İslâm • 323

Notlar • 339
Kronoloji • 345
Lugatçe • 349
Kaynakça • 353
Dizin • 371
Resimler ve Haritalar • 377

Kısaltmalar

a.e.	Aynı eser
Ar.	Arapça
AÜİFD	*Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*
bk.	Bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
EI² (İng.)	*The Encyclopaedia of Islam* (new edition)
İsp.	İspanyolca
İSTEM	*İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*
nşr.	Neşreden (Tahkik eden)
s.	Sayfa
sy.	Sayı
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
TTK	Türk Tarih Kurumu
vd.	Ve devamı
v. dğr.	Ve diğerleri
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Önsöz

Müslümanlar Endülüs adını verdikleri İber yarımadasına 711'de girdiler, 1609 sürgünüyle de bu coğrafyaya veda ettiler. Tam dokuz asırlık bu uzun zaman dilimi içerisinde Endülüslüler nice olayın ve gelişmenin ya tanığı ya da bizzat öznesi oldular.

Milâdî VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Doğu'daki Emevî halifesi, Endülüs'ü zapteden müslüman fâtihlerin kendilerinden sayıca neredeyse on kat daha fazla olan yerli hıristiyan halk arasında eriyip yok olacakları endişesine kapılmış ve onları Endülüs'ten çıkarmayı ciddi bir şekilde düşünmüştü. Ne var ki İspanya toprağıyla âdeta bütünleşen fâtihler, üç cephede birden verdikleri olağanüstü mücadeleye rağmen, halifenin korkularının aksine, milâdî X. yüzyılda Batı'nın en güçlü ve hiç şüphesiz en müreffeh devletini inşa etmenin gururunu yaşadılar; bu süre içerisinde Endülüs'ü zengin Doğu'nun bir parçası haline dönüştürdüler. Hepsinden daha önemlisi, Doğu'nun birikimlerini Batı'ya taşıyıp bunlara mahallî renkleri de katmak suretiyle özgün bir medeniyet hamlesine öncülük ettiler. İslâm'ı ve Arapça'yı üzerinde yaşadıkları coğrafyanın hâkim değerleri haline getirdiler. Birbirine yakın tarihlerde müslüman hâkimiyetine

dahil olmalarına rağmen ne İran'ın ne de Türkistan'ın Endülüs kadar Araplaştığı yani Arapça'nın ve Arabistan kökenli örf ve âdetlerin etkisi altına girdiği söylenebilir. Endülüs toplumu içinde yaşayan hıristiyan zimmîlerin kuzeydeki dindaşları tarafından "Araplaşmış olanlar" anlamında *müsta'ribler* diye isimlendirilmeleri, aslında bu gerçeğin açık bir ifadesidir. Bütün bunlar Batı'ya ait bir coğrafyada Doğu'ya ait bir toplumsal yapının inşa edilmesi anlamına gelmekteydi.

"Bir şey kemale erdiğinde eksilmeye başlar" diye başlar dizelerine şair. Gerçekten de X. yüzyılda siyasî bir güç ve medeniyet olarak zirveye çıkan Endülüslüler'e, yine şairin ifadesiyle XI. yüzyılda "nazar değdi". İki buçuk asır gibi uzun bir süreçte olağanüstü gayretlerle kurulan bir devletin çökmesi için yirmi yıl gibi kısa bir süre yeterli oldu. Endülüs, ipi kopmuş tespih taneleri gibi dağıldı; her bir şehir bağımsız birer devletçiğe dönüştü, birlik ruhu kayboldu ve Endülüslüler hiç akıllarında olmayan bir gerçekle yüz yüze geldiler: Efendi iken paryaya dönüşmek. Milâdî X. yüzyılda sahip oldukları askerî ve iktisadî güç sayesinde Endülüslüler, kuzeydeki hıristiyan krallıkları parya haline getirmişlerdi. Bir asır sonra ise her şey tersine döndü ve bu sefer Endülüslüler efendilik pâyesini, paryalaştırdıklarına teslim etmek zorunda kaldılar.

Bundan sonra Endülüslüler'in kaderinde 1614'e kadar devam edecek uzun ve elemli bir tükeniş süreci başlar. Endülüs şehirleri peyderpey hıristiyan hâkimiyetine geçer. Her bir işgal beraberinde yağma, kıtlık, katliam, esaret ve sürgün getirir. Endülüslüler için bir yıkım olan bu işgaller, işgalciler için âdeta "ilâhî lutuf"tur. Zira işgal edilen her bir şehir gelişmişlik düzeyi, teşkilâtı ve barındırdığı kütüphaneleriyle işgalcilerin

gözlerini açar. XII ve XIII. yüzyıllarda Tuleytula'da (Toledo) Arapça eserlerin Latince'ye ve diğer Batı dillerine çevrilmesi için başlatılan yoğun ve kapsamlı hamle, bu uyanışın bir neticesidir. "Batı medeniyeti" denilen olgunun teşekkülünde bu hamlenin ciddi bir payının olduğu, bugün artık herkesin bildiği ve kabul ettiği bir gerçektir.

Netice itibariyle Endülüs tarihi göz kamaştırıcı bir yükselişle ıstıraplarla dolu bir yıkılışın, gıpta ettiren erdemlerle hayıflandıran yozlaşmaların, medeniyet inşa eden yenilikçi bir zihniyetle kültürü kısırlaştıran tutucu bir tavrın, farklı dinler arasında müsamahaya dayalı karşılıklı ilişkilerle birbirini tasfiyeye yönelik çatışmaların iç içe olduğu zengin, etkileyici ve düşündürücü derin bir hâfızaya sahiptir.

Böyle zengin bir hâfıza karşısında şu sorular cevaplarını aramaktadır: Toplam sayıları 200.000'i aşmayan müslüman fâtihler nasıl oldu da sayıları birkaç milyonla ifade edilen İspanya'nın yerli halkı karşısında kimliklerini muhafazaya, dahası bu halkı tedrîcî bir şekilde "Doğululaştırma"ya muvaffak oldular? Fetih esnasında medeniyet açısından gerileme sürecinde olan bir ülkede nasıl oldu da böyle büyük bir medeniyet hamlesini başlattılar? Fetih sonrasında toplumu oluşturan farklı etnik ve dinî unsurları ne tür tedbirlerle bir arada tutabildiler ve bir medeniyet hamlesi istikametinde seferber edebildiler? IX. yüzyıldan itibaren kudreti artan, X. yüzyılda ise gücünün zirvesine ulaşan Endülüs, yirmi sene gibi kısa bir sürede dağılma noktasına nasıl geldi? Hangi şartlar ve gelişmelerdir ki X. yüzyılın "efendiler"ini XI. yüzyılda paryaya dönüştürdü? Endülüs'ü ayakta tutmak için XII ve XIII. yüzyıllarda bu ülkeye koşan Mağribli müslümanların *cihad*ı niçin

Kuzeyli hıristiyanların *reconquista*sı (yeniden fetih) karşısında kalıcı olamadı? Reconquista esnasında ve sonrasında, Endülüs müslümanlarının, kezâ üzerinde yaşadıkları toprakları vatan bilip alın teri akıtarak diktikleri onca cami, han, hamam, saray ve çarşının, göz nuru dökerek sudûrdan satıra indirdikleri yüz binlerce kitabın âkıbeti ne oldu? VII. yüzyılda müslüman hâkimiyeti altına giren Irak, Suriye, Lübnan, Mısır ve Mağrib'de hâlâ o günden kalma hıristiyan, yahudi yahut diğer inançlardan cemaatlere ve onların mâbetlerine tanıklık ediyoruz da, niçin çok daha yakın bir tarih olan 1492'de hıristiyan hâkimiyetine giren Gırnata'da küçük de olsa varlığını ve mâbedini muhafaza edebilen tek bir müslüman cemaatine tesadüf edemiyoruz? Dokuz asırlık Endülüs tarihini köklü bir çınara benzetecek olursak, "Gövdesi kesilmiş olsa da bu yaşlı çınarın köklerinden yeni filizlerin çıkması mukadderdir" diyebilir miyiz?

İşte elinizdeki bu eserde, yukarıda sıralanan ve sıralanmayan sorulara cevap bulmak amacıyla Endülüs tarihine kısa bir yolculuk yapılmakta ve genel okuyucu için -sadece konunun uzmanlarını ilgilendiren ayrıntılı tartışmalardan arındırılmış- panoramik bir çerçeve sunulmaya çalışılmaktadır. Daha fazla bilgiye ihtiyaç duyacak olan okuyucular için eserin sonunda geniş bir bibliyografya verilmektedir.

Bu mütevazi çalışma, ülkemizde öteden beri Endülüs'e hissî olarak duyulan alâkanın bilgi ile beslenmesine katkı sağlayabilirse, yazarı kendisini ziyadesiyle mutlu hissedecektir.

"Ve lâ gâlibe illallah"

Mehmet Özdemir
Ankara 2014

SİYASÎ TARİH

HISPANIA'DAN ENDÜLÜS'E

Mağrib'in Fethi

Müslümanları İspanya'nın fethine götüren süreç aslında Kuzey Afrika'nın yani Mağrib'in fethiyle başlar. İspanya'nın sürekli ilişki içinde olduğu bir bölge olan Mağrib, müslüman coğrafyacılarca üç bölümde ele alınmıştır: Yakın Mağrib (*el-Mağribü'l-ednâ*: Libya), Orta Mağrib (*el-Mağribü'l-evsat*: Tunus ve Cezayir) ve Uzak Mağrib (*el-Mağribü'l-aksâ*: Fas ve Moritanya). Bu arada Tunus'un üzerinde yer aldığı topraklar yaygın bir şekilde *İfrîkıye* olarak da anılmıştır. Müslüman fethi öncesinde Mağrib topraklarında bir miktar Bizanslı ve Vandal mevcut olmakla birlikte, nüfusun ezici çoğunluğunu Berberîler teşkil etmekteydi. Araplar'da olduğu gibi Berberîler'de de kabile hayatı egemendi. Sanhâceliler, Masmûdeliler, Kütâmeliler ve Zenâteliler büyük kabile federasyonlarındandı. Her bir federasyonun içinde onlarca alt kabile grubu mevcuttu. Bunların bir kısmı yerleşik hayat sürerken daha büyük bir kısmı göçebe olarak yaşamakta ve dolayısıyla yazılı kültürden de uzaklardı. Müslüman oluşları öncesinde Bizans

etkisinin uzağında kalanlar, animist bir inanca sahipti; buna mukabil Akdeniz sahilinde yerleşik hayat sürenler, şeklen de olsa Hıristiyanlığa girmişti.

İslâm fethi öncesinde gevşek bir şekilde de olsa Bizans hâkimiyeti altında olan Mağrib'in fethi, Hz. Ömer zamanında (634-644) Amr b. Âs kumandasındaki bir ordu tarafından Yakın Mağrib (Libya) üzerinden başlatıldı. İlerleyen süreçte ünlü komutan Ukbe b. Nâfi, 670 yılında İfrîkıye'yi (Tunus) İslâm topraklarına kattı. Uzak Mağrib'in fethi ise aynı komutanın ikinci valiliği sırasında 682 senesinde tamamlandı. Ukbe ayrıca Tunus'ta Kayrevan şehrini kurarak burayı Mağrib'in idarî merkezi haline getirdi.

Mağrib'in fethinin kolay gerçekleşmediğini ifade etmek gerekir. Bunda bir dereceye kadar kabile hayatının doğal sonucu olarak Berberîler'in bağımsız yaşamaya olan düşkünlüklerinin, dolayısıyla da bir devlete bağımlı olmak istemeyişlerinin etkili olduğu muhakkaktır. Nispeten daha küçük sayılabilecek birçok direniş bir tarafa, 670'li yıllarda Orta Mağrib'de Küseyle'nin, 693'te ise Doğu Avraslar'da Kâhine'nin liderliğinde baş gösteren fetih karşıtı büyük Berberî isyanları, esasında bu ruhun birer yansımasıydı. Bunların yatıştırılmasında 693-705 yılları arasında valilik yapan Hassân b. Nu'mân'ın katkısı büyük oldu. Onun eksik bıraktığı hususları 705 yılında Kuzey Afrika genel valisi olarak bölgeye gelen Mûsâ b. Nusayr tamamladı. 710 yılına gelindiğinde Mağrib'in fethi tamamlanmış ve büyük ölçüde istikrar sağlanmıştı.

Fetihlerin o güne kadarki seyrine bakıldığında, müslümanların kendilerini Mağrib'le sınırlamayacakları, dolayısıyla Mağrib üzerinden yeni bir fetih dalgası başlatacakları tahmin edilebilirdi. İşte tam da bu sırada

İspanya'nın içinde bulunduğu şartlar, yeni fetih dalgasının bu ülkeye yönelmesinde belirleyici bir rol oynadı.

Fetih Öncesi İspanya

Afrika ile Avrupa arasında bir köprü konumunda olması dolayısıyla İber yarımadası, tıpkı Anadolu coğrafyası gibi, tarih boyunca birçok kavmin uğrak yeri olmuştur. Fenikeliler, Grekler, Romalılar, Franklar farklı tarihlerde İberya'da egemenlik kurmuştur. Burası milâttan önce II. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nun bir vilâyeti haline gelmiştir.

İberya, müslümanlarca fethedilmeden önce Germen boylarından biri olan Vizigotlar'ın idaresi altındaydı ve Hispania adıyla bilinmekteydi. Günümüzde kullanılan İspanya adı da buradan gelmektedir. Aslında milâdî V. yüzyılın başlarından itibaren *Barbarlar* olarak bilinen Süevler, Alanlar ve Vandallar gibi başka topluluklar, yarımadaya kuzeyden akın etmişler, neticede Alanlar Cartaginense ve Lusitanya'ya, Süevler Galicia'ya, Vandallar ise Bética'ya egemen olmuşlardı. Vandallar daha sonra buradan Kuzey Afrika'ya geçip Cezayir ve Tunus'a yerleştiler. Idacio piskoposunun tanıklığına göre, Germen istilâlarının İspanya üzerindeki etkisi son derece yıkıcı ve tahrip edici olmuştu. *Vandal* adının literatürde "barbarlık" ve "vahşilik" anlamına gelen "vandalizm" kelimesine kaynaklık etmesi, söz konusu istilâlar sırasında yaşanmış yıkım ve tahribatla alâkalı olmalıdır.

Aynı yüzyılın ortalarından itibaren Vizigotlar, aşamalı bir şekilde yarımadada hâkimiyet kurmaya başladılar. Bunun için Franklar, Süevler, Alanlar ve Basklılar'la, kezâ ülkenin güneyinde bazı şehirleri

kontrol altında bulunduran Bizanslılar'la mücadele etmek zorunda kaldılar.

Vizigotlar'ın egemenlikleri altına aldıkları İberya'da yerli nüfusun büyük bölümü Roma hâkimiyeti döneminde, bilhassa III-V. yüzyıllarda Katolik Hıristiyanlığa girmişti. Onlar yeni dinleri çerçevesinde Hz. Îsâ'nın hem gerçek anlamda Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla da Tanrı hem de tam bir beşer olduğunu kabul ediyorlardı. Bunun yanında ülkede milâdî I. yüzyıldan itibaren önemli bir yahudi azınlık da bulunuyordu. Yarımadanın yeni hâkimi Vizigotlar ise, Katolikler tarafından sapkın bir mezhep olarak kabul edilen Arianizm'e mensuptu. Onlar, Katolikler'den farklı olarak Hz. Îsâ'yı Tanrı'nın gerçek oğlu, Hz. Meryem'i de "Tanrı anası" olarak görmüyor, papazların kul ile Tanrı arasında aracılık yapmalarına da karşı çıkıyorlardı. Bu inançları sebebiyle Vizigotlar, Katolik kilisesine ciddi sayılabilecek bir baskı uygulamamalarına rağmen, Katolik din adamlarının yönlendirdiği yerli halk tarafından kabul görmediler. Vizigot idareciler, yerli halkla yakınlaşmalarını engelleyen bu ihtilâfı aşmak için 589 senesinde Katolikliğe girme kararı aldılar; bunu İspanya'da Arianizm'in yasaklanması ve Arianist kiliselerin kapatılması takip etti.

Vizigot idarecilerin bu kararı, şüphesiz, Katolikler açısından büyük bir zaferdi. Bu gelişmeyle Katolik din adamları, devlet yönetimine ortak olmuş, dolayısıyla da Vizigot Devleti teokratik bir yapıya kavuşmuştur. Ülke meselelerini görüşmek üzere başkent Toledo'da gerçekleştirilen, devlet ve din adamlarının birlikte katıldıkları konsillerde alınan kararlar, devletin teokratik karakterini ortaya koyan en önemli tarihî verilerdir.

Katolikliğin resmî din haline gelişinin bir başka önemli sonucu ise, bundan sonra din birliğinin önündeki tek engel olarak yahudilerin görülmeye başlanması oldu. Şüphesiz yahudilere yönelik bu olumsuz bakış açısının gelişmesinde onların ta baştan beri Hz. Îsâ'nın öldürülmesinden sorumlu tutulmalarının yanı sıra ülke ticaretinde etkin bir role ve konuma sahip olmalarının da büyük payı vardı. Bu anlayışın bir sonucu olarak yahudiler zorla hıristiyanlaştırılmak ya da ülkeden kovulmakla karşı karşıya kaldılar. 694 senesinde çıkarılan bir fermanla cemaatin hâlâ vaftiz olmamış mensuplarının toptan köle statüsüne indirildiğinin ilân edilmesi, dinî baskının şekil ve sınırlarını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Yahudilere yönelik bu siyaset, onları, kaçınılmaz olarak, mevcut baskılardan kurtaracak İspanya dışından bir "yardım eli"ni arar ve bekler hale getirdi.

Diğer taraftan Vizigotlar, Roma döneminin tabakalaşmış toplum yapısını aynen aldılar. İnsanların "imtiyazlılar, hürler/imtiyazsızlar ve köleler" şeklinde sınıflandırıldığı bu toplum yapısında soy, güç ve servet tabakalardan herhangi birinde yer almayı belirleyen temel faktörlerdi. Toplumsal yapı tam anlamıyla bir piramidi andırmaktaydı. Güç ve servet sahipleri ile papazlar en tepede, köleler ve fakirler en altta; şehirli halk, küçük çiftçiler ve zanaat erbabı ise bu ikisinin arasında yer almaktaydı. Vizigotlar, işte bu yapı içerisinde imtiyazlılar tabakasının esas unsuru haline geldiler. Bununla beraber, Roma döneminde üst tabakayı teşkil eden Hispano-Romen asıllı asilzadeler de, galiplerle dayanışmaları sayesinde önceki imtiyazlarını korudular, dolayısıyla da aynı tabaka içerisinde kalmayı başardılar. Buna mukabil, orta tabakayı oluşturan

küçük çiftçiler ve zanaat erbabı ile ülke iş gücünün ana kaynağı durumundaki alt tabaka mensubu köleler, toplumun mağdur çoğunluğunu teşkil ettiler.

Köle, söz konusu dönemde insandan ziyade "eşya" olarak görülmekteydi. Bu sebeple de efendinin kölesi üzerinde çok geniş tasarruf yetkisi vardı. Kiliseler bile köleliğin kalıcı etkilerini benimsemiş durumdaydılar. Nitekim IX. Piskoposlar Meclisi toplantısında, değil köleler, kilisenin kadın veya erkek hiçbir âzatlısının ve onların çocuklarının bile hür bir Romalı ile evlenmesi uygun bulunmamış ve böyle davrananların tekrar köleleştirilmelerine karar verilmiştir.[1] Öte yandan kölelerin içinde bulundukları ağır şartlar sebebiyle kaçmalarının ziraî üretimde ve madencilik alanında ciddi gerilemelere sebep olacağı endişesi de sürekli olarak taşınmıştır. Bu sebepledir ki kölelerin idare ve muhafazası hem hukukçuları hem de idarecileri meşgul eden temel meselelerden biri olmuştur.

Vizigotlar İspanya'sında istikrara mani olan bir diğer husus, taht konusunda çıkan anlaşmazlıklardan kaynaklanan iç çekişmelerdi. Bu çekişmelerde, kral olacak kimsenin babadan oğula veraset sistemiyle değil de seçim yoluyla belirlenmesinin rolü az değildi. Çünkü bu yöntem, eline güç geçiren herhangi bir kimsenin kendisini tahta oturmaya ehil görebilmesine, bu gibi kimselerin sayısının artması ise taht uğrunda iç savaşların patlak vermesine yol açabilmekteydi. Toplam otuz üç Vizigot kralından on birinin taht çatışmaları esnasında veya suikast sonucu öldürülmüş olması, bu konuda fikir vermek için yeterlidir.

Vizigot Krallığı'nın son birkaç yılına da söz konusu mücadelelerle girilmişti. Sondan bir önceki Vizigot Kralı Witiza (702-709), bu kargaşanın önüne geçmek

için krallığı veraset sistemine bağlamak istedi ve bu maksatla oğlu Achila'yı veliaht prens ilân etti. Bununla birlikte Witiza 709'da vefat ettiğinde Tarraconensis ve Septimania'nın idaresinden sorumlu olan Achila, muhalif asilzadeler ve devlet ricali tarafından Toledo'ya sokulmadığı gibi annesi, kardeşleri Olmondo ve Ardabasto da baskılar karşısında başkentten kaçmak zorunda kaldılar. Muhalifler aynı sene Baetica Dükü Rodrigo'yu (Rodric) kral seçtiler. Bu hadise ülkeyi siyasî bölünmenin eşiğine getirdi. Taht mağduru durumuna düşen Witiza'nın oğulları, iktidarı yeniden ele geçirebilmek için tıpkı yahudiler gibi dış yardım arayışına girdiler. Gerek yahudilerin gerekse taht mağduru Vizigot asilzadelerin yardım talep etmek için kapısını çaldıkları tek bir güç vardı; bu güç, yukarıda kısaca değinildiği üzere o sırada Mağrib'i yani Kuzey Afrika'yı henüz yeni ele geçirmiş olan müslüman fâtihlerden başkası değildi.

Fetih

Arapça kaynaklarda tekrar edilen ve daha sonra içerik değişikliğiyle hıristiyan kaynaklarına da geçen bir rivayette, müslümanların zihnine İspanya'yı fethetme düşüncesini, ilk defa, o sırada Septe'yi (Ceuta) idare etmekte olan Julian adlı bir kontun yerleştirdiği belirtilir. Bu rivayete göre, eğitimini ve görgüsünü tamamlaması için Vizigot sarayına gönderdiği kızına Vizigot Kralı Rodrigo'nun tecavüze yeltenmesi üzerine Kont Julian, kraldan intikam almak amacıyla müslümanları İspanya'ya girmeye teşvik etmiştir. Bu rivayetin tek başına fethin başlama sebebini izahta yetersiz kaldığı muhakkaktır. Herhalde bahsedilen olayla birlikte, yukarıda sözü edildiği üzere gerek yahudilerin gerekse son taht mücadelesinde mağdur duruma düşürülen

Witiza taraftarlarının yardım çağrılarının, zaten tabiatı icabı genişleme karakteri taşıyan fetih dalgasının yönünü İspanya'ya çevirmesinde ayrı ayrı rollerinin bulunduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir. Taht mağdurları, kuvvetle muhtemeldir ki, tahtı tekrar geri alabilmek için müslümanlardan yardım istemişlerdi. Ancak gelişen olaylar müslümanların İber yarımadasına tamamen fetih niyetiyle ayak bastıklarını göstermektedir.

Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr tarafından Şam'daki Emevî hükümdarının da onayı alındıktan sonra, önce 710 yılı ilkbaharında Tarîf b. Mâlik (veya Mellûk) isimli bir Berberî komutan 400 kişilik keşif birliğinin başında İspanya'nın en güneyindeki, daha sonra Tarîf adıyla anılacak olan yere gönderildi. Tarîf'in burada gerçekleştirdiği keşif faaliyetlerinden olumlu haberlerle dönmesi üzerine bu sefer Tanca ve civarını idare etmekte olan bir diğer Berberî komutan Târık b. Ziyâd, çoğunluğu Berberîler'den oluşan 7000 kişilik bir ordunun başında Julian tarafından temin edilen gemilerle fetih niyetiyle 711 yılı Nisan yahut Mayıs ayında İspanya'ya gönderildi. Târık'ın orduyu ilk konuşlandırdığı yer daha sonra kendi adına nispetle Cebelitârık (İspanyolca Gibraltar) diye adlandırılmıştır. Aynı şekilde Akdeniz'i Atlas Okyanusu'na bağlayan su yolu da Cebelitârık Boğazı adını almıştır.

Târık b. Ziyâd'ın ordunun geri dönme umudunu kırmak maksadıyla savaş gemilerini yaktırdığı rivayet edilir. Harp tarihinde bu gibi uygulamalardan söz edilmekle ve Târık'ın da böyle bir tasarrufta bulunması tamamen ihtimal dışı gözükmemekle birlikte, XII. yüzyılda yaşamış olan İdrîsî'ye kadarki Endülüs kaynaklarında bu hadiseden hiç söz edilmiyor olması, gemilerin

yakılması ihtimalini zayıflatmaktadır. Târık'a nispet edilen söz konusu kıssanın, tarihte daha önce var olduğu söylenen olaylara dair eski kıssalardan esinlenilerek üretildiğini düşünmek çok da yanlış olmayacaktır.

Müslüman ordusunun gelişinden haberdar olan ve bu esnada bir iç ayaklanmayı bastırmak üzere İspanya'nın kuzeyinde bulunan Vizigot Kralı Rodrigo, İslâm ordusunun gücünü ve niyetini iyi idrak edemediğinden olsa gerek, gönderdiği küçük savunma birlikleriyle müslümanları mağlûp edebileceğini ve İspanya'dan atabileceğini zannetti. Ancak İslâm ordusu, önüne çıkan bu birlikleri tek tek saf dışı bırakarak Şezûne (Sidonia) şehrine ulaştı. Bu gelişme üzerine Kral Rodrigo, sayısı hakkında 40.000'den 100.000'e kadar farklı rakamlar verilen, ancak her hâlükârda İslâm ordusundan daha kalabalık olan bir orduyla Şezûne'ye hareket etti. Bu arada, Târık'ın talebi üzerine Mûsâ b. Nusayr, 5000 kişilik bir destek kuvveti daha göndermiş ve böylece İslâm ordusunun sayısı 12.000'e ulaşmıştı.

Kral Rodrigo'nun Şezûne'ye ulaşmasından sonra iki ordu Lekke vadisi kıyısında La Tanda'da karşı karşıya geldi. Târık b. Ziyâd'ın savaşa başlarken ordusuna etkili bir konuşma yaptığı rivayet edilir. Bu konuşmanın bazı kısımları aşağıdaki şekildedir:

> Ey insanlar! Kaçacak yer var mı? Arkanızda deniz, önünüzde düşman!.. Sizin için sabır ve doğruluktan başka çare yok. Bilesiniz ki siz bu adada, oburlar sofrasındaki yetimlerden daha zayıfsınız. Düşmanınız sizi ordusu ve silâhlarıyla karşıladı; erzakı da bol. Sizin ise kılıçlarınızdan başka ağırlığınız; düşmanınızın elinden alacağınızdan başka yiyeceğiniz yok... Ben sizi kendi nefsimin selâmette olduğu bir meseleye karşı ikaz etmedim. Kezâ sizi, içinde

satılan en ucuz metâ insan canı olan bir planı, kendim bunun dışında kalarak gerçekleştirmeye de teşvik etmedim. Bilakis işte önce kendim başlıyorum. Bilesiniz ki daha zor olana azıcık sabrederseniz, daha lezzetli olandan uzun süre istifade edersiniz... Biliniz ki sizi çağırdığım şeye ilk uyan benim.[2]

Konuşmadaki edebî düzeyin yüksekliği dikkate alınırsa, Târık gibi yeni müslüman olmuş Berberî kökenli bir komutanın bu düzeyde bir Arapça konuşma yapamayacağı, ayrıca çoğunluğu Berberî olan askerlerin de böyle edebî bir konuşmayı anlayamayacakları, dolayısıyla da hutbenin Târık'a ait olmadığı görüşü ileri sürülebilir. Bununla birlikte hutbenin aslının Berberîce olduğunu, çok sonraları Arapça'ya tercüme edildiğini düşünmek de mümkündür.

Savaş, ramazan ayının sonlarına denk gelen 19 Temmuz 711'de bütün şiddetiyle başladı. Daha önce Mûsâ'yı İspanya'ya girmeye teşvik etmiş olan eski kral Witiza'nın taht mağduru oğulları Sisbert ve Oppa, kendilerine bağlı birliklerle Vizigot ordusunun sağ ve sol kanatlarındaki yerlerini terkederek savaş dışı kaldılar. Bunun üzerine müslümanlar düşman ordusunun bu kanatlarını kısa sürede çökerttiler. Sonra da kesin galibiyet için taarruza geçtiler. Vizigot ordusunun büyük bölümü imha edildi. Kral Rodrigo kayıplara karıştı, belki de savaş alanında öldürüldü.

Zaferin kazanıldığı günleri ramazan bayramı takip etti. Bu sayede zafer sevinci bayram sevincini daha da coşkulu hale getirdi. Bir başka ifadeyle müslüman askerler açısından zafer bayramıyla ramazan bayramı bütünleşmiş ve iki bayramı bir arada yaşama ve kutlama imkânı hâsıl olmuştu.

Bir rivayete göre Târık, bu çetin savaşın İslâm ordusunun zaferiyle neticeleneceğini daha savaş başlamadan bilmekteydi. Şöyle ki, Berberî komutan, İspanya'ya geçerken gemide rüyasında Hz. Peygamber ve dört halifenin denizde su üzerinde yürüyerek İspanya'ya doğru gittiklerini görür. Hz. Peygamber, Târık'ın yanına gelir ve ona fetih müjdesini verir. Ayrıca ondan, müslümanlara iyi davranmasını ve gayrimüslimlerle yapacağı antlaşmalara sadık kalmasını ister. Bir diğer rivayette, Hz. Peygamber, Târık'a yukarıdaki sözleri söyledikten sonra, kılıçlarını kuşanmış vaziyetteki muhacirler ve ensarla birlikte İspanya'ya doğru yoluna devam eder.[3]

Rivayette dile getirilen rüya gerçek olabileceği gibi, halk muhayyilesinin dokuduğu bir menkıbe de olabilir, hatta bu ihtimal çok daha yüksektir. Ancak rivayetin her iki durumda da tarihî bir kıymeti vardır. Şayet Târık gerçekten böyle bir rüya görmüşse, bunun İslâm ordusunun mâneviyatı üzerinde olumlu bir etki yaptığını tahmin etmek zor değildir. Eğer rüya sonradan biçimlendirilmiş bir menkıbe ise, bu haliyle Endülüs müslümanlarının şuur altındaki Hz. Muhammed sevgisini ve Hz. Muhammed'siz bir başarının düşünülmediğini gösteren çok önemli bir veri niteliğindedir. Dahası, rivayette müslümanlara iyi davranılmasının ve gayrimüslimlerle yapılan antlaşmalara sadakat gösterilmesinin ifade edilmesi, müslüman bilincinin fethe yüklediği hak ve hukuk merkezli anlamı ortaya koyması bakımından da ayrıca dikkate değerdir.

Lekke vadisi savaşının belki de en önemli yanı, belli idealler etrafında sıkıca kenetlenen küçük bir topluluğun, şeklen bir arada bulunan fakat niyetleri müşterek bir amaca odaklanamayan büyük bir topluluk

karşısında başarıya daha yakın olduğu gerçeğini gözler önüne sermiş olmasıydı. Bu zafer sonrasında İspanya, kapılarını müslüman askerlere sonuna kadar açmış oluyordu. Nitekim Târık, bu zamana kadar büyük yardımlarını gördüğü Sebte Kontu Julian'ın da yönlendirmesiyle Vizigotlar'ın bir daha toparlanmalarına fırsat vermemek için ordusunu üç kola ayırdı: Bu kollardan birisi Kurtuba'nın (Cordoba), diğeri İlbîre'nin (Elvira) fethini gerçekleştirirken, kendisi bir üçüncü kolun başında, büyük bir hızla Vizigotlar'ın ünlü başkenti Toledo'ya ulaştı. Böylece İspanya ve dolayısıyla Vizigot Krallığı tam kalbinden vurulmuş oluyordu.

Târık bu hamleleri gerçekleştirirken, Mûsâ b. Nusayr da 712 senesinde fethin güven içerisinde tamamlanabilmesi için, büyük çoğunluğunu Araplar'ın oluşturduğu 18.000 kişilik başka bir orduyla İspanya'ya geçti. Târık'ınkinden farklı bir güzergâhta ilerleyerek sırasıyla Karmûne (Carmonia), İşbîliye (Sevilla) ve Mâride (Mérida) şehirlerini fethetti.

Mûsâ b. Nusayr, Târık'la buluşmak üzere Mâride'den Tuleytula'ya hareket etti. İspanya'nın ilk fâtihi olma şerefi kendisine ait olmasına rağmen Târık, tevazu göstererek, Mûsâ'yı şehir kapısı yerine şehre giden yolda karşıladı ve saygı ifadesi olarak atından indi. Bazı rivayetlerde, bu karşılama anında Mûsâ'nın Târık'a kızdığı, hatta başına kamçıyla vurduğu ifade edilmekte[4] ve bu rivayetler esas alınarak mübalağalı yorumlar yapılmaktadır. Oysa daha sonraki gelişmelere bakıldığında, Mûsâ ile Târık arasındaki ihtilâfın, eğer var idiyse bile son derece sathî olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu ihtilâfın kaynağı, muhtemelen Târık'ın Lekke vadisi savaşı sonrasında, fetih hareketini Mûsâ'nın onayını almadan devam ettirmesi, Mûsâ'nın da idarenin başı

olarak emir-komuta zincirini aşan bu hareket karşısında endişeye kapılması olmalıdır.

Her iki komutan, 713-714 senesi kışını Tuleytula'da geçirdikten sonra, bu sefer iki koldan İspanya'nın kuzey bölgelerinin fethini başlattılar. Bu yeni adım, gerek bu zamana kadar fethedilen toprakların emniyetinin sağlanması gerekse İspanya'nın fethinin tamamlanması bakımından elzemdi. İki koldan yürüyen İslâm orduları bir seneden daha az bir sürede, müslümanlardan kaçan Vizigot asker ve idarecilerin üslendiği Cillîkıye (Galicia) bölgesindeki bazı yüksek dağ ve tepeler dışında, kuzeydeki fetihlerini tamamladılar. Hatta bir rivayete göre Mûsâ, Pireneler'i aşarak Franklar'ın egemenliğindeki Galia'ya girmiştir. Ancak bu son rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Aynı rivayette onun asıl hedefinin, İtalya'nın kuzeyinden yürüyerek İstanbul'u fethetmek ve oradan Şam'a inmek olduğu da ifade edilmektedir.[5]

Zikredilen fetih hamlelerinden sonra İspanya'da müslümanların hâkimiyeti dışında sadece doğudaki Tüdmir (Teodomiro), batıdaki Lusitania (bugünkü Portekiz) ile en kuzeydeki dağlık Asturias bölgesi kalmıştı. Mûsâ ve Târık'ın bundan sonraki ilk hedeflerinin de bu bölgeler olacağı şüphesizdi. Fakat tam bu sırada Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'ten kendilerine ulaşan emir, Şam'a dönmelerini söylüyordu. Bunun üzerine Mûsâ ve Târık, 95 (714) senesi yazında, miktarı hakkında rivayetlerde oldukça mübalağalı ifadeler yer alan savaş ganimetleriyle birlikte doğuya hareket ettiler.

Hiç şüphe yok ki Mûsâ ve Târık Şam'a, İspanya'nın fethi gibi Ortaçağ askerlik tarihinin en önemli hadiselerinden birinin aslî kahramanları olarak dönüyorlardı. Üç sene boyunca yürüttükleri askerî faaliyetler sonucunda yeni ve oldukça önemli bir ülkeyi daha İslâm

hâkimiyetine kazandırmışlardı. Bu, fetih hareketinin gözle görülür ilk sonucuydu. Ancak fethin asıl önemli ve kalıcı sonucu, İspanya'nın İslâm medeniyetiyle kucaklaşması ve bu vesileyle "Endülüs medeniyeti" olarak bilinen, insanlık tarihinin önemli oluşumlarından birine beşiklik etme şansına kavuşması olmuştur.

Mûsâ 714 yılında Şam'a dönerken, İspanya'da kazanılan toprakların idaresini oğlu Abdülazîz'e bıraktı. Abdülazîz ilk iş olarak doğuda henüz fethedilmemiş Tüdmir bölgesini hâkimiyet altına aldı. Onunla birlikte valiler dönemi olarak bilinen ve bu ülkenin 138 (756) senesinde bağımsız Endülüs Emevî Devleti haline gelişine kadar devam edecek olan yeni bir devir başladı. Yaklaşık kırk yıllık bu dönem, yeni coğrafyaya yerleşme ve alışma dönemidir. Bu dönemde İslâm hâkimiyetinin İber yarımadasında hem siyasî hem de kültürel bakımdan kalıcılığını sağlayacak ilk adımlar atılacaktır. Kezâ söz konusu dönem aynı zamanda önemli iç ve dış hadiselerin de vuku bulacağı bir zaman dilimi, Vizigot İspanya'sından müslüman Endülüs'e intikalin gerçekleşeceği ilk merhaledir.

"Hispania" yerine "Endelüs"

Fetih sonrası ilk değişikliklerden biri, İber yarımadası için gerek Romalılar gerekse Vizigotlar dönemlerinde kullanılan ve bugünkü İspanya kelimesinin de menşei olan "Hispania" veya "Spania" isminin müslüman fâtihler tarafından "Endelüs" (Endülüs) şeklinde değiştirilmesi oldu. Endülüs ismiyle başlangıçta, İslâm hâkimiyetine giren bütün İspanya toprakları kastedilmekteydi. Ne var ki ülkenin kuzeyinde zamanla bağımsız İspanyol krallıklarının teşekkül edip güneye doğru genişleyişlerine, dolayısıyla müslümanların

toprak kaybedişlerine paralel olarak, Endülüs isminin taşıdığı coğrafî muhteva da giderek daraldı. Öyle ki XV. yüzyılda İspanya'da İslâm hâkimiyetindeki topraklar iyice küçülüp elde sadece güneydeki Gırnata şehri ve çevresi kaldığında, artık Endülüs denilince sırf bu bölgeler anlaşılır oldu.

Bugün Endülüs isminin, daha çok Vizigotlar'dan önce İspanya'ya akın etmiş olan Vandallar'a nispetle ülkenin güneyindeki Baetica bölgesine verilen Vandalucia adından gelmiş olabileceği görüşü kabul görmektedir. Buna mukabil Eflâtun'un efsanevî büyük bir ada için kullandığı Atlantico adının Arap ve Süryânî kaynaklarına Atlantis şeklinde geçtiği, uzak ve büyük bir yarımada olan İberya'ya buradan esinlenerek Endelüs dendiği şeklinde bir görüş de mevcuttur. Bazı müslüman coğrafyacılar ise[6] Endülüs adının Nûh tûfanından sonra İspanya'ya yerleşen ve Hz. Nûh'un torunlarından çoğalan "el-Endeliş" isimli bir kavimden geldiğini ifade eden bir rivayete yer verirler. Bu rivayetin yakıştırma olduğu muhakkak ise de müslüman zihniyetinin yeni coğrafyalarla ünsiyet kurarken ne tür referanslardan yararlandığını göstermesi bakımından önemlidir.

İspanya'nın Endülüs'e dönüşmesi sadece bir isim değişikliğinden ibaret değildi. Bunun yanında toplumsal yapı ve statüler de değişim sürecine girmişti. Vizigotlar'dan devralınan toplumsal yapıya iki yeni dinamik nüfus unsuru daha katıldı: Araplar ve Berberîler. Bunlara bir de çoğu Doğu kökenli olan mevâlî aileleri de eklemek gerekir. Kaynaklar, fetihle birlikte Endülüs'e girip buraya yerleşen fâtihleri beledliler (Arapça el-beledî/el-belediyyûn) adıyla zikrederler. Bunların sayısı hakkında kesin rakamlar mevcut değildir. Bununla beraber Araplar'ın 40-50.000 arasında,

Berberîler'in ise bunun birkaç misli olduğu tahmin edilmektedir. Vizigotlar döneminden devralınan gayrimüslim nüfusun yaklaşık 4 milyon olduğu tahmin edildiğine göre, fâtihlerin nüfusunun yarımadanın yerli halkının nüfusuna kıyasla küçük bir azınlık durumunda olduğu ortaya çıkmaktadır. Mamafih fethin üzerinden yıllar geçtikçe İslâm dininin yerli halk arasında yayılmasına bağlı olarak Araplar, Berberîler ve mevâlîden ibaret olan müslüman nüfusa müvelledler diye bilinen yeni bir grup katılacaktır. Kezâ Orta ve Doğu Avrupa'dan küçük yaşta saraya getirilerek eğitilen ve idarenin değişik alanlarında görevlendirilen Saklebîler'le (sakâlibe) yine saray hizmetlerinde kullanılmak üzere Orta Afrika'dan getirilecek olan Sudanlılar da (Sûd) müslüman nüfus içindeki yerlerini alacaklardır. İleride "Kültür ve Medeniyet" bölümünde "Nüfus ve Yerleşim" başlığı altında Endülüs toplumunu oluşturan farklı dinî ve etnik unsurlar üzerinde ayrıca ve daha genişçe durulacaktır.

Yeni Toplum-Yeni Model

Fetih öncesinde İspanya toplumu, sosyal statü bakımından "imtiyazlılar", "hürler" ve "köleler" ya da "üst tabaka", "orta tabaka" ve "alt tabaka" şeklinde keskin tabakalara ayrılmıştı. Bu tabakalaşmanın en olumsuz yanlarından biri, eski Hint toplum yapısını andırırcasına bir tabakadan diğerine geçişin oldukça zor ve sınırlı hale gelmiş olmasıydı. Bu çerçevede, imtiyazlılar tabakasında yer alan bir asilzadenin çocuğu, asilzade; köleler tabakasında yer alan bir kölenin çocuğu ise köle olarak doğmakta ve bu statü nesilden nesile böyle devam etmekteydi. Endülüs'ün fethinin en önemli sonuçlarından biri, söz konusu keskin tabakalaşmayı kademeli

olarak nispeten hafifletmesi olmuştur. Her ne kadar İslâm hâkimiyeti döneminde, sosyal statü itibariyle toplum, "havas" ve "avam" olarak ikiye ayrılmışsa da bu taksim, Vizigot dönemindeki tabakalaşmadan farklılıklar arzeder. Zira İslâmî dönemde avamdan olan bir kimsenin havasa yükselmesi veya tersi imkânsız değildi. Başka bir deyişle Endülüs toplumunda dikey hareketlilik Vizigot toplumuna kıyasla daha fazla idi. Ayrıca, İslâmî dönemde babadan oğula nesiller boyu devam eden bir köleler sınıfına da rastlanmaz. Savaşların ya da köle tâcirlerinin faaliyetlerinin bir sonucu olarak toplumda esirler veya köleler hep mevcut olmuştur; fakat bunlar kısa sürede özgürlüklerine kavuşturulmuş, dahası bir bölümü yeteneklerine göre devlet işlerinde istihdam edilmiş, ordu komutanlığı, kâtiplik ve vezirlik gibi üst makamlara kadar yükselebilmiştir.

Fetihle gelen en önemli yeniliklerden bir diğeri ise, Vizigotlar'ın tek dinli toplum tasarılarına ve bu tasarıma uygun uygulamalarına mukabil müslüman fâtihlerin dinî çoğulculuğa izin veren bir hukukî düzeni hayata geçirmiş olmalarıydı. Fetih sonrasında uygulamaya konup daha sonra XII-XIII. yüzyıllarda hıristiyan İspanyol krallıkları tarafından da taklit edilen ve üç semavî dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm) bir arada yaşamasını, karşılıklı etkileşimde bulunmasını mümkün kılan bu düzen yahut toplumsal modeli tanımlamak için günümüzde daha ziyade "convivencia" (birlikte yaşama) kelimesi kullanılmaktadır. 713 senesinde müslüman komutan Abdülazîz b. Mûsâ ile İspanyol idareci Teodomiro arasında imzalanan bir antlaşma, yeni toplumsal modelin hukukî zeminini başka bir izaha gerek duyulmayacak netlikle şöyle ortaya koymaktadır:

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla...
Abdülazîz'den Teodomiro'ya!
Teodomiro barışı kabul etmiş; bunun karşılığında kendisine Allah'ın ahdi ve zimmeti verilmiştir. Üzerinde ittifak edilen şartlara uydukları sürece, onun ve onun idaresindeki herhangi bir hıristiyanın malına dokunulmayacak; kendileri, çocukları ve kadınları öldürülmeyecek, esir edilmeyecek; dinlerini yaşama konusunda herhangi bir engelleme ile karşılaşmayacaklar, kiliselerine dokunulmayacaktır...[7]

İspanyol araştırmacı Isidro de las Cagigas'ın da haklı olarak belirttiği gibi,[8] Endülüs'te gayrimüslimlerin dinî statülerinin teorik çerçevesini anlamak açısından bu antlaşmanın ayrı bir önemi vardır. Bu ve benzeri diğer antlaşmalarla İslâm hâkimiyeti altına giren hıristiyanlar için Endülüs müslümanları, daha önce de ifade edildiği gibi "muâhidûn" (antlaşmalılar), "nasârâ ehli'z-zimme" (zimmîler) ve "acem" (müslüman olmayanlar) isimlerini kullanmışlardır. Buna mukabil hıristiyan kaynaklarında ise Endülüs hıristiyanları için "Araplaşanlar" anlamında "muztárabes, muzárabes, mozárabes, mosárabes, mozarabia, almozárabes" kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Hıristiyan kaynaklarındaki bu kullanım köken olarak Arapça "el-müsta'rib" (el-müsta'ribûn) kelimesine dayanmaktadır.

Müslümanların fetih sonrasında Endülüs'e getirdikleri dinî hoşgörüden en fazla yararlananlar, hiç şüphe yok ki İspanya yahudileri oldu. Zira onlar, Endülüs'ün fethi sayesinde Vizigotlar döneminde kaybettikleri dinî ve sosyal haklarını yeniden kazandılar. Bu bağlamda 694 senesinde içine düşürüldükleri kölelik statüsüne son verildi. Yahudiliğe has ibadet, âyin gibi faaliyetlerin icra ve edası serbest bırakıldı. Kapatılmış olan sinagogların açılmasına ve ihtiyaç halinde yenilerinin

yapılmasına izin verildi. Kezâ Vizigotlar'ın baskıları neticesinde İspanya'yı terketmek zorunda kalan ya da Hıristiyanlığa girmedikleri için ülke dışına sürülen yahudi ailelerinin geri dönmelerine de müsaade edildi. Yahudi araştırmacı Ashtor'un deyişiyle "bütün bunlar, yahudilerin hayal bile edemeyecekleri gelişmeler"di.[9]

Avrupa'ya Yönelik Yeni Fetih Dalgaları

Abdülazîz b. Mûsâ ile başlayan kırk yıllık valiler döneminde fâtihler bir taraftan Endülüs'te müslüman varlığını yerleştirmeye ve kökleştirmeye gayret ederken diğer taraftan fetih hareketini Avrupa'ya doğru genişletmeye gayret ettiler. Yeryüzünün müslüman iradesi altında idare edilmesi gerektiği şeklinde temel bir perspektife sahip bulunan fâtihler, daha önce nasıl Mısır'ın fethiyle yetinmeyip Kuzey Afrika'nın fethini, Kuzey Afrika'nın fethiyle yetinmeyip Endülüs'ün fethini planladılarsa, aynışekilde Endülüs'ün fethiyle de yetinmeyip can kaybı bakımından çok daha riskli olmasına rağmen, kendilerini neticede bütün Avrupa'nın hâkimiyet altına alınmasını hedefleyen yeni bir fetih hamlesinin içinde buldular. 719-721 yılları arasında vali olarak görev yapan Semh b. Mâlik el-Havlânî, Franklar'ın hâkimiyeti altındaki Galya'ya (Galia/Gaul/el-Arzulkebîr) girdi. Septimania bölgesinin merkezi durumundaki Narbona'yı (Arbûne) fethederek burayı İslâm orduları için bir üs haline getirdi. Onun yerine geçen Anbese b. Süheym el-Kelbî (721-726), Rhone vadisini takip ederek önce Lyon'a oradan da Paris'e 30 km. uzaklıktaki Sen şehrine ulaştı. 732 senesinde, "müttaki, mücahit ve iyi bir asker" olarak nitelenen Vali Abdurrahman el-Gāfikī, sayısı 70.000'den az olmayan büyük bir orduyla Fransa'yı fethetmek üzere Kurtuba'dan hareket etti. Bordeaux'yu ele geçirdikten

sonra Franklar'ın ikinci büyük şehri olan Tours'a yöneldi. Franklar bu ordunun durdurulmasını kendileri için bir ölüm kalım meselesi olarak gördüklerinden çok büyük bir direnç gösterdiler. İki ordu arasındaki karşılaşma 12 veya 13 Ekim 732 tarihinde Toulouse'la Tours arasında bir düzlükte gerçekleşti. Savaşın başlarında inisiyatif müslümanların elindeydi. Ancak bir taraftan Franklar'ın yarma hareketlerinde başarılı olmaları, diğer taraftan ise Abdurrahman el-Gāfikī'nin çarpışmaların en yoğun olduğu bir anda şehit edilmesi, durumu tersine çevirdi. Her iki tarafın da zayiatı ağır olmakla beraber, müslümanların şehit sayısı çok daha fazlaydı. Bundan dolayı İslâm kaynaklarında bu savaşın yapıldığı saha Belâtüşşühedâ (Şehitler Düzlüğü) ismiyle anılmaktadır.

İslâm ordularının Kuzey Afrika ve Endülüs fetihleri sırasında bir benzerini yaşamadıkları bu mağlûbiyetin, Endülüs müslümanlarını derin bir kedere boğduğu muhakkaktır. Müslüman tarihçiler, gelecek nesillerin böyle elim bir hadiseden haberdar olmalarını istemedikleri için olsa gerek, eserlerinde bu savaş hakkında büyük ölçüde suskun kalmayı ya da çok kısa ifadelerle geçiştirmeyi tercih etmişlerdir. Savaşın "Şehitler Düzlüğü" anlamında Belâtüşşühedâ diye adlandırılması, verilen kayıpların çokluğuna bir işaret olarak görülebilir. Kezâ V. (XI.) yüzyılda yaşamış olan Endülüslü meşhur tarihçi İbn Hayyân'ın (ö. 469/1076) kendi zamanında -olaydan dört asır sonra- bile halk arasında savaşın cereyan ettiği alanda ezan seslerinin duyulduğuna dair bir söylentinin dolaştığını söylemesi,[10] Belâtüşşühedâ'nın müslümanların yüreğindeki acı izlerini hâlâ muhafaza ettiğini göstermektedir. Hıristiyan kaynakları ise, Franklar'ın kazandığı zaferi efsanevî bir üslûpla anlatırlar. Müslümanların savaş alanındaki kayıplarını

300.000'den fazla, Franklar'ınkini ise 1500 civarında gösterirler. XIX ve XX. yüzyıllarda aynı savaştan söz eden Batılı bazı tarihçiler ise bu savaşı, Avrupa medeniyetini ve Hıristiyanlığı İslâm'ın istilâsından kurtaran bir dönüm noktası olarak değerlendirirler.

Belâtüşşühedâ mağlûbiyetine rağmen müslümanlar Galya'ya seferler düzenlemeye devam ettiler. Ancak bu seferlerin hiçbiri, daha ileri adımlar atılmasını sağlayacak boyutta değildi. Bir anlamda Belâtüşşühedâ ile fetihlerin Avrupa'daki ilerleyişi durmuş oldu. Fakat bunun asıl sebebi, Belâtüşşühedâ hezimetinden ziyade müslümanların bundan sonra yaşadıkları iç çekişmelerdi.

Fetihten Fitneye

Müslüman kaynaklarında müslümanlar arasında meydana gelen iç çatışmalar için genelde "fitne" kelimesi kullanılır. Bu ifadeyle söz konusu çatışmaların yahut savaşların dinen haram kılınmasına rağmen müslüman kanının dökülmesine, hak ve adaletin göz ardı edilmesine, daha da önemlisi kardeşlik hukukunun yara almasına sebep olduğuna dikkat çekilmek istenir. Olayların meydana geliş biçimine bakıldığında da "fitne"nin süreci en iyi ifade eden kelime olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Fâtihler arasında ilk fitne, Arap-Berberî savaşı şeklinde ortaya çıktı. Tarihî kaynaklardan anlaşıldığına göre, bu meselede öncelikle Araplar sorumluydu. Daha önce de ifade edildiği gibi, Endülüs'ün fethinde Berberîler'in katkıları Araplar'ınkinden az değildi; hatta daha fazla olduğu bile söylenebilir. Avrupa üzerine düzenlenen fetih hareketlerinde de durum pek farklı değildi. Meselâ Belâtüşşühedâ'ya katılan ordunun çoğunluğunu Berberîler oluşturmaktaydı. Bu arada

Endülüs'e yerleşen Berberîler'in sayısı Araplar'ınkinden birkaç kat daha fazlaydı. Fakat söz konusu katkılarına ve nüfus potansiyellerine rağmen Araplar onlara bekledikleri ölçüde cömert ve adaletli davranmamışlardı. Halbuki daha önce Kuzey Afrika'ya geldiklerinde, Araplar, aralarındaki muamelenin Kur'ân-ı Kerim'in çizdiği adalet ve kardeşlik prensipleri istikametinde olacağına dair Berberîler'e teminat vermişlerdi. Fakat zikredilen teminata rağmen, bir müddet sonra Berberîler, uygulamada Araplar'ın kendilerine efendileriymiş gibi davrandıklarını ve önemsiz makamlar dışında idarî hayatı tamamıyla tekellerine aldıklarını gördüler. Hemen ifade edilmelidir ki, Arap idareciler arasında Berberîler'e ve Araplar'a eşit muamelede bulunan, İslâmî değerleri kökleştirerek iki kavmin birbiriyle kaynaşması için çaba sarfeden şahsiyetler de yok değildi. Buna rağmen hâkim görüntü, az önce ifade edildiği gibiydi.

Araplar, Berberîler'e böyle davranırken "Arapçılık" adına hareket ettiklerinin farkındaydılar. Ancak öyle anlaşılıyor ki, özünde asabiyet ruhu yatan bu davranışlarının karşı asabiyeti tetikleyeceğini ve Berberîler arasında Arap düşmanlığının yayılmasına sebep olacağını pek iyi takdir edememişlerdi. İşte bu takdir hatası, çok geçmeden kendilerini topyekün bir Berberî ayaklanmasıyla karşı karşıya bıraktı. Bu arada Berberîler'in ayaklanmasında, protestocu bir siyasî-dinî hareket olarak ortaya çıkan Hâricîlik mezhebine bağlı oluşlarının da kısmen rol oynadığı göz ardı edilmemelidir.

Yukarıda belirtilen sebeplerle Araplar'a karşı kinle dolu olan Endülüs Berberîleri'nin büyük bir bölümü, Mağrib'de 739 senesinde soydaşlarının başlattığı Arap karşıtı isyandan da cesaret alarak, bir sene sonra nüfuslarının yoğun olduğu kuzeydeki Asturias,

Cillîkıye ve Medâin bölgelerinde ayaklanarak başkent Kurtuba'ya doğru harekete geçtiler. Bu esnada yürüyüş güzergâhına yakın yerlerdeki Arap halka yönelik katliam girişimleri, içinde bulundukları psikolojiyi ifade etmesi bakımından önemlidir.

Endülüs Valisi Abdülmelik b. Katan (732-734, 741), ancak Mağrib'den Endülüs'e sığınan Belc b. Bişr komutasındaki 10-12.000 kişilik Suriyeli askerin yardımıyla Berberî isyanını söndürebildi. Bu hezimetle Araplar'ı dize getirme umutları yok olan Berberîler'in büyük bir kısmı, Endülüs'ün kuzeyindeki yerleşim merkezlerini terkedip Kuzey Afrika'daki aslî yurtlarına döndüler. Bu göç sebebiyle Endülüs'ün özellikle kuzeyindeki müslüman nüfusu önemli oranda azaldı.

Endülüs'te Berberî ayaklanması biter bitmez, bu sefer Suriyeli Araplar'la ülkeye fetih ordularıyla girip yerleşen ve bu sebeple "belediyyûn" (beledliler) denilen Araplar arasında yeni bir fitne baş gösterdi. Bu fitnenin gerisinde iki ana sebebin bulunduğu anlaşılmaktadır. Birincisi, Beledliler'in çoğunluğu Yemen kökenli, dolayısıyla da Kelb koluna mensup Araplar'dı. Buna mukabil Suriyeliler'in çoğunluğu Kuzeyli Araplar'dandı, dolayısıyla da Kaysîler'dendi. Her iki taraf arasında kökü çok eskilere dayanan kanlı kabile rekabeti mevcuttu ve bu rekabet Şam ve Horasan'da bu sıralarda yeniden alevlenmişti. Bu durumun Endülüs'ü etkilemesi, beklenmeyen bir gelişme değildi. Bir diğer sebep ise Beledliler'in fethin getirdiği nimet ve imkânları Suriyeliler'le paylaşmak istememeleriydi. Onlara göre Endülüs sadece kendilerine yetebilirdi.

Sebebi ne olursa olsun Suriyeliler, Vali Abdülmelik b. Katan'ın ve Beledliler'in Endülüs'ü terketmeleri yönündeki isteklerini dikkate almadılar. Üstelik valiyi öldürüp

idareyi ele geçirdiler. Bu tasarruf, sonunda iki tarafı biri Sarakusta'da diğeri Kurtuba yakınlarında gerçekleşen iki kanlı savaşa sürükledi. Savaşlar Suriyeliler'in zaferiyle sonuçlandı. Onların ele geçirdikleri esirleri açık arttırma yerine açık indirmeyle satmaya kalkmaları, meselâ Yemenliler'in en hatırlı kişisini bir köpek karşılığında satmaları, asabiyet ruhunun ne kadar köklü olduğunu ve tahrip edici bir hal aldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.[11]

Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik (724-743), hızla Kayslılar'la Yemenliler arasında bir asabiyet çekişmesine kaymakta olan Suriyeli-Beledli mücadelesine bir an önce son verilmesi için, Ebü'l-Hattâr Hüsâm b. Dırâr el-Kelbî'yi 743'te Endülüs'e gönderdi. Kabile taassubundan uzak olarak işe başlayan Ebü'l-Hattâr, son derece akıllıca bir kararla, Endülüs'ü terketmeleri artık mümkün görünmeyen Suriyeliler'i, kendilerinin de onayını alarak gruplar halinde İşbîliye, Cezîretülhadrâ, Reyyu (Raiya), Bâce, İlbîre, Ceyyân gibi şehirlere yerleştirdi. Böylece Kurtuba'da idarenin Suriyeliler'in tekeline geçmesini önlemiş oldu. Ayrıca elebaşı olarak gördüğü bazı şahısları Endülüs dışına çıkardı. Onun herkesi razı eden uygulamaları, ülkede dirlik ve düzenin yeniden sağlanacağı ümidini canlandırdı. Ne var ki Vali Ebü'l-Hattâr'ın ümit uyandıran bu uygulamalarının üzerinden henüz fazla zaman geçmemişti ki, biri Kayslı diğeri Kelbli olan iki kişi arasında çıkan bir anlaşmazlık, meselenin çözümü için kendisine müracaat edilen valinin Kelbli kişi lehine karar vermesi üzerine iki kabile arasında yeni bir savaş başlattı. Kayslılar Kelbli valiyi kabilecilik yapmakla itham ettiler; kabaran asabiyet duyguları, taraflarda zihinlerdeki eski husumet ve savaşların hatıralarını bir defa daha depreştirdi.

745 senesinde başlayan Kayslı-Yemenli mücadelesi aralıklarla yaklaşık on sene devam etti. Bu amansız mücadele, tarihçilerce o zamana kadar görülen kabile savaşlarının en şiddetlisi olarak tanımlanmaktadır. Aynı şekilde akan kardeş kanının çokluğu ve açtığı mânevî tahribat bakımından bu savaşı Sıffîn hadisesine benzeten tarihçiler de vardır.[12]

Bu mücadelenin en önemli sonuçlarından biri, mağlûp taraf durumuna düşen Yemenliler'in, ağırlıklarını siyasetten iktisadî ve kültürel alanlara kaydırmaları oldu. Endülüs tarihinin daha sonraki dönemlerinde öne çıkan ilim adamlarından birçoğunun Yemenli olması, işte bundan kaynaklanmaktadır.

İlk Reconquista Dalgası

Müslümanların önce Fransa'nın fethiyle ardından da kendi aralarındaki mücadelelerle meşgul olmaları, Endülüs'ün kuzeyinde ciddi bir otorite boşluğuna sebep oldu. Fethin ilk yıllarında İspanya'nın kuzeybatısındaki dağlık Cantabria, Galicia (Cillîkıye) ve Asturias mıntıkalarına sığınan dağınık vaziyetteki bazı Vizigot kuvvetleri, meydana gelen boşluktan yararlanarak son Vizigot Kralı Rodrigo'nun yeğeni olduğu da iddia edilen Pelayo adlı bir aristokratın liderliğinde müslümanlara karşı direniş cephesi oluşturdular. 717'de Pelayo'nun elde ettiği Cavadogna galibiyeti, hıristiyanlarda müslüman hâkimiyetindeki toprakların en azından bir bölümünün tekrar geri alınabileceği ümidini diriltti. Gerek geçmişte gerekse günümüzde birçok tarihçi, sözü edilen galibiyeti İspanya'nın müslümanlardan geri alınması sürecinin başlangıcı olarak kabul eder ve bu süreç için "geri alma/yeniden fethetme" anlamında "reconquista" ifadesini kullanır.

Cavadogna galibiyetinden sonra Pelayo'nun (718-737) Oviedo (Asturias) kralı olarak anılmasına karşılık, ondan sonra hıristiyan direnişinin liderliğini üstlenenler Asturias-León, daha çok da León kralları olarak anıldılar. Milâdî VIII. yüzyılın ilk yarısında Leónlular topraklarını güneye doğru genişleterek Lugo, Tuy, Oporto, Braga, Visco, León, Amaya, Zamora, Simancas, Osma, Salamanca, Abila, Segovia, Sepulda gibi şehir ve kalelerin tekrar hıristiyan hâkimiyetine geçmesini sağladılar. Bu şekilde Endülüs'ün kuzeyinde bir hıristiyan direniş gücünün ortaya çıkması ve devletleşmesi, bazı mühtedi toplulukların kaderini de etkiledi. Şöyle ki, fetih sonrasında İspanya'nın kuzeyine yerleşen Berberîler sayesinde yerli halktan birçok aile İslâm dinine girmişti. Ne var ki gerek Berberîler'in Araplar karşısında aldıkları yenilgi nedeniyle Kuzey Afrika'ya göçmeleri gerekse Duero nehrine kadar Kuzey İspanya'nın tamamıyla hıristiyanların kontrolüne geçmesi bu yeni mühtedileri sahipsiz bıraktı. Bu kişilerin bir kısmı kendi iradeleriyle, çoğunluğu oluşturan bir diğer kısmı ise zorlamalar neticesinde eski dinleri olan Hıristiyanlığa döndüler.

Sonuç itibariyle VIII. yüzyılın ikinci yarısına girilirken Endülüs, müslüman tarihçilerin ifadesiyle bir "fitne" girdabına sürüklenmiş vaziyetteydi. Bir taraftan bu durumun devam etmesi diğer taraftan ise kuzeyde dağlık bölgelere sığınan hıristiyan direnişçilerin teşkilâtlanarak toprak kazanmaya başlamaları, Endülüs'ün geleceği konusunda ciddi tereddütler uyandırmaya başlamıştı. İşte tam da böyle kritik bir zamanda etrafta Emevî sülâlesinden Abdurrahman adlı birinin Mağrib'den Endülüs'e geçmek için hazırlıklar yaptığına dair haberler duyulmaya başladı.

DEVLETLEŞME

Kuruluş-Kökleşme

Endülüs, yukarıda belirtildiği şekilde iç çekişmelerle bunalmakta ve belirsiz bir sona doğru yaklaşmakta iken, doğuda Emevî Devleti'nin merkezi Şam'da da benzeri sıkıntılar yaşanmaktaydı. Sosyal gerilim, ekonomik sıkıntılar, tahta kimin sahip olacağı meselesi, Bizans'a karşı yürütülen sonuçsuz savaşlar ve bunlara ilâve olarak devleti yıkmak için uğraşan gizli hareketler, 720 senesinden itibaren Emevî idaresini ciddi biçimde sarsmaya başladı. Nihayet 749 senesinde Abbâsîler tarafından başlatılan geniş çaplı ayaklanma, 750 senesinde bu hânedanın sonunu getirdi. Abbâsîler iktidarı ele geçirir geçirmez Emevîler'e karşı geniş çaplı bir tasfiye hareketi başlattılar. Bu kıyımdan Emevî hânedanının çok az sayıda mensubu kurtulabildi. Bunlardan birisi de yukarıda bahsedilen Abdurrahman b. Muâviye idi.

Emevî hükümdarlarından Hişâm'ın (724-743) torunu olan Abdurrahman b. Muâviye, Abbâsîler'in takibinden kurtulabilmek için önce Mısır üzerinden Mağrib'e kaçtı. Burada bir süre Berberî Nefzâve kabilesine mensup dayılarının yanında saklandı. Fakat o dönemki

Kuzey Afrika valisi de Emevî aleyhtarı bir kimse olduğundan, Abdurrahman, Endülüs'e geçmeye karar verdi. Burada özellikle belirtmek gerekir ki, o bu kararı verirken canını kurtarmaktan çok, doğuda yıkılan Emevî hânedanını batıda yeniden kurmayı hedeflemekteydi.

Abdurrahman'ı bu hedefe yönelten faktörlerin başında hiç şüphesiz, Endülüs'ün vaat ettiği imkânlar gelmekteydi. Her şeyden önce bu ülkede Emevîler'e sadakatle bağlı bir mevâlî topluluğu bulunuyordu. Öte yandan Endülüs müslümanları bölünmüş durumda olduklarından, kendisine karşı mücadele edecek ortak bir cephenin varlığı da söz konusu değildi.

Abdurrahman'ın Endülüs'e geçme isteğine sadece Kayslılar razı olmadı. Mevâlî, Berberîler ve özellikle de Kayslılar'a karşı intikam duygularıyla göğüsleri kabaran Yemenliler ise Abdurrahman'a her türlü desteği vereceklerini vaat ettiler. Bunun üzerine 0, 138 (755) senesi ilkbaharında Endülüs'e ayak bastı. O sırada Endülüs'ün idaresini elinde bulunduran ve Kayslılar'ın desteğini arkasına alan Vali Yûsuf el-Fihrî (737-756), iktidara sahip olma fikrinden vazgeçmesi için Abdurrahman'a bazı cazip teklifler yaptıysa da bir sonuç elde edemedi. Çok sayıda Yemenli Arap ve Berberî, Abdurrahman'a katıldı. Nihayet Abdurrahman kendisini engellemek isteyen Yûsuf el-Fihrî'yi hezimete uğratarak 756 senesi Zilhicce ayında bir cuma günü Kurtuba'ya girdi. Okuduğu cuma hutbesinde halka iyilik, dürüstlük ve adaletle hükmedeceği vaadinde bulunup cuma namazını kıldırdıktan sonra biatları kabul etti.[13] Endülüs böylece fiilen Abbâsî idaresinden koparak 422 (1031) senesine kadar, yaklaşık 275 sene, Emevî hânedanının idare edeceği bağımsız bir devlete dönüşmüş oldu.

Abdurrahman, içinde bulunulan durumun nezaketini ve "hilâfet" müessesesinin müslümanlar nazarındaki

önem ve hassasiyetini dikkate alarak kendisi için "emîr" dışında bir unvan kullanmadı. Üstelik emirliğinin ilk on aylık süresi boyunca cuma hutbelerinde Abbâsî halifesinin adını zikretmeyi de ihmal etmedi. Ancak yakın akrabalarından bazılarının ısrarlı taleplerini de dikkate alarak bu uygulamaya son verdi.

I. Abdurrahman'ın bir "kaçak" olarak başladığı serüvenini bir hükümdar olarak noktalaması gerçekten büyük bir başarıydı. Hiç şüphe yok ki imparatorluk kurmuş ve idare etmiş bir hânedanın mensubu olarak kazandığı tecrübelerin ve hepsinden önemlisi, bu birikimi gerektiğinde en iyi biçimde kullanabilecek kabiliyet ve kapasitede bir şahsiyet olarak yetiştirilmiş olmasının, söz konusu başarıda büyük payı bulunuyordu. Ancak Abdurrahman'ın önünde yeni devletin ayakta kalabilmesi için hâlâ yapılması gereken önemli işler ve aşılması gereken büyük güçlükler bulunmaktaydı. Bunların başında Endülüs'ü uzun zamandır meşgul eden asabiyet çekişmeleri gelmekteydi. Nitekim Kayslılar uğradıkları mağlûbiyete rağmen, iktidar mücadelesini terketmek niyetinde olmadıkları için, yeni tertipler peşindeydiler. Önceleri geçmişin intikamını almak için Abdurrahman'a arka çıkan Yemenliler, bu arzularına kavuşmanın verdiği heyecanla şimdi de Abdurrahman'dan kurtulup idareyi tamamen ele geçirmeyi hedefliyorlardı. Yemenliler'in bu niyeti, Endülüs'ün bağımsızlığını hazmedemeyen Abbâsîler'in de işine gelmekteydi. Zira onlar, Endülüs'ün doğrudan bir askerî hareketle Abbâsî hâkimiyetine iadesinin zorluğunu bildiklerinden, içerideki hoşnutsuz ve huzursuz grupları teşvik ederek bu hedefe ulaşabileceklerini düşünüyorlardı. 762'de Yemenliler'in Abbâsîler'e ait siyah renkli bayrağı kullanarak isyan etmeleri, bu düşünceyle yakından alâkalıydı. Berberîler'e gelince, ilerleyen

zaman içerisinde beklentilerine yeterli cevabı alamamış olacaklar ki, onlar da bir süre sonra Abdurrahman'a karşı cephe alma yoluna gittiler.

Kısaca ifade etmek gerekirse Abdurrahman'ın gerek yanında gerekse karşısında yer alan her kabile ya da grubun, geleceğe dair farklı beklentileri ve hesapları vardı. Bu hesaplar çerçevesinde ortamı uygun gördükleri anda, devlete karşı harekete geçmekten geri kalmadılar. Nitekim 758'de Kayslılar, 762'de Abbâsîler'in teşvik ve desteğiyle Yemenliler, 767'de yine Yemenliler, 769'da Berberîler, Abdurrahman'a olan bağlılıklarına son verip isyan bayrağını açtılar.

Abdurrahman'ın bu gelişmeler karşısında takip ettiği ustaca politikalar, onun, kurduğu devleti yaşatacak ve yaşatma yollarını icat edebilecek kapasitede bir lider olduğunu açıkça ortaya koydu. Yerinde ve zamanında aldığı tedbirlerle isyanların devleti yıkma noktasına ulaşmadan bastırılmasını sağladı. Onu bu sonuca götüren, siyasetinde öne çıkan hususlar denge, hile, yerine göre müsamaha ve yerine göre de sertlik şeklinde sıralanabilir. Gerek doğudaki gerekse Endülüs'teki tecrübeleri, Abdurrahman'a, farklı kavim ve kabilelerden oluşan bir toplumda hassas bir denge oluşturmadan devlet hayatında istikrarı sağlamanın mümkün olmadığını göstermişti. Bu sebeple o, her ne kadar Endülüs'e geçerken Kayslılar'a karşı Yemenliler'i ve Berberîler'i arkasına aldıysa da, bu duruma bir an önce son verip artık bir devlet reisi olarak her grubun üstünde ve her gruba aynı mesafede duran bir siyasî otorite anlayışının yerleşmesi gerektiğine inanıyordu. Bu sebeple emirliğini ilân ettikten sonra her grupla ayrı ayrı ilişki kurma yoluna gitti. Gerektiğinde parayı ve makamı kullanarak gerektiğinde de hileye başvurarak

kabileleri bizzat kendi içlerinden parçaladı. Böylece karşısında güçlü cephelerin oluşmasını önlemiş oldu. Abdurrahman, bir taraftan böyle davranırken diğer taraftan Emevî nüfuzunun Endülüs'te yeniden güçlenmesi için gerekli tedbirleri almaktan da geri durmadı. Bu çerçevede doğuda kalan Emevi hânedanı mensup ve taraftarlarını geniş imkânlar vaat ederek Endülüs'e gelmeye teşvik etti. Çok sayıda kişi ve aile bu davete icabet etti. Abdurrahman birçok idarî kadroyu onlara verdi. Böylece Endülüs, şeklen olduğu kadar idarî kadrolarda bulunan insanların kimliği bakımından da Emevî hâkimiyetine geçmiş oldu.

I. Abdurrahman, kurduğu devletin yaşayabilmesi için her şeyden önce belli idarî kurumlara sahip bulunması, dolayısıyla da kurumsallaşması gerektiğinin bilincindeydi. Bu maksatla doğuda kazandığı devlet tecrübesinin sağladığı avantajla öncelikle bir "hâciblik" (hicâbet) ve beş veya altı "vezirlik" makamı ihdas etti. Hâcibin vazifesi, vezirlerin başı olarak diğer vezirlere başkanlık ve emîre vekâlet etmekten ibaretti. Vezirler ise emîr ya da hâcib tarafından kendilerine verilen vazifeleri yerine getirmek ve gerektiğinde emîrin meclisinde hazır bulunmakla mükelleftiler. Abdurrahman, bu makamları ya Emevî sülâlesinden olanlara ya da mevâlîden çok fazla güvendiği şahıslara tahsis etti. Ondan sonra gelen emîrler de, istisnaları olmakla beraber benzeri bir tutum izlediler; böylece, bu kilit vazifelerin kendi inisiyatiflerinde kalmasını sağlamış oldular.

O dönemde iç ve dış tehditlere karşı devleti veya devleti idare eden hânedanı ayakta tutabilmenin en önemli vasıtası ordu idi. Abdurrahman da bu gerçeğin farkındaydı. Ancak asabiyet anlayışı yüzünden birbirlerinin hasmı haline geldikleri için sadece Arap

kabilelerinden müteşekkil düzenli ve uyumlu bir ordu kurabilmek kolay bir iş değildi. Bu sebeple Abdurrahman, ordunun en azından bir kısmını, Araplar yerine "mürtezika" olarak bilinen "ücretli" Berberî askerlerden teşkil etme yoluna gitti. Ayrıca Avrupa ülkelerinden getirilen çok sayıda esiri de (sakālibe) satın alarak orduda görevlendirdi. Böylece, inisiyatifi tamamen kendi elinde olan bir ordu kurmuş oldu.

Abdurrahman'ın öncelikle ilgilendiği sahalardan bir diğeri, adalet mekanizması oldu. Emîr, valiler döneminde de mevcut olan bu mekanizmanın gerçek anlamda kurumsallaşması ve daha sağlıklı işlemesi için vezir kadar yetkileri bulunan bir "kādılcemâa" (başkadı), ayrıca ülkedeki hıristiyan halkı devlet nezdinde temsil etmek üzere bir de "kümis" (gomes) tayin etti.[14]

I. Abdurrahman otuz iki yıllık emirlik süresine başta başkent Kurtuba'da olmak üzere bazı önemli bayındırlık hizmetlerini de sığdırdı. Kurtuba, Endülüs Emevî Devleti'nin idarî merkezi olarak ilân edildiği sırada, bakımsız ve kısmen de metrûk bir şehir görünümündeydi. Fakat başşehir oluşuyla birlikte hızlı bir gelişmeye sahne oldu. Yeni göçlerle nüfusu aşırı bir şekilde artan eski şehrin etrafında yeni mahalleler kuruldu. Abdurrahman ve onun temsil ettiği devlet; saray, hükümet binası, kışla, cami gibi birçok binanın inşasını, Şam'dan getirilen bitki ve ağaç çeşitleriyle yeni bahçelerin ve caddelerin düzenlenmesini gerçekleştirerek söz konusu gelişmede fiilen yer aldı. Şehrin eskimiş olan surları da onarıldı. Abdurrahman döneminde inşa edilen mimari eserler arasında Kurtuba Ulucamii'nin (el-Mescidü'l-kebîr/La Mezquita Mayor) ayrı bir yeri ve önemi vardır. Bu eserin öneminden "Sanat ve Mimari" başlığı altında ayrıca bahsedilecektir.

I. Abdurrahman'ın yeni devleti teşkilâtlandırmak ve iç ihtilâfları gidermekle meşgul olduğu yıllarda Franklar, Galya'nın tamamında müslüman hâkimiyetine son vermişti. VIII. yüzyılın son çeyreğine girilirken Saksonlar'a boyun eğdiren, hatta İtalya üzerinde bile nüfuz sahibi olan Franklar, gözlerini Endülüs'e dikmeye başladılar. Asıl hedefleri müslümanları Endülüs'ten çıkarmaktı. Öte yandan İspanya'nın kuzeyindeki León Krallığı da Endülüs topraklarına doğru genişleme arzusunu devam ettirmekteydi.

I. Abdurrahman, gerek İspanya'nın kuzeyindeki hıristiyanlardan gerekse Franklar'dan gelebilecek tehlikeleri engelleyebilmek için Endülüs'ün kuzeyinde yukarı, orta ve aşağı şeklinde üç sınır bölgesi (sugūr/marcas) oluşturdu. Sınır bölgelerini "askerî bölgeler" olarak anlamak da mümkündür. Zaten bu bölgelerin idarî sorumluları, aynı zamanda ordu komutanı olan kimselerden seçilmekteydi ve asıl vazifeleri, düşman tarafından gelebilecek saldırılara karşı savunma bariyeri oluşturmak veya düşman üzerine yapılacak seferlerde askerî üs olarak hizmet vermekti.

Merkezi Sarakusta olan yukarı sınır bölgesindeki Arap nüfusun önemli bir bölümünü, I. Abdurrahman'dan umduklarını bulamayan Yemenliler oluşturmaktaydı. Ayrıca aynı bölgede merkezî idarenin sıkı kontrolünden hoşlanmayan nüfuzlu mahallî ailelerin varlığından da bahsetmek gerekir. Zira bu nüfus yapısı merkezî idare için er ya da geç tehdit oluşturma potansiyeline sahipti. Nitekim I. Abdurrahman'ın hükümdarlık döneminin sonlarına doğru Barselona ve Sarakusta'nın Yemen kökenli valileri, emîri devirmek için harekete geçtiler. Bu maksatla Endülüs'ün kuzeyindeki bazı toprakları vermeyi taahhüt ederek Franklar'dan yardım

istediler. Frank Kralı Büyük Karl (Carlomagno/Şarlman), Franklar'la birlikte Lombardlar, Germenler, Britanyalılar ve Okitanyalılar'ın da katıldığı büyük bir ordunun başında Pireneler'i aşarak Sarakusta önlerine ulaştı. Bu arada papadan da gerekli desteği almıştı. Ne var ki Sarakusta'dan sonraki asıl hedefinin Kurtuba olduğu söylenen bu kalabalık Frank ordusu, amacına ulaşamadan geri dönmek zorunda kalmış, hatta Pireneler üzerindeki Roncesvalles denilen mevkide Basklılar'la müslümanların birlikte gerçekleştirdikleri âni bir hücum neticesinde artçı kuvvetlerinin tamamına yakını yok olmuştu. Bu saldırıda ölenler arasında daha sonra adına klasik Fransız edebiyatının en önemli yapıtlarından biri kabul edilen Roland destanının (Chanson de Roland) kaleme alındığı Bretagne Kontu Roland da bulunmaktaydı.

Sonuç itibariyle Roncevalles'de müslümanlar Basklılar'la birlikte Franklar'a, bir anlamda Belâtüşşühedâ'ya karşılık olmak üzere, ağır zayiat verdirmiştir. Ayrıca Franklar'ın, o gün için bir bütün olarak Endülüs'ü istilâ düşüncesinden vazgeçtikleri de söylenebilir. Ancak bu söylenenlerden, onların Endülüs'le alâkalarını tamamen kestikleri sonucuna ulaşılamaz. Zira Franklar kısa bir süre sonra Barselona'yı işgal edecektir. Kezâ ileride hıristiyan İspanyol krallıklarınca Endülüs üzerine düzenlenecek ve XII. yüzyıldan itibaren Haçlı savaşı hüviyeti kazanacak olan pek çok askerî seferde Frank askerler de yer alacaktır.

I. Hişâm: Endülüs'ün Ömer b. Abdülazîz'i

I. Abdurrahman'ın 788 yılında ölmesi üzerine yerine geçen oğlu I. Hişâm, devlet âdâbını öğrenmenin yanında iyi bir dinî eğitim de almıştı. Kaynakların belirttiğine göre o, icraatlarını Kur'ân-ı Kerim ve Hz.

Muhammed'in sünneti çerçevesinde gerçekleştirmeye büyük bir özen göstermiştir. Bu bakımdan Ömer b. Abdülazîz'i (717-720) örnek aldığı ifade edilmektedir. Hişâm, tavır ve uygulamalarıyla gerçekten de onu hatırlatmaktadır. O, bulunduğu makam itibariyle devletin en tepesinde olmakla beraber, yaşantı bakımından hep halkla iç içe olmayı tercih etmiştir. Bu tercihin bir sonucu olarak onu, hasta ziyaretinden cenaze merasimlerine katılmaya, vakit namazlarını cemaatle camide kılmaktan fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamaya kadar birçok faaliyetin içinde görmek mümkündür. Kezâ adaletin işleyişi konusunda, "Şayet kadı, benim şu üzerinde oturduğum taht hususunda aleyhime karar verse, Allah'a yemin ederim ki adalete boyun eğmek için derhal o tahtı terk ederim"[15] diyecek kadar hassasiyet göstermiştir. Emrindeki idarecilerin vazifelerini dürüstçe yapıp yapmadıklarını, halkla olan münasebetlerinde adaletten ayrılıp ayrılmadıklarını tespit için gizli müfettişler gönderirdi. Kendisine intikal ettirilen bir haksızlık varsa derhal düzeltilmesi yoluna giderdi. Eğer halktan birisi bir idarecinin zulmüne uğraşmışsa, mazlumun hakkını almak için fazla beklemez ve mesele hallolunca kadar bizzat ilgilenirdi.

I. Hişâm kişiliğiyle halkın, özellikle de yerli halktan yeni mühtedilerin sempatisini kazanmış ve "kendisinden razı olunan kişi" anlamında "er-Radî" sıfatıyla anılmıştır. Belki de halk nezdinde kazandığı bu itibarın etkisiyle döneminde birkaç küçük isyan dışında önemli sayılabilecek büyük iç olaylar meydana gelmemiş, o da bundan yararlanarak sahip olduğu askerî gücü, İspanya'nın kuzeyinde yeni şekillenmekte olan Asturias Krallığı'nı baskı altına almak ve Franklar'ın İspanya üzerindeki etkisini azaltmak için kullanmıştır.

Hişâm'ın sekiz yıllık, nispeten kısa emirlik döneminde yaşanan en önemli gelişmelerden biri, Mâlikîliğin Endülüs'te yayılmaya başlamasıydı. Daha önce ülkede İmam Evzaî'nin (ö. 157/774) görüşleri hâkimdi. Ne var ki Doğu'ya ilim tahsili için giden Endülüslü öğrencilerin genelde Medine'de kalarak İmam Mâlik'in ders halkalarına katılmaları ve ülkelerine döndükten sonra eğitim faaliyetlerini hocalarının fikirleri istikametinde yürütmeleri, I. Abdurrahman döneminin sonlarına doğru, özellikle de I. Hişâm döneminde Mâlikîliğin Endülüs'te yayılmasına ön ayak oldu. Mâlik'in Endülüslü ilk öğrenci kuşağı arasında Şebtûn lakabıyla anılan Ziyâd b. Abdurrahman, Yahyâ b. Mudar, Îsâ b. Dînâr ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî önemli bir yere sahiptir. Dindar kişiliği ve dürüst idareciliğiyle İmam Mâlik'in övgüsünü kazanan I. Hişâm, düzenlediği ilim meclislerinde sık sık bu fakihlerle birlikte oldu. Pek çok konuda onlarla istişarede bulundu, görüşlerine itibar etti. Bu ilginin sonucu olarak onun zamanında fakihlerin hem sayısı hem de devlette ve toplumsal hayattaki nüfuzları gözle görülür biçimde artmaya başladı.

er-Radî'den er-Rabadî'ye

Fakihlerin devlet ve toplum nezdinde güçlenmesi, I. Hişâm açısından bir sorun teşkil etmiyor, bilakis sahip olduğu meşruiyet zemininin güçlenmesine katkı sağlıyordu. Lâkin emîrin âniden ölmesi ve yerine oğlu I. Hakem'in (796-822) gelmesi üzerine durum tersine dönmeye başladı. Bunda bir dereceye kadar baba ile oğul arasındaki mizaç farkının rolü olduğu söylenebilir. Yeni emîr, gerek dinî yaşantısı ve özel hayatı gerekse devlet anlayışı bakımından babasından oldukça farklıydı. İslâm'a bağlılığı kuşkusuzdu ancak babası kadar dindar bir kişi değildi. Halk onu camide pek görmüyordu. İçki,

müzik ve şiirin çeşnilendirdiği işret meclisleri ve avcılık, vakit namazlarını babası gibi camide kılmaktan daha fazla ilgisini çekiyordu. Ayrıca o, bir hükümdar olarak sahip olduğu yetkileri kimseyle, özellikle de fakihlerle paylaşmak niyetinde değildi. Bu sebeple, I. Hişâm döneminde nüfuz kazanan fakihler ile arasına mesafe koyma yoluna gitti. Diğer taraftan Hakem'in iş başına gelişinin üzerinden fazla bir zaman geçmeden 801 yılında Endülüs'ün önemli şehirlerinden ve savunma merkezlerinden biri olan Barselona'nın Franklar'a kaptırılması, kuşkusuz yeni emîrin itibarını zedeleyen bir gelişmeydi. Bütün bunlar, sonuçta pek tabii olarak fakihler ve onların etkisi altındaki halk kesimleri (âmme/avam) arasında öfke ve huzursuzluğa sebep oldu.

Mesele bu kadarla da kalmadı; devleti "fâcir" (günahkâr) olduğuna inanılan böyle bir emîrden kurtarma adına, Kurtuba'da biri 805, diğeri 818 senesinde olmak üzere fakihlerin de içinde yer aldığı iki gelişme yaşandı. Bunlardan bilhassa ikincisi, tam anlamıyla bir halk isyanıydı. I. Hakem'in kişiliğine olduğu kadar esnafın sırtına yeni vergiler yüklemesine ve sarayı korumakla görevli hıristiyan kökenli askerlerin zaman zaman yaptıkları taşkınlıklara da kızan, çoğunluğunu yeni müslümanların oluşturduğu ve Kurtuba'nın kenar mahallelerinden biri olan Rabad'da yaşayan halk, bir av partisi dönüşü emîri sarayında kuşatarak linç etmek istedi. Emîr bu saldırıdan ancak Rabad'daki evleri ateşe verdirmek suretiyle kurtulabildi. Askerlerin üç gün boyunca gerçekleştirdiği yağma ve katliamın ardından Hakem, mahalleyi yıktırma ve halkından hayatta kalanların tamamını Kurtuba'dan sürme kararı aldı. Bu sert karar ve uygulamalarından dolayı o, "er-Rabadî" diye anılmaya başlandı.

Rabad'dan sürülenlerin sayısı 20.000 kadardı. Bunların çoğu Mağrib'e geçerek burada iki gruba ayrıldılar. Bir grup o sırada İdrîsîler'in hâkimiyetinde bulunan Fas'a yerleşti. Diğer grup ise önce Mısır'a, oradan da Girit'e gitti ve orada 961 yılına kadar ayakta kalan bir emirlik kurdu.

Endülüslü âlim İbn Hazın, Hakem'den söz ederken, "Haksız yere kan dökmekten çekinmedi"[16] ifadesini kullanır. Hakem'in yukarıdaki ve başka bazı olaylardaki aşırı güç kullanmaya yatkın tutumu İbn Hazm'ı destekler mahiyettedir. Muhtemelen, babasının döneminden farklı olarak kendi zamanında sırf Kurtuba'da değil, ülkenin başka bölgelerinde de gerek bazı Arap ve Berberî gruplardan gerekse yeni müslümanlardan (müvelledler) kaynaklanan isyan teşebbüslerinin ortaya çıkması, ayrıca yöneticiliğinin ilk yıllarında Barselona'nın Franklar'ca işgal edilmesi, Hakem'i, temelleri henüz yeni olan devletin bekası adına endişeye ve buna bağlı olarak da devlet gücünü ölçüsüz biçimde kullanmaya sevketmiş olmalıdır. Onun bu bakımdan bir zorba olduğu söylenebilir, ancak bu özelliği yanında çabuk karar alma gücüne ve aldığı kararları tâvizsiz uygulama azim ve iradesine sahip bir devlet adamı olduğu da bir vâkıadır. Nitekim onun zamanında birçok yerde isyan çıkmış olmasına rağmen devletin bütünlüğü muhafaza edilmiş, hıristiyan saldırılarına karşı sınır bölgelerinde yaşayan halkın güvenliği sağlanmıştır. Diğer taraftan Hakem, iktidarının son dönemlerinde bazı isyanları bastırmada sergilediği ölçüsüz güç kullanımından dolayı pişmanlık yaşamaya başlamış, bağışlanmak için bol bol tasaddukta bulunmuştur.

Hakem, yukarıda sayılan özellikleri yanında iyi bir şairdi; edebiyata ve sanata büyük önem verirdi. Bu yönüyle, Endülüs'te kültürel ve sanatsal faaliyetlerin filizlenmesine katkı sağladığı muhakkaktır. Nitekim Abbas

b. Nâsih, Yahyâ el-Gazâl ve İbrâhim b. Süleyman eş-Şâmî gibi edipler onun zamanında temayüz etmişlerdir.

II. Abdurrahman'la Gelen "Balayı"

II. Abdurrahman, 822 senesinde babasının ölümü üzerine boşalan emirlik tahtına oturduğunda siyasî bütünlüğünü muhafaza eden, dâhilî sıkıntıları büyük ölçüde giderilmiş, hazinesi iyi durumda bir devlet teslim aldı. Dolayısıyla Endülüs, nispeten daha istikrarlı bir dönemin başlayabileceği umudunu vaat etmekteydi. Abdurrahman'ın ilk görevi bu umudun hakikate dönüşmesini sağlamaktı. Doğrusu, birinci sınıf bir devlet adamı olarak yetişen Abdurrahman için bunu başarmak çok da zor olmadı. Daha babasının döneminde Mâride ve Tuleytula gibi bazı önemli isyan merkezlerinde idareci olarak bulunduğu ve ayrıca babasının buralara düzenlediği askerî seferlerin bir kısmına bilfiil katıldığı için, devletin bütünlüğüne yönelik olarak içten gelebilecek tehlike odaklarını yakından biliyordu. Bundan da önemlisi, hem orduyu hem de devlet ricâlini çok iyi tanıyordu. Babasının yaşadıklarından ders çıkararak halk üzerinde nüfuz sahibi olan fukaha ile ters düşmemeye dikkat ediyordu. Bunlara bir de yüksek idarecilik vasfı eklenince II. Abdurrahman, Tuleytula, Mâride ve Tüdmir bölgelerinde kısmen asabiyet, kısmen de bölücülük ağırlıklı birkaç ayaklanmayı kolaylıkla bastırmak, aynı şekilde Normanlar'ın kıyı şehirlerini yağmalama amaçlı saldırılarını ufak zararlarla atlatmak suretiyle otuz yıllık hükümdarlık süresini Endülüslüler'e "balayı" (eyyâmü'l-arûs)[17] dedirtecek ölçüde huzur dolu bir istikrar dönemine çevirmesini bildi.

II. Abdurrahman dönemi, siyasî istikrar dönemi olduğu kadar idarî alanda yeni düzenlemelerin, iktisadî

alanda gelişmenin ve kültürel alanda Doğu'daki birikimlerin Endülüs'e naklinin gerçekleştiği, kısacası Endülüs medeniyetinin nüvelerinin belirmeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemde iktisadî yapı denilince akla öncelikle tarım gelmektedir. Sağlanan uzun süreli istikrar sayesinde tarımda olumlu gelişmeler kaydedildi. Ziraattaki gelişmeleri, başta dokumacılık olmak üzere imalât sanayii takip etti. Dokuma sanayii o kadar gelişti ki, Abdurrahman'ın sadece sarayın ve devlet ricalinin ihtiyaçlarının karşılanması için yaptırdığı tezgâhlarda dokunan kumaşların, o gün için İslâm âleminin diğer taraflarında değil benzeri, taklidi bile yapılamıyordu.

Tarım ve imalât sanayiindeki gelişmenin en önemli yansımalarından biri, dış ticaret hacmindeki artış oldu. Endülüs'te yetişen veya üretilen mallarla dolan ticaret gemileri Fransa, Sicilya ve Girit dahil olmak üzere Akdeniz sahilleri boyunca faaliyet halindeydi. Bu faaliyet tabii olarak Endülüs Emevî Devleti'nin gelirlerini çok yüksek seviyelere çıkardı. Bu artıştan cesaret alan devlet, ilk defa kendi parasını basmak için bir darphâne (dârüssikke) kurma yoluna gitti.

Başta II. Abdurrahman olmak üzere bu dönemde Endülüslüler, siyasî alanda hasım olmalarına rağmen Abbâsîler'den kültür ve medeniyet alanında yararlanmayı da ihmal etmediler. Emîr, Kurtuba'yı Batı'nın Bağdat'ı yapma, kendisi de Batı'nın Me'mûn'u olma konusunda son derece kararlıydı. Bu amacı doğrultusunda şair Abbas b. Nâsih es-Sekafî'yi felsefe, tıp, matematik, geometri ve astronomi alanlarında Doğu'da ortaya konan yeni eserleri toplaması için Bağdat'a gönderdi. Bağdat'a gönderdiği bir diğer ise isim meşhur edip Yahyâ b. Hakem el-Gazâl idi. Onun gönderiliş amacı, bu sırada Bağdat'ta şiirleri ilgiyle takip edilmekte olan Ebû Nüvâs

ve Ebü'l-Atâhiye gibi yenilikçi şairlerin divanlarını toplamaktı. Diğer yandan Kurtuba, bu dönemde, Bağdat kökenli lüks malların ve değerli mücevherlerin en fazla tüketildiği pazarlardan biri haline geldi. Abbâsî sarayında görülen giyim kuşam, yeme içme, eğlence ve teşrifat biçimleri, Endülüs Emevî sarayında da aynen taklit edilmeye başlandı. Bu değişimde, Hârûnürreşîd'in hizmetinde bulunmuş ünlü mûsikişinas İshak el-Mevsılî'nin Endülüs'e gelen öğrencisi Ali b. Nâfi'in -daha çok Ziryâb diye bilinir- büyük katkısı oldu.

Abbâsîler'in tecrübelerinden istifade edilerek idarî alanda da yeni bazı düzenlemeler yapıldı. Bu meyanda vezirlikler, vazife alanları belli ve sabit makamlar haline getirildi. Ülke meselelerinin görüşülmesi için vezirlerin her gün sarayda emîrin huzurunda toplanmaları ve her istenildiğinde hazır olmaları için kendilerine tahsis edilen makam odalarında çalışmaları da Abbâsîler örnek alınarak yapılan düzenlemelerdendi.

II. Abdurrahman dönemine kadar Kurtuba'da yalnız bir ulucami inşa edilmişti. Diğer şehirlerde ise ya fetih esnasında ya da daha sonra inşa edilen küçük ve mütevazi mescitler bulunuyordu. Buna mukabil hem iktisadî alanda kaydedilen ilerlemenin hem de yerli hıristiyan halktan İslâm dinine girenlerin sayısında meydana gelen hızlı artışın neticesi olarak II. Abdurrahman dönemini, Endülüs'ün hemen her şehrinde bir ulucaminin inşa edildiği zaman dilimi olarak da görmek mümkündür. Diğer taraftan aynı dönemde birçok zengin ve hayır sever kimse de, kendi adlarıyla anılan daha ufak çapta camiler yaptırmıştı. Bunlar arasında âzat edilmiş varlıklı câriyeler ve II. Abdurrahman'ın eşleri de bulunuyordu. Nitekim Abdurrahman'ın sarayında hizmet veren câriyelerden Şifâ, Fecr ve Tarûb'un

kendi adlarını taşıyan birer mescit inşa ettirdikleri nakledilmektedir.[18] Cami ve mescit inşasında görülen bu artış, bir başka açıdan bakıldığında, ülkede müsta'ribler (yerli zimmî hıristiyan halk) arasında İslâm dininin hızla yayılmakta olduğuna da işaret etmekteydi.

Hıristiyan Fedaileri Hareketi

Müsta'ribler arasında yayılan sadece İslâm dini değildi; müslümanlara ait değerler, örf ve âdetler, zevkler ve davranış kuralları, özellikle de Arap dili ve edebiyatı da onları etkisi altına almaya başlamıştı. Hatta İslâmlaşma'dan önce Araplaşma'nın gerçekleştiğini söylemek daha isabetli bir tespit olur. Bu gelişmelerin neticesi olarak zimmî hıristiyanlar evlerini müslümanlar gibi süslemeye, müslüman mutfağını taklit etmeye, çocuklarına Mîkâil, Hafs, Abdülmelik gibi Doğu'ya ait isimler koymaya, müslümanlar gibi giyinmeye, yeni kuşak anlasın diye kutsal metinlerini Arapça'ya çevirmeye başlamışlardı. Ancak daha da önemlisi, hıristiyan gençler atalarına ait Latince eserlerle meşgul olmak yerine Arap şairlerin şiirlerini ezberliyor, müslüman düşünürlerin eserlerini inceliyorlardı. Bütün bunlar, doğal olarak müsta'rib kimliğinde nicelik ve nitelik olarak erimeye ve çözülmeye sebep olmaktaydı.

Hıristiyan halkın geneli, devlet kendilerine inanç ve ibadet özgürlüğünü tanıdığı için, bahsedilen gelişmeleri çok da önemser görünmüyordu. Buna mukabil azınlık bir hıristiyan grup açısından bütün bunlar, Endülüs'te inandıkları dinin sonunun gelmekte olduğunun emareleri olarak algılanmaktaydı. Nitekim Alvaro adlı Kurtubalı bir hıristiyan yazarın kaleminden çıkan şu satırlar, Araplaşma'nın etkisini ve bu durum karşısında içine

düşülen umutsuzluğu göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir:

> Görüyorum ki pek çok din kardeşim, Araplar'a ait şiir ve kıssaları okumakta, müslüman düşünür ve kelâmcıların eserlerini incelemekte. Daha acısı, bunu tenkit maksadıyla değil; düzgün ve akıcı bir Arapça'ya sahip olabilmek için yapmaktalar. Onlar arasında kutsal metinlerin Latince şerhlerini okuyabilecek tek bir kişi var mı? Onlardan hangisi İnciller'i, nebîleri ve havârileri araştırma konusu yapmakta? Yazık! Kabiliyetleriyle öne çıkan hıristiyan gençler, Arap dili ve edebiyatından başka bir şey tanımamakta, aşırı harcamalar yaparak kitaplıklar kurmakta, her yerde bu edebiyatın güzelliğini dile getirerek propagandasını yapmaktalar. Onlara hıristiyanların eserlerinden söz açınız. Size, bu eserleri hafife alarak cevap vereceklerdir. Ne acı! Hıristiyanlar kendi ana dillerini unuttular, o kadar ki, ancak binde birimiz arkadaşının gönderdiği bir mektuba düzgün bir Latince ile cevap verebilir. Fakat Arapça yazmak söz konusu olduğunda, evet, bu dili maharetle kullanan, tıpkı bir Arap gibi son derece güzel şiirler söyleyebilen çok sayıda kişi bulabilirsiniz.[19]

Sözü edilen hıristiyan gruba göre Araplaşma ve İslâmlaşma mutlaka durdurulmalı, hatta tersine çevrilmeliydi. Başını rahiplerin çektiği bu grup, bu temel kabulden hareketle, milâdî X. yüzyılın ikinci yarısı başlarında kelimenin tam anlamıyla fanatik bir harekete öncülük ettiler. "Hıristiyan fedaileri hareketi" şeklinde isimlendirilebilecek bu oluşumun temel stratejisi, Endülüs'te müslümanlarla hıristiyanların bir arada yaşamalarını temin eden mevcut hoşgörü ortamını altüst ederek, iki taraf arasında gerilim ve çatışma meydana getirmekti. Hareketin mensupları bunu sağlamak için, cezasının ağır olduğunu bile bile, cami önlerinde,

çarşı ve pazar yerlerinde İslâmiyet ve Hz. Muhammed hakkında küfür ve hakaret dolu sözler sarfetmeye başladılar. Böylece, onların beklentisine göre müslüman topluluklar öfkeye kapılıp hıristiyanlara karşı harekete geçecek, buna karşılık hıristiyan halk da kendini savunabilmek için karşı harekette bulunacaktı. Bu sağlandığında, hıristiyanlar arasında İslâm'a ve Arap kültürüne karşı bir husumet oluşacak ve bu sayede İslâmlaşma ve Araplaşma'nın önüne geçilecek; hatta uzun vadede Endülüs'teki İslâm varlığına son verilebilecekti.

Söz konusu hareket on seneyi aşkın bir süre devleti meşgul ettiyse de, gerçekleşmesini arzuladığı "kutsal hedef"e ulaşamadı. Çünkü hıristiyanların büyük çoğunluğu, yukarıda da belirtildiği gibi çok aşırı buldukları bu harekete iltifat etmedi. Dahası, Kurtuba'da Emîr II. Abdurrahman'ın arzusu üzerine toplanan piskoposlar meclisi, hareketi eleştirdi ve "lüzumsuz" ilân etti. Emîrin yakalandığı hastalık sebebiyle 852 senesinde ölmesi üzerine, "Kurtuba fedaileri hareketi"ni sonlandırma işi, yerine geçen oğlu Muhammed'e (852-886) kaldı.

Çeyrek asır Endülüs'e hükmeden Emîr Muhammed, bir süre babasının vezirleriyle birlikte çalıştı. Bu dönemde öncelikle Kurtuba fedaileri hareketini bitirmek için mücadele etti. Başlangıcından itibaren harekete katılıp cami önlerinde Hz. Muhammed'e ve İslâm'a hakaret edenlere, bu gibi davranışların cezasının ağırlığı hatırlatılarak tuttukları yoldan vazgeçmeleri sağlanmaya çalışılmış ancak bu yöntem etkili olmayınca, değişik tarihlerde, Hz. Muhammed'e hakaret ettikleri mahkemece tespit edilenlerin ölüm cezasına çarptırılması yoluna gidilmişti. Bu uygulama Emîr Muhammed döneminde de devam etti. O döneme ait Latince bir kaynaktan Muhammed'in bilhassa harekete

katılanların yuvalandığı bir iki manastırı yıktırdığı da anlaşılmaktadır. Bu tedbirler neticesinde on yıla yakın bir süre devleti meşgul eden fedailer hareketi bitirildi.

Ancak olayların seyrinden anlaşılan o ki, Kurtuba'daki gelişmeler ve idamlara dair haberler, Endülüs'ün diğer bölgelerindeki hıristiyanlara abartılarak ve olduğundan çok daha farklı bir biçimde ulaştırılmıştı. Oysa devlet, toplumda kutuplaşmayı ve doğuracağı çatışmayı önlemek adına yalnızca hakaret edenleri cezalandırmıştı. Ancak fedailer hareketinin fikir babası ve savunucuları olan Alvaro ve Eulogio gibi isimler, yaşananları Hıristiyanlığın kökünü kazımayı amaçlayan uygulamalar olarak sunmaktaydı. Bu tür haberler, bir sonraki başlık altında değinilecek ve ülkenin değişik bölgelerinde ilk defa görülecek olan müsta'rib ayaklanmalarında bir dereceye kadar etkili olacaktır. Bununla beraber gerek müsta'rib isyanlarında gerekse paralel bir gelişme olan müvelled isyanlarının artışında zikredilmesi gereken sebeplerin başında Emîr Muhammed'in iktidara gelişinden bir süre sonra idarî kadrolarda yaptığı değişiklikler gelmektedir. Doğrusu bu tayinlerde asıl belirleyici olan kişi, emîrden ziyade başvezir olarak atadığı Hâşim b. Abdülazîz'di. Nitekim şu rivayet konuya önemli ölçüde ışık tutmaktadır:

> Sonra Muhammed -Allah ona rahmet eylesin- tahta oturdu. Acele karar vermezdi, cezalandırmaya pek yanaşmazdı. Mevâlîsine ve Suriyeli Araplar'a oldukça cömert davranırdı. Valileri seçerken özen gösterirdi. Ancak Hâşim iş başına gelir gelmez, idarecileri seçmede emîrin takip ettiği yolu bozdurarak, tecrübeli ve olgun yaştakiler yerine tecrübesiz gençlerin göreve getirilmesini sağladı. Valiler rüşvete yöneldi. Halkın mallarına el koymalarından ötürü "halkın mallarını ikiye bölüp yarısını alanlar" anlamında "el-münâsifûn" diye vasıflandırıldılar.[20]

Özetle ifade etmek gerekirse bir taraftan devletin ehliyetsiz yahut acemi idarecilerin eline geçmesinden kaynaklanan asabiyetçi ve adaletten uzak uygulamalar (ağır vergiler, şehirlerde halkın evlerine askerlerin yerleştirilmesi) diğer taraftan parçalı arazi yapısının yardımıyla mahallî aristokratların merkezî idarenin kontrolünden kurtulma arzuları Tuleytulalılar'ı, ayrıca Mâride'de İbn Mervân el-Cillîkī, Sarakusta ve civarında Benî Kasî, Runde'de (Ronda) İbn Hafsûn gibi müvelled liderleri isyana sevketti. Muhammed'in bu isyanları bastırmak için giriştiği askerî çabalar sonucunda sadece Tuleytulalılar tekrar itaat altına alınabildi, diğer isyanlar ise aralıklarla devam etti.

Endülüs'te çıkan iç isyanlar kuzeydeki hıristiyanlara kuvvetlenmek için ihtiyaç duydukları zamanı fazlasıyla sağladı. Başşehri Pamplona olan Navarra ile başşehri León olan León krallıklarının güçlü bir şekilde ortaya çıkmaları bu zamana tesadüf eder. Merkezî idareye baş kaldırırken Tuleytulalılar ve İbn Mervân el-Cillîkī León'dan, Benî Kasî sülâlesi de Navarra'dan önemli destek gördüler, ileriki dönemde de görmeye devam edeceklerdir.

el-Fitnetü'l-kübrâ

Muhammed, babasının zamanında liyakatlerini ispatlamış tecrübeli devlet adamlarının yerine başvezirinin etkisiyle tecrübesiz ve liyakatsiz kişileri tayin etti. Bu kişilerin asabiyetçi, buyurgan, adaletten uzak söz ve eylemleri, ok yaydan fırlatılırken önemsenmeyen küçük bir hatanın hedefe yaklaştıkça büyümesi gibi, toplumun değişik kesimlerinde, özellikle de Araplar'la yeterince kaynaşamamış, dolayısıyla da onları hâlâ dışarıdan gelen yabancılar olarak gören yerli halk (müvelledler ve

müsta'ribler) arasında gün geçtikçe artan bir hoşnutsuzluğa ve kızgınlığa sebep oldu. Bu gibi icraatlar, merkezî idarenin sıkı kontrolünden hoşlanmayan mahallî aristokrasiler için merkezden kopmayı kolaylaştıran bir ortam ve meşruiyet alanı sağlamaktaydı. Bu uygulamaların ceremesini Muhammed'den ziyade ondan sonra idareyi üstlenen emîrler ödemek zorunda kaldılar. Gerçi Muhammed'in yerini alan Münzir (886-888), yetenekli bir idareciydi fakat süreci tersine çevirecek köklü icraatları gerçekleştirmeye ömrü yetmedi. Bu durumda sıkıntıyı asıl çeken Emîr Abdullah (888-912) oldu.

Emîr Abdullah iş başına geldiğinde, Endülüslüler'in çok değil, on-on beş sene önce hiç bitmeyeceğini zannettikleri "balayı" artık geride kalmıştı. Ülkenin dört bir yanında baş gösteren isyanlar, Endülüs mozaikini oluşturan farklı etnik ve dinî gruplar arasındaki çatışmalar ve sınırlara yönelik hıristiyan hücumları ülkeyi siyasî parçalanmanın eşiğine getirdi. Bu gelişmelerin en canlı tasvirini tarihçi İbn İzârî'nin (ö. 712/1312'den sonra) Emîr Abdullah'ın tahta oturuşunu ele alırken kâğıda döktüğü şu satırlarda bulmaktayız:

> Abdullah iş başına geldiğinde devlet fesada uğramış, ayrılık tohumlarıyla parçalanmış, fitne her tarafı sarmış, kalpler birliğini yitirmiş, cemaat şuuru zedelenmiş, bâtıl alenîlik kazanmış, şer her tarafa yayılmış durumdaydı. Abdullah'ın döneminde bu durum daha da fecileşti. Şeytana tâbi olanlar iman ehline karşı birleştiler, insanları sabah aydınlığı umudu olmayan zifirî karanlık bir gece sardı. Küfür ehli, fitne güruhunun desteğini de alarak ehl-i İslâm üzerine yüklendi. Bunun sonunda müslümanlar ya maktul (ölü) düştüler ya da mahsur kaldılar. Toprak işletilemez oldu. Neredeyse insanların nesli kesilecekti. Dârülharbe yapılan seferler durdu.[21]

Ülkeyi gerek siyasî gerekse içtimaî bakımdan tam bir belirsizliğe sürükleyen bu hadiselerden dolayı söz konusu döneme Endülüslüler "büyük fitne" (el-fitnetü'l-kübrâ) adı vermişlerdir. Hatta bu dönemi, kıyametin yaklaştığının alâmeti olarak görenler bile olmuştur. Endülüs, gerçi daha önce "valiler dönemi"nde de benzer hadiselere sahne olmuştu. Ne var ki o dönemdeki olaylar ne nicelik ne de nitelik bakımından fitne dönemi olaylarıyla kıyaslanacak boyuttaydı. Zira valiler dönemindeki olaylar özellikle fâtihlerin, yani Araplar ve Berberîler'in kendi aralarında vuku bulmuş, dolayısıyla yerli halk bunların dışında kalmıştı. Bu dönemin olayları ise Arap'ı, Berberî'si, müvelledi, müsta'ribi ile toplumun her kesimini içine almıştır. Nitekim müvelledlerden Benî Kasî ailesi yukarı sınır bölgesinde, Benî Mervân ailesi aşağı sınır bölgesinde, İbn Hafsûn ve oğulları Güney Endülüs'te merkezî idareye karşı isyan bayrağını çekmişti. Tuleytula'da müvelledler ve müsta'ribler, arkalarına hıristiyan krallıkların da desteğini alarak fiilen merkezî idareden koptular. Berberîler Ceyyân, İlbîre, Mâride'de; Araplar'dan Benî Haccâc ailesi İşbîliye'de, Tucîbîler Sarakusta'da, Şamlı askerler "el-Küverülmücennede" olarak bilinen Ceyyân, İlbîre, Şezûne, Bâce, Reyyu, İşbîliye ve Mürsiye yörelerinde merkezî idareye kafa tuttular. Yıllık olarak ödemeleri gereken vergileri Kurtuba'ya göndermediler; Kurtuba'dan tayin edilen valileri kabul etmediler. İşbîliye ve İlbîre bölgeleri, Araplar ile müvelledler arasında çok kanlı savaşlara sahne oldu. Dolayısıyla siyasî bölünme yanında içtimaî parçalanma da söz konusuydu. Bu dönemin benzeri bir başka dönem, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışına doğru da yaşanacaktır ve kaynaklarda bu dönem de "el-fitnetü'l-kübrâ" olarak nitelenecektir.

III. Abdurrahman'la Gelen Birlik

Milâdî X. yüzyılın ilk senelerine girildiğinde, fitne dönemi hadiselerinin ulaştığı boyutlar, hemen herkesi Endülüs'te Emevî idaresinin artık son günlerini yaşamakta olduğu kanaatine sevketmişti. Hatta söz konusu hadiseleri kıyamet âlameti olarak değerlendirenler bile oluyordu.[22] Bu keyfiyet, halk için olduğu kadar devlet ricali için de geçerliydi. Nitekim fitne döneminin en çileli son otuz yılında hüküm süren Emîr Abdullah, 912 senesinde vefat ettiğinde, geride bıraktığı dokuz oğlundan ve kardeşlerinden hiçbiri, Endülüs'ün mevcut şartlarında "ateşten gömlek" giymek anlamına gelen tahta oturmak için en ufak bir teşebbüste bile bulunmadılar, bir diğer deyişle taht ortada kaldı. İşte böyle bir ortamda gözler, Abdullah'ın yirmi üç yaşındaki torunu Abdurrahman'a çevrildi.

891 senesinde dünyaya gelen Abdurahman, veliaht babası Muhammed'in aynı yıl öldürülmesinin ardından, dedesi Emîr Abdullah'ın himayesine girmişti. Kaynaklar, Abdullah'ın ona oğullarından daha fazla önem verdiği hususunda ittifak etmektedir. Abdullah, torununun muhtelif ilim dallarında, askerlik ve harp sanatlarında iyi bir eğitim görmesini sağladı. Mevcut protokol kurallarını göz ardı ederek, devlet meselelerinin münakaşa edildiği meclislerde onu da hazır bulundurdu. Kezâ bayram günleri ve diğer vesilelerle tertip edilen merasimlerden bazılarında, askerin selâm ve tebrikini kabul etmesi için onu kendi yerine oturttu. Daha da önemlisi, ölümüyle neticelenen son hastalığı esnasında, saltanat mührünü yine ona verdi. Yaşlı emîrin bu davranışları, herhalde, sırf torununun daha ana kucağındayken yetim kalmasının kendisinde uyandırdığı acıma ve şefkat hislerinden kaynaklanmıyordu. Onun bu davranışının gerçek

sebebi; yiğitlik, mertlik, azim, irade, cesaret, basiret ve zekilik gibi büyük önderlerde toplanan vasıfların hemen hepsini torununda görmesi ve Endülüs'ün mevcut problemlerini aşabilmek için onun gibi birine muhtaç olduğunu keşfetmesi olmalıydı. Yaşlı emîrin görüp keşfettiği bu hususlardan diğer devlet görevlilerinin habersiz olduğu da düşünülemezdi. Nitekim Emîr Abdullah ölüp de yerine kimin geçeceği konusu gündeme geldiğinde, dikkatlerin herkesten önce onun tarafına çevrilmesi bu farkındalığın bir sonucuydu.

Netice itibariyle 16 Ekim 912'de Abdurrahman, Emevî Devleti'nin yeni emîri olarak tahta oturdu. Bu gelişme Endülüs'ün geleceğine dair karamsarlığın umuda dönüşmesine yol açtı ve daha önce merkezî idarenin kontrolünden çıkmış olan bazı Arap ve Berberî topluluklar yeni emîre bağlılıklarını bildirdiler.

Genç Abdurrahman, kendisine biat edildiği ilk günden itibaren büyük bir ciddiyetle devlet işlerine el attı. Dedesinin döneminde yaşanan acı hadiselerin yakın şahidi olmasının kazandırdığı tecrübeyle, devletin yıkıma uğramasının veya istikrar içinde zirvelere tırmanmasının baştaki idareciyle çok yakından alâkalı olduğunu iyi biliyordu. Bu nedenle olayların gerisinde değil önünde olmanın, bir başka ifadeyle hadiselerin peşinde sürüklenme yerine onları kendi çizdiği strateji istikametinde yönlendirmenin gereğine inanıyordu. Bunun anlamı, kendi yetkilerini, dolayısıyla da merkezî otoriteyi, varlığı ve etkisi ülkenin her yanında hissedilecek şekilde güçlendirmekti. Abdurrahman, bu düşünce doğrultusunda idarî kadrolarda süratli ve süratli olduğu kadar da önemli değişiklikler (azil ve tayinler) gerçekleştirdi. Geçmiş dönemin şâibeli isimlerini işgal ettikleri makamlardan uzaklaştırdı ve bunların bir

kısmını işledikleri muhtelif suçlardan dolayı derhal cezalandırdı. Buna mukabil, azledilenlerin yerlerine tayin ettiği kişilerin, hem işinin ehli hem de temiz sicilli olmalarına dikkat etti.

III. Abdurrahman merkezî idareye çekidüzen verdikten sonra, siyasî ayaklanmalara karşı, elli senelik hükümdarlık süresinin yaklaşık otuz senesini içine alan çetin bir mücadele başlattı. Kaynaklar, onun bu otuz yıllık sürede "Ancak on dört gün rahat uyuyabildim" dediğini rivayet eder.[23] O bu mücadeleyi yürütürken, seleflerinden farklı olarak, çerçevesi iyi belirlenmiş bir strateji takip etti. Bu strateji istikametinde isyan merkezlerine askerî bir hamlede bulunmadan önce irşat ve telkin heyetleri gönderdi. Başkadı, hatırı sayılır din âlimleri ve üst düzey devlet görevlilerinden oluşan bu heyetlerin vazifesi, isyancılara nasihatte bulunarak cemaatten ayrılmanın yanlışlığını, dolayısıyla birliğe dönmenin gerekliliğini, böyle davranmaları halinde devletin izzet ve ikramına nâil olacaklarını bildirmekti. Bu tedbir neticesinde isyancılar arasında ikilik meydana geldi ve merkezî idarenin tarafına geçmeyi isteyen grupların yanı sıra yıllardır talan, tahrip, yıkım, açlık, kıtlık, hastalık ve ölüm gibi acı olaylarla karşı karşıya kalan halk da tahammül güçlerini iyice zayıflatan bu isyanların bir an önce sona erip huzurun hâkim olması için harekete geçti.

III. Abdurrahman, yeni stratejisi çerçevesinde devletin otoritesinin ülkenin her tarafında aynı ölçüde hissedilmesi gerektiğine inanıyordu. Dedesi Abdullah zamanında, isyancılar, merkezî idareye bağlanmak için bulundukları bölgelerin kendi üzerlerine tescil edilmesini şart koşuyor ve sırf devlet dağılmasın diye bu istekleri kabul ediliyordu. Ancak bu uygulama zamanla siyasî iktâların çoğalmasına ve iktâ sahiplerinin

merkezî idarenin kontrolünden çıkmasına zemin hazırlamıştı. Bu durumun farkında olan III. Abdurrahman, devlet hâkimiyetini isyancılarla pazarlık konusu yapmamış ve onlardan genelde kendi belirlediği şartlar çerçevesinde merkezî idareye bağlanmalarını istemiştir. Öte yandan o, isyan merkezlerine yönelik kuşatmaları uzun soluklu olacak şekilde planlamış, bunun için önemli isyan merkezlerinin yanı başına askerlerinin sürekli kalabileceği, daha sonra bazıları şehre dönüşecek olan ordugâhlar inşa ettirmiştir. Bir başka tedbir olarak da isyanlarda elebaşı konumunda olanları toplayarak başşehir Kurtuba'da mecburi ikamete tâbi tutmuş ve çok geçmeden bunların önemli bir bölümünü asker divanına kaydederek hıristiyan krallıklar üzerine düzenlenen seferlerde görevlendirmiştir. Bunlara ilâve edilecek bir diğer tedbir ise, isyan çıkarmaya müsait olan dağlık bölgelerdeki halkı, devlet imkânlarıyla destekleyerek yerleşim merkezlerini kontrolü daha kolay olan düz yerlerde kurmaya teşvik etmiş olmasıdır. Böylece insanların yeni kurulacak daha büyük yerleşim merkezlerinde kolayca kaynaşabilmelerini sağlamayı da amaçlamıştır.[24]

III. Abdurrahman Endülüs'ün birliğini sağlamaya yönelik ilk askerî hamlesini 912 senesinde Monte León seferiyle başlattı. Müvelled lider İbn Hafsûn'a tâbi yirmi beş kadar âsiyi etkisiz hale getirip kontrolleri altındaki yetmiş kadar kaleyi ele geçirdi. Bir sene sonra İşbîliye'deki Arap Benî Haccâc topluluğunun hâkimiyetine son vererek şehre, merkezî idarenin valisini yerleştirdi. 914 senesinde, Endülüs'te o zamana kadar görülen en tehlikeli isyan hareketini başlatan İbn Hafsûn'a karşı harekete geçti. İbn Hafsûn ayaklanmasından kaynaklanan iki ciddi tehlike söz konusuydu. Bunlardan ilki;

bu isyanın özünde yer alan, Endülüs genelinde Arap idaresine son vererek yerine yerli halka (müvelledler ve müsta'ribler) dayalı bir iktidar değişikliği sağlama niyetiydi. İbn Hafsûn bu hedefe ulaşabilmek için Arap karşıtı bir dil kullanarak müvelledi ve müsta'ribiyle yerli halkı yanına çekmeye çalışmış, ardından hıristiyan devletlerin desteğini alabilmek için din değiştirmeyi bile göze almıştı. İkinci tehlike ise; o sırada Kuzey Afrika'da kurulan ve genişleme çabaları içinde olan Fâtımîler'in, İbn Hafsûn hareketini piyon olarak kullanıp nüfuzlarını Endülüs'e yaymak istemelerinden kaynaklanıyordu. Abdurrahman'ın bu ayaklanmayla mücadelesi 928 senesine kadar devam etti. Nihayet bu sene içinde, devlet kuvvetleri yaklaşık yarım asırdır Endülüslüler'e, özellikle de Araplar'a, korkulu günler yaşatan söz konusu hareketin ana merkezi olan Bubeşter'e (Bobastro) girme başarısını gösterdiler. Bu haber, ülkenin her tarafını âdeta bayram yerine çevirdi. İbn Hafsûn hareketinin son bulmasıyla merkezî idare, ülke bütünlüğünün ihyası önünde duran en büyük engelden kurtuldu. Bundan sonra, diğer isyan mahallerini kontrol altına almak, Abdurrahman için nispeten daha kolay oldu.

Emîr III. Abdurrahman, içeride isyanları kontrol altına alıp birliği sağlama yönünde ciddi mesafeler kaydederken uzun süredir ihmal edilen kuzeydeki hıristiyan krallıklara yönelik askerî seferleri de yeniden başlattı. Bu seferlerin temel amacı, müslüman sınırlarına tecavüz eden karşı tarafı cezalandırmak yahut onlara gözdağı vermek suretiyle muhtemel saldırı planlarını akamete uğratmaktı. Aslında III. Abdurrahman tahta çıktığı ilk dönemde, iç isyanlarla daha rahat mücadele edebilmek için hıristiyan krallıklara karşı mümkün olduğunca çatışmadan uzak bir politika

takip etmek istiyordu. Ne var ki onlar, farkında olarak ya da olmayarak, Abdurrahman'a bu politikasını gerçekleştirme şansı tanımadılar. Nitekim León Kralı II. Ordoño, Abdurrahman tahta oturalı bir sene henüz dolmuştu ki, 913 senesi yazında, Endülüs'ün batı şehirlerinden Yâbüra'ya (Evora) büyük bir saldırı düzenledi. Saldırıda şehir halkının tamamı esir alındı veya öldürüldü. Ardından Haneş Kalesi'nde de benzeri bir durum yaşandı.

Bu gelişmeler, Abdurrahman'ı daha önceki politikasını değiştirip bölgeye askerî birlikler gönderme kararı almaya sevketti. 916 senesi yazında Ahmed b. Ebû Abde komutasında gönderdiği ordu, Leónlular karşısında parlak bir zafer kazandı. Bu zaferin asıl önemli yanı, bir taraftan Endülüslüler'in mâneviyatını yükseltirken, diğer taraftan hıristiyan krallıklara, Endülüs'ün hâlâ sınırlarını koruyacak güce sahip bulunduğu mesajını ulaştırmış olmasıydı. 918 senesinde Hâcib Bedr'in kumanda ettiği bir ordu, León topraklarına girdi ve karşısına çıkan León ve Navarra krallıklarının müttefik kuvvetlerini ağır bir hezimete uğratarak önceki zafere bir yenisini ekledi. 920 Haziranında, III. Abdurrahman, bu sefer bizzat kendisi büyük bir ordunun başında önce León, sonra da Navarra topraklarına girdi. Junqueral vadisinde müttefik hıristiyan kuvvetlerden oluşan bir orduyu mağlûp ederek fetihten sonra kazanılanların hiçbiriyle mukayese edilemeyecek ve bilâhare destanlaşacak parlak bir zafer elde etti. 924 senesi yazında gerçekleştirilen bir askerî hareketle Abdurrahman, Navarra'nın idarî merkezi durumundaki Pamplona şehrine ulaştı. Şehri bir süre elinde tuttu. Daha sonra bol miktarda ganimetle Kurtuba'ya döndü. Bu başarılı seferleri yenileri takip etti.

Emîrlikten Halifeliğe

III. Abdurrahman bir taraftan Endülüs içindeki isyan merkezlerini bir bir itaat altına almak suretiyle siyasî parçalanmaya son verip diğer taraftan ülke sınırlarını korumak amacıyla kuzeydeki hıristiyan krallıklara ağır darbeler indirirken doğuda Abbâsî halifeliği eski gücünü yitirmiş vaziyetteydi. Abbâsîler'in 928 yılında Şiî Karmatîler'in Kâbe'den Hacerülesved'i alarak götürmelerine mani olamamaları, içinde bulundukları acziyeti göstermekteydi ve Sünnî dünyada bu devletin prestijine ağır bir darbe indirmişti. Öte yandan Kuzey Afrika'da bir başka Şiî güç olan Fâtımîler, 910 yılından itibaren kuruluşlarını tamamlayarak Mağrib'in tamamını, hatta Endülüs'ü işgal etmek üzere harekete geçmişti.

İşte Sünnî dünyanın içinde bulunduğu yukarıdaki şartlar, elde ettiği iç ve dış başarılarla yıldızı parlamakta olan III. Abdurrahman'ı, mevcut siyasî boşluğu doldurmak üzere harekete geçmeye sevketti. 929 senesine gelindiğinde emîr, radikal bir kararla "emîrü'l-mü'minîn" ve "nâsır li-dînillâh" unvanlarını alarak kendisini halife ilân etti. Bu adımı atarken dayandığı en önemli meşruiyet kaynağı Doğu Emevîleri idi. Ona göre Emevîler'e kıyasla ne Abbâsîler ne de Fâtımîler hilâfet makamının gerçek sahipleri olabilirlerdi. Dolayısıyla Abdurrahman, halifeliğini ilân etmekle tamamen atalarına, onlar vasıtasıyla da kendisine ait bulunan bir hakkı sahiplenmiş olmaktaydı. Bu meşruiyet gerekçesini onun halifelik ilânının hemen ardından valilere gönderdiği şu fermanda açıkça görmekteyiz:

> Bundan böyle adımız telaffuz edilirken emîrü'l-mü'minîn ve en-nâsır li-dînillâh unvanlarının ikisinin birden kullanılmasını uygun bulduk. Bizim gönderdiğimiz ve bize gönderilen

yazılarda da durum böyle olacaktır. Bizim dışımızda halifelik iddiasında bulunan kişi, kendisine ait olmayan bir şerefle gururlanmış, hakkı olmayan bir şeyle süslenmiş olur. Artık iyice idrak ediyoruz ki, bu kadar zamanı bize ait bir unvanı kullanmadan geçirmek, açık bir fedakârlıktır. Bu sebeple bulunduğun yerin hatibine haber ver ki bundan sonra cuma hutbelerinde bu unvanları zikretsin. Sen de bize göndereceğin mektuplarda aynısını yap![25]

Halifelik ilânı Abdurrahman için olduğu kadar, şüphesiz Endülüslüler için de büyük bir olaydı. Şairler bu münasebetle söyledikleri şiirlerinde yeni halifeyi âdil, cömert, asil, şerefli, mücahit, devlet memurlarının babası, dini ihya eden, Sünnîliğin savunucusu, sapkın fikir ve mezheplerin oluşmasını önleyici, karanlığı aydınlatan nur, kuraklığı gideren rahmet gibi sıfatlarla betimlemişlerdir. Fâtımî halifelerini gaybı bilen hatta mûcizeler gerçekleştirme gücüne sahip olağanüstü varlıklar olarak tasvir eden şiirlerle karşılaştırıldığında III. Abdurrahman'a nispet edilen vasıfların daha beşerî bir çerçevede kaldığını söylemek mümkündür.

756 senesinde Endülüs Emevî Devleti kurulduğunda, İslâm dünyasında o gün için hilâfetin tekliği ve bölünmezliği anlayışı hâkimdi. Bu sebeple de I. Abdurrahman, bağımsızlığını ilân ettiğinde, kendisine yapılan bazı telkinlere rağmen, Abbâsî halifesi ortada duruyorken kendisi için halife lakabının kullanılmasından kaçınmıştı. Gerek I. Abdurrahman gerekse ondan sonra III. Abdurrahman'a kadar olan hükümdarlar da kendilerine "emîr" yahut "ebnâü'l-hulefâ" (halifelerin oğulları) denilmesini yeterli gördüler. "Ebnâü'l-hulefâ" unvanı, halifelik iddiası bağlamında değil, Endülüs Emevî Emirliği'nin bağımsızlığının meşruiyetini teyit için kullanılmaktaydı. Buna mukabil Şiî Fâtımîler, Abbâsîler'in halifeliğini

meşrû ve geçerli kabul etmeyip 910'da Mağrib'de devletlerini kurduklarında, halifeliğe tekabül etmek üzere imâmetlerini ilân ettiler. Bundan ötürü X. yüzyıl başlarında İslâm coğrafyasında mezhep farklılığına dayanan iki ayrı halifelik bulunmaktaydı. III. Abdurrahman'ın halifelik ilânı, bu sefer Sünnî dünyada iki ayrı halifenin aynı anda var olması neticesini doğurdu, dolayısıyla da hilâfetin bölünmezliği şeklindeki genel kabulü fiilen geçersiz hale getirdi. Bu durumun en önemli sonucu, eğer aralarında deniz varsa ve savaş çıkması ihtimali yoksa aynı anda iki halifenin bulunmasını câiz gören yeni bir yorumun getirilmesi oldu. Pratiğin teoriyi zorlamasıyla böyle bir çıkış kapısının açılması sonucu, ileride, İslâm coğrafyasının geneli bir yana, Endülüs'te bile aynı anda birden fazla halifelik iddiasına şahit olunacak ve bir şair bunlarla "kendilerini aslan zanneden kediler" diye alay edecektir.[26]

III. Abdurrahman'ın arka arkaya gelen iç ve dış başarıların verdiği özgüvenle emirliği halifeliğe dönüştürmesi, Endülüs için ülkeyi tartışmasız Batı'nın en güçlü ve müreffeh ülkesi haline getirecek ve yaklaşık üç çeyrek asır devam edecek olan yükseliş döneminin, bir diğer deyişle Endülüs Emevîleri'nin "altın çağı"nın kapısını açmış oldu. Hıristiyan krallıkların vasallaştırılması, Kurtuba'nın Batı'nın diplomasi merkezine dönüşmesi, Mağrib'de Fâtımî nüfuzunun geriletilmesi, daha da önemlisi kültür-medeniyet alanında sağlanan göz kamaştırıcı başarılar, bu yeni dönemin temel gelişmeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fâtımîler'le Mücadele

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, III. Abdurrahman'ı halifelik ilânına götüren faktörler arasında en ağırlıklı olanı

hiç şüphesiz Mağrib'de ortaya çıkan Şiî Fâtımî tehdidi idi. 910 yılında ilk olarak günümüzdeki Tunus toprakları üzerinde kurulan Fâtımî Devleti, adını Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fâtıma'dan almaktaydı. Devleti kuranlar, kendilerinin Hz. Fâtıma ve Hz. Ali yoluyla Hz. Muhammed'in soyundan geldiklerini iddia etmekteydiler. Devletin esası, İsmâilîlik hareketine dayanmaktaydı. İsmâilîler, dolayısıyla da Fâtımîler, Şiî kültüründe altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın, oğlu İsmâil'i kendi yerine nas yoluyla halef tayin ettiğini belirtmekteydiler. Ayrıca onlara göre halifenin bilgisi ilâhî kaynaklıydı. Dolayısıyla o hata yapmaz, verdiği hükümler değişmez, değiştirilemez, yaptıklarından ötürü mesul tutulamazdı.

Fâtımîler, kurulur kurulmaz mezhebî görüşlerini, yeri geldiğinde baskı kullanmaktan da kaçınmaksızın, Kuzey Afrika'daki Sünnî halk arasında yaymaya çalıştılar, dahası Endülüs'ü de bu politikanın hedefleri içerisine soktular. Nitekim devletin kuruluşunun üzerinden fazla bir zaman geçmeden, Fâtımî dâîlerin Endülüs topraklarına ayak bastıkları ve bu sırada Emevî idaresini tehdit etmekte olan isyancı müvelled liderlerinden İbn Hafsûn'la iş birliği yaptıkları görülmektedir. Bu dâîler, halka Emevî idaresinin meşrû olmadığını ve bütün müslümanların Hz. Ali soyundan gelen Fâtımî halifesine biat etmesi gerektiğini telkin ediyorlardı. Ayrıca Fâtımî gemileri, isyanını devam ettirebilmesi için İbn Hafsûn'a sürekli erzak ve silâh taşıyordu.

Fâtımîler, sadece Endülüs içindeki merkezî idare karşıtlarını desteklemekle kalmadılar, bu ülkeyi çevreleme hareketiyle kıskaca alabilmek, daha da önemlisi Emevîler'i başta altın olmak üzere bazı önemli madenlerden mahrum bırakmak için Orta ve Uzak Mağrib'i de nüfuzları altına almak üzere harekete geçtiler. Bu

sırada zikredilen bölgelerde daha çok Sünnîlik, kısmen de Hâricîlik hâkimdi. Bunların yanında bir de Uzak Mağrib'de VIII. yüzyılın son çeyreğinde kurulmuş olan İdrîsîler'in (789-985) mensubu olduğu Zeydîlik'ten söz edilebilir.

Halife III. Abdurrahman en-Nâsır, Fâtımî tehdidine karşı ilk iş olarak donanmasını güçlendirdi ve Fâtımî gemilerinin gelebileceği yerleri koruma altına aldı. Bunu Uzak Mağrib'in Fâtımî nüfuzundan korunması için stratejik öneme sahip Sebte (Ceuta) ve Tanca'nın ele geçirilmesi takip etti. Böylece hem Endülüs'le Kuzey Afrika arasındaki yegâne ulaşım yolu olan Cebelitârık Boğazı tamamen kontrol altına alındı hem de Mağrib'de Zenâte Berberîleri'nden Mağrâveliler, Benî İfren ve Miknâseliler ile İdrîsîler'den Benî Gannûn gibi Fâtımîler'e karşı olan kabile ve sülâlelere de destek sağlandı. Bu arada Fâtımî hâkimiyetindeki topraklarda çıkan iç isyanlar da desteklendi. Bunlardan en meşhuru Tunus ve Cezayir'de etkili olan Ebû Yezîd el-Hâricî ayaklanmasıdır. Bütün bunlara ilâve olarak Endülüs Emevî halifesi, Fâtımîler'e karşı Bizans ve İtalya Krallığı ile de ittifaklar yaptı.

III. Abdurrahman, fikrî alanda Şiîlik propagandasını halk nezdinde etkisiz hale getirebilmek için, Sünnî ulemâyı harekete geçirmeyi de ihmal etmedi. Onlara rahat hareket edebilmeleri için maddî destek sağladı. Bu desteği sırf Endülüs ve Kuzey Afrika'daki ulemâyla sınırlı kalmayıp İhşîdîler'in idaresindeki Mısır'a kadar ulaştı. Mısır'daki Mâlikî ulemâsına dağıtılmak üzere 10.000 dinar gönderdi. Zaten bu sırada Mısır'daki Mâlikî medresesinin başında İbnü'l-Kurtubî olarak tanınan Endülüslü âlim Ebû İshak Muhammed b. Kāsım bulunmaktaydı ve bu kişi Fâtımîler'e olan keskin muhalefetiyle tanınıyordu.

Endülüslüler'in ve Fâtımîler'in birbirlerine karşı faaliyetleri, sırf sözü edilen hususlarla sınırlı kalmadı; bilakis iki taraf arasında doğrudan askerî karşılaşmalar da meydana geldi. Bu çatışmalar ve yukarıda değinilen faaliyetler, neticede Fâtımîler'e, Endülüslüler'le ve Endülüslüler'in desteklediği Kuzey Afrika'daki Sünnî Mâlikî ulemâsıyla başa çıkamayacaklarını, dolayısıyla da Kuzey Afrika'da tutunmalarının iyice güçleştiğini gösterdi. Bunun üzerine 968 senesinden sonra bütün dikkatlerini Uzak Mağrib ve Endülüs yerine doğuya yani Mısır'a yöneltmek zorunda kaldılar.

Hıristiyan Krallık ve Kontlukların Vasallaştırılması

Halife Abdurrahman en-Nâsır, halifelik ilânı öncesinde olduğu gibi sonrasında da Endülüs'ün kuzeyindeki hıristiyan krallıklara ve kontluklara karşı askerî seferlerini devam ettirdi. Endülüs orduları, 939 senesindeki Hendek olayı hariç bütün seferlerden galibiyetle döndü. Sonunda, hıristiyan İspanyol krallık ve kontlukları, Endülüs Emevî Devleti'nin üstünlüğünü kabul etmek ve birbiri ardına bu devlete tâbi olduklarını bildirmek zorunda kaldılar. Nitekim 955 senesinde León Kralı III. Ordoño, aralarında barış yapılması için III. Abdurrahman'a müracaat etti. Yapılan sulh gereği León Krallığı, Endülüs Emevî Devleti'nin üstünlüğünü tanıdı ve birçok kaleyi III. Abdurrahman'a bıraktı. Bir sene sonra Kastilya Kontluğu da aynı sulh anlaşmasına dahil edildi. Bu dönemde Abdurrahman, artan nüfuzu dolayısıyla León tahtına oturacak kişiyi belirleyecek güce ulaşmıştı. Nitekim tahtı elinden alınmak istenen I. Sancho, bu makama ancak Kurtuba'dan gönderilen bir ordu sayesinde tekrar kavuşabilmişti.

956 senesinde León tahtında meydana gelen değişiklik üzerine, Navarra Krallığı da Kurtuba ile dostluk kurma zorunluluğu hissetti. Bu sırada Navarra kraliçesi olan yaşlı Toda'yı en fazla meşgul eden hususlardan biri, tahtı kendisinden devralacak oğlu García Sanchez'in aşırı şişmanlığı, bir diğeri ise torunu I. Sancho'nun León tahtından uzaklaştırılmış olmasıydı. Kraliçenin hem oğlunu tedavi ettirmek hem de torununu tekrar León tahtına oturtmak için yardımını talep edebileceği tek kişi vardı: III. Abdurrahman. Müslüman halifeyle kraliçe arasında az çok kan bağının bulunduğunu ve bu bağın yardım talep etme konusunda kraliçeyi yüreklendirdiğini de hatırlamak gerekir. Nitekim III. Abdurrahman'ın annesi Bask asıllıydı ve dolayısıyla damarlarında bir miktar Bask kanı dolaşmaktaydı. Halife, kraliçenin iki talebine de olumlu cevap verdi. Kraliçenin şişman oğlunu tedavi etmesi için hem iyi bir hekim hem de iyi bir diplomat olan yahudi Hasday b. Şabrût'u Pamplona'ya yolladı. Hasday, hazırladığı reçeteyle García Sanchez'in şişmanlığını tedavi ettiği gibi, kraliçenin oğlu ve torunuyla birlikte Kurtuba'ya giderek halifeye bağlılık bildirmelerini de sağladı. Bu ziyaretin ardından halifenin askerî desteğini alan devrik kral I. Sancho, tekrar León tahtına oturmaya muvaffak oldu.[27]

León, Navarra ve Kastilya'nın ardından Katalonya Kontluğu da Kurtuba ile dostluk kurma yolunu tercih etti. Bu kontlukla yapılan antlaşmaya dair tarihçi İbn Hayyân'ın verdiği bilgiler ilginç ipuçlarıyla doludur. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre, antlaşma şartlarını genellikle tek başına Halife Abdurrahman en-Nâsır tespit etmişti. Bu antlaşma çerçevesinde Katalonya kontuna koşulan şartlar arasında Endülüs'le antlaşması olmayan güçlere yardımı terketmesi, onlarla dostluk

kurmaması, Kurtuba'daki halifeye daima itaat içinde olması ve onun rızasını araması, Pamplona kralıyla akrabalık bağlarını koparması, bu bağlamda Pamplona kralı ile kızı arasında akdedilen nikâhın iptal edilmesi gibi hususlar bulunuyordu.[28] Bütün bunlar, Endülüs Emevî halifesinin otoritesini hıristiyan prens ve kralları kabul ettirerek onları kendine tâbi birer vasal haline getirdiğini, bu suretle kendisinin de "hükümdarlar hükümdarı"na dönüştüğünü göstermektedir.

Kurtuba: Batı'nın Diplomasi Merkezi

III. Abdurrahman'ın tahta çıkmasıyla ülkede iç huzur ve siyasî bütünlük sağlanmış, buna paralel olarak hıristiyan İspanyol krallıkları ve Fâtımîler karşısında kazanılan başarılar, X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs'ü bölgesinin en güçlü devleti konumuna yükseltmiş, tüm bu gelişmeler, başşehir Kurtuba'yı da Avrupa ve Akdeniz havzasının en aktif diplomasi merkezi haline getirmişti. Bizans ve Alman imparatorlukları, Franklar, İtalya, Sardunya gibi Avrupa ülkelerinden; León, Navarra, Barselona gibi İspanyol krallıkları ve kontluklarından, nihayet Kuzey Afrika'daki Emevî yanlısı hânedanlardan gelen elçilerle Kurtuba, çok yoğun bir diplomasi trafiğine sahne olmaktaydı. Gelen heyetler, halife tarafından Kurtuba'ya 8 km. uzaklıkta inşa ettirilen, görkemi ve güzelliğiyle görenlerin gözlerini kamaştıran bir saltanat şehri olan Medînetüzzehrâ'da ağırlanmaktaydı. Aşağıda çok sayıda heyet arasından örnek olarak Bizans'tan ve Almanya'dan gelen heyetlerden söz edilecektir.

Bizans İmparatorluğu, ilk İslâm fetihleriyle birlikte eski gücünden çok şey kaybetmiş olmasına rağmen, yine de X. yüzyılda hatırı sayılır ve köklü bir devlet olma özelliğini devam ettirmekteydi. I. Hakem (796-822) tarafından

Kurtuba'dan sürülen ve çoğunluğunu müvelledlerin teşkil ettiği Endülüslüler'in Girit adasını ele geçirerek burada ufak bir İslâm devleti kurmaları ve muhtelif askerî faaliyetleriyle Bizans'ı tâciz etmeleri, imparatorluğu daha II. Abdurrahman döneminde (822-852) Endülüs'le diplomatik ilişki kurmaya sevketmişti. III. Abdurrahman döneminin son on yılında, bir defa daha Bizans'la diplomatik ilişkiler kuruldu. Müslüman tarihçi İbn İzârî, 945 senesinde bir Bizans heyetinin Kurtuba'ya geldiğini söylemektedir.[29] Bu durumda diplomatik ilişki kurma teklif ve teşebbüsünün ilk önce Bizans'tan geldiği, 949 senesinde İstanbul'da olduğu bildirilen Endülüs heyetinin ise Bizans heyetine karşılık olarak oraya gittiği söylenebilir.

Bununla beraber aynı sene (949) Kurtuba'ya bir Bizans heyeti daha geldi. Bu heyetin gelişi ve karşılanışı hakkında oldukça tafsilâtlı bilgiler bulunmaktadır. Özetle ifade edilecek olursa, Halife (III. Abdurrahman) en-Nâsır, Endülüs'ün haşmet ve azametinin gösterilmesi için çok görkemli bir karşılama merasimi tertip edilmesini emretmişti. Bu çerçevede Bizans heyeti, Endülüs topraklarına ayak bastıkları Beccâne'de (Pechina) Yahyâ b. Muhammed b. Leys başkanlığında bir heyet tarafından karşılanmış, Kurtuba'ya yaklaştıklarında, bu sefer iyi donatılmış bir askerî birlik, aynı vazifeyi ifa etmiştir. Kurtuba'ya girdiklerinde, devlet ricalinden iki kişi, ilk kabulü gerçekleştirmiş, ardından Bizans heyeti Medînetüzzehrâ'da çok görkemli bir merasimle halife tarafından kabul edilmiştir. Halifenin elini öpmelerinin, getirdikleri mektup ve hediyeleri teslim etmelerinin ardından, heyet üyelerine gerekli izzet ve ikramda bulunulmuştur.[30]

Bizans heyetinin getirdiği İmparator VII. Konstantinos'un mührünü taşıyan mektup Grekçe olup altın

harflerle yazılmıştı. Mektuba dört miskal ağırlığında bir de altın mühür eklenmişti. Mührün bir yüzünde Hz. Îsâ'nın, öteki yüzünde ise imparatorun ve veliaht oğlunun resimleri bulunuyordu. Halifeye gönderilen diğer hediyeler, altın işlemeli bir kutunun içine konmuştu. Mektuptaki gönderen ve gönderilene ait hitap tarzı da oldukça dikkat çekicidir: "Îsâ'ya inanan Rumlar'ın kralı Konstantinos'tan büyük meziyetlerin sahibi, soyu asil, Endülüs Arapları'nın hükümdarı III. Abdurrahman'a..."[31]

Bizans'tan gelen hediyeler arasında, el yazması iki kitap da bulunuyordu. Bunlardan biri, Dioscorides'in (Dioscordies) botaniğe dair eseri, diğeri ise İspanya'da doğup büyüyen Romalı tarihçi Paulo Orasio'nun *Tarih*'inin bir nüshasıydı. Bu eserler, III. Abdurrahman'ın ricası üzerine, VII. Konstantinos'un Endülüs'e gönderdiği Nicolas isimli rahibin yahudi asıllı bilgin, diplomat ve Kurtuba saray kâtibi Hasday b. Şabrût'la müşterek çalışmaları sayesinde Arapça'ya tercüme edildi.

950 senesi başlarında, bu sefer Alman İmparatoru I. Otto'nun gönderdiği bir heyet Kurtuba'ya geldi. Kralın bu heyeti göndermekteki asıl maksadı, Fransa'nın güneyindeki Provens'i ve İtalya'nın kuzeyini hâkimiyetleri altına alarak İsviçre'ye kadar uzanan müslüman denizcilerin faaliyetlerine son vermelerini III. Abdurrahman'dan rica etmekti. Ancak halife, Alman imparatorunun mektubundaki diplomatik lisanı kaba bulduğundan, derhal aynı sertlikte bir mektup gönderdi ve elçilik heyetini kabul etmedi. Arada oluşan soğukluk, 955 senesinde halifenin gönderdiği elçiyi I. Otto'nun çok iyi karşılaması ve 956'da gönderilen elçiye halife tarafından aynı şekilde muamele edilmesiyle giderildi.

Sözü edilen diplomatik münasebetler esnasında Kurtuba'ya gelen hıristiyan elçilerin ibadetlerini rahatça yapabilmeleri için kendilerine özel bir kilisenin tahsis edilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. Bu uygulama, Endülüs İslâm Devleti'nin kendi topraklarına gelen insanların mânevî ihtiyaçlarının karşılanması hususunda ne kadar titiz davrandığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Dikkat çeken bir diğer husus, Endülüs'ü temsilen gönderilen elçilerin çoğunlukla hıristiyanlar veya yahudiler arasından seçilmiş olmasıdır. Bu ise, Endülüslü idarecilerin görevlendirme yaparken ırka veya dine değil, kişinin işe ehil olup olmadığına göre hareket etmiş olduklarının bir göstergesidir.

"Bilge Halife"

Abdurrahman'dan sonra on beş yıl süreyle (961-976) halifelik makamını doldurmuş olan II. Hakem'i (el-Müstansır-Billâh) İslâm tarihinde Fârâbî'nin "bilge hükümdar"ına en yakın devlet başkanlarından biri olarak görmek mümkündür. II. Hakem, Endülüs'ü parçalanmaktan kurtarmış ve uzun süre iktidarı elinde tutmuş III. Abdurrahman gibi karizmatik bir liderin ardından iş başına geldiği için, doğal olarak bir ölçüde onun gölgesinde kalmış gibidir. Ancak biraz dikkatli bakıldığında onun zamanında Endülüs'ün yıldızının başta ilim, kültür ve medeniyet olmak üzere değişik alanlarda daha da parlaklaştığı görülür.

II. Hakem, babasının uzun süren hükümdarlığının ardından kırk iki yaş gibi ömrünün o dönemin şartlarında oldukça ileri sayılan bir kesitinde halife oldu. Bu süre zarfında bir taraftan devlet tecrübesini olgunlaştırırken bir taraftan da ilmî faaliyetlerle çokça meşgul olma imkânı buldu. Tarihçiler onun ilmî kişiliğinden,

ilim adamlarına verdiği değerden ve bilhassa kitap toplamaya olan merakından büyük bir övgüyle söz ederler, dahası onu "en bilge kişi" anlamında "ahkem" sıfatıyla da anarlar. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374) şu ifadeleri onun ilmî seviyesini göstermektedir:

> (II. Hakem) -Allah ona rahmet etsin- âlim ve mezhepleri bilen bir fakihti, nesep ilminde öncüydü, çok geniş bir tarih bilgisi vardı, kitaplara çok meraklıydı, rical ilminde bir âlimi diğerinden, bir nesildekini diğer nesildekinden ayırabilecek temyiz gücünü hâizdi, bu alana özel bir ilgisi vardı ve bu sebeple de öncülük pâyesine sahipti...[32]

Tarihçiler, II. Hakem'in Kurtuba yakınındaki saltanat şehri Medînetüzzehrâ'daki saray kütüphanesini kurmak için sarfettiği olağanüstü çabayı aktarırlar. Aslında ondan önceki Emevî hükümdarları da kütüphane konusunda duyarsız değillerdi. I. Abdurrahman'dan itibaren sarayda bir kütüphane teşkil edilmiş bulunuyordu. Emîr Muhammed zamanında bu kütüphane Kurtuba'daki en büyük kütüphanelerden biriydi. III. Abdurrahman'a Bizans imparatorundan hediye kitaplar geldiği de bilinmektedir. Ancak II. Hakem, kitap toplama işine seleflerinden daha fazla bir merak ve iştiyakla sarıldı. Bunun için İslâm dünyasının muhtelif şehirlerinde görevlendirdiği memurları vardı. Ayrıca halife, Endülüs dışındaki ilim ve kültür merkezlerinde öne çıkmış bilginlerle de temas kurmaktaydı. Onlara armağanlar ve hediyeler gönderip eserlerini kendisine takdim etmelerini sağlıyordu. Söz gelimi Bağdat'ta ikamet eden Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye (ö. 356/967) 1000 dinar göndermiş ve bu sayede adı geçen âlimin ünlü eseri *el-Egânî*'nin daha Bağdat'ta okuyucuyla buluşmadan Kurtuba'ya ulaşmasını sağlamıştı. Kurtuba'ya gelen kitaplar, saray kütüphanesinde görevli yazıcılar

(müstensih) tarafından çoğaltılıyor (istinsah) ve en güzel şekilde ciltleniyordu. II. Hakem'in bu çabaları sonucu Kurtuba Saray Kütüphanesi, X. yüzyılın sonlarına doğru 400.000 cilde ulaşan kitap adediyle[33] dönemin en büyük birkaç kütüphanesinden biri haline geldi. Dahası bu suretle ileride XII ve XIII. yüzyıllarda İspanya'da gerçekleşecek olan tercüme faaliyetleri için gerekli alt yapının hazırlanmasına büyük bir katkı sağlamış oldu. Zira Toledo, Tudela ve diğer bazı merkezlerde tercüme edilen eserlerin birçoğunun Kurtuba'daki Saray Kütüphanesi'nden tedarik edildiği bilinmektedir.

II. Hakem'in bilginlere olan ilgisi, sadece müslüman olanları değil, gayrimüslimleri de kapsıyordu. Meselâ Recemundo olarak da anılan İlbîre piskoposu Rebî' b. Zeyd, onun en fazla değer verdiği ve meclisinde bulundurduğu şahsiyetlerden biriydi. Bu ilginin temelinde, adı geçen piskoposun astronomi ve felsefe alanlarındaki yetkinliği yatmaktaydı.[34]

II. Hakem'in bilgeliğinden nasibini alan bir diğer konu eğitimdi. İleride de bahsedileceği üzere onun en önemli icraatlarından biri, fakir ve kimsesiz çocukların eğitimi için parasız okullar açmasıydı. Sırf başşehir Kurtuba'da bu türden yirmi yedi okul yapıldığı belirtilmektedir. Bu okullara ilâve olarak bütün cami ve mescitler, ibadet mekânları olmaları yanında eğitim merkezleri olarak da hizmet vermekteydiler. Bu canlılıktan hareketle Hollandalı ünlü şarkiyatçı R. Dozy, Avrupa'da din adamları dışında, devletin en üst mertebelerinde oturanların bile okuma yazma bilmedikleri bir dönemde Endülüslüler'in çocuklarının okuma yazma öğrendikleri sonucuna ulaşır.[35]

Halife II. Hakem, babası zamanında siyasî alanda takip edilen politikayı aynen devam ettirdi. Hıristiyan

krallıklar onun ilme düşkün ve barış yanlısı bir kişiliğe sahip oluşunu zaaf olarak görüp Kurtuba'ya olan bağımlılıklarını sona erdirmek istediler. Ancak halife buna fırsat vermedi. Ülkesinin Mağrib'deki nüfuzunu da aynen muhafaza etti.

II. Hakem döneminde Endülüs'ün gerek siyasî alanda gerekse kültür ve medeniyet alanında ulaştığı yüksek seviye, XIX. yüzyıldan itibaren bazı Batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri olan İspanyol Modesto Lafuente söz konusu halifeye olan hayranlığını şu cümlelerle dile getirmektedir:

> III. Abdurrahman dönemi azamet ve görkem dönemiydi, oğlu II. Hakem'in dönemi ise edebiyat ve medeniyet dönemi oldu. Arap rivayetleri Hakem'i övgüyle anarlar. Biz, sırf müslüman olduğu ve Hıristiyanlığa mensup bulunmadığı için bu aydınlanmacı Emevî'yi güzel sıfatlarla anmaktan sarfınazar mı edeceğiz? Böyle bir tavır, hıristiyan olmadıkları için Augustos, Hadrianus, Marcus ve Orilius gibi şahsiyetlerin faziletlerini inkâr etmeye benzer. Octavius'un Roma dönemi İspanya'sında gerçekleştirdiği barışı, II. Hakem Arap İspanya'sında başarmıştır. Daha önce Octavius'un yaptığı gibi Hakem, savaş ve zaferden anlamadığı için değil, vicdanının sesine uyduğu için kitapları silâh depolarına, gerçek üniversitelerin taçlarını kanlı savaşların taçlarına tercih etti. İspanya'da Augustos asrı bin sene sonra yeni bir biçimde ihya edildi. Kurtuba Sarayı bir tür büyük bir akademiye dönüştü...[36]

Buraya kadar zikredilen olumlu vasıf ve icraatları yanında II. Hakem'in belki de Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşünde belirleyici olacak iki tasarrufundan daha söz etmek gerekir. Bunlardan biri, orduyu güçlendirmek için Mağrib'deki Sanhâce kabilesinden çok sayıda kişiyi Kurtuba'ya getirmiş olmasıdır. Bedevî

hayatı süren bu kişilerin sayısı, aşağıda değinileceği üzere Âmirîler döneminde getirilecek olanlarla iyice artacak ve müstakil bir askerî sınıf oluşturacaktır. Bunları fetih sırasında ve sonrasında gelip ülkeye yerleşenlerden ayırmak için Yeni Berberîler diye adlandırmak mümkündür. Yeni Berberîler, Eski Berberîler'in de aralarında bulunduğu Endülüslüler'le kaynaşamayacaklar, tam aksine olumsuz başka bazı faktörler de devreye girince, her türlü kötülüğün sebebi olarak görülecekler, bu da iki tarafı kaçınılmaz olarak bir çatışma iklimine taşıyacaktır. Halife Hakem'in diğer tasarrufu ise, hayatta kalan tek oğlu olan çocuk yaştaki Hişâm'ı veliaht tayin etmesidir.

Âmirîler Dönemi

Halife Hakem 976 yılında vefat ettiğinde saray muhafızlarının önemli bir bölümünü teşkil eden Saklebîler'in liderleri, devlete bağlılıklarının doğal sonucu olarak, hilâfet makamına Hişâm gibi bir çocuk yerine Hakem'in olgun yaştaki tecrübeli kardeşi Mugīre'nin getirilmesini istediler. Ancak Hâcib (Başvezir) Ca'fer b. Osman el-Mushafî, muhtemelen kendi geleceğini de düşünerek buna karşı çıktı ve en yakın adamlarından biri olan Muhammed b. Ebû Âmir'le birlikte, bir suikast yoluyla Mugīre'nin tasfiyesini sağlayarak Hişâm'ı "Müeyyed-Billâh" unvanıyla halife ilân etti. Bu suretle halifelik makamı resmen doldurulmuş olsa da, gerçekte Abdurrahman en-Nâsır ve II. Hakem gibi karizmatik liderlerden sonra, henüz rüştünü ispat etmemiş birinin iş başına getirilmesi gözle görülür bir boşluk ortaya çıkarmıştı. Halbuki babadan oğula geçen bir yönetim biçimi olan hânedanlık, genel yapısı itibariyle başta güçlü ve karizmatik kişiler bulunduğu sürece iyi işleyen

bir sistemdi. Bunun aksine yetersiz yahut yeteneksiz kişiler devletin başına geçirildiğinde, ortaya çıkan otorite boşluğunu doldurmak üzere devlet ricali arasında bölünme, hatta çatışmaların meydana gelmesi çoğu kere kaçınılmaz hale gelebilmekteydi. II. Hişâm'ın tahta oturtulmasının hemen ardından bu tür gelişmelerin yaşanması sürpriz olmayacaktı.

Berberî kökenli başvezir Mushafî, edebî alandaki maharet ve başarısı sebebiyle tanınan ve bilâhare II. Hakem'in el vermesiyle saraya intikal eden bir devlet adamıydı. Mugīre'yi tasfiye edip yerine Hişâm'ı halife ilân ederken muhtemelen halife olgunlaşana kadar devleti gözetimi altında tutabileceğini düşünüyordu. Ancak onun bu hesabı tutmadı. Çünkü her şeyden önce başvezir, pasif bir kişiliğe sahipti; dolayısıyla da böyle durumlarda gerekli olan politik cesaret ve donanımdan mahrumdu. Onda bulunmayan bu meziyetler en çok güvendiği kişilerden biri olan İbn Ebû Âmir'de ise fazlasıyla vardı, üstelik bu kişi başvezirlik (hâciblik) makamını ele geçirmeyi zaten aklına koymuştu.

Yemen kökenli bir ulemâ ailesine mensup olan İbn Ebû Âmir, Kurtuba'da edebiyat, hadis ve fıkıh eğitimi almıştı. Kıvrak zekâsı ve insanlarla kolayca diyalog kurabilme yeteneği sayesinde kısa sürede tanınmaya başladı. Kurtuba başkadısının yanında kâtip olarak başladığı memuriyet hayatını daha sonra Reyyu kadısı olarak devam ettirdi. 967 yılında II. Hakem'in ölen oğlu Abdurrahman'ın mallarını yönetmekle görevlendirildi ve bu suretle saraya girdi. Çok geçmeden II. Hakem'in Bask asıllı eşi Subh'un verdiği destek sayesinde sarayda yıldızı iyice parladı. Subh'un Hişâm'ın annesi olduğu hatırlandığında, İbn Ebû Âmir'in şahsî hesaplarının

yanı sıra niçin Hişâm'ın tahta oturtulmasında belirleyici bir role sahip olduğu daha iyi anlaşılabilir.

İbn Ebû Âmir daha önce saraya intikal ettiğinde idarî ve malî görevlerde bulunmuş, hatta askerlerin harcamalarını denetleme anlamında ordu müfettişliği yapmış, ancak hiçbir zaman bir orduya komutan olmamıştı. Halife Hakem'in vefatının hemen ardından Leónlular'ın Endülüs sınırlarına saldırılar düzenlemeye başlamaları üzerine Başvezir Mushafî, İbn Ebû Âmir'i León üzerine gönderilecek ordunun başına komutan tayin edince, Âmir bu tecrübeyle de tanışmış oldu. Daha da önemlisi bu seferden ses getirici bir zaferle dönmesi, ayrıca sefer sırasında ve sonrasında askere gösterdiği cömertlik ve onlarla kurduğu yakın alâka, onu devlet içerisinde en etkili birkaç kişiden biri haline getirdi.

İbn Ebû Âmir, León zaferinden sonra, daha önce aklına koyduğu başvezirlik makamına ulaşana kadar önünde engelkabul ettiği kişileri tek tek tasfiye edeceği bir strateji izledi. Bu amacı doğrultusunda önce Başvezir Mushafî'nin gücünden yararlanarak Cevher, Dürrî ve Fâik gibi Saklebî yöneticilerin saraydaki nüfuzunu kırdı ve Saklebî muhafızların çoğunu kendisine bağladı. Ardından o sırada Endülüs'ün en önde gelen komutanı ve aynı zamanda kayınpederi olan Gālib'le ittifak kurdu. II. Hişâm'a aldırttığı bir kararla zaten Gālib'le de arası açık olan Başvezir Mushafî'nin bütün mallarına el konarak hapse atılmasını ve yerine kendisinin başvezir tayin edilmesini sağladı. Bunu, Ümeyyeoğulları'ndan ve diğer kabilelerden kendisine hasım olanların tasfiyesi takip etti. Bu tasarrufların Emevî yanlılarında meydana getirdiği hayal kırıklığıyla karışık öfkeyi belki de en berrak biçimde dönemin tanığı olan bir şairin şu dizeleri ifade etmektedir:

Ey Ümeyyeoğulları
Nerede gecenin sizden olan ayları, yıldızları
Çekildi aslanlarınız ormanlarından
Saltanat bu tilkiye kaldı!

İbn Ebû Âmir, başvezirliği üstlendikten sonra, ilk iş olarak orduyu yeniden şekillendirdi. Orduda Yeni Berberîler'in sayısını önemli ölçüde arttırdı; onları ve kendisine bağladığı Saklebîler'i öne çıkarırken başlangıçtan beri devlete askerlik hizmeti sunan Suriye kökenli Araplar'ı geri plana attı. Bu haliyle ordu, hiç kuşku yok ki tamamıyla İbn Ebû Âmir'e bağımlı hale gelmişti. Bunu, fiilî hükümdarın aslında kendisi olduğunu gösteren yeni adımlar takip etti. Bu bağlamda II. Hişâm'ı, devlet işleriyle ilgilenmesine fırsat tanımamak için Medînetüzzehrâ'da âdeta göz hapsinde tuttu. Halifenin devlet adına yapabildiği yegâne iş, başvezirin kendisine dikte ettiği kararları onaylamaktan ibaretti. Medînetüzzehrâ'ya alternatif olarak Kurtuba'nın doğusunda iki yıl gibi kısa bir sürede "Medînetüzzâhire" adlı yeni bir saltanat şehri kurdurdu; devlet dairelerini ve orduyu buraya taşıdı. Mansûr unvanını alması yanında, cuma hutbelerinde halifenin adıyla birlikte kendi adını da zikrettirmesi, sikkelere adını yazdırması, devlet memurlarına elini öptürmesi, dışarıdan gelen heyetleri kendisinin karşılaması, onlara eteğini öptürmesi ülkenin resmen olmasa da fiilen en güçlü kişisi olduğunun diğer göstergeleriydi. Bütün bu tasarruflar Halife Hişâm'a, "Resmen dünyaya sahip olduğum halde gerçekte ondan hiçbir şeyin elimde olmaması ne kadar garip bir durumdur" [37] dedirtecektir.

Mansûr'un sözü edilen tasarruflarının bir muhalefet cephesi oluşturmaması imkânsızdı. En başta

Mansûr'un en büyük destekçisi olan Subh, oğlunun mâruz kaldığı muamele karşısında keskin bir muhalefet başlatmıştı. Buna çok geçmeden Mansûr'un siyaset tarzından ve tasarruflarından şüpheye kapılan kayınpederi Gālib de eklendi. Gālib'in hem Subh hem de seslerini fazla çıkaramayan diğer Ümeyyeoğulları ve taraftarları adına ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak Mansûr, sonunda bu ünlü komutanı da tasfiye etmeyi başardı ve bu suretle muhalefet cephesine, onları uzunca bir süre suskunluğa itecek ağır bir darbe indirmiş oldu.

Muhalefet cephesini sindirmek suretiyle konumunu ve gücünü iyice perçinleyen Mansûr, bundan sonra mütemadiyen kuzeydeki hıristiyan krallıklar ve kontluklar üzerine seferler düzenledi. Toplam sayısı ellinin üzerinde olan bu seferler esnasında, Endülüs'ün hiç tartışmasız en güçlü hükümdarı olan III. Abdurrahman'ın bile ulaşamadığı yerlere ulaştı. León ve Navarra krallıkları, Endülüs'ün üstünlüğünü tanıyıp haraç ödemek zorunda kaldılar. Barselona şehri, geçici bir süre için de olsa, yeniden ele geçirildi (985). Mansûr'un düzenlediği seferlerin hıristiyanlar üzerine saldığı korkuyu göstermesi bakımından şu rivayet oldukça ilginçtir:

> Bir seferinde Mansûr, hıristiyan şehirlerinden birisini çevreleyen tepelerden birine bir bayrak diktirdi. Sonra burayı terketti. Bayrak uzun bir süre burada dikili kaldı. Hıristiyanlar, korkudan bayrağı oradan indirmeye cesaret edemediler.[38]

Mansûr, bu seferleriyle toprak kazanmaktan çok, hıristiyan krallıkları yıpratmayı ve saldırı potansiyellerini en aza indirmeyi hedefliyordu. Bu bakımdan III. Abdurrahman veya II. Hakem döneminde yapılan

seferlerle Mansûr'un seferleri arasında, strateji bakımından farklılık yoktur.

Mansûr'un birçok icraatı ve tasarrufu ahlâkî ilkelerle bağdaşmaz gözükmekle birlikte birçok rivayet, onun seferlerinin bir kısmını dinî duygularla gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Kezâ sefere çıkarken kendi eliyle yazdığı Kur'an'ı yanından hiç ayırmadığı, gazâ esnasında üzerinde biriken çamur ve tozları bir sandıkta biriktirerek bunların mezarına konmasını vasiyet ettiği ve cihat ederken ölmeyi arzuladığı rivayet edilir. Nitekim bu son arzusu gerçekleşmiş ve 1002 senesinde Kastilya üzerine düzenlediği bir seferden dönerken vefat etmiştir.

Mansûr'un ölmeden önce verdiği en önemli karar, oğlu Abdülmelik'i (el-Muzaffer) kendi yerine hâcib tayin etmesi idi. Bu icraat bir bakıma tekeline aldığı iktidarı, kendi ailesi dışında birine kaptırmak istemediğini; bir diğer ifadeyle Emevî hânedanına karşılık bir Âmirî hânedanı oluşturma niyeti taşıdığını açığa çıkarmaktaydı. İlk bakışta bu kararın, hilâfetin Emevîler'de, hicâbetin ise Âmirîler'de olması nedeniyle devlet idaresinde iki başlılığa sebep olacağı düşünülse de, durum hiç de böyle olmadı. Zira hilâfet makamında oturan II. Hişâm, yukarıda da değinildiği üzere, aslında sembolik olarak orayı işgal ediyordu; dolayısıyla ne karar verme ne de yürütme gücüne sahipti. Güç ve otorite, Mansûr ve ekibinin eline geçmiş durumdaydı. Bu statü, Mansûr'dan sonra oğlu Abdülmelik'e, ondan sonra da diğer oğlu Abdurrahman'a (Sanchuelo) geçti. Kısacası, Endülüs Emevî Devleti şeklen Emevî hânedanının idaresindeydi ancak gerçekte devlete hâkim olan Âmirîler'di.

Mansûr'un yerine oturan Abdülmelik, ana hatlarıyla babasının politikasını devam ettirdi. Babasının tavsiyelerine uyarak muhtemel bir Emevî muhalefeti

konusunda hep uyanık oldu. Bu sayede aralarında kendi veziri İbnü'l-Kattâ'nın da yer aldığı, II. Hişâm'ı tahttan indirerek yerine III. Abdurrahman'ın torunlarından Hişâm b. Abdülcebbâr'ı oturtmak suretiyle Âmirîler'i yönetimden uzaklaştırmayı amaçlayan bir saray darbesi planını da zamanında farkederek başarısızlığa uğrattı. Babası gibi o da meşruiyetini güçlendirmek için hıristiyan krallıklar üzerine yaz ve kış seferleri düzenledi. Altı yıllık iktidarı süresince üst üste kazandığı zaferlerle hem devletin bu krallıklar üzerindeki hâkimiyetini devam ettirdi hem de hazinenin ganimete dayalı gelirlerini önemli ölçüde arttırdı. Ayrıca ülke çapında, III. Abdurrahman döneminden itibaren yükselmeye başlayan refah seviyesi korundu. Buna bağlı olarak bayındırlık faaliyetleri de devam etti. Abdülmelik, kendisi ilme düşkün olmasa da, babasının elinden tuttuğu ilim ve edebiyat ehlini korumayı ihmal etmedi. Hasılı bütün bu uygulamaların Âmirîler ailesinin iktidarda kalmasını sağladığı muhakkaktır. Hatta toplumun bir kesiminde, Emevîler'inki kadar Âmirîler'in iktidarının da meşruiyet kazanmış olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Açık yahut gizli bir Emevî muhalefetine rağmen Mansûr ve Abdülmelik'in iktidarın fiilî sahipleri olarak ayakta kalabilmiş olmaları, toplumun en azından bir bölümünde böyle bir kabulün varlığıyla izah edilebilir. Buna mukabil olayların akışı, aynı toplumda Âmirîler'den rahatsız olan hatırı sayılır başka bir kesimin mevcut olduğunu da gösterecekti. Yönetimdeki varlıklarına son verilmiş Emevî taraftarı Arap ve mevâlî köklü aileleri, ordu içinde ikinci plana itilmek suretiyle onurlarıyla oynandığına inanan Suriye kökenli askerleri, Yeni Berberîler'in bedevî kimliklerinin bir tezahürü

olarak sergiledikleri kabalık ve taşkınlıklardan bunalmış olan Kurtubalılar'ı, Âmirîler'in zaferlerle elde ettikleri başarıların daha çok Yeni Berberîler'i ve saray çevresini güçlendirdiğini, dolayısıyla da kendilerine yansımadığını düşünen halk kitlelerini bu kesimin içinde saymak mümkündür. Bu şartlarda Abdülmelik'in ve onun yerini alacak diğer Âmirî'nin iktidarda kalmasının tek şartı vardı, o da yukarıda özetlenen icraat çizgisini en azından aynen devam ettirebilmekti. Bu çizgiye gölge düşürebilecek yanlış yahut zamansız bir adım, büyük ölçüde ordu desteğiyle ve hassas bir denge üzerinde ayakta duran Âmirîler iktidarını bir anda altüst edebilirdi. Çünkü toplumda böyle bir potansiyel zaten mevcuttu.

Hâcib Abdülmelik 1008'de hıristiyanların üzerine düzenlediği bir sefer dönüşünde, beklenmedik bir biçimde henüz otuz dört yaşında iken öldü. Bazı rivayetlere göre o, üvey kardeşi Abdurrahman (Sanchuelo) tarafından zehirletilmiştir. Abdülmelik'in ölümüyle boş kalan hâciblik makamına ise, adı geçen üvey kardeşi oturdu. Bu kişinin iş başına gelişiyle Âmirîler'in yükselmekte olan itibarı bir anda tersine döndü.

Âmirîler'in İktidardan Uzaklaştırılması

Mansûr, daha önce de ifade edildiği üzere, idareyi fiilen tekeline alıp Halife II. Hişâm'ı, dolayısıyla da halifelik makamını sembolik bir konuma sokmak ve bilâhare kendi yerine oğlu Abdülmelik'i tayin etmekle, âdeta bir saray darbesi gerçekleştirmişti. Abdülmelik'in bir adım daha ileriye giderek ve de alışılmışın dışına çıkarak "el-Muzaffer" ve "Seyfüddevle" gibi sembolik olduğu kadar siyasî anlam da taşıyan iki unvanı birden alması, ayrıca halifeden hâciblik makamının kendisinden sonra oğlu Muhammed'e intikaline zemin hazırlayacak

bir ferman çıkartmayı başarması da, bu darbenin birer uzantısıydı. Fakat bu noktada dikkat çeken önemli bir husus, hem Mansûr'un hem de Abdülmelik'in şeklen bile olsa Halife II. Hişâm'a saygıda kusur etmemiş olmalarıdır. Muhtemelen her ikisi de uzun vadede hâciblikle birlikte halifelik makamını da kendi ailelerine mal etmek istiyordu. Nitekim Mansûr bir ara bu niyetini kendisine yakın kişilerle paylaşmış, ancak bu kişilerden çoğunun devlet idaresinin zaten fiilen elinde olduğunu, dolayısıyla da yeni bir kargaşaya yol açmamak için hilâfeti üstlenmesine gerek bulunmadığını bildirmeleri üzerine söz konusu niyetinden vazgeçmişti. Ne var ki Mansûr ve Abdülmelik, ister Emevî mensup ve taraftarlarının sert muhalefetinden isterse toplumda kök salan "hilâfet makamının Emevî sülâlesine ait olduğu" şeklindeki genel kanaate ters düşmekten çekinmiş olsunlar, neticede söz konusu niyetlerini gerçekleştirmek hususunda çok net tavırlar takınmamaya dikkat etmişlerdir.

Abdülmelik'in ölümü üzerine 22 Ekim 1008'de hâciblik makamına oturan üvey kardeşi Abdurrahman, Mansûr'un Navarra asıllı hanımından dünyaya gelmişti. Navarra kralı olan anne tarafından dedesi Sancho Garcia'ya çok benzediği için kendisine Sançuelo da (Sanchuelo: Küçük Sanço) denmiştir. Rivayetlere göre o, zayıf şahsiyetli biri olması yanında, müslüman toplumun geneli tarafından "sefahat" olarak nitelendirilen bir hayat sürmekte; meselâ aşırı içki içmekte, taşkınlık yapmakta, kendisine benzeyenlerle birlikte hoş olmayan görüntüler vermekteydi. Asıl dikkat çekici olan husus, onun özel hayatındaki taşkınlık ve fütursuzluğunun idareci kişiliğine de yansımış olmasıydı. Nitekim gerek babası gerekse kardeşi, gerçekleştirdikleri bazı önemli

icraatlarla kendilerini ispatladıktan ve iş başına gelmelerinin üzerinden belirli bir süre geçtikten sonra, askerî başarılarını sembolize etmek üzere Mansûr ve Abdülmelik lakaplarını alırken, Abdurrahman, hâcibliğinin henüz onuncu gününde, halifeyi ikna ederek halifenin, kendisini "Nâsırüddevle" ve "el-Me'mûn" şeklinde iki lakapla birden onurlandırmasını sağladı. Hâcibliğinin bir buçuk ayını henüz yeni doldurmuşken son derece cüretkâr bir adım daha atarak, bu sefer halifeye kendisinin veliaht tayin edildiğini belirten bir ferman imzalattı. Kısa süre sonra da Hişâm'ın yerine halifelik tahtına oturduğunda boş kalacak hâciblik makamına yani başvezirliğe kendi oğlunu atayacağını ilân etti.

Emevî hânedanının resmen son bulması demek olan söz konusu tasarruflar karşısında, bu hânedanın mensup ve taraftarları derhal harekete geçtiler. Bu arada Abdurrahman'ın başvezirliğe oğlunu atayacağını açıklaması, bizzat Âmirî ailesi içinde de bölünmeye sebep oldu. Oğlu Abdülmelik'in ölümünden Abdurrahman'ı sorumlu tutan Mansûr'un diğer hanımı Zelfâ, onun bu kararına karşı çıkarak maddî destek sağlamak suretiyle muhalif Emevîler'le iş birliği içine girdi.

Abdurrahman'ın, kış şartlarının hâkim olduğu bir zamanda maceraperest bir ruhla sefere çıkması, Emevîler'e, uzun zamandır bekledikleri fırsatı verdi. Nitekim Kurtubalılar'ın önemli bir kısmının da desteğini alan muhalifler, Muhammed b. Hişâm b. Abdülcebbâr el-Emevî'nin önderliğinde ayaklanarak Halife II. Hişâm'ın bulunduğu Medînetüzzehrâ'yı işgal edip Hişâm'ı devirdiler ve Muhammed b. Hişâm'a biat ettiler. Ardından Âmirî ailesinin ikamet ettiği Medînetüzzâhire'yi ele geçirdiler. Kendisine biat edildikten sonra "mehdî" lakabını alan Muhammed b.

Hişâm, beğendiği eşyaları seçip ayırdıktan sonra, halkın sarayı yağmalamasına izin verdi. Çok kısa sürede koca saray ve müştemilâtı harabeye çevrildi.

Kurtuba'daki bu gelişmelere dair haberlerin Abdurrahman'a ve orduya ulaşmasının ardından ordu da dağılma emareleri görülmeye başladı. Bu noktada Abdurrahman'ın veliahtlıktan feragat ettiğini açıklaması ve ordunun ileri gelenlerine yaptığı mal ve iktâ vaatleri de neticeyi değiştirmedi. İsyanı bastırmak umuduyla Kurtuba'ya yaklaştığında, askerlerinin büyük çoğunluğu kendisini terketti. Gelişmelerin kendisi için hiçbir umut vaat etmediğini anlayan Abdurrahman, kaçarak canını kurtarmaya çalıştı. Ancak Mehdî'nin adamları tarafından yakalanıp öldürüldü. Böylece otuz yıldan fazla bir süre Endülüs'ün idaresini ellerinde tutan Âmirîler, iktidardan düşürülmüş oldu. Bu sonuç, Emevî sülâlesi için olduğu kadar onların asıl destekçisi Kurtuba halkı için de büyük bir başarıydı. Mehdî'nin yaklaşık 50.000 Kurtubalı'yı divana kaydettirerek maaşa bağlaması, halkın Âmirî karşıtı hareket içinde ne kadar yer aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Âmirîler'in iktidardan düşürülmesi Emevî muhalefeti açısından kısa vadeli ve yüzeysel bir başarıydı. Çünkü olayların gelişimi, Endülüs Emevî Devleti'nin hiç beklenmedik ve hesapta olmayan bir biçimde tarihinin en ağır krizine sürüklendiğini gösteriyordu. Yol açtığı sonuçların ağırlığı sebebiyle tarihçiler bu krizi de "el-fitnetü'l-kübrâ" diye adlandırırlar.

Yeniden "el-Fitnetü'l-kübrâ" ve Çöküş

Âmirîler devrilmişti, ama devleti kuşatan bazı köklü yerleşik sorunlar ortada duruyordu. Her şeyden önce

orta yerde büyük çoğunluğunu Âmirîler tarafından Kuzey Afrika'dan getirilen Berberîler'in, geri kalanını ise yine Âmirîler'e bağlı Saklebîler'in oluşturduğu bir ordu bulunmaktaydı. Öte yandan halife olarak biat edilen Mehdî, tıpkı Abdurrahman gibi iyi bir idarecide bulunması gereken vasıfların çoğundan mahrumdu. Nebîze (Hurma şarabı) olan düşkünlüğü halk tarafından biliniyor ve bu sebeple ayıplanıyordu.[39] O, devletin üst kadrolarını idarecilikten anlamayan ve kendi sülâlesinden veya "avam"dan oldukları ifade edilen kimselerle doldurmuştu. Dahası, askerlikle hiç alâkası bulunmayan binlerce kişiyi, devlet hazinesini boşaltma pahasına, kendisine verdikleri desteğe bir bedel olarak divana kaydettirmişti.

Diğer bir önemli husus da, Kurtuba yerlileriyle Yeni Berberîler arasında yaşanan müzmin sürtüşmeydi. Daha önce de kısaca işaret edildiği üzere, Kurtuba halkı, Mansûr ve Abdülmelik tarafından Kuzey Afrika'dan getirilerek orduda görevlendirilen çok sayıda Berberî'yi kendilerine yabancı hissediyordu. Fetih esnasında ve sonrasında Endülüs'e yerleşen Berberîler toplumsal yapıya büyük ölçüde entegre olmuşlardı. Buna mukabil Yeni Berberîler, gerek örfleriyle ve dilleriyle gerekse giyim kuşamlarıyla henüz böyle bir sürecin çok uzağındaydılar. Diğer taraftan aldıkları yüksek maaşlar ve ganimetler sayesinde kısa sürede ulaştıkları yüksek refah düzeyi, başta "avam" olmak üzere Kurtubalılar'ın kıskançlık duygularını kabartıyordu. Bu duygular, Âmirîler'in devrilmesinden sonra saldırganlığa dönüştü. Yeni halife Mehdî'den, toplumsal bir çatışmaya dönüşmemesi için bu taşkınlıklara son vermesi beklenirdi. Ne var ki o, tam tersine, Yeni Berberîler'in Âmirîler'e verdiği desteği göz önünde bulundurarak

Berberî karşıtı hareketlere göz yumdu; üstelik Berberî askerlerin ücretlerini düşürmekten de kaçınmadı.

Öte yandan Mehdî, saf değiştiren ve başa geçen yeni yöneticilere göre devlet tecrübesi oldukça fazla olan Saklebîler'den istifade etme yoluna da gitmedi. Muhtemelen Arap aristokratların yönlendirmesi sonucu, bunların çoğunu Kurtuba'dan kovdu. Bir kısmı Endülüs'ün doğusuna giden, idarî ve askerî tecrübe sahibi iyi yetişmiş bu insanlar, bir süre sonra yerleştikleri şehirlerin idarelerini ele geçirip buralarda bağımsızlıklarını ilân edeceklerdi.

Mehdî'nin icraatları, çok geçmeden kendi sülâlesi içinde de derin bir çatlak meydana getirdi. Muhaliflerini hapse attırmak suretiyle susturmayı tercih eden halifenin hapsettirdikleri arasında kendisine veliaht olarak tayin ettiği amcasının oğlu Hişâm b. Süleyman da vardı. Bu gelişmeler, neticede muhaliflerle Yeni Berberîler'i aynı safta buluşturdu. 20 Haziran 1009'da çoğunlukla Berberîler'in ikamet ettiği Fahsussurâdik'te, yine Emevî hânedanına mensup olup "er-Râşid" lakabını kullanan bir başka kişinin liderliğinde Mehdî'ye karşı hareket geçildi; ancak bu hareket başarısızlıkla sonuçlandı. Halife, Berberîler'i öldürenlerin mükâfatlandırılacağını söyleyerek Kurtubalılar'ın ayak takımını onların üzerine saldı. Saldırı, isyana katılan Berberîler'in öldürülmesiyle kalmadı, -asker olsun veya olmasın- bu topluluktan olan Kurtuba'daki herkesin tasfiyesini ve evlerinin yağmalanmasını hedefleyen kontrol dışı bir harekete dönüştü. Hatta Şam ve Horasan'dan gelen "yabancılar" bile bu hareketin mağduru oldular.

Yeni Berberîler, hem intikam almak hem de Kurtuba'da kalan yakınlarını kurtarmak üzere yeniden toplandılar. Mehdî'nin yerine tahta oturtmayı

düşündükleri muhalif Emevîler'den Süleyman b. Hakem b. Süleyman b. Nâsır'ı başlarına geçirdiler. Ayrıca Endülüs'te olup bitenleri dikkatle takip eden Kastilya Kralı Sancho Garcia'dan da Duero nehri kıyısındaki birçok kalenin devredilmesi karşılığında asker desteği aldılar ve 1009 senesi Kasım ayının ilk günlerinde Kurtuba'ya girdiler. Savaş tecrübesi olmayan çok sayıda Kurtubalı ya Vâdilkebîr'de boğularak ya da kılıç darbeleri neticesinde can verdi. Süleyman, "el-Müstaîn-Billâh" unvanı verilerek hilâfet tahtına oturtuldu. Devrik halife Mehdî ise Tuleytula'ya kaçtı.

Mehdî, tahtı tekrar ele geçirebilmek için büyük miktarda mal ve paranın yanı sıra stratejik önemi haiz bir şehir olan Medînetüsâlim'in de teslimi karşılığında, Barselona Kontu III. Borrell'in gönderdiği hıristiyan askerlerle birlikte, 1010 yılı Mayısında Kurtuba'ya hareket etti. Karşısına çıkan Müstaîn'in savaş meydanından kaçması üzerine, Berberîler'den oluşan ordu da dağılmaya başladı. Ölümden kurtulabilenler, ailelerini ve taşınabilir mallarını alıp Kuzey Afrika'daki asıl yurtlarına dönmek üzere Endülüs'ün güneyine hareket ettiler. Yeniden tahta oturan Mehdî, Kurtubalılar'dan topladığı adam, silâh ve diğer eşyalarla birlikte, tamamen imha etmek istediği Berberîler'i güneydeki Marbella şehri yakınlarında kuşattı. Ancak, zafer beklerken hezimete uğradı ve ordusunun önemli bir bölümünü savaş meydanında kaybetti.

Mehdî, Kurtuba'ya döndüğünde yeni bir hazırlık başlattı. Şehrin etrafına hendekler kazdırdı, savunma masraflarının karşılanması için halkın vergi yükünü arttırdı. Ne var ki bu zamana kadar yaşananlar nedeniyle oldukça fazla can ve mal kaybına uğrayan Kurtubalılar için, artık bıçak kemiğe dayanmıştı. Mehdî'nin

yanında yer almaları kendilerine sadece sıkıntı getirmişti. Bu sebeple Berberîler'den olduğu kadar ondan da nefret etmeye başladılar. Bu arada Marbella galibiyetinden cesaret alan Berberîler, Kuzey Afrika'ya dönmek yerine gözlerini yeniden Kurtuba'ya çevirmişti. Bu maksatla Reyyu vilâyetini istilâ ettikten sonra Kurtuba'yı abluka altına aldılar. Öte tarafta ise Mehdî, bu gelişmeye rağmen işret meclislerinin tadını çıkarmayı ihmal etmiyordu. Bütün bunlar, Kurtubalılar'ın ona olan öfkesini iyice arttırdı.

Kurtubalılar'ın içinde bulundukları bu durumu iyi değerlendiren Vâdıh, Hayrân ve Anber gibi Saklebî komutanlar, 23 Temmuz 1010'da bir saray darbesiyle Mehdî'yi devirip basit bir evde göz altında tutulan II. Hişâm'ı ikinci defa hilâfet tahtına oturttular.

II. Hişâm, darbe sırasında öldürülen Mehdî'nin kesik başını Berberîler'e göndererek onları kuşatmayı kaldırmaya razı etmek ve bu suretle kendisine itaat etmelerini sağlamak istediyse de Berberîler, Kurtubalılar'a besledikleri husumet sebebiyle buna yanaşmadılar. Başlarında Müstaîn olduğu halde, Kurtuba'ya uyguladıkları kuşatmayı daha da sıkılaştırdılar. Şehre giriş çıkışları yasakladılar, aksine davrananları ölümle cezalandırdılar ve şehre yiyecek içecek dahil her türlü erzak girişine mani oldular.

Kurtubalılar, dindaşları olan Berberîler'in kendilerine reva gördüğü bu baskıdan kurtulabilmek için, tarihlerinde görüldüğü ve daha sonra sıklıkla görüleceği üzere, hıristiyan Kastilya Krallığı'na yalvarmaktan başka çare bulamadılar. Zira Berberîler'le aralarındaki düşmanlık o kadar derinleşmiş ve kemikleşmişti ki, iki taraf arasında bir müzakere köprüsü kurmak âdeta imkânsız hale gelmişti. Sonunda Berberî

kuşatmasının Kurtubalılar'ı tükenme noktasına getirmesi üzerine Kurtuba Başkadısı İbn Zekvân (ö. 413/1022), Berberîler'e giderek onlardan kuşatmayı kaldırmalarını istedi. Berberîler, kendilerine önemli miktarda mal ve para verilmesini garanti altına aldıktan sonra, bu isteği kabul ettiler. Antlaşma sonrasında Kurtuba'ya giren Müstaîn, tekrar hilâfet tahtına oturdu. Şüphesiz o, Berberîler'in sebep olduğu yıkım, talan ve katliamlar sebebiyle Kurtubalılar'ın kendisine hiç de iyi gözle bakmadıklarının farkındaydı.

Müstaîn, mevcut fitneye son verebilmek için, Berberîler'e yönelik bazı tedbirler aldı. Bu tedbirler çerçevesinde onları ya şehir dışına ya da iktâlar tahsis ederek kabileler halinde İlbîre, Ceyyân, Sebte, Şezûne ve Mevrûr gibi güneydeki şehirlere yerleştirdi. Fakat bu iktâların sahipleri zamanla o kadar güçlendiler ki bunlardan bazıları, hilâfet makamına Emevî sülâlesine mensup birinden çok daha fazla lâyık olduklarını düşünmeye başladılar. Sebte ve civarını hâkimiyeti altında tutan Ali b. Hammûd el-Hüseynî, böyle düşünenlerin başında gelmekteydi.

Ali b. Hammûd, Hammûdîler olarak bilinen sülâlenin ilk ve en önemli temsilcilerindendi. Kökeni Hz. Hasan'ın soyundan gelen ve bu sebeple Aleviyyûn (Ali taraftarları) olarak da adlandırılan İdrîsîler'e dayanmaktaydı. 985 yılında İdrîsîler Devleti son bulunca sülâleden bazı etkili isimler, kaybedilen saltanatı tekrar geri kazanmalarına imkân sağlayacak şartların oluşmasını beklemek üzere Mağrib ve Endülüs'te kendilerince emin gördükleri yerlerde mevzilendiler. Ali b. Hammûd ve kardeşi Kāsım da bunlardan ikisiydi. Her ikisi de Ehlibeyt'e mensuptu ve dolayısıyla Arap kökenliydi, ancak kültürel olarak Berberîleşmişlerdi.

Arapça yerine Berberîce konuşmaları da bunun bir göstergesiydi. Ali b. Hammûd ve kardeşi Kāsım, Süleyman el-Müstaîn-Billâh'ın Mehdî'yi devirmesinde rol almış isimlerdendi. Bu hizmetlerine karşılık olmak üzere Halife Müstaîn-Billâh tarafından Sebte'nin idaresi Ali'ye, Cezîretülhadrâ, Tanca ve Asîle'ninki ise Kāsım'a tevdi edilmişti.

Bir süre sonra Ali b. Hammûd, âkıbetinin ne olduğu bilinmeyen devrik halife II. Hişâm'ı kurtarmak gayesiyle ortaya atıldı. Kendi iddiasına göre, Hişâm ona bir mektup göndermiş, bu mektubunda onu veliaht tayin ettiğini belirtmiş ve esaretten kurtarılması için Kurtuba'ya hareket etmesini istemişti.[40]

Etkili bir propaganda yürüten Ali, başarıya ulaşmak için Emevî sülâlesine bağlılıklarıyla bilinen ve Süleyman yerine II. Hişâm'ın yanında yer alan Saklebîler'in de desteğini alarak 1016 Temmuzunda Kurtuba'ya girdi. Medînetüzzehrâ'da bulunan bir cesedin II. Hişâm'a ait olduğunu duyurduktan sonra Kurtuba Ulucamii'nde "en-Nâsır-Lidînillâh" lakabıyla kendisini halife ilân etti. Böylece Endülüs Emevî Halifeliği, Sünnî Emevî sülâlesinden Şiî eğilimli Hammûdîler'in eline geçmiş oluyordu. Bu durum, 756 senesinden beri Endülüs'ü idare eden Emevî hânedanının, II. Hakem'in 976 senesinde ölümü ve çocuk yaştaki oğlu II. Hişâm'ın başa geçmesiyle içine sürüklendiği tıkanıklığı aşamadığını açıkça gösteriyordu.

Doğrusu Hammûdîler'in de mevcut şartlarda Endülüs'ün idaresini uzun süre yürütmeleri pek mümkün değildi. Zira Sünnî halk, bilhassa ulemâ, Şiîliğe meyilli olması sebebiyle Ali b. Hammûd'u kabullenmekte zorlanıyordu. Bu arada yeni halifeyle birlikte Berberîler'in yeniden Kurtuba'ya gelmeleri, halka

hâfızalarında henüz çok taze olan acı olayları hatırlatıyordu. Daha da önemlisi, Emevîler hilâfet iddiasından vazgeçmiş değillerdi. Nitekim Belensiye'de ortaya çıkan Emevî şehzadelerinden Abdurrahman el-Murtazâ, tahtı yeniden kazanmak için Endülüs'ün doğu şehirlerinde başlattığı faaliyetlerinde gözle görülür bir mesafe kaydetmişti. Murtazâ ayrıca Ali b. Hammûd'dan kuşkulanıp Kurtuba'dan ayrılan Emevî taraftarı Saklebîler'in desteğini de arkasına almıştı. Çok geçmeden Kurtubalılar da ona açıktan destek verdiler. Kurtubalılar'ın bu tavrına kızan Ali b. Hammûd, baskı ve şiddetle halkı sindirme yoluna gitti, ancak bu uygulamaları ile kendi sonunu hazırlamış oldu (22 Mart 1018).

Ali'nin yerini "Me'mûn" lakabıyla kardeşi Kāsım aldı ve adaletle hükmetmeye gayret etti. Bu tutumu Kurtubalılar'ı bir nebze de olsa sakinleştirdi. Kāsım'ı tedirgin eden asıl mesele Emevî sülâlesinden Abdurrahman el-Murtazâ'nın halifelik iddiasıyla ortaya çıkmış olmasıydı. Tam da böyle kritik bir anda Gırnata'ya yerleşen Zîrîler'in Murtazâ'yı mağlûp etmeleri, onu bu endişeden kurtaran önemli bir gelişme oldu. Fakat bu sefer de kendi ailesi içindeki hilâfet iddialarıyla mücadele etmek zorunda kaldı. Bu mücadele esnasında halifelik, Hammûdîler'in kendi aralarında üç defa el değiştirdi.

İki sene süren taht kavgaları yüzünden can ve mal kaybına uğrayan, dükkânlarını doğru dürüst çalıştıramayan, tarlalarını ekemeyen veya ektiklerini talanlar yüzünden biçemeyen Kurtuba halkı, nihayet hem Hammûdîler'i hem de Berberîler'i şehirden kovmak üzere 1023 Şubatında topyekün ayaklandı. Çok kanlı çarpışmalardan sonra hedeflerine ulaştılar. Kurtuba'dan kovulan Kāsım b. Hammûd, İşbîliye'ye

yerleşmek istediyse de, şehri kontrolünde bulunduran Abbâdîler tarafından buradan da kovuldu. Böylece Hammûdîler'in hâkimiyet sahası, Endülüs'ün güneyindeki Cezîretülhadrâ, Mâleka ve Meriye şehirleriyle sınırlı kaldı.

Hammûdîler'in kovulmasıyla boş kalan tahta oturması için halk, bir defa daha Emevîler arasından ehil bir aday arayışı içine girdi. Sonunda hânedan mensuplarından Abdurrahman b. Hişâm'ın bu boşluğu doldurabileceği düşünüldü. Dirayeti, kabiliyeti ve cesaretiyle dedesi III. Abdurrahman'ı hatırlatan yirmi üç yaşındaki genç halife, Endülüs'ü içine sürüklendiği çıkmazdan kurtarabilecek bir umut ışığı olarak gözükmekteydi. Abdurrahman b. Hişâm, 2 Aralık 1023'te tahta oturur oturmaz, aralarında İbn Hazın ve İbn Şüheyd'in de bulunduğu dönemin en meşhur âlim, edip ve idarecilerini kendisine vezir tayin etti. Bu esnada ülke fiilen bölünmüş vaziyetteydi. Güneyde İlbîre, Reyyu, Mâleka, Şezûne, Cezîretülhadrâ gibi şehirler Berberîler'in; doğuda Belensiye, Mürsiye, Dâniye gibi şehirler Saklebîler'in; İşbîliye, Sarakusta, Ceyyân, Veşka Arap aile veya sülâlelerin nüfuzu altına girmiş bulunuyordu.

Mevcut durumda siyasî bütünlüğün tekrar sağlanabilmesi için her şeyden önce kuvvetli bir ordu gerekliydi. Fakat devlet hazinesi bunun için yeterli değildi. Yeni halife ihtiyacı karşılayabilmek için tek çare olarak varlıklı kimselere yöneldi, ancak bu girişimi tepkiyle karşılandı. Bunun üzerine asker açığını Berberî süvarilerle kapatma yoluna giden halifeye bu sefer de varlıklılar dışındaki halk (avam) sert biçimde tepki gösterdi. Kurtubalılar, zengini ve fakiriyle köklü çözüm peşinde olan ve sadece kırk yedi gündür tahtta oturan bu genç halifeyi desteklemek yerine, 18 Ocak 1024'te

onu tahttan indirip olayların bizzat şahidi olan tarihçi İbn Hayyân'ın, "Allah'ın Kurtubalılar'ın başına sardığı bir belâ", "cahil" ve "tembel" biri olarak vasıflandırdığı Muhammed b. Abdullah'ı (el-Müstekfî-Billâh) hilâfet tahtına oturtmayı tercih ettiler. Bu kişinin bir buçuk senelik halifeliği döneminde işler iyice çığırından çıktı. Daha önce Mehdî'nin zamanında olduğu gibi, yetersiz ve yeteneksiz insanlar idarî makamları işgal ettiler. Fetva ve adaletin yerine getirilmesi, yarım âlimlerin eline kaldı. III. Abdurrahman'ın yaptırdığı ve görenlerin gözünü kamaştıran Medînetüzzehrâ talan edildi. Bazı âlim ve düşünürler zindanlara atıldı.[41]

Kurtubalılar, ertesi sene Dâniye ve Meriye'yi nüfuzları altında tutan Saklebîler'in desteğiyle, şehirdeki varlıklarına tahammül edemedikleri Berberî idarecileri ve askerleri şehirden kovdular. Kurtuba, dolayısıyla Endülüs başsız kaldı. Bu durumda Emevî sülâlesinden olup idarecilikten hemen hiç anlamayan, içki ve kadın düşkünü III. Hişâm, "Mu'ted-Billâh" lakabıyla 1027 Haziranında halife ilân edildi. Yaklaşık dört sene süren halifeliği döneminde idareyi çekip çeviren kişi, avamın arasından gelen Vezir Hakem b. Saîd el-Kazzâz oldu. Fakat bu kişi, gerek idarî tasarruflarında gerekse mal ve para siyasetinde Kurtuba'nın ileri gelenleriyle ters düştü, buna ilâve olarak Kurtubalılar'ın zaten iyi gözle bakmadıkları Berberîler'e yakın durdu.

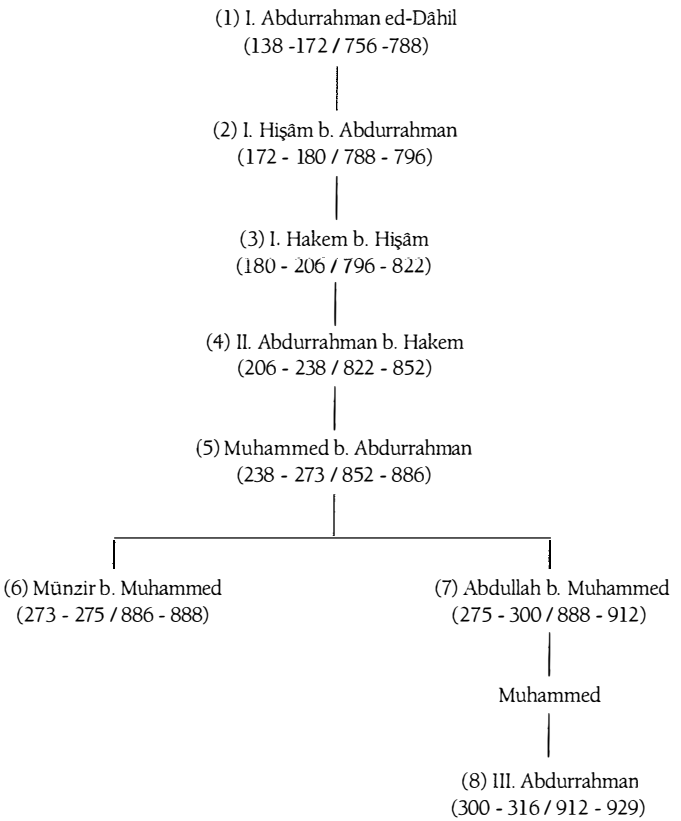
Kazzâz'ın icraatlarından zamanla halkın diğer kesimleri de şikâyetçi olmaya başladı. Nihayet bu şikâyetler, 1031 Kasımında, halife olarak tahta oturma hülyaları kuran Emevî sülâlesinden Ümeyye b. Irakī liderliğinde yeni bir isyanı tetikledi. III. Hişâm'ın sarayına hücum eden halk, her tarafı yağmalamaya başladı. Olayın çok daha tehlikeli bir boyuta ulaşmaması için

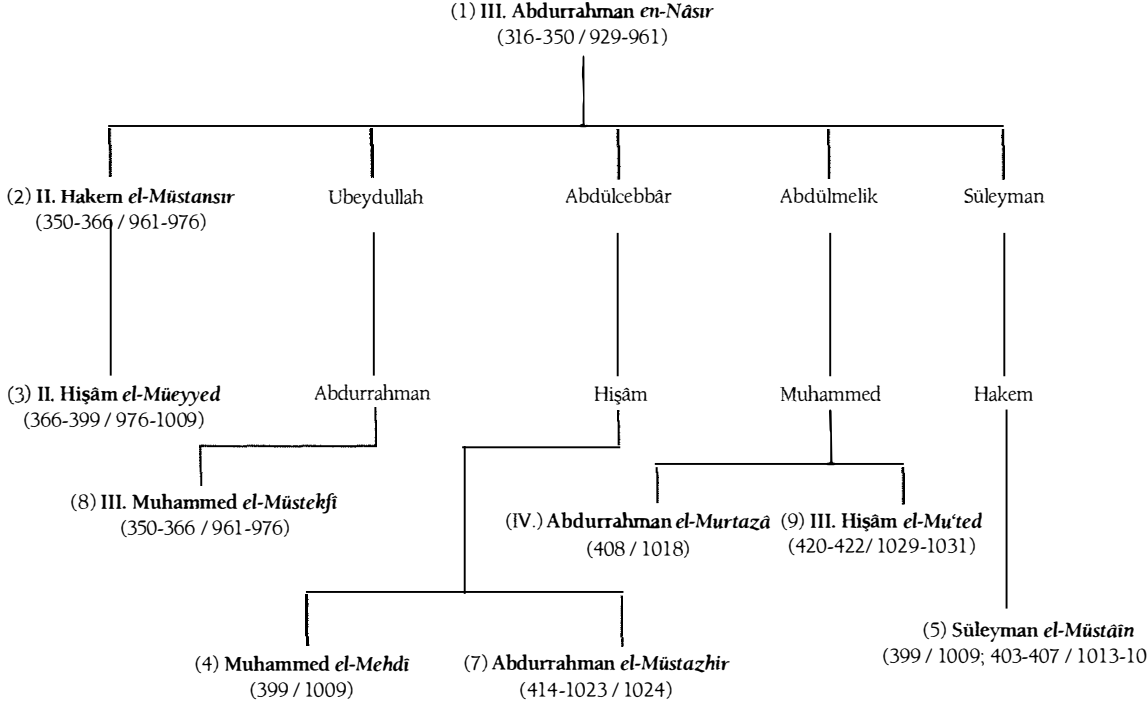
Kurtuba'nın ileri gelenleri devreye girdi. Ümeyye b. Irakī, şehrin ileri gelenlerinin, "Artık sizin sülâlenizden ümit kesildi, senin de öldürülmenden endişe etmekteyiz" şeklindeki uyarılarına rağmen, "Bana bugün biat edin, yarın öldürün" cevabını verdi ve hilâfet tahtına oturdu.

Kurtuba eşrafı, içine düştükleri kaos ve çalkantı karşısında uzun vadeli bir çıkış yolu bulmak maksadıyla ertesi gün Kurtuba Ulucamii'nde toplandı. Müzakereler esnasında halifelik makamının bu haliyle bağlayıcılığını ve eski fonksiyonunu yitirdiğine, ülkenin birliğini temsil etmek yerine siyasî ihtirasların tatminine yarayan bir araca dönüştüğüne, dolayısıyla da ülkeye yarar değil zarar verdiğine kanaat getirdiler ve neticede bu makamın ilga edilmesine, ayrıca adı bu makamla özdeşleşen Emevî hânedanı mensuplarının Kurtuba'dan sürülmesine karar verdiler. Kurtuba'nın idaresini ise, şehir eşrafından Ebü'l-Hazm İbn Cehver'in başkanlığında bir şûra meclisinin üstlenmesini kabul ettiler. Alınan kararlar gereği, Kurtuba'da sokak sokak dolaşılarak "Ümeyyeoğulları'ndan kimse kalmasın, şehri terketsin!" şeklinde duyurular yapıldı. Sonuçta Emevîler Kurtuba'dan sürüldüler.[42]

Bu netice, 756 senesinde kurulan Endülüs Emevî Devleti'nin resmen çöktüğünün ilânıydı. Yine bu kararlar, 929 senesinden beri siyasî birliğin sembolü olan hilâfet müessesesinin ilgasıyla, Endülüs'ün dağılışının ve bu dağılışla beraber hemen her şehrin, hatta bazı kalelerin bile bağımsız birer devletçiğe dönüştüğü yeni bir devrin yani "mülûkü't-tavâif" döneminin başladığının da ilânıydı.

ENDÜLÜS EMEVÎ EMİRLERİ




(1) III. Abdurrahman en-Nâsır
(316-350 / 929-961)
(2) II. Hakem el-Müstansır
(350-366 / 961-976)
Ubeydullah
Abdülcebbâr
Abdülmelik
Süleyman
(3) II. Hişâm el-Müeyyed
(366-399 / 976-1009)
Abdurrahman
Hişâm
Muhammed
Hakem
(8) III. Muhammed el-Müstekfî
(350-366 / 961-976)
(IV.) Abdurrahman el-Murtazâ
(408 / 1018)
(9) III. Hişâm el-Mu'ted
(420-422/ 1029-1031)
(4) Muhammed el-Mehdi
(399 / 1009)
(7) Abdurrahman el-Müstazhir
(414-1023 / 1024)
(5) Süleyman el-Müstâîn
(399 / 1009; 403-407 / 1013-10

PARÇALANMA VE PARYALAŞMA

Mülûkü't-tavâifin Ortaya Çıkışı

1008 yılında Âmirîler'in iktidardan uzaklaştırılmasıyla Endülüs Emevî Halifeliği'nin ne kadar ağır bir kriz ve kaos ortamına sürüklendiğine yukarıda temas edildi. Böylece 1031 yılına kadar devam eden bu kriz sürecinde, adı halifelik bile olsa artık Endülüs Emevî hânedanının, yani merkezî idarenin, başşehir Kurtuba dışındaki şehir ve bölgelere hükmetme kudretini tamamen yitirdiği, hatta Hammûdîler gerçeği göz önüne getirildiğinde başşehre dahi hükmedemeyecek derecede âciz bir hal aldığı görüldü. Merkezî idarenin ülkeyi yönetemez duruma gelmesinin tabii sonucu olarak da ülke genelinde siyasî bir boşluk ortaya çıktı. Siyaset boşluk kabul etmeyeceğinden, mevcut şartlarda söz konusu boşluğun bir şekilde doldurulması kaçınılmazdı, nitekim öyle de oldu. Endülüs coğrafyasının değişik şehirlerinde şu veya bu ölçüde bir nüfuza sahip olan mahallî güç odakları, kendi bölgelerinde, şehirlerinde, hatta kalelerinde fiilen kendi idarelerini şekillendirmeye başladılar. Zaten bunlar devlete bağlı oldukları zamanlarda da belirli bir idarî tecrübeye sahiptiler. Söz gelimi kimi

nüfuzlu aileler, devletle yaptıkları antlaşmalar çerçevesinde kendi şehir yahut bölgelerinde hem devleti temsil eden hem de kendi nüfuzlarını koruyan bir statüye sahiptiler. Kezâ merkezî idarenin gönderdiği bazı valiler ve komutanlar da idare ettikleri yerlerde zaten öne çıkmış kimselerdi. 1031 senesinde Emevî halifeliğinin varlığına son verilmesi, fiilen kurulu bulunan mahallî yönetimlerin resmen birer devletçiğe veya emirliğe dönüşmesine imkân sağladı. Bu şekilde Endülüs'ün değişik yerlerinde çok sayıda küçük emirlikler ortaya çıktı. Kaynaklarda bunlara "düvelü't-tavâif", emîrlerine nispetle de "mülûkü't-tavâif" denmektedir. Bu küçük emirliklerin sayısı sürekli değişmiştir. Çünkü zaman içerisinde büyük olanlar, nispeten daha küçük olanları kendi topraklarına katmıştır. Bununla birlikte söz konusu emirliklerin toplam sayısının altmışı geçtiği söylenebilir.

Mülûkü't-tavâifin ortaya çıktığı XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Endülüs toplumundaki müslüman nüfus, fetihle birlikte ülkeye yerleşmiş Araplar ve Berberîler, müvelledler, II. Hakem ve özellikle de Âmirîler tarafından orduyu yenilemek amacıyla Kuzey Afrika'dan getirilen Yeni Berberîler, hıristiyan İspanya ve Orta Avrupa kökenli Saklebîler'den teşekkül etmekteydi. Bu toplumsal yapı, büyük ölçüde mülûkü't-tavâife de yansımıştır. Meselâ İşbîliye'de Abbâdîler, Sarakusta'da önce Tücîbîler sonra Hûdîler, Mürsiye'de Tâhirîler, Leble'de Yahsubîler, Meriye'de Sumâdıhîler, Velbe'de (Huleva) Bekrîler, Arap kökenli aileler tarafından kurulmuş emirliklerdi. Kurtuba'daki Cehverîler, Doğu kökenli mevâlîden bir hânedan olmakla birlikte tamamen Araplaşmışlardı. Tuleytula'da Zünnûnîler, Batalyevs'te Eftasîler, Sehle'de Rezînîler Eski Berberîler'e; Gırnata'da

Zîrîler, Karmûna'da Birzâlîler, Mevrûr'da (Moron) Nûhîler, Uzdâce'de de Hazrûnîler Yeni Berberîler'e mensup hânedanlardı. Mâleka ve Elcezîre'de Arap kökenli olmakla birlikte Berberîleşen ve hilâfet döneminin sonlarına doğru Endülüs'e gelen ılımlı Şiî Hammûdîler iki ayrı halifelik ilân etmişlerdi. Turtûşe'de, belli bir tarihe kadar Meriye, Belensiye, Dâniye ve Balear adalarında bağımsızlıklarını ilân eden emîrler ise Saklebî kökenliydiler. Söz konusu emirliklerin en önemlileri şunlardı: Abbâdîler, Eftasîler, Hûdîler, Zîrîler, Zünnûnîler.

Kalemli Kılıçlı Rekabet

1031 yılında başlayıp 1090 yılına kadar devam eden mülûkü't-tavâif döneminin en dikkat çeken yanlarından biri, emirlikler arasında hem medeniyet hem de siyaset alanlarında baş gösteren kıyasıya rekabetti. Bağımsızlığını ilân eden emirlikler, özellikle de bunların büyük olanları, varlıklarını kabul ettirebilmek için başşehirlerini birer Kurtuba'ya dönüştürmek zorunda olduklarını düşündüler. O günün anlayışında, emîr olduğunu iddia eden bir kişinin idarî merkezinin, bir başşehre yaraşır biçimde, bir devlet için lüzumlu kurumlara ve bayındırlık düzeyine sahip olması gerekiyordu. Bu gereklilik sebebiyledir ki yeni emirliklerin başşehirleri, kısa sürede görkemli saraylara, köşklere, cami, han, hamam ve çarşılara kavuşma yarışına girdi. Rekabet sonucu İşbîliye, Tuleytula, Sarakusta, Gırnata, Meriye, Mâleka, Cezîretülhadrâ, Batalyevs, Dâniye, Belensiye ve Velbe gibi şehirler hem hızla mâmur hale geldi hem de kırsal kesimden göç almak suretiyle nüfusça kalabalıklaştı.

Başşehirlerde inşa edilen saraylar, işlevsel olabilmek için buralarda görev yapacak kâtiplere, âlimlere ve

bilhassa şairlere muhtaçtı. Bu durum, pek tabii olarak Endülüs Emevîleri'nin altın çağında yetişmiş olan çok sayıda âlim ve edip için sarayları cazip hale getirmiştir. Bu hususta emîrlerin teşvik ve himaye edici bir rol oynadıklarını bilhassa belirtmek gerekir. Zaten yetişme tarzları itibariyle emîrler ilme ve edebiyata uzak kimseler değillerdi. Aralarında yöneticilikleri yanında, hatta ondan daha fazla, ilim ve edebiyat alanlarındaki başarılarıyla ün yapanlar vardı. Söz gelimi ilimle meşgul olmuş köklü bir aileden gelen Abbâdî emîrlerinden Mu'tazıd ve oğlu Mu'temid, aynı zamanda iyi birer şairdi. Hânedanın kurucusu Ebü'l-Velîd İsmâil b. Abbâd, bağımsızlık öncesinde İşbîliye kadılığını yürütüyordu. Eftasî emîrlerinden Muzaffer, dönemin önde gelen ediplerinden biriydi. O, edebiyat tarihine dair kaleme aldığı *el-Muzafferî* adıyla tanınan ve 100 cilt olduğu rivayet edilen hacimli eseriyle Endülüs'te olduğu kadar Endülüs dışında da ün salmıştı. Kezâ Muzaffer'in oğlu Mütevekkil de âlim ve şair bir hükümdardı. Meriye'ye hükmeden Sumâdıhîler, kadınları da dahil olmak üzere şiirle meşgul olmuş bir aileydi. Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî, kıraat ve Arap dilinde döneminin önde gelen âlimleri arasında yer almaktaydı. Hûdîler'den Muktedir ve oğlu Mü'temen felsefe, matematik ve astronomide temayüz etmiş şahsiyetlerdi.

Netice itibariyle mülûkü't-tavâifin edipleri ve ilim adamlarını başşehirlerine çekme ve himaye etme konusunda birbirleriyle yarışmaları, dönemlerini Endülüs tarihinin ilim ve edebiyat alanlarındaki en zengin ve en verimli zaman dilimi haline getirmiştir. XII. yüzyılda görülen ilmî ve edebî zenginlik de esas itibariyle bu dönemin bir devamı niteliğindedir. Endülüs edebiyatının önde gelen temsilcileri olan İbn Ammâr, İbn Zeydûn,

İbn Hamdîs, İbn Şeref, İbnü'l-Haddâd, İbn Abdûn, Benü'l-Kabturnuh olarak bilinen Ebû Bekir, Ebü'l-Hasan ve Ebû Muhammed; İbn Derrâc el-Kastallî, İbn Lebbâne, Ubâde b. Kazâz, İbn Hafâce, İbnü's-Sümeysir, Ümmü'l-Kerem bint es-Sumâdıh gibi ünlü edip ve şairler, bahsedilen bu ilmî ve fikrî ortamda yetişmişlerdir. İbn Hazm, Ebü'l-Velîd el-Bâcî gibi büyük din âlimleri, "tarihçilerin sultanı" diye nitelenen İbn Hayyân gibi usta bir tarihçi, Zerkālî gibi Kopernik'e öncülük edecek çapta bir astronomi bilgini, İbn Saîd et-Tuleytulî gibi birikimli bir bilim tarihçisi de yine bu dönemde çalışmalarını yapmış, eserlerini kaleme almışlardır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz faaliyetlerin tamamı, âlimin kalemi, mimarın cetveli, ustanın keseri üzerinden gerçekleştirilen siyasî bir rekabetin ürünüydü ve her hâlükârda medeniyet adına Endülüs'e çok şey kazandırdığı muhakkaktı. Buna mukabil aynı dönemde bir başka rekabet türü daha vardı. Kılıç üzerinden gerçekleşen bu rekabet, belki kısa vadede emirliklerden bazılarına kaybettirirken bazılarına kazandırıyordu; ancak uzun vadede hem kazananlara hem de bütün Endülüs'e ve Endülüslüler'e kaybettirecekti. Siyasî alanda askerî güç kullanılarak yaşanan bu rekabetin gerisinde, esas itibariyle küçük devletçiklerin emîrlerinde bütün ülkeyi içine alan bir merkezî idare fikrinin kaybolması yatmaktaydı. Bir asır öncesine kadar Endülüs'te tek bir hükümdar, dolayısıyla da tek bir merkezî idare vardı. Bu hükümdarın iç politikadaki temel hedefi ülkenin birliğini muhafaza etmek, dış politikadaki temel hedefi ise ülke sınırlarını ve itibarını hâricî düşmanlara karşı korumaktı. Bir asır sonra ortaya çıkan bu yeni dönemde ise, emirlikler birbirinin hâricî düşmanlarına dönüşmüş bulunuyorlardı. Bunun kaçınılmaz sonucu

ise, Endülüs topraklarının müslüman emirlikler arası yoğun ve yaygın bir çatışma ortamına dönüşmesi oldu.

Mülûkü't-tavâif döneminde yaşanan siyasî-askerî mücadelelerde kimi zaman toprak kazanma kimi zaman da yağma ve talan yoluyla ganimet elde etme arzusu etkili olmuştur. Her bir emirlik, meşruiyetini yalnızca "güç"ten aldığından, kendilerini daha kuvvetli hissedenler, güçlerini yeterli gördükleri anda sınırlarını ve nüfuzlarını genişletmenin yollarını aradılar. En sert ve uzun süreli mücadeleler, söz konusu emirliklerin nispeten daha büyükleri olan Abbâdîler, Eftasîler, Zünnûnîler, Hûdîler, Zîrîler ve Cehverîler arasında yaşandı. Mülûkü't-tavâif arasında Endülüs'te siyasî birliğin yeniden ihyası fikrine sahip tek emirlik olarak görülebilecek Abbâdîler, kendilerini çevreleyen emirlikler aleyhine topraklarını genişletmek için sürekli mücadele ettiler. Bu maksatla batıdaki bazı toprakları ele geçirmek için Eftasîler'le, Kurtuba'ya hâkim olmak için Cehverîler ve Zünnûnîler'le, Endülüs'ün güneyinde Mâleka ve Cezîretülhadrâ'da halifelik ilân eden Şiî Hammûdîler ve onlara destek veren Gırnata'daki Zîrîler'le savaştılar. Sonuçta 1069 senesinde bir taraftan Kurtuba'yı istilâ etmek suretiyle Cehverîler'e son verirken diğer taraftan Zîrîler ve Eftasîler aleyhine bazı önemli toprak kazanımları elde ettiler, hatta Endülüs'ün doğusuna ulaşarak Mürsiye'yi ele geçirdiler. Ayrıca bu mücadeleler esnasında ittifak kurdukları küçük emirliklerden Bekrîler ve Birzâlîler'in varlığına son vererek bunların topraklarını kendi topraklarına ilhak ettiler. Gırnata'ya hükmeden Zîrîler ise, hem Abbâdîler ile mücadele içinde oldular hem de Meriye Emirliği'nin Gırnata'ya doğru yayılma çabalarını engellemeye çalıştılar. Abbâdîler yanında Zünnûnîler ile de mücadeleye girişen Eftasîler,

kısa bir süreliğine de olsa Tuleytula'yı hâkimiyetleri altına aldılar. Zünnûnîler bazen Abbâdîler ve Eftasîler bazen de Cehverîler ve Hûdîler ile savaştılar. Kısa bir süre işgal altında tuttukları Kurtuba'yı Abbâdîler'in müdahalesi sonucu terketmek zorunda kaldılar. Hûdîler, Zünnûnîler'e ait Vâdilhicâre ve Medînetüsâlim'i (Medinaceli) işgal ettiler. Cehverîler, hilâfet döneminin sonlarına doğru yaşanan iç savaşların büyük ölçüde tahrip ettiği Kurtuba'yı barışçı politikalarla muhafaza etmeye çalıştılarsa da Abbâdîler'in yayılma arzusu karşısında buna muvaffak olamadılar.

Mülûkü't-tavâif, söz konusu mücadeleler esnasında meşruiyetlerini güçlendirmek ve nüfuzlarını genişletebilmek için halifelik kurumundan yararlanmayı da ihmal etmedi. Bu maksatla Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî, Emevî sülâlesinden Ebû Abdullah el-Muaytî'yi "Müstansır-Billâh" unvanıyla halife ilân etti. Hammûdîler, Âmirîler'in iktidardan uzaklaştırılışı esnasında kaybolan Emevî Halifesi II. Hişâm'ın halifeliği kendilerine devrettiği iddiasıyla Cezîretülhadrâ, Mâleka ve Sebte'de üç ayrı halifelik ilân etmişti. Gırnata'ya hükmeden Zîrîler, kendileri gibi Yeni Berberîler'den olan Birzâlî, Nûhî ve Hazrûnî emîrleriyle birlikte Cezîretülhadrâ'daki Hammûdî halifesine biat ettiler. Bu Şiî-Berberî ittifakı karşısında Abbâdîler, kayıp halife II. Hişâm'ı bulduklarını söyleyerek siması ona çok benzeyen Halef el-Husrî isimli birini İşbîliye'de II. Hişâm diye hilâfet tahtına oturttular. Belensiye, Dâniye ve Turtûşe'nin Saklebî emîrleri, Cehverîler, Eftasîler, Zünnûnîler ve Hûdîler İşbîliye'ye giderek bu sözde halifeye biatlarını sundular. Mamafih Zîrîler'in ve Abbâdîler'in önderlik ettiği bu ittifaklar, her iki tarafta halifelerin adlarını hutbelerde zikretme dışında önemli bir siyasî ve askerî sonuç

doğurmadı. Sadece şairler için verimli bir hiciv konusu ortaya çıkmış oldu.

Paryalaşma

Mülûkü't-tavâif birbiriyle savaşırken, Endülüs için asıl tehlike ve tehdit kaynağı olan kuzeydeki hıristiyan krallıkları âdeta göz ardı etmişlerdi. Daha da dikkat çekici olan husus, birbirlerine karşı verdikleri savaşları zaman zaman hıristiyan krallıklardan temin ettikleri askerlerle yürütmeleriydi. Bu dönemde söz konusu emirliklerin sık sık hıristiyan güçlerle birleşip kendi din kardeşlerinin boyunlarını vurmaları, yuvalarını yıkmaları, kadın ve çocuklarını esir almaları gibi dışarıdan bakan bir müslümana düşündürücü ve bir o kadar elem verici gelen pek çok tasarrufla karşılaşmak mümkündür. Zünnûnîler'le Hûdîler, Abbâdîler'le Zîrîler, Eftasîler'le Zünnûnîler arasında baş gösteren mücadeleler, bu hususu teyit eden örneklerle doludur.

Tuleytula ile Sarakusta arasında stratejik öneme sahip bir şehir olan Medînetüsâlim'e hâkim olmak için Zünnûnîler'le Hûdîler yıllarca savaşmıştır. Bu savaşın ilk merhalesinde Hûdîler Zünnûnîler'i Medînetüsâlim'den çıkarmış, bunun üzerine Zünnûnîler, Navarra Krallığı'ndan yardım istemişlerdir. Büyük miktarlara varan para ve mal karşılığında bu yardım teklifine yanaşan Navarra Krallığı'nın gönderdiği hıristiyan askerler, halkın hasat için tarlalarında çalıştığı bir zamanda, Zünnûnîler'le omuz omuza Hûdîler'in topraklarına hücum etmişler, iki ay sürdürdükleri yağma ve talan neticesinde, canını kurtarmak için dağlara kaçan halkın geride bıraktığı her şeyi ülkelerine taşımışlardır. Bu saldırıya karşılık olarak, bir yıl sonra da Hûdîler, yine aynı krallıkla ittifak kurarak Zünnûnîler'in topraklarını yağma ve talana tâbi

tutmuşlardır. Bu düşmanlıktan asıl kazançlı çıkan her hâlükârda Navarra Krallığı olmuştur. Yine Eftasîler'in son emîri Ömer el-Mütevekkil, Murâbıtlar'a karşı kendisine yardım etmesi karşılığında Kastilya Kralı VI. Alfonso'ya Portekiz'deki topraklarını devretmekte bir beis görmemiştir. Bu anlatılanların benzeri bir diğer olay, Abbâdîler'le Zîrîler arasında yaşanmıştır. Abbâdîler, Zîrîler'in elindeki Gırnata'ya hâkim olmak için Kastilya kralına şehre birlikte hücum etmeyi teklif etmiş, işgal gerçekleştiğinde şehirdeki taşınabilir malların kendisine bırakılacağı taahhüdünde bulunmuşlardır. Zîrîler, din kardeşleri Abbâdîler'in bu planını, Kastilya'ya her sene 30.000 dinar tutarında haraç ödemeyi taahhüt ederek bozabilmiştir.[43]

Hıristiyan krallıklar, özellikle de Kastilya Krallığı, Endülüslü emîrlerin zaaflarını ve askere olan ihtiyaçlarını gayet iyi biliyorlardı. Bunun yanı sıra Endülüs topraklarında, bir önceki yüzyıldaki kadar olmasa da, iyi işleyen bir ekonomik yapı olduğunun ve mülûkü't-tavâif hazinelerine bu sayede önemli gelir aktığının da farkındaydılar. Hıristiyan idareciler öncelikle bu gelirlerin bir bölümünün kendi hazinelerine girmesine gayret ettiler. Bunun için bir taraftan müslüman emîrler arasındaki savaşları tahrik ederken diğer taraftan da ücret karşılığında onların asker ihtiyaçlarını kapatma yoluna gittiler. Müslümanlar arası savaşlar hiç şüphesiz mevcut emirliklerin gittikçe zayıflamasına yol açıyordu. Hıristiyan krallar da zayıflayan bu emirlikleri yıllık haraç ödemeye mahkûm ediyorlardı. Bu, kelimenin tam anlamıyla bir paryalaştırma politikasıydı ve son derece de başarılı oldu. Söz konusu politika sayesinde müslüman çiftçinin, esnafın ve tâcirin alın teriyle elde ettiği kazançtan sağlanan gelirler, müslüman emîrler

vasıtasıyla hıristiyan krallıkların hazinelerine aktı. Endülüs'ü işgal için seferber edilen hıristiyan orduları bu gelirler kullanılarak güçlendirildi.

Müslüman emîrlerin içine düştükleri acziyet, hem kendilerine hem de idareleri altındaki insanlara yaşattıkları sıkıntı, çile ve mahcubiyet, hiç şüphe yok ki halkı, ama özellikle de ulemâyı ziyadesiyle öfkelendirmekteydi. Nitekim dönemin olaylarının canlı bir şahidi olan İbn Hazın, bu acı olaylar sebebiyle mülûkü't-tavâife yönelik içinde kabaran nefreti şöyle ifade eder:

> Ey Allahım! Bizim dinimizden olan şu idarecilerin, dinleri yerine dünyalarını ikame etme, âhirette kendilerine lâzım olacak şeriat binası yerine yakında terkedecekleri sarayları kurma ve neticede düşmanlarına yarayan servet toplama hırslarını sana şikâyet ediyoruz... Onların bu durumu yüzünden azınlıklar idareyi kendi ellerine almak istediler. Küfür ve şirk ehlinin dilleri çözüldü...
>
> Bu (fitne), Allah'ın bizim için açtığı bir imtihandır. O'ndan esenlik niyaz ediyoruz. Bu, hiç şüphesiz herkes için bir fitnedir... Bu fitnenin sebebi, bu bizim Endülüs'ümüzde şehir ve kalelerin başlarında bulunan kişilerin, Allah ve resulüyle savaş halinde olmalarıdır. Onlar yeryüzünde fesadın yayılması için çaba sarfederler. Onlardan her birinin kendi sınırları dışındaki müslüman ahalinin üzerine saldırdığını, askerlerine müslüman ahalinin kökünün kazınması için her türlü yolu mubah kıldığını görüyorsunuz.
>
> İdarecilerimiz, haça tapınmanın işlerini yoluna koyacağını bilseler derhal haça taparlar. Onların hıristiyanlardan yardım istediklerini, onlara müslümanların namusuyla oynama fırsatı verdiklerini ve bu sayede müslümanların esir alınarak götürüldüklerini görüyoruz. Onlar şehir ve kaleleri hıristiyanlara bazen kendiliklerinden teslim ederler; hıristiyanlar ise bu yerleri, içlerindeki İslâm eserlerinin

kökünü kazıyarak kiliselerle donatırlar. Allah hepsine lânet etsin, üzerlerine kılıçlarından bir kılıç musallat etsin![44]

"Tuleytula'yı zapteden İspanya'ya hâkim olur"

Paryalaştırma politikasının nihaî hedefi aslında reconquista hareketini başlatmaktı. Zira hıristiyan krallıklar siyasî teşkilâtlanmalarını tamamladıkları IX. yüzyıldan itibaren hep bu ideali taşımaktaydılar. Birinci "el-fitnetü'l-kübrâ"yı bu amaçlarına erişmek için değerlendirmek istedilerse de III. Abdurrahman, II. Hakem ve Mansûr gibi güçlü idarecilerin varlığı, onlara bu fırsatı vermemişti. Şimdi ise Endülüs'ün parçalanmış, idarecilerinin paryalaştırılmış olması, reconquista açısından son derece müsait bir ortamın varlığına işaret etmekteydi. Bu uğurda ilk ve en önemli adımı, 1084 senesinde Tuleytula'yı kuşatma altına almak suretiyle Kastilya Kralı VI. Alfonso (1065-1109) attı. O zaten daha önce kendi ülkesinde taht yüzünden yaşanan çatışmalar sebebiyle sığındığı bu şehirde, Zünnûnî Emîri Me'mûn'un himayesi altında uzunca bir süre kalmış, bu esnada hem şehri hem de Zünnûnî sarayını yakından tanıma fırsatı bulmuştu. Dolayısıyla işgal etmek için bu şehri seçmiş olması tesadüf değildi. Diğer taraftan, kuvvetle muhtemeldir ki, öteden beri söylene söylene darbımesel haline gelen "Tuleytula'yı zapteden İspanya'ya hâkim olur" sözünü o da gayet iyi biliyordu. Sonuçta, zaman zaman içine düştüğü erzak sıkıntısını bazı müslüman emîrlerin gönderdiği yiyeceklerle gideren Kastilya ordusu, 6 Mayıs 1085'te Tuleytula'ya hâkim oldu.

Kral Alfonso, Tuleytula'yı terketmek isteyen şehirdeki müslüman halka taşınabilir mallarını alıp müslüman

topraklarına göçmeleri için izin verdi. Bunun yanında şehirde kalmak isteyen müslümanlara da baş vergisi ödemeleri karşılığında can ve mal güvenliği ile ibadet hürriyeti tanıdı; ayrıca ulucamiyi kullanmalarına da müsaade etti. Ne var ki işgalin üzerinden henüz iki ay bile geçmeden bu cami kiliseye çevrildi.[45] İstilâdan üç yıl sonra Papa II. Urban, Tuleytula piskoposluğunun İspanya'daki diğer piskoposluklara olan üstünlüğünü onayladı.

Tuleytula'nın işgali hıristiyanlar açısından büyük bir başarıydı. Bu başarıyla, artık İspanya'da güç dengesi temelinden bozulmuş; hıristiyan tarafı müslüman taraf karşısında tartışılmaz bir üstünlük sağlamıştı. Kezâ bu işgal, hıristiyanlara, Endülüs müslümanlarının artık ciddi bir tehlike ve tehdit kaynağı olmaktan çıktıklarını, dolayısıyla Endülüs'ün daha kolay istilâ edilebilir hale geldiğini de gösterdi. Ayrıca elde ettikleri bu başarı, hıristiyanların kendilerine olan güvenlerini arttırmanın yanı sıra, şuur altında muhafaza ettikleri İspanya'nın asıl sahip ve efendilerinin kendileri olduğu, dolayısıyla müslümanların bu ülkeden kovulmaları gerektiği kanaatini de iyice pekiştirdi.

Tuleytula'nın düşüşü, Endülüs müslümanlarını derinden etkiledi. O günleri yaşayan Zîrî Sultanı Abdullah'ın konuyla ilgili şu ifadelerinde durum açıkça görülmektedir: "Bu hadise Endülüs'te âdeta bir deprem sarsıntısı yaptı; halk korkuya kapıldı ve insanlar Endülüs'te kalmaktan umutlarını kestiler."[46]

Mülûkü't-tavâif, hıristiyanlarla omuz omuza verip birbirleriyle savaşırken hıristiyan krallıkların biriktirdikleri gücün ve Endülüs için oluşturdukları tehdidin farkına varamamışlar veya bunu pek önemsememişlerdi. Ebü'l-Velîd el-Bâcî gibi meşhur bir âlimin bir

saraydan diğerine giderek yaptığı uyarılara ve birlik çağrılarına belki de bu sebeple kulak asmamışlardı. Ne var ki Tuleytula'nın düşüşü onlara, düşmanları hakkındaki kanaat ve algılarının ne kadar yanıltıcı olduğunu çok açık bir biçimde gösterdi. Toparlanarak güçlerini birleştirmeye çalıştılarsa da, artık mecalsiz kaldıklarının farkındaydılar. Halk ve ulemâ ise daha büyük bir üzüntü ve öfke içindeydi. Tuleytula'dan sonra gözünü diğer Endülüs şehirlerine dikmiş olan Kastilya kralına karşı önlerinde Mağrib'deki müslüman kardeşlerinden yardım istemenin dışında bir seçenek kalmamıştı.

Mağrib'e yapılan çağrıyla birlikte, Endülüs tarihinde yönetimin Endülüslüler'den Mağribliler'e intikal edeceği yeni bir döneme geçilecektir. Yaklaşık bir buçuk asır devam edecek olan bu süreçte birer dinî hareket olarak ortaya çıkıp bilâhare devletleşen önce Murâbıtlar sonra da Muvahhidler, Endülüs'ü hıristiyan reconquistasına karşı savunabilmek için yoğun bir cihat faaliyetine başladılar.

RECONQUISTA-CİHAT RESTLEŞMESİ

Bir Cihat Devleti Olarak Murâbıtlar'ın Zuhuru

Murâbıtlar Devleti, X. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Afrika'da, esas itibariyle Sanhâce Berberîleri'nin Lemtûne koluna dayanılarak kurulmuştu. Devletin ilk harcını atan fakih Abdullah b. Yâsîn ve kendisine tâbi olanlar, başlangıçta bir müddet Senegal yakınında inşa ettikleri bir ribatta yaşadıkları için Murâbitûn (Murâbıtlar) diye adlandırılmışlardır. Bu isim daha sonra kurdukları devletin de adı olmuştur. Mamafih Lemtûne kabilesinin erkekleri yüzlerini peçe ile (lisâm) örttüklerinden, bu devlete "peçelilerin devleti" anlamında Devletü'l-Mülessimîn de denmektedir.

Lemtûne kabilesi arasında İslâm dinini öğretmekle meşgul olan fakih Abdullah b. Yâsîn, eğitim mekânı olarak kullandığı ribatta toplananların sayısı 1000'i aşınca, talebelerini kendi akrabalarını ve cemaatlerini irşat etmekle, karşı çıkanlar olursa da onlara savaş açmakla görevlendirdi. Bu sayede çok sayıda kişi Murâbıtlar'a katıldı. Hareket, zamanla dairesini iyice genişletti. Bilhassa Lemtûneliler'in önde gelen isimlerinden Ebû Bekir b. Ömer ve yeğeni Yûsuf b. Tâşfîn'in

siyasî ve askerî faaliyetlere liderlik etmeleri sayesinde, Murâbıtlar hareketi güneyde Gana'ya, kuzeyde ise Uzak ve Orta Mağrib'e doğru hızla yayıldı. 1070'te başşehir olarak kullanılmak üzere Merakeş'in kurulmasından sonra bir devlete dönüşen Murâbıtlar'ın liderliğini tek başına Yûsuf b. Tâşfîn üstlendi.

Zeki ve yetenekli bir kişi olan Yûsuf b. Tâşfîn'in hayatı devlet başkanı olduktan sonra da o güne kadar alışık olduğu şekilde devam etti. Önceden olduğu gibi bedevî hayatına uygun biçimde yün elbise giymeyi, arpa ekmeği ile birlikte deve eti ve sütüyle beslenmeyi sürdürdü. Hükümdarlığı süresince saray hayatının zevklerinden uzak durdu. Onun için asıl önemli olan, hareketin dinî önderi Abdullah b. Yâsîn'in belirlediği ilkeler çerçevesinde İslâm'ı yaymak maksadıyla cihat yapmaktı. Nitekim 1070-1080 yılları arasında, bu zamana kadar fethettiği yerlere kuzey istikametinde Sûs, Sicilmâse, Tanca, Tilimsân, Vehrân ve Cezayir'i de ekledi. En son 1083 Temmuzunda Sebte'yi fethederek kurduğu devleti, arada sadece Cebelitârık Boğazı olacak şekilde Endülüs'le komşu haline getirdi.

Murâbıtlar'ın hızla yayılışı, sadece askerî güçle ulaşılan bir sonuç değildi. Bilakis yeni devletin idarecileri tarafından "İyiliği emretme, kötülükten sakındırma" ilkesinin savunulması, haksız vergilerin kaldırılacağının ve sadece şer'î vergilerle yetinileceğinin ilân edilmesi, bütün mütedeyyin müslümanların, özellikle de mağdur kitlelerin desteğini sağladı.

Endülüs'te Murâbıtlı Yıllar

Murâbıtlar, Kastilya Krallığı'nın Tuleytula'nın ardından belki de Endülüs'ün tamamını istilâ etmeyi planladığı

ve bu maksatla yarımadadaki emîrleri iyice kıskaca aldığı bir zamanda Endülüs müslümanlarının yardım çağrılarına muhatap oldular. Murâbıtlar'dan yardım istenmesi hususu, muhtemelen Abbâdî Emîri Mu'temid'in diğer emîrlerle Kurtuba'da yaptığı bir toplantı sonrasında kararlaştırılmıştı. Emîrlerin bu kararı gönül rızasıyla değil, mecbur kaldıkları için aldıklarını tahmin etmek zor değildir. Nitekim kararın ardından Abbâdî emîrine oğlu tarafından kendi iktidarlarına son verebilecek olan Murâbıtlar'ı Endülüs'e çağırmakta acele etmemesi önerilince, onun ağzından çıktığı söylenen "Endülüs'ü küfür diyarına döndürmektense Mağrib'de deve çobanı olarak ölmem daha evlâdır" mealindeki cümle,[47] açıkça böyle bir ruh haline işaret etmektedir.

Yardım talebiyle Murâbıtlar'ın başşehri Merakeş'e ulaşan Endülüs heyeti, Yûsuf b. Tâşfîn'e bir mektupla birlikte gelmişti. Mektupta, hıristiyanların her gün müslüman topraklarına "vahşi köpekler" gibi saldırdıkları, kaleleri ele geçirip buralardaki halkı esir aldıkları, Endülüslü emîrlerin bu durum karşısında çaresiz kaldıkları anlatıldıktan sonra, bütün bunlar Endülüs'ün ikliminin mutedil oluşuna, güzel kokulu suların aktığı hamamlara olan rağbete, iştah kabartan leziz yemeklere, müreffeh hayata ve zevke düşkünlüğe bağlanmakta, sonuç olarak da müslümanların kurtuluşu için Murâbıt sultanından Endülüs'e geçmesi istenmekteydi. Aynı maksatla Abbâdî Veziri Ebû Bekir'in de Yûsuf b. Tâfşîn'e bir mektup gönderdiği kaydedilmektedir. Mektupta hıristiyanların müslüman kalelerini istilâ ettikten sonra yaptıkları icraatlar hakkında verilen bilgiler dikkat çekicidir: "Mescitler din düşmanı papazlarla dolup taşmakta, ezan okunan minarelere çanlar yerleştirilmekte, ezan yerine çanlar çalınmakta..." Vezir

bu duruma düşülmesinin temel sebebi olarak müslümanların bölünüp parçalanmalarına mukabil, hıristiyanların birleşmelerini görmektedir.[48]

"Dindar ve mücahit" bir kişi olarak tasvir edilen Yûsuf b. Tâşfîn, 12.000 kişilik bir ordu hazırlayarak Endülüs'e geçti ve İşbîliye, Gırnata, Mâleka ve bilâhare Batalyevs'ten kendisine katılan Endülüslü kuvvetlerle birlikte, Eftasîler'in idarî merkezi Batalyevs yakınındaki Zellâka (İsp. Sagrajas) adlı yerde ordugâhını kurdu. 1086 yılı Ekim ayında kesin bir zafer kazanacağı inancıyla karşısına çıkan Kastilya Kralı VI. Alfonso'yu burada ağır bir yenilgiye uğrattı.

Zellâka zaferi Endülüs sınırları içinde vuku bulduğu için toprak kazanılmasına vesile olmamışsa da Endülüs için en büyük tehdit kaynağı olan Kastilya ordusunun hezimete uğratılması bakımından ayrı bir öneme sahipti. Kezâ bu zafer, bir asra yakın bir süredir hıristiyanlar karşısında kazanılan ilk zaferdi. Bu yönüyle, müslümanların mâneviyatını yükselttiği ve zayıflamaya yüz tutan özgüvenlerinin yeniden güçlenmesine vesile olduğu kuşkusuzdur.

Yûsuf b. Tâşfîn, Zellâka zaferinden sonra arka arkaya iki defa daha Endülüs'e geçti. Bu sırada karşılarında güçlü bir düşman bulunmasına rağmen Endülüslü emîrlerin eski kavgalarından kurtulamadıklarını farketti. Bu çekişmelerden istifadeyle Kastilya kralı, yıllık haraç ödemeleri için Abbâdî ve Zîrî emîrlerini yeniden sıkıştırmaya başlamış, Belensiye Emîri Yahyâ, hıristiyan şövalye Cid'in (Sîd) kuklasına dönüşmüştü.

Endülüslü emîrler, gerek fakihler gerekse onların etkisi altındaki halk nezdinde, topladıkları vergileri ya içinde işret meclisleri düzenledikleri görkemli

saraylarda harcıyorlar ya da hıristiyanlara haraç olarak akıtıyorlardı. Emîrler, ülke topraklarını koruyamamaları; cana, mala, ırza ve mukaddesata yapılan saldırıları önleyememeleri ve ülkeyi yangın yerine çeviren, ziraatı tahrip eden kendi aralarındaki mücadeleleri devam ettirmeleri gibi sebeplerle meşruiyetlerini yitirmiş birer "fâsık" olarak görülmekteydiler. Halkın ve fakihlerin tek beklenti ve talebi, yönettiği halktan şer'î vergiler dışında vergi alınmayacağını ve herkese adaletle muamele edileceğini ilân etmiş olan Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'ü hâkimiyeti altına almasıydı. Doğrusu Yûsuf da elde ettiği tecrübenin ardından sık sık Endülüs'e gidip Mağrib'e geri dönmek yerine, Endülüs'ün Murâbıtlar'a bağlanmasının daha doğru olacağını düşünüyordu. Bununla birlikte bu düşüncesini uygulamaya koyarken bir meşruiyet probleminin olmamasını arzuluyordu. Bu sebepledir ki, mevcut emîrleri devirmek suretiyle Endülüs'ü Murâbıt toprağına dönüştürmesinin câiz olup olmadığını fakihlere danışma ihtiyacı hissetmiştir. Bu hususta ona fetva verenler arasında İmam Gazzâlî de bulunmaktadır. Özetle belirtmek gerekirse Gazzâlî, "mülûkü't-tavâif"in idaresi altında Endülüs'ün içine düştüğü fitne ve tefrikayı, bu emîrlerin hıristiyanlarla olan dayanışmasını ve bütün bunların yanında Yûsuf b. Tâşfîn'in cihat yaparak gösterdiği başarıyı gerekçe göstererek Endülüs'ün Murâbıtlar'ca zaptedilmesinin câiz olduğuna hükmetmiş, ayrıca Yûsuf'a karşı çıkacakları "bâgîler" diye vasıflandırmıştır.[49]

Yûsuf b. Tâşfîn, fetvaların sağladığı meşruiyetle 1090 senesinde üçüncü defa Endülüs'e geçti. 1094 senesine kadar Belensiye ve Sarakusta dışındaki toprakları hâkimiyeti altına aldı. Bu sırada Abbâdîler ve Eftasîler Murâbıtlar'a karşı Kastilya Krallığı ile ittifak

kurdularsa da neticeyi değiştiremediler. Belensiye, şehri işgal altında tutan Kastilyalı şövalye Cid'in çetin direnişi dolayısıyla ancak 1102 yılında ele geçirilebildi. Tâşfîn, Sarakusta'daki Hûdîler hıristiyanlarla mücadele halinde olduğundan, bir antlaşma çerçevesinde buraya müdahale etmedi.

Murâbıtlar Endülüs'e "cihat" amacıyla geldiklerinden, doğal olarak ülkede onların askerî varlıkları öne çıktı. Ancak Endülüs'teki Murâbıt askerlerin sayısı tam olarak bilinememektedir. Kaynaklarda Yûsuf b. Tâşfîn'in veliaht oğlu Ali'ye Endülüs'te 17.000 süvari bulundurması tâlimatını verdiği rivayet edilir. Murâbıt askerler, şehirlerde halktan ve Endülüslü askerlerden boşaltılan kışlalara yerleştirilmişlerdi.

Endülüs'te Murâbıtlar idaresinin ilk yirmi-yirmi beş yılını hıristiyanlara karşı hücum pozisyonunda olunan bir dönem olarak nitelemek mümkündür. Bu dönem, Yûsuf b. Tâşfîn'in son altı yılına ve 1106'da yerine geçen oğlu Ali'nin hükümdarlığının ilk on beş yılına tekabül eder. Bu sırada Kastilya-León Krallığı, VI. Alfonso'nun 1109'da ölümü üzerine taht kavgaları yüzünden birkaç parçaya ayrılmış vaziyetteydi. Küçük Aragon Krallığı ile Kastilyalılar arasındaki sürtüşmeler de artarak devam etmekteydi. Hıristiyan tarafındaki bu şartlar, Murâbıt akınları için uygun bir ortam hazırlamış, bu sayede Murâbıt orduları üst üste zaferler kazanmıştı. Söz gelimi 1108'de Uklîş'te (Ucles) hıristiyan ordusu ağır bir yenilgiye uğratıldı. 1111'de Üşbûne (Lizbon) ve Şenterîn (Santarem) geri alındı, batıda Tâcuh (Tajo) nehrinin oluşturduğu doğal sınıra kadar kontrol sağlandı. 1112'de Sarakusta'dan hareket eden bir ordu, Veşka'nın (Huesca) kuzeyine sefer düzenledi ve Pirene eteklerine ulaşan son müslüman ordusu oldu. 1114'te Katalonya

üzerine sefer düzenlendi. Bu arada Kastilya'nın başşehri Tuleytula, yapılan seferlerle geri alınamasa da epeyce yıpratıldı.

Mamafih 1110'lu yıllardan itibaren hıristiyan kesiminde Murâbıtlar'ın da kaderini etkileyecek önemli bazı gelişmeler ortaya çıktı. Kastilya Krallığı iç ihtilâflardan tam olarak kurtulamasa da VII. Alfonso, yönetimdeki dağınıklığı gidermeye başladı. Bu sayede 1140'lı yıllarda Turtûşe, Lâride ve Frağa'yı topraklarına kattı. Aynı yıllarda yeni devletleşmekte olan Portekiz Kontluğu, Batı Endülüs topraklarına yayılma siyaseti doğrultusunda önce Üşbûne'yi (Lizbon), hemen ardından da Şenterîn'i istilâ etti.

XII. yüzyılın ilk yarısında Endülüs topraklarına doğru en geniş yayılmayı genç Aragon Krallığı gerçekleştirdi. Kral I. Alfonso, dağların arasına sıkışmış küçük krallığını Ebro vadisindeki zengin Endülüs ovalarına doğru genişletmek için ilk olarak Sarakusta'yı hedef seçti. Papa II. Gelasius'un Haçlı askerlerine günahlarının affolunacağı taahhüdünde bulunarak destek verdiği ve aralarında çok sayıda Kastilyalı, Katalonyalı ve Frank askerin de yer aldığı bir Aragon ordusu 1118 yılı Aralık ayında şehri istilâ etti. Şehirdeki müslümanlara, Tuleytula'nın düşüşü sırasında verilenlere benzer haklar tanındı. Buna rağmen istilâdan kısa bir süre sonra müslüman halk şehir merkezinden çıkarıldı. Şehrin bundan sonra gerçekleşebilecek müslüman hücumlarına karşı savunulması için Belchite şövalye tarikatı kuruldu. Sarakusta'nın istilâ edilmesi, neredeyse Tuleytula'nınki kadar önemliydi. Zira bu şehir, yukarı sınır bölgesinin (es-Sağrüla'lâ) merkezi olarak dört yüzyıldan fazla bir süre hıristiyan akınlarının güneye inmesini engelleyen bir set vazifesi görmüştü.

Şehrin düşmesiyle güneye giden yol açıldı ve bu sayede Aragon kuvvetleri Tutîle, Tursûne, Burka, Kal'atüeyyûb ve Derûka'yı istilâ ederek kuzey sınırını Ebro nehrinin güneyine indirmeye muvaffak oldular. Bütün bunlara ilâve olarak Aragon kralının 1125 yılında Gırnata'daki müsta'riblerin daveti üzerine 4000 şövalyeyle birlikte Doğu Endülüs'ten geçerek, ciddi bir direnişle karşılaşmaksızın, Vâdîâş'a (Guadix) kadar ulaşması, Endülüs'teki Murâbıt savunmasının yetersizliğini açıkça ortaya koydu. Bundan sonra hıristiyan krallar, artık Endülüs'ün geri kalan topraklarının kendi aralarında ne oranda paylaşılacağının hesabını ve antlaşmasını yapmaya başladılar.

Peki ne oldu da Zellâka'da Kastilya'ya ağır bir hezimet tattıran, ondan sonraki bir çeyrek asırda reconquistanın ilerlemesini başarıyla durduran Murâbıtlar, sonraki süreçte böyle bir savunma zaafı içine düştüler? Gerek müslüman gerekse hıristiyan tarafında yaşanan bazı gelişmeler, bu soruya bir ölçüde cevap teşkil edebilir.

Öncelikle ifade edilmelidir ki, Murâbıtlar'ın içine düştüğü savunma zaafında reconquista hareketinin tedrîcî bir şekilde Haçlı savaşına dönüşmesinin, dolayısıyla da çok sayıda Haçlı askerinin değişik ülkelerden savaşmak üzere İspanya'ya gelişinin belirli bir payı bulunmaktadır. Ancak bu zaafın oluşmasında en çok, hıristiyan krallıkların ele geçirdikleri şehirleri gerek Endülüs'ten getirdikleri gerekse kuzeyden ve bu arada Frank topraklarından gelen hıristiyanlarla hızlı bir şekilde yeniden iskâna tâbi tutarak bölgenin nüfus yapısını tamamen değiştirmeleri etkili olmuştur. Hıristiyan krallıklar bununla da yetinmeyerek yeni yerleşimcileri hem savunma hem de hücum yapacak şekilde milis kuvvetleri haline getirmişlerdir. Ayrıca "beşinci

kol" gibi kullandıkları Endülüs içindeki müsta'riblerin verdikleri lojistik ve istihbarat desteğinden de ziyadesiyle istifade etmişlerdir. Devlet, müsta'riblerin bu tür faaliyetlerinin verdiği zararı önleyebilmek için, dede İbn Rüşd'ün verdiği fetvaya dayanarak onları Mağrib'e sürmek zorunda kalmıştır.

Murâbıtlar'ın savunmada sergilediği yetersizliğin Endülüs ve Mağrib'deki bazı gelişmelerle de yakından ilgisi vardı. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Endülüslüler'in Murâbıtlar'dan başlıca iki beklentisi vardı: Bunlardan biri hıristiyan saldırılarını durdurmak, diğeri ise âdil bir yönetim sergilemek. Binaenaleyh Murâbıtlar ancak bu beklentiyi karşıladıkları sürece Endülüs'teki varlıklarının meşruiyetini muhafaza edebilirlerdi. Olayların akışından anlaşıldığına göre, 1118'de Sarakusta'nın Aragon Krallığı tarafından istilâ edilmesi ve Murâbıt kuvvetlerinin bu tarihten itibaren peş peşe yenilgiye uğramaları, Murâbıtlar'ın Endülüs'teki itibarına ağır bir darbe indirmiştir. Buna bağlı olarak başarılı olduklarında "kurtarıcı" olarak görülen Murâbıt askerlere, durum tersine dönüp başarısızlıklar birbiri ardına gelince "istilâcı" gözüyle bakılmaya başlanmıştır. VII. Alfonso dönemini anlatan bir hıristiyan kroniğinde, 1133 yılında Murâbıt idaresinden kurtulmak için Endülüslüler'in, atalarının ödediği haraçtan daha fazlasını ödemeyi taahhüt ederek Leónlular'ın desteğini aradıkları rivayet edilir.[50] Bu da Murâbıtlar'a bakışın ne kadar değiştiğini gösteren ilginç bir veridir. Endülüslüler'i Murâbıtlar'ın aleyhine çeviren faktörler arasında, hiç şüphesiz artan savaş masrafları ve askerî giderlerin karşılanması için, daha önce mülûkü't-tavâifin yaptığı gibi, halkın sırtına ek vergiler yüklenmiş olmasının da önemli bir yeri vardı. Kezâ bazı Murâbıt vali ve komutanların, zamanla

Endülüs'teki lüks hayatın çekiciliğine kendilerini kaptırmaları ve yaşam biçimleriyle Endülüslü emîrleri hatırlatmaları da halkın onlara bakışını değiştirmişti. Bütün bunlar, belli bir süre sonra Murâbıtlar'ın Endülüs'teki varlık sebeplerini sorgulanır hale getirmiştir.

Endülüs'te Murâbıt idaresinin zayıflamasında en az yukarıda sayılanlar kadar, belki onlardan daha fazla belirleyici olan bir başka gelişme, Mağrib'de Murâbıtlar'a muhalif bir dinî hareket olarak Muvahhidler'in ortaya çıkmasıdır.

Davetten Devlete Muvahhidler

Muvahhidler, Murâbıtlar döneminde dinî açıdan yanlış buldukları bazı âdet ve uygulamaları ortadan kaldırmak amacıyla Kuzey Afrika'da yeni bir ıslah hareketi olarak ortaya çıktılar, sonra da devlete dönüştüler. Muvahhidler'in ilk önderi Muhammed b. Tûmert, Berberî Masmûde topluluğuna bağlı Herga kabilesinden bir din âlimiydi. Doğduğu topraklarda başladığı ve kısa bir süre Endülüs'te sürdürdüğü tahsil hayatını, 1106 yılından itibaren yaklaşık on yıl süreyle kaldığı Doğu'daki Mekke, Medine, Bağdat, Dımaşk, İskenderiye ve Kahire gibi ilim merkezlerinde tamamladı. Bu süre zarfında kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, hilâfiyyât (tartışmalı fıkhî konular), hadis ve hadis usulü, tefsir, tasavvuf gibi o dönemde var olan dinî ilimlerin neredeyse tamamıyla ilgilendi; bu ilim dallarında isim yapmış âlimlerden dersler aldı.

İtikatla ilgili konularda büyük ölçüde Eş'arîliğin, kısmen de Mûtezile'nin; imâmet konusunda Şîa'nın, fıkıh usulünde İbn Hazm'ın etkisinde kalan İbn Tûmert, sonunda belli bir mezhebe bağlı olmaksızın eklektik

bir din anlayışı geliştirdi. Dımaşk veya Bağdat'ta İmam Gazzâlî'nin derslerine devam ettiği, bu esnada Gazzâlî'nin Mağrib'de *İhyâ*'ın nüshalarını yaktıran Murâbıtlar'ın yıkılışının onun vasıtasıyla olması için niyazda bulunduğu rivayet edilir.[51]

İbn Tûmert 1116 yılında Mağrib'e gitmek üzere İskenderiye'den ayrıldıktan sonra, yaklaşık beş yıl süren dönüş yolculuğu esnasında uğradığı veya ikamet ettiği her yerleşim merkezinde, ısrarla biri eğitim öğretim diğeri "iyiliği emretme, kötülüğü engelleme" olmak üzere iki faaliyeti bir arada yürüttü. Bu sırada, daha önce de ifade edildiği üzere İfrîkıye'nin bir kısmı, Orta Mağrib ve Uzak Mağrib ile Endülüs, Murâbıtlar Devleti'nin egemenliği altındaydı. Genç bir devlet olarak Murâbıtlar belki de en güçlü dönemlerini yaşıyordu. Bununla birlikte İbn Tûmert, bu devletin egemenliği altındaki topraklarda İslâmî kural ve kaidelere aykırı olduğunu düşündüğü ve "menâkir" olarak vasıflandırdığı birçok anlayış, davranış, uygulama, örf ve âdetle karşılaştı. Mâlikî ulemâsı tarafından Kur'an'ın müteşâbih âyetlerinin teviline karşı çıkılmış olması, halk arasında Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili olarak İbn Tûmert'in "tecsîm" ve "teşbih" olarak nitelediği algılamaların yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştı.

Fıkıh alanında Kur'an ve Sünnet'in ihmal edilmesi, taklit ve donukluğu hâkim kılmıştı. İbn Tûmert Bicâye, Tilimsân, Fas, Merakeş gibi uğradığı hemen her yerde içki içildiğini, açıkta içki satıldığını, mûsiki aletlerinin yaygın olarak kullanıldığını, namaz kılmayan, oruç tutmayan ve Kur'an'dan habersiz olan pek çok kimse olduğunu gördü. İbn Tûmert'in dinî anlayışına göre kadınlarla erkeklerin aynı ortamı paylaşmaları, birlikte düğünlere ve şenliklere katılmaları câiz değilken,

Mağrib'in hemen her yerleşim merkezinde tam aksi bir durum görülmekteydi. Bilhassa Lemtûneliler'in yoğun olarak yaşadıkları yerlerde kadınlar yüzleri açık, erkekler peçeli olarak dolaşmaktaydı. Lemtûne kabilesi, devletin dayandığı idarî kadroları büyük ölçüde ele geçirmişti. Kezâ buralardaki halk da ödemekte olduğu ağır vergilerden şikâyetçiydi.

Bütün bu olumsuzluklardan kurtulmanın ancak siyasî otoritenin desteklediği genel bir ıslahla mümkün olacağını düşünen İbn Tûmert, bunun Murâbıtlar tarafından yapılacağına inanmıyordu. Bu sebepledir ki, düşündüğü ıslah hareketinin başarıya ulaşması için Murâbıtlar'ın yıkılarak yerine yeni bir devletin kurulması gerektiği fikrini işlemeye yöneldi. Bu maksatla gittiği Sûs bölgesinde müstahkem bir mevki olan İcilliz'e yerleşerek kendisinin de mensubu olduğu Masmûdeliler arasında dinî ve siyasî görüşlerini yaymaya başladı. Murâbıtlar'ın daha çok Sanhâceli kabilelere dayanması sebebiyle bu devlete sıcak bakmayan Masmûdeli kabile temsilcileri İcilliz'e akın ettiler. İbn Tûmert'in, kendisine tâbi olanlar üzerinde otoritesini tartışılmaz kılmak için, 1121 yılında mehdîliğini ilân ettiği rivayet edilir.[52]

İbn Tûmert, etrafında toplananlar çoğalınca, onları teşkilâtlandırma ihtiyacı hissetti. Bunun için taraftarlarını önem sırasına göre "aşere" (onlar meclisi), "ehlü'l-hamsîn" (elliler meclisi), "ehlü's-seb'în" (yetmişler meclisi) ve "talebe" (öğrenciler) şeklinde tasnif etti. Bunların hepsine birden "Allah'ı birleyenler" yahut "tevhid ehli" anlamında Muvahhidler (el-Muvahhidûn) adını verdi.

Murâbıt askerlerin hıristiyan saldırılarına karşı Endülüs topraklarını korumak için büyük mücadele verdikleri bir zamanda onları yıkmak için ustaca bir

propaganda faaliyeti yürüten İbn Tûmert, bu kapsamda Berberîce kaleme aldığı eserlerinde ve vaazlarında onları "mücessime", "mürtet", "kâfir", "müşrik", "müfsit", "münafık", "azgın", "hevâ ehli" ve "cühelâ/cahiller" olmakla itham etti. 1130'da vefat ettiğinde geride Murâbıtlar'ın başşehri Merakeş'i fethetmeyi planlayan güçlü bir dinî siyasî hareket bıraktı.

İbn Tûmert'ten sonra Muvahhidler'in başına onun en sadık ve gözde öğrencisi Abdülmü'min b. Ali (1130-1163) geçti. Aslen Zenâte topluluğu içerisinde yer alan Kütâme kabilesinden olan Abdülmü'min, "emîrü'l-mü'minîn" lakabını alarak halifeliğini ilân etti. Böylece Muvahhidler hareketi resmen devletleşmiş oldu. Bunu hızlı bir şekilde Mağrib'de Murâbıtlar'ın hâkimiyeti altındaki toprakların zaptı takip etti. Bu doğrultuda Yukarı ve Orta Atlas dağlarındaki kabileleri hâkimiyet altına alan ve onların güçlerini de kendi güçlerine katan Muvahhid orduları, 1144'te Tilimsân ve Vehrân'ı, 1145'te ise Fas'ı ve çok daha önemlisi başşehir Merakeş'i ele geçirdiler. Merakeş'in zaptı, Uzak Mağrib'de Murâbıtlar'ın sona ermesi demekti. Sözü edilen mücadeleler esnasında Murâbıtlar gerekli yardımı gönderemedikleri, hatta bazı askerî birliklerini Mağrib'e çağırmak zorunda kaldıkları için Endülüs'teki savunma zaafı iyice arttı. Buna bağlı olarak Endülüs'ün değişik bölgelerindeki mahallî otoriteler, Murâbıtlar'a itaatten ayrılarak kendi başlarının çaresine bakma yoluna gittiler. Bu gelişmeler ülkeyi yeni bir bölünme, dolayısıyla da mülûkü't-tavâif süreciyle tanıştırdı. Şilb'de (Silves) İbn Kasî, Kurtuba'da İbn Hamdîn, Doğu Endülüs'te önce Seyfüddevle İbn Hûd, sonra müvelled lider İbn Merdenîş, Belensiye'de İbn İyâd bu süreçte ortaya çıkan ve emirlik iddiasında bulunan kişilerden bazılarıydı.

Endülüs'te Muvahhidli Yıllar

Muvahhidler, Murâbıtlar'dan farklı olarak, kendilerine dost bazı Endülüslü liderlerin daveti üzerine, onları Murâbıt idarecilere ve hasımları olan öteki liderlere karşı himaye etmek maksadıyla Endülüs'e geçtiler (1147). Kurtuba, Batalyevs, İşbîliye ve Şilb gibi şehirleri çok fazla zorlanmadan nüfuzları altına aldılar, ancak Endülüs'ün doğusunda emirliğini ilân etmiş olan İbn Merdenîş'e boyun eğdirmeleri kolay olmadı. Müvelled bir kökenden gelen İbn Merdenîş, aynı zamanda Kastilya Krallığı'nın himayesine girmişti. Ordusunun bir bölümünü de hıristiyan askerler teşkil etmekteydi. Asıl amacı Mâleka, Meriye, Gırnata, Kurtuba, İşbîliye ve Şilb gibi şehirleri zaptedip, Endülüs'ün dışarıdan gelenler (Murâbıtlar ve Muvahhidler) yerine Endülüslüler tarafından idare edilmesini sağlamaktı. Ancak Muvahhid kuvvetleri uzun ve yoğun bir mücadelenin ardından 1172'de İbn Merdenîş ailesine son vererek hâkimiyetlerini Endülüs'ün doğusuna kadar genişlettiler.

Murâbıtlar döneminde fikrî hayat fukahanın müdahalesi sebebiyle bir önceki dönemdeki canlılığını koruyamamıştı. Buna mukabil Muvahhidler'in akîdevî konularda tevile yatkın, fıkhî meselelerde ise taklide karşı olmaları, fikrî hayata ister istemez bir canlılık kazandırmıştı. Endülüs'te İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların bu dönemde yetişmiş olmaları, sadece bir rastlantı değildi. Muvahhid hükümdar Ebû Ya'küb Yûsuf, İbn Tufeyl'i meclisinde bulundurmaya özen gösterdi; bilahare yine İbn Tufeyl'in aracılığıyla İbn Rüşd'ü de sarayına aldı. Zaten hükümdarın kendisi de felsefeye ilgi duymaktaydı. Nitekim Aristo'nun tercümelerini okumuş, ancak iyi anlayamadığı bu tercümelerin daha anlaşılır bir dille yeniden yapılması gereğine işaret

etmişti. İbn Rüşd, işte bu işaret üzerine Aristo'nun felsefeye dair bazı eserlerini *Kütübü'l-Cevâmi'* adı altında Arapça'ya çevirdi. Muvahhidler dönemi Endülüs'ünde, kültürel alandaki bu canlılık, bayındırlık alanına da yansımıştır. Cebelitârık'ın bir şehir olarak yeniden inşası, İşbîliye Ulucamii ve meşhur minaresi (Giralda), yine İşbîliye surları dışında yapılan geniş ve zengin bahçelerle çevrili saraylar, bayındırlık alanında ortaya konan yeni eserlerden sadece birkaçıdır.

Hiç kuşku yok ki, Muvahhidler'i Endülüs'te asıl meşgul eden husus, Murâbıtlar'ın son döneminde gittikçe yoğunlaşan ve birçok Endülüs şehrinin düşmesiyle neticelenen hıristiyan hücumlarıydı. Bu dönemde Endülüs toprakları batıdan Portekiz, kuzeyden León-Kastilya, kuzeydoğudan Aragon krallıklarınca kuşatılmış vaziyetteydi. İlk Muvahhid Halife Abdülmü'min (1130-1163), vefatından hemen önce dört koldan hıristiyan krallıklarına saldırmak, belki de bu suretle kaybedilen toprakları geri almak için büyük bir orduyla Endülüs'e geçmeyi planlamış ise de ömrü buna yetmemiştir. Onun yerini alan oğlu Ebû Ya'kūb Yûsuf (1163-1184), bazı mevzii başarılar elde etmekle birlikte, 1171'de Vebze (Huete) önlerinde Kastilya kuvvetleri, 1184'te ise Şenterîn önlerinde Portekiz kuvvetleri karşısında umduğu başarıyı yakalayamamış, dahası son savaşta aldığı bir yara hayatına malolmuştur. Halifenin bu sonuçlarla karşılaşmasında başka sebepler yanında kararsız kişiliğinin de etkisi olduğu muhakkaktır.

Ebû Ya'kūb Yûsuf'un yerini alan "el-Mansûr" lakabıyla ünlü oğlu Ebû Yûsuf Ya'kūb (1184-1199), babasına nispetle liderlik vasıfları daha belirgin bir idareciydi. Endülüs tarihi açısından onun adına kaydedilmesi gereken en büyük başarı, 1195 senesinde Kastilya kuvvetleri

karşısında kazandığı meşhur Erek zaferidir. Bu zafer öncesinde Kastilya Kralı VIII. Alfonso, savaşı kazanacağından o kadar emindi ki, savaş alanına gelirken Aragon ve Navarra krallıklarının teklif ettiği destek kuvvetlerini geri çevirdiği gibi, müslümanlardan alacağı esirleri satmak üzere yahudi köle tâcirlerini de beraberinde getirmişti. Ancak Muvahhid ordusunun bir günlük toplu hücumu, bu gururlu kralın ağır bir hezimet yaşaması için yeterli oldu (17 Temmuz 1195).

Erek savaşını kazanan Muvahhid ordusunda oldukça fazla sayıda Türk (Guzz/Ağzâz) askeri de bulunuyordu. Hatta ok kullanış şekilleriyle ve çok sayıda ok atma kapasitesine sahip geliştirilmiş yaylarıyla savaşın kaderinin müslümanlar lehine değişmesinde büyük rolleri oldu. Nitekim bu husus bir hıristiyan rivayetinde şöyle dile getirilmektedir: "Sayılamayacak kadar çok olan oklar havada uçuşuyor ve hıristiyanların pek çok yara almalarına sebep oluyordu."[53]

Erek zaferi, hiç şüphesiz müslümanların Endülüs'te Zellâka'dan sonra kazandıkları ilk büyük zaferdi. Her ne kadar özü itibariyle savunma savaşı sonunda kazanılan bir zafer de olsa, müslümanların askerî güç olarak hâlâ ciddiye alınmaları gerektiğini göstermişti. Bu zafer kısa vadede müslümanların özgüvenlerini tazelemiş ve hıristiyan saldırıları karşısında bir dereceye kadar caydırıcı bir rol oynamıştır. Halifenin de zaferin verdiği güvenle "el-Mansûr" unvanını aldığı belirtilir. Bununla birlikte aynı zaferin uzun vadede, Papa III. Innocent'in gayretleriyle, hıristiyanların hatalarından ders alarak güçlü bir Haçlı cephesi oluşturmalarına zemin hazırladığı da başka bir gerçektir.

Erek zaferi sonrasında hıristiyan krallıklar arasında baş gösteren savaşlar, Endülüs'ün bir süre için de

olsa rahat nefes almasına imkân sağladı. Diğer taraftan Muvahhid Halife Mansûr, 1199 yılında vefat etmeden önce oğluna yaptığı vasiyette "yetimler" diye nitelediği Endülüslüler'e yardımı esirgememesini istedi. Doğrusu sonraki Muvahhid halifeler de bu vasiyete muhalif davranmadılar; ancak XIII. yüzyıl başlarından itibaren sadece hıristiyan krallıklara karşı değil, Mağrib'de yeni yeni ortaya çıkan bazı isyan odaklarına karşı da ordu sevketmek zorunda kaldılar. Bir diğer ifadeyle Mağrib'de meydana gelen her yeni isyan, bir şekilde Endülüs'ün savunmasını da olumsuz etkilemekteydi. Şartların böyle şekillendiği bir sırada Kastilya Krallığı'nın öncülüğünde hazırlanıp Papa Innocent'in de desteklediği ve içinde çok sayıda papazın yer aldığı bir Haçlı ordusu Erek'in intikamını almak ve Muvahhidler'e ağır bir darbe indirmek üzere 1212 yılında Endülüs topraklarına girdi. Kalabalık bir Muvahhid ordusu Haçlı kuvvetlerini Kurtuba'nın kuzeyinde İkāb (Las Navas de Tolosa) denilen yerde karşıladı. Ancak Kastilya kralının savaş alanında sergilediği cesaret ve atılganlığın askerlerinde meydana getirdiği yüksek motivasyon sonucu, Muvahhid ordusu dağılmaktan ve ağır bir hezimete uğramaktan kurtulamadı.

İkāb hezimetinin sonuçlarını, kısa ve uzun vadede olmak üzere ikiye ayırarak değerlendirmek yerinde olur. Kısa vadede hıristiyan zaferi kesin olmasına rağmen bu galibiyetin sonuçları aynı ölçüde yıkıcı olmadı. Muvahhidler'in Ceyyân, Kurtuba ve Gırnata valileri hemen duruma müdahale ederek kontrolü sağlamayı ve ortamı yatıştırmayı başardılar. Bundan Übbede'de (Úbeda) yaşananları hariç tutmak gerekir. Zira hıristiyan kuvvetleri İkāb'daki galibiyetin hemen arkasından girdikleri bu şehirde kadın erkek, yaşlı çocuk demeden

60.000'e yakın müslümanı katlettiler. Önce müslüman halkın 1 milyon dinar ödemeleri karşılığında şehri terketmelerine izin verdikleri halde, daha sonra papazların karşı çıkması sonucu antlaşmayı bozdular ve insanları öldürdüler. Hıristiyan ordusu bundan sonra erzak azlığı nedeniyle Endülüs içlerinde daha fazla ilerleyemedi ve geri çekilmek zorunda kaldı. Fakat uzun vadede durum daha farklıydı. Bu hezimetle Muvahhidler'in gerek Kuzey Afrika gerekse Endülüs'teki itibarları ciddi bir darbe aldı. Bu itibar ve güç kaybı, hânedan içinde ortaya çıkan iktidar mücadelesiyle birleşince 1220'li yıllardan itibaren Muvahhidler'in sonunu getirecek iç ve dış gelişmeler birbirini tetikledi.

Muvahhidler'i zorlayan en önemli iç gelişmeler, gerek Mağrib gerekse Endülüs'te baş gösteren merkezî idareye karşı çıkma eğilimleriydi. Murâbıtlar'ın devamı olan Benî Gâniye, uzun süredir Balear adalarından Mağrib'i tehdit etmekteydi. Yine Tunus'ta bulunan Hafsîler, Muvahhidler'in İbn Tûmert'in görüşlerinden vazgeçip tekrar Mâlikîliğe dönmelerinden sonra bu devletten koptular. Aynı sırada günümüzdeki Fas ve Moritanya'ya tekabül eden Uzak Mağrib'de de Zenâteliler'in bir kolu olan göçebe Merînîler, kendileri gibi göçebe olan Hilâlî Arapları'yla birlikte hareket ederek Sicilmâse'den Merakeş'in güneyine kadar olan toprakları kontrolleri altına almaktaydılar. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu gelişmeler, Muvahhidler'i Endülüs'ten önce Mağrib'de savunma pozisyonuna sokmaktaydı. Dolayısıyla da Endülüs'e gereken zamanda gerektiği kadar askerî destek gönderilmesi iyice zora girmekte, hatta bazen Endülüs'teki kuvvetlerden bile merkeze çağrılanlar olmaktaydı. Bu durum Endülüs'teki Muvahhid savunmasının ihtiyaca cevap veremeyecek

hale geldiğini göstermekteydi. 1125 yılında Portekiz saldırılarına karşı Muvahhid askerlerin yetersiz kalmaları üzerine şehirlerini savunmak için harekete geçen 20.000 İşbîliyeli'nin hıristiyan süvarilerce katledilmesi, savunma konusundaki acziyetin ulaştığı boyutu gösteren önemli bir örnektir. Bu durum, Mağrib'de olduğu gibi Endülüs'te de Muvahhid idaresinden kopma eğilimlerinin dışa vurulmasına yardımcı olmaktaydı. Abdullah el-Beyyâsî, Muhammed b. Yûsuf b. Hûd, Zeyyân b. Merdenîş, İbnü'l-Ahmer gibi Endülüslü liderlerin bu zamanda ortaya çıkmaları, böyle bir arka planın sonucudur. Bu liderlerin siyasî aktör olarak sahneye çıkışları, Muvahhid idaresinin fiilen tükenişini olduğu kadar Endülüs'ün yeni bir parçalanma ve mülûkü't-tavâif dönemine girdiğini de göstermekteydi.

Büyük Reconquista Dalgası

Muvahhidler'in Mağrib'de karşılaştıkları ciddi problemlere bağlı olarak Endülüs'ü savunmada yetersiz kalmaları, kezâ bu yetersizlikten kaynaklanan politik boşluk içinde Endülüs'te yeni bir parçalanma sürecinin başlaması, hıristiyan krallıkların yeni bir reconquista dalgası başlatmaları için son derece müsait bir ortam ortaya çıkarmıştı. Muvahhid idaresinin fiilen çöktüğü 1220'li yıllarda müslümanların elinde kalan başlıca şehirler Doğu Endülüs'te Belensiye, Mürsiye, Meriye, Şâtıbe ve Cezâirüşşarkıye'den; Orta Endülüs ya da Vâdilkebîr'de Kurtuba, Ceyyân, Gırnata, İşbîliye, Leble (Niebla) ve Mâleka'dan; Batı Endülüs'te ise Mertûle ve Tabîre'den (Tavira) ibaretti.

Endülüs'ün içine düştüğü savunma zaafını ilk değerlendiren Aragon Krallığı oldu. "İstilâcı" lakabıyla meşhur olan Aragon Kralı I. Jaime, Papa IX. Gregory'nin de

desteğini aldıktan sonra stratejik önemi bulunan Balear adalarını 1235'te istilâ etti. Bu galibiyetler, Katalanlar'ın ilk defa Akdeniz'e açılmalarına imkân sağladı. Kezâ piskoposların, asilzadelerin, muhtelif tarikatlardan şövalyelerin katıldığı ve Papa IX. Gregory'nin "Haçlı askerleri" olarak kutsadığı başka bir Aragon ordusu, 1238'de Belensiye'yi zaptetti. Müslümanlardan isteyenlerin taşınabilir eşyalarını ve silâhlarını yanlarına alarak gitmelerine müsaade edildi, kalmak isteyenlere şehir dışına yerleşmeleri şartıyla can ve mal güvenliklerinin sağlanacağı taahhüdü verildi. Bu arada şehrin Merkez Camii kiliseye çevrildi ve şehir merkezindeki evler askerlere dağıtıldı.[54]

Aragon ordularının ilerlediği aynı zaman diliminde, Kastilya Krallığı da Endülüs'te İbn Hûd, İbn Merdenîş ve İbnü'l-Ahmer arasında yaşanan iktidar mücadelelerini fırsat bilerek, aralarında papazların, asilzadelerin, tarikat şövalyelerinin ve mahallî milislerin de yer aldığı bir ordunun başında asıl hedef Kurtuba olmak üzere büyük ve uzun süreli bir sefer başlattı. 1233-1235 arasında Übbede, Trujillo, Medellin, Alange, Santa Cruz ve Magacela istilâ edildi. Bir yıllık bir kuşatmanın ardından şehir halkının bir kısmından gelen destekle 1236'da Kurtuba hâkimiyet altına alındı. Müslümanlardan isteyenlerin dinlerini yaşama hakkına sahip olarak şehirde kalmalarına, isteyenlerin de taşınabilir eşyalarını alıp başka yerlere göçmelerine müsaade edildi. Emevîler'in inşa ettirdiği meşhur Kurtuba Ulucamii kiliseye çevrildi. 1243'te Mürsiye ve Şâtıbe düştü. O sırada bazı toprakları idaresi altında bulunduran İbnü'l-Ahmer, 1246'da Ceyyân'ı Kastilyalılar'a teslim etmeye ve Kastilya Kralı III. Fernando'nun himayesi altına girmeye razı oldu. Yapılan antlaşmaya göre barışta ve savaşta

onların yanında yer almayı ve yirmi yıl süreyle 150.000 Murâbıt dinarı tutarında haraç ödemeyi kabul ediyordu. İstilâ tamamlandıktan sonra Merkez Camii kiliseye çevrildi, ayrıca şehirdeki evlere hıristiyan aileler yerleştirildi. 1248'de ise Endülüs'ün Kurtuba'dan sonraki ikinci büyük şehri olan İşbîliye düştü.

Bu büyük istilâ dalgasından Portekizliler de paylarını aldılar. Nitekim Avis ve Santiago gibi şövalye tarikatlarının verdiği desteklerle 1249'da Şentemeriye (Faro), Albufeira, Porches ve Şilb bu krallık tarafından zaptedildi.

ZEVALE DOĞRU

Küçük Nasrîler'in Büyük Kavgası

1249'da Şenterîn düştüğünde İspanya'da müslümanların elinde sadece Gırnata, Mâleka, Meriye, Cebelitârık ve Tarîf'i içine alan güneydeki dar bir şerit kalmıştı ve bu şerit, yukarıda da zikri geçen İbnü'l-Ahmer'in hâkimiyeti altında bulunuyordu. İbnü'l-Ahmer'in mahallî bir lider olarak adını duyurması 1232 yılına kadar gider. Tam adı Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Nasr el-Hazrecî olan bu liderin, Medineli sahâbîlerden Sa'd b. Ubâde'nin soyundan geldiği rivayet edilir. İbnü'l-Ahmer, Kastilyalılar'a karşı gösterdiği kahramanlıklardan dolayı 1232'de Arcûne'de (Arjona) emîr ilân edilmişti. 1238 yılında ise bir diğer Endülüslü lider olan İbn Hûd'un ölümü üzerine Gırnata'ya girdi ve burayı emirliğinin başşehri yaptı. Böylece daha sonra Ahmerîler (Benî Ahmer) diye de anılacak olan Nasrîler hânedanı kurulmuş oldu.

Nasrîler, topraklarının küçüklüğüne rağmen yaklaşık 250 sene ayakta kalmayı başardılar. Endülüs Emevîleri'nden sonra sadece bu hânedanın ömrü bu kadar uzun olmuştur. Bunda hiç şüphesiz Nasrîler'in

hıristiyan krallıklar için Endülüs Emevîleri, Murâbıtlar ve Muvahhidler düzeyinde bir tehdit kaynağı olmaktan çıkışının da rolü vardı. Bir diğer ifadeyle, hıristiyan krallıkların gözünde Nasrîler artık hayatî derecede bir tehlike arzetmiyordu. Üstelik yukarıda işaret edildiği gibi Mağrib'de de ciddi bir bölünme yaşanmaktaydı. Bunlara ilâveten ayrıca hıristiyan krallıkları, Muvahhidler'i saf dışı bıraktıktan sonra kendi aralarında toprak ve nüfuz kavgasına tutuşmuşlardı.

Bununla birlikte Nasrîler'in uzun ömürlü olmasında, takip ettikleri son derece esnek ve değişken dış politikanın, en az yukarıdaki faktörler kadar belirleyici olduğu muhakkaktır. Bu politika çerçevesinde onlar, kuzeylerinde Kastilya ve Aragon gibi güçlü hıristiyan krallıkların, güneylerinde ise Hafsîler, Abdülvâdîler ve bilhassa Merînîler gibi müslüman hânedanların bulunduğunun ve bunların bir şekilde gözlerini Gırnata ve civarına dikeceklerinin farkında olarak, hasmına göre dostunu sürekli değiştiren bir yol izlemişlerdir. Bu politika çerçevesinde komşu devletlerle ilişkilerin mahiyetini, tamamen ülke çıkarları belirlemekteydi. Dolayısıyla da Nasrî emîrleri için, ne hıristiyan krallıkların ebedî düşmanlıkları ne de müslüman devletlerin ebedî dostlukları söz konusuydu.

Dinin Nasrîler'in dış ilişkilerinde bir dereceye kadar belirleyici bir role sahip olduğu kabul edilebilir. Ancak tek yahut baskın bir belirleyici unsur olduğunu söylemek kolay değildir. Nitekim Nasrîler ilk kurulduklarında meşruiyet endişesiyle önce Abbâsî, ardından Muvahhid, sonra da Hafsî halifelerine bağlılıklarını ilân etmekle birlikte, başka bir adım olarak, Kastilya Krallığı ile yaptıkları bir antlaşma gereği, bu krallığın üstünlüğünü de tanımak zorunda kaldılar. Ancak

Kastilya Krallığı'nın aradaki antlaşmaya rağmen Nasrî topraklarına yönelik yıpratma saldırılarını sürdürmesi, Nasrîler'i Kastilya'ya karşı Merînîler'le ittifak kurmaya zorladı; bu ittifak çerçevesinde Cebelitârık ve Tarîf üs olarak kullanılmak suretiyle Merînî askerlerinin Endülüs'e geçmeleri sağlandı ve hıristiyan kuvvetleri karşısında önemli bazı başarılar elde edildi. Ne var ki Nasrîler, çok geçmeden Merînîler'in bazı Nasrî topraklarını istilâ edebilecekleri şüphesine kapılınca tekrar Kastilya'ya yanaştılar; bu arada Kastilya'nın yapabileceği bir ileri hamleyi dengelemek maksadıyla Aragon Krallığı ile de ittifak kurmayı ihmal etmediler (1299).

Netice itibariyle bir taraftan hıristiyan krallıkların kendi aralarındaki ve içlerindeki sorunlar diğer taraftan Nasrîler'in takip ettiği esnek denge politikası, son derece olumsuz şartlarda tarih sahnesine çıkan bu hânedanın temellerinin sağlamlaşmasına ve buna bağlı olarak da diğer küçük emirliklerden farklı olarak daha uzun süre yaşayacak bir bünyeye kavuşmasına imkân sağlamıştır.

Nasrîler, nispeten en istikrarlı yıllarını I. Yûsuf (1333-1354) ve ondan sonra iki kere tahta oturan V. Muhammed (1354-1391) zamanında yaşadılar. I. Yûsuf, kendi dönemine medeniyet hamleleriyle de damgasını vurdu. Elhamra Sarayı'nın bugün ayakta olan büyük bir bölümü onun zamanında inşa edildi. Gırnata'da imar faaliyetleri arttırıldı. 1349'da kendi adıyla anılan Yûsufiye Medresesi'ni inşa ettirdi.

"Ilımlı, sağlam inançlı, cömert, devlet ricali arasında güven ve saygı uyandıran, halkın arasında tek başına dolaşabilen" bir şahsiyet olarak nitelenen V. Muhammed ise, iş başına gelir gelmez ülkesini saldırılardan korumak için bazen Kastilyalılar bazen Aragonlular'la

barış antlaşmaları yaptı. Merînîler'le ilişkilerini sıcak tutmaya gayret etti. Kastilya ile barış içerisinde olmak hayatî bir öneme sahip olduğundan, bu krallıkla Aragon arasında bir ihtilâf çıktığında birinciyi desteklemekten kaçınmadı. Bir ara bir saray darbesi sonucu emirlikten uzaklaştırıldıysa da, yakın arkadaşı olan Kastilya Kralı I. Pedro'nun desteğiyle tekrar tahta oturdu. Aragon'un denizden Nasrî topraklarına saldırmasından endişelendiğinden, bunun önüne geçmek için Merînîler ve Abdülvâdîler'den aldığı yardımlarla adı geçen krallığa karşı cihat ilân etti. 1368'de Kurtuba'yı kuşatma altına aldı ancak şehre girmeye muvaffak olamadı. Buna karşılık Kurtuba, Ceyyân ve Runde civarındaki bazı stratejik noktaları ele geçirmek ve Cezîretülhadrâ'yı geri almak suretiyle konumunu güçlendirdi.

V. Muhammed bu başarılarıyla, Nasrî Emirliği'nde 1370'ten yüzyılın sonuna kadar devam edecek barış döneminin de mimarı oldu. Aragon Krallığı, Nasrîler'le 1375'te imzaladığı üç yıllık barış antlaşmasını üst üste yenilemeyi tercih etti. Kastilya Krallığı da İngiltere ve Portekiz'le yaşadığı ihtilâflar yüzünden Nasrîler'le barış içerisinde olmayı yeğledi.

Nasrî sultanı, hıristiyan komşularıyla olan diplomatik ilişkilerde sağladığı başarının bir benzerini, Kuzey Afrika'daki müslüman komşularıyla da gerçekleştirdi. Müslüman komşuları arasında en çok Merînîler'den çekinmekteydi. Bu devletin Nasrî topraklarında gözü olduğu kanaatine sahip olan emîr, bunun önüne geçmek için Merînîler'in kullanabilecekleri enstrümanları ortadan kaldırma yoluna gitti. Bu maksatla Gırnata'da Merînî askerlerden teşkil edilmiş ve başında Merînî bir komutanın bulunduğu bir askerî kurum olan meşîhatülguzâtı dağıttı. Bu kurum, Gırnata ve civarına

yapılan Kastilya saldırılarının püskürtülmesinde yahut Kastilya sınırlarına yönelik Nasrî saldırılarında önemli bir rol ifa etmişti. Bununla birlikte zaman zaman Merînî sultanları tarafından Nasrî yönetimine müdahale etmek için de kullanılabilmekteydi. Bu sebeple V. Muhammed, adı geçen kurumu Merînî denetiminden kurtaracak bir tedbir alma yoluna gitti. Bundan başka Merînîler'in Nasrîler yerine kendi meseleleriyle meşgul olmaları için bir taraftan Merînî sarayındaki iktidar mücadelesine müdahil olurken diğer taraftan Tunus'taki Hafsîler'le ve Tilimsân'daki Abdülvâdîler'le ilişkilerini sıkılaştırdı, özellikle Abdülvadîler'i Merînî topraklarına saldırmaya teşvik etti. Merînîler'in gerek taht kavgalarıyla gerekse Abdülvâdîler'in hücumlarıyla meşgul olmaları, Nasrî sultanına Cebelitârık'ı hâkimiyet altına alma imkânı sağladı.

V. Muhammed, diplomatik vizyonunu Memlükler'le ilişki kuracak kadar geniş tuttu. Nitekim 1364 yılında bir Nasrî heyeti Kahire'ye giderek Memlük Sultanı Eşref'e Haçlılar karşısında kazandığı başarıdan dolayı sultanlarının tebrik ve takdirlerini iletti, ayrıca bu vesileyle Kastilyalılar karşısında elde ettikleri başarılar konusunda Memlük sultanını bilgilendirdi.

V. Muhammed dönemi, siyasî ve diplomatik alanlardaki başarılar yanında medeniyet sahasında da yükselişin yaşandığı son dönem olarak kabul edilmektedir. Endülüs'ün ilk büyük hastanesi onun zamanında yapılmıştır. Kezâ babasının inşa ettirdiği medrese de bu zamanda önemli çalışmalara beşiklik etmiştir. Elhamra Sarayı'nın en önemli kısımlarından olan Aslanlı Avlu ile Komares Kasrı da bu dönemde tamamlanmıştır.

Yine bu dönemde, idarî hayatta olduğu kadar kültür alanında da temayüz etmiş iki şahsiyeti anmadan

geçmemek gerekir. Bunlar Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1375) ve İbn Zemrek'tir (ö. 798/1345?). Daha önce İsmâil'e hizmet etmiş, fakat sonra 1340'taki Rio Salado savaşında hıristiyanlarca öldürülmüş bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen İbnü'l-Hatîb, sarayda önce resmî yazışmalardan sorumlu kâtip (kâtibü'l-inşâ), sonra da I. Yûsuf zamanında vezir oldu. V. Muhammed zamanında da bu vazifesini devam ettirdi. 1359'da sultan bir süre makamından uzaklaştırıldığında İbnü'l-Hatîb de onunla birlikteydi. 1362'de V. Muhammed tekrar tahta oturduğunda vezir olarak görevine devam etti. Lâkin şair İbn Zemrek'le arasındaki şahsî sürtüşme dolayısıyla kendisini Gırnata'da rahat hissedemedi ve 1371'de Merînîler'e sığındı. Ancak burada da saldırıların hedefi olmaktan kurtulamadı ve sonunda katledildi.

İbnü'l-Hatîb, inişli çıkışlı hayatına rağmen pek çok konuda eser telif etti; onun tarihe dair kaleme aldığı üç kitabı Nasrîler'in en önemli kaynaklarındandır. İbnü'l-Hatîb, Endülüs'teki politik düzenin ve iç ihtilâfların ülkeyi çöküşe götüreceğini önceden görmüş, gerek Endülüslü gerekse Kuzey Afrikalı idarecilerin dikkatlerini çekerek bu durumun önüne geçmeye gayret etmiştir. Mağribli idarecilere gönderdiği mektuplarda bu gayretinin açık delilleri mevcuttur.[55]

İbnü'l-Hatîb'in yerine vezir olan İbn Zemrek ise, Gırnata'nın Beyyâsîn mahallesinden bir demircinin oğlu olup Nasrîler'in şiir mirası içinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Elhamra Sarayı'nın Aslanlı Avlusu'na onun şiirlerinin nakşedilmiş olması, bu ayrıcalıklı yerin bâriz bir kanıtıdır.

V. Muhammed'in ölümüyle birlikte, Nasrî sarayında entrikaların ve darbelerin daha sık yaşandığı ve bu sebeple siyasî istikrarın bozulduğu bir döneme girildi.

Bu süreçte tahta oturan emîrlerden IX. Muhammed'in ölümüne (1453) kadar üç defa iktidardan uzaklaştırılıp dört defa geri dönmesi, saray darbelerindeki sıklığı gösteren çarpıcı bir örnektir. Darbelere Nasrî hânedanı mensupları kadar Benî Serrâc ve Benî Benniğaş gibi nüfuzlu aileler de ortak oldular. XV. yüzyılda bu aileler, kendi destekledikleri adayların emîr olması için yoğun bir mücadele verdiler. Zaten darbeciler, teşebbüslerinin başarılı olması için hem iç hem de dış desteğe muhtaçtılar. İç desteği nüfuzlu ailelerden alıyorlardı. Dış destek ve onay ise daha çok Kastilya Krallığı'ndan beklenmekteydi. Kastilya Krallığı, destek karşılığında toprak verilmesini, yıllık haraç ödenmesini ve hıristiyan esirlerin serbest bırakılmasını şart koşmaktaydı. Bunlarla birlikte, söz konusu desteğin gerisinde, tıpkı mülûkü't-tavâif döneminde olduğu gibi, asıl müslümanlar arasındaki kavgaları kızıştırarak daha sonra başlatılacak son reconquista dalgasını en kolay ve en hızlı biçimde hedefe ulaştırma stratejisinin bulunduğunu da belirtmek gerekir.

1469 yılı İspanya'da İslâm hâkimiyetinin varlığı açısından bir dönüm noktasıdır. Bu senede Kastilya Prensesi İzabella ile Aragon Prensi Ferdinand'ın evlenmeleri, daha önce değişik zamanlarda askerî güçle yahut evliliklerle yoluyla gerçekleştirilmesi düşünülen, fakat bir türlü başarılamayan İspanya'nın siyasî bütünlüğünün sağlanması ülküsü açısından hayatî öneme sahip bir gelişme olarak öne çıktı. Söz konusu evliliğin sonucu olarak on yıl sonra Kastilya ve Aragon tahtları birleşti. Bu, Portekiz dışında İspanya'daki hıristiyan güçlerin birleşmesi demekti. Birleşmenin kısa vadede göze çarpan en önemli sonucu, Ferdinand ve İzabella'nın Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son temsilcisi olan

Nasrîler'in varlığına son vermek ve bu suretle reconquistayı tamamlamak üzere harekete geçmeleri oldu.

1480'den 1489'a kadar Kastilya-Aragon kuvvetleri sırasıyla Hâme, Runde, Levşe, Mâleka, Besta ve Meriye'yi istilâ ettiler. Mâleka kuşatması sırasında, muhtemelen 1487'de, Nasrî elçilerinin Mağrib'deki müslüman hânedanlara, Mısır'daki Memlükler'e, ayrıca Osmanlı Padişahı II. Bayezid'e yardım talep etmek için gittikleri belirtilir. Hatta bazı Batılı kaynaklarda Osmanlılar ve Memlükler'in müşterek bir askerî hareket planı üzerinde anlaştıkları bilgisi yer alsa da her iki devlete ait tarihî kaynaklarda bu bilgiyi teyit eden verilere rastlanmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, gerek Osmanlılar gerekse Memlükler diplomatik kanallar vasıtasıyla gelişmelere müdahale etmeye çalışmışlar ancak pek etkili olamamışlardır.

Gırnata'ya Veda

Kastilya-Aragon ordusu Gırnata önlerine dayandığında, Nasrîler'in başında son emîr XII. Muhammed (1482-1491) bulunuyordu. 1482'de Emîr Ebü'l-Hasan Ali'nin savunma masraflarını karşılamak maksadıyla koyduğu ağır vergilerden şikâyet eden halk, onu devirerek yerine oğlu XII. Muhammed'i emîr ilân etmişti. Yaşının küçüklüğü sebebiyle XII. Muhammed hıristiyan kaynaklarında "çocuk kral" anlamında El Rey Chico diye anılır. Onun iş başına gelişi üzerine babası Ebü'l-Hasan Ali, amcası Zağal'in idare ettiği Mâleka'ya sığındı. Bu suretle Nasrî topraklarında, daha önce de örneklerine rastlandığı gibi iki ayrı yönetim ortaya çıkmış oldu.

XII. Muhammed, etkili bir lider olarak öne çıkan ve kardeşinin de desteğini arkasına almış olan amcası Zağal

karşısında kendi varlığını kabul ettirmek için 1483'te bir sefer düzenledi. Ancak bu sefer sırasında hıristiyan kuvvetlerine esir düştü. Bir rivayete göre üç ay, bir başka rivayete göre ise üç yıl süren esaret hayatı sırasında önce babası, ardından da amcası Gırnata'ya tekrar hâkim oldu. Bu gelişmeleri fırsat bilen hıristiyan idareciler, Gırnata'daki hıristiyan esirlerin derhal salıverilmesi, yıllık haraç ödenmesi ve hıristiyan kral ve kraliçeye itaat edilmesi şartıyla bir bağımlılık antlaşması imzalatarak XII. Muhammed'i amcasına karşı savaşması için serbest bıraktılar. Zaten reconquistayı kolaylaştırmak için müslümanların kendi aralarındaki mücadeleleri kızıştırmak öteden beri hıristiyan krallıkların takip ettiği bir yoldu.

Amca-yeğen arasında öngörülen mücadele devam ederken hıristiyan orduları Gırnata dışındaki Nasrî topraklarının tamamını işgal etmiş ve sonunda Gırnata kapılarına dayanmıştı. XII. Muhammed, daha önce kendisine yapılan vaatler çerçevesinde, hıristiyan kral ve kraliçenin kendi hâkimiyetindeki topraklara ve kendisine tâbi olanlara zarar vermeyeceğini söyleyerek halkı yanına çekti. Ne var ki aynı kral ve kraliçeden bu sefer, belki tahmin ettiği ve fakat hiç duymak istemediği bir mesaj aldı. Mesajda şehrin derhal hıristiyan kuvvetlere teslim edilmesi isteniyordu. Bu arada gelen başka haberler, teslim işleminin gecikmesi ihtimaline karşılık hıristiyan kuvvetlerin savaş için hazırlık yaptıklarını da ortaya koymaktaydı.

Gırnatalılar'ın teslim olmak yerine direnmeyi tercih etmeleri üzerine hıristiyan kuvvetleri 1491'de Gırnata'ya sıkı bir muhasara uyguladı. Olaylara en yakın İslâmî kaynak olan *Nübzetü'l-asr*'da şehrin kuşatma esnasında içinde bulunduğu şartları ortaya koyan şu ilginç rivayetle karşılaşılmaktadır:

Şehrin önde gelen birçok ismi emîrin huzuruna çıktı. Ona şehrin kalabalık olduğunu, kuşatmadan önceki normal şartlarda bile dışarıdan satın alınan erzakın şehir halkına ancak yettiğini, mevcut kuşatma altında ise elde bulunanların ihtiyacı karşılamaya kâfi gelmeyeceğini anlatmaya çalıştılar. Ona çok sayıda süvarinin hayatını kaybettiğini, gençlerin çatışmalarda can verdiğini, ekip biçmenin imkânsız olduğunu hatırlattılar. "Gönderdiğimiz elçilere rağmen Mağrib'deki müslüman kardeşlerimizden hiçbir yardım ulaşmadı. Düşmanlarımız üzerimize daha güçlü saldırmak için şehir dışında kışlalar inşa ettiler. Onlar gücünü arttırdıkça bizim gücümüz azalıyor; onlar yardım alıyor, biz yardımdan mahrumuz..."[56]

Mevcut şartlarda talih tamamen hıristiyanlardan yana işlemekteydi. Her şeyden önce güçlü bir hıristiyan ordusu vardı. XII. Muhammed'in kararsızlığı ve şaşkınlığına ilâveten açlık, Gırnata'da hıristiyanlar lehine hareket eden ikinci bir ordu gibiydi. Sonuçta Nasrî emîri, zaten 1491 Ağustos ayından beri gizlice yürüttüğü teslim görüşmelerini, halkın ileri gelenlerinden yükselen talep üzerine hızlandırdı. Taraflar arasında müzakereler Aralık ortalarında tamamlandı ve bir antlaşma metni hazırlandı.

Bununla birlikte, bu müzakerelere karşı çıkıp teslim olmaktansa ölene dek savaşmayı tercih edenler de yok değildi. "Yiğit ve cesur bir kumandan" olarak nitelendirilen Mûsâ b. Ebû Gassân da bunlardan biriydi. Onun antlaşma taslağında müslümanlara bazı hakların verilmiş olmasını bir kazanç sayan ve bunlara güvenerek şehrin teslim edilmesinden yana tavır koyan kimselere hitaben söylediği şu sözler, önceki tecrübelerden hareketle ulaştığı isabetli öngörüsünü yansıtmaktadır:

Kendinizi aldatmayın! Hıristiyanların antlaşmaya sadık kalacaklarını zannetmeyin. Onların krallarının kararlılığı

sizi korkutmasın. En az korkacağımız şey ölümdür. Önümüzdeki günler şehirlerimizin yağmalandığı, evlerimizin yıkıldığı, mescitlerimizin kirletildiği, ırz ve namuslarımızın çiğnendiği günler olacaktır. Önümüzde zulüm, baskı, kamçı, zincir vardır. Önümüzde hapisler, yangınlar vardır. Gelecekte karşılaşacağımız musibetler bunlardır ya da en azından şimdi şereflice ölmekten korkan zayıf nefisler bunları görecektir...[57]

Mûsâ'nın muhalefetine rağmen Nasrî sarayında yapılan müzakerelerin ardından antlaşma metninin kabul edilmesi hususunda uzlaşma sağlandı. 25 Aralık 1491'de Vezir Ebû Kāsım Mulîh, "Santa Fe" (mukaddes inanç) adı verilen ve Gırnata yakınında inşa edilmiş olan Kastilya karargâhına giderek Nasrî emîri adına antlaşmayı imzaladı. Antlaşmanın içerdiği altmış yedi maddeden altı çizilmesi gerekenler şu şekilde sıralanabilir:

- Gırnata Sultanı Ebû Abdullah, XII. Muhammed devlet ricali ve halkı, Kral Ferdinand ve Kraliçe İzabella'ya sadık kalacaklarına dair yemin edeceklerdir.
- Ebû Abdullah'a, Büşerrât'ta (Alpujarras) bir iktâ verilecektir.
- Müslümanların canlarına, mallarına ve dinlerine dokunulmayacak, aynı haklar yahudiler için de geçerli olacaktır.
- Müslümanlar örf ve âdetlerini, dillerini, giyimlerini muhafaza hakkına sahip olacaklardır.
- Müslümanlar, kendi idarecilerine ödedikleri vergilerden fazlasıyla mükellef tutulmayacaklardır.
- Bütün müslüman esirler serbest bırakılacaktır.
- Müslüman halktan isteyen herkes, üç yıl içerisinde geri dönme hakkına sahip olarak, taşınabilir her türlü eşyasıyla İspanya'yı terkedebilecektir.
- Yeni müslümanlar, eski dinlerine döndürülmek için zorlanmayacaklar, Hıristiyanlığa girmek isteyen

müslümanlara düşünmeleri için vakit verilecek, bunlar nihaî kararlarını müslüman ve hıristiyan hâkimler önünde açıklayacaklardır.[58]

Antlaşmanın resmiyet kazanmasının ardından, 1492 yılının 1 Ocağını 2 Ocağa bağlayan gece, iki Nasrî vezirinin rehberlik ettiği hıristiyan komutanlar ve bir grup memur, fazla kullanılmayan bir yoldan Gırnata'ya girdiler. XII. Muhammed, ortalığın aydınlanmaya başlamasıyla birlikte Komares Kulesi'nde şehrin anahtarlarını hıristiyan komutanlardan Don Gutierre de Cárdenas'a teslim etti. Bu sebeple antlaşma metni 2 Ocak 1492 tarihini taşır. Ardından hıristiyan askerler vakit kaybetmeden Elhamra'ya girip bugün Torre de la Vela (Nöbet Kulesi) denilen burcun tepesine Kastilya bayrağıyla birlikte büyük bir haç yerleştirdiler. Bu suretle 711'de Târık b. Ziyâd tarafından Endülüs'e dikilen fetih bayrağı, "karşı fetih" anlamındaki reconquista tarafından indirilmiş ve müslümanların İspanya'daki sekiz asırlık siyasî varlığı son bulmuş oldu.

Şehrin anahtarlarını teslim ettikten sonra, uğrunda öz babası ve amcasıyla savaşmaktan çekinmediği tahtını kaybetmiş olarak hıristiyan idarecilere bağlılık yemini eden XII. Muhammed, bunun karşılığında 30.000 Kastilya altını alarak ailesiyle birlikte Büşerrât'ta kendisine tahsis edilen bölgeye yerleşmek üzere Gırnata'dan ayrıldı. Bir hıristiyan kaynağında geçen rivayete göre ülkesini yitiren emîr, şehre hâkim tepelerden birinden (muhtemelen Padul) son defa Elhamra'ya bakarak derin bir "ah" çekip ağlamaya başlar. Bu manzaraya şahit olan annesi Âişe Sultan dayanamayıp, "Erkekler gibi savunamadığın ülken için kadınlar gibi ağlamak yaraşır" diyerek oğluna sitem eder. Günümüzde bu hadise, "Arap'ın son iç çekişi" anlamında "Ultimo Suspiro del Moro" diye bilinir.

Emîrin Gırnata'yı terkederken yanına aldıkları arasında, atalarının Ravda adlı mezarlıktaki kemikleri de vardı. O bu kalıntıları Mondújar Kalesi'nin eteğine gömdürdü.

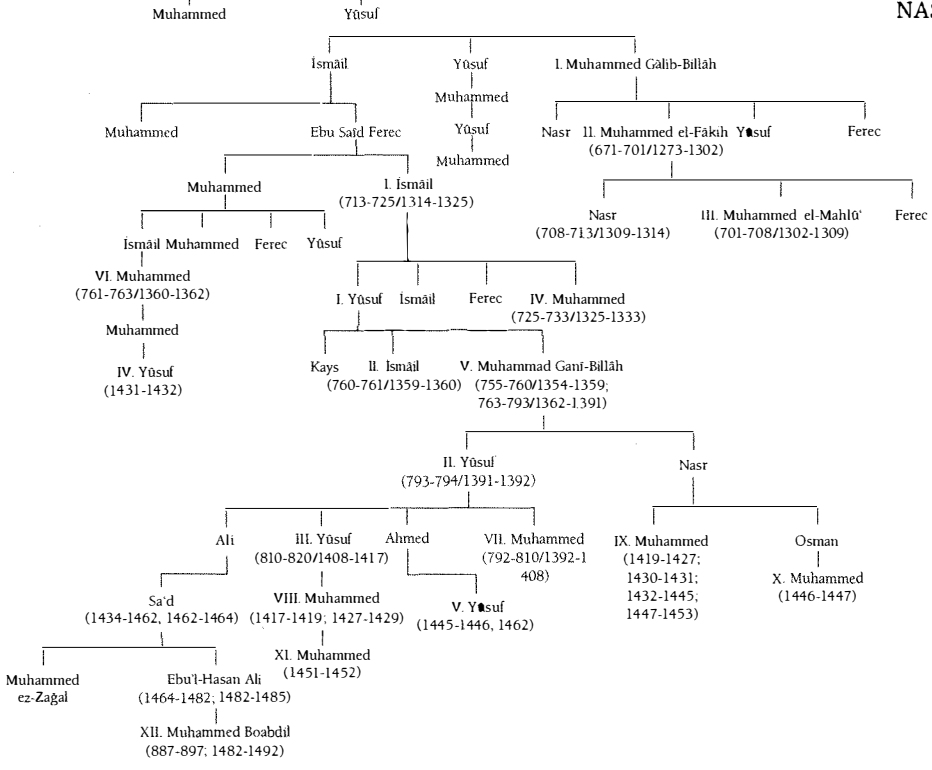
Hıristiyan kral ve kraliçe, son Nasrî emîrine boyun eğdirmiş olsalar da onun İspanya topraklarında kalmasından hiç hoşnut değillerdi. Günün birinde bir isyan hareketinin başı olarak karşılarına çıkmasından endişe ettiklerinden olsa gerek, onu sürekli gözetim altında tutuyorlar, bütün hareketlerini izliyorlardı. Bu durumun farkında olan devrik emîr, çok geçmeden mülklerini satarak Fas'a göçmeye karar verdi. Kral ve kraliçeyi son derece memnun eden bu kararın ardından 1493 yılı Ekiminde ailesiyle birlikte Fas'a hareket etti.

XII. Muhammed, Mağrib topraklarına ayak basmadan önce Vattasî Sultanı Ebû Abdullah Muhammed eş-Şeyh'e Fas'a yerleşme arzusunu ve himaye talebini dile getirdiği bir mektup yazdı. Bu mektup, onun himaye talebi kadar, Gırnata'nın başına gelenler sebebiyle yöneltilen ithamlara karşı kendisini savunma çabasını da yansıtmaktaydı. Nitekim mektuptan da açıkça anlaşıldığı gibi, XII. Muhammed, Mağrib halkı arasında Endülüs'te müslüman hâkimiyetinin yıkılışının baş sorumlusu olarak görülmekte, din ve vatan savunması konusunda üzerine düşeni yapmamış biri olarak algılanmakta, hatta adı "küfür, ilhad, ihanet" gibi kelimelerle birlikte anılmaktaydı. Emîr, kendisinin bazı kusurları bulunduğunu itiraf etmekle beraber, daha çok Endülüs'ün mâruz kaldığı âkıbetin geri çevrilemez bir kader olduğunu vurgulamış, Gırnata'nın başına gelenlerin İslâm dünyasında ilk olmadığını, daha önce Moğol istilâları sonucu Bağdat'ın da benzer bir sonuçla karşılaştığını hatırlatmıştır. Ona göre Gırnata hakkında ilâhî kader zaten yazılmıştı, dolayısıyla yazılan kaderin geri

çevrilmesi mümkün değildi. XII. Muhammed, İspanya kralının can ve mal güvencesi verip yanında kalmasını istemesine rağmen kendisinin, "Küfür diyarıdır" diye buna iltifat etmediğini, kezâ Doğu'daki müslüman idarecilerden de kendi ülkelerine yerleşmesi için davetler aldığını, ancak sonuçta atalarının yurdu olan Mağrib toprağını seçtiğini belirtmiştir.[59]

Netice itibariyle son Nasrî Sultanı XII. Muhammed, Vattasîler'in sağladığı himayeye güvenerek Fas'a yerleşti ve burada Endülüs stilinde inşa ettirdiği konaklarda yaşamaya başladı. Muhtemelen 1534-1536 arasında vefat etti. Döneme en yakın müelliflerden olan Makkarî, son Nasrî sultanının torunlarının 1627-1628 yıllarında Fas'ta, zor şartlar içinde, başkalarının verdikleri sadakalarla hayatlarını sürdürdüklerine tanık olduğunu anlatır.[60]

Son Nasrî sultanı ve ülkenin önde gelen birçok şahsiyeti, Mağrib'e göçmek suretiyle kendilerini rahat hissedebilecekleri bir ortama kavuşmuş bulunuyorlardı. Buna mukabil, gerek Gırnata'da gerekse diğer Endülüs şehirlerinde hıristiyan hâkimiyeti altında kalan yüz binlerce müslüman vardı. Peki onlara ne oldu? Gırnata'nın düştüğü tarihte İspanyollar, uzun bir zorla hıristiyanlaştırma ve engizisyon sürecinden sonra yahudileri topluca ülke dışına sürmeyi kararlaştırmışlardı. Acaba kendilerine verilen taahhütlere güvenerek hıristiyan hâkimiyeti altında da olsa doğup büyüdükleri şehirlerde kalmayı tercih eden Endülüs müslümanları da aynı kaderi mi paylaşacaktı?


Muhammed
Yûsuf
İsmâil
Yûsuf
I. Muhammed Gâlib-Billâh
Muhammed
Muhammed
Ebu Saîd Ferec
Yûsuf
Nasr
II. Muhammed el-Fâkih
Yûsuf
Ferec
Muhammed
(671-701/1273-1302)
Muhammed
I. İsmâil
(713-725/1314-1325)
Nasr
(708-713/1309-1314)
III. Muhammed el-Mahlû'
(701-708/1302-1309)
Ferec
İsmâil
Muhammed
Ferec
Yûsuf
VI. Muhammed
(761-763/1360-1362)
I. Yûsuf
İsmâil
Ferec
IV. Muhammed
(725-733/1325-1333)
Muhammed
IV. Yûsuf
(1431-1432)
Kays
II. İsmâil
(760-761/1359-1360)
V. Muhammad Ganî-Billâh
(755-760/1354-1359;
763-793/1362-1391)
II. Yûsuf
(793-794/1391-1392)
Nasr
Ali
III. Yûsuf
(810-820/1408-1417)
Ahmed
VII. Muhammed
(792-810/1392-1408)
IX. Muhammed
(1419-1427;
1430-1431;
1432-1445;
1447-1453)
Osman
X. Muhammed
(1446-1447)
Sa'd
(1434-1462, 1462-1464)
VIII. Muhammed
(1417-1419; 1427-1429)
V. Yûsuf
(1445-1446, 1462)
XI. Muhammed
(1451-1452)
Muhammed
ez-Zağal
Ebu'l-Hasan Ali
(1464-1482; 1482-1485)
XII. Muhammed Boabdil
(887-897; 1482-1492)

ENGİZİSYONLU YILLAR

Endülüs'ün yitikleri: Müdeccenler

Yukarıda, XI. yüzyıl sonlarından itibaren Endülüs şehirlerinin bir bir işgal edildiğine tanık olduk. Bu işgaller esnasında veya sonrasında, müslümanların bir kısmı hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamayı "zillet" telakki ederek henüz işgal edilmemiş Endülüs şehirlerine, Endülüs'ün tamamen istilâ edilmesinden sonra ise Kuzey Afrika'ya göç etti, ancak çoğunluk bulundukları yerlerde kalmayı tercih etti. İşte hıristiyan hâkimiyeti altında kalan bu müslümanlara, "bulunduğu şehre yerleşip kalmış, hıristiyanlara uyum sağlamış kimse" anlamında müdeccenler veya müdecceller (Ar. el-müdeccenûn/*İsp.* Los Mudéjares) denilmektedir.

Müdeccenlere üzerinde yaşadıkları topraklarda genelde dinlerini muhafaza etme ve yaşama hakkı tanınmıştır. X. Alfonso'nun *Siete Partidas*'ında İslâmiyet sahte, hatta Allah'ın şanına yakışmayan bir din olarak nitelendirilmekle beraber, yahudilere tanınan hakların müdeccenlere de tanınması kabul edilmiştir. Bununla birlikte müdeccenler, dinî ibadetleri yerine getirme hususunda tamamen özgür bırakılmış

değillerdi. Örneğin onların hıristiyanlara ait şehir ve kasabalarda bir mescide sahip olmaları, kurbanlarını açıkta kesmeleri imkânsızdı. Müslümanların şehir merkezlerinden çıkarılıp değişik yerlere göçmeye zorlanmaları, cuma namazlarının edasını zorlaştırmaktaydı. Değişik zamanlarda alınan kararlarla ezanın da açıktan okunması yasaklandı. İslâm dinini tebliğ etmek yasaktı ve bu dine giren mühtedinin cezası ölümdü.[61]

Reconquista hareketinin XI. yüzyıl ortalarından itibaren Haçlı savaşı karakteri kazanmasına bağlı olarak gelişen dinî bağnazlık sonucu, müdeccenlerin varlığı gerek İspanyol kilisesi gerekse papalık nezdinde rahatsız edici bir husus olarak algılanmaya başlandı. XIII. yüzyıldan itibaren bazen bizzat papalar bazen de konsiller tarafından Kastilya ve Aragon krallarına, hâkimiyetleri altındaki müslümanların hâlâ kendi dinlerine bağlı kalmalarının hoş görülemez bir durum olduğu hatırlatılarak bu insanların ya Hıristiyanlığa sokulmaları veya yerlerinden sürülmeleri istenmiş, bunu yapmadıkları takdirde kendilerinin aforoz edilecekleri bildirilmiştir. Hıristiyan yöneticiler, yarımadadaki mevcut İslâm hâkimiyetinin oluşturduğu tehdidi ve ayrıca müdeccenlerin ekonomik hayat açısından taşıdıkları önemi dikkate alarak söz konusu isteği yerine getirmeye pek yanaşmamışlar ve bu politikayı daha korumasız durumda bulunan yahudilere karşı uygulamaya koymuşlardır.

Müdeccenler ise yoğun bir misyonerlik faaliyetine maruz kalmıştır. Papa VII. Gregory, daha XI. yüzyılın sonunda misyoner rahipleri Endülüs topraklarına göndermiş; Papa II. Urban, 1088'de Toledo başpiskoposundan ikna yöntemiyle müdeccenlerin hıristiyanlaştırılmasını talep etmişti. XIII. yüzyıl ortalarında X. Alfonso, ikna yöntemi esas alınmak şartıyla

misyonerlik faaliyetlerini destekledi. Aynı zaman diliminde Mürsiye'de, Dominikanlar tarafından misyonerlik faaliyetlerinde görev alacak rahiplere Arapça öğretmek amacıyla kurslar açıldı. Bu arada zaman zaman, müslüman âlimlerle papazlar arasında halka açık dinî tartışmalar yaşandı. Bütün bu çabalara rağmen müdeccenler 1492'de Gırnata'nın düşüşüne kadar varlıklarını bir şekilde muhafaza ettiler. En son Gırnata'nın düşmesiyle önemli sayıda bir müslüman nüfusu daha bunlara katılmış oldu.

1492 senesinde İspanya'da İslâm hâkimiyetine son verilmesi, hıristiyanlar açısından nihaî hedefe ulaşıldığı anlamına gelmiyordu. Bilakis birleşen İspanya, büyük bir imparatorluğa dönüşme, dolayısıyla da daha fazla yayılma arzusu içindeydi. Bu arzu için en uygun yer olarak da Kuzey Afrika görülüyordu. Zaten Endülüs'ten sonra hemen Kuzey Afrika'nın işgaline başlanması ve bu hususun ihmal edilmemesi, Kraliçe İzabella'nın vasiyetleri arasında yer almaktaydı. Yalnız, hıristiyan idarecilere göre, İspanya'nın bundan sonraki yayılma gayretlerinde başarılı olabilmesi için, toplumda dışarıyla temas kurabilecek veya his birliği sağlayabilecek herhangi bir yabancı unsur kalmamalıydı. Bu bakış açısına göre, hıristiyanlar için İspanya'da müdeccenlerin varlığı ciddi bir pürüz teşkil etmekteydi. Zira bu insanlarla Kuzey Afrika'daki dindaşları arasında kuvvetli bir bağ vardı. Yine müdeccenlerin, o dönemde DoğuAkdeniz'de yeni bir süper güç olarak gelişme gösteren Osmanlılar ya da Memlükler'le irtibat kurmaları da imkânsız değildi. Öte yandan İspanyol kilisesi, müdeccenlerin mevcut statüleriyle İspanya'da yaşamalarına kesinlikle karşıydı. Çünkü kilise nazarında, Katolik Hıristiyanlık çerçevesinde İspanya'da din birliğinin sağlanması, Endülüs'ün

işgal edilmiş olmasından daha önemliydi. Din birliğini sağlamak için başvurulması gereken yegâne yol ise, hıristiyan hâkimiyetinde yaşayan müslümanların yani müdeccenlerin hıristiyanlaştırılmaları idi.

Böyle bir durumda Kral Ferdinand ve Kraliçe İzabella, Gırnata Antlaşması'nın hükümlerine ancak beş yıl riayet edebildiler. 1497 senesine girildiğinde, önce müslümanların medenî haklarında bazı kısıtlamalar yapıldı. Örneğin güvenliklerini sağlamak bahanesiyle müslümanların silâh taşımaları yasaklandı. Şehir idare meclisinde müslüman üyelerin vazifelerine son verildi. Şehir merkezinde oturanlar, şehir dışına ve kenar mahallelere göçe zorlandılar. Köylerde yaşayan müslümanların toprak satmaları teşvik edilirken, toprak almaları yasaklandı. Toprağın cinsine göre tavan fiyatlar tespit edilmek suretiyle pazarlık yapma imkânı ortadan kaldırıldı. Bu zorluklara dayanamayan veya Kuzey Afrika'ya göçmek isteyen birçok müslümanın arazisi hıristiyanların eline geçti. Ayrıca şehir içinde müslümanların boşalttıkları evlere hıristiyan ahali yerleştirildi. Ne var ki bütün bu tedbirler, Gırnata müslümanlarının tasfiye edilmeleri için yeterli değildi. Kilise çevreleri ancak yoğun bir hıristiyanlaştırma siyasetiyle meselenin üstesinden gelinebileceği görüşündeydiler. Yalnız, bunun metodu konusunda ihtilâf vardı. Papazlardan bazıları, hıristiyanlaştırmanın ikna yoluyla yapılmasını uygun görürken, bazıları da zor kullanarak daha kısa sürede netice alınacağını ileri sürüyordu.

Önce ikna yoluyla hıristiyanlaştırma denendi. Ancak kayda değer bir başarı sağlanamaması sebebiyle, zorla hıristiyanlaştırma uygulamasına geçildi. Bu metodun fikir babası olan ve aynı zamanda Katolik krala ve kraliçeye müsteşarlık da yapan Tuleytula

Piskoposu Francisco Ximenez de Cisneros, 1498 senesinde Gırnata'da faaliyete başladı. İlk iş olarak para ve mevki vaadiyle müslüman liderleri ve fakihleri ele geçirmeye çalıştı. Halkın İslâm'la alâkalı bilgi kaynaklarını kurutmak için, Arapça dinî eserleri toplattırarak yaktırdı. Hıristiyanlığa girmemekte direnen müslümanların cezası, zincire vurulup zindana atılmak ve Hıristiyanlığa girdiğini söyleyinceye kadar işkence görmekti.[62]

Bu uygulamalar karşısında Gırnata müslümanlarının tepkileri oldukça sert oldu. 1499 senesinde Beyyâzîn mahallesi ayaklandı. Üç günde bastırılan bu ayaklanmaya katılanlar, topluca vaftiz olmayı kabul etmeleri şartıyla bağışlandılar. 1500 senesinde, Büşerrât halkı, 1501'de ise Meriyeliler hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı isyan ettiler. Ancak kanlı bir şekilde bastırılan bu isyanların sonucu da Beyyâzîn'inkinden farklı olmadı. Yani müslüman halk, hıristiyan olmayı kabullenmek suretiyle canını kurtarabildi. Bu arada çok sayıda müslüman erkek ve kadın esir alınarak köle pazarlarında satışa çıkarıldı. Olayları bizzat yaşayan bir Gırnatalı çiftçinin, kendisini ziyarete gelen bir müslüman delikanlıya söylediği şu sözler, bu hususun açık bir delilidir:

> Hiç kimse, Gırnata halkının döktüğü kadar acı göz yaşları dökmedi. Bekâr veya evli müslüman hanımların satılığa çıkarıldıklarını gözlerimle gördüm. Bir defasında üç yüz genç kızın satıldığına şahit oldum. Bizzat ben, karımı, üç oğlum ve iki kızımı kaybettim. Elimde tek teselli olarak yedi aylık şu ufacık kızım kaldı. Ben geçmiş için ağlamıyorum; çünkü o artık geri dönmeyecek, fakat ömrün olup bu topraklarda kalırsan senin göreceklerin için ağlıyorum. Eğer şu kısacık sürede karşılaştıklarımıza tahammül edemiyorsak, senelerin getireceği öteki baskılar karşısında ne

yapacağız? Kralın bizzat kendisi, bize verdiği taahhütleri bozuyorsa, onun yerine geçeceklerden ne bekleyebiliriz? Ey oğulcuğum! Devamlı söylediğim gibi, başımıza gelen musibet, her geçen gün ağırlaşıyor.[63]

Moriskolar

1502 senesinde Kraliçe İzabella'nın çıkardığı bir ferman, Gırnatalı çiftçinin gelecek için endişelenmekte hiç de haksız olmadığını gösterdi. Zira bu fermanla, Gırnata ve civarındakilere ilâve olarak Kastilya müslümanları da ya Hıristiyanlığa girmek ya da bölgeyi terketmek zorunda bırakıldılar. Ancak alınan bazı tedbirler ve getirilen bazı sınırlamalarla göç hemen hemen imkânsız hale getirildiğinden, Kastilya müslümanlarının önünde görünüşte Hıristiyanlığa girmek dışında bir tercih imkânı kalmıyordu. Böylece Endülüs müslümanlarının büyük çoğunluğu için, hıristiyan gibi davranacakları, fakat gizlice müslümanlıklarını devam ettirmeye gayret edecekleri yeni ve zorlu bir dönem başlamış oluyordu. Kaynaklarda bu müslümanlar için, genellikle Moriscos (Moriskolar) ismi kullanılmaktadır.

1502 fermanından seneler sonra ortaya çıkan manzara, hıristiyan idareciler ve kilise açısından hiç de iç açıcı değildi. Zira Hıristiyanlığa girdiklerini söyleyen Moriskolar, aslında baskılara mâruz kalmamak için "takıyye" yapıyorlar ve gerek örf ve âdetlerine sarılmak gerekse İslâmî ibadetleri gizlilik içerisinde eda etmek suretiyle dinlerine olan bağlılıklarını devam ettiriyorlardı.

Hıristiyan idareciler, bu durumun önüne geçebilmek için topyekün bir asimilasyon politikası tatbik etmeye başladılar. Nitekim 1526 senesinde çıkarılan bir fermanla bir dizi yeni yasak getirildi. Bu fermana göre;

- Muhtelif bölgelerde yaşayan Morisko cemaatleri birbirleriyle irtibat kuramayacaklar,
- Bulundukları bölgelerden ancak idarecilerin izniyle ayrılabilecekler,
- Etlerin İslâmî usullere göre kesilmesine mani olmak için kasaplık yapmalarına izin verilmeyecek,
- Mescitler kapatılacak,
- Arap isimleri ve unvanları kullanılmayacak,
- Çocuklar sünnet ettirilmeyecek,
- Kilise çanları çalarken veya rahipler sokaklardan geçerken saygı ifadesi olarak sarıklar çıkarılacak ve diz üstü çökülecek,
- Kadınlar İslâmî kıyafetlerini terkedecekler,
- Hamamlar kapatılacaktı.[64]

Engizisyon Mahkemeleri

Yukarıdaki yasaklar genel olduğundan, bu suretle Endülüs müslümanlarının tamamı, en azından resmen, hıristiyan olarak kabul ediliyordu. Söz konusu yasakların tatbikini sağlamak maksadıyla aynı sene Gırnata'da bir de engizisyon mahkemesi kuruldu. Bunu, Aragon ve Belensiye'de yeni engizisyon mahkemelerinin kuruluşu izledi.

Engizisyon mahkemeleri, papalığın emirleri doğrultusunda Katolik Hıristiyanlığın safiyetini korumak, dolayısıyla da Katoliklik'ten ayrılan veya farklı düşünen kişi, grup ya da mezhepleri cezalandırmak maksadıyla Dominiken rahipleri tarafından XIII. yüzyılda Fransa'da kurulmuş, daha sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştı. İspanya'da önce 1242 senesinde, sapık bir cemaat olarak nitelenen Albigensesler'e karşı Aragon bölgesinde, 1478 senesi ve sonrasında ise yahudi

dönmeleri (Conversos) takip etmek maksadıyla İşbîliye, Kurtuba, Ceyyân, Tuleytula ve Segovia'da engizisyon mahkemeleri kurulmuştu.

Başında Katolik papazların bulunduğu engizisyon mahkemelerinin kendilerine istihbarat sağlayan gizli casusları vardı. Bu kişilerin ulaştırdıkları haberlere ve ihbarlara binaen, kişiler ve cemaat üyeleri tutuklanarak engizisyon mahkemelerine ait karanlık ve karanlık olduğu kadar da ürkütücü zindanlara kapatılıyorlardı. Tutuklanan kişinin bir seneden üç seneye kadar devam edebilecek yargılanması esnasında dış dünya ile irtibatı tamamen kesiliyor, şahsî mülklerine el konuyordu. Sanıktan mahkemeye çıkarıldığında istenen yegâne şey, kendisine nispet edilen suçu kabul etmesiydi. Şayet sanık, yapılan suçlamayı kabul eder ve pişmanlık duyarsa, cezası ona göre hafif olur; eğer reddederse veya itirafla beraber pişmanlık duymazsa, bu sefer de en ağır biçimde cezalandırılmaktan kurtulamazdı. Meselâ sanık, hıristiyan olduğunu söylediği halde, gizlice namaz kılmakla ya da domuz eti yememekle itham ediliyor, fakat bu ithamı kabul etmekle beraber pişmanlık duymuyorsa, bu durumda ölümle ya da ömür boyu hapisle cezalandırılıyordu.

Kendisine yöneltilen suçlamayı kabul etmesi için sanığa muhtelif şekillerde işkence yapılıyordu. Meselâ sanığın düz bir yere sırt üstü yatırılıp başının aşağıya sarkıtılmasından sonra ağzına litrelerce su dökülmesi, böylece boğulma hissi verilmesi; zincire vurulup dövülmesi; vücut azalarından bazılarının kırılması tatbik edilen işkence şekillerindendi. İdam cezaları "Auto de Fe" denilen, mahkeme başkanı olan papazın, yardımcılarının, rahip ve rahibelerinin ve halkın hazır bulunduğu bir törenle ya kişinin işkence edilerek öldürülmesi ya da

yakılmasıyla gerçekleştiriliyordu. Bu şekilde can veren engizisyon kurbanlarının sayısı hakkında 100.000'li rakamlar telaffuz edilmektedir.

Bir kişinin, şayet bir Morisko ise kendisine sunulan domuz etini yememesi, cuma günü temizlik yapması veya evini kilitlemesi, çocuğuna müslüman ismi vermesi, yanılarak ağzından "Allah" veya "Muhammed" isimlerini kaçırması, ramazan ayında kendisine sunulan bir yemeği yememesi, Arapça konuşması, şarkı söylemesi, evinin yatak odasında haç bulundurmaması vb. davranışları, engizisyon mahkemesine sevkedilmesi için yeterliydi.

Moriskolar'ın Kur'an ve diğer İslâmî kaynaklarla alâkalarını kesmek için, hıristiyan idareciler, bilhassa Arapça konuşma ve yazma yasağını uygulamada son derece titiz davrandılar. Doğrusu, bu hususta oldukça da mesafe kaydettiler. Bu durum karşısında Moriskolar, eksiklerini, bazı temel kaynakları İspanyolca'ya tercüme etmek veya dinî bilgileri ihtiva eden İspanyolca kitaplar yazmak suretiyle telâfi etme yoluna gittiler. Onların İspanyolca yazarken Latin alfabesi yerine Arap alfabesini kullanmış olmaları ilgi çekicidir. Nitekim Türkler de belli bir tarihe kadar Türkçe'yi Arap alfabesiyle yazmıştır. Moriskolar'ın bu eserlerine *Aljamiado* (Ar. *el-A'cemiyye*) ismi verilmektedir. Bu eserler arasında Kur'ân-ı Kerim mealleri, Semerkandî'nin *Tenbîhü'l-gāfilîn* isimli eseri, İslâm tarihine dair kaleme alınmış kıssalar, muhtelif konulardaki şiirler bulunuyordu.

İspanya'da Moriskolar birbiri ardına uygulamaya konan yasaklarla asimilasyon mengenesine sıkıştırıldıkları esnada, doğuda Osmanlılar, İslâm âleminin en güçlü devleti olarak yükselişini sürdürüyordu. 1520'de Cezayir'in, 1551'de Trablusgarp'ın zaptı; 1538'de kazanılan Preveze deniz zaferi; ayrıca Barbaros, Oruç,

Kemal, Turgut ve Sâlih reislerin faaliyetleri, Osmanlı'yı Akdeniz'de de güçlü bir konuma yükseltiyordu. Osmanlı'nın bu şekilde güçlenmesi, Moriskolar tarafından büyük bir sevinçle karşılanmış, İspanya'da mâruz kaldıkları zulümlerden kurtuluşlarının yakın olduğunu telaffuz etmeye başlamışlardı. Nitekim engizisyon mahkemesinde ifadesi alınan bir Morisko, kendisine karşı yapılan suçlamalar karşısında, "Eğer kendi kutsal kitabınıza bakarsanız, onda bu ülkenin eskiden olduğu gibi tekrar bir İslâm yurdu haline geleceğini bulursunuz. Kuzey Afrika'dan gelecek olan kardeşlerimiz İspanya'yı tekrar fethedecekler" demekten kendini alamamıştır.[65]

1556 senesinde İspanya tahtına oturan II. Filip, Moriskolar'ı Türkler lehine çalışan "beşinci kol" olarak değerlendirmiş ve 1563 senesinde Moriskolar'ın yaşadığı bölgelerde geniş çaplı bir silâh arama tarama faaliyeti başlatmış; ayrıca, engizisyon mahkemelerinin daha titiz çalışmalarını emretmiştir. Bu arada Gırnata'da çok sayıda Morisko'nun arazisi elinden alınarak hıristiyanlara dağıtılmıştır. Bir İspanyol tarihçinin deyişiyle "destek alacakları güç merkezinden ve haklarını müdafaa edecek dilden mahrum bulunan Moriskolar, kendilerini birer kurbanlık gibi görmeye başladılar. Atalarından miras kalan ya da satın aldıkları topraklar, feryatları duymazlıktan gelinerek ellerinden alındı."[66]

1566-1567 senelerinde kraliyet ve kilise yetkililerinin birlikte aldıkları yeni kararlarla, Moriskolar'ı kuşatan baskı çemberi daha da daraldı. Söz konusu kararlara göre;

- Moriskolar'ın yaşadığı her bir merkeze en az on iki hıristiyan ailesi yerleştirilecek ve bu aileler Moriskolar'ı kontrol edebilmek için istedikleri zaman onların evlerine girebilecekler,

- Moriskolar'ın on bir yaşın altındaki çocukları alınarak hıristiyan terbiyesiyle yetişmeleri için, muhtelif bölgelerdeki kilise okullarına yerleştirilecek,
- Üç sene içerisinde herkes İspanyolca'yı öğrenecek, Arapça kesinlikle konuşulmayacak,
- Kadınlar peçelerini ve çarşaflarını atacaklar, kıyafetler tamamen hıristiyan İspanyollar'ınkine uydurulacak,
- Evlerde Arapça kitaplar bulundurulmayacaktı.[67]

1568 İsyanından Büyük Sürgüne

Moriskolar, yukarıdaki kararların bazılarının iptali için kraliyet nezdinde çaba sarfettilerse de kendilerini dinleyecek bir yetkili bulamadılar. Bunun üzerine bir araya gelen Morisko liderler, gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra isyan etmeye karar verdiler. 1568 senesinde Büşerrât mevkiinde başlayan isyanın liderliğini, vaftiz ismi Hernando ve Valor olan Muhammed b. Ümeyye isimli genç üstlendi. İsyan mahalline yakın noktalardaki hıristiyan askerî birlikleri kısa sürede imha edildi. Durum, gelişmeleri yerinde takip edebilmesi için Kral II. Filip'in Kurtuba'ya gelmesini gerektirecek kadar ciddi idi. Üstelik mesele bir süre sonra isyan boyutunu da aşarak bir bağımsızlık hareketine dönüştü. İsyanın lideri Muhammed b. Ümeyye, son derece sade bir törenle arkadaşlarından biat alarak taç giydi ve emirliğini ilân etti. Bu gelişmeler, İspanya'daki Moriskolar arasında gizli ya da açık büyük bir sevince vesile oldu. Özellikle Gırnatalılar'dan isyancılar safında yer alanların sayısı gün geçtikçe artıyordu.

Kurtuba'da bulunan II. Filip, Gırnata'ya yeni askerî birlikler gönderdi. Bu birliklere, Büşerrât bölgesini sıkı şekilde muhasara altına almaları ve Gırnata halkını kuzeydeki Kastilya bölgesine sürmeleri emredildi.

Kral, böylece, isyancıları Gırnata halkının desteğinden mahrum bırakmak istiyordu. Neticede, yaklaşık 80.000 Gırnatalı, kendi öz topraklarından koparılarak gruplar halinde başka bölgelere sürüldü. Bu insanların çoğu gerek yolda, gerekse gittikleri yerlerde öldü. Bir taraftan bunlar olurken, diğer taraftan isyancılar arasında da ikilik çıktı. İsyanın lideri Muhammed b. Ümeyye öldürüldü. Bilâhare isyancıların bir bölümü teslim olmayı kabul etti. Çok az sayıda olan diğer bölümü ise ya çarpışarak öldü ya da esir alındı. 1568 senesinden 1570 senesinin sonuna kadar İspanyol idarecilere zor anlar yaşatan Moriskolar'ın bu son diriliş hamlesi de böylece son bulmuş oldu.

Moriskolar'ın Gırnata'dan sonra kalabalık olarak yaşadıkları diğer bölgeler Belensiye, Sarakusta ve Aragon idi. İspanya Krallığı, Gırnata'dakine benzer bir isyanın buralarda da vuku bulmasından korkuyordu. Nitekim bazı gelişmeler, söz konusu korkunun boşuna olmadığını gösterdi. 1575 senesinde Sarakusta Moriskoları, Katolikliğe karşı Protestanlığı himaye eden bazı Fransız idarecilerle irtibat kurdular ve onlardan yardım istediler. Kezâ, 1602 senesinde, bu sefer Belensiye Moriskoları, Fransa Kralı IV. Henri'ye müracaat edip mâruz kaldıkları ağır dinî ve ekonomik baskılardan kurtulmalarında kendilerine yardımcı olmasını talep ettiler.

Moriskolar'ın gerek Fransa ile gerekse bundan önce Osmanlı Devleti ve Fas Sultanlığı ile ilişki içerisinde olduklarını öğrenen İspanya Krallığı, onları artık kendi dindaşları veya vatandaşları olarak görmüyordu; onlar ancak dış ülkelerin ülke içindeki uzantılarıydı.

Bütün bunlar yaklaşık doksan yıldır tatbik edilen katı hıristiyanlaştırma ve asimilasyon politikasının, beklenen neticeyi istenilen ölçüde vermediğini ve bir

bakıma iflâs ettiğini göstermekteydi. Nitekim engizisyon müfettişlerinden Piskopos Ribera'nın kraliyet makamına sunduğu raporda yer alan şu cümleler de bu durumu teyit etmektedir:

> Hıristiyanlık, İspanya Krallığı'nın temel direği olmakla beraber, Moriskolar bu dine gerektiği gibi sarılmıyorlar. Bu dinin ibadetlerini gerektiği gibi yerine getirmiyor; meselâ domuz eti yemiyor, şarap içmiyor, gerçek hıristiyanlar gibi davranmıyorlar. Bütün bunlar, onların zayıf imanlı olmalarından değil, bilakis ataları gibi müslüman kalmaya olan azimlerinden, dolayısıyla da Hıristiyanlığa hiç inanmamış olmalarından kaynaklanıyor...[68]

Ortaya çıkan bu netice karşısında, İspanya Krallığı, Moriskolar meselesini kökünden halletmeye yönelik yeni bir arayış içine girdi. Moriskolar'ın topluca imha edilmeleri, köleleştirilmeleri, çalıştırılmak üzere Güney Amerika'daki maden ocaklarına götürülmeleri ya da sürgün edilmeleri gibi alternatifler gözden geçirildi. Neticede 1609 senesinde çıkarılan bir kanunla bütün Moriskolar'ın ülke dışına sürülmeleri kararlaştırıldı. Sürgün edileceklerin, sadece taşınabilir bazı eşyalarını yanlarına almalarına müsaade edildi. Ne var ki bu eşyaların önemli bir kısmı da ya terkettikleri bölgelerdeki hıristiyanlar ya da yolda sürgün kafilelerine baskın düzenleyen çeteler tarafından gasp edildi.

Sürgün Moriskolar, öncelikle Kuzey Afrika'ya veya Fransa'ya gitmeyi tercih ettiler. Fransa'ya gidenlerin büyük bir bölümü, İtalya ve Venedik üzerinden Osmanlı topraklarına ulaştı. 1609 senesinden 1614'e kadar devam eden sürgün operasyonunda İspanya'dan kovulan müslümanların sayısının yarım milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu insanların bir bölümü

yolculuk esnasında hastalık, çete baskınları, açlık ve soğuk gibi sebeplerle hayatını kaybetmiştir.

Hıristiyan İspanya, sürgünle belki içeride kalmasına tahammül edemediği bir potansiyelden kurtulmuş ve bu suretle ülke Katolik olmayan herkesten temizlenmişti. Fakat iyi hesap edilemeyen bir husus vardı. Kovulan bu halk, ister ziraat isterse sanayi alanında olsun, işinin ehli mahir insanlardı ve İspanya ekonomisinin âdeta bel kemiğini oluşturuyorlardı. Bunun içindir ki, "Quien tiene Moro, tiene oro" (Bir müslüman işçiye sahip olan, altına sahiptir) sözü, darbımesel olmuştu. Üzerinde durulan dönemde İspanya'yı ziyaret eden seyyahlar tarafından da ifade edildiği üzere, Moriskolar arasında işsiz olan yoktu. Dört hıristiyanın yaptığı işi tek başına bir müslüman rahatça yapabiliyordu. Üstelik hıristiyanlar arasında ziraat ve zanaatla uğraşmak yerine asker olmak daha fazla revaçtaydı. Hıristiyan idareciler, muhtemel bir ekonomik krizin önüne geçebilmek için bir kısım Morisko aileyi sürgün dışı tutmak istediyse de sözü edilen aileler, sürgüne gitmeyi İspanya'da kalmaya tercih ettiler. Netice itibariyle sürgün, ziraat ve sanayi alanlarında telâfisi güç, kalifiye iş gücü kaybı doğurdu. Bu durum bir ölçüde İspanya ticaretinin gerilemesine ve ülkenin rekabet gücünün zayıflamasına sebep oldu. Kilise yetkilileri bile, sürgünün ülkede fakirliğe yol açtığını itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Ancak yine de onlar için dinî safiyet açısından Moriskolar'ın kovulması, fakirlikten daha önemliydi.

OSMANLI YARDIMI

İlk Temaslar

İstanbul'un 1453 senesinde fethi, İslâm âleminin diğer bölgelerinde olduğu gibi, Endülüs müslümanları arasında da büyük bir sevinçle karşılanmıştı. Böylece hissî biçimde de olsa, Endülüs müslümanlarıyla Osmanlı Devleti arasında ilk yakınlık kurulmuş oluyordu. Endülüslüler açısından İstanbul'un fethi, hıristiyan İspanya'nın tehditlerine karşı yardımını isteyebilecekleri yeni bir İslâmî gücün tezahür etmesi anlamına gelmekteydi. Nitekim ilerleyen yıllarda Endülüs müslümanları üzerindeki hıristiyan baskısı arttıkça, Osmanlı'dan beklentiler de artacak, hatta halk arasında dolaşan söylenti ve menkıbelerde Osmanlı, günün birinde gelip İspanya'yı fethederek Endülüslü'yü özgürlüğe kavuşturacak bir "kurtarıcı"ya dönüşecektir.

Osmanlı'nın Endülüs müslümanlarıyla ilk irtibatı konusunda 1477 yılına göndermede bulunulmaktadır. Bu yıl Gırnata halkının hıristiyanların baskıları nedeniyle içinde bulundukları zor şartlardan haberdar etmek ve yardım talep etmek üzere, Fâtih Sultan Mehmed'e (1451-1481) bir elçi gönderdikleri ifade

edilmektedir. Ancak Endülüslüler'le Osmanlılar arasındaki bilinen bu ilk doğrudan ilişki hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.

1487 senesinde, son Gırnata Sultanı XII. Muhammed, o günkü Osmanlı Padişahı II. Bayezid'e (1481-1512) bir elçi ve mektup göndererek ondan Gırnata'yı işgale hazırlanan Kastilya Krallığı'na karşı yardım istedi. II. Bayezid, bu sırada bir taraftan kendisine karşı taht mücadelesi veren kardeşi Cem'le, diğer taraftan ise Memlükler'le meşgul olduğundan, Endülüslüler'e büyük çaplı bir askerî yardımda bulunamadı.

Olayların akışından anlaşılan o ki, aralarında Osmanlı'nın da bulunduğu o günkü İslâm devletleri, Endülüs müslümanlarına istedikleri yardımı ulaştırmaya muvaffak olamamıştır. Bu nedenle de Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son kalesi olan Gırnata'nın 1492 senesinde Kastilya Krallığı tarafından istilâsı önlenememiştir.

Kasideden Yankılanan Yardım Çağrısı

Daha önce de ifade edildiği gibi, Katolik Kral Ferdinand ve Kraliçe İzabella'nın Gırnata'nın teslimi için yapılan anlaşmadaki taahhütlerini çiğneyerek müslümanların dinî hayatlarına müdahaleye yönelmeleri ve kilise çevrelerinin zorla hıristiyanlaştırma faaliyetlerine göz yummaları, müslüman halkın sert tepkisine neden oldu. Nitekim 1499 ve 1500 senelerinde Gırnata'nın muhtelif kesimlerinde hıristiyan idareye karşı isyanlar vuku buldu. Fakat hıristiyan idareciler bu isyanları çok sert ve kanlı bir biçimde bastırdılar. İşin daha da kötüsü, Gırnata müslümanlarının önünde, Hıristiyanlığa girmekten başka bir tercih imkânı da bırakmadılar. İşte tam bu esnada, Gırnata müslümanları II. Bayezid'e bir

temsilci daha gönderdiler. Bu temsilcinin beraberinde, padişaha sunulmak üzere bir de kaside bulunuyordu. 105 beyitlik bu kasidenin ilk on sekiz beyti, padişah ve idaresi altındakilere selâm, övgü ve duaya ayrılmıştı. Örnek olarak şu beyitlere göz atabiliriz:

> Kutsal, sonsuz ve sürekli yinelenen selâmımı,
> Halifelerin en iyisinin yüce şahsına yöneltirim,
> Selâm, kâfirlere zillet elbisesini giydiren şerefli, yüce kişiye olsun;
> ...
> Topraklarının merkezi İstanbul olan mevlâya selâm,
> O, ne güzel bir şehirdir.
> ...
> Endülüs'ün batısında gurbette geride kalan kölelerden size selâm;
> Büyük bir felâkete uğramış esirlerden size selâm;
> Ne büyük bir felâkettir o!
> Şerefli bir hayattan sonra,
> Ak saçları yolunarak koparılan yaşlılardan size selâm;
> Daha önce kapalıyken kâfirler önünde açılan yüzlerden size selâm.
> Papazın zorla yatağa götürdüğü şerefli genç kızlardan size selâm.
> Kendilerine zorla domuz ve haram, kokuşmuş etler yedirilen yaşlılardan size selâm.
> Hepimiz bastığımız toprakları öper, her an iyiliğiniz için dua ederiz.

Kasidenin 19-40. beyitlerinde, müslümanların hangi şartlar altında teslim olmak zorunda kaldıkları, Ferdinand ve İzabella'nın taahhütlerini nasıl çiğnedikleri ve gerek İstanbul gerekse Kahire'den gelen ikazları nasıl kulak ardı ettikleri anlatıldıktan sonra, müslümanların mâruz kaldıkları baskılar şu şekilde dile getirilmektedir:

(Kral) Gözümüzü boyadığı antlaşmalara uymadı.
Bizi baskı ve güç kullanarak, istemeye istemeye hıristiyanlaştırdı.
Elimizdeki tüm kitapları yaktı ve onları çöplüğe attı;
Din kitaplarımızı alay ve hakaretle yaktılar.
Hiç bir müslümana ne bir kitap ne de yalnızlıkta okunacak bir Kur'an bıraktılar.
Oruç tuttuğu bilinen herkes, her hâlükârda ateşe atılıyordu.
Bizden kiliselere gitmeyen kimseleri, papaz feci bir şekilde cezalandırıyordu;
Tokatlıyordu, malını alıyordu, perişan bir halde onu hapse atıyordu.
...
Peygamberimize küfretmeyi,
İyi ve kötü günlerimizde onun adını anmamamızı emrettiler.
...
İrademiz dışında, rızamız olmaksızın adlarımız değiştirildi.
...
Temiz ve paklıklardan sonra,
Kâfirlerin çöplükleri olmaları için duvarlarla çevrilen mescitlere ne kadar yazık!
Ezan yerine çanlar asılan minarelere ne kadar yazık!
...
Köleleştik, ne fidye ile geri alınabilecek esirler,
Ne de şehâdet getirebilen müslümanlarız!
Başımıza gelenleri görmüş olsaydınız, gözlerinizden yaşlar boşanırdı.
Ey efendimiz!
Rabbimiz Allah'ın seçkin kulu ve yaratılmışların en hayırlısı Hz. Muhammed'in adına
senden yardım diliyoruz.[69]

1505 senesinde II. Bayezid, Endülüslüler'in yardım taleplerine cevap olarak, meşhur denizci Kemal Reis kumandasında bir donanmayı Akdeniz'e gönderdi. Kemal Reis, İspanya kıyılarını vurduktan sonra, bir grup Endülüs müslümanını kurtararak Kuzey Afrika ve İstanbul'a taşınmalarını sağladı.

II. Bayezid'den sonra Osmanlı tahtına oturan Yavuz Sultan Selim (1512-1520), 1514-1515 yılları arasında Safevîler, 1517'ye kadar da Memlükler üzerine düzenlediği seferlerle meşgul olduğundan Endülüs'le ilgilenme fırsatı bulamadı. 1519 senesinde Cezayir halkı, Yavuz'a bir mektup göndererek gerek Endülüs gerekse Kuzey Afrika müslümanlarının hıristiyan saldırıları karşısında yalnız ve güçsüz kaldıklarını dile getirdi. Bu şikâyetlerin yapıldığı dönemde, Kemal Reis ve Barbaros kardeşlerin Akdeniz'de faaliyet gösterdikleri ve mâruz kaldıkları baskılar sebebiyle İspanya'dan kaçmak isteyen çok sayıda müslümanı Kuzey Afrika'ya taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Barbaros'un Yardımları

Endülüs-Osmanlı münasebetleri, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) yeni bir boyut kazandı. Bu padişah, Osmanlı Devleti ile Habsburg İmparatorluğu arasındaki mücadelenin evrensel bir mahiyet kazanması üzerine, Endülüs müslümanlarına destek sağlayabilmek için Batı Akdeniz'le daha fazla ilgilenme ihtiyacı hissetti. Bu çerçevede, Barbaros Hayreddin Paşa'yı İspanya ve İtalya kıyılarını vurmak ve Endülüs müslümanlarını kurtarmak maksadıyla Akdeniz'e gönderdi (1543). Bu arada Barbaros'un, bu tarihten önce de Akdeniz'de faaliyetlerde bulunduğunu ve bu faaliyetleri esnasında 70.000 civarında Endülüslü'yü

Kuzey Afrika'ya, özellikle de Cezayir'e taşıdığını hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim Endülüslü müslümanlar, Kanûnî'ye gönderdikleri bir mektupta bu hususu şu şekilde dile getiriyorlardı:

> Allah yolunda cihat eden meşhur veziriniz Hayreddin, daima Mağrib halkının yanında yer alıyordu. Cezayir'de iken bizim kötü durumumuzu öğrendi, gelip bizi kurtardı ve birçok Endülüslü onun sayesinde İslâm ülkelerine göç edebildi.[70]

Aynı dönemde Turgut, Piyâle ve Sâlih reisler gibi Osmanlı denizcileri de İspanya kıyılarına pek çok sefer düzenlediler. Bu seferler esnasında, onlar da çok sayıda Endülüslü'yü Kuzey Afrika'ya taşıdılar.

1568 İsyanında Osmanlı Yardımı

Osmanlı denizcilerinin bu faaliyetleriyle Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin iyice güçlenmekte olduğunu gören İspanyol idareciler, bunu İspanya Krallığı'nın geleceği açısından büyük bir tehlike olarak değerlendirdiler ve Endülüs müslümanlarına yönelik asimilasyon faaliyetlerini hızlandırma yoluna gittiler. Osmanlılar'la ilişki kurduğundan şüphelenilen kişi ya da gruplar, engizisyon mahkemelerine sevk edilerek ağır biçimde cezalandırıldı. Bu icraatlar, daha önce de ifade edildiği gibi, 1568 senesinde Gırnata müslümanlarının büyük bir isyan başlatmalarına sebep oldu. İsyan, kısa sürede İspanya'nın güney kıyılarına sirayet etti. Gırnatalı müslümanlar, isyan devam ederken, o sırada Osmanlı tahtında oturan II. Selim'e (1566-1574) birkaç defa mektup gönderip yardım istediler. II. Selim de onlara gönderdiği fermanlarda, meselelerini yakından takip ettiğini, Osmanlı donanmasının o esnada Kıbrıs'ın fethiyle meşgul olduğunu ve bu iş biter bitmez kendilerine

gereken yardımı yapacağını bildirdi. Bu arada Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa'ya da bir mektup göndererek Endülüslüler'e elinden gelen yardımı yapması tâlimatını verdi.[71] Kılıç Ali Paşa, bu emir üzerine İspanya kıyılarını vurmak üzere güçlü bir donanma gönderdi. Fakat bu donanma, Meriye önlerinde şiddetli fırtına yüzünden dağıldı. Paşa, ertesi sene Endülüslüler'e 100 kadar asker ve bol miktarda silâh gönderdi. Fransa elçisi Forcofou'ya ait 6 Ocak 1569 tarihli bir mektupta verilen bilgilere göre, Gırnata isyanının lideri olan Muhammed b. Ümeyye'nin yanında 500 civarında Türk bulunuyordu.[72] Bu Türkler umumiyetle askerî eğitim, planlama ve taktik gibi hususlarda müşavir olarak görev yapıyorlardı.

II. Selim'in Osmanlı donanmasının gönderilmesi hususunda öncelikle Kıbrıs'ı tercih etmiş olması, hiç şüphesiz, bu adanın sahip olduğu stratejik önemden kaynaklanıyordu. Zira bilindiği gibi, bu sırada ada Venedikliler'in elindeydi ve bu haliyle Akdeniz'de Osmanlı hâkimiyetini tehdit eden tehlikeli bir hıristiyan üssü konumundaydı. Venedikliler, Kıbrıs vasıtasıyla bir taraftan müslüman hacılara zarar verirken diğer taraftan da Akdeniz'deki ticaret yollarını kontrollerinde tutarak Osmanlı'nın Mısır ve Kuzey Afrika ile olan ticarî münasebetlerini engelliyorlardı. Bu husus, II. Selim tarafından Endülüslüler'e gönderilen mektupta da dile getirilmektedir. Diğer taraftan, son derece önemli birer deniz üssü konumunda olan Malta ve Tunus ise, hâlâ İspanyollar'ın kontrolündeydi. Böyle bir durumda Osmanlı donanmasının İspanya'yı vurmak üzere Akdeniz'e açılması, ne getireceği belli olmayan bir maceraya atılmaktan başka bir anlama gelemezdi. Zaten Osmanlı idarecileri de bu durumun farkındaydı. İşin aslına bakılacak olursa İspanyol idareciler de, en azından teknik bakımdan, Osmanlı

donanmasının böyle bir sefere kalkışmasına pek ihtimal vermiyorlardı. Bu şartlar içerisinde Endülüslüler'e sadece Kuzey Afrika üzerinden bir yardımda bulunulabilirdi ki, zaten Osmanlılar'ın yaptığı da buydu.

Cezayir beylerbeyi Endülüs'e yardım gönderdi, ama yardımı götüren askerlerin başında bulunan Hüseyin isimli kişi, Endülüs'e vardığında, gönderiliş gayesini unutarak mal ve ganimet toplamaya yöneldi; bununla da yetinmeyip isyanın lideri Muhammed b. Ümeyye'nin öldürülmesi hadisesine karıştı. Bu gelişmeyle isyancılar arasına ikilik girdi ve güçleri zayıflamaya başladı. II. Selim, Kılıç Ali Paşa'dan Hüseyin isimli kişinin derhal yakalanarak cezalandırılmasını istedi ve 1570 senesinde Endülüslüler'e yeni bir ferman gönderip kendilerine gerekli yardımı yapacağı taahhüdünü yineledi. Fakat 1571 senesinde Osmanlı donanmasının Lepanto'da uğradığı mağlûbiyet, padişahın uzun süredir yapacağını vaat ettiği yardımı gerçekleştirmesini imkânsız hale getirdi. Bu gelişme, Endülüslüler'in üç senedir devam ettirdikleri ve neticesi hakkında büyük umutlara kapıldıkları isyanın başarısızlıkla sonuçlanmasında da belirleyici bir faktör oldu.

1568-1571 isyanı, Endülüs müslümanları ve özellikle de Gırnatalılar için acı sonuçlar doğurmasına rağmen, üç sene boyunca İspanya Krallığı'nı meşgul ettiği için 1570'te Kıbrıs'ın 1574'te de Tunus'un zaptına fırsat hazırlayarak Osmanlı Devleti açısından büyük bir fayda temin etmiştir. Bu sebepledir ki Endülüs müslümanları yani Moriskolar, Osmanlılar'ın "beşinci kol"u olarak görülmüşlerdir.

1568 İsyanı Sonrasında Osmanlı Yardımı

1574 senesinde Osmanlılar'ın Tunus'u zaptetmeleri, Moriskolar için yeni bir umut kaynağı oldu.

Osmanlı Devleti, İspanya'da kalan ya da göç etmek isteyen Moriskolar'a yardım edebilmek için Fas Sultanlığı ile elçi ve mektup teatisinde bulundu. Bunu öğrenen İspanya Krallığı, Moriskolar'ın yaşadığı bölgelerde geniş çaplı bir silâh araması yaptı. 1580'de İşbîliye'de Moriskolar'ın büyük bir isyan için hazırlandıkları keşfedildi. Belensiye'de aynı gayeyle depolanmış bol miktarda silâh bulundu. Hiç şüphesiz bu silâhların büyük bölümü Cezayir ve Tunus üzerinden Osmanlılar tarafından gönderilmişti.

II. Selim'den sonra Osmanlı Devleti'nin başına geçen III. Murad döneminde (1574-1595), Osmanlılar'la İspanyollar arasında bir barış antlaşması imzalandı. Padişah, bu anlaşmayı fırsat bilerek bütün dikkatini İran seferine yöneltti. İran seferinden sonra Avusturya seferi başladı. Dolayısıyla Endülüs müslümanlarıyla pek ilgilenemedi.

Fransa, III. Mehmed döneminde (1595-1603) İspanya'ya karşı ortak bir hareket yapılmasını teklif etti. Fakat Osmanlı idaresi, hem eskisi kadar güçlü olmaması hem de tam bu sırada Celâlî isyanlarının patlak vermiş olması sebebiyle bu teklif karşısında müspet bir tavır takınamadı. Buna rağmen Endülüslüler, Osmanlı'yı kendilerini kurtaracak yegâne güç olarak görmeye devam ettiler.

İspanya Krallığı, Osmanlı tahtında I. Ahmed'in (1603-1617) bulunduğu bir sırada, 1609 senesinde Endülüs müslümanlarını İspanya'dan sürme kararı alıp uygulamaya koydu. Bu esnada Osmanlı Devleti, Avusturya ve İran seferleriyle meşguldü. Ayrıca donanması da eski gücünde değildi. Bu sebeplerden dolayı Osmanlı Devleti'nin söz konusu sürgün kararını akamete uğratacak bir hamle yapması hemen hemen imkânsızdı. Bununla beraber I. Ahmed Fas, İngiltere, Fransa kralarına ve Venedik doçuna elçiler göndererek onlardan,

ülkelerine gelen sürgün müslümanların Osmanlı topraklarına sağ salim geçmelerine yardımcı olmalarını istedi.[73] Bu sayede birçok Endülüslü aile, gerek Fransa gerekse İtalya ve Venedik üzerinden İstanbul, Bursa, Adana, Belgrad, Selânik gibi Osmanlı şehirlerine gelip yerleştiler. I. Ahmed, İstanbul'a gelen Moriskolar'ı Galata semtine yerleştirmiş ve burada bulunan Galata Camii, bundan sonra Arap Camii diye anılır olmuştur. Padişah, Kuzey Afrika'daki Türk idarecilere gönderdiği fermanlarda, bölge topraklarına sığınan Moriskolar'ın rahat ettirilmeleri için beş sene süreyle vergiden muaf tutulmalarını, çocuklarının parasız okutulmasını, seyahat hürriyetlerinin kısıtlanmamasını, kendilerine maddî yardımda bulunulmasını istemiştir. Bütün bunlara ek olarak, Sultan Ahmed Camii'nin vakıf gelirlerinin bir kısmını da onlara yardım için ayırmıştır.

Özetle ifade etmek gerekirse; Osmanlı Devleti, Endülüs müslümanlarıyla şartlar ve imkânlar ölçüsünde ilgilenmiş, onların sıkıntılarının hafifletilmesi için yapabileceğinin âzamisini yapmaya gayret etmiştir. Şüphesiz Endülüs müslümanları daha fazlasını beklemekteydi, zira kurtuluşları için daha fazlası gerekliydi. Yine hiç şüphe yok ki Osmanlı idarecileri de daha fazlasını yapma arzusu içindeydiler. Ne var ki hayatın gerçekleri, arzu ve isteklerden ziyade, eldeki imkânlara göre şekillenmekteydi. Her hâlükârda Osmanlı Devleti, Endülüs müslümanları için umulanı yapamamışsa da, mümkün olanı yapmaktan kaçınmamıştır.

KÜLTÜR VE MEDENİYET

NÜFUS VE YERLEŞİM

Araplar ve Berberîler

Endülüs'ün fethini gerçekleştiren müslüman ordusunun Araplar ve Berberîler'den teşekkül ettiği ve onların tamamının fetih sonrasında Endülüs'te kaldığı; ayrıca fethi takip eden yıllarda bir miktar daha Arap ve Berberî'nin bu ülkeye gelip yerleştiği bilinmektedir. Eldeki kaynaklar, Endülüs'e yerleşen bu ilk Arap ve Berberîler'in kesin sayısını tespite imkân tanımamaktadır. Bu durum, araştırmacılar tarafından konuyla alâkalı farklı tahminlerin, hatta spekülasyonların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bazı İspanyol araştırmacılar, "İspanya, tarihinin her döneminde İspanyollar'ın olmuştur" şeklindeki ideolojik bir kabulden hareketle müslüman fâtihlerin, özellikle de Araplar'ın Endülüs'teki sayısını son derece az göstermeye çalışmışlardır. Bu iddiaya karşılık mevcut bilgiler, müslüman fâtihlerin sayısının 50-60.000 arasında olduğuna delâlet etmektedir. Öte yandan Endülüs'e Arap ve Berberî göçü dalgalar halinde, fetih sonrası süreçte devam etmiştir. Bu göçler esnasında gerek Araplar gerekse Berberîler, kabile kimliği ve hiyerarşisine bağlı

olarak aileler halinde yer değiştirmişlerdir. Dolayısıyla göç kafilelerinde erkeklerle beraber kadın ve çocukların da varlığı söz konusudur. Netice itibariyle fetihten sonra III. yüzyıl boyunca Endülüs'e yerleşen Araplar'ın sayısının 150-200.000 arasında olması, gerçeğe daha yakın bir tahmin olarak gözükmektedir. Berberîler'in sayısı ise her hâlükârda Araplar'dan çok daha fazla olmalıdır. Bu durumda IX. yüzyıl başlarında Endülüs'te yaşayan Arap ve Berberîler'in toplam nüfusunun yarım milyonu aştığı söylenebilir.

Fetih ordularına katılan Berberîler'in Araplar'a kıyasla İslâmlaşmaları henüz yeniydi ve bundan dolayı çok büyük bir kısmının gerek Arapça gerekse İslâm dini hakkındaki bilgileri yüzeyseldi. Kuzey Afrika'da Roma kültürünün fazlaca etkili olduğu yerlerden gelenler, muhtemelen Latince'nin bazı şivelerini konuşmaktaydılar. İlk fetih dalgasıyla gelenler genelde kuzeydeki dağlık bölgelere ve ortadaki Meseta'ya yerleştiler. Cillîkıye (Galicia) bölgesine yerleşenlerin büyük bölümü, Suriyeliler'in de katıldığı sindirme hareketi sonucu buradaki yerlerini terkettiler. Bununla birlikte günümüzde yer adları üzerinde yapılan araştırmalar, bölgede yine de belli oranda bir Berberî varlığının devam ettiğini göstermektedir.

Şehir merkezlerine yerleşen Berberîler ya idarede ya da ilmî hayatta önemli görevler üstlenmişlerdir. Şüphesiz bunların gerek Araplaşma gerekse İslâmlaşma düzeyleri oldukça yüksekti. Edebiyat ve dinî ilimlerde öne çıkan Abbas b. Nâsih bu grup için çarpıcı bir örnek olarak zikredilebilir. Bu grubu teşkil eden Berberîler, Emevîler tarafından kendi mevâlîsinden sayılmaktaydılar. Söz gelimi III. Abdurrahman, Mağrib'deki müttefiki durumundaki Berberî sülâlelere ve mahallî

hânedanlara gönderdiği mektuplarda, onlara, atalarının kendi ataları olan Emevîler zamanında İslâm'la müşerref olduklarını takdir dolu cümlelerle hatırlatırdı. Bu hatırlatmanın içinde dolaylı da olsa Berberîler'in neredeyse tamamının Ümeyyeoğulları'nın mevâlîsi olduğu anlatılmak istenmekteydi.

Arap ve Berberîler'in sahip olduğu bazı sosyal değer ve kurallar, Endülüs'teki müslüman nüfusunun hızlı bir şekilde artışına vesile olmuştur. Meselâ evliliklerde dışarıya kız vermeyen her iki taraf dışarıdan kız alıyordu. Bu uygulama, tabii olarak kabile ya da kabilelerin nüfusça genişlemesini sağlıyordu. Sonra, genel bir uygulama olmasa da erkeklerin birden fazla kadınla evlenebilmesi, nüfus artışında etkili olan bir diğer faktördü. Yine nesebin babaya ait olduğu kabul edildiğinden, gayrimüslim bir kadın veya câriyeden dünyaya gelen çocuklar, peşinen Arap ya da Berberî sayılmaktaydılar. Buna bir de İslâm dininin müslümanlar arasında evliliği teşvik etmesini ve bu teşvike bağlı olarak müslümanların, rüştünü ispat eden kız ve oğullarını hemen evlendirmelerini de ilâve etmek gerekir.

Daha önce de ifade edildiği gibi Araplar ve Berberîler Endülüs'e kabile düzenleri muhafaza edilerek yerleştirildiler. Buradaki amaç, bilhassa Araplar'ın yerli halk içinde erimeden, yeni ülkenin hâkim unsuru olarak varlıklarını devam ettirebilmeleri idi. Valilik ve emirlik dönemleri boyunca, bu politika ile arzulanan hedefe ulaşıldığı görülmektedir. Zira bu dönemlerde gerek idare gerekse askeriye, ağırlıklı olarak Araplar'ın elinde olmuştur. Fakat aynı dönemlerde kabile düzeninin muhafaza edilmesi, asabiyet ruhunun diri kalması sebebiyle bir taraftan toplumsal kaynaşmanın önünde önemli bir engel olmuş, diğer taraftan da iç savaşların ana dinamiklerinden birisini

teşkil etmiştir. Çünkü müslüman fâtihler, Endülüs'e gelirken kabile düzenleriyle birlikte, mâziye ait kabileler arası anlaşmazlıkları da beraberlerinde getirmişlerdi. Fetih heyecanı ile bir süre gizli kalan anlaşmazlıklar, bu heyecan dinince yeniden açığa çıkmaya başlamıştır. Bunu yeni ihtilâflar, yeni ihtilâfları ise eskinin izlerini de taşıyan yeni kavgalar takip etmiştir. Endülüs Emevî Devleti'ni IX. yüzyılın ikinci yarısında parçalanmanın eşiğine getiren olaylardaki asabiyet faktörünün belirgin rolüne daha önce işaret edilmiştir.

Halifelik döneminde III. Abdurrahman ve Hâcib el-Mansûr'un idare ve ordudaki Arap egemenliğini azaltmaya yönelik tedbirleri, kısa vadede Arap asabiyetini tahrik etmişse de, uzun vadede asabiyet ruhunun önemli ölçüde körelmesine yol açmıştır. III. Abdurrahman'ın Endülüs'te yaşayan farklı etnik unsurları tek bir ümmet haline getirmeyi hedefleyen politikası, halifelik döneminde meyvesini vermeye başlamış ve Endülüslülük şuurunun, dolayısıyla da Endülüslüler toplumunun doğuşu görünürlük kazanmıştır. Endülüs Emevî Devleti'ni çöküşe götüren "ikinci fitne dönemi"nde, bu Endülüslülük şuurunun siyasî olaylara yansıması açık bir şekilde görülmektedir. Bunun en çarpıcı örneği, 1009 senesinden 1027 senesine kadar değişik tarihlerde Kurtubalılar'la Berberîler arasında vuku bulan mücadelelerdir. Burada söz konusu olan Berberîler, fetih esnasında ve hemen sonrasında Endülüs'e yerleşenler olmayıp Hâcib el-Mansûr tarafından ordudaki Arap üstünlüğüne son vermek maksadıyla 976 senesinden itibaren Kuzey Afrika'dan getirilen "Yeni Berberîler"dir. Kurtubalılar'dan maksat ise yukarıda değinilen Araplar, Berberîler ve yerli halktan (müvelledler) ibaret olan bütün şehir halkıdır. İşte

bu Kurtubalılar, Endülüslülük şuuru içinde, yabancı kabul ettikleri, siyasî alanda nüfuz sahibi olmalarından hoşlanmadıkları ve oldukça da kaba buldukları Yeni Berberîler'i şehirden kovabilmek için mücadele vermişlerdir. Bir başka deyişle Endülüslülük şuuru, "Eski Berberîler"i, "Yeni Berberîler"e karşı Araplar'la ve yerli halkla aynı safta buluşturmuştur.

Endülüs'te mülûkü't-tavâif dönemiyle birlikte bütün Berberîler siyasî alanda varlıklarını önceki dönemlere oranla daha fazla gösterdiler, hatta Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemlerinde siyasî iktidarı tamamen ellerine aldılar. Murâbıtlar ve Muvahhidler zamanlarında yarımadaya yeni Berberî grupları geldi. İdarî ve askerî alanları ellerinde tutan yeni Murâbıt elitler bazı konularda halkın geri kalanından ayrılmaktaydı. Meselâ Murâbıtlar'ın erkekleri peçeliydi, buna karşılık kadınlarının yüzleri açıktı. Kezâ soy kütüğünde anne adı da önem arzetmekteydi. Birçok Murâbıt idarecisi yahut komutanı İbn Fâtıma, İbn Âişe şeklinde annelerine nispetle anılmaktaydılar.

Muvahhidler; Masmûdelilerve Zenâteliler gibi Berberî kabilelerin destekleriyle devletlerini kurdularsa da, daha ilk halife Abdülmü'min zamanında bu kabilelere olan bağımlılığını azaltmak için Araplar'ı orduya dahil ettiler. Gerek Abdulmü'min gerekse ondan sonraki halifeler kendilerinin Berberî kökenli değil de Kuzeyli Araplar'dan olduklarını ısrarla iddia ettiler. Endülüslü şairler de büyük bahşişler karşılığında onların Araplığını övgü konusu yaptılar. Bununla birlikte Endülüslüler Muvahhidler'in Berberîlik'le alâkalarını unutmuş değillerdi ve yeri geldiğinde bu konuda onları alaya almaktan çekinmiyorlardı. Filozof İbn Rüşd'e yöneltilen suçlamalardan biri, onun Muvahhid halifeyi "Berberîler'in hükümdarı" diye

nitelemesiydi. Bu niteleme, gerçekliği tartışmalı olsa bile, Endülüslüler nazarında Muvahhidler'in "yabancılar" olarak algılandıklarını göstermektedir. Endülüslüler'in Berberîler'i kendilerine denk saymadıklarına delâlet eden bazı metinler de vardır:

> Endülüs olmasaydı, ne Mağrib'den söz edilir,
> Ne de ona bir fazilet izâfe edilirdi.
> Mağrib'in Endülüs'ten üstün olduğunu söylemek,
> Sol elin sağ elden,
> Karanlık gecenin aydınlık gündüzden üstün olduğunu iddia etmektir.[1]

Nasrîler Gırnatası'nda idareciler kültürel ve politik olarak Emevîler'e referansta bulunma eğilimi içinde olmuşlardır. Bu bağlamda önemli şahsiyetler kendi soylarını bu sülâleye ya da fetih ordularına katılmış meşhur Arap şahsiyetlere dayandırmaktaydılar.

Yerli Halk: Müsta'ribler ve Müvelledler

İspanya'nın yahudiler dışındaki yerli halkı Hispano-Romanlar ve Vizigotlar'dan oluşmaktaydı. En azından isim olarak bu halklar hıristiyandı. Bunların önünde üç seçenek vardı: Dinini muhafaza edip müslüman hâkimiyetinde yaşamak, kuzeydeki hıristiyan krallıkların topraklarına göçmek yahut İslâm'a girmek. Zimmî hukuku sayesinde hıristiyanlar ve yahudiler "ehl-i zimmet" sayıldılar. Bu statü onlara dinlerini muhafaza hakkı tanıyordu. Onlar yeni dine girmeye zorlanmadılar. Kendi dinî otoritelerini, dinî geleneklerini muhafaza ettikleri gibi, cemaat içi meselelerini, kamu hukukunu ilgilendirmediği sürece kendi hukuklarına göre halletme hakkına da sahiptiler.

Endülüs'teki hıristiyan yerli halkın çoğu, kuzeydeki hıristiyan topraklarına göçmek yerine zimmî statüsü içerisinde kendi yurtlarında kalmayı tercih ettiler. İslâm kaynaklarında bunlar Acem, Rûmî, nasârâ ehli'z-zimme ve daha çok da Muâhidûn adlarıyla anılırlar. Hıristiyan kaynaklarında ise fetih sonrasında dinlerini muhafaza etmekle beraber, dil, edebiyat, giyim kuşam, yeme içme gibi alanlarda müslüman Araplar'ı taklit etmelerinden dolayı müsta'rib (İsp. mozárab) olarak zikredilirler. Günümüz literatüründe de daha çok bu isim kullanılmaktadır.

Müslüman kültürü, örf ve âdetleri öncelikle ve en fazla şehir merkezlerindeki müsta'ribleri etkiledi. Bu etki giyim kuşamdan mutfağa, ev ve kilise mimarisinden sünnet olmaya, bilimden sanata kadar değişik alanları kapsamaktaydı. Buna mukabil kırsal kesimlerde, özellikle de dağlık bölgelerde yaşayan hıristiyan halk, söz konusu etkilerin biraz uzağındaydı. Nitekim X. yüzyılda Endülüs'ü ziyaret eden İbn Havkal'in şu gözlemleri de bu durumu açıkça göstermektedir:

> Endülüs'te Hıristiyanlık dini üzere yaşayan ve şehir nedir bilmeyen binlerce Hispano-Roman'ın yaşadığı çok sayıda köy vardır. Bunlar zaman zaman isyan ederler ve kalelerine sığınırlar. İsyanları dirençlidir. Bir defa itaatten çıktılar mı, köklerini kazımadan tekrar geri döndürmek çok zordur.[2]

İbn Havkal'in gözlemlerinde hıristiyanların konuştuğu dilden hiç söz edilmemekle birlikte Latince kökenli bir dil (Romence) konuşuyor olmaları kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan onlar, XI. yüzyılın sonlarına doğru ise tek dil yani Arapça konuşur hale gelmişlerdir. Daha IX. yüzyıl ortalarında gittikçe artan orandaki

Araplaşma'ya bağlı olarak kutsal metinlerin bazılarını Arapça'ya tercüme etme zarureti ortaya çıkmıştı. XII. yüzyılda İslâmlaşma, tehcir ve kuzeye göçe bağlı olarak hıristiyan nüfusun iyice azalmasına paralel olarak bölgede kullanılan yegâne dil Arapça oldu.

Müsta'riblerin fetih esnasındaki dinî teşkilâtı, antlaşma şartlarına uygun olarak fetih sonrasında da varlığını korumuştur. Nitekim fetih öncesinde birer piskoposluk merkezi olan Tuleytula, Sarakusta, İşbîliye, Kurtuba, Mâride, Beccâne, İsticce, İlbîre gibi şehirler, bu statülerini fetih sonrasında da devam ettirmişlerdir. Kezâ gerek bu şehirlerde gerekse diğer yerleşim merkezlerinde çok sayıda kilise ve manastır, ibadet, âyin ve eğitim için açık kalmıştır. Bu durum, müslüman şairlerin şiirlerine bile yansımıştır. Nitekim Vâdîâş'ta Cemîle isimli bir hıristiyan kıza âşık olan şair Ebû Abdullah İbnü'l-Haddâd, onun aşkı uğrunda kiliseleri dolaştığını şu şekilde dile getirmektedir:

> Sevgilim! Belki de Îsâ aşkına hasta kalbimi teskin etmek istiyorsun
>
> Güzelliğin sana beni hem diriltme hem öldürme gücünü verdi
>
> Bu güzellik beni, çılgınca, rahiplerin haçlarını sevmeye sevketti
>
> Senin aşkın olmasaydı ben haçlar için kiliselere gitmezdim
>
> Hıristiyan kızlar (Rûmiyyât) arasında öyle birisi var ki, kiliselerde saklanıyor
>
> Onun aşkı beni, mecnun gibi kiliselerde ve manastırlarda dolaştırıyor.[3]

Müsta'ribler, Pérès'in de işaret ettiği gibi, bilhassa halifelik döneminde devlet içinde oldukça önemli görevler ifa etmişlerdir. Meselâ milâdî 941 senesinde

León Krallığı'nda esaret altında bulunan önde gelen devlet adamlarından Muhammed et-Tücîbî'nin serbest bırakılmasını sağlamak maksadıyla III. Abdurrahman'ı temsilen II. Ramiro'ya gönderilen diplomatik heyet; İşbîliye, Beccâne ve İlbîre piskoposlarından oluşmaktaydı. Yine Endülüs kaynaklarında Rebî' b. Zeyd/Ziyâd adıyla anılan piskopos Recemundos, saray tercümanı idi. Recemundos, sırasıyla Almanya Kralı I. Otto'ya ve Bizans imparatoruna elçi olarak gönderilmiştir. O, Kurtuba'da tarım alanındaki çalışmaların yıllık programını ihtiva eden *Kitâbü'l-Envâ'*ın da (*Calanderio de Cordoba*) müellifidir. Dioscorides'in tıpla alâkalı ünlü eseri *Materia Medica*'nın Arapça'ya tercümesi de yine bu kişi tarafından gerçekleştirilmiştir. Mülûkü't-tavâif döneminde müsta'riblerin gerek idarî gerekse askerî alanlarda görev üstlendikleri bilinmektedir. Söz gelimi Eftasî Emîri Muzaffer, Kulumriye (Coimbra) bölgesinin idaresini Randuh (Rando) isimli bir hıristiyan idareciye vermişti. Abbâdî Emîri Mu'temid'in 461 (1068) senesinde Kurtuba'ya saldıran ordusunda müsta'riblerden oluşan bir askerî birlik de vardı.

Endülüs'ün Murâbıtlar'ın ve Muvahhidler'in hâkimiyeti altında bulunduğu XII ve XIII. yüzyıllarda müsta'ribler açısından bazı olumsuz gelişmeler meydana gelmiştir. Murâbıt idareciler Gırnata'da bir kiliseyi yıkmış, 1126 senesinde ise kalabalık bir müsta'rib cemaatini Kuzey Afrika'ya tehcir etmişlerdir. Murâbıtlar'ın Gırnata kadısı Ebü'l-Asbağ Îsâ b. Sehl'in kiliselerin yıkılmasına cevaz veren ve müslüman şehirlerinde yeni kilise inşasına müsamaha gösterilmemesini ifade eden bir fetvası *el-Ahkâm* adlı eserinde yer almaktadır. Bir başka fıkhî metinde Murâbıtlar'ın İşbîliye'de kiliselerde çan çalınmasını yasakladıkları ifade edilmektedir.[4]

Gerek Endülüs Emevîleri gerekse mülûkü't-tavâifle mukayese edildiklerinde Murâbıtlar'ın ve Muvahhidler'in daha "radikal" bir dinî anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Her iki devletin de başlangıçta birer dinî hareket olarak ortaya çıktıkları ve bilâhare devlete dönüştükleri hatırlanmalıdır. Buna dinî ideolojilerinin güçlü bir asabiyet duygusuyla birlikte şekillendiği gerçeği de ilâve edilmelidir. Bu saf ve yeni kimlikleriyle Endülüs'e gelen Murâbıtlar ve Muvahhidler, Endülüslüler'in yaklaşık dört asırdır sahip oldukları farklı dinlerden cemaatlerle birlikte yaşama tecrübesine sahip değillerdi. Bu sebepledir ki onların gelişiyle daha önce Endülüs'te pek rastlanmayan kilise yıkma yahut çan çalınmasını yasaklama gibi uygulamalar göze çarpmaya başladı. Ancak bu gibi fiillerin sorumluluğunu sadece onlara yüklemek ya da bu durumun onların dinî anlayışından kaynaklandığını söylemek yanıltıcı olabilir. Zira bu gibi tasarruflarda hem hıristiyan İspanya'daki bazı gelişmelerin hem de Endülüs içindeki hıristiyan cemaatin birtakım davranışlarının etkisi de gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle ki, Endülüs'ün parçalanarak şehir devletlerine dönüştüğü mülûkü't-tavâif döneminde, hıristiyan krallıklar -özellikle de Kastilya Krallığı- müslüman şehirlerini istilâya çalışırken "kaleyi içeriden fethetme" maksadıyla bu şehirlerde yaşayan müsta'riblerin de desteğini almak istemişlerdir. Bu amaçları doğrultusunda müsta'riblere müslümanlardan ele geçirilecek topraklara yerleştirileceklerini vaad ederek kısmen bekledikleri desteği almaya muvaffak olmuşlardır. Nitekim 1064 yılında Kulumriye'yi işgal eden hıristiyan ordusuna bölgedeki müsta'ribler erzak yardımında bulunmuşlardı. Kastilya Kralı VI. Alfonso, Tuleytula'yı işgal ederken, şehirdeki müsta'riblerle iş birliği yapmıştı. Kezâ, Belensiye'nin işgali sırasında da müsta'ribler aynı tavrı sergilemişlerdi. Bu olaylar, ister

istemez, müslümanlar arasında müsta'riblerin sadakati konusunda tereddütler meydana getirmekteydi. Buna bir de işgal edilen İslâm şehirlerindeki camilerin -meselâ Tuleytula'da olduğu gibi- verilen sözlere aykırı olarak kiliseye çevrilmeleri eklenince, müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki güven bağları iyice zedelendi. Gırnata'daki kilise yıkımı işte bu gelişmelerin neticesinde vuku buldu.

Bu yıkıma hiddetlenen Gırnatalı müsta'ribler çok geçmeden Aragon Krallığı ile ilişki kurdular ve her türlü desteği vermeye hazır olduklarını belirterek bu krallığı Gırnata'yı işgale teşvik ettiler. Kral I. Alfonso, 1125 yılında şehri kuşatma altına aldıysa da işgale muvaffak olamadı. Fakat geri çekilirken, müslümanlardan ele geçirdiği topraklara yerleştirmek üzere on bin kadar müsta'ribi de beraberinde götürdü. İşte bu gelişmeye binaen, Murâbıt idareciler, düşmanla iş birliği yaptığı tespit edilen müsta'rib grupları, potansiyel tehlike olmaktan çıkarmak için Kuzey Afrika'ya sürdüler.[5]

XII. yüzyılın ikinci yarısında Muvahhidler Endülüs'e hâkim oluncaya kadar, müsta'riblere İslâm'a girmeleri için herhangi bir zorlama yapılmamıştır. Buna rağmen İslâm, fethin hemen ardından yerli hıristiyan halk arasında tedrîcî bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Bilhassa IX. yüzyılda yeni mühtedilerin sayısında önemli artış olmuştur. XI. yüzyıl ortalarına doğru hıristiyan nüfusun çoğunluğu İslâm'a girmiş bulunuyordu. Bu müslümanların ilk kuşağına "müsâlime" denirken sonraki nesiller, tamamen İslâmî bir ortamda ve İslâmî bir terbiye ile yetişmelerine delalet etmek üzere müvelledler (Ar. el-müvelledûn/İsp. Muladíes) diye adlandırıldılar.

Müvelledlerin İslâmlaşmaları'nda değişik faktörlerin rolünden söz edilebilir. Müslüman idarecilerin Vizigotlar'a kıyasla ülkede daha âdil bir yönetim

kurmaları, kölelerin ve küçük çiftçilerin içinde bulundukları şartları düzeltmeleri, yerli halkla kurdukları komşuluk ilişkileri, İslâm dininin Hıristiyanlığa nazaran daha sade ve hayatı kuşatıcı esas ve özellikleri, İslâm kültürünün uyandırdığı cazibe gibi muhtelif faktörler, bireylerin İslâmlaşmasında etkili olmuştur. Diğer taraftan Doğu Emevîleri'nden farklı olarak Endülüs Emevîleri yeni mühtedilerden cizye almamış, dolayısıyla da hazinenin gelirlerinin azalması kaygısıyla cizyenin İslâmlaşma'yı yavaşlatmasına izin verilmemiştir.

Ağırlıklı olarak küçük çiftçiler ve zanaatkârlardan oluşan müvelledler arasında Benî Kasî, Benî Amrûs, Benî Tavîl, Benî Angelino, Benî Sabarico, Benî Mervân ve Benî Hafsûn gibi asilzade kökenlilerle mülk sahipleri de bulunuyordu. Müvelledler halifelik dönemine kadar Araplar ve Berberîler'le pek karışmadılar. Meselâ Tuleytula, İşbîliye, İlbîre ve Batalyevs şehirlerinin merkezlerinde Arap yahut Berberî nüfus fazla değildi. Muhtemelen Veşka (Huesca), Tutîle (Tudela) ve Lâride'de (Lérida) de benzer bir durum söz konusuydu. Bu şehirler müvelled ailelerin yönetimindeydi ve onlar kendilerinden olmayanlarla bir arada oturmak istemiyorlardı. Buna karşılık gerek şehir merkezlerinde gerekse köylerde eski dindaşlarıyla iç içe yaşamaya devam ediyorlardı. Araplar, sosyal statü itibariyle müvelledleri kendilerine denk saymıyorlardı. Kaynak eserlerde Araplar'ın kendilerini "eşraf", müvelledleri ise "âmme" diye nitelemesi, hatta bazı şiirlerde onlardan "köle nesli" (benü'l-abîd) diye söz edilmesi açıkça buna delâlet etmektedir. Müvelledler, IX. yüzyıl boyunca Endülüs'te ortaya çıkan iç ayaklanmalarda öncü rolünü üstlenmiş olsalar da X ve XI. yüzyıllarda İslâm kültürü içinde büyük ölçüde erimişlerdir. XI. yüzyılda kurulan

küçük emirlikler arasında tek bir müvelled emirliği olmaması bu bakımdan dikkat çekicidir. XII. yüzyılda Doğu Endülüs'te sivrilen İbn Merdeniş ve İbn Eşkîlûle gibi yerli halk liderlerini müvelledlerden saymak mümkünse de, bunların sadece müvelledlik bilinciyle hareket ettiklerini söylemek zordur.[6]

Köleler, Saklebîler, Sudanlılar

Dönemin bütün toplumlarında olduğu gibi Endülüs toplumunda da kölelik mevcuttu ve biri savaşlar, diğeri ise köle ticareti olmak üzere iki ana kaynaktan beslenmekteydi. Gayrimüslimlerin müslüman köle sahibi olma hakları yoktu, kezâ bir gayrimüslimin kölesi müslüman olduğunda özgürlüğünü elde etme hakkına kavuşmaktaydı.

Mânevî açıdan özgür bir müslümanla köle müslüman arasında hiçbir fark yoktu. Ancak hukuk alanında durum biraz farklıydı. Söz gelimi köle, efendisinin denetimi altındaydı, buna bağlı olarak efendisinin onun malları üzerinde hakkı vardı. Her ne kadar kölenin kendisine ait malının olamayacağı ifade edilmişse de Endülüs'te hâkim olan Mâlikî fıkhında, kölenin kendisine verilen hediyelerin veya kendisine bırakılan malların sahibi olduğu kabul edilmiştir. Buna dayalı olarak Mâlikî fakihler bir kölenin câriye sahibi olabileceğini ve âzat edilmesini müteakip, efendisinin muvafakat etmesine bağlı olarak önceden kendisine ait olanlar üzerindeki mülkiyet hakkının devam edeceğini de söylemişlerdir.

Avrupa, Afrika ve Asya'da bir ağ şeklinde yaygınlaşan köle ticareti, köle temininde müracaat edilen en önemli kaynakların başında gelmekteydi. Afrika'da yerel hânedanlar arasındaki bitmek bilmeyen mücadeleler, köle

ticaretini besleyen önemli kaynaklardan biriydi. Ticaretin büyük bir bölümü deniz üzerinden gerçekleştirilmekteydi ve Meriye de köle ticaretinde öne çıkan limanlardan biriydi. Venedikliler ve yahudiler İslâm dünyasına köle temin eden tâcirlerin başında gelmekteydi. Özellikle yahudiler Fransa üzerinden temin ettikleri köleleri Endülüs üzerinden Mağrib ve Doğu'ya taşıyorlardı. Bu arada köleleri hadım etme konusunda da oldukça mahirlerdi. Hadım köleler saray hizmetlerinde aranılan elemanlardı, bu sebeple de fiyatları nispeten yüksekti. Sarayda görevli köleler diğerlerine göre çok daha avantajlı durumdaydı. Meselâ III. Abdurrahman zamanında sarayda istihdam edilen 3000'in üzerindeki köle için günlük yaklaşık 500 kilo et tüketildiği rivayet edilmektedir.

Köleler değişik işlerde istihdam ediliyorlardı. Bununla birlikte İslâm dünyasında istisnalar hariç, kölelerin yaygın biçimde ziraat alanında istihdam edildiklerini söylemek mümkün değildir. Genellikle ev ve dükkân işleriyle ticarî faaliyetlere yardımcı oluyorlardı. Kezâ sarayda, orduda ve bilhassa hükümdarların özel muhafız birliklerinde de görevlendiriliyorlardı ki bu grup, Endülüs tarihinde Saklebîler (Ar. es-Sakâlibe/İsp. Eslavos) adıyla bilinir.

Önceleri yahudi köle tâcirleri ve korsanlar tarafından Doğu Avrupa'dan Endülüs'e getirilen Slav asıllı köleler için kullanılan bu adın kapsamı zamanla İspanya'nın kuzeyi dahil, Avrupa'nın diğer bölgelerinden getirilen köleleri de içine alacak şekilde genişlemiştir. Saklebîler, daha çocuk yaştayken Endülüs'e getiriliyor, İslâmî bir terbiye ile yetiştirilip âzat edilmelerinin ardından sarayda ve orduda oldukça üst düzeyde önemli vazifeler üstleniyorlardı. Endülüs Emevî hükümdarları, özellikle de III. Abdurrahman, Arap aristokrasisi ve askerlerinin (cünd/

ecnâd) idare ve ordudaki nüfuzlarını kırabilmek için, Saklebîler'den geniş ölçüde istifade etme yoluna gitmiştir. X. yüzyılda Saklebîler arasından Dürrî el-Kebîr, Cü'zer, Fâik, Halef, Necdet, Gālib gibi hem orduya hem de siyasî olaylara müdahale etme ve yön verme gücüne sahip şahsiyetler çıkmıştır. XI. asırda Meriye, Belensiye, Dâniye, Turtûşe, Mürsiye gibi Doğu Endülüs şehirlerinde Saklebî komutanlar emirliklerini ilân etmişlerdir.

Öyle anlaşılıyor ki Saklebîler'in idarede ve orduda elde ettikleri güç, ayrıca sahip oldukları servet, Araplar'ın kıskançlığını celbetmekteydi. Bu sebepledir ki kimi Arap şairler, Araplar'ın hislerine tercüman olacak şekilde, Saklebîler'le alâkalı mevcut gerçeği olduğu gibi kabullenmek yerine onları küçümseyen, hatta tahkir eden edebî yazılar kaleme almışlardır. Buna mukabil Saklebîler de kendilerini savunmak üzere aynı yönteme müracaat etmiştir. Meselâ II. Hişâm döneminde (976-1008) Habîb adlı bir Saklebî, *el-İstizhâr ve'l-mübâlağa alâ men enkera fezâile's-Sekālibe* başlığını taşıyan bir risâle kaleme alarak mensubu bulunduğu grubu Araplar'a karşı savunmuştur.[7] Kezâ müvelled kökenli İbn Garsiyye de metni günümüze kadar ulaşan, aynı mahiyette bir risâle telif etmiştir. Onu bu risâleyi yazmaya teşvik eden sebep, Meriye'nin Arap emîri İbnü's-Sumâdıh et-Tücîbî'nin sarayında bulunan bir Arap şairin Arap olmayanları aşağılayan bir şiir söylemesi olmuştur. İbn Garsiyye de risâlesinde Arap olmayanların üstünlüklerini sıralamıştır. Ona göre Endülüs'teki Arap olmayan nüfus (müvelledler ve Saklebîler) sarışın, necip ve asil bir zümredir. Onlar Sezarlar'ın neslinden gelir, üstün meziyetlerle bezenmişlerdir, soyları saftır. Araplar ise uyuz develerin sahibi, inek veya koyun çobanlığı yapan, maymun terbiyecisi, otla beslenen ve bir zamanlar

Romalılar'a hizmetkârlık yapmış kimselerdir. Müvelledlerin ve Saklebîler'in ataları dinî ve tabii ilimlerin öncülüğünü yaparken Araplar develerin tasviriyle meşgul olmuş; Ebû Gübşanlar bir kâse rakıya Kâbe'yi satmıştır. Araplar'ı hicvederken örneklerini hep Câhiliye döneminden seçen İbn Garsiyye, Hz. Peygamber ve onun ashabı söz konusu olduğunda hicvetmeyi bir tarafa bırakır ve yine Araplar'a seslenerek, kendisiyle övünülmesi gereken bir kişi varsa onun Hz. Peygamber olduğunu, kendisinin de onunla iftihar ettiğini ve ona samimiyetle bağlı olduğunu vurgular.[8]

İbn Garsiyye'nin bahsi geçen risâleyi Saklebî Emîr Mücâhid el-Âmirî'nin idarî merkezi olan Dâniye'de yazdığını hatırlatmakta fayda vardır. Bu bize, risâlenin aynı zamanda Saklebîler'in emirlik iddialarını meşrulaştırma vazifesi gördüğünü de düşündürmektedir.

Endülüs'te köle kökenli olup da toplum içinde dikkat çeken bir diğer grup Sudanlılar'dır (Ar. es-Sûd–Sûdân). Bunlar siyahî müslümanlardı. Saklebîler kadar nüfuzlu ve kudretli olmasalar da yine de erkekleri orduda, özellikle de uzun yola dayanıklılıkları sebebiyle posta hizmetlerinde; kadınları ise sarayda ve konaklarda mutfak hizmetlerinde istihdam edilmekteydi.

Yahudiler

Daha önce de değindiğimiz üzere Endülüs toplumunda nüfusun nispeten küçük, ancak etkili bir bölümünü yahudiler teşkil etmekteydi. Yahudiler, Zîrîler zamanında Gırnata'daki mahallelerinin yağmalanması ve Muvahhidler döneminde geçici bir süre sürgüne yahut din değiştirmeye zorlanmaları gibi birkaç istisnaî olay hariç, sekiz asırlık İslâm hâkimiyeti boyunca Endülüs toplumunda refah

içinde yaşayan, kültürel faaliyetleriyle kendisini ispat eden, gerek idare gerekse toplumun diğer kesimleriyle uyum içinde yaşayan bir cemaat olarak temayüz etmiştir. İnce bir siyaset takip ederek, kendileri açısından ciddi bir tehlike arzetmediği sürece, kurulu düzenin yanında yer almışlardır. Nitekim IX. yüzyılın ikinci yarısındaki "el-fitnetü'l-kübrâ" (büyük fitne) olarak isimlendirilen iç savaşlara toplumun diğer bütün kesimleri karıştığı halde, sadece onlar karışmamış ve devletin yanında yer almıştır. Yahudi araştırmacı Ashtor'un ifadesiyle, "Emevî idareciler yahudilere toleransla davranmışlar, yahudiler ise buna sadakatle karşılık vermişlerdir. Bu dönemde yahudiler, devlet aleyhine gizli bir ilişkiye girmemişlerdir. Zaten Emevîler de kendilerini savunan ve destekleyen böyle bir halka muhtaçtı..."[9]

Endülüs'te sahip oldukları statü ve içinde bulundukları fiilî ortam, yahudilere her alanda kendilerini geliştirme imkânı sağlamıştır. Ekonomik alanda, bilhassa IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yahudi toprak ağaları zuhur etmiştir. İpek böcekçiliği ve ipek imalindeki ağırlıkları artmıştır. Bu dönemde kuyumculuk ve süs eşyası yapımıyla iştigal eden çok sayıda yahudi vardı. X. yüzyılda ticarî faaliyetlerdeki üstünlükleri tartışılmaz bir hale gelmişti. Bilhassa köle ticareti, ağırlıklı olarak onların elindeydi. İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/913) ifadesine göre yahudi tâcirler, Arapça ve yerli halkın dili olan Romence'den (Latince'nin İspanya'da kullanılan şivesi) başka Farsça, Yunanca, Fransızca ve Slavca da biliyorlardı. Bu bilgi, onların ticarî faaliyetlerini ne kadar geniş bir coğrafyada yürüttüklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Ekonomik alandaki bu gelişmeler, dinî ve kültürel alanlarda da görüldü. Endülüs'te fetihten hemen sonra Tevrat'ın incelenmesini hedefleyen ilk mütevazı

akademiler çalışmaya başladı. Kurtuba'da hıristiyan Pablo Alvaro ile yahudi haham Eliezer arasında 840-847 yılları arasında meydana gelen ilginç tartışma, bu sürecin bir sonucuydu. Endülüs yahudileri, bazı dinî problemlerine çözüm bulabilmek için de Bâbil'deki Talmud Akademisi ile irtibat kurdular. 775 senesinde bu akademiden meşhur bilgin Natronai bar Habibai Endülüs'e geldi; burada Talmud üzerine dersler verdi. XI. yüzyılda Kurtuba'daki Haham Akademisi büyük bir ün yaptı.

X ve XI. yüzyıllar boyunca yahudilerin başarıları artarak devam etti. X. yüzyılda bu cemaatin en parlak ismi, hiç şüphesiz Hasday b. Şabrût idi. O iyi bir doktor, başarılı bir idareci, birçok ilmî eserin mütercimi ve yetenekli bir diplomattı. XI. yüzyılda İsmâil (Samuel) b. Nagrîle (Nagrella) ve oğlu Yûsuf, Gırnata ve civarına hükmeden Zîrîler hânedanına vezir oldular. Bunların döneminde devletin üst düzey bazı makamları ile vergi toplama yetkisi kendi cemaatlerinden kimselerin elindeydi. İsmâil'in sağladığı destekle, bu dönemde oldukça meşhur yahudi şair ve edipler yetişti. Söz konusu kişiler, Gırnata'yı parıltıları daha sonraki dönemlerde de görülen bir merkez haline getirdiler. İsmâil'in ve kendisinden sonra vezir olan oğlu Yûsuf'un güç ve nüfuzları o kadar fazlaydı ki onların maddî desteklerinden sadece Endülüs yahudileri değil; Kuzey Afrika, Mısır, Sicilya, Kudüs ve Bâbil'deki dindaşları da istifade etmekteydi. Salomon b. Gabirol, Yehudâ ha-Levi, Moşe b. Ezra, Yonâ b. Cenah, İbn Sehl gibi isimler bu dönemde yetişen ve din, dil, edebiyat gibi alanlardaki çalışmalarıyla dünya çapında ün yapan yahudi şahsiyetlerdir.

Endülüs toplumu, din bakımından müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudiler olarak üç ana gruba ayrılmakla birlikte, bu gruplar arasında karşılıklı ilişkileri

ve iletişimi engelleyen tecrit duvarları yoktu. Endülüs şehirlerindeki yahudi mahalleleri, Ortaçağ'da Avrupa kentlerindeki yahudi gettolardan farklı olarak, bu cemaatin mensuplarının müslümanlarla iş ve komşuluk ilişkileri kurmalarına engel teşkil etmiyordu. Yukarıda da görüldüğü gibi müslüman, hıristiyan ve yahudi memurlar aynı sarayın çatısı altında birlikte çalışmaktaydılar. Yahudi tâcirlerin Avrupa'dan ya da Doğu'dan getirdikleri ticarî malların müşterileri genellikle müslümanlardı. Dolayısıyla çarşı ve pazarda da bir müslümanla yahudi ortak iş yapabilmekteydi. Ayrıca bazen bir müslüman için bir yahudinin evi, canını en fazla güvende hissedebileceği mekânlardan biri olabilmekteydi. Meselâ Endülüs Emevî Hükümdarı I. Hakem zamanında meydana gelen Rabad isyanı sırasında, hakkında ölüm fermanı çıkarılan fakihlerden Tâlût b. Abdülcebbâr, tam bir yıl, bir müslümanın değil de yahudi bir tanıdığının evinde saklanmayı tercih etmişti. Ünlü bilgin İbn Hazm'ın Meriye'de bulunduğu sırada en fazla samimiyet kurduğu kişilerden birinin, yahudi bir hekim olduğu rivayet edilir. Edip İbnü'd-Debbâğ ile sonradan İslâm'a girecek olan yahudi vezir Hasday b. Yûsuf arasında da sağlam ve sıkı bir dostluğun var olduğu söylenir.[10] Yine yahudi ve hıristiyan öğrencilerin müslüman hocalarının evlerine giderek onlardan ilim öğrendikleri de bilinmektedir.

Bu ilişkiler ağı çerçevesinde müslüman zihniyeti, kendi dininden olmasa da bir yahudide gördüğü iyi ve olumlu yanı itiraf etmekte bir sakınca görmemiştir. Endülüslü ünlü bilgin İbn Sâid'in yahudi dostu İshak b. Kastar'dan söz ederken "Onunla pek çok defa bir araya geldik. Onun gibi ağır başlı, sâdık, kâmil ve uysal birini görmedim" mealindeki sözleri,[11] müslüman zihniyetinin bu yönünü gösteren örneklerden biridir.

Şehirler

Modern dönem öncesinde İslâm dünyasının en karakteristik özelliklerinden biri şehirleşmede kaydettiği gelişmedir. X. yüzyılda Bağdat ve Kurtuba'nın şehircilik açısından ulaştığı seviyenin benzerine Avrupa'da uzunca bir süre rastlanmaz. Endülüs şehirlerinin önemli bir bölümü örneğin Kurtuba, Tuleytula, İşbîliye, Sarakusta, Mâride yeni kurulan şehirler değildir. Buna mukabil Meriye, Kal'atüeyyûb, Medinetüsâlim, Madrid, Mürsiye gibi yeni şehirler de inşa edilmiştir.

Endülüs şehirleri coğrafî konumuna, içinden nehir geçip geçmemesine, inşa edildiği zamana bağlı olarak değişik özelliklere sahiptir. Genel olarak söylemek gerekirse şehri biri özel diğeri genel olmak üzere iki ana kısımda ele almak mümkündür. Özel kısım, halkın meskenlerinin bulunduğu kısımdır. Buraya bir ana sokak ve bundan ayrılan yan sokaklarla ulaşılır ve ana sokak kapılarla kapatılırdı. Bu kesimde büyük çarşılar olmaz, bunun yerine günlük ihtiyaçları karşılamaya yönelik fırın, ayakkabı tamircisi ve ufak dükkânlar bulunurdu. Genel yahut kamuya ait kısım ise surlar, el-kasaba, ulucami, bitişiğindeki çarşı, halka açık hamamlar ve mezarlıklardan teşekkül ederdi. Surlar ve el-kasaba merkezî idareyi yahut onun adına görev yapan idareciyi (vali, askerî vali) temsil ederdi. Şehrin merkezinde yahut yüksekçe bir yerinde siyasî ve askerî otoriteyi elinde bulunduranların ikameti için inşa edilen el-Kasaba, bir iç kale şeklindeydi. Ulucami ise dinî hayatın, eğitimin ve adaletin merkeziydi. Her şehirde cuma namazlarının kılındığı bir ulucami bulunur, bunun dışında büyük ya da küçük başka mescitler de olurdu. Kurtuba'da Medînetüzzehrâ inşa edilene kadar emîrler ve halifeler cuma namazlarını Kurtuba Ulucamii'nde eda ederlerdi. Sarayın yanı

başında olan camiye, kendilerine özel bir geçit vasıtasıyla gidip gelirlerdi. Ulucaminin yanında yer alan çarşıda ise esnaf, yaptıkları işe göre gruplar halinde ve belli bir düzen içerisinde sıralanırdı. Hamam ve mezarlık sayısı şehrin büyüklüğüne göre değişirdi. Mezarlıklar genellikle sur dışında olurdu. Sâhibü'l-medîne, sâhibü'ş-şurta, sâhibü's-sûk (muhtesip) ve kadı, şehirde idare ve düzeni sağlayan başlıca devlet memurlarıydı. Halka rahatsızlık vermesi muhtemel tabakhâne, mezbaha gibi iş yerleri merkezden dışarıya doğru sıralanırdı. Şehir surlarının dışında da zamanla mahalleler oluşmakta ve burala-rın da kendi surları bulunabilmekteydi. Bu mahalleler kent merkezine ulaşan yollar vasıtasıyla şehre entegre olmaktaydılar.

Müslüman hukukçular şehir hayatının düzenli işlemesini sağlamak için birtakım kurallar tespit etmişlerdir. Bu kuralların gerisinde esas itibariyle adaletin ve toplumsal işleyişin gerçekleştirilmesini ve sosyal dayanışmanın sağlanmasını amaçlayan bir arka plan mevcuttu. Hukuk metinlerinde, söz gelimi iki komşu arasındaki bir duvarın mülkiyeti, bir evin ön cephesindeki bir çıkıntının komşu evdekilerin görüş açılarını engellemesi ya da bir evin üst katlarından birinde yapılan bir balkonun komşunun mahrem alanını gözetlemeye fırsat vermesi gibi sorunlar tartışılmış ve bunlara cevaplar verilmiştir.

Endülüs'te şehir nüfusu, fiiliyatta iki ana gruptan oluşmaktaydı: hassa ve âmme. Bunlardan birinciyi "elitler", ikinciyi ise "geri kalan halk" şeklinde tarif etmek mümkündür. Hassayı siyasî ve askerî erki elinde bulunduranlar ve kısmen de ulemânın ileri gelenleri oluşturmaktaydı. Başlangıçta bu zümre sadece Araplar'dan meydana gelirken ilerleyen zaman içerisinde toplumun başka unsurlarından da bu zümreye katılanlar oldu.

Hassa eğitim düzeyinin yüksekliği, rafine bir kültüre sahip olması ve düzenli ve bakımlı giyimleriyle toplumun diğer kesiminden ayrılmaktaydı.

Şehir kenarlarında ve özellikle de suyun bol bulunduğu yerlerde idarecilerin ve şehrin önde gelenlerinin villaları yer alırdı. Bunların alt tarafında ziraî üretim çiftlikleri, üst taraflarında ise içlerinde değişik çiçeklerin ve süs bitkilerinin büyütüldüğü bahçeler yer alırdı. Sözü edilen şahsiyetler kendilerini halktan ve gündelik rutin işlerden uzaklaştıran bu yerlerde avla meşgul olurlar yahut ziyafetlerin verildiği edebî meclisler tertip ederlerdi. Kurtuba yakınlarında bulunan villalardan birçoğunun adı bilinmektedir: Münyetü Nâûre ve Münyetü Rusâfe bunlara örnek olarak zikredilebilir. Münyetü Rusâfe, Endülüs'ün ilk botanik bahçesine sahip yazlık yapısı olarak da bilinir. Emîr I. Abdurrahman, Şam'dan getirttiği birçok yeni bitki türünü önce burada yetiştirmiştir.

Endülüs şehirlerinde farklı dinî ve etnik toplulukların birbirleriyle iletişim ve irtibatını sınırlayan fizikî bariyerler yoktu. Bir diğer ifadeyle Endülüs'te yaşayan ne hıristiyanlar ne de yahudiler getto (ghetto) hayatını tecrübe etmişlerdir. Fetih sırasında hıristiyanlara kiliselerini muhafaza etmeleri hususunda izin verilmiştir. Aynı uygulama yahudiler için de geçerli olmuştur. Bununla birlikte teorik olarak onların yeni mâbetler inşa etmeleri sınırlanmıştır. Buna karşın Endülüs şehirleri XI. yüzyıl sonlarından itibaren hıristiyan hâkimiyetine geçmeye başladıkça, her ne kadar antlaşmalarla müslümanlara (müdeccenler) kendi evlerinde ve yerlerinde kalmaları, ibadethanelerini muhafaza etmeleri konularında taahhütte bulunulmuş olsa da, uygulamada müslümanlar şehir merkezlerinden çıkarılarak müstakil mahallelerde yaşamaya zorlanmışlar,

ayrıca sahip oldukları mâbetlerin çoğu da ellerinden alınmıştır. Yahudiler en azından XIV. yüzyıl ortalarına kadar müslümanlardan daha şanslıydılar. Ancak bilhassa XV. yüzyıl başlarından itibaren onlar da hıristiyan krallıkların, kilisenin ve halkın ayırımcı icraat ve eylemlerinden fazlasıyla nasiplerini almışlardır.

Şehirlerin taşralarında, yukarıda da belirtildiği gibi daha küçük yerleşim birimleri ve kaleler mevcuttu. En büyük yerleşim birimi köydü (Ar. el-karye) ve burada bir mescit bulunurdu. Kaleler ise surları ya devlet ya da halk tarafından yapılmış yerlerdi. Buralarda geçici olarak devletin gönderdiği askerlerin yanı sıra şu ya da bu sebeple buralara sığınan halk kalırdı.[12]

GÜNDELİK HAYAT

Ev, Aile ve Kadın

Endülüs evleri dışarıdan bakıldığında son derece sade bir görünüm arzetmekteydi. Bu sebeple dışarıdan bakarak evin sahibinin sosyal ya da ekonomik durumunu, zengin veya fakir olduğunu anlamak oldukça zordu. Dış cepheler süslü değildi. Az sayıdaki pencereler kafesli olup aile fertlerinin, bilhassa hanımların, sokaktan gelip geçenlerce farkedilmeksizin dışarıyı seyretmelerine imkân sağlamaktaydı. Evlerin çoğunluğu çift katlı idi. Bazı yoksul ailelerin evleri, sadece bir avlu ve bir odadan ibaret olup yaklaşık 50 metrekarelik bir alana sahipti. Dar ve orta gelirli ailelerin evlerinde birden fazla oda olsa bile, odaların alanları son derece küçüktü. Bu sebeple XVI. yüzyılda Gırnata'yı ziyaret eden seyyah J. Münzer, müslümanların evlerini kuş yuvalarına benzetmiştir.[13]

Üst düzey devlet adamlarının ve aristokrat ailelerin, şehir içindeki evlerinden başka, şehir dışında da çiftlik evleri veya yazlıkları (el-münye) vardı. Yaz mevsiminin sıcak günlerinde serinlemek ve dinlenmek için genellikle buralar tercih edilirdi. XI. yüzyılın büyük gramer ve dil ustası İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127)

Tuleytula ve civarına hükmetmekte olan Zünnûnî Emîri el-Me'mûn'un Tâcuh (Tajo) nehri kıyısındaki yazlığından söz ederken yaptığı tasvir de bunu göstermektedir:

> Salon, ay ve güneş sanki tavandaymışçasına parlıyordu. Çiçekler ortalığa güzel kokular saçıyor; misafirler, nehrin kenarında durmaksızın içeceklerini yudumluyorlardı. Su dolabı (devlâb) inliyordu; tıpkı yavrusunu kaybeden bir dişi devenin inlemesi ya da oğlu ölen bir ananın içini çekerek ağlaması gibi. İnce ince yağan yağmur gökyüzüne amber rengini vermişti; bahçe ise çiy taneleriyle ıslaktı ve (avluda havuzun etrafındaki) aslanlar kocaman ağızlarından akıtmaktaydılar suları.[14]

Aydınlatma için büyük konaklarda şamdan ve süreyya denilen bir tür avize kullanılırken, daha mütevazi meskenlerde bu ihtiyaç, mum veya zeytinyağı tüketen kandiller vasıtasıyla karşılanmaktaydı. Isıtma, büyük konaklarda kömür veya odunla ısıtılan depolardaki suyun borular vasıtasıyla evin dört bir yanında dolaşmasıyla diğer binalarda ise sobalar vasıtasıyla gerçekleştirilmekteydi.

Endülüs toplumunda geniş aile tipi hâkimdi. Yani dede ve nine, ana baba ve çocuklar, ayrıca varlıklı ailelerde hizmetçiler (câriye-memlük) aynı evin çatısı altında yaşamaktaydılar. Müslüman erkekler için birden fazla kadınla (en çok dört olabilir) evlenmek serbest olmakla birlikte, bunun yaygın bir uygulama olduğunu söylemek zordur. İbn Hazm'ın dediği gibi, sadece saray çevreleri ve varlıklılar bu imkânı kullanabilmekte ve buna bağlı olarak da çok sayıda çocuk sahibi olmaktaydılar. Bu tür evlilikler zamanla ruhban sınıfı tarafından uygun bulunmasa da, hıristiyanlar arasında da rağbet görmüştür. Nitekim hıristiyan yazar Alvaro'nun IX. yüzyılın

ortalarında dindaşlarının Araplaşmaları'ndan şikâyet ederken tenkit ettiği hususlardan biri de, onların Araplar gibi çok kadınla evliliğe yönelmiş olmaları idi.

Müslüman erkekler arasında hıristiyan kadınlarla evlenenlerin sayısı az değildi. Endülüslü sultanların çoğunun, ana tarafından İspanyol olduğu söylenir. Kilisenin karşı çıkmasına rağmen hıristiyan kadınlar Araplar'la evlilik ilişkisi kurmaya oldukça fazla rağbet gösterirlerdi.[15] Bu gerçekten hareket eden bazı İspanyol araştırmacılar, Endülüs'e yerleşen Araplar'ın İspanyol kadınlarla gerçekleştirdikleri çok sayıda evlilik sonucu, ırkî safiyetlerini tamamen yitirdiklerini ve büyük ölçüde İspanyollaştıklarını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Müslümanlar'la evlenen hıristiyan kadınlar, zamanla kocalarının dini olan İslâmiyet'i seçmişlerdir.

İslâm coğrafyasının diğer bölgelerindeki uygulamaya benzer biçimde, Endülüs'te de iki gencin evlendirilmesi düşünüldüğünde, önce kız tarafına gidilerek söz kesilirdi (hıtbe). Düğünlerin iki tarafı vardı. Hukukî tarafı bir evlilik kontratının/nikâh akdinin yapılmasıyla gerçekleşmekteydi ve buna bağlı olarak gelinin bakım ve gözetimi baba tarafından damat tarafına geçmekteydi. Nikâh akdinde, damat tarafının geline vereceği mehir ile diğer hususlar yer almaktaydı. Bunları kabaca şu şekilde sıralamak mümkündür: Gelinin haberi ve onayı olmaksızın damadın câriye edinmemesi, damadın evi uzun süre terketmemesi, gelinin kendisinden habersiz başka bir şehirde oturmaya mecbur bırakılmaması. Bunlara ek olarak eğer gelin yüksek zümreden ise ev işlerinde kendisine yardımcı olunmasını da şart koşabilirdi. Kişinin içinde bulunduğu sosyal çevreye bağlı olarak düğün masrafları da değişmekteydi. Ziyafet, gelinin süslenmesi, mûsiki ekibi, hediyeler temel

düğün masraflarıydı. Evi temin etmek genelde damadın yükümlülüğü olarak kabul edilirdi.

Çocukların nesebi baba tarafından devam etmekteydi, ancak nesebi ana tarafından zikredilenler az da olsa yok değildi. Ana tarafının nesepte yer alması Berberîler arasında Araplar'a göre daha yaygındı. Yer ve kabile isimlerinde de bunun yansımalarını görmek mümkündür.

Erkeğin verdiği mehiri iade etmek şartıyla kadın da boşama konusunda inisiyatif kullanabilirdi. Kadının durumu, içinde bulunduğu sosyal muhite bağlı olarak değişmekteydi. İslâm hukukuna göre kadınların kendi mülkleri olabilirdi. Bilhassa sarayda ve toplumun varlıklı kesimlerindeki kadınlar, ister hür isterse câriye olsunlar, geniş ekonomik imkânlara ve servetlere kavuşabilmekteydiler. Bunlardan bazılarının cami, hamam, kabristan gibi hayır kurumları yaptırdıkları bilinmektedir. Örneğin, Emevî sarayındaki kadınlardan birinin bir cüzzam hastanesi inşa ettirdiği rivayet edilir. Yine saraydaki kadınlar arasında iktidar mücadelesine karışanlar da vardı. II. Hakem'in eşi Subh'un, oğlunun halife olması ve Başvezir Mansûr'un yükselmesi için verdiği destek kaynaklara yansımıştır. Mansûr'un hanımı Zelfâ'nın Abdurrahman Sançuelo'ya karşı baş gösteren isyan hareketine verdiği destek de hatırlanmalıdır. İlimle meşgul olan ailelerdeki kadınlar, hemcinslerine göre ilmin belli dallarında yükselme imkânına sahiplerdi. Onlar evlerinde ya babalarından ya da kardeşlerinden dersler almak suretiyle tahsillerini ilerletiyorlar, bazen babalarının öğrencilerinden biriyle evlenmek suretiyle hoca-öğrenci arasındaki akrabalık ilişkilerinin tesisine vesile oluyorlardı.[16]

Gerek çalışma alanları gerek eğitim öğretim gerekse giyim kuşam konularında câriyelerin hür kadınlardan

daha aktif ve serbest olduklarını söylemek mümkündür. Varlıklı ve aristokrat ailelerde evin dış dünya ile ilişkilerinin bir bölümü câriyeler tarafından yürütülmekteydi. Mûsiki onların en fazla öne çıktıkları alanların başındaydı. Bunun yanında ciltçilik, müstensihlik/yazıcılık, tezhip gibi dallarda da yetiştirilmekteydiler. Sokağa çıktıklarında yüzlerini peçe ile örtmeleri de zorunlu değildi. Kırsal kesimde ve şehirlerde gelir düzeyi düşük aileler genellikle câriye kullanmazdı. Sadece hür kızlar yahut kadınlarla evlenmenin maliyetinin yüksek olduğu zamanlarda fakir erkekler câriyelerle evlenmeyi tercih edebilmekteydi.

Temizlik Anlayışı ve Hamamlar

Temizlik Endülüslüler'in en hassas olduğu konulardan biriydi. Namaz ve gusül abdestleri, her yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması, ağzın çalkalanması, bireysel ve toplumsal temizlik açısından son derece önemli ve sürekliliği olan uygulamalardı. İbadet mahallerinin, cadde ve sokakların, çarşı ve pazar yerlerinin, kezâ insanların dinlenmek için gezinti yaptıkları mesirelerin ve nehir kıyılarının temiz tutulması hususunda hassasiyet gösterilirdi. Bu mekânların, dolayısıyla da bütün şehrin temiz tutulmasını sağlamak muhtesibin görevleri arasındaydı.

Bedenî temizliğin gerçekleştirildiği mekânlar olmaları bakımından Endülüs'te hamamlara büyük önem verilmiştir. Gerek tarihî rivayetler gerekse tarihî kalıntılar, ülkenin hemen her tarafının hamamlarla donatıldığını göstermektedir. Coğrafyacı İdrîsî, XII. yüzyılda İşbîliye'nin köylerinde çok sayıda hamamın varlığından söz etmektedir.[17] Kadınlar ve erkekler farklı günlerde hamama giderlerdi. Haftalık yahut aylık hamam nöbetleri, kadınlar için önemli bir sosyalleşme fırsatı

sağlamaktaydı. Hamam kültürü köken olarak Roma dönemine dayansa da, dinin temizliğe verdiği önem sebebiyle yaygınlaşması ve halkın her kesimine mal olması İslâm dünyasına has bir olgudur. Bununla birlikte hamama gitmenin iffeti yaralayacağını, müslüman kadınların gayrimüslim kadınlarla hamama gitmelerinin doğru olmayacağını dile getiren âlimler de vardı.

Hıristiyan İspanya'da bir süre Endülüs hamam geleneği hâkim olsa da bu durum daha sonra değişime uğramıştır. I. Pedro'nun müdeccen üslûbunda yaptırdığı Alcazares'te ve yine müdeccen üslûbunda inşa edilen Tordesillas Sarayı'nda Endülüs tarzı hamamlar bulunmaktaydı.[18]

Giyim Kuşam

İslâm dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Endülüs'te de giyim kuşam konusunda fikir verecek resim ve heykel örnekleri çok azdır. Bu sebeple de Endülüslüler'in kıyafetlerini tespitte tarihî metinler, sözlükler, terâcim kitapları, fetvalar ve şiirler öne çıkmaktadır. Fakat bu metinlerde de daha ziyade hassanın, yani toplumun kalbur üstü kesiminin kıyafetlerine dair bilgilere rastlanmaktadır. Dolayısıyla ancak hükümdarların, vezirlerin, vali ve komutanların, âlimlerin kıyafetlerine dair birtakım bilgiler bulunmaktadır.

Daha önce Endülüs mutfağına katkılarından söz edilen Ziryâb, giyim kuşam ve moda alanlarında da toplumda önemli değişikliklerin öncüsü oldu. Bir başka ifadeyle o, Bağdat modasını Kurtuba'ya taşıdı. Onun 822 senesinde Kurtuba'ya gelişinden sonra, hânedan mensupları arasında mevsime göre elbise rengi seçme ve giyme alışkanlığı yerleşmeye başladı. Bu yeni

alışkanlığa göre, yaz boyunca beyaz ve açık renkli hafif elbiseler giyilirdi. Parlak renkli ipek giysiler ilkbaharda, kalın yünlü elbiseler ise, sonbahar ve kış mevsimlerinde kullanılırdı. İpekli elbiseler zamanla sadece hânedan ailesine mahsus olmaktan çıkarak diğer devlet görevlilerince de giyilmeye başlandı. Başvezir Mansûr'un hizmetçilerinin hem kenarları sırmalı hem de ham ipekten elbiseler giydikleri belirtilir. İpek, tırâz gibi hükümdar tarafından üst düzey devlet görevlilerine, hânedanın müttefiklerine ve hükümdarın yakınlarına hediye edilen giysilerde de kullanılmaktaydı. Bununla birlikte lükse kaçtığı ve eşitlik prensibine ters düştüğü için ulemâ ipekli giysilere sıcak bakmıyordu. Muvahhidler'in üçüncü halifesi Mansûr'un bu gerekçelerle sarayında ipek elbise giyilmesini yasakladığı rivayet edilir.

Ziryâb, elbise giyinme tarzı yanında, saç kesme ve tarama şeklini de değiştirdi. Onun gelişine kadar erkek ve kadınlar saçlarını olabildiğince uzatıyorlar ve ortadan ikiye ayırarak kulak ve yanakları kapatacak şekilde tarıyorlardı. Buna karşılık Ziryâb, kâkülün alnı örtecek kadar kısaltılması ve yana salınan zülüflerin kulağa doğru taranarak arkaya salınması şeklinde bir moda başlattı ve bu moda halk arasında büyük bir beğeniyle karşılandı.

Ulemânın kıyafeti muhtemelen sadeydi. Onların daha ziyade ketenden mâmul giysileri tercih ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte giyimiyle dikkatleri üzerine çeken bazı âlimler de yok değildi. Meselâ Kadı Muhammed b. Beşîr, sarı kaftanı, dikkat çekici ayakkabıları, uzun saçlarındaki bukleleri, kınası, gözlerindeki sürmesiyle bunlardan biriydi. Ulemâ, Emevîler döneminde başlarında kalensüve denilen bir başlık taşımaktaydı. Doğu'ya giden Endülüslüler'in başlarındaki kalensüvelerin

zaman zaman alay ve gülme konusu olduğuna dair bilgiler mevcuttur. XIII. yüzyılda ise Muvahhidler hükmettikleri topraklarda kalensüve yerine sarık kullanılmasını zorunlu hale getirmişlerdir. Ulemânın giysileri, özellikle de kol kısımları, kâğıt ve kitap taşımalarında da yardımcı olması amacıyla geniş dikilmekteydi.

Zâhitler ve tarikat erbabı söz konusu olduğunda giyim kuşamda sadelik, bazen de pejmürdelik öne çıkmaktaydı. Bazı zâhitler hakkında yırtık pırtık elbiseler giydiklerine dair bilgiler mevcuttur. En yaygın olarak yünden imal edilen giyecekler tercih edilmekteydi. Kezâ onların, giydikleri eşyanın ham madde halindeyken ve dikilirken harama bulaşmamış olması konusunda büyük bir hassasiyet gösterdikleri nakledilir.

Berberîler'in, özellikle de Yeni Berberîler'in kıyafetleri Endülüs'ün geri kalan halkından tamamen farklıydı. Rivayete göre III. Abdurrahman bütün askerlerine Yeni Berberîler'in kıyafetlerini taklitten uzak durmaları talimatı vermiştir. Ancak zamanla politik hayat üzerinde elde ettikleri nüfuzun bir göstergesi olarak Yeni Berberîler'in giydiği sarık, Abdurrahman Sançuelo tarafından diğer bütün askerlerce giyilmesi emredilen bir giysiye dönüşmüştür. Bu yapılırken Yeni Berberîler'in dışında kalanların giydikleri geleneksel başlık olan kalensüve de yasaklanmıştır.

Daha önce bir başka vesileyle dikkat çektiğimiz gibi Murâbıtlar, hanımlarının yüzleri açık olmasına karşın, tıpkı günümüzde Tuaregler'de görüldüğü üzere, kendi yüzlerini peçeyle örtmeleriyle meşhur olmuşlardı. Murâbıt erkeklerin bu kıyafet tarzı, onların bu halleriyle namaza katılmalarının câiz olup olmadığı tartışmasının yaşanmasına sebep olmuştur. Dede İbn Rüşd, "Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve

birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık" (el-Hucurât 48/13) âyetinden hareketle insanların farklı kıyafet giymelerinin normal olduğunu, dolayısıyla da kimsenin örf ve âdetini terke zorlanamayacağını söylemiştir.[19]

Nasrîler döneminin başlarında Endülüs'teki giyim kuşam tarzına, kısmen de olsa, komşu hıristiyan krallıklardaki giyim kuşam öğelerinin nüfuz etmeye başladığı dikkat çekmektedir. Dönemin ilim sahasındaki mümtaz şahsiyetlerinden olan Bastî, Nasrîler'in kurucusu I. Muhammed'in 1238 senesinde Gırnata'ya girdiği sırada üzerinde Kastilya köylülerininkine benzer bir etek bulunduğunu anlatmaktadır. Yine Endülüslü mahallî liderlerden İbn Merdenîş'in de giydiği elbisesinden atının eyerine kadar, daha çok hıristiyan kontlara benzediği ifade edilmektedir. Fakat şu husus muhakkak ki Endülüs, hıristiyan krallıklara, etkilendiğinden daha fazla etki yapmıştır. Nitekim XV. yüzyıla ait hıristiyan kaynakları, hıristiyan idareciler ve asilzadeler arasında, küçük değişikliklerle Endülüs giyim tarzının hâkim olduğu noktasında birleşmektedir. 1466 senesinde İspanya'yı ziyaret eden Bohemyalı seyyah León de Rosmithal, misafir olarak kaldığı Burgos Sarayı'nda, beylerin ve hanımların müslümanlar gibi giyinip süslendiklerini aktarmaktadır. Yine Kastilya Kralı IV. Enrique, müslümanlar gibi yiyip içiyor ve de tıpkı onlar gibi giyiniyordu.[20]

Endülüs'teki zimmî hıristiyanların ve yahudilerin müslümanların kıyafetlerini örnek aldıkları söylenebilir. Fakat her iki tarafta da buna müsamaha ile bakmayanlar mevcuttu. Meselâ müslüman tarafında İşbîliyeli İbn Abdûn, hisbe metninde hıristiyan görevlilerin müslüman eşrafın ve ulemânın kıyafetlerini taklit etmemelerini tavsiye etmekteydi. Muvahhidler ve

Nasrîler dönemlerinde dış kıyafetin görüntüsünü ayırt edici hale getirmek için bazı tedbirlere müracaat eden idareciler olmuştur. Bu bağlamda meselâ yahudilerden kolayca tanınabilmeleri için başlarında sarı bir başlık taşımaları istenmiştir.

Mutfak Kültürü

Endülüs mutfağı, Doğu (Şark) ve Mağrib (Kuzey Afrika) mutfağının derin tesiri altında kalmış ve zamanla mahallî unsurları da içine alarak çok zengin bir birikime kavuşmuştur. Gerek fetih ordularını meydana getirenler gerekse daha sonra gelen Araplar ve Berberîler, Endülüs'e kendi mutfak kültürlerini de taşımışlardı. II. Abdurrahman dönemine kadar aristokrat çevrelerde Suriye ve Hicaz mutfağı hâkimdi. Fakat zikredilen hükümdar döneminde Kurtuba'ya gelen ünlü mûsikişinas Ziryâb, Bağdat mutfağını hâkim kıldı. Önce Kurtubalılar sonra da Endülüslüler, Bağdat mutfağından zengin ve zengin olduğu kadar da lezzetli yemek pişirme usullerini, düzgün ve mükellef bir sofranın hazırlanma şeklini öğrendiler. O zamana kadar yemek tabakları sofraya rastgele yerleştirilirdi. Fakat Ziryab, belli bir düzen içinde önce çorba tabaklarının veya sıcak içeceklerin, ardından baharatlı et yemeklerinin, en sonunda da tatlı ve meyve tabaklarının sofraya konması şeklinde bir uygulama başlattı. Yine sofra örtüsü olarak kalın pamuklu bezler yerine, temizlenmesi daha kolay olan ince deriden örtülerin; madenî kaplar yerine, cam kapların (bardak, sürahi, tabak) kullanılması da Ziryâb'ın gerçekleştirdiği değişiklikler arasındaydı. Bu değişiklikler önce saray mutfağında başlamış, ardından aristokrat ailelerin mutfağına, oradan da yavaş yavaş halkın diğer kesimlerine intikal etmiştir.

Buğday, değişik cinsleriyle Endülüs mutfağının değişmez ve en çok tüketilen gıda maddesiydi. Daha çok ekmek yapımında kullanılıyordu. Şehirlerde ekmek hamuru evlerde hazırlanır, şehir fırınlarında pişirilir ve işçiler tarafından evlere dağıtılırdı. Çorbalar tahta kaşıklarla içilirdi.

Endülüs mutfağı meyveler açısından çok zengindi. Meyveler arasında erik, kavun, karpuz, nar, ayva, elma, kiraz, incir en çok tüketilenlerdi. Özellikle sahil kesimlerinde balık da ülke mutfağının ayrılmaz bir parçasıydı. Hamsi ve sardalya diğerlerine göre daha fazla tüketilen balık çeşitleriydi. Çeşitli münasebetlerle verilen ziyafetlerde misafirlere genellikle et yemekleri ikram edilirdi. Bu yemekler hazırlanırken güvercin yavrusu, bıldırcın, yaban ördeği ve kumru gibi kuş etleri de kullanılmaktaydı. Toplumun istisnasız her kesimi kızartmalara düşkündü. Bunlar arasında biraz kalınca doğranmış patlıcan kızartmasının ayrı bir yeri vardı. Tereyağlı pastalar (müsemmenât), ballı kekler (ka'k), çekirdeği çıkarılmış hurma ile süslenmiş badem tatlıları, ballı fındık tatlısı (zebâzîn), badem, çam fıstığı ve susamdan yapılan helva en çok beğenilen tatlı türleriydi.

İslâm dini tarafından yasaklanmış olmasına rağmen Endülüs toplumunda sarhoş edici nitelikte değişik türden içkiler de tüketilmekteydi. Ülkede hıristiyanlar için şarap üretiminin serbest olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte şarabı hıristiyanların yanı sıra bilhassa saray ve konaklardaki bazı müslümanlar da tüketiyordu. Müslümanlar arasındaki içki tüketimi, yöneticilerin zaman zaman sert tedbirler almasına sebep olmuştur. Nitekim Endülüs Emevî halifelerinden II. Hakem'in yaygınlaşan içki tüketiminin önüne geçebilmek için ülkedeki üzüm bağlarını imha etmeyi planladığı rivayet edilir.

Halife, kendisine üzüm bağlarının yok edilmesi halinde Endülüslüler'in bu sefer de incirden ve başka meyvelerden alkollü içki üretebilecekleri bilgisinin verilmesi üzerine bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Muvahhidler zamanında Minûrka (Menorca) Valisi Saîd b. Hakem'in de içki tüketimini engellemek için üzüm bağlarını söktürdüğü nakledilir. Yine nakledildiğine göre bu vali bir kişiyi içki içmesi sebebiyle idam ettirince, İbn Mufavvız adlı bir âlim, suça verilen cezanın orantısızlığını (fazlalığını) protesto etmek amacıyla Minûrka'yı terketmiştir.

Bayram günleri, bir bebeğin doğumu, sünnet merasimleri, cenazeler, uzun süre gurbette kalmış birinin dönmesi, bir evin inşasının tamamlanması yemeklerin, özellikle de tatlıların en fazla tüketildiği günlerdi.[21]

Oyun, Eğlence ve Örfî Şenlikler

Savaş oyunları, her zaman halkın ilgisini çekmiş ve zevkle seyredilmiştir. Meselâ Nasrîler döneminde, Gırnata'da savaş oyunlarının yapıldığı bazı alanlar bulunmaktaydı. Söz konusu savaş oyunlarından biri tabla adını taşımaktaydı. Bu oyunu oynamak için önce sahaya yuvarlak bir hedef tahtası dikilir; ardından süvariler, koşmakta olan atlarının üzerinden mızraklarını hedefe saplamaya çalışırlardı. Kezâ, teke tek ve karşılıklı gruplar halinde mübâreze denemeleri yapılır; bu denemeler esnasında bazen yaralanmalar da olurdu.

Endülüs'te özellikle XI. yüzyıldan itibaren binicilik oldukça fazla rağbet görmüştür. X. yüzyıldan itibaren de at yarışlarının yapıldığı bilinmektedir. Bu meyanda, kaynaklarda Nasrî Sultanı IV. Muhammed'in koşu halindeki safkan yarış atına binmedeki ustalığından övgüyle söz edilmektedir.[22]

İspanyol kaynaklarında, Endülüs müslümanlarının ucu sivri kamışlarla oynanan ve bizdeki cirit oyununu andıran bir oyunu büyük bir maharetle icra ettikleri belirtilmektedir. Yine bu bağlamda Nasrî Sultanı VII. Muhammed'in 1418 senesinde Aragon Kralı V. Alfonso'ya gönderdiği hediyeler arasında bu oyunun oynanması için gerekli malzemenin bulunduğu da ifade edilmektedir. Ciridi andıran söz konusu oyunun kökeninin, Muvahhidler döneminde Endülüs'e yerleştirilen Oğuzlar'a dayandığı düşünülebilir.

Avcılık, başta idareciler olmak üzere Endülüslüler için vazgeçilmez bir tutkuydu. I. Hakem'in Kurtubalılar'ın tepkisini çekecek kadar ava düşkün olduğu bilinmektedir. II. Abdurrahman ava çıktığında, bazen bir haftadan önce saraya dönmezdi. Abbâdî Emîri Mu'temid'e göre avlanma, soylu kimselerin ayırıcı vasıflarından biriydi. Tarihçiler Nasrî sultanları IV. Muhammed ile V. Muhammed'in ava düşkün olduklarını naklederler.

Endülüs'te her sene Mihrican, Nevruz ve Asîr adlarını taşıyan üç ayrı şenlik düzenlenmekteydi. Mihrican şenliği, Doğu'dakinden farklı olarak eylül ayı yerine 24 Haziranda kutlanırdı. Bu şenlik, X. yüzyıldan itibaren daha çok Ansara adıyla anılır oldu. Şenliğe hem müslümanlar hem de zimmî hıristiyanlar yani müsta'ribler iştirak eder, birbirlerine hediyeler sunarlardı. Aynı zamanda at ve şiir yarışmaları düzenlenirdi. Nevruz kutlamalarının yılın hangi günü yapıldığı henüz tam olarak aydınlanmış olmamakla birlikte ilkbahardan yaz mevsimine geçiş günlerinden birinde kutlandığı bilinmektedir. XII. yüzyıldan itibaren Nevruz kutlamalarına mahsus olarak, çeşitli hayvan figürlerinde seramik oyuncaklar yapılmış olması da dikkat çekicidir.[23] Asîr, bağ bozumu

münasebetiyle tertiplenen şenliğin adıydı. Üzüm toplama zamanı geldiğinde aileler hep birlikte bağlara gider; birkaç gün boyunca bir taraftan üzüm toplarlarken bir taraftan da şarkılar söyleyip dans ederlerdi.

Dinen yasaklanmış olmasına rağmen Endülüs'te bir eğlence vasıtası olarak içkinin bilhassa işret meclislerinde varlığını koruduğu daha önce ifade edilmişti. Buna ek olarak XIII. yüzyıldan itibaren, yani Nasrîler döneminde, Doğu ve Kuzey Afrika'nın etkisiyle ülkede haşhaş kullanımının da görülmeye başlaması dikkat çekicidir. Bunda, herhalde o sırada Endülüs toplumunun içinde bulunduğu sıkıntıların da bir dereceye kadar rolü olmalıdır.

Satranç, tavla (nerd) ve dama (kırk) gibi oyunlar, farzların edasını geciktirebileceği veya tamamen engelleyebileceği endişesiyle fakihler tarafından haram kabul edilmekle birlikte, gerek idareciler gerekse halk arasında bu oyunlar epeyce rağbet görmüştür. Tarihçi İbn Hayyân'ın anlattıklarına göre Endülüs Emevî Hükümdarı Muhammed ve yanında bulunan idarecilerden bir grup, satranç oynamayı gayet iyi biliyordu. Bu idarecilerden biri olan Aydûn, satrancın pîri kabul edilmekteydi.[24]

Fakihler ve mütedeyyin halk tarafından iyi gözle bakılmayan iki etkinlik daha vardı. Bunlardan biri, Endülüs'ün bazı şehirlerinde hıristiyanlar gibi kimi müslümanların da yılbaşını kutlamalarıydı. Onlar bu kapsamda hediyeleşirler, aşırı masraflarda bulunarak son derece zengin içerikli pastalar, tatlılar ve balıklı güveçler hazırlarlardı.[25] Diğer etkinlik ise San Juan gecesi kutlamasıydı. Bu gecede özel tatlılar yenir, at yarışı yapılır, kadınlar elbiselerini gece çiselensin diye dışarı çıkarırlar, uğurlu gelsin ve gelecek sene içinde

bulundukları seneden daha fazla giysileri olsun diye yatağın altına lahana yerleştirirler, kezâ incir ağaçlarının altında ateş yakarlardı. Bu tür kutlamaların daha ziyade İslâmlaşma'nın yüzeysel kaldığı yerlerde gerçekleştiği söylenebilir.

Bütün bunların dışında, Emevî idaresi döneminde, sarayda çalışan memurlar için pazar gününün tatil olması şeklinde ilginç bir uygulama ile karşılaşılmaktadır. Bu uygulama, ilk defa Emîr Muhammed zamanında başlamıştır.[26]

İbadet Hayatı - Dinî Kutlamalar

Zamana ve başta bulunan idarecilerin kişiliklerine bağlı olarak bazı farklılıklar görülmekle beraber, dinî emir ve kurallara riayetin, bu hususta gevşeklik göstermemenin, Endülüs'te genel bir temayül olduğu söylenebilir. Bu konuda idarecilerden gevşeklik gösterenler, halkın çok büyük tepkisiyle karşılaşırlardı. Halkın tepkisi zaman zaman, bu tür idarecilerin saraylarına hücum etmeye ve onları bölge dışına sürmeye varacak kadar şiddetli olabiliyordu. Kezâ, hükümlerinde âdil davranmadıklarına inanılan kadı veya hâkimlerin taşa tutulması da günlük hayatta rastlanabilen durumlardı. İbn Saîd'in ifadesine göre, Kurtubalılar'ın dinen "çirkin" kabul edilen davranışların alenîlik kazanmasına asla tahammülleri yoktu. Bir Kurtubalı'nın gözüne tesadüfen bir içki kabının ilişmesi, o kabın kırılması için yeterliydi.[27] Bunun gibi, bir kimsenin dinin kutsalları yahut sahâbe hakkında konuşurken saygıda kusur etmesi, maksadını aşan ve saygısızlık olarak anlaşılabilecek hafifmeşrep sözler sarfetmesi, çevresindekilerin büyük tepkisine, dolayısıyla da kendisini ölüme bile götürebilecek bir sürecin başlamasına sebep olabiliyordu.

Endülüs halkının sahip olduğu yüksek dinî hassasiyetin, kuzeyde hıristiyanlardan, güneyde ise Şiî Fâtımîler'den kaynaklanan tehditler karşısında önemli bir direnç noktası teşkil ettiği muhakkaktır. Ne var ki aynı hassasiyet, bazen dinî ve fikrî hayatı olumsuz etkileyen bir baskı unsuruna da dönüşebilmiştir. İbn Meserre'ye ve taraftarlarına yapılan baskılar, Medînetüzzehrâ'daki saray kütüphanesinden felsefeye dair ve istenmeyen diğer bazı eserlerin tasfiye edilmesi, Gazzâlî'nin ve başka bazı âlimlerin kitaplarının meydanlarda yakılması gibi olaylarda, söz konusu dinî hassasiyetin doğrudan veya dolaylı olarak etkisinin bulunduğu ifade edilmelidir.

Endülüslüler'in dikkat çeken bir diğer özelliği; namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin edasında gösterdikleri titizlikti. Bunlar arasında namazın daha da özel bir yeri vardı. Zira Endülüs müslümanları, en güçlü oldukları dönemde bile, kuzeydeki hıristiyan tehdidi ve tehlikesi karşısında kendilerini tedirgin hissediyorlardı. Bu nedenle gerek ülke içindeki gayrimüslim nüfus gerekse kuzeyli hıristiyanlar karşısında birlik ve dayanışmayı sağlama, kolektif bilinç oluşturma adına namaza özel ve sembolik bir değer atfetmişlerdir. Öyle ki bir devlet görevlisi olarak çarşı ve pazar yerlerini denetlemekle yükümlü olan sâhibü's-sûk (muhtesib), aynı zamanda ezan okunduğunda sokakta dolaşan veya han ve hamam gibi yerlerde bulunan kimselere namaz için camiye gitmelerini emretme yetkisine de sahipti. Bu uygulama sonucunda, namazların camilerde cemaatle eda edilmesi toplumsal bir davranışa dönüşmüştü.

Kurtuba halkının meziyetleri sıralanırken onların güzel giyinmeye olan düşkünlükleriyle birlikte namaza verdikleri önem en başta zikredilmektedir.[28] Diğer

şehirler veya yerleşim merkezlerindeki durumun da buradakinden pek farklı olmadığı tahmin edilebilir.

Endülüs'te Kurtuba Ulucamii'nin özel ve mümtaz bir yeri vardı. Bu sebeple bu camide namaz kıldıran imam (sâhibü's-salât), bizzat devlet başkanı tarafından en saygın fakihler arasından atanmaktaydı ve imamlıkla birlikte başkadılık görevini de yerine getirmekteydi. Cuma namazı öncesinde imamın okuduğu hutbe, içerdiği dinî muhteva kadar siyasî referanslar bakımından da son derece önemliydi. Endülüs Emevîleri döneminde siyasî referans (hutbede halifenin adının zikredilmesi) sadece bu hânedana, yani Emevîler'e yapılmıştır. Sonraki dönemlerde Emevîler'in yerini Abbâsîler, Muvahhidler, Hafsîler gibi farklı siyasî otoriteler almıştır. Öte yandan cuma günleri ülkenin dört bir tarafında okunan hutbeler, toplumda dinî bilgi ve bilinçle birlikte Arapça'nın yerleşmesine de önemli katkı sağlamıştır.

Namazın ardından imamın rehberliğinde toplu dua etme uygulaması Endülüs'te de görülmektedir. Yalnız burada belli bir tarihten itibaren imamın, bir süre sesli dua etmesinin ardından susarak, cemaate kendi dualarını yapma fırsatı tanıdığı ve cemaatin duasının bittiğini hissettiğinde duayı tamamladığı bir form/şekil yerleşmiştir.

Ramazan ayı birçok kimse tarafından bir muhasebe ve istiğfar zamanı olarak farklı bir şekilde değerlendirilirdi. Meselâ Hârûn b. Sâlim, muhtemelen Hz. Muhammed'in hasırın üzerinde yatmasından esinlenerek geceleri kuru yerde yatardı. Bazı kimseler gündelik faaliyetlerini sınırlayarak daha sakin bir ortama çekilmeyi tercih ederlerdi. Meselâ zenginliğiyle ve cömertliğiyle meşhur olan Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd, ramazanı Kurtuba Camii'nin bitişiğindeki evinde geçirirdi. Muhammed b. Lübâbe, ramazan süresince

farz namazları kılmak için camiye gitme dışında evinden ayrılmazdı. Ramazanda şehirleri terkedip ribatlara çekilen kimseler de vardı.

Diğer taraftan ramazan, aynı zamanda toplumsal yardımlaşmanın doruğa ulaştığı bir aydı. Bu ay girdiğinde hükümdarların yoksullara sadaka dağıtmaları bir gelenek halini almıştı. Bu iş için görevlendirilen memurlar, mahalle mahalle dolaşarak sıkıntı içinde olanları tespit ederler ve hükümdara ait mal ve para cinsinden yardımları onlara ulaştırırlardı. Hükümdarlar gibi diğer devlet yetkilileri ve zengin aileler de ramazan içinde bol bol sadaka verip hayır yaparlardı. Bunun gibi cuma günleri, gerek tellâllar vasıtasıyla yapılan ilânlarda gerekse hutbelerde varlıklı müslümanlar, başta zekât olmak üzere diğer aynî ve nakdî yardımlarla fakir fukarayı sıkıntıdan kurtarmaya çağırılırdı.

Ramazan haricinde şâban ayının ortası da ibadetle geçirilen zaman dilimlerinden biriydi. Receb ayını oruçlu geçirenler de az değildi. Fakat fukaha arasında, ramazan ayının hususiliğine zarar gelir düşüncesiyle recebin tamamen oruçlu geçirilmesine hoş bakmayanlar vardı.

Oruç tutmanın teşvik edildiği bir diğer zaman dilimi, hicrî takvime göre muharrem ayının onuncu günü olan aşure günüydü. Halk arasındaki yaygın inanca göre, Allah'ın Hz. Âdem'i ve Dâvûd'u günahlarından dolayı bağışlaması, Nûh'un gemisinin karaya çıkışı, Hz. İbrâhim'in ateşten kurtarılması, Süleyman'a hükümdarlığın ve hükümranlığın verilmesi, Hz. İsâ'nın semaya yükseltilmesi bu günde gerçekleşmişti. Aşure gününde oruç tutulur, sadaka dağıtılır, eş ve dosta hediyeler verilir, küttâblarda okuyan öğrenciler hocaları için yardım toplar, mezarlıklar ziyaret edilirdi. Kadınlar ellerine kına yakarlardı.

Hac ibadetine gelince; daha önce de belirtildiği gibi Endülüs, kuzeyden hıristiyan krallıklarla sınırdaş olduğu için bu durum iki taraf arasında mütemadiyen savaş şartlarını hâkim kılmış ve bu şartlarda cihat, hacdan daha öncelikli bir vazife haline gelmişti. Diğer taraftan o günkü İslâm coğrafyasının kutsal topraklara en uzak bölgesi olan Endülüs'ten hac yolculuğuna çıkmak, en az üç-beş ay süren ve yolda hangi sıkıntılarla karşılaşılacağı belli olmayan bir maceraya atılmak demekti. Fakat bütün bunlara rağmen Endülüs müslümanları, hac ibadetini yerine getirebilmek için büyük bir coşkuyla kafileler halinde kutsal topraklara akın etmiştir. Hac, yol meşakkati sebebiyle daha ziyade erkekler tarafından ifa edilmekteydi. Bununla birlikte nispeten daha az sayıda kadının da bu uzun ve yorucu yolculuğu göze alarak hacca gittiğine dair rivayetler bulunmaktadır.

Hac konusunda Endülüs toplumunun en talihsiz kesimi, başta hükümdarlar olmak üzere idarecilerdi. Zira sürekli iç ve dış tehlikelerle karşı karşıya kalınması, idarecilerin ülkeden ayrılmalarına imkân tanımıyor, dolayısıyla da bu kesim hac ibadetini yerine getirmekten mahrum kalıyordu. Bu durum, dinî duyguları hassas idareciler için büyük bir üzüntü kaynağı idi. Gırnata sultanları, bu üzüntülerini hafifletebilmek ve aynı zamanda özür beyan edebilmek için, hac mevsiminde Hz. Muhammed'in kabri başında okunmak üzere risâleler (mektup) göndermeyi âdet haline getirmişlerdi. Bu risâlelerin birinden kısa bir bölüm şöyledir:

> Yâ Resûlallah! Bu risâle, evi barkı çok uzaklarda, seni ziyaretten mahrum, iradesini dilediği gibi kullanmaktan âciz birinin münâcâtıdır. Kabule lâyık değilse de, hoş görmek ve azı çoğa tutmak senin şanındandır. Kelimeleri çıplak, kayalık bir dağ ise de, senin ravza-i mutahharan

ziyaretçilerin için engin bir ovadır. Eğer sevgi, dediğin gibi nesilden nesile miras kalıyorsa, eğer kökler (nesepler) işaret buyurduğun gibi varlığını koruyorsa, o zaman senin ensarının önderi Sa'd'ın (b. Ubâde) soyundan gelmem, benim için bir meziyet ve senin katında değeri olan bir vesiledir. Öyleyse yâ Resûlallah! Ne olur, ümmetinin en hayırlıları tarafından senin davetinin kılıcıyla fethedilen şu Endülüs yarımadasındaki bendeni ve diğer müminleri unutma![29]

Endülüs, pek çok defa uzun süreli kuraklıklarla karşı karşıya kalmıştır. Böyle zamanlarda yağmur duası yapmak, Endülüs müslümanlarının aksatmadan devam ettirdikleri bir uygulama olmuştur. Kuraklık zamanında yağmur duasına çıkıldığı gibi, ay ve güneş tutulması (husûf ve küsûf) vuku bulduğunda da camilerde toplanılarak namaz kılınmaktaydı. Bir rivayette 833 yılında güneş tutulması gerçekleşince Kurtubalılar korkuya kapılıp ulucamiye sığınmışlar; burada Başkadı Yahyâ b. Ma'mer tarafından küsûf namazı kıldırılmış ve bu vesileyle Allah'ın rahmeti dilenmiştir. Kezâ deprem olduğunda da insanlar camilerde toplanmakta, birlikte veya münferit olarak dua etmekteydiler.

Toplumda, özellikle âlimler arasında züht hayatı yaşayan, bu arada ömürlerinin büyükçe bir bölümünü "gündüz sâim, gece kāim" olarak geçirenlerin, kul ve kamu hakkından korktukları için devlet işlerinde görev almaktan kaçınanların, görev alsalar bile aynı endişelerle hazineden maaş almayıp geçimlerini kendi el emekleriyle temin edenlerin, halk arasında kerametleri dilden dile dolaşan sarıklı mücahitlerin, kazandıklarını fakir fukara ile paylaşan sâlihlerin sayısı hiç de az değildi. Zâhitler ve tasavvuf erbabıyla alâkalı bazı menkıbelerden söz edilmekteyse de, ilginç bir şekilde

Endülüslüler'in terâcim kitaplarında bu tür rivayetlerin sayısı Doğu'ya nispetle çok azdır.

Her toplum gibi Endülüs toplumunda da sıkı dindarlık örnekleri yanında, tam aksi ya da daha lâkaydî mahiyette örneklere de rastlanıyordu. Nitekim bu toplumun içinden çıkan Süleyman b. Yekzân, İbn Mervân el-Cillîkī, İbn Hafsûn, Ebü'l-Ehvas et-Tücîbî gibi kimseler, yukarıda da değinildiği gibi, müslüman isimleri taşımalarına ve İslâm dinine mensup olduklarını söylemelerine rağmen, şahsî veya mahallî çıkarlarını gerçekleştirmek uğruna, kendi dindaşlarına karşı "İslâm düşmanları" olarak kabul edilen hıristiyan krallıkları ile iş ve güç birliği yapmışlardı. Yine Kur'an ve Sünnet tarafından kesin olarak yasaklanmış olmasına rağmen şarap, bir kısım idarecilerce tertip edilen işret meclislerinin vazgeçilmez öğelerinden biri olarak kalmıştır. Ayrıca, bütün sınırlamalara rağmen kadınları rahatsız eden erkekler, hatta zinaya tevessül eden her iki cinsten kimseler de yok değildi.[30] İbadet hayatında gevşek davranan, han ve hamamlarda kalarak cuma namazına gitmeyen kimseler de vardı.

Endülüs'te ülke çapında kutlanan dinî günlerin başında ramazan ve kurban bayramları gelmekteydi. Bayram namazları, hava muhalefeti olmaması durumunda, musallâlarda eda edilirdi. Namaz sonrasında, sarayda, başta hükümdar olmak üzere devlet ricalinin, ulemâdan ve halktan önde gelen simaların iştirak ettiği büyük bir bayramlaşma merasimi düzenlenirdi. Merasim esnasında, önce hükümdar protokol sırasına göre tebrikleri kabul eder, daha sonra şairler tarafından günün öneminin dile getirildiği, merasime katılanların neşesini arttıran ve bu vesileyle hükümdarı metheden şiirler (îdiyyât) okunurdu. Saatlerce süren bu merasimlerin son bölümünde, katılanlara yemek ve tatlı ikram

edilirdi. Bunu Kur'an tilâveti, müzik aletlerinin eşliğinde ilâhilerin okunması takip ederdi.

Şehir sokakları, bayram günü, sabahtan akşam karanlığı bastırıncaya kadar büyük bir canlılığa sahne olurdu. Bayram namazı sonrasında, kadınlı erkekli sokağa dökülen halk, birbirine limon, portakal ve gül fırlatmak suretiyle şakalaşır; müzik eşliğinde şarkılar söylenir, dans edilir ve mutluluk çığlıkları atılırdı.

Mübarek gecelere gelince, Kadir gecesi bunların başında yer almaktaydı. Kurtuba Ulucamii, ramazan ayının yirmisinden itibaren bu gece için özel olarak hazırlanırdı. Bu meyanda cami tütsülenir, 120'nin üzerindeki avizeye yerleştirilen kandiller tutuşturulur, kezâ minare de fenerlerle donatılırdı. Ülkenin değişik yerlerinden çok sayıda kişi, bu geceyi ihya etmek maksadıyla Kurtuba Ulucamii'nde toplanırdı.

Dil

Fetih ordularıyla birlikte Endülüs'e giren Berberîler Araplar'dan sayıca çok daha fazla olmalarına rağmen, ana dilleri Berberîce, Arapça karşısında dikkate değer bir varlık gösteremedi. Her şeyden önce Arapça din dili idi. Dolayısıyla da Berberîler müslüman olduklarında, bunların özellikle de ilimle ve edebiyatla meşgul olanları Berberîce yerine Arapça'yı tercih etmekteydiler. Bu, kültürel anlamda bir Araplaşma olgusunu da beraberinde getirmekteydi.

Berberîler arasında Araplaşma'nın seyrini ve süratini belirlemek kolay değildir. Yer adları dışında Berberîce kelimelere pek rastlanmamaktadır. Endülüs'e geçen Berberîler'in önemli bir bölümünün Latince'yi benimsemiş olmasının bunda etkili olduğu tezi de ileri sürülmektedir.

Arapça söz konusu olduğunda, yazı dili ile konuşma dilini birbirinden ayırmak gerekir. Yazı dili olarak Arapça, daha çok devlet ve münevver çevrelerce kullanılmaktaydı. Buna mukabil halk, Endülüs'e has bir lehçe (avamîce) konuşmaktaydı. Zaten müslüman Arap fâtihler kendileriyle birlikte tek tip bir Arapça getirmiş değillerdi. Bunun sonucu olarak X. yüzyıla doğru dildeki bütün bu farklılıkları bünyesinde barındıran bir Endülüs avamîcesi vücut buldu.

Fâtihlerin dili ve kültürü, çok geçmeden Latince ve Latince'nin İspanya ağzı olan Romence'yi kullanan hıristiyan yerli halk arasında da büyük bir cazibe uyandırdı. Müslümanlarla yakın alâka kuran kesimler kısa sürede Arapça'ya ve Araplaşma'ya teslim oldular. Bunlar, daha önce de değinildiği üzere, hıristiyan kaynaklarında genellikle "mozarabes" diye adlandırılırlar.

VIII-X. yüzyıllarda bilhassa kırsal kesimde nüfusun çoğunluğunu yerli halk teşkil ettiği için buralarda Romence hâkimiyetini devam ettirdi. Buna karşılık şehirlerde iki dillilik (Arapça ve Romence) yerleşmeye başladı. Ancak zamanla yüksek tabakalarda ve kültürlü kesimlerde Arapça daha fazla kullanılır oldu. Netice itibariyle bu dil, bütün Endülüs çapında X. yüzyılda hâkim yazı dili, XI-XII. yüzyıllarda hâkim konuşma dili, XIII. yüzyılda ise, her iki biçimde kullanılan yegâne dil haline geldi. Bu değişim hıristiyanların fikrî ürünlerinde de takip edilebilmektedir. Her ne kadar toplumun bu kesiminin Latince'yi yazı dili olarak kullanmaları IX. yüzyılda devam etse de, X. yüzyıldan itibaren Latince dinî literatürün Arapça'ya tercüme edildiğine şahit olmaktayız. İshak b. Balask tarafından *İnciller*'in, Hafs b. Albar tarafından Mezmurlar'ın, kezâ Vizigot kilisesinin kural ve nizamnâmelerinin Arapça'ya tercüme edilmiş

olmaları bu bağlamda zikre değerdir. Arapça-Latince sözlüklerin telif edilmiş olması da Arapça'nın yaygınlaşmasının başka bir göstergesidir. Rebî' b. Zeyd diye meşhur olan Recemundos gibi hıristiyan şahsiyetler Latince ve Grekçe eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesinde görev aldılar. Recemundos'un *Calanderio de Cordoba*'sı, Dioscorides'in *Materia m*édica'sı, Orosio'nun *Historia*'sı halifelik döneminde Arapça'ya çevrilen eserlerdendir. Bu dönemde Romence'nin varlığına gelince, bunu müveşşahların harce kısımlarında görebilmekteyiz. Çok kabaca ifade etmek gerekirse müveşşah Endülüs'te icat edilen bir şiir türüdür ve farklı bölümlerden oluşur. Müveşşahın girişinde matla denilen kısım yer alır ve bu kafle olarak adlandırılır, bunu devir denilen bölüm takip eder, sonra yeniden bir kafle gelir, bunu başka bir devir takip eder ve bu kafle-devir düzeni şiirin sonuna kadar münavebeyle devam eder. Şiirin en sonunda yer alan kafleye, bütün müveşşahın özeti ve can alıcı yeri olduğu için harce denir ve bu kısım genelde genç bir kadının dilinden söylenir.[31] Müveşşahın tamamı Arapça olmasına rağmen bu son kafle, yani harce Romence olabilirdi. Öte yandan müveşşahlar yaygınlaştıktan sonra dil bilgisi kurallarına riayet edilmeksizin söylenmeye başlanmış ve bu da zecel denilen yeni bir türün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Müveşşahla zecel arasındaki en temel fark, birincinin genellikle fasih Arapça ile ikincinin ise mahallî lehçelerle söylenmesidir. Bu nedenle bir zecelde her üç dilden kelimeyle karşılaşmak mümkündü. Arapça şiirlerde Romence harcelerin varlığı, Endülüs'ün kültürlerin buluştuğu bir pota olduğu tezini savunanlar tarafından önemli bir veri olarak değerlendirilmiştir.

Romence, Endülüs'te konuşma dili olarak varlığını muhafaza etmekle birlikte, Farsça gibi yazı ve

edebiyat diline dönüşmemiştir. İran'da görülenin aksine, *Şuûbiyye* hareketi Endülüs'te kendisini pek fazla literatüre dökememiştir. Hatırlanacağı üzere Doğu'da, özellikle de İran'da baş gösteren Şuûbîlik cereyanının öncüleri, İslâm'ın sunduğu "müslümanların eşitliği" ilkesinden hareketle Araplar'ın kendilerini Arap olmayan müslümanlardan üstün gören tavırlarına karşı kendi kültürlerinin üstünlüğünü savunan edebî eserler kaleme almışlardı. Endülüs'teki Şuûbîlik hareketine dair sadece yukarıda bir vesileyle değinilmiş olan İbn Garsiyye'nin bir risâlesi günümüze ulaşmıştır. XI. yüzyılda Dâniye emîri için kaleme alınan bu risâlede İran'daki örneklere bağlı kalınmış, daha da önemlisi Araplar'a karşı İspanya'nın yerli halkının üstünlüğünü savunabilecek bir İspanyol yahut Vizigot modeli sunulamamıştır.

Yine İran'da görülenin aksine Romence, Endülüs'teki varlığını Farsça ölçüsünde koruyamamıştır. Romence bu bakımdan İbrânîce'nin de gerisinde kalmıştır. Nitekim müslüman hâkimiyetinde hıristiyanlar gibi yahudi cemaati de Arapça'yı yazı ve konuşma dili olarak benimsemelerine rağmen, onların bu tutumu İbrânîce'nin hem dinî hem de edebî bir dil olarak muhafaza edilmesine engel teşkil etmemiştir. Başlangıçtan itibaren yahudi âlimler Arap gramerinin, kaside formunun ve diğer hususların etkisi altında kalmışlardır. Bununla birlikte İbrânîce'nin mükemmel ve kutsal bir dil olduğu tezini savunmaktan da geri durmamışlardır. Bir diğer deyişle İbrânîce, yahudi kimliğinin muhafaza edilmesini sağlayan bir "kale"ye dönüştürülmüştür. Bu yapılırken rakip dilin ve kültürün yöntemlerinin ve kimi unsurlarının ödünç alınmasından kaçınılmamıştır. Bu tavır sayesinde, İbrânîce ve İbrânî kültürü, yok olmak yerine daha da zenginleşmiştir.

Hıristiyan istilâsının ilerlemesi, doğal olarak Arapça'nın nüfuz alanını da daraltmaktaydı. Gerçi istilâ edilen topraklarda antlaşmalara güvenerek kalan ve müdeccenler diye bilinen müslüman cemaatler arasında Arapça bir süre daha varlığını muhafaza edebilmişti. Tuleytula'da olduğu gibi Araplaşmış zimmî hıristiyanlar (müsta'ribler) arasında da bu dil belli bir tarihe kadar yaşama imkânı buldu. Bununla birlikte XIV. yüzyıldan itibaren Arapça gerek müdeccenler gerekse müsta'ribler arasında kaybolmaya, bunun yerini Romence almaya başladı. Bu değişimin seyri ve sürati bölgeden bölgeye değişiklik göstermekteydi. Meselâ müslüman nüfusun azaldığı Kastilya bölgesinde Arapça'dan Romence'ye geçişte daha hızlı bir süreç yaşanırken müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu Belensiye bölgesinde bu süreç oldukça yavaş işlemiştir.[32]

EĞİTİM ÖĞRETİM

Eğitim: Temel Hedef ve Merhaleler

Endülüslü düşünürler, eğitimin temel hedefinin insanı gerek dünya gerekse âhiret hayatında mutlu kılacak bir yapıya kavuşturmak olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Onlara göre eğitim, kişiyi beceri, meslek ve makam sahibi yapmanın ötesinde, hayatı anlamlandırmanın önündeki en büyük engel olan cehaletten kurtarıp aklını kullanan, nefsini kontrol altında tutabilen, iyi huylarla bezenmiş, ilmi ile amel eden, ibadete düşkün, kendisi ve çevresiyle uyumlu faziletli bir kimse haline getirme faaliyetinin adıdır. Bu açıklamadan, Endülüslü fikir adamlarının dinin temel hedeflerini, eğitimin de temel hedefleri olarak tespit ettikleri kolayca anlaşılmaktadır.

Uygulamada da yukarıdaki temel hedefe bağlı olarak hareket edildiği söylenebilir. Nitekim Endülüslüler'in ilk tahsil hayatı Kur'an'ın öğretildiği küttâblarda başlıyordu. Üst tabaka mensuplarının çocukları ilk eğitimlerini küttâb yerine evlerinde aile büyüklerinden, yakınlarından yahut özel tutulmuş hocalardan alırdı. Bu aşamada, İslâm âleminin diğer bölgelerinden farklı olarak Endülüs'te Kur'ân-ı Kerim'in yüzünden okunması ve

ezberlenmesi yanında, Arapça okuma yazma ve gramer de öğretilmekte, ayrıca kısa şiir parçaları ezberletilmekteydi. İbn Haldûn, Endülüslüler'in eğitimin daha ilk merhalesinde okuma yazma ve dil eğitimine ağırlık vermelerinin, onların İslâm dünyasının geri kalan bölümüne nispetle dili daha iyi kullanmalarına ve kendilerine has bir yazı stilinin ortaya çıkmasına imkân sağladığını ifade etmektedir.[33]

Öte yandan bazı Endülüslü âlimler, eğitimin ilk merhalesi olan küttâblarda çocuklara Kur'an öğretilmesini doğru bulmamışlardır. Bunlardan biri olan İşbîliyeli ünlü âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre, o yaşlarda çocukların Kur'an'ı anlamaları mümkün değildir. Anlamadıkları bir şeyi onlara öğretmeye kalkmak ise ancak gafletle izah edilebilir. Yapılması gereken, önce fasih Arapça'yı çok iyi öğretmektir. Bunun yanında mutlaka matematik öğretilmelidir. Çünkü matematik zihni açar ve zihin jimnastiği yapmayı kolaylaştırır. Üstelik bu ilme, günlük hayatta da sık sık ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ikisinin ardından ise, şiire geçilmelidir. İşte ancak bu altyapının kazandırılmasından sonra çocuklar Kur'an'ı daha iyi anlayacaklardır.[34]

Kitapların varlığına rağmen eğitimde şifahîlik daha baskındı. "İlim satırlardan değil, sudûrdan alınır" sözü bu geleneği gayet iyi anlatır. Öğrencinin kitapları okuması yetmezdi; derinleşmek istediği alanda hocalarla doğrudan temas kurması, onların ders halkalarına katılması zorunluydu. Kezâ hoca-öğrenci ilişkisine kıyasla eğitimin nerede yapıldığı da tâli derecede bir konu olarak görülmekteydi.

Endülüs'te Nasrîler dönemine kadar medrese, dolayısıyla da medrese eğitimi mevcut değildi. XIV. yüzyılda ilk medrese inşa edildi. Bundan önce medresenin görevini

daha çok camiler yerine getirmekteydi. Özellikle şehirlerdeki ulucamiler yüksek tahsilin icra edildiği başlıca eğitim mekânlarıydı. Bunun yanında hocalar kendi evlerini de birer medrese gibi kullanabilmekteydiler.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen "İlim Çin'de de olsa gidip alınız" talebine Endülüslü öğrencilerin büyük bir iştiyakla cevap verdiklerini söylemek mümkündür. Tabakat ve terâcim kitaplarında, bilimsel yeterliliklerini arttırmak maksadıyla bilhassa VIII-X. yüzyıllar arasında, o sırada ilmî faaliyetlerin bayraktarlığını yapan Doğu'ya giden çok sayıda Endülüslü öğrencinin adıyla karşılaşılmaktadır. Endülüs'ten yola çıkan bu öğrenciler Kayrevan üzerinden Kahire, Mekke, Medine, Bağdat, Şam, Basra, Kûfe gibi ilim ve kültür merkezlerine ulaşmakta ve buralarda dönemlerinin en meşhur hocalarının ders halkalarına katılmaktaydılar. Doğu'da bulundukları süre içinde mümkün olan en fazla sayıda âlimden ders almaya gayret ediyorlardı. Zira ülkelerine döndüklerinde şöhret sahibi olmaları için ders aldıkları hocaların adları ve sayısı çok önemliydi. Kezâ Endülüs'te bulunmayan kitapları temin etmeye de çalışıyorlardı. Fakat maalesef bazen geri dönüş yolculuğu sırasında bindikleri gemide meydana gelen bir kaza, bütün kitapların ve hocalardan tutulan notların dalgaların arasında yok olmasıyla sonuçlanabilmekteydi. XII. yüzyıldan itibaren Endülüslü ilim yolcuları, Doğu İslâm dünyasında yaygınlaşan medreselerden de yararlanmaya başladılar. Buralarda tefsir, hadis, kelâm gibi dinî ilimlerin yanında astronomi, tıp, hendese gibi ilimleri de öğrendiler.

Doğu'da bulundukları sırada, hiç şüphesiz ilim talipleriyle hocaları arasında süreklilik kazanan bir ilmî ağ kurulmaktaydı. Bu ağ çerçevesinde icâzet alarak "hoca"

pâyesini elde eden Endülüslüler, ülkelerine döndüklerinde kendi öğrencilerine hocalarından aldıkları ilmi aktarıyor, onlar da kendi öğrencilerine aynısını tekrar ediyorlardı. Netice itibariyle bu yolla sadece ilim değil, bunun yanında âdâb-ı muâşeret kuralları, meslekî davranış biçimleri ve sosyal pratikler de aktarılmış olmaktaydı. Eğitim her şeyden önce öğrenci ile hoca arasında saygı, bağlılık ve sadakat bağlarının kurulduğu bir sosyalleşme vasıtasıydı. Kezâ eğitim aracılığıyla zaman zaman öğrencilerin, hocalarının kızlarıyla evlenmeleri neticesi akrabalık bağları da tesis edilmekteydi. Resmî tarafı öne çıkmamasına rağmen eğitim sistemi sayesinde kaynaşma içerisine girmiş bir ilim yahut ulemâ dünyası vücuda getirilmekteydi. Endülüs'te bunun güçlü bir şekilde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.[35]

Ulemâ/Fukaha: Formasyonu ve Fonksiyonu

Endülüs tarihi kaynaklarında çoğu kere *âlim/ulemâ* ve *fakih/fukaha* kelimeleri birbiri yerine kullanılır. Bununla birlikte birincinin ikinciden daha geniş bir muhtevaya sahip olduğu muhakkaktır. Âlim denince, tek bir ilim dalında öne çıkmış, dolayısıyla da o dalın uzmanı olan biri anlaşılabileceği gibi, birden fazla ilim dalında söz sahibi bir ilim adamının da kastedilmiş olması mümkündür. Buna mukabil fakih yahut fukaha denildiğinde, başka dallarda bilgi sahibi olsalar bile, esas olarak fıkıh alanında adlarını duyurmuş âlim yahut ulemâ akla gelir. Bu söylediklerimizi kısaca şöyle de ifade edebiliriz: Her fakih âlimdir, ancak her âlim fakih olmayabilir. Endülüs'te fukaha kelimesi bir statüyü ifade ederken ulemâ sosyal bir gruba tekabül etmektedir.

Emevî Emîri I. Hişâm'dan başlayarak Endülüs'te ulemâ bazı sebeplerle özel bir konuma sahip olmuştur.

Her şeyden önce eğitimin planlanması ve yürütülmesi, adaletin dağıtılması sadece ulemânın sorumluluğundaydı. Bilhassa büyük şehirlerde çok sayıda öğrenci prestij sahibi ulemânın ders halkalarını oluşturmaktaydı. İkinci olarak ulemâ, ilmî birikimleri yanında ahlâkî kişilikleri ve İslâm'ın değerlerini, pratiklerini ve öğretilerini temsil etmek gibi saygın bir misyonun da sahibiydi. Bu, babadan oğula miras bırakılarak sürdürülen bir misyon değildi. Gerçi dededen toruna ilimle iştigal eden ailelerin varlığı bir vâkıaydı. Ne var ki bunlarda dahi, kişiyi seçkin kılan faktör, ailesinin ilmî geçmişinden ziyade bizzat kendisinin ilim alanında sahip olduğu tecrübe ve yeterlilikti. Biyografi ve tarih kitaplarının müellifleri, ilmiyle öne çıkmış şahsiyetlerden övgüyle söz ederken, ulemâ ailesinden gelseler de bu övgüye lâyık olmayanları sert ifadelerle eleştirmekten kaçınmamışlardır. Ulemânın toplum nezdinde kazandığı saygınlığın sebeplerinden bir diğeri ise, dünyaya bakışlarının materyalist bir temelden uzak oluşudur. Onlar, sûfîlerin yaptıklarının aksine dünyevî ihtiyaçları görmezden gelmeseler de, hayatlarını esas itibariyle ilim öğrenmeye ve öğretmeye adamışlar, temiz bir hayat sürmenin gayreti içinde olmuşlardır. Bununla birlikte ulemâ sınıfından herkesin aynı standarda sahip olduğu, ahlâkî ve ilmî kriterleri karşılamada aynı liyakati gösterdiği de söylenemez. Ahlâkî ve ilmî zaafı olanlar, az önce de belirtildiği gibi ya diğer ulemâ ya da daha genel çerçevede toplum tarafından sert şekilde eleştirilmişlerdir.

Endülüs toplumunda ulemânın etkinliği sadece din ve eğitim alanlarıyla sınırlı değildi. Bunlara ilâve olarak idarî alana da nüfuz etmişlerdi. Bunu sağlayan en önemli kanallardan biri, eğitim sisteminin mimarları olmaları hasebiyle idarî görevleri üstlenecek kadroları

yetiştiriyor olmalarıydı. İster hânedan mensupları isterse diğer idareciler olsun, hayatlarının bir döneminde mutlaka ulemânın elinden geçmekteydiler. Öte yandan idarî kadrolar, büyük ölçüde askerlere ve ediplere açık olsa da, ulemâdan da kâtiplik ve vezirlik gibi görevleri üstlenenler vardı. Kadılık görevleri zaten onların uhdesindeydi.

Ulemâ, kendi içinde büyük ölçüde benzeşen bir sınıf görüntüsü vermekteydi. Bunu sağlayan Hıristiyanlık'taki yahut Şîa'daki gibi hiyerarşik bir teşkilât içinde yer alıyor olmaları değil, müşterek inanç esasları, müşterek değerler, müşterek eğitim sistemi ve müşterek sayılabilecek bir ilim geleneği içinde yetişiyor olmalarıydı. Bununla birlikte bireysel düzeyde farklılıkların bulunduğu da muhakkaktı. Ayrıca ulemâ sınıfı şehir hayatı içinde vücut bulan bir yapıydı. Dolayısıyla ulemânın dikkat çekici özelliklerinden biri şehirli olmasıydı. Şüphesiz kırsal kesimde faaliyet gösteren âlimler de vardı, ancak ulemâ için asıl faaliyet merkezleri şehirlerdi. Bu yönüyle ulemâ sınıfı, kırsal kökene sahip âlimlerin şehirleşmesini temin etme gibi önemli bir sosyal hareketliliğe de öncülük etmekteydi.

Herhangi bir müslüman, lâzım olan vasıfları taşıdığı ve uygun âlimlerden ders aldığı takdirde ilim dünyasına katılma hakkına sahipti. Başka toplumlarda kişilere prestij kazandıran şey soy iken, İslâm dünyasında ve onun bir parçası olarak Endülüs şehirlerinde seçkinlere prestij sağlayan unsur ilimdi. İlme adanmışlık hali, kişinin münevverlerden müteşekkil bir üst zümreye katılmasını kolaylaştırmaktaydı. Ulemâdan olup askerî ve idarî alanlarda görev üstlenenler vardı. Bunların arasında toplumun en fakir kesimlerine mensup olup bilâhare ilim sayesinde yükselen kimselerin de bulunduğu bir vâkıadır.[36]

Siyasî alanla ilgilerine gelince, ulemâ Endülüs Emevîleri döneminde genelde devletin birliğinden ve bütünlüğünden yana tavır koymuştur. Bu çerçevede devlete karşı isyan edenleri "fâsık, fâcir, bâgī, tâgī", hatta "mülhid" ve "müşrik" olarak niteleyen görüşler dile getirmişlerdir. Doğrusu bu gibi nitelemeleri sırf devlete karşı isyan edenler için değil, yönetim tarzından memnun olmadıkları, dinî yaşantısını beğenmedikleri idarecilere karşı dillendirmekten, hatta bir adım daha ileri giderek bu gibi idarecileri değiştirmek için eyleme geçmekten çekinmemişlerdir. I. Hakem zamanında yaşanan Rabad olaylarında, Tuleytula isyanlarında ulemânın yeri ve etkisi gayet iyi bilinmektedir. Kezâ Endülüs Emevîleri'nin tartışmasız en güçlü hükümdarı olan III. Abdurrahman'a bazı icraatlarından dolayı dönemin başkadısı Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin nasıl sert eleştiriler yönelttiği de tarihî kayıtlarda yer almaktadır. Diğer taraftan Endülüs Emevîleri'nin Abbâsîler'e, özellikle Fâtımîler'e karşı yürüttükleri mücadelede ulemâ da bu hânedanın yanında güçlü bir şekilde yerini almıştır. X. yüzyılda Şiî Fâtımîler'e karşı Mâlikî âlimlerin III. Abdurrahman tarafından nasıl seferber edildiğine daha önce değinmiştik.

Endülüs'ün parçalandığı ve küçük emirliklere bölündüğü mülûkü't-tavâif döneminde ise, ülkenin parçalanmışlık halinin bir şekilde ulemâya da yansıdığı, dolayısıyla da bu sınıf içinde yer alanların birbirinden farklı tepkiler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu durumun en başta gelen sebebi, farklı emirliklere dağılmış olan ulemânın bir kısmının kendi bulundukları emirliği desteklemiş olmasıdır. Bunun en bâriz göstergesi, cuma hutbelerinde her bir emirlikte baştaki emîrin adının zikredilmiş olmasıdır. Bunun gibi zaman

zaman fakihler, başlarındaki emîrin karar ve icraatlarını meşrûlaştıran fetvalar da verebilmekteydiler. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, fakih İbn Abdülberr'in, Abbâdî Emîri Mu'tazıd'ın diğer emîrlere gönderdiği ve içinde oğlunu katletmesini meşrû gösteren ifadelerin yer aldığı mektubu kaleme almış olmasıdır.

Özetle ifade etmek gerekirse mülûkü't-tavâif döneminde ulemânın birbirinden farklı tavır sergilediği söylenebilir. Kimisi, başka emîrleri eleştirmeksizin bazı emîrleri desteklemiş, kimisi de bir emîri desteklerken diğerlerini kıyasıya eleştirebilmiştir. Kezâ ulemâdan bazıları mülûkü't-tavâife diplomatik ve usturuplu bir üslûpla tümden karşı çıkarken, başka âlimler aynı şeyi çok sert ifadelerle dile getirmekten kaçınmamışlardır. Bu tavır farklılıklarında içinde bulundukları şartların ve kişisel beklentilerin belirleyici olduğu bir vâkıadır. Nitekim 1085 senesinde Tuleytula'nın Kastilya Krallığı tarafından istilâ edilmesi ve aynı sırada Endülüs'e komşu güneydeki Mağrib topraklarında yeni ve taze bir İslâmî güç olarak Murâbıtlar'ın tarih sahnesine çıkmasıyla değişen şartlar, ulemânın tavrında da değişikliğe sebep olmuştur. Daha önce küçük emirliklere dağılmış, dolayısıyla tavırları da farklılaşmış olan ulemâ, Tuleytula'nın ve daha başka toprakların kaybedilmesi tehlikesinin belirmesi üzerine Endülüs'teki İslâm varlığını koruyamayacakları âşikâr hale gelen mülûkü't-tavâife karşı bu misyonu üstlenebileceğine inandıkları Murâbıtlar'ı desteklemekte tereddüt etmemiştir.[37] Murâbıtlar'a olan destek, onlar kendilerinden beklenen misyona sâdık kaldıkları sürece devam etmiştir. Endülüs'teki Murâbıt idareciler, şu ya da bu sebeple bu misyondan uzaklaştığında yahut bunu yerine getirmede acziyet içine düştüğünde, onlara karşı bilhassa

şehirlerde ilk ve en etkili muhalefeti sergileyenler kadıların öncülüğünde yine ulemâ sınıfı olmuştur.

Okur Yazarlık Seviyesi

Ortaçağ boyunca müslümanların, dünya nüfusunun okuma yazma oranı en yüksek, dolayısıyla da en kültürlü kesimini teşkil ettiği, bugün hemen herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu neticede, Kur'ân-ı Kerim'i okuyup anlamanın, hem bir vecîbe hem de büyük bir sevap olarak telakki edilmesinin büyük rolü vardı. Nitekim İslâm coğrafyasının her tarafında, müslümanların çok büyük bir bölümü, Kur'an'ı en azından yüzünden okumasını biliyordu. Zaten ilk mekteplerde çocuklara öncelikle Kur'an'ın bu şekilde okunması öğretilmekteydi.

Endülüs'te Kur'an'ın yanında, İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi, ayrıca Arapça okuyup yazma da öğretilmekteydi. Bu faaliyetler için mekteplerle birlikte mescit ve evlerin de kullanılmış olması, toplumun neredeyse tamamına okuma yazmayı öğrenme imkânı sağlamaktaydı. Nitekim Endülüs tarihi üzerinde ciddi çalışmalarıyla tanınan Hollandalı şarkiyatçı R. Dozy de araştırmaları neticesinde aynı gerçeği teyit etmekte ve şu ilginç tespiti yapmaktadır:

> Halife II. Hakem döneminde (961-976) bütün ilim dalları gelişti. Mektepler, hem sayıca çok hem de verilen eğitimin kalitesi bakımından oldukça iyi idiler. Endülüs'te aşağı yukarı herkes okuma yazma biliyordu. Buna mukabil hıristiyan Avrupa'da din adamları dışında çok az kimsenin okuyup yazmadan nasibi vardı.[38]

Dozy'nin Endülüs'teki okur yazarlık seviyesine dair tespitini büyük şehirler için doğru kabul etmek

mümkündür. Aynı tespitin kırsal kesim için ne oranda geçerli olduğunu söyleyebilmek için elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. İspanyol araştırmacı G. Gozalbes Busto da Endülüs'te okur yazarlık oranının yüksekliğine dikkat çekmekte ve bu bağlamda müslümanlar arasında görülen yüksek okuma yazma oranına hiçbir Avrupa ülkesinde rastlanmadığını, bu ülkelerde kültürün kilise ve manastırlara hapsedildiğini, Ortaçağ Avrupası'nda asilzadelerin ve yönetici tabakanın kültürden çok askerlikle ilgilenmeyi tercih ettiklerini dile getirdikten sonra, misal olarak ünlü Frank İmparatoru Charlemagne'ın okuma yazmayı ancak ihtiyarlık döneminde öğrenebilmiş olmasını göstermektedir.[39]

Ülkemizde Arap harflerinden Latin harflerine geçişin sebepleri izah edilirken, Latin harflerinin yazımının daha kolay olduğu, önemli bir gerekçe olarak sıklıkla dile getirilir. Ne var ki aynı zamanda bir Latince uzmanı olan İspanyol Julian Ribera'ya göre tam aksi bir durum söz konusudur. Yani Arap harfleriyle yazı yazmak, Latin harfleriyle yazı yazmaktan çok daha kolaydır. Çünkü Arap harfleri daha kıvrak, elin fazla iniş çıkış yapmadan ve kırılmadan hareketine daha uygundur. Söz gelimi Muhammed kelimesini Latin harfleriyle bir defa yazana kadar geçen süre içinde Arap harfleriyle tam dört defa yazmak mümkündür. Ribera'ya göre Arap alfabesinin bu özelliği, Arapça'nın yazı dili olarak kullanımını kolaylaştırmış ve daha çok kitap yazılmasına, dolayısıyla daha yüksek bir kültür düzeyinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.[40]

Bununla birlikte, genelde İslâm dünyasında, özelde ise Endülüs'te, Batı'ya kıyasla kitap sayısının çok daha fazla oluşunda müslümanların IX. yüzyıldan itibaren kâğıtla tanışmalarının büyük katkısı vardı. O zamana

kadar elde edilmesi zor ve pahalı yazı malzemeleri olan parşömen ve papirüs kullanılmaktaydı. Halbuki kâğıdın üretimi daha kolay ve daha ucuzdu. Kâğıdın sağladığı imkân bu dönemde müslümanlar tarafından gayet iyi değerlendirilmiş ve çok sayıda yazılı eser ortaya konmuştur.[41] Bu mânada kâğıdın oynadığı rol ancak daha sonra matbaanın oynayacağı rolle mukayese edilebilir.

Kitap ve Kütüphaneler

Endülüs medeniyeti için, herhalde "kitap medeniyeti" nitelemesini yapmak yanlış olmaz. Endülüs tarihine dair kaynak kitaplarda, bu ülkede yetişen müslüman âlimlerin binlerce eser kaleme aldıkları belirtilmektedir. Bağnazlığın sebep olduğu tahripler veya başka sebeplerle, maalesef bu kitapların büyük bir bölümü ortadan kalkmış; dolayısıyla da günümüze ulaşamamıştır.

Fransız araştırmacı Henri Pérès, haklı olarak, güzel yazı yazma merakı ve kitap sevgisinin Endülüs halkının iki bâriz özelliği olduğuna işaret etmektedir. İlimle iştigal eden bir Endülüslü nezdinde kitap, mücevherden daha çok korumaya lâyık bir nesne idi. Meselâ ünlü coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin, sahip olduğu kitapları parlak ve pahalı kumaş kılıflar içinde muhafaza ettiği bilinmektedir. Ahmed b. Ridâ el-Mâlikî için hayattaki en büyük zevk kaynağı okuduğu kitaplar; en sâdık hizmetçisi ise, kendisine sürekli yardım eden kalemi idi. İbnü'l-Haddâd'ın da en sevgili arkadaşı yine kitaptı. O şöyle demektedir:

> İnsanlar çekilip gittiler. Şimdi yalnızlık sevgilim; kitabım ise sohbet ortağım ve arkadaşım. Hem de ne arkadaş! Ona öyle itimat ediyorum ki ne bana yorgunluk, bıkkınlık

verir, ne itimadımı sarsar ne de aramızda bir kötülük meydana gelir...[42]

Yine bir Endülüslü âlim olan Ebû Îsâ İbn Lebbûn'un nazarında kitap, uğrunda dünyadan el etek çekilecek ve bütün bir ömrü kendisiyle birlikte geçirecek kadar önemli ve değerli bir dosttu. Çünkü en mahrem sırlar onunla paylaşılabilir, hakikat ancak onun vasıtasıyla öğrenilebilir, kezâ geçmiş milletlerin tarihleri de ancak onda bulunabilirdi.

Endülüs'te kitabı sevmek veya ona değer vermek, sırf âlimlere has bir keyfiyet değildi. Genelde toplumun tüm kesimlerinde kitabın büyük bir yeri ve önemi vardı. Hatta eşraftan bazı kimselerin, kendilerine "kaba ve kültürsüz" denilmesin diye, kullanmasalar bile evlerinin bir köşesinde bir kitaplık kurmaları âdet haline gelmişti.[43]

Kitap sevgisinin tabii neticesi olarak Endülüs'te çok sayıda kütüphane kurulmuştu. Bunların bir kısmı devlete, bir kısmı ise şahıslara aitti. Devlete ait olanların en ünlüsü, hiç şüphesiz II. Hakem tarafından tesis edilen saray kütüphanesi idi. Tarihte eşine ender rastlanan bilge hükümdarlardan biri olan II. Hakem, kelimenin tam anlamıyla bir kitap âşığıydı. Kayrevan, İskenderiye, Dımaşk ve Bağdat gibi ilim merkezlerine gönderdiği kitap işinden anlayan memurlar, bu merkezlerdeki kitapçı dükkânlarını bir bir dolaşarak satın alınacak veya istinsah edilecek kitapları tespit ve temin ederlerdi. II. Hakem, bu memurları aracılığı ile Doğu'da telif edilen bir eserden, bazen Doğulular'dan daha önce haberdar olur ve bu eserlerin ilk orijinal nüshalarının öncelikle kendi kütüphanesinde yer almasına özen gösterirdi. Onun bu gayretleri neticesinde, saray kütüphanesinde toplanan el yazması kitapların sayısı 400.000

cildi aşmıştı. Bu el yazmalarının isimlerini ihtiva eden katalog ise her biri elli yapraktan oluşan tam kırk dört cilt tutmaktaydı.

Endülüs'ün muhtelif şehirlerinde kitap çarşıları bulunuyordu. Bunların en meşhuru, Kurtuba Kitap Çarşısı idi. Hatta halifelik döneminde "Kurtuba'da bir şarkıcı ölse, çalgı aletleri İşbîliye'de satılır; buna mukabil İşbîliye'de bir âlim ölse, kitapları Kurtuba'da müşteri bulur"[44] sözü darbımesel haline gelmişti.

Kitap çarşılarının varlığı, şahısların kendi özel kitaplık veya kütüphanelerini kurma işini kolaylaştırmaktaydı. Bu özel kütüphanelerden biri, Kurtuba'da İbn Futeys ailesine aitti ve saray kütüphanesinden sonra şehirdeki kütüphanelerin en büyüğü idi. Müstakil bir bina olan bu kütüphanede maaşlı olarak bir müdür ve altı müstensih çalışmaktaydı. Bu değerli kütüphane, iç karışıklıklar esnasında, İbn Futeys'in torunlarından biri tarafından bir ay süren bir müzayede ile satılmış ve karşılığında 40.000 Kāsımî dinarı elde edilmiştir. İbn Beşküvâl de Âişe isimli bir hanımın Kurtuba'nın en gözde kütüphanelerinden birine sahip olduğunu haber vermektedir.

Meriye'de vezirlik yapmış olan İbn Abbas, tıpkı II. Hakem gibi 400.000 ciltlik bir kütüphane kurmaya muvaffak olmuştu. Bu kişinin, Meriye sultanı ile Gırnata sultanı arasındaki savaşta Gırnatalılar'a esir düştüğünde kendi canından çok kitaplarını düşündüğü, "Ey Allahım! Kitaplarım ne olacak?" diyerek sızlandığı rivayet edilmektedir. Kezâ İşbîliye, Tuleytula, Gırnata, Mâleka, Sarakusta, Belensiye, Mürsiye, İlbîre, Şâtibe ve Minûrka (Menorca) şehirlerinde gerek idarecilere gerekse şahıslara ait zengin kütüphanelerin varlığı bilinmektedir.

Endülüs'te kitap ve kütüphane, eğitimin ayrılmaz unsurlarıydı. Parası olanlar kendi şahsî kütüphanelerini oluşturuyorlardı. Buna mukabil ilim tâlibi olup da maddî imkânsızlık sebebiyle lâzım olan kitapları satın alamayan kimseler, gerek devlete gerekse şahıslara ait kütüphanelerden ödünç alma yoluyla yararlanabilmekteydi.

Endülüs kütüphanelerdeki kitapların bir kısmı, iç karışıklıklar esnasında yağmalanıp satıldı ve bunların önemli bir bölümü Kuzey Afrika'ya götürüldü. Arta kalanlar ise hıristiyan işgali esnasında ve sonrasında bazı papazların hışmına uğradı. Gırnata'da binlerce kitap, kardinal Jimenez'in emriyle şehir meydanında yakıldı. Benzeri olaylar diğer şehirlerde de tekrarlandı. Kitaplara yönelik tahribat o kadar fazlaydı ki İspanyol Kralı II. Filip (1556-1598), Endülüslüler'den kalma yazma eserleri bir araya getirmek istediğinde toplayabildiği kitapların sayısı 2500'le sınırlı kalmıştı. Bu eserler, bugünkü Escurial Kütüphanesi'nin temelini oluşturmuştur.

Hıristiyanlar kadar olmasa da Endülüslüler'in kendi içlerinden de kitaba, kütüphaneye zararı dokunanlar çıkmıştır. Hâcib el-Mansûr, fakihleri hoşnut etmek amacıyla felsefeye ve astrolojiye dair kitapları İbn Zekvân ve Zübeydî gibi isimlerin nezaretinde II. Hakem'in saray kütüphanesinden çıkarttırıp yaktırmıştı.[45] Endülüs Emevî Devleti'nin sonlarına doğru yaşanan "büyük fitne" esnasında aynı kütüphanenin birkaç defa yağmalandığı, Murâbıtlar zamanında İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'ının yakıldığı bilinmektedir. Kezâ Mâlikîlik'ten Zâhirîliğe meylettiği için İbn Hazm'ın kitapları da İbn Abbâd tarafından yaktırılmıştı. İbn Hazm'ın bu tasarruf karşısında dile getirdiği şu beyitler, sahip olduğu fikir haysiyetini ve entelektüel cesareti

ortaya koyması bakımından o gün için olduğu kadar bugün için de anlamlı ve öğreticidir:

Vazgeçin yakmaktan kâğıdı parşömeni
İlimle konuşun ki halk anlasın kim bilgili
Kâğıdı ateşe verdiyseniz de yakamadınız içindeki (ilmi)
Çünkü sadrımdadır o benim
Benimle gelir her nereye giderse bineklerim
İndiğimde iner
Ve benimle kabre girer.[46]

İLİM VE FİKİR HAYATI

Dinî Bilimler

İslâm medeniyetini, yukarıda da geçtiği gibi, başka niteliklerini göz ardı etmeksizin "kitap medeniyeti" olarak tanımlamak yanlış olmaz. Bu nitelemenin gerisinde, kâğıdın kullanımı sebebiyle çok sayıda kitap yazılmış olması kadar, Kur'an'a verilen önem de yatar. "Kitap" denince İslâm dünyasında öncelikle ve özellikle Kur'an akla gelir. İslâm dünyasında prensip olarak başlangıçtan itibaren bu kutsal metnin müslümanlar tarafından okunması, ezberlenmesi, hatırlanması, anlaşılması, yorumlanması, çoğaltılması ve de öğretilmesi gerektiği kabul edilmiştir. İşte bu gerekliliklerden zamanla tefsir, kıraat, kelâm, fıkıh, sarf ve nahiv gibi birden fazla İslâmî ilim ortaya çıkmıştır.

Kıraat: Kur'an ilimleri arasında kıraatin özel bir yeri vardır. Endülüslüler bu ilme önemli katkı sağlamışlardır. Bu alana katkı sağlayan âlimlerden biri olan Dâniye Emîri Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 426/1053) *et-Teysîr*, *el-Muhkem* ve *el-Mukni'* gibi kıraate dair eserleri İslâm dünyasının her tarafında yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Dânî'nin kıraat âlimlerinin

biyografilerine dair olan *Tabakāti'l-kurrâi ve'l-mukri'în* adlı eseri de kendisinden sonraki dönemin önemli kaynakları arasındadır. Zehebî'nin (ö. 748/1348) bu eserden de istifade ile kaleme aldığı bilinen ve İslâm dünyası genelinde büyük kıraat âlimlerini ele alan eseri *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*'da 127 Endülüslü ismin yer alması, keza Endülüslü kıraat âlimlerinden bazılarının İslam dünyasının başka bölgelerinde de şöhret sahibi olmaları söz konusu ilmin Endülüs'te ulaştığı seviyeyi göstermektedir.

Tefsir: Endülüslüler tefsir alanında da isimlerini duyurmuşlardır. Bu alanın ilklerinden olan Bakī b. Mahled'in (ö. 276/889) *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i İbn Hazm'ın ifadesine göre, İslâm âleminde o zamana kadar kaleme alınan tefsirlerin en mükemmeli idi. Daha sonra X. yüzyılda, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), *el-Hidâye* isimli on ciltlik tefsiri telif etti. XII. yüzyılda yaşadığı bilinen Gırnatalı Muhammed b. Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz* isimli tefsiri, sırf Endülüs'te değil, Kuzey Afrika ve Doğu'da da beğeniyle okunmaktaydı. Bilhassa XII ve XIII. yüzyıllarda ansiklopedik tarzda âdeta bütün Kur'an ilimlerini içinde barındıran tefsirler kaleme alındı. Kurtubî'nin (ö. 671/1273) tefsiri bu konuda güzel bir örnektir. Bu tefsir günümüzde dahi İslâm dünyasında en çok okunan eserlerden biridir.

Hadis: İslâm Peygamberi'nin söz ve fiillerini konu edinen hadis ilmine ilgi, İslâm âleminin diğer bölgelerinde olduğu gibi Endülüs'te de çok erken tarihlerde başladı. Yalnız, başlangıçta burada bu ilginin çok fazla olduğunu söylemek zordur. Bunun sebebi, ilim tahsili için Doğu'ya giden ilk kuşak Endülüslü öğrencilerin Mâlikî fıkhını, dolayısıyla da bu fıkhın temel kaynağı olan İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını ve şerhlerini

öğrenmeyi yeterli görmeleriydi. Genel anlayış bu olunca, hadisle ilgilenmek onlar açısından lüzumsuz bir gayret gibi gözükmekteydi. Bu sebepledir ki tabakat kitaplarında, aralarında Abdülmelik b. Habîb ve Utbî gibi ünlülerin de bulunduğu ilk kuşak Endülüslü fakihlerden söz edilirken, onların hadis ilminde bilgilerinin olmadığı kaydı yer almaktadır.

Ancak zaman ilerledikçe, Mekke ve Medine'nin yanında Şam, Bağdat ve Kûfe gibi farklı merkezlere ilim seyahatlerinin artması neticesinde, hadisle alâkalı söz konusu anlayış kırılmış ve Bakī b. Mahled, Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî (ö. 286/899) gibi otorite isimlerin gayretleri ile hadis çalışmaları Endülüs'te de kökleşmeye başlamıştır. Bu süreçte *Sünen* kitaplarının Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinden önce Endülüs'e girmiş olması dikkat çekicidir. Meselâ Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünen*'leri bu âlimler daha hayatta iken Endülüs'e ulaşmış olduğu halde, Buhârî ve Müslim'in eserleri ancak IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren bu imkânı bulabilmiştir. Endülüs'te X ve XI. yüzyıllarda hadis çalışmaları artarak devam etti. Bu dönemde Kāsım b. Asbağ (ö. 340/951), İbnü'l-Kūtiyye (ö. 367/977), İbn Abdülber (ö. 463/1071) gibi önemli şahsiyetler hadis alanında söz sahibi oldular. Bunlardan bazıları, hakkında hadis bulunan konuyla bulunmayanı ayırt edebilecek kadar rivayet külliyatına hâkimdi. Meselâ İbn Abdülber, Doğu'ya seyahat etmemiş olmasına rağmen, İbn Beşküvâl'in ifadesine göre, Mağrib'in tartışmasız en büyük muhaddisi olarak kabul ediliyordu. Muvahhidler'le birlikte hadis çalışmaları daha da güçlendi. Bunda Muvahhidler'in dinde Kur'an'ın yanında Sünnet'i de kastederek yaptıkları "asıllara dönüş" çağrısının önemli rolü vardı.

Fıkıh: Fıkıh, şüphesiz Endülüs'te ilk yerleşen ve yeşeren dinî ilimlerden biriydi. Farklı ilimlerde yetişmiş ulemânın hayatına ayrılmış tabakat ve terâcim kitapları bize fıkhın vesika tanzimi, ferâiz, fetva, kazâ gibi çeşitli alanlarında söz sahibi olmuş çok sayıda fakihin hayatından söz ederler. Söz konusu fakihler fıkıh alanında çok geniş ve zengin bir literatür ortaya koymuşlardır. Bu literatürün çok önemli bir kısmını teşkil eden fetvalar ve vesikalar, bize hukuk sisteminin nasıl işlediğini, mahkemelerin nasıl çalıştığını gösteren değerli veriler sunmaktadır. Kezâ bu verilerde içtimaî ve iktisadî tarih hakkında da önemli ipuçlarını yakalamak mümkün olmaktadır. Öte yandan hisbe metinleri, Endülüs kültürel kimliğinin tasvirini mümkün kılan en önemli dokümanlar olma özelliğine sahiptir.

Mâlikîliğin Endülüs'te yedi asrı aşan hâkimiyeti boyunca, bu mezhebe mensup yüzlerce fakih yetişti. Yalnız Îsâ b. Dînâr (ö. 212/828), Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849), İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/852) ve Utbî (ö. 254/868) gibi ilk kuşak mensupları ve sonraki yüzyıllarda yetişen bazı isimler hariç, fakihlerin ezici çoğunluğu gerçek birer fakih olmaktan çok, İmam Mâlik'in ve ilk kuşak Mâlikî fakihlerinin görüşlerini ezberleyip tekrar etmekten öteye gitmeyen ve dahası, gidilmesine de şiddetle karşı çıkan kimselerden oluşmaktaydı. Kaynak kitaplarda pek çok fakihin adı geçmektedir. Ancak bunların fakihliklerinin en önemli göstergesi olarak İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını ezbere okumalarının zikredilmiş olması son derece dikkat çekicidir. Meselâ III. Abdurrahman döneminde cuma namazını eda etmek üzere 300 kadar fakih çevre köylerden Kurtuba Camii'ne gelir ve burada adı geçen halife tarafından kabul edilirlerdi. Bu fakihlerin hepsi, *el-Muvatta'*ı ezbere bildiklerinin bir

alâmeti olarak başlarını kalensüve denilen bir başlıkla örterdi. Zaten bu başlık, sadece zikredilen kitabı ezbere bilen fakihlerce kullanılabilirdi.[47] Bu kadar ezbere bağlılık, neticede taklitçiliğe, donukluğa ve bu ikisinin neticesi olarak da farklı anlayışlar karşısında tahammülsüzlüğe sebep oluyordu.

Endülüs'te sayıları az olmakla birlikte, Mâlikî fıkhı çerçevesinde mezhepte müçtehit, fetva ehli, usul ve fürûu iyi bilen mümtaz fakihlerin yetiştiği de bir başka vâkıadır. Yukarıda isimleri zikredilen ilk kuşak fakihler bunlardandır. Sonraki dönemlerde ise Ebü'l-Velîd el-Bâcî *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl* ve *el-İşârât fî usûli'l-fikh;* Ebü'l-Velîd İbn Rüşd *el-Mukaddimât* ve *el-Beyân ve't-tahsîl* adlı eserleriyle Mâlikî fıkhına damgasını vuran isimler arasında yerlerini almıştır. Özellikle Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin Zâhirîliğe karşı Mâlikîliği savunmak maksadıyla İbn Hazm ile giriştiği tartışmalar çok ünlüdür. Bazı tarihçilere göre, bu tartışmalar sonunda Bâcî, İbn Hazm'a karşı belirgin bir üstünlük sağlamıştır. Yine ünlü filozof İbn Rüşd, aynı zamanda Mâlikî mezhebine mensup çok iyi bir fakih olarak da tanınmaktaydı. Onun *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* isimli eseri, mezhepler arası karşılaştırmalı bir fıkıh kitabıdır. Yetmiş bölümlük bu eserinde, incelenen her mesele üzerinde sahâbe ve tâbiînden itibaren kendi yaşadığı döneme kadar gelmiş geçmiş müçtehitlerin görüşleri ve bunların dayandığı delilleri, müçtehitlerin görüş birliğine vardığı meselelerle üzerinde ihtilâf edilen meseleleri ele almıştır. Bunu yaparken Mâlikî mezhebini diğerlerine tercih etmekle beraber, mezhep taassubuna kapılmamış, zaman zaman İmam Mâlik'in bazı görüşlerini eleştirerek farklı kanaatler ileri sürebilmiştir. O, kendi kanaatlerini belirtirken veya farklı

görüşler arasında tercihte bulunurken tıp, tabii ilimler ve astronomi sahalarındaki geniş bilgi birikiminden de istifade etmiştir. Bu sayılan isimlere Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) de eklemek gerekir. Gırnata'da yetişen Şâtıbî, Mâlikî fakihi olmakla beraber, gerek kendi dönemindeki gerekse önceki dönemlerdeki pek çok meslektaşından farklı olarak mezhep taassubundan uzak durmuştur. Fıkıh alanına getirdiği en önemli yenilik, fıkıh usulünün konularını "makāsıd" (hükümlerin konuluş amaçları) açısından incelemesidir. Ne var ki onun bu yaklaşımının orijinalliği ve önemi, müslüman hukukçularca ancak geçen yüzyılda farkedilebilmiştir.

Mâlikî fakihlerince hoş karşılanmamakla beraber, Endülüs'te başta Şâfiîlik ve Zâhirîlik olmak üzere, öteki fıkhî mezheplere bağlı âlimler de yetişmiştir. Kāsım b. Muhammed b. Seyyâr, Bakī b. Mahled, Osman b. Vekîl, İbn Ümeyye el-Hicârî, İbn Sallallah, Eslem b. Abdülazîz ve Halef b. Abdullah'ın Şâfiî mezhebine mensup oldukları bilinmektedir. Bunlardan Kāsım b. Muhammed ve Bakī b. Mahled, Doğu'dan Endülüs'e dönüp Şâfiî mezhebi istikametindeki görüşlerini açıklamak istediklerinde, Mâlikî fakihlerinin çok sert muhalefetiyle karşılaşmışlardır.

Endülüs'te Mâlikîlik'ten sonra en fazla temsil gücüne kavuşan mezhep Zâhirîlik olmuştur. Abdullah b. Muhammed b. Hilâl (ö. 272/885-86) ile Münzir b. Saîd el-Bellûtî (ö. 355/965), Endülüs'te Zâhirîliğin ilk temsilcileri olmuşlardır. Her iki şahıs da ilim tahsili için Doğu'ya gittiklerinde Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşlerine meyletmiştir. Özellikle Münzir, Endülüs'e döndüğünde Mâlikî fakihlerinin içinde bulunduğu aşırı taklide karşı çıkmıştı. Buna rağmen o, III. Abdurrahman tarafından önce Lâride ve Turtûşe kadılıklarına, sonra da Kurtuba

başkadılığına tayin edildi. Hemen ifade edilmeli ki, Münzir her ne kadar Zâhirî olsa da davalara bakarken Mâlikî fıkhına göre hüküm vermekteydi.

Zâhirîliğin Endülüs'teki, hatta bütün İslâm âlemindeki en büyük temsilcisi hiç şüphesiz büyük âlim İbn Hazm (ö. 456/1064) olmuştur. O, tahsil hayatının ilk yıllarında Mâlikî fıkhını öğrendi ve *el-Muvattâ'*ı okudu. Sonra Şâfiî mezhebine ilgi duydu ve bu mezhebin koyu bir taraftarı haline geldi. En sonunda da Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin (ö. 270/883) görüşlerini benimsedi ve yazdığı eserlerle bu mezhebi sistemleştirdi. Hatta o, bazı meselelerde Zâhirî'ye de itiraz ederek yeni içtihatlarda bulunmuştur. Bundan dolayı da söz konusu mezhep, Dâvûd ez-Zâhirî'den çok İbn Hazm'a nispetle bilinir. Fıkıh alanında yazdığı en önemli eserleri *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, Kitâbü'l-Muhallâ* ve *İbtâlü'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*'dir. Onun şer'î hukuku sadece hakkında nas (Kur'an âyeti ve hadis) bulunan konularla sınırlaması, gerisini beşerî hukukun tasarruf alanı olarak kabul etmesi, dikkate şayan bir husustur.

Kelâm: Endülüs'te İslâmî ilimler arasında en az ilgi duyulanı, dolayısıyla da en az gelişeni kelâm olmuştur. Bunun temel sebebi İmam Mâlik'in fıkhî görüşlerinin yanında itikadî konulardaki Selefî yaklaşımının da ülkeye egemen olmasıydı. Daha önce de ifade edildiği üzere, bu âlim, Selefî anlayışın ilk temsilcilerindendi. Ona ve onun rahle-i tedrisinden geçmiş olan öğrencilerine göre, kelâm ilmiyle uğraşanlar bidat ve hevâ ehli kimselerdi. Bu nedenle onların şahitlikleri bile geçerli sayılamazdı; ayrıca onları âlim saymak da doğru değildi. İşte bu anlayışın egemenliği ve ağırlığı altında Endülüslüler, Doğu'da had safhaya ulaşan kelâmî tartışmalara pek ilgi göstermemişlerdir. Ancak bu durum, Endülüs'ün

sözü edilen tartışmalardan tamamen habersiz kaldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Her şeyden önce bu ülkede, Sünnî anlayışın yanında, çok sınırlı olmakla beraber, Şiî ve Hâricî temayüllerin de varlığı bilinmektedir. Kaynaklarda Hâricî ve Şiî grupların siyasî faaliyetleri hakkında yeterince mâlûmat bulmak mümkün olmakla beraber, dinî düşünce ve yaşantılarına dair aynı şeyi söylemek zordur. Eldeki bilgilere göre Şiî propagandacılar (duât), zaman zaman ülkenin değişik bölgelerinde kendi mezheplerini yaymak için faaliyet gösteriyorlardı. Kezâ Doğu'da etkili olan Mûtezile hareketi, bazı kanallarla Endülüs'e de ulaşma imkânı buldu. Bu, ya Doğu'dan Endülüs'e gelen Şiî dâî ve casuslar ya da Irak'a gidip burada Mûtezile'nin görüşlerinden etkilenen Endülüslü öğrenciler kanalıyla gerçekleşti. Birinci gruba Bağdatlı Ebü'l-Yüsr er-Riyadî (ö. 298/910) ve Ebû Ca'fer İbn Hârûn (ö. 320/932), ikinci gruba ise Abdullah b. Meserre (ö. 286/899) ve İbnü's-Semîne (ö. 315/927) adları örnek verilebilir.

Ruhun ölümlü oluşu, Kur'an'ın yaratılmışlığı (mahlûkluğu), müteşâbih âyetlerin mutlaka tevil edilmesi gerektiği ve istitâat, yani kulların kendi fiillerinin yapıcısı ve yaratıcısı olduğu, Endülüs'teki Mûtezile sempatizanlarının en fazla dile getirdiği görüşlerdi. Bu görüşler, Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem döneminde (961-976), bu idarecinin ilmin her dalı için gösterdiği geniş hoşgörü ve himayeden istifadeyle çok rahat bir biçimde savunulmuş ve tartışılmıştır. Halkın büyük çoğunluğunun ve fakihlerin hoşnutsuzluğuna rağmen, Mûtezile'ye ait görüş ve düşünceleri ihtiva eden kitaplar, bu dönemde korkusuzca inceleniyor ve elden ele dolaşıyordu. Ancak iktidarın Âmirîler'in eline geçmesiyle birlikte söz konusu mezhep açısından zor bir dönem

başladı. Fakihlerden ve onların tesiriyle de idareden gelen baskılar neticesinde Mûtezilî görüşleri savunanlardan bazıları kınanır ve cezalandırılırken, bazıları da ülkeyi terketmek zorunda kaldı.

Endülüs'te nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalan Selefî anlayış, Murâbıtlar döneminde daha da pekişti. Neticede dinî bir muhalefet cereyanı olarak bünyesinde Mûtezilî görüşleri de barındıran Muvahhidler hareketinin doğmasına zemin hazırladı. Ne gariptir ki dinin bozulmaması için müteşâbihlerin teviline karşı çıkan ve kendileri dışındakileri din dairesinin dışına çıkmakla itham eden Mâlikî fakihleri, bu sefer başkaları yani Muvahhidler tarafından Mücessime'ye mensup olmakla, dolayısıyla da şirke sapmakla suçlanmaktaydılar. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki Muvahhidler, her ne kadar bir süre Endülüs'te siyasî ve fikrî hayat üzerinde egemenlik tesis etmeye muvaffak oldularsa da, ülkedeki mevcut köklü anlayışı değiştirmeye güçleri yetmedi.

Tasavvuf: Tasavvufun Endülüs'teki seyri, biraz geriden takip etmekle beraber, Doğu'dakine benzer bir görünüm arz etmektedir. VIII-IX. yüzyıllarda tasavvufun başlangıç merhalesi olarak kabul edilen züht anlayışı ve hayatının yaygın bir şekilde varlığı dikkat çekmektedir. Tabakat kitapları karıştırıldığında, züht ve takvâ ehli oldukları bilhassa vurgulanan çok sayıda Endülüslü'nün adıyla karşılaşılmaktadır. Dünya nimetlerine önem vermeme, aza kanaat gösterme, kendi el emeğiyle geçinme, sıkıntıları tevekkülle karşılama, sade giyinme, resmî vazife almaktan kaçınma, elinde olanı başkalarıyla paylaşma, güçsüzlere yardımda bulunma, kendini ibadete verme, çokça Kur'an okuma, huşû, tesbihatta bulunma züht hayatının belli başlı

yönleri olarak sıralanmaktadır. Belirtilen yüzyıllarda, züht hayatı büyük ölçüde ferdî idi. Bunun yanında sınır boylarındaki ribatlarda gruplar halinde yaşayan mücahit zâhitlerin varlığı da bir gerçektir. Yine aynı dönemde bazı zâhitler evlerini, kendileri gibi züht ehli kimselerin ve abdalların barındığı yuvalar haline getirmişti.

X. yüzyıla gelindiğinde, ilk defa, sûfî olarak nitelenen kimselerin varlığına rastlanmaktadır. Bunlardan birisi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Şücâ', ilk muhakkik mutasavvıfları kendisine rehber edinmişti; bundan dolayı "es-Sûfî" lakabıyla anılmaktaydı. Bu yüzyılda Endülüs'te tasavvufun durumundan söz edilirken, asıl zikredilmesi gereken isim, hiç şüphesiz, Muhammed b. Meserre'dir (ö. 319/931). Doğu'ya seyahat edip döndükten sonra Kurtuba yakınındaki dağda inzivaya çekilen ve burada sınırlı sayıdaki öğrenciye kelâmî ve felsefî dersler veren İbn Meserre, aynı zamanda tasavvufî çerçevede irşat ve davranışlarda da bulunuyordu. Onun irşadının merkezinde ruhun yücelmesi ve mutlak hürriyete kavuşması yatıyordu. O, tasavvufî anlayışında büyük ölçüde Zünnûn el-Mısrî (ö. 246/861) ve Ebû Saîd el-Eskaf gibi Mısırlı ünlü mutasavvıfların tesiri altında kalmıştı.

İbn Meserre, Endülüs'te kendinden sonraki sûfîler üzerinde derin izler bırakmıştır. Meselâ XI-XII. yüzyıllarda öne çıkan Meriyeli İsmâil er-Ruaynî, İbnü'l-Arîf ve İşbîliyeli İbn Berrecân (ö. 536/1142) gibi sûfîlerde onun izlerine rastlamak mümkündür. İbn Meserre dışında, bilhassa XII. yüzyılda Endülüs'teki tasavvufî hayata etki eden bir diğer önemli isim Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Az önce adı geçen İbn Berrecân, Gazzâlî'nin etkisi altında kalanlardan olup, bu etkiyi aksettiren bâtınî tevillere yer verdiği bir Kur'an tefsiri de yazmıştır.

İbn Berrecân'ın vefatından hemen sonra İşbîliye'de İbn Kasî isimli bir başka sûfî ün yapmaya başladı. O, müritleriyle birlikte İşbîliye'ye bağlı Şilb'de (Silves) yerleştiği ribatta, bir süre sadece tasavvufî bir hareketin önderi konumdayken, çok geçmeden bu konumuna siyasî bir boyut da kattı. 1144 senesinde kendisini mehdî ilân ederek o sırada Endülüs'ü hâkimiyeti altında bulunduran Murâbıtlar'a karşı isyan bayrağını açtı. Fakat, siyasî ikbal uğruna kendi dindaşlarına karşı hıristiyan Portekizliler'le iş birliği içine girmesi, müritleri arasında hoşnutsuzluğa ve bir süre sonra da hareketin tamamen dağılmasına sebep oldu.

Endülüs'te İbn Meserre ile filizlenen, İbnü'l-Arîf, Ruaynî, İbn Berrecân ve İbn Kasî ile gelişen tasavvufî hayat, XII-XIII. yüzyıllarda Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile (ö. 638/1240) tabiri caizse taçlanmıştır. İslâm tasavvufunun zirve isimlerinden olan İbnü'l-Arabî, aslında tasavvufî geleneği olan bir aileye mensuptu. O, yüzlerce hocadan ders aldı; Endülüs, Kuzey Afrika, Mısır, Hicaz, Şam ve Anadolu'da birçok şehri, ilim merkezini gezdi. Onun şeyhleri arasında Fâtıma isimli bir hanımın da bulunması dikkat çekicidir. Ayrıca o, Anadolu'yu dolaşırken uğradığı Konya'da ünlü Türk bilgini Sadreddin el-Konevî'nin annesi ile evlenmek suretiyle Türkler'in Endülüs asıllı olduğu bilinen ilk enîştesi de olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufa yaptığı en önemli katkı, vahdet-i vücûd nazariyesidir. Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî'de de benzeri bir anlayışı nüve halinde bulmak mümkünse de, söz konusu kuramın gerçek kurucusu İbnü'l-Arabî'dir. Özetle, bu nazariyeye göre Allah'tan başka bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Kâinattaki her nesne birer varlık değil, Allah'ın varlığının sonsuz biçimlerde tecellisidir. Onun için

müslümanların tevhidi, Allah'tan başka bütün sebep ve araçları reddetmekle ancak gerçekleşebilir.

İbnü'l-Arabî ve başka bazı sûfîlerin, bütün inançları geçerli sayan bir anlayışta oldukları dile getirilmiştir. Bu konuda onların hareket noktası, özellikle üç dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm) Hz. İbrâhim'in Hanîf dininde birleşen ortak bir anlayışa sahip olmalarıydı. Kezâ insanlığın fizikî ve ruhsal olarak aynı öze sahip olması da onlardaki inançların birliği düşüncesinin oluşmasında etkiliydi.

Endülüs'te herkes için geçerli bir evrensel dinin varlığı da tartışma konusu olmuştur. Yahudi âlim İbn Cebirol (ö. 450/1058 civarı), mevcut dinden bağımsız olarak böyle bir dini sistemleştirdiği ahlâkî bir eser kaleme almıştır. Sûfî Harrelî'nin (ö. 638/1240) ailesinden pek çok kimsenin de yaşamakta olduğu Tarrakûne'deki (Tarragona) kilise otoritelerine bir mektup yazarak insan soyunun birliğini, bu birliğin farkında olarak aslanların koyunlara yaptığını yapmaksızın kimsenin kanının akıtılmaması, hayatına son verilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Hatta mevcut dinî tezahürlerin ahlâkî özden yoksun olduğunu söyleyerek bunların aşılmasını istemiştir. Ona göre Avrupalılar'ın ve Araplar'ın ortak atası olan Hz. İbrâhim'in Hanîf dininde, hem müslümanları hem de hıristiyanları birleştiren bir öz vardı. Harrelî, mektubunda "varlığın birliği" nazariyesinden hareketle, dinlerin tek bir tohumdan neşet ettiklerini dile getirmekteydi.

Nasrîler dönemine tekabül eden XIV ve XV. yüzyıllarda, tasavvuf, Endülüslüler'in hayatına daha fazla nüfuz etmeye başladı. Kuzey Afrika ve Doğu'dan gelen tesirler, hıristiyan İspanyol krallıklarına karşı verilen amansız savaşların açtığı derin toplumsal yaralar, cihada gidecek

insanların mâneviyatını yükseltme ihtiyacı gibi sebeplerle Gırnata, Meriye ve Mâleka gibi şehirlerde ribatların sayısı hızlı bir artış gösterdi. Meselâ sadece Gırnata civarında ellinin üzerinde ribat vardı.

İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Endülüs'te de, ribatlardaki tasavvufî yaşantı, fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Fakihlerin önemli bir bölümü, dinin özünü zedeleyebilecek davranış ve ifadeler zuhur etmediği sürece, tasavvufa olumsuz bakmamışlardır. Hatta tasavvuf erbabının toplantılarına iştirak eden fakihler olmuştur. Bunda, bir taraftan ribat ve zâviyelerin fakirlere, gariplere, hıristiyan işgalleri neticesinde yurtlarından kovulan mültecilere barınak olmak ve aş temin etmek suretiyle sosyal dayanışmaya sağladığı katkının, diğer taraftan ise bünyesindeki gönüllü zâhit mücahitler vasıtasıyla cihat faaliyetlerine verdiği desteğin önemli payı vardı. Bununla beraber, tasavvufun aleyhine tavır takınan fakihler de yok değildi. Meselâ XIV. yüzyılda yaşayan Gırnatalı fakih Ebû Abdullah el-Haffâr, birtakım suistimallere açık olduğu gerekçesiyle tasavvufun dine yarardan çok zarar getirdiği düşüncesini taşımaktaydı.[48]

Tarih, Coğrafya ve Seyahatnâme

Tarih: Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de tarihe büyük ilgi gösterildi. Şekil ve metot bakımından umumiyetle Doğu'nun örnek alındığı tarih çalışmaları çerçevesinde, ağırlığın Endülüs'e ve Endülüslüler'e verildiği genel tarihler, mahallî tarihler, şehir tarihleri, tabakat kitapları ve edebiyat tarihleri telif edilerek çok geniş ve zengin bir literatür oluşturuldu. Ancak bu literatürün önemli bir kısmı yangın, yağmalama, kasıtlı tahribat, sürgün gibi sebeplerle maalesef günümüze ulaşamadı.

Ulaşabilen eserlerin el yazması nüshaları Madrid, Toledo, Tunus, Fas, Kahire ve bazı Avrupa şehirlerindeki muhtelif kütüphanelerde muhafaza edilmekte olup bunların önemli bir bölümü yayınlanmıştır.

Genel bir iki tespit yapmak gerekirse, öncelikle Endülüslüler'in tarih ilmini, hem dinî hem de siyasî-idarî hayat açısından faydalı ve lüzumlu bir bilim dalı olarak kabul ettikleri söylenebilir. Tarih yazımına olan aşırı rağbet ve ilgileri de bunu göstermektedir. İbn Hazm (ö. 456/1064), *Merâtibü'l-ulûm* adlı risâlesinde tarihin önemine temas ederken geçmişe ait gerek faydalanılması gerekse kaçınılması elzem olan örneklerin tarih sayesinde öğrenilebileceğini belirtir. Eserinde, ferdin eğitiminde tarihin gerekliliğine de işaret eden İbn Hazm, hiçbir milletin bu ilimden müstağni kalmadığını da buna delil olarak göstermektedir.[49] Bir diğer tespit de şudur: Endülüslü tarihçilerin istisnasız hepsi, profesyonel anlamda sadece tarihle ilgilenen kimseler değillerdi. Bilakis, bu kişiler çok geniş bir kültürel birikime sahipti. Dinî ilimlerin hepsinde genel mâlûmat sahibi olmalarının yanında, kimi muhaddis, kimi fakih, kimi şair ve edip, kimi de bu özelliklerin hepsini birden taşıyan şahsiyetlerdi. Meselâ Endülüs'ün ilk tarihçilerinden biri olan İbn Habib, aynı zamanda fıkıh alanında da eserler telif etmiş ünlü bir fakihti. *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* isimli tarihin sahibi olan İbnü'l-Kūtiyye (ö. 367/977), aynı zamanda fıkıh, hadis ve Arap dili alanlarında da otorite kabul edilmekteydi.

Mevcut bilgiler, ilk tarih çalışmalarının emirlik döneminde başladığını, halifelik ve bilhassa mülûkü't-tavâif dönemlerinde geliştiğini göstermektedir. Burada bu dönemlerde ortaya konan zengin literatürün tamamını ele almamız mümkün değildir. Buna mukabil

Endülüslüler'in sahip olduğu birikim hakkında bir fikir verebilmek için birkaç ismi zikretmeden de geçmemek gerekir. Bunların başında "tarihçilerin sultanı" unvanıyla anılan Ebû Mervân Hayyân b. Halef (ö. 469/1076) gelir. O fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat dallarında eğitim görmüş, ancak asıl öne çıktığı alan tarih olmuştur; bir anlamda kendini tarihe adamıştır. Hakkındaki bilgiler, onun bir tarihçi olarak mâlûmatının derinliği ve güvenilirliği hususlarında ittifak etmektedir. Bir tarihçi olarak en önemli özelliklerinden biri, kendisinden önceki kaynaklardan aldığı bilgileri, birbirini tamamlayan bir üslûp ve kompozisyon içerisinde metinleştirmesiydi. Onun *el-Muktebes fî târîhi ricâli'l-Endelüs* adlı eseri kendisinden sonraki tarihçiler tarafından kaynak kitap olarak kullanıldı. Ancak bu durum, onun da kullanmış olduğu söz konusu kaynakların ihmal edilmesi ve zamanla kaybolması sonucunu doğurdu. Kurtubalı tarihçi, kendi döneminin olaylarıyla da ilgilendi; *el-Metîn* adlı eserinde halifelik ve mülûkü't-tavâif dönemlerinin çalkantılı olaylarına dair çağdaş haberleri topladı. Bu eser, maalesef günümüze tam haliyle ulaşamamıştır. Fakat sonraki kaynaklarda bundan yapılan alıntılarla karşılaşmaktayız. İbn Bessâm'ın (ö. 547/1147-48) *ez-Zahîre*'si bunların başında gelmektedir. İbn Bessâm bu eserinde XI. yüzyıl şair ve ediplerine dair materyalleri topladı. Bu kişilerin bir bölümü devlet içerisinde vezir yahut kâtip, hatta emîr olarak görev yaptıklarından, müellifin onlara dair verdiği bilgiler vasıtasıyla dönemin siyasî ve kültürel gelişmeleri hakkında da bilgi sahibi olabilmekteyiz. Yine aynı yüzyılın otobiyografi türünde yegâne örneği olması, ayrıca mensubu olduğu hânedana ve çevresindeki politik gelişmelere dair birinci ağızdan bilgiler sunması bakımından son Zîrî Emîri Abdullah b. Bulukkîn'in (1072-1090) *et-Tibyân*'ı da çok önemlidir.

Murâbıtlar dönemindeki tarih çalışmalarının çok azı günümüze ulaşmıştır. Buna karşın muvahhidler döneminde bu hânedanın hilafetini meşrûlaştırma çabalarının da etkisiyle tarih alanındaki çalışmalarda yeniden bir canlanma gözlendi. Bu dönemde öne çıkan tarihçilerden biri Bâceli İbn Sâhibüssalât'tır (ö. 594/1198'den sonra). Onun *el-Men bi'l-imâme* adlı tarihinin sadece bir bölümü günümüze ulaşabilmiştir. Yine XII. yüzyılda Endülüs'ün fethini ve fetihte Berberîler'in katkılarını ele alan metinler de ortaya çıkmıştır.

XIV. yüzyılda yaşayan Gırnatalı İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374) de tarih alanında önemli eserler bırakmıştır. Nasrîler döneminde önce sarayda kâtiplik, sonra da vezirlik yapan Hatîb, her şeyden önce bir devlet adamıdır. Fakat bu özelliğinin yanında o, aynı zamanda seçkin bir edip, filozof, hekim ve de tarihçidir. Tarihe dair *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta, el-Lemhatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Nasriyye, A'mâlü'l-a'lâm, Reyhânetü'l-küttâb* ve *er-Rakmü'l-hulel fî nazmi'd-düvel* unvanlarını taşıyan beş ayrı eser kaleme almıştır. Bu eserlerde, Nasrîler dönemi ağırlıklı olmak üzere, Endülüs'ün coğrafyasına, siyasî, içtimaî ve kültürel tarihine ait çok önemli bilgiler vardır. Bilgilerin bir bölümünün arşive ve İbnü'l-Hatîb'in şahsî gözlemlerine, diğer bölümünün ise kendisinden önceki dönemlerde telif edilip de daha sonra kaybolan kaynaklara dayanıyor olması, eserlerinin kıymetini bir kat daha arttırmaktadır.

Endülüslü tarihçiler eserlerinde gayrimüslimlerle ilgili bilgilere çok fazla yer vermemiş, Latince kronikleri kullanma konusunda da pek istekli davranmamışlardır. Ancak gayrimüslimlere dair bilgilerin aktarımında büyük ölçüde gerçeğe sadık kalmışlardır. Bu bakımdan çağdaşları olan hıristiyan kaynaklara kıyasla daha tarafsız oldukları söylenebilir.

Coğrafya-Seyahatnâme: Endülüs'te tarihe gösterilen ilgi coğrafyadan da esirgenmedi. IX ve X. yüzyıllarda Endülüs asıllı, aynı zamanda tarihçi de olan ilk coğrafyacılar ortaya çıktı. Bunlardan Ahmed er-Râzî (ö. 324/936), tarihinin giriş mahiyetindeki oldukça hacimli bir bölümünü, Endülüs'ün coğrafî özelliklerine, yolları, bölgeleri ve şehirlerine ayırdı. Yahudi asıllı İbrâhim b. Ya'kūb (ö. 287/900), Almanya, Kuzey Avrupa ve Balkanlar'da gördüklerini ihtiva eden seyahatnâmesiyle Endülüslüler'in bu ülkeleri ve bölgeleri tanımalarına katkıda bulundu.

Öte yandan Endülüs'te coğrafyanın "altın çağ"ı XI-XII. yüzyıllar olmuştur. Bu zaman diliminde Endülüs'ün en ünlü coğrafyacıları yetişti; bunların başında Uzrî (ö. 478/1085) ve Bekrî gelmektedir. Maalesef her iki coğrafyacının yazdıklarının ancak bir bölümü günümüze ulaşabilmiştir. Meriyeli Uzrî'nin eseri Kurtuba'ya bağlı kasabalar, bunlara bağlı köyler, buralarda geçerli olan vergi sistemi ve vergi miktarları hakkında önemli veriler sunmaktadır. Eserde tarihî olaylara ve bazı fantastik rivayetlere de yer verilmektedir. Meselâ Sarakusta'da varlığından söz ettiği bir su kaynağından şöyle bahsetmektedir:

> Beltaş (Pleitas) yakınında bir köy var. Bu köyde de bütün sene boyu sadece bir gün hariç suyu olmayan bir kaynak var. Ağustosun ilk gecesi girdiğinde kaynaktan su akmaya başlar ve gün boyu devam eder, ta ki güneş batana kadar. Gece yaklaşırken ona bakan suyun gittikçe azaldığını ve nihayet tamamen kuruduğunu görür. Gelecek senenin aynı gecesine kadar su bir daha akmaz.[50]

XII. yüzyılda yine iki önemli coğrafyacı olan İdrîsî (ö. 560/1165) ve Zührî'nin tasvirleriyle karşılaşmaktayız.

Onların dünya haritaları, müslüman kartografyacılığının iki önemli örneğini teşkil eder. Zührî'nin eserinde ayrıca fantastik haberlere de yer verilir. Meselâ Endülüs'te suyu bütün canlıları öldüren, ancak sadece tavus kuşunun yaşamasına imkân tanıyan bir gölün varlığından söz eder. Kezâ Sarakusta'nın benzersiz yanlarından bahsederken şöyle der:

> Sarakusta'da nesneler çürümez; meyve, buğday ve sebzeler bozulmaz. Orada yüzyıllık buğday, yaklaşık altı yıllık üzüm; yaklaşık dört yıllık kuru incir, kiraz, armut, şeftali gördüm. Yirmi yıllık belki de daha fazla süreli bakla ve nohut var. İster yün, ister pamuk isterse ipekten olsun elbise, kezâ ahşap orada eskiyip çürümez.[51]

XII. yüzyılda Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin (ö. 565/1169) Sicilya, Mısır, Irak, Hazar ve Bulgar topraklarını gezdikten sonra kaleme aldığı *Acâibü'l-mahlûkāt* adlı eseri fantastik haberlerle dolu bir seyahatnâmedir. Bir sonraki yüzyılda yazılan Belensiyeli İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) *er-Rıhle*'si ise sadece İslâm dünyası coğrafyası hakkında değil, müslüman dünyasında Haçlı savaşları sonucu Sicilya'nın kaybedilmesi, Endülüs'ün kaybedilmeye başlanması, Mısır'da Fâtımîler'in yıkılması, Sehaddîn-i Eyyûbî'nin önderliğinde Eyyûbîler Devleti'nin kurulması gibi olaylardan kaynaklanan değişimlerin vuku bulduğu bir çağ hakkında da çok kıymetli bilgiler veren önemli bir eserdir.[52]

Felsefe ve Mantık

Felsefe: Endülüs, diğer sahalarda olduğu gibi felsefede de önce Doğu'yu takip etti. Yalnız, Endülüslüler'in kelâm konusunda takındıkları olumsuz tavır felsefe için de geçerli olduğundan, Doğu'daki felsefî gelişmelerin

Endülüs'e aktarılması gerekti. Öyle anlaşılıyor ki ilk defa II. Abdurrahman döneminde bazı felsefî görüşler ve eserler Endülüs'e sızma imkânı bulabildi. Zira II. Abdurrahman'ın bizâtihi kendisinin de felsefeye ilgi duyduğu rivayet edilmektedir.[53] Bununla beraber ülkede felsefe alanındaki asıl ciddi gelişmenin X. yüzyılın ilk çeyreğinde Kurtubalı Muhammed b. Meserre ile (ö. 319/931) başladığını söylemek daha doğru olur. O, ilk defa babası Abdullah b. Meserre vasıtasıyla bazı kelâmî ve felsefî görüşlerle tanıştı. İlim tahsili için Doğu'ya seyahat eden ve sûfîlikle olduğu kadar felsefeyle de iştigal eden İbn Meserre, Yeni Eflâtuncu görüşlere de âşinalık kazanmıştı ve Kur'an'la felsefenin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışıyordu. Ona göre insan, yaratılmış varlıklardan hareketle yaratıcıyı tanıyabilirdi. Kur'an da zaten yaratmayı açıklayan bir kitaptı. İnsan ancak nefsî arınma ve doğru kullanılan bir akılla Tanrı'nın ilhamına mazhar olabilirdi.

İbn Meserre, 931 senesinde Kurtuba'da öldüğünde, arkasında bir ekol bıraktı. Fakat II. Hakem döneminin sonlarına doğru bu ekol, Kurtuba Başkadısı Muhammed b. Yebkâ, dilci Zübeydî ve fakih İbn Lüb es-Salamankî'nin başı çektiği şiddetli bir muhalefet cephesiyle karşılaştı. Bu cephenin talepleri siyasî otorite -ki bu esnada fiilen hâcib Mansûr'un elindeydi- tarafından da benimsenince, İbn Meserre ekolü mensuplarına yönelik olarak, daha önce bir ara III. Abdurrahman döneminde de denenen baskı ve sindirme politikaları yeniden uygulamaya kondu. Bu istikamette, II. Hakem'in saray kütüphanesinde mevcut olup da muhalefet cephesince zararlı kabul edilen ve aralarında felsefeye dair olanların da bulunduğu birçok eserin ayıklanması için emir verildi. İbn Meserreci olarak bilinenlerin birçoğu ya ülkeyi ya

da Kurtuba'yı terketti. İbn Meserre ekolü, XI. yüzyılda İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'nin şahsında Meriye'ye bağlı Beccâne'de (Pechina) yeniden canlandı.

XI. yüzyılda Endülüs'te fikrî ortamın müsait oluşundan istifadeyle yahudi filozof İbn Cebirol (Gabirol), *Yenbuu'l-hayât* adıyla yazdığı eserinde, Yeni Eflâtuncu çizgide bir felsefî anlayış ortaya koydu. Aynı zamanda iyi bir tabip olan filozof Kirmânî, daha önce Mesleme el-Mecrîtî tarafından Endülüs'e sokulan *İhvân-ı Safâ* risâlelerini Sarakusta'da açıkça yaymaya başladı. Bu risâlelerle birlikte dolaylı olarak Yeni Eflâtunculuk da yaygınlaşmaktaydı. Yine aynı şehirde İbnü's-Seyyid İbnü's-Sîd (ö. 521/1127), felsefe bilgisi olmayanların bile rahatça anlayabilecekleri sadelikte *Kitâbü'l-Hadâik* isimli eseri kaleme aldı. Eserden anlaşılan o ki Endülüslüler, Doğu'daki gelişmeleri takip etmek suretiyle artık Yunan felsefesinden büyük ölçüde haberdar bulunuyorlardı. İşte bu birikim, XII ve XIII. yüzyıllarda Endülüs topraklarında İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi üç zirve ismin yetişmesini, dolayısıyla da İslâm felsefesinin Doğu'da kesilen hızını Batı'da yeniden arttırmasını mümkün kılmıştır.

İbn Bâcce (ö. 532/1138), büyük ölçüde Fârâbî'nin etkisi altında kalmış, *Tedbîrü'l-mütevahhid* ve *Risâletü'l-vedâ'* adlı eserlerinde, gerçek felsefe ve gerçek hayatın münzevi bir adamın felsefesi ve hayat tarzı olduğunu savunmuştur. Yalnız, onun kastettiği münzevilik cismanî değil aklî bir münzeviliktir. Ona göre hakikat ve Allah, sûfîlerin söylediği gibi hissiyata dayalı sezgi ile değil, hissî arzularla güdümlü olmayan saf düşüncenin aklî sezgisiyle anlaşılabilir. İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevahhid* isimli eserinde siyaset felsefesi de yapmıştır. Bu bağlamda o, olgun bir cumhuriyet idaresinden söz etmektedir.

Bu cumhuriyette vatandaşlar seçkin insanlardan meydana gelmiştir. Onlar birbirlerine sevgiyle bağlandıkları için suç işlemezler, dolayısıyla bu cumhuriyette hâkime gerek yoktur. En uygun besinlerle beslendiklerinden hasta olmazlar, bu sebeple doktora da ihtiyaç yoktur.

İbn Bâcce'nin öğrencisi olan İbn Tufeyl (ö. 581/1185), hocasının fikirlerinden hareketle yeni felsefî görüşler ortaya atmıştır. *Hay b. Yakzân* isimli eserinde ortaya koyduğu ve hikmetü'l-işrâk adını verdiği felsefesine göre, gerek Allah'ın gerekse varlıkların gerçek bilgisine, insan varlığının hakikatini teşkil eden ruh veya nefis temizliğiyle de ulaşılabilir. Bunu başarmak için bir dinî öğretiyi rehber edinmek şart değildir; insan, tabiatı seyretmekle hakikate ulaşabilir. Böylece İbn Tufeyl, felsefe ile dinin, bir başka ifadeyle akıl ile vahyin aynı gaye ve uyum içinde olduğunu göstermek istemiştir.

Endülüs'te felsefenin zirvesinde oturan kişi, hiç şüphesiz İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). O, sadece Endülüs'ün değil, bütün Ortaçağ İslâm ve Batı dünyasının tek ve gerçek Aristocu filozofudur. Bu yönüyle Meşşâiyye ekolünün de önde gelen temsilcilerindendir. İbn Rüşd, Muvahhid sarayına geldikten sonra Aristo'nun felsefeye dair yazılarını şerhetmekle görevlendirildi. Kezâ Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine bir reddiye yazdı. Ona göre insanların geneli için felsefî yol kaçınılmazdır. Çok sayıda Kur'an âyeti insanı bilgiyi aramaya teşvik eder. Grekler'in ortaya koydukları bilgi bu bakımdan muazzamdır. Diğer taraftan bu tür bilgiler mantık ilmini de gerekli kılar. Felsefe vahyin en iyi açıklamasıdır, dolayısıyla vahiy filozoflarca ortaya konan yollar vasıtasıyla anlaşılmalıdır.

XII-XIII. yüzyıllardaki felsefî gelişmelerden söz ederken unutulmaması gereken bir diğer isim, Mûsâ b.

Meymûn'dur (Moisés Maimónides, ö. 600/1204). Eserlerinin çoğunu Arapça kaleme alan Kurtubalı yahudi filozof, tıpkı hocası İbn Rüşd'ün yaptığı gibi, felsefe ile yahudi inançlarını uzlaştırmaya çalışmıştır. En önemli eseri olan *Delâletü'l-hâirîn*'de kendisini meşgul eden problemlerin müslüman meslektaşlarınınkilerle aynı olması dikkat çekicidir.

Mantık: Endülüs'te felsefeye karşı gösterilen muhalefetten mantık ilmi de nasibini almıştır. Mantığı, doğru görüşle yanlış olanı birbirinden ayırmanın en önemli vasıtası olarak kabul eden İbn Hazm, yurttaşlarının bu ilim dalına olan muhalefetini doğru bulmamış ve ilim taliplerini mantık öğrenmeye teşvik etmiştir. Onun bu sahada kaleme aldığı *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhâ* isimli bir eseri de vardır. Endülüs'te mantığın müdafaasını yapan bir diğer isim, Yûsuf b. Muhammed b. Tumlûs'tur (ö. 620/1223). O, Endülüslü yurttaşlarının mantığa karşı çıkmalarını, alışık olmadıkları veya bilmedikleri her yeniliği zararlı bir bidat olarak algılamalarıyla açıklamaktadır. Bu görüşünü delillendirirken, onların daha önce de Mâlikîlik dışındaki fıkhî mezheplere, kelâma, felsefeye, hatta başlangıçta hadise bile muhalefet etmelerini örnek gösterir. Bununla beraber, karşı çıktıkları her şeye zamanla alıştıklarını ifade ettikten sonra, kendisinin bu olguyu bildiği için mantıkla uğraşmaya cesaret gösterdiğini belirtir. O, mantık ilmine giriş sadedinde *Kitâbü'l-Medhal li sınâati'l-mantık* isimli bir eser telif etmiştir.

Astroloji ve Astronomi

Ortaçağ'da astrolojiyi astronomiden ayırmak çok zordur. Çünkü öncelikle astrolojik uygulamalar sebebiyle astronomiye ihtiyaç duyulmuştur. Latin astroloji

geleneğinin Endülüs'te devamı hususunda Ubeydullah el-İsteccî'nin adı öne çıkmaktadır. O, VIII. yüzyıl sonu veya IX. yüzyıl başında Arapça'ya, XII. yüzyılda ise İspanyolca'ya tercüme edilen *Libro de las cruces*'i yeniden gözden geçirmiştir. IX. yüzyılın ortalarında, taşlardan cam yapımını keşfetmiş olan Ebü'l-Kāsım Abbas b. Firnâs (ö. 275/888), kendi evinde, içinde yıldızların, bulutların ve hatta gökte çakan şimşeklerin bile seyredilebileceği bir çeşit uzay laboratuvarı geliştirmişti. Bundan daha önemlisi o, insanın uçması konusunda ilk ilmî teşebbüsü yapan kişi olarak da bilinir. Kaynaklardan öğrendiğimize göre, onun kuşları model alarak uçmak için geliştirdiği alet, kuş tüylerinden yapılmış kanatlardan oluşan bir cihazdan ibaretti ve o, bu aletle bir müddet uçmayı başarmıştır. Ancak kuşların yere inerken öncelikle kuyruklarından yararlandıkları gerçeğine dikkat etmediği ve dolayısıyla cihazında böyle bir kuyruk bulunmadığı için yere inerken kalçasının üzerine düşmüş ve yaralanmıştır.

IX. yüzyıldan sonra Hârizmî'nin *Zîcü's-Sind Hind* (Sindhind Tabloları) adlı eseri vasıtasıyla Hint astronomi geleneğinin Endülüs'teki etkileri gözle görülür hale gelmeye başladı. Hârizmî'nin tabloları Mesleme el-Mecrîtî (ö. 397/1007) tarafından Kurtuba'ya uyarlanmıştır. Aynı Mesleme'ye Endülüs Emevî Devleti'nin son yirmi yılında ortaya çıkan iç karışıklıkları ve devletin çöküşünü öngördüğü bir yıldız falı da nispet edilir. Sözü edilen iç karışıklıklar sebebiyle Kurtuba'da formasyonlarını tamamlamış ilim adamları ve bu arada Mesleme'nin öğrencileri, bu şehri terkederek yeni kurulmuş küçük emirliklerin başkentlerine dağılmışlardır. Mülûkü't-tavâif diye bilinen bu küçük emirliklerin sultanları, diğer alanlardakilere olduğu gibi

astronomi ve matematik alanlarında yetişmiş âlimlere de saraylarının kapılarını açtılar. Meselâ İbnü's-Saffâr (ö. 426/1035) Dâniye'de, İbnü's-Semh (ö. 426/1035) Gırnata'da himayeye mazhar olmuştur.

Doğu'ya giden ilim yolcuları Endülüs'e dönerken beraberlerinde yeni eser ve teknikleri de getirmişlerdir. Söz gelimi İbn Meşşât, Doğulu ünlü kimyacı Câbir b. Eflah'a nisbet edilen usturlap hakkındaki bir risâleyi Endülüs'e taşımıştı. Endülüslü astronomi bilginlerinin en büyüklerinden olan Zerkālî de (ö. 494/1100) bu yüzyılda yetişmiştir. Batı literatüründe Azarquiel olarak bilinen bu âlim, Tuleytula'da gözlemler yaptı, şehrin hıristiyanlar tarafından işgal edilmesi üzerine Kurtuba'ya gitti ve burada Abbâdîler'in hizmetine girdi. Onun muhtemelen Doğu kökenli olan "aquatorium" üzerine yazdığı risâle, XV. yüzyılda İranlı astronomi âlimi Kâşî (ö. 832/1429) tarafından kullanıldı. Aquatorium, yıldızların hareketini göstermek ve ilâve hesaplar yapmaksızın bunların belirli bir zamandaki yerlerini tespit etmek için geliştirilen bir aletti. Zerkālî söz konusu risâlesinde daireler yerine elipslere dayalı bir astronomi geliştirmeye çalıştı. Risâlenin bir bölümü X. Alfonso zamanında İspanyolca'ya tercüme edilmiştir. Bu alet üzerine Dâniyeli Ebü's-Salt Ümeyye de (ö. 529/1134) bir risâle kaleme almıştır. Onun uzun süre Mısır'da kalması, aletin Doğu'da yeniden yaygınlaşmasına katkı sağlamış olabilir. Aynı âlim, Endülüs'te imal edilen usturlapların sırtında görülen zodyak takvimini yaygınlaştıran kişidir. Endülüslü sanatkârlar, yüksek kalitede usturlap yapma konusunda mahir kimselerdi. Bunların sonuncusu, yapım tarihi olarak 1481'i, yani Gırnata'nın düşüşünden sadece on bir yıl öncesini taşır.

Zerkālî'nin yirmi beş yıl güneşi, otuz altı yıl da ayı gözlemlediği rivayet edilir. Bu gözlemleri sayesinde güneş hakkında bir kitap kaleme almış; bu kitapta astronomik fenomenlerin değişime mâruz olduğu kanaatini dile getirmiştir. Ona göre güneşin merkezî uzaklığı başlangıç itibariyle farklılıklar arzetmekteydi ve bu farklılıkların hesabını yapacak geometrik bir modele ihtiyaç vardı. Zerkālî, sabit yıldızların hareketi üzerine de bir risâle yazmıştır. İbrânîce tercümesi elimizde olan bu risâlede "titreşim" teorisinin üç ayrı modelini açıklamaktadır. Bu, aslında köken itibariyle Doğu'ya ait bir teori olsa da Endülüs'te işlenmiş ve geliştirilmiştir. Endülüs'ü müneccimlerin işini kolaylaştıran ve bir yıldızın meridyenini tayinde karmaşık hesaplar yapabilen dâimî yıllıklarla ilk tanıştıran da Zerkālî olmuştur.

Zerkālî'nin yaşadığı yüzyılda yeryüzünün herhangi bir enleminde kullanılabilen ve bu sebeple de "evrensel aletler" diye meşhur olan usturlaplar geliştirildi. Zerkālî'nin "es-safîha"sı (azafea) ve Ali b. Halef'in üniversal levhası bunlardandır. Bu aletler, klasik usturlapların bazı eksikliklerini giderdikleri için Doğu'da ve Avrupa'da büyük bir yankı meydana getirdiler. Kezâ astronomi cetvellerinde de önemli bir ilerleme kaydedildi. Bunlara *Tuleytula Cetvelleri* örnek olarak gösterilebilir. Latince tercümeleri sayesinde haberdar olduğumuz bu cetveller, aslında Doğulu Hârizmî ve Bettânî gibi ünlü âlimlerin cetvellerinin Tuleytula'ya uyarlanmasıyla ortaya çıkmıştı. *Tuleytula Cetvelleri* 1069'da Kadı İbn Sâid'in (ö. 462/1069-70) başında bulunduğu ve aralarında Zerkālî gibi doğrudan gözlem yapan kişilerin de yer aldığı bir heyet tarafından hazırlanmıştır. Öte yandan İbn Muâz el-Ceyyânî (ö. 486/1093) ise Batı'da *Tabulae Jahen* adıyla bilinen ve bir bölümü Cremonalı

Gerard'ın Latince tercümesi içinde yer alan çalışmasında, Hârizmî'nin cetvellerini Tuleytula'daki heyetten bağımsız olarak Ceyyân'ın koordinatlarına uyarladı.

XII. yüzyılda astronomi, Zerkālî'nin takipçisi olan İbnü'l-Kemmâd, Batlamyus'un *Kitâbü'l-Mecistî*'sini eleştiren Câbir b. Eflah, İbnü'l-Hâim ve özellikle de Bitrûcî tarafından temsil edildi. Vefat tarihi bilinmeyen Bitrûcî, kendisinden önce Zerkālî, Câbir b. Eflah, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından başlatılıp devam ettirilen Batlamyus teorisine yönelik tenkitleri olgunlaştırarak bu konuda son sözü söyleyen kişi oldu. O, bu tenkitleri çerçevesinde yeni bir astronomi sistemi geliştirdi. Bu sisteme göre dünya ve diğer gezegenler çift kutupludurlar. Gezegenlerin hareketi doğudan batıya doğrudur. Gök cisimleri aklî varlıklara sahiptir. Daha az katı olan gök cisimleri, daha çok katı olanlara nispetle daha hızlı hareket ederler. Gezegenler, günlük dönüş ritmine sahiptirler. Hareket; hız ve enerjinin bir fonksiyonudur. Bitrûcî, bu ve burada zikredilemeyen diğer görüşleriyle başta Kopernik olmak üzere çok sayıda Batılı bilim adamına tesir etmiş, hatta modern astronominin kurucularından kabul edilmiştir.

Nasrîler zamanında mescitlerde namaz saatlerinin belirlenmesi, kıblenin tayini gibi hususlarda hizmet etmek üzere astronomiyle ilgilenen bir kişi resmî görevli olarak tayin edilmiştir. Meşhur mimar Ahmed b. Bassu (ö. 716/1316) bu şekilde görevlendirilenlerden biriydi. O, Gırnata Ulucamii'nde görev yaptı. Onun güneş saati yapma konusundaki mahareti kaynaklarda zikredilir. Kezâ Mürsiyeli İbnü'r-Rakkâm (ö. 715/1315) da aynı konuda maharetiyle ün yapmış, eserler kaleme almıştı. Bir ara Tunus'a ve Bicâye'ye de giden bu kişi, Nasrî sultanının daveti üzerine yeniden Gırnata'ya döndü. Onun

biyografisi bize Endülüs'teki bilim geleneğinin göçler vasıtasıyla Mağrib'e intikal ettiğini, Endülüs'te İslâm hâkimiyeti sonrasında bu geleneğin yahudiler arasında muhafaza edildiğini göstermektedir.[54]

Matematik ve Teknoloji

Müslümanların matematik alanında kaydettikleri gelişmelerde, sayı sistemini kabul ettikleri Hintliler'in önemli etkisi oldu. Bu alanda Endülüs'te en fazla öne çıkan şahsiyetlerden biri, aynı zamanda mümtaz bir astronomi âlimi olan Mesleme el-Mecrîtî'dir. Onun matematik alanındaki eseri aritmetik, ticarî aritmetik ve geometriyi kapsamaktaydı. Öğrencileri XI. yüzyılda matematik alanında otorite haline geldiler. Bunlardan biri olan İbnü's-Saffâr (ö. 426/1035), Sarakusta'ya yerleşti. Bu şehirde Hûdî Emîri Mü'temen'in de aynı zamanda iyi bir matematikçi olduğu belirtilmelidir. Onun *Kitâbü'l-İstikmâl* adlı eserinin kaybolduğu zannedilmekteydi; fakat daha sonra kitabın dört adet yazma nüshası keşfedildi. Kitapta sayılar teorisi, düzlem geometrisi, küresel geometri, konikler ve başka bazı konular işlenmektedir. Hûdî emîrinin bu gibi konuları ele alan bir kitap yazmış olması, elinin altında çok zengin bir kütüphanenin olduğunu göstermektedir. Adı geçen eser, XII. yüzyıl sonlarına doğru yahudi âlim Mûsâ b. Meymûn tarafından Mısır'da tanıtıldı; XIV. yüzyılda da Bağdat'ta meşhur oldu. XI. yüzyılda isim yapan matematikçiler arasında İbnü's-Seyyid (ö. 488/1096) ve İbn Muâz el-Ceyyânî'yi de zikretmek gerekir. İbn Muâz, Öklid'in *Elementler*'ini şerhettiği gibi, Batı'da XVII. yüzyıldan önce birkaç kişinin anlayabildiği "aritmetik ortalama"yı tanımlamaya da muvaffak oldu. Endülüs'te Bîrûnî'nin başarılı çalışmaları, özellikle de küresel trigonometri alanındakiler

pek bilinmiyordu. İbn Muâz bu konular hakkında malumat sahibi olan kişilerden biriydi. Küresel trigonometri alanında bir eser kaleme aldı. Bu eser Latince'ye tercüme edilmemiş de olsa Câbir b. Eflah vasıtasıyla buralarda dolaylı bir etkiye sahip oldu. Aritmetik, sürekli rağbet gördü, bunda ferâiz ilmine duyulan ihtiyacın da önemli etkisi vardı. XII. yüzyılda İbn Yâsemin cebir konusunu ele alan didaktik bir şiir yazdı; İbn Mün'im el-Abderî, üçgen sayıları, arkadaş sayıları ve başka bazı konuları içeren bir kitap kaleme aldı. XIII. yüzyılda Endülüs'teki birikimden de istifade eden Merakeşli İbnü'l-Bennâ, XV. yüzyılda tahsiline Besta (Baza) ve Gırnata'da başlayıp Mağrib ve Doğu'da devam eden Kalesâdî (ö. 891/1486) yetişti. Kalesâdî, ileri cebir sembolizmini kullanan ilk kişi olarak bilinmektedir.

Endülüs'te mekanik mühendislik alanında da belli bir gelenek mevcuttu. Daha önce de adı geçen Zerkâlî'nin Tuleytula'da Tâcuh nehri kıyısında mühendislik harikası bir eser yaptığı nakledilir. Endülüs'te mekanik mühendislik alanında kaleme alınan ilk eser, İbn Halef el-Murâdî'ye aittir. X. Alfonso zamanında istinsah edilen eser, bugün Floransa Bibliotece Medicea-Laurenziana'da muhafaza edilmektedir. Kitapta otuz adet mekanik eser tarif edilmektedir. Bunlar arasında oyuncaklar, saatler ve savaş makineleri mevcuttur. Birinciler otomatik hareket etmekte olup belli fonksiyonları yerine getirmektedirler. Eserlerin hareketi su sayesinde olmaktadır. Suyun âni ve hızlı düşüşünü önlemek için düzenli ve belli bir âhenk içinde akmasını temin eden mekanizmalar yapılmıştır. Mühendis diye bilinen bir başka Endülüslü mühendisin, Merakeş'te yer altında su toplamak için galeriler inşa etmeyi mümkün kılan bir teknoloji geliştirdiği nakledilir. Muvahhid halife, 1160 yılında bir başka Endülüslü'yü

Cebelitârık Kalesi'nin inşasıyla görevlendirdi. Bu mühendis, dağın zirvesine bir yel değirmeni inşa etti; yine Merakeş Ulucamii'nde minberi ve maksûreyi otomatik olarak hareket ettiren bir sistem geliştirdiği de bilinmektedir.

Tıp ve Eczacılık

Müslümanlar Endülüs'e yerleştiklerinde tıp alanında ciddi sayılabilecek bir birikime sahip değillerdi. VIII ve IX. yüzyılın ilk yarısı boyunca, bu alanda daha ziyade gayrimüslimler söz sahibi oldular. Endülüs'te tıp alanındaki büyük gelişme X. yüzyılda, halifelik döneminde yaşanır. Bu dönemde Dioscorides'in *Materia médica*'sının Arapça tercümesi yenilenmiştir. Bu tercümeyi yahudi hekim Hasday b. Şaprut, müslüman hekim İbn Cülcül (ö. 384/994 sonrası) ve hıristiyan din adamı Rebî' b. Zeyd, Bizans imparatorunun gönderdiği Grekçe bilen bir rahiple birlikte çalışarak gerçekleştirmişlerdir. İbn Cülcül ayrıca aralarında Endülüslü olanlara da yer verdiği hekimlere dair *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* adlı bir tabakat kitabı kaleme almıştır. Müellifin Endülüs'te tıp ilminin başlangıcı hakkında verdiği bilgiler ve bu bağlamda hıristiyan hekimlerden de söz etmesi dikkate değerdir. X. yüzyılda ünlü hekim Zehrâvî (ö. 403/1013) yetişmiştir. Onun *Tasrîf* adlı ünlü eseri otuz bölümden müteşekkil olup birinci bölüm genel esaslardan, ikinci bölüm baştan ayağa kadar insan vücudunda görülebilen 325 hastalığın belirtilerinden, otuzuncu bölüm ise ameliyatlardan söz eder. Daha kısa olan diğer bölümlerde tedavi edici otlar, ilâçlar ve uygun dozajda hazırlanışları gibi konular ele alınır. Cerrahiye ayrılan bölümde Zehrâvî'nin kullandığı aletlerin çizimleri de mevcuttur. Bu eser XII. yüzyılda Cremonalı Gerard (ö. 1187) tarafından Latince'ye, 1465-66'da ise Türkçe'ye

çevrildi. Tuleytulalı İbn Vâfid (ö. 467/1075), Zehrâvî'nin mümtaz öğrencilerinden biriydi. O, eczacılık alanını gayet iyi bilmesine rağmen, hastalıkları uygun bir diyetle tedaviyi tercih etmiştir. Yirmi yıllık bir birikimin ürünü olan *Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede* adlı eseri, Dioscorides ile Galen'in basit ilâçlarla ilgili eserlerinin bir sentezi mahiyetindedir. Eser Ortaçağ'da Katalanca, Latince ve İbrânîce'ye çevrilmiştir.

XII. yüzyıl, Benî Zühr ailesinden çıkan ünlü hekimlerin ve İbn Rüşd gibi meşhur simaların varlığıyla Endülüs tıbbının altın çağı olmuştur. Benî Zühr ailesinden hekimler tıp alanında teoriden ziyade uygulamaya ağırlık ve önem vermişlerdir. Ebü'l-Alâ ez-Zühr'ün teşhis koymak için hastaların sadece idrar ve nabzına baktığı nakledilir. Onun tecrübe edilmiş reçeteleri (mücerrebât) dört yazma sayesinde günümüze ulaşmıştır. Ona ait reçetelerden biri şu şekildedir:

> Taze bir beyaz soğanı aldım, dış kabuğunu soydum, onu ateşe yaklaştırıp kızarttım. Sonra hâlâ sıcaklığını muhafaza ederken onu temizledim, doğradım ve üzerine ada soğanı sirkesi döküp bütün gece o halde bıraktım. Sabahleyin onu sıkıp suyunu çıkardım ve süzdüm. Yarım ons (yaklaşık 15 gr.) bu sıvıdan alıp, kaynar suda haşlanmış üç adet yumurtanın sarısıyla karıştırdım, macun haline getirdim. Sonra bunun üzerine yarım drahmi (3,594 mg.) ezilmiş kuru kişniş otu ve aynı miktarda kimyon serptim. Sindirim şikâyeti olan kişiye verdiğimde, Allah'a hamd ve şükürler olsun, O'nun izniyle faydasını gördü.[55]

Ebü'l-Alâ ez-Zühr'ün oğlu Abdülmelik (ö. 557/1162) ise, gerek Benî Zühr ailesinin gerekse Endülüs'ün yetiştirdiği en büyük hekimlerdendir. Başarısının arkasında geleneksel bilgi ve yöntemlerden çok, klinik deneylere

önem vermesinin yattığı söylenebilir. Onun en önemli eseri *Kitâbü't-Teysîr* adını taşır. Bu kitapta teorik hekimlikle uygulamalı olanını mezceden bir yaklaşım hâkimdir. İbn Rüşd *el-Külliyyât*'ta, bu kitabı "zamanımızda tecrübî tıp alanında yazılan en mükemmel eser" diye tanımlar. Bazı hastalıkları tarif eden ve yemek borusundan delik açarak suni beslenmeyi öneren ilk hekimdir. Kozmetik, diyet ve gıda konularında da risâleler kaleme almıştır. Diyete ait olan risâlesinden şu pasaj dikkat çekicidir:

> Çocukların yetiştirilmesi için kurallar: Küçük çocuğun bedeni taze peynir gibidir. Kemikleri dahil olmak üzere bedeninin bütün parçaları yumuşaktır. Çocuğa bakan hanım, dikkat ve özen göstererek her şeyi doğru yapmalıdır. Eğer ona banyo yaptıracaksa ılık ve tatlı su ile, çocuğun günün dayanabileceği saatinde ve hava cereyanının zarar vermesine fırsat vermeden yaptırmalıdır. Eski hekimler ve Grek hekimlerinin çoğu, bedenini güçlendirsin ve hava akımından etkilenerek hasta olmasına mani olsun diye banyo yapan çocuğun sırtına tuz serpme geleneğine sahiptiler... Ben şahsen tuzun çocuğa yararlı olduğu kanaatinde değilim. Bana göre aynı etkiyi hâsıl eden tuz dışında başka maddeler de vardır. Meselâ meşe palamudu yağı, uzun süre vücutta kalabildiği gibi ne yakar ne zararlıdır ne de uykusuzluk yapar.[56]

İbn Rüşd, tıpla alâkalı tercüme ve telif şeklinde yirmi üç eser kaleme almış olup bunların arasında *el-Külliyât fi't-tıb* isimli eserinin ayrı bir yeri vardır. İbn Rüşd, burada tıbbın genel konularını incelemiş, özel konular hakkında ayrı bir eser yazmayı planlamışsa da vakit bulamadığı için bu hususu Ebû Mervân İbn Zühr'ün *Kitâbü't-Teysîr*'ine havale etmiştir. Anatomi, fizyoloji, pataloji, semiyoloji, terapati, hijyen ve tedavi konularının ele alındığı yedi ana bölümden oluşan

el-Külliyyât'ın tıp sanatı için bir giriş, bu sanatı uygulayanlar için bir el kitabı olarak yazıldığı bildirilmektedir. Ona göre tıbbın amacı hastalıkları iyileştirmekten ziyade yapılması gerekeni vaktinde yapmaktır. Dolayısıyla tıp, doğru ilkelerden hareketle insan bedeninin korunması ve hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir sanattır.

XII. yüzyılda göz hastalıklarına dair çalışmalar da yapılmıştır. Gâfikî'nin *el-Mürşid fi'l-kuhl*'u bu eserlerin en önemlilerindendir. Altı bölümlük eserde Hipokrat'ın hekimlere tavsiyelerinin ardından gözün yapısı, hastalıkları, göz cerrahisi, görme olayının tarifi, göz ilâçları ve hazırlanışı, çocuklarda görülen göz hastalıkları gibi konular üzerinde durulmuştur.

Nasrîler döneminde genel bir duraklamadan söz edilebilir. Bununla beraber yine de isim yapmış bazı hekimlerle karşılaşmaktayız. Onların çalışmalarında veba hastalığına ayrı bir yer ve önem verilmiş olması dikkat çekicidir. İbnü'l-Hatîb, dinî açıdan hastalıkların bulaşıcılığını kabul etmeyenlere karşı, hem din hem de tecrübe açısından bunun mümkün olduğu tezini savunmuştur. İbnü'l-Hatîb'in yaşadığı Nasrîler Gırnatası'nda bir hastanenin varlığı da bilinmektedir.

Bu arada hekimliğin yahudiler arasında da önem verilen bir meslek olduğunu belirtmek gerekir. Mûsâ b. Meymûn filozofluğu yanında aynı zamanda bir hekimdi. En meşhur yahudi hekimleri arasında Hasday b. Şaprut'un adını belki de en başta saymak gerekir. Dioscorides'in *Materia médica*'sının tercümesinde de görev alan bu kişi, 958 yılında Kurtuba'yı ziyaret eden Navarra kralının şişmanlığını da tedavi etmişti. Müslüman tarihçi İbn Hayyân onun zihnî disiplini, güzel muamele tarzı, sabrı ve zekâsından övgüyle söz eder.

Botanik, Ziraat ve Zeoloji

Endülüs'te daha I. Abdurrahman zamanında bir botanik bahçesinin düzenlendiği ve burada meselâ seferi denilen ve Suriye'den getirilen bir narın yetiştirildiği bilinmektedir. Botanik bahçeleri sonraki zamanlarda da Endülüslüler'in ilgisini cezbetmiş ve bu konuda zengin bir gelenek oluşmuştur. Meselâ düvelü't-tavâif döneminde Zünnûnî, Abbâdî ve Sumâdıhî emîrleri botanik bahçelerinin açılmasını bizzat teşvik ve himaye etmişlerdir. Halifelik döneminde, daha önce de işaret edildiği üzere Dioscorides'in botaniğe dair eseri tercüme ve adapte edilmişti. XI. yüzyılda yahudi İbn Cenah ve İbn Buklariş Grekçe, Arapça, Farsça, Süryânîce, Berberîce ve Romence isimleri kullanarak ilâç bitkilerini tanımlayan çalışmalara devam ettiler. Coğrafyacı Bekrî de (ö. 487/1094) ağaçlar ve bitkiler üzerine bir kitap kaleme aldı.

Tarım alanındaki pek çok risâlenin sahibi olan müellifler, botanik konusuna da emek verdiler ve bu alanda eserler kaleme aldılar. Meselâ İşbîliyeli İbn Hayr *Kitâbü'l-Filâha* adlı eserinde bitki türlerinin mükemmel bir tasnifini yapar. İbn Bassâl, İbn Haccâc ve Gırnatalı Tignerî de oldukça önemli eserlerin müellifleridir. Bütün bu eserlerde Grek, Mısır, Kartaca ve Roma etkileri görülebilmektedir.

Endülüslü ziraat âlimleri, seleflerinin tarıma elverişli bulmadığı toprakları tarıma uygun hale getirmenin yol ve yöntemlerini geliştirmek için çaba harcadılar. Su elde etmenin ve kullanmanın yeni tekniklerini keşfettiler; toprağı güneş ve hava ile temas ettirerek işlemenin, nadasın ve münâvebe usulünü uygulamanın, yani baharda bir ürün yazın ise başka bir ürün türünü yetiştirmenin önemine dikkat çektiler. İbnü'l-Avvâm'ın (XII. yüzyıl) *el-Filâha* adlı eseri, dönemindeki ziraî tecrübenin bir

özeti gibidir. Ansiklopedik nitelikteki eser, XIX. yüzyılın başında İspanyolca'ya tercüme edildi, daha da önemlisi içindeki bilgilerin geçerliliğini muhafaza etmesi sebebiyle ziraatçılar, veterinerler, botanikçiler ve hekimlerin el kitabı olarak tedavülde kaldı. XII ve XIII. yüzyıllarda botanik alanında ansiklopedik karakterde yazılmış başka eserler de vardır. Gāfikī, İbnü'r-Rûmiyye (ö. 637/1239) ve Mâlekalı İbnü'l-Baytâr'ın (ö. 646/1248) eserleri bu türden çalışmalardır. Bütün bu eserlerde müelliflerinin aktif incelemeleri, Endülüs içindeki ve dışındaki bitki türlerine dair birinci elden bilgi derleme çabaları açıkça görülmektedir. Buna ilâve olarak bitkilerin tasnifi konusunda teorik denemelerin de ihmal edilmediği belirtilmelidir.[57]

Sihir ve Kimya

Sihir, büyü, müneccimlik İslâm dünyasında ahlâkî ve hukukî metinlerde kötülense de müslümanların toplumsal hayatında bir şekilde varlığını muhafaza etmiştir. Ortaçağ'ın en önemli sihir kitaplarından biri, X. Alfonso zamanında (1252-1284) *Gāyetü'l-hakîm* adlı Arapça aslından Latince'ye çevrilen *Picatrix*'dir. Eserin müellifi Endülüslü'dür; ancak iddia edildiği gibi matematikçi Mesleme el-Mecrîtî değildir. Bu sebeple müellif "Sözde Mesleme" diye anılmaktadır. Felsefe, sihir, astronomi ve astrolojiye dair teorilerin bir sentezi olan eserde Câbir b. Hayyân, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Yeni Eflâtunculuk, Sözde Empedoksçuluk ve Sâbiîliğin tesirlerini görmek mümkündür.

Söz konusu eserdeki büyücü karakteri sadece geleceği bilme değil aynı zamanda onu etkileme ve değiştirme gücüne de sahiptir. Büyücülük kapsamındaki eylemlerin teorik temeli filozof Kindî tarafından açıklanmıştır: Semavî varlıkların bünyelerinden çıkan ışıklar nesnelere

güç/enerji vermektedir. Büyücünün işi, uygun aletler ve merasimle bu ışıkları yakalamaya çalışmaktır. Burada astrolojiyle bağ kurulduğu âşikârdır. Zaten büyücünün başarısı, uygun burcu kullanmasına da bağlıdır. Bu zanaat, doğrudan uygulamaya yönelik bir karaktere sahiptir: İki sevgiliyi birleştirmek ve sevgilerinin daim olmasını sağlamak, zengin olmak, ticarî başarı elde etmek, defineler keşfetmek, sosyal başarı kazanmak, idarecinin desteğine mazhar olmak, iki kişi arasına nefret sokmak, bir nehirde balık avlamak yahut bir yerden akrepleri kovmak gibi. Büyü, şeytanî güçlere müracaat etmeksizin gerçekleştirilir. Büyücü uygun kişilik özelliklerini kendisinde toplayan bir filozof ve mükemmel bir kişi olarak sunulur. Onun büyüsü sırların hakikatlerine vâkıf olmasının bir sonucudur. *Picatrix*'in müellifi büyünün bütün türlerini makbul kabul etmez. Ona göre bazı büyü gösterileri sahte olabilir. Bunun bir örneği Enûşirvân ile Mazdek'in hikâyesinde görülür. Mazdek peygamber olduğunu iddia etmiş, içinde insan saklanan bir fırın yaptırmıştı. Mazdek fırındaki ateşle konuştuğunu ve ateşin kendisine cevap verdiğini söylüyordu. Enûşirvân başlangıçta bu hileye kandı. Fakat daha sonra fırından sesin geldiği tarafa bir ok fırlatınca hileyi farketti.

Picatrix'in müellifi, kimyaya dair *Rütbetü'l-hakîm* adlı eseri de telif etti. Bu eserde ilâçlar, parfümler, mineraller hakkında oldukça detaylı bilgiler mevcuttur. Kezâ eserde eritme yoluyla gümüşü kurşun yahut bakırdan, altını da bakırdan ayırmanın yöntemleri; dört gün boyunca cıvayı yavaş yanan ateşin üzerinde ısıtmak suretiyle cıvada hiçbir ağırlık kaybına sebep olmaksızın cıva oksidinin nasıl elde edilebileceği konularında da bilgiler verilmektedir.

Picatrix haricinde müdeccenlerin ve Moriskolar'ın kitaplıklarında büyü ve müneccimliğe dair günümüze

kadar ulaşan bazı risâlelere de rastlanmıştır. *Libro de los dichos maravillosos* ve *Misceláneo de Salomón* bunlar arasında yer almaktadır.

Picatrix'in müellifi, büyü yahut sihir diye takdim edilen bazı uygulamaların gerçekte hile ve hokkabazlık olduğundan söz eder. Başka bazı eserler bu gibi hokkabazlıkları deşifre etmek amacıyla telif edilmiştir. Bunlardan birinin müellifi, Endülüslü İbn Şüheyd'dir (ö. 426/1035). Şüheyd eserinde büyücü, sihirbaz, münecccim diye ortaya çıkan ve cahilliklerinden yararlanıp insanları fırlatılan bir şişenin kırılmaması, yumurtaların şişenin içine sokulması, daracık halkalardan geçirilmesi, suyun içinde lamba yakılması gibi gösterilerle kandıranların şarlatanlıklarını ortaya koymaktır. Endülüs'te bu gibi sihirbazlık gösterileri yanında halk arasında sarhoşlukla mücadele etmek, fareleri veya karıncaları evden uzaklaştırmak, kılıcın pasını gidermek için önerilen halk reçeteleri de tedavüldeydi. Kezâ muska, tılsım gibi nesneler de halk arasında kullanılmaktaydı. X ve XI. yüzyıllarda üçgen tipli muskalar Doğu'dan getirilerek kullanılmaya başlandı. XII ve XIII. yüzyıllarda Mağrib'in etkisiyle sihir ve büyü daha fazla görünürlük kazandı. XIII. yüzyılda nazara karşı koruyucu olarak "Fâtıma'nın eli"nin kullanılması da Endülüs'e nüfuz etti.[58]

İKTİSADÎ FAALİYETLER

Üretim

Endülüslü coğrafyacılar, ülkelerinden söz ederken âdeta bir "yeryüzü cenneti" tasviri yaparlar. Endülüs'ün aynı zamanda ilk büyük tarihçisi olan Ahmed er-Râzî'nin aşağıdaki satırlarında bunun bir örneğini görmek mümkündür:

> (Endülüs), dördüncü iklimin batı ucundadır. Âlimlere göre suyu bol nehirleri ve tatlı su kaynaklarıyla birlikte zengin bölgeleri, güzel ve verimli toprağı vardır. Orada zehirli hayvan çok azdır. Havası hoş, iklimi güzel, rüzgârı hafiftir. İlkbahar, sonbahar, yaz ve kış mevsimleri aşırı soğuk yahut sıcak olmaz. Mevsimler ciddi farklar olmaksızın birbirini takip eder. Hemen her mevsimde meyve elde edilir ve bozulmadan uzun süre muhafaza edilebilir. Sahilde ve sahile yakın yerlerde erken ürün alınır, buna mukabil sınır bölgelerinde ve dağlık yerlerde ürün daha geç toplanır. Bu suretle yılın tamamında meyve eksik olmaz. Sağlığa yararlı bitkileri Hindistan'la mukayese edilebilir.[59]

Endülüs'ün zenginliği, sadece coğrafyacıların satırlarına değil, şairlerin şiirlerine de yansımıştır.

XII. yüzyılın meşhur şairlerinden İbn Hafâce'nin (ö. 533/1139) dizelerinde Endülüs, içine girenin bir daha çıkmayı düşünmeyeceği gerçek cennete benzetilmiştir:

> Ey Endülüslüler! Ne kadar da şanslısınız
> Su, gölge, ırmak ve ağaçlar (hepsine sahipsiniz)
> Ebedî cennet sizin ülkenizde sadece
> Burayı seçerdim (bir yeri) seçmem gerekse
> Cehenneme girme korkusu taşımayın asla!
> Çünkü girilmez cehenneme cennetten sonra.[60]

Endülüs toplumunun önemli bir bölümünü çiftçilikle uğraşan köylüler teşkil etmekteydi, dolayısıyla da tarım, ülke ekonomisinin en önemli sektörü olma özelliğine sahipti. Ziraatla alâkalı çok sayıda Arapça kelimenin İspanyolca ve Portekizce'ye geçmiş olması bu olgunun bir sonucudur. Yine yazılan çok sayıda eser, ziraata verilen önemi göstermektedir. Bu eserlerden birinin müellifi olan İbn Abdûn, aşağıdaki satırlarda Endülüs'te ziraat konusundaki temel algıyı bize çok özlü ve güzel bir biçimde aktarmaktadır:

> Devlet başkanı ziraata çok önem verilmesini emretmelidir. Ziraat ileri düzeyde olmalıdır. Kezâ çiftçilere de cömert davranılmalı, tarım alanlarında muhafaza edilmelidirler. Sultan, başkentteki vezirlerine ve diğer devlet görevlilerine de kendi ziraî üretimlerini yapmalarını söylemelidir. Bu herkesin yararına olur, bu sayede servetleri artar. Halk kendi ihtiyacını karşılar ve açlık çekmez. Ülkede zenginlik ve ucuzluk olur. Ülkenin savunması düzenli yapılır, ihtiyat miktarı artar. Ziraat medeniyetin temelidir, bütün hayat ona dayanır. Hububat uğruna varlıklar ve servetler kaybedilir, onun uğruna şehirlerin ve insanların başındaki idareciler değişir. Üretim olmazsa servet azalır ve bütün sosyal düzen çöker.[61]

Sözü edilen eserler gerçek birer tarım ansiklopedisi gibidir. Bunlarda toprak ve ürün çeşitleri, hayvanlar, çiftlikler, tarım işçilerine nasıl muamele edileceği, arazi ölçümü gibi konularda bilgiler bulunmaktadır. Bu eserlerin temel amacı, muhataplarına sağlıklı bilgi vererek bilinçli ve verimli bir tarımsal faaliyetin gerçekleştirilmesine yardımcı olmaktır.

Tarım arazileri sulanan ve sulanamayan şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Sulu tarım yapmaya müsait yerlerde fasulye, baklagiller, pirinç, çeşitli sebzeler ve meyve ağaçları yetiştirilirdi. Kuru tarım yapılan yerlerde ise toprak, bir yıl ekilir bir yıl nadasa bırakılır ya da her sene değişik bir ürün ekilmek suretiyle iki yıl ekilir üçüncü yıl nadasa bırakılırdı. Bugün Portekiz sınırları içinde kalan Şenterîn (Santarem) ovası örneğinde olduğu gibi, bazı verimli arazilerde yılda iki defa ürün alınmaktaydı. Buralarda yaklaşık 12 kg. çeken bir ölçek (arroba) buğday tohumundan 100 hatta 200 katı ürün elde edildiği rivayet edilir. Kezâ Mürsiye ovasında bir kafîz (33-38 litre hacminde bir ölçek) tohumdan normal zamanlarda 10-16 kat, bazı durumlarda ise 50-60 kat fazla ürün alınmasının mümkün olduğu da nakledilen bilgiler arasındadır.

Müslümanlar, Roma döneminden kalma ziraat tekniklerini muhafaza etmekle birlikte Doğu'dan yeni teknikler getirmeyi de ihmal etmediler. Bunu en bariz olarak sulama alanında görmek mümkündür. Nitekim müslümanlar Belensiye ve Mürsiye bölgelerinde inşa ettikleri sulama kanallarıyla kullanılabilir vaziyetteki suyu düzenli bir şekilde ovaların her tarafına ulaştırmışlardı. Kezâ yer altı kanalları da çok önemliydi. Madrid bu kanallar sayesinde bir şehir haline gelmişti. Zaten şehir, adını müslümanlar tarafından inşa edilen

sulama kanalları sisteminden almıştır. Sulama kanallarının yanında su dolapları da (nâûre) kullanılmaktaydı. Müslümanların sulu tarım alanında gerçekleştirdiği ilerlemeler, günümüzde "yeşil devrim" olarak adlandırılmaktadır.

Buğday, en fazla ekilen tahılgillerdendi ve en iyi buğday Tuleytula bölgesinde yetiştirilmekteydi. Öşür olarak toplanan tahılın muhafazası için bir kısmı yer altında olmak üzere devlet siloları vardı. Askerlerin ihtiyaçları bu silolardan karşılanırdı. Hâcib el-Mansûr 985 yılında Barselona seferi hazırlıklarını yaparken silolara 200.000 müd (1 müd 18 litredir) buğday depolanmasını emretmişti. Buğdaydan sonra en fazla yetiştirilen tahıl türü arpa idi. Özellikle Ubbede, Ceyyân ve İstecce'de bolca ekilmekteydi. Arpa, bilhassa yem olarak kullanılmaktaydı. Buğday ve darı, dar gelirlilerin ve köylülerin temel besin maddesiydi.

Endülüs zeytin ağaçlarının bolluğu sayesinde iyi bir zeytin yağı üreticisiydi. Bilhassa İşbîliye, Ceyyân, Batalyevs, Berbüşter, Kulumriye zeytinciliğin en çok geliştiği yerlerdi. Zeytin sabun yapımında da kullanılmaktaydı. Üzüm de değişik türleriyle en fazla yetiştirilen ürünlerdendi. Hıristiyanlar daha ziyade şarap yapmak için üzüm yetiştirirdi. Mâleka'nın inciri, Sarakusta'nın şeftali ve kirazı, Sintra'nın elması meşhurdu. Sebze ve meyveler konserve halinde muhafaza edilebilirdi.

Doğu'dan getirilip yetiştirilen ürün türleri arasında pirinç, şeker kamışı, pamuk, keten, patlıcan, ıspanak, enginar, misket limonu, limon, portakal, greyfurt, kayısı ve karpuzu zikretmek mümkündür. Pamuk daha çok İşbîliye, Vâdîâş ve Mayurka'da; pirinç Belensiye bölgesinde yetiştirilmekteydi.

Endülüs ekonomisinde hayvancılığın da belli bir ağırlığı vardı. Orduda da kullanılmaları sebebiyle at ve katır yetiştiriciliğine özel bir önem verilmekteydi. Domuz üretimi hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilmekteydi. Lâkin müslümanların domuzdan hoşlanmamalarının bir dereceye kadar hıristiyanları da etkilemiş olması, dolayısıyla bu durumun Endülüs'te domuz besiciliğinin azalmasına yol açmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Endülüs toplumu feodal değildi, buna bağlı olarak da toplumda derebeyler (senyörler) ve onlara bağımlı olan köylüler (serfler) yoktu. Elimizde Endülüslüler'in toprağı işletme biçimlerine dair dokümanlar bulunmaktadır. Bu dokümanlara göre toprağı işletmede en fazla uygulanan yollardan biri yarıcılıktı. Bu uygulamada çiftçi başkasının tarlasını ekip biçer, karşılığında da ürünün yarısını tarla sahibine teslim ederdi. Kuru tarım yapılan yerlerde daha çok "müzâraa" sistemi tatbik edilirdi. Bu sistemde tarla sahibi ve kiracı olan çiftçi, tohumu ortaklaşa temin eder; ancak tarlanın ekilip biçilmesi kiracı tarafından gerçekleştirilirdi. Sonra da elde edilen ürün paylaşılırdı. Yahut aynı sistemin bir başka uygulama biçimi olarak çiftçi arazi sahibine bir miktar mahsulle birlikte meselâ kurban bayramı için belli sayıda koyun veya un vermeyi de taahhüt edebilirdi. Sulu tarıma müsait arazilerde genelde ürünün üçte ikisinin arazi sahibine, üçte birinin ise kiracı çiftçiye paylaştırıldığı "müsâkât" yöntemi uygulanırdı.

Vizigotlar döneminde ülke ekonomisinin diğer sektörlerinde olduğu gibi madencilik alanında da bir gerilemenin yaşandığı bilinmektedir. Müslümanların gelişiyle birlikte hem Roma döneminden kalma maden ocakları yeniden işletmeye açılmış hem yeni

maden yatakları keşfedilmiş hem de maden işletiminde yeni teknikler uygulamaya konmuştur. Tâcuh (Tajo), Hederru (Darro) ve Segre nehirlerinin yataklarından altın çıkarılmaktaydı. Çıkarılan altın temizlenip külçe haline getirildikten sonra altın para (dinar) kesiminde ve tırâzda dokunan kumaşların kıyılarının sırma iplikle işlenmesinde kullanılmaktaydı. Gümüş ise daha çok Kurtuba, Hornachuelos, İşbîliye, Meriye, Mürsiye ve Gırnata dolaylarında çıkarılmaktaydı. Elde edilen gümüş genellikle dirhem kesiminde ve süslemede kullanılmaktaydı.

Doğulu coğrafyacı İbn Havkal, X. yüzyılda ziyaret ettiği Endülüs'ün tekstil alanındaki başarısını şu şekilde dile getirir:

> Keçeden yapılan külâhlar hususunda dünyanın hiçbir tarafında Endülüslü zanaatkârların dengi yoktur. Onlar bu başlığı, bazen sırf sultan için imal ederler... Onlar sultan için parlak ve sık dokunmuş ham ipek de imal ederler. Bu ürünleri Irak'ın ipeğinden daha üstündür. Beccâne'de (Pechina) imal edilen mantolar Mısır'a, Mekke'ye, Medine'ye, Yemen'e ve diğer ülkelere ihraç edilmekteydi. Gerek halk gerekse sultan için keten giysiler imal ederler ki, bunları ancak Dâbık'ın en iyi ürünleriyle mukayese etmek mümkündür.[62]

Endülüs'te aile içi ihtiyaçları karşılamak için kurulmuş çok sayıda küçük dokuma tezgâhı olduğu bilgisi kaynaklara yansımıştır. Nitekim coğrafyacı İdrîsî, Meriye'de 800 adet ipek dokuma tezgâhının var olduğunu söyler. Devlete ait tırâzda (dokuma fabrikası) çok süslü ve değeri yüksek giysiler imal edilmekteydi. Halifeler bu giysileri başarılı buldukları devlet görevlilerine, dost ve müttefiklerine hediye ederlerdi. Bu giysiler

sadece müslümanların değil hıristiyan idarecilerin de beğenisini kazanmıştı. Bazı hıristiyan kral yahut prenslerin mezarlarında Endülüs'te dokunan giysilere rastlanması bunu açıkça göstermektedir. Bazen hıristiyan krallar bu gibi giysileri veya altın işlemeli kumaşları kiliselere hediye ederler, rahipler de bunları kilisenin en gösterişli kısmına yerleştirirlerdi.

Kâğıt endüstrisinde Şâtıbe, dericilikte ise Kurtuba ünlüydü. IX. yüzyılın ortalarına doğru Vikingler'in sahil kentlerine saldırmaları, Endülüs'te tersanelerin, dolayısıyla da gemi inşasının gelişmesine önemli katkıda bulundu. Cezîretülhadrâ, Turtûşe ve Meriye aynı zamanda birer tersane şehriydi.

Ticaret

Ticarî faaliyetlerin Endülüs ekonomisinde daima önemli bir rolü ve katkısı olmuştur. Ülkede ihraç kapasitesi olan ve ülke dışındaki pazarlarda rekabet gücüne sahip birçok malın üretilmesi, Endülüs adını ekonomik alanda da dünyaca tanınır hale getirmiştir. Tekstil ürünleri, ihraç mallarının başında gelmekteydi. Vâdîâş'ta (Guadix) hazırlanan ipek eşarplar, León topraklarında hanımlar tarafından büyük bir beğeniyle satın alınıp kullanılmaktaydı. İpekli kumaşlar Çin, İran ve Irak'ınkilerle rekabet ederek Mısır, hatta Horasan'da alıcı bulabilmekteydi. İtalyan tâcirler nazarında Gırnata ipeğinin müstesna bir yeri vardı. Venedikli tâcirler bu ipeği Katalonya'ya, Belensiyeli tâcirler ise Luca ve Florencia gibi ticarî şirketlere vermekte; bunlar ise Finlandiya, Bolonia ve Venedik'te pazarlamaktaydılar. Sarakusta'dan ketenin yanı sıra kunduz, sansar, sincap ve gelincik derileri ihraç edilmekteydi. León sarayında sincap ve gelincik derilerine büyük bir talep vardı.

Kezâ Endülüs'te imal edilen koyun ve tavşan derisinden kürkler de Leónlular'ın çok hoşuna gitmekteydi. Şeker, kuru yemiş, tutkal, kalay, bakır, zift ve safran da ihraç edilen mallar arasındaydı. Coğrafyacı Zührî, Endülüs'te bol miktarda ton balığı yakalandığını ve kurutulduktan sonra dünyanın dört bir yanına ihraç edildiğini yazar. İhraç edilen mallar arasında kâğıdın da ayrı bir yeri ve önemi vardı. Avrupalılar ilk defa Endülüs üzerinden kâğıtla tanışmıştır.

İthal edilen mallara gelince; çeşitli baharatlar, eczacılıkta kullanılan birtakım bitkiler, zeytinyağı, kâğıt, fildişi, pamuk bu mallardan bazılarıdır. Nasrîler dönemine kadar zeytinyağı üretimi, ülkenin ihtiyaçlarını karşılayacak kapasitedeydi. Fakat İşbîliye, Ceyyân ve Kurtuba gibi büyük zeytin üretim merkezlerinin hıristiyanların hâkimiyetine geçmesinin tabii bir sonucu olarak Nasrîler döneminde zeytin üretimi ihtiyacı karşılayamaz bir seviyeye düştü. Bundan dolayı dışarıdan zeytin ithal edilmesi yoluna gidildi. Kıtlık yıllarında Kuzey Afrika'dan buğday da ithal edilmekteydi. Ayrıca ithal edilen önemli mallar arasına altını da dahil etmek gerekir. Bilindiği gibi o dönemde altın genellikle altın para kesmek için kullanılmaktaydı ve Endülüs'te çıkarılan altın bunun için yeterli değildi. Bu ihtiyacı karşılamak için Orta Afrika ülkelerinden altın ithal edilirdi. X. yüzyılda Endülüs Emevîleri'nin Uzak Mağrib'i nüfuz altına alma gayretlerinin arka planında Orta Afrika'dan gelen altın yolunu kontrol altına alma amacı yatmaktaydı.

Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin ilk asırlarında ticarî hayat büyük ölçüde gayrimüslimlerin elindeydi. Bunda, hiç şüphesiz müslüman idarecilerin onlara sağladığı can ve mal emniyetinin önemli etkisi vardı. Diğer yandan müslümanlar, başlangıçta genellikle askerî ve idarî

işlerle meşguldüler. Ancak zamanla ticaret alanında da kendilerini ispat etmeye başladılar. Bunun en güzel örneği Becâneliler'dir. Halkının neredeyse tamamı müslüman olan Becâne (Pechina) şehri, IX. yüzyılda Endülüs'ün Akdeniz kıyısındaki en önemli ticaret merkezi olarak öne çıkmıştı, X. yüzyıla gelindiğinde Becâne'nin yerini Meriye şehri aldı.

Ticarî faaliyetler ya deniz yoluyla ya da Cebelitârık'tan Mağrib'e geçince kara yoluyla yapılmaktaydı. Kara yolu kullanıldığında kervanlar oluşturulur, bu kervanların önünde kılavuz olarak yolları, mola yerlerini ve su kaynaklarını gayet iyi bilen kılavuzlar görevlendirilirdi. Kervanın hareketi için aşırı sıcakların olduğu yaz yerine güz mevsimi tercih edilirdi. Çöl sıcağı, kum fırtınası veya bedevî kabilelerin yağma amaçlı saldırıları, ticaret kervanlarının karşılaşabilecekleri en büyük tehlikelerdi. Seyyah İbn Battûta, bir seferinde yakıcı Semûm yelinin bir kafilenin neredeyse tamamını öldürdüğünden söz eder.[63]

Çarşı ve Pazarlar

Endülüs'te ekonomik hayatın kalbi durumundaki çarşı ve pazarlara "sûk" (çoğ. esvâk) denilmekteydi. İki türlü sûk vardı: Biri han ve dükkânlardan oluşan şehir çarşısı veya çarşıları; diğeri ise, haftada bir gün kurulan seyyar pazarlardı. Çarşılar, ulucaminin çevresi başta olmak üzere, şehrin muhtelif semtlerine dağılmış durumdaydı, sayıları ve büyüklükleri şehrin nüfusuna göre değişen hanlar ve dükkânlardan oluşmaktaydı. Büyük şehirlerde ulucaminin hemen yanı başında bulunan, lüks eşyaların satıldığı ve birçok dükkânı bünyesinde barındıran büyük mağazalar, Endülüs'te kayseriye olarak adlandırılmaktaydı. Kayseriyenin içindeki dükkânların

mülkiyeti, devlete veya vakıflara aitti. Umumiyetle çarşıların yanı başında esnafın ve dışarıdan gelen müşterilerin temizlik ihtiyaçlarını karşılayan bir de hamam bulunurdu. Seyyar pazarlara gelince; bunlar, şehir surlarının dışında genelde perşembe günleri kurulur ve daha çok düşük gelirli halk kesimine hizmet verirdi. Ürünleri aracısız olarak müşteriye ulaştırma imkânı sağladığı için pazarların köylüler açısından önemi büyüktü.

Çarşı ve pazardan söz etmişken birkaç cümleyle esnafa da değinmekte yarar vardır. Endülüs'te değişik meslek grupları kendi içlerinde teşkilâtlanmışlardı. Her mesleğin başında, otoritesi bütün meslek erbabı tarafından tanınan ârif veya emîn denilen kişiler bulunurdu. Bu kişiler, uyulması gerekli meslek ilkelerini meslek erbabına öğretir ve bu ilkelerin hayata geçirilmesini sağlarlardı. Bundan başka çarşı ve pazarların düzeninden sorumlu idareci olan muhtesibe karşı kendi meslek gruplarını temsil etme yetkisine de sahiptiler. Yüncüler, ipekçiler, pamukçular, ıtriyatçılar, kasaplar, tarakçılar, kâğıtçılar, kitapçılar, dericiler, camcılar, ekmekçiler, demirciler, kuyumcular, ayakkabıcılar, boyacılar kaynaklarda zikri geçen mesleklerden bazılarıdır. Çarşı, cadde ve mahalleler, çoğu kere bu meslek dallarının adlarını taşırdı. Endülüs'te esnafla alâkalı bu yapılanma, daha sonra hıristiyan kesimi tarafından da benimsenmiş ve taklit edilmiştir.

Aynı meslekten olan esnaf genellikle çarşıda bir arada bulunurdu. Ayrıca imal ettikleri ürünleri doğrudan tüketiciye satma imkânına da sahiptiler. Bununla beraber aracıların da devreye girmesi söz konusuydu. Hatta toptan satışlar çoğu kere aracılar tarafından gerçekleştirilmekteydi.

Vergi Sistemi

Hazineye giren vergiler, şer'î ve örfî olmak üzere iki ana gruptan oluşurdu. Şer'î vergilerden maksat, din kaynaklı olup her idare döneminde aşağı yukarı aynı adla toplanan vergilerdir. Müslümanlardan alınan zekât ile gayrimüslimlerin baş vergisi olarak ödedikleri cizye bu gruba girmektedir. Cizye, haraç ve humus, fey adı altında toplanmaktaydı. Ölçüleri din tarafından tespit edildiği için, bir müslümanın malının ne kadarını zekât olarak ödeyeceği problem teşkil etmiyordu. Buna mukabil, cizye ve haracın oranı ve bu arada ödeme şekli anlaşma şartlarına göre bölgeden bölgeye değişiklik gösterebilmekteydi.

Kaynaklarda, cizye konusunda bilgiye az da olsa rastlamak mümkün olmakla beraber, haraç miktarı konusundaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Bu arada haracın da iki kısımdan ibaret olduğu ifade edilmelidir. Birinci kısım, anlaşmalar yoluyla (sulhan) hâkimiyet altına alınan toprakların haracıdır ki, bu tür toprakların mülkiyeti eski sahiplerine aittir. İkinci kısım ise, savaşla (anveten) ele geçirilen toprakların haracıdır. Bu tür toprakların mülkiyeti ise müslümanlara intikal ettiğinden, eski sahipleri bu topraklarda artık birer kiracı statüsündeydiler. Eski sahipler, toprağı işletirler ve bir görüşe göre gelirin üçte birini, eğer işlettikleri humus toprağı ise devlete, değilse yeni müslüman mâliklere verirlerdi.

Zikredilen şer'î vergilerin dışında, adı ve miktarı idareden idareye, dönemden döneme değişebilen vergiler de vardı ki bunlar da genelde megārim adı altında toplanan örfî vergilerdi. Katı, darîbe, kabala, takviye, nazile veya inzâl bu tür vergilerdi. Katı, uygulamaya konduğunda başlangıçta her müslümandan alınıyordu. Darîbe; davar, yük ve binek hayvanları ile arı kovanlarından; kabala

çarşı ve pazarlarda yapılan alışverişlerden; takviye ise ordunun donanımına katkı olsun diye şehir halkından alınan vergilerdi. Bundan başka, şarap üreticilerinden de bir tür vergi alındığı rivayet edilmektedir. Nasrîler döneminde sahil kesiminin savunması için Gırnatalılar farda isimli bir vergi ödemekteydi. Aynı dönemde bu tür vergiler için mahzinî genel adının kullanıldığı ve dönemin ünlü fakihi İbn Sirâc'ın bunları gayri meşrû ilân ettiği görülmektedir.[64]

Endülüs halkı, megārim türü vergilere hiç iyi gözle bakmamış; hatta bu vergiler zaman zaman halkın ayaklanmasına sebep olmuştur. Mülûkü't-tavâif döneminde fakihlerin ve halkın baştaki idarecilere karşı Murâbıtlar'ı desteklemesinin en önemli sebeplerinden biri, Murâbıtlar'ın kendilerini bu ağır vergilerden kurtaracaklarına olan inançları idi. Kezâ, bundan önce IX. yüzyılın ikinci yarısında Emevî Devleti'ni tehdit eder hale gelen ünlü müvelled lider İbn Hafsûn, Arap idarecilerin bu vergilerle halkı ezdiğini söyleyerek çok sayıda insanı yanına çekmeyi başarmıştı.

SANAT VE MİMARİ

Mimari

Endülüs'te Emevî Emirliği'nin kurulmasının ardından ortaya konan ilk mimari yapılara üslûp, hatta isim olarak bile daha çok Şam Emevîleri'nin eserleri ilham kaynağı olmuştu. Doğal olarak Endülüs Emevîleri, egemenlik kurdukları yeni topraklarda kendi atalarının hâtıralarını yaşatmak istemiş, bunun için de öncelikle onlar tarafından ortaya konan birikimden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Bu istikamette ilk adımı atan I. Abdurrahman'ın Kurtuba yakınlarında inşa ettirdiği Rusâfe Sarayı, dedesi Hişâm'ın doğudaki yazlık sarayıyla aynı adı taşımaktaydı. Sarayın genişçe bir botanik bahçesi bulunuyordu ve bu bahçede, daha önce de dikkat çekildiği gibi, Doğu'dan, özellikle de Suriye'den getirilen ağaç ve bitkiler yetiştirilmekteydi. Meşhur astronomi âlimi Abbas b. Firnâs kuşları örnek alarak icat ettiği bir mekanizmayla ilk defa burada uçuş denemesi yapmıştı. Bu saray Endülüs Emevî Devleti'nin son otuz yılına damgasını vuran iç kargaşalar zamanında tahrip edilerek kullanılamaz hale getirildi.

Abdurrahman'ın Endülüs mimarisine yaptığı en önemli katkı, hiç şüphesiz Kurtuba Ulucamii'nin temelini

atmış olmasıdır. Endülüs'ün olduğu kadar bütün İslâm dünyasının da birkaç büyük şaheserinden biri olan bu eser, II. Abdurrahman (822-855), III. Abdurrahman (912-961), II. Hakem (961-976) ve Başvezir Mansûr (977-1002) zamanlarında gerçekleştirilen genişletme ve ilâvelerle X. yüzyılın son çeyreğinde son şeklini almıştır.

Pek çok araştırmacı bu eseri, çatısı sütunların taşıdığı çift katlı kemerler üzerine oturan ve kemerli sütunların ihtiyaç hissedilen sayıca çoğaltılmasıyla mekân genişliğinin sağlanabildiği eserlerin bir prototipi olarak görür. X. yüzyıldan itibaren özellikle Mağrib ve Endülüs'te binlerce cami, çatıları sütunların üzerine oturan bu modele göre inşa edilmiştir. Fakat Kurtuba Ulucamii'ni sadece, iyi bilinen bu geleneğin başka bir örneği olarak görmek, eserin hususi özelliklerini yanlış değerlendirmek anlamına gelir. Günümüzde pek çok mimarın ve mimari alanında söz sahibi olmuş eleştirmenin işaret ettiği gibi, bu cami, daha önce bilinmeyen birden fazla özelliğe sahip bulunmaktadır. Kolonlarla at nalı kemerler arasındaki mükemmel uyum, kemerlerin statik bir yük taşıyıcıdan ziyade bakana dinlendirici bir his veren geometrik manzarası, tek tek taşıyıcılarla sahınlar şeklinde tezahür eden genel görüntü arasındaki denge, yukarısındaki üç kubbeyle birlikte göz kamaştıran mihrap, zikredilen karakteristik özellikler kapsamında sıralanabilir. Mihrap, bitki motiflerini ve kûfî hat örneklerini içeren yüksek düzeyde bir kompozisyon oluşturmak için kullanılan zengin mozaikleriyle göz kamaştırır, ayrıca mihrabın gizemli derin nişi, sanki insanlık âleminden başka bir âleme açılan bir kapı hissini uyandırır.

Camide çatı yüksekliğini temin etmek için sütunlar üzerinde çift katlı kemer sisteminin kullanılmasında,

Mâride şehrinde Romalılar döneminden kalma çift katlı kemerli köprünün ilham kaynağı olduğu ileri sürülse de, iki sistemin fonksiyonları itibariyle birbirinden farklı oldukları muhakkaktır. Kurtuba Ulucamii sadece mahallî bir etki taşımaz, Doğu'dan da esintiler vardır. Bu durum Endülüs'teki yeni mimarî ve sanat anlayışının gerisinde, Doğu'yu yahut Endülüs'te daha önceki dönemlerden kalan mahallî mirası olduğu gibi taklit etmek yerine farklı kaynaklardan beslenerek bunlardan yeni ve orijinal bir tarz ortaya koyma arzusunun yattığını göstermektedir.

Daha sonra 951-952'de III. Abdurrahman tarafından öncekinin yerine daha görkemli bir minare yaptırılmıştır. Endülüs Emevîleri'nin halifelik döneminde ortaya koydukları eserlerin bir bölümünün, Kuzey Afrika'da kurulan Şiî Fâtımîler'e karşı koyma ve onların nüfuzunun yayılmasını engelleme ihtiyacından kaynaklandığını belirtmek gerekir. Fâtımîler camilerde minare bulunmasına kesinlikle karşıydı. III. Abdurrahman'ın söz konusu minareyi daha görkemli bir biçimde yaptırmasının sebebi, Fâtımîler'in bu tavrıydı ve Endülüs Emevî halifesi bu minareyi yaptırmakla devletinin Sünnî karakterini vurgulamış olmaktaydı.

Kurtuba Ulucamii'ne özgü iki hususa daha işaret etmekte yarar vardır: Birincisi, bu cami hakkında bol miktarda tarihî mâlûmatın kayıt altına alınmış olmasıdır. Hatta Kurtuba hıristiyan hâkimiyeti altına girdikten sonra yazan muahhar tarihçiler, coğrafyacılar, seyyahlar bile bu esere ilgi duymaktan kendilerini alamamışlardır. Camiyle ilgili gerek müslümanlar gerekse hıristiyanlarda âdeta müşterek bir hâfıza oluşmuştur. Bu olguyu başka bir camiyle alâkalı olarak gözlemlemek mümkün değildir. İkinci husus ise, caminin içine

giren bir kimsenin bir bütün olarak duygu yoğunluğuyla birlikte görsel estetik ve âhenkten etkilenmesidir. Camide sonraki dönemlerdeki genişletmelerde, hatta hıristiyan hâkimiyetine geçtikten sonra yapılan bazı değişikliklerde (meselâ şapellerin inşası gibi) bile hep IX. yüzyıldaki ilk örneğe sâdık kalınması, başka pek az camide karşılaşılabilecek bir durumdur.

Kurtuba Ulucamii'nde ancak iki kişinin kaldırabildiği, oldukça büyük bir Kur'an nüshası bulunmaktaydı. Rivayete göre Hz. Osman'ın Kur'an nüshalarından birine ait dört yaprak da bu nüshanın içinde yer almaktaydı ve bu yaprakların üzerinde Hz. Osman'ın katledilmesi sırasında sıçrayan kan damlaları da görülebilmekteydi.[65]

Endülüs Emevîleri'ne ait simgesel değeri olan bir diğer eser, Kurtuba'ya 7-8 km. uzaklıkta bir saltanat şehri olarak inşa edilen meşhur Medînetüzzehrâ'dır. III. Abdurrahman tarafından başlatılan bu eserin yapımında bir taraftan Endülüs Emevî halifeliğinin güç ve kudretini bütün rakiplerine (kuzeydeki hıristiyan krallıklar, güneydeki Fâtımîler, doğudaki Abbâsîler) gösterme, diğer taraftan ise halifenin âbidevî eserlerle kendi adını ölümsüzleştirme arzusunun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Arûs dağının (Sierra Morena) yamacına üçlü taraça halinde inşa edilen şehirde bugün içindeki göz kamaştırıcı zengin süslemeleri sebebiyle "Salon Rico" (Doğu Salonu) diye bilinen saray ve etrafındaki bahçeler, İslâm geleneğinde cennetteki köşkler ve bahçelere dair tasvirleri hatırlatmaktadır. Sarayın bahçelerindeki bitki örtüsünde siyaha yakın yeşil rengin hâkim olduğu nakledilir. Bu eseriyle halife, bir bakıma, öbür dünyaya ait gerçek cennet içindeki muhtelif güzelliklerin bir benzerinin kendi şahsında Endülüslüler tarafından bu dünyada da gerçekleştirilebildiğini göstermek

istemiştir. Medînetüzzehrâ, maalesef X. yüzyılın son yıllarında baş gösteren iç ihtilâflar sırasında yakılıp yıkılarak harabeye çevrilmiş, hatta ileriki yüzyıllarda nerede, ne zaman ve kim tarafından yaptırıldığı bile unutulmuştur. İlk defa XIX. yüzyılın ortalarında yeri ve tarihçesi tespit edildikten sonra eserin kalıntıları kısmen ortaya çıkarılmıştır. Günümüzde çok yavaş ilerlese de Endülüs medeniyetinin bu büyük eserinin restorasyon çalışmaları devam etmektedir.

Medînetüzzehrâ'nın benzeri başka bir saltanat şehri, Emevîler'in ünlü başveziri Mansûr tarafından Kurtuba'nın doğusuna kurdurulmuştur. Medînetüzzâhire adı verilen bu şehir de az önce sözü edilen iç ihtilâflar sırasında Medînetüzzehrâ gibi yakılıp yıkılmıştır. Dahası bugün Medînetüzzâhire'nin yeri dahi tespit edilememiştir.

Endülüs Emevîleri'nden günümüze intikal eden bir diğer önemli mimari eser, Tuleytula'daki Bâbü'l-Merdûm Camii'dir (Bib Mardom). Eser, mimari özellikleri bakımından Bizans kiliselerini anımsatırcasına her bir kenarı 8 m. olan kare bir plana sahiptir. Tuleytula'daki diğer binalarda olduğu gibi bu eserde de esas itibariyle taş ve tuğla kullanılmıştır. Bina, dört sütun tarafından taşınan, biçimleri birbirinden farklı dokuz kubbeyle örtülüdür. Kubbelerin dayanağını oluşturan kaburgalı kemerlerin kullanılış biçimi, Endülüs mimarisine has özellikler göstermektedir. Cephe duvarında geçmeli kemerler şeklinde ilginç ve gösterişli tuğla süslemeler bulunmaktadır. Cami, 1085'te Tuleytula'nın Kastilya Krallığı'nın eline geçmesinden iki sene sonra, verilen taahhütlere aykırı olarak kiliseye çevrilmiş, ayrıca caminin doğu tarafına Santa Cruz adıyla müdeccen tarzı bir kubbe ilâve edilmiştir. Daha sonra Kastilya

krallarından VIII. Alfonso, bu binayı El Cristo de la Luz adlı bir dinî cemaate bağışlamıştır. Bina günümüzde müze olarak kullanılmaktadır.

Mülûkü't-tavâif dönemi, emîrlerin başşehirlerine yaptırdıkları saraylarla meşhur olmuştur. Bu emîrlerin meşruiyetlerini güçlendirebilmeleri için sarayların önemi oldukça fazlaydı. Maalesef dönemin sarayları hakkında, Sarakusta'daki Ca'feriyye Sarayı hariç, sadece Arapça kaynaklara yansıyan bilgiler sayesinde haberdar olmaktayız. Coğrafyacı Uzrî, Meriye Emîri Mu'tasım'ın sarayı hakkında bize şu bilgiyi aktarır:

> Kuzey cenahında Leyhem dağına doğru olan manzaralar görülebilir. Güneyinde, içinde her çeşit meyve yetişen ve iç kale (Alcazaba) boyunca uzanan bir bahçe vardır. Bahçedeki bazı meyve türlerini tasvir etmek imkânsızdır. Bahçeyi Doğulular'ın tarzında, hatta onlarınkinden daha üstün, süslü ve çift kanatlı ahşap kapıları olan büyük bir salon takip eder. Salonun tabanı ve duvar etekleri beyaz mermerle kaplıdır. Bu salonun güneyinde bir bölme yer alır ki, burada her çeşit süsleme örnekleri bulunmakta ve bakanı hayrete düşürmektedir. Bu bölmenin güneyinden çok büyük bir salona girilir. Bu salonda mukarnaslı süslü raflar, ağaç kakma ve mükemmel altın süsleme örnekleri vardır. Taban beyaz, duvar etekleri ise nakışlı mermerlerle kaplıdır... Bunu güney tarafında kapıları bulunan bir avlu takip eder. Kapıların üzerinde bir korkuluk vardır ki, buradan isteyen bütün Meriye şehrini, denizi, limana gelen yahut Kuzey Afrika'ya ve diğer ülkelere giden gemileri seyreder.[66]

Mülûkü't-tavâif dönemine ait olup bir bölümü günümüze ulaşan Ca'feriyye Sarayı ise adını, XI. yüzyılın ikinci yarısında Sarakusta'ya hükmeden Emîr Mu'temid'in künyesi olan Ebû Ca'fer'den alır. Emîr,

sarayının güzelliğini "mutluluk sarayı" diye niteleyerek dile getirmiştir. Ca'feriyye, etrafı savunma amaçlı burç ve hendekle çevrili dikdörtgen planlı bir kale saraydır. Sarayın dış cephelerindeki görüntü ile içindeki birbirine taban tabana zıttır. Dışarıdan bakıldığında tamamıyla bir kale görünümünde olan sarayın iç mekânları ise göz kamaştırıcı ve muhteşemdir. Saray planı bir avlu etrafında odaların dizilmesi ve bahçenin yerleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Emîre has olan sekizgen şeklindeki ufak mescit, birbirine paralel salonlarla bağlantılıdır. Süsleme olarak alçı üzerine işlenmiş bitki motifleri ve resimler kullanılmıştır. Ancak resimlerin çok büyük bir bölümü silinmiş haldedir. Birbirine geçmeli dilimli kemerler, Kurtuba Ulucamii'nin maksûre kısmındaki kemerleri hatırlatmaktadır. Fakat buradakiler daha çok dekorasyon amaçlıdır.

XII ve XIII. yüzyıllarda Endülüs'ü kendilerine bağlayan önce Murâbıtlar, ardından Muvahhidler, kendilerine has mimari ve sanat üslûbunu Endülüs'ünküyle harmanlayarak birçok eser ortaya koydular. Murâbıtlar'ınkine nispetle Muvahhidler'in eserlerini tanımak daha kolaydır, üstelik bunlardan bazıları günümüze kadar ulaşmıştır. İşbîliye'de ulucaminin bugün Giralda diye bilinen minaresi ve Altın Kule (Torre del Oro) bunların en dikkat çekici olanlarıdır. Minare 10 Mart 1198'de tamamlandığında yüksekliği 82 metreyi bulmaktaydı ve bu haliyle Avrupa'nın en yüksek binası olma özelliğine sahipti. Kule ezan okumak için olduğu kadar gözetleme amaçlı da kullanılmaktaydı. Mükemmel bir uyumla tuğladan inşa edilen minarenin içinde oda şeklinde altı bölme ve bu bölmelerin üzerinden iki atlının yan yana dolanarak tepeye kadar çıkmasına imkân sağlayan otuz beş rampa mevcuttur. XIV.

yüzyılın ortalarında yıkılan tepe kısmına, 1568'de çanların asılı olduğu bir bölme ve onun üzerine de Hıristiyanlığın zaferini sembolize eden ve aynı zamanda rüzgâr gülü vazifesi gören bir heykel yerleştirilmiştir. 1220-1221 yıllarında gözetleme kulesi olarak inşa edilen Altın Kule'nin temel vazifesi, Vâdilkebîr nehrindeki trafiği kontrol etmekti. Sekizgen bir plana sahip olan kule, üç katlıdır. 1755 depreminde ciddi şekilde hasar görmüş ve daha sonra birden fazla restorasyon çalışması geçirmiştir. Bir ara yol yapımı maksadıyla tamamen yıkılmak istenmişse de şehir halkının karşı çıkması sonucu yıkım işinden vazgeçilmiştir. Güney Amerika'dan getirilen külçe halindeki altınlar burada muhafaza edildiği için kuleye "Altın Kule" denildiği de söylenir. Buna mukabil eserin dış cephesindeki sırlı seramiğin güneş ışığı vurduğunda altın rengini alması ya da kulenin dış kaplamasının altın rengine yakınlığı sebebiyle bu adla anıldığını söyleyenler de vardır. Son görüş gerçeğe daha yakın gözükmektedir. İspanya'da Carmona ve Lebrija'daki çan kuleleri de Giralda model alınarak inşa edilmiştir. Bu sebeple de halk arasında bu kuleler Giraldillas şeklinde anılmışlardır. Dahası Amerika Birleşik Devletleri'nde bile birden fazla Giralda benzeri kule dikilmiştir. Bunlardan biri Madison Square Garden'da bir diğeri ise Kansas'ta idi. San Fransisco'daki Ferry Building Saat Kulesi de Giralda modellenerek inşa edilmiştir. Bu tespit, Puerto Rico Üniversitesi'nin Rio Piedras Kampüsü'ndeki saat kulesi ile Minneapolis'teki Railroad Depot Saat Kulesi için de geçerlidir.

Endülüs'te müslüman siyasî varlığının son temsilcisi olan Nasrîler Devleti, coğrafî sınırları itibariyle oldukça küçük bir emirlik olmasına rağmen Endülüs mimarisi ve sanatının en özgün eserlerinden birini, sadece İslâm

dünyasına değil, bütün insanlığa miras bırakmıştır. Bu eser Gırnata (Granada) şehrindeki Elhamra Sarayı'dır. Saray, muhafız birliği ve silâhların bulunduğu Alcazaba (el-Kasaba), harem ve devlet işlerinin görüldüğü köşkler, nihayet yazlık saray Generalife'den (Cennetü'l-arîf) müteşekkildir. Yapımına XIII. yüzyılın ikinci yarısında başlanan saray, XIV. yüzyılın ikinci yarısında son halini almıştır.

Elhamra, dışarıdan bakıldığında aslında çok sade ve mütevazı bir görüntü arzeder. Buna mukabil, içine girildiğinde özellikle saray kısmı, tezyinatındaki zarafeti ve zenginliği, mimari unsurlarının birbiriyle olan uyum ve âhengiyle insana tarifi imkânsız bir huzur verir. Bu sarayı, Kur'an'daki cennet kavramından ilham alınarak vücuda getirilmiş bir şaheser olarak değerlendirmek de mümkündür.

Her yıl milyonlarca insan tarafından ziyaret edilen Elhamra, Gırnata'yı İspanya'nın en önemli şehirlerinden biri haline getirmiştir. Her ne kadar Elhamra hakkında Hollywood için kitap yazan ilim adamlarından yaptırdıkları eserlerde onu defalarca taklit ettiren Körfez ülkelerinin zengin şeyhlerine kadar hemen herkes Elhamra'yı İslâm kültürünün özgün bir örneği olarak nitelendirse de, doğrusu o, her şeyden önce Endülüs'e özgüdür ve biriciktir. Daha sonra Mağrib'de ortaya çıkan bazı taklitleri dışında, bu eserin tamamına veya bir bölümüne benzeyen bir yapının bulunmayışı son derece ilginçtir. Akdeniz havzasındaki Elhamra öncesi veya ona çağdaş İslâm sarayları hakkında çok az bilgiye sahibiz. Memlükler'in en güçlü zamanlarında Kahire'de inşa ettikleri kale sarayları hakkında bildiklerimiz, Elhamra ile bu saraylar arasında çok az bir yakınlık olduğunu göstermektedir. O zaman Elhamra

ile ilgili şu yorumu yapabiliriz: Bu sarayı inşa edenler, daha önce var olan bir modeli olduğu gibi tekrar etmek yerine, onu kendi hususi tarihleri, şartları, ihtiyaçları ve beklentileri istikametinde geliştirip kendilerine has bir esere dönüştürmüşlerdir.[67]

El Sanatları

Endülüs sanatını anlamak açısından X ve XI. yüzyıllardan kalma fildişi örnekleri (meselâ Louvre'daki 968 yılına ait silindir şeklindeki fildişi kutu, Victoria and Albert Museum'daki 969-70 yılına ait kutu, Florence Museo Nacionale'deki tarihi bilinmeyen kutu) de oldukça önemlidir. Bunlar değerli eşyaları, başörtülerini ve merhemleri muhafaza etmek için kullanılan yirmi kadar kutudur. Çoğu ya Kurtuba'da ya da buraya birkaç mil uzaklıktaki saltanat şehri Medînetüzzehrâ'da imal edilmiştir. Üzerlerindeki yazılar, bunların ya Emevî ailesinden kişiler ya da yüksek mevkilerde görev yapan devlet memurları tarafından kullanıldığını göstermektedir. Aslında bu gibi değerli el sanatı ürünleri Bağdat, Nîşâbur, Kahire, Buhara, Herat, Rey gibi Endülüs dışındaki müslüman şehirlerinde de fazlasıyla mevcuttu. Ancak bugün, Endülüs'tekilerden farklı olarak bu şehirlerde kullanılan ürünlere dair örneklerden mahrumuz. Endülüs'teki örneklerin günümüze intikal etmesini, bunların tesadüfen de olsa kiliselerin eline geçmiş ve buralarda kutsal kalıntıları saklamak amacıyla kullanılmış olmalarına borçluyuz. Bu kutulardan bazılarının dış yüzeyleri o kadar derin ve incelikle yontulmuştur ki, üzerlerindeki kabartma insan, hayvan ve bitki figürleri âdeta müstakil birer heykel görüntüsü verir. Bunların benzerleriyle ne İslâm dünyasının geri kalanında ne de erken Ortaçağ hıristiyan sanatında karşılaşılır.

Söz konusu kutuların üzerindeki kabartma şekiller, rastgele değil de anlatılmak yahut verilmek istenen bir mesaj istikametinde tasarlanan sahnelerdir. Bu sahnelerde bir veliahtın tahta oturması, güreş, av, bir kuş yuvasından yumurtaların alınması, file binme, hurma toplama gibi manzaralar görülebilmektedir. Burada dikkat çekici olan husus, Endülüs'te İslâm dünyasının geri kalan bölgelerinden bir buçuk asır önce belli bir senaryo çerçevesinde figürlerin kullanılmasına başlanmış olmasıdır. Her ne kadar daha sonra söz konusu sahnelerin bazıları İslâm coğrafyasında yaygınlaşsa da bir bölümü yine de "Endülüs'e özgü" kalmıştır. Bunlar, Endülüs Emevî sarayının en güçlü döneminde sahip olduğu sıra dışı sanatsal derinliği ve zenginliği yansıtmaktadır.

Hayvan heykelleri halifelik döneminden itibaren Endülüs'te sarayların ayrılmaz birer parçası olmuştur. Bazı kaynaklarda Medînetüzzehrâ'daki havuzun etrafında aslan, ceylan, timsah, yılan, karga, güvercin, zürafa, çakır doğan, tavuk, horoz, fil ve kartaldan ibaret on iki heykelin bulunduğu, bunların üzerlerinin kakma tekniğiyle incilerle süslendiği ve ağızlarından borular vasıtasıyla su akıttıkları anlatılır. "Kurtuba Geyiği", yarı aslan yarı kartal "Pisa Yaratığı" gibi nispeten büyük heykeller günümüze ulaşmıştır. Elhamra Sarayı'ndaki bir yoruma göre, saat vazifesi gören on iki aslan heykeli de günümüze ulaşan eserler arasındadır.

Seramik, Endülüs medeniyetinde merkezî bir yere ve öneme sahipti. Kuzey Afrika'dan ve Doğu'dan gelen etkilere bağlı olarak gerek üretiminde gerekse süsleme biçimlerinde önemli gelişmeler kaydedildi. Halifelik döneminde Medînetüzzehrâ'da kalayın beyazı, kurşunun sırı, bakır ve manganez oksidinin karışımı

kullanılmak suretiyle üretilen siyaha yakın koyu yeşil seramikler çok meşhurdu.

Muvahhidler dönemine ait yazma eserlerdeki sanatsal incelikler de oldukça dikkat çekicidir. Bilhassa mushaf ciltlerinde kare ve dairelerin iç içe geçmesiyle oluşturulan geometrik desenler büyük bir ustalıkla işlenmiştir. Aynı tarzı paralarda ve bayraklarda da görmek mümkündür.[68]

TESİRLER

Bir medeniyetin gücünü ve büyüklüğünü değerlendirmede kullanılabilecek kıstaslardan biri, o medeniyetin etki kapasitesi ve bu etkinin yaygınlığıdır. Bu açıdan bakıldığında Endülüs medeniyetinin gücü ve zenginliği açık bir şekilde ortaya çıkar. Nitekim Endülüs medeniyeti, hem mensubu bulunduğu İslâm coğrafyasında hem de üzerinde kurulduğu İspanya coğrafyası ve daha geniş kapsamda hemen hemen bütün Avrupa'da önemli tesirlere sahip olmuştur. Aşağıda ana hatlarıyla bu tesirler üzerinde durulacaktır.

İspanya'ya Tesirler

İspanya'nın VIII. yüzyılın başlarından itibaren Endülüs müslümanlarıyla hıristiyan İspanyollar arasında yaklaşık sekiz asır süren bir siyasî ve askerî mücadeleye sahne olduğu bilinmektedir. Ancak iki taraf arasındaki ilişki yalnızca savaşlardan ibaret değildir; bazen uzun bazen kısa süreli barış dönemlerinin yaşandığı, diplomatik, ticarî ve kültürel ilişkilerin kurulduğu zamanlar da olmuştur. İster savaş biçiminde isterse diğer şekillerde gerçekleşmiş olsun, bütün bu münasebetler müslüman

kesimiyle hıristiyan kesimin, tabii olarak birbirinden etkilenmeleri neticesini doğurmuştur. Hemen ifade etmek gerekir ki, bu karşılıklı etkileşimde, ağırlık ve cazibe merkezini hiç şüphesiz Endülüs oluşturmuştur. Bir diğer deyişle Endülüs, daha çok veren dolayısıyla da etkileyen, hıristiyan İspanya ise alan, dolayısıyla da etkilenen konumunda olmuştur.

Endülüs medeniyetinin birikimlerinin hıristiyan kesimine taşınmasında Endülüs toplumunun birer parçası olan müsta'ribler, yahudiler ve özellikle de müdeccenler önemli pay sahibidirler. Sosyal hayat üzerinde durulurken belirtildiği gibi, müsta'ribler, zimmî statüsüne tâbi olarak yaşadıkları Endülüs topraklarında müslümanların etkisi altında kalmış ve bu etkiyi kendi kimliklerine iyice sindirmişlerdi. İşte bu cemaate mensup gruplar, bilhassa XI. yüzyıldan itibaren hıristiyan İspanyol krallık ve prensliklerinin teşvikiyle Endülüs'teki yurtlarını bırakarak kuzeye yani hıristiyan kesimine göçmeye başladılar. Bu hususta hatırda tutulması gereken nokta şudur ki, onlar bu göçlerle sırf basit bir yer değiştirme eyleminde bulunmuyorlar, bilakis kendileriyle birlikte Endülüs'teki bilgi ve birikimlerini, ayrıca hayat tarzlarını da o topraklara taşıyorlardı. Öte yandan aynı yüzyılın son çeyreğinden itibaren Endülüs şehirleri yavaş yavaş hıristiyan hâkimiyetine girmeye başladı. Bu şehirlerde müdeccenlerden, yani hıristiyan hâkimiyetinde kalmaya rıza gösteren müslümanlardan ve yahudilerden oluşan kalabalık bir nüfus potansiyeli de vardı ve bunlar, müsta'riblere kıyasla Endülüs medeniyetini temsil kabiliyet ve kapasitesine daha fazla sahiptiler.

Hıristiyan idareciler, reconquista sürecinde Endülüs medeniyetini temsil kudretine sahip söz konusu cemaatlerden büyük ölçüde yararlanma yoluna

gittiler. Onlar, her ne kadar müslümanlar karşısında askerî bakımdan üstünlük kazanmaya başlamış iseler de idarî teşkilâtları henüz çok ilkeldi. Farklı ırk ve inançtan olanların bir arada nasıl yaşatılabileceğine dair Endülüs'tekine benzer köklü ve sürekliliği olan bir tarihî tecrübe yaşamamışlardı. Toprakları verimli bir biçimde işletmeyi bilmiyorlardı. Endüstriyel faaliyetler yok denecek kadar azdı. Şehirleşme çok azdı. Askerlik, çiftçilik ve çobanlık ana meslekler olduğundan manastırlar dışında ciddi anlamda bir ilmî ve kültürel birikimden de söz edilemezdi. Kısacası, hıristiyan kesim bu özellikleriyle daha ziyade bir köylü toplumu görüntüsü vermekteydi. İşte bu eksiklikler, hıristiyan idareciler nezdinde müsta'ribler, yahudiler ve müdeccenleri kendilerinden mutlaka yararlanılması gereken birer toplumsal unsur haline getiriyordu. Zira onlar, verimli bir ziraatın nasıl yapılacağını gayet iyi biliyorlardı. Kültür seviyeleri yüksekti, üstelik iki dil (Arapça ve Latince) kullanıyorlardı. El sanatlarında ve imalât sanayiinde son derece mahirdiler. Sonra idarî tecrübeleri de vardı. Bu sebepledir ki hıristiyan idareciler yanlarında müsta'rib danışmanlar bulundurmaya özen göstermişler, işgal ettikleri Endülüs şehirlerindeki müslüman ve yahudi nüfusun bu şehirleri terketmemesi için onlara çok cömert taahhütlerde bulunmuşlar, ele geçirdikleri arazilere yerleştirmek maksadıyla Endülüs'te yaşayan müsta'ribleri kuzeye göçmeye teşvik etmişlerdir. Kezâ şehir idarelerinde müdeccenleri ve müsta'ribleri görevlendirmeyi de ihmal etmemişlerdir. Bundan daha öte, meselâ Aragon Sarayı'nda prens ve prenseslerin terbiye ve eğitimini müslüman müeddipler üstlenmişlerdir. Barselona, Burgos ve Lizbon kontluklarında saray faaliyetlerini yine müslüman memurlar tanzim etmiştir.

Endülüs medeniyetinin İspanya üzerindeki etkilerini gösteren en somut delillerin başında İspanyolca'ya yerleşmiş bulunan Arapça asıllı kelimeler gelmektedir. Sadece bir fikir edinebilmek için yüzlercesi arasından tesadüfen seçilmiş olan kelimelere bir göz atmak bile bu hususta genel bir kanaat edinmek için yeterli olacaktır: Alférez (el-fâris: teğmen), atalaya (et-talîa: öncü), albañil (el-bennâu: usta), alarife (el-arîf: baş usta), tapia (et-tâbiye: kerpiç), adobe (et-tûb: tuğla), azogue (es-sûk: çarşı, pazar), noria (en-nâûra: bostan dolabı), alberca (el-birke: havuz), alcalde (el-kādî: belediye başkanı), alcabala (el-kabâletu: kabala vergi), almotacén (el-muhtesib: muhtesip), acequia (es-sâkiye: su kanalı), albaricoque (el-berkûk: kayısı), algodon (el-kutn: pamuk), azúcar (es-sükker: şeker), arroz (er-ruz: pirinç), laúd (el-ûd: ud), altiraz (et-tiraz: kumaş), algubas (ecubbe: cübbe), adufe (ed-duf), guitarra (el-kitâr: gitar). Örnek olarak verilen bu çok az sayıdaki kelime grubundan bile açıkça anlaşılmaktadır ki, Endülüs medeniyetinin İspanya üzerindeki tesirleri, yiyeceğinden giyeceğine, müziğinden mimarisine, sivil idaresinden askerî idaresine, ziraatından eczacılığına kadar çok geniş bir yelpazeye sahipti.

Bu tespiti teyit eden birçok tarihî örnek de mevcuttur. Bu örnekler, bilhassa X. yüzyıldan itibaren İspanya'nın hemen her köşesinde Endülüs'te gelişen hayat tarzının taklit edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Kurtubalı bir müslümanın Kastilya Kontu Sancho'yu ziyaretinde karşılaştığı manzarayı tarihçi İbn Hayyân'a anlatırken söylediği şu sözler son derece ilginçtir:

> (Sancho'nun) çadırına vardığımızda, onu süslü bir sedirin üzerinde oturur vaziyette bulduk. Giyiniş tarzı aynen müslümanlarınki gibiydi. Başındaki taç haricinde onu müslümanlardan ayırmak mümkün değildi.[69]

İspanyol tarihçi Sanchez-Albornoz'un belirttiği gibi, XI. yüzyıl hıristiyan İspanya'sının hamam kavramı ile tanışması Endülüs sayesinde olmuştur. Gerçi Roma döneminde İspanya'ya hamam girmişti, ama sadece asilzadeler bundan haberdardı.[70] Müslüman fethi sonrasında kuzeydeki dağlık bölgelere çekilen hıristiyanlar hamam kelimesini tamamen unutmuştu. Coğrafyacı Bekrî'nin Galicia (Cillîkıye) bölgesinin X. yüzyıldaki durumundan söz ederken verdiği bilgilere göre, kırsal kesimde yaşayanların soğuk su ile olmak üzere senede bir kereden fazla yıkanma âdetleri yoktu. Bunun sebebi, sık sık yıkanmanın vücudu zayıf düşürdüğüne inanılmasıydı. Ancak 1085 senesinde Kastilya Krallığı'nın Tuleytula'yı işgalinin hemen ardından, hıristiyan askerler arasında şehirdeki müslümanlara ve müsta'riblere ait hamamlara gitme alışkanlığı baş göstermiştir. Ne kadar ilginçtir ki, Kastilya ordusunun bir sene sonra Murâbıtlar karşısında hezimete uğraması, Kral VI. Alfonso'nun danışmanları tarafından hıristiyan askerler arasında yaygınlaşan bu yeni âdete bağlanmış ve bunun üzerine kral, Tuleytula'daki bütün hamamların yıkılmasını emretmiştir.[71] Ancak yine de İspanya'nın değişik bölgelerinde, özellikle müsta'ribler ve müdeccenlerle meskûn yerlerde hamamlar, zorla hıristiyanlaştırma sürecinin başladığı XVI. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu yüzyılda hamamlar, İslâm kültürünün simgeleri olarak değerlendirildiği için İspanya genelinde toptan yasaklanmıştır.

Endülüs medeniyeti, hıristiyan İspanya üzerindeki tesirlerini sanat ve mimari alanında çok daha belirgin bir biçimde hissettirmiştir. Hıristiyan hâkimiyetinde kalan müslüman usta ve sanatkârlar, İspanyol idarecilere hizmet vermişler ve bu suretle sanat tarihinde

arte mudejar olarak bilinen müdeccen üslûbunun doğmasına vesile olmuşlardır. Bu üslûp, genel hatlarıyla Endülüs İslâm sanatının devamı niteliğinde olup kapı ve pencereleri at nalı kemerli ve kubbeleri kaburgalı kemerlere oturan binalarla dikkatleri çekmiş; hıristiyan hâkimiyetinde kalan Sarakusta, Tuleytula ve İşbîliye gibi Endülüs şehirlerinin yanında eskiden beri hıristiyanların elinde bulunan kuzeydeki şehirlerde de tatbik edilmiştir. İşbîliye'deki Alcazar, Burgos'taki Las Huelgas Manastırı bu sanatın canlı örnekleri olarak bugün varlıklarını muhafaza etmektedirler. İşbîliye Alcazarı âdeta ikinci bir Elhamra'dır. Hıristiyan krallar için yapılmış olmasına rağmen, tezyinatında son derece mükemmel bir kûfî ile yazılmış Kur'an âyetlerinin kullanılmış olması, son derece ilginçtir ve dönemin anlayışını yansıtması bakımından da bir o kadar önemlidir.

Müdeccen sanatının belki de en meşhur örneklerine ana inşaat malzemesi olarak tuğlanın kullanıldığı, süslemede ise sırlı seramik ve ahşabın öne çıktığı Aragon'da rastlanır. Bu bakımdan eski birer mescit olup sonra kiliseye çevrilen Daroca'daki Santo Domingo ve San Juan, Sarakusta'daki San Pablo dikkat çekicidir. Sonuncunun çan kulesi, genel görünümü itibariyle Muvahhid minarelerini örnek almıştır. Ancak dış süsleme müslüman minarelerinkilere nispetle daha abartılıdır. Temel süsleme elemanı olan sivri uçlu tuğla ile zikzak ve haç gibi birçok desen oluşturulmuştur. Bunu yeşil, bal rengi, beyaz gibi değişik renklerdeki sırlı seramik takip eder. Teruel Katedrali esasında Roman tarzı bir eserdir. Fakat 1270'te yapılan çatısı ve çan kulesi esere müdeccen karakterini kazandırmıştır. Çatı süslemesinde geometrik ve bitkisel figürler yanında hat örnekleri de kullanılmıştır.

Bugün modern İspanyol sanat ve mimarisinde de yer yer müdeccen üslûbdan esintilere tesadüf edilebilmektedir. Meselâ İşbîliye'deki Plaza de America'da; Madrid, Barselona, Gırnata arenalarında, Toledo Tren İstasyonu binasında müdeccen üslûbun hâkimiyeti açık biçimde görülebilmektedir.

Müdeccen üslûbu, müdeccen mimarisi ve sanatı, 1492'den sonra İspanyol hâkimiyetine giren Güney Amerika'ya da intikal etmiştir. Yeni kıtada müdeccen sanatının en önemli temsilcileri ahşap çatılardır. Bu çatılarda müdeccen çatı ve ahşap işçiliğinde görülen unsurlarla yerli unsurlar bir araya gelmiştir. Küba, Kolombiya, Ekvador'un bazı bölgeleri, Bolivya ve Peru'da, daha az oranda Venezuela ve Meksika'da sözü edilen örneklerle karşılaşılmaktadır. Bu örnekler daha çok katedral, kilise ve manastırlarda görülmektedir.[72]

Endülüslüler'in besteleyip söylediği şarkılar da hıristiyan İspanya'da büyük bir kabul görmekteydi. Hıristiyan kralların saraylarında müslüman müzisyenler bulunmaktaydı. İlmî araştırmalar, Kastilya-León Kralı X. Alfonso'nun *Las Cantigas de Santa Maria* adlı eserindeki şarkıların bestelerinin Endülüs mûsikisine dayandığını ortaya koymaktadır. Endülüs müziğinin etkilerini sırf o günün değil, bugünün İspanyol müziği üzerinde de görmek mümkündür.

Avrupa'ya Tesirler

Endülüs, 711 yılından itibaren müslümanların ve gayrimüslim tebaanın çeşitli sahalardaki faaliyetleriyle yüksek ve parlak bir medeniyetin doğuşuna beşiklik ederken Batı, Hıristiyanlığa aykırı kabul edildiği için aklî faaliyetlerin yasaklandığı "karanlık çağ" olarak

vasıflandırılan bir dönem yaşıyordu; üstelik müslümanların kaydettikleri başarıların da pek farkında değildi. Ancak XI. yüzyılda gerek Doğu'ya gerekse Endülüs üzerine tertip edilen Haçlı seferleri esnasında hıristiyanlar İslâm medeniyetini yakından tanıma fırsatı buldular. Avrupalılar'ın bundan sonra zihinlerini meşgul eden en önemli konu, müslümanların böyle yüksek bir medeniyeti nasıl gerçekleştirdikleri meselesi oldu. Bunu anlayabilmek, İslâm medeniyetini daha yakından tanıyabilmek için, bu medeniyetin entelektüel birikimlerinin toplandığı Arapça eserleri kendi dillerine tercüme etmeye başladılar.

Tercüme faaliyetleri esas itibariyle iki merkezde yoğunlaşmıştı: İspanya ve Sicilya. Hıristiyanlarla olan münasebetlerin uzun süreli oluşu, ilmî ve kültürel birikimin fazlalığı, ayrıca gerek Arapça gerekse Latince'yi iyi bilen müdeccenler, müsta'ribler ve yahudiler gibi cemaatlerin varlığı sebebiyle tercüme faaliyetlerinin asıl ağırlık merkezini İspanya, daha doğrusu Endülüs teşkil etmekteydi. Endülüs, her ne kadar XI. yüzyıldan itibaren siyasî bakımdan bir sarsıntı dönemine girmişse de, reconquista hareketi çerçevesinde bu ülke topraklarını işgale başlayan hıristiyan idareciler, Endülüs medeniyetine duydukları hayranlık sebebiyle Arapça öğrenimini ve Arapça eserlerin Latince'ye tercümesi işini teşvik, hatta bizzat himaye etmişlerdir. Bu sebepledir ki hıristiyan İspanya'nın hâkimiyeti altına giren çeşitli Endülüs şehirleri, Avrupa ülkelerine mensup öğrenciler için birer cazibe merkezi olmuştur.

İslâm medeniyetinin birikimlerinin Batı'ya aktarılması yönündeki söz konusu tercüme faaliyetleri aslında X. yüzyılda başlamış olmakla birlikte, bu faaliyetlerin daha sistemli ve daha yoğun bir mahiyet kazanması XII.

yüzyılın başlarına rastlar ve bu bağlamda Tuleytula (Toledo) ismi en öne çıkar. Bu şehrin başpiskoposu Raimundo (ö. 1163), burada Bağdat'taki Beytülhikme'de yapılana benzeyen bir tercüme faaliyeti başlattı. Avrupa'nın değişik bölgelerine mensup ilim talebeleri, tercüme faaliyetlerine katılmak için Tuleytula'ya akın etti. Gerardo de Cremona, Juan de Sevilla ve Gundisalvus burada isim yapmış mütercimlerden bazılarıdır. Bunlardan Gerardo, yahudi asıllı Johannes ben David'in katkılarıyla değişik ilim dallarına ait yetmişten fazla Arapça eseri Latince'ye tercüme etti. Zehrâvî'nin *et-Tasrîf*'inin cerrahî ile alâkalı bölümü, Râzî'nin *Kitâbü'l-Mansûrî*'si, İbn Sînâ'nın *el-Kānûn*'u, Câbir b. Eflah ve Zerkālî'nin astronomi tabloları, Bîrûnî'nin Hârizmî'ye yaptığı şerhi, bu tercümeler arasındaydı. Kezâ Juan de Sevilla; İbn Sînâ, Kustâ b. Lûkā ve Fergānî'ye ait bazı eserlerin tercümesini gerçekleştirdi. Gundisalvus, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sını ve İbn Rüşd'ün *el-Külliyyât*'ını tercüme etti.

Tercüme faaliyetleri, XIII. yüzyılda Tuleytula'dan başka İşbîliye, Mürsiye, Tarragona, León, Segovia, Pamplona gibi İspanya şehirlerine de yayıldı. İtalyan Tivoli, Michael Scotus, Bathlı Abelard, Chesterli Robert ve Hermanus Alemanus bu yüzyılın meşhur mütercimlerindendi.

Ortaçağ Avrupası bu faaliyetler sayesinde eski Yunan felsefesini ve özellikle Aristo'yu ilk defa duyma imkânına kavuştu. Müslüman filozofların din ile aklı uzlaştırma yönündeki fikirleri büyük bir yankı uyandırdı ve Avrupa'da bir süre sonra gerçekleşecek olan düşünce inkılâbının zeminini hazırladı. Bu arada İbn Rüşd, Aristo üzerine yaptığı şerhler ve felsefeye dair yazdıklarıyla Avrupa'da kendisine en fazla itibar edilen filozof haline geldi. Eserleri, kilise çevrelerinin ikazları doğrultusunda bazı kısımları çıkartıldıktan sonra Paris

Üniversitesi'nde ve öteki akademik kurumlarda okutulan ders kitapları arasına girdi ve adını ondan alan Averroisme, XVI. yüzyılın sonuna kadar Avrupa'da etkili bir düşünce ekolü olarak kaldı. İbn Rüşd'ün fikirlerini benimsemiş bir diğer Endülüslü filozof olan yahudi asıllı Mûsâ b. Meymûn (Moisés Maimónides) hem yahudi hem de hıristiyan ilâhiyat çevrelerine tesir etti. Yapılan ilmî araştırmalar Albert Magnus, Duns Scottus, Spinoza ve hatta Immanuel Kant'ın ondan etkilendiğini göstermektedir. Albert Magnus'u etkileyen bir diğer Endülüslü filozof da İbn Bâcce'dir. "El Sabio" (âlim) unvanıyla meşhur olan Kastilya-León Kralı X. Alfonso, Dante ve Bacon müslüman mütefekkirlerin tesiri altında kalan ve bunu itiraf eden Avrupalı düşünürlerden bazılarıdır.

Tıp alanında Arapça'dan yapılan tercümeler sayesinde, XII. yüzyıla kadar Avrupa'ya hâkim olan, hastalıkların insanın içine giren şeytandan kaynaklandığı ve bunlardan kurtuluşun ancak rahibin duası ile mümkün olabileceği anlayışı yerini modern anlamda tedavi usullerine bıraktı.

Romen rakamlarının yerini alan bugünkü Arap rakamları, hâlâ kullanılan algebra (el-cebr: cebir), betelgeuse (beytü'l-cevzâ: ikizler burcu), cenit (es-semt: zenit), deneb (ez-zenb: kuyruk), 'aarab (el-akreb) ve burada saymaya imkân bulunmayan daha pek çok Arapça asıllı kelime, müslümanların matematik ve astronomi alanlarındaki etkileri hakkında fikir vermektedir.

Endülüs'teki Arapça edebî eserlerin Latince'ye ve diğer Avrupa dillerine aktarılması da önemli neticeler doğurmuştur. Söz gelimi Avrupa'da fabl türünün ortaya çıkışı, kesinlikle Hint-İran menşeine dayanan İslâmî eserlerin tesiriyle olmuştur ve meşhur La Fontaine, *Kelile ve Dimne*'den önemli ölçüde istifade ettiğini

bizzat ifade etmiştir. *Bin Bir Gece Masalları* Avrupa'da günümüze kadar gelen geniş bir kabul görmüştür. Dante'nin Latince tercümeler sayesinde haberdar olduğu mi'rac kıssasından etkilendiği ve onda yer alan figürleri farklı bir üslûpla *La Divina Commedia* adlı ünlü felsefî-edebî eserine uyarladığı, bugün artık sağlam ilmî delillerle ispatlanmıştır. Endülüslüler'in icat ettiği zecel ve müveşşah türündeki şiirlerin Kastilya halk şiirinde yeni yıl ilâhilerinde kullanılan villancico denilen türün doğuşunu sağladığı, aynı şekilde Fransa'da XII. yüzyıl halk şairlerinin (troubadour) baladlarında yine zecelleri örnek aldıkları da bilinen bir gerçektir.

Avrupa'da 1190'lı yıllarda ortaya çıkan Frankonian adlı notalandırma usulünün mûcidi olarak Kölnlü Franko kabul edilirken, son yapılan araştırmalar, müslümanların bu tarihten 400 yıl önce mûsikiyi nota üzerine oturttuğunu ve Endülüs'te XII-XIII. yüzyıllarda müslüman mûsikişinasların Latince'ye çevrilen eserlerinde bu usulün kullanıldığını ortaya koymuştur.

Endülüs, tarım ve mimari alanlarında da Avrupa'yı önemli ölçüde etkilemiştir. Pamuk, pirinç ve şeker kamışını önce İspanya'ya oradan da Avrupa'nın diğer kesimlerine tanıtan Endülüs müslümanları olmuştur. Pamuğun kömürle birlikte Avrupa'da gerçekleşen sanayi devriminin önemli bir unsurunu oluşturduğu, şekerin ise Avrupalılar'ın mutfak kültüründe önemli değişikliklere sebep olduğu bilinmektedir. Suyun buharlaşarak azalmasını önlemek için kanallarla yer altından naklini İspanya'da ilk defa müslümanlar uygulamış ve bu teknik daha sonra Güney Amerika'ya da götürülmüştür. Avrupa'yı kâğıtla tanıştıran, palamut ve hurma ağaçlarından katran elde edilmesini öğretenler de yine Endülüs müslümanlarıdır.

GÜNÜMÜZ İSPANYA'SINDA İSLÂM

Müslüman Varlığının Yeniden Dirilişi

İspanya Krallığı'nın İber yarımadasındaki müslüman varlığının kökünü kazımak için 1609-1616 yılları arasında büyük bir sürgün kararı aldığını ve uyguladığını daha önce görmüştük. Ancak bu büyük sürgün operasyonu bile ülkeden İslâm'ın izini silmek için yeterli olmadı. 1621, 1623, 1624, 1625, 1633 ve 1667 yıllarında tutulan engizisyon mahkemesi zabıtları ve diğer resmî makamlarca hazırlanan raporlar, başta Valencia (Belensiye), Katalonya, Sevilla (İşbîliye), Murcia (Mürsiye) ve Granada olmak üzere ülkenin birçok bölgesinde gizli müslümanların yaşadığını ortaya koymaktadır. Yine XVII. yüzyılda İspanya'yı ziyaret eden yabancı seyyahlar hâtıralarında burada çok sayıda müslümanla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. 1690'da İspanya'ya gelen Fas elçisi Abdülvâhid el-Gassânî, aralarında devlet memurlarının da bulunduğu pek çok Endülüslü'nün hâlâ dinlerini koruduğunu aktarmıştır.

Sayıları her geçen gün azalmakla birlikte, Endülüslüler varlıklarını XVIII. yüzyılda da sürdürdüler. 1725'te Granada'da 360 aile müslüman olmakla

suçlanıp cezalandırıldı. Fas sultanı adına 1766 ve 1768'de İspanya'ya giden elçi Ahmed el-Mehdî el-Gazâl Sevilla, Granada, Murcia ve Alicante'de gizli müslümanlarla karşılaştığını anlatır. XVIII. yüzyılda İspanya'daki müslüman varlığına dair bilgiler İngiliz seyyahlar Henry Swinburne, Joseph Towsend ve George Barrow'un hâtıralarında da yer almaktadır.

XIX. yüzyılda İspanya'da gizli müslüman varlığı daha önceki belirginliğini iyice kaybetmiş; fakat buna karşılık Endülüs medeniyetinin asıl gelişip kökleştiği topraklar üzerinde yine aynı adla anılan bir "Andalucia milliyetçiliği" fikri şekillenmeye başlamıştır. İslâmî vurgusu yok gibi görünse de bu uyanışı, bölgenin geçmişine sekiz asır süreyle damgasını vuran müslüman kimliğinden bağımsız saymak mümkün değildir. Nitekim Andalucia milliyetçiliğinin XX. yüzyıldaki fikir babası ve sembol ismi olan Blas Infante'nin müslüman Endülüs medeniyetine duyduğu hayranlık ve bu hayranlık sonucu özellikle Abbâdîler üzerine yaptığı çalışmalar, daha da önemlisi, Endülüs otonom bölgesinin bayrağı ve arması üzerinde Muvahhid ve Nasrî (Benî Ahmer) bayraklarını temsil eden yeşil ve beyaz kuşakların yer alması, söz konusu milliyetçilik ideolojisinin İslâmî köklerine işaret etmektedir.

İspanya'da İslâmî miras bugün kendini daha başka unsurlarla da hissettirmektedir. Kurtuba Ulucamii, Elhamra ve Ca'feriyye sarayları, Giralda, Altın Kule, çeşitli yerlerdeki "Alkazar" adlı yapılar, çok sayıda şehir ve kale kalıntısı, ülkenin İslâmî geçmişini bugüne taşıyan en önemli maddî unsurlardır. Endülüslü ustaların eseri olan müdeccen üslûbu günümüz İspanya'sındaki bazı modern binalara da nüfuz etmeyi başarmıştır. Ünlü Madrid arenası bu üslûbun bugünkü en canlı

temsilcisidir. İspanyolca'da hâlâ kullanılmakta olan Guadalajara (Vâdilhicâre), Guadalquivir (Vâdilkebîr), Guadalaviar (Vâdilebyaz) gibi nehir ve vadi isimleri; Medinaceli (Medinetüsâlim), Albacete (el-Besît), Kalatayud (Kal'atüeyyûb), Almodavar (el-Müdevver), Alcala (el-Kal'a) gibi şehir ve kale isimleri; Medine, Mudeyne, İsmâil, Fâtima (Fâtıma), Nuria (Nûriye) gibi şahıs isimleri; tapia (et-tâbiye: kerpiç), adobe (et-tûb: tuğla), alcaide (el-kāid: komutan, vali), alcalde (el-kādî: belediye başkanı), azogue (es-sûk: çarşı, pazar), noria (en-nâûra: bostan dolabı), alberca (el-birke: havuz), jazmin (el-yasemîn), aceituna (ez-zeytûn: zeytin), azucar (es-sükker: şeker), arroz (er-ruz: pirinç) gibi yüzlerce meslek, bitki, sebze ve meyve ismi Endülüs medeniyetinden bugüne uzanan canlı unsurlardır.

İspanya, XX. yüzyılda General Franco'nun diktatörlüğü sırasında Katoliklik dışındaki bütün inançlara kapalı bir ülke durumundaydı. Ancak Franco rejiminin sonlarına rastlayan 1970'li yıllarda, Arap ülkeleriyle İspanya arasındaki ilişkilerin artmasına bağlı olarak bu ülkeye Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dan göçler başladı. Göçmenlerin kimi siyasî sebeplerle, kimi iş bulmak amacıyla, kimi de öğrenci olarak İspanya'ya gelmişti. Bunların bir bölümü hiç şüphesiz, geçmişte İspanyollar'la müslümanların İberik yarımadası üzerinde ortak bir tarih yaşadıklarının bilincindeydi. Bu bilinç, böyle bir birlikteliğin yeniden kurulabileceği kanaatinden hareketle onları teşkilâtlanmaya sevketti. Özellikle Endülüs medeniyetinin bazı kalıcı izlerini hâlâ koruyan güneydeki Andalucia otonom bölgesinin sınırları içinde kalan çeşitli yerleşim merkezlerinde birçok müslüman cemaat ve cemiyeti kuruldu; ancak bunlar, ülkede İslâmiyet henüz devlet tarafından tanınan din

sıfatını kazanmadığı için resmîleşmedi. Demokrasiye geçilmesinin ardından, önce 1978 anayasasının ülkede belirli bir geçmişe ve kökene sahip dinî cemaatlerle hükümet arasında diyalog kurma imkânını getirmesi, sonra da 1989 yılında İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi resmî din olarak kabul edilmesi müslümanları rahatlattı. Gerek yeni göçler gerekse yerli halk arasında gerçekleşen ihtidâlar sebebiyle bugün İspanya'da İslâmiyet 1970'li yıllara nispetle varlığını ve etkisini daha fazla duyurmaktadır.

Günümüzde İspanya müslümanları kökenleri itibariyle beş ana gruba ayrılmaktadır:

1. **Ortadoğu Kökenliler:** Bunların bir kesimini, Franco yönetiminin son döneminde ülkeye gelip vatandaşlık hakkı kazanmış öğrencilerle serbest meslek sahipleri, diğer kesimini de 1977'den itibaren sayıları artan Filistinli, İranlı ve Iraklı mültecilerle tatil şehirlerine yerleşen Suudi Arabistanlı, Kuveytli, Ürdünlü ve Lübnanlı zengin aileler teşkil etmektedir. 1979 devrimi sonrasında İspanya'ya yerleşen İranlılar'ın çoğunluğu, devrik şah yanlısı zengin ve aristokrat ailelerden meydana gelmektedir.

2. **Kuzey Afrika Kökenliler:** Sayıca İspanya müslümanlarının en kalabalık bölümünü 1960'lardan itibaren ekonomik sebeplerle göç etmeye başlayan Faslılar oluşturur. Daha ziyade Madrid, Katalonya, Andalucia, Valencia ve Kanarya adalarına yerleşen Faslılar'a, bilhassa 1990'lı yıllardan sonra ülkelerinde yaşanan iç çatışmalar ve terör ortamının etkisiyle Cezayir, Moritanya, Nijer, Nijerya ve Senegal gibi Orta Afrika ülkelerinden gelen göçmenler de eklenmektedir. Bu gruptaki müslümanlar genellikle tarım, madencilik ve balıkçılık alanlarında işçi olarak çalışmaktadır.

3. Pakistanlılar ve Hintliler: Jaen, León ve Barselona'da küçük cemaatler halinde yaşayan liman ve maden işçileridir. Eğitim ve gelir düzeyleri düşük olmasına rağmen bu müslümanlar, hayat tarzlarıyla bulundukları bölgelerdeki yerli halkın güven ve saygısını kazanmışlardır. Bu yönleriyle zaman zaman çevrelerindeki insanların ihtidâlarına vesile olabilmektedirler.

4. İspanyol Mühtediler: Franco rejimi son bulup demokrasiye geçildikten sonra toplumda yeni arayışlar başladı ve bu çerçevede bazı İspanyollar tasavvuf aracılığıyla İslâm'la tanışma imkânı buldular. Şâzelî-Derkâvî tarikatının şeyhi kabul edilen İrlandalı mühtedi Abdülkādir es-Sûfî'nin etrafında toplanan bu ilk İspanyol müslümanlar, Andalucia bölgesinde İslâm'ı yaymak için harekete geçtiler. Bunlar, inanç boşluğu ve arayış içinde bocalayan kişi ya da gruplara, aradıkları gerçeğin uzaklarda değil ülkelerinin geçmişine damgasını vuran İslâm'da saklı olduğunu anlatarak onları Endülüs gerçeğiyle buluşturmaya gayret ettiler. Bu faaliyetler neticesinde 1980'lerin başında ilk İspanyol mühtediler topluluğu şekillenmeye başladı. Mühtediler kendilerini iki açıdan şanslı kabul ediyorlardı: Birincisi, Franco'nun baskıcı rejiminden kurtularak demokratik bir ülkenin vatandaşı olma hakkına kavuşmuşlardı. İkincisi ve daha önemlisi ise İslâm'a girerek ruhî arınmalarını gerçekleştirme imkânı bulmuşlardı. Sociedad Para el Retorno al Islam en España adıyla devletin resmî kayıtlarına geçen bu yeni müslümanlar, İslâm'ı tanıtma ve tebliğ faaliyetlerini Endülüs müslümanlarının İspanya'da yitirdikleri son kale olan Granada'da yoğunlaştırdılar. Bu cemaatin tutunmasında ve mensuplarının artmasındaki temel etken, samimi inanç ve lidere kesin teslimiyetti. Fakat Abdülkādir es-Sûfî'nin bir süre sonra tasavvufu

bırakarak nispeten sert ve dışlayıcı bir din anlayışını benimsemesi, cemaat içinde bölünmelere yol açtı. Bu bölünme sonrasında mühtedilerin bir kısmı Madrid, Sevilla, Cordoba, Almeria, Malaga, Murcia, Valencia ve Barselona gibi ülkenin diğer büyük şehirlerine dağılarak yeni bağımsız cemaatler kurmaya başladılar. Bunların en büyüğü, ağırlıklı olarak yine Granada'da faaliyet gösteren La Comunidad Islamica en España'dır. Murâbitûn adıyla da bilinen bu cemaat, Ehl-i sünnet'ten olan bütün müslümanları kardeş kabul etmekte; namaz ve zekât ibadetlerini eksiksiz yerine getirmeyi, faize ve faizle çalışan bankacılık sistemine karşı çıkıp bu sistemin iptali için çalışmayı, hilâfeti ihya etmeyi, İslâm dinarının tedavüle sokulması için çaba harcamayı ve Medine toplumunu örnek alan bir İslâm toplumu oluşturmayı başlıca hedefleri arasında saymaktadır. Cemaat tarafından neşredilen eserlerin çoğunluğunu Abdülkâdir es-Sûfî'nin kitapları oluşturur.

İhtidâ olgusu, başlangıçta İspanyol toplumu tarafından pek ciddiye alınmadı. Onlar meseleyi ülkede demokrasinin sağladığı özgürlükler sayesinde ortaya çıkan pek çok marjinal hareketten biri, gençler arasında görülen geçici bir moda, Doğu egzotizminin gelip geçici bir yansıması veya eski hippilerin yeni bir tatmin arayışı olarak değerlendirdiler. Bu kanaat büyük ölçüde ilk mühtediler arasında eski hippilerin ve "conversos" (birkaç din değiştirmiş) denilen kimselerin bulunmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak zamanla toplumun çok farklı kesimlerinden insanların İslâm'a girmesi ve bunu tedirginlik ve tereddütler içinde geçen uzun bir arayış döneminden sonra kurtuluş kapısının keşfedilmesi şeklinde değerlendirmeleri böyle bir genellemenin doğru olmadığını gösterdi. İspanyol müslümanları üzerinde

araştırma yapan sosyolog ve antropologlar da ihtidânın bu anlamda sadece kelime-i şehâdet getirme hadisesi olmayıp bir arayış süreci neticesinde içinde yaşanılan ve güven vermeyen bir düzene karşı meydan okuma olduğunu dile getirmektedir. Araştırmacılar bunun ayrıca mescit inşası, Arapça öğrenme, İslâmî ilimleri tahsil etme, dinin emir ve tavsiyelerini hayata aktarmak için hükümet nezdinde teşebbüse geçme gibi hususları da içeren kapsamlı bir sosyal hareket olduğu görüşündedirler. Esasen mühtediler de İslâm'a girişlerini Endülüs mirasına kavuşma şeklinde değerlendirmektedir.

5. Sebte ve Melîle Müslümanları: Fas'ın kuzeyinde yer alan ve İspanya'ya bağlı bulunan bu iki yerleşim merkezinde nüfusun önemli bir bölümünü Mağribî asıllı İspanyollar ve melez müslümanlar meydana getirmektedir.

El Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia adlı kuruluş tarafından 2004-2005 yılları için yapılan değerlendirmede, İspanya'daki toplam müslüman nüfusun 800.000 civarında olduğu tahmin edilmekteydi. Buna mukabil El Observatorio Andalucí adlı enstitünün 2006 yılı için yaptığı tahminde bu rakam 1.080.478'i bulmaktadır. Bunların yaklaşık 400.000'i İspanyol vatandaşı, geri kalanı ise hâlâ müslüman ülkelerin vatandaşları olup bir şekilde İspanya'ya gelmiş olanlardır. İspanyol mühtedilerin sayısı ise, istatistikî veriler bulunmadığından, ideolojik eğilimlere göre gerçekte olandan daha çok veya daha az gösterilebilmektedir. Nitekim meseleye hıristiyan kimliğiyle eğilen araştırmacılar, mühtedilerin sayısını 1000 rakamı ile sınırlarken müslüman kaynaklarında bu sayı 25-30.000 rakamlarına ulaşmaktadır.

İslâmî Kuruluşlar

İspanya'nın değişik şehir ve bölgelerinde, ağırlıklı olarak da Cordoba, Granada, Sevilla, Madrid, Sebte, Melilla, Barselona ve Valencia'da müslümanlara ait 100'ün üzerinde dernek ve kültür merkezi bulunmaktadır. 1989 yılına kadar birbirinden kopuk olarak faaliyet gösteren ve İslâm'ın henüz devlet tarafından tanınan dinler arasında yer almaması sebebiyle yasal dinî teşkilâtlar içinde sayılmayan bu kuruluşlar, o yıl hükümet nezdinde daha etkili olabilmek için bir araya gelmeye başladı ve neticede iki federasyonun çatısı altında toplandı. Bunlardan, önce on dört kuruluşun katılımıyla (bugün otuza yakın) Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), arkasından da ona alternatif olarak on altı kuruluşun birleşmesinden meydana gelen Union de Comunidades Islámicas en España (UCIDE) teşekkül etti.

İspanya'daki müslümanlara ait cemiyet ve kültür merkezlerinden çoğu bir mescit, İslâmî usullere göre kesilmiş etlerin ve bazı gıda maddelerinin satıldığı bir bölüm ile idare ve sohbet odalarını içeren birer apartman dairesinden ibarettir. Ancak bunlar dışında, İspanya'da bir külliye niteliği taşıyan Centro Cultural Islamico de Madrid gibi, yalnız İspanya'dakilerin değil Avrupa'daki benzerlerinin de en büyükleri arasında yer alan kuruluşlar bulunmaktadır. 13.000 m²lik bir alanı kaplayan bu kültür merkezi, sosyal ve sportif birimlerin yanı sıra İslâm kültürü ve bilimi müzesi, 30.000 ciltlik bir kütüphane, 500 kişilik bir konferans salonu gibi bölümlerden oluşmaktadır. Merkezin amacı ülkedeki müslüman cemaatlere dinî, kültürel ve sosyal hizmetler sunmak; çeşitli kültür merkezleri arasında diyalog kurulmasını sağlayarak İspanya'da müslüman

varlığının daha sağlam temeller üzerine oturmasına katkıda bulunmaktır.

Kuruluşlar arasında yalnız sosyal amaçlı olanlar da vardır. Bunlardan El Albergue Fâtima Azahara, İspanya'ya iltica eden müslümanlar için bir sığınma evi vazifesi görmektedir. Faslı müslümanlar tarafından kurulan La Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquies en España'nın amacı ise müslüman işçilerin haklarını korumaktır. Cemiyet daha ziyade sendikal mahiyette çalışmalar yapmakta ve bu bağlamda İspanyol sendikaları ile iş birliğine gitmektedir. Bu kuruluşların yarıya yakınının mühtedilerin çalışmalarıyla vücut bulmuş olması dikkat çekicidir. Geri kalanlar ise Kuzey Afrika, Suriye ve Pakistan kökenli müslümanlarca faaliyete geçirilmiştir. Bu arada ülkede İranlılar tarafından yönetilen Şiî eğilimli bir İslâm merkezi de bulunmaktadır.

Dinî Hayat

İslâmiyet'in ülkede varlığı resmen kabul edilen dinler arasına alınmasından sonra iki müslüman federasyonu (FEERI, UCIDE) birleşerek Comunidad Islamica en España (CIE) adı altında hükümetle uzun bir müzakere sürecine girdi ve 28 Nisan 1992 tarihinde üzerinde mutabakata varılan bir anlaşma imzalandı. Daha sonra parlamento ve kral tarafından da onaylanan anlaşma, İspanya müslümanları açısından büyük önem taşımaktadır. Toplam on dört maddeden oluşan anlaşma metninde müslümanların dinî hayatını ilgilendiren başlıca beş alanda (dinî mekânlar, ibadetlere ve dinî merasimlere iştirak, evlilik, eğitim, bağışlar ve vergi muafiyeti) tespit edilmiş yeni haklar ve düzenlemeler yer almaktadır. Bu anlaşma çerçevesinde, CIE'ye bağlı

cemiyet ve merkezlerle buralarda görev yapan bütün personel hukukî statüye kavuşturulmuştur. Kur'an ve Sünnet'e uygun düşen ibadetler, merasimler ve bunlara katılımın hukukun teminatı altında olduğu vurgulanmış, bu arada hastane ve hapishane gibi kamu kurumlarında müslümanların ibadetlerini ifa etmeleri bir hak olarak tanınmıştır. Yine, din görevlilerinin askerlik kanununun genel hükümlerine tâbi oldukları belirtilmekle birlikte, istediklerinde niteliklerine uygun görevlerde çalıştırılabilecekleri ilkesi benimsenmiştir. Öte yandan bu antlaşma ile, İspanyol medenî kanununca aranan bazı şartları yerine getiren çiftlerin İslâmî usullere göre kıyılan nikâhlarının hukuken geçerliliği kabul edilmiştir. Eğitim alanında, müslüman öğrencilerin ilk ve orta dereceli okullarda, velilerinin istemesi halinde, İslâmî eğitim alma hakkına sahip oldukları, eğitim öğretim kurumlarının bu hakkın kullanılması için gerekli imkânı hazırlamakla mükellef bulundukları ve okutulacak dinî kitapların CIE'nin onayından geçeceği belirtilmiştir. Anlaşma ile ayrıca müslümanlara, çalıştıkları yerlerin idarecilerine başvurmaları halinde cuma günleri 13.30-16.30 arasında ve ramazan ayında gün batımından bir saat önce izinli sayılmaları hakkı tanınmıştır. İslâmî esaslara uygun olarak hazırlanmış gıda maddelerinin ambalajlarına "helâl" etiketi yapıştırılması, müslüman öğrenci, asker ve askerî memurlar için İslâmî kurallara uygun yemek çıkarılması da antlaşma metninde yer alan hususlardandır. Bu anlaşma uyarınca, Eğitim Bakanlığı da müslüman öğrencilere 1996'dan itibaren okullarında İslâm'la ilgili bir ders seçme hakkı tanımış ve eğitim kurumlarında görecekleri İslâmî öğrenimin masraflarının bakanlıkça karşılanmasını kabul etmiştir. Bütün bunlarla birlikte uygulama aşamasında bazı sıkıntılarla karşılaşıldığı

da bir gerçektir. Bunda bir yandan hükümet yetkililerinin isteksiz davranması, bir yandan da müslüman teşkilâtlar arasında çıkan ihtilâfların rolü bulunmaktadır. Bu bağlamda, ilk ve orta dereceli öğretim kurumlarında müslüman öğrencilere okutulacak İslâm diniyle ilgili derslerin müfredatı ve ders verecek öğretmenlerin yetiştirilmesi meselesi tam olarak halledilememiştir.

Bazı bölgelerde mahallî idarecilerin ve fanatik grupların karşı tavırları yüzünden mescit inşası, mezarlık tahsisi, kurban kesimi gibi hizmetler rahatça yerine getirilememektedir. Bunun en tipik örneği, 10 Temmuz 2003'te ibadete açılan Gırnata Camii'nin yapımı sırasında karşılaşılan güçlüklerdir. Caminin projesi 1983'te hazırlandığı halde Granada Belediyesi tarafından iki defa reddedilmiş, caminin temeli on üç yıl gecikmeyle ancak 1996'da atılabilmiştir. Kezâ Sevilla'da içinde bir caminin de olacağı Bermejales Külliyesi'nin, yeri alınmasına ve projesi hazırlanmasına rağmen, külliyenin yer alacağı mahalle sakinlerinin medya organlarınca desteklenen bilinçli yönlendirmelerle yaptıkları protestolar sonucu, hâlâ temeli atılabilmiş değildir.

Endülüs ve İslâm Araştırmaları

İspanya'da bugünkü anlamda İslâm araştırmaları, esas itibariyle diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi XIX. yüzyılda başlamıştır. Fakat bu çalışmalar bilinen şarkiyat geleneğinden çok farklıdır. Çünkü genelde diğer şarkiyatçılar Arapça, Farsça ve Türkçe'yi içine alan sömürgecilik eksenli çalışmalar yaparken İspanya, Portekiz'le birlikte ilk iki sömürgeci ülkeden biri olduğu halde, İspanyol şarkiyatçılar, daha ziyade kendi millî geçmişlerinin bir parçasını teşkil eden Endülüs tarih ve medeniyetini araştırmaya yönelmişlerdir.

XIX. yüzyıl İspanyol şarkiyatçıları arasında Francisco Codera y Zaidin'in ayrı bir yeri ve önemi vardır. O, kendi çalışmaları yanında sonraları "Los Benî Codera" (Codera'nın Oğulları) denilen ve Julián Ribera y Tarrago, Miguel Asín Palacios, Don Emilio García Gómez, Don Angel Gonzalez Paléncia gibi XX. yüzyılın ilk nesil İspanyol şarkiyatçılarından oluşan bir ekole de öncülük etmiştir.

Bu yüzyılın başında Escuela de Estudios Árabes'i de kuran bu isimler, hocaları Codera'nın açtığı çığırda İspanyol şarkiyatçılığını daha sağlam temellere oturttular. Şarkiyatçı olmaları yanında Avrupa tarihini de iyi bilmeleri kendilerine karşılaştırma ve yeni sonuçlara ulaşma imkânı sağladı. Böylece İslâm kültürü ile Batı kültürü arasındaki münasebetler onların çalışmalarıyla aydınlanmaya başladı. Julián Ribera y Tarrago Endülüs'teki eğitim sistemi ve kütüphaneler, Arap müziği ve Batı müziğine etkileri, Aragon'daki hukuk kurumlarında Endülüs'ün izleri gibi konular üzerinde ciddiyetle durdu. Hem Codera hem de Ribera'nın öğrencisi olan M. Asin Palacios, özellikle İslâm felsefesi ve tasavvufu hakkında yaptığı orijinal çalışmalarla tanındı. Los Benî Codera ekolünün bir diğer önemli ismi ve M. Asin Palacios'un öğrencisi olan Don Emilio García Gómez, adını Arap edebiyatı ve daha çok da Endülüs şiiri üzerine yaptığı muhtevalı çalışmalarıyla duyurdu. Yine Don Ángel Gonzalez Palencia, Endülüs ve Doğu Müslümanlığı ile ilgili 340 civarında çalışma yaptı ve özellikle İslâm kültürünün İspanya ve Avrupa'yı nasıl etkilediği konusunu işledi.

İlk nesil İspanyol şarkiyatçıların rehberlikleri sayesinde İspanya'da İslâmî araştırmalara olan ilgi giderek arttı ve aralarında Ambrosia Huici Miranda, Juan

Vernet, Leopolde Torres Balbás, Millas Vallicrosa, R. Menendez Pidal, I. Cagigas, Dominguez Ortiz, Cruz Hernández, Jacinto Bosch Vilá, P. Chalmeta, M. J. Viguera, M. Fierro, Manuela Marín, J. Vallvé, Míkel de Epalza gibi isimlerin yer aldığı onlarca şarkiyatçı yetişti.

Endülüs konusu, İspanyol tarihçileri arasında bazı farklı değerlendirmelere ve sert polemiklere yol açmıştır. Bu hususun en tipik örneği, Americo Castro ile Claudio Sanchez-Albornoz arasındaki tartışmalardır. A. Castro, *España en su historia, cristianos, moros y judios* (Buenos Aires 1948) ve *La Realidad historica de España* (Mexico 1954) adlı eserlerinde, İspanya tarihi ve toplumunun şekillenmesinde müslüman Endülüs'ün büyük bir paya sahip bulunduğunu söylemektedir. Bu teze şiddetle karşı çıkan C. Sanchez-Albornoz, hıristiyan İspanya'nın Endülüs'ten bağımsız biçimde ve Vizigotlar'a uzanan kendi hıristiyan kimliği içinde bir tarihî süreç yaşadığını, Endülüs'ün bu süreci doğuran değil kesintiye uğratan bir faktör olduğunu ve müslüman hâkimiyetinde İspanyollar'ın kendi özelliklerini yitirmediklerini savunmuştur. Ancak bu tarihçi, genelde İspanya tarihi ve toplumunun şekillenmesinde Endülüs'ün rolünü kabullenmese de Endülüs tarih ve medeniyetinin taşıdığı önemin farkındadır. Nitekim Endülüs tarihine dair *La España musulmana* ve *España y el Islam* (Madrid 1974, 1981) isimli çalışmaları yapma gereğini duymuş ve bunların ikincisinde her ne kadar yine yukarıda belirtilen tezini tekrarlamışsa da Endülüs kültürünün Batı'ya olan etkisini vurgulamaktan kendini alamamıştır.

Arapça günümüzde İspanyol üniversitelerinin çoğunda İspanya Ortaçağ tarihi ile İspanyol dili ve edebiyatı bölümlerinde tamamlayıcı ders olarak

okutulmaktadır. Ayrıca Salamanca, Barselona ve Madrid-Comillas Piskoposluk üniversitelerinin Teoloji ve Felsefe fakültelerinde İslâm dini ve kültürü dersleri verilmektedir. Yine Complutense de Madrid, Autónoma de Madrid, Granada, Sevilla, Cadiz, Salamanca, Alicante ve Central de Barcelona üniversitelerinde Arap dili ve edebiyatı ile İslâm hakkında yüksek lisans ve doktora programları bulunmaktadır.

Adları geçen üniversitelere 1992 yılında İspanyol hükümetiyle CIE arasında yapılan anlaşmanın bir neticesi olarak 1994'te kuruluşu gerçekleşen ve ünlü Kurtubalı âlim İbn Rüşd'ün adını taşıyan Universidad Islamica Internacional Averroes da eklendi. Temel hedeflerinden biri, İslâm'ın ve İslâm kültürünün yüksek düzeyde öğretimini sağlamak ve Kurtuba'yı Endülüs döneminin Kurtuba'sı gibi farklı kültürlerin buluştuğu bir cazibe merkezi haline getirmek olan üniversite, maalesef bugün eğitim öğretim faaliyetlerine son vermiş bulunmaktadır.

İspanya'nın bilimsel araştırmalarla ilgili ana kurumu olan Consejo Superior de Investigaciones Científicas'ın (CSIC) bünyesinde yer alan Arap Araştırmaları ve Ortaçağ Tarihi bölümleri, yakın iş birliği içerisinde Endülüs ve Mağrib tarihi üzerine araştırmalar yapmakta ve çeşitli ilmî faaliyetlerde bulunmaktadır. CSIC'e bağlı olarak faaliyet gösteren bir başka kuruluş da XX. yüzyılın başlarında Codera ekolü mensupları tarafından kurulan Granada'daki Escuela de Estudios Arabes'tir. Endülüs'te toplumsal ve kültürel hayat, ziraat, tıp, farmakoloji alanlarında kaydedilen gelişmeler bu enstitüde incelenen ana konulardır. Madrid'de bulunan ve Mısır hükümetince finanse edilen El Instituto Egipcio de Estudios Islámicos ve Kurtuba'da kurulmuş olan El

Instituto de Estudios Califales daha çok günümüz Arap dünyasıyla ilgili dil kursları açma, konferanslar düzenleme ve dergi, broşür çıkarma gibi kültürel faaliyetlerle ilgilenmektedir. Yine Madrid'de bulunan Casa Árabe de benzeri faaliyetler yürütmektedir.

Ülkede İslâmî araştırmalar üzerine yayımlanan dergilerin en önemlisi, 1933-1978 yılları arasında kırk üç cilt halinde çıkan *Al-Andalus*'tur. Makalelerinin ilmî düzeyi çok yüksek olan bu derginin 1978 yılında yayımına son verilmiş, yerini 1980'den itibaren CSIC tarafından çıkarılan *Al-Qantara* almıştır. Diğer dergilerin başlıcaları şunlardır: *Anaquel de estudios árabes* (Madrid), *Awraq* (Madrid), *Sharq Al-Andalus* (Alicante), *Aljamia* (Oviedo), *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), *Cuadernos de Alhambra* (Granada), *Boletín de la Asociación Española de Orientalistos* (Madrid).

İspanya'da bugün Endülüs tarihi, daha genel çerçevede İslâm tarihi ve kültürü üzerine çalışacak araştırmacıların istifade edebilecekleri bazı kütüphaneler vardır. Madrid yakınlarındaki Escurial Kütüphanesi (Real Biblioteca de San Lorenzo de Escorial) bunların başında gelmektedir. XVI. yüzyıl sonlarında II. Filip tarafından kurulan bu saray kütüphanesinde başlangıçta 4000'in üzerinde Arapça el yazması mevcut iken 1671 yılında çıkan yangında bunların yarıdan fazlası yok olmuştur. Günümüzde bu kütüphanede 1851 el yazması yer almaktadır. Madrid'de bulunan La Biblioteca Islámica "Felix Maria Pareja", yeni kurulmasına rağmen gerek kitap gerekse süreli yayınlar açısından oldukça zengindir ve her geçen gün daha da zenginleşmektedir. CSIC, El Instituto Egipcio de Estudios Islamicos ve Granada'daki Escuela de Estudios Árabes de İslâmî araştırmalarda istifade edilebilecek birer kütüphaneye

sahiptir. Endülüs'e ve daha genel olarak İslâm tarihine ve kültürüne dair eserlerin bulunabileceği yukarıdaki üniversite kütüphanelerine ilaveten İspanyol Millî Kütüphanesi'ni (La Biblioteca Nacional) de zikretmek gerekir.[73]

Notlar

SİYASÎ TARİH

1 A. Thompson, *Los Godos en España*, Madrid 1990, s. 379.

2 Hutbenin tam metni için bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1988, I, 240-241; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm*, Kahire 1969, I/1, s. 46-47.

3 İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1982, s. 34; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Kahire 1348, IV, 122; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1948, IV, 403-404; İbnü'l-Kerdebüs, *Târîhu'l-Endelüs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 132; Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 255.

4 Meselâ bk. İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr,* Kahire 1961, s. 76-77; İbnü'l-Kerdebüs, s. 49-50.

5 İbn Habîb, *Kitâbü't-Târîh*, (nşr. S. M. el-Bedrî) Beyrut 1999, s. 128; Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 277. Ayrıca bk. E. Lévi-Provençal, *España musulmana* (Historia de España serisi içinde), Madrid 1987, IV, 17.

6 Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. A. A. el-Haccî), Beyrut 1968, s. 57 vd.; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1983, s. 1-10.

7 Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1983, s. 63; M. M. Hammâde, *el-Vesâiku's-siyâsiyye ve'l-idâriyye*, Beyrut 1986, s. 120.

8 I. Cagigas, *Los Mozárabes*, Madrid 1947, I, 62-63.

9 E. Ashtor, *The Jews of Muslim Spain*, Philadelphia 1973, s. 29.

10 Makkarî, *Nefh* (Abbas), III, 15.

11 *Ahbâr mecmûa fî fethi'l-Endelüs ve zikri umerâihâ* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1981, s. 48.

12 Meselâ bk. *Ahbâr*, s. 60.

13 İbnü'l-Kütiyye, s. 47 vd.; *Ahbâr*, s. 49 vd.; İbnü'l-Kerdebûs, s. 55-56.

14 İbnü'l-Kütiyye, s. 58.

15 *Ahbâr*, s. 110.

16 Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 342.

17 İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, Beyrut 1956, s. 20.

18 Abdülmecîd en-Na'naî, *Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, Beyrut 1986, s. 250.

19 R. Dozy, *Historia de los musulmanes españoles*, Madrid 1984, II, 92-93.

20 İbnü'l-Kütiyye, s. 86; İbn Saîd, *el-Muğrib* (nşr. Ş. Dayf), Kahire 1964, II, 94.

21 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî târîhi'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. E. Lévi-Provençal - G. S. Colin), Leiden 1951, II, 121.

22 *Ahbâr*, s. 136.

23 Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 379.

24 İbn Hayyân, *el-Muktebes V* (nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M.Subh), Madrid 1979, s. 220.

25 İbn İzârî, II, 198-199; E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, 322-323.

26 Ahmed M. el-Abbâdî, *Dirâsât fî târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye, ts., s. 95.

27 E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, 299-300.

28 Bk. Na'naî, s. 376-377; Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-müslimîn ve âsârihim fi'l-Endelüs*, İskenderiye 1985, s. 316-317; Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelüsî*, Beyrut 1970, s. 320; E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, 279 vd.

29 İbn İzârî, II, 319.

30 Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 367.

31 Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 366 vd.; E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, IV, 352.

32 İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 41. Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb Arnaût v.dğr.) Beyrut 1984, XVI, 23-31.

33 İbn Hazın, *Cemhere*, Beyrut 1983, s. 100.

34 Simonet, *Historia de los mozarabes*, Madrid 1983, III, 612; İnân, *Devletü'l-İslâm*, I/2, s. 507.

35 Dozy, *Historia*, III, 99.

36 İnân, *Devletü'l-İslâm*, I/2, s. 508.

37 İnân, *Devletü'l-İslâm*, I/2, s. 536.

38 S. M. İmamuddin, *Endülüs Siyasî Tarihi* (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 226.

39 İbnü'l-Esîr, VII, 48.

40 İbnü'l-Esîr, VII, 284; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî târîhi'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1967, III, 114.

41 İbn Bessâm, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, Kahire 1939-42, I/1, s. 48vd.; İbn İzârî, III, 135 vd.; İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, s. 132-133.

42 İbn Bessâm, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, Kahire 1939-42, I/l, s. 42; İbnü'l-Esîr, VII, 248-249; İbn İzârî, III, 113; İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, s. 119; Na'naî, s. 518; İnân, *Devletü'l-İslâm*, I/2, s. 642 vd.

43 Emîr Abdullah, *et-Tibyân* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 75.

44 İnân, *Düvelü't-tavâif*, Kahire 1970, s. 422-423.

45 Reina Pastor de Togneri, *Del Islâm al Cristianismo*, Barcelona 1985, s. 89.

46 Emîr Abdullah, *et-Tibyân* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 101.

47 İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, s. 245; Hammâde, s. 253.

48 Yûsuf Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs*, s. 78-79.

49 Hammâde, s. 278-279.

50 Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, London 1996, s. 187-188.

51 *el-Hulelü'l-mevşiyye* (nşr. Y. Ş. Allûş), Rabat 1936, s. 104.

52 Meselâ bk. Beyzak, *Kitabü Ahbâri'l-Mehdî* (nşr. E. Lévi-Provençal), Paris 1928, s. 73; İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân* (nşr. M. Ali Mekkî), Beyrut 1990, s. 124-125.

53 Ahmed Bedr, *Târîhu'l-Endelüs (Tavâif)*, Dımaşk 1983, s. 305.

54 J. F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, London 1983, s. 346-347.

55 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnata* (nşr. M. Abdullah İnân), Kahire 1973-78, II, 31-39.

56 *Âhiru eyyâmi Gırnâta ve Kitâbü Nübzeti'l-asr* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1984, s. 121-122.

57 F. Condé, *Historia de la dominacion de los arabes en España*, Madrid 1820-21, s. 256-257; İnân, *Nihâyetü'l-Endelüs*, Kahire 1966, s. 255-256.

58 M. G. Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada 1992, s. 269-275.

59 İnân, *Nihâye*, s. 225.

60 Makkarî, *Nefh* (Abbas), IV, 281.

61 Bk. Rhona Zaid, "The Muslim/Mudejar in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio", *Sharq al-Andalus*, sy. 4 (1987), s. 145-152.

62 Geniş bilgi için bk. C. H. Lea, *The Moriscos of Spain*, London 1901, s. 25-56.

63 L. López-Baralt, "The Legacy of Islam in Spanish Literature", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 535-536.

64 İnân, *Nihâye*, s. 351vd.

65 Moriskolar'daki Türk beklentisi hakkında bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*, Ankara 2012, s. 313-314.

66 Ahmed Bedr, *Tavâif*, Dımaşk 1983, s. 378.

67 İnân, *Nihâye*, s. 358-359; Bedr, *Tavâif*, s. 369.

68 İnân, *Nihâye*, s. 395.

69 Kasidenin tamamı için bk. Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1939, I, 108-115. Türkçe tercüme için bk. Azmi Yüksel, "Endülüs'ten II. Bayezid'e Yazılan Anonim Bir Şiir", *TTK Belleten*, LII/205 (1988), s. 1575-1583.

70 Mektubun Arapça metni için bk. Chakif Benafri, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Moriskoların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı: 1492-1614* (yüksek lisans tezi, 1989), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ek 2.

71 Başbakanlık Arşivi, *Mühimme Defteri*, No: 9, Hüküm: 204.

72 Benafri, s. 63.

73 Benafri, Ek 7.

KÜLTÜR ve MEDENİYET

1 Makkarî, *Nefh* (Abbas), III, 186-187.

2 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, Kahire 2009, s. 110.

3 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/2, s. 213-214; H. Pérès, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid 1983, s. 285.

4 İbn Abdûn, *Risâle* (nşr. E. Lévi-Provençal, *Selâsü resâil fi'l-Hisbe* içinde), Kahire 1955, s. 55.

5 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1967, IV, 72-73.

6 Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 228-229.

7 İbn Bessâm, *Zahîre*, I/4, s. 22; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *es-Sekâlibe fî İsbânyâ*, Madrid 1953, s. 16-17.

8 Özdemir, "Müvelledûn'un Endülüs Emevîleri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", *AÜİFD*, XXXIV, 206-207.

9 J. Rosal, *Los Judios en Córdoba*, Córdoba 1992, s. 26.

10 İbn Bessâm, III, 284 vd.

11 İbn Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, Frankfurt 1999, s. 89.

12 M. I. Fierro, *Atlas ilustrado de La España musulmana*, Madrid, ts., s. 90-101.

13 Ahmed M. et-Tûhî, "Gırnâta el-İslâmiyye...", *Evrâk*, IV (1981), s. 143.

14 Pérès, s. 156.

15 Simonet, II, 238.

16 Fierro, *Atlas*, s. 127 vd.

17 Şerîf el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müştâk* (nşr. M. J. de Goeje-R. Dozy), Amsterdam 1969, s. 178.

18 Fierro, *Atlas*, s. 163.

19 Fierro, *Atlas*, s. 133 vd.

20 R. Arié, *España musulmana*, Barcelona 1984, III, 292.

21 Fierro, *Atlas*, s. 139-142.

22 Meselâ bk. İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye*, Beyrut 1980, s. 90.

23 Hernandez, *El Islām de al-Andalus*, Madrid 1992, s. 350.

24 İbn Hayyân (Mekkî), s. 180.

25 Arié, III, 310.

26 İbn Hayyân (Mekkî), s. 138.

27 Makkarî, *Nefh* (nşr. M. Abdülhamîd), Kahire 1949, II, 10.

28 Makkarî, *Nefh* (Abdülhamîd), II, 10.

29 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 534.

30 İbn Hazın, *Güvercin Gerdanlığı* (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1995, s. 263-316.

31 Mustafa Aydın, "Müveşşah", *DİA*, XXXII, 230.

32 Fierro, *Atlas*, s. 143-148.

33 İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1991, III, 155.

34 M. Abdülhamîd Îsâ, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, Kahire 1982, s. 238-240.

35 Fierro, *Atlas*, s.150.

36 Fierro, *Atlas*, s. 149-153.

37 Geniş bilgi için bk. M'Hammad Benaboud, "Socio-Political Role of Andalusian Ulama during 5th/11th Century", *Islamic Studies*, XXII/2 (1984), s.104-141.

38 Dozy, *Historia*, III, 99.

39 G. Busto, "El Libro y las bibliotecas en la España musulmana", *Cuadernos de la Biblioteca Española*, Tetuan 1972, s. 22.

40 J. Ribera y Tarrago, "Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana", *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid 1928, I, 185.

41 F. M. Salgado, *De la desaparación de al-Andalus*, Madrid 2011, s. 20.

42 Pérès, s. 450-451.

43 Makkarî, *Nefh* (Abdülhamîd), II, 11; Hitti, III, 894-895.

44 Makkarî, *Nefh* (Abdülhamîd), II, 11.

45 Makkarî, *Nefh* (Abdülhamîd), I, 205-206.

46 Ahmed Tâhir Mekkî, *Dirâsât an İbn Hazm*, Kahire 1981, s. 100.

47 Îsâ, *Târîhu't-ta'lîm*, s. 299.

48 Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, XI, 42-43.

49 Bk. Anwar G. Chejne, *Historia de España musulmana*, Madrid 1980, s. 157.

50 Uzrî, s. 24.

51 Fierro, *España musulmana*, s. 221.

52 Mehmet Özdemir, "Endülüs Tarihinin Mevcut Kaynakları Üzerine (I)", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 11-40.

53 Bk. İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, I/1, Kahire 1969, s. 280

54 Bk. Fierro, *Atlas*, s. 223-228.

55 Fierro, *Atlas*, s. 233-234.

56 Fierro, *Atlas*, s. 234-235.

57 Fierro, *Atlas*, s. 236-237.

58 Fierro, *Atlas*, s. 238-242.

59 Makkarî, *Nefh* (Abbas), I, 140.

60 İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, s. 5; J. Vallvé, *La División territorial*, s. 169.

61 İbn Abdûn, s. 5.

62 İbn Havkal, s. 113.

63 İbn Battûta Seyahatnâmesi (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, s. 170.

64 Arie, III, 76.

65 Oleg Grabar, "Two Paradoxes in the Art of Spanish Peninsula", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, s. 583-591.

66 Uzrî, s. 85.

67 Grabar, s. 587-588.

68 Grabar, s. 587; Fierro, *España musulmana*, s. 182-185.

69 E. Lévi-Provençal, *Hadâre*, s. 123.

70 Claudio Sanchez-Albornoz, *Estampas de la vida en León durante el siglo X*, Madrid 1926, s. 122-123; Imamuddin, *Muslim Spain*, s. 207.

71 S. M. Imamuddin, *Muslim Spain*, 207.

72 J. Dodds, "The Mudejar Tradition in Architecture", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, s. 592-597.

73 Özdemir, "İspanya", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 170-176.

Kronoloji

710: Tarîf b. Mâlik'in İspanya'ya ilk keşif seferi.

711 (Nisan veya Mayıs): Târık b. Ziyâd'ın fetih için İspanya'ya girişi.

711 (Temmuz): Lekke Vadisi Savaşı'nda Târık'ın Vizigot ordusunu yenmesi.

712 Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr'ın fethi tamamlamak için İspanya'ya geçişi.

713: Abdülazîz b. Mûsâ ile Teodomiro arasında Tüdmîr Antlaşması'nın imzalanması.

714: Mûsâ ve Târık'ın Emevî Halifesi Velîd'in çağrısı üzerine Şam'a gidişleri.

717: Cantabria'ya sığınmış olan Vizigot direnişçilerinin Pelayo'nun liderliği altında müslümanlar karşısında ilk zaferini kazanmaları.

719-721: Semh b. Havlânî'nin Galia ve Narbona'yı fethi.

732 (Ekim): Puatiye Savaşı'nda Abdurrahman el-Gâfikī'nin kumanda ettiği müslüman ordusunun Franklar'a yenilmesi.

750: Doğuda Abbâsîler'in Emevîler'i devirmesi.

755: Emevî şehzadesi Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'ın Kuzey Afrika üzerinden Endülüs'e geçişi.

756: Abdurrahman b. Muâviye'nin Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşunu ilân etmesi.

784-786: Kurtuba Ulucamii'nin ilk bölümünün inşası.

805 ve 818: Kurtuba'da Rabad isyanları.

844: Kurtuba fedaileri hareketinin başlaması.

879: Müvelled İbn Hafsûn hareketinin başlaması.

910: Fâtımîler'in İfrîkıye'de kuruluşlarını tamamlamaları.

912: III. Abdurrahman'ın Monte León seferi.

929: Endülüs Emevî Emirliği'nin halifeliğe dönüşmesi.

936: Medînetüzzehrâ'nın inşasına başlanması.

949: Bir Bizans heyetinin Kurtuba'yı ziyareti.

950: Alman İmparatoru Otto'yu temsil eden bir heyetin Kurtuba'ya gelişi.

956: Navarra Kraliçesi Toda'nın Kurtuba'yı ziyareti.

976: Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in vefatı.

985: León ve Navarra krallıklarının Endülüs Emevî Devleti'nin üstünlüğünü tanımaları.

1002: Hâcib el-Mansûr'un vefatı.

1008: Âmirîler'in iktidardan uzaklaştırılması; Medînetüzzâhire'nin yağmalanması ve tahrip edilmesi.

1010: Medînetüzzehrâ'nın yağmalanması ve tahrip edilmesi.

1016: Hammûdîler'in Kurtuba'da iktidarı ele geçirmeleri.

1031: Endülüs Emevî Devleti'nin dağılması ve mülûkü't-tavâifin ortaya çıkışı.

1080: Sarakusta'da Ca'feriye Sarayı'nın inşası.

1085: Kastilya kuvvetlerinin Tuleytula'yı (Toledo) istilâ etmesi.

1086: Murâbıtlar'ın Endülüs'e geçişleri ve Kastilya kuvvetleri karşısında kazandığı Zellâka zaferi.

1090-1094: Endülüs'ün mülûkü't-tavâife son verilerek Murâbıtlar'a bağlı bir vilâyet haline getirilmesi.

1105: Tuleytula'da Arapça eserlerin Latince'ye tercümelerinin başlaması.

1118: Sarakusta'nın Kastilya kuvvetlerince istilâsı.

1121: Uzak Mağrib'de Muvahhidler hareketinin başlaması.

1125: Aragon kralının meşhur Endülüs seferi.

1145: Muvahhidler'in Merrakeş'i ele geçirmesi.

1147: Muvahhidler'in Endülüs'e geçişi.

1172: Muvahhidler'in İbn Merdeniş ailesinin idaresindeki toprakları zaptetmesi.

1195 (Temmuz): Hıristiyan kuvvetler karşısında kazanılan Erek zaferi.

1212: Hıristiyan kuvvetler karşısında kaybedilen İkāb Savaşı.

1236: Kurtuba'nın düşüşü.

1238: Nasrîler Devleti'nin kuruluşu.

1242: Şâtıbe ve Mürsiye'nin düşüşü.

1246: Ceyyân'ın düşüşü.

1248: İşbîliye'nin düşüşü.

1349: Gırnata'da Yûsufiyye Medresesi'nin inşası.

1264: Kastilya Krallığı'na karşı Mürsiye ve civarında müdeccenlerin isyanı.

1364: Bir Nasrî heyetinin Kahire'ye gitmesi.

1440: Gırnata'da veba salgını.

1469: Kastilya Prensesi İzabella ile Aragon Prensi Ferdinand'ın evlilikleri ile iki krallığın birleşmesi.

1487: Birer Nasrî heyetinin yardım talebiyle Kahire ve İstanbul'a gitmesi.

1480-1489: Kastilya-Aragon kuvvetlerinin Hâme, Runde, Levşe, Mâleka, Besta ve Meriye'yi istilâ etmesi.

1492 (2 Ocak): Kastilya-Aragon kuvvetlerinin Elhamrâ'ya girerek Gırnata'yı teslim alması.

1493: Son Nasrî Sultanı XII. Muhammed'in ailesiyle birlikte Fas'a göçmesi.

1499: Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı Gırnatalılar'ın isyan etmesi.

1502: Kraliçe İzabella'nın Gırnatalılar'ın isyanını fırsat bilerek, Gırnata'nın teslimi için yapılan antlaşmayı geçersiz sayması, Gırnata ile birlikte Kastilya'daki müslüman cemaatleri de ya vaftiz olmaya ya da sürgüne zorlayan bir ferman çıkarması.

1526: Kral V. Karlos'un İspanya'nın tamamındaki müslümanları hıristiyan kabul eden bir ferman yayınlaması.

1556: Kral II. Filip'in müslümanların (Moriskolar) yaşadıkları yerlerde silâh araması yaptırması.

1566-1567: Müslümanlara yeni yasakların getirilmesi.

1568-1570: Gırnata ve civarında baskılara karşı müslüman isyanı.

1609-1614: Büyük Morisko sürgünü.

Lugatçe

dâîler: Bir mezhebin propagandasını yapan kimseler.

Doğu: İslâm coğrafyasının Mısır ve doğusunda kalan toprakları.

fukaha: Fakihler, İslâm hukuku sahasında uzman kişiler, İslâm hukukçuları.

fürû: Fıkıh usulünde kıyasın dört rüknünden biri olup hükmü hakkında nas (Kur'an âyeti veya hadis) bulunmayan ve asla kıyas edilip onun hükmünü alan meselelerdir.

hisbe: İslâm devletlerinde genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetleme, iyiliğe yöneltme ve kötülükleri engelleme görevi.

ihtida: Doğru yola girme. Bir kimsenin inandığı dini terkederek kendi rızasıyla İslâm dinine girmesi.

iktâ: Mülkiyeti devlete ait olan arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma haklarının kamu otoritesi tarafından kişilere verilmesi. Bu şekilde kişilere devredilen mal ve taşınmaza da iktâ denir.

irşat: Rehberlik etme, yol gösterme. Müslüman olmayanlara İslâm'ı anlatma. Müslümanları İslâm'ın emir ve yasakları konusunda bilgilendirme.

küttâb: Altı-on iki yaşlar arasındaki çocuklara Kur'an'ın, Arapça'nın, şiirin ve dört işlemin öğretildiği okullar.

Mağrib: Klasik dönem İslâm tarihinde Kuzey Afrika ve Sicilya'yı kapsayan coğrafya. Bazı müslüman

coğrafyacılar Endülüs'ü de Mağrib'in içinde saymışlardır.

maksûre: Bir müslüman devletin başşehrindeki ulucamide halifenin/sultanın ve yanındaki devlet adamlarının güvenli bir şekilde namazlarını kılabilmeleri için ayrılan özel mekân.

mevâlî: 1. Köle iken âzat edilmiş yani özgürlüğüne kavuşmuş kimseler. 2. Arap kökenli olmayan müslümanlar.

muhakkik mutasavvıf: Tasavvufî hayatı, dinin temel kaynaklarına dayanarak bilen ve yaşayan mutasavvıf.

muhtesip: İnsanları iyiliğe yöneltmek, kötülükten uzaklaştırmak, bu bağlamda çarşı ve pazar yerlerinin düzenini sağlamak, ölçü ve tartıyı kontrol etmek gibi görevlerle mükellef olan devlet memuru.

mübâreze: Savaş alanında orduların toplu hücumu başlamadan önce iki taraftan birer kişinin çıkarak teke tek dövüşmesi.

müçtehit: Kur'an'da ve hadislerde açıkça hükmü bulunmayan yeni sorunlara Kur'an ve Sünnet çerçevesinde çözüm bulabilmek için çalışan ve çözüm üreten İslâm hukuku bilgini.

müdeccen: XV. yüzyıldan itibaren İspanyollar'ın geri aldığı Endülüs şehirlerinde antlaşmalar çerçevesinde hıristiyan hâkimiyeti altında yaşamaya devam eden müslüman kimse.

mühtedi: Doğru yolu bulan kimse. İnandığı dini veya inancı terkederek kendi rızasıyla İslâm dinine giren kişi.

müstensih: Bir kitabı veya metni eliyle yazarak çoğaltan, temize çeken, kopya eden kimse.

müteşâbih: Kur'ân-ı Kerim'de birden fazla anlama gelebilen, açıklamaya ihtiyaç duyulan, tefsirinde güçlük çekilen kelime veya âyet.

müveşşah: Arap edebiyatında katı aruz kalıplarının dışına çıkan ve tek tip kafiye düzenine uymayan bir şiir türü.

ribat: Sınır boylarında vatanı korumak ve emniyeti sağlamak amacıyla gönüllü mücahitlerin kaldıkları mekân.

tabakat: İslâmî gelenekte sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfîler, filozoflar, hekimler ve ayırıcı niteliklere sahip diğer kişilerin hayatlarının anlatıldığı kitaplar.

tasadduk: Bağışlama, sadaka verme, yardım etme, hayır yapma.

terâcim: Değişik meslek dallarındaki kişilerin hayatlarından özlü bir şekilde söz eden eserler.

tevil: Birçok anlama gelme ihtimali olan bir âyeti yorumlama, kapalı anlamını / anlamlarını açığa çıkarma, birden fazla anlam söz konusu ise bunlardan birini tercih etme.

tırâz: Halifeye / hükümdara mahsus olup onun isim, unvan, lakap ve künyesinin şerit halinde yazılı olduğu değerli kumaşlardan dikilmiş elbise.

usturlap: Yıldızların hareketlerini ve uzaklıklarını hesaplamak için kullanılan alet.

vasal(laştırma): Bağımlı hale getirme.

zâhir: Bir şeyin dışa vuran tarafı. Bir metnin ilk bakışta anlaşılan mânası.

zecel: Fasih Arapça'dan ziyade halkın kullandığı mahallî lehçelerde söylenen; belâgattan uzak, halkın ilgisini çeken, neşe dolu, akıcı, şaka yönü ağır basan konularla ve eğlence meclislerinde şarkı söyleyenlerin dilinden düşmeyen sözlerle dolu serbest bir nazım türü.

zimmî: Ödeyecekleri cizye (baş vergisi) ve haraç (yıllık arazi vergisi) karşılığında canları, malları, namusları, akılları ve dinleri koruma altına alınmak suretiyle İslâm devletinin sınırları içinde yaşayan gayrimüslim vatandaşlar.

züht: Allah'ı anmayı alıkoyacak şeylerden, dünyevî istek ve zevklerden uzaklaşma, yüz çevirme.

Kaynakça

Abbâdî, Ahmed Muhtâr, *Dirâsât fî târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye, ts.

..... , *es-Sekâlibe fî İsbânyâ,* Madrid 1953.

Abdülbedî', Lutfî, *el-İslâm fî İsbânyâ,* Kahire 1969.

Adıgüzel, Adnan, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler,* Ankara 2011.

Adıgüzel, Cumhur Ersin, *İşbîliyye'nin Endülüs'ün Siyasî ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi* (yüksek lisans tezi, 2008), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahbâr Mecmûa fî fethi'l-Endelüs ve zikri ümerâihâ (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1981.

Âhiru eyyâmi Gırnâta ve Kitâbü Nübzeti'l-asr (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1984.

Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, III, İstanbul 1991.

Altıkulaç, Tayyar, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 455-456.

Apaydın, H. Yunus, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 288-292.

Arié, Rachel, *España musulmana*, Barcelona 1984.

..... , *El reino nasri de Granada,* Madrid 1992.

Arnold, Thomas Walker, *The Preaching of Islam*, London 1913.

....., İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1982.

Arslan, Şekîb, *el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâr ve'l-âsâri'l-Endelüsiyye*, I-III, Fas 1936.

Ashtor, Eliyahu, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia 1973.

Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Ankara 2002.

....., "İslâm Tarihinde Birarada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 41-59.

Aydın, Mustafa, "Müveşşah", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 229-231.

Aydınlı, Yaşar, "İbn Bâcce", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 348-353.

Ayvazoğlu, Beşir, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 79-85.

Balbas, Leopoldo T., *Ciudades Hispanomusulmanes*, Madrid 1985.

..... , *Arte Hispanomusulmana*, Historia de España serisi, V, Madrid 1987.

Baltacı, Burhan, *Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (doktora tezi, 2005), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 254-256.

Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid 1991.

Baroja, Caro, *Los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid 1976.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

..... , *İslâmda Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1992.

Bedr, Ahmed, *Dirâsât fî târîhi'l-Endelüs ve hadâretihâ*, Dımaşk 1969.

..... , *Târîhu'l-Endelüs (Tavâif)*, Dımaşk 1983.

Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz, *Coğrâfiyyetü'l-Endelüs ve Ûrubba* (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1968.

Beksaç, Engin, "Endülüs -III. Sanat", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 225-232.

Benaboud, M'hammad, "Historiography in al-Andalus during the Period of the Taifa States", *Hespéris Tamuda*, XXV (1987), s. 5-32.

....., "Socio-Political Role of Andalusian Ulama during 5th/11th Century", *Islamic Studies*, XXII/2 (1984), s. 104-141.

Benafri, Chakib, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı: 1492-1614* (yüksek lisans tezi, 1989), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Beyzak, Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, *Kitâbü Ahbâri'l-Mehdî* (nşr. E. Lévi-Provençal), Paris 1928.

Bozkurt, Birgül, "Endülüslü Filozof-Sûfî İbn Seb'in'e Göre Hakikati Arayanlar", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 283-309.

Bulliet, Richard W., *Conversation to Islam*, London 1979.

Burckhardt, Titus, *La civilización hispano-árabe*, Madrid 1985.

Burnet, Charles S. F., "A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *Journal of Royal Asiatic Society* (1977), s. 63-109.

....., "The Translating Activity in Medieval Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 1036-1058.

Burns, Robert I., "Muslims in the Thirteenth Century Realms of Aragon", *Muslims under Latin Rule* (ed. J. M. Powell), New Jersey 1990.

Busto, Gullermo G., "El Libro y las bibliotecas en le España musulmana", *Cuadernos de la Biblioteca Española*, Tetuan 1972, s. 17-40.

Bûtşeiş, İbrâhim el-Kâdirî, "el-Murâbitûn ve siyâsetü't-tesâmüh maa nasâra'l-Endelüs", *es-Sicillü'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs*, Riyad 1996, s. 229-246.

Cagigas, Isidoro de las, *Los Mozárabes*, I-II, Madrid 1947.

..... , *Los Mudéjares*, Madrid 1948-49.

Cantarino, Vicente, *Entre monjes y musulmanes*, Madrid 1978.

Cardaillac, Louis, *el-Moriskiyyûn el-Endelüsiyyûn ve'l-Mesîhiyyûn* (trc. Abdülcelîl et-Temîmî), Tunus 1983.

Carrasco, Raphail, "Péril Ottoman et Solidarité Morisque", *Revue de Historie Maghrébine*, XXXII (1982), s. 33-50.

Carvajal, Luis de Marmol, *Rebelion y castigo de los moriscos*, Malaga 1991.

Castro, Américo, *The Structure of Spanish History*, New Jersey 1954.

Ceran, İsmail, "Merînîler", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 192-199.

Chalmeta, Pedro, "España musulmana", *Historia General de España y América*, Madrid 1988, III, 459-544.

Chejne, Anwar G., *Historia de España musulmana*, Madrid 1980.

..... , *Islam and the West*, Albany 1983.

Codera, Francisco, *Estudios críticos de historia árabe española*, Colección de Estudios árabes, VIII, Zaragoza 1903.

Condé, F., *Historia de la dominacion de los arabes en España*, Madrid 1820-21.

Coope, Jessica A., "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Cordoba", *Journal of World History*, IV/1 (1993), ayrı basım.

Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Aldershot 1989.

Çelebi, İlyas, "İbn Kasî, Ebü'l-Kāsım", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 107-108.

Çetin, Abdurrahman, "Dânî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 459-460.

Çınar, Mustafa, *Endülüs'te Mülûkü't-Tavâif Dönemi Edebî Çevresi* (doktora tezi, 2002), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çiftçi, Faruk, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebî Çevresi* (doktora tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *Ahlak Tarihinde Görüşler,* Ankara 1994.

Dabbî, Ahmed b. Yahyâ, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1955.

Dadan, Ali, "Endülüs Adının Kökeni Üzerine", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 371-376.

Dario Cabanelas, O. E. N., "Proyecto de alianza entre los sultanes de Marruecos y Turquia", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada 1957, s. 63-70.

Defourneaux, Marcelin, *Daily Life in Spain in the Golden Age*, Stanford 1966.

Dodds, Jerrilynn, "The Mudejar Tradition in Architecture", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, s. 592-597.

Dozy, Reinhart, *Historia de los musulmanes españoles*, I-IV, Madrid 1984.

Dufour, G., *La Inquisición española,* Barcelona 1986.

Efdaleddin Bey, "Bir Vesîka-i Müellim", *Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, I/1-6 (1329/1911), s. 201-210.

Emîr, Abdullah, *et-Tibyân* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955.

Epalza, Mikel de, *Los Moriscos antes y despues de la expulsión,* Madrid 1992.

Ergüven, Şahabettin, "Ana Hatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 145-153.

Erkoçoğlu, Fatih-Arslan, Fazlı, "Endülüs'ün 'Sanat Güneşi' Ziryâb (ö. 238/852)", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 261-281.

Eşbâh, Yûsuf, *Târîhu'l-Endelüs fî ahdi'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn* (trc. M. Abdullah İnân), I-II, Kahire 1996.

Fernandez Y. Gonzáles, M., *Estado social y político de los mudejares de Castilla*, Madrid 1866.

Fierro, Maria Isabel, *La Heterodoxia en al-Andalus*, Madrid 1987.

..... , *Atlas ilustrado de La España musulmana*, Madrid, ts.

Fletcher, Richard A., *Moorish Spain*, Berkeley 1993.

García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos*, Madrid 1987.

Garcia Sanchez, E., "Agriculture in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, II, 987-999.

Gezer, Arif, "Endülüs'lü Müfessir Kurtubî, Dönemi ve Şöhret Bulma Süreci", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 335-352.

Glick, Thomas F., *Islamic and Christian Spain*, New Jersey 1979.

Goldziher, Ignaz, "Die Šu'ubijja unter den Muhammedanern in Spanien", *ZDMG*, LIII/4 (1899), s. 601-620 ["İspanya Müslümanları Arasında Şuubilik", Türkçe trc. Ömer Özsoy, *AÜİFD*, XXXV (1995), s. 403-423].

Gökalp, Murat, "Şifâ-i Şerîf Literatürü", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 353-370.

Grabar, Oleg, "Two Paradoxes in the Art of Spanish Peninsula", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 583-591.

Graupera, Carlos M., *La influencia árabe en la cultura española*, Madrid 1968.

Guichard, Pierre, *al-Andalus*, Barcelona 1973.

Güler, Zekeriya, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazım", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 155-171.

Haccî, Abdurrahman Ali, *et-Târîhu'l-Endelüsî*, Beyrut 1970.

Hamîdullah, Muhammed, "Fethu'l-Endelüs fî hilâfeti seyyidinâ Osmân sene 27 li'l-hicre", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII/2 (1978), s. 221-226.

Hammâde, Muhammed Mâhir, *el-Vesâiku's-siyâsiyye ve'l-idâriyye*, Beyrut 1986.

Harvey, L. P., *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, Chicago 2005.

..... , "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 201-234.

Hatâmile, Muhammed, *et-Tensîrü'l-kasrî li-müslimi'l-Endelüs*, Amman 1980.

Hernandez, Miguel Cruz, *El Islam de al-Andalus*, Madrid 1992.

Hess, A., "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", *The American Historical Review*, LXXIV/1 (1968), s. 1-25.

Hillenbrand, Robert, "Medieval Cordoba as a Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 112-135.

Himyerî, İbn Abdülmün'im, *er-Ravzü'l-mi'târ* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1983.

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981.

Hizmetli, Mustafa, *Endülüs'de Hisbe*, Ankara 2011.

Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Y. S. Allûş), Rabat 1936.

Hûlî, Abdülbedî, *el-Fikrü't-terbevî fi'l-Endelüs*, Kahire 1985.

Humeydî, Muhammed b. Ebû Nasr, *Cezvetü'l-muktebis*, Kahire 1952.

Hunke, Sigrid, *İslâmın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde* (trc. Servet Sezgin) İstanbul 1975.

Huşenî, Muhammed b. Hâris, *Ahbârü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (nşr. M. L. Ávila-L. Molina), Madrid 1992.

..... , *Kudâtu Kurtuba*, Tunus 1372.

Imamuddin, S. M., *Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain,* Leiden 1965.

..... , *Endülüs Siyasî Tarihi* (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990.

İbn Abdûn, *Risâle* (nşr. E. Lévi-Provençal, *Selâsü resâil fi'l-Hisbe* içinde), Kahire 1995.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kāsım, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*, Kahire 1961.

İbn Battûta Seyahatnâmesi (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004.

İbn Bessâm, Ali b. Bessâm, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, I/1-4, IV/1, Kahire 1939-42, 1951.

İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Mûnis), I-II, Kahire 1963.

..... , *et-Tekmile*, Madrid 1887-89; *a.e.* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1990.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, I-IX, Kahire 1348.

İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed, *Târîhu ulemai'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), I-II, Kahire 1966.

İbn Habîb, Abdülmelik es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh* (nşr. S. M. el-Bedrî), Beyrut 1999.

İbn Hâkān, Feth, *Matmahu'l-Enfüs,* Bulak 1283.

İbn Haldûn, Abdurrahman, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber,* I-VII, Bulak 1284; *a.e.,* I-VII, Beyrut 1992.

..... , *Mukaddime* (trc. Halil Kendir), I-II, Ankara 2004; *a.e.* (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1991.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-VI, Kahire 1948.

İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Saîd Lisânüddin, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956.

..... , *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta* (nşr. M. Abdullah İnân), I-IV, Kahire 1973-78.

..... , *el-Lemhatü'l-bedriyye* (nşr. Heyet), Beyrut 1980.

İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, Kahire 2009.

İbn Hayyân, Hayyân b. Halef, *el-Muktebes* (nşr. M. M. Antuña), Paris 1937.

..... , *el-Muktebes* (nşr. A. el-Haccî), Beyrut 1965.

..... , *el-Muktebes* (nşr. M. Ali Mekkî), Beyrut 1973.

..... , *el-Muktebes V* (nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subh), Madrid 1979.

..... , *el-Muktebes* (nşr. İsmâil el-Arabî), Mağrib 1990.

..... , *el-Muktebes* (nşr. Selâhaddin el-Hevvârî), Beyrut 2006.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *Resâil* (nşr. İhsan Abbas), Kahire 1952.

..... , *Tavku'l-hamâme* (nşr. Tâhir Ahmed el-Mekkî), Kahire 1981; *a.e.: Güvercin Gerdanlığı* (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1995.

..... , *Cemhere*, Beyrut 1983.

İbn İzârî, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed, *el-Beyânü'l-muğrib fî târîhi'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. E. Lévi-Provençal - G. S. Colin) I-II, Leiden 1951; (nşr. İhsan Abbas), III-IV, Beyrut 1967.

İbnü'l-Kattân, *Nazmü'l-cümân* (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1990.

İbnü'l-Kerdebûs, Ebû Mervân Abdülmelik, *Târîhu'l-Endelüs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971.

İbnü'l-Kütiyye, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer, *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1982.

İbn Sâhibüssalât, *el-Men bi'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987.

İbn Saîd, Ali b. Mûsa, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib* (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1964.

İbn Sâid, Ebü'l-Kāsım, *Tabakātü'l-ümem*, Frankfurt 1999.

İbn Tûmert, Muhammed, *Eazzü mâ yutlab* (nşr. Ammâr Tâlibî), Cezayir 1985.

İdrîsî, Şerîf, *Nüzhetü'l-müştâk* (nşr. M. J. de Goeje-R. Dozy), Amsterdam 1969.

İlhan, Sinan, "Fetihten Murâbıtlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 239-259.

İlter, Aziz Samih, *Şimâli Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936.

İnân, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, I-II, Kahire 1969.

..... , *Düvelü't-tavâif*, Kahire 1970.

..... , *Asrü'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I-II, Kahire 1964-65.

..... , *Nihâyetü'l-Endelüs*, Kahire 1966.

Îsâ, Muhammed Abdülhamîd, *Târîhu't-ta'lîm fi'l-Endelüs*, Kahire 1982.

Johnston, Mark D., "Ramon Lull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims", *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages* (ed. Larry J. Simon), Leiden 1995.

Kandemir, Yaşar, "Bakī b. Mahled", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 542.

Kara, Mustafa, "İbn Abbâd er-Rundî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 266-267.

Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-tevârîh*, İstanbul 1147.

Kaya, Mahmut, "el-Medinetü'l-Fâzıla", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 319.

..... , "İbn Vâfid", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 436.

Kennedy, Hugh, *Muslim Spain and Portugal*, London 1996.

Köse, Ali, "Assesment of Various Factors in the Spread of Islam During the Medieval Period", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (1997), s. 65-89.

Kuran, Ercüment, "Cezayir Türklerinin Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika'ya Nakli ve Neticeleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 63-67.

Kutluer, İlhan, "İbn Seb'în", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 306-308.

Küçüksipahioğlu, Birsel, "Medînetüzzehrâ", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 320-321.

Lea, C. H., *The Moriscos of Spain*, London 1901.

Lévi-Provençal, E., *Historia de la España musulmana* (Historia de España serisi içinde), IV, Madrid 1987.

....., *Hadâretü'l-'Arabiyye fî İsbanyâ* (trc. Tâhir Ahmed el-Mekkî), Kahire 1979.

....., *el-İslâm fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (trc. M. Selâhaddin Hilmî v.dğr.), Kahire 1956.

Lomax, Derek W., *La Reconquista*, Barcelona 1984.

Longás, Pedro, *La Vida religiosa de los Moriscos*, Granada 1990.

López-Baralt, Luce, "The Legacy of Islam in Spanish Literature", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 535-536.

....., *Eserü'l-İslâm fi'l-edebi'l-isbânî*, Tunus 1990.

Maeso, David G., *Garnâta Al-Yahûd*, Granada 1990.

Makkarî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb* (nşr. M. Abdülhamîd), I-X, Kahire 1949; *a.e.* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1988.

....., *Ezhâru'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), I-III, Kahire 1939.

Mekkî, Mahmûd Ali, "The Political History of al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, I, 3-87.

..... , "Egypt and the Origins of Arabic Spanish Historiography", *The Formation of al-Andalus* (ed. M. Fierro-J. Samsó), Hampshire 1998, s. 173-233.

Mekkî, Tâhir Ahmed, *Dirâsât Endelüsiyye*, Kahire 1980.

..... , *Dirâsât an İbn Hazm*, Kahire 1981.

Menocal, M. R., *Ornament of the World*, New York 2002.

Merrâküşî, Abdülvahid, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib* (nşr. M. Saîd el-Iryân-M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978.

Mesud, Muhammed Halid, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış" (trc. Muhammed Tayyib Kılıç), *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 403-433.

Miranda, H., *Las Grandes batallas da la Reconquista*, Madrid 1956.

Mitre, Emilio, *La España medieval*, Madrid 1979.

Monreo, J. T., *The Shu'ûbiyya in al-Andalus*, London 1970.

..... , "A Curious Appeal to the Ottoman Empire", *al-Andalus*, XXXI (1966), s. 281-303.

Mûnis, Huseyin, *Fecrü'l-Endelüs*, Riyad 1985.

..... , *Meâlimü târîhi'l-Endelüs*, İskenderiye 1980.

..... , *Târîhu'l-coğrâfiyye ve'l-coğrafiyyîn fi'l-Endelüs*, Kahire 1986.

..... , "The Role of Men of Religion in the History of Muslim Spain", *The Formation of al-Andalus*, Aldershot 1998, II, 51-84.

..... , "Îsâ b. Dînâr", *EI²* (İng.), IV, 87.

Na'naî, Abdülmecîd, *Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, Beyrut 1986.

Neccar, Abdülmecîd, *el-Mehdî b. Tûmert*, Beyrut 1983.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb* (nşr. Mustafa Ebû Dayf), Dârülbeyzâ, ts.

O'callaghan, J. F., *A History of Medieval Spain*, London 1983.

Öz, Şaban, *"Endülüs'te Tarih ve Kehhâle'ye Göre Endülüslü Tarihçiler"*, *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 79-100.

Özay, İbrahim, *eş-Şi'r fî Kurtuba fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (doktora tezi, 2001), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özaydın, Abdülkerim, "Ağlebîler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 475-478.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*, Ankara 2012.

....., *Endülüs Müslümanları (Medeniyet ve Kültür)*, Ankara 2012.

....., "Müslüman Fâtihlerin Gayr-i Müslimlerin Dinî Hayatı Bakımından Endülüs'teki Uygulamaları", *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 243-284.

....., "Müvelledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", *AÜİFD*, XXXIV (1993), s. 175-208.

....., "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII (1998), s. 195-224.

....., "İbn Rüşd Döneminde Endülüs", *İbn Rüşd* (Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını), Kayseri 1994, s. 1-35.

....., "Endülüs'te Bir Emevi Mehdisi", *AÜİFD*, XXXIX (1999), s. 126-135.

....., "İspanya Krallığı'nın Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası (I)", *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 243-284.

....., "Endülüs", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 211-225.

....., "Elhamra Sarayı", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 29-31.

....., "Ebû Abdullah, Muhammed b. Ali", *DİA*, İstanbul 1994, X, 83-84.

..... , "Moriskolar", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 288.

..... , "Cebelitârık", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 187-188.

..... , "Hakem II", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 174.

..... , "Mansûr, İbn Ebû Âmir", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 6-7.

..... , "İspanya-Ülkede İslâmiyet", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 170-176.

..... , *Endülüs'de Muvelledûn Hareketleri* (doktora tezi, 1989), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

..... , "Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine (I)", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 11-40.

Özel, Ahmet, "Bâcî", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 414-415.

Palacios, Miguel Asin, *Dante y el Islām*, Madrid 1927.

Palencia, Ángel González, *Historia de España musulmana*, Barcelona 1925.

..... , *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955.

..... , "İspanya'da Gayr-ı Müslimlerin Endülüs İslâm Kültürüne Katkıları" (trc. M. Faruk Toprak), *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 377-382.

Parlak, Nizamettin, *Lisanüddin İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği* (doktora tezi 2004), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pastor de Togneri, Reyna, *Del Islām al Cristianismo*, Barcelona 1985.

Pérès, Henri, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid 1983.

Pidal, Menendez, *España. Eslabón entre la Cristianidad y el Islām*, Madrid 1956.

Powell, J. M. (ed.), *Muslims under Latin Rule*, New Jersey 1990.

Prieto y Vives, *Los Reyes de Taifas*, Madrid 1926.

Quesada, M. A., *Castilla y la Reconquista del Reino de Granada*, Valladolid 1967.

..... , "La Repoblación del Reino de Granada", *Hispania*, 110 (1968), s. 489-563.

Razûk, Muhammed, "Hafsîler", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 125-128.

Rıdvân, Nebîl Abdülhay, *Cühûdü'l-Osmâniyyîn li-inkāzi'l-Endelüs ve istirdâdih*, Mekke 1408/1988.

Ribera y Tarrago, Julián, "Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana", *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid 1928, I, 181-228.

Rosal, J. Peláez del, *Los Judios en Córdoba*, Córdoba 1992.

Sâid et-Tuleytulî, *Tabakātü'l-ümem* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1999.

Salgado, F. M., *De la desaparación de al-Andalus*, Madrid 2011.

Sâlim, Abdülazîz, *Târîhu'l-müslimîn ve âsârihim fi'l-Endelüs*, İskenderiye 1985.

..... , *Kurtuba hâzıratü'l-hilâfe fi'l-Endelüs*, I-II, Beyrut 1981.

Sanchez-Albornoz, Claudio, *España musulmana*, I-II, Madrid 1986.

..... , *Estampas de la vida en León durante el Siglo X*, Madrid 1926.

Sanchez Alvarez, Mercedes, "Algunos aspectos sobre los Turcos en la literarura de los Moriscos", *Actas del Coloquio Internacional Sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid 1978, s. 295-311.

Selâsü Resâil fi'l-Hisbe (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955.

Seybold, C. F., "Endülüs", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, IV, 270-273.

Seyyid, Eymen Fuad, "Fâtımîler", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 228-229.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, Ankara 2007.

Simonet, Francisco Javier, *Historia de los Mozárabes*, I-IV, Madrid 1983.

Sufî, Hâlid, *Târîhu'l-'Arab fî Endelüs*, I-II, Bingazi 1980.

Şâtıbî, *İslâmî İlimler Metodolojisi* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990.

Şeyban, Lütfi, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, İstanbul 2003.

Şulul, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İstanbul 2009.

Şükürov, Qiyas, "Endülüs İstidanamesi ve Kemal Reis'in İspanya Seferi", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 311-334.

Thompson, A., *Los Godos en España*, Madrid 1990.

Toprak, Mehmet Faruk, *Endülüs Şiirinde Mersiye* (doktora tezi, 1990), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı.

Tûhî, Ahmed M., "Gırnâta el-İslâmiyye fi nazari'r-rahhâleti'l-ecânib", *Evrâk*, IV (1981), s. 141-145.

Turtûşî, İbn Ebû Rendeka, *Sirâcü'l-mulûk*, Madrid 1930-31.

Ubûdî, Câsim - Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 74-76.

Uzrî, Ahmed b. Enes, *Nusûs an Tersîu'l-ahbâr ve tenvîu'l-âsâr* (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara 1964.

Vallvé, Juaquin, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid 1986.

Varol, M. Bahaüddin, "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar", *İSTEM*, sy. 14 (2009), s. 61-77.

Venşerîsî, Ahmed b. Yahyâ, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1981.

Vernet, Juan, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente,* Barcelona 1978.

Viguera, Maria Jesus, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes,* Madrid 1992.

Wasserstein, David, *The Rise and Fall of the Party Kings,* New Jersey 1985.

Watt, W. M., *A History of Islamic Spain,* Edinburg 1965.

..... , *Endülüs Tarihi* (trc. Cumhur Ersin Adıgüzel-Qiyas Şükürov), İstanbul 2011.

..... , *Fazlü'l-İslâm ale'l-hadâreti'l-Garbiyye,* Beyrut 1983.

Wishaw, E. M., *Arabic Spain,* London 1912.

Yaşaroğlu, Kâmil, "Îsâ b. Dînâr", *DİA*, XXII, 479-480.

Yıldız, Şevket, *Kurtuba VIII-XIII. Yüzyıllar* (doktora tezi, 2008), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yücel, Ahmet, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *DİA*, XX, 492.

Yüksel, Azmi, "Endülüs'ten II. Bayezid'e Yazılan Anonim Bir Şiir", *TTK Belleten*, LII/205 (1988), s. 1575-1583.

Zahid, Rhona, "The Muslim / Mudejar in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio", *Sharq al-Andalus,* sy. 4 (1987), s. 145-152.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), XVI, Beyrut 1984.

Dizin

Abbâdîler 101, 108-110, 112-115, 123-125, 193, 221, 274, 283, 324
Abbas 247
Abdurrahman (II.) 53, 55, 58, 77, 218, 221
Abdurrahman (III.) 68, 73-78, 79, 80, 82, 101, 102, 188, 193, 198
Abdurrahman el-Gāfikī 33, 34
Abdülmelik b. Katan 37, 38, 90-92, 94
Acem 32, 191
Ağzâz 136
el-Ahkâm 193
Ahmed 143, 225, 245
Âişe 247
Aleviyyûn 98
Alfonso (I.) 195
Alfonso (VI.) 115, 126, 194
Alfonso (VIII.) 304
Ali (Hz.) 72
Ali b. Hammûd 98, 99
Ali b. Nâfi' 55
Alpujarras 153
Alvaro 202, 210
Âmirîler 93, 94
Aragon 126, 128, 129, 145, 146, 149, 195, 221
Araplar 15, 29, 36, 40, 46, 57, 59, 185-189, 191, 211, 218
Asîr 221
Aslanlı Avlu 147, 148
Asturias 27, 36, 39, 40
Avrupa 33, 35, 46, 76, 81, 198, 203, 243, 244, 305

Bâce 38
Bağdat 55, 80, 130, 131, 155, 214, 218, 246
Barselona 47, 48, 51, 52, 76, 87, 96, 290, 313, 317, 327, 328, 330, 336
Bask 75, 84
Basklılar 17, 48
Batalyevs 124
Batı Endülüs 139
Beccâne 192, 193
Bekrî 245
Belâtüşşühedâ 34, 35
Belc b. Bişr 37
Belchite şövalye tarikatı 127
Beledli 38
Belensiye 100, 101, 139, 194, 247
Benî İfren 73
Benî Zühr 280
Berberî/ler 15, 16, 22, 24, 25, 29, 30, 35-37, 40-44, 46, 54, 62,

64, 83, 84, 86, 90, 94-102, 130, 185, 187-190, 196, 212, 216, 218, 230, 266
Beyyâsî 139
Bicâye 131
Bizans 15, 16, 41, 76, 77, 80, 193, 303
Bizanslı 15
Borrell (III.) 96
Burgos 217
Büşerrât 154

Ca'fer es-Sâdık 72
Cantabria 39
Carlomagno 48
Carmona 306
Cavadogna 39, 40
Cebelitârık 22, 73, 122, 135, 143, 145, 147, 279
Ceyyân 38, 62, 98, 101, 137, 139, 140, 146, 166, 276, 290, 294
Cezayir 15, 17, 122
Cezîretülhadrâ 38, 99, 101, 146
Cillîkıye 27, 39
Coimbra 193
Cordova 26

Dâniye 101, 102
dârüssikke 54
Dioscorides (Dioscordies) 78, 193, 283
Doğu Endülüs 128, 139
Don Gutierre de Cárdenas 154
Dozy, R. 81, 243
Duero 40, 96

Ebro 127, 128
Ebû Bekir b. Ömer 121
Ebû Bekir İbnü'l-Arabî 236
Ebû Îsâ İbn Lebbûn 246
Ebû Kāsım Mulîh 153
Ebû Ubeyd 245
Ebü'l-Asbağ Îsâ b. Sehl 193
Ebü'l-Ferec el-İsfahânî 80
Eftasî/ler 114, 124, 193
el-Egānî 80
Ehlibeyt 98
El Cristo de la Luz 304
Elhamra 145, 147, 148, 154, 307
Enrique (IV.) 217
Erek 136
Eski Berberîler 189
Eşref 147
eyyâmü'l-arûs 53

Fârâbî 79
Faro 141
Fâtıma (Hz.) 72
Fâtımîler 72-74, 76, 224
fedailer hareketi 57
Ferdinand 149, 153, 162, 174, 175
Fernando (III.) 140
Ferry Building Saat Kulesi 306
Filip (II.) 248
Franklar 17, 27, 33, 34, 47, 48, 76
Fransa 39, 54, 78

Galicia 17, 27, 39
Garcia 91, 96
García Sanchez 75
Gazzâlî 125, 131, 224
Gelasius (II.) 127
G. Gozalbes Busto 244
Giraldillas 306
Girit 54, 77
Gırnata 29, 115, 124, 137, 139, 145, 146, 148, 151-155, 193, 195, 202, 209, 217, 220, 227, 247, 248
Gregory 139
Guadix 128, 293

Hâcib Bedr 68
Hakem (I.) 50-52, 76, 96, 203, 221, 247
Hakem (II.) 79, 80, 82, 83-85, 87, 246-248
Hammûdîler 98-101
Hârûn b. Sâlim 225
Hârûnürreşîd 55
Hasan (Hz.) 98
Hasday b. Şabrût 75, 78, 202, 279, 282
Hasday b. Yûsuf 203
Hicaz 218
hilâfet 42, 91, 96, 98
Hilâlî Arapları 138
Hişâm b. Abdülmelik 38, 41, 83, 90, 92, 95, 97, 99, 101, 102
Hişâm (I.) 48, 49-51
Hişâm (II.) 83-93, 97, 99
Hişâm (III.) 102
Hispania 17, 28
Horasan 37, 95, 293
Hûdîler 108-110, 112-114, 126
hürler / imtiyazsızlar 19

Innocent 136

İberya 9, 17, 18, 22, 28, 323
İbn Beşküvâl 247, 253
İbn Futeys 247
İbn Hafsûn 60, 62, 66, 67, 72, 229, 298
İbn Haldûn 236, 243
İbn Hayyân 34, 75, 102, 111, 222
İbn Hazım 101, 130, 203, 248
İbn Hûd 140, 143
İbn İzârî 77
İbn Merdenîş 140, 197, 217
İbn Mervân el-Cüllîkī 229
İbn Meserre 224, 260, 261, 269, 270
İbn Rüşd 281
İbn Saîd 223
İbn Sehl 202
İbn Şüheyd 101, 286
İbn Tûmert 130-133, 138
İbnü'l-Ahmer 139, 140, 143
İbnü'l-Haddâd 111, 192, 245
İbnü'l-Hatîb 80, 148, 282
İbnü's-Sîd el-Batalyevsî 209, 270
İbn Zemrek 148
İdrîsî 22, 213, 292
İdrîsîler 52, 73, 98
İfrîkıye 15, 16, 131
İkāb 137
İlbîre 38, 62, 81, 98, 101, 192, 193, 247
İsâ (Hz.) 78
İsâ b. Dînâr 50, 254
İshak el-Mevsılî 55
İskenderiye 246
İsmâilîlik 72
İspanya 20, 23-30, 32, 33, 39, 47, 78, 81, 82, 118, 149, 153-156, 185, 194, 198, 201, 217, 306
İspanyol 28, 31, 32, 48, 74, 76, 82, 185, 211, 221, 244, 248
İstanbul 27, 77
İsticce 192
İsviçre 78
İşbîliye 26, 38, 100, 101, 124, 139, 192, 193, 213, 247
İzabella 149, 153

Jaime (I.) 139
Julián Ribera 244
Junqueral vadisi 68

kādılcemâa 46
Kadir gecesi 230
Kahire 130, 147
Kal'atüeyyûb 128

Kāsım 98-100
Kastilya 74, 75, 96, 97, 115, 122, 124, 126, 127, 144, 146, 147, 149, 154, 194, 217, 303
Kastilya Krallığı 145
Kastilyalılar 126, 140, 145, 147
Katalanlar 140
Katalonya 126
Kayrevan 16, 246
Kayslı/lar 38, 39, 42, 44,
Kitâbü't-Teysîr 281
Komares Kasrı 147
Konstantin (VII.) 77, 78
Kulumriye 193, 194, 290
Kurtuba 37, 38, 46, 48, 55, 58, 68, 74-82, 93-99, 100, 102, 103, 137, 139, 146, 192, 193, 202, 214, 218, 224, 225, 230, 247
Kurtuba Ulucamii 204, 225, 230, 300
Kuzey Afrika 16, 17, 33, 34, 36, 37, 40, 73, 74, 76, 94, 96, 138, 146, 188, 193, 195, 202, 222, 248
Küçük Sançó 91
el-Külliyât fi't-tıb 281
el-Külliyyât 281
Kütâmeliler 15

León 40, 47, 68, 74-76, 126, 217
Leys 77
Lisânüddin İbnü'l-Hatîb 80, 148
Lizbon 126
Lugo 40

Mağrâveliler 73
Mağrib 15, 16, 72-74, 98, 131, 138, 139, 152, 155, 218
Mâleka 101, 124, 139, 247
Mâlikî 73, 74, 131
Mansûr (Ebû Ya'kûb) 135, 136
Mansûr 86- 92, 94, 136, 188, 248
Marbella 96
Mâride 26, 53, 192
Materia Medica 193
Medînetüsâlim 114
Medînetüzzâhire 92
Medînetüzzehrâ 77, 80, 92, 99, 102, 224
Mehdî 92-97, 99, 102
Mekke 130
Memlükler 147
Me'mûn 100
Merakeş 131
Merînîler 138, 145, 146
Meriye 101, 102, 203, 247
Mertûle 139
Mesmûde 130
Mesmûdeliler 15, 132
Mihricân 221
Miknâseliler 73
Minneapolis 306
Minûrka (Menorca) 247
miskal 78
Mısır 33, 73, 74, 202
Moşe b. Ezra 202
Muâhidûn 32, 191
Muhammed (Hz.) 25, 49, 58, 72, 225, 227
Muhammed (Emîr) 58-661
Muhammed (IX.) 149
muhtesip 224
Murâbıtlar 115, 122, 126, 127, 129-132, 193, 194
Murtazâ 100
Mûsâ b. Ebû Gassân 152
Mûsâ b. Nusayr 16, 23, 26
müsta'rib/ler 32, 128, 192, 193, 194, 195, 221
Mu'temid 193, 221
Muvahhidler 130, 132, 133, 138, 139, 193, 194, 200, 221, 225
Muzaffer 90, 193

mülûkü't-tavâif 103, 114, 193, 194
münâsifûn 59
Mürsiye 101, 139, 247
müsemmenât 219
Müstaîn 96-99
Müstansır-Billâh 79
müvelled 72, 77

Nâsır 77, 99
nasârâ ehli'z-zimme 191
Nâsırüddevle 92
Nasr el-Hazrecî 143
Nasrîler 145-148, 150, 217, 220, 222
Natronai bar Habibai 202
Navarra 68, 75, 76, 91, 114
Navarra Krallığı 75, 114
Nevruz 221

Octavius 82
Oporto 40
Ordoño (III.) 74
Orta Mağrib 15, 16, 131
Otto (I.) 78, 193

Ömer b. Abdülazîz 48

Pamplona 68, 75, 76
Paulo Orasio 78
Pechina 77
Pelayo 39
Pireneler 27, 48
Provens 78
Puerto Rico Üniversitesi 306

Rabad 203
Railroad Depot Saat Kulesi 306
Ramiro (II.) 193
Randuh 193
Rebî' b. Zeyd (Recemundos) 81, 193
reconquista 39, 139, 154
Reyyû 38, 62, 97
Rio Piedras 306
Runde 146

es-Sağrüla'lâ 127
sâhibü's-salât 225
sakâlibe 46
Saklebî/ler 94, 95, 97, 100-102
Salomon b. Gabirol 202
Samuel 202
Sancho (I.) 74, 75, 91, 96
Sanhâceliler 15
Santa Cruz 140, 303
Santa Fe 153
Santarem 126
Santiago 141
Sarakusta 101, 114, 126, 127, 129, 192, 247
Sardunya 76
satranç 222
Sebte 26, 98, 99, 122
Segovia 40
Septe 73
Sicilya 54, 202
Sierra 302
Sierra Morena 302
Simancas 40
Spania 28
Suriyeli 59
Sûs 122, 132
Süleyman b. Yekzân 229
Süleyman el-Müstaîn-Billâh 96, 99

Şam 27, 28, 41, 46, 95
Şâtibe 247
Şenterîn 126
Şezûne 23, 98, 101
Şilb 141

Tâcuh 126, 210
Talmud 202
Talmud Akademisi 202

Tanca 73, 99, 122
Târık b. Ziyâd 23, 154
tavla 222
Teodomiro 27, 31, 32
Toda 75
Toledo 21, 26, 81
Torre de la Vela 154
Tours 34
Tudela 81
Tuleytula 26, 27, 53, 96, 114, 117, 118, 127, 192, 194, 210, 247
Tunus 15, 16, 147
Tutîle 128
Tüdmir 27, 53
Türk 136

Ukbe b. Nâfi' 16
ulucami 46, 99, 103, 140, 225, 230
Urban 118
Uzak Mağrib 15, 73, 131

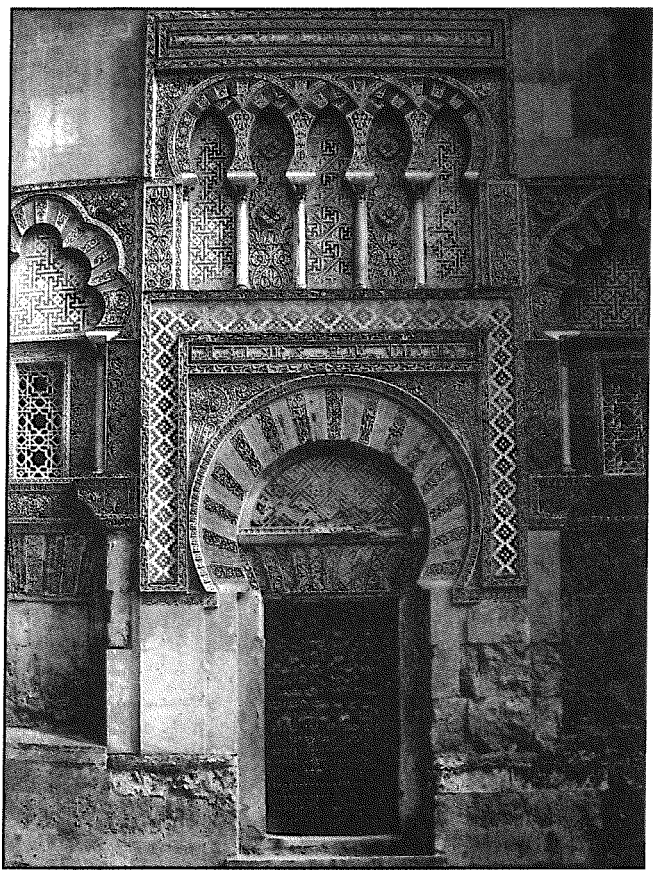
Übbede 137
Ümeyye b. Irâkī 102
Üşbûne 126

Vâdîâş 192
Vâdilkebîr 139
Vandal/lar 15, 29
Vattasîler 156
Veşka 101, 126
Vizigot/lar 19, 20, 23, 24, 26-29, 31, 32, 39

yahudi/ler 19, 21, 32, 33, 75, 79, 153, 198, 200-203
Yahyâ b. Mudar 50
Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî 50
Yakın Mağrib 15, 16
Yehudâ ha-Levi 202
Yemenli 39, 42
Yonâ b. Cenah 202
Yusuf el-Fihrî 42
Yûsuf b. Tâşfîn 125, 126
Yûsufiye Medresesi 145

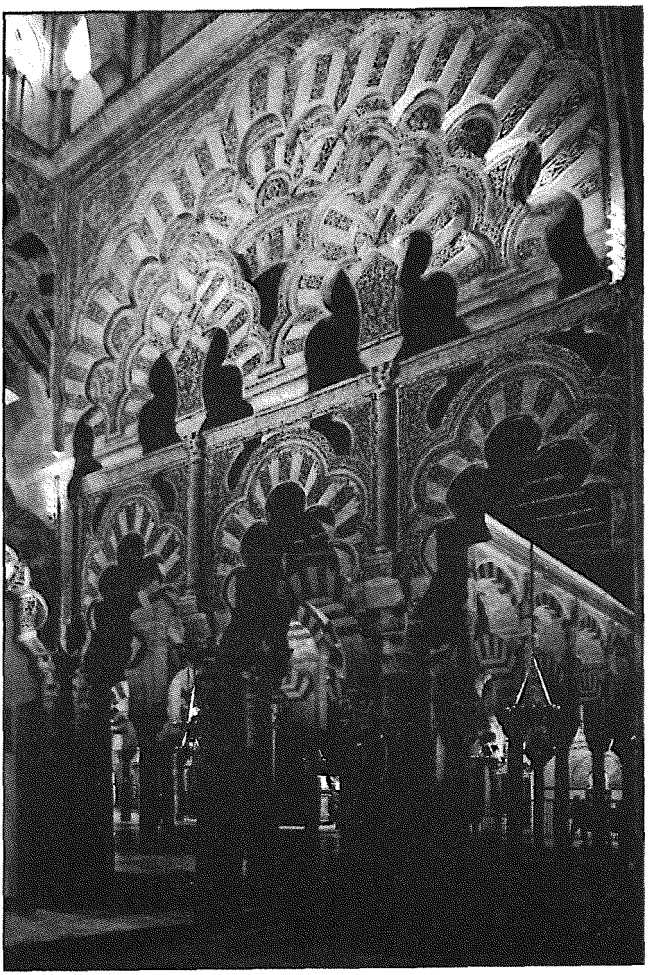
zebâzîn 219
Zenâteliler 15, 73, 138
Zeydîlik 73
Zîrî/ler 114, 118, 202
Ziryâb 214, 215, 218
Ziyâd b. Abdurrahman Şebtûn 50
Zübeydî 248
Zünnûnî/ler 114, 210

RESİMLER
VE
HARİTALAR

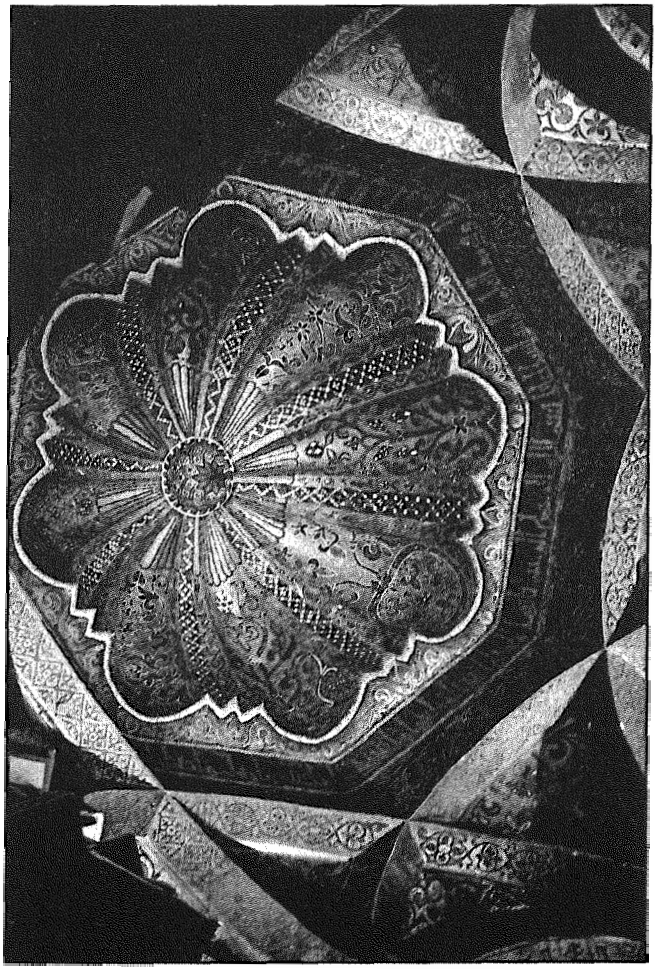


Kurtuba Ulucamii'nden dış cephe görüntüsü
(*Historia de Espaňa*, Barcelona: Planeta, 1989, s. 41)

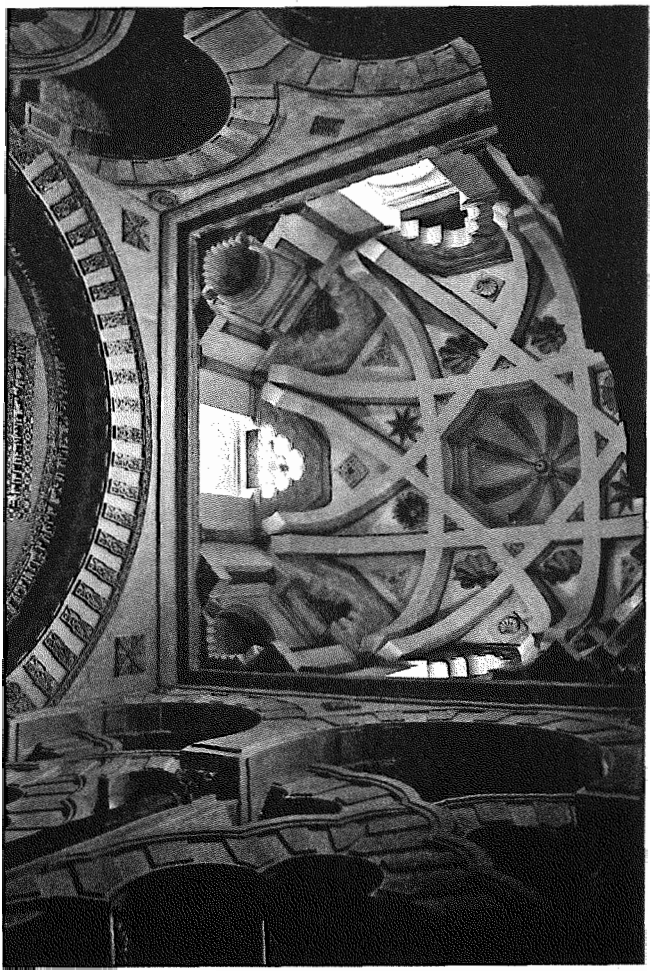
Kurtuba Ulucamii'nde çift katlı kemerler (Foto: Fatih Erkoçoğlu)



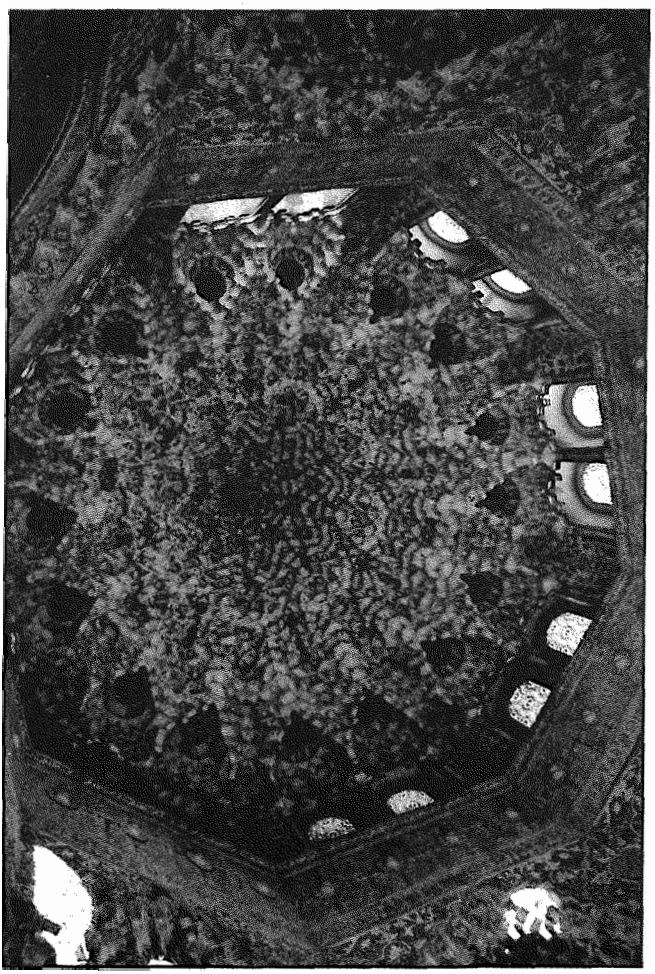
Kurtuba Ulucamii'nde maksûre kısmı (Foto: Fatih Erkoçoğlu)



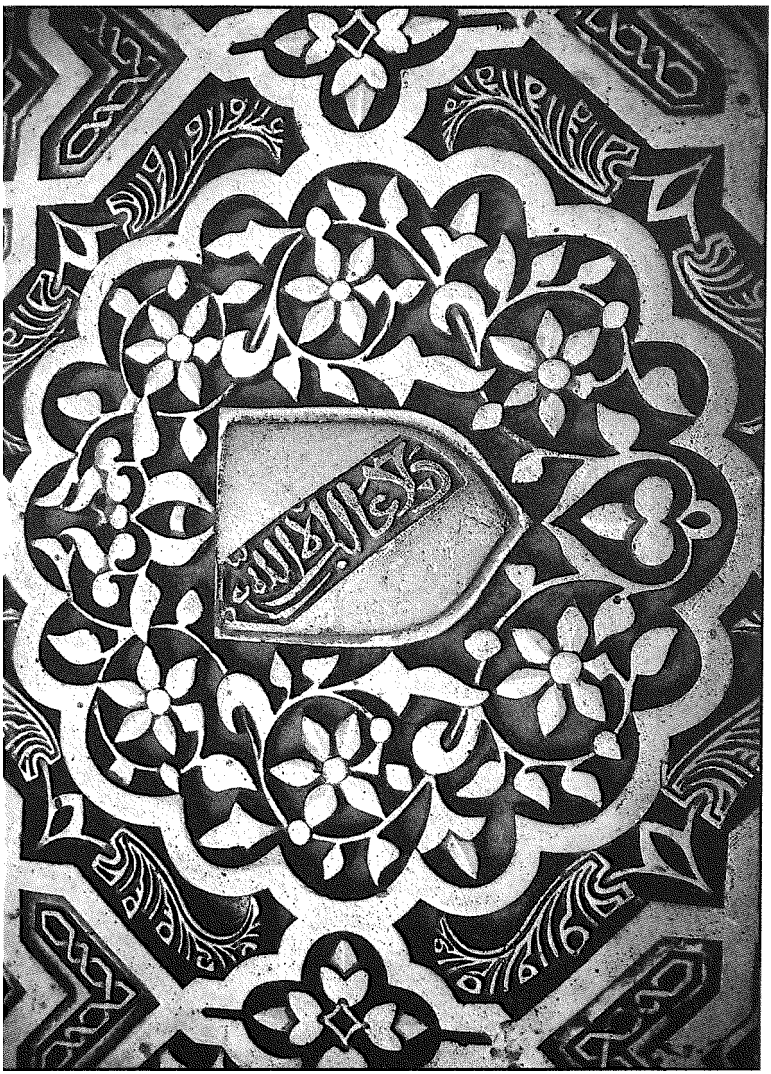
Kurtuba Ulucamii'nde mihrabın üstündeki kubbe
(Foto: Fatih Erkoçoğlu)



Kurtuba Ulucamii'nde damarlı kubbe (Foto: Fatih Erkoçoğlu)



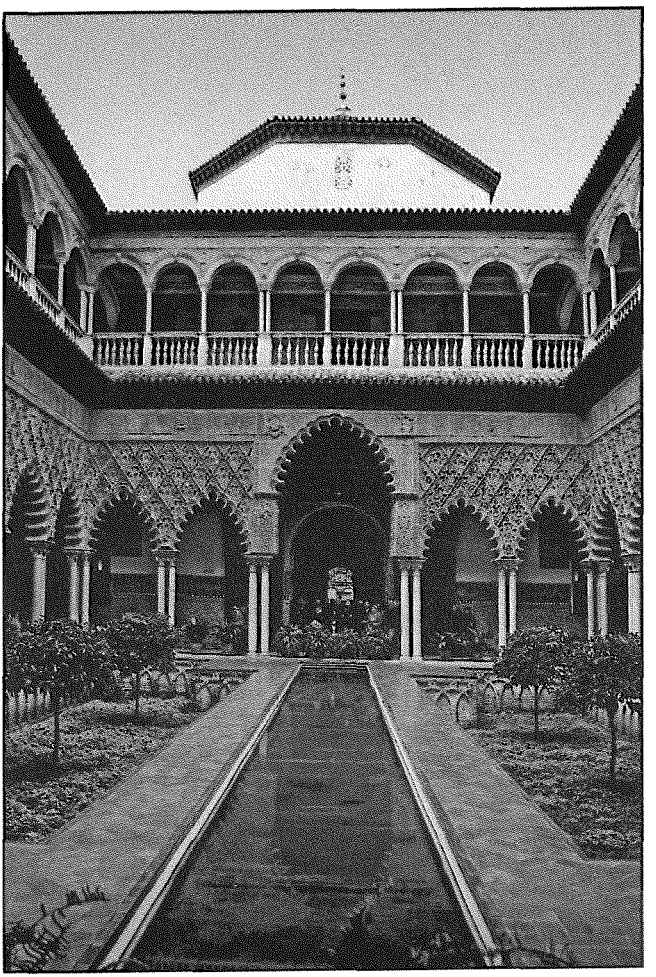
Elhamra'da Elçiler Salonu'nun mukarnaslı kubbesi
(Foto: Fatih Erkoçoğlu)



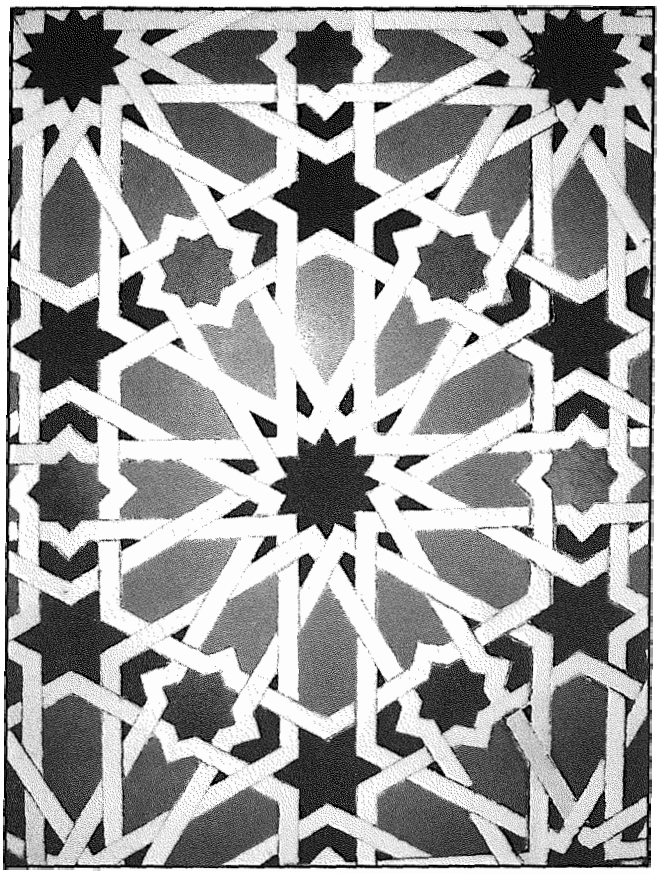
Elhamra'dan bir duvar tezyinatı örneği (Foto: Mehmet Özdemir)



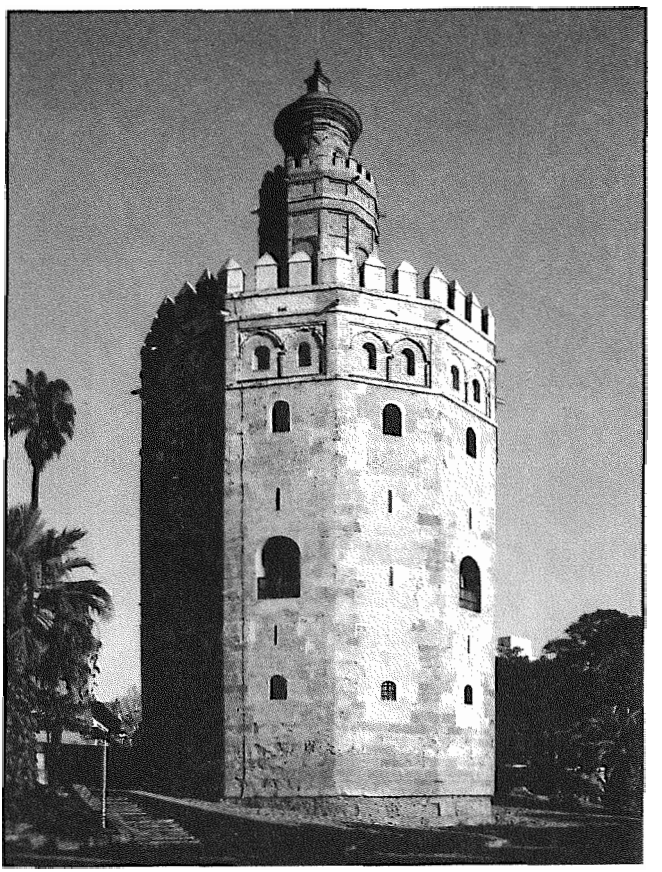
İşbîliye Ulucamii'nin minaresi / Giralda (Foto: Mehmet Özdemir)



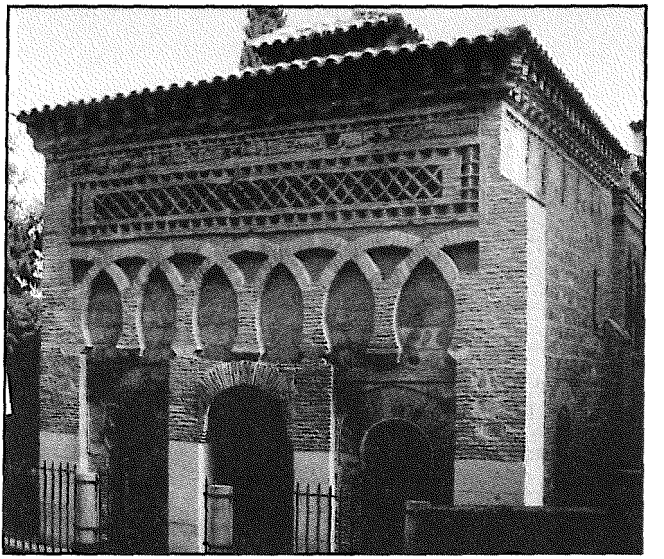
İşbîliye'de Alkazar'ın Doncellas Avlusu (Foto: Fatih Erkoçoğlu)



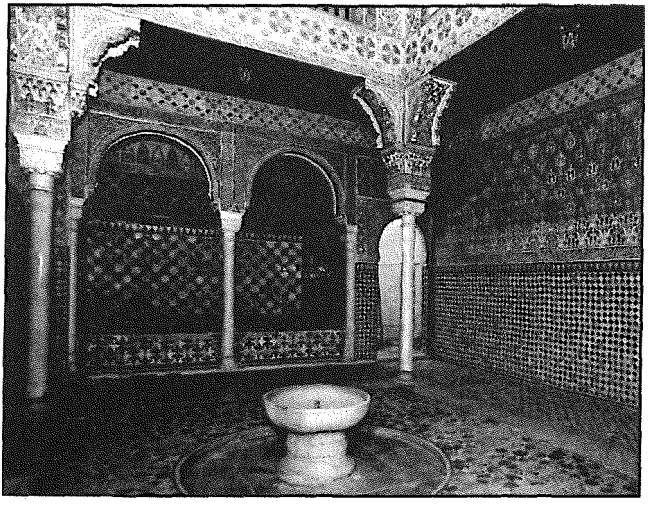
Alkazar'dan geometrik desenli bir seramik süsleme örneği
(Foto: Mehmet Özdemir)



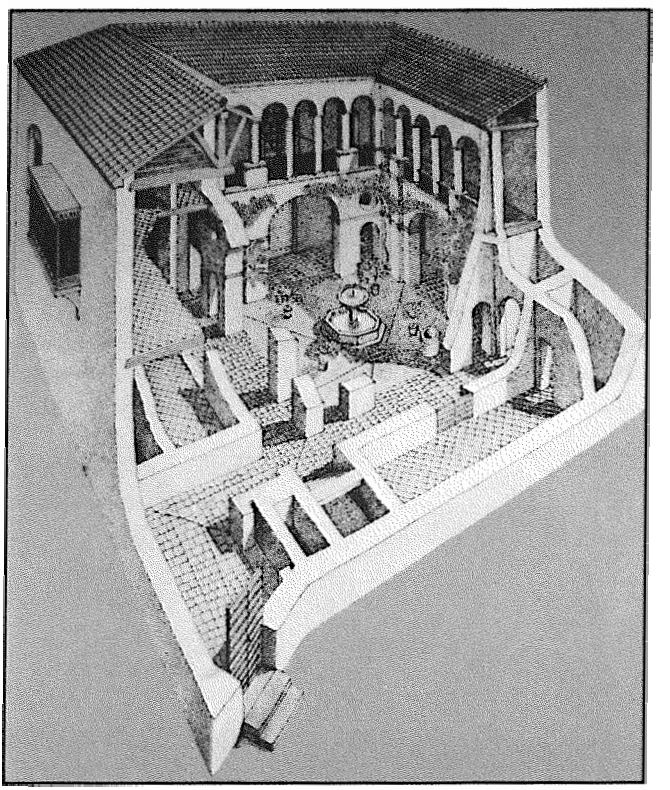
Sevilla'da (İşbîliye) Altın Kule (Foto: Mehmet Özdemir)



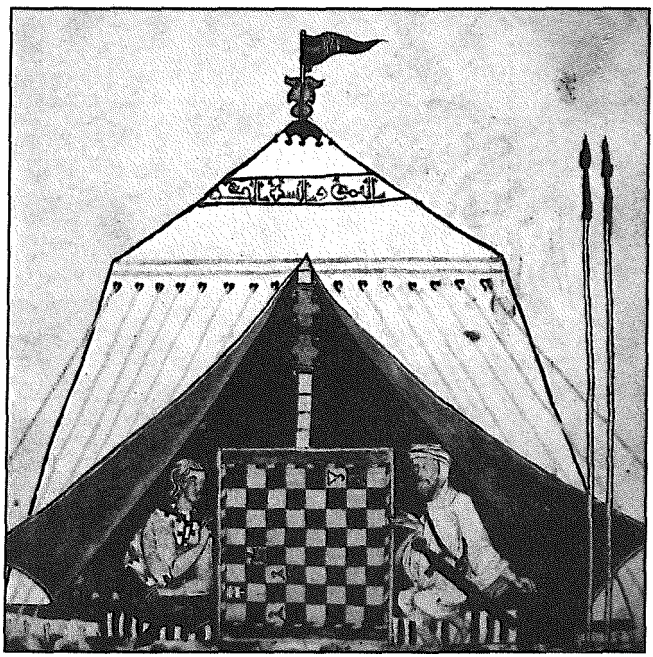
Bâbümerdûm (Cristo de la Luz) Mescidi'nin ön cephesi, Tuleytula (Toledo) (*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, s. 103)



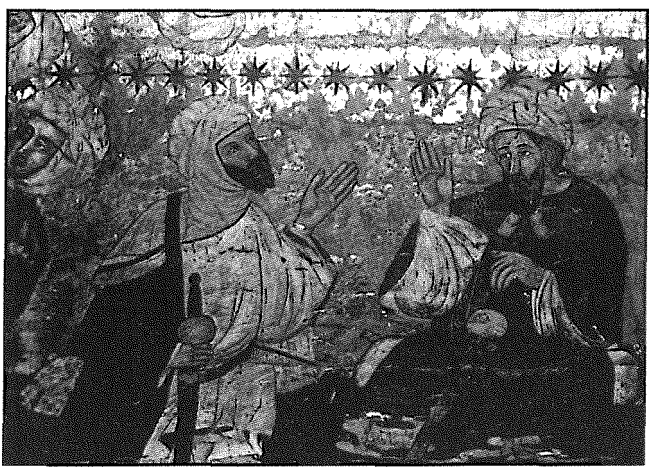
Elhamra'da saray hamamında iç mekân görüntüsü (Mariem Rosser-Owen, *Arte islámico de España*, Turner, 2010, s. 116)



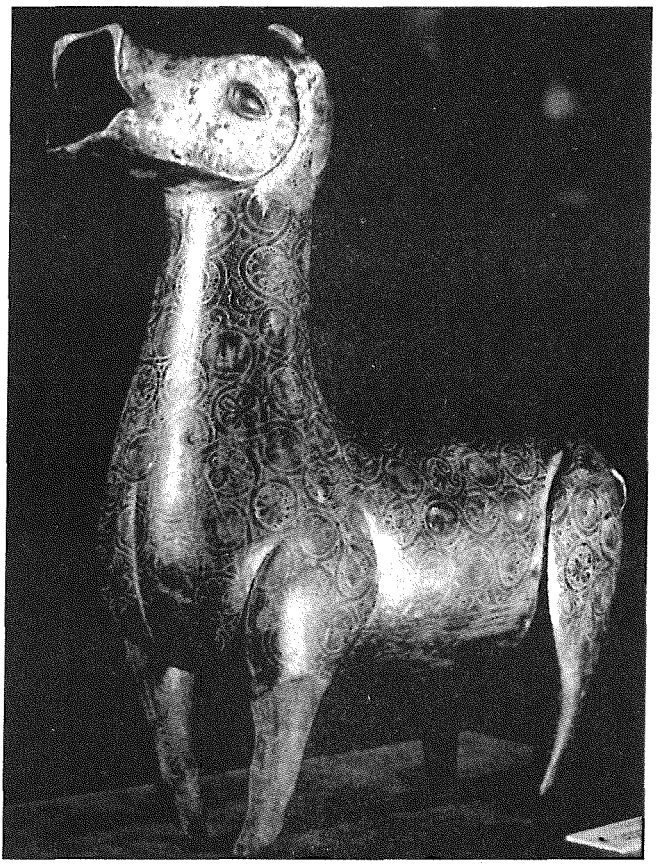
Endülüs'e ait bir ev modeli
(G. Greus, *Así vivían en Al-Andalus*, Madrid: Anaya, 1988, s. 19)



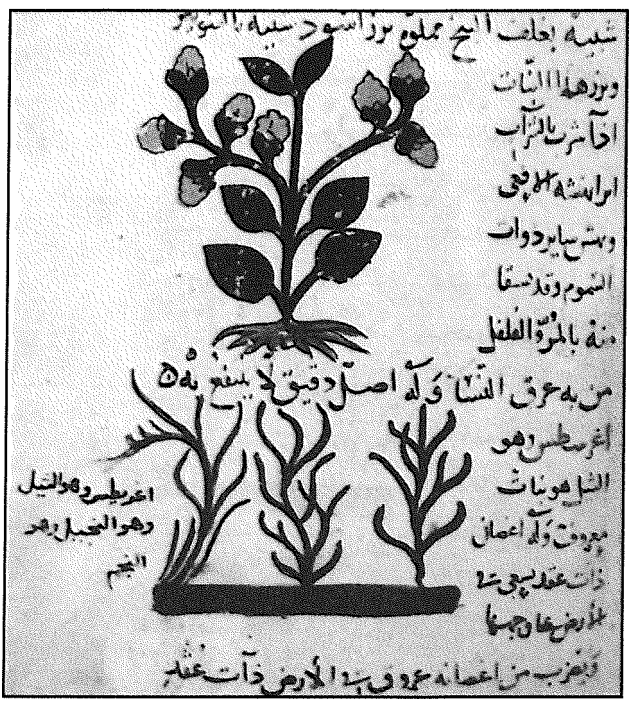
Müslüman çadırında bir müslüman bir hıristiyanla satranç oynuyor.
(*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, s. 466)



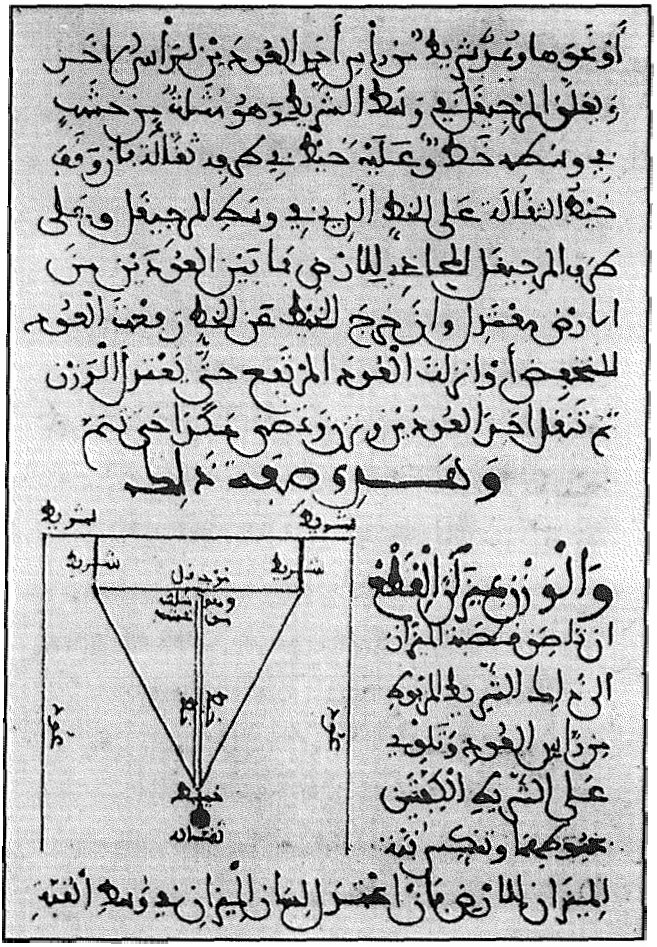
Elhamra'da Krallar Salonu'nun tavanında Nasrî sultanlarını temsil ettiği tahmin edilen bazı insan figürleri



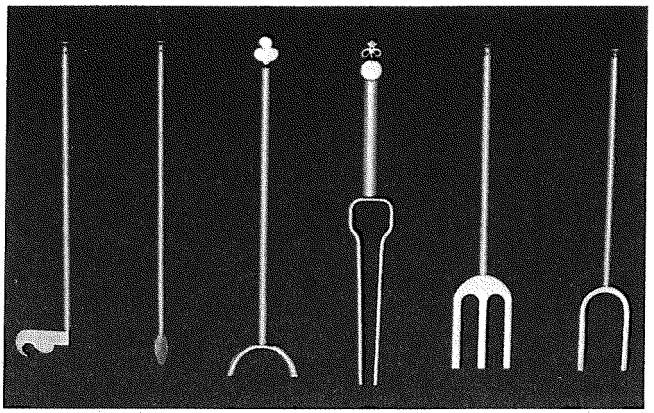
Medînetüzzehrâ'da bulunan milâdî 950 yılına ait bronzdan bir geyik heykeli (Museo Argeológico Nacional, Madrid)



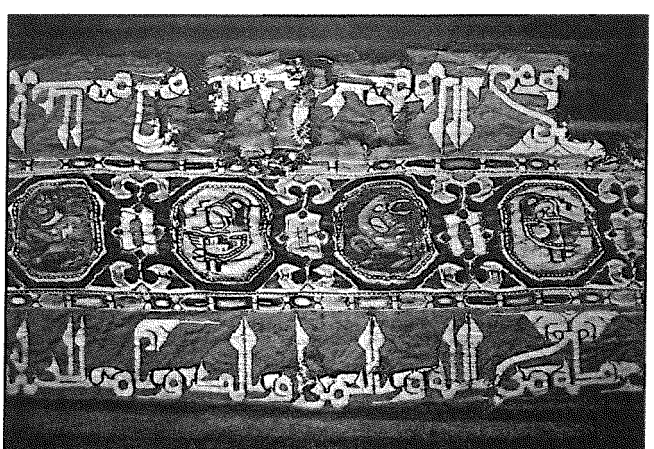
Bitkilere dair bir el yazması (Bodleian Library)



İbn Liyûn'un ziraata dair risâlesinden bir varak örneği
(*Al-Andalus allende de Atlántico*, Granada 1997, s. 183)



Zehrâvî'nin tarif ettiği bazı tıbbî aletler
(*Al-Andalus allende de Atlántico*, Granada 1997, s. 138)



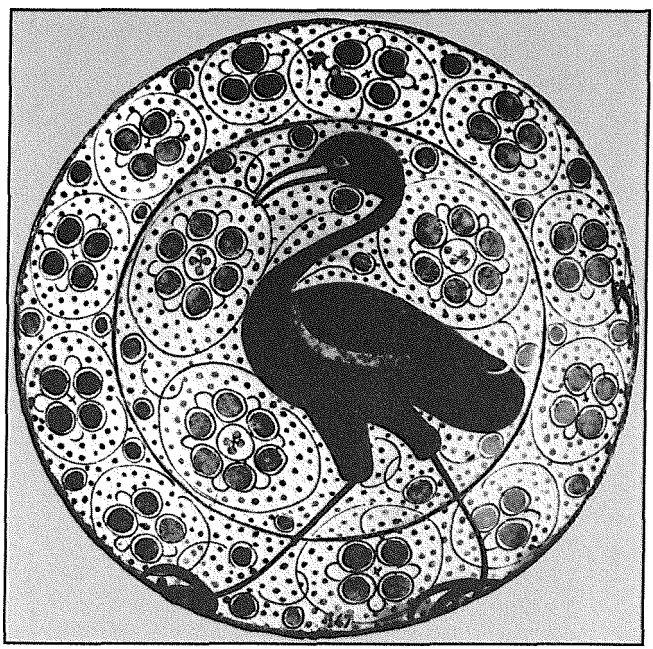
II. Hişâm'a ait bir tırâz örneği
(*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, s. 74)



Burgos Katedrali'nde Gırnata ipeğinden yapılmış bir kumandan pelerini (*Al-Andalus allende de Atlántico*, Granada 1997, s. 89)



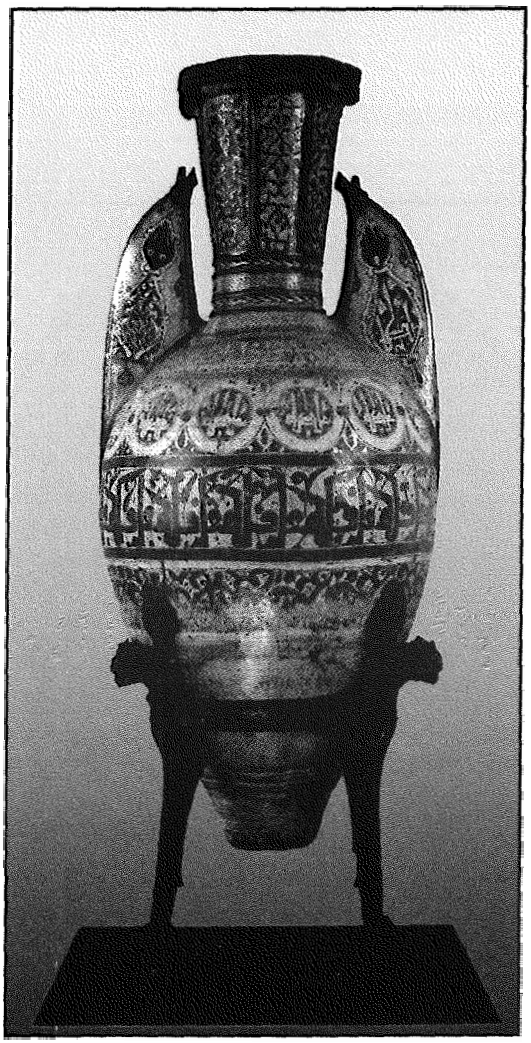
X. yüzyıla ait parfüm kutusu
(Museo Argeológico Nacional, Madrid)



Müdeccen üslûbunu yansıtan bir seramik süsleme



XII-XIII. yüzyıllara ait bir seramik tabak
(*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, s. 451)



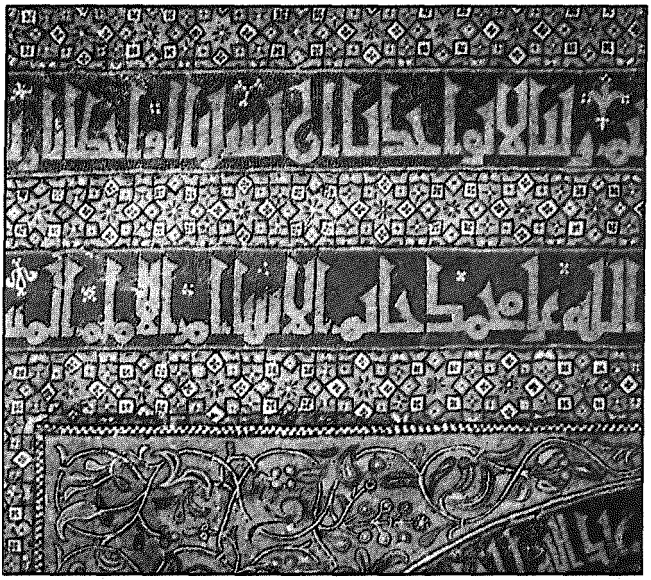
Elhamra vazosu
(Mariem Rosser-Owen, *Arte islámico de España*, Turner, 2010, s. 69)



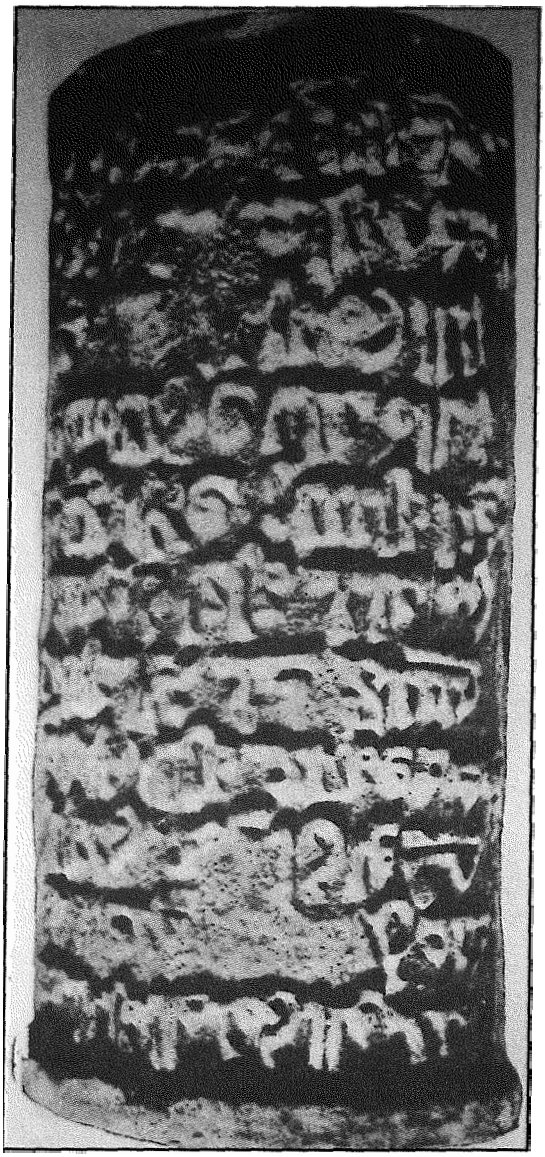
X. yüzyıla ait bir dirhem (Museo Arqueológico Nacional, Madrid)



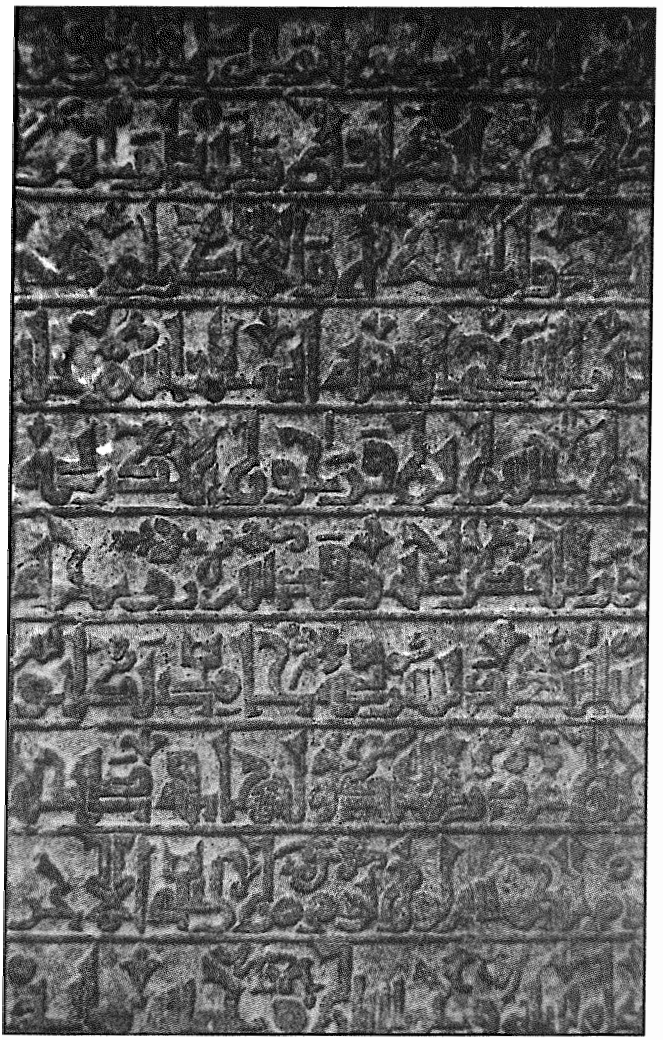
X. yüzyıla ait bir usturlap
(Museo Arqueológico Nacional, Madrid)



Mozaik üzerinde kûfî hat, Kurtuba Ulucamii
(*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, s. 57)



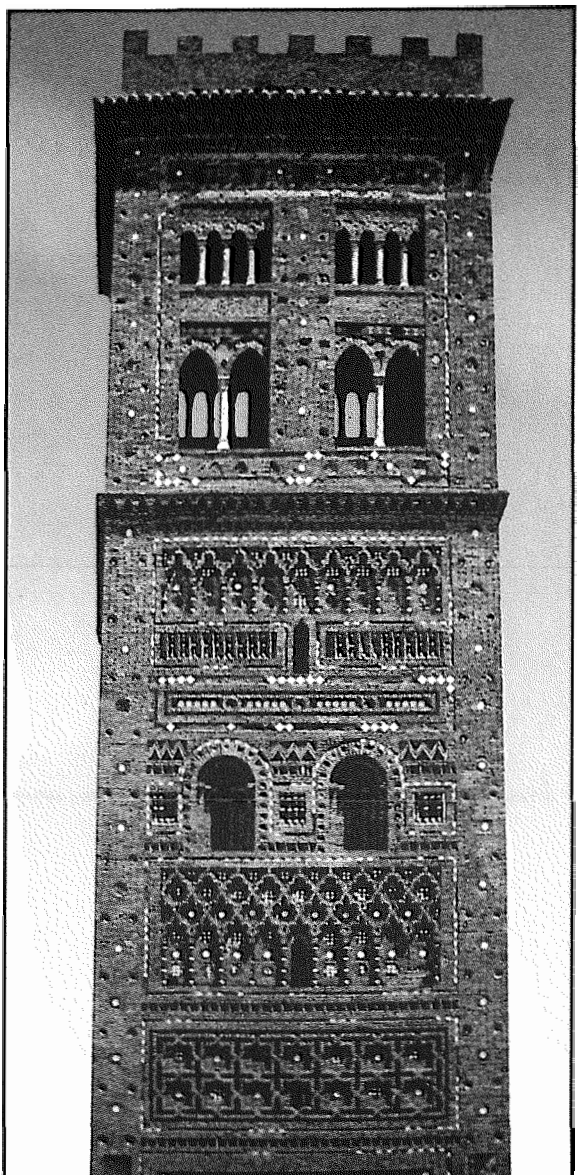
San Andrés Kilisesi'nde bir müsta'rib / mozarap kitabesi
(R. M. Pidal, *Historia de España*, Madrid: Espasa-Calpe, 1987, IV, 399)



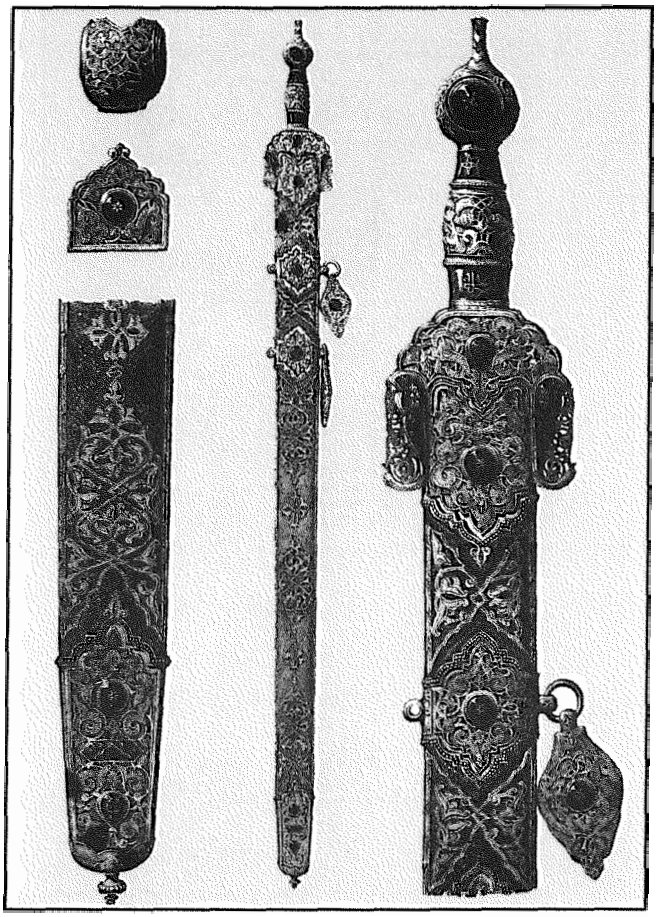
Fakih İbn Ferehûn'a (ö. 1161) ait mezar taşı, Batalyevs
(*Cuadernos de Alhambra*, c. 27)



İşbîliye Ulucamii'nin minaresindeki kitâbe
(Museo Erguelógico, İşbîliye/Sevilla)



San Martin Kilisesi'nin müdeccen üslûbunu yansıtan kulesi



Nasrîler dönemine ait kılıç ve kabza örnekleri
(Girault de Parangey, *Recuerdos de Granada y de Alhambra*,
Madrid 1982, s. 55)



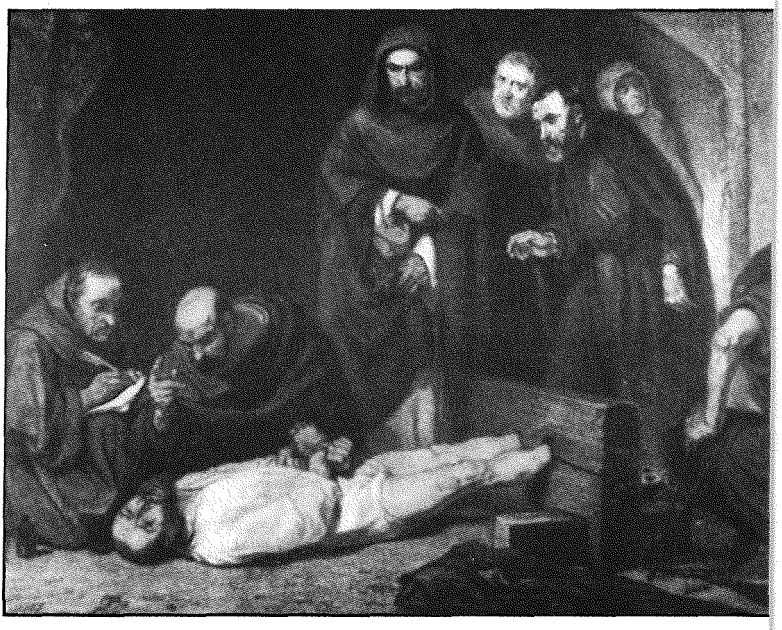
Yöresel kıyafeti içinde bir Morisko kadını
(*Al-Andalus allende de Atlántico,* Granada 1997, s. 98)



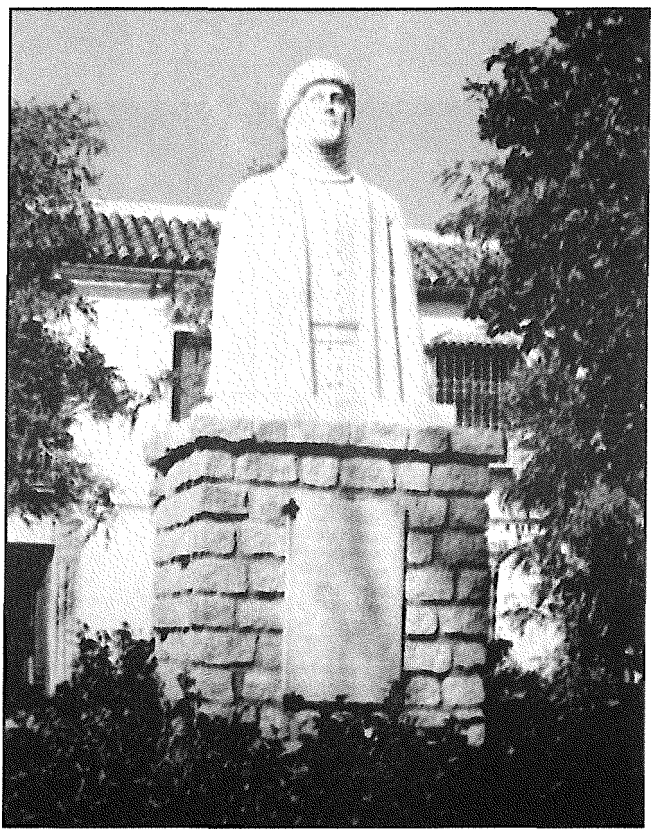
Yöresel kıyafeti içinde ailesiyle birlikte bir Morisko erkeği
- (*Al Andalus allende de Atlántico*, Granada 1997, s. 83)



Gırnata müslümanlarının zorla vaftiz edilişlerini gösteren bir kabartma (Capilla Real-Granada)



Bir engizisyon sorgulaması
(R. Villenueve, *El museo de lossuplicios*, Barcelona 1989, s. 155)



Kurtuba'da II. Hakem heykeli (Foto: Mehmet Özdemir)



Endülüs mimari üslûbunu yansıtan Barselona Arenası'nın girişi
(Foto: Mehmet Özdemir)



Düvelü't-tavâif (J. F. O'Callaghan, *Medieval Spain*, Ithaca: Cornell University Press, 1983, s. 199'dan alınarak işlenmiştir.)



X. yüzyılda Endülüs'e gelen heyetler



Kastilya Krallığı
Aragon Krallığı
Navarra Krallığı
Portekiz Krallığı
Portekiz'in istilâ ettiği yerler
III. Fernando'nun Aşağı Vâdil-kebîr'i istilâsı (1240-1250)
Vâdilkebîr hattında denize varış (1263)
1253'e kadar Aragon-Katalonya yayılması
1253 sonrasında Aragon yayılması
X. Alfonso'nun işgalleri
X. Alfonso ve I. Jaime'nin işgalleri (1265-1266)
Diğer istilâlar
XIII. yüzyıl sonuna doğru müslüman hâkimiyetindeki topraklar
Santiago güzergâhı

XIII. yüzyılda İkâb savaşı Sonrasında Reconquista (*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, III, 574'ten almarak işlenmiştir.)



İspanya'nın fethi ve valiler döneminde Endülüs coğrafyası (*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, III, 19'dan alınarak işlenmiştir.)

- İlk akınlar sırasında fethedilen yerler
- Fâtihlerin yoğun olarak yerleştirildikleri yerler
- Kısmen otonom müslüman bölgeleri
- Yerli halktan müslüman idaresini tanıyan otonom bölgeler
- Müslüman nüfusun çok az olduğu veya hiç olmadığı yerler
- Frank Krallığı
- Dağlık bölgeler

- Târık'ın fetih güzergâhı (711)
- Mûsâ'nın fetih güzergâhı (712-714)
- Abdülazîz b. Mûsâ'nın fetihleri (714-716)
- Semh'in fetih güzergâhı (721)
- Anbese'nin fetih güzergâhı (725)
- Abdurrahman el-Gâfiki'nin fetih güzergâhı (732)
- ✕ Büyük savaşlar



Endülüs Emevî Halifeliği (*Historia de España*, Barcelona: Planeta, 1989, III, 81'den alınarak işlenmiştir.)

- Endülüs Emevî Halifeliği
- Mansûr'un seferleri
- Aragon Krallığı
- Navarra Krallığı
- Navarra'nın zaptettiği topraklar
- Katalan Kontlukları
- Mansûr'un gazâ yaptığı yerler
- Meskûn olmayan tampon arazi
- Kastilya-Leon'un yeniden iskân ettiği topraklar
- Büyük savaşlar

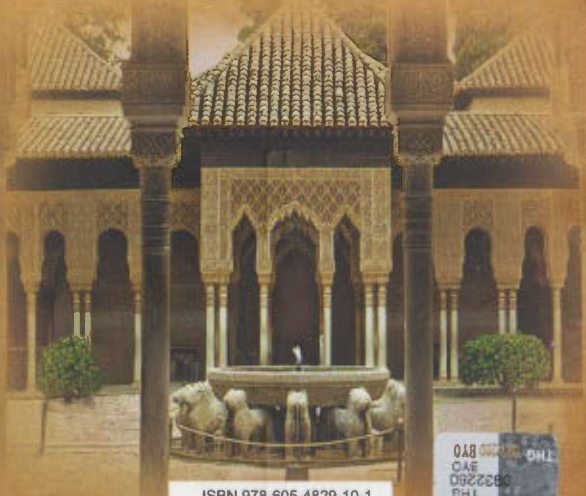
Mansûr'un önemli seferleri

- 981
- 985
- 988
- 994
- 997
- 1002

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Endülüs adı, İslâm dünyasında giderek artan bir ilgiye mazhar olmaktadır. Ancak bu ilgi bilgi temelli olmaktan ziyade duygu temellidir. Herhangi bir İslâm ülkesinde, Türkiye de dahil olmak üzere, kiminle karşılaşsanız Endülüs adını duyunca yüzüne hüzünle hayranlığın birbirine karıştığı bir duygusal tepkinin yansıdığını görürsünüz. Müslüman bilincinde Endülüslüler'in geçmişte ortaya koydukları kültür ve medeniyet hayranlıkla, böyle bir kültüre ve medeniyete beşiklik eden Endülüs'ün sekiz asır müslüman varlığıyla hemhal olduktan sonra tamamen yitirilmesi ise büyük bir teessürle yâdedilmiştir.

1492'den beri Endülüs, müslümanlar için bir "yitik cennet"tir. Yabancı işgali altına giren her müslüman yurdu için Endülüsleşme endişesi taşınır. Dolayısıyla duygusal anlamda bir ilgisizlik yoktur Endülüs'e. Fakat Endülüs tarihini araştırma, analiz etme ve anlama sadedinde yeterli çabanın gösterildiğini söylemek zordur. Bir diğer deyişle Endülüs için duyguların ifadesi olarak "göz yaşı" dökülmüşse de henüz yeterli "göz nuru" dökülmemiştir.

İslâm dünyasının medeniyet yarışında kalıcı ve etkileyici yeni bir hamle yapabilmesi, ancak geçmişiyle sağlıklı bir irtibat kurması hâlinde mümkün olacaktır. Bu mütevazi kitap, Endülüs tarihi özelinde böyle bir çabanın kapısını aralamaya yardımcı olmak için kaleme alınmıştır.



ISBN 978-605-4829-10-1