

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

W. MONTGOMERY WATT
PIERRE CACHIA

Endülüs Tarihi



ENDÜLÜS TARİHİ

ENDÜLÜS TARİHİ

W. Montgomery Watt

Pierre Cachia



KÜRE YAYINLARI / 81. Kitap

TARİH

Endülüs Tarihi 1

Endülüs Tarihi

W. Montgomery Watt
Pierre Cachia

A History of Islamic Spain
Edinburgh University Press, 2001

© W. M. Watt & P. Cachia
© Küre Yayınları

Tercüme
Cumhur Ersin Adıgüzel
Qiyas Şükürov

Redaksiyon / Yayına Hazırlık
Bilge Özel-İmanov

Birinci Basım Mayıs 2011

ISBN 978-975-6614-90-7
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Tasarım/Kapak **Salih Pulcu**

Baskı/Cilt Denizatı Ofset
Nato Cad. Çınarlı Sok. No: 19
Seyrantepe İstanbul

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 4B Kat: 3
Vefa/İstanbul
Tel 0212. 520 66 41
Faks 0212. 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com

W. Montgomery Watt (1909-2006), 20. yüzyılda Batı'da İslam hakkında yazan önde gelen oryantalistlerdendir. Kadim felsefe ve Arapça dersleri vermiş; İslam tarihi, felsefesi, siyasi düşüncesi ve Müslüman-Hristiyan ilişkileri üzerine çok sayıda çalışma yayınlamıştır. Hz. Muhammed hakkında yazdığı biyografi mahiyetindeki *Muhammad at Mecca* (1953) ve *Muhammad at Medina* (1956) adlı eserleri sahasının klasikleri arasındadır. Yayınladığımız bu kitabından başka eserlerinden birçoğu Türkçeye çevrilmiştir.

Pierre Cachia, Columbia Üniversitesi Ortadoğu Dilleri ve Kültürleri bölümünde 'emeritus profesör'dür. Yayınları arasında *Popular Narrative Ballads of Modern Egypt* (1989) ve *Arabic Literature: An Overview* (2002) sayılabilir. Yayınladığımız bu kitapta, edebiyat hakkındaki 5; 2; 9; 1 ve 10; 3 numaralı bölümler kendisine aittir.

ÖNSÖZ

1939'da çok sayıda Asya milletini sarması beklenen savaş, Britanya'da önemli mevkilerde bulunan kişilere, Asya dilleri ve kültürleri alanında ne kadar az sayıda uzmana sahip olduğumuz gerçeğini gösterdi. Scarbrough Komisyonu kuruldu ve onun verdiği rapor, savaş sonrasında Britanya'da Doğu ve Afrika Araştırmaları alanında büyük gelişmelere imkan verdi. 1960'larda meydana gelen olaylar, sürekli genişleyen okuyucu kitlesi için Avrupa dışı kültürler hakkında sathî bilgidен fazlasının gerekliliğini gösterdi. Özellikle, halklarının büyük çoğunluğu Müslüman olan veya Müslüman bir lider tarafından yönetilen çok sayıda Afrika devletinin bağımsızlık yoluna girmesi, İslam dünyasının gittikçe artan siyasî önemini vurguladı. Bunun sonucunda, insanlığın bu büyük kesimini anlama ve ona değer biçmede genişleme ve derinleşmeye ihtiyaç olduğu ortaya çıktı. Müslümanların tarihi çok fazla önemsemeleri ve 632 yahut 656'da meydana gelen olayların hala canlı olması dolayısıyla günümüz koşulları hakkında yüzeysel bilgi artık yetersiz kalmaktadır; geçmişin günümüzü nasıl biçimlendirdiğine dair bir farkındalığın da olması gerekir.

"İslamî Araştırmalar" serisi, eğitimli okura günlük popüler kitaplarda bulunabilecek bilgilerden fazlasını sunmayı amaçlamaktadır. Her bir eser, bu alanın belirli bir kısmını ele almakta ve bu alandaki akademik araştırmaların şimdiki durumunu göstermektedir. Nerede net bir tablo varsa bu ortaya konulacaktır; fakat boşluklar, karanlıklar ve fikir ayrılıklarının bulunduğu yerlerde de onlara işaret edilecektir. Daha ileri düzeyde araştırmalar yapmak isteyenlere de tam ve açıklamalı bibliyografyalar verilecektir. Bibliyografyalarda, aynı zamanda kaynak malzemenin doğası ve kapsamı hakkında da biraz bilgi olacaktır.

Seri, öncelikle konuyla ilgili az bilgisi olan veya hiçbir ön bilgisi olmayan eğitimli okura hitap etmekle birlikte, üniversite öğrencileri ve konuyla daha uzmanca ilgilenen kişiler için de değerli olabilir.

W. Montgomery Watt

Genel Editör

İÇİNDEKİLER

Önsöz 5

Giriş: Müslüman İspanya'ya Duyulan İlgi 9

I. İslam Fethi 11

1. Arap Genişleme Siyasetinin Bir Safhası Olarak Fetih 11
2. Vizigot İspanyası'nın Zayıflığı 15
3. 711-716 Yılları Arasındaki Akınların Seyri 18

II. Şam Hilafetinin Eyaleti 23

1. Eyalet Düzeni 23
2. İllerleyişin Sonu 27
3. Eyaletin İç Sorunları 31

III. Bağımsız Emevî Emirliği 35

1. Emirliğin Kuruluşu 35
2. Emirliğin İçinde Bulunduğu Kriz 41

IV. Emevî Hilafetinin İhtişamı 45

1. Emevî İspanya Altın Çağında 45
2. Ekonomik Temel 54
3. Sosyal ve Dinî Hareketler 57
4. Yönetim Kurumu 62

V. Emevî Döneminin Kültürel Kazanımları 67

1. Entelektüel Hayat: Dinî İlimler 67
2. Entelektüel Hayat: Şiir ve Edebiyat 73
3. Sanat 80
4. Mağrip Kültürünün Kaynağı 83

VI. Arap Hakimiyetinin Yıkılışı 87

1. Amirî Diktatörlüğü ve Hilafetin Çöküşü 87
2. Çöküşün Nedenleri 91
3. "Mülûkû't-tavâif" Dönemi (1009-91) 96

VII. Berberî İmparatorluklar: Murâbitlar 101

1. Murâbitlar Devleti'nin Temelleri 101
2. Murâbitlar İspanya'da 103

VIII. Berberî İmparatorluklar: Muvahhidler 109

1. İbn Tûmert ve Muvahhid Hareketi 109
2. İspanya'da Muvahhidler Dönemi (1223'e kadar) 111
3. 1223-1248 Yılları Arasında Reconquista'nın Gelişim Süreci 115

IX. Siyasî Çöküş Döneminde Kültürel İhtişam 119

1. Şiir 119
2. Nesir ve Filoloji 128
3. Dinî İlimler ve Tarih 136
4. Felsefe ve Tasavvuf 144
5. XI. ve XII. Yüzyıllarda Sanat 150

X. Müslüman İspanya'nın Sonu 155

1. Gırnata Nasrîler Hanedanı 155
2. Hristiyan Hakimiyeti Altındaki Müslümanlar 158
3. Çöküş Döneminde Edebiyat 162
4. XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Sanat 168

XI. Müslüman İspanya'nın Önemi 173

1. Araplar ve İslam Topluluğu 173
2. Hristiyan İspanya ve Avrupa'nın Etkisi 177
3. Müslüman İspanya'nın Büyüklüğü 180

Bibliyografya 183

Dizin 191

Resim ve Harita Listesi

- Resim 1** Kurtuba Camii'nin batı cephesinde bulunan kapı ve kemerli kör nişler **39**
- Resim 2** Kurtuba Camii'nin kırmızı-beyaz şeritli kemerleri **40**
- Resim 3** Medinetü'z-Zehra Sarayı'nın ana girişlerinden biri **53**
- Resim 4** Kurtuba Camii'nin taş pencere kafesi ve dilimli kemeri **53**
- Resim 5** Muvahhidler dönemi İşbîliyesi'ne ait Altın Kule (Bugün Torre del Oro, Sevilla) **81**
- Resim 6** İşbîliye el-Mansur Camii'nin minaresi (Bugün La Giralda, Sevilla) **81**
- Resim 7** Elhamra Sarayı Aslanlar Avlusu (Patio de los Leones) duvarlarına yapılmış bezemeli alçı sıvadan bir detay **121**
- Resim 8** Elhamra Sarayı Aslanlar Avlusu'ndaki zarif sütunlar **121**
- Resim 9** Elhamra Sarayı'ndan taş oymacılığı detayı **133**
- Resim 10** Elhamra Sarayı'ndan çini ve Arap süslemesini gösteren duvar detayı **133**
- Resim 11** Elhamra Sarayı Eski Havuzu ve Kadınlar Kulesi (Torre de las Damas) **134**
- Harita 1** İslamın etki alanı, 8., 9. ve 15. yüzyıllar **29**
- Harita 2** Ortaçağ İspanya'sında ana ticaret yolları ve ürünler **51**

Giriş: Müslüman İspanya'ya Duyulan İlgi

Yüzyıllar boyunca Mağribî İspanya, Avrupa'nın hayal gücünü harekete geçirmiştir. Efsaneler, Cid'i kuşatıp yüce bir kahraman yaparken, öyküler Roland'ın Roncesvalles geçidindeki cesur duruşuna cazibe kazandırmıştır. İlgi odağı sadece Mağripililere karşı verilen mücadele değildir. Batı Avrupa'nın kaba Hristiyan krallık ve dukalıklarının daha bilgili sakinleri, Pireneler'in güneyinin daha yüksek kültür alanı olduğunu, bu bölgenin maddî zenginlik içinde yaşayan insanların müzik ve şiirin letafetinden zevk aldıklarını anlamışlardı; nitekim onlar da zamanla bu kültürden alabildikleri kadarını devraldılar. Romantik akımla birlikte bu eski hayranlık bir ölçüde yeniden canlandı ve hiç şüphesiz Washington Irving'in de etkisiyle, XIV. yüzyıl sarayı hakkında hiçbir bilgisi olmayan pek çok kişi için "Elhamra" artık bilinen bir sözcük haline geldi.

Müslüman İspanya hakkında konuşan sıradan bir tarihçi bile konuyu yeterince çekici bulmaktadır. Doğu kültürü Avrupa'ya Endülüs'ten girmiş ve arkasında görkemli mimarî eserler bırakmıştır. Endülüs, çeşitli kültürler arasındaki yakın ilişkiye dair önemli bir örnek sunmaktadır; aynı zamanda Avrupalı ve Amerikan tarihçi kimliğinin oluşumuna da katkıda bulunmuştur. Bu kültürün belli başlı anıtlarını ziyaret etmek nispeten kolaydır ve çoğu vakit zevklidir de. Bunun yanı sıra Müslüman İspanya'ya dair yapılan bir araştırma, tarihî süreçlerin genel tabiatıyla ilgili sorulara cevap vermektedir. Bu tür sorular, bu konunun bu çalışmada ele alınışına rehberlik edecektir; onları burada üç madde halinde kısaca sıralamak mümkündür.

İlk olarak, bizâtihi Müslüman İspanya'nın kendisine bakılmalıdır. O, kendi hesabına genellikle büyük ve ihtişamlı başarılarla sahip olarak görülmektedir. Fakat onun büyüklüğü nerede ortaya çıkmakta idi? Geride bıraktığı yapıların zarafetinde mi?

Dünya mirasına büyük katkıları olan salt edebî eserlerde mi? İçinde yaşamakta olduğumuz “tek dünya”ya dair klasik kitaplar arasında sağlam bir yere sahip felsefî, ilmî veya dinî eserlerde mi? Müslüman İspanya’nın bu görünümü, onun zenginliğiyle Batı Avrupa’nın geri kalan yerlerindeki hayatın fakirliği arasındaki uçurumla mı, yoksa onun hem maddî hem de fikrî yüksek kültür öğelerinin Avrupa’ya geçiş kanalı olduğu gerçeğiyle mi önemli ölçüde bağlantılıdır?

İkinci olarak Müslüman İspanya, İslam dünyasının bir parçası olarak incelenmelidir. O, geniş bir alana yayılmış bir kültürün parçasıdır ve ana kültür alanıyla kurduğu ilişkilerin niteliği de araştırılmalıdır. O, bu bölgelerle teması nasıl sürdürmüştür? Büyük ölçüde pasif bir alıcı mı olmuş, yoksa İslam medeniyetine bütün olarak özel bir katkı mı sağlamıştır? Acaba o, İslam’ın toplumsal bünyesindeki aktif bir hücre olarak kabul edilebilir mi? Diğer taraftan Müslüman İspanya, İber Yarımadası’nın iklim, coğrafya ve dinlerin birbirine karışması gibi özel koşullarına ne ölçüde uyum sağlamıştır? O, muhtelif ırk ve toplumsal grupları bir bütün haline getirmeyi başarabilmiş ve kendi değerlerini tüm topluma aşılayabilmiş midir? İkinci dereceden bir soru da, İspanya’nın Kuzey Afrika’yla, özellikle de bugün Fas ve Cezayir olarak adlandırılan bölgeyle ilişkisi hakkındadır. Bu iki bölge, tek bir kültürel alan olarak ne ölçüde İspanya’nın hakimiyetinde olmuştur?

Son olarak, Müslüman İspanya Avrupalı komşularıyla yakın ilişki içinde idi. O, Avrupa’ya tam olarak ne kazandırmıştır? Onun etkisinin hangi sahalarda izini sürebiliriz ve Avrupalıların İspanya Müslümanlarından hangi alanlarda neler öğrendiklerini görebilir miyiz? Ayrıca Avrupalılar, Müslüman İspanya’ya karşı mukavemet sürecinde gözle görülür bir şekilde etki altında kalmışlardır. Haçlı seferleri, kısmen Mağripîlilerin cihadına, yani kutsal savaşına karşı sert bir cevaptır ve *Reconquista* modern İspanya’nın şekillenmesinde başlıca etken olmuştur. Bu son soruların cevabı, Avrupa ve Hristiyan İspanya tarihinde bulunabilir, fakat gereken yerlerde onlar hakkında da bazı ipuçları verilecektir.

I. İslam Fethi

1. Arap Genişleme Siyasetinin Bir Safhası Olarak Fetih

711-716 yılları arasındaki Arap fethi, İspanyollar için hiç beklenmedik bir olaydı; buna karşın Araplara göre İspanya'nın fethi, uzun soluklu genişleme sürecinin sadece bir safhasını temsil etmekteydi.¹ Bu, başarısı hızla gelen gayet kârlı ve tatmin edici bir safha olmakla birlikte 630 gibi erken bir tarihte başlayan genişleme süreci boyunca bununla kıyaslanabilir başka safhalar da olmuştu. Halife Hz.* Ömer (634-644) döneminde gelişme aşamasındaki Arap devleti -ki bu dönemde Arap Yarımadası'ndaki kabilelerin tamamının olmasa bile büyük çoğunluğunun ittifakı demektir- Bizans İmparatorluğu'nu bozguna uğratarak Suriye ve Mısır eyaletlerini almıştı. Akabinde İran İmparatorluğu'na öylesine ezici bir darbe vurmuştu ki, o da günümüzde Irak ve İran diye adlandırığımız bölgeyi Araplara terk ederek çöküntüye uğramıştı. Araplar ise uygun ortam bulunur bulunmaz onları hakimiyetleri altına almışlardı. Gerçekte bütün bu fetihler sadece bir başlangıçtı. Yaklaşık bir asır boyunca Araplar -ileri veya geri- her daim hareket halinde olmaya devam etmişlerdi. Genişleme, batıda Kuzey Afrika kıyıları boyunca sürerken doğuda ise bir tarafta Semerkant ve ötesine uzanan altın yol boyunca kuzeydoğu yönünde, diğer tarafta İndus Vadisi yönünde güneydoğu eksenliydi. Batıda ise Kuzey Afrika sahillerine doğru ilerlemişlerdi. İlerleme tedricî olmaktan ziyade bir sıçramalar serisi şeklindeydi. Araplar, bir takım ciddî engeller karşısında veya iç gerilimlerle mücadele için durakladıkları zamanlarda sessizlik ve takviye dönemleri olurdu.

* Orjinal metinde bu ifade kullanılmamakla birlikte, çeviride bu şekilde kullanım tercih edilmiştir. (çev.)

Bu hayret verici genişlemenin nasıl mümkün hale geldiğini anlamak için Hz. Muhammed'in yaşamına dönmek gerekir. Hz. Muhammed hem peygamber hem de devlet adamıydı ki bu, dinini dönemin iktidarından ayrı tutan modern insanın anlamakta zorluk çekeceği iki görevin birleşimi idi. Bir devlet adamı olarak o, Arap birliğine önem vermekteydi; fakat bir peygamber olarak nebevî misyonu sadece Mekke halkını değil, tüm Arapları kapsadığı için bu misyonda siyasî birliğin zımnî olduğunu da hissetmiş olabilirdi. Diğer taraftan, bedevî hayatın doğası gereğince, genişleme olmadan birlik de hemen hemen imkansızdı. Bu hayatın ekonomik temeli, sadece yağmurdan sonra otlağı çoğalan bölgelerden daimî su kuyuları olan bölgelere yapılan düzensiz göçler eşliğinde hayvan yetiştirmeye ve onları otlatmaya dayanıyordu. Şartlar buna elverdiğinde bedevîler insanların ve ticaret mallarının güvenli bir şekilde nakilleri karşılığında vergiler almaya başladılar. Ne var ki Arap sahrasında hayat hiçbir zaman kolay değildi ve onun tabii özelliği, gayesi çoğunlukla düşmanın hayvanlarını ele geçirip götürmek olan, bazen de insan hayatına mal olan akın ve yağma idi. Akınlar ve diğer çarpışmalardaki ölümler, sınırlı erzak stoklarına olan talebi bir ölçüde azaltmış olmalıydı. Davetinde Hz. Muhammed'in de farkında olduğu önemli bir nokta, Araplar arasında siyasî birliğin gerçekleşmesi durumunda savaş ve akınların son bulup mevcut erzaka olan talebin de artacağı gerçeğiydi. Bu zorluk nasıl aşılabılırdı?

Bu bağlamda İslam'ın cihad, yani kutsal savaş kavramı üzerinde düşünülmelidir. O hiçbir zaman sırf dinî bir fenomen olmamış; aksine, daima bir dereceye kadar siyasî bir vasıta olmuştur. Aslında cihad, Hz. Muhammed'in yalnız Medine ve birkaç müttefik kabileyi yönettiği şartlarla doğrudan doğruya uygunluk arz eden bedevî akın geleneğinin form değiştirmiş şekliydi. Sıradan bir kabile, o an için hiçbir dostluk ilişkisinde olmadığı herhangi bir kabile veya aşirete saldırabilirdi. Küçük Medine devleti de pek çok bakımdan bir kabile gibi hareket ediyordu. Bölgenin bedevî kabileleri arasında onun müttefikleri ve dostları yanında düşmanları da vardı. Davetinin hiç olmazsa daha sonraki döneminde Hz. Muhammed, tam müttefik olmak isteyenlerin Müslüman olmaları ve onu bir peygamber olarak kabul et-

meleri gerektiği üzerinde ısrar etmekteydi. Bu durumda kutsal savaş kavramı, Hz. Muhammed taraftarlarının savaş eğilimlerinin gayrimüslimlere karşı yönlendirildiğini ifade etmekteydi; ama Medine'ye komşu kabilelerin çoğunun Müslüman olması gerçeği, gazve faaliyetlerinin de daha uzağa yönelmesi gerektiği anlamına geliyordu. İttifak üyeleri arasındaki savaşları durdurmak suretiyle ittifakın genişlemesi, erzak malzemelerine duyulan ihtiyacı arttırmaktaydı. Nitekim Hz. Muhammed'in de bunun farkında olduğuna dair belirtiler vardır, zira o, Suriye'ye, en yakındaki kısmen zengin ülkeye, daha geniş kapsamlı gazveler için hazırlıklar yaptırmıştı. Tabii olarak onun halefleri de, bazı muhalif kabileler üzerinde kontrolü ele geçirir geçirmez, hem Suriye hem de Irak'a karşı daha büyük akınlara yönelmişlerdi.

Kutsal savaşın, Müslümanların, rakiplerini "İslam ve kılıç" arasında bir seçim yapmak zorunda bırakmaları anlamına geldiği yaygın ve yanlış bir kanaattir. Bazen görülen bu hal, sadece rakiplerin müşrikler ve puta tapanlar olduğu durumlar için geçerliydi. Yahudiler, Hristiyanlar ve diğer ehl-i Kitab, yani kutsal kitapları olan monoteistler için ise iç işlerinde özerk olmakla birlikte Müslümanlara cizye ve haraç ödemek karşılığında "himaye edilen grup" olabılme gibi üçüncü bir ihtimal vardı. Bu tür bir topluluk üyesi zimmî olarak bilinmekteydi. Arap Yarımadası'ndaki bedevî kabilelerin tamamına yakını putperestti ve bundan dolayı Müslüman olmaya zorlandılar. Ama Arap Yarımadası dışındaki yerli sakinlerin "himaye altındaki grup"tan oldukları tahmin edilmektedir. Müslüman olmaları hususunda onlara hiçbir baskı yapılmamakta; aksine, fetihden önceki dinlerinde kalmaları tercih edilmekteydi. Seferlerde ele geçirilmiş taşınabilir ganimetler, sefere katılanlar arasında taksim edilebilirdi. Fakat Arap Müslümanlar, bir ülkeyi fethetmeye başlayınca, bu ülke topraklarını kendi aralarında taksim etmek ve ziraî yaşama uyum sağlamak hususunda iştiaklı davranmadılar. Aralarında taksim edilen haraç ve gelirler Müslümanların daimî bir askerî kuvvet olabilmelerini temin ettiğinden, toprakların işletilmek üzere eski çiftçilere bırakılması daha kârlı idi.

Arapların böylesine hızlı genişleyebilmeleri ve fethi sürdürebilmeleri işte bu yolla gerçekleşmekteydi. Tam vatandaşlar, ya-

ni Müslümanlar Beytülmal'den atıye aldıklarından dolayı kendilerini tamamen askerliğe adayabilmekteydiler. Ele geçirilen ganimetlerden gelen bir payla onların atiyeleri de artacağı için bol kazanç vaat eden, fazla meşakkat ve tehlikeleri içermeyen seferleri devam ettirmekte istekli idiler. Fakat, üzerlerine akınlar yapılan halklar teslim olup Müslümanların himayesine girince daha uzaklara askerî seferler düzenlemek ve Müslümanlarca teslim alınan bölgelerdeki büyük şehirlerde garnizonlar kurmak gerekmektedir.

Batı istikametindeki Arap genişlemesi, hemen hemen Suriye'de bir tutunma alanının ele geçirilmesiyle eşzamanlı olarak başladı. Suriye'den Mısır'ın güney batısına doğru bir sefer düzenlendi ve 640 ile 642 yılları arasında söz konusu topraklar Arapların kontrolüne geçti. Hemen akabinde kıyı şeridi boyunca Sireneyka (Cyrenaica) ve Trablus (Tripolitania)'a keşif seferleri düzenlendi. Bizans'ın geri dönüş teşebbüsü ve Arapların başka yerlerdeki meşguliyetleri ilerlemeyi yavaşlatsa da, onlar 670 senesinde Tunus'ta Kayravan şehrini kurabildiler. Esasen Berberî kabilelerinin direnişi nedeniyle ilerleme, burada yeniden durdu; gerçi Kartaca şehri de hala Bizans'ın elindeydi. Berberî kabileler ve özellikle de göçebe ve yerleşik kabileler arasındaki rekabetten yararlanan Araplar, en sonunda Tunus'taki varlıklarını güvenli bir şekilde sağlayabildiler. Bu süreçte pek çok Berberî de İslam'ı kabul etti. 698 senesinde Bizanslılar nihayet Kartaca'dan tamamen çıkarıldılar ve 700 senesinin hemen akabinde Araplar ve Müslüman (muhtemelen göçebe) Berberîler, düzenledikleri akınlar sayesinde Cezayir'i aşarak Fas ve Atlas Okyanusu kıyılarına nüfuz etmeye başladılar. Bu bölgelerdeki yerleşik Berberîlerin direnci kırıldı ve sonunda Arap hakimiyetini tanımak zorunda kaldılar. Atlas Okyanusu'na doğru ilerlemede son aşamalar, önceleri Mısır valisine tâbi olarak Kayravan idâresinin başında bulunan, 708'de İfrîkiye valisi olarak atanmasından sonra ise doğrudan Şam'daki halife karşısında sorumlu memur olan Musa bin Nusayr'ın işiydi.

Kuzeybatı Afrika'daki bu başarılarından sonra, Arapların güneye doğru ilerlemeleri gayet makuldür. Hiç değilse bu civarda, yaşamağa alışkın oldukları yerlere benzer bölgeler vardı. Ama ga-

nimet isteği Müslüman ordusunun tamamı için şüphesiz ki önemli bir motivasyon idi; bu meyanda güneybatı veya güneye doğru yapılacak seferlerden elde edilen ganimetlerin yetersiz olacağı kolaylıkla anlaşılsa gerektir. Öte yandan, İspanya'nın müthiş zenginliği ve devasa hazineleriyle ilgili söylentiler ve kullaktan duyma haberler olmalıydı. Bu nedenle, Müslümanların bu söylentilerin ne kadarının doğru olduğunu keşfetme amacıyla boğazı geçmek gibi tamamen alışılmışın dışında ve açıkçası tehlikeli bir operasyonu göze almaları hiç de şaşırtıcı gözükmemektedir. İspanya'ya doğru genişleme, Arap hakimiyetinin daha öncesinde Kuzey Afrika'da genişlemesiyle tamamen paralellik arz etmekteydi ve onlara cesaret vermek ve önlerini açmak adına yerel düzeyde (Kont Julian'ın tutumu ve menfaatleri gibi) hiçbir destekleyici olmadan gerçekleştirilebilirdi.

Komuta hala Arap ırkından (yalnız babanın nesebi hesaba katılıyordu) olan şahısların elinde olmakla birlikte, Tunus ve Doğu Cezayir Berberîleri'nin takriben 700 senesinde hakimiyet altına alınmalarından sonra, seferlerdeki insan gücünün büyük çoğunluğunu Berberîler oluşturmaktaydı. Bu ilave insan gücü olmasaydı belki de İspanya'nın fethi imkansız hale gelirdi. Bu nedenle Arap genişlemesi tabirinden daha ziyade İslamî genişleme tabirini kullanmak daha doğru olacaktır. Bununla beraber, Araplarla Berberîler arasındaki rütbe farkı, ikincilerin İslam'ı kabul etmelerine rağmen bile ortadan kalkmadı; aksine bu olgu, Müslüman İspanya'daki iç gerilimin ciddî bir kaynağını teşkil etti.

2. Vizigot İspanyası'nın Zayıflığı

Müslümanlar tarafından böylesine kolaylıkla fethedilen İspanya, iç zayıflıklardan muzdaripti. Sadece fethi anlamak için değil, aynı zamanda Müslüman İspanya'nın tüm kültürel gelişiminin gerçek değerini takdir etmek için, İber Yarımadası'nın VIII. yüzyılın ilk yıllarında içinde bulunduğu şartlara bakmak gerekir.²

Vizigotlar ilk olarak 414 yılında İspanya'ya girdiler ve ülkenin kuzey doğusunu yani bir Roma eyaleti olan Terrâkûnensîs (Tarraconensis)'i işgal ettiler. Bundan sonra değişik siyasî düzenlemeler

yapmak suretiyle hakimiyetlerini sürdürdüler, fakat yerli halkın ekseriyetinin Katolik olmasına karşın onların Hristiyanlığın here-tik Arian mezhebine tâbi olmaları nedeniyle ülkede gerçek bir bir-lik bulunmamaktaydı. Bundan dolayı 589'da önemli bir değişiklik gerçekleşti: Vizigotların kralı ve ileri gelenleri Arianizm'i terk edip Katolikliği kabul ettiler. Bu hareket, tüm İber Yarımadası'yla Fran-sa'nın güneyindeki Sebtimâniye (Septimania) eyaletini kapsayan sağlam, birleşik bir krallığın kurulmasında önemli bir etken oldu. VIII. yüzyılın başları itibariyle Vizigot aristokrasisiyle İspanyol-Roma asilzadelerinin "üst tabaka" (*clases elevadas*) olarak nite-lendirilebilecek tek bir imtiyazlı sınıfta kaynaştıkları görülmekte-dir. Üst tabaka arasında da yapısal bölünmeler vardı, fakat bu bölünmelerin tam anlamıyla etnik çizgiler takip etmiş oldukları görülmemektedir. Kilise hiyerarşisi de üst sınıfa mensuptu. Baş-piskoposlar ve piskoposlar krallığın yönetim ve idaresinde önem-li bir rol üstlenmişlerdi; fakat devlet, bazen iddia edildiği üzere te-okratik bir yapıya sahip değildi. Aksine, piskoposlar kral ve onun danışmanlarının emri altındaydılar. Bundan dolayı sıradan halkın menfaatlerinin temsilini büyük ölçüde bırakmışlardı.

Ancak monarşinin kendisi de güçlü olmaktan çok uzaktı. Kra-
lın üst tabaka arasından yine bu tabaka mensuplarınca seçildiği varsayılmaktaydı. Bazı krallar ölümlerinden önce oğullarından birini saltanata ortak etmek suretiyle onun haleflliğini güvence altına almak için uğraşsalar da, sabit bir haleflik kanunu mevcut değildi. Kralların bu tutumu çoğu zaman üst tabakanın diğer üyeleri tarafından kızgınlıkla karşılanıyordu. Gerçekte, veraset üzerinde sürekli bir entrikalar zinciri mevcuttu. Kralın zayıflığı ise, ordusunun nitelik bakımından yetersizliğinden ileri gelmek-teydi. Teoride, silah taşımaya muktedir tüm hür insanların, kral tarafından çağırıldıklarında yerine getirmeleri gereken hizmet yükümlülükleri vardı. Bu yükümlülük, daha sonraki yüzyıllarda Batı Avrupa'da ortaya çıkan derebeylik sistemindeki mükellefi-yet ve vasallık cinsinden değildi; bilakis her bir şahsı krala doğ-rudan bağlayan bir bağ ve ona karşı bir sadakat borcuydu. Görü-nüşe göre, VII. yüzyılın sonlarına doğru krallar, yeterli sayıda as-ker toplamada büyük zorluklarla karşılaşmaktaydılar. Monarşi-nin bu tatminkâr olmayan özellikleri, öyle görünüyor ki Germen

“kabile” veya siyasi birlik anlayışına dayanıyordu. Vizigotlar ise, bu anlayışı İspanya’nın uygun olmayan şartlarına uygulamaya çalışmaktaydılar.

Üst tabakanın dışındaki halk, azatlı İspanyol asıllı Romalılarından ve aynı şekilde Roma kolonilerinin ardılları olan çok sayıda köylü ve serflerden oluşmaktaydı. Köylüler gerçekten zor bir hayat sürmekteydiler, fakat hür insanlar da temel imkanlardan mahrum olduklarını düşünüyorlardı. Bu nedenle hoşnutsuzluk had safhadaydı. Halkın çoğu Müslümanları kurtarıcı olarak görüyor ve ellerinden geldiğince onlara yardımda bulunuyordu. Özellikle, Vizigot hakimiyetindeki şehirlerin durumu, Roma dönemine göre daha da kötüleşmiş ve şehirli bir çok imtiyazlarını kaybetmişlerdi. İlkel alt yapıları nedeniyle ticaretin nimetlerini takdir etmek ve genel olarak şehir hayatını düzenlemek, belki de Vizigotlar için zordu; ama muhtemelen bunun başlıca sebebi, Roma İmparatorluğu’nun çöküşünden sonra yaşanan genel ekonomik gerilemeydi.

Krallıkta yaşayan Yahudi gruplara karşı takınılan sert tavır, ticarete duyulan gereksinimin idrak edilememesinden kaynaklanıyor olabilir, zira Yahudilerin çoğu tacirdi. Bir diğer etken ise, kral ile piskoposlar arasındaki yakın işbirliğiydi; krallıkta yönetim ile ilgili faaliyetlerin çoğu, kilise toplantılarında görülüyordu ve kiliseye bağlı otoriteler doğal olarak teolojik algılamalardan etkilenip Yahudilere düşman gözüyle bakıyorlardı. Özellikle, 693 senesinin acımasız konsey kararları, Yahudilerin tüccar olarak faaliyetlerini sürdürmelerini fiilen imkansız kıldı. Bu baskılar karşısında onların çoğu Kuzey Afrika’daki Yahudi dostlarıyla gizli ittifaka girdi. 694’te çıkartılan ek yasayla da vaftizi kabul etmeyenler artık köle muamelesi görecekti. Bu karar sonradan hafifletilip tam anlamıyla uygulanmasa bile, Yahudilerin içindeki sert duygular, Müslümanları bölgeyi istilaya teşvik etmiş olabilir. Nitekim Kuzey Afrika Yahudileri de ellerindeki bilgileri vermek için çoktan hazır dılar. Müslümanlar Vizigot ordusunu bir kez hezimete uğrattınca, Yahudiler de şüphe yok ki güçleri yettiğince Müslümanlara yardımda bulunmuşlardı.

İstilânın hemen başlangıcı, taht verasetiyle alakalı mutlak bir çekişme dönemine rast gelmişti; ancak bu kez bu çekişme

yarımadayı fiilî olarak iç savaşa sürüklemişti. Baba ile oğul 687'den beri ülkeyi yönetmekteydiler. Daha sonra oğul, yani Witiza, oğullarından biri olan Akhila'yı tahta vâris yapmak istediğinden onu kuzeydoğu eyaletine (Terrâkûnensis) dük olarak atadı. Witiza 710'da ölünce bir grup güçlü asilzade Roderick'i kral seçti, fakat Akhila'nın bu dönemde kendi eyaletini muhafaza ettiği, hatta bağımsız bir hükümdarmış gibi para bastığı görülmektedir. Böylece, Müslüman istilacılarla karşılaştığı vakit Roderick krallığın tam kontrolünü sağlamadığından Müslümanlar karşısında hezimete uğraması hiç şaşırtıcı değildir. Hezimetinden sonra ise krallıkta merkezî otoriteyi temsil edecek hiçbir muktedir şahıs veya grup kalmadı.

Vizigot krallığının zayıflığı, böylece, üç temel faktörle açıklanabilir: Taht verasetiyle ilgili üst tabaka arasındaki fikir ayrılığı; üst tabakanın sahip olduğu imtiyazlara karşı toplumun diğer kesimlerindeki memnuniyetsizlik ve bununla bağlantılı olarak orduya duyulan güvensizlik; son olarak da Yahudilere yapılan zulüm.

3. 711-716 Yılları Arasındaki Akınların Seyri

İlk önemli Müslüman kuvvetleri 711 yılının Nisan veya Mayıs ayında Güney İspanya'ya ayak bastı ve Endülüs'ü baştan sona en cazip haliyle gördü.³ Aslında bu, Müslümanların İspanya'yla ilk temasları değildi; bilakis, bundan önce de müphem bir efsanenin satır aralarında geçtiği üzere bir münasebet gerçekleşmişti. Henüz elimizde bu efsaneden daha güvenilir bir kaynak olmadığı için biz de onu esas alarak anlatıma başlamalıyız. Efsanenin merkezinde yer alan şahıs, gerçek ismi hususunda ateşli tartışmalar yapılan Kont Julian'dı. Muhtemelen o, Cebelitârık (Gibraltar)'ın karşı kıyısında yer alan Sebte (Ceuta)'nin Bizanslı bir hakimiydi. Eğer bu doğruysa, onun nisbî tecridi, oldukça kesin olan bir şeyi -Vizigot İspanyası'nda taht uğrunda mücadele eden hiziplerden biriyle onun arasındaki yakın ilişkileri- açıklamaktadır. Efsane, tahtı gaspetmiş olsun veya olmasın, fiilen İspanya kralı sayılan Roderick'in, Julian'ın eğitim için başkent Toledo'ya gönderilen güzel kızının aklını çelmesi karşısında nasıl hiddet-

lendiğini anlatmaktadır. Rivayetlere göre, müthiş derecede öfkelenen Julian, bunun acısını çıkarmak için Müslümanlardan yardım istemişti. Bu hikayeden başka birtakım kanıtlar da, hem Roderick karşıtı Vizigotların hem de Julian'ın Müslümanlarda İspanya hakkında kasıtlı olarak merak uyandırdıklarını ve başlangıçta onlara hatırı sayılır yardımlarda bulunduklarını akla getirmektedir.

Rivayetlere göre, takriben 709 yılının Ekim ayında Julian'ın askerleri boğaz boyunca akınlar düzenlemiş ve Müslümanlara değerli ganimetler ele geçirebileceklerini göstermişlerdi. 710 Temmuzunda ise Tarîf komutanlığında 400 kişilik bir Müslüman kuvveti İspanya'nın en güney ucuna (Cebelitârik'in batısına) çıktı; nitekim bu komutanın anısına burası günümüzde Tarîf şeklinde isimlendirilmektedir. Bu keşif seferi başarıyla sonuçlandı ve ertesi yıl tam donanımlı bir sefere başlamak için Müslümanlarda yeterince güven oluştu. Julian'ın gönderdiği gemilerle yedi bin kişi Cebelitârik yakınlarına taşındı. Onlar çoğunlukla Berberî idiler ve komutanları da Kuzey Batı Afrika'nın Arap asıllı valisi Musa bin Nusayr'ın Berberî asıllı azatlı kölesi (*mevlâ*) olan ve günümüzde adı "Cebelü Târik"ın (Târik'ın dağı) tahrif edilmiş şekli olan *Gibraltar* kelimesiyle ebedileştirilen Târik bin Ziyâd idi. Târik iş bilir bir komutandı ve daha önce de Tanca (Tangier)'daki garnizon kuvvetlerinin komutanlığını yapmıştı. Kral Roderick'in kuzeyde bulunmasından istifadeyle Müslümanlar, daha sonraki dönemlerde şehre dönüşecek olan Cezîretülhadrà (Algirciras) mevkiinde bir üs kurma fırsatı ele geçirmişlerdi. Sefer haberini alır almaz Roderick, hızlı bir şekilde güneye doğru hareket etti ve 19 Temmuz tarihinde, günümüzde genellikle Rio Barbate olarak bilinen bir dere veya vadide Müslümanlara karşı saldırıya geçti. Rivayetlere göre, savaş esnasında Roderick'in kuvvetlerinin bir kısmı bozguna uğrayıp geri çekilirken, Müslümanlar beş bin kişilik bir kuvvetle takviye edilmişlerdi. Savaş sonunda Müslümanlar kesin bir zafer kazanmış, Roderick ise ya savaşta öldürülmüş ya da başka bir şekilde ortadan kaybolmuştu.

Bu zafer, Vizigot Krallığı'nın merkezi teşkilatını çökertti. Direnişler vardı, ancak sadece mahallî veya bölgesel nitelikte idi. Târik, İspanya kapılarının kendisine açıldığını çok erken farkettti

ve ilk önce Kurtuba (Cordova)'nın yolunu tuttu. Yolda İstecce (Ecija)'ye sığınmış Vizigot tahkim kuvvetlerini hezimete uğrattı ve sonuç olarak geniş bir alanda, Yahudilerin yanısıra huzursuz diğer grupların da desteğini kazandı. Bunun üzerine ana orduyla Vizigot başkenti Tuleytula (Toledo)'ya ilerlemeye karar verdi. Görünüşe bakılırsa, ciddî bir direnişle karşılaşmaksızın Tuleytula'yı da işgal etti. Kışı geçirmek için Tuleytula'ya yerleşmeden önce, Sarakusta (Saragossa) istikametinde kuzeydoğuya bir keşif seferi de düzenlemiş olabilirdi. Aynı esnada, Ekim ayında Kurtuba şehri de yedi yüz süvarilik bir müfrezeyle teslim oldu.

Kaynaklara göre, Târik'in başarılarını öğrenen Kuzeybatı Afrika bölge valisi Musa bin Nusayr kıskançlık hissine kapıldı; fakat bunun gerçek dışı olması muhtemeldir. Çünkü onun davranışı, Müslümanlara verilen en büyük fırsatı değerlendirmeyi hedefleyen mükemmel planla uyum içindeydi. Musa, çoğunluğu Araplardan oluşan on sekiz bin kişilik bir ordu ile 712 Temmuzunda boğazı geçti ve İşbîliye (Sevilla) yönünde ilerledi. Güzergâh üzerinde birkaç küçük yer zaptedildi ve İşbîliye direnişi de kırılmış oldu. Daha sonra kuzeye doğru Vizigotların güçlü bir bakiyesine -ki bu kalıntı Mâride (Mérida)'ye doğru geri çekilmiş ve 713 Haziranına kadar Müslümanlara direnmişti- karşı harekete geçti. Musa ve Târik, aslında yalnız bu tarihten sonra Tuleytula ile Tâce (Tagus) arasındaki yol üzerinde bulunan Talbîra (Talavera) şehrinde buluşmuşlardı. Bastırılan ufak tefek isyanları saymazsak, 713 senesine ilişkin çok az şey kayda geçmiştir, fakat muhtemelen Müslüman orduları o zamana kadar işgal ettikleri bölgelerdeki nüfuzlarını güçlendirmekle meşgul idiler.

Ertesi yıl boyunca Musa, Sarakusta'yı zaptetti ve Arbûne (Narbonne)'ye kadar olan bölgeye muhtemelen keşif kuvvetleri gönderdi zira Vizigot Krallığı Akdeniz kıyısı dahil güneydoğu Fransa'nın bir kısmını da kapsıyordu. Musa'nın daha sonra, batıdaki işlerin aciliyetinin farkına varıp o yönde hareket ederek Asturias'a girdiği görülmektedir. Bu arada Târik da Leon ve Astorga'yı çoktan zapt etmiş, Aragon hakimi Fortún da onun karşısında boyun eğerek Müslüman olmuştu. Bununla birlikte, Musa ve Târik aynı yıl Şam'a, halife sarayına çağrıldılar. Bu çağrıya cevap olarak Musa'nın büyük bir esir kfilesi ve inanılmaz

zenginlikteki ganimetlerle birlikte Kuzey Afrika ve Mısır'dan geçip ağırdan alarak yaptığı muzafferane yürüyüşü, daha sonra halifenin ona karşı sert muamelesi ve hapishanede veya sefalet içinde ölümü hakkında güzel bir hikaye uydurulmuştur. Fakat bunların çoğu efsanevî şeylerdir. Şam'a büyük ihtimalle 715 Şubatında vardığından hareketle Musa, İspanya'dan 714 sonbaharında ayrılmış olmalıdır.

İspanya'daki başkomutanlık, 716 Martında öldürülünceye kadar işgal işlerini maharetle devam ettiren Musa'nın oğlu Abdülaziz'in eline geçti. Kuzey ve kuzeydoğudaki İslam hakimiyeti, Pireneler'in batı ucunda bulunan Benblûne (Pamplona), Tarrakûne (Tarragona) ile Cüründe (Gerona)'nin ve Akdeniz kıyısındaki Arbûne'nin alınmasıyla daha da genişledi. Güneydoğuda Mâleka (Malaga) ve İlbîre (Elvira) ele geçirildi, Mürsiye (Murcia) prensi Tudmîr (Theodemir)'le bir anlaşma yapıldı. Tüm bu fetih olayları muhtemelen 715 senesinde vâki olmuştu, Tudmîr antlaşması ise büyük ihtimalle 713'te yapılmıştı.

Abdülaziz'in ölümüyle birlikte fetih ve işgal safhasının sona erdiğine hükmetmek mümkündür. İber Yarımadası'nın tamamı ne fethedilmiş ne de yurt edinilmişti. Özellikle, kuzeybatıda hala fîilen dokunulmamış geniş ve bakir bir bölge bulunmaktaydı. Aynı şekilde başka yerlerde de, büyük olasılıkla Müslüman hakimiyetinin etkin olmadığı topraklar mevcuttu. Fakat ülkenin, Vizigot hakimiyetinin çöküşüyle birlikte yok olan kurumsal birliği köklü bir şekilde yeniden tesis edilmişti. Yeterli sayıdaki ordu desteği sayesinde, yaklaşık olarak yarımadanın tamamını kapsayan bir yönetim ağı kurulmuştu. İslamî otoritece uygulanan kontrol, son Vizigot krallarınıninkine oranla daha büyük ve daha sağlam bir yapıya sahipti.

Notlar

- 1 Arap yayılmasının genel bir tasviri için bkz. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Londra 1950, 3. ve 4. bölümler.
- 2 Bu husustaki en iyi ve kapsamlı bilgi, Ramón Menéndez Pidal'ın editörlüğünü yaptığı *Historia de España*'nın (Madrid 1940) III. cildini oluşturan ve müstakil olarak *España visigoda* adını taşıyan ciltte bulunmaktadır. Bu ciltte Vizigot sanatıyla ilgili illüstrasyonlarla zenginleştirilmiş önemli bir kısım vardır. Daha ileri bir okuma için K. Ziegler'in İngilizce yazılmış *Church and State in Visigothic Spain*

isimli doktora tezi (Washington 1930) tavsiye edilebilir. Henri Terrasse'in *Islam d'Espagne* kitabının birinci bölümünün 1-25 arası sayfaları da dikkate şayandır.

3 Burada kaydedilen bilgilerin detaylı açıklamaları şu kitapta bulunabilir: Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, s. 8-34.

II. Şam Hilafetinin Eyaleti

1. Eyalet Düzeni

Araplar İber Yarımadası'ndaki yeni topraklarını "Endülüs" şeklinde isimlendirdiler. Kelimenin, Vandal istilacıların isminden türeyen "Vandalicia"nın bozulmuş hali olduğu düşünülmektedir. Bu isim, yarımadanın sadece Müslüman hakimiyeti altındaki kısmı için kullanılıyordu ve Reconquista'nın ilerlemesiyle ters orantılı olarak, terimin atfedildiği coğrafi alan da küçüldü. Modern kullanımda Endülüs, XIII.-XV. yüzyıllar arasındaki dönemde Müslümanların tutunmuş olduğu son bölge olan Güneydoğu İspanya bölgesine atfedilmektedir.

Araplara göre Endülüs, Fas ve Endülüs'ten Orta Asya ve Pencap'a kadar uzanan geniş imparatorluğun sadece bir eyaleti ve ya bu eyaletin bir parçası konumundaydı. İmparatorluğun yöneticisi Arapçada vâris veya temsilci anlamına gelen *halife* idi. Halife, Hz. Muhammed'in ruhanî değil de dünyevî hakimiyetine halef olan kişiydi. "Hulefâ-i râşidîn" olarak bilinen Hz. Muhammed'in ilk dört halifesi 632 senesinden 661'e kadar idareyi yürüttü. 661'den 750'ye kadar hilafet, Mekke'de ikamet eden, bazı üyeleri Hz. Muhammed'in hayatta olduğu dönem boyunca şehrin en önemli tacirleri arasında sayılan ve Kureyş kabilesinin bir kolu olan Ümeyye ailesinin elindeydi. Emevî halifeleri Şam şehri kendilerine başkent yapmışlardı, fakat halife sarayı çoğu defa Suriye'nin farklı yerlerindeki köşklere bir olurdu.

Geniş topraklar Emevî halifeleri tarafından kontrol ediliyor olmasına rağmen, merkezdeki idarî yapılanma hala göçebe Arap kabile çizgilerinden esinlenmekteydi. Bu esinlenme, her şeyden

önce mekanlardan ziyade şahıslarla ilgiliydi. Halife de otokrat olmaktan uzaktı. Halifeden beklenen, bir kabile reisine benzer şekilde, maiyetindeki yönetici insanlar sınıfıyla istişarede bulunmak ve eşitler arasında onlara karşı öncelikli davranmaktı. Uçsuz bucaksız bir imparatorluğun sorunları karşısında böyle bir düzenin zayıflığı gayet iyi biliniyordu. Bundan dolayı son dönem Emevî halifelerinden bir kaç, Pers otokratik devlet idaresi geleneğine yöneldi, ki bu gelenek daha sonra Emevî devletinin yerini alan Abbasî rejiminin esası olacaktı. Hilafette veraset meselesi, kendisine has zorluğu bulunan bir meseleydi. Arap düşüncesine göre, en büyük evlat olmak hiçbir özel imtiyaz vermiyordu, dahaşı oğlun babaya halefligi bile ihtimal dahilindeki tek seçenek değildi. Kabilenin yeni reisi veya şeyhi; genelde muayyen bir aileden en uygun reşit bir erkek olur ve kabilenin yönetici üyeleri bir toplantıyla onun liderliği hususunda mutabakata varırlardı. Dolayısıyla, Emevî ailesinde hilafetin muhafazası siyasî manevralar olmaksızın mümkün olmuyordu, bu nedenle Arapların pek çoğuna göre hakimiyet gasp edilmişti.

Halifeler, Peygamber’i örnek alarak bazı görevleri şahıslara devretmişlerdi. En önemli görev ordu komutanlığı idi. Geniş bölgelerin fethine paralel olarak, bu komutanlar eyalet valiliği görevini de üstlendiler. Değişim, şayet böyle adlandırmak mümkünse, gerçekten çok basitti. Ordu, kıslamak için en son ele geçirilen bölgedeki garnizon şehrine (örneğin Kayravan’a) çekildiğinde komutan da sivil kimliğiyle idarî yetkisini sürdürüyordu. Çünkü İslam devletinde tam anlamıyla vatandaş olan tek grup, idaresi altındaki askerlerdi. Malî ve hukukî konular genelde doğrudan halife tarafından atanan ayrı ayrı memurların tasarrufları altında olmakla birlikte, asıl yetki, komutan-valilik görevini üstlenen şahıstaydı.

Daha önce de belirtildiği üzere, hilafetin eyaletlerinden her hangi birindeki gayrimüslimler “himaye edilen şahıslar” (zim-mî) konumundaydılar (gerçi, Endülüs’te zimmî kelimesinin sadece Yahudiler için kullanıldığı iddia edilmektedir). Halihazırda ki mahallî yönetim muhafaza ediliyor; her bir topluluğun reisi, İslam hakimiyetine cizye ile diğer vergileri ödemek ve iç düzeni korumakla yükümlü hale geliyordu. Ortadoğu’da bu sorumlu şa-

hıs, genelde patrik veya piskopos gibi, bir dinî cemaatin reisi idi. İspanya'da dahi aynı durumun mevcut olduğu görülmektedir. Fakat 713 yılında Mürsiye kralı Tudmîr ile yapılan bir antlaşma, onun hükümdarlık haklarını teyit ediyor ve tebaasına da diğer işlerin yanı sıra dinî törenlerini icra etme hakkı veriyordu. Himaye edilen şahıslar statüsü, teslimiyet davetini reddeden ve daha sonra savaşta hezimete uğrayan halka da veriliyordu. Fakat bunlar için şartlar daha da zorlaşabilir, cizye ve haracın miktarı artırılabilirdi.

Başlangıçta, tüm Müslüman Araplar askerî hizmetle mükellefler ve hepsi de devletten ücret alıyorlardı. Böylece onlar, üst bir askerî kast oluşturuyorlardı. Seferlerde ele geçirilen taşınabilen türden ganimetler, genellikle tacirlere satılıyor ve kazanç sefere katılanlar arasında paylaştırılıyordu. Buna karşın topraklar satılmıyor; bilakis mevcut sahiplerine ve kiracılara bırakılıyor, bunlardan alınan vergiler ise merkezî hazineye aktarılıyordu. Eyalet hakiminin, muhtemelen bazı Vizigot asilzadelerle ilgili durumlarda olduğu gibi, sahipleri tarafından terk edilmesi durumunda toprakları Müslümanlara hediye etme hakkı vardı. Böylece, bir süre sonra çok sayıda Müslüman emlak ve toprak sahibi haline geldi. Hilafetin herhangi bir bölgesinde, özellikle de İspanya'da, maaşlı sınıftan toprak sahibi durumuna geçişi detaylarıyla izlemek zordur. Yaklaşık 750 yılına gelindiğinde ortalama bir şahsın gelirinin nisbeten küçük bir kısmını oluşturduğundan dolayı maaş sistemi, görünüşe göre önemini kaybetti ve bundan dolayı kısa bir süre sonra uygulamadan kalktı. Bununla birlikte bu durum meydana gelmeden önce, çok sayıda Endülüslü Arap toprak sahibi olmuştu ve genelde mülklerine yakın şehirlerde ikamet ediyorlardı.

700'lere kadar hilafetin merkezi konumundaki topraklarda Arap olmayanların Müslüman olmaları hususunda hiçbir teşvikte bulunulmamıştı. Aksine, bazen din değiştirmeler sonucunda, sadece gayrimüslimlerin ödemek zorunda oldukları baş vergisinin azalmasından dolayı meydana gelen gelir kaybını önlemek gayesiyle insanların kendi dinî cemaatlerinden ayrılmasının önüne geçmek için adımlar atılmaktaydı. Askerî seferlere katılmaya hazır olanların kabulü için her zaman istek söz konusuydu ve bir varsayıma göre İspanya'ya geçen Berberîlerin

tamamının Müslüman oluşları bunun bir göstergesiydi. Ancak 750 senesine kadar, Arap olmayan bir şahıs, Müslüman olmak için bir Arap kabilesinin *mevlâsı* (çoğulu *mevalî*) olmak zorundaydı. Bu, öyle görünüyor ki, İslam devletine hala Arap kabilelerinin bir federasyonu gözüyle bakıldığı için böyleydi. Mevalînin statüsü düşük olup, çoğu kez ücreti de Araplarınkinden daha azdı. Bu durum, görünüşe bakılırsa, VIII. yüzyılın ilk çeyreği boyunca sayıları hızla artan bu Arap olmayan Müslümanlar arasında huzursuzluk doğmasına sebep olmaktaydı. Bu huzursuzluk, Şam Emevî hilafetinin çöküşünde rol oynayan önemli bir faktördü. Arap olmayan Müslümanların Arap kabilelerine mevalî olma zorunluluğunun, 750 senesinden hemen sonra sessizce ortadan kalktığı görülmektedir. Endülüs'te ise çoğunlukla Kuzey Afrika'nın dağlık bölgelerinden gelen Berberîler, geldikleri bölgelere benzer yapıdaki topraklara yerleştiler ve hayatlarını hayvancılık üzerine inşa ettiler.

Endülüs, Şam hilafetinin bir parçası iken, yöneticileri doğrudan halifeye bağlı olmayıp Kayravan'da ikamet eden İfrîkiye valisinin hakimiyeti altındaydı. Haberleşme ve yolculuk işlerinde en önemli sorun olan zaman faktörü dikkate alındığında bu gerçekte makul bir düzenleme idi. 716'dan 756'ya kadar geçen zaman diliminde takriben yirmi kişi valilik görevini yürütmüştü. Onlardan bazıları birkaç kez valilik yapmış, yalnızca üç vali, beş yıl veya daha fazla süre ile bu görevde bulunmuştu. Bazıları ise sadece geçici hakimlerdi; ya Hıristiyanlara karşı yürütülen savaşta ölmüş şahısların yerine geçerek ya da başka yollarla vali olmuşlardı. Çünkü Şam şöyle dursun, Kayravan'dan dahi çok uzaktaydılar ve bu yüzden genellikle bağımsızmış gibi davranıyorlardı (bu da kuşkusuz, sık değişikliklerin nedenlerinden biriydi). Bununla birlikte, halifeler gibi onlar da otokrat değillerdi, ancak Endülüs'ün önde gelen Araplarının görüşlerini de dikkate almak zorundaydılar. Sonuncu vali Yusuf bin Abdurrahman el-Fihri, görünüşe bakılırsa 747 senesinde eyalette yapılan bir seçim sonucunda göreve gelmişti ve bu olay, Şam'daki halifenin güçten düştüğü bir döneme denk geliyordu. Fetihden hemen sonra, (Vizigotların başkenti olan Tuleytula yerine) eyaletin başkenti İşbîliye oldu. Fakat daha merkezî bir konumda olmasından dolayı takriben 717'de başkent Kurtuba'ya taşındı.

2. İlerleyişin Sonu

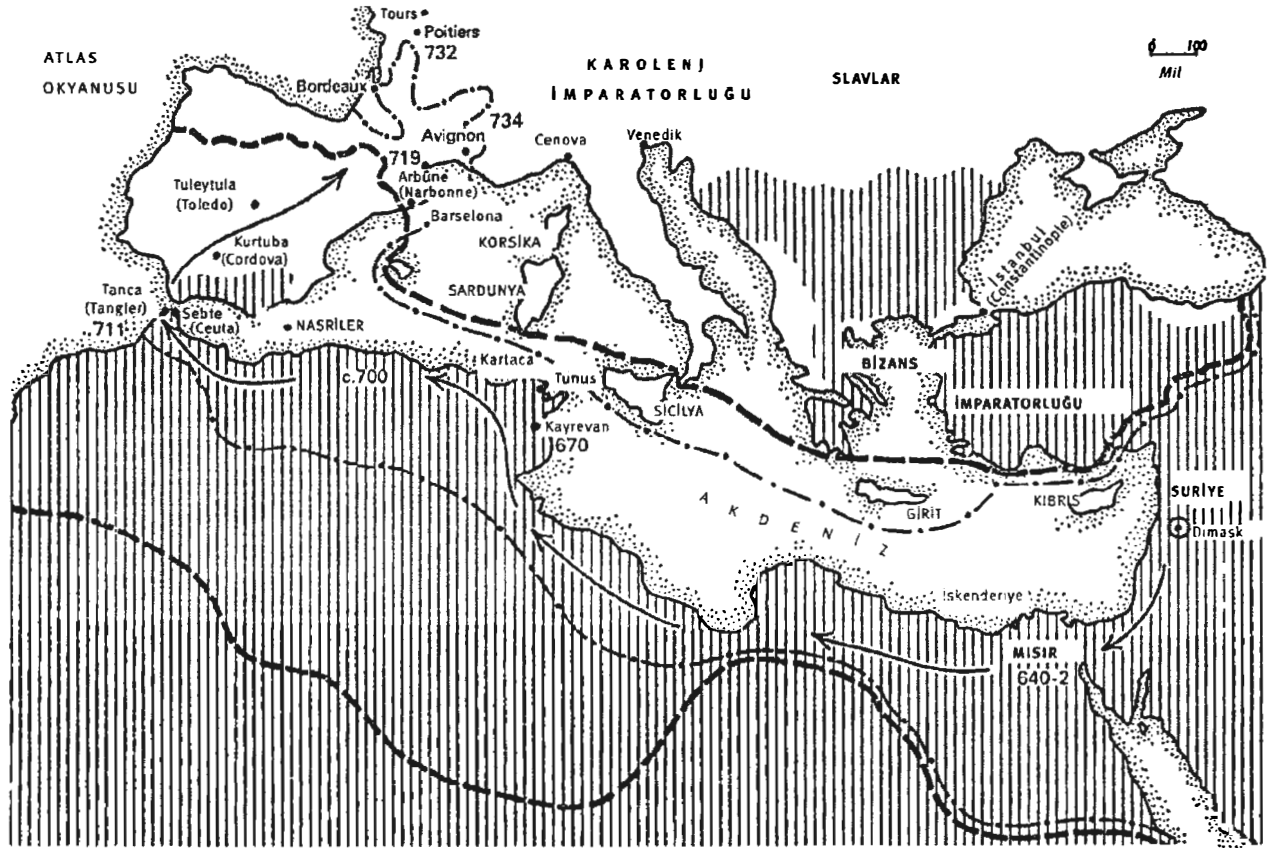
Vizigot Krallığı güney Fransa'nın içlerine doğru uzandığından, Arapların fethetmiş oldukları krallığın bu bölgesini de zapt etmeleri doğaldı. Aslında bu bölge, Vizigotların merkezî hakimiyetinin çökmesi sonucu meydana gelen boşluğun bir ürünüydü. Ne yazık ki, Müslümanların Fransa'da ilerleme faaliyetleri ve oraya düzenledikleri seferlerle ilgili bilgi çok azdır, bununla birlikte Fransa'da ciddî bir Vizigot direnci mevcut olsaydı, muhtemelen bu yönde bazı işaretler de ortaya çıkardı. Arbûne bölgesine yapılan akınlar, Vizigotların İspanya'daki hezimetinin hemen akabinde başlamış olabilir. Kesin olarak 719 yılında dönemin Arap valisi Semh, Arbûne'yi zapt edip, Toulouse'a doğru ilerleyebilmişti. Fakat Akitania (Aquitaine) dükü Eudo'nun başlattığı güçlü askerî faaliyet, 721 senesinde Müslümanların Toulouse'dan geri püskürtülmesi ve Semh'in ölümüyle sonuçlandı.

Bu yenilgi, Müslümanları Fransa içlerine doğru ilerleyebilecekleri farklı yollar aramaya koyulmaktan alıkoymadı. 725 senesinde Karkaşûne (Carcassonne) ve Nîme (Nîmes) işgal edildi. Daha sonra buradan ayrılan bir kuvvet, kuzeye Rudûne (Rhône) Vadisi'ne doğru ilerledi. Bu ordunun, Saône Nehri üzerindeki Ûtûn (Autun)'a, hatta daha ileriye uzandığı rivayet edilmesine rağmen, bu keşif operasyonunun sürdürüldüğü görülmemektedir. Onun yerine, Abdurrahman el-Ğâfîkî önderliğinde Pireneler'in batısına doğru uzanan keşif amaçlı bir sefer düzenlendi. Abdurrahman, 732 senesinde Pamplona'da ordusunu toplayıp Roncesvalles'i geçerek Fransa'ya girdi. Akitania dükü Eudo hezimete uğratıldı ve Bordeaux zapt edildi. Daha sonra Müslümanlar kuzey istikametinde ilerlediler ve bol ganimetin ele geçirileceği umulan Tours'a saldırdılar. Ama Eudo, Frank Kralı Şarl Martel'i (Charles Martel) muhtemel düşman tehdidine karşı uyarmıştı. Bu dönemde nüfuzu iyice genişlemiş olan Şarl Martel de, tehlikenin ciddiyetini hemen kavradı. Müslüman tehlikesine karşı koymak için güneye hareket etti. 732 Ekiminin sonuna doğru Tours ve Poitiers arasındaki bölgede savaş yapıldı. Bu savaş, hem Tours savaşı hem de Poitiers savaşı olarak bilinmektedir. Savaş sonunda Müslümanlar yenilgiye uğradılar ve komutanları savaşta öldürüldü. Geri çekilen bazı Müslüman birliklerinin, Arbûne'ye girdiği gö-

rılmaktadır. Bu batı yolunu kullanarak Müslümanların yeniden Fransa'ya akın etmek için teşebbüste bulunduklarına dair başka hiçbir kayıt yoktur.

Tours savaşının önemi üzerinde düşünmeden önce, müteakip yıllarda meydana gelmiş olaylar hakkında biraz bilgi vermek yararlı olacaktır. Müslümanlar, 734'te yeniden Rudûne Vadisi'ne ilgi göstermeye başladılar, Arbûne'den düzenlenen bir sefer sonucunda, Arles ve Avignon'u ele geçirdiler. Fakat 738 dolaylarında Şarl Martel tarafından geri püskürtüldüler. Hatta Şarl Martel Arbûne'ye kadar ilerleyip bir süreliğine şehri kuşattıysa da zapt edemedi. Şam hilafetinin çöküşünün sonuna kadar bu bölgede bundan başka hiçbir faaliyet duyulmadı. Daha sonra, büyük ihtimalle 751 senesinde (759'dan önce olduğu kesindir) Şarl Martel'in halefi, bu önemli üssü en sonunda Müslümanlardan geri aldı.

Tours savaşı, sıklıkla dünya tarihinin "gidişata yön veren" savaşlarından biri olarak nitelendirilmektedir. Bu bir bakıma böyle olmakla birlikte, onu gidişatı değiştiren bir savaş olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Çünkü Müslüman İspanya'nın temel askerî ve siyasî gücü öldürücü bir darbe almamıştı, düzen olduğu gibi devam ediyordu. Ancak bu sıralarda komutanlar, Pireneler'in batısından geçen rotanın genişleme için tatmin edici bir çizgi olmadığını kavramaktaydılar. Ayrıca, Şarl Martel karşısında 738'de alınan yenilgiler, Rudûne vadisine doğru genişlemenin artık imkan dahilinde veya istenilir olmadığını da gösterdi. Bununla birlikte, Fransa içlerine düzenlenen bütün bu seferler, Müslüman ilerleyişini Kuzey Afrika ve İspanya'ya yönlendiren siyasetle tamamen uyum içindeydi. Akınlara katılan bazı kişilerde dinî motivin bulunmasına ve dinî unsurların da bu genel strateji içerisinde yer almasına karşın, akınlara temel hedefi ganimet kazanmaktı. Müslümanlar esasen, kolaylıkla bol miktarda ganimet elde edilebilecek bölgelerle ilgileniyorlardı. Onlar, savaşmak için hazırlıklıydılar, fakat bunun da bir sınırı vardı. Belirli bir yöndeki ilerleme ciddî ve uzun süren bir savaş anlamına geliyorsa, ele geçirilecek ganimet de sarf edilen çabayı karşılamıyordu; bundan dolayı farklı istikametlere keşif seferleri düzenlenirdi. Şarl Martel'in Tours'daki zaferi, onun sahip olduğu gücü ve bu istikamette ilerlemenin artık kârlı bir iş olmaktan çıktığını; Arbû-



Harita 1 İslamın etki alanı; --- Erken 8. yüzyıl, --- Erken 9. yüzyıl, --- Yaklaşık 1400ler

ne'ye karşı müteakip girişimleri ise Fransa'daki ilerleyişin artık hiçbir kâr ümidi sunmadığını gösterdi.

Durum, Müslümanların ilerleme azimlerinin, Frankların direnişine oranla daha zayıf olduğu şeklinde bir diğer yolla da açıklanabilir; bununla birlikte birçok iç faktör de ilerleme azminin zayıflaması üzerinde etkili olmuştur. Ganimet için sarf edilen zahmetin, artmasına ilaveten Akdeniz iklimine alışkın olan Müslümanların orta Fransa iklimini elverişsiz bulmuş olabilecekleri de unutulmamalıdır. Hiç şüphesiz onlarda Şam hilafetinin çöküşüyle ilgili birtakım önseziler de vardı ve bu nedenle kendilerini güvensizlik içinde hissediyorlardı. Arap ve Berberîlerden müteşekkil insan güçleri de zaten ulaşabilecekleri en üst kapasiteye varmış olmalıydı. Böylece, birtakım nedenler yüzünden Müslümanlar Fransa'daki ilerleme girişimlerini sürdürmeye pek istekli değillerdi. Artık akın süreci zayıflamaya başlamıştı.

Bununla birlikte, akınlar sadece Fransa'da inkıtaya uğramamış, aksine Müslümanlar kuzey batı İspanya'da da gerilemeye başlamıştı. 711 senesinden sonraki çeyrek yüzyılda burada ne olduğuyla ilgili çok az şey bilinmektedir. Denilebilir ki, büyük veya küçük olmasına bakılmaksızın tüm şehirlerde Müslüman garnizonları vardı. Bundan başka, dağlardaki kalelerde teslim olmayı reddeden küçük gruplar mevcuttu. Belki onların arasında Vizigot soyluları da bulunmaktaydı, ama görünüşe bakılırsa direniş isteği, esasen yerli halkın önderleri eliyle yayılmaktaydı ve Galicalılar da, bu bağlamda ilk sıralarda yer alıyorlardı.¹ Nitekim bu insanların tüm görüşleri Vizigotlarınkinden farklıydı. Tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 718 veya 721-726 yılları arasında Kofadunka (Covadonga)'da Sevilla piskoposuyla müttefik bir Müslüman kuvvetinin, bu direnişin bir delili olarak Kral Pelayo tarafından nasıl yok edildiğine dair biraz efsane içerikli bir hikaye anlatılır. Bu hikayenin dışında, Asturias Kralı I. Alfonso'nun hükümdarlık dönemine (739-757) kadar hiçbir kayıt bulunmamaktadır. O, kuzeybatı İspanya ve Portekiz'in büyük bir kısmını geri almıştı. Müslümanların, İber Yarımadası'nın neredeyse dörtte birlik kısmından çekilmiş olmaları, toprakların hepsinin Alfonso'nun halefleri tarafından işgal edildiği anlamına gelmiyordu. Topraklardan bazıları, sınır bölgeleri oluşturmak için genellikle boş bırakılıyordu.

Bizzat İspanya'da gidişatın değişmesinin sebepleri, Fransa'dakinden farklı değildi. Buna ek olarak, sonuca etki edebilecek bir takım özel faktörler de vardı. Buradaki Müslüman yerleşimciler çoğunlukla Berberî kökenliydi ve birazdan da değineceğimiz üzere, Arapların kendilerine karşı muamele tarzlarından hoşnutsuzluk duymuş ve isyana kalkışmışlardı. Bunun yanı sıra, 750 senesinin başlangıcında ciddî bir kıtlık baş göstermiş ve bu sebeple onların çoğu İspanya'daki topraklarını terk edip Afrika'ya dönmek zorunda kalmışlardı.

Tarihçi, özellikle İspanya'nın varoluş mücadelesinde Reconquista'nın öneminin farkında olan Avrupa tarihçisi, I. Alfonso'nun başarısını, İspanya'daki İslam hakimiyetinin ortadan kaldırılması yolunda atılan ilk tohum olarak görür ve bu bir bakıma böyledir. Buna karşın Müslüman bakış açısına göre Şam hilafetinin yıkılışını izleyen bu dönemde meydana gelen olaylar, basit ifadeyle, Endülüs'ün düzensiz bir sınır bölgesine sahip olacağı anlamına geliyordu. Ancak burası, hilafetin diğer sınır eyaletlerinden daha düzensiz değildi. Ayrıca, Asturias Krallığı'nın varlığı tek başına, Endülüs'ün bu bölgesinin daha kurulmadan imhaya mahkum edildiği anlamına da gelmiyordu. Bu sadece, Müslümanların, sürekli olarak kuzeyden gelen bir meydan okumayla yüzyüze olduklarının bir ifadesiydi. Gerçek sorun ise, uzun vadede Hristiyan gücün gittikçe büyümesine karşılık İslamî gücün neden zayıfladığı meselesidir.

3. Eyaletin İç Sorunları

Fransa'nın içlerine, daha ileriye doğru yapılan genişleme teşebbüsleriyle birlikte İber Yarımadası'nın tamamının hızlı bir şekilde işgali, bu operasyonların mümessilleri, yani Araplar ve onların Berberî müttefikleri arasında tabii olarak derin yankılar uyandırmıştı. Yerli halkın ihtida edip İslamiyeti kabul etmeleri 750'den önce başlamıştı, ama sayıları, dönemin siyasî şartları içinde onların ayrı bir unsur olarak konumlandırmak için yeterli değildi.

Kaynaklara göre, Araplar arasında baş gösteren pek çok gerilimin kaynağı, kabileler ve onların alt grupları arasındaki asabiyetle ilgiliydi. Özellikle, Kelbîler ve Kaysîler adlarıyla bilinen iki grup

arasında sonu gelmez bir kan davası vardı. Bu düşmanlık, bazen akraba kabileleri, özellikle Arabistan kabilelerini de kapsayacak düzeyde genişliyordu. Kabileler arasındaki bu rekabet faktörü, *Islamic Spain* kitabına yazdığı sunuşta Dozy tarafından vurgulanmıştır. Daha sonra bu faktörü, onun öğrencisi Lévi-Provençal de onaylamıştır. Hiç kuşkusuz kabileler arası rekabet, her halükarda var olan bir olgu olup, siyasî hayatta kabul gören bir faktördü. Zorluk, onun nasıl yorumlanacağını saptamaktır. Temel olarak iki görüş öne çıkmaktadır: Meydana gelen olayların hilafet merkezindeki anlamı ve onların Endülüs'te ifade ettikleri anlam.

Genel olarak, Hilafet'teki rekabet, çoğunlukla kabile grupları arasında meydana gelmekteydi ve Müslüman tarihçiler bu rekabeti mevcut grupların soy bakımından birbirlerine bağlı olduklarını ileri sürerek açıklamaya ve haklı çıkarmaya çalışmaktadırlar. Buna karşın modern Avrupa tarihçileri neseplerin gruplaşmalardan sonra geldiğini iddia etme eğilimindedirler (yani nesep Emevî döneminin soy bilginleri tarafından icat edilmiştir). Bu gruplaşmaların, muhtelif bölgelerde değişik bir seyir izlemesi bunun bir göstergesidir. Hakikî gruplaşmalar da, Arabistan Yarımadası'nın İslam öncesi durumuyla ilgili değil, daha çok garnizon şehirlerdeki ve fethedilmiş eyaletlerdeki şartların bir ürünü olarak ortaya çıkmış gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla çağdaş tarihçiler Suriye'deki gerilimin asıl nedeni olarak eski kan davalarını görmek yerine Arap genişlemesinden önce Suriye bölgesine yerleşenlerin çoğunluğunu Kelbîler oluştururken, genişleme ile birlikte söz konusu bölgede iskan edilenlerin çoğunun Kaysîlerden olmasını görmektedirler. Bundan hareketle gerilimin arka planında güncel sosyal ve belki de ekonomik farklılaşmanın bulunduğu sonucuna varılabilir.

Kabileler arası çekişme, 740'tan sonra Endülüs'te önemli bir siyasî faktör haline dönüştü. Eyalette vuku bulan olaylar, bir dereceye kadar başkentte cereyan eden olayların sadece bir yansıması olabilirdi. Kaysîler ve Kelbîler, adeta modern devletteki partiler gibi çalışıyorlardı. Halife, hangi tarafın desteğini arkasına alırsa, eyalet görevlerinin çoğunu da o kabile üyelerine veriyordu. Bu iki grup arasındaki sosyal ve ekonomik farklılıklar, kuşkusuz onların farklı politikalar izlemelerini de beraberinde

getiriyordu; fakat mevcut kıt kaynaklar, bu bakış açısıyla incelenmiş gibi gözükmemektedir.

720-740 seneleri arasında İspanya'da meydana gelen olaylar hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu sürede Fransa'ya akınlar düzenlenmiş, bir taraftan ülkenin iskan ve imar çalışmaları devam ederken, diğer taraftan da patlak veren mahallî isyanlar bastırılmıştır. Yine 740 senesinde Kuzey Afrika'da Berberî ayaklanması patlak vermiş ve Tanca şehri isyancılar tarafından zapt edilmiştir. Valinin, isyanı bastırmak için Kayravan'daki ikametgâhından gönderdiği ordu hezimete uğramış, ardından 741 senesinde Şam'dan gelen Suriyelilerin takviyelerine rağmen valinin ordusu bir kez daha yenilmiştir. Bu başarılar, kuzeybatı İspanya'da bir Berberî ayaklanmasına dönüştü. Berberîler, Arapların yönetiminde gördükleri muameleden memnun değillerdi. Ganimetlerden en az pay onlara veriliyordu ve en elverişsiz bölgelere Berberîler yerleştiriliyordu. Müslüman olmalarına rağmen, Araplar onları eşit olarak görmüyordu. Sayıları daha fazla olduğu ve belki de ferdî olarak daha dayanıklı savaşçı oldukları için başlangıçta başarılı olmaları şaşırtıcı değildi.

Fakat 741 sonlarına doğru Endülüs sahnesine önemli bir yeni unsur katıldı. Kuzey Afrika'da Berberîler karşısındaki yenilgiden sonra Belc komutanlığındaki yedi bin süvariden oluşan Suriyeli takviye kuvvetleri, Sebte'ye sığındı ve burada Berberîlerin kuşatması altında kaldı. Böylesi zor bir durumda kalmaları üzerine Endülüs valisi ile anlaşmaya karar verdiler; buna göre, Endülüs'e nakledilmeleri karşılığında, İspanya'daki isyancılara karşı savaşacaklar ve savaş sona erince de eyaleti terk edeceklerdi. Böylece karşı kıyıya nakledildiler ve birbiri ardına üç Berberî ordusunu hezimete uğrattılar. Vali, antlaşmanın kendi payına düşen kısmını tam olarak uygulamaktan kaçınmaya çalışmasaydı, onlar da muhtemelen eyaleti terk ederlerdi. Mezkur vali, Kelb kabilesine mensup, daha doğrusu Yemenli iken, Belc komutanlığındaki Suriyeli Araplardan oluşan birlik Kays kabilesindendi. Bu nedenle ülkeyi terk etmek yerine Kurtuba üzerine yürüdüler ve Belc'i valilik makamına oturtmak suretiyle valiyi azlettiler. Muhalif Araplar ise kendilerini yeniden organize ettiler, bazı Berberîlerin desteğini de sağladılar, fakat 742 senesinin Ağustos ayında Belc onları yenilgiye uğrattı. Buna rağmen Belc'in kendisi de savaşta öldürüldü.

Kayravan'dan gönderilen yeni vali, Suriyelileri Vâdiülkebîr (Guadalquivir) havzasındaki topraklarda ve güney kıyıları boyunca iskan etmek suretiyle sükuneti sağlamaya çalıştı. Suriye'de onlar *cündî* statüsündeydiler, yani ihtiyaç halinde orduda hizmet karşılığında tımar sahibi olan şahıslar konumundaydılar. Onların Endülüs'e yerleştirilmeleri de benzer koşullarda gerçekleşti. Bu politika, onların diğer bazı Arap kabileleriyle bütünleşmelerine engel olmadı ve 745'ten 755'e kadar iktidarda olan valiler de onların çıkarlarına uygun politika izlediler. Yaklaşık 755'te muhalif Yemenli Araplar, egemen koalisyona karşı çıkmak için hazırlıklara başladıklarının emarelerini gösteriyorlardı. Bu esnada ülkenin kuzeyi, 750 senesinden beri sıkıntı odağı olan kıtlıktan kurtulmaktaydı. Bu önemli zaman diliminde Emevî ailesinin genç bir üyesi olan Abdurrahman (d. 730), Endülüs'e bir elçi gönderdi. 750'de Abbasîler'in iktidara gelişleriyle birlikte, tüm akrabaları Abbasîler tarafından katledilen Abdurrahman, Suriye ve Irak yoluyla canını kurtarmayı başarmış ve Berberî kökenli annesinin Fas'ın Akdeniz kıyıları yakınında ikamet eden kabilesinin yanına bir süreliğine sığınmıştı. Endülüs'e gönderdiği elçisi, çoğunlukla Emevîler'in mevalîsi konumunda bulunan birkaç Suriyeli cündî tarafından heyecanla karşılandı. Bu grubun 745'ten beri iktidarda olan önderleri başlangıçta tereddüt ettiler, fakat en sonunda Abdurrahman'ın önerilerini reddettiler. Bunun üzerine elçi, başarılı bir şekilde, muhalif Yemenli gruba yaklaştı. Abdurrahman boğazı geçti ve 756 Mayıs'ında Suriyeli cündîler, Yemenliler ve bir takım Endülüslü Berberîlerden müteşekkil bir orduyla Kaysî grubunun kalıntılarını hezimete uğrattı. Ülke, bütünüyle ona teslim oldu ve ardından Kurtuba Camii'nde Endülüs emiri ilan edildi. Böylece Emevi Emirliği kurulmuş oldu.

Notlar

1 Krşz. Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, s. 77-9; Lévi-Provençal, *Histoire*, I, s. 66, 68. Bu eserde Provençal, Pelayo ve I. Alfonso'yu Vizigot kökenli olarak göstermiş gibi görünmektedir.

III. Bağımsız Emevî Emirliği

1. Emirliğin Kuruluşu

[I. Abdurrahman (756-788); I. Hişam (788-796);

I. Hakem (796-822); II. Abdurrahman (822-852)]

Abdurrahman'ın emir olarak ilanı, yeni bir durum ortaya çıkardı. Ama bu yenilik, pratik olmaktan ziyade teorik idi. "Emir" veya "komutan" unvanı, şimdiye kadar halife tarafından atanmış eyalet valileri için kullanılmaktaydı; fakat Abbasî halifeleri Emevî ailesinin neredeyse tamamının katlinden sorumlu oldukları için, Abdurrahman'ın halifeyi herhangi bir şekilde tanınması söz konusu olamazdı. Diğer taraftan, bulunduğu konum itibarıyla hiçbir şekilde halifelik talebinde bulunabilecek durumda da değildi. Böylece İslam dünyasında ilk kez, kendisini heretik bir dogma aracılığıyla meşru kılmaksızın Müslümanların ana gövdesinden tamamen bağımsız bir siyasî mevcudiyet ortaya çıktı. Bu durum, teorik bir yenilikti.

Ama pratikte pek de büyük bir yenilik yoktu. Uzak mesafeler arası haberleşme ağı yavaş işlediğinden dolayı yerel yöneticiler büyük ölçüde kendi hallerine bırakılmışlardı. Bu durum, özellikle Emevî Hilafeti'nin 750 senesinde yıkılışı öncesindeki son on yılda belirgin bir hal almıştı. Halife, aslında Kuzey Afrika'daki Berberî isyanını bastırmak amacıyla Suriye'den büyük bir kuvvet göndermişti. Her ne kadar bu ordudan Belc komutanlığındaki süvariler İspanya'ya geçmişse bile, bu olay komutanla vali arasındaki -biraz da özel- bir antlaşmanın sonucu olarak gerçekleşmişti. Nitekim bu olaydan sonra Endülüs Müslümanları tamamen kendi başlarına kalmışlardı. Bu durumda Abdurrahman'ın konumundaki önemli yenilik, makamından feragat etmesi yönünde onu

tehdit edebilecek herhangi bir halefin olmamasıydı ve bu da ona yönetimde mutlak anlamda söz sahibi olma adına haklar vermektedir. Endülüs'ün izole edildiği bilgisi belki de isyancıları iktidarı ele geçirme teşebbüslerinde yüreklendirmişti. Abbasîler'in de, imparatorluğun seleflerinden devraldıkları bu kısmı üzerinde hak iddiasına giriştikleri ihtimali de gözden kaçmamalıdır. Fakat Kuzey Afrika'da güçlü bir otorite kurmak için bol vakit ve büyük gayret sarf etmek gerekmektedir. Bundan dolayı Abbasîler, İspanya'daki bu yeni Emevî idaresine karşı hiçbir zaman ciddî bir tehlike oluşturmamışlardır.

Abdurrahman ve ondan sonraki birkaç halefinin emirliği sağlam zemine oturtabilmek için üstesinden gelmek zorunda oldukları esas sorun, halk arasında temelde ırka dayalı olan farklılıklardır. En başta, sayıları az olmasına rağmen hakim konumda bulunan Araplar gelmekteydi ve onlar da kendi aralarında gruplara ayrılmışlardı. Yemenlilerle (yahut Kelbîler) Kayslılar arasındaki eski ihtilafın, tedrici olarak, “eski yerleşikler” (*Belediyyûn*) namıyla bilinen ilk dalga Araplarıyla, “Suriyeliler” (*Şâmiyyûn*) namıyla bilinen sonradan gelenler arasında cereyan eden başka bir ihtilafa dönüştüğü görülmektedir. Yukarıda izah edildiği üzere, Suriyelilere tımar verilmesinden dolayı ortaya çıkan bu ayırım, bir dereceye kadar sosyal ve ekonomik temelliydi. Arapların tamamı elbette Müslümandı.

Buna ilaveten, “Berberîler” ve “yerli mühtedîler” olmak üzere iki Müslüman grup daha vardı. Berberîler sayıca en kalabalık unsurdur, bundan dolayı akıncı ve istilacı kuvvetlerin bel kemiğini oluşturuyorlardı. Berberî göçmenlerin önemli bir kısmı, (göçebelere farklı olarak) yerleşik kültüre sahip insanlar olmaları hasebiyle İspanya'da yeniden tarımsal faaliyete döndüler. Değindiğimiz üzere Araplar, sayıca fazla olmalarına rağmen Berberîleri alt tabakadan insanlar olarak görüyorlardı ve bu da onlar arasında devamlı olarak bir memnuniyetsizlik sebebi oluyordu. Berberîler, bir süre sonra bu rakamsal üstünlüklerini yerli mühtedîlere kaptırmış gibi gözükmektedirler. Mühtedîler için “müslim” ismi kullanılmaktaydı, ama bunun sadece dinlerini değiştirenler için kullanılmış olduğu görülmektedir. Araplar, İspanyol Müslümanlara *müvelledûn* ismini vermişlerdi. Yani müvelledûn, “İslam üzere doğmuş” olanlara verilen isimdi. İspanyol yazarlar ise on-

ları “mürtedler” (*renegade*) terimiyle tanımlamaktadırlar. Bu terim kuşkusuz, Reconquista faaliyetinin harekete geçtiği döneme kadar kullanılmamaktaydı. Geniş bir İspanyol kitlesinin İslam’ı kabullenmesindeki ana etken muhtemelen İslam’ın daha yüksek ve oldukça çekici bir medeniyetle özdeşleşmiş olmasıydı. Bu kitlesel harekette, memnun olunmayan Vizigot hakimiyeti ile kurduğu yakın ilişkiler dolayısıyla Hristiyan piskoposlara karşı duyulan güvensizlik de önemli rol oynamıştı.

İslam devletinde kalan geniş kitleye, yani kendi dinlerini muhafaza eden Hristiyanlara ise, Araplaşmışlar anlamına gelen *müsta’ribler* (*mozarabs*) ismi verilmişti. Muhtemelen bu terimi Reconquista Hristiyanları kullanıyordu.¹ Hristiyan olarak kalmalarına rağmen, bu halk da muhtemelen pek çok yönden Arap-İslam medeniyetinin etkisi altında kalmıştı. Onlar hiçbir şekilde İslam hakimiyetine karşı gelmemiş, bilakis (Latin kökenli bir lehçeyle konuşmalarına rağmen²) Arapça öğrenmiş ve pek çok Arap geleneğini benimsemişlerdi. Hristiyanların yanısıra merkezî şehirlerde çok sayıda Yahudi halk da yaşamaktaydı. Vizigot hakimiyeti altında zulme uğrayan Yahudiler, aktif olarak Müslüman fethine yardımda bulunmuş ve sonraları da herhangi bir isyan girişiminde bulunmamışlardır.

Tüm bu farklı ve çoğu zaman muhalif unsurlar üzerinde fiilî hakimiyetin devamlılığını sağlamak zordu. Sayısız isyan ve ayaklanma çıkıyordu. Bu ayaklanmalar, isimleri geçen gruplardan bazen sadece birinin eseri, bazen de iki veya daha fazla grup birleşiyordu. Silah taşıyabilen her Müslümanı askerlik hizmetiyle mükellef kılan eski sistem 750 senesinden önce çöktü ve her halükarda Endülüs’teki durumun düzeltilmesinde bu sistemin pek de yararı olmamıştı. Abdurrahman’ın sorunu çözmek amacıyla planladığı yöntemlerden biri, profesyonel bir ordu kurmaktı. Söz konusu ordu, çoğunlukla Pireneler’in kuzeyinden kolaylıkla getirilebilecek kölelerden müteşekkildi. Bu paralı ordunun sayısı, onun halefleri tarafından daha da artırıldı. Bu durum, emiri reyadan bağımsız kılmaktaysa da, emir için ciddi problemler de doğurmaktaydı.

Emevîler’in, kendi davalarını İslam’la tanımlamak suretiyle bu heterojen yapıdan bir birlik oluşturmayı başardıkları önceden belirtilmişti, ama bu önermenin açıklık getiremediği bir ta-

kını karmaşıklıklar da vardır. Bu konu sonraki bölümde daha kapsamlı olarak ele alınacaktır. Burada ise bunun, en iyi ihtimalle uzun vadeli bir siyaset olduğunu ifade etmek yeterlidir. Kısa vadeli hedef ise, emiri birlik merkezinde karar mercii yapmaktır. Ama onun otoritesi yalnızca kaba kuvvetle sürdürülebilirdi. Bunun meşhur bir örneği, el-Hakem'in hükümdarlığa başlamasının hemen akabinde, muhtemelen 797 senesinde Tuleytula'da meydana gelen sözde "hendek günü"dür. Tuleytula'nın, önceki bir dönemde muhalefet belirtileri göstermiş olan, başta İspanyol Müslümanlar olmak üzere tüm ileri gelenleri, taht vârisine saygılarını göstermek bahanesiyle şehir hakimi tarafından bir kaleye girme noktasında kandırıldılar. İçeride hepsinin birer birer boyunları vuruldu ve cesetleri bir hendeğe atıldı.

Aynı saltanatın sonlarına doğru, muhtemelen 818'de Kurtuba şehrinde daha fena biçimde kan gövdeyi götürdü. Emir in sertliği, Vâdiülkebîr'in güneyindeki "varoş" sakinleri arasında isyan çıkmasına neden olmuştu. Sorun bir süre belirsizliğini korudu, ama en sonunda emirin birlikleri galip geldi; varoş yağmalandı, ileri gelenlerden sağ kalan üç yüz kişi idam edildi, ahalinin geri kalan kısmı Kurtuba'dan sürüldü, varoşun tamamı ise yerle bir edildi. Gerek Arap gerekse de bir takım daha eski Avrupa kaynaklarında bu olaylara verilen önem, çağdaş okuru, merkezî hakimiyeti sağlamak için kuvvet kullanmak dışında hiçbir faaliyette bulunulmadığı fikrine yöneltmemelidir. Bu varoş isyanına bir iki Müslüman fakih de müdahil olmuştu, bu yeni sınıfın ortaya çıkışı, aynı zamanda Emevîler'in ülkelerindeki adaleti ve eşit muameleyi geliştirme çabalarının bir belirtisiydi.

Emevîler, ele geçirdikleri topraklar üzerinde hakimiyetlerini tesis etmekle meşgulken, önemsiz bazı faaliyetler dışında kuzey sınırında önemli görülebilecek hiçbir olay meydana gelmedi. 740'tan 755'e kadarki zaman zarfında İber Yarımadası'nın kuzey batısındaki küçük Asturias Krallığı biraz genişleyebilmiş ve saldırılar karşısında kendisini nisbeten korumayı başarabilmişti. Bundan başka, Şarlman (Charlemagne) (771-814) da, Pireneler'in ötesinde kendi güçlü imparatorluğunu kurmaktaydı. 801'de Barcelona'ya girmesinin ardından, ara sıra yarımada baskınlar da düzenlemeye başlamıştı. 778'deki Sarakusta seferi *Roland Şarkıları* (*Chanson de Roland*) sayesinde şöhret bulmuş-



Resim 1 Kurtuba Camii'nin batı cephesi. Halifelik dönemi sanatının karakteristik özelliklerinden çini ve alçak kabartmayı gösteren kapı ve kemerler



Resim 2 Kurtuba Camii'nin kırmızı-beyaz şeritli kemerleri

tu. Bu destanın ana temasını teşkil eden, Rönçesvalles'de artçı birliğin yenilgisi, askerî bakımdan çok küçük bir olaydı; fakat seferin daha önemli olan yanı, yani Sarakusta kuşatmasının başarısızlığı, Şarlman'ın İspanya'yı kendi haline bırakmasında önemli bir etken olabilirdi.

Endülüs, modern anlamda bir kuzey sınırından yoksundu. Müslümanların hakimiyeti altındaki güvenli bölgeyle çok sayıdaki Hristiyan devletçiklerin hakimiyeti altındaki güvenli bölge

arasında, sahipsiz bir toprakla birleşen daha esnek bir yapıya sahip arazi şeridi vardı. Buralar sınır bölgelerini teşkil etmekteydi. Müslüman savunması, yukarı sınır için Sarakusta merkezliyken, orta sınır için Tuleytula ve aşağı sınır için Mâride (Mérida) merkezliydi. Müslümanlar, her yaz belirli periyotlarda kuzey taraflara seferler düzenlemiş olsalar da, bu periyotları ateşkes dönemleri izliyordu. Bunlardan en dikkat çekenleri, biri 793'te, bir diğeri ise 841'de Narbonne üzerine düzenlenen seferlerdi. Ama ne en son düzenlenen ne de 828'de doğrudan Barcelona'ya karşı düzenlenen sefer, şehri Franklardan geri almaya muvaffak oldu.

II. Abdurrahman döneminde (822-852) Emevî Emirliği sağlam bir yapıya kavuştu ve ülkede refah düzeyi yükseldi. Merkezde otorite sağlanmasına karşın, çevresel mahiyette de olsa isyanlar hala sürmekteydi. II. Abdurrahman'ın yürüttüğü yoğun imar faaliyetleri, genel refahın bir göstergesiydi. Aynı şekilde İskandinav korsanlarından korunmak amacıyla 844'ten sonra kurulan bir dizi gözetleme noktaları, rejimin gücünü ve pratik etkinliğini göstermektedir. Aslında II. Abdurrahman, Fas'tan Tunus'a kadar uzanan bölgede kurulmuş küçük ve orta ölçekli muhtelif devletlerin siyasetine nüfuz etmek ve bazı küçük devletleri daha büyük komşularına karşı desteklemek adına kendisini yeterince güçlü görmektedir. Yine de Emevîler'in gücü ve başarısıyla ilgili kapsamlı bir tartışmayı, devleti IX. yüzyılda gücünün zirvesinde iken gördükten sonra yapmak daha isabetli olacaktır.

2. Emirliğin İçinde Bulunduğu Kriz

**[I. Muhammed (852-886), el-Münzir (886-888),
Abdullah (888-912)]**

II. Abdurrahman 852'de öldüğünde, Emevî devletinin refah düzeyi artmakta ve güçlü ve sağlam bir yapıya sahipmiş gibi gözükmekteydi. Fakat sonraki altmış yılda gelişen olaylar bu görünüşün aldatici, devletin ise gerçekte zayıf ve istikrarsız bir yapıya sahip olduğunu gösterdi. Erken dönemin sıkıntıları, şu veya bu nedenle otoriteden memnun olmayan ve memnuniyetsizliklerini şiddetli eleştiri yoluyla dile getiren şehirlilerin tutumlarından kaynaklanıyordu. Bununla birlikte onlar, mevcut rejim ve

siyasî düzene hakikî bir alternatif oluşturacak kadar geniş bir perspektife sahip değillerdi. Fakat IX. yüzyıl sona ermeden önce, kendilerine bağımsız veya yarı bağımsız devletçikler kurabilmek için halk içerisindeki memnuniyetsizlikten faydalanmak isteyen bir takım ihtiraslı şahıslar ortaya çıktı.

Bu durumun ilk olarak sınır bölgelerinde ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Ülkenin daha yoğun nüfuslu güney ve güneydoğu bölgelerinin savunulmasında esas olarak kabul edildiklerinden dolayı sınır bölgeleriyle ilgili genel bakış olumlu yöneydi. Fakat bu düzenin gereği olarak, sınır bölgelerinin hakimlerine ve birçok ikinci dereceden ileri gelen kişilere bir miktar yetki ve bağımsızlık hakkı tanınmıştı. Bu geniş yetkiden istifade ederek, 842 gibi erken bir dönemde bu sınır idarecilerinden biri olan Tudela hakimi Musa bin Musa bin el-Kasî emire itaati reddetti ve kendisine karşı düzenlenen bir dizi saldırıya başarıyla karşılık verdi. Ama emir en sonunda Musa'nın kendi şartlarıyla da olsa, sadakat beyanını kabul etti. 862'de ölümünden önce Musa, Sarakusta da dahil, Yukarı Sınır bölgesinin büyük kısmının fiilî hakimi konumundaydı ve hatta kendisine "İspanya'nın üçüncü kralı" unvanını vermişti. 871 yılı başlarında bu ailenin pek çok mülkünü elinde bulunduran oğullarından üçü, onun hakimiyetini yeniden ele geçirme girişiminde bulundu, ancak şartlar çok zorluydu. Mücadeleler sonunda bu kardeşlerden sadece biri sağ kalabilmişti, o da 884'te Sarakusta'yı emire sattı. Emir'in durumu da pek parlak değildi, çünkü o da, Tüçbîler namıyla bilinen ve bir dereceye kadar bağımsızlık peşinde olan Arap asıllı rakip bir aileyle şiddetli bir şekilde mücadele etmek zorunda kalmıştı.

Burada, benzer iki olay dizisinden de kısaca söz edilebilir. Birinci olayda, müvelled (İspanyol Müslüman) lider İbnü'l-Cillîkî, 875'ten itibaren Aşağı Sınır'da bulunan Mâride bölgesinde kısmî bağımsızlığını sürdürmüştü, oğulları ve yardımcıları ise 930'a kadar merkezî hakimiyete tam anlamıyla itaat etmemişti. Diğer bir olayda ise, müvelledlerle İşbîliye'de yapılan bir savaşı iki Arap ailesi kazanmıştı. Ama 899'da aralarında çıkan bir münakaşa sonunda onlardan birinin reisi bölgenin yarı bağımsız hakimi oldu, emir onun iktidarını tanıdı, nihayet oğulları da ona vâris oldular.

Fakat bağımsızlık yolundaki bu girişimlerin en tehlikelisi, bir başka müvelled lider olan İbn Hafsûn'un girişimi idi. 880'de, Bî-

beştru (Bobastro) kalesini kendisine merkez yaparak idareden memnun olmayan bir grupla birlikte güneyde isyan bayrağı açtı. Ülkede huzursuzluk baş göstermekteydi. Bu yüzden kendi iktidarını kurmada ve Emevî ordularına karşı koymada çok az zorluklarla karşılaştı. Kazandığı başarılarla orantılı olarak ihtirasları da arttı ve iktidarını genişletmek adına yaptığı girişimler çerçevesinde mevcut bütün prensipleri hiçe saydı. Askerî destek kazanmak ve İspanya'nın emiri olmak için, yaklaşık olarak 890 senesinde Kayravan'ın (Abbasîler tarafından tanınan) yarı bağımsız hakimi ile görüşmeler yaptı. Bu esnada İbn Hafsûn, bölge Araplarıyla mücadele sonrasında kendisine katılan müvelledlerden müteşekkil büyük bir desteği arkasına almıştı. 899'da Hıristiyanlığa geçmesi sebebiyle bu desteğin büyük bir kısmını kaybetmiş olabilirdi, fakat bu durumda da müsta'riblerden önemli destek almıştı. Bu din değiştirme olayı, onu 910 yılında, önceki yıl Tunus'ta kurulan Fatimî rejimiyle olan dostluğunu ifade etmekten alıkoymuyordu. III. Abdurrahman idaresinde bile merkezî hükümet, her ne kadar gücünü zayıflatmış olsa da, İbn Hafsûn'u Bübeştru Kalesi'nden çıkarmayı başaramadı. 917'de ölümünden sonra, oğulları bir süre daha direnişi sürdürdüler. Bu ayaklanmanın uzaması, merkezî hükümetin görece zayıflığının açık bir göstergesidir.

Bu olayların ve genellikle dönemin önemli özelliklerinden birisi, Hıristiyanlık'la İslam arasındaki kaynaşmadır. Yukarı Sınır'da oturan Musa bin Musa ibnül'l-Kasî ailesinin, aynı dönemde Pamplona civarında Navarre Krallığı'nı kuran aileyle hısım ve akrabalık bağı vardı. Gerçekte bu olgu, görmezden gelinemeyecek bu krallığın büyümesine önemli katkıda bulunmuştu. Muhtemelen bu husus, Frank feodal yapılarının yaygınlık kazanmasıyla yakından alakalıydı. Çünkü feodalizm, kişinin efendisine karşı sorumluluklarına o derece önem atfediyordu ki onun dini tamamen önemsiz kalıyordu.³ İnsanların rahatça din değiştirdiği veya başka bir dinin önderine bağlılık yemini ettiği bu dönemdeki pek çok vakıa, IX. yüzyıl savaşlarına esasen iki din arasındaki mücadeleler olarak bakılmadığını göstermektedir. Bundan, İslam'ı Endülü's'te esas bütünleştirici güç haline getirmenin bu döneme kadar Emevîler'in siyaseti olmadığı ya da en azından böyle bir siyasetleri olsa bile bunun o ana kadar etkili olmadığı

sonucuna varılabilir. Diğer taraftan, Emir Abdullah'ın (888-912) fukahanın etkisi altında bulunduğu söylentilerinden yola çıkarak, Emevîler'in İslamlaştırmayla ilgilenmeye başlamış olabilecekleri de düşünülebilir. Dahası, bizzat fakihlerin mevcudiyeti İslamlaştırmanın bir alameti olabilirdi.

Bu hususla ilgili olarak Americo Castro'nun *The Structure of Spanish History* kitabındaki teorisini dile getirmek yerinde olacaktır (s. 130-170). Ona göre, -haclar dahil- Compostellalı Saint James kültü, Semavî Çift'e (zira James, İsa'nın ikiz kardeşi olarak telakki edilmekteydi) dair eski Galya veya İberya inancıyla bir araya gelmekte, IX. yüzyıldan başlayarak Galyalılar ve komşularına Müslümanlarla savaşlarında kendilerine ilahî yardım geleceğine ve bu suretle eninde sonunda zaferin kendilerinin olacağına yönelik sarsılmaz bir kanaat telkin etmekteydi. Dolayısıyla bu kült, Reconquista'nın temelini oluşturan manevî gücün kaynağı konumundaydı. Bu teori bir tarafa, IX. yüzyılın ilk çeyreğinde bu kültün var olduğu ve Müslümanlar kendi iç çekişmeleriyle uğraşırken, III. Alfonso (866-910) hakimiyetindeki birleşik Asturia-Leon Krallığı'nın ise genişleyip kuvvetlenmekte olduğu kesindir.

Notlar

- 1 Müsta'ribler teriminin Latince şeklini (*muztarabes*) Isidro de las Cagigas, VI. Alfonso'ya ait 1101 tarihli bir belgeden alıntı yapmıştır. Bkz. Isidro de las Cagigas, *Los Mozárabes*, Madrid 1947, i, 72, nr. 31.
- 2 Latin veya Roman dilinin devamı olduğuna Armand Abel dikkat çekmiştir. Bkz. Armand Abel, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, (ed. G. E. von Grunebaum), Chicago 1955, s. 207.
- 3 "Feodalizm" kelimesi burada bir İslam tarihçisi tarafından tam da isabetli olmayan bir şekilde kullanılmıştır. Onun uzman olmayan bu bakış açısı bu ilişkileri, İslam dünyasına ait olmaktan ziyade Avrupa fedaolizmine yakın bulmuştur. Bundan dolayı burada söylenen hususlar, Avrupa tarihçilerinin, kelimenin dar anlamında İspanya'da feodalizm olmadığına ilişkin görüşleriyle uyum içindedir.

IV. Emevî Hilafetinin İhtişamı

1. Emevî İspanya Altın Çağında

[III. Abdurrahman (912-961), II. el-Hakem (961-976)]

Emir Abdullah'ın yerine 21 yaşındaki genç torunu III. Abdurrahman geçti. Yeni hükümdar tahta oturduğu esnada Endülüs'ün görünümü pek parlak değildi. İbn Hafsûn'a karşı yürütülen iç savaşın ve sınır bölgelerinde ileri gelenler üzerindeki merkezî otoritenin giderek azalmasının yanı sıra, ufukta iki dış tehlike daha gözükmekteydi: Kuzey'de Leon Krallığı ile günümüzde Tunus olarak bilinen bölgede yeni Fatımî iktidarı. Bu olumsuzluklara karşın, kişisel yetenekleri, devlet adamlığı vasfı ve uzun süre emirlik yapmak gibi şansı sayesinde Abdurrahman, bir taraftan bu zafiyet ve tehlikelerin üstesinden geldi, diğer taraftan da Endülüs'ü zirveye taşıdı.

Onun önceliklerinden birisi içerde birliği yeniden sağlamaktı. Hakimiyetinin ilk iki yılı süresince gerçekleşen etkin ve iyi organize olmuş seferler, emirin nüfuz alanı dışında kalan pek çok İbn Hafsûn taraftarının yenilgisiyle sonuçlandı, kararsızlar Kurtuba'daki yönetimle uzlaştırılırken halihazırda sadık olanlar da daha da teşvik ediliyordu. Çok sayıda kale ve müstahkem mevki güvenilir ellere geçti. İşbîliye'de sadece ismen bağımlı şekilde hakimiyeti elinde bulunduran aile efradı arasındaki münakaşadan yararlanılarak, 913 yılının sonuna doğru bu eyalete Abdurrahman'a tâbi bir vali atandı. Bu tür taktiklerle İbn Hafsûn'un otoritesi büyük ölçüde zayıflatıldı. İbn Hafsûn'un 917'de ölümünden sonra oğulları arasında ihtilaf çıktı. Bu da onların iktidarlarını çöküşe götürdü. Bübeştru Kalesi'nin 928'de teslim oluşu, birliği tehdit eden tehlikeye son noktayı koydu. Hemen sonraki yıllarda III.

Abdurrahman, sınır bölgeleri üzerindeki fiilî otoriteyi tamamen sağladı. Bu hakimiyet, Aşağı Sınır'da 930'da Batalyevs (Bada-joz)'in İbnü'l-Cillîkî soyundan gelen birinin eliyle teslim oluşu şeklinde gerçekleşirken; Orta Sınır'da 932'de Tuleytula'nın iki yıllık kuşatmanın ardından teslim oluşuyla sağlandı. Yukarı Sınır'da ise Tüçibîler kendilerini başlangıçtan beri Abdurrahman'ın sadık vasalları olarak görüyorlardı, fakat 937'de Sarakusta'nın hakimi Leon kralına bağlılığını bildirdi. Ama III. Abdurrahman, bölgeye yönelik bir askerî operasyon ve Sarakusta kuşatmasından sonra, Yukarı Sınır'da devlet kontrolünü yeniden tesis etti.

III. Abdurrahman hükümdarlığının ilk yirmi yılında Endülüs'te birliği yeniden sağlarken, takdire şayan bir şekilde kuzeydeki Hristiyan krallıkları Leon ve Navarre karşısında büyük başarılar kazandı. Bu devletlerin zayıflığı, bazı bakımlardan Şarlman Hanedanı'nın çöküşünün bir sonucu olabilir. Yahut da muhtemelen bu dönemin yöneticileri, bazı selef ve haleflerinden daha az kudretli şahıslardı. III. Abdurrahman, Müslüman bölgelerine yapılan Hristiyan akınlarını 920 ve 924'teki operasyonlar sayesinde durdurmayı başardı. Ama Leon kralı II. Ramiro'nun 932 ile 950 yılları arasını kapsayan hükümlerlik döneminde Müslüman nüfuzun genişlemesi durduruldu (Asturias ve Leon Krallığı'ndan bahsederken sadece Leon terimini kullanmak daha pratiktir).

II. Ramiro'nun başarıları 939'da en üst noktaya ulaştı. Abdurrahman, iddialara göre takriben yüz bin kişilik alışılmışın dışında bir orduyla Leon üzerine yürüdü. II. Ramiro onu, günümüzde Valladolid'in güneyinde bulunan Simancas'ta karşıladı. Birkaç günlük ön hazırlık mahiyetindeki küçük çaplı çarpışma sonrasında hantal Müslüman ordusu savaş alanından kaçmaya başladı. Pek çoğu, II. Ramiro tarafından Müslüman ordusunun safları arkasında önceden kazdırılmış hendeğe düşerek hayatını kaybetti. Bu, telafisi mümkün bir askerî kazaydı, ama III. Abdurrahman'ın azametini de ciddî bir darbe vurmuştu. II. Ramiro ise bu başarısı sonucunda Hristiyanları yeniden Salamanca civarında iskan etti. Ama kısa bir süre sonra bütün gücünü Kastilya'nın giriştiği bağımsızlık hareketini bastırmaya sarfetti. Bu esnada III. Abdurrahman da kendi askerî gücünü ve siyasî nüfuzunu iyileştirdi.

II. Ramiro'nun 950'de ölümünden sonraki iç çekişmeler, Hıristiyan devletleri büyük ölçüde zayıflattı ve 951-961 arası dönem, III. Abdurrahman'ın kuvvet ve nüfuzunda gittikçe artan bir ihtişama tanıklık etti. Leon kralı, Navarre kraliçesi, Kastilya ve Barcelona kontları, III. Abdurrahman ve haleflerinin hakimiyet ve üstünlüklerini tanıdılar. Bu tanıma sadece resmî bir mesele değildi, aynı zamanda buna yıllık tazminat, yani haraç ödeme de ekleniyordu. Nitekim ödemelerin aksaması cezalandırıcı bir akınla sonuçlanmıştı. Aynı zamanda bazı kaleler de yıkılmış veya Müslümanların eline geçmişti. Bu şekilde 960'tan yüzyılın bitimine kadarki dönemde İber Yarımadası üzerindeki İslam hakimiyeti, önceki veya sonraki herhangi bir dönemden daha fazla kapsayıcı oldu.

Bu da, *A Study of History* adlı kitabında Arnold Toynbee tarafından izah edilen görüşle uygunluk arz etmektedir. Toynbee'ye göre, III. Abdurrahman ve el-Mansur'un askerî üstünlüklerine rağmen yarımadanın fethinin tamamlanmasındaki bu başarısızlıkları bir dönüm noktasını, yani bu istikametteki İslamî genişlemenin sonunu ve Hıristiyan toparlanmasının başlangıcını gösteriyordu. Bu husus üzerine yapılacak tartışma, Emevî İspanyası'yla ilgili birtakım önemli hususlara açıklık getirecektir. Aslında yarımadanın fethi bir anlamda tamamlanmıştı, çünkü kuzey batı köşesinin tamamı Leon Krallığı toprakları arasındaydı ve Leon Krallığı da III. Abdurrahman'ın hükümdarlığını tanıyordu. Ama iki açıdan fetih tamamlanmamıştı: İlki, Müslümanlar kuzeydeki bu arazilere yerleşmek istemiyorlardı; ikincisi ise yerel yöneticiler, zimmîler yani "himaye edilen şahıslar" topluluğunun reisi olmayıp hükümdarın vasalları olarak kalıyorlardı.

Kuzeydeki topraklara yerleşmedeki isteksizliğin nedenleri, 732'deki hezimetten sonra Fransa'ya sızma girişimlerinde heycanın kayboluşu ve yaklaşık olarak VIII. asrın ortalarında kuzey batı yönündeki baskıyı sürdürmedeki başarısızlıkla ilgili yukarıda söylenenlerle aynı minvaldedir. Araplar iklimden kesinlikle hoşlanmamışlardı ve pek çoğu şehir kültürüne sahip olduğundan, kuzeydeki şehirleri küçük ve konfordan yoksun bulmuşlardı. Söylenenlere göre Araplar, zeytin ağaçlarının çiçek açtığı yerler dışında hiçbir yerden asla memnun kalmazlardı. Başlangıçta ku-

zey batı taraflarında iskan edilmiş olan Berberîler ise geri çekilmelerinden önce talihsiz tecrübeler yaşadılar ve kuşkusuz bunu da unutmadılar. Hayatın zorluğunun yanında yerel sakinlerle, özellikle de dağlılarla olan husumet bu bölgedeki yerleşimi hiç de cazip olmayan bir hale sokmuştu. İşgal edilmemiş veya seyrek iskan edilmiş toprakları daha çok yeniden ülkeye yerleşmeye çalışan Hıristiyanlar tercih ediyorlardı.

Bağımlı siyasî birliklere geleneksel İslamî usulden ziyade feodalvârî bir biçimde muamele etmeleri, Müslümanların tam bir İslamî zimmî statüsünü sağlayacak kadar değil de, vasallığı dayatacak kadar güçlü olduklarını belirtmekle açıklanabilir; fakat bu tahmin doğrulanmış değildir. Aksine, Endülüs'ün kuzey sınırına has sorunlarla başa çıkmada birçok noktada geleneksel Arap-İslam fikirleri yerel İspanyol düşüncelerine göre muhtemelen daha az tatmin edici idi. Daha önce de belirtildiği üzere kutsal savaş yani cihad anlayışı,¹ Arap kabilelerini birleştirmek ve onların enerjilerini İslam'ın ilk asrındaki muazzam yayılmaya yöneltmek açısından mükemmel bir mefhumdu. Fakat bu anlayış Doğu'da bile, büyük bir imparatorluğun komşularıyla ilgili siyasetinde temel ilke olarak kabul edeceği bir anlayış olamazdı. Batı'da ise sorunlar, Kuzey Afrika Müslümanları arasındaki bölünmeler nedeniyle yoğunluk kazanmaktaydı.

Kuşkusuz III. Abdurrahman da insanların orduya katılımını sağlamak için kutsal savaş fikrini kullanıyordu, fakat onun askerlerinin çoğunu bu katılıma iten başlıca güdü, dinî olmaktan ziyade muhtemelen maddî kaynaklıydı. Stratejik kalelerin mevcudiyeti, böyle bir kale hakiminin derebeyiyle ilişkisine doğal olarak özel bir önem kazandırıyordu, buna karşın daha ziyade siyasî toplulukların birbirleriyle olan ilişkilerine değinen İslamî siyaset geleneği bu konu üzerine hiçbir şey söylememekteydi. Bundan başka, çok sayıda önde gelen müvelled yani İspanyol Müslümanın, bazı Hıristiyan soylu aileleri ile yakın akrabalık bağları olduğu hatırlandığında, kale hakimlerinin çoğu kez dinî olmaktan ziyade feodal gelenekler içerisinde birbirleriyle ilişki içinde olmaları şaşırtıcı görülmemelidir. Kısacası, İslam odaklı muhtelif siyasî görüşlerin, genellikle coğrafi nedenler yüzünden, esas rolü kaleler ve şövalyelerin oynadığı yerlere uyarlanması akim

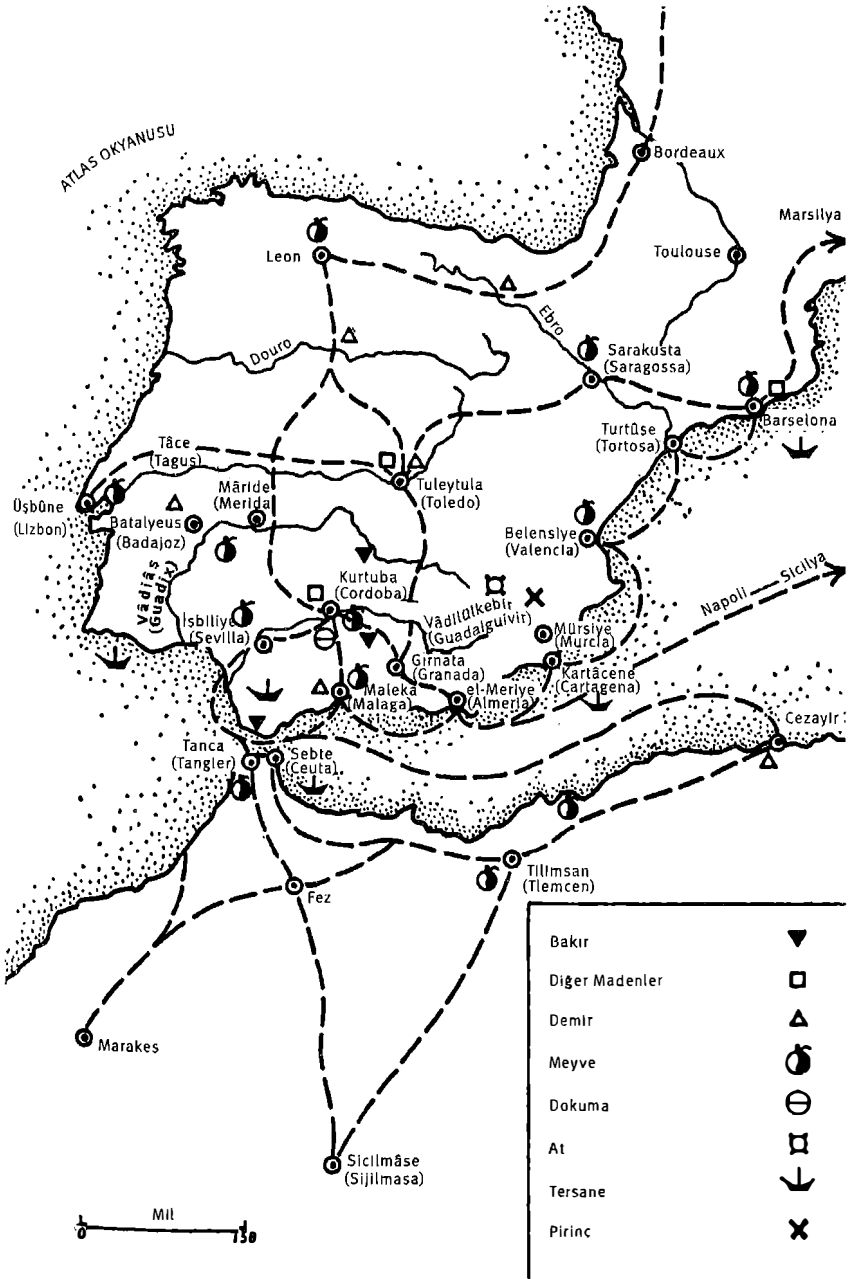
kalmıştı. Bu başarısızlık, belki de dinî coşkunun eksikliğiyle açıklanabilir; bunun yanı sıra İslam'ın siyasî bir din olduğu söylemine karşın, ilk dönemlerden sonra Müslüman yöneticilerin kendi siyasî perspektiflerinde dinî hassasiyeti ikinci plana ittiklerini belirtmek daha gerçekçi olacaktır. Siyasî otorite alanında belli ölçüde bir otonomiye sahiplerdi ve pek çok hükümdara göre *devlet çıkarı* diğer bütün etkenlerden daha önemli idi. X. yüzyıl Batı Avrupası'ndaki Müslüman yöneticilerden, o bölgede siyasî bakımdan etkin bulunan ilke ve uygulamaları benimsemiş olmaları beklenirdi.

III. Abdurrahman'ın Kuzey Afrika siyaseti çerçevesinde göz önünde bulundurulması gereken temel olgu, Fatımî Hanedanı'nın önce 909'da Tunus'ta, daha sonra ise 969'da Mısır'da kurulmasıdır. Bu durum, bir bakıma yerleşik Berberîlerin göçebe Berberîler karşısında zaferi idi, halbuki erken dönem Arap fethi, göçebelerin, Arapların da yardımıyla yerleşik kabilelere karşı zaferi idi. Ama bu, hikayenin tamamı değildi. Fatımîler'in askerî ve siyasî başarıları yeni dinî öğretiler dizisinin yayılmasıyla doğrudan bağlantılıydı. Gayretli bir davetçi (*dâ'î*) tarafından vazedilen bu fikirler, çok sayıda sıradan insanın aktif desteğini kazanıp onları mükemmel savaşçılar yapabilirdi. Bu öğretiler dizisi, teolojik olarak Şiiğin İsmailîlik kolu olarak tanımlanmaktadır.² İsmailîlik, İslam toplumunun, Hz. Muhammed'in soyundan gelen ve gerçek bir imam olarak dinî bir ilhamla desteklenen tayin edilmiş bir önderi yani imamı olduğunu beyan ediyordu. Tunus örneğinde bu şahıs Ubeydullah'tı. Bu, politik olarak mevcut hükümdarların devrilip (çünkü onlar Müslümanların meşru önderleri değillerdi) yerlerine gerçek imama bağlı otokratik bir yönetimin kurulması anlamına geliyordu. Fatımîler Kayravan'da yönetimi ele geçirdikten sonra, kendilerinden önce benzer iddialarda bulunanlardan daha ciddi şekilde İslam dünyasının tamamı üzerinde egemenlik iddiasında bulunmaya başladılar. Abbasî İmparatorluğu'nun pek çok bölgesine davetçiler gönderildi ve mahallî huzursuzluklar ustalıkla Fatımîler'e verilecek desteğe dönüştürüldü. .

Bu esnada İspanya'da ortaya çıkan pek çok huzursuzluğu Fatımîler, yukarıda bahsedildiği üzere kendi yararları için kullandı-

lar. Nitekim Fatımîler'in desteğini alan İbn Hafsûn'un fırsatçılığı, onu başa geçtiklerinde Fatımîler'e olan bağlılığını beyan etmeğe kadar götürmüş ve böylece onların dikkatini İspanya'ya yöneltmişti. Berberî göçmenlerin büyük bir çoğunluğu yerleşik kabilelerdendi ve Fatımîler'in Berberî yandaşları tarafından benimsenen benzer dinî düşüncelerin onlar tarafından da hoş karşılanması beklenebilirdi. 901'de Endülüs'ün Orta Sınır bölgesinde meydana gelen bir olay bu tür ihtimallerin uğursuz bir uyarısını vermiş oldu. Sistemden memnun olmayan Berberîler, Mehdi, yani kutsal davetçi olduğunu iddia eden imam etrafında toplandılar. O da onları, bir süre önce Hristiyanlar tarafından yeniden iskan edilmiş bir bölge olan Zamora'ya karşı harekete geçirdi; orada Mehdi Leon kralı tarafından yenilgiye uğratıldı ve bu hareket de zamanla zayıflayıp yok oldu. Bu gibi meselelerde geleneğin ne kadar önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkmıştı. Kutsal şahıslara karşı duyulan ilgi, Kuzey Afrika Berberîlerinin dinî yaşamlarının alışlagelmiş bir özelliği idi. İberyahılar ise daha ziyade, belirli kişilerde vücut bulmayan doğaüstü güçlerin kendileri adına çalıştıkları fikriyle ilgileniyorlardı. Américo Castro, Fransız ve İngilizlerin Hristiyan kralın sıracı hastasını dokunarak iyileştirdiğine dair inançları ile İspanyolların, Santiago'nun savaşta insanlara zafer bahşeden, şahıslarda tecessüm etmeyip cansız varlıklar vasıtasıyla etkili olan "somut gücü"ne dair inancını karşılaştırır.³ İspanyol Müslümanların durumu böyle olduğu için Fatımî propagandası Endülüs açısından ciddi bir tehlike teşkil etmiyordu, ama III. Abdurrahman muhtemelen bunun farkında değildi.

Kuzey Afrika'daki olayların gidişatı kuzey sınırlarda meydana gelenlerden pek de farklı değildi. Öncelikle, birkaç küçük prensliğin Emevî hakimiyetini kabul etmesi sonucunda genişleme dönemine girilmişti. 931'e gelindiğinde, birkaç askerî başarından sonra Cezayir'den Sicilmâse'ye kadar uzanan bölgenin büyük bir kısmı III. Abdurrahman'ı hükümdar olarak kabul etti. Fakat çok geçmeden, Leon kralı II. Ramiro'nun saldırgan siyaseti yüzünden III. Abdurrahman yönünü Kuzey Afrika'dan başka istikamete çevirmek zorunda kaldı. II. Ramiro'nun ölümünden kısa bir süre sonra Fatımî hükümdarı el-Mu'izz (953-975) yoğun bir şekilde genişleme faaliyetine girişti. 959'da Cev-



Harita 2 Ortaçağ İspanya'sında ana ticaret yolları ve ürünler

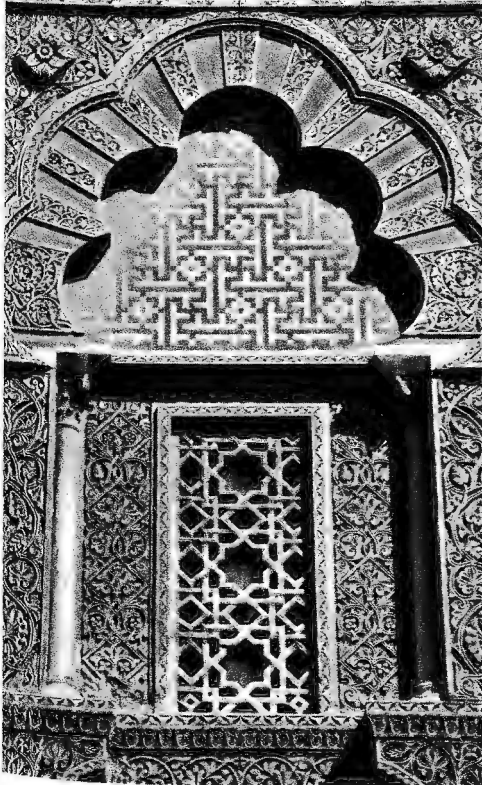
her komutanlığındaki bir seferden sonra sadece Tanca ve Sebte III. Abdurrahman'a bırakıldı ve bu durum II. Hakem'in (961-976) hükümdarlığının sonuna kadar da böyle devam etti. Daha sonra el-Mu'izz gücünü doğu yönünde genişlemeye sarfetmeye karar verdi. 969'da Mısır fethedildi ve 972'de hükümet merkezi oraya taşındı. Bu tarihten itibaren Tunus'tan Fas'a kadar uzanan bölgedeki Fatimî nüfuzu azalmaya başladı. 973 ve 974 yıllarında Endülüs Emevî komutanı Gâlib idaresinde Kuzey Afrika taraflarına düzenlenen seferler sayesinde kaybedilmiş bazı bölgeler geri alındı ve böylece merkezdeki hakimiyetin çöküşüne kadar Endülüs Emevîler'i Kuzey Afrika'da önemli bir mevki sahibi oldular.

III. Abdurrahman yönetimindeki Endülüs'ün iç tarihinde en önemli denebilecek olay, Fatimî tehdidiyle ilgiliydi. Bu olay, III. Abdurrahman'ın 929'da, "hakimiyet namı" olarak en-Nâsır li-dinillah (Allah'ın dininin savunucusu) ünvanı yanında, "halife" ve "emîrü'l-mü'minîn" unvanlarını almasıyla ilgiliydi. Bu iddia bütün Müslümanları kapsayacak şekilde evrensel boyutta olmayıp, sadece Endülüs hükümdarının bütün müslüman siyasî otoritelerinden bağımsızlığı anlamına geliyordu. İddiayı desteklemek amacıyla III. Abdurrahman, Şam halifelerinin soyundan geldiğini öne çıkarabilirdi; hatta kendisinden önceki İspanya Emevîler'i de kendilerini "halife evlatları" olarak adlandırmaktaydılar. Böylece bu iddia Abbasîler'den ziyade Fatimî iddiasına karşı olup Kuzey Afrika devletçiklerine de Kurtuba Emevîleri'nin hakimiyetini tanımaları için bazı teolojik gerekçeler sunuyordu.

Bu unvanla beraber gelen saygınlık artışı, III. Abdurrahman tarafından yürütülen siyasetin başarısıyla da uyumluydu. Ancak hükümdar ve tebaa arasındaki ayrışmada ifrata varma, halife unvanını almakla ilgili olmayıp daha çok onun genel başarısından ve dönemin refahından kaynaklanıyordu. Düpedüz yönetim baskısı da değişime katkıda bulunabilirdi; nitekim bu durum, son Şam Emevî halifelerinden bir kaçını Pers emperyalizmini bir dereceye kadar kendilerine model alma yönünde düşünmeye sevk etmişti. Bu nedenle hakimiyetinin son yıllarında III. Abdurrahman'ın daha fazla otokrat olduğuyla ilgili söylentiler hiç de şaşırtıcı gözükmemektedir.



Resim 3 Medinetü'z-Zehra Sarayı'nın ana girişlerinden biri



Resim 4 Kurtuba Camii'nin taş pencere kafesi ve dilimli kemeri

III. Abdurrahman'ın "el-Mustansır billâh" lakaplı oğlu II. Hakem'in (961-976) saltanat dönemine ilişkin söylenecek fazla bir şey yoktur. Babasının kurduğu merkezî hakimiyet yapısı değişmiyip olduğu gibi kaldı ve Endülüs'ün hem iç hem de dış durumu aynı şekilde devam etti. Leon, Kastilya ve Navarre krallıklarının yürüttükleri bağımsızlık girişimi 975'te Gâlib komutanlığındaki bir ordu tarafından yenilgiye uğratıldı. Gâlib, daha önce de belirtildiği üzere, Kuzey Afrika'da Emevî nüfuzunu yeniden tesis etmek amacıyla işe girişmişti. Yine iç işlerinde fukahanın daha da önem kazandığı görülmektedir, fakat fukaha konusu zor bir konudur ve bu konuya ileride ayrıntılı olarak değinilecektir. II. Hakem 976'da öldüğünde Emevî Hanedanı'nın gücü ve memleketin refahı hala en üst noktasındaydı ve 1000 yılından sonraki ani çöküşünü haber veren çok az işaret bulunmaktaydı.

2. Ekonomik Temel

III. Abdurrahman ve oğlunun saltanat dönemlerinde meydana gelen ve en fazla dikkat çeken olaylara kısaca değindikten sonra, birtakım önemli sorulara değinmek yerinde olacaktır. Her şeyden önce, bu dönemi "büyük bir dönem" yapan şeyin ne olduğu sorulmalıdır. Hayran kaldığımız zaman neye hayran kalıyoruz? Siyasî otorite ve zenginliğe mi? Güzel yapılara mı? Veya bunların ötesindeki herhangi bir şeye, belki kaynağını zenginlikten alıp sanat, mimarî ve edebiyatta kendini gösteren insan ruhunun hızlı yükselişine mi? Bunlar kolayca yanıtlanabilecek sorular değil. Aslında bu tür soruları gündeme taşımak ve onları yanıtsız bırakmak bu kitabın hedeflerinden birini oluşturuyor. Bu yüzden az önce belirtilen sorular da Müslüman İspanya'yla ilgili araştırmamızın geri kalan kısmının arka planını oluşturacak. Fakat şimdi bunları bir tarafa bırakıp spesifik bir konuyu, Emevî Hilafeti'nin refahının maddî temelini irdelemeye başlayalım.

Endülüs'te tarım büyük oranda kuru tarıma dayanmaktaydı. Orta kısımlarda mümkün olan bu tür tarımdı. Şimdiki Endülüs'ün bulunduğu güneyde ise sulu tarım yapılabilirdi. Arap icadı olmamasına rağmen Müslümanların sulu tarımı büyük öl-

çüde geliştirdikleri görülmektedir, ayrıca onlar Doğu'dan teknikler getirmiş de olabilirlerdi. Yeni ürünler de, üst düzeyde teknik maharet sayesinde üretilmekteydi. Bu kapsamda sadece portakal, bazı diğer meyve ve bitki türleri değil, aynı zamanda pirinç, şeker kamışı ve pamuğun da İspanya'ya Müslümanlar tarafından getirildiğine inanılmaktadır. Endülüs, ziraî yönden diğer Müslüman bölgelerinin çoğundan daha elverişli konumdaydı. Aynı şekilde zengin maden yataklarına da sahipti. Madenleri işletmek için kullanılan Roma usulleri muhtemelen hala devam etmekteydi. Şüphe yok ki Müslüman İspanya, sanat yönü ağır basan madenî eşyaların üretimiyle ilgili önemli teknikleri Vizigotlardan devralmıştı. Bu tekniklerin bir kısmının günümüze ulaştığı görülmektedir.

İslam'ın özel katkısı ise daha ziyade şehirleşme alanında, yani şehirlerin gelişmesinde ve şehirlerde meydana gelen yapılanmalarda aranmalıdır. Aslında varoluşundan beri İslam, temelde köylü dini olmaktan ziyade şehirlielerin dini olagelmıştır. İslam, gelişmekte olan ticaret ve finans merkezi olan Mekke'de ortaya çıktı; Mekkeli tacirlerin kervanları Arabistan Yarımadasının çöllerine ve steplerine uğramasına rağmen, dinin sahrada yapacağı çok az şey vardı ve bedevîler de nadiren gayretkeş Müslümanlar olmuşlardır. Onun –eğer varsa– köylü ile olan ilişkisi daha da alt düzeydeydi. Hiçbir köy dininin bir senesine bile tahammül edemeyeceği on iki kamerî aydan veya 354 günden müteşekkil standart İslamî takvim bunun bir göstergesidir.

Vizigotların hakimiyeti altındaki VI. yüzyılda şehir hayatında bir gerileme söz konusuydu ve taşrada güç ve nüfuzun büyük bir kısmını ellerinde bulunduran büyük malikane sahipleri zümresi ortaya çıkmıştı. Arapların Doğu'da şehir idareciliği alanında edindikleri geniş deneyimleriyle birlikte gelişleri, bu süreci kısmî olarak durdurdu ve şehir hayatı tedricen canlanmaya başladı. Demokratik kurumlar hakkında çok az şey bilmelerine rağmen, Arapların gerçek bir vatandaş bağlılığını teşvik etmiş oldukları görülmektedir. Düzen tam anlamıyla korunuyordu. Çarşıları denetleyip alışverişin adaletli bir şekilde yapıp yapılmadığını kontrol etmekle görevli memurlar vardı. Usta, kalfa ve çırağa karşılık gelecek seviyelerde esnaf lonca ve dernekleri vardı ve

tüm bunlar özenle düzenlenmişti. Seyahat eden tacirlere ve onların eşyalarına konaklama mekanları olarak hanlar inşa edilmişti. Böylelikle, şehirlerin büyümesi için sağlam maddî veya ekonomik imkanlar oluşuyordu ve hiç şüphesiz Müslümanlar da, şehirlerin edebiyat, müzik ve diğer sanatsal ve entelektüel faaliyetlerinin gelişimi için sunduğu imkanların farkındaydılar.

İslam'ın ruhundan doğan ticarete yönelik teşvik, muhtemelen Endülüs'teki refahın başlıca kaynağını teşkil etmekteydi. Taccirler, İber Yarımadası'nı karadan aşarak sadece Fransa'ya nüfuz etmekle kalmadılar (bu yol aracılığıyla yaygın köle ticareti yapılmaktaydı), Vizigotların Kuzey Afrika ile kurduğu eski bağlantıları da büyük ölçüde geliştirdiler. Lévi-Provençal'ın da üzerinde durduğu Kuzey Afrika ile kurulan ilişkiye atfedilen büyük önem tam anlamıyla açık olmayıp daha fazla araştırmayı gerekli kılmaktadır. IX. ve X. yüzyıllarda Norman korsanlarından kaynaklanan tehlike, işi bir filo inşasına götürmüştü ve bunun bir sonucu olarak, Tunus ve Mısır'la doğrudan bağlantı sağlayacak bir deniz ticaret filosu inşa edildi; bu trafiğe aynı ülkelerden gemiler de katıldı.

Şehir endüstrisi, doğal olarak öncelikle şehrin yerli sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamaktaydı, fakat şehirlielerin zenginleşmesi ve ticaretin gelişmesine paralel olarak iç ve dış piyasada lüks mallar için de bir pazar oluşmaya başladı. Önceki kuşaklardan tevârüs edilen maharet ve teknikler işlevlerini devam ettirirken, yenileri de geliştirilmekteydi. Endülüs göz alan tekstil ürünleriyle ün kazanmakta, ayrıca kürkler ve seramik malları da üretmekteydi.

İspanya'daki İslamî ekonominin etkisinin bu genel görünümünün, modern İspanyolcadaki Arapça kelimeler üzerine yapılan bir araştırma ile doğrulanmış olduğunu kaydetmek oldukça ilgi çekicidir. İspanyolcada bu türden çok kelime vardır, ama önemli olan nokta, bu kelimelerin ait oldukları hayat alanlarının farkına varmaktır. Onlardan pek çoğu ticarete ilişkin kelimelerdir; bundan başka örneğin, seyahat, ölçü ve tartı, çarşılarda ve genellikle şehirlerde düzeni sağlama gibi ticarî faaliyetin çeşitli yan alanlarına ilişkin kelimeler de vardır. Bununla ilgili bilinen bir örnek, Arapçadaki *dîvân* kelimesinden türeyen ve gümrük dairesi anlamına gelen *aduana* (Fransızca *douane*) kelimesidir. Arapça kelimelerle zenginleşmiş başka bir alan ise inşaat sektörüdür. Bu

alandaki kelimeler genellikle evin bölümleriyle veya basit ihtiyaçlar ötesindeki konfor düzeyini gösteren mefruşatla ilgilidir. Sulamada da birkaç Arapça kelimeye rastlanır; ayrıca çok sayıda meyve, bitki ve başka yiyecek türünün ismi de Arapça kökenlidir. Askerî rütbeler, muhtelif endüstri alanları ve zanaatla ilgili terimler de buna dahildir. En fazla dikkat çeken birkaç kelime arasında *jarifodan* bahsedilebilir. *Jarifo*, “gösterişli” anlamına gelmektedir ve şehrin inceltici süzgecinden geçerek kendi karakterini bulmaktadır.⁴ İspanya tarihi uzmanı olmayan bir iktisat tarihçisi, konuyu şöyle özetlemektedir: “Kuzey, bilimde, tıpta, tarımda, endüstride veya medenî hayatta en üst düzeye ulaşmak istiyorsa, bunu öğrenmek için İspanya’ya başvurmalıdır”.⁵

Son olarak, Güney İspanya’nın ticarî kaynaklı bu medenî uygarlığıyla kuzeyin esasen tarımsal ve pastoral uygarlığı arasında kaçınılmaz bir gerilimin var olup olmadığı sorusu sorulmalı ama cevapsız bırakılmalıdır. Kuzeyin ekonomisinde ve coğrafi niteliklerinde, güvenliğin sağlanması açısından feodalizmi en iyi yol kılan hususiyetler vardı ve Müslümanlar da feodalizmi benimsediler. İslam uygarlığı, Akdeniz’in kuru tarım, endüstri ve ticarete dayanan karmaşık ekonomisine uygun maddî alt yapıya sahipti. İlkel bir ekonomiye dayanan bir siyasî düzenle daha gelişkin bir medenî ve ticarî ekonomiye dayanan bir düzen arasındaki bu gerilimi, Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki mücadelenin tümüne genellemek gerçekçi olur mu? Bu iki kültürel oluşumdan herhangi biri diğer ekonomik yapılanmayı özümsemeye muktedir midir?

3. Sosyal ve Dinî Hareketler

Ne yazık ki, Endülüs’te meydana gelen sosyal ve dinî hareketler hakkındaki bilgiler arzu edilen düzeyde değildir. Burada söylenecek şeyler, çağdaş araştırmacılar tarafından ileri sürülen görüşleri takip etmekle birlikte kaynakların tam bir şekilde incelenmesine değil araştırmacıların üzerinde durduğu çok az sayıdaki olaya dayanmaktadır. Bu uyarıdan sonra X. yüzyıl toplumunda mevcut olan farklı unsurlar hakkında bir özet sunulabilir.

İncelenmesi nispeten daha kolay olduğu için öncelikle Berberilerden başlamak daha isabetli olacaktır. Onların göçebe Berber-

rîler olmadıkları, çoğunlukla yerleşik bir kültürden geldikleri görülmektedir. Muhtemelen çoğu köyde ikamet eden emekçiler olmakla birlikte, az bir kısmı şehirlere kayıp sıradan mesleklerle meşgul olmaktaydı. Bununla beraber, bir veya ikisi dinî ilimlerde dikkat çekmeye başlamıştı. Berberîlerin tamamı Müslümandı. Hiç kuşkusuz atalarından bazıları Arap fetihlerine katılıp ganimet elde etmek maksadıyla Müslüman olmuşlardı. İlk fetih dalgasından sonra Endülüs'e göç edenler için Endülüs'ü cazip kılan etken, muhtemelen oradaki daha iyi hayat şartları ve belki biraz da daha üst düzeyde güven ortamının oluşmasıydı. Bir defa Endülüs'e yerleşince, gayrimüslim tebaadan gelecek tehlike karşısında diğer Müslümanlarla, özellikle de Araplarla dayanışma içinde olunması gerekirdi. Büyük ihtimalle bundan dolayı İslam'ın Kuzey Afrika'da göze çarpan heretik biçimleri Endülüs'te yaygınlık kazanmadı. Kuzey Afrika'daki Haricîlik düşüncesi, göçebe Berberîlerin Arap karşıtı duygularının bir ifadesine dönüşmesi sebebiyle, Arapların desteğine duydukları ihtiyacın farkında olan Endülüs'teki yerleşik Berberîler arasında kabul görmedi. İmamet anlayışını merkeze yerleştiren Şiîlik doktrini, muhtemelen onlara daha doğal ve çekici gelmişti; fakat bu durumda da Arap-Berberî dayanışmasına duyulan ihtiyaç, onları Araplarla aralarında ayrılık çıkaracak herhangi bir liderin peşinden gitmekten alıkoyacaktı. Dolayısıyla 901'de Mehdî olduğunu iddia eden şahıs da, kendi taraftarlarına hedef olarak Arapları değil, gayrimüslimleri seçmişti.

Araplar, Endülüs nüfusunun az bir kısmını oluşturmalarına rağmen, bütün medeniyete kendine özgü rengini vermişti. İşte tam da bu noktada İspanya'daki İslam medeniyeti tarihinin temel problemlerinden birine rastlamaktayız. Arapların bu coğrafyadaki dinî ve kültürel etkileri ne derece güçlü idi? Hangi biçimlerde kendini ortaya koymuştu? Bu kadar güçlü bir konuma nasıl gelmişti? Arap etkisinin temelini genel olarak anlamak kolaydır. Kadim İran unsurlarının hakim konumda olduğu Abbâsî döneminin aksine, Şam Emevî Hilafeti dönemi, İslam'ın ana merkezlerinde Arap unsurlarının ve onların kültürünün hakim olduğu dönem olarak addedilir. Endülüs, fetihten 750'ye kadarki dönemde Şam Emevî Hilafeti'nin bir eyaleti olarak kaldı, ardından iki buçuk asır boyunca da Emevî ailesi tarafından yönetildi. Ama burada sırf egemenlik olgusunu aşan başka bir şey daha vardı.

Araplar, kendilerine aşırı güvenen ve inanan kişiler olarak karakterize edilmekteydi; buna ülkenin en verimli topraklarını ellerinde bulundurmaktan kaynaklanan üstün ekonomik statüleri de eklenince diğer ırkların Araplara gıpta edip onları taklit etmeleri kaçınılmazdı. Başlangıçta Arap olmayan yeni Müslümanlar, Arap kabile üyelerinin velayetine giriyor ve çoğunlukla velinin nesebini kabul ediyorlardı. Bir zaman sonra ise nesebin hangi noktadan itibaren kurmaca olduğu unutuluyor ve mevalî kendisini saf Arap olarak tanıtmaya başlıyordu.

İslam hakimiyeti altında yaşayan Hıristiyanlar için kullanılan müsta'rib (Araplaşmış) tanımlaması; Arap nesebine ve onların kökenlerine dair diğer konulara karşı duyulan ilgi; Arap kökenli Malikî fıkıh mezhebinin edindiği üstünlük ve hepsinden öte Arapçanın popülerliği gibi pek çok konuda İspanya'nın "Araplaşma"sı görülmektedir. Bölgeyi fetheden ve buraya yerleşen Arapların beraberlerinde hangi boyutta kültür getirdikleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bundan daha önemlisi, Ortadoğu'nun Arapça konuşan bölgeleriyle ilişkileri devam etmekteydi ve bundan dolayı da orada kültürel alanda gerçekleşen gelişmelerden faydalanabilirlerdi.

Müvelledlerin yani İberik asıllı Müslümanların nüfusları Arapların nüfusundan çok daha fazla idi. Fakat zamanla onların da çoğu, saf Arap nesebini kabul ettiler; bu arada müellif İbn Hazin da Araplaşmış bir Fars soyundan geldiğini ileri sürmüştür. Bu tür neseplerin meydana getirdiği karmaşa herhangi bir pratik düzeyde tehlike arz etmiyordu. Neslin devamının sağlanmasında sadece eril çizgi dikkate alınmaktaydı, ancak saf Araplar serbest bir şekilde yerli kadınlarla evlenmişlerdi ve bunun sonucu olarak X. yüzyıla doğru Araplarla müvelledler arasında ırk açısından kesin bir ayırım kalmamıştı. Bundan dolayı her iki grubun gittikçe birbirlerine daha fazla karışmaları da hiç şaşırtıcı değildi.

İber Yarımadası'nda yaşayan bu kadar çok sayıda kişinin İslam'ı kabul etmesinin detayları hakkında çok az şey bilinmektedir. Muhtemelen döneme hakim durum bunu gerekli kılıyordu.⁶ Vizigot yönetim sınıfıyla kilise yetkilileri arasında ileri düzeyde işbirliği -veya 'danışıklı dövüş' mü demeliyiz?- vardı. Bu işbirliği, gerek maddî gerekse manevî gerekçelerle din adamlarının koydukları ilkeleri kabul etmeyenler için bir huzursuzluk

kaynağıydı. Bu ilkeleri kabul etmeyenler arasında muhtemelen çok sayıda köle ve putperest olarak kalan kişi vardı; ama Gotla-rın uzun bir süre bağlı kaldıkları Aryanik inanışlardan arta kalan birtakım izler de (örneğin, Mesih'in bir insandan çok az fazlası olduğu inancı) onların İslam'ı kabul etmelerini düşünce bazında kolaylaştırmış olabilir. Hristiyan asilzadeler ile çok sayıda alt ve orta sınıftan şehirliiler açısından ise maddî ve dinî saiklerden oluşan bir mozaik kuşkusuz ki bu kabulde etkili olmuştur. Müslüman olmanın getirdiği sosyal imtiyazlardan yararlanma isteği ve İslam medeniyetine duyulan hayranlık da bu saikler arasında önemli bir yer tutuyordu.

Eldeki tüm olaylar tek tek incelendikten sonra, İslam kültürünün bu denli büyük bir İspanyol nüfus tarafından benimsenmesi, yine de bir bilmece olarak kalmaya devam etmektedir. Bir taraftan, İspanya'nın Araplar tarafından fethinden bir asır önce, Arapların ataları Arabistan çöllerinde oldukça çetin bir hayat yaşamaktaydılar ve bundan dolayı ilk fatihlerin de üst düzey bir kültüre sahip olmaları için çok az vakitleri olmuştu. Diğer taraftan İsidore (ö. 636) tarafından İsbîliye'de bir okul geleneği tesis edilmişti ki, bu gelenek adı geçen şehri Hristiyan Avrupa'nın başlıca entelektüel merkezlerinden biri yapmıştı. Şimdi ise bu İsidore geleneği yerini Araplara ve Arap edebiyatına bırakıyordu. Öyleyse bu durum nasıl açıklanmalıdır? Din adamlarının hükümdarlarla olan sıkı ilişkileri onları halktan uzaklaştırmış mıydı? Yoksa İsidore kültürü oluşumundan beri az sayıda insanla mı sınırlı kalmıştı? Yoksa bizim farkında olmadığımız bir takım başka faktörler de mi vardı?

Müvelledlerin, gurur duyacakları, ayırt edici İberik özelliklerinin olmadığı açıkça görülmektedir. Büyük Macar müsteşriki Ignaz Goldziher, Irak ve İran'da Şuûbîlik hareketini araştırdıktan sonra, onun izlerini İspanya'da bulabilmek amacıyla İspanya'yla ilgili çok sayıda malzemeyi gözden geçirmiştir. Doğu'da bu hareket, Arapların farzedilen üstünlüğüne saldırıp, onun yerine İran halklarının ünlerini öven bir edebî hareket şeklinde tezahür etmişti. Goldziher'in bulabildiği tek şey, X. yüzyılın başlarında yaşamış ve müvelledlerin davasını hararetle destekleyen birkaç Veşka (Huesca) kadısı ve Doğu Şuûbî yazarlarını tekrarlayan XI. yüzyılın ortasına ait bir edebî risale idi.⁷ Buradan ha-

reketle, zaman zaman Arapların üstünlük taslamalarından rahatsız olsalar da, Araplara karşı çıkmak için müvelledlerin bizzat kendilerinin olumlu bir şeye sahip olmadıkları sonucuna varılabilir.

Bir diğer önemli unsur ise müsta'ribler, yani Müslüman haki-miyeti altında yaşamlarını sürdüren Hristiyanlardı. Onlar da Arapların getirdikleri değerlere karşı aynı merakı sergilemişlerdi. 854'te bir Hristiyan yazar durumu şöyle tasvir etmekteydi:

Bizim Hristiyan gençlerimiz, zarif davranışlar ve akıcı konuş-malarıyla gerek giyim kuşamlarında gerekse de biniciliklerinde taklidî tavırlar sergilemekte, putperestlerin ilimlerini öğren-mek için birbirleriyle yarışmaktalar; Arap belâgatine büyük bir hayranlık duymakta ve onu hevesle kullanmaktalar. Kildanî-lerin (yani Müslümanların) kitaplarını bir nefeste okumakta ve onları heyecanlı bir şekilde tartışmaktalar. Her türlü belâgati kullanmadaki başarılarıyla ün kazanmışlar, kilise edebiyatının güzelliğinden ise habersizler, Cennetten akan kilise ırmakları-na tepeden bakmaktalar. Ne yazık! Hristiyanlar kendi özel hu-kuklarını bilmemekte, Latinler ise kendi dillerine çok az özen göstermekte. Bu yüzden koca Hristiyan cemaat arasında binde bir adam bulunur ki, dostunun hal hatırını sormak için ona anlaşılır bir mektup yazabilsin. Buna karşın, Kildanî lisanı-nın altın yıllarını alimâne bir şekilde sıralayan sayısız insan bu-labilirsin. Bundan da ötesi, her mısrası aynı harfle sonlanan şi-irler de yazabiliyorlar, bu tür şiirlerde olağanüstü bir güzellik sergilemekte, vezni ise putperestlerden daha mahir bir şekilde kullanmaktalar.⁸

Bu pasaj, Hristiyan olarak kalmalarına rağmen Endülüslü Hı-ristiyanların Arap medeniyetine duydukları hayranlığın boyutla-rını açıklığa kavuşturmaktadır. Elbette ki bu tasvirin, esasen şe-hirliler için geçerli olduğunu ve şehirli müsta'riblerin sayısının muhtemelen fazla olmadığını belirtmekte yarar vardır. Merakın her şeyden ziyade, dile ve şiire duyuluyor olması, IX. yüzyılın or-talarına kadar Arap unsurların Endülüs'te en fazla göze çarpan ya da İberyâ ahalisine en cazip gelen unsurlar olduklarını göster-mektedir. Fakat her ne kadar Arap medeniyeti kabul görse de, müsta'ribler yine de tam anlamıyla memnun değillerdi. İbn Haf-sûn olayında olduğu gibi, müvelled isyanlarını destekliyorlardı ve

IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok sayıda müsta'rib Endülüs'ten Hristiyan krallıklarına göç etmişti. müvelledler gibi onlar da gündelik hayatlarında bir Latin kökenli bir lehçeyle konuşuyorlardı, ama daha iyi düzeyde öğrenim görmüş olanları Arapça konuşabildikleri gibi, yazabiliyorlardı da.

Ülkedeki diğer gruplar ise Yahudiler ve köleler idi. Ülkenin il-mî hayatında bir miktar paya sahip olmalarına rağmen Yahudiler bir dereceye kadar ülkenin genel hayatından uzak yaşıyorlardı. Köleler ile eski kölelerin ayrımı, zencilerle "Slavlar" (Sakâlibe) arasında yapılmaktaydı. Slavlar sadece Slav ırkından olanları değil, aynı zamanda Frankları ve diğer kuzeyli köleleri de kapsamaktaydı. Kuşkusuz akın daha erken dönemde başlamış olsa da, özellikle III. Abdurrahman'ın saltanat yıllarında çok sayıda Sakâlibe Endülüs'e gelerek, orduda ve saray hizmetlerinde önemli bir konum elde etti. Onlardan bazıları (tamamı değil) hadım idi. Az bir kısmı iktidar ve nüfuz mevkilerine erişti. Onların sayıca kalabalık kısmı sonunda serbest bırakılmıştı ve genellikle şehir-lere yerleşmişlerdi. Böylelikle XI. yüzyılda ahalinin önemli bir kitlesini meydana getirmektedirler ve siyasetteki yerleri sayılarına göre daha üst düzeyde idi. Görünüşe göre, tabii olarak Müslüman olmuşlardı. Ama Hristiyanların da köle edindikleri görülmekteydi ve muhtemelen bu köleler Hristiyandı.

İşte Endülüs nüfusundaki başlıca gruplar bunlar idi. Genel sosyal ve dinî temayüller kabaca tesbit edilebilir ve böylelikle Emevî Devleti'nde birliğin oluşturulması ve muhafazasında ortaya çıkan sorunlarla ilgili bazı fikirler edinilebilir.

4. Yönetim Kurumu

Endülüs Emevî Devleti, her şeyden önce otokratik bir devlettir. Her şey, en azından teorik olarak, emir veya halifenin kontrolü altında idi. Ama emir şayet isterse pek çok idarî meseleyi ya da tıpkı II. Hakem döneminde olduğu gibi genel olarak yönetimin önemli bir kısmını temsilcilere tevdi edebilirdi. İç ve dış işlerinden sorumluluk ile başkomutanlık, devlet başkanının kontrolünde idi. Sırf kendi isteğine göre, ölüm hükmü verme ve affetme yetkisine de sahipti. Emiri tebaadan uzaklaştıran ve ona ulaşımı

zorlaştıran farklı türden saygınlık yolları benimseniyordu. Özellikle 929'da halifeliğin ilanından sonraki durum bu idi. Bu tarihe kadar, örneğin Cuma hutbelerinde vaiz, İslam toplumunun şer'î lideri olarak kabul edilen Abbasî halifesi için Allah'a dua ediyordu. Ama politik olarak Abbasî halifesi, hiçbir şekilde tanınmıyordu; fakat 929'dan başlayarak en-Nâsır lakaplı III. Abdurrahman'ın ismi onun yerine geçti.

"Hâcib" veya "mabeynci" unvanıyla bilinen bir de başbakan vardı. Onun görevi, Doğu'daki *vezirin* görevi ile çoğu kez benzerlik teşkil ediyordu; fakat Endülüs'te vezirlik, ikinci derecedeki bakanlara verilen bir alt paye idi. Emevîler'in Kurtuba Sarayı'nda bulunan muazzam merkezî dîvânından bu şahıslar sorumluydu. Büyük olasılıkla, yaklaşık X. yüzyılın ortalarında halife ve sarayı, Kurtuba'nın yaklaşık 3 mil uzağındaki yeni saray şehri Medinetü'z-Zehra'ya intikal ederken, söz konusu dîvân hala Kurtuba'da kalmaktaydı. (Sınır bölgeleri dışında) Endülüs'ün taksim olunduğu yirmi bir veya daha fazla eyaletin her birinde bu merkezî yönetimin küçük bir kopyası uygulanmaktaydı. Her bir eyaleti bir vali yönetiyordu. Gayrimüslim tebaanın belli ölçüde özerkliği vardı. Onlar, farklı eyaletlerde grup veya topluluklar şeklinde örgütleniyorlardı. Her bir grubun başındaki *comes* veya kont (Arapçada *kûmis*), cizye toplanmasından mesul idi. Aynı zamanda onların kendi hakimleri de vardı.⁹

Kuzey sınırının savunmasına dönük üç sınır bölgesi düzeni tasvir edilmişti. Ama silahlı kuvvetlerle ilgili ek bir şey söylemek gerekiyor. *Mürtezikayı* (ücretli askerler) ilk kez I. Hakem (796-822) kullanmıştı ve bunların sayıları gitgide artış gösterdi. Bu askerlerin çoğu Frank ve Sakâlibe idi ve esas olarak köle idiler. Daha sonraları ise onların yanına Kuzey Afrika Berberîleri ve zenciler de katıldı. Mürtezikanın belirli bir kısmı, emirin özel korumalarını oluşturunuyordu. Mürtezika dışında önemli sayıda vatandaşın, yani eski cündîlerin (askerî hizmet karşılığında kendilerine tımar verilen şahıslar) ve şehirlilerin de askerî hizmet yapma yükümlülükleri vardı. Üçüncü bir grup ise cihad etmek için hizmete katılan gönüllüler idi, özellikle Hristiyan krallıklara karşı sefer düzenlenmesine karar verildiği zaman, emir tarafından orduya çağırılmaktaydılar.

Fukaha, kelimenin dar anlamında yönetimin bir parçasını oluşturmamasına rağmen, geleneğe göre onlar da yönetim kurumuna aittiler. Doğuda fukaha, hilafetin anayasacı bir partisinin liderleri gibi hareket etmekteydi ve hükümetin birçok alanda şeriatı veya örfî hukuka uyması gerektiği hususunda ısrar etmekteydi. Bu yolla hükümdarın otokratik eğilimleri karşısında denge unsuru oluyor ve sıradan vatandaşa bir ölçüde teminat veriyorlardı. Fakat, halifenin maiyeti ile ilişkileri gibi alanlarda şeriat prensipleri uygulanmamaktaydı. Bazı bakımlardan da, fukaha yönetim kurumunun idaresinde idi, çünkü yönetim, fukahaya açık olan en üst mevkilere yapılan atamalardan mesul idi. Bu ise fukaha ile diğer alimler arasında dünyevîliğin yaygınlaşması sonucuna götürdü.¹⁰

Abbasî hilafetinin merkezinde ortaya çıkan bu durumun Endülüs'teki ile hangi ölçüde paralellik arz ettiği yeteri kadar araştırılmamış bir konudur. Müteakip bölümde de göreceğimiz gibi, Endülüs'te hakim fıkıh mezhebi Malikîlik idi ve fukahanın etkisi muntazam şekilde gelişme kaydetmişti. Rivayetlere göre fukaha, II. Hakem zamanında (961-976) selefi ve babası III. Abdurrahman dönemindekinden daha etkili idi. Olayların hızlıca değerlendirilmesiyle oluşan genel intiba, X. yüzyıl Endülüs fukahasının Irak fukahasından daha az nüfuza sahip olduğu şeklindedir. Hakeza, bazen iddia edildiği üzere, Emevîler'in heterojen bir yapıya sahip olan memleketlerine birlik ve uyum getirmek için kasıtlı olarak İslam dinini kullandıkları fikri, ihtimal dışı gibi gözükmektedir. Önceki bölümlerde, hiç değilse X. yüzyılın sonuna kadar İslam medeniyeti içindeki Arap unsurunun İslamî unsurdan daha etkili olduğunu gösteren birçok husus kaydedilmişti.

Bununla birlikte, İslamî etkinin gelişmekte olduğunu düşünmek için bazı nedenler mevcuttur. Endülüs, İslam dünyasının ana merkezleriyle olan temasını hala sürdürmekteydi ve bunun entelektüel ve edebî alanlarda ne anlama geldiği müteakip bölümde görülecektir. Müslümanlar açık bir biçimde Bağdat'ın standart koyucu olduğunu düşünüyorlardı. Abbasî halifelerinin siyasî üstünlük talepleri reddedilse de, X. yüzyılın sonuna doğru Kurtuba'da, Bağdat saray teşrifatından ve muhtemelen Abbasîler tarafından uygulanan yönetim biçiminden alınan unsurlar bulmaktayız. Ama Bağdat'ın bu taklidinin sırf hayranlıktan kay-

naklandığı sonucuna varmak yanlış olur; bu durum, çok daha iyi çalışan bir yönetime karşı duyulan alaka olabilir. Hatırlamak gerekiyor ki Endülüs'ün yönetim biçimi, son dönem Şam Emevî hilafetinin yönetim biçimlerinden intikal ederek gelişmişti. Nitekim o vakit Şam'da eski Arap düzeninin zayıflığı sezilmekte ve Pers yöntemlerine ilgi gösterilmekteydi. Muhtemelen zaman aşımı ve sorunların kötüleşmesiyle birlikte Endülüs hükümdarları, Bağdat düzeninin pratik avantajlarından iyice etkilendiler; bu yönetim şekliyle ilgili malumat ise, doğrudan Bağdat'tan veya dolaylı olarak 909'da Fatımîler tarafından fethedilmeden önce kısmen Bağdat'a bağımlı bir devletin başkenti olan Kayravan'dan edinilebilirdi.

Endülüs yönetim kurumunda pratik olarak Vizigot geleneğinden gelen hiçbir şey yoktu. Kilise hiyerarşisiyle hükümdarlar arasındaki eski yakın ilişki, fukahanın İslam devletindeki etkisinin gelişmesine yardımcı olmuş olabilir, fakat o da bu eğilimin bizzat kaynağı değildi. Bunun dışındaki esas nokta, yukarıda da kaydedildiği gibi, kuzeydeki Hristiyan krallıklarla ilişkilerinde emir veya halifelerin yarı feodal düşünceleri benimsemeleri idi.

Notlar

- 1 Krşz. Montgomery Watt, *Islam in the West and the Integration of Society*, Londra 1996, s. 158.
- 2 Krşz. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962, s. 100-103.
- 3 Castro, *The Structure of Spanish History*, 167-9; krşz. 149.
- 4 Dildeki bu türden izler için bkz. Castro, *Structure of Spanish History*, s. 96-100; krşz. T. W. Arnold ve A. Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, s. 19-24.
- 5 H. Heaton, *Economic History of Europe*, 2. baskı, New York 1948, s. 78.
- 6 Krşz. T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 3. baskı, Londra 1935, s. 131-4.
- 7 *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LIII (1899), s. 601-20. İki kadıyla ilgili bilgi sayfa 605'tedir, onlar için "şedîdü'l-asabiyye li'l-müvelledîn [müvelledlerin tarafının tutulmasında aşırılık]" tabiri kullanılmaktadır. 2. nottaki rakam "1147" olmalıdır.
- 8 Alvar, *Indiculus luminosus*, § 35; Arnold, *Preaching of Islam*, s. 137'den alıntı yapılmıştır.
- 9 Dr. E. Bosworth, nüfusun dönüştürülme için çok yoğun olduğu Hindistan'da da XI. ve XII. yüzyıllarda benzer bir adaptasyonun varlığına dikkat çekmektedir.
- 10 Bkz. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh 1963, s. 88-108

V. Emevî Döneminin Kültürel Kazanımları

1. Entelektüel Hayat: Dinî İlimler

İslam düşünce faaliyetinin merkezi, evvelden beri hukuk ve-ya fıkıh olmuştur. Lakin bu türden bir ifade, konunun uzmanı olmayan bir okuru yanıltabilir, çünkü İslam hukuku kavramı, birçok yönden diğer hukuk kavramlarından farklıdır. Çoğu zaman “İslam hukuku” şeklinde tercüme edilen bu kelime, şeriattır. Ama bu kelimenin esas anlamı, “nazil olmuş şey”dir. Bu sebeple, modern anlamıyla şariat, pozitif hukukun hiçbir kanunuyla karşılaştırılamaz. Kur’an’da birkaç kesin hüküm bulunmaktadır ve bunlar da şariatça kapsanmıştır. Fakat bu, Hz. Peygamber’in hayatta olduğu esnada bile Medine toplumunun ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli değildi, büyük bir imparatorluğun ihtiyaçlarını karşılamaktan ise çok uzak idi. Bu nedenle Hz. Peygamber’in uygulaması ve onu izleyen haleflerinin onun sünnetini devam ettirmeleri de dikkate alınmıştı. Tüm bu gelişim çerçevesindeki garip şey şuydu ki, adlî idareden sorumlu şahıslar dışında pek çok kişi, fikhî meselelerin müzakeresi ile ilgilenmekteydi, ama bu tartışma daha ziyade teorik çerçevede idi. Onların bu ilgilerinin temelinde, galiba “nazil olmuş hukuk” üzerine bina edilen İslam topluluğunun tamamen bu hukuka bağlı kalmasını temin isteği vardı.¹

Fukahaya (belki de bu terim ilk dönemin bu düşünürlerine vaktinden önce atfedilmektedir) karşı sergiledikleri bu teorik ve-ya dinî alaka, yönetim kurumuna doğrudan herhangi bir atıfta bulunmaksızın yürütülmekteydi. Bazen onların saflarındaki kişiler de bu yönetimin hizmetinde hakim olabilirlerdi; bazen de bazı fakihler yönetim işlerini şiddetle eleştirme ihtiyacı duyuyor ve

yönetimin “nazil olmuş hukuktan” uzaklaştığı kanaatine varıyorlardı. Bu, özellikle Şam Emevî Hilafeti döneminde (750’ye kadar) böyle idi; Abbasîler ise en azından zahirde fukahanın görüşlerine uyma temayülündeydiler. Fukahayla fiilî hükümdarlar arasındaki bu bölünme, fakihlerin verdikleri hükümlerin otomatik olarak uygulamaya konulmadığı, bilakis hükümdarlar onlarla hüküm verilmesini kararlaştırdığında bu hükümlerin yürürlüğe girdiği anlamına geliyordu. Aslında fakihler, bizim adab ve ibadet şekilleri olarak adlandırdığımız konuları kapsadıklarında modern anlamda hukuk meselelerini aşan şeyleri tartışıyorlardı. “Nazil olmuş hukuk”, bütünüyle bir “nazil olmuş hayat tarzı” idi.

Başlangıçta tartışmalar, esasen toplumun fiilî yaşamında zımnen mevcut olan ahlakî kavramlar düzeyinde idi ve bu yaşam biçiminin değişikliğe uğramaksızın devam edeceği varsayılmaktaydı. Ama takriben hicrî II. yüzyılın başlangıcında (milattan sonra takriben 720) değişikliklerin topluma nüfuz etmeğe başladığı ve İslam dünyasının pek çok bölgesinde Hz. Muhammed’in tatbikatının gerçekte nasıl olduğuyla ilgili farklı rivayetlerin mevcut olduğu görüldü. Bu dönemden başlayarak fukahanın faaliyetinin iki boyutu vardı. İlk olarak, herhangi bir olayda amelin “nazil olmuş hukuk” ile mutabık olup olmadığıyla ilgili karar vermek durumunda idiler. İkincisi, temel kavramları veya hukukun “temelleri”ni öyle bir biçimde formüle etmeliydiler ki kendi hükümlerini birbirleriyle çelişmeyecek bir biçimde ispat edebilsinler. “Nazil olmuş hukuk”un sadece Kur’an’da değil, devamlı takip edilen tatbikatta da -yani Hz. Peygamber’in “yolu” olan sünnette- de ifadesini bulduğu hususunda fikir birliği bulunmaktaydı. Üstelik, Hz. Muhammed’in tatbikatının, yalnızca güvenilirliği usulüne uygun olarak tespit edilmiş hadisler aracılığıyla bilinebildiği de herkesçe kabul edilmekteydi. Bundan başka pek çok fakih, (analojik argüman gibi) bir takım aklî usulle (kıyasla) Kur’an ve hadislerden münferit hükümler çıkarılabileceği kanaatindeydi, ama bu usullerin caiz olup olmadığıyla ilgili büyük bir tartışma vardı. Zaman zaman da dördüncü bir “asıl” daha kabul ediliyordu ki bu da toplum mutabakatı (*icma*) idi.

Yaklaşık olarak 800’le 900 yılları arasında fikhî meselelerle ilgili başlıca düşünce akımları, ekoller veya daha doğrusu mezhepler

biçiminde belirginleşmişti; mezhep kelimesi, teoriden ziyade pratikteki farklılıklara işaret edildiği zaman tercih edilmektedir. İspanya'da önemli sayıda müntesibi bulunan Zahirîlik gibi bazı mezhepler bir müddet sonra yok oldular. Sünnîler, yahut İslam topluluğunun ana gövdesi arasında kabul edilen dört mezhep mevcuttu: Hanefîlik, Malikîlik, Şafîîlik ve Hanbelîlik. Ama Endülüs'ün en önemli tek mezhebi, Medine ekolüne mensup olan Malik bin Enes'in (ö. 795) ismine nispet edilen Malikîlik idi. Çoğu rivayetlere göre, İspanya Müslümanları başlangıçta Suriyeli fakih el-Evzâî'nin görüşlerine uymaktaydılar. Daha sonra, 800 yılı dolaylarında resmen Malikîliği kabul ettiler. Bu fikir genel olarak doğrudur, ama bazı ilaveler yapmak gerekmektedir.

Endülüs'te adlî işlerin idaresi, resmen yöneticilerin, yani Şam'dan atanmış valinin, bağımsız emirin veya halifenin elinde ise de, o da bu vazifenin sorumluluğunu hususî şahıslara veriyordu. Başlangıçta bu şahıslar, fakihlerden daha ziyade siyasetçilerdi. Öyle ki, I. Abdurrahman döneminde de İslam dünyasının ana merkezlerinde fıkıh öğrenimi görmüş birkaç kişi olmasına rağmen fukaha zümresi yoktu. Böyle kişilerden biri, Emevî hanedanının 750'de çöküşünden önce, Suriye'de el-Evzâî (ö. 773) ve diğer bilginlerden ders almış olan Sa'sa'a (ö. 796 yahut 807) idi. el-Evzâî, başkentin yer aldığı eyaletteki fakihlerin lideri olduğundan, onun görüşlerinin uzak Endülüs eyaletinde de takip edilmesi son derece doğaldı ve hatta bu eyalet Emevî ailesi üyelerinin hakimiyeti altında bağımsız bir devlet olduğu zamanlarda bile onun görüşlerinin peşinden gidilecekti.

750 senesinden sonra el-Evzâî Beyrut'a yerleşti ve muhtemelen hakikatte değilse de görünüşte Abbasî rejimiyle barıştı. Önde gelen devlet adamlarıyla ilişkisi kesildi ve öncesine göre etkisiz hale geldi. Görünüşe göre, onun derslerini dinlemek için Endülüs'ten hala öğrenciler geliyordu. Fakat bu öğrenciler Medine ve diğer yerlere de gidiyorlardı.² Malik ve diğer hocaların Medine'de ortaya koyduğu fıkıh meseleleriyle ilgili görüşler, el-Evzâî'nin görüşlerinin benzeri idi, fakat biraz daha geliştirilmişti;³ Irak'ta kabul gören Şafîîlik ve Hanbelîlikle karşılaştırıldığında her iki mezhep de, basit ve ilkel idi. Belki de bu durumda Endülüslü fakihlerin el-Evzâî'nin veya Malik'in takip edilmesini beyan edip etme-

dikleri önemli bir mesele değildi, çünkü hükümdarlar, hiçbir halde onların görüşlerini tamamen geçerli saymıyorlardı.

Gerçek değişikliğin, Kayravanlı iki genç fakihin gelişiyile birlikte meydana geldiği anlaşılmaktadır. Onlardan biri Irak'ta eğitim görmüştü, fıkıhın belirli konularıyla ilgili çok sayıda soruyu sistematik olarak düzenlemiş ve Kahire'de Malik'in talebelerinden birinin bu sorulara verdiği cevapları kaydetmişti. Bu iki fakihin soru ve cevapları içeren kitapları, böylece şeriatın Malikî ilkeleri açısından bir tedvinini oluşturdu ve pratik amaçlar için muhtemelen oldukça faydalı da oldular. Görünüşe göre, bu iki kitaptan erken tarihli olanı Endülüs'e yaklaşık olarak 800'de İsa bin Dinar (ö. 827) ve Berberî asıllı Yahya bin Yahya el-Leysî (ö. 847) getirmişti. Muhtemelen, Emir I. Hakem (796-822) de Malikî mezhebinin bu tedvinine biraz resmî kabul imkanı tanımıştı, zira bu dönemden başlamak üzere Malikîlik İspanya'da resmî mezhep durumuna geldi. Söz konusu mezhep geniş çapta öğretiliyordu ve Malikî fakihler de bütünlük arzeden bir gruba dönüşmüşlerdi.⁴ Bu dönemde genel fıkıh kurallarıyla ilgili çok az tartışma yaşandığı anlaşılmaktadır, fakat hususî hükümlerin çıkarılıp, onların İspanya şartlarına uygulanmasına dair birtakım entelektüel faaliyetler vardı. İsa bin Dinar on iki ciltlik bir eserin müellifi idi. Fakat en değerli eser, biraz sonraki dönemin fakihî el-Utbî'ye (ö. 869) aitti ve görünüşe göre ilk dönem tedvin eserlerine bir ilave niteliğinde idi.

Böylelikle Malikî fakihler zümresinin tesisi, Emevî yönetimindeki Endülüs'ün din alanındaki başlıca entelektüel faaliyeti olarak kabul edilebilir. Bu fakihlerin amaçları teoriden ziyade pratiğe yönelik idi ve bu fakihler Kayravan ve Kuzey Afrika'nın diğer bölgelerindeki fakihlerle yakın bir ilişki içinde çalışıyorlardı. İspanya ve Kuzey Afrika'nın, diğer mezheplere nispetle Malikî mezhebine bağlanmayı tercih etmeleri, tamamen tesadüfî değildi. Hanefî ve Şafîî mezheplerinin ortaya çıktığı Irak bölgesindeki çoğu Müslüman, bölgenin İslam öncesi halkı olup Müslüman olmadan önce Helenistik kültürün etkisi altındaydılar. Diğer taraftan İber Yarımadası ve Kuzey Afrika'daki Araplar, hakim entelektüel kültürün taşıyıcılarıydılar; Berberîlerin ise kendilerine özgü çok az şeyi vardı. Nitekim İberyalılar da, tam da açık olmayan nedenler yüzünden İsidor kültür uyanışı sonrası Latin

kültürü yerine Arap kültürünü yeğlemişlerdi. Saf Arap görünümü ve Helenizme herhangi bir şekilde ilgi göstermemeleri nedeniyle bu iki bölgede Arap kökenli basit Malikî mezhebinin önemli derecede etkin olması ve Malikîlik içinde de Kayravan'da gelişen son derece pratik biçimin tercih edilmesi doğaldı. Bundan başka muhtemelen bu iki bölgeye benzer sınır bölgelerinde de Ortodoksluğa bağlanma eğilimi vardı (bu durum, örneğin Kanada ve Avustralya gibi yerlerdeki Britanya kültürünü akla getiriyor); fakat "ortodoksluk"la burada ne kastedildiğini söylemek zordur. Nasıl bir anlam verilirse verilsin, basit ve pratik bir şey isteği daha etkiliymiş gibi gözüküyor.

Diğer fikhî mezheplerin Endülüs'te takipçilerinin olmadığı yaygın olarak rivayetlerde yer almaktaysa da, bu kesin değildir. Belki diğer mezhepler resmî olarak kabul edilmiyordu ve mahkemelerde onlara göre hüküm verilmiyordu, fakat diğer taraftan İbn Hazm'ın (ö. 1064) Şafiî eğitimini Endülüs'te aldığı görülmektedir. Şafiîliği benimsediği ileri sürülen kişilerin en ünlüsü, Bakî bin Mahled (ö. 889) idi. Bu dönemin önde gelen Endülüslü fakih ve alimleri gibi, o da İslam dünyasının ana merkezlerinde eğitim görmüştü, ama diğerlerinden farklı olarak, fıkıhın spekülâtif yönleriyle ve hadislerden fikhî hükümler çıkarmayla ilgilenmişti. Ya genel düşünceleri yüzünden ya da hadis dersi verdiği için döndüğünde Malikîlerin husumetiyle karşı karşıya kaldı. Ama Emir I. Muhammed'in (852-886) himayesi sayesinde Kurtuba'da faal olarak kalmayı başardı. Sofu Malikîlerin itirazlarına karşın, hiç şüphesiz hadis araştırmaları İspanya'da kök salmaya başladı.

Yaklaşık bir asır sonra Endülüs fıkıh çevresinin önde gelen figürleri arasında bir isim yani Münzir bin Sa'id el-Bellûtî Zahirîliğiyle ün kazandı. Daha sonraki dönemde İbn Hazm'ın da mensup olacağı Zahirîlik ilerleyen dönemde ortadan kalkacaktı. el-Bellûtî, 950'den başlayarak 966'da 82 yaşında ölümüne kadar Kurtuba'da baş fakih, yani kadı olarak görev yaptı. el-Münzir ve Bakî örneklerinde, Malikîler tarafından itiraz edilen düşünceler, ikinci dereceden meselelerle ilgili özel fikirler olarak değerlendirilmiş olmalıydı ve bu düşüncelerin propagandası geniş çapta yapılamazdı. Hükümdarlardan aldıkları destek ise dikkat çeken bir nokta idi, zira bu durum, başka şeylerin yanı sıra, hü-

kümdarların bu döneme kadar Malikîlere tekel tahsis etme hazzırlığı içinde olmadıkları anlamına geliyordu.

Doğu'da ortaya çıkan bazı diğer fikir akımlarının Endülüs'te de cüz'î izleri mevcuttur. Örneğin, biyografi kitaplarında, çoğu kez, IX. yüzyılın birinci çeyreğinde Irak'ta ün kazanmış yarı felsefî bir kelam akımı olan Mu'tezile ile ilişkilendirilen bazı doktrinlere sahip bir veya iki şahsın ismi geçmektedir.⁵ Endülüs'te fazlasıyla sevilen ve kitapları okunan Câhız (ö. 868) da Mu'tezilî bir edipti ve ona karşı duyulan hayranlık, Mu'tezile görüşlerinin kabul görmesine katkıda bulunmuş olabilirdi. Bununla birlikte Mu'tezile Endülüs'te bütün halinde kök salmadı. Grek felsefesinden en fazla etkilenen şahıs ise İbn Meserre (ö. 931) idi. İyi bilinmemesine rağmen, onun görüşleri muhtemelen Empedokles düşüncesinden bazı izler taşımaktaydı. İbn Meserre Kurtubalı Malikîlerin şiddetli muhalefetleri yüzünden komşu Sierra'da inzivaya çekildi. Nitekim burada az sayıdaki müritlerini eğitmeyi ve "şekillendirme"yi, belki de Endülüs mistisizminin temellerini atmayı başardı.⁶

Netice olarak, genellikle X. yüzyılın sonuna kadar en gelişmiş araştırma alanının "fürû"yla ilgili Malikî düşüncesi veya ayrıntılı fikhî hükümler olduğu söylenebilir. Diğer dinî ilimlerden (Arapçadaki *ulûm* kelimesinin çevirisi için "dinî ilimler" kelimesini kullanmak uygundur, bu kelime ayrıca doğa bilimleri için de kullanılmaktadır) Hadis ve Kur'an tefsiri sahalarında da araştırmalar başlamıştı. Bazı şahıslar, fıkıh usulü ve teoloji (*kelam*) meselelerine ilişkin görüşlere sahiptiler, fakat bunların birer disiplin olarak mevcut olduklarını söylemek zordur. (Kur'an tefsirinde ihtiyaç duyulduğu için gramer ve lugat çalışmaları yapıyordu; bu iki konuya müteakip bölümde değinilecektir). "Ecnebî ilimler"den (yani Grek düşüncesi), felsefe henüz araştırılmıyordu; bunun tek istisnası İbn Meserre felsefesi idi. Ancak 950'lerden başlayarak tıp alanında birtakım ileri düzeyde araştırmalar yapıyordu ve II. Hakem (961-976) astronomi ve matematik bilimlerini teşvik ediyordu.

Malikî fikhî alanındaki kitapların yanı sıra, tarih ve biyografi alanında da önemli eserler verilmekteydi. İslam tarih yazıcılığının kökleri, kısmen kuzeydeki Arapların nesep tetkikine ve kabileleri-

nin kahramanlıklarına verdikleri öneme, kısmen de İran ve Hırs-
tiyan tarihyazımı geleneğine dayanıyordu. Yaklaşık 900 dolayla-
rında bu ilmin doğunun esas bilim merkezlerinde olgunluk döne-
mine eriştiği söylenebilir. Endülüs medeniyetinin yine de genel
İslam medeniyetinin bir parçası olduğu, İspanya'nın yerli vatan-
daşlarından biri olan Arîb (ö. yaklaşık 980) örneğinde ispatlan-
maktadır. Arîb, ilk dönem Arap tarihçilerinin en büyüğü olan Ta-
berî'nin tarihine yazdığı hicrî 291'den 320'ye (904-932) kadarki
olayları içeren zeyliyle ün kazanmıştı. Bunun dışında İspanya'da
yazılmış tarih ve biyografi eserlerinin çoğu, her şeyden önce yerel
konularla ilgiliydi. "Tarihçi" namıyla anılabilecek ilk şahıs, Ahmed
er-Râzî (ö. 953) idi. Onun eseri, *Crónica del Moro Rasis* ismiyle bi-
linen İspanyolca vesika için temel teşkil etmektedir. Bugün eli-
mizde bulunmasalar da, hemen hemen aynı dönemde Kurtuba ve
diğer şehirlerin alimleri hakkında biyografi kitapları derlendi. Yi-
ne o kitaplardan *Kurtuba Kadıları Tarihi* [*Kudâta Kurtuba*] isimli
bir kitap günümüze ulaşmıştır. Kurtuba'da ikamet eden Huşenî
(ö. 971 veya 981) adında Kayravanlı bir alim tarafından yazılmış-
tır.⁷ Bu cüz'î ayrıntılar, III. Abdurrahman döneminin güç ve zen-
ginliği sayesinde Endülüs Müslümanlarının İslam toplumu içinde
hususî bir unsur olduklarının farkında olduklarını göstermek için
yeterlidir. Onların bu sayede özgüvenleri artmıştı.

2. Entelektüel Hayat: Şiir ve Edebiyat

İslam'ın ortaya çıkışı ve imparatorluğun kurulmasıyla birlik-
te ilk kez dünya sahnesine çıkan Arapların edebî açıdan olduk-
ça üst seviyede güzel mısraları vardı. Şairleri yeni kazanılmış
ihtişamın etkisiyle şiir söyleyen yeni yetme acemiler değillerdi,
bilakis yankı uyandırıcı bir kaside hazineleri vardı. Bunların her
biri belirli bir forma sahipti; çoğu kez erotik bir girişle başlamak-
ta ve bir dizi geleneksel konuyla (deve veya atların, savaş ve av
sahnelerinin tasviri) devam etmekte ve soylu kabile reisine veya
cesur kabileye münhasır övgüyle zirveye çıkmaktaydı. Klasikleş-
miş basmakalıp ifadelere sıkça yer verilmekteydi: Başlangıçta
şairin bir veya iki ahabıyla birlikte çölde seyahat ettiği ve
güçbela teşhis edilebilen bir konaklama yerine ulaştığı farz

ediliyordu ki şair burada sevdiği kadının bir kez ikamet etmiş olduğu yeri tanıyacaktı. Kasidelerin gelişmiş vezinleri ve baştan sona tek bir kafiyesi vardı. Kasidede her şey köklü bir geleneğe delalet ediyordu ve aynı gelenek seyrek de olsa modern döneme kadar meydan okumuştur.

Gerçek şu ki Müslüman fatihlerin hayatları artık çöl Bedevîlerinin hayatları gibi değildi. Aslında, daha kültürlü tebaaları Arapları alay konusu edip, onları “deve biniciler ve kertenkele yiyenler” şeklinde tasvir etse de, Araplar Fars geleneklerini benimsemekten yahut Grek düşüncesini araştırmaktan geri durmuyorlardı. Fakat Araplar, doğal olarak, estetik değerleri özümseme açısından tutuk kalıyorlar ve içerisine pagan efsaneleri karışmış Grek edebiyatına çok az ilgi gösteriyorlardı. Bilakis Araplarla Arap olmayanlar arasında İslam imparatorluğunun erken dönemlerinde yaşanmış sözlü savaşta, Araplar, İslam’ı kabul edenlerin reddetmesinden korkmaksızın şu iki şeyle iftihar ediyordu: Yalnız Araplara lutfedilmiş vahiy ve bu vahyin nazil olduğu ve onu anlaşılır kılan dil. İslam öncesi şiir bu dille ayrılmaz bir bütünlük içindeydi. Çölün değişmez hayatında doğmuş olan İslam öncesi geleneğin doğasında bulunan muhafazakarlık, ırkla iftiharın dayanağı olduğundan güçlendi.

Edebî alanda da değişiklikler meydana geliyordu, zira bu kaçınılmaz idi. Talî gazel temaları gelişip aşk ve şarap şarkıları gibi bağımsız temalara dönüştüler. Genç bir bayanın yüzündeki beni ya da benzer şekilde kumlar üstündeki ceylan tersini garip bir şekilde tarafsız fotoğraflık bir gözle kayda geçiren çöl şairinin tasvir gücü, zengin tabiata karşı duygusal bir cevapla kuvvetleniyordu. Bu tasvir gücü saraylara, gemilere ve diğer insan yapımı ürünlere doğru genişlemekteydi. Aslında İspanya’da Emevî Emirliği’nin kuruluşuna rastlayan VIII. yüzyılın ikinci yarısı, Doğu’da çarpıcı yeniliklerin yaşandığı bir dönemdi. Zira bu dönemde Ebu Nuvâs (ö. 803) geleneksel şiiri açıkça alay konusu yapmakta ve onun parodisini yazmaktaydı. Ebu’l-Atâhiye (ö. 826) ise çarşı dilini saraya taşımaktaydı. Ama tüm bu kabarmalar sakinleştiğinde, Arapça konuşan çok sayıda entelektüelin susuzluğunu dindiren şey, geleneksel içecek idi, fakat içine yeni ve güçlü bir tat, yani retorik ustalık katılmıştı. Ataların üstünlüğü kabul ediliyordu, en mü-

kemmel şairlik şekli onları tanımakla ve onların kasidelerine benzer kasideler yazmakla ölçülüydü. Şiirlerin yapı ve vezinleri gelenekseldi. Hatta konular dahi büyük ölçüde geleneksel şeylerle sınırlandırılıyordu. O dönemde yaşayan bir şairden beklenen şey, geleneksel çatı altında ifade zarifliğini geliştirmekti. Doğu'da El-Mütenebbî (ö. 965) gibi birkaç şair öyle üstün bir kabiliyete sahipti ki bu geleneksel kalıpları alay konusu yapmadan zirveye ulaşabilmişlerdi. Nitekim eleştirmenleri de onların büyüklüğünü bu geleneksel kalıplardaki üstünlükleriyle açıklamaya çalışmaktaydılar. Ama pek çok şairin görevi, eski konuları gittikçe zarifleşen çeşitlerle yenileştirmek, yapmacık teşbihlerle, cesur mübaleğalarla ve benzer yollarla onları kamufle etmek idi. Bu konuda A. J. Arberry şöyle yazmaktadır:

İslam sanat ve mimarisi, insan bedeninden esinlenmeyi kesin olarak reddettiğinden, ister istemez arabesk süsleme sanatının ayrıntılarına ve geometrik tasarımla ilgili sınırsız ince türlere yöneliyordu. Aynı şekilde Arap şiiri alanındaki eşsiz bir sanat-kârın işi de, kutsal miras çerçevesinde düşünce ve ses örnekleri bulmaktı. Şiir de arabesk tarzda sözlerle ve anlamlarla süslenmekteydi.⁸

Besbelli ki bu tarz şiir erbabı için yazılıyordu. Klasik dilden ayrı yerel lehçeleri geliştiren sıradan halk ise kuşkusuz, *Binbir Gece Masalları*'nda örneklerine rastladığımız halk şarkılarından ve halk hikayelerinden zevk almaktaydı, fakat entelektüeller bunlara nadiren edebiyat olarak paye veriyorlardı. Başta emirlerin, prenslerin ve diğer taklitçilerin saraylarında kendine çıkış yeri bulan bu şiir sanatı, tek başına araştırılmaya ve kaydedilmeye değerdir. Bir şairin istikbali, zengin ve nüfuzlu bir efendinin himayesini elde etmesine bağlı idi. Bu efendi özel bir medhiye karşılığında şairi ödüllendirmekte ve kendi maiyetine almaktaydı. Şayet aynı şair başka niteliklere de sahipse, şiirdeki mahareti kendisine yüksek mevkilerin kapılarını açabilirdi; fakat özünde o, hizmet eden kişi konumundaydı. Esasen şair, sadece kendi tecrübelerini ifade etme, yayma veya zarifleştirme ihtiyacı duyan ifade-i meramdan aciz kitlelere değil, bilakis sanatının kurallarından anlayan, üstün yeteneğinden zevk alacak veya onu değerlendirebilecek konumda olan kültürlü elit tabakaya hitap etmekteydi.

Edebî gelenek ve anlatım zarafetini takdir edebilen üst sınıfın standartlarının şekillendirdiği Arap şiir sanatı, dikkate şayan bir şekilde nesilden nesile aktararak devamlılık arz etmiş ve hatta farklı bölgelerde benzerlik göstermiştir. Yerel koşulların ve kültürel değişikliklerin izleri ise detaylarda ve ince ahenklerde aranmalıdır.

Aslında Endülüs'te yazılan Arap şiiri, Doğu'da ortaya konulan şiir sanatının bir filizi idi; şimdi inceleme konusu olan dönemde ise ondan biraz daha fazlası idi. Tıpkı amcasının Şam yakınlarındaki Rusâfe adlı sayfiyesi gibi, I. Abdurrahman'ın da aynı adlı bir sayfiyesi vardı ve ona atfedilen birkaç dize şöyle başlamaktadır:

Bir hurma ağacıdır, karşımıza çıkan Rusâfe'nin ortasında
Hurma ağaçları ülkesinden çok uzakta, bu Batı toprağında;
Düşündüm: Acaba o da benim gibi sürgünde mi, özlem mi duymakta?

Uzun süre evlad u iyâliyle yakınlarından ayrı mı kalmakta?

Bu mısraların edebî seviyesi düşüktür, ama erken dönem Endülüs şairlerinin manevî kaynağının neresi olduğunu yeterince açık bir şekilde göstermektedir.

Zaten Abdurrahman ve Endülüs'e yeni gelen diğer şahıslar, övünecekleri entelektüel bir oluşuma sahiplerdi; yerlerine geçtikleri Vizigotlar ise fatihlerin medeniyeti ile hemen bir bütünleşmeyi mümkün kılacak, değeri aşıkâr bir kültüre sahip değillerdi. Doğrusu, Hristiyan kardeşlerinin Latince metinleri ihmal edip onlara yukarıdan bakacak derecede Arap dili ve edebiyatına alaka duymaları da, IX. yüzyılda yaşamış bir Hristiyan yazarın şikayette bulunmasına neden olmuştu.⁹ Ama Arapça konuşulan bir muhitte doğup büyüyenlerin bir tercihte bulunmaları dahi söz konusu değildi. Emevî İspanyası'yla ilgili muazzam gerçek şuydu ki, Doğu ile İspanya arasında siyasî rekabet olmasına rağmen, o yine de kültürel kılavuz bulmak amacıyla yüzünü Doğu'ya çevirmişti.

Endülüs edebiyatı bir Doğu fidanından türemekle kalmamıştır. Bilakis daimi olarak Doğu'dan gelen aşılarda güçlenmekte ve değişmekteydi. İshak el-Mevsilî'nin öğrencisi olup daha sonra onun rakibi haline gelen şarkıcı Ziryâb (ö. 857), müzik

bilgisine sahip çocukları ve cariyeleriyle birlikte Endülüs müzik ve şarkı okulunu tesis etmek ve bu arada Bağdat elitinin adab-ı muaşeretini öğretmek amacıyla Bağdat'tan Endülüs'e gelmişti. Meşhur bilgin Ebu Ali el-Kâlî (ö. 965) de, büyük bir itibar kazanmak ve hacimli kitabı *el-Emâlî*'yi yazmak için Bağdat'tan gelmişti. Bunlar esasen leksikografi ve gramer meseleleriyle ilgili münferit çalışmalardı, ama Arap geleneği uyarınca, sık sık nakledilmekte olan ve edebî zevki yansıtan şiirsel alıntılarla süslenmekteydi. Onların sonraki nesil Endülüs entelektüelleri üzerinde önemli etkisi de vardı. Şaşırtıcı şekilde kısa bir sürede Doğu'nun en büyük şairlerinin eserleri Endülüs'te öğrenilip taklit edilir hale geldi. Eski şiir her ne kadar öğrenilmekteyse de, Endülüs şairlerinin yapıtları üzerinde en etkin olan husus, aslında retorik süslemeden yana olan yeni eğilim idi.

Fetihten hemen sonra Endülüs'ün büyük şairler çıkaramaması hiç de şaşırtıcı değildir. VIII. yüzyılın sonunda ve IX. yüzyılda ise isimleri kayda geçmiş ve eserleri günümüze kadar ulaşabilmiş çok sayıda şair vardı; ama onlar güçlü şairleri aşabilecek seviyede değillerdi. İşin doğrusu, onların çoğu Emevî ailesinden prensler idi ve sahip oldukları şöhret ve bulundukları mevkiyi, edebiyat tarihçileri ile antoloji yazarlarından gördükleri ihtimama borçluydular. Endülüs'ün uzun süreli şöhret sahibi iki edip çıkarması ancak geç Emevî döneminde, Kurtuba bir bilim merkezi olup saray da bilim adamlarına ve yetenekli kimselere hak ettikleri himayeyi verdiği zaman mümkün olmuştu.

Biraz abartılı ama cazibeden yoksun olmayan şiirler yazan İbn Abdirabbih (860-940), her şeyden önce edebî eseri olan *el-İkdu'l-Ferîd* adlı eseri ile ün kazanmıştı. Bu eser birkaç yüzyıl boyunca hem Doğu'da hem de Batı'da son derece popüler olmuştur. Doğu'da İbn Kuteybe'nin (ö. 889) *Uyûnü'l-Ahbâr* ismiyle derlediği eseri kendine model almış ve eserinin malzemelerini çoğunlukla Doğu'dan temin etmişti; aslında, kendi eserleri dışında Endülüs edebiyatından hiçbir şey aktarmamıştı. İbn Abdirabbih aynı zamanda 450 mısralık bir *urcûzenin* de yazarı idi. Urcûze, zorluk derecesi klasik kasideden daha düşük olan vezinli bir şiir türü idi. Yarım mısralar genelde bağımsız mısralar olarak kabul edilmekte ve beyitlere göre kafiyelenmekteydi. III. Abdurrahman'ın savaş kahramanlıkları bu urcûzenin konusu idi;

her dönemde Arapçada epik şiir türü az bulunur olduğu için bu eser kayda değerdir.

III. Abdurrahman dönemi Endülüs şairlerinin en usta ismi hiç şüphesiz İbn Hânî (ö. 973) idi. Fakat hemen hemen 27 yaşındayken sapkınlık suçlamaları yüzünden Endülüs'ü terk etmek ve şansını Fatımîler yanında denemek zorunda kaldı. İbn Hânî "Batı'nın Mütenebbisi" olarak isimlendirilmişti, ama bu onun dehasından ziyade Endülüslüler arasındaki mevkiine ve tumturaklı yazımına bir işaret olarak algılanmalıdır. Fatımî halifesi el-Mu'izz'in donanmasının şu tasviri onun üslubunu net bir şekilde ortaya koymaktadır:

... Onlar mağrur dağlardır, fakat hareket etmekte
Bazıları yüksek zirvelerdir, bazıları haşin zirveler
Onlar kuşlardır, lakin av kuşları
İnsan canı dışında yoktur hiçbir şikârı
Onlar çakmaktaşlarıdır, ateş gibi yanıp tutuşmaktalar
Savaşa katıldıkları vakit söndürülmez ateş olduklarını ispatlamaktalar
Öfkeden zorla nefes aldıkları zaman dışarıya alev fırlatmaktalar
Tıpkı cehennem ateşinin tutuşması gibi
Bundandır ki yakıcı ağızları yıldırımındandır
Verdikleri nefesse demirden
Onlar derinlikler üzerinde karşılaşılın meşalelerdir
Siyah levha üzerinde karşılaşılın kan gibi
Onlar deniz dalgalarını sarmaktalar
Hazır fitilleri batıran yağ gibi
Dalgaların rengi siyah olsa da, oradaki su
Parfüm sürülmüş ve boyanmış ten gibi
Onlar rüzgarlar dışında hiçbir güç tanımaz
Köpükler dışında hiçbir fırtınalı savaş alanı bilmezler

Bir dağdan kopmuşçasına yuvarlanan kaya parçaları misali, farklı türden tasvirlerin böylesine bolluğu, o dönemde Arapça konuşulan bölgelerde etkili olan karakteristik bir şiir üslubu idi. Bu üslubun iki niteliği Batı zevkine yabancı görünmektedir. Birincisi parçalı olmasıdır, zira şair sağlam bir tablo yapmaya veya

harmoni içinde olan bir ruh halini tasvir etmeye çalışmamaktadır. Bu, Arap şiirinin en erken dönemlerinden beri belirgin olan bir özelliğidir, her bir fikir veya açıklama kendi kendine yeterli olan bir mısra ile tamamlanmaktadır. Diğer bir özellik ise tasvirlerin garip bir şekilde sönük ve estetik açıdan da tatsız bir şekilde kullanılması idi. Örneğin savaş bombaları taşıyan gemiler gece lambalarına benzetilmektedir.

Louis Massignon, İslam'ın sanatsal ruhunun eşyaları gerçekliklerinden uzaklaştırdığı ve onları donuklaştırdığı, öyle ki mecazın azalan bir derecelenme izlediğine dair dikkat çekici bir yorum yapmaktadır. Buna göre insan hayvana, hayvan çiçeğe, çiçek ise kıymetli taşlara benzetilmektedir. Geçmiş söz konusu olunca şair aynı duyguyu yeniden yaşama ihtiyacı hissetmemektedir; anıyı anı gibi ele almakta, rüyalar, gölgeler ve hayaletlerle konuyu işlemektedir. Çünkü İslam sanat düşüncesi görüntüleri putlaştırmamakta; bunların arka planına, yani görüntüleri bir projeksiyon makinesinde veya gölge oyununda yansımasına hareket ettirene, ebebî Bir'e nüfuz etmektedir.¹⁰ Bu tahlil her ne kadar çekici olsa da, Arap mecazında akışın her zaman canlıdan cansıza doğru olduğu doğru değildir. Bilakis, öyle görünüyor ki şair bu akışa ilgisiz kalmakta ve ortaklıkları olan -solgun alevin su yüzüne yansması ve safranın insan tenini boyaması gibi- kalıpları veya renkleri her bir imajın ilişkilendirilebileceği çok farklı tecrübeleri dikkate almaksızın yan yana getirmekle yetinmektedir.

Bu her iki özellik, Arapların kültürel geleneklerine ya da tabiatlarına derinden işlemiş olan, tek tek teferruatlara ilgiyi, atomizmi de ortaya koymaktadır. Ve bu durum, Eski Yunan'dan beri bütünü göz önünde bulunduran Avrupalı edebiyatçılarla açık bir tezat halindedir.

Şimdiye kadar bu önemli hususta Endülüs şairleriyle Doğu şairleri arasında bariz bir fark görülmemiştir. Fakat çok geçmeden, Mısır'ın batısındaki İslamî entelektüel hayatın dayanak noktasının Endülüs olduğu ortaya çıktı. Kuzey İspanya'nın Hristiyan sarayları ve Bizans'la olan ilişkiler, mütercim veya aracı olarak hareket eden Yahudi alimlere gösterilen hoşgörü, Yunan ve hatta bazı Latin kaynaklarına erişim gibi hususlar, Endülüs'e, kendine

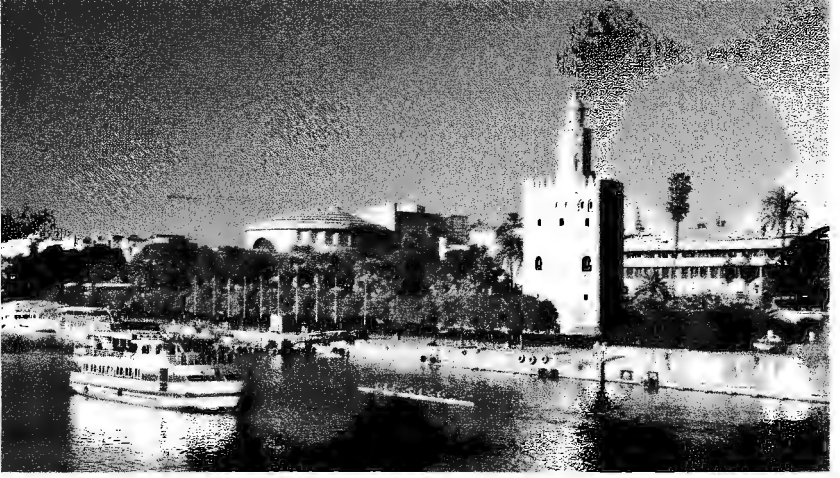
özgü kültürel harmanını oluşturma imkanı vermekteydi. Hatta İberyalılarla yapılan evlilikler ve çoğunlukla Hristiyanlıkta kalıp Latince konuşmakta olan yerli ahali ile kurulan gündelik ilişkiler, sayısal olarak azınlıkta olan Arapların zihniyetini renklendirmekteydi. Ama edebî ürünlerde bu henüz görülmemişti. Endülüs edebiyatçılarına dair birkaç eserin yazıldığı da görülmektedir, fakat şu anda bu kitaplar kayıptır. Söz konusu eserler, gelişmekte olan “millî” gururun bir belirtisi olarak görülebilirler. Ama yeni bir şiirsel eser türünün, yani *müveşşah*ın ortaya çıkması, önemli bir yenilik idi. (Müveşşah dokuzuncu bölümde ele alınacaktır). Rivayetlere göre o, her ikisi de X. yüzyılın başlangıcında Kurtuba yakınlarındaki Cabra’da yaşayan Mukaddem bin Muâfi ya da Muhammed bin Mahmud tarafından icat edilmiştir.

Nesir, yani düzyazı alanındaki eser türlerinden biri de risale idi ve çoğunlukla resmî yazışma alanında kullanılmaktaydı. Görünüşe bakılırsa, Endülüs’te hatırı sayılır çoklukta katip vardı. Onlar hakkında yazılmış üç kitaptan hareketle prestijli bir konumda olduklarından haberdar olsak da bu kitapların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Muhtemelen burada da Endülüslüler Doğu’yu takip etmişlerdi; resmî mektuplaşmalarda etkileyciliğin tercih edilmesi ve kafiyeyle söze ve diğer şifahî süslemeye karşı gitgide artmakta olan meyil bu takibin belirtileri idi.

3. Sanat

Her ne kadar sanat araştırması tarihçinin mutlak araştırma alanları dışında olsa da, Müslüman İspanya söz konusu olunca uzmanların bu konudaki görüşlerini hesaba katmak gerekiyor. Çünkü İslam sanatının, daha doğrusu Mağribî sanatın gelişimi Endülüs’ün edebiyat ve düşünce tarihini tamamlayıcı niteliktedir.¹¹

976 yılına kadarki dönem Mağribî sanat tarihinin yaratıcı ve ya şekillendirici safhasıdır. Bu dönem boyunca onun hususî çehresi ve büyüklüğünü oluşturan karakteristik ruhu meydana gelmiştir. Bu dönemin en göze çarpan yapıtı, I. Abdurrahman tarafından temeli atılıp sırasıyla II. Abdurrahman, II. Hakem ve (976’dan hemen sonra) el-Mansur tarafından genişletilen Kurtuba Ulu Camii idi. Caminin ortasındaki kısım, Reconquista’dan



Resim 5 Muvahhidler dönemi İşbîliyesi'ne ait Altın Kule (Torre del Oro, Sevilla) 18. yüzyıl başlarında İşbîliye'nin girişinde Vâdiülkebîr nehri üzerinde inşa edilmiştir.



Resim 6 İşbîliye el-Mansur Camii'nin minaresi (Bugün Katedral çan kulesi, La Giralda, Sevilla)

sonra Hıristiyan katedraline alan açmak amacıyla yıktırılmıştır. Ama büyük kısmı, X. yüzyılın sonundaki haliyle hala mevcuttur.

Caminin en eski kısmı yeni bir mimarî geleneğin umulmadık bir biçimde ortaya çıkışını göstermektedir. Şam ve Emevî yapılarını anımsatsa da bu mimarî geleneğin tam bir prototipi bulunmamaktadır. Caminin her tarafında kullanılan at nalı şeklindeki kemerin ise Vizigot mimarisinden alındığı günümüzde bilinmektedir. Fakat tavana daha fazla yükseklik kazandırmak amacıyla çifte kemerlerin kullanılması yeni bir şeydi ve muhtemelen Roma su kemerlerinden esinlenilerek yapılmıştı. Genel kabul gören görüşe göre bu sanatsal yapının zirvesi, II. Hakem tarafından eklenmiş olan, özellikle de mihrâp etrafında yer alan şatafatlı kemerler ve girift süslemeler bulunan kısımdır.

Dikkat çeken bir diğer sanatsal başarı ise saray şehri olan Medinetü'z-Zehra idi. 1013 yılında tahrip edilip yaşanamaz hale getirilmesine rağmen, son zamanlarda kısmen kazı işleri yapılmış ve küçük bir kısmı restore edilmiştir ki böylelikle kullanımda olduğu kısa zaman zarfında şehrin nasıl olduğu hakkında bazı fikirlerle sahip olmak mümkündür. Kullanışlılığına rağmen, kesinlikle pratik ihtiyaçlar gözetilerek bina edilmemişti, bilakis daha ziyade ilk halifenin özgüveninin bir ifadesi idi. Onu benzersiz bir güzellik numunesi yapmak için hiçbir şey esirgenmemiştir. Şehri çevreleyen surların tasarımı ve süslemeler Roma ve Bizans geleneğine dayanmaktaydı. Bizanslı heykeltıraşların bu amaçla Kurtuba'ya getirilmiş olmaları muhtemeldir, zira rivayetlere göre II. Hakem de mozaik işleri için Bizans'tan işçiler getirmişti.

Bu muazzam mimarî eserler ve aynı döneme ait bazı müstahkem kaleler yanında, fildişi ve mermerden, altın ve kristale (kristal 850 senesinde Kurtuba'da keşfedilmişti) kadar farklı metaryellerden üretilen küçük malzemeler de vardı Metal işinde Vizigot İspanyası'ndan iyi bir gelenek devralınmıştı, fakat diğer zanaatlar esasen Müslümanların himayesi altında gelişti ve zaman zaman Doğu teknikleri esas alındı.

Görünüşe bakılırsa Mağribî sanatı, unsurları ayırmak zor olmakla beraber, Doğu ve Batı sanatının bir karışımı idi. Kullanımda olan eşya ve tekniğin pek çoğu doğal olarak Vizigot İspanyası'ndan kalma idi. Süsleme için kullanılan motifler önemli öl-

çüde Helenistik etkiyi göstermektedir; bu etkinin bir kısmı hiç şüphesiz Vizigot İspanyası kanalıyla gelmişti, fakat diğer bir kısmın ise Helenleşmiş Suriye sanatından gelmiş olması muhtemeldi. Aslında Müslüman İspanya sanatı, uzun süre, taşıdığı tüm etkilerle Emevî Suriye sanatının izlerini sergilemekteydi. III. Abdurrahman dönemi gibi geç bir dönemde dahi Kurtuba Camii'nin yeni minaresi, kilise kuleleri model alınarak inşa edilmiş olan Suriye minarelerine benzer bir şekilde dört köşeli idi. Halefi II. Hakem tarafından camiye yapılan eklemelerde ise Bağdat üslubunun etkileri açıkça göze çarpmaktadır. Bu ise, merkezî bölgenin entelektüel kültürünün özümsemesi için belli çabaların sarf edildiği döneme rast gelmekteydi.

O halde kültürlerin bu kaynaşması nasıl tanımlanmalıdır? Eserinin bir yerinde Henri Terrasse “İslamî kisveye bürünmüş İspanya ruhu”ndan bahsetmektedir. Fakat birkaç satır sonra ise “geçici siyasî istikrarına rağmen, Emevî İspanya'nın düşünce ve yaşam alanlarında gün geçtikçe daha da kökleşen bir birlik kurduğunu” belirtmekte,¹² bu ise söz konusu medeniyetin esasen Arap ve İslam nitelikli olduğunu göstermektedir. Öyleyse onun özü İspanyol mu, Arap mı, yoksa İslamî kökenli miydi? İspanya'nın iniçlerine doğru genişlemek ve orada Emevî Devleti kurmak için sarf edilen güç, İslam dininin düşüncesini kendilerine rehber edinen Arap kabilelerinin gayretlerinden ileri gelmekteydi. Ancak bu topluluk içine sadece Berberiler değil, çok sayıda İberyalı yerli halk da alınmaktaydı. Keza bu ortaklık, “fikir ve yaşam birliği”ne doğru gerçek bir bütünleşme idi. Öyle görünüyor ki her iki tanım da gerçeğin bir yüzünü ifade etmektedir.

4. Mağrip Kültürünün Kaynağı

Mağrib sanatıyla ilgili önceki sayfalarda ifade edilen düşünceler, edebiyatın ve entelektüel alanın benzer soruları da göz önüne alınarak tamamlanmalıdır. Bu noktada Arap unsurlarıyla İslamî unsurlar arasındaki fark açığa çıkmaktadır.

Yukarıda birkaç yerde zikredildiği üzere, başlangıçta Arap unsurunun hakim mevkide olduğunu düşündüren çok şey vardır. İlk yıllarında Şam hilafetine bağlı bir eyalet olup her şey-

den önce Araplaşmasıyla temayüz eden bir bölge için bu durum pek tabii idi. Şiir ve dil Araplar nezdinde en önemli sanatsal yapılar idi. Her nasılsa Arapların dillerine karşı besledikleri hayranlık, müsta'ribler de dahil olmak üzere yarımadanın diğer pek çok sakinine de geçmişti. Bunun bir sonucu olarak, şiir sanatı ve dil bilime karşı güçlü bir ilgi olması doğaldı. Malikî fıkıh mezhebinin kabulü de, spekülatif olmayan pratik Arap bakış tarzıyla uyum halindeydi.

Buna ek olarak, büyük İslam toplumuna mensup olma ve İslamî düşüncenin Doğu'daki merkezlerde sergilediği gelişimle temas halinde kalma isteğinin varlığı da söz konusuydu. Emevî emirliği ve hilafetinin mevcut olduğu dönem boyunca hemen hemen tüm önde gelen fakihler, Doğu'ya "seyahat" etmişlerdi ve bu seyahatin amacı Doğu'daki büyük üstatların meclislerinde bulunup onlardan ilim tahsil etmektir. 822 gibi erken bir tarihte sanatçı Ziryâb'ın Kurtuba sarayında nasıl iyi bir şekilde karşılandığı ve 857'de ölümüne kadar birçok alanda ana akımı belirleyici olduğu yukarıda da ifade edilmişti.

Edebiyat ve fikir alanında Bağdat tarzının sürdürülmesini temin etme amacıyla atılan en önemli adımlar, ilk kez X. yüzyılda III. Abdurrahman tarafından başlatılmıştı. Bununla birlikte esas ilerlemeler II. Hakem zamanında gerçekleştirilmişti. Şiir ve edebiyat bundan önce de dikkat çekmişti. Keza I. Muhammed'in saltanatı döneminde (852-886) geri dönen alimler, Ebu Temmâm'ın (ö. 846) antolojisini ve Câhız'ın (ö. 869) belâgate dair bir kitabını İspanya'ya getirmişlerdi.¹³ İbn Kuteybe'nin (ö. 889) eserleri ise 910'lar itibarıyla Endülüs'te bilinmekteydi.¹⁴ 941'de Endülüs'e gelen büyük dilbilimci el-Kâlî'yi büyük bir memnuniyetle karşılayan hükümdar ise III. Abdurrahman idi. Muhtemelen saraydan gelen teşvikle Arîb de, Taberî tarihinin özetini ve aynı esere yazdığı tekmileyi yine yaklaşık aynı dönemde tamamlamış olmalıydı. Ayrıca Fatımîler'in Kayravan'ı ele geçirmeleri, yeni koşullarda huzursuz olan Sünnî alimleri Endülüs'e yerleşmeye teşvik etmişti.

II. Hakem'in bizzat kendisinin ilme ve kitap fihristine derin merakı vardı ve bu ilgisi nedeniyle halife kütüphanesini İslam dünyasının en büyük ve en iyi kütüphanelerinden biri haline

getirme işine girişmişti. Sonlara doğru bu kütüphanede dört yüz bin cildi aşkın kitap toplandığı söylenmektedir. Tarihçi Arîb'i de kâtip olarak atamıştı, ama bu görevin kütüphane için olup olmadığı bilinmemektedir. 963 senesinde II. Hakem hükümdarlığa başladıktan sonra, kıraat alanında uzman olan Doğulu bir alim Kurtuba'ya yerleşti.¹⁵ Bu alan o sıralarda Irak'ta siyasî önem kazanmaktaydı. Bu şahsın Şafiî fıkına dair biraz bilgisi de bulunmaktaydı. Fakat muhtemelen Malikî muhalefeti yüzünden onu uygulayamamıştı. Bu şahsın ölümünden kısa bir süre önce, aynı konuda uzman olan başka bir Doğulunun Endülüs'e gelişi, "din bilimleri"nin muhtelif dallarında yaşayan bir ilmî geleneğin Endülüs'te nasıl kurulabildiğini göstermektedir.

Yukarıda kaydedilen değerlendirmeler, görünüşte, Müslüman medeniyetinin karakteristik İslamî çehresinin emirliğin erken dönemlerinde etkin olduğuyla ilgili görüşü tekzip etmektedir. Tam tersine, başlangıçta esas kültürel etkinin Araplaşma olduğu iyice açığa çıkmıştır. Ancak X. yüzyılın ortalarında ilk halifenin başarılarından kaynaklanan refah sayesinde Endülüs ahalisi İslamî ilimlerin aralarında kök salmasını başardılar. Bağdat tarzına bağımlılığı asgarî dereceye indirmek amacıyla III. Abdurrahman'ın Bizans'ın sanatsal tarzını himaye ettiğiyle ilgili Lévi-Provençal'ın ileri sürdüğü iddia ise kesinlikle hatalıdır,¹⁶ çünkü bu dönemde Endülüs, Doğu'nun Sünnî entelektüel geleneklerini kendi topraklarında tesis etmek için çok büyük gayretler sarf etmekteydi.

Notlar

- 1 Krşz. Montgomery Watt, *Integration*, s. 199-209. İslam hukukunun genel bir tasviri için N. J. Coulson, *Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- 2 Örneğin Gazi bin Kays (İbnü'l-Faradî, no. 1013).
- 3 Krşz. J. Schact, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 288 ve devamı, 311-314.
- 4 M. Talbi, "Kairouan et le malikisme espagnol", *Études Lévi-Provençal* içerisinde, Paris 1962, i. 317-37; krşz. R. Brunschvig, *A'l-Andalus* içerisinde, XV (1950), s. 401. Kitaplar Esed bin Furât'ın *Esedîyye*'si ile Sahnûn'un (ö. 854) *Müdevvene*'si idi. *Müdevvene*, zamanla daha önemli hale geldi.
- 5 Krşz. *Islamic Philosophy and Theology*, VII. bölüm.
- 6 M. Asín Palacios, *Obras escogidas*, I (Madrid 1946), s. 1-216, "İbn Masarra y su escuela"; ek II (179-184), Endülüs'teki ilk Mu'tezilîler ile ilgilidir.

- 7 İspanyolcaya tercüme eden J. Ribera, *Historia de los Jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid 1914.
- 8 *Moorish Poetry*, Giriş, s. XIII.
- 9 Bkz. IV. bölüm, not 8 (ve s. 56).
- 10 "Les Méthodes de réalisation artistique des pueples de l'Islam", *Syria* (1921), s. 19.
- 11 Bu bölümde (ve sanatla ilgili diğer bölümlerde) söylenenler *İslam d'Espagne*'de (bkz. bibliyografya) Henri Terrasse'nin yaklaşımını yakından takip etmektedir.
- 12 Henri Terrasse, *İslâm d'Espagnes*, 101.
- 13 Osman bin Müsennâ (İbnü'l-Faradî, no. 889) ve Ferec bin Sellâm (aynı eser, no. 1036).
- 14 *a.g.e.*, no. 199; R. Guest, *The Governors and Judges of Egypt*, s. 548. Endülüs Müslümanlarının İslam öncesi Arapların düşüncelerini ne kadar özümstediklerine bir örnek A. Abel'in *Unity and Variety* adlı makalesinde (ed. von Grunebaum, s. 214) bulunabilir.
- 15 Ebu'l-Hasan el-Antâkî (İbnü'l-Faradî, no. 132; es-Sübkî, c. II, s. 313; *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. III, s. 90). Onun, cariyesinin ip eğirerek kazandığı parayla geçindiği söylenmektedir, ancak bunun için tarih belirtilmemiştir. Diğer alim için bkz. İbnü'l-Faradî, no. 933.
- 16 *Histoire*, c. II, s. 147 ve devamı.

VI. Arap Hakimiyetinin Yıkılışı

1. Amirî Diktatörlüğü ve Hilafetin Çöküşü

Halifeler: II. Hişam (976-1013)

Diğer altı Emevî halifesi (1009-1031)

Üç Hammûdî halifesi (1016-1027)

Hâcibler: İbn Ebî Amir el-Mansur (978-1002)

Abdûlmelik el-Muzaffer (1002-1008)

Abdurrahman el-Me'mûn (1008-1009)

976'da II. Hakem ölünce yerine on bir yaşındaki oğlu II. Hişam geçti. II. Hakem'in küçük kardeşinin halife olmasını arzu eden birkaç nüfuzlu şahıs vardı, zira bu kişiler, bir nâibler kurulumunun kendilerinin aleyhine olacağını farkındaydılar. Fakat halifenin, hastalığı esnasında ülke işlerini emanet ettiği veziri Cafer el-Mushafî ciddiyetle çalışıp hem genç halifenin hilafetini, hem de kendi iktidarının devamlılığını emniyet altına almıştı.

Bu olaylarda çoğu kez İbn Ebî Amir olarak bilinen otuz sekiz yaşındaki bir devlet adamı el-Mushafî'yi desteklemekteydi. İbn Ebî Amir, Algeciras yakınında toprak sahibi olan eski bir Arap ailesi soyuna mensuptu. Fıkıh ve edebiyat öğrenimi için Kurtuba'ya gelmişti. Daha sonra Prens Subh'un vekili tayin edildi ve onun oğlu Hişam'ın mülk ve varidatını idare etmeye başladı. Nitekim Hişam da II. Hakem tarafından veliaht olarak kabul edilmişti. Tamamen mütevazı olan bu görevden yola çıkarak İbn Ebî Amir, plan ve entrikalarla devlet hizmetinde yükselebilmiş; 976 senesinde Hişam'ın hilafetinin temin edilmesinde İbn Ebî Amir'in etkisi önemli bir faktör haline gelmişti. Bununla birlikte onun istekleri hala tatmin olmamıştı. Olayların gidişatını mükemmel derecede kavrayış, kendisine gösterilen tepkilere dair

derin anlayışı sayesinde 978'e kadar kendi planını sarsılmaz bir soğukkanlılıkla tasarladı. Daha sonra kayınpederi Gâlib'in desteğini alarak, el-Mushafî'yi görevden uzaklaştırdı ve kendisi onun yerine hâcib oldu.

Müteakip üç sene zarfında kendi mevkiini daha da kuvvetlendirmek için uğraştı. Fukahanın desteğini kazanmak, İbn Ebî Amir'in siyasetinin bir parçası idi. Halifeye karşı düzenlenen bir suikast ona, olaylara karışmış bir Mu'tezilî fakihin idamına hükmetme imkanı verdi. Daha fazla destek kazanmak amacıyla Kur'an'ın bir nüshasını kendi eliyle istinsah etti ve dine aykırı olan pek çok kitabı II. Hakem'in kütüphanesinden çıkarıp yaktı. Onun siyasetinin bir diğer yönü ise genç halifenin etkinliğini kırmaktı. Halife şehvânî düşkünlüklere sevk edilmiş ve devlet işlerinin kontrolünü şahsen üstlenmesi için kendisini yönlendirebilecek ilişki ve faaliyetlerden uzaklaştırılmıştı. Prenses Subh ise oğlu etrafında cereyan eden olayları görünce, rivayetlere göre sevgili olan eski hamisine karşı şiddetli bir nefret duymaya başladı. Ama durumu değiştirmek için sarf ettiği gayretler, kurnaz siyasî figür tarafından kolaylıkla bertaraf edildi. 981 senesinde yönetimi Kurtuba'daki ve Medinetü'z-Zehra'daki Alkazar isimli halife saraylarından, kendisinin yaptırıp "el-Medinetü'z-Zahire" olarak adlandırdığı yeni saraya taşınması ise vurduğu son darbe idi. Halifenin adeta dışarıyla ilişkisi kesilmişti. Dışarıda ise halifenin kendisini ibadete adanmış ve memleket işlerini idare etmek üzere tüm anahtarları İbn Ebî Amir'e devretme kararı aldığı haberi yayılmıştı.

Aynı sene, yani 981'de İbn Ebî Amir ile kayınpederi Gâlib arasında bir kavga baş gösterdi. Gâlib kuzeydeki Hristiyan prenslerden biraz yardım sağladı. İbn Ebî Amir ise yerinde bir öngörü ile Afrika'dan başka bir komutanı Berberî askerleriyle birlikte İspanya'ya davet etti. Böylece söz konusu münakaşada bu birliklerle ve Hristiyan asıllı ücretli askerlere bel bağlamış oldu. Cündîler veya toplanan askerler ise önceleri olduğu gibi kabileler şeklinde değil de yapay birlikler şeklinde gruplandılar. Bu, onların öncekinden daha zayıf oldukları anlamına geliyordu. Hristiyan yardımı almasına rağmen Gâlib hezimete uğratıldı ve öldürüldü. İbn Ebî Amir ise zaferle Kurtuba'ya dönünce, "el-Mansur-billâh"

(Allah'ın muzaffer kıldığı kişi) lakabını aldı. Bu lakap genelde “el-Mansur”, Latin lehçelerinde ise *Almanzor* şeklinde kısaltılmıştır. Nitekim ona, Cuma hutbelerinde halifeden sonra kendi ismini zikrettirme imtiyazı da verilmişti veya kendisi bu imtiyazı edinmişti. Bu imtiyaz onun neredeyse halifeyle eşit derecede olduğunun bir işareti idi. Zaman geçtikçe, başka hakimiyet alametlerine de sahip oldu, fakat hiçbir zaman halifelik iddiasında bulunmayacak kadar feraset sahibiydi. 981 senesinden başlayarak el-Mansur'un oğlu el-Muzaffer'in öldüğü 1008 senesine kadarki dönem, haklı olarak Amirî diktatörlüğü olarak gösterilmektedir. Fakat gücü ve etkinliği dışında el-Mansur'un yönetim şekli, dönemin diğer Müslüman rejimlerinden daha fazla otokratik değildi.

el-Mansur'un “hükümdarlık dönemi”, büyük bir askerî faaliyet dönemi olarak bilinmektedir, fakat dönemle ilgili kayıtlar yok denecek kadar azdır. Söylenenlere göre el-Mansur, zaferle sonuçlanan elli yedi sefere komutanlık yapmıştı. Tüm bu faaliyetlerin sonucunda, Müslümanlar tarafından zapt edilip ele geçirilen bölge genişledi ve Hristiyan krallıklar üzerindeki nezaret de devam etti. el-Mansur'la yapılmış anlaşmaları bozma teşebbüsünde bulunan Hristiyan hükümdarlar sert misillemelerle karşılaşmaktaydılar. Seferlerin çoğu Leon ve Kastilya krallıkları veya bu geniş bölgedeki yarı bağımsız feodaller üzerine düzenlenmekteydi. Ancak Müslümanlar 985'te Barcelona'ya askerî hareket düzenlediler. 997 senesi ise, yarımada'nın kuzey batısında Compostella'da bulunan Saint James Kilisesi'nin talanı ve yıkımı ile sonuçlanan büyük bir hamleye şahit oldu. Sadece azizin aslı türbesine dokunulmadı. el-Mansur'a bu istisnâî durumu yaptıracak şey batıl bir inanç mıydı? Hiç şüphesiz ki bu olay, Hristiyanların bir müddet sonra, azizin Müslümanlar üzerinde pek etkili olduğunu iddia etmelerini sağlamıştı.¹ Bu yenilgiler, Müslümanlara karşı direnmek isteyen bazı Hristiyan kralları 1000 yılında ittifak yapmaya sevk etti, ama bu da çok ağır bir hezimetle sonuçlandı. Hakeza el-Mansur döneminin sonuna doğru Müslüman askerî gücü, pratik olarak Pireneler'den üstün idi. Aslında aynı yıllar zarfında Endülüs öyle bir canlılığa ve kuvvete ulaşmıştı ki etkisi Kuzey Afrika'da genişlemekteydi; öyle ki 998'de el-Mansur'un ge-

lecekte el-Muzaffer lakabıyla anılacak oğlu, Fas'ta genel valilik türünden bir mevki edinmişti.

1002 senesinde el-Mansur ölünce, onun ağır faaliyetlerinin endişeleriyle hemhal olan oğlu Abdülmelik'in, Halife II. Hişam'dan benzer yetkiler alarak babasının yerine geçmesi pek zor olmadı. Altı yıllık "saltanat" dönemi boyunca zorluklar çoğalsa da, kuzeydeki Hıristiyan krallıklarına nazaran Müslümanların durumu hemen hemen aynen devam etti. Daimî surette askerî faaliyette bulunmak gerekiyordu. 1007 yılındaki başarılı bir askerî harekattan sonra Abdülmelik, halifeden el-Muzaffer (Gâlib) lakabını aldı, fakat bir yıldan daha az bir süre sonra Endülüs'ün bu hakimi esrarengiz bir şekilde öldü. Babasına denk olmasa da, ehil bir yönetici ve fevkalade bir komutan olduğunu ispatlamıştı.

1008 senesinden 1031'e kadarki yıllar, bazı bakımlardan tüm zamanların en trajik çeyrek asırlarından biridir. Endülüs, zenginliğin, gücün ve kültürel başarıların zirvesinden kanlı bir iç savaş çukuruna düştü. Ülkede düzeni sürdürebilecek bir merkezî otorite kalmadı. Her yerde kargaşa hakimdi. Birbiri ardına liderler çıkıyor ve bu liderlerden her biri kendi taraftarlarıyla birlikte merkezde etkin bir hükümet kurmaya çalışıyordu. Fakat birbirleri ardınca da başarısızlığı kabullenmek zorunda kalıyorlardı. Bazıları sadece bir veya iki ay hüküm sürüyordu; iki veya üç yıldan fazla hüküm süren ise olmamıştı. Merkezî hakimiyeti yeniden tesis etmek amacıyla muhtelif girişimlerde bulunan ismen (bazen de fiilen) mevcut liderler halifelik iddiasında bulunmaktaydılar. 1009'da çekilip 1010'da yeniden eski mevkiine dönmek zorunda kalan II. Hişam dışında, bu dönemde halife kürsüsüne Emevî soyundan altı kişi, yarı Berberî oldukları bilinen Hammûdî ailesinden ise üç kişi oturmuştu. 1031 senesinde Kurtuba'da toplanan ayanlar toplantısının halifeliğin ilga edildiğini ve bir devlet şûrâsının kurulduğunu ilan etmesiyle bu gülünç durum da son bulmuş oluyordu. Elbette ki bu şûrâ sadece Kurtuba bölgesini yönetiyordu.

Hüzünlü olaylar silsilesi, el-Muzaffer'in küçük kardeşinin tahta geçmesiyle birlikte başlamıştı. O (küçük kardeş), en basitinden, halifeyi, kendisinin hilafete mirasçı olduğunu ifade etmeye ikna ederek Kurtuba halkını kışkırttı. Nitekim onun

yokluğunu fırsat bilen halk halifeyi tahttan indirdi ve Emevî ailesinden başka birini onun yerine oturttu. Bu durum karşısında bile Amirî ailesinin genç mensubu, ordusunun kendisine sadakatini nasıl koruyacağını kestiremedi ve çok geçmeden öldürüldü. Bundan hemen sonra yeni halife de önceki desteğini kaybetti. Şimdi sıra Emevî bir halife adayının iktidarı ele geçirmesi için harekete geçen bir grup Berberî subaydaydı. Daha sonra, çoğunlukla devlet memurları ve ücretli askerlerden oluşan bir grup Sakâlîbe veya Slav da aynı şekilde bir adayla ortaya çıktı. Olaylar böylece devam etti. Burada tüm teferruatı vermek imkansızdır, fakat söylenebilir ki halife çıkaran üç ana grup Kurtuba halkı, Berberîler ve Sakâlîbe idi.

1031 senesine kadar herhangi bir büyüklükteki otuz şehrin aşağı yukarı bağımsız bir hükümdarı vardı. Ve bu durum, 1031'le (veya 1009'la) başlayan dönemin *Mülûku't-tavâif* (İsp. *reyes de taifas*) şeklinde adlandırılmasına yol açmıştır.

2. Çöküşün Nedenleri

Hilafetin çöküşü Müslüman İspanya tarihinin ana konusunu oluştursa da, çöküşün nedenleri yeterince incelenmiş değildir. Bundan dolayı burada söylenecek şeyler de nihai olmayıp tekrar mahiyetindedir.

"Partikülarizm" olarak adlandırılan olgu, çöküşün temelini teşkil eden en belirgin unsurdur. Bu olgu hem yerel, hem de ırkî idi. Birkaç sıradağ sebebiyle ortaya çıkan ulaşım sıkıntıları, muhtemelen her bölgenin bağımsız birer siyasî ünite şeklinde gelişmesine yol açıyordu. Fiilî güç yerel hakimlerin elinde idi ve yerel hakimler merkezî idarenin harcayacağı muazzam bir enerji sayesinde kontrol altında tutulabilirdi. Yine, X. yüzyılın ortalarından başlayarak ırkların karışımı daha fazla problem oluşturmaya başlamıştı. VIII. yüzyılda ülkeye giren yabancı unsurlar, belki de bu döneme kadar yerlilerle büyük ölçüde kaynaşmışlardı. Hatta çok az fizikî karışımın söz konusu olduğu yerlerde dahi görünüşe bakılırsa belli ölçüde bir kültürel benzerlik söz konusu idi. Bununla birlikte, askerî hizmetlerde ve memuriyetlerde istihdam edilmek amacıyla Kuzey ve Doğu Avrupa'dan çok sayıda Sakâlîbe

veya “Slav” ithal edilmesi de, X. yüzyılın alışılmış bir durumu idi. Onların amiri hatırı sayılır birisi idi. Buna ek olarak, el-Mansur, idarede yükselişi esnasında Afrika’dan yeni Berberî destek birlikleri getirmişti ve bu yeni gelen Berberîlerin siyasî tutumlarıyla daha önceden Endülüs’e yerleşmiş olan Berberîlerin tutumları arasında fark vardı. Tüm bu gerçekler ırkî ayrılığın kuvvetlendiğini göstermekteydi.

Olayların bu gidişatı yeteri kadar açık olsa da, XI. asrın başlarında siyasî birliğin niçin korunamayıp da bu denli zorlaştığı net değildir. Merkezî idareyi ihya etmeye çalışanların bazıları ehil olmayan kişiler olsa da, elbette ki hepsi ehliyetsiz kişiler değildi. Ehil kişiler olsalar bile, acaba insanların tutumlarında bir değişiklik oldu mu? III. Abdurrahman döneminde refah düzeyinin fazlasıyla yükseldiğini bilmekteyiz. Muhtemelen ahalinin büyük bir kısmı olaylara maddî yaklaşıyordu ve onların çok azı birliğin sağlanması namına fedakârlık yapabilecek insanlardı. Liderlerin veya destekçilerinin yahut her ikisinin bu maddî bakış açısı, kuvvetle muhtemeldir ki çöküşe götüren faktörlerden biri idi.

Endülüs’ün bu durumunun Bağdat’ın durumuyla gösterdiği benzerlik başka bir şekilde düşünmeyi de mümkün kılmaktadır. Bağdat’ta da halife bir müddetliğine iktidardan uzaklaşmıştı ve bunun sonucu olarak, 945 senesinde hakimiyet bir grup askerî komutanın eline geçmişti. Fakat ne komutanlar ne de onların vârisleri tüm hilafet topraklarını kontrol altında tutabilmişlerdi. Abbasî hilafeti, her ne kadar Endülüs gibi tamamen çökmeyip kısmen canlanmış olsa da, Endülüs’teki Amirî diktatörlüğü ve siyasî birliğin kaybına benzer şeyler Abbasî hilafetinde de meydana gelmekteydi. O halde şöyle bir soru sorulabilir: Esas kusur İslam medeniyetinde miydi, yoksa Ortaçağ toplum yapısında mı? Bu bağlamda, özellikle iki husus konuyla ilgili görünmektedir: Birincisi, İslamî fikirlerin çağdaş meselelere uyarlanmasında başarısızlık, ikincisi ise etkin bir merkezî hakimiyetin devamlılığını destekleyen kökleri sağlam bir orta sınıftan yoksunluk.

Birinci hususla ilgili şu söylenebilir ki İslam, her ne kadar siyasî bir dinin ismi olsa da, siyasî fikirlerinde dikkat çekecek şekilde başarılı olmuş değildir.² Hz. Muhammed’in döneminde işler yeterince iyi gitmekteydi, zira o, mevcut fikirleri ve kurumları,

gelişen toplumun ihtiyaçlarına uygun hale getirebilmekteydi. Buna karşın o ve onun ilk halefleri, esas itibariyle Arap kabilelerine ilişkin siyasî fikirlerle sınırlı kalmaktaydılar. Bir veya iki meselede -örneğin, Müslüman topluluğun bir kabile, gayrimüslim toplulukların ise tâbi kabileler olarak algılanmasında- bu fikirlerin işe yaradığı tespit edilmişti. Ancak bu gibi fikirler kocaman bir imparatorluk için tek başına yeterli değildi. Bu nedenle ister istemez İran devletçilik ananelerine başvuruldu, bunlar Şam Emevîler'i döneminde geçici olarak yürürlüğe girdi, Abbasiler döneminde ise kayıtsız şartsız kullanıldı.

Bu İran devletçilik fikirlerinin bir kısmı İspanya'ya da nüfuz etti. Ancak, daha önce de zikredildiği gibi, İspanya açısından kayda değer şey, Batı Avrupa'daki bazı derebeylik düşüncelerinin kabulü idi. Yerel özerklik tanınan Hristiyan prensleri kendi hakimiyetleri altında bulunduran Müslüman hükümdarlar, idareleri altındaki topluluklara karşı muamelelerinde -uygulamaların farklı olduğunun ayırdına varmaksızın- Muhammedî modele göre hareket ettiklerini mi düşünüyorlardı? Yahut farklılıklardan haberdar olmakla birlikte yerel uygulamaların seve seve kabulüne mi karar vermişlerdi? Son seçenek gerçeğe yakın ise, bir şahsın derebeyiyle ilişkisini desteklemesi açısından İslam dininin Hristiyanlığa oranla (Hristiyan dini mükemmellikten uzak olsa bile) daha etkisiz olması mümkün mü? Müslümanların fiiliyatını şekillendiren siyasî fikirler bir din olarak İslam'ın temel görüşleri ile yakından bağlantılı olmadığından, siyasî faaliyetlerde dinin onayına çok az başvuruluyordu ve böylelikle insanlar kendi çıkarlarını veya devlet çıkarını gözetiyorlardı. Başka bir deyişle, her rejimin en önemli endişesi kendi varlığının devamlılığını sağlamak, yönetilenlerin refah düzeyini iyileştirmek değil.

Feodal yapı hakkındaki mülahazalar, Müslümanların İber Yarımadası'nda ilerleyememe veya ellerinde bulunan bölgeleri kaybetme nedenlerine dair bir tartışmayla yakından ilgilidir. Hatta bu hususlar problemin başka yönlerini de etkilemektedir, örneğin askerî siyaset bunlardan biridir. Yeni Berberî ve Slav göçmenler edinme nedeni ise, Hristiyan kralları denetim altında tutma ve Kuzey Afrika'daki genişlemeyi mümkün kılma idi. Fakat bunlar gerçek İslamî politikalar mıydı ve bunların gayesi,

insanların ibadetlerini yapıp kendilerini hesap gününe hazırlayacakları bir siyasî yapıyı ayakta tutmak mıydı? Hiç şüphesiz Endülüs hükümdarları kutsal savaştan bahsetmekteydiler; fakat bu daha çok ordunun maneviyatını yükseltmek için bir vesile değil miydi? Siyaset-din ilişkisi hiçbir zaman kolay bir mesele olmamıştır. Siyasetin tam bir özerkliği vardır ve siyasî düşünceler de siyasî faaliyetlere kılavuzluk yapmalıdır. Ama bazen İslam dünyasındaki siyasî uygulamalar tamamen dinî düşünceler çerçevesinde yürütülmekteydi ve en başarılı dönemlerin bazılarında dahi bu böyle idi. Endülüs gibi yerlerde ise siyaset dinî çerçeveden ayrılmaktaydı ve insan bununla politik açıdan başarısızlığın ne ölçüde ilişkili olduğunu merak ediyor.

Tartışmaya sunulan ikinci husus ise güçlü bir merkezî haki-miyetin devamlılığını destekleyen orta sınıfın olmayışı idi ve şimdi değinilen bazı meselelerin de konuyla ilgisi bulunmaktadır. Ortaçağ Doğusu'nun sınıf yapısı kolay bir konu değildir. Görünüşe göre, bölgede kabaca iki sınıf vardı: Üst sınıf ve alt sınıf. Alt sınıf şehir ve köy işçilerinden oluşmaktaydı. Üst tabaka ise hükümdarlardan, devlet memurları ve diğer yöneticilerden, toprak sahiplerinden (onların aynı zamanda yönetici oldukları da vâki idi) ve çok az bir kısmı da büyük tacirlerden meydana gelmekteydi. En önemli mümessilleri Sünnî fakihler olan aydınlar bu tabakaların dışında idi, fakat büyük ölçüde hükümdarlara tâbi idiler ve onlara itaat etmekteydiler. Aydınlar, İslam'ın fikrî temelini koruma fonksiyonunu ifa ettikleri ölçüde, şehir "işçileri" üzerinde nüfuza sahiptiler. Bunun dışında, sadece üst tabaka siyasî olarak faal ve etkili idi.

Buna rağmen ülkenin gittikçe artan zenginliğinin Endülüs'te veya Irak'ta üst tabakada görülen etkisi, gruplara ve hiziplere bölünmeyi de körüklemekteydi. Her bir grup ise diğerlerinin aleyhine kendi durumunu iyileştirmeğe çalışmaktaydı. İslam tarihinde üst tabakanın genelde esas itici gücü dinî düşünceler temelli değildi ve X. yüzyılın sonunda Endülüs'te dinî karakterli olmayan âmiller şüphesiz güçlü idi. Yönetimi ellerinde bulunduranlar, halkı daha fazla gayrete getirmek için kutsal savaş gibi dinî düşünceleri kullanmaya hazır oldukları halde, üst tabakanın diğer üyeleri ise muhtemelen bu suistimalin amacını anlamaktaydılar. Rakip hizipler, Amirîler'in genişlemeci askerî si-

yasetini, hiç kuşkusuz sadece Hristiyan kralları kontrolde tutma eğilimi olarak değil, daha ziyade Amirîler'i güçlendirme ve onların nüfuzunu artırma eğilimi olarak kabul etmekteydiler. Böylesi durumlarda üst tabaka bu siyasete çok az destek verirdi ve bu tutum bir ölçüde toplum arasında da revaç bulabilmekteydi. Refah düzeyinin artması da, her halükarda, pek çok insanı askerî seferlerin meşakkat ve tehlikelerine katlanmaktan alıkoymaktaydı.

Bu zorlukların kökeninde yatan şey, İslam toplumunda üst tabakanın fonksiyonunun dinî bir temelde gelişmemiş olmasıydı. İmam veya önderin özel yerine dair bir takım düşünceler vardı, fakat aslında onunla sıradan bir Müslüman arasında hiçbir şey yoktu. Bu durumun pratikteki sonucu, halifeyle üst tabaka arasındaki ilişkilerin dinî düşüncelere değil de, halifeyle üst tabaka arasındaki kişisel çıkarlara dayanıyor oluşuydu. Toplum yapısında üst tabakanın herhangi bir üyesini merkezî idareye sadakat göstermek için teşvik eden hiçbir şey yoktu. Üst tabaka üyelerinin iktidarı elinde bulundurana karşı muhalefeti, ancak kendi çıkarları dolayısıyla olabilirdi ve bu muhalefetleri sayesinde idaredeki hisselerini artıracaklarını umarlardı. İşçi sınıfının daha zengin üyeleri de aynı şekilde -herhangi bir esasa dayanmaksızın- toplum yapısını korumaya çalışmaktaydılar. Kitleler, -örneğin heretik ihdasata muhalefet gibi- dinî düşünceler aracılığıyla kuvvetli şekilde harekete geçirilebilirdi, ama bu gibi düşünceler genelde dönemin koşullarına uygun değildi ve onların bu tür durumlara uygulanması ise sadece fırsatçılık idi.

Yine Endülüs'te Sünnî görünüşün ardında, muhtemelen, masum imamın şahsına duyulan adeta bir Şii saygısı söz konusuydu. Bu bakış açısı Kuzey Afrika halkının bakış açısına yakın idi. Peygamber ailesiyle hiçbir kan bağı olmayan el-Mansur'un küçük oğlu kendisini hilafetin vârisi ilan ettiği zaman ekseriyeti bürüyen dehşet duygusuyla ilgili rivayetler, bu faktörün önemini ortaya koymaktadır.

Tüm bunlar, hilafetin ve merkezî yönetimin çöküşünün hemen öncesinde Endülüs'teki durumu gösteren birkaç faktördür. Yine de bu konuda nihaî bir değerlendirmede bulunmadan önce derinlemesine bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

3. Mülûkü't-tavâif Dönemi (1009-1091)

Hilafet her ne kadar 1031 yılına kadar devam etse de, Endülüs'ün siyasî birliği 1009 yılında çözülmeye başladı. Merkezî yönetim kontrolü kaybeder etmez, yerel hakimler veya diğer liderler otoriteyi fiilen ele geçirdiler. Sınır bölgelerinde veya hudutlarda bölünme bu kadar büyük değildi, çünkü buraların denetimi zaten önceden de komutanların elinde idi. Böylece orta büyüklükteki bu siyasî birlikler, Aşağı, Orta ve Yukarı Sınır Bölgelerindeki varlıklarını başkentleri Batalyevs, Tuleytula ve Sarakusta'da sürdürdüler. Ülkenin geri kalan bölgelerinin durumu ise biraz farklı idi. XI. yüzyılın başlarında güney ve doğu kıyılarında yaklaşık otuz müstakil siyasî birim ortaya çıktı. Bunların bir kısmı bağımsızlıklarını herhangi bir şekilde uzun süreye yayamadı. Hem devletçikler arasında hem de kendi içlerinde devamlı entrikalar vardı ve sürekli savaş halindeydiler. Çoğu zaman hükümdar kendi vezirine güvenmiyordu, ama yine de ona güvenmeye mecburdu; hükümdar ailesinin üyeleri ise hükümdarı tahttan indirmek ve onun yerine geçmek için sık sık komplo düzenlemekteydi.³ Sonuç olarak, bu dönemin siyasî tarihi muğlak ve karmaşık olaylar yığındır.

"Mülûkü't-tavâif" isminin türediği gruplar, üç unsurdan, Berberîler, Sakâlîbe ve Endülüslülerden oluşmaktaydı. Sonuncu grup Arap ve İberyâ menşeli tüm Müslümanları (ve belki Berberî asıllı ilk göçmenlerin bazı torunlarını da) kapsamaktaydı. Bu zamana kadar bu gruplar öylesine eriyip karışmışlardı ki, Araplar artık ayrı bir "grup" olarak düşünülüyordu. Bir "grup" herhangi bir bölgede yönetimi ele geçiriyor, halkın geri kalan kısmının refahını fazla düşünmeksizin sadece kendi çıkarı için hükmetmeye başlıyordu. Böylece, bölünmüş bulunan İspanya devletçiklerinde bile bütünlük yoktu.

Vâdiülkebîr nehrinin güney kıyısından başlayarak sahil boyunca Gırnata (Granada)'ya kadar uzanan bölgeyi Berberîler kontrol altında bulundurmaktaydılar. Önemli hanedanlardan biri, 1031 senesinden önce üç halife adayı çıkarmış ve XI. asrın ortasından sonraya kadar Mâleka ve Cezîretülhadrâ (Algeciras)'yı yönetmiş olan Hammûdîler idi. Yine aynı dönemde kısa

bir süre için Mâleka'yı kendi topraklarına katan Gırnata Zîrîleri, Hammûdîlerden biraz daha kuvvetli idiler. Yaklaşık olarak aynı dönemde Cezîretülhadrâ ve onunla Vâdiülkebîr arasındaki küçük şehirler İşbîliye'ye bağlı duruma geldi. Sakâlîbe ise merkezî hakimiyetin çöküşü esnasında çoğunlukla doğuya göç etti ve onlardan bir grup el-Meriye (Almeria), Belensiye (Valencia) ve Turtûşe (Tortosa) gibi sahil şehirlerinde iktidarı ele geçirdiler, fakat Berberîler gibi hanedanlık haline gelemediler.

"Endülüslüler" in en güçlü hanedanlığı ise İşbîliye'deki Abbâdîler idi. Bu hanedanlığın kurucusu kadî Muhammed ibn Abbâd idi. Bu şahıs 1013-1042 yılları arasında hakimiyeti kendi elinde bulundurmuş, oğlu ve torunu ise sırasıyla kendisine vâris olmuştu. Bu şahıslar genellikle, şeref nişanesi olan el-Mu'tadid (1042-1068) ve el-Mu'temid (1068-1091) lakaplarıyla bilinmektedirler. El-Mu'tadid küçük İşbîliye krallığının sınırlarını, batı ve güney batı kısımlara doğru olabildiğince genişletti, doğuda Kurtuba ve Gırnata'ya karşı mücadeleye girişti. En sonunda Kurtuba el-Mu'temid tarafından krallık toprakları arasına dahil edildi. Siyasî kargaşaya rağmen, "Mülûkü't-tavâif" in himayesi altında sanat ve edebiyat çiçeklenmekteydi. Çünkü her bir küçük hükümdar, imkanları ölçüsünde, eski halife sarayının ihtişamını taklit etmekteydi. Mamafih el-Mu'tadid ve el-Mu'temid dönemlerinde İşbîliye Sarayı, İspanya'nın tartışmasız en ihtişamlı sarayı idi.⁴

Kurtuba şehri, 1009 senesinde Amirîler'in yıkılışından sonra halifelik uğrunda yapılan tüm savaşların yer aldığı en büyük sahne idi. Bu dönem boyunca şehir, 1013 yılında acımasızca talan edildi. Hilafetin 1031 senesindeki ilgasından sorumlu tutulan Cehver, tüm hakimiyetin "şûrâ"nın elinde olduğu hususunda ısrarcı olmaya çalıştıysa da, aslında hakimiyet yetkisini kendi elinde tutmaktaydı. Bu makama kendisinden sonra oğlu ve torunu geçti ve bu yüzden tarihçiler, bazen bir Cehverîler hanedanlığından bahsetmektedirler.⁵ Daha önce de zikredildiği üzere, Kurtuba en sonunda İşbîliye'nin toprakları arasına eklendi, fakat bundan önce kısa bir süre Tuleytula hakimiyeti altına da girmişti.

Endülü's'teki siyasî birliğin çözülmesi, hiç şüphesiz kuzeydeki Hıristiyan prensler açısından bir fırsat idi. Bu prensler bazen kendi aralarında çekişmeler de, ellerine geçen bu fırsatı iyi değer-

lendirdiler. Halifeye vergi ödeyecek durumdan “Mülûkü’t-tavâ-if”ten vergi talep edecek duruma geldiler. Bu tabiiyet statüsünü alan ilk Müslüman hükümdarlar, sınır bölgelerinin (Batalyevs, Tuleytula ve Sarakusta gibi bölgeler) hakimleri idi. Hristiyan krallıkların en güçlüsü durumunda olan Leon ve Kastilya Kralı VI. Alfonso (1065-1109), nispeten güçlü İşbîliye krallığını bile vergiye bağlayabilmişti. Tuleytula, sınır bölgesindeki üç krallıktan en zayıfı idi ve 1085 yılında Alfonso tarafından ele geçirildi. Bu olay Reconquista açısından önemli bir merhale idi, zira bu tarihten sonra Tuleytula Müslümanların eline bir daha hiç geçmeyecekti. Burada Alfonso gibi birinin, ne ölçüde bir Hristiyan olarak bilinçli bir şekilde Müslümanlara karşı savaştığı ve ne ölçüde kendi krallığını kuvvetlendirdiği sorusu akla gelmektedir. Denebilir ki, Hristiyan İspanyalılarla Arap-İberya karışımı Müslümanlar, esas olarak kendilerini tek bir halk (yukarıda “Endülüslüler” olarak adlandırılmıştı) şeklinde görmekteydiler. Bu iddiayı teyit edecek bir husus da Müslümanların “feodal düşünceler”i kabullenmeleri idi (bu konu bir önceki bölümde ele alınmıştı). Başka bir örnek Cid’in hayat hikayesi olabilir. Bu isim Arapça asıllı (“efendi” anlamına gelen *seyyid* veya *sîd*) bir lakaptır ve Rodrigo Diaz de Vivar için kullanılmaktadır. Rodrigo Diaz de Vivar bir Kastilya asilzadesi idi. Yaklaşık olarak 1081 yılında VI. Alfonso ile bir kavgadan sonra, Sarakusta’nın Müslüman hükümdarına bir komutan olarak hizmetine girmeyi önermişti. Onun bu hayat hikayesi Müslüman şehri Belensiye’nin bağımsız hükümdarlığıyla son bulmaktadır. Rodrigo, Müslümanlarla yakın ilişkide olmasına rağmen, Hristiyan İspanya’da bir yigitlik örneği olarak kabul edilmekteydi.⁶

Tuleytula’nın düşüşü ve genel tehdit edici durum, İşbîliye hükümdarı el-Mu’temid’i yardım aramaya sevk etti ve bu nedenle o Kuzey Afrika’nın güçlü devleti Murâbitlar’ın hükümdarı Yusuf ibn Tâşfin’e başvurdu. Yusuf boğazdan bir ordu geçirdi ve 1086’da Batalyevs yakınındaki Zellâka savaşında VI. Alfonso’yu hezimete uğrattı. Daha sonra askerleriyle birlikte Afrika’ya döndü. Müslümanların zaferine rağmen, tehlike hala devam ediyordu. Bu nedenle Yusuf yeniden davet edildi ve 1088’de İspanya’ya vardı. Sefer, beklediği kadar iyi gitmedi ve Endülüs’ün

Malikî fakihlerinin de etkisi altında, Yusuf sadece kendisini oraya davet edenlerin sınırlı hedefleri için değil, İslam'ın varlıklarını geri almaya dair kendi hedefi için tüm gayretini gösterme kararı aldı. Böylece yarımada İslam'ın geleceğini kurtarmak için var gücüyle harekete geçti. 1090 yılının sonuna doğru Müslüman hükümdarları tahliye etmek amacıyla askerî sefer başlattı, 1091 yılında Kurtuba ve İşbîliye artık onun denetiminde idi. İşte bu olay İspanya'da Murâbîtlar döneminin başlangıcı olarak ele alınabilir.

Notlar

- 1 Krşz. A. Castro, *The Structure of Spanish History*, s. 158: "Müslümanların şaşırtıcı hızdaki yayılışlarının vermiş olduğu tahribat kutsal yadigara olan inancı arttırdı, öyle ki el-Mansur'un kendisi bile bu kutsal yadigarı yıkmayı başaramadı".
- 2 Krşz. *Islam and Integration of Society*, 5. bölüm, s. 43 vd.
- 3 Daha sonraki dönem şartlarının genel bir manzarası için bkz. Lévi-Provençal, "Mémoires de 'Abdullah ... de Grenade", *Al-Andalus*, III, IV (1935, 1936).
- 4 Krşz. *El²*, "Abbâdiler".
- 5 Krşz. *El²*, "Cehverîler".
- 6 Cid etrafında toplanan efsanelerin tarihî temellerine dair çok sayıda tartışma vardır, fakat bu konu esas olarak Hristiyan İspanya tarihine aittir. Bu konudaki en iyi çalışma R. Menéndez Pidal'in *El España de Mio Cid* (1929) (İngilizce tercümesi *The Cid and his Spain*, Londra 1939) adlı çalışmasıdır.

VII. Berberî İmparatorluklar: Murâbıtlar

1. Murâbıtlar Devleti'nin Temelleri

Tuleytula'nın 1085'te düşüşünden sonra, İspanya Müslümanlarının gözlerini çevirecekleri bu Kuzey Afrika devleti, elli yıldan da kısa bir süre zarfında geniş bir alana yayılmıştı. Murâbıtlar Devleti sadece Fas ve Moritanya'nın tamamını değil, aynı zamanda güneyde Senegal Nehri vadisini ve kuzeyde Cezayir'in batı kısmını da kapsamaktaydı. Murâbıtî dinî hareketinin tarihiyle ilgili yalnız zayıf rivayetler günümüze ulaşmıştır ve bunlar da bu hareketin hızlı başarısının temel nedenlerini anlamak için çok az şey sunmaktadır. Bu konu, kapsamlı bir araştırmayı hak eden pek çok konudan sadece birisidir.¹

Söz konusu hareket, Sanhâce olarak bilinen göçebe Berberî kabilelerinden bir grup deveci arasında başladı. Onların vatani önceleri Büyük Sahra bozkırları idi, fakat daha sonra bir kısmı güneye Senegal Nehri vadisine ve Yukarı Nijer taraflarına göç etmişti. Onlar, çağdaş Tuareglerin ataları idiler ve Senegal adı da muhtemelen adlarının farklı bir lehçedeki söylenişi olan "Senâge"den gelmektedir. Hareketin hikayesi, liderleri Yahya bin İbrahim önderliğinde bir grup Sanhâce asilzadesinin haccetmek üzere Mekke'yi ziyaretleri esnasında başlamaktadır. Hacdan dönerken, yolda bir süre Kayravan'da kaldılar. Kayravan o dönemde Kuzey Afrika'nın (Mısır dışındaki) bilim merkezi idi. Burada Malikî fakih Ebu İmrân el-Fâsî'nin² etkisi altında kaldılar ki el-Fâsî, muhtemelen onların ziyaretinden birkaç ay sonra vefat etmiştir. Ebu İmrân, ziyaretçilerin ve kabile mensuplarının din işlerinde öğrenime ne kadar muhtaç olduklarını hemen anladı. Onun da yardımıyla, talebelerinden birisinin talebesini tedris iş-

lerinde kendilerine öğretmen olması için ikna ettiler. Bu şahıs İbn Yasin (tam ismi Abdullah bin Yasin el-Cezûlî) idi ve bu olay 1039 yılının Nisan ayında meydana gelmişti.

Yahya bin İbrahim'in mensubu bulunduğu Sanhâce kabilesinin bir kolu İbn Yasin'in taliminden hoşlanmadı ve sonunda İbn Yasin başka bir koldan birkaç müritle birlikte Nijer nehri üzerindeki bir adaya çekildi. Rivayetlere göre, burada kendisini dinî araştırmalara ve ibadete adadı. Gene Avrupaî kavramlar bizi yanıltmamalıdır, çünkü münzevî ve mutasavvıfane yaşamlarına rağmen, bu şahıslar sert ve ehil askerler olarak da ortaya çıkmaktaydılar. "İnziva evi" olarak kullandıkları yere Arapçada *ribât* denilmektedir ve İbn Yasin hareketinin taraftarlarına verilen alışılmış "el-Murâbitûn" ismi de buradan türemiş, daha sonra İspanyolca ve Fransızca aracılığıyla İngilizceye "Almoravids" şeklinde geçmiştir. Bu hususlar, Sanhâce'yi etkileyen şeyin sadece Malikî fıkıh mezhebi olmadığının, bilakis ona paralel olarak tasavvufî öğretinin de etkili olduğunun açıklığa kavuşmasına yardımcı olmaktadır. Daha sonraki dönemin sufi veya mistiklerinin Sanhâce'yi başlangıçta harekete geçiren Ebu İmrân el-Fâsî'yi velî gibi gördükleri de kayda değer diğer bir noktadır.

Yaklaşık 1055 yılında Murâbit ordusu, Sicilmâse vahasındaki küçük devleti başşehirle birlikte fethederek genişleme sürecine girdi. Dönemin askerî lideri Yahya bin Ömer, manevî lider ise hala İbn Yasin idi. Yahya, yaklaşık olarak bir yıl sonra öldürülünce, İbn Yasin düşünüp taşındı ve Yahya'nın kardeşi Ebu Bekir bin Ömer'i veliaht olarak onun yerine atadı. Bunun ardından yaklaşık 1058'de İbn Yasin de öldürüldü ve tüm hakimiyet yetkileri Ebu Bekir'e kaldı. Böylece Ebu Bekir 1087 yılında ölümüne kadar hareketin liderliğini üstlenmiş oluyordu. Bu defa başarı hızlı gelmişti. Ebu Bekir dikkatini güneye çevirdiği için 1061'de kuzeni Yusuf bin Tâşfîn'e kuzey bölgeleri üzerinde yarı bağımsız bir idare verdi. Yusuf bin Tâşfîn, Murâbitlar iktidarının sınırlarını, 1062 yılında kurduğu yeni başkent Merrakeş'ten Fas'ın verimli topraklarını ve günümüz Cezayir'inin batı kısmını içine alacak biçimde genişletti.

Murâbitlar Devleti'nin genişlemesi ve güçlenmesi, kısmî olarak, fethettikleri bölgelerin o esnada sayısız zayıf devletçikle-

re bölünmesi ile açıklanıyordu. Oysa muhtemelen bu hareket, dinî amaçlarla siyasî amaçların birleşimi idi ve bu birleşim sayesinde Murâbitlar iktidara gelmiş ve Sanhâce kabilesinin farklı kolları arasında birlik oluşturabilmişlerdi. Mütevazi başlangıçlardan imparatorluklara doğru hızlı tırmanış, göçebe yaşamda az rastlanır bir özellik değildir. Kıyaslama yapılırsa Murâbitlar hareketi, Hz. Muhammed önderliğindeki dinî-siyasî hareketi hemen hatıra getirmektedir. Fakat nihâî sonuç dışında çeşitli farklılıklar vardı. Bu farklılıklardan biri, Murâbitlar'ın hazır hukuk düzeni bulmaları ve mümkün olduğunca mevcut Malikî fakihlerin yardımlarından faydalanmaları idi. Diğer bir farklılık ise, Bağdat'taki Abbasî hilafetine bağlılıklarını açıklamak suretiyle muazzam bir birliğin sadece bir birimi olduklarını kabul etmeleri idi.

2. Murâbitlar İspanya'da

[Yusuf bin Tâşfîn 1090-1106; Ali bin Yusuf 1106-1143;

Tâşfîn bin Ali 1143-1145]

İşbiliye hükümdarı el-Mu'temid ile Endülüs'ün diğer hükümdarları Tuleytula'nın 1085'te kaybindan sonra içinde bulundukları korkunç durum yüzünden Yusuf bin Tâşfîn'i İspanya'ya davet etmek zorunda kaldılar. Onunla kesin olarak anlaşma imzalamadan önce, Hristiyanları -umulduğu üzere- yendikten sonra Afrika'ya döneceğine dair ondan söz aldılar. Yusuf ise, prensip itibarıyla bu şartları kabul ettikten sonra, birtakım karşı şartlar ortaya koydu. Cezîretülhadrâ üs olarak kullanılmak üzere en sonunda kendisine verildi. 1086 yılının yaz mevsiminin sonlarına doğru Yusuf ve askerleri VI. Alfonso ordusunu karşılamak için yola çıktı. Ordular Batalyevs yakınındaki Zellâka'da karşılaştı ve Müslümanlar büyük bir zafer kazandılar. Hristiyanlar ise ya öldürüldüler ya da bozguna uğramış halde firar ettiler. Zamanı gelince, Yusuf ve askerleri taahhütleri gereği Afrika'ya döndü.

Ancak Zellâka zaferi, VI. Alfonso açısından bir başarısızlık olsa da, İspanya'nın temel durumunda hiçbir değişiklik meydana getirmedi. Yani Müslümanlar, çok küçük gruplara bölünmeleri yüzünden Hristiyanlardan daha zayıflar ve saldırıları bertaraf

edemiyorlardı. Özellikle Belensiye'den Lorca'ya kadar uzanan sahil bölgeleri, fiilen hala Alfonso hakimiyeti altında bulunmaktaydı. Dahası Lorca ve Mürsiye arasındaki güçlü Liyyât (Aledo) kalesindeki bir Kastilya garnizonu sayesinde Alfonso'nun bölge üzerindeki nüfuzu giderek artmaktaydı. Bundan dolayı Malikî fakihler, el-Mu'temid ve diğer hükümdarlar Yusuf'tan yeni yardım talebinde bulundular. Diğer tarafta ise Yusuf ve komutanları Endülüs'teki refahın tadını almışlardı ve muhtemelen savaştan sonra geri dönüş hususunda isteksizlerdi. Buna ek olarak, İslam düşmanlarına savaş açmakla İslam'ın ismini yücelteceklerini düşünmekteydiler. Bundan dolayı 1090 yılının ilkbaharında Murâbıt kuvvetleri ikinci kez Cezîretülhadrâ'ya ayak bastılar. Yusuf kendi kuvvetleriyle Endülüs askerî kuvvetlerini Liyyât kalesine doğru sevk etti ve kuşatma birkaç ay sürdü. VI. Alfonso yardımcı kuvvetlerle yaklaşıncı, Yusuf Lorca'ya çekildi. Alfonso ise kaleyi her bakımdan savunmasız buldu ve onu yerle bir etti. Böylece, Yusuf'un önemli bir amacı gerçekleşmiş oldu.

Kuşatma esnasında Yusuf İspanya'nın genel siyasî durumu hakkında da enine boyuna düşünüp taşınmış ve bu küçük devletlerin çoğunda işlerin kontrolünün Arap-Endülüs aristokrasisi üyelerinin elinde bulunduğunu da görmüştü. Bu şahıslar her ne kadar Müslüman olsalar da, İslam dinine içtenlikle bağlanmamışlardı ve esasen şiirle, mektubatla, genelde ise sanatla ilgilenmekteydiler. Öte yandan Yusuf, Malikî fakihler ve halk nezdinde büyük ölçüde desteği olduğunun da farkındaydı. Başlangıçta İspanya Müslümanlarını kendi ayakları üzerinde durur hale getirerek yeniden Afrika'ya çekilmeyi tasarlamış olsa da 1090 yılının son ayları, bunun imkansızlığını gayet açık bir şekilde gösterdi. Devletçiklere ve emirliklere egemen olan aristokratlar, Alfonso'ya karşı direnmek yerine, birbirlerinden şüphe duymaktaydılar. Bütün Müslümanların menfaatine uygun olduğu için Yusuf, Endülüs'ü kendi hakimiyeti altında birleştirmeye davet edildi. Belki de başında bulunduğu Murâbıtlar Devleti'nin genişleme siyasetiyle paralellik teşkil eden kendi istekleri de Yusuf'u bu yönde ilerlemeye sevk etmişti.

Yusuf, aldığı kararı uygulamak için hiç vakit kaybetmedi. 1090 yılının bitiminden önce Gırnata'yı savaşımadan ele geçirdi,

1091 Martında Kurtuba düştü ve daha sonra İşbîliye kuşatmasını başlattı. Bu kuşatma, Eylül ayında şehrin ve bizzat el-Mu'temid'in teslim olmasıyla sonuçlandı. Daha küçük bazı şehirler de onun idaresi altına girdi. Böylece Güney İspanya Murâbit İmparatorluğuyla birleştirilmiş oluyordu. Bu arada fırsat oldukça, onun etki alanı kuzeye doğru genişlemekteydi. Bu genişlemenin en önemli safhaları 1094'te Batalyevs'in, 1102'de Belensiye'nin ve 1110'da Sarakusta'nın ele geçirilmesi idi. Belensiye'de Cid 1099 yılında ölmüş, ama onun dul eşi bağımsızlığı bir müddet daha sürdürebilmişti. Diğer küçük devletçikler gibi Belensiye'nin de düşüşü, Murâbitlar'ın Alfonso üzerindeki büyük askeri üstünlüğünün bir göstergesi idi. Buna rağmen Murâbitlar, boş topraklara Endülüslü müsta'ribleri yerleştirme politikası güden Hristiyanların fiilen zapt ettiği herhangi bir bölgeyi işgal edecek kadar güçlü değillerdi. Özellikle Tuleytula'yı yeniden ele geçirememişlerdi.

Bu Berberî hanedanlığı, gücünün zirvesinde uzun süre kalamadı. Komutanlar, diğer memurlar ve insanlar Endülüs kültürüne ve Endülüs'ün maddî refahına hayran kalmışlardı. Bu yeni yaşam biçimi, Kuzey Afrika şehirlerinin, özellikle de menşeleri olan bozkır muhitiinin yaşam biçiminden fazlasıyla üstündü. Bu hayranlık, ahlakî bozulmaya götürmese de, en azından ahlakî yapının zayıflamasına neden oldu. Herkes kendi çıkarını gözetmeye başladı ve üst düzey yöneticiler de halk üzerindeki kontrollerini kaybettiler. Yönetim kurumunda tam bir uyumsuzluk söz konusuydu. Malî sıkıntılara Berberî askerlerin küstahça davranışları da eklenmekteydi ve bu kendini beğenmişlik duygusu halk arasında düşmanlık yaratmaktaydı. Bu düşmanlık duygusu ise rejimin kaderinde meydana gelebilecek bir değişiklik için yeterli idi.

1118 yılında Sarakusta'nın Aragon kralı I. Alfonso (el Batallador) tarafından ele geçirilmesiyle birlikte çöküş başladı. Halkın büyük bir kısmının itaatsizliği de bu kötü gidişata katkıda bulundu. 1125 ve 1126 yıllarında aynı Hristiyan kral ülkenin güneyine seferler düzenleyip çok sayıda müsta'ribi kuzeydeki yeni ele geçirilmiş bölgelerde iskan etti. 1133 yılında Kastilya kralı VII. Alfonso da kuzeye benzer bir sefer düzenledi. Halkın giderek de-

rinleşmekte olan muhalefeti ve memnuniyetsizliği, nihayet 1144 ve 1145 yıllarında isyanlara neden oldu ve bu ayaklanmalar neticesinde İspanya'da Murâbıtlar dönemi sona erdi.

Araştırmacılar, Murâbit İspanyası'na nasıl bir değer biçeceklerine dair hala genel bir mutabakata varabilmiş değillerdir. Şimdiye kadar en kabul gören bakış açısı Dozy'ye aittir. Bu görüşe göre Yusuf bin Tâşfîn ve komutanları yarı-ilkel; Malikî fakihler ise bağınaz ve dar görüşlü şahıslardı. Nitekim bunun sonucu olarak, Endülüs medeniyetinin ihtişam ve parlaklığı karanlığa gömüldü, şair ve yazarlara ifade özgürlüğü tanınmadı. Bu görüşe uyan çok sayıda delil vardır, fakat her şey hesaba katılırsa, onların tek taraflı oldukları ortaya çıkar.³ Yine de bu konu, daha ileri düzeyde bir araştırma gerektiren konulardan biridir. Bir taraftan, "sınıf çatışması" unsuru da işin içine karışmaktadır. Yukarıda Arap karışımı Endülüs aristokrasisi olarak adlandırılan önceki dönemin egemen sınıfı, Malikî fakihlerle iş birliği yapan ve muhtemelen başlangıçta "Mülûkü't-tavâif"e nispeten Murâbıtlar'dan daha fazla memnun olan halkın desteğinden faydalanan Murâbit hanedanlığı karşısında gücünü kaybetti. Diğer taraftan, Murâbıtlar'la ilgili bize ulaşan bilgiler, çoğunlukla sâbık hakim sınıf üyeleri kanalıyla gelmektedir. Bu sınıf içinse hayat çekilmez bir hal almıştı. Buna rağmen seküler şairler bile kendilerine birkaç hamî bulabiliyorlardı ve süsleme sanatının da gelişmekte olduğu bilinmektedir. Görünüşe bakılırsa, aynı durum müzik ve şiirin popüler formları için de geçerli idi.

Öyle görünüyor ki İspanya Müslümanları, ilk kez Murâbıtlar döneminde dinlerinin ve dinî toplumlarının ayırt edici bir yapıda olduğunun tam olarak farkına varmışlardı. Bu tarihe kadar İspanya İslam'ı birçok durumda, belki de çoğu kez şeklî ve resmî bir din idi; gayet doğal bir şekilde, herhangi bir teşvik edici neden olmaksızın kabul edilmekteydi. Şimdi ise bu mesele çok sayıda insanın dahilî inanç meselesine dönüşmüştü. Hiç kuşkusuz bir din olarak İslam'a yapılan bu vurgu yüzünden fakihler Yahudi ve Hristiyanların yaşamlarını zorlaştırmaktaydı. Bu yeni İslamî uyanış, gelişmekte olan Hristiyan öz uyanışına kısmen bir tepki olabilirdi. Şiir ve nesir sanatına karşı gösterilen tepkinin nedeni ise muhtemelen onların seküler ve İspanyol eğilimli olup

yeterince İslamî olmayışlarıyla ilgili idi. Hristiyan aristokrasisiyle Arap-Endülüs aristokrasisi ortak bir medeniyetin pek çok şeyini paylaşmaktaydılar. Bunun bir delili de, oturdukları şehirler Hristiyanların eline geçtikten sonra Müslümanların yaşadıkları şehirlerde (kanunî koruma altında) kalmaya razı olmaları idi.

1145'te İspanya'da Murâbit hakimiyetinin fiilen sona ermesinin ardından karışıklık dönemi başladı. Bu dönem Endülüs'ün yaklaşık 1170'te Muvahhid hakimiyeti altına girmesine kadar devam etti. Bu yıllar, bazen ikinci "Mülûkü't-tavâif" dönemi olarak bilinmektedir, fakat isim tam anlamıyla yerinde değildir. Aslında ülke, "küçük krallar"ın himayesi altında devletçiklere bölünmekteydi, fakat bu hal, Endülüs Emevî hilafeti çözüldüğü zaman ortaya çıkan devletçiklerin hükümdarları örneğindeki hale benzememekteydi ve bu yeni devletçikler "taifeler"i temsil etmemekteydi. Aynı şekilde, 1145 yılından sonra bu devletçiklerin bazılarının hükümdarları Muvahhid hükümdarlığını, bazıları ise ayrı ayrı Hristiyan krallıkların hükümdarlığını tanımaktaydı. Böyle bir araştırmanın hedefi doğrultusunda, Endülüs'te Muvahhidler döneminin, bunların 1145'te Endülüs'ün iç işlerine ilk müdahaleleriyle birlikte başlamış olduğu söylenebilir.

Notlar

- 1 En kapsamlı açıklama, Alfred Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, I, Paris 1938, s. 211-231'de bulunmaktadır. *El'*deki "Almoravides" maddesi de kendisine aittir. Bu maddenin *El'*deki müteakibi "Murâbitûn" adı altında çıkmıştır.)
- 2 *GALS (Geschichte der Arabischen Literatur)*, I, s. 660. "Fâsî", "Fez'den gelen" anlamına gelir.
- 3 Bkz. A. González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Madrid 1945, s. 96-98.

VIII. Berberî İmparatorluklar: Muvahhidler

1. İbn Tûmert ve Muvahhid Hareketi

Muvahhid ve Murâbıt imparatorlukları arasında birtakım benzerlikler vardır. Her iki imparatorluk da Kuzeybatı Afrika'da ortaya çıkmış ve daha sonra Endülüs'ü kendi toprakları arasına katmıştır. Her ikisi de birer Berberî hanedanlığı tarafından yönetilmiştir ve ilk taraftarlarını da Berberî kabile üyeleri arasında bulmuşlardır. Aslında her ikisi de birer dinî hareketti veya daha doğru ifadeyle dinî bir temele sahipti. Muvahhidler'i destekleyen Berberîlerin, Murâbıtlar'ı destekleyen Berberîlere karşı birkaç yüzyıldır düşmanlık duymaları gayet doğaldı. Murâbıtlar'ı destekleyenler Sanhâce ismiyle bilinen kabileler grubuna mensup göçebeler iken, Muvahhidler'i destekleyenler Atlas Dağları'nda yaşayan Mesmûde kabilesine mensup dağlılar idi. Bundan başka, araştırmacılara göre, Murâbıtlar'a nispetle Muvahhidler'in ilk dönemleriyle ilgili daha fazla kaynak malzeme mevcuttur.¹

Muvahhid hareketinin kurucusu, genelde İbn Tûmert olarak bilinmektedir (Tûmert, babasının ismi Ömer'in Berberî dilindeki küçültme formudur). Ailesi Hintâte kabilesinin bir koluna mensup idi ve İbn Tûmert de 1082 yılı dolaylarında Atlas Dağları'ndaki bir köyde doğmuştu. Öğrenci olarak Kurtuba'da bulundu ve daha sonra Doğu'ya, yani İskenderiye, Mekke ve Bağdat'a gitti. Dönemin büyük düşünce adamı Gazzâlî'den ders alıp almadığı kesin olarak bilinmemektedir. Ama Eş'arîlik ismiyle bilinen felsefî kelama dair bazı şeyleri, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ve İskenderiye'de öğrenmiş olması muhtemeldir. Araştırmaları ve seyahatleri sırasında yenilikler yapma arzusu ile dolup

taştı. Bununla birlikte yapacağı yeniliklere temel teşkil edecek İslamî düşünceyi yeni bir mezhep şeklinde işleyip hazırlamıştı. Bu girişiminde esas vurgu *tevhid* (“birlik”, daha doğrusu “birliğin ispatı”) meselesi üzerindeydi ve bu yüzden onun yandaşları da Muvahhidler, yani “tevhidi ispatlayanlar” olarak bilinmekteydi. Bu kelime Avrupa dillerinde *Almohads* veya *Almohades* şekillerinde kullanılmaktadır.

Tutkusu, İbn Tûmert’i İskenderiye’den gelen geminin mürettebatı ve yolcuları arasında vaazda bulunmaya sevk etti ve daha sonra geçtiği şehirlerin ahalisi arasında da vaazda bulundu. Sonuçlar tam anlamıyla ümit verici değildi. Bazen sert muhalefet de görülmekteydi ve İbn Tûmert bu yüzden kısa sürede bölgeyi terk ediyordu. 1117 veya 1118 yılında Bicâye (Bougie)’den kovulmasından sonra, söz konusu hareketi gelecekte siyasî yönden başarıya taşıyacak bir şahısla karşılaştı. Bu kişi, Abdülmü’min idi. Abdülmü’min’in kendisi de bir öğrenci idi ve ilim tahsil etmek için Doğu’ya gitmeyi düşünmekteydi, fakat bu vakitten itibaren İbn Tûmert’e katıldı. Doktrin taraftarı ve karşıtlarının mutlak bir karışım yeri olan Merrakeş’te bir müddet bulunduktan sonra, Tînmâl (Tinmelal) şehrinde kısmî bir uzlete çekildiler. Böylece bu şehir yeni doktrinin propaganda merkezi haline geldi, taraftarların sayısı hızla arttı ve burası hiyerarşik bir düzene tabi tutuldu.² 1121 dolaylarında İbn Tûmert kendisinin Mehdî, yani ilahî işaret ve ilham alan bir önder olduğu yönündeki iddiasını ortaya attı. Çok geçmeden, mahallî düzeyde Murâbitlar yönetimine meydan okumak için yeterli sayıda taraftar kitlesine sahip oldu. 1123 yılında uğradığı yenilgi de onun ilerleyişini durdurmadı. O hem manevî hem de askerî liderdi. İbn Tûmert 1130’da yapılan bir savaşta öldü.

İbn Tûmert, Abdülmü’min’i kendisine halef tayin etmişti, fakat bu 1133 yılına kadar ilan edilmemişti. Abdülmü’min, başlangıçta gerilla savaşıyla yetinmekteydi, fakat daha sonra dağlık bölgelerden yeterince destek sağladı ve esas Murâbit orduları ile karşılaşmak için ovalara indi. 1145’te Tilimsan (Tlemcen) yakınlarında meydana gelen savaşta bir şekilde galip geldi ve savaştan hemen sonra bir kaza sonucu Murâbitlar’ın hükümdarı öldü. Bunun bir sonucu olarak, Murâbitlar devleti zayıfladı ve bu za-

yıflama başkent Merrakeş'in kaybına ve Muvahhid Devleti'nin kuruluşuna imkan verdi. Her halükarda bu olay, Murâbıt Devleti'nin sonu anlamına geliyordu.

Abdülmü'min, her ne kadar Endülüs'ün işlerine 1145'ten önce müdahale etmeye başlamışsa da, 1147'den sonra esas askerî girişimini Murâbıt topraklarını egemenliği altına almak üzere bölgeye yöneltmemiş, daha çok diplomatik faaliyetlerle yetinmiştir. Afrika'nın doğu kısımlarına, yani Murâbıtlar'ın ulaştıkları sınırların ötesine doğru genişleme için fırsatlar olduğunun farkına varmıştı. Fakat burada Sicilya Kralı II. Roger'in başını çektiği bir Hristiyan tehlikesi kendisini beklemekteydi. Bununla beraber, 1151 yılında bütün yönleriyle hazırlanılmış bir askerî sefer sonucunda şimdiki Cezayir'in doğusunu ele geçirdi. Yine 1159-1160 yılları arasında düzenlenen bir başka sefer, Tunus, Kayra- van ve el-Mehdiye (Fatımîler'in eski başkenti) şehirleri dahil olmak üzere Tunus'u ve doğuda Trablus (Tripoli)'a kadar olan Ku- zey Afrika kıyısını ona kazandırdı.

2. İspanya'da Muvahhidler Dönemi (1223'e kadar)

[Abdülmü'min: 1130-1163; Ebu Yakub I. Yusuf: 1163-1184; Ebu Yusuf Yakub el-Mansur: 1184-1199; Muhammed en-Nâsir: 1199-1213; Ebu Yakub II. Yusuf: 1213-1223]

1145 yılında Murâbıtlar denetimi kaybettikten sonra, hatta 1147'de Muvahhidler başkent Merrakeş'i zaptettikten sonra da Endülüs'ün durumu belirsiz idi. Fiilî hakimiyet bir takım zayıf, mahallî hükümdarların elinde idi. Bunların bir kısmı, bazı yönlerden bir süre Hristiyan krallara bağımlılıklarını sürdürmüşlerdi, ama gittikçe Muvahhid halifesinin hakimiyetini tanıma eğilimindeydiler. En ileri düzey bağımsızlığı İşbîliye hükümdarı İbn Merdenîş göstermiş; Endülüs'ün batı kısmını, bir dereceye kadar kendi kontrolü altına almıştı.

Muvahhid İmparatorluğu'nun kurucusu Abdülmü'min, Tunus'la Trablusgarp'ı kendi toprakları arasına dahil ettikten sonra, bir kez daha İber Yarımadası hakkında düşünmeye başladı ve 1162 yılından itibaren geniş çaplı bir sefer hazırlığına girişti. Ab-

dülmü'min, plan gerçekleşmeden öldü ve (kısa bir tartışmadan sonra) tahta geçen oğlu Ebu Yusuf bu planı uygulamadı. Aslında yeni halife ancak 1171'den sonra Endülüs üzerindeki nüfuzunu güçlendirme yoluna gitti. Endülüs'te İbn Merdenîş bir direniş hareketinin başını çekmekteydi, ancak İbn Merdenîş'in 1172 yılında ölümü, haleflerine, İşbîliye'yi Muvahhidler'e teslim etme dışında çıkar yol bırakmıyordu. Bundan sonra halife kuzeye doğru ilerledi ve kısa bir süre için Tuleytula'yı kuşattı; fakat en sonunda hareketin büyük zorluklar getirdiğini ve bu girişimi devam ettirmenin çılgınlık olduğunu anlayarak kuşatmadan vazgeçti. Ama görünüşe bakılırsa, bundan sonra da Muvahhidler Endülüs'ün büyük bir kısmında fiilî kontrolü ellerinde bulundurdular. Ebu Yakub Yusuf, daha sonra da düşman topraklarına karşı "kutsal savaş"ı sürdürmeyi başarmıştı. Maalesef, (Lizbon yakınındaki) Şenterîn (Santarem) kalesini kuşatırken yaralandı ve kısa bir süre sonra öldü (1184).

Oğlu ve halefi Ebu Yusuf Yakub'un yapacağı ilk iş, Bicâye (Bougie) şehrini ve Cezayir'in komşu sahil bölgesini Murâbitlar soyundan gelen bir şahıstan geri almak oldu. Bu şahıs bölgede bağımsız bir emirlik kurmuştu. Muvahhidler gerektiğinde güçlü bir ordu toplamayı başarmış olsalar da, bu tür olaylar şunu gösteriyor ki normal vakitlerde düzeni koruma amacı güden kuvvetler bu gibi maceraperestleri zapt etmede yetersiz kalmaktaydı. Böylece, imparatorluğun bir bölgesinin Muvahhidî halifesinin özel ihtimamına muhtaç olması sıradan bir hâle dönüşmüştü. Ebu Yusuf Yakub ise bu tür bir ilgiyi 1189 yılına kadar Endülüs'e gösterebilmiş değildi. Kazandığı bazı başarılar, 1190 yılında Kastilya ve Leon krallarıyla beş yıllık bir mütareke antlaşması yapmasına imkan verdi. Aynı yıl ve müteakip sene Portekiz'deki müstahkem mevkiiler üzerine düzenlediği hareketler sayesinde Endülüs'ün durumunu biraz olsun iyileştirdi ve daha sonra acil meseleler yüzünden Kuzey Afrika'ya geçti. Mütareke döneminin sona ermesi, İber Yarımadası'nda yeni bir askerî faaliyet dönemini başlatıyordu. 1195 yılının Temmuz ayında düzenlenen askerî seferde Muvahhidler, (Kurtuba ve Tuleytula yolu arasında bulunan) Arak (Alarcos) mevkiinde Kastilya Kralı VIII. Alfonso karşısında büyük bir zafer kazandı. Bu zafer o yıl ve ertesi sene kıs-

men işe yaradı, fakat görünüşe bakılırsa Muvahhidler, Hristiyan İspanya'yla Endülüs arasındaki güç dengesinde köklü bir değişiklik yapacak herhangi bir güce sahip değillerdi.

Diğer taraftan, tam da Reconquista'nın rahatça ilerlediğini düşündükleri bir sırada gelen bu başarısızlık, Hristiyanları çitası gittikçe yükselen bir faaliyete sevk etti. Piskoposlar ve başpiskoposlar, siyasî liderler arasındaki anlaşmazlıkları tasfiye etme, düşmanlıkları giderme ve karşılıklı kuşkuları yok etme hususunda önemli bir rol üstlenmekteydiler. Haçlı seferi sadece İspanya'da değil, bilakis Pireneler'in ötesinde de telkin ediliyordu ve bu da sefere pek çok takviye kuvvet kazandırıyordu. Arak (Alarcos) savaşından sonra akdedilen mütareke ve 1199'da babasının tahtına geçen yeni Muvahhid halifesi Muhammed'in güçsüzlüğü, bu hazırlıkları kolaylaştırıyordu. Bir müddet istikrar bozulmadı ve görünüşe bakılırsa, İspanya'daki Muvahhid hakimiyeti gücünün zirvesinde idi. Fakat sonunda Hristiyanlar taarruza geçer geçmez, güç dengesinde kesin bir değişiklik olduğu hemen ortaya çıktı. 1212 yılının Temmuz ayında Leon, Kastilya, Navarre ve Aragon krallıklarının birleşmiş kuvvetleri Tuleytula'dan güneye doğru hareket etti ve İkâb (Las Navas de Tolosa)'da Muvahhid kuvvetleriyle karşılaştı. Muvahhid kuvvetleri öyle bir yenilgiye uğradılar ki onların İspanya'daki hakimiyeti, bir daha telâfi edilemeyecek şekilde fiilen çöküşe geçti. Gerçi Hristiyanların yeniden kendi iç sorunlarıyla oyalanmaları sebebiyle, çöküş 1223 yılına kadar açıkça kendisini göstermemiştir. Halife Muhammed 1213 yılında muhtemelen bir kaza sonucu vefat etti ve yerine geçen on beş yaşındaki oğlu Ebu Yakub II. Yusuf sendeleyici idareyi eski kudretine kavuşturamadı.

Muvahhid hakimiyetinin çöküş nedenlerini bilmek dikkate değer, fakat konu şimdiye kadar çok az ilgi görmüştür ve bu nedenle burada söylenecek şeyler de kesin olmayan nitelikte olacaktır. Bununla birlikte nispeten kesin olan birkaç nokta vardır. İbn Tûmert Murâbit İmparatorluğu'nda yetişmişti ve bir açıdan onun öğretileri, Murâbitler aleyhinde olarak görülebilir. Murâbit idaresi, Malikî fakihlerle yakın temasta idi ve bu fakihlere göre şeriat, pratikte yürürlükte olan fûrû ilmini, yani herkesçe kabul edilen yetkili kişilerin vardığı hükümleri içeren bir ilim idi. Buna

karşın İbn Tûmert'e göre fakih, ana kaynaklardan, yani Kur'an ve hadislerin asıl metinlerinden veya Müslümanların icmasından hukukî uygulamayla ilgili ahkamlar çıkarabilmeliydi. Diğer önemli mesele ise İbn Tûmert'in Mehdî (Allah tarafından gönderilmiş imam veya düzen onarıcısı) olduğu iddiası idi. Bu iddia, her ne kadar Sünnî inancından ziyade bir Şîî inancı olsa da, kuşkusuz İbn Tûmert 'Doğu' daki Şîilik ile bağlantı kurmayı düşünmemektedir. Bilakis onun düşüncesi, azizlere ve kutsal şahıslara derin saygı duyan Berberîler için bir merkezî hareket noktası temin etmek idi. (Nitekim günümüzde halkın evliyalara karşı duyduğu ihtiram da bunun bir delilidir).

Böyle bir akaid temeline dayanan bir rejim, Murâbıtlar'ın himayesi altında büyük bir nüfuz sahibi olan Malikî fakihlerin muhalefetiyle karşılaşmak zorundaydı. Birkaç Zahirî fakih her ne kadar onları desteklese de, görünen o ki Muvahhidler kendilerine hala alternatif fakihler zümresi oluşturmamışlardı. Başka bölgelerdeki Şîî önderler, örneğin Fatımîler, uygulamada nadiren birkaç yaygın yasal yenilik ortaya çıkarsalar da, hukuk alanında bağlayıcı hükümler verebileceklerini iddia etmekteydiler. İbn Tûmert ise hiçbir zaman bu kadar ileri gitmemekte, Kur'an ve hadislerde ifade edilenleri uygulama hususunda katı bir şekilde ısrar etmekteydi. Fakat genelde o dönem yürürlükte olan hukukla uyum içinde olduğu görülmektedir. Böylece yeni öğretilerle dönemin şer'î uygulaması arasında hiçbir temel ihtilaf kalmıyor, mevcut fakihler de kendiliklerinden bertaraf edilmiş oluyordu. Aslında Muvahhidler de halife unvanına taliplerdi, hatta bu sıralarda Bağdat'taki Abbasî hilafetini tanımayı bırakmışlardı; fakat Malikî fakihler muhtemelen Abbasîler'le pek ilgilenmiyorlardı. Bu yüzden Malikî fakihler sınıfı Muvahhid himayesindeki Endülüs'te işlevlerini icra etmeyi sürdürüyorlardı.

Muvahhidler'le ilgili başka bir gerçek de fakihlerin sevgisini kazanmak amacıyla ara sıra onlar karşısında tavizler vermeleri idi. Belki de bu, Muvahhidler'in son derece zayıfladıklarının ve halk desteğinden yoksun olduklarının bir göstergesi idi. Murâbıtlar, eski Arap-Endülüs aristokrasisini iktidardan uzaklaştırmış, Malikî fakihlerin ve halkın desteğini kazanmışlardı. Muvahhidler ise mal ve mülkleri zapt edilmiş bu aristokrasi sınıfının fiilî deste-

ğini bir dereceye kadar kazanabilirlerdi. Fakat Muvahhidler'in halk arasındaki destekleri çok az idi zira Murâbıtlar döneminde meydana gelen suistimallerden sonra yaşanan geçici rahatlama duygusu zayıflamıştı. Berberîlere çekici gelen Mehdî motifi, belki de Endülüs sakinleri için o kadar cazip değildi. Nitekim Muvahhid İmparatorluğu'nun Kuzey Afrika'daki doğu bölgelerinde ikamet etmekte olan Araplar da Mehdî figürünü pek çekici bulmaktaydılar. Eğer böyle ise bu, Muvahhidler'in her şeyden önce yönetilen insanların sadece asgarî düzeyde rızasına ihtiyaç duyan bir askerî devlet olduğu anlamına geliyordu. Halk arasında hiçbir heyecan yoktu ve yönetici elite dava birliği anlamında hiçbir bağlılık duymuyorlardı. 1223'ten sonraki zor günlerde yönetici ailenin en azından bir üyesi İbn Tûmert'in görüşlerine bağlılıktan vazgeçti. İşte burada askerlerin durumu tasavvur edilebilir. Başka herhangi bir şeyden ziyade, bu durum Muvahhidler'in çöküşüne neden olmuş gibi gözükmektedir.

Çöküşü yardımcı olan bir faktör de hiç kuşkusuz, yönetici sınıfın Berberî asıllı olması idi. Bu durum, Mehdî figürünün Endülüs'ün Berberî olmayan Müslüman ahalisi için daha az cazip olduğu anlamına geliyordu; yerli İberyâ ırkının bu konudaki temel beklentisi, doğaüstü bir müdahale gibi gözükmektedir.³ Bundan başka, görünüşe bakılırsa, onlarda millî ve ırkî şuurun ilkel bir biçimi vardı, bu da esasen dil ile ilgili nedenlerden dolayı böyle olmalıydı. Başlangıçta Muvahhidler, Tunus ve Doğu Cezayir'de oturan pek çok Arap'ın bağlılığının kazanılmasında başarılı idi; fakat bir müddet sonra dil gruplarının temel yönelimlerinin farklı siyasî tepkilere neden olması oldukça tabii idi.

3. 1223-1248 Yılları Arasında Reconquista'nın Gelişim Süreci

1223'te ölen Muvahhidî halifesi arkasında hiç erkek evlat bırakmamıştı. Bu yüzden taht kavgaları ortaya çıktı ve bunlar Endülüs'te Reconquista'ya karşı direnişi sona erdirdi. Bu durumun yalnızca bir istisnası vardı: Kuzey Afrika'da yönetici aile üyeleri arasındaki kavgalara rağmen, Muvahhid İmparatorluğu varlığını bir şekilde hala sürdürmekteydi. Fakat bu da, tâbilerin ken-

dilerini bağımsız kılmaları ve küçük devletlerin kurulması üzerine ufulanıp küçüldü ve nihayet 1269'da yok oldu. 1223 yılını takip eden birkaç sene boyunca Endülüs'teki bazı Muvahhidî emirleri sınırlı alanlarda yetkiye sahiptiler, fakat merkezî hakimiyet artık çökmüştü.

Bu karışıklık döneminde, eski Sarakusta emirlerinin soyundan gelen birisinin, Doğu ve Güney Endülüs'te bir süre kayda değer bir başarı kazandığı görülmektedir. Fakat Leon ve Kastilya krallıklarının 1230'da birleşmesinin ardından Hristiyanlar bir kez daha saldırıya geçtiler. Sarakusta emiri birkaç kez hezimetle uğradı ve sonunda bir suikast neticesinde öldürüldü. Bundan sonra, bölgede büyük desteğe sahip hiçbir Müslüman lider kalmıyordu, bununla beraber, yirmi otuz sene boyunca yarı bağımsız kalabilen birkaç emir vardı. Hristiyan saldırılarının başında ise 1217'de Kastilya, 1239'dan itibaren de (1252'deki ölümüne kadar) hem Kastilya hem Leon kralı olan III. Ferdinand vardı. Onun önderliğinde Hristiyanlar, 1231 senesinden beri süregelen bir dizi askerî sefer sayesinde, nihayet Endülüs'ün kalbini ele geçirmiş bulunuyorlardı. 1236'da Kurtuba'nın, 1248'de ise İşbiliye'nin işgali bu dönemin en önemli olayları idi. Ardından, bilhassa doğuya düzenlenen "temizleme operasyonları"nın yirmi sene sürdüğü söylenebilir. Bu dönemin sonuna doğru, İspanya'daki İslam hakimiyeti, bir istisna dışında yok olmuştu.

Müslümanlar için umut ışığı olan bu tek istisna, Gırnata Nasrî Krallığı'nın ortaya çıkışı idi. 1231 dolaylarında (Medine asıllı) bir Arap'ın soyundan gelen Muhammed bin Yusuf bin Nasr, Ceyyân (Jaén) taraflarında küçük bir devlet tesis etti, sonra 1235'te Gırnata'yı zapt ederek başkent yaptı. Dikkatli bir diplomasi sayesinde varlığını sıkıntıdan uzak sürdürdü; yerel Müslüman rakiplere karşı Hristiyan yardımı aldı, daha sonra ise Hristiyanlara karşı Kuzey Afrika'dan Müslüman yardımı edindi. Diğer faktörlerle beraber sahip olduğu coğrafi şartlar, bu küçük krallığın iki buçuk asır boyunca ayakta kalabilmesine imkan tanıdı.

Yine de bu küçük ama önemli istisna dışında, Muvahhidler'in çöküşü, İspanya'da İslam hakimiyetinin sonu anlamına geliyordu.

Notlar

1 Genel referanslar: I. Goldziher, "Materialien zur Kenntniss der Almohaden-Bewegung", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLI (1887), s. 30-140; ayrıca onun J. D. Luciani'nin *Le Livre de Mohammed ibn Toumert* (Ceza-yir 1903) adlı esere yazdığı "Introduction". Bu çalışmalar emsalsizdir. Makaleler: *El(S)'deki "Ibn Tumart" ile EP'deki "Abd al-Mu'min" ve "Muwahhidun"* madde-leri; R. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tumart", *Ignace Goldziher Memorial Volume* (ed. S. Löwinger), II, 1-13; A. Huici Miranda, *Historia politica del imperio almohade*, Tetuan, 1956-1957.

2 Krşz. J. F. P. Hopkins, "The Almohade Hierarchy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI (1954), s. 93-112.

3 A. Castro, *Structure of Spanish History*, s. 130, özellikle s. 167-169.

IX. Siyasî Çöküş Döneminde Kültürel İhtişam

1. Şiir

İspanya Emevîleri'nin himayesi altında yeni bir toprakta gelişen ve güçlenen şiir, X. yüzyılın sonundan başlayarak XI. yüzyıl boyunca filizlendi. Bu dönem, bir siyasî bölünme ve istikrarsızlık dönemi idi; fakat şiir herhangi bir siyasî dalgalanmaya göre birdenbire gelişip birdenbire yıkılmayacaktı. "Mülûkü't-tavâif" döneminin birkaç sarayı vardı ki, bunlar, sanatın hamiliği için birbirleriyle rekabet halindeydiler. Bu durum, pek çok şaire kabiliyetlerini kanıtlama ve ödülleri kazanma imkanı veriyordu.

Yetenekli çok sayıda insan bulunmaktaydı. Bütün Endülüs şairlerinin en ünlüsü, İbn Zeydûn (1003-1070) idi. O, kendisi de bir şair olan Prenses Vellâde'ye karşı duyduğu talihsiz aşkını, oldukça incelikli ve zarafetli bir şekilde dile getirmekteydi. Katı bir teolog olan İbn Hazm (994-1064) da, aşka dair bir risale kaleme almıştı. *Güvercin Gerdanlığı* [*Tavku'l-hamâme*] isimli bu eserinde yazar, kendisinin ve başkalarının mısralarını kullanarak aşkın her bir yönünü ve aşıkların tecrübelerini tasvir etmekteydi. Sanata hamilik eden saraylar arasında İşbîliye'ye hakim olan Abbâdîler hanedanının sarayı özellikle meşhur idi. Bu sarayda tarz, kendileri de birer şair olan hükümdarlar tarafından belirlenmekteydi. Bu hükümdarlardan biri olan el-Mu'tadid (1012-1069), etkileyici teşbihleri ile yetenekli bir şair idi. Oğlu el-Mu'temid (1040-1095) ise tarz belirleme konumunda daha da etkin idi. el-Mu'temid, Murâbıtlar'ın eline esir düşmeden ve içini yanık ağıtlarla dökmeye başlamadan önce, döneminde revaçta olan konularla ilgili güzel tasvirler ortaya koymaktaydı. Onun hizmetinde, İbn Ammâr (1031-1083) isminde yakın bir arkadaşı da vardı. Bu kişi baş-

langıçta yüksek bir mevkiye getirilmişse de daha sonra gözden düşmüş ve öldürülmüştü. İbn Ammâr'ın şiirlerinde kesin bir ihtişam ve yankı vardı. Yine İbn Hamdîs (1055-1132) de, Normanlarca Sicilya'dan çıkarılınca, el-Mu'temid'in sarayına gelmişti.

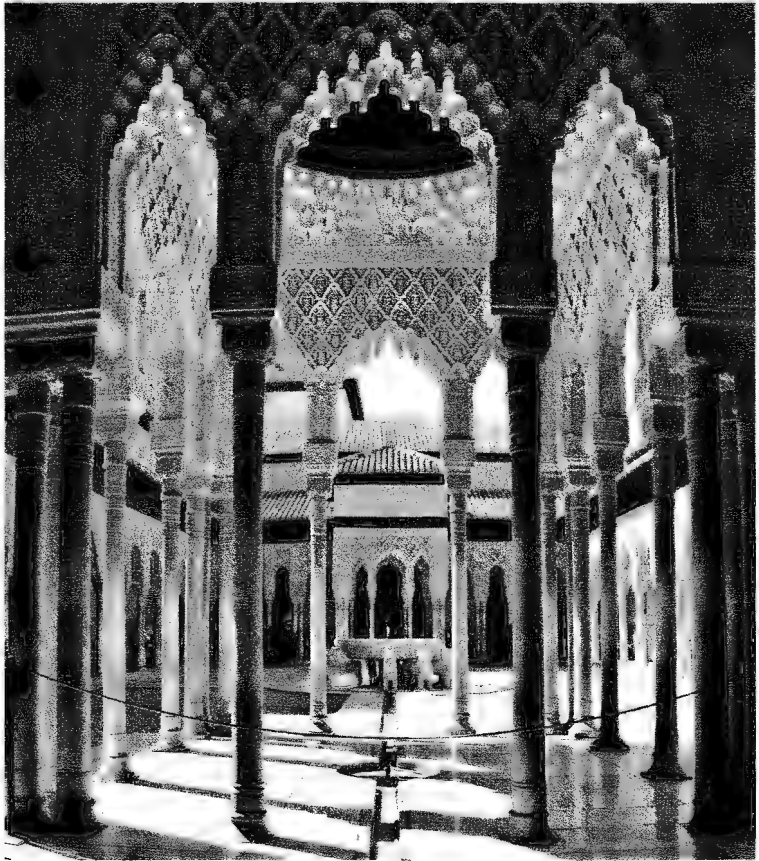
Endülüs şiirinin bu altın çağının XI. yüzyılla birlikte sona erdiğine dair genel bir kanaat vardır. Bu kanaat, bu dönemden sonra kayda değer yeni sıçrayış görülmemesi anlamında doğrudur; fakat o dönemde ortaya koyulmuş modeller, birkaç yüzyıl boyunca büyük bir maharet ve zarafetle taklit edilmekteydi. Özellikle eyaletlerde seçkin şairler, Berberî hanedanların himayesi altında ün ve başarı kazanmaya devam etmekteydiler. Bu şairlerin en çok dikkat çeken, özellikle bahçe tasvirleriyle ün kazanmış olan Alciralı İbn Hafâce (1050-1139) idi.

Şiirdeki bu gelişmeyi, Mülûkü't-tavâif ya da bir başka adlandırmayla "kapalı İtalyan cumhuriyetleri" döneminin seküler ve hoşgörülü devletçiklerindeki yaşam tarzı veya saraylarındaki serbestlikle ilişkilendirmek cazip bir düşüncedir. Yine daha sonraları canlılığını kaybetmesini, Berberî hanedanların tutucu ve baskıcı karakterleri ile irtibatlandırmak kolay bir düşüncedir. Nitekim, bu hanedanların hükümdarları sık sık, Endülüs düşüncesinin inceliklerini değerlendiremeyen yarı barbarlar olarak tasvir edilmektedirler. Aslında bu iddiaların doğruluk payı vardır, fakat onların şartsız kabulüne itiraz olarak şu vakıalar da belirlenmelidir ki, Mülûkü't-tavâif dönemindeki hayat tarzının da, entrika ve yıkıcı istikrarsızlık gibi kötü yönleri olmuştur. Ayrıca Yusuf bin Tâşfin'in halefleri, Endülüs'teki duruma çabuk uyum sağlamış ve şairlere kendi himayelerini sunmuşlardı. Aslında bir hanedanın başka bir hanedanın yerini alması, şiir sanatında önemli bir değişikliğe neden olmadı.

Diğer zamanlarda da olduğu gibi, bu asırda da şiir sadece siyasî ve sosyal durumlarla bağlantılı olarak açıklanamaz. Belki de tabiatın cömertliği, Emevî hilafetinin himayesi ve ihtişam vaadi Endülüs şiirini harekete geçiren dürtülerin toplamıydı. Bunlar sayesinde Endülüs şiiri gelişme gösterip hızlı şekilde bir üsluba dönüşmüştü. Sadece İspanya'da değil, bütün İslam dünyasında üç hilafetin tarih sahnesine karıştığı, dış tehlikelerin tehdit oluşturmaya başladığı ve içerden de Ortodoksluğun direnç göster-



Resim 7 Elhamra Sarayı Aslanlar Avlusu duvarlarına yapılmış bezemeli alçı sıradan bir detay



Resim 8 Elhamra Sarayı Aslanlar Avlusu'ndaki (Patio de los Leones) zarif sütunlar

meye başladığı tarihî dönemlere girilmiş olsa bile, şiir sanatı varlığını devam ettiriyordu.¹

Özgün Endülüs şiirinin, geleneksel veya romantik bir ifade tarzı olmanın ötesinde bir anlam ifade ettiği herhangi bir toplum tahayyül etmek zordur. Endülüs şiirinin ana temaları tüm detaylarıyla düşünülmüş rehavet verici zevk arayışıdır. Arap edebiyatında önem verilen hikmet, zühd, tasavvuf gibi konuları dile getirenler de vardı fakat onların sesleri zayıf duyulmaktaydı. Bunun yerine, gece vakti nehir kıyısında veya akşam serinliğinde ya da şafak vaktinde, “gece, gözünün sürmesini sabahın tazeliğinde yıkarken”, bir koruda yahut çimenlikte düzenlenen içki meclisleri hakkında dizeler okumaktayız. Yine gılmanlar veyahut ince belli, yuvarlak kalçalı kızların doldurdukları şaraplar, attıkları bakışlar ve gönderdikleri öpücüklerle sarhoşluğa neden olduklarını, şarkıcı cariyelerin ud eşliğinde şarkı söyleyip dans ettiklerini, “çiçek demetindeki tomurcuğun açılması gibi” onların da en sonunda elbiselerini çıkardıklarını okuruz.²

Bu zevklerde bedensel hazlara düşkünlük olduğu kadar zarafet de vardır. Endülüs şairleri güzel olan her şeyi hemen görmüşler ve ona canlı bir ilgi göstermişlerdir. İbn Hafâce’nin tasvir ettiği örnek, sevgisi uğruna gece uykusu hiç kaçmayan ciddî, metin ve vakur bir insan örneği olmamıştır. Bilakis onun insanı, her şeye hemen tepki vermekte, öfkelenmekte veya herhangi bir mesele karşısında canı sıkılmaktadır. Ama bu insan yine güzellik karşısında heyecanla titremektedir: “Sanki ben, sabâ rüzgârıyla sağa sola eğilen taze bir sorkun dalıyım”.³ Bu ince duyarlılık, Endülüs şairlerinin tabiata ve sevgiye gösterdikleri özel ilgide görülmektedir.

Tabiat, içki meclisleri ve aşıkların buluşmaları için cennet gibi bir arkaplan sunmaktaydı, fakat bu tasvir belirsiz bir şekilde yapılmaktaydı. Bunlar genelde bir anlık gözlem sonucunda ortaya çıkan sade konulardı: Akşam karanlığı, nehir suyu üzerinde yükselen dalgacıklar, özellikle tek tek çiçekler. Bu kadar popüler tasvir birkaç antolojiyi doldurmakta ve müstakil bir tarz olarak kabul edilmekteydi. Çoğu zaman, özellikle çiçekler, kıymetli taşların dizilişi şeklinde tasvir edilmekteydi; örneğin nilüfer, tam ortasında siyah boncuğu olan beyaz inci olarak; yeşil dal üzerindeki yabani yasemin ise, zümrüt çubuk üzerindeki sarı yakut

olarak tasvir ediliyordu. Bununla birlikte, bu kadar fazla çeşitlilik ve yaratıcılıkta teşbih de bulunmaktaydı; akan nehir şeffaf giyimli dansözün titreyen böğürleri, gece ise Ay'ı taç, Cevzâ'yı küpe gibi kullanan siyah bir kral olarak görülmekteydi. Endülüs şairleri, ayrılık acısı yaşayan sevgililerin duygularıyla ilgili olarak güvercinlerin iniltisi ve meltemin âh çekermişçesine esişi gibi anlatımlarda bulunmak suretiyle heyecanı doğaya yansıtmayı da ihmal etmemişlerdi.

Aşk şiirinde de Endülüslülerin işledikleri temalar zayıf bir tutkudan eğlenceye, bir kişinin sevgilisi karşısındaki itaat ifadelelerinden aşk hicranlarına karşılık olarak alay edilecek duruma düşmesine, İbn Hafâce'nin

Ellerim onun vücudunda dolaşır
Bazen belinde, bazen sinesinde,
Onun böğürlerinden Tihâme'ye inilir
Sinesinden ise Necd'e çıkılır⁴

mısralarında açıkça görülen duyarlılığından, gerçek hayattaki dokunuşun sevgilisini inciteceğinden korkarak onunla rüyada görüşmeyi tercih eden İbn Hazm'ın mazeretine varıncaya kadar çeşitlilik gösterir.⁵

Lakin bu çeşitlilik, her ne kadar zarif olsa da, duyuşsal olanın ötesine geçmemiştir. *Güvercin Gerdanlığı* adlı eserinde İbn Hazm, aşkın, tek parça olarak yaratılmış ruhun iki eşit parçasının yeniden birleşimi olduğu şeklindeki (nihayetinde Neoplatonik) görüşü ifade ediyordu, fakat bu iki ruhun birbirini tanıması maddî cazibe yoluyla gerçekleşiyordu. Bu bağlamda platonik aşk, muğlâk bir iffet psikolojisiyle ilişkilendirilmiştir ki bununla da cinsel yönelim, marazî bir süreklilik isteğine dönüşmektedir,⁶ zira fiziksel aşkta, isteği gerçekleştirme ve doyumun birarada olması gerekmektedir. Endülüs toplumunda kadının geniş bir özgürlüğü bulunduğu ve oldukça yüceltildiği ifade edilirken, şiir sanatında daima fizikî cazibesi terennüm ediliyordu. Her ne kadar erkeğin iffeti de zaman zaman övülmüş olsa da, kadının şiirlerde zikredilen biricik ayırdedici özelliği, kaptisi ve âşğını reddetme konusundaki acımasızlığı idi. Henri Pérès⁷ tarafından alıntılanan bir parçada er-Râzî ibnü'l-Mu'temid sevgilisine, "sen hem fiziken, hem de ahlaken güzelsin" demektedir, fakat bu parçada Hı-

ristiyan etkisiyle ilgili dikkate değer ve nadir bir delil de zımnî olarak mevcuttur, zira şair sevgilisinden bir “melek” olarak bahsetmektedir.

Böylece, Endülüs edebiyatı ile Avrupa edebiyatında gözlenen birtakım tutumlar arasında muhtemel bir yakınlık olup olmadığı sorusu sorulmuş oluyor. Pérès, XI. yüzyılın şiirsel üretimini herkesten daha titizlikle tetkik etmiş ve Arapların önceki bölümlerde müzakere edilen cansızlaştırma eğilimine karşıt biçimde, doğanın kişiselleştirilmesine dair örnekler vermiştir. O, farklılığı gösteren pek çok unsura dikkat çekmektedir ki bunlardan başlıcaları, her ne kadar ifade şekli biraz yüzeysel olsa da, kökleri gerçeklikle bağlantılı olan tabiat sevgisi ve Endülüslü şairleri solgun renkleri tercihe yönelten melankolidir. Onlar ilkbahar yerine yazı, gündüz yerine akşam ve geceyi öne çıkarmaktadırlar. Lütufkar dostlar arasındayken bile, sükûnet ve inzivayı tercih ettikleri hissedilir. Hayatın gel-gitleri dolayısıyla tam ve saf bir mutluluğun olmadığını ve Doğulular arasında nadiren görülen kaygı hissinin hayatın bütün güzelliklerini zehir ettiğini anlamışlardır. Kadına karşı alçakgönüllülükleri ve sevgi anlayışları, neredeyse tamamen Hristiyanlar gibiydi. Her şey hesaba katılırsa bu şairler, İslam’ı benimsemiş Arap toplumunun en sağlam ülküsünü oluşturan güç ve eylem erdemleri yerine, nezaket, alçakgönüllülük, hassasiyet, sabır ve tefekkürü yerleştirmişlerdir. Onlar, bütün melekeleri geliştirip akıl ve iradenin önüne kalbi geçirmek suretiyle tam manasıyla insanî olma eğilimindedirler.

Aslında Pérès, inkar edilemez Doğu unsurları olmasına karşın Endülüslüleri yerli halkın devamı olarak göstermek için, onlarda İberik-Romen kanının üstün olduğunu düşünmekte ve bu bağlamda Yahudi-Hristiyan unsurların, onların belirgin özelliklerinin gelişiminde önemli rol oynadığı sonucuna varmaktadır.⁸

Pérès’in çalışması her ne kadar etkileyici ve öğretici olsa da, onun sonuçlarına veya en azından Endülüs şiirinin kendine özgü özelliğine yaptığı vurguya katılmak güçtür. Çünkü bu şiir, esas itibarıyla Doğu İslam şiirinin bir uzantısıdır. Endülüslüler Doğu edebiyatına gösterdikleri ilgiyi hiçbir zaman kaybetmemişlerdir. Kendi şairlerini “el-Mütenebbî”, yahut “İbn Rumi el-Mağribî” gibi lakaplarla nitelendirme geleneği, onların Doğu edebî normlarına olan saygılarını göstermektedir. Hatta İbn

Hazm, İspanya'da doğmamış olsa, daha fazla takdir göreceğinden yakınmaktaydı. Gerçekte Endülüs temalarının tamamı, doğa olarak klasik şiirden türemiştir ve Pérès'in ortaya çıkardığı özelliklerden çok azı, diğer İslam bölgelerinde yankı bulmamıştır. İfade biçimlerinde de Endülüslüler imge seçiminde kendi çizgilerinde ilerliyorlardı. Tumturaklı kelime oyunu öylesine yerleşmişti ki, iki oğlunun öldürüldüğünü duyduğu zaman el-Mu'temid, hiç şüphe yok ki kalbinin derinliğinde hissettiği acısını, oğullarının isminden hareketle ince cinas sanatı kullanarak dile getirmişti. Bundan başka, daha abartılı ifade yolları arayışında ne yapaylıktan ne de zevksizlikten kaçınmışlardı, öyle ki ince ve zevk sahibi bir şair olan Ebu amir bin Şüheyd (992-1035) şöyle yazabiliyordu:

Onu öylesine öptüm ve emdim ki, neredeyse onu dişsiz bıraktım...

Bununla birlikte, burada belirgin bir lirizm de vardır ve Baron Mac Guckin de Slane'in bu duruma dikkat çekmesinden sonra pek çok kişi bunun farkına varmıştır.⁹ Ama bu lirizm, belli konuların üstünlüğü, duyguların vurgulanması, belki bir dereceye kadar da hislerin ortaklığı ve tasvirlerin benzer oluşuyla sağlanmaktadır. Aynı durum, İbn Hafâce'nin yüce ve geçit vermez dağ tasviri¹⁰ veyahut bir süvari bölümünü tasvir eden ve tüm metaforlarının esin kaynağı su olan aşağıdaki mısralar için de söz konusudur:

Sel gibi akıp giden atlara bindiler
Mızraklar üzerine nişanlar dizdiler
Kınları ırmaklara emanet ettiler
Su yüzündeki beyaz başlı köpükleri seçtiler
Demirin gücüyle nehirleri aldılar
Omuzlar üzerindekiyle yöneldiler¹¹

Burada önemli olan husus, Endülüs edebiyatının Doğu tarzından uzaklaştığı noktadan, Avrupa edebî zevkince kabul edilebilir bir yöne doğru hareket etmesidir.

Tek başına ırkların karışması durumu, bu fenomene açıklık getirmemektedir ve daha önce de görüldüğü gibi, Müslüman fatihler İspanya'da taklide şayan bir kültür bulmamışlardı. Ama yine yerli nüfusa ait bir halk edebiyatı da vardı.

Evrilmekte olan toplumda -ki bu toplum, çoğunlukla akrabalık bağıyla birbirine bağlı olan müvelledler ve müsta'ribler arasındaki birkaç engeli koruyabilen ve takvimler farklı olsa da, birkaç önemli Müslüman bayramını Hristiyan bayramlarına rastlatacak kadar farklı kültürlerin bir arada yaşamasına göre kendisini düzenleyen bir toplum idi- bu halk edebiyatı da yeni gelenlerin edebiyatına karışmış ve onda erimiş olmalıydı. Hakikaten, Endülüslülerin “hem Hristiyanlar tarzında hem de Arap kervanbaşları tarzında” şarkı söylediğini destekleyen bir XIII. yüzyıl metni vardır.¹² Halk düzeyinde karışım meydana gelir gelmez, orijinal halk edebiyatındaki bazı ürünlerin ara tür olarak kullanıldığını, hatta geleneksel seçkin şiire de geçtiğini düşünmek zor değildir.¹³

Böylesi bir sürecin, özellikle şiir sanatının bentli biçimlerinin gelişiminde, yani Endülüs'ün Arap edebiyatına tartışmasız orijinal katkıları olan müveşşah ve *zecal*ın gelişiminde ortaya çıktığı muhtemeldir. En yaygın şekliyle müveşşah, beş veya altı kıtadan oluşan bir manzumdir, nakarat olarak kullanılabilecek bir matlaı vardır, fakat her halükarda bu matla, tekrar eden bir unsur sunmaktadır. Her bir kıta, matla kafiyesinden türemiş iki mısra ile izlenen özel kafiye üç mısradan oluşur. Bu durumda kafiye şeması aşağıdaki gibi olur:

AAbbbAA(AA) cccAA(AA) vb.

Fakat bu şema geliştirilmiş ve üzerinde bazı değişiklikler yapılmıştır. *Harce* olarak isimlendirilen son beyit, şiirin “ana mısraı”nı oluşturmaktaydı. Müveşşah nazariyesinden bahseden erken dönem kaynakları, harcenin en başta yazılmış olması gerektiğini yahut da alıntılanmış olabileceğini belirtmektedir. Yine bu eski kaynaklara göre, harce çok canlı ve heyecan verici olmalı, sadece klasik Arapça ile yazılmamalı, aynı zamanda günlük konuşma dili veya Latin dilinden deyimler de içermelidir. Nitekim son yıllarda bu türden birkaç harce bulunmuştur; onlar yerel dil ile Latin dilinin karışımından oluşmaktadır ve hemen hemen her zaman bir kadının ağzından söylenmektedir.

Zecal ise tamamen günlük konuşma dilinde yazılmaktaydı ve her kıtanın sonunda matlaın kafiyesinden kopyalanmış tek mısralık daha basit bir kafiye şeması bulunmaktaydı. Örneğin:

AAbbbA(AA) vb¹⁴

Bazı Endülüs müveşşahları ya aynen klasik Arap şiirinin vezinlerinde ya da onlara çok benzeyen vezinlerde yazılmıştır. Diğer bir kısmı, yani okunduğu zaman vezinsiz olduğu kulakça farkedilip de,¹⁵ şarkı şeklinde söylendiği zaman keyfi kısaltma ve yahut hecelerın uzatılması yoluyla kafiyeli modele uyarlanana ise bu tarzın Doğu'daki nâşiri olan İbnü's-Senâülmülk'ün (ö. 1212) dikkatini çekmiştir. Bu iki aşırı uç arasında, hece sistemine göre okunabilen ve muhtemelen geleneksel tefileli bahirlerden türetilen fakat onlardan açıkça farklı olan pek çok müveşşah vardır. Bunlar, haklarında henüz son söz söylenememiş merak uyandırıcı meseleleri ortaya çıkarmaktadır.¹⁶

Müveşşah ve zecel, Arapça konuşulan ülkelerde kullanıma girmiş klasik olmayan şiir formlarından sadece ikisi idi.¹⁷ Diğer formlardan hiç olmazsa birinin -*mevaliyânın*- miladi VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde Irak'ta kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Bağdatlı şairler Ebu Nüvâs (ö. 803) ve İbnü'l-Mu'tazz'a (ö. 908) nispet edilen bentli manzumeler vardır ki bunları müveşşah tarzının habercileri olarak kabul etmek imkansız değildir.¹⁸ Bununla birlikte, bu münferit örneklerin daha sonraki dönem şairleri tarafından model olarak kullanıldığına dair hiçbir delil yoktur. Hiç şüphe yok ki Doğu'daki bentli şiirin gelişiminin büyük ölçüde halk edebiyatıyla bağlantılı kalması, Endülüslülerin müveşşah ve zeceli diğer bölgelerdeki Müslüman aydınlarda hayranlık ve öykünme uyandıracak düzeye ulaştırana kadar sürmüştür ve böylelikle Endülüs'ün bu alandaki üstünlüğü, kabul edilir bir olguya dönüşmektedir.

Bilinen en eski Endülüs müveşşahları XI. yüzyıla aittir, fakat onların "icadı" X. yüzyılın başlarında ölmüş olan Kabra (Cabra) şairine nispet edilmektedir. Buradaki "icat" kelimesi bu şairin müveşşaha, edebiyat ehli nezdinde kabul edilir bir biçim verdiğinden öte bir anlama gelmemektedir; zira harcenin doğası müveşşahın halk kökenli olduğuna -muhtemelen Arapça konuşan topluluk karşısında yerli kadın şarkıcılar tarafından söylenen şarkılar- delalet eder. García Gómez kulağı halk şarkısından canlı bir mısra yakalayan bir Arap şairin bundan hareketle nasıl ilk müveşşahı yazmış olabileceğini göstermiştir.¹⁹ Bu şairin halk

şarkısına olan sanat borcunun daha fazla olması gerektiği muhtemel bir görüş gibi gözükmemektedir, çünkü müveşşahın yapısı, klasik Arap kasidelerinden tamamen farklıdır.

Bu tarz büyük bir rağbet görmüş ve üstat olarak kabul edilen pek çok şair tarafından kullanılmıştır. Bu şairlerden bazıları, örneğin Ebu Bekir Muhammed bin Zühr (ö. 1110/1111), ünlerini bu tarzdaki maharetleriyle kazanmışlardır. Bu tarz, dönemin sanat zevkine oldukça uygundu. Aynı zamanda, beyitten ziyade heceye dayalı olması ve uygulanabilir çığır açıcı yapısıyla bu biçim, üstatların elinde Endülüs aşk şiirinin en büyüleyicilerinden bazılarını ve kimi zarif tasvirî parçaları ortaya çıkarmıştır.

Zecel ise son döneme kadar kendisini tam anlamıyla görünür kılmamıştır. Onun en önemli temsilcisi İbn Kuzmân (ö. 1160 veya 1169),²⁰ bu tarzı mükemmelleştirme hususunda en fazla itibarı hak eden kişidir. Ama bu, zecelin ondan önce uzun süredir kullanımda olmadığı anlamına gelmez. Gerçek bir halk edebiyatı türü olarak zecel, edebiyat ehlinin dikkatinden uzakta kalmış olabilirdi. İbn Kuzmân, canlılığı ve hoyrat mizahıyla edebiyatçılar ve daha sonraki nesiller nezdinde kabul gören ilk zecel şairi idi.

Böylece, halk edebiyatının güçlü ruhunun, klasik üslup taraftarlarınca oluşturulan gelenek duvarında gedik açması, Müslüman toprakları arasında sadece İspanya'da olmuştu.

2. Nesir ve Filoloji

Arapçada dil ve edebiyat araştırmaları, sürekli olarak özel bir şekilde yakın ilişki içinde olagelmıştır. İlk dilbilgisi uzmanları ve sözlük yazarları, eski saf Arapçanın nasıl olduğunu belirlemek için gayret sarfetmişlerdir ve bu amaca giden yolda onların ham maddesi kadim şiir olmuştur. Dolayısıyla onların eserleri, sadece örnek olarak kullanılmayan, bilakis kaynak olarak da gösterilen alıntılarla doludur. Aslında bu tür şiirin derlenmesini teşvik edenler de onlar idi ve onların giderek artan ve gelişen merak duyguları, antolojilerin derlenmesine, edebî hikayelerin toplanmasına, edebî metinlerle ilgili şerhlerin yazılmasına ve edebiyat eleştirilerinin gelişmesine imkan sağlıyordu.

İspanya Müslümanlarının farklı bir eğitim sisteminin olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma ilk dikkat çeken Pérès'in de işaret ettiği gibi,²¹ Endülüs'teki eğitim sistemi Doğu'da izlenen eğitim sisteminden daha aklı idi. Bu sistem gereğince öncelikle dil, daha sonra dinî "ilimler" öğretilmekteydi. Ama bu "ilimler" Doğu'daki gelenekle tam bir uyum halindeydi. Bahsi geçtiği üzere, bu ilimler başlangıçta el-Kâli örneğinde olduğu gibi bilim adamlarınca Endülüs'e taşınıyor ve bağlantı bilim adamlarının ve bilimsel eserlerin karşılıklı yoğun intikali yoluyla sürdürülüyordu. Bu iki yönlü gidiş geliş İslam medeniyetinin temel birliğini vurgulamaktadır.

Böylece, diğer yerlerde olduğu gibi, Endülüs'te de Arap dilcileri Doğu'da yazılmış örnek eserlere şerhler yazmak suretiyle ortak bilgi havuzuna katkıda bulundular. Sözlük bilimci İbn Sîde (1006?-1066), diğer eserlerinin yanı sıra, Doğu'da ve Batı'da azımsanmayacak bir şöhret bulan iki büyük sözlük derledi.

İspanya'da, çok çeşitli konuları kapsayan ve kültürlü insanın her türlü ilgisine cevap verecek ansiklopedik mahiyette eserler olan *edeb kitapları* da üretiliyordu. Bu tarz eserlerden biri, İbn Ebî Rendeka ismiyle de bilinen Ebu Bekir et-Turtûşî (1059-1207) tarafından yazılmış olan *Sirâcü'l-mülûk* adlı eser idi. Bu eser, hükümdarlık adabıyla ilgili hikayelerin neredeyse tamamını ihtiva ediyordu ve söz konusu eser belki de "hükümdarlar için aynalar" başlıklı özel kategoriye alınabilirdi. Başka bir eser, Yusuf ibnü'ş-Şeyh el-Mâlekî (1132-1207) tarafından yazılmıştı. Alfabetik olarak düzenlenen bu eserde muhtelif konulara değiniliyordu ve söz konusu eser genel kültür kılavuzu olarak kullanılır hale gelmişti.

Endülüslü şairler için medar-ı iftihar olan antolojiler arasında, özellikle Endülüslülerin doğa zevkini yansıtan tek bir konuya hasredilmiş antolojiler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Bunlar arasında günümüze kadar gelen en eski antoloji, Ebu'l-Velîd el-Himyerî'ye (1026-1084) aittir ve bu eser tamamen ilkbahar ve ilkbahar çiçeklerini konu edinmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Hazm'ın bir şiir antolojisi olduğunu halihazırda belirttiğimiz ve aslında bir Doğu antolojisinden, yani Ebu Davud el-İsfehânî'nin *Kitabü'z-Zehrâ* adlı eserinden esinlenerek yazdığı *Güvercin Gerdanlığı*, aşk üzerine yazılmış, bir ölçüde özgünlüğe ve eşsiz şöhrete sahip bir eserdir.

İbn Bessâm (ö. 1147), Endülüs yeteneğinden yana olmak ve Doğu modellerine körü körüne itaatten sıyrılmak şeklinde ifade ettiği bir hedefle *ez-Zahîra* adlı edebiyat tarihini yazmıştır ki bu eser, edebî bilgiler noktasında bugüne kadar gelen en zengin hazinelerden birisidir. İbn Bessâm'ın kendisinden genç bir çağdaşı olan Feth bin Hakan, üslubunun güzelliği sayesinde kendisine seçkin bir şöhet-kazandıran edebiyat tarihiyle ilgili iki eserinde esas olarak *ez-Zahîra*'ya dayanmaktadır. Son olarak, Doğu'yla rekabetin bir sonucu olarak değil, el-Mansur yönetimindeki Muvahhid sarayının bir ürünü olan Berberî meydan okumasına cevaben eş-Şekundî (ö. 1231), Endülüs kültürünü savunmak amacıyla ölçülü münakaşası, çabuk kavrayışlılığı ve üstün üslubu ile temayüz eden bir risale kaleme almıştı.

İşaret edildiği üzere Feth bin Hakan ve eş-Şekundî'nin üslubu her ne kadar üstün olsa da, haberleri nakletmekten ziyade estetik etki yaratmayı amaç edinen bir tür olarak estetik nesir, resmî yazışmalardan doğan bir edebî faaliyet idi. Hükümdar katipleri sadece notlar tutan kişiler değillerdi, bilakis kıdemli "devlet memurları", sorumluluk ve prestij sahibi kişilerdi. Onların kelime kullanma becerileri edebiyat eleştirmenlerinin dikkatine değer seviyedeydi.

Nihayet nesir yazımının alanı, resmi yazışmaların sınırlarını aşarak farklı temalarla ilgili risaleler yazmaya doğru genişledi. Bu temalar arasında tasvirler edici parçalar, kılıç ve kalem yahut da farklı çiçek türleri arasındaki hayalî münazaralar vardı.

Meşale, bir kez daha Doğu'da alevlenmişti, en yeteneklileri Câhız (ö. 869) olan birkaç yazar burada nesir edebiyatının canlı ve şevk verici üslubunu geliştirmişlerdi. Bu yazarlar hayranlarını ve taklitçilerini Endülüs'te buldular. Bunların en ünlüsü şair İbn Zeydûn idi. İbn Zeydûn'un, biri gözden düştüğü ve hükümdarın merhametini istirham ettiği esnada, diğeri ise rakibi İbn Abdûs'a hitaben hiciv tarzında yazdığı iki risalesi bu üslubun iki güzel örneğidir; etkileyici yapıya sahiptir ve ilmî referanslar açısından zengindir.

Kısa zamanda belâgat sanatının cazibesi, şiir sanatında olduğu gibi nesir sanatını da ele geçirdi. Doğu'da ve benzer şekilde Batı'da okurun samimi duygularını harekete geçirmekten ziyade

onun hayranlığını uyandırmayı amaçlayan, zekice süslenmiş ka-
fiyeli nesir, edebî seçkinlik kazanmaya çalışan tüm yazılarda ku-
ral haline gelmişti.

Nesrin bu türü, uygun zemini özellikle *makâme* sanatında bulmuştu. Makâme, yapmacık olmasına rağmen, üstün bir ma-
haretle anlatılan kısa hikayelere verilen isimdi. Bu hikayelerde
çoğu zaman bir düzenbazın bedava yemek ve birtakım basit
ödülleri kazanmak için yaptığı sevimli ve esprili hileleri
anlatıyordu. Yaygın kanaate göre, bu tarz Doğu'da Bediüzzaman
el-Hemedânî (969-1008) tarafından icat edilmişti, ama bundan,
onun bu tarza ince edebî ifade veren ilk şahıs olduğunun ötesin-
de bir anlam çıkmamalıdır. Makâmenin ismi ve biçimi,²² fasih
bedevi dilinde ve ciddî bir üslûpla yazılan ve ekabirin lüks haya-
tın tehdit ettiği eski erdemlere dair nutuklarını içeren bir IX.
yüzyıl anekdotundan türediğini doğrulamaktadır. Ama bir yüzyıl
sonra makâmenin kahramanı, ekmek kazanmak için kurnazlığa
başvuran davetsiz bir misafir rolüne kadar inmişti.

Bediüzzaman ise, anlattığı hilelerde yaratıcılık, maharet ve
insan davranışına dair bazı canlı mülâhazaları gözler önüne se-
riyordu. Fakat onun asıl ilgisi, makâmenin sunduğu güzel tarz ve
usta ifade fırsatları üzerindeydi, nitekim makâme de başarısını
bu özelliklerine borçlu idi. Basralı el-Harîrî (1054-1122) bunu
daha ileriye taşıdı. Onun kahramanı, izleyiciyi şaşırtmak, ardın-
dan da aldatmak için güçlü hitabetinden başka bir aracı pek faz-
la kullanmadı. Böylece anlatım, nefes kesen mükemmellikteki
sözlü ifadeler için zarif bir çerçeve haline geldi.

Bediüzzaman'ın eserleri -makâmeleri gibi risaleleri de- İspan-
ya'da kısa sürede yayıldı, derin bir hayranlık uyandırdı ve erken
dönemden itibaren taklitleri ortaya çıktı. el-Harîrî'nin makâme-
leri de en az Bediüzzaman'ınkiler kadar tutuldu. Rivayetlere göre
bazı Endülüslüler bu eserleri bizzat yazarın kendi ağzından duy-
muşlardı; nitekim el-Harîrî'nin makâmelerinin Ebu'l-Abbâs eş-
Şerîşî (ö. 1222) tarafından Endülüs'te şerhi de yapıldı. Bu şerh,
İslam dünyasının her tarafında kabul görmüştü. Bilindiği kada-
rıyla, makâmeler Endülüs'te XI. yüzyılın sonlarından itibaren ya-
zılmaya başlanmıştır. Bu sanata belki de en önemli katkıyı, Ebu't-
Tahir Muhammed et-Temîmî es-Sarakustî el-Eşterkûnî (ö. 1143)

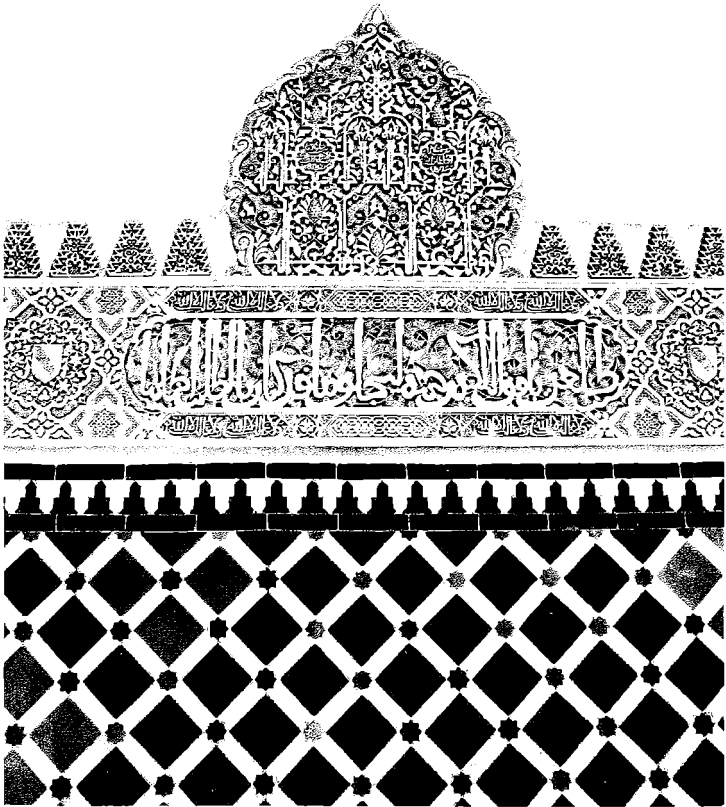
yapmıştı²³ ki o elli makâmesini yazarken Doğulu şair Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin *Lüzûmiyyât* adlı eserine öykünerek olsa gerek, şifahî tezyinatın ihtiyarî ve zor miyarlarını kullanmıştır.

Nakledilen hikayeye duyulan ilgi yazarın hünerine duyulan ilgiden daha az idi, ama bununla birlikte, fıkra türü istisna edilecek olursa makâme, Arap edebiyatının nesir ve nazmında geliştirilmiş tek hikaye biçimi idi. Bidpai'nin masallarından birinin İbnü'l-Mukaffa (ö. 757) tarafından erken dönemde yapılmış tercümesi, bir edebiyat klasiği niteliği kazanmıştı. Benzer şekilde, nitelikli bir tercümede toplanan Pers masalları, *Bin Bir Gece Masalları*'nın nüvesini oluşturmuş gibi gözükmemektedir, fakat ona sonradan yapılan ilavelerin yazarının bilinmemesi ve vasat bir dilde oluşu, onun halk kökenli olduğuna dair bir delildir. Nitekim Arap nesrinin üstatları da hikayeciliği neredeyse tamamen halka bırakmışlardı. Bu olgu, yukarıda da işaret edildiği gibi Arap edebiyat geleneğindeki atomculuk ilkesine uygun idi. Şöyleki, her ne kadar ifade vasıtalarını elmas parlaklığında süsleseler de, genel bir bütünlük için sürekli bir yaratıcılık gerektiren epik ve –modern çağa kadar da– dram, roman ve janr oluşturamadılar. Doğu'da mensur olarak yazılmış bu tür eserlerin tek istisnası, şair el-Ma'arrî'nin *Risâletü'l-Gufrân*'ı idi. Bu eserde gökyüzüne yolculuk ve orada önceki yüzyılların şairleriyle karşılaşmalar tasvir edilmektedir. Eserle *İlahi Komedyâ* arasındaki yüzeysel benzerlikler, Dante'nin ilhamını herhangi bir İslamî kaynağa borçlu olup olmadığı hakkındaki tartışmayı cazip hale getirmektedir.²⁴

Müslüman İspanya'da da durum bu manzaradan pek farklı değildi. Masallar ve efsaneler -ki bunlardan bazıları günümüze kadar ulaşabilmiştir- halk mirasının bir parçası idi. Tutucu bir geleneğe bilinçli bir bağlılıkları olmayan bu masal ve efsaneler, eski kültürlerden dilediklerinden eğlence kaynağı olan ve bilgi veren tüm iplikleri serbestçe bir araya yığıyorlardı. Bu iplikler Arap, Yunan ve yerel kökenliydi. Bu çapraz etkileşim sonucu ortaya çıkan muhayyile yoluyla da bu iplikleri rahatça örüntülere dönüştürüyorlardı. Fakat bunlar da edebî hikaye türüne doğru bir gelişim kaydetmedi. Yalnız bir istisna vardır: XI. yüzyıl tabiplerinden İbnü'l-Kinânî *Muhammed ve Su'dâ* isimli şu anda kayıp olan bir kitap yazmışsa da, o da hayalî bir aşk hikayesi görünümünü vermektedir.



Resim 9 Elhamra Sarayı'ndan taş oymacılığı detayı



Resim 10 Elhamra Sarayı'ndan çini ve Arap süslemesini gösteren duvar detayı



Resim 11 Elhamra Sarayı Eski Havuzu ve Kadınlar Kulesi (Torre de las Damas)

Bununla birlikte, yazarlarınca hikaye unsuru ikincil öneme sahip olsa da, konuyla ilgili oldukça önemli iki Endülüs eseri daha vardır.

Birinci eser, Ebu amir bin Şüheyd (992-1035) tarafından yazılan *Risâletü't-tevâbi' ve'z-zevâbi'* dir. Bu eserde yazar, doğa-üstü âlemlere yaptığı seyahati, orada *tevâbi*, yani İslam öncesi dönem inançlarına göre şiire ilham kaynağı teşkil eden ve tek tek yazarlara ilişik ilham perileriyle karşılaşmayı tasvir etmektedir. Yazar, üç cahiliye şairinin ve birkaç “modern” şairin tevâbi-yle görüşmeler yapmıştır. Bunların pek çoğu, yazılan her bir kasidenin özel ilham perisi (*tâbi*) tarafından, çoğu kez onaylanarak dinlenmesine dair kısa diyaloglardan müteşekkildir, ama bu kasidelerin gerçek yazarı İbn Şüheyd’dir. Yine birbiri ardına gelen şairlerin belli düşünceleri ve mecazları nasıl kullandıklarının izini süren pasajlar da vardır. Kitap, bir katırla bir eşek arasında geçen, şiir yazmanın erdemleriyle ilgili bir tartışma ve bir kaz tarafından atılan bir nutukla sona ermektedir. Muhtemelen bunlar da kimlikleri belirtilmemiş edebî şahsiyetlerle ilgili hicivlerdir.

Bu eser, Arapçada türünün bilinen ilk kitabıydı; çünkü bu eser el-Ma’arrî’nin *Risâletü'l-Gufrân*’ından birkaç yıl önce yazılmıştı. Fakat el-Ma’arrî’nin ondan haberdar olduğunu gösteren hiçbir iz yoktur. Pérès’in ileri sürdüğü düşünceye göre,²⁵ bu eser Platon veya Lucian’ın *Diyaloglar*’ından esinlenmiş olabilirdi, fakat bunu teyit edecek herhangi bir delil yoktur. Her ne olursa olsun eser, her şeyden önce hayalî çerçevede sunulan bir edebî eleştiridir. Bununla beraber, hikaye bazen biraz canlılıkla, bazen de Arap edebiyatında ender görülen nükteli bir dille nakledilmektedir. Şairlerin bizzat kendileriyle değil de, onların tevâbi-riyle yapılan görüşmeler, maddî tasvir yoluyla tanımlama yapma imkanı sağlıyordu. Bu, sık sık yapılmıyordu ama yapıncı da ustalıkla yapıyordu.

Hikaye biçimindeki ikinci eser ise İbn Tufeyl’in (ö. 1185) bir sonraki bölümde felsefe kategorisinde bahsedilecek olan *Hayy bin Yakzan* adlı hikayesi idi. Eserin temel konusu beşerî melekeleri eğitmek yoluyla en yüce hakikate ulaşmaktır. Edebiyat tarihi zaviyesinden söylenebilir ki İbn Tufeyl, eserin tam adını ve genel konusunu Doğulu filozof İbn Sînâ’nın (980-1037) erken dönem-

de yazdığı bir eserinden almıştır. Fakat İbn Sînâ'nın eseri felsefi bir makale idi ve onun kahramanının ismi, yani *Hayy bin Yakzan*, daha çok bir sembol idi. İbn Tufeyl ise bu sembolü, bir ceylanın yetiştirdiği çocuktan bahseden bir halk hikayesiyle birleştirdi, geleneksel inançlarla yüklenmemiş ve sosyal bağlarla engellenmemiş bir ada münzevisinin zihinsel gelişimini tasvir etmek suretiyle İbn Sînâ'nın spekülasyonlarını ete kemiğe büründürdü. Bu özelliğinden dolayı esere Rousseau'nun *Émile* adlı eserinin müjdecisi denilebilir. Felsefeyle halk hikayeciliğinin eserdeki bu alışılmadık birlikteliği, Arap edebiyatına çağımıza kadarki en inandırıcı ve cazip hikayeyi kazandırmıştır.

3. Dinî İlimler ve Tarih

Emevî Hilafeti'nin çöküşü sonrasında ortaya çıkan siyasî kargaşa dönemi, şiir sanatında olduğu gibi çeşitli aklî ilimler açısından da yavaş yavaş gelişen filizlerin çiçek açtığı dönem oldu. Bu bilimlere dair üretilenler, büyük ölçüde X. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, yani III. Abdurrahman'ın son yıllarında ve II. Hakem döneminde kütüphanelerin kurulması ve Doğu'dan İspanya'ya davet edilen alimlerin burada yerleşmeye teşvik edilmeleri sayesinde meydana gelmişti. Dönemin ruhu da buna katkıda bulunmuş olmalıdır. Çünkü III. Abdurrahman döneminde sağlanan kendinin farkında olma bilinci ve özgüven, Emevî hilafetinin çöküşünden sonra uzun bir süre daha devam etmişe benzemektedir. Bu nedenle, XI. ve XII. yüzyıllarda İspanya'nın, Doğu'daki merkezlerde büyük şöhret kazanmış derin bilgi sahibi alimler yetiştirmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Müslüman İspanya'nın büyük bir kısmının kaybedildiği XIII. yüzyılda da Endülüslü alimler Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de istihdam imkanı bulabiliyorlardı.

Endülüs'ün XI. yüzyıldaki en önemli alimi, ismi bazen Abenhazam olarak Avrupalılaştırılan Kurtubalı İbn Hazm (994-1064) idi.²⁶ Onun soy ağacı hakkında ilginç bir husus vardır. İbn Hazm'ın kendisi, Ümeyye ailesinin azatlı kölesi olarak İspanya'ya gelen İranlı bir ailenin soyundan geldiğini ileri sürmüştür; bazı son dönem biyografi yazarları da bu iddiayı kabul etmektedirler. Fakat çağdaşlarından bazıları, Batı İşbiliyeli yerli bir aileden

geldiği için onunla alay etmişlerdir.²⁷ İbn Hazm ise kendisini, genel olarak Araplara, özel olarak da Ümeyye ailesine bağlı hissetmekte ve Hristiyanlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Küçük hacimli eserleri arasında Arap nesepleriyle ilgili bir risalesi vardır.

Amirî emiri el-Mansur ve oğlu el-Muzaffer (ö. 1008) döneminde İbn Hazm'ın babası yüksek görevlerde çalıştı ve kuşkusuz bu tarihten 1012 yılında ölümüne kadar Endülüs'ün muhataralı işleriyle uğraşmaya devam etti. İbn Hazm'ın eğitimi de hemen hemen bu dönemde bitmiş olmalıdır, zira bu esnada, yani 1009 yılında yönetim kurumunda artık çözülme başlamıştı. Ailenin bu esnada bir konaktan veya malikaneden başka birine intikaliyle ilgili dağınık atıflar vardır. Bu göçler 1013 yılına kadar devam etti ve en sonunda Belensiye yakınlarındaki Şâtıbe'ye yerleştiler. Görünüşe bakılırsa İbn Hazm, yaklaşık 1016 yılında Emevî yanlısı olarak siyasetle ilgilenmeye başladı, fakat onun yöneticilik kariyeri başarısız oldu, harp ve hapis hayatı yaşadı. 1023 yılının Aralık ayında kısa ömürlü Emevî halifesinin baş veziri oldu, fakat 7 hafta sonra halifeye suikast yapıldı, İbn Hazm ise bir kere daha hapse atıldı. Rivayetlere göre, 1027-1031 yılları arasında kısa süreliğine başka bir siyasî görev üstlendi, ama kısa zamanda siyasetten büsbütün uzaklaştı ve kendisini tamamen ilme adadı.

Onun ilk nesir eseri olan *Güvercin Gerdanlığı*,²⁸ fıkıh ve ilahiyat alanlarında üstün başarı yakalamış bir şahıstan bir anda gelen çarpıcı bir sürpriz sayılmaktadır, çünkü bu eser aşk ve aşıklar hakkındadır ve yaşanmış pek çok hikayeyi içermektedir. Eserde yazarın gençlik tecrübelerinden ve meraklarından yansımalar olmakla birlikte, onlar, esasen yazarın Arapçaya olan ilgisinin ve dili kullanmadaki becerisinin bir ürünü olarak anlaşılmalıdır. Eserin nesir kısmı özenle yazılmış ve araya kendisine ait zarif mısralar yerleştirilmiştir. Dile duyulan bu ilgi, *Güvercin Gerdanlığı*'yla sonraki dönemin teolojî sistemi arasında da bir köprü vazifesi görmüştür.

İbn Hazm'ın dinî ilimlerle ilgili ilk bilgisi İspanya'da hakim olan Malikîlik mezhebinden gelmektedir ve bu bilgi, temelde mezhebin pratikteki detaylarıyla sınırlıydı. Fakat hiçbir şey, zeki bir öğrencinin özel hükümlerin sebepleriyle ilgili sorular sormasını durduramazdı. Zira o dönemde İspanya'da hem büyük ha-

dis alimleri hem de Şafîî fakihler vardı ve Şafîîler, “usul” ve temel şerî kaynaklar hakkında dersler vermiş olmalıydılar. İbn Hazm da hadis öğrenimini derinleştirmiş ve haddizâtında Şafîîlik bakış açısını yansıtan büyük bir fıkıh kitabı yazmıştı. Ancak, yaklaşık 1027 yılında Şafîîlik’ten tatminsizlik duymaya ve erken dönem edebiyat üstadlarından birinin etkisi altına girmeye başladı. Bu şahıs İbn Hazm’ı Zahirî fıkıh ekolüne ve daha sonra da kendi manevî atmosferine dahil etmişti. Zahirîlik, Davud el-İsfahânî (ö. 884) tarafından ortaya konulmuştu ve onun temel ilkesi, Kur’an ve sünnetteki kelimelerin zahirî anlamına bağlılık idi. Aslında bu temel ilke, (muhafazakar dairelerde kınanan) mecazî teville girmeksizin esas metinlerde yer alan çelişkili rivayetleri telif etme çabasıyla ilişkilidir.

İbn Hazm’ın nazarında Zahirîliğin büyük bir cazibesi olmalıydı. Çünkü o döneme kadar Zahirîlik sadece bir fıkıh veya mezhep okulu olduğu halde, İbn Hazm, şimdi aynı temel ilke üzerinde bir dogmatik teoloji sistemi de tesis etmeye çalışıyordu. Görünüşe bakılırsa, bu girişimde, temel Arap dil anlayışıyla (ve dilin bilgiyle ilişkisi anlayışıyla) İberik asıllı olduğu ihtimal dairesinde olan (çünkü bir sonraki yüzyılın felsefî başarılarında da aynı durum gözlenebilir) spekülâtif eğilim arasında bir kombinasyon geliştirilmektedir. Müslüman Araplar açısından dil sadece beşerî bir ıstılah değil, delalet ettiği eşyaya uygun şekilde Allah tarafından yaratılan bir şeydi. Allah’ın kalamı olarak Kur’an, Allah’ın insanlara nakledilmesini istediği şeyi nakledecek mükemmel bir araç olmalıdır. Böylece alimin ilk görevi, Allah’ın Kur’an’da kastettiği şeyi, ikincisi ise Hz. Muhammed’in çeşitli hadislerinde kastedilen manaları anlamaktır. Ama bu kavrayış, öncelikle Kur’an’la ve hadisle (hafızlık dahil) büyük bir âşinalık gerektirmekte, daha sonraki nesillerin alimlerinin bu kutsal metinlerin sahih sözlü şeklinin dakiklikle nakli noktasında dikkatli ve titiz davranmalarını zarurî kılmaktadır. Bu anlayış, Müslüman alimler arasında çok geniş bir biçimde yayılmıştır ve hiçbir şekilde sadece Zahirîlere özgü değildir, ancak bu hususu son derece ciddiye alıp onun gereklerini yerine getirmeye çalışan Zahirî İbn Hazm olmuştur.

İbn Hazm, son dönem Endülüs düşüncesinde önemli etkisi olan bir alim görünümünü vermektedir, fakat ilahiyat alanında

onun hiçbir açık takipçisi yoktur. Öğrencilerinden bazıları, en azından bir döneme kadar fıkıhta Zahirîliğe bağlı kalmışlar; daha küçük bir taraftar topluluğuna münhasır kalmasına karşın, Zahirîlik ekolü bir veya iki yüzyıl boyunca varlığını sürdürmüştür. İbn Hazm'ın dili keskinliğiyle meşhurdur ve ona pek çok düşman kazandırmıştı. Bir süreliğine Meyûrka'da (Mallorca) kendisine sığınak bulmuş, fakat orada çıkardığı tartışmalar kovulmasına sebep olmuştu. Ömrünün son yıllarını (İşbiliye'nin batısında bulunan Leble (Niebla) yakınlarındaki aile mülkünde geçirmiş ve 1064 yılında orada vefat etmiştir.

Son dönem araştırmacıları, onun hukuk teorisiyle ilgili eserlerinden başka, mezheplerle ilgili eseri üzerinde de çok dikkatle durmuşlardır. Eser, din alanındaki ilk karşılaştırmalı kitap olarak adlandırılmaktadır, fakat bu düşünce tam anlamıyla doğru değildir. Öncelikle daha önceki dönemlere ait, sapkın fikirleri inceleyen ve Arapça kaleme alınmış çok sayıda çalışma vardır. Diğer taraftan da eserin gayesi tasvir değil, cedeldir. İspanya'da dinlerin birbirine karışımı, İbn Hazm gibi bir alimi, rakip dinler karşısında kendi dininin üstün olduğu fikrine itmiş olmalıdır. Bazıları küçük kitapçıklar olmakla birlikte İbn Hazm'ın geniş bir konu çeşitliliğine sahip yaklaşık üç düzine eseri günümüze ulaşmıştır. Bunlara ilave olarak, yazarın ahlak hakkında (İspanyolcaya çevirisi yapılmış) bir eseri, Aristo mantığına dair bir eleştirisi (biyografi yazarlarına göre, bu eser yetersiz bir kavrayış üzerine kurulmuştur) ve Endülüs alimlerinin biyografilerinin ihmal edildiğini söyleyen iddia karşısında yazdığı Endülüs'ü savunan bir risalesi vardır.²⁹

İbn Hazm bu bağlamda zikredilebilecek genel bir örnek değil, sıradışıdır. İbn Abdilberr (978-1071) ise Doğu'daki merkezlerde ün kazanmış birinci sınıf bir şairdi, fakat tarzı daha ziyade Endülüs özelliklerini taşımaktaydı.³⁰ Araştırmalarını her ne kadar sadece Kurtuba'da yapmış olsa da, Doğu'daki alimlerle mektuplaşıyordu ve dönemi itibarıyla İspanya'nın ve Kuzey Afrika'nın en büyük hadis alimi idi. Araştırmaları ve yazıları Arap nesep tetkikleri, Hz. Muhammed'in hayatı ve savaşları gibi birbirine yakın disiplinleri kapsamaktadır. Hz. Muhammed'in ashabının biyografilerinden (hadis rivayeti zincirinde sahabe her zaman ilk sırada yer

almaktadır) bahseden bir mu'cemi çok dikkat çekmiş ve sonraki dönemin daha mükemmel mu'cemleri için zemin hazırlamıştır.

Bununla birlikte onun en özgün eseri, ismi "Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlihi" şeklinde kısaltılabilecek olan eseridir. Metodu göz önüne alındığında, bu kitap, hadis hareketini konu edinen tipik bir eserdir. Çünkü eser, hemen hemen tamamen Hz. Muhammed'in ve ilk dönemlerde yaşamış birkaç seçkin Müslümanın sözleri ve fiilleri hakkındaki rivayetleri içermektedir, bunlara alimlerce savunulan görüşler de eklenmiştir. Her ne kadar onun görüşlerini kıyasın şer'î hükümlerde caiz olduğu, itikat ilminde ise caiz olmadığı hususunda "iki istisna dışında" tüm ulemâ ve fukahanın ittifak ettiği ve benzeri ifadelerinden çıkarmak mümkün olsa da, İbn Abdilberr kendi görüşlerini hiçbir zaman doğrudan vermez. Ama seçilen konular çok ilginçtir ve onlar Arap bilgi anlayışıyla ilgili hususları içermektedir. Örneğin, bilgi arayışının zorunluluğu; ilmin takva ve şehitlikten üstünlüğü; bilgiyi kaydetmenin cazip olup olmadığı (bu, İslam öncesi Arap sözlü kültürüyle çelişen bir yöntemdir); ilim yolculuğu; öğrencinin hocasına gösterdiği hürmet; alimlerin hükümdarlar karşısındaki tutumları; şer'î ve dinî ilimlerin kaynakları ve bu alanlardaki argüman türleri. İbn Abdilberr, X. yüzyılın katı Malikîliğinden uzaklaşmış gibi bir eğilim sergilemektedir ve taklidi, yani otoriteyi körü körüne takibi açıkça kınamaktadır. Onun önceleri Zahirîlik ekolüne mensup olduğunu duymak şaşırtıcı değildir, her ne kadar sonraları Üşbûne (Lisbon) kadılığına terfi edilerek hakim Malikî mezhebine geçse de, Şafiî eğilimleri olduğu düşünülmektedir. Uzun ömrünün orta yıllarını doğu kıyı boyunda ya da yakınlarında bulunan farklı şehirlerde yaşadığı ve ölümünü de bu şehirlerden birinde, Şâtube (Jativa)'de meydana geldi.

Bu dönem alimlerinin yaşadıkları koşullara en iyi el-Humeydî'nin hayatı öğrenilerek ışık tutulabilir. Bu zât 1029 yılından önce Meyûrka'da doğdu. Babasının Kurtuba'daki bir varoştan buraya göçü, muhtemelen istikrarsız gidişattan kaynaklanmıştı. Meyûrka'da el-Humeydî, İbn Hazm'ın etkisi altına girdi, ondan mükemmel bir hadis bilgisi edindi ve benzer konuları öğrendi. Büyük ihtimalle Kurtuba'da İbn Abdilberr'in yanında da eğitim gördü. 1056 yılında Doğu'ya bir araştırma yolculuğuna çıktı. Aslında bu yolculuk hem Mekke'de yapacağı hac vazifesinin edası-

nı hem de orada bulunduğu sürede yapacağı ilmî araştırmayı kapsıyordu. Onun Tunus, Mısır, Şam ve Bağdat'ta da hadis tahsil ettiği söylenmektedir. Ama bu esnada bir müddetliğine İspanya'ya dönüp dönmediği belli değildir. Hocası İbn Hazm'ın Zahirîlik görüşünü benimsemiş ve bu mezhebe karşı genel muhalefet yüzünden bazı zorluklar yaşamıştır. Bu muhalefet nedeniyle en sonunda Bağdat'a yerleşmiştir. Hadis alanında ehliyetli olmakla birlikte kayda değer olmayan eserlerinin yanı sıra, Bağdat'taki dostlarının da ricası üzerine hafızasında bulunan bilgileri kullanarak İspanya alimleri hakkında bir mu'cem yazmaya ikna olmuştur. 1095'te Bağdat'ta vefat eden el-Humeydî, İspanya'dan Doğu'ya göç eden ilk muhacirlerden idi.

Dönemin zorluklarına karşın, Endülüs'te yüksek ilim standartlarının devam ettiği, sadece bazı alimlerin takip eden yüz elli yıl zarfındaki isimleri ve biyografileriyle, baki kalan yazma eserlerin fihristleriyle değil, Kadı İyâz'ın (1083-1149) Doğu'daki ana merkezlerde kazandığı şöhretle de doğrulanmaktadır. Muhtemelen bu zât, Murâbitlar döneminin esas figürü idi. Murâbitlar İmparatorluğu'nun Afrika kısmında bulunan Sebt'e'de doğmuş, Kurtuba'da eğitim görmüş ve en sonunda kadı olarak Sebt'e'ye dönmüştür. Gırnata'da benzer bir göreve atanmış, fakat kısa bir süre sonra Kurtuba'ya geçmiştir (1137). Murâbit hakimiyetinin sonuna doğru meydana gelen sıkıntılı durum hiç kuşkusuz, 1149'da öleceği yer olan Merrakeş'e çekilme nedeni idi.

O, döneminin Müslüman Batı'sında en büyük hadisçi olmasıyla ün kazandı; ardında fıkıh ve hadis öğrenimiyle ilgili ve Malikî fakihlerin biyografisi niteliğinde bir mu'cem gibi çok sayıda vasat kitap bıraktı. Fakat *Şifâ* ismiyle bilinen bir eseri onu vasatın üstüne çıkardı. XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar bu eser üzerine yazılmış yirmiden fazla şerh günümüze kadar gelmiştir. Her ne kadar kitabın tam ismi Hz. Peygamber'in "doğruluklar"ından bahsetse de, aslında o bir övgü kitabıdır ve orada Hz. Peygamber doğaüstü düzeye yükseltilmektedir. Kitapta (Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunda ısrar eden din alimlerinin aksine), Hz. Peygamber tarafından gösterilen mucizelerin varlığı vurgulanıyor, O'nun ahlakî mükemmelliği tasvir ediliyor, hata ve kusurdan korunduğu beyan ediliyor. Kitap böylece, Hz. Muham-

med'in kişiliğiyle ilgili teolojik doktrinin gelişiminde ileriye doğru büyük bir adım atmış ve muhtemelen bu nedenle pek çok şârihin dikkatini çekmiştir. Kitabın genel duruşuyla Kuzey Afrika'da hakim konumda olan evliyalara saygı geleneği arasında ilişki kurmak cazip bir düşüncedir. Kadı İyâz'ın büyükbabası, her ne kadar Endülüs'ten önce Fas'a, sonra da Sebte'ye göç etmiş olsa da, aile köken olarak Berberî asıllı olabilirdi ve ana tarafından gelen kanın Kuzey Afrika ırkından olduğu neredeyse kesin gibidir. Böylelikle soyaçekim, muhtemelen çevre ile de birleşerek Kuzey Afrika'ya özgü görünüşü beslemiştir.³¹

Murâbıtlar dönemindeki Malikîlik X. yüzyıl sonundaki Malikîlikten farklılaşıyordu ve Murâbıtlar döneminin Malikî fakihler uygulamalı fikhî detaylardan çok daha fazlasını kapsıyorlardı. Yaklaşık olarak 1125'ten sonra Kuzey Afrika'da Muvahhidler tehlikesi boy gösterince, Murâbıtlar'ı destekleyen Malikîler, sadece İbn Tûmert'in öğretisine ve onun Muvahhid taraftarlarına değil, aynı dönem itibarıyla Bağdat'ta hakim konumda olan ve İbn Tûmert'in görüşlerinin şekillenmesinde büyük etkisi olduğu varsayılan (fakat bu düşünce tamamen doğru değildir) Eş'arîliğe de saldırmak zorunda hissettiler. Bu nedenle özellikle meşhur Eş'arî kalamcısı ve mutasavvıf el-Gazzâlî'ye şiddetli saldırılar yapıldı; onu eleştiren kitaplar yazıldı, onun eserleri resmen sapkın bulundu ve hacimli eseri *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* alenen yakıldı (bu olay, Kadı İyâz'ın emri üzerine yapılmış gibi gözükmektedir).

1145 yılında İspanya'da Muvahhid idaresinin tesis edilişiyle birlikte Malikî fakihler Murâbıtlar himayesinde gördükleri resmî desteği kaybetmiş oldular, ama yine de onlardan birkaçı en azından vazifelerini muhafaza ettiler. Zamanla Muvahhid hükümdarları Malikî fakihler ve onların diliyle konuşan halk olmaksızın bir şey yapamayacaklarını anladılar. Muvahhidler resmî bir itikatla ortaya çıkmışlardı, ama bu herhangi bir fikhî mezhebe bağlılığı gerekli kılmıyordu. 1184-1199 yılları arasında hüküm süren Ebu Yusuf Yakub'un Zahirîlere ayrıcalık tanıdığı söylenmektedir. Dönemin rejimi destekleyen en ünlü fıkıhçı İbn Rüşd (1126-1198) idi. Bu zât dünyanın büyük filozoflarından biri olduğu için nadiren bir fıkıhçı olarak görülmektedir. Bununla birlikte, İbn Rüşd fakihler yetiştirmiş bir aileden gelmektedir. O, İşbiliye ka-

dılığına kadar yükselmiş, daha sonra Kurtuba kadısı olmuştur. 1188 yılında fıkıhla ilgili -büyük bir kısmı yirmi yıl önce yazılmış olan- önemli bir eseri tamamladığı görülmektedir. Kitap çeşitli fikhî mezhepler (ekoller) arasındaki “ihtilaflar”a değinmekte ve onların her birinin kendi özel ahkâmını haklı çıkarmak amacıyla kullandığı argüman türlerine özel önem vermektedir.³² Hukukun “kaynak”larından bahseden bu konu İspanya Malikî fakihlerinin ilk başta kaçındıkları konulardan birisiydi, ama az sayıda Zahirî ve Şafiî grupları bu konuyu işlemiştir, muhtemelen fıkıh alanında Muvahhidler’in başlıca yandaşları da bu gruplardı.

Son olarak, İspanya’daki tarih yazıcılığından da kısaca bahsedilebilir.³³ Bu konuya bu bölümde değinmek yerindedir, zira tarih ve biyografi yazarlarının çoğu aynı zamanda fakihtir. Lévi-Provençal’a göre, erken dönem tarihçilerin en önemlisi İbn Hayyân (ö. 1076) idi. Onun eseri, her ne kadar ancak birkaç kısmı günümüze ulaşabilmiş olsa da, çok kıymetli ve güvenilir bilgiler içermektedir. Onun çağdaşı olan Tuleytula kadısı Sâid (ö. 1070), dünya tarihiyle ilgili bir özet yazdı (*Tabakâtü’l-Ümem* adlı bu eser 1935’te *Livre des catégories des nations* ismiyle Fransızcaya çevrilmiştir). Bu kitapta dünya halkları, bilimi ilerletenler ve ilerletmeyenler olarak ikiye ayrılmakta ve aynı dönemin gayrimüslim kültürlerinde var olan İslamî bilginin şümulüne işaret edilmektedir. Nitekim Endülüs’te çok sayıda biyografi kitapları da yazılmaya başlamıştı, onlar genellikle yerel alimlerden bahsediyordu. Aslında tüm bu tarih kitapları edebî ürün olmalarından ziyade içerikleri ile modern araştırmacıları ilgilendirmektedir.

Müslüman İspanya kültürü birçok yönden Kuzey Afrika’da da varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle konuyu İbn Haldûn’un (1332-1406) ismini zikretmekle sonuçlandırmak uygun olacaktır. İbn Haldûn Tunus’ta doğmasına rağmen, VIII. yüzyıldan beri İspanya’da yaşayan bir ailenin soyundan geliyordu. Kendisi de hayatının sonraki döneminde bir süre İşbiliye’de bulunmuş ve şehrin Hristiyanlarca işgaline kadar şehir hayatında önemli bir rol oynamıştı. İbn Haldûn, son ciltleri çeşitli Kuzey Afrika hanedanlarının tarihinden bahseden kapsamlı bir tarihî eserin yazarıdır. Ama ne var ki o bu esere yazdığı *Mukaddime* sayesinde dikkatleri üzerine çekmiştir. Aslında onun bu eseri genellikle

sosyoloji alanına ait öncü bir eser olarak kabul edilmektedir. Çoğunlukla Kuzey Afrika'nın farklı bölgelerinde -buna Mısır da dahildir- yaşamasına ve yalnızca iki yıldan biraz fazla bir süre (1362-65) İspanya'da, yani Gırnata'da bulunmasına rağmen, onun en son çevirmeni, İbn Haldûn'un "İspanya'ya ve onun kültürüne duyduğu köklü bağlılığın" eserinde derin etki bıraktığı hükmüne varmıştır.³⁴ İbn Haldûn böylece, Endülüs'ün bir bütün halinde İslam dünyasına yaptığı katkı kanallarından birisini temsil etmektedir.

4. Felsefe ve Tasavvuf

Yukarıda da ifade edildiği üzere Endülüs'te felsefe, İbn Meserre ve ekolü aracılığıyla X. yüzyıl başlarında kök salmıştı. Her ne kadar felsefî düşüncelere devamlı ilgi duyulduğunu gösteren işaretler olsa da, Avempace ismiyle de bilinen İbn Bâcce (ö. 1138) dönemine kadar hiçbir alim, filozof olarak tanımlanamaz. İbn Bâcce, Sarakusta'da doğmuş, fakat daha sonraları birkaç yıl İşbiliye ve Gırnata'da yaşamıştır. Ömrünün sonlarına doğru Murâbitlar'ın başkenti olan Fas'a göç etmiş ve görünüşe bakılırsa, burada meşhur bir tabip tarafından zehirlenmiştir. Onun esas eseri, *Tedbîrû'l-Mütevahhid* ismini taşımaktadır ve eser genel olarak, dönemin yönetici sınıfının maddiyata ve dünyeviliğe düşkünlüğüne karşı ahlakî bir tepkiyi ifade etmektedir. Ona göre toplum öylesine yozlaşmıştır ki, toplumun gerçek halini anlayan insan, en azından düşünce bazında kendisini ondan uzak tutmalıdır. İbn Bâcce'nin bu eserinin arka planında gerçek bir ahlakî tutku vardır, fakat tutucu Malikî fakihlerin Murâbitlar himayesindeki düşünce hayatını kontrolleri altına aldıkları ve bu olgunun İbn Bâcce'ye sadece uzlet ve inziva kapısı açtığı hatırlanmalıdır. Zira tarihçiden farklı olarak samimi bir filozofun eserinin en dikkate değer yönü, insan düşüncesinde mevcut olan "ruhânî biçimler" in veya görüşlerin tahlilinde yatmaktadır.³⁵

İbn Bâcce tarafından atılan tohum, Endülüs'te Murâbitlar yönetiminin çöküşü ve Muvahhid yönetiminin tesisinden sonra mükemmel bir sonuç doğurdu. Muvahhidler dönemindeki büyük felsefî gelişmelerin anlaşılması mümkündür. Muvahhidler

hareketinin kurucusu İbn Tûmert (1080-1130) bir ilahiyatçı idi, filozof değildi; fakat ilahiyatın felsefî biçimlerinden yana idi. İbn Tûmert'in, dönemin Neoplatonik felsefesini iyi bilen ve bu felsefenin, her ne kadar onu şiddetli bir dille eleştirmiş olsa da, kela-mî doktrinle bağdaşabilecek pek çok yönü olduğunu göstermiş olan büyük ilahiyatçı Gazzâlî'nin (ö. 1111) öğrencisi olmadığı neredeyse kesin gibidir.³⁶ Ancak İbn Tûmert bu düşünce akımıyla temas içindeydi. Diğer taraftan, (görüldüğü üzere) Murâbıtlar himayesindeki Malikîliğin fikrî müdafaası, Muvahhid teolojisinin yanı sıra Gazzâlî'ye saldırıyı da içermekteydi. Böylece fikrî muhalefetin iktidara gelmesiyle felsefe lehine bir hava oluşmuş olmalıdır ve nitekim böyle de olmuştur.

Muvahhidler döneminin ilk önemli filozofu İbn Tufeyl (m. 1105-1185) idi, "Ebu Bekir" künyesinden dolayı Ortaçağ'da Abubacer ismiyle de biliniyordu. Gırnata yakınlarındaki Vâdî Âş (Guadix)'ta doğdu. Yerel valinin yanında kâtip olduktan sonra, Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub Yusuf'un (1163-1184) veziri ve saray hekimi görevlerine yükseldi. Çeşitli batı dillerine çevirisi yapılmış olan *Hayy bin Yakzân* adlı hikayesinde kendi felsefesini (belki de itirazları bertaraf etmek için) bir dereceye kadar sembolik bir dille dünyaya sundu.³⁷

Hikayenin kahramanı Hayy, çocukluğundan başlayarak hiçbir beşerle ilişkide olmaksızın ıssız bir adada bir ceylan tarafından emzirilmek ve beslenmek suretiyle büyümektedir. Çevresinde gördüğü şeylere karşı gösterdiği kişisel düşünceleri sayesinde, tedricî olarak, Allah doktrinini de içeren mükemmel bir felsefî düzen oluşturur ve bir dereceye kadar tasavvufî vecde erişir. Daha sonra adaya Asâl isimli başka bir genç gelir. Bu genç, (İbn Bâcce geleneğinde olduğu gibi) uzlete çekilmek suretiyle tasavvufî düşünceler edinme amacı gütmektedir. Bu iki genç karşılaşp mülâhazalarını karşılaştırdınca, Hayy'ın felsefî dininin, felsefî yolla geleneksel dini eleştiren Asâl'ın ulaştığı mevkinin benzeri olduğu ortaya çıkar. Şimdi Hayy, meskun adadaki halkı kendi felsefî dinine geçirmek için şevkle dolup taşmaktadır, fakat Hayy ve Asâl ortaya çıkıp bu işi yapmaya girişince, halkın onların verdikleri şeyi istemediklerini ve bunu kabul etmeyeceklerini keşfederler.

Büyüleyici bir üslupla nakledilen bu hikaye, öncelikle açık bir şekilde din ve felsefenin ilişkisine dair güncel sorunlardan söz etmektedir. Denilebilir ki Hayy halis felsefeyi, Asâl ise felsefî dini temsil etmektedir, muhtemelen ikinci temsil İbn Tûmert akidesinin benzeridir. Meskun adanın hükümdarı Salâmân'dır, bu zât metinlerin harfî (zahîrî) anlamından hoşlanıyor, mecazî yorumdan (tevilden) kaçınıyor ve bu suretle Zahirîlerin ve Muvahhidler'i destekleyen diğer fıkıhçıların tarafını tutuyordu (muhtemelen Malikîlerin tarafını tutmuyordu). İbn Tufeyl'in onun sorunlarına getirdiği çözüm, böylece, olumsuz bir çözümdür. Felsefî din gerçekliği ifade eder, fakat doğrudan devlet işlerinin ve halkın yaşamının yönlendirilmesinde uygulanamaz. Pek az seçkin insan felsefe yoluyla beşerî hayatın en yüksek noktalarına ulaşabilir, fakat onlar bunu ancak sosyal yaşamdan çekilmek suretiyle yapabilirler. Bu da bizlere, Eflatun'un *Cumhuriyet* adlı eserinde geçen ve hayatın gerçekliğini bizzat iyiliği tefekkür etmede gören filozof kralları hatırlatmaktadır. Fakat İbn Tufeyl'in açıklık getirmediği şey, filozofların tefekkür veya mutasavvıfların vecdinin sıradan insanlardan müteşekkil bir dünyevî devletin saadetine nasıl katkıda bulunabileceği hususudur.

Muvahhidler döneminin diğer büyük filozofu, bazı açılardan, eserlerini Arapça kaleme almış filozofların en büyüğü, yukarıda fakih olarak zikredilen İbn Rüşd'dür (1126-1198). O, bir süre sonra Muvahhid sarayında (tahminen 1183'te) hekim olarak yerine geçeceği İbn Tufeyl'in arkadaşıydı. Yaklaşık olarak 1153'te İbn Tufeyl tarafından, daha sonraları halife olacak olan Muvahhid emiri Ebu Yakub Yusuf'a sunuldu. Genç İbn Rüşd Yunan bilimlerine çoktandır aşına olmasına rağmen, cennetin hâdis veya kadîm olduğu konusunda filozofların düşüncelerini soran emir karşısında korkuya kapıldı ve bu tür konulardaki bilgisini inkar etti. Ancak emir, İbn Tufeyl'e dönüp Eflatun, Aristo ve diğer filozoflar hakkında serbestçe konuşmaya başladığı zaman İbn Rüşd sohbete katılmaya cesaret etti. Bu kötü başlangıca rağmen emirle yakın arkadaşlık kurdu. Emir'in oğlu ve aynı zamanda halefi olan Ebu Yusuf da filozofla arkadaş idi. Fakat yaklaşık olarak 1195'te Kastilya'ya karşı düzenlenen seferde Malikî fakihlerin desteğini kazanmak için, Ebu Yusuf onu Kurtuba kadılığı görevinden uzaklaştırmak ve kitaplarının yakılmasını emretmek zo-

runda kaldı. Ama fazla geçmeden onu Merrakeş'teki saraya almak suretiyle bu hatasını telafi etti.

İbn Rüşd'ün en önemli felsefî eseri, Aristo'nun çok sayıda eserine yaptığı şerhler külliyyatıdır. Aristo felsefesine derinlemesine nüfuz etmiş ve böylelikle gerçek bir Aristo üslubuyla onun eserlerini yorumlayabilmişti. Önceleri Müslüman düşünürlerin Aristo anlayışı büyük ölçüde, onun öğretisini farklı yollarla saptıran ve onunla Eflatun arasındaki farkı asgariye indiren Neoplatonik geleneğe bağlı idi. En fazla karmaşaya sebep olan şey, *Aristo Teolojisi* isimli Neoplatonik kitabın Arapça tercümesinin yaygın biçimde tedavülde olmasıydı. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün en büyük gayelerinden biri, gerçek Aristo'yu keşfetmek ve onun felsefesini Avrupa'ya taşımaktı. Nitekim bunu, İspanya'daki Hristiyan ve Yahudi alimlerin İbn Rüşd'ün şerhlerini Latince ve İbraniceye çevirmeleriyle gerçekleştirmiş oldu. Aristo'nun Avrupa'da böylelikle bilinir olması, Thomasçılık'ın başarısına katkıda bulunan temel faktörlerden biriydi. Bununla beraber, akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşünün sözde Latin İbn Rüşdçüler tarafından "çifte hakikat" teorisine saptırılmasından dolayı İbn Rüşd suçlanmamalıdır.

Murâbitlar döneminde Malikîler, hem Gazzâlî'ye hem de Muvahhidler'e saldırlırlarken İbn Rüşd, Gazzâlî'nin (yaklaşık olarak 1095'te kaleme aldığı) *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabında geçen eleştirilere karşı felsefeyi savunma gereğini hissetti. Savunusunda ve cevabında, yani *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde İbn Rüşd, Gazzâlî'nin erken döneme ait kitabını satır satır gözden geçirdi, ayrıntılı olarak kitabın filozoflara yaptığı eleştirileri çürüttü ve sırası gelmişken, evrenin en uç sınırlarını aklın kavrama iktidarında olduğuyla ilgili fikrini açıkladı.³⁸ Bu kitabın kalitesi çok yüksekti ve Avrupa düşüncesi üzerinde bazı etkileri oldu (Latinceye çevirisi yaklaşık olarak 1328'de yapılmıştı). Fakat bu eser, İslam dünyasının ana merkezlerinde yapılan felsefeye herhangi bir canlanma katma noktasında hem kenarda kalmıştı hem de geç. Buralarda yaygın olan felsefe daha ziyade kelimacılar, özellikle de Eş'arî kelimacıları tarafından yapılmaktaydı ve onların felsefesi teolojik akideye tâbi idi. İbn Rüşd'ün eseri her ne kadar Doğu'da bilinmiş olsa da, onun bakışı bu insanlara hiçbir şey söylemeyecek derecede yabancı idi.

Saf Aristoculuğu hesaba katılmazsa, İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisinde sergilediği olumlu yaklaşım, kendisini İbn Tufeyl'den ayırmaktadır. İbn Rüşd, hem felsefenin hem de dinin gerçek olduğuna derinden inanmaktaydı. Onun bu inancı, felsefe yazıcılığıyla kadılık görevini bir araya getiren hayatının temeli idi. *The Harmony of Religion and Philosophy* ismiyle İngilizceye çevrilen küçük bir risalesinde [*Faslü'l-makâl ve el-Keşf an menâhici'l-edille*] İbn Rüşd, şu husus üzerinde önemle durmaktadır: Hem felsefe hem de vahiy gerçektir ve bu yüzden onlar arasında ihtilaf olamaz. Daha sonra belirgin çelişkilerin nasıl uzlaştırılacağını biraz detaylı şekilde göstermektedir. Her ne kadar filozofların ayrıntılarda bazen hataya düşme olasılığı olsa da, genelde felsefe gerçektir; bu yüzden uzlaşma da, kabul edilen felsefî doktrine uygun kutsal metinlerin tevillerinin bulunması yoluyla olmalıdır.

İbn Rüşd, bu bakış açısından hareketle filozofun günlük faal yaşama katılımını haklı bulmaktadır. Sıradan halkın dinî düşünceleri, gereğince anlaşıldığı ve yorumlandığı takdirde muteberdir; bu yüzden filozof halk diniyle temastan kaçınmamalı, fakat “zamanının en iyi dinini seçmeli”, onun ifadelerini kabul etmeli ve onları şerh etmelidir. Böyle yapmak suretiyle filozof, dine önemli bir fonksiyon yükleyen devlet yaşamına katkıda bulunmaktadır. Böylece İbn Rüşd dinin toplumdaki konumunun tamamen farkında olarak vahiy merkezli dini, tabii ki felsefî olarak anlaşıldığı zaman, saf aklın dininden üstün tutmaktadır. Bu hususla ilgili İbn Tufeyl ve İbn Rüşd arasındaki farkın sebebi, Murâbitlar'la Malikîlerin felsefeye besledikleri husumetin İbn Tufeyl'de bıraktığı etki olabilir. Buna mukabil, Muvahhidler döneminde filozoflar genellikle hoşgörü ve dostluk ortamında bulunmuşlardır.

İbn Rüşd'le birlikte felsefe Müslüman İspanya'da zirveye ulaştı. Onun ölümüyle hoşgörü dönemi de sona erdi, zira ağır siyasi durum Malikîleri yeniden iktidara getirmişti. Bazen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin felsefesinden söz edilirse de burada söz konusu olan daha çok teosofidir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den biraz daha genç olan (muhtemelen 1200'den birkaç yıl önce doğmuştur) İbn Seb'in (ö. 1270) filozof olmaya daha layıktır. O, İspanya'da doğup büyüdü, İspanya geleneğinin bir mensubu oldu, fakat çok geçmeden Kuzey Afrika'ya göç etmeyi tercih etti ve ri-

vayetlere göre, bileklerini keserek Mekke'de öldü. *Answers to Sicilian Questions* [*el-Ecvibetü's-Sıkılliye*] ismiyle bilinen önemli bir kitap, (her ne kadar şüpheli olsa da) ona atfedilmektedir. Bu sorular, İmparator II. Frederick tarafından (dönemin Muvahhid hükümdarı vasıtasıyla) Sebteli Müslüman alimlere sorulmuştu. İbn Seb'in'in felsefesi İbn Rüşt'ün felsefesinden daha az Aristocu ve daha fazla Neoplatonik idi. Bu hiç şaşırtıcı değildir, çünkü İbn Seb'in aynı zamanda bir sufi idi.³⁹

İspanya tasavvufu yahut da mistisizmi hakkında sarıh bir şey yazmak zordur, çünkü tasavvuf bir dereceye kadar İspanya'da öğretilen felsefeye karışmıştı, bir dereceye kadar da tasavvufun Kuzey Afrika ve diğer yerlerdeki gelişimine bağımlı kalmıştı. Tasavvufun felsefeyle ilişkisi İbn Meserre dönemine kadar geri gider. X. yüzyılın sonu, XI. yüzyılın başlangıcında faal olan bazı öğrencilerinin isimleri günümüze ulaşmıştır; fakat ayırt edici Meserrecilik hareketi, bir şahsın kendisini mucize üreten bir lider vasfıyla ileri sürüp siyasete bulaşmasıyla birlikte sona erer. Meserreci mutasavvıfların başkent Kurtuba'nın yanısıra Beccâne (Pechina)'de de bir merkezleri vardı. Yine XI. yüzyılın ikinci yarısında komşu el-Meriye'de başka bir tasavvufî hareket tesis edildi. Bu harekete nihaî şeklini İbnü'l-İrrîf (ö. 1141) verdi. Hareketin İşbiliye, Gırnata ve el-Garb (Algarve/Portekiz)'de ikincil merkezleri vardı. Görünüşe bakılırsa, Endülüs üzerindeki iktidarlara yıkılacak duruma gelen Murâbıt hükümdarları harekette görülen muhtemel siyasî belirtilerden kuşkulandırmaya başlamışlardı ve bu yüzden İbnü'l-İrrîf'i ve onun İşbiliye'deki yandaşı İbn Berracân'ı Kuzey Afrika'ya çağırdılar ve her ikisi de orada vefat etti. el-Garb'deki lider ise 1141'den 1151'e kadar siyasî bağımsızlığını koruyabildi.⁴⁰

Müslüman İspanya tasavvufunun en seçkin araştırmacısı Miguel Asín Palacios'a göre, Meserrecilik düşüncesinin etkisini Endülüs sufilerinin en büyüğü olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de (1165-1240) de görmek gerekir.⁴¹ Bu zât Mürsiye'de doğdu, eğitimini bu esnada Muvahhid bayrağı altında birleştirilmiş olan İspanya ve Kuzey Afrika'da aldı. İbnü'l-İrrîf ve İbn Berracân'ın etkisi altına girmesi muhtemelen İşbiliye'de meydana geldi. Öte yandan 1201'de hac vazifesini eda için Doğu'ya gitti, hayatının geri kalan kısmını Mekke, Bağdat ve Şam gibi yerlerde geçirdi ve bu

suretle Hanbelilik de dahil Doğu İslam dünyasındaki çeşitli tasavvuf akımlarıyla temasa geçmiş oldu. Önceki dönem tasavvuf yazarlarından kalma pek çok malzeme üzerine bina ettiği muazzam bir edebî eseri vardır. Asín Palacios, İbnü'l-Arabî'de Hristiyan etkilerinin varlığını da ileri sürmektedir, ama diğer alimler bu etkiyi asgariye indirme gayretindedirler. İbnü'l-Arabî *logos* düşüncesine çok önem vermektedir, onu Hz. Muhammed'le ya da Hakikat-i Muhammediyye ile özdeşleştirir. Fakat bu düşünce, Hristiyanlık'taki *logos* düşüncesiyle paralellik arz etmemektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin öğretisi, genel olarak panteist ve monist kökenlidir. Bu tür konuları detaylı olarak incelemek, daha ziyade İslam tasavvufuyla ilgili genel çalışmaların işidir.

Són olarak, Endülüs'te doğan şahısların Şâziliyye derviş ya da sufi hareketinin gelişimine önemli katkılar sağladığına da değinilmelidir. Bazen eş-Şâzilî'yle (ö. 1258) birlikte tarikatın ortak kurucusu olarak anılan Ebu Medyen et-Tilimsânî (ö. 1193) aslen İspanyalıdır, yine onun en önemli müridi ve halefi Ebu'l-Abbâs el-Mürsî (ö. 1287), Mürsiyelidir. Olgunluk dönemlerini Kuzey Afrika'da geçiren bu Endülüslülerden en önemlisi, İbn Abbâd er-Rundî (1333-1390) idi; bu zât ömrünün büyük kısmını Rabat'ta geçirmiş, en sonunda Fas'a yerleşmişti.⁴² Esasen, tarikatın temel kitaplarından birine yazdığı şerh ve "ruhî istikamet mektupları" koleksiyonu dolayısıyla onun ismi akla gelmektedir.

5. XI. ve XII. Yüzyıllarda Sanat

"Mülûkü't-tavâif", Murâbıtlar ve Muvahhidler döneminin Müslüman İspanya sanatı, tarihçilerin dikkatini çekmeyi hak etmektedir; çünkü bu sanat, bir yandan tarihçilerin cevaplama-ya çalıştığı birtakım genel meselelere ışık tutarken öte yandan da içinden çıkılmaz birtakım karmaşık sorunlar üretmektedir. Bu tür karmaşık sorunlardan birisi, görsel sanatlardaki gelişim sürecinin edebiyattakinden önemli ölçüde farklılık arz etmesidir. Bunun sebebi, muhtemelen her iki biçimin temelde iki farklı toplumsal çevre kaynaklı olmasıdır. Başta mimarî olmak üzere sanat eserleri zamanının yönetici eliti tarafından belirlenmekte ve çoğunlukla yetkin sanatkarlar tarafından vücuda getirilmekteydi.

“Mülûkü’t-tavâif” döneminin en dikkat çekici mimarî eseri, yerel yönetici Ebu Cafer el-Muktedir tarafından Sarakusta’da inşa edilen el-Caferiyye Sarayı’dır. X. yüzyıl eserleriyle karşılaştırıldığında bu yapı, dekoratif inceliğe duyulan ilginin gittikçe arttığını gösterir. Kemerlere ustalıklı kavis verilmiş, sarmal geometrik şekiller daha zarif hale getirilmiştir. İnce işçilikle işlenmiş bölmeler ve düz zeminlerin münavebeli akışında, belirgin bir zıtlık tutkusu vardır. Bütün bunlar Emevî sanatı menşeli gelişmenin doğal bir uzantısıdır.

İspanya’da Murâbit dönemine ait önemli eserlere rastlanmaz, fakat onların sanatındaki genel karakter, halen Kuzey Afrika’da mevcut olan ve Muvahhidler döneminde üstü örtülüp, sıvası son dönemlerde kaldırılan çeşitli yapıtlarda sezilebilir. Murâbitlar, Endülüslü sanatkarları kullanmak suretiyle Müslüman İspanya mimarî tarzını Akdeniz’in güney kıyısına taşıdılar. Yapıyı bütünüyle süsleme eğilimi, Murâbit tarzının pek çok örneğinde özellikle dikkat çeker. Diğer taraftan, Murâbitlar’ın ve destekçileri olan Malikî fakihlerin dinî inançları, onların sanatsal yapıtlarını herhangi bir şekilde etkilememiş gibi gözükmemektedir.

Muvahhidler döneminde ise, aksine, dinî bakış açılarındaki püritanlık unsuru, hemen bir önceki dönemin şaşaalı dekorasyonuna bir tepki doğurmuştu. Bundan dolayıdır ki Murâbitlar döneminin bazı eserlerinin üstü sıvayla kapatılmıştır. Muvahhid sanatı en sade şekliyle, özellikle Kuzey Afrika’daki örneklerinde görülür ve onlarda aynı zamanda bir ihtişam havası da hissedilir. Bu hava, İspanya’daki Muvahhid eserlerinde bu kadar belirgin değildir. Muvahhidler döneminin baş yapıtlarından biri olan İşbiliye’deki Giralda (günümüzde katedral çan kulesi, bkz. R. 6), Kuzey Afrika’nın çağdaş tarzına oranla eski İspanya stiline daha yakındır.

Yeni Berberî yöneticilerin Endülüs mimarî geleneğini kısa zamanda kabullenmeleri kayda değer hususlar arasındadır. Eski maddî kültürlerinin daha basit olması dolayısıyla ne bu geleneği devr almak dışında bir seçenekleri ne de buna katkıda bulunacak bir birikimleri vardı. İslamî bakış (ve İslam’ın Hıristiyanlığa karşı üstünlüğü) belirgin bir şekilde vurgulanmış olsa da, Murâbit ve Muvahhid hareketlerinin temelini teşkil eden teolojik düşüncelerin sanatsal ürünler üzerindeki doğrudan etkisi çok azdı. Endülüs

geleneği tamamen İslamî temelli ve Hıristiyan karşıtı olduğundan, Müslüman fanatikler bu geleneği devralmakta kaygı duymadılar. Belki de Endülüs geleneğinin geometrik ve stilize çiçekli tez-yinatında bazı İslamî özel unsurlar olduğunu hissetmişlerdir.

Notlar

- 1 G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, s. 12.
- 2 Bkz. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, s. 135-136.
- 3 a.g.e., s. 229-230.
- 4 Nykl'deki bazı farklı tercüme için bkz. s. 228. Necd, Arabistan'ın orta yaylası, Tihâme ise kıyı şerididir. Sevilen kadından bahsederken eril kipinin kullanılması Arap şiirinde yaygın bir uygulamadır.
- 5 Henri Pérès, *Poésie andalouse*, s. 424.
- 6 García Gómez, *Poemas arábigoandaluces*, s. 43-44.
- 7 Pérès, *Poésie andalouse*, s. 465-466.
- 8 a.g.e., özellikle s. 473-475.
- 9 İbn Hallikân'ın *Bibliyografik Sözlüğü* l'in girişi, Paris 1842, s. XXXV.
- 10 Bkz. Pérès, a.g.e., s. 159-160.
- 11 Dizeler, Batalyevs'te hakimiyeti ele geçiren el-Mütevekkil'in veziri İbn Kuzmân (ö. 1160) tarafından yazılmıştır. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, s. 302'de farklı bir tercüme vermektedir.
- 12 García Gómez, *Poesia arábigoandaluza*, s. 30-31.
- 13 Bu, esasında şiir biçimlerinin ortaya çıkışını açıklamak için ilk olarak Ribera tarafından ileri sürülen ve García Gómez tarafından "Sobre un posible tercer tipo de poesia arábigoandaluza", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, Madrid 1951, s. 397-408'de küçük değişikliklerle devam ettirilen bir görüştür. Onu geleneksel şiirde görülebilen küçük değişikliklere de teşmil etmek mümkün gözük-mektedir.
- 14 Bkz. S. M. Stern, *Les Chansons mozarabes*, XIII-XVII.
- 15 *Dârû't-Tirâz*, Dımaşk 1949, s. 37.
- 16 Bkz. García Gómez, "Sobre un posible tercer tipo de poesia arábigoandaluza", s. 400-401.
- 17 Bu klasik olmayan biçimler oryantalistlerin dikkatine ilk olarak von Hammer tarafından "Notice: Sur dix formes de versification arabe dont une couple à peine était connue jusqu'à présent des orientalistes européens", *Journal Asiatique*, 3. seri, c. VIII, (Ağustos, 1839), s. 162-171'de sunulmuştur. Daha yakın bir zamanda, kaynaklarda dağınık halde bulunan geniş miktardaki bilgiler Ali el-Hakanî tarafından *Fünûnü'l-Edebi's-Şa'bî*'de (Bağdat 1962) bir araya getirilmiştir.
- 18 Bkz. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, s. 269.
- 19 *Poesia arábigoandaluza*, s. 43-49.
- 20 11. notta sözü edilenle aynı kişi olmadığı hemen hemen kesingibidir. Fakat kaynaklarda bazı karışıklıklar söz konusudur.
- 21 *Poésie andalouse*, s. 24-25.
- 22 Kelime genel olarak anlaşılabilir bir şekilde, "toplantı" olarak tercüme edilmektedir, fakat bu kelime aynı zamanda çarpıcı bir durum, maharet, nutuk anlamların-

- da da kullanılabilir. Bkz. R. Blachère, "Étude sémantique sur le nom maqâma", *Mashriq*, 47 (1953), s. 646-652.
- 23 Endülüs makâmelerine dair ürünlerin tümü etraflıca çalışılmayı beklemektedir. Bu malzeme, Dr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî tarafından "Maqâmat al-'Id...", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 2 (1954), 159-73'te kullanışlı bir biçimde gösterilmiştir.
- 24 Dante üzerindeki Müslüman etkisine dair kapsamlı soru ilk olarak Miguel Asín Palacios tarafından *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1919) adlı çalışmasında ortaya konmuş ve canlı bir tartışmaya sebep olmuştur. Daha sonra Asín Palacios tarafından kitabın ikinci baskısında (Madrid 1943) yeniden gözden geçirilmiştir. Bununla birlikte el-Ma'arrî ile Dante arasındaki doğrudan ilişki, tamamen farazidir ve oryantalistler veya modern Arap araştırmacılar tarafından pek itibar edilmez. Bkz. Abdurrezzâk Humeyde, *Fi'l-edebi'l-mukâren*, (Kahire 1948), s. 91-101. Müslüman eskatolojik fikirlerin Dante'yi etkilemiş olabileceği yönündeki benzer bir yaklaşıma s. 166 ve sonrasında işaret edilmiştir.
- 25 a.g.e., s. 37-38.
- 26 İbn Hazm için bkz. *El. Ayrıca şu çalışmalara da bakılabilir*: I. Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig 1884, özellikle Goldziher'in hukuk ve teolojiyi ele aldığı s. 116-172 arası. M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba, y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 cilt, Madrid 1927-1932. Eserin birinci cildinde hayatı ve genel hatlarıyla fikirlerine dair faydalı bir inceleme bulunmaktadır. Geri kalan kısım ise, bir biçimde, onun mezheplere dair yazmış olduğu *el-Fisâl* adlı eserinin zaman zaman yanıltıcı bir tercümesi veya özetidir. Bu konuda önemli bir çalışma Roger Arnaldez'in *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris 1956) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Arnaldez İbn Hazm'ın teolojik konumunu dilin doğası hakkında belirli görüşlerle birleştirir.
- 27 Lévi-Provençal, *Histoire*, c. III, s. 182.
- 28 *Tavku'l-hamame* (Güvercin Gerdanlığı) A. J. Arberry tarafından tercüme edilmiştir (Londra 1953). Bu tercüme, A. Nykl tarafından daha önce yapılan İngilizce tercümeyle tercih edilebilir. Eserin çok sayıda diğer Batı dillerine tercümeleri de bulunmaktadır.
- 29 Çalışmalarının bir listesi için bkz. *GALS*, c. I, s. 692-697.
- 30 *GAL* (*Geschichte der Arabischen Literatur*), c. I, s. 453; *GALS*, c. I, s. 628.
- 31 *GAL*, c. I, s. 455; *GALS*, c. I, s. 630-632; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, 1960, s. 112, 118, 131, 147-150, 204-212 vd. (*Şifâ*, Andrae için önemli bir kaynaktır). Andrae, İyâz'ın bir Eş'arî olduğunu söylerken yanılmaktadır; çünkü o, Bâkillânî'nin kendisiyle "*Gesinnungsgenosse*" (hemfikir) olduğu bir Malikî idi.
- 32 R. Brunschvig'in "Averroës juriste", *Études Lévi-Provençal*, I, (Paris 1962), s. 35-68'te yayınlanan çalışmasında tam metin mevcuttur.
- 33 Genel bir çerçeve Charles Pellat tarafından "The Origin and Development of Historiography in Muslim Spain", B. Lewis ve P. M. Holt (ed.), *Historians of the Middle East* (Londra 1962, s. 118-125) adlı çalışmada verilmiştir.
- 34 İbn Haldûn, *The Muqaddimah, an Introduction to History*, trc. Franz Rosenthal, 3 cilt, Londra 1958, s. XXXVI.
- 35 *The Rule of the Solitary*, ed. ve trc. Asín Palacios, Madrid 1946. İlk bölümün İngilizce tercümesi D. M. Dunlop tarafından yapılmış ve *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, s. 61-81'de yayınlanmıştır.
- 36 Gazzâlî için bkz. *Islamic Philosophy and Theology*, 13. bölüm; Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh 1963.

- 37 S. Ockley tarafından *The Improvement of Human Reason* olarak tercüme edilmiş (Londra 1708) ve A. S. Fulton tarafından gözden geçirilip düzeltilmiştir (Londra 1929). Aynı şekilde P. Brönnle, *The Awakening of the Soul* adıyla tercüme etmiştir (Londra 1904). Ayrıca bkz. *GAL*, c. I, s. 602; *GALS*, c. I, s. 831.
- 38 İngilizce mükemmel bir tercümesi Simon van den Bergh tarafından *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)* başlığı altında yayınlanmıştır (Londra 1954, Gibb Memorial Series). Diğer bir güzel tercüme ise George F. Hourani tarafından yapılan *Ibn Rushd (Averroes) on the Harmony of Religion and Philosophy*'dir (Londra 1962). Daha fazla başvuru için bkz. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 144.
- 39 Bkz. *GAL*, I, 611; *GALS*, I, 844.
- 40 M. Asín Palacios, "El místico Abū'l-'Abbās ibn al-'Arif de Almería...", *Obras escogidas*, I, (Madrid 1946), s. 217-242. *GAL*'a göre 'Irrif yazımı 'Arife tercih edilebilir (*GAL*, c. I, s. 559, İbn Berrecân hakkında bir notun da bulunduğu yer).
- 41 *Obras escogidas*, c. I, s. 145-151. Genel olarak bkz. A. J. Arberry, *Sufism*, Londra 1950, s. 97-101; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge 1939; *Tarjuman al-Aswāq*, trc. R. A. Nicholson, Londra 1911; H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1958; A. Jeffery, "Ibn al-'Arabi's Sharaj al-Kawn" (tercüme), *Studia Islamica*, X, s. 43-77, XI, s. 113-160.
- 42 *GALS*, c. II, s. 358: M. Asín Palacios, "Un precursor hispano-musulman de San Juan de la Cruz", *Obras escogidas*, c. I, s. 243-326 (*Al-Andalus*, I, 1933, s. 7-79); *Lettres, de direction spirituelle*, trc. P. Nwyia, Beyrut 1958.

X. Müslüman İspanya'nın Sonu

1. Gırnata Nasrîler Hanedanı

Önceden de ifade edildiği üzere, Nasrîler hanedanının kuru-cusu, İbnü'l-Ahmer olarak da bilinen Muhammed bin Yusuf bin Nasr idi. Başlangıçta kendisini Ceyyân hakimi olarak (yaklaşık 1231) tayin etmesine rağmen, Kastilya Kralı III. Ferdinand döneminde Reconquista'nın hız kazanması ve özellikle 1245'te bizâ-tihi Ceyyân'ın kaybı, İbnü'l-Ahmer'i güney taraflara çekilmek ve 1235'te ele geçirdiği Gırnata'yı hükümetin merkezi yapmak durumunda bıraktı. Askerî kaynakların yetersizliği sebebiyle Kastilya kuvvetleri karşısında sonuna kadar dayanamayacağını anlayınca, diğer bazı yerel Müslüman emirler gibi Ferdinand'a vasal olmaya karar verdi. Bu sıfatla, İşbîliye'nin ve Vâdiülkebîr'in aşağı havzasının düşüşüyle sonuçlanan askerî seferlerde ve Müslümanlara karşı düzenlenen diğer müteakip seferlerde hami derebeyine destek vermiş oldu. Bu şekilde kurulan devlet, batıda Tarîf'ten (Cebelitânk'ın arkasından) başlayarak doğuda el-Meriy'e'nin yirmi-otuz mil ötesine kadar uzanıyor, ülke sınırlarının toplamı yaklaşık 240 mile ulaşıyordu. Kuzeyde ise sınır Gırnata'dan ziyade Ceyyân'a yakın idi, denizden altmış-yetmiş mil mesafede düz hat üzerinde devam ediyordu.

I. Muhammed, Kastilya vasallığını kabul ettiği esnada bu konumda olan tek Müslüman emir değildi. Bununla birlikte, diğerleri tedrici olarak ortadan kayboluyor ve onların yerini Hıristiyan yöneticiler alıyordu. Bu emirlerin sonuncusu 1264 yılında azlolanın Mürsiye emiri idi. Bu durumda, Gırnata Krallığı'nın iki buçuk asır boyunca kendi varlığını nasıl koruyabildiği sorul-

maya değerdir. Bununla ilgili çeşitli izahlar ileri sürülebilir, fakat onların hiçbirisi kesin gibi görünmemektedir. Görünüşe bakılırsa I. Muhammed, Ferdinand ve oğlu için iyi bir vasal idi ve bu suretle iyi bir muameleyi hak etmişti. 1273 yılında ölümüne kadar Gırnata'nın bağımsızlığının kabul edilmesi, Kastilya siyasetindeki sabit hususlardan biriydi. Çok sayıda Müslüman tebaası olan Kastilya; memnun olmayan kesimlerin iltica edebileceği Müslüman bir devletin yakınında bulunmasının faydalı olacağını anlamış olabilirdi. Ama esas vurgu iki coğrafi faktör üzerinde toplanabilir: Ülkenin dağlık doğası ve Afrika'ya yakınlığı. Gırnata topraklarının büyük kısmı oldukça yüksek dağlardan oluşmaktaydı ve bu doğal savunuyu, saldırının kolaylıkla gelebileceği bölgelerde güçlü kalelerle ve (Ruinde/Ronda gibi) kale şehirlerle sağlamlaştırılmıştı. İşler yolunda gittiği sürece muhtemelen Kastilya kralları da askerî maliyet gerektirecek sınırları genişletme girişiminde bulunma ihtiyacı duymuyorlardı. Bundan başka, Afrika'ya yakınlık Nasrîler'in zaman zaman yardım amacıyla Merrakeş'in yeni hükümdarları olan Merînîlere başvurmalarını mümkün kılıyordu. Bu, Nasrîler'in hiçbir zaman tam anlamıyla Kastilya'nın merhametine muhtaç kalmadıkları anlamına geliyordu. Bu arada Nasrîler, Merînîlere Gırnata'yı Afrika'daki topraklarına ilhak etme fırsatı vermeme hususunda da çok dikkatliydi.

Gırnata Sultanlığı müslüman olduğunun bilincinde olan bir devlettir. İspanya'nın diğer bölgelerinden gelen muhacirler hoş karşılanıyordu. Arapça, konuşulan tek dil idi. Devlette Yahudiler mevcut olsa da, müsta'ribler yoktu. Bunun, birtakım belli kanunlardan mı yoksa Müslüman halkın onların yaşamını tatsız hale getirmesinden mi kaynaklandığı belli değildir. İslam ve onu savunma hususunda gösterilen bu gayret, Murâbitlar ve Muvahhidler'in kutsal savaş için sarfettikleri ihtimamdan ve 1212-1248 yılları arasındaki başarılı dönem esnasında Hristiyan Reconquista'sı özbilincinin gelişiminden sonra anlaşılabilir bir durumdur.

Nasrî Devleti'nin pek çok yönüyle ilgili günümüze çok az bilgi ulaşmıştır. Onların çoğu da Nasrîler'in Hristiyan krallıklarıyla olan ilişkileri hakkındadır, çünkü onların kroniklerinde bu konuyla ilgili malzeme vardır. Devletin en parlak dönemi,

Elhamra Sarayı'nın en güzel kısımlarının inşa edildiği 1344-1396 yılları arası dönemdir. Devlet genel olarak, verimli ziraati, şehre özgü el sanatları ve ticareti sayesinde oldukça müreffeh bir şekilde yaşıyordu. Buna rağmen yine de çok sayıda iç mesele vardı. Yönetici aile üyeleri arasındaki çıkar çatışmaları etrafında şekillenen taht kavgaları, özellikle XIV. yüzyılın son on yılından başlayarak, sık sık görülmeye başladı. Devletin bilinçli İslamî duruşu, fakihlerin iktidardaki nüfuzlarının artmasını kolaylaştırıyordu, böylece Afrikalı ücretli askerler ve şehir ahalisinden bazı zümrelerle birlikte onlar da savaşı destekleme eğilimindeydiler. Yönetici elit tabaka, tacirler ve köylüler onların karşısında yer alıyorlardı, çünkü barış onların çıkarlarına daha fazla hizmet ediyordu.

Nasrî Sultanlığı'nın sona erme sebebi kendi iç zayıflığına bağlı olduğu kadar Hristiyanların gittikçe güçlenmesiyle de ilgili idi. Bu güç, Ferdinand ve Isabella'nın evlenmesi sonucunda Isabella'nın 1474'te Kastilya tahtına, (II.) Ferdinand'ın ise 1479'da Aragon tahtına oturması sayesinde Kastilya ve Aragon Krallıkları'nın birleşmesi yoluyla daha da arttı. Fakat bundan önce, 1462 yılında Cebelitârik'in düşüşü, Hristiyan kuvvetlerin yeniden yükselişe geçtiğini gösteriyordu. Bununla birlikte, Müslüman liderlerin dirençleri kırılıp tahammülleri tükenmediği için son bozgun da ertelenmiş olmalıydı. 1481 yılında, yani mütareke döneminin bitişinden az önce, onlardan bazıları Zahara Kalesi'ni Hristiyanların elinden aldı ve bu tahrik edici gelişme, kuşkusuz Ferdinand ve Isabella'yı sorunu Gırnata'ya son vermek suretiyle çözmeye itti. Tipik bir askerî saldırıdan kaçınıldı, bunun yerine Ferdinand, Müslümanlar arasındaki bölünmelerden faydalandı. Onlardan bir grubu destekleyerek onunla sulh halinde kaldı, ordusu ise yalnız bırakılan diğer gruba saldırdı. Bu suretle batıda Runde (1485) ve Mâleka'yı (1487), doğuda ise el-Meriye'yi (1489) ele geçirmeyi başardı. Gırnata'ya karşı düzenlenen son sefer 1491 yılında başlatıldı. Yıl sonundan az önce şehri savunanlar durumlarının umut verici olmadığını kabul ettiler ve teslim olmaya razı oldular. İyi şartlarla ödüllendirildiler ve bu teslim oluş 1492 yılının ilk günlerinde yürürlüğe girdi. Bu aşk macerası, Nasrî hükümdarlarının sonuncusu ve İspanya'nın son

Müslüman hükümdarı Ebu Abdullah'ın, yani Boabdil'in Endülüs'e veda ettiği dağ eteğindeki sahneyle sona ermiş oldu.

2. Hristiyan Hakimiyeti Altındaki Müslümanlar

Bir bakış açısına göre Nasrîler'in düşüşü Müslüman İspanya'nın sonu idi; başka bir bakış açısına göre ise bu son olmaktan uzaktı. İslam medeniyeti tarihçilerine göre, İspanya'nın bazı gayrimüslim bölgelerinde XIII. ve XIV. yüzyılda meydana gelen hadiseler, en az Nasrî Gırnata'da meydana gelenler kadar önemlidir. O halde, Müslüman İspanya hikayesini tamamlamak için Hristiyan krallıkların topraklarında kalan Müslümanların hayatlarına ve başarılarına bakmak gerekir.

Araştırmacıların, Hristiyan İspanya'nın hoşgörüsüzlükte nam salmasına aşına oluşu ve Reconquista düşüncesine verilen önem bazen, Hristiyan hakimiyetine geçen herhangi bir bölgede Müslüman varlığının hemen sona erdiği şeklinde bir görüşü ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar Kastilya iskan olunmamış topraklara Hristiyan kolonistlerin yerleşmesi siyasetini özellikle desteklemiş olsa da, bu durum Hristiyan hakimiyeti altında Müslüman varlığının olmayacağı anlamına gelmez. Nitekim Tuleytula'nın 1085'teki düşüşünden sonra çok sayıda sanatkar orada kalmıştı; ayrıca onlarla birlikte bazı alimler de vardı. İslam bilim ve felsefesinin Avrupa'ya taşınmasında bu şahıslar önemli rol oynamışlardı. 1248'den sonra da Hristiyan krallıklarında çok sayıda Müslüman vardı. Hristiyanlar, Aragon ahalisinin ve Belensiye eyaleti ahalisinin oldukça az bir kısmını oluştururken Endülüslü yeni eyalet Kastilya'nın nüfusunun çoğunu Müslümanlar oluşturuyordu. Bu durum kaçınılmazdı; zira Müslümanların ustalıklarını layıkıyla gösterebilecekleri başka bir bölge yok iken, idareciler de Müslümanları alıkoymak zorundaydılar, çünkü onlar ülke ekonomisinin temel unsurunu teşkil etmekteydiler.

İktidar değişikliği sonrasında eski topraklarında kalan bu Müslümanlar, *mudeccenler* (İsp. *mudéjares*) olarak bilinmektedirler. Bu isim, Arapçadaki **دجن** kökünden türemiştir ve “evcilleşmek ve ehlileşmek” şartıyla “yerinde kalmasına izin verilmiş” in-

san anlamına gelmektedir. Müdeccenler, İslam devletlerindeki zimmî azınlıkların konumuna benzer bir konuma sahiplerdi. Dinlerini, hukuklarını, geleneklerini, ticaret ve mesleklerini sürdürme hususunda özgürlerdi. Her bir yerel topluluğun kral tarafından atanan Müslüman bir yöneticisi vardı. Bu imtiyazlar karşılığında baş vergisi, yani cizye ödemektedirler. Farklı cemaatler şeklinde organize olmuşlardı, bazen de onlara giyim kuşam sınırlaması ve belli başlı şehirlerde özel mahallelerde yaşama zorunluluğu getirilmişti. Pek çoğu ise kırsal bölgelerde ağır işlerde çalışan köylülerdi. Belirli meslekler neredeyse tamamen müdeccenlerin elindeydi.

Hristiyan İspanya'daki müdeccen varlığı, XIX. yüzyıl tarihçilerinin üzerinde yoğunlaştıkları "tarihî olaylar"ın seyrinde çok az iz bırakmıştır. Ancak onların bu durgun yaşamı, Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki ortak maddî kültür ve ekonomik yapının mevcudiyeti gibi önemli bir tarihî fenomenin göstergesidir. XIII. ve XIV. yüzyıl müdeccen döneminde bu ekonomik yapı ve maddî kültür, fiilî olarak Müslümanlarla doğrudan bir ilişkisi olmayan Kuzey İspanya'nın en ücra köşelerine bile ulaşmıştı. Bunun en önemli delili, bu döneme ait sanat eserleridir.

Aynı zamanda bu kültürün özümsemesinde Hristiyanların seçici davranışları gerçeği de gözden kaçmamalıdır. Şüphesiz temel Hristiyan kavramlarına ters düşen şeyler kabul edilmedi ve bu, başta sıradan Hristiyan İspanyol'un hayatında olmak üzere entelektüel hayatın en üst düzeylerine uygulandı. Aslında, İslamî kisveye bürünmüş bir şekilde yaşayan Yunan felsefe geleneğiyle temas kurmak amacıyla İspanya dışından Hristiyan alimler geldi. Hristiyanlaşmış olanla olmayanı ayırmak amacıyla çok mürekkep harcandı; ama bu konu Hristiyan İspanya tarihini özellikle ilgilendiren bir durum değildir.

XV. yüzyılın başlarında Hristiyan İspanyollar arasında bir tavır değişikliğine gidildiği fark edilebilir. Bir yönüyle bu tavır değişikliği, belki de müdeccenlerin pek çoğunun zenginliğine karşın Hristiyanların ekonomik sıkıntılarından ileri gelmekteydi. Kuşkusuz halk arasında Müslümanlar aleyhine bir önyargı oluşmaya başlamıştı. İspanya'nın Ferdinand ve Isabella'nın ortak yönetiminde birleşmesiyle birlikte, bu önyargı siyasette de etki-

sini hissettirir hale geldi. Kadim dinî hoşgörü siyaseti 1492'de Gırnata halkına tanınan teslimiyet şartlarının hala belirleyicisiydi; fakat aynı yıl Yahudilerin ya vaftizi kabul etmeleri ya da İspanya'yı terk etmeleri hususunda bir tercih yapmalarını içeren bir ferman yayınlandı. Daha önce 1478'de İspanya Engizisyon mahkemesi üyelerinin papa tarafından değil de kral ve kraliçe tarafından atanmasının sonucu olarak Engizisyon "millileştirilmiş" oldu. Bu, yüceltilen, hatta dayatılanın saf Hristiyanlık değil de, İspanyol ileri gelenlerince algılanan Hristiyanlık olduğu sonucuna yol açmıştır.

1499'da nüfuzlu Kardinal Ximénez de Cisneres'in Gırnata'yı ziyareti ve oradaki yargıçlarla münazaraları sonucunda, yeni siyasetin diğer yüzü belirginleşti. Bunu özellikle İslamî kitapların yakılması ve Hristiyanlaştırma faaliyetleri takip etti. Bu ise ertesi yıl başlayıp bir yıl sürecek olan bir isyanla sonuçlandı. Ceza olarak, Gırnata Müslümanlarına 1502'de vaftiz veya sürgün tercihleri sunuldu. Pek çoğu, temel inançlarından ödün vermeksizin vaftizi seçti. 1525 ve 1526 senelerinde diğer bölgelerdeki Müslümanlara karşı benzer kararlar alındı. Bu süreçte İspanya'da resmî olarak hiç Müslüman kalmamakla beraber, İspanyol yöneticiler bir asra yakın morisko sorunuyla uğraşmak zorunda kaldılar.

Uzun bir hoşgörü geleneğinden sonra İspanya'da hoşgörü-süzlüğün bu derecede artmasına pek çok sebep gösterilebilir. Bir süre için üç din mensuplarının birlik içinde kaynaşacağına yönelik umutlar vardı. Fakat bunun mümkün olmadığı açıkça görüldü. Ferdinand ve Isabella yönetimindeki siyasi birlik, bünyesindeki yeni potansiyel uyuşmazlıklar yüzünden, bir bütünlüğü ziyadesiyle elzem kılıyordu. Gırnata'nın son yıllardaki uyuşmaz ve savunucu tavrı, hiç şüphesiz Ferdinand ve Isabella'nın tam birlik görüşünü gerçekleştirme kararına katkıda bulundu. 1525 dolaylarında cihanşümul bir güç olma yolunda ilerleyen İspanya, Türklerin Viyana'ya doğru ilerlemesi sonucunda (Viyana fiilî olarak 1529'da kuşatılmıştı) Avrupa'ya yönelik bir İslamî tehdidin farkına vardı. Atlantik ötesi taahhüt ve yükümlülükler İspanyol insan gücüne daha fazla gereksinim doğuruyordu. Askerlik çağındaki pek çok erkek ülke dışında iken, potansiyel düşman unsurların kökten temizlenmesi ön görülüyordu.

1525 ve 1526 kararlarını yerine getirmeleri için Müslümanlara 40 yıl mühlet verildiğine dair bir anlayış olduğu söylenmektedir. Bu anlayış doğru olsun veya olmasın 1566 yılında, Müslümanlar aleyhine yeni bir mevzuat düzenlendi ve böylece önceki kararlar geçerliliğini kaybetti. Bir kere, ana topraklardaki ve diğer bölgelerdeki İslam örfü takiyeye, yani gerçek dinî inançlarını açıklaması durumunda kişinin can güvenliğinin tehlikeye gireceği göz önüne alınarak onları gizlemesine çoğu kez müsaade etmekteydi. Görünüşe bakılırsa moriskolar da, İspanya dışındaki fakihlerden XVI. yüzyıl İspanyası koşullarında İslam'a bağlılıklarını gizlemenin caiz olduğuna dair fetvalar almışlardı. Arap harfleriyle İspanyolca yazılmış ve *aljamiados* olarak bilinen yazmalar korunmaktadır. Bu el yazmaları, moriskolar'ın İslam inancısı hakkında yazdıkları şerhleri ve gerçekleştirdikleri uygulamaları içermektedir. Hoşgörüsüzlüğe neden olacak ilave bir faktör daha kendini hissettiriyordu. Bu faktör, Müslümanlar arasında doğum oranının oldukça yüksek olması ve Müslüman nüfus oranının gittikçe artması idi. Diğer taraftan, moriskolar'ın İspanya ekonomisi ve maddî hayatına sağladıkları katkılar, Aragon ve Belensiye'de oturan çok sayıda asilzadenin onları desteklemesine sebep teşkil ediyordu.

1566'dan itibaren moriskolar üzerindeki baskı arttı. Onlardan bir grup 1569'da isyan etti ve Osmanlı'nın Cezayir valisinden yardım aldı. Baskıya rağmen, yine de şehirlerde hayatlarının bağımsız yapısı sebebiyle çok sayıda morisko toplulukları değişime uğramadan kalabilmişti ve böylece halkın asimile edilemez bir unsuru olduklarını ispat etmekteydiler. Nihayet 1609 ve 1614 yılları arasında sürgün fermanları çıkarıldı ve sonuç olarak tahminen yarım milyon kişinin Kuzey Afrika'ya göç ettiği söylenmektedir. Bazı hadiseler, İspanya'daki durumlara önemli derecede ışık tutmaktadır. Günümüzde moriskolar Müslüman kardeşleri arasında varlıklarını sürdürmelerine rağmen, onların bir kısmı tıpkı Hristiyan İspanya'da olduğu gibi asimile edilemez olduklarını göstermişlerdir. Onların kültürleri, İslamî, Hristiyan ve İspanyol ortak maddî kültürü idi. Kuzey Afrika'nın İslamî ortamında İspanyolluklarının ve Afrika Müslümanlarından, Berberilerden ve diğerlerinden daha üstün olduklarının her zamankinden daha fazla bilincinde oldular. Aslında Müslü-

man İspanya'dan kalma bazı şeyler, Kuzey Afrika'nın bazı şehirlerinde günümüze kadar varlığını korumuştur; böylece Müslüman İspanya, sınırlı ölçüde de olsa hala yaşamaktadır.

3. Çöküş Döneminde Edebiyat

Endülüs edebiyat tarihinin bu dönemini, sadece bir epilog olarak vasıflandırmak haksızlık olmaz. Bu dönemde ne büyük bir yaratıcı saik vardı, ne de şaşırtıcı bir edebî yenilik. Aslında, Müslüman Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de daha ziyade derleme ve çok çeşitli alanlarda bilgi toplama çağı idi ve kuşaktan kuşağa tevarüs edilerek gelen ilmî birikim, çoğunlukla muhacir Endülüslü alimlerin eliyle yazıya geçiriliyor veya son halini alıyordu.

Bu muhacirlerden birisi, Arapçanın tüm gramerini iki urcûzede açıklayan dilbilimci İbn Malik (1208-1274) idi. Bu urcûzelerden kısa olanı bin beyitlik bir şiirdir¹ ve günümüze kadar bir öğretim metni olarak kullanılmıştır. Doğu'da eğitim veren bir başka Endülüslü alim Ebu Hayyân (1257-1344) idi. Bu zât esasen bir dilbilimci olarak ün kazanmıştı, fakat bunun yanı sıra bazı İslamî ilimlerde de donanımlı idi. Türkçenin grameriyle ilgili önemli bir eser telif etmiş olması onun engin bilgisinin bir ölçüsüdür, keza Habeş dili grameriyle ilgili bir eser de yazmış olduğu rivayet edilmektedir. Bu meyanda bir diğer Endülüslü ise İbnü's-Sa'îd el-Mağribî (ö. 1274) idi. İbnü's-Sa'îd sayısız yeteneklere sahipti, çok değerli bir antoloji hazırlamış ve pek çok şiiriyle buna katkıda bulunmuştu.

İspanya'nın sınırları küçülen topraklarında kalanlar da birikmiş bir sermaye üzerinde oturuyorlardı. Fakat bu sermaye, onların haysiyet ve zarafet içerisinde bir hayat sürmelerine fazlasıyla imkan tanıyordu. Gırnata Nasrîleri'nin himayesi altında, özellikle de hükümdar sarayında, yani tıpkı parmakları ucunda duran bir balerin gibi hemen kırılıverecekmiş hissi uyandıran incecik sütunlar üzerinde yükselen zarifçe şekillendirilmiş sarayları ve kasırları ile Elhamra'da şairler ve yazarlar yaklaşan feci akibetten ziyade kendi miraslarının bilincinde olarak, erken dönemin birkaç kıvılcımını gözler önüne sermekteydiler.

Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb'in (1313-1374), dönemin diğer bütün edebî şahsiyetleri arasında ayrı bir yeri vardı. Birkaç kez vezirlik yapmıştı, tarihçi ve kıymetli bir sözlük yazarıydı. Yine, süslü nesrin üstatlarından biriydi ve çok sayıda makâme yazmıştı. Üstün yeteneğe sahip bir şairdi, hem klasik vezinlere göre şiir hem de güzel müveşşahlar yazıyordu. Bundan başka, Mağrib'deki İslam tarihini nakleden *Rakmü'l-Hulel fî Nazmi'd-Düvel* isimli bir urcûze de yazmıştı. Çağdaş bir Arap, bu eserin "Arap Şahnâmesi" ismini taşımaya layık olduğunu ileri sürmektedir.² Fakat o, hiçbir zaman halk tefekküründe İran destanı kadar derin bir kök salmamıştır. Genel olarak İbnü'l-Hatîb, yeni yöntemler kullanarak ün kazanmamıştır, aksine ince işçiliği, basit söyleyişi, etkileyici duyguları ve tahayyülü sayesinde üne kavuşmuştur. Bu tasvirlerde, tabiatın kucağında buluşan aşık-ları terennüm ederken, onların gelip geçişlerine kulak kabartan ve "tek kusuru göz açıp kapayıncaya kadar solmak olan" kıskanç nergis ve inci çiçeği dışında onları gözleyen kimse yoktur.

Endülüslü usta şairlerin sonuncusu, İbnü'l-Hatîb'in himayesinde yetişip sonradan onun halefi olan İbn Zemrek (1333-1393) idi. Onun şiirleri Elhamra'nın duvarlarını süslemek amacıyla kullanılmaktaydı.

Kendilerini Hıristiyan hakimiyeti altında bulan moriskoların da doğal olarak farklı kaygıları vardı. Bir hükümdar himayesindeki rafine bir edebiyat onlara göre değildi. Bunun yerine, inanç-larının maruz kaldığı baskılara karşı koymak için tasarlanmış eserleri kendi aralarında naklediyorlardı. Bu eserler arasında şer'î hukukla ilgili şerhler, tartışma kitapçıkları, Hz. Peygamber'e övgü mahiyetinde ve diğer birtakım İslamî konularda şiirler, dünya folklorundan alınan veya sufilerce üretilen yahut Hz. Musa, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman ve İskender'e ilişkin Kur'an'dan alınan ilhamla üretilen yahut da Hz. Muhammed'in ve diğer Müslüman kahramanların amellerini yücelten çok sayıda hikaye ve efsaneler vardı. Arap harfleriyle yazılmasına rağmen, İspanyolca yazılmış bu *aljamiado* edebiyatına, bu araştırmada sadece kısaca işaret edilebilir; ancak şunu belirtmeden geçmeyelim ki klasik düşünceye sahip Arapça konuşan toplumdaki okur yazarın dikkatinden kaçmış olması muhtemel çok sayıda halk masalı bu şekilde kayda geçirilmiştir.

Bu şekilde ortaya çıkan popüler hikayelerin yaygınlığı, Endülüs edebiyatının Müslüman İspanya dışında yaptığı etkilerle de alakalıdır. Bu etkiler, hiçbir suretle bu bölümde araştırılan dönemle sınırlı olmamış, bilakis Reconquista tarafından hızlandırılıp yoğunlaşmıştır.

Bir taraftan Müslüman Doğu, Endülüs'ün en güzel edebî ürünlerini tatma imkânına her zaman sahipti, müveşşah tarzı da bu şekilde yayılmıştı. Şimdi ise yarımada'daki Müslüman hakimiyeti zayıfladıkça, Endülüs'ün önde gelen aileleri ve alimleri Müslüman kardeşlerinin korumasını ve başka bir yerdeki, özellikle Kuzey Afrika'daki Müslüman emirlerin himayesini daha fazla arar olmuşlardı. Tunus ve daha sonra Fez, Endülüs kültürünün havuzu haline geldi, öyle ki Endülüs ve edebiyatına dair günümüzde elimizde bulunan çok geniş bir bilgi hazinesini Fez'de öğrenim görmüş bir Kuzey Afrikalı'ya, yani el-Makkarî'ye (ö. 1631) borçluyuz.

Diğer taraftan ise Hristiyanlar egemenlikleri altında, bazı yönlerini kendilerinin de takdir edip özümstedikleri bir kültüre sahip karışık bir nüfusu barındırıyorlardı.

Bundan başka, Müslümanların yıldızlarının parladığı dönemlerde, onların bilimleri tüm dinlerin mensuplarından alimleri cezbetmişti. İspanya Yahudileri özellikle Arap düşüncesine doğrudan borçludurlar, onların çoğu –büyük İbn Meymûn/Maimonides (1135-1204) de dahil– Arapça konuşan hocaların dizleri dibinde oturmuş ve kitaplarını Arapça yazmışlardır. Edebiyatta dahi, İbn Gabirol (1021-1052) gibi Yahudi şairler Arap aruzundan etkilenmişler ve sadece Arap biçimini almakla kalmayıp, “pek çok durumda (...) belli başlı Arap şiirlerinin taklidi” olan İbrani müveşşahları bu şekilde yazılmıştır.³ XII. ve XIII. yüzyıllarda çok sayıda nesir yazarı İbranice makâme dahi yazdı; onlardan birisi, aslında el-Harîrî'nin makâmelerini 1205'te İbranice'ye çeviren Judah ben Solomon el-Harizi (1165-1225) idi. *Kelîle ve Dimne* hem Rabbi Joel hem de aynı zamanda bir makâme yazarı olan Rabbi Eleazar ben Jacob (1283) tarafından İbraniceye çevrildi.

Aynı şekilde Hristiyanlar da, İslamın onların kalplerini fethetmediği dönemlerde bile, Arap biliminden etkilenmişlerdi.

Latince metinler üzerindeki Arapça haşiyeler, bu din mensubu papazların Arapçayı iyi bildiklerini göstermektedir. Fakat Arapçayla Hristiyan topraklarda daha sonraki dönemlerde gelişme kaydeden edebiyatlar arasındaki bağ İbraniceyle olduğu gibi tam ya da doğrudan değildir.

Bu tür ilişkilerin en belirgin olanı hikaye naklidir. Yahudiyken Hristiyanlığı seçen ve 1106'da vaftiz edilen Pedro Alfonso, XII. yüzyılın başlarında Arap menşeli veya Arapça yoluyla nakledilen otuz üç öykü topladı, onları Latinceye tercüme etti ve okuru ahlaklandırmayı hedeflediğini belirterek bu öyküleri *Disciplina clericalis* başlığı altında yayınladı. Kitap Avrupa'da geniş çapta yayıldı, pek çok dile çevrildi ve *Don Quixote* ve *Decameron* gibi ünlü eserleri etkiledi. *Kelîle ve Dimne*'nin Rabbi Joel tarafından İbraniceye tercümesi de, kendisi de bir Yahudi dönmesi olan Capualı John tarafından *Directorium Vitae Humanae* ismiyle Latinceye çevrildi.

Özellikle İspanyol hikaye edebiyatı, ilk dönemlerdeki hızını büyük ölçüde, kendisine kısmen de olsa Arapça yoluyla ulaşan üç Doğu eserin erken dönemdeki tercümelerine borçludur. Birinci eser, *Kelîle ve Dimne* idi. Arapçadan XIII. yüzyılın ortalarına doğru X. Alfonso'nun emriyle çevrilmişti. Diğer ikisi ise, *Sindibâdnâme* ve *Sendebar* isimleriyle de bilinen, Hint asıllı öykülerin bir koleksiyonu olup 1253 yılında *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres* başlığı altında çevirisi yapılan *Syntipas* ve temeli Budha'nın hayatına dayanan *Barlaam ve Josaphat* idi.

Bu öyküler, İspanya ve diğer Avrupa milletlerinin sonraki dönem edebiyatında tekrar tekrar yankı uyandırdı, nitekim *Bir Gece Masalları*'nın bazı öyküleri de böyle olmuştu. Herhangi bir yerde, bu tür kullanımlarla ilgili başka özel örnekler bulunabilir; şöyle ki, Turmeda'nın, insanın üstünlüğüyle ilgili ileri sürülen argümanları bir eşeğe çürüttüğü *Disputa de l'Ase* adlı eseri (1417), bilim ve felsefe tezlerinden oluşan bir X. yüzyıl koleksiyonunu, yani *İhvânü's-Safâ* risalelerinden birisini yakından takip eder. *Criticón*'unda Gracian dahi kısmen, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* eserinde kullandığı halk hikayesine dayanıyor görünmektedir.⁴ X. Alfonso'nun emri üzerine Kastil-

ya diline çevrilen ve günümüzde ise sadece Fransızca ve Latince çevirileri bilinen Hz. Muhammed'in semaya yükselişi, yani Mirâc ile ilgili hikaye, belki de Dante'nin muhayyilesinin şekillenmesinde bir rol oynamıştı.⁵

İlham kaynağının, büyük ölçüde halk hikaye nakilciliği olduğu böylece ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, alt tabakadan bir kahramanın muziplik ve maceralarını içten bir dille anlatan XVI. ve XVII. yüzyılların dilencilik hikayeciliğinin, varlığını büyük ihtimalle makâmeye borçlu olduğu yönünde bir görüş de ileri sürülmüştür.

Aynı şekilde Ribera da, erken döneme ait bir halk destanının var olduğunu tahmin etmekte ve onun *Chanson de Roland* ve *Poema del Cid* üzerindeki muhtemel etkisini belirlemeye çalışmaktadır.

Jonglörler ve trubadurlara özgü sanat ve dolayısıyla Romans eserlerinin lirik geleneğinin bütünü üzerinde Arap şiir sanatının, özellikle de Endülüs bentli şiir biçimlerinin muhtemel etkisiyle ilgili Arap dilbilimcileriyle Romans uzmanları arasında ateşli bir tartışma yaşanmaktadır.⁶

Hristiyanlarla Müslümanların yan yana yaşadığı, saraylar arasında değiş tokuşun yaygın olduğu bir muhitte etkilenme imkanı çok fazlaydı; savaşlar esnasında kurulan temaslar da, ister istemez bu durumu destekliyordu. Bu tür etkileşim fırsatlarının varlığı sadece tahmine dayalı değildir. Aksine, esir morisko kadın şarkıcıların Hristiyan saraylarında müzik icra ettikleri bilinmektedir. X. Alfonso'nun *Cantigas de Santa Maria* eserinde yer alan bir levha, bir Mağripli ile bir Hristiyanın birlikte şarkı söylediklerini ve benzer udlar çaldıklarını göstermektedir. Yine Beledü'l-Velîd (Valladolid) Konseyi 1322'de Müslüman şarkıcı ve yorumcuların kiliselerde çalışmalarını yasaklar ken hayalî bir kötülükten bahsetmiyordu. Bir trubadur olan García Fernández'in morisko bir şarkıcıyla evlendiği ve İspanya'nın Hristiyan ve Müslüman bölgeleri arasında gezmiş olduğu bilinmektedir.⁷

Doğrusu, Endülüs lirik şiiriyle Romans lirik şiir arasında önemli benzerlikler bulunabilir. Bunların en kesin kanıtlanablenleri, Endülüs bentli şiir yapısına dayananlardır. Aslında IX.

Guillaume, *Chanson 5* adlı eserine birkaç Arap beytini katmış gibi görünmektedir.⁸ Bununla birlikte, özellikle de kadın ve aşka dair tutumlarda benzerlikler olduğu da öne sürülmektedir. Çünkü trubadurlar Endülüs şiirinin –mâşuğun acımasızlığı ve zulmü, âşğın köleliği ve ızdırapları, dert ortağı, dedikoducu ve gözeten gibi tipik karakterlerin aşk oyununa karışması gibi– basmakalıplarını ve İbn Hazın dönemine kadar Avrupa'da bilinenden daha saf bir aşk kavramına ilişkin yansımaları devam ettiriyorlardı.

Romans edebiyatının oluşum döneminde rol oynamış pek çok etkenden birisinin de Endülüs şiir geleneği olduğunu inkar etmek, özellikle Müslüman İspanya'nın şiirle yakın bağı olan müzik dahil tüm alanlarda yaptığı su götürmez katkıları hatırlanınca, çok zor olur. Fakat söz konusu etkinin derecesi ve büyüklüğü, ancak metinlerin detaylı şekilde araştırılması ve şimdiye kadar üzerinde ittifak sağlanamayan benzer görüşlerin titizlikle tartışılması yoluyla tespit edilebilir.⁹ Bu nedenle tartışmaya burada son noktayı koyamayız. Burada, titiz ve bilgili bir Romans uzmanı olan Menéndez Pidal'ın görüşünü hatırlamak kâfidir: Birkaç etkiden biri olan Arap etkisi, özellikle IX. Guillaume, Marcabru ve Cercamon gibi tanınmış Provençal trubadurlarının en erken dönem manzumelerinde bulunabilir, ama bu da süratle kaybolmuştur. Fransa ve İtalya anonim halk şarkılarında varlığını sürdürürken, X. Alfonso'nun *Cantigas de Santa Maria* eseri dışında Galicia-Portekiz şiiri üzerinde ciddi bir etkisi olmamıştır. Yine bu etki, XVI. yüzyıla kadar, en vulgar biçimleri dışında tümünden kaldırılınca kadar Kastilya şiirinde de üstünlüğünü korumuştur. Buna rağmen Arap etkisinin izleri geleneksel şarkılar bakımından zengin klasik İspanyol tiyatrosunda hala varlığını sürdürmektedir.¹⁰

Bununla birlikte, Endülüslülerden Romans haleflerine tevarüs eden şeyler, tek kafiyeli kasideler, onun peşi sıra gelen geleneksel konular ve mecaz yüklü nesir kabilinden klasik geleneğe münhasır şeyler olmamıştır. Bilakis, hayalî hikayeler, bentli şiir biçimleri ve muhtemelen aşk şarkılarının rafine lirizmi devredilmiştir. Bunlar, kendi edebiyatlarını Doğu'daki dindaşlarının edebiyatından ayrı tutmak için muhafaza ettikleri özelliklerle önemli ölçüde benzerlik arzeden niteliklerdi. Bu niteliklerin, popüler edebiyat yahut ondan türeyen edebiyatla da pek çok yakınlığı vardı.

Bu durum, türetilme (ferî) olmasına rağmen kesinlikle kullanışlı olan geleneksel standartlarda devamlılık sağlama arayışında olan ve taklidi muhafaza etmenin karşılığını parlak başyapıtlarla alan -hükümdar himayesindeki- elit edebiyatını barındıran Müslüman İspanya'nın genel görünümüyle uyum içindedir. Fakat onunla bir arada yaşayan ve ona kısmen, fakat Arapçanın hakim olduğu bölgelere nisbetle daha derinden nüfuz eden başka bir edebiyat daha vardı. Bu edebiyat, etnik ve kültürel karışıma uğramış halkın doğal anlatımıydı; Arap unsur da ona bir şeyler katıyor ve ondan alıyor, onunla birleşiyor, onu kalıba sokuyordu; ardından bu edebiyat da genişliyor ve geliyordu. Nitekim bu tür etnik ve kültürel unsurların karışımı Endülüs edebiyatının mümeyyiz özelliklerini üretti ve onların devamlılığına yardımcı oldu.

Endülüs edebiyatı, iki eşi olan muhacir bir aristokratın nesline benzemekteydi: Bu eşlerden birisi aristokratla aynı ırk ve geçmişini paylaşıyordu; diğeri ise yerli bir cariyeye idi. Birinci eşin çocukları sarayda mümtaz konumdaydılar; ikinci eşin çocukları ise, siyasî değişiklik babanın imtiyazını ortadan kaldırdığı dönemde bile değişen şartlara daha uyumlu idiler.

4. XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Sanat

XII. ve XIII. yüzyıllarda siyasî durumun kötüleşmesine rağmen, Müslüman İspanya'nın sanat geleneği hala canlılığını devam ettiriyor ve esasen en görkemli eserlerinden bazılarını üretiyordu. Bu sanat iki kola ayrılarak incelenebilir: müdeccen sanatı ve Gırnata sanatı.

Müdeccenler, daha önce de geçtiği üzere, Hristiyan hakimiyeti altındaki bölgelerde kalmayı seçen Müslümanlardı. Sayıları, bazı bölgelerde çok fazlaydı. Müslüman-Hristiyan birlikteliğiyle kurulan bu yeni oluşum, Endülüs kültürünün Hristiyan İspanya'ya geçişine veya bunun da ötesinde, bu yayılma sırasında Hristiyan İspanya'nın bu kültürü "özümsemesine" büyük katkıda bulunmuştu. İki toplumun hemen hemen tek bir kültürel vücuttaki bu birlikteliği, bazen "müdeccen olgusu" olarak da adlandırılmaktadır. Bununla beraber müdeccen sanatı, sadece müdeccenlerin ürettiği değil, bilakis bu yeni kültürel oluşumun ortaya

çıkardığı bir sanattır. Bu sanat, bağımsız Müslüman emirliklerden tevarüs edilen İslam sanat geleneğinin bir devamıydı ve bunun yanısıra Hristiyan hakimiyeti altındaki heterojen yapılu bu yeni topluma hiç de yabancı değildi. Öyle ki, bu sanatı ortaya çıkaran sanatkarlar bağımsız Gırnata'nın bazen Hristiyan bazen de Müslümanları oluyordu, ancak ortaya çıkan eser müdeccen mührünü taşıyordu. Buna ilaveten, başka bölgelere giden müdeccenler başka tarzlarda da eserler üretiyorlardı.

Müdeccen tarzı çerçevesinde, uzmanlar, "saray müdecceni" ve "halk müdecceni" şeklinde ayrıma gitmektedirler. Birincisi, özellikle İşbîliye Kasrı'nda (Alcázar of Seville) temsil edilmekte ve Emevî modellerini takip etme eğilimindedir. İkincisi ise Henri Terrasse tarafından bu dönem İspanyası'nın millî sanatı olarak tasvir edilmiştir. Yerel unsurlar ihtiva ettiğinden, bölgeden bölgeye bazı farklılıklar arz etmektedir. XII. yüzyılın sonundan itibaren inşa edilmeye başlanan Tuleytula kiliselerinde müdeccen sanatının güzel örnekleri bulunmaktadır. Tüm bunlar hadizatında son derece ilgi çekicidir. Ancak bu araştırmanın bakış açısına göre müdeccen sanatının en büyük önemi, farklı toplumların bir arada yaşama tecrübesine şahitlik eden bir örnek oluşundadır. Bu tecrübe sonucunda ise Endülüs medeniyetinin pek çok maddî ve fikrî yönü Hristiyan krallıkların hayatına intikal etmiştir.

Gırnata sanatını, özellikle en büyük yapıtı olan Elhamra sayesinde tanımaktayız. Fakat Elhamra, Nasrî Krallığı'ndaki sanatsal faaliyetin yegane ürünü değildi. Elhamra'da krallığın genel görünümünün kendi sanatına nasıl yansıdığını görebiliriz. O, savunmaya çekilmiş bir toplum idi, düşman bir dünya karşısında İslam'ın kalesi olduğunun bilincindeydi ve miras aldığı şeyleri koruma çabasındaydı. Sanatta ise bu, önceki dönem Endülüs sanat geleneği çerçevesinde kalma ve hiçbir yenilik üretmeme anlamına geliyordu; edindiği yeni başarılar ise ustalığının mükemmelliği sayesinde meydana gelmekteydi.

Elhamra, Gırnata şehrindeki Cebelü's-Selc (Sierra Nevada)'e bağlı bir tepecik üzerinde inşa edilmiş binalar manzumesidir. Diğer Mağribî saraylar gibi o da, günümüzde söylendiği şekliyle "hükümet dairesi" idi. Buna ilave olarak sağlam bir kale idi. Sa-

natsal açıdan duyulan ilgi ise iki büyük ve diğerleri biraz küçük avlu, yani iç bahçeler etrafındaki az sayıda odadan ve salonlardan meydana gelen saraylar üzerinde toplanmaktadır. Bunlar, esasen XIV. yüzyılın ikinci yarısı boyunca yapılmıştır. Tüm dış cepheyi karışık ve zarafetle işlenmiş bir tezyinatla kaplama tutkusu alabildiğine uygulanmış ve büyüleyici sonuçlar alınmıştır. Çeşme ve havuzlarda kullanılmak ve bitki yetiştirmek amacıyla yüksek dağlardan bol su –yani sıcak havada serinlik sağlayan büyük bir zevk kaynağı– temin edilmişti. En önemli etkiyi ise güzel görünümlü sütunlar üzerindeki mükemmel tezyinat ve müthiş güzellik doğurmaktadır.

Bu, kalıcı anıtlar vücuda getirmeyi tasarlamayan, eğlence amacıyla dikilmiş, kendi coşkunu içine bir sanatı. Esas yapı, narin maddelerle kaplanmıştı. Esasen, biraz şans ve biraz da birbirini izleyen kuşakların devamlı ihtimamı sayesinde Elhamra günümüze kadar ulaşmıştır. Ama, XV. yüzyıla gelindiğinde emirliğin daha içe dönük bir tavır benimsemesi ve siyasî çöküşün sonucu olarak, Gırnata sanatkarlarının sanatsal dürtüsü de zayıfladı. Nasrî Gırnata'nın kesin olarak çöküşünden önce, onun özgün sanatı fiilî olarak sona erdi.

Böylece bir taraftan Hristiyanların faaliyetleri, diğer taraftan da genişleme ve çöküş gibi doğal süreçler Müslüman İspanya sanatının sonunu getirdi. Yakın çağların İspanyol'u, ülkenin Mağribî geçmişini kendisine yabancı bir şey olarak algılama eğilimindedir. Ama gören gözlere göre, çağımızın sanatkar ve ustaları ilhamlarının bir kısmını İslamî kaynaklardan almaktadır.

Notlar

- 1 Açıklayıcı bölümler, Hasan es-Sumâdihî'nin *Hulâsati't-Târîhi't-Tûnus* (Tunus 1925) adlı çalışmasında bulunabilir.
- 2 Muhammad Mzali, "el-Butûle kemâ yusavviru'el-edebe'l-'arabî fi'l-Endelüs ve's-şimâli l'İfrîkiye", *el-Fikr*, c. 4, sy. 5 (Şubat 1959), s. 22-33.
- 3 S. M. Stern, "Âşiqayn l'tanaqâ: An Arabic Muwaşşah and its Hebrew Imitations" *Al-Andalus*, 28, 1 (1963), s. 155-170.
- 4 Bkz. Angel González Palencia, *Historia de la literatura arábigoespañola*, s. 334-348.
- 5 Bkz. Enrico Cerulli, *Libro della Scala e la questione delle font i arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vatikan 1949) ve Francesco Gabrieli, "Daw' jadid 'alâ Dānti wa'l-Islām", *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, 33, 1, (Ocak 1958), s. 36-55.

- 6 Arapça etkisini öne sürenler arasında P. Juan Andre, Ribera, Burdach, Singer, Murlertt, Nykl ve Menéndez Pidal bulunmaktadır. Bunun aksi yönündeki teorileri savunanlar arasında ise Gaston Paris, Jeanroy, Pillet, Schrötter ve Vossler yer alır.
- 7 Ahmed Lütfi Abdülbedî, "at-Trübādūr Gharsiyah Firnandith", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, II, 1-2, (1954), s. 85-92.
- 8 Bkz. Lévi-Provençal, "Arabica Occidentalia, II" *Arabica*, I (1954), s. 201-211.
- 9 Şayet zecelin temeli bbbA, cccA, ... kafiyeli dörtlük formuna indirgenecek olursa, İskoç ve İrlanda balladları ile benzerlikler bulunabilir. Bkz. González Palencia, *a.g.e.*, s. 357 vd. Buna karşın Nykl ve Menéndez Pidal ise değerlendirmelerini daha karmaşık analogiler üzerinde temellendirmektedirler.
- 10 *Poesía árabe y poesía europea*, s. 68-78.

XI. Müslüman İspanya'nın Önemi

1. Araplar ve İslam Topluluğu

Bu kitabın ilk kısmında Müslüman İspanya'yla ilgili ileri sürülen düşünce kalıplarından biri, Müslüman İspanya'yı, büyük Müslüman topluluğunun bir parçası olarak telakki eden düşüncedir. O, toprakları İspanya ve Kuzey Afrika'nın Atlantik kıyılardan, önceleri Semerkant ve Pencap'a, daha sonra ise Doğu Hint Takımadaları'na kadar uzanan muazzam bir dinî ve kültürel bedene bağlı bir uzuv, bir organ idi. Bu tecrit edilmiş uzva yönelirken ana gövdenin hayatında ne gibi bir değişiklik meydana geldi? İslamî hayat tarzı, İber Yarımadası şartlarına uygun muydu, yoksa orada ilave uyum tedbirlerine gerek kaldı mı? Endülüs kültürü, ana toprakların kültürüne katkıda bulunacak şeylere sahip miydi? Bunlar, Müslüman İspanya tarihine bu genel buluş sonrasında şimdi yeniden tetkik edilecek sorulardan biridir. Artık şu da açıktır ki bilgilerimizde bu denli boşlukların olduğu bir alanda verilen cevaplar da kuşkusuz geçici nitelikte olacaktır.

Bir kültür araştırmacısı için ana topraklardaki Müslüman toplumun en ilginç özelliklerinden birisi, Müslüman Arapların dilleri ve dinleri aracılığıyla, Bereketli Hilal ve civar bölgelerin kültürel mirasının dökülebildiği bir kalıp model oluşturma şeklidir. Araplar çölden ve büyük ölçüde çöle bağlı küçük yerleşim birimlerinden geliyorlardı ve bundan dolayı düşük seviyeli bir maddî kültüre sahiptilerdi. Bununla birlikte -iddia edilebilir ki- insanî erdemlerde ve kişisel ilişkilerde üstün bir dereceye ulaş-

mışlardı. Irak, Suriye ve Mısır'da onların hakimiyetleri altına giren halklar ise asırlar boyunca üstün seviyeli maddî ve entelektüel kültürün hazzını tatmaktaydılar. Bu entelektüel kültür, Yunan felsefesini ve ona dayanan Hristiyan teolojisini de kapsamaktaydı. Bununla birlikte vâkıada görülen, yeni İslam medeniyetine yön veren Arapların kültürüydü ve eski ve daha üstün kültürün en yetkin unsurları da bu yeni kültüre dahil edilmişti.

İspanya söz konusu olduğunda, onun ana topraklarla esas ilişkilerini Emevî Hilafeti döneminde (bu hilafetin 750'deki çöküşüne kadar) kurduğu hatırlanmalıdır. Bu tarihten sonra Müslüman İspanya'nın İslamiyetin yaşandığı temel merkezlerle ilişkileri belli yönlerden kesilmiş oldu. Zira bu merkezler Emevîler'i ortadan kaldıran Abbasîler'in hükmü altına girdiği halde, İspanya 250 seneyi aşkın bir müddet Emevî ailesinden bir kolun yönetiminde kalmaya devam etti. Ana topraklardaki Emevî hilafeti İslamî unsurlardan ziyade Arap unsurların üstünlüğü ile tavsif edilmekteydi. Emevîler bilfiil İslam'ı yaşıyorlardı, fakat İslam dini ve şer'î hukukun temsilcilerine Abbasîler gibi hürmet göstermiyorlardı. Yönetimde, (kabile kurumlarından devşirilen) Arap siyasî düşüncelerini, işleyen bir imparatorluğun yönetimine -bu iş gittikçe zor olmakla birlikte- uyarlamaya çalışıyorlardı. Oysa Abbasîler açıkça İran imparatorluk geleneklerine meyletmişlerdi. Helenistik düşüncenin Müslümanlarca özümsemesi Emevîler döneminde başladı, ne var ki bu durum sadece Irak'a münhasır kalmış, Suriye ise bundan etkilenmemişti.

Böylece Endülüs'teki ilk Müslümanların kültürü İslamî olmaktan ziyade Arap kökenli idi ve Arap unsurunun baskınlığı, karakteristik özellik olmaya devam etti. Bunun delili, Arap şiiri ve gramerine, el-Harîrî'nin *Makâmat*'ı gibi tipik Arapça eserlere şerh yazımına ve Arap neseplerinin detaylarına gösterilen ilgidir. Malikî mezhebinin de kabulü aynı yöne işaret etmektedir, çünkü bu mezhep köken itibarıyla en açık Arap mezhebiydi; diğer temel mezhepler ise Helenistik fikirlerin nüfuz ettiği fikrî muhit olan Irak'ta ortaya çıkmıştı. Benzer şekilde, Doğu felsefî teolojisinin [kelam] İspanya'da gerçek bir dayanağı yoktu. Arap ve anti-entelektüel unsurun bu üstünlüğü, Muvahhidler döneminde felsefenin çiçeklenmesini daha fazla dikkate değer kılmaktadır ve yukarıda ileri sürülen nedenler bu gizemi çözememektedir.

Bu çalışmada özetlenen tüm veriler, Arap unsurun XI. yüzyıla kadar hakim konumda olduğu, İslamî unsurun ise tam etkisini sadece Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde gösterdiği sonucuna götürme eğilimindedir. Bu, Endülüs'ün ana topraklarla ilişkisini tamamen kesmesi yüzünden değildir. Bilakis, seyahat çok kolaydı ve bazı dönemlerde Endülüslü alimlerin Medine ve Bağdat gibi önemli ilim merkezlerinde eğitim görmüş olmaları normaldi. IX. yüzyılda Bağdat'daki eğlence hayatı anlayışlarının Ziryâb tarafından Endülüs'e getirilmesi, fikrî ve dinî hayat üzerinde büyük bir etkide bulunmamış gibi görünmektedir. Asıl önemli olan olay, II. Hakem'in büyük bir kütüphane kurması ve yine bu dönemde ana topraklardaki alimlerin Endülüs'e yerleşmeye teşvik edilmesi idi. Bu, üzerinde daha kapsamlı ve farklı bir İslamî eğitimin inşa edilebileceği temeli meydana getirdi. Bu temelin gelişimini mümkün kıldığı özgün İslamî duygu ve düşünce, dinî bakış açıları sebebiyle Murâbitlar ve Muvahhidlerce beslendi.

İslam dünyasının hiçbir yerinde -takriben ilk elli yıl istisna tutularak- İslamî düşünce yönetim alanında bu kadar fazla etkili olmamıştır. "Kutsal savaş" anlayışı, zaman zaman kitlelerin heyecanını kabartabilir ve ordu saflarını kalabalıklaştırabilirdi ve bu nedenle siyasilerce yararlı bulunmuştu. Ama, Müslüman devletlerin fiilî hükümdarları devlet işlerinde çoğunlukla sektüler gelenekleri takip etmeyi gerekli gördüler. Abbasîler kendi geleneklerini, büyük ölçüde İslam öncesi Pers uygulamalarından almışlardı ve bunun bir kısmı Endülüs saray hayatı ve yönetimine de nüfuz etti. Endülüs'ün İslam'ın ilkelerinden ayrıldığı dikkat çekici bir diğer nokta ise sık sık vuku bulan düzenlemelerle ilgilidir. Bu düzenlemelere göre, yerel gayrimüslim yöneticiler Müslümanlara vergi veren, Müslüman yerel yöneticiler ise Hıristiyanlara vergi veren konumunda olmuştur. Bu, bilhassa coğrafi koşullara uygunluk arzeden yerel uygulamaların Müslümanlarca kabul edildiğini göstermektedir.

Endülüs'teki kültürel gelişmelere dair bu genel çerçeve (siyasal alan dışındaki) bu gelişmelerin, her ne kadar farklı zamanlarda farklı yaklaşımlarla olsa da, neredeyse tamamen ana toprakların kültürü tarafından belirlendiğini göstermektedir. Bu-

nunla birlikte burada, görünüşlerin aldatıcı olduğu ve aslında İberik etkinin ilk bakışta görüldüğünden daha büyük olduğu bir olgu söz konusudur. Net olan bir husus, İşbîliye'deki İsidore ve ekolünün ulaştığı yüksek düzeye karşın İspanya'nın İslam öncesi Hristiyan entelektüel kültürünün bu kültüre hiçbir gerçek katkıda bulunmadığıdır. Aksine çok sayıda yerli, Müslüman olmuş ve zamanla halkın Müslüman kesimi arasında erimiştir. Hatta en şaşırtıcı olan ve üzerinde düşünülmeyi hakeden bir husus da, Hristiyan olarak kalan yerlilerin Arap kültürünü cazip bulmuş olmalarıdır, nitekim bu cazibeye kapılma yüzünden onlar müsta'ribler olarak biliniyorlardı. Onların her nasılsa Kartâce mirasından etkilendikleri zannedilebilir. Hiç kuşkusuz Endülüs kültürüne dair (dinî dogmalar dışında) pek çok husus, Endülüs'ün tüm ırklara ve dinî inançlara mensup sakinlerince paylaşılıyordu. Endülüs'ün ana topraklara en önemli özgün katkılarından biri olan yeni şiirsel biçimlerin gelişimi, (görünüşe bakılırsa) bu karışımın popüler taraflarından biridir (Gerçi geleneksel disiplinler üzerinde çalışan alimler de büyük katkı sağlamışlardır).

Bu meseleler üzerinde ne kadar çok durulursa, kendilerine özgü kültürleri olan yerli ve yabancı halk unsurlarının samimiyetle birlikte yaşıyor oldukları daha açık bir şekilde anlaşılır. Modern araştırmacılar tarafından ilk bakışta çok kolayca farkedilen dış görünümün birçok biçimi ve manevî muharrirlerin bir kısmı Araplara aittir. Ama mimarlık, edebiyat ve diğer sanat alanlarında muazzam estetik başarılar sunan yaratıcı kapasite, en azından aynı oranda İberik unsurdan veya onun bir kolundan gelmiş gibi gözükmemektedir. Burada kendimizi önemli gizemlerden biriyle karşı karşıya bulmaktayız. Nasıl ki Pers dehası İslam'da kendisini aşılayan ve bereketli bir şekildé çiçek açmasını sağlayan bir unsur bulmuştu, İberyalıların İslamla ilişkileri de böyleydi.

Bundan başka, bu kültürel karışımın Berberî katkılarının olabileceğini de unutmamak gerekir, ama bunları tespit etmek zordur. Kuzey Afrika dininin uzun süreli bir simgesi olan evliyaya veya karizmatik lidere duyulan ilgi, bu etkinin en bariz örneği

olabilir. Ama, yukarıda da izah edildiği gibi, Berberîlerin Müslüman hükümdarlara bağlılıkları sebebiyle bu katkı, İspanya'da çok da etkin olamazdı. Berberî, Murâbıt ve Muvahhid hareketlerinin temelini teşkil eden bir dizi düşünceye katkıda bulunmuşlardı, ama Endülüs kültürünün bu hareketlerin himayesi altında Kuzey Afrika'ya doğru genişlemesi, Berberîlerin çok az katkıda bulunmuş oldukları fikrini gündeme taşımaktadır. Her halükarda, Berberîlerle ilgili bir tartışma daha ziyade Kuzey Afrika'yla ilgili bir araştırmanın konusudur.

2. Hristiyan İspanya ve Avrupa'nın Etkisi

İkinci grup sorular, Müslüman İspanya'nın Hristiyan İspanya'yla, daha genel olarak da Hristiyan Avrupa'yla ilişkisiyle ilgilidir. Özellikle Hristiyan İspanya ile ilgili olarak işaret edilen ilişkinin gerçekliğine dair hiçbir kuşku yoktur. Her nasıl olursa olsun, Hristiyan İspanya'yı güçlü kılan faktör, Müslümanlar karşısında varoluş mücadelesi verme gerekliliğiydi. İspanya ruhunu Reconquista'da buldu. Sorun, bunun nasıl vaki olduğunu açıklamaktır. Genellikle kabul edilen bir görüşe göre, Vizigotlar dönemi Katolik İspanyası'yla Isabella ve Ferdinand dönemi İspanyası arasında temel bir devamlılık vardı. Bu görüşle ilgili zorluk ise, Reconquista'nın başladığı merkez olan Asturias Krallığı'nın herhangi bir biçimde Vizigot İspanyası'nın bir parçası olmadığı, aksine, daha ziyade onun sınırlarında başkaldıran bir güç olduğudur. Américo Castro'nun *The Structure of Spanish History* adlı eserinde ileri sürdüğü görüş gerçeğe daha yakın bir görüştür. Yazar görüşünü aşağıdaki kelimelerle özetlemektedir: "Hristiyan İspanya, İslam dünyasıyla etkileşiminin kendisini mecbur bıraktığı unsurları bünyesine katarak ve onlarla aşılanarak 'oluştur', vücuda geldi" (s. 96).

Reconquista ateşi, kuşkusuz önce Asturias'ta, daha sonra ise diğer küçük kuzey krallıklarında tutuştu. Bununla birlikte başlangıçta, sırf bağımsızlık için duyulan şiddetli bir istek gibi bir fetih ümidi değildi. Aynı şekilde, bilinçli olarak Hristiyanlığı yayma ve onu İslam karşısında savunma isteğinden de kay-

naklanmıyordu. Sonraki yüzyıllara ait olguları geçmişe mal etmemek hususunda dikkatli olmak gerekir. Her iki tarafın aktörlerinin de din farklılıklarına çok az önem verdikleri defalarca gözlenmiştir. Bu, XI. yüzyılın ortalarına doğru, kuzey krallıklarının genişleme hareketi bilinçli olarak Hıristiyanlık genişlemesiyle özdeşleşmeden önce olan bir durumdu. Ve bundan kısa bir süre sonra Müslümanlar İslam'ın egemen olduğu toprakların bilinçli savunucularına dönüştüler.

Bununla birlikte, önceleri bağımsızlık, sonra ise iktidar alanını genişletme uğruna yapılan savaşta kuzey halkı iyiden iyiye Hıristiyanlığa sarıldı. Özellikle Santiago kültünde (Compostellalı Saint James) kendilerine destek olan ve nihaî zafer için ümit veren doğaüstü bir güç kaynağı buldular. Aynı zamanda askerî zaferin maddî temellerini de ihmal etmiyor ve Müslümanları üstün konuma getiren silah ve teknikleri mümkün olduğunca devralıyorlardı. Bunun yanı sıra, yakın ilişkide bulundukları üstün medeniyetin diğer pek çok yönlerini de benimsediler. Benimseme süreci, en azından X. yüzyıl gibi erken bir dönemde müsta'riblerin Müslüman topraklarından Hıristiyan egemenliğindeki sınır bölgelerindeki boş topraklarda iskan edilmeleriyle birlikte hız kazandı. Bu halk ve onların kültürü, tedricen Hıristiyan krallıkların ayrılmaz bir parçası halini aldı. Sonraki merhalede, ikinci bir unsur –Hıristiyan eyaletlerdeki büyük Müslüman kitleleri, yani müdeccen varlığı– bu asimilasyonu daha da ilerletti. Kuzeyden gelen Hıristiyanlar Tuleytula (1085'ten sonra), Kurtuba (1236'dan sonra), İşbiliye (1248'den sonra) ve çok sayıda küçük, Müslüman şehrini tanıdıkça, dinî yönü dışında Endülüs'te gelişmiş hayat tarzını kabul ettiler. Böylece Reconquista isteği, yani Hıristiyan İspanya olma arzusu, haricî teecessümünü sağlayan unsurları karma Endülüs kültüründe buldu. Bu unsurlar aslında çok da yabancı değillerdi, çünkü Arap-İslam ve İberya toplumlarının ortak yaşamlarından alınmışlardı.

Kültürel ilişkilerdeki bu karmaşıklık, trubadurlar fenomeninin ve şövalyeliğe ilgili bazı görüşlerin de temelini oluşturmaktadır. Belli bir özelliğin Doğu'ya mı yoksa Avrupa'ya mı özgü olduğunu söylemek imkansızdır, çünkü her iki ilmek arasında öy-

lesine bir karışım meydana gelmiştir ki, onlar arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte, bu yeni “birlik”te bir şekilde daha sonraki ateşleri tutuşturacak yaratıcı bir kıvılcım vardı.

Aynı şekilde birlikte yaşama, yani kültürel karışım sayesinde Yunan felsefesi –hem Yunanca kitapların çevirileri hem de Müslüman düşünürlerin Arapça yazılmış özgün eserleri aracılığıyla– Avrupa’ya ulaşabildi. XII. yüzyılın sonuna doğru, İbn Rüşd otoritesinin zirvesinde iken Hristiyan Toledo’yla Müslüman Kurtuba arasında hiçbir “demir perde” yoktu. Bu büyük Aristocu filozofun düşüncesi Müslüman merkezlere nispetle Hristiyan Avrupa’ya daha kolay nüfuz ediyor ve Ortaçağ Hristiyanlığının en büyük entelektüel kazanımını, yani Aziz Thomas Aquinas felsefesini harekete geçiren büyük muharrik gücün önemli bir kısmını oluştuyordu.

Bilimsel bilgi örnekleri ve felsefî kavramlardan uygulamalı bilim tekniklerine ve edebiyat ve görsel sanatlarda biçim özelliklerine varıncaya kadar Hristiyan Avrupa’nın Endülüs’e borcunu gösteren uzun bir liste oluşturmak mümkün olsa da, genel çerçeveyi kaybetmemek önemlidir. İslam kültürü, araştırılan dönemin büyük bir bölümünde Batı Hristiyanlığının doğrudan ilişkide olduğu esas yüksek kültürdü; bu kültürün arkasında Batı Hristiyanlığının iyi bildiği çok güçlü bir siyasi teşekkül vardı. Aslında Doğu (Bizans) Hristiyanlığıyla herhangi bir yakınlık sadece Haçlılar döneminde kurulmuştu ve “haçlı” kavramında da muhtemelen cihada yani Müslümanların “kutsal savaş” kavramına borçluluk söz konusuydu. Batı Hristiyanlığının İslam dünyasıyla bu özel ilişkisi –ki bu ilişkinin odak noktası Endülüs’tü– münasebetiyle, Hristiyanların İslam’a hem güçlü bir hayranlık hem de güçlü bir nefret hissetmiş olmaları oldukça tabii idi. İslam büyük bir düşman olmakla birlikte, aynı zamanda üstün ve zengin bir maddî ve fikrî kültür kaynağıydı. Bununla, Asya ve Afrika’nın yeni uluslarının çağdaş Avrupa’yla ilişkisi arasında paralellik görmek hayalperestlik mi olur? Eğer bir paralellik varsa, o zaman, kendi tarihinin içine hayal gücüne dayanarak girebilen bir Avrupalı, bu yeni uluslardan birinin bir üyesi olmanın nasıl bir şey olduğunu tecrübe edebilir.

3. Müslüman İspanya'nın Büyüklüğü

Soruların üçüncüsü ve en zor olanı Müslüman İspanya'nın kendisiyle ilgili olandır. Burada özellikle sorulacak soru şudur: Müslüman İspanya'nın kendine özgü bir haşmeti var mıdır, yoksa onun ünü, Ortaçağ Hristiyanlarını bir dereceye kadar etkilemiş dış parlaklığının yüzyıllar boyunca oluşan bir yansıması mıdır?

Avrupalılar hiç kuşkusuz bu yolla etki altında kalmış olabilirler. Endülüs'ün Avrupa hayatına yaptığı katkılardan bazıları şimdiye kadar tasvir edildi. Américo Castro (s. 87'de) bu konuyu şöyle tasvir etmektedir: "Muzaffer ordular İşbiliye'yi gördüklerinde (yani 1248'de) hayretlerini gizleyememişlerdi; -sanat, iktisadî gelişme, sivil düzen, teknoloji, bilimsel ve edebî üretimde Hristiyanlar hiçbir zaman bunun bir benzerine sahip olmamışlardı."

Tüm bunları dikkate aldığımız ve maddî refah ve fikrî üstünlüğe duyulan bu eski hayranlığa dayalı kültürel hafızanın bir dereceye kadar hala etkisinde olduğumuzu kabul ettiğimiz takdirde İspanya tarihinin İslamî dönemini insanlığın büyük asırları arasına almak için geriye herhangi bir neden kalır mı?

İçinde yaşadığımız "tek dünya" klasikleri arasında Endülüslü hangi yazar ve düşünürün hak ettiği yerde olduğunu sormak suretiyle bir deneme yapılabilir. (Elbette ki bu, çok sayıda soruya kapı aralayan, zor bir denemedir). Kuşkusuz hemen akla gelen birkaç isim vardır. Hristiyan felsefesini kısmen de olsa etkilemesi hasebiyle İbn Rüşd bunların en belirginini olabilir, ama o kendine özgü bir yeri de hak etmektedir. Her ne kadar bir şekilde zayıf da olsa, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* adlı eserinin de "ölüm-süzler" arasında bulunduğu ileri sürülebilir. Eğer Endülüs geleceğine ait birisi olarak addedilirse, İbn Haldûn'un da bir yeri vardır. İbn Hazm ise daha ziyade sınırdadır, çünkü onun eserleri dogmatik fikir muhitiyle çok yakından bağlantılıdır ve evrensel düzeye ulaşmamaktadır. Şairler arasında evrensel ölçekte bir ismin olduğunu söylemek şüphelidir, ancak Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi birkaç sufi, dünya "azizleri" panteonuna girebilir. Böylece Endülüs'ün birkaç birinci sınıf şahsiyeti olduğu ortaya

çıkıyor. Bunların arkasında ikinci sırada, birkaçı oldukça tanınmış çok sayıda şahsiyet tespit edilebilir; garip hayat macerasında onların husule getirdikleri şeylerin erdemleri hiç de az değildi. Endülüs hayatı, aslında insanlığın bütün deneyiminin üstün bir hasılası idi.

Edebiyatın yanında, günümüze kadar korunan Mağribî yapıtlarında da çekicilik vardır. Güzel bir nesnede, aşkın bir değerden bazı şeyler bulunur; bu gibi objeler üretebilen bir medeniyetin büyük bir medeniyet olduğu söylenebilir. Genellikle bu argüman makul bulunur. Yine de, Parthenon karşısındaki tavrımızı Elhamra karşısındaki tavrımızla karşılaştırmak yol göstericidir. Her iki yapıta hayran kalan çoğu kişi, Parthenon'da gördükleri güzelliğin aynı zamanda Yunan ruhunun da bir ifadesi olduğunu söyleme eğiliminde olabilir, oysa ki onlar için Elhamra'da, onu üreten kültüre gönderme yapmayı gerektirmeyen özge bir güzellik vardır.

Bu tezat, üzerinde biraz daha durmaya gerekli kılıyor. Aslında Yunan kültürüne Mağribî kültürden daha fazla hayran kalmamız doğaldır. Yunan kültürü -veya en azından ondan seçilmiş bir şey- kendi mirasımızın ve içinde bulunduğumuz geleneğin bir parçasıdır; Mağribî kültür ise, Avrupa kültürüne tüm yönüyle katkıda bulunmuş olmasına rağmen, özünde yabancısıdır, hayranlık duyulan anda bile korkulması gereken büyük düşmandır. Bize miras kalan İslam "imajı", Saracen'in (Haçlı seferleri zamanında Müslümanlara veya Araplara verilen ad) sebebiyet verdiği bu korkunun etkisi altında XII. ve XIII. yüzyıllarda şekillenmiştir; günümüzde bile çok az Batı Avrupalı İslam'a tarafsız olarak bakabilir. Bununla birlikte, güzel bir nesneyi takdir etmemiz, nesneyi ortaya çıkaran kültürü takdir etmememizin etkisi altında kalmayı gerekli kılar mı? Aksine, güzel bir nesneyi takdir etmemiz, yabancı kültürü takdir etmemize kapı açma iktidarında olamaz mı? Hatta, güzel bir nesne bu medeniyetin miyarı ve delili olamaz mı? Kurtuba Ulu Camii ve Gırnata Elhamrası gibi güzel yapıtlar sayesinde Müslüman İspanya kültürü üstün bir kültür olmayı gerektirmez mi?

Bu noktayı genişletmek gerekir. Parthenon ve Elhamra arasında apaçık bir fark vardır. Parthenon'a hayranlık duyduğumuz

zaman bunu çoğunlukla dıştan yapmış oluruz, oysa ki Elhamra'ya sadece içten hayran olunur. Bunun, yapıların dinî veya dünyevî amaçlarla yapılmış olmasıyla hiçbir ilişkisi yoktur, çünkü Kurtuba Ulu Camii'nin görkemi de ancak içten idrak edilebilir. Buna ek olarak, ileri sürülen bir fikre göre, diğer yapıtlar daha ziyade insanın üst aleme yükselişini ifade etmekteyken, Elhamra'nın incecik sütunları, süslü ve muazzam üstyapısı ölümsüz değer ve öneme sahip üst alemde inşi ifade eder. Bu tür görüşlerin sayısı çoğaltılabilir ve bu görüşler detaylı incelenebilir. Kuşkusuz onlardan bazıları diğerlerine nispetle daha geniş kabul görecektir. Ama, en üstün olanı bile büyük ölçüde yetersiz kalacaktır, çünkü güzelliği takdir etme hiçbir zaman kavramsal terimlere indirgenemez. Bununla birlikte, yukarıdaki düşüncede, hayranlık duyulan güzelliğin cevherine uzaktan da olsa yaklaşan bir şey varsa, o zaman Elhamra'nın güzelliğiyle gönül teli titreyen Batı-Avrupa geleneğine bağlı bir insan, Müslüman İspanya ruhunun bu ifadesinin kendine özgü değerini kabul etmekte ve böylelikle tüm bu kültürü daha derinden anlamının anahtarını elde etmektedir.

A. Ayrıntılı Tarih

1031 yılına kadarki dönem için, Reinhardt Dozy'nin başlatıp Évariste Lévi-Provençal'ın devam ettirdiği standart bir tarihçilik geleneği vardır. Her iki araştırmacı, sonraki dönem de dahil, kaynak metinleri kullanabilir hale getirmek için çok büyük iş görmüşlerdir. Dozy'nin *Histoire des musulmans d'Espagne, 711-1110* isimli kitabı ilk olarak 1861'de Leiden'de yayınlandı ve *Spanish Islam* ismiyle İngilizceye çevrildi (Londra 1913). Lévi-Provençal kitabın gözden geçirilmiş bir baskısını 1932'de yayınladı, ama daha sonra tamamen yeni bir eserin gerekli olduğu kanaatine vardı. Ne yazık ki, ölümünden önce *Historie de l'Espagne musulmane* isimli kitabının sadece üç cildi yayınlandı. Bunlar da süreci 1031 yılına kadar işlemekte ve işaret ettiğimiz önceki eserlerin yerini almaktadır. Onların bibliyografik referansları, ciddi bir öğrenci için vazgeçilmezdir ve halihazırdaki araştırmanın ilk kısmında verilen kaynakları hesaba katmaya gerek kalmamaktadır. Müslüman İspanya tarihinin ilk merhalesiyle ilgili standart olarak kabul edilen görüş, temelde birbirleriyle yakından ilişkili bu iki şahsın çalışmalarına dayanmaktadır. Bundan dolayı bir bilim adamı tüm bu belgelere farklı bir perspektifle yaklaştığı zaman, büyük ihtimalle bu genel yorum çizgisi de değişikliğe uğrayacaktır.

1031 sonrası döneme ait, bu türden bir tarihçilik geleneği yoktur ve hiçbir eser herhangi bir ayrıntıyla bu dönemi kapsamamaktadır. Bu, çağdaş tarih araştırmalarının ciddi bir ek-

sıklığıdır ve bu durum, Müslüman İspanya'yla ilgili büyük hacimli karma eserlerde ve popüler kitapçıklarda yer alan bu döneme ilişkin bölümlere yansımıştır. XI. yüzyılın geri kalan kısmıyla ilgili Dozy tarihinin gözden geçirilmiş şekli olan Lévi-Provençal'ın üçüncü cildi vardır, fakat kendi tarihinin dördüncü cildinde Lévi-Provençal, muhtemelen tavrını büyük ölçüde değiştirmiş olacaktı. Muvahhidler dönemini ise biraz ayrıntılı şekilde Ambrosio Huici Miranda *Historia politica del imperio almohade* adlı eserinde işlemiştir (Tetuan 1956-1957). Belirli konular üzerine Hristiyan bakış açısıyla yazılmış çok sayıda İspanyolca eser bulunmaktadır. Buna örnek olarak, A. González Palencia'nın *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (Madrid 1926-1930) isimli dört ciltlik eseri gösterilebilir.

Popüler kitapçıklar arasında en iyilerden biri Palencia'ya aittir ve *Historia de la España musulmana* ismini taşımaktadır (Barcelona 1945, gözden geçirilmiş dördüncü baskı); fakat bu eserin artık zamanı geçmektedir. Pakistanlı alim S. M. İmamüddin'in *A Political History of Muslim Spain* adlı eseri (Dakka 1961) tatmin edicidir, ama anlaşılan o ki Lévi-Provençal'ın eski eserine dayanmaktadır ve bu bileşen ayrıştırıldığında kitap eriyip gitmektedir. Henry Terrasse'nin *Islam d'Espagne* adlı eseri (B bölümünde kaydedileceği üzere), her ne kadar doğrudan bir tarihî araştırma olmasa da, bahsedilen popüler kitapların herhangi birinden daha üstündür. Philip K. Hitti *History of Arabs* adlı eserinin dördüncü bölümünün büyük bir kısmını (yüz sayfanın üzerinde) İspanya'ya tahsis etmektedir (Londra 1937 ve çeşitli baskılar) ve entelektüel katkılar kısmı özellikle önemlidir. R. Menéndez Pidal yönetiminde bir heyet tarafından yayınlanan geniş hacimli *Historia de España* adlı eserin IV ve V. ciltleri, sadece Lévi-Provençal'dan tercümelerdir ve son ciltler de henüz yayınlanmamıştır.

Bu çalışmalara rağmen eksik kalan yerleri zamanla doldurabilmek için iki yol daha vardır. *The Encyclopaedia of Islam*'da (dört cilt ve ek cilt, Leiden 1913-1942; ikinci baskı, c. 1, Leiden & Londra) Müslüman İspanya'yla ilgili çok sayıda makale vardır ve bu makaleler zaman zaman Avrupa dillerinde başka yolla bulunamayan bilgileri kapsamaktadır. Birinci baskıdaki dinî öneme sahip makaleler, çoğunlukla gözden geçirilerek *Handwörterbuch*

des Islam (1941) ve *A Shorter Encyclopaedia of Islam* (1953) isimleriyle ayrı birer cilt şeklinde yeniden basılmıştır. Eski makalelerin zamanının geçtiği yönünde doğal bir eğilim vardır. Diğer taraftan, birçok dergide çok sayıda makale bulunmaktadır; bunların tasnif edilmiş bir listesi J. D. Pearson'ın *Index Islamicus, 1906-1955* (Cambridge 1958) ve bunun birinci ekinde (1956-1960) bulunmaktadır. XXXV (tarih) ve XXXVII, h (edebiyat) kısımları Müslüman İspanya'yla ilgilidir.

B. Genel Yorumlar

İspanya tarihinin genel yorumu ve Mağribî dönemin önemi hakkında, İspanya sınırları içinde ve dışında ateşli tartışmalar yaşanmıştır. Washington Irving'in *Tales of Alhambra* adlı eserinin 1832'de neşrinin bir sonucu olarak Mağribî İspanya'yla ilgili romantik bakış açısının Avrupa'nın beğenisini topladığı anlaşılmaktadır. Bu atmosferde, Araplara hayranlık duyan, çağdaş İspanyollardan ise hoşlanmayan Stanley Lane-Poole, İspanya'nın büyüklüğünün Mağriplilerden kaynaklandığını ve İspanya'nın çöküşünün Mağriplilerin uzaklaştırıldığı dönemde meydana geldiğini düşünmekteydi (*The Moors in Spain*, Londra 1888). Diğer taraftan Katolik İspanyollar ise, bazen İslam haki-miyeti dönemini, bir bütün olan Katolik İspanya'nın devam etmekte olan hayatında meydana gelmiş bir fetret dönemi olarak değerlendirme eğilimindedirler. Pek çok düzeltmeye rağmen, C. Sanchez Albornoz'un çalışmalarının altında da bu fikir yatmaktadır. Tartışma doğuran karmaşık konularda en heyecanlı ve görünüşe göre en dengeli tavır sergileyeni -ve İslam araştırmacısının düşünce yapısına en uygun olanı- Américo Castro'nun *España en su historia: cristianos, moros y judios* (Buenos Aires 1948) adlı kitabının gözden geçirilmiş baskısı olan *The Structure of Spanish History* (terc. E. L. King, Princeton 1954) adlı eseridir. Onun genel tezine göre, Vizigot İspanyası ile sonraki dönem Hıristiyan İspanya arasında herhangi bir devamlılık söz konusu değildir; Müslümanların himayesinde gelişen ve karışık bir kültürde (çoğunlukla Arap) doğup büyüyen Hıristiyan İspanya biraz yeni bir şeydir.

Müslüman İspanya'ya özel olarak tahsis edilmiş kitaplardan biri çok önemlidir. Bu, Henri Terrasse'nin *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident* (Paris 1958) adlı eseridir. Yazar esasen sanat ve arkeoloji tarihine odaklanmakta ve aşağı yukarı Américo Castro gibi Müslüman İspanya hakkında bir fikir ortaya koymak adına bu alandaki malzemeleri tamamen kullanmaktadır. Lévi-Provençal tarafından -ilki 1938'de Mısır'da- verilmiş üç değerli konferans daha vardır. Bu konferanslarda Lévi-Provençal, hayatını adadığı konuyla (*La Civilisation arabe en Espagne, vue générale*, yeni baskı, Paris 1948) ilgili genel düşüncelerini paylaşmaktadır.

C. Edebiyat

"A" başlığında *Encyclopaedia of Islam* ve J. D. Pearson'ın *Index Islamicus*'undan gösterilen referanslar, aynı şekilde burada da geçerlidir. İspanyol-Arap edebiyatını anlamada Dozy ve Lévi-Provençal'ın tarihle ilgili eserleri ve Julián Ribera y Tarragó'nun 2 ciltlik *Disertaciones y opúsculos* (Madrid 1928) adlı eseri önemli katkılar sağlamaktadır.

Arapça yazılmış tüm İslam kaynaklarıyla ilgili temel eser, Carl Brockelmann'ın iki esas cilt (ikinci baskı, Leiden 1943, 1949) ve üç ek ciltten (1937-1942) oluşan *Geschihte der Arabischen Literatur* adlı eseridir. Bu eser, matbu baskılar yanında, yayınlandığı tarihe kadar Batılı araştırmacılarca bilinen Arapça tüm İslamî yazmaların listesini vermektedir. Eserde aynı zamanda her bir yazarın, eğer biliniyorsa, doğum-vefat tarihleri ve Arapça biyografisözlükleri, modern kitap ve makalelerden referanslar gösterilmek suretiyle biraz da biyografik ayrıntılar verilmektedir. Esas ayırım kronolojik ayırımdır. Her bir dönemde konuya göre altbölümler vardır, fakat her bir yazar sadece bir yerde zikredilmektedir.

Arap edebiyatıyla ilgili genel tarihlerde, özellikle, Reynold A. Nicholson'un *Literary History of Arabs* (ikinci baskı, Cambridge 1930, s. 405-441), Sir Hamilton Gibb'in *Arabic Literature, an Introduction* (ikinci baskı, Oxford 1963, s. 108-117, 136-141), Francesco Gabrieli'nin *Storia della letteratura araba* (Milan

1951, s. 163-176, 236-238, 247-254, 262-269) ve C. M. Abdülcelil'in *Historie de la littérature arabe* (ikinci baskı, Paris 1960, s. 191-203) isimli eserlerinde yer alan İspanya bölümleri de göz ardı edilmemelidir.

İspanyol-Arap edebiyatıyla ilgili kapsamlı bir kitap Angel González Palencia'nın *Historia de la literatura árabe-española* (ikinci baskı, Madrid 1945) adlı kitabıdır. Kitap, çoğunlukla İspanyol ve Fransız araştırmacıların yirmi yıl öncesine kadar ulaşmış oldukları sonuçları uygun bir şekilde derlemektedir.

Adolf Friedrich von Schack'ın şiir sanatıyla ilgili yazmış olduğu *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* adlı kitabı (Berlin 1865, ikinci baskı, Stuttgart 1877) büyük ölçüde zamanı geçmiş bir eserdir; fakat terkindeki bol şiir çevirileri sayesinde yararlılığını korumaktadır.

Endülüs şiirinin çağdaş araştırmacılarından en faal olanı, bir takım önemli metinlerin editörü ve çevirmeni, *Poesía árabe-andaluza* (Madrid 1952) ve *Cinco poetas musulmanes* (Madrid 1944) isimleriyle kitap haline gelen araştırmaların yazarı Emilio García Gómez'dir. Aynı kişi, Endülüs şiirinin tüm gelişimini *Poemas árabeandaluces* (Madrid 1930, 1943) adlı eserine yazdığı girişte de ele almaktadır.

La Poésie andalouse en arabe classique au XI siècle (Paris 1937, 1953) adlı eserinde Henri Pérès Arap olmayan ve gayri İslamî unsurlar üzerinde önemle durmaktadır. Onun şiirsel motiflerle ilgili çok titiz tasnifi, bir taraftan geleneksel etkiler, diğer taraftan da birkaç şairin özelliklerinin etkisi nedeniyle bazı hususlarda tashihe muhtaçtır. Pérès, bununla birlikte dikkatli incelemelerde bulunmakta ve bir kilit döneme ait çok büyük bir malzemeyi ustalıkla ortaya koymaktadır.

A. R. Nykl'in *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the old Provençal Trubadours* (Baltimore 1946) isimli hacimli kitabı, Endülüs şiirini dönem dönem ele alan ve çok sayıda şairin otobiyografisi ile seçilmiş şiir parçalarından tercümeleri bünyesinde bulunduran bir araştırmadır. Ancak ilginçtir ki -bilginin birçok alanında bolca kanıtlar sunması yüzünden- Nykl'in tercümeleri genellikle hedefinden oldukça uzaktadır. Yine, güçlü kişisel beğeni ve nefretleri ve trubadur şiiriyle kurulan bağa duyduğu büyük

ilgi, tercüme için seçtiği şiirleri etkilemiş gibi gözükmektedir (buna ek olarak, *Troubadour Studies* (Cambridge 1944) eserine de bakınız). Bununla birlikte, bu eserde kapsamlı bilgi verilmektedir, bibliyografya notlarıyla ilgili kısım da önemlidir.

Bentli şiir hakkındaki kılavuz çalışma ise Martin Hartmann'ın *Das Arabische Strophengedicht I: Das Muwaššah* (Weimar 1897) adlı eseridir.

S. M. Stern'in Arapça ve Latince karışımı bir dilde yazılmış tüm bilinen harceleri yorumlama amacı güden bir girişimi olan *Les Chansons mozarabes* (Palermo 1953) adlı eseri, müveşşah araştırmalarına yapılan birkaç önemli katkıdan biridir. Buna ek olarak, yazar konuyla ilgili kapsamlı bir eser yayınlama niyetinde olduğunu da ifade etmiştir.

Çağdaş Arap araştırmacılar da Endülüs'e gittikçe artan bir ilgi göstermektedirler. Onların özellikle edebiyatla ilgili yazdıkları eserler arasında şu isimler sayılabilir: Abdülaziz el-Ehvân'ın konferanslarının derlendiği *ez-Zecel fi'l-Endelüs* (Kahire 1957), Butrus el-Büstânî'nin *Üdebâü'l-Arab fi'l-Endelüs ve asrû'l-inbi-âs* (Beyrut 1947), Ahmed Heykel'in *el-Edebü'l-Endelüsî mine'l-feth ilâ sukûti'l-hilâfe* (Kahire 1958), İhsan Abbas'ın *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî-Asru siyâdeti Kurtuba* (Beyrut 1960), Cevdet er-Rikâbî'nin *Fî'l-edebi'l-Endelüsî* (Dımaşk 1957) ve *et-Tabî'a fi'ş-şi'ri'l-Endelüsî* (Dımaşk 1959) adlı eserleri; Ahmed Emîn'in *Zuhru'l-İslam* (Kahire 1955) adlı eserinin Endülüs'e tahsis edilmiş üçüncü cildi.

Tercümesi yapılan Endülüs edebî eserlerinin en faydalılarından biri, İbn Sa'îd'in 1243'te tedvin ettiği *Râyâtü'l-müberraizîn* ismini taşıyan ve *The Pennants* adıyla İngilizceye tercüme edilen antolojisidir. Her ne kadar kalite açısından eşit olmayıp içindeki şiirlerin sadece yarısı Endülüslülerce yazılmış olsa da antoloji, dönemin zevkinin bir temsilcisidir. Bu eser, García Gómez'in *Poemas árabigoandaluces* (Madrid 1930, 1943) adlı kitabının temelini oluşturmuş ve *Moorish Poetry* (Cambridge 1953) adıyla A. J. Arberry tarafından ustalıkla İngilizceye çevrilmiştir. İbn Hazm'ın aşk risalesi olan *Tavkü'l-hamâme* [Güvercin Gerdanlığı]'nın de ikisi İngilizceye olmak üzere birçok tercümesi vardır. İngilizceye *The Ring of the Dove* adıyla tercüme edilen eserin bu

dile 2 tercümesinden birini 1931'de Nykl, daha iyi düzeyde olan diğerini ise Arberry (Londra 1953) yapmıştır. İbn Zeydûn'un elli kadar şiiri ve bir risalesinin çevirisini *Un Poète arabe d'Andalousie* ismiyle Auguste Cour yapmıştır (Constantine 1920). İbnü'z-Zekkâk'ın şiirlerini ise García Gómez derleyip tercüme etmiş ve yayınlamıştır (Madrid 1956).

Ebu Bekir et-Turtûşî'nin *Sirâcü'l-mülûk* adlı eserinin çevirisi *Lámpara de los príncipes* adıyla Maximiliano Alarcón tarafından yapılmıştır (2 cilt, Madrid 1930). eş-Şekundî'nin *Risâle'sini* ise *Elogio del Islam español* adıyla García Gómez yapmış (Granada 1934) ve A. Luya *Hesperis* dergisinde (xxii, 1936) yayınlamıştır.

İbn Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzân* adlı eseri İngilizceye ilk kez S. Ockley tarafından *The Improvement of Human Reason* ismiyle çevrilmiş (Londra 1708) ve daha sonra bu çeviri A. S. Fulton tarafından gözden geçirilmiştir (Londra 1929). *The Awakening of the Soul* adıyla bilinen yaygın özet nüsha ise Paul Brönnle tarafından çevrilmiş ve ilk kez 1904'te yayınlanmıştır. Eseri, González Palencia *El filósofo autodidacto* ismiyle İspanyolcaya (Madrid 1934) ve Léon Gauthier Fransızcaya çevirmiştir (Beyrut 1936).

Ayrıca, García Gómez'in derleyip *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro* (Madrid 1929) adıyla İspanyolcaya çevirerek yayınladığı geleneksel bir halk hikayesi de vardır.

- I. Abdurrahman 34-37, 69, 76, 80
 I. Alfonso 30, 31, 34, 105
 I. Hakem 35, 63, 70
 I. Hişam 35
 I. Muhammed 41, 71, 84, 155, 156
 II. Abdurrahman 35, 41, 80
 II. Hakem 52, 54, 62, 64, 72, 80, 82, 83-85, 87, 88, 136, 175
 II. Hişam 87, 90
 II. Ramiro 46, 50
 II. Roger, Sicilyalı 111
 III. Abdurrahman 5, 43, 45-50, 52, 54, 62-64, 73, 77, 78, 83-85, 92, 136
 III. Alfonso 44
 III. Ferdinand, Kastilya ve Leon kralı 116, 155
 IV. Abdurrahman el-Me'mûn 87
 VI. Alfonso 44, 98, 103-106
 VII. Alfonso 106
 VIII. Alfonso 112
 X. Alfonso 165-167
 IX. Guillaume 166, 167
- Abbâdî 97, 99, 119
 Abbasîler 24, 34-36, 43, 49, 52, 58, 63, 64, 68, 92, 103, 114, 174, 175
 Abdullah, Emevî emiri 41, 43, 45
 Abdurrahman el-Ğâfîkî 27
 Abdülaziz, Endülüs valisi 21
 Abdülmelik el-Muzaffer 87, 89, 90, 137
 Abdülmü'min, Muvahhid emiri 110, 111
- Ahmed er-Râzî 73
 Akhila, Tarraconensis dükü 18
 akın 12-14, 19, 27, 28, 30, 33, 36, 46, 47
 Aledo Kalesi 104
aljamiados 161
 Amirîler 87, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 137
 Aragon 20, 105, 113, 157, 158, 161
 Arapça 37, 56, 57, 59, 62, 63, 74, 76, 78, 102, 126-128, 135, 137, 146, 147, 156, 158, 162-165, 168, 171, 174, 179, 186, 188
 Araplaşma 37, 59, 84, 85
 Arberry, A. J. 75, 153, 154, 188, 189
 Arbûne (Narbonne) 20, 21, 27, 28, 30, 41
 Arîb 73, 84, 85
 Aristoteles 139, 146-149, 179
 Aryanik 60
 Astorga 20
 astronomi 72
 Asturias 20, 30, 31, 38, 46, 177
 aşiret 12
 Avrupa 5, 9, 10, 16, 31, 32, 38, 44, 49, 60, 79, 91, 93, 102, 110, 124, 125, 136, 147, 158, 160, 165, 167, 177-182, 184, 185
- Bakî bin Mahled 71
 Barcelona 38, 41, 47, 89, 184
 Batalyevs (Badajoz) 46, 96, 98, 103, 105, 152
 Bağdat 64, 65, 77, 83-85, 92, 103, 109, 114, 127, 141, 142, 149, 175

Bediüzzaman el-Hemedânî 131
Belc 33-35

belediyyûn 36

Belensiye (Valencia) 97, 98, 104,
105, 137, 158, 161

Benblûne (Pamplona) 21, 27, 43

Berberîler 14, 15, 26, 30, 33, 34, 36,
48-50, 57, 58, 83, 91, 96, 97, 114,
161, 177

bilim 57, 72, 73, 77, 85, 101, 129,
136, 143, 146, 158, 164, 165,
179, 180, 183

biyografi 72, 73, 136, 139, 141, 143,
186, 187

Bizans 14, 18, 79, 82, 85, 179; -îm-
paratorluğu 11

Bübeştru (Bobastro) 42, 43, 45

Cafer el-Mushafî 87, 88

Câhız 72, 84, 130

Capualı John 165

Castro, Americo 44, 50, 177, 180,
185, 186

Cebelitânk 18, 19, 155, 157

Cehverîler 97, 99

Cercamon 167

Cevher 50

Chanson de Roland 9, 38, 166

Charlemagne bkz. Şarلمان

Cid (Rodrigo Diaz de Vivar) 9, 98,
99, 105

cihad 10, 12, 48, 63, 179

cizye 13, 25, 63, 159

Cündîler 34, 63, 88

Cüründe (Gerona) 21

Dante 132, 153, 166

Davud el-İsfehânî 138

de Cisneros, Kardinal Ximénez 160

Dımaşk 188

dilbilim 84, 162, 166

din 25, 43, 49, 59, 60, 70, 101, 106,
139, 141, 160, 164, 165, 178

dinî ilimler 58, 72, 137, 140

donanma 78

Dozy, Reinhardt 32, 106, 183, 184,
186

Ebu Abdullah 158

Ebu Ali el-Kâfî 77, 84, 129

Ebu Âmir ibn Şüheyd 135

Ebu Bekir bin Ömer 102

Ebu Bekir et-Turtûşî 129, 189

Ebu Bekir Muhammed bin Zühr
128

Ebu Davud el-İsfehânî 129

Ebu Hayyân 162

Ebu Medyen 150

Ebu Nüvâs 127

Ebu Temmâm 84

Ebu Yakub I. Yusuf 112, 145, 146

Ebu Yakub II. Yusuf 113

Ebu Yusuf Yakub el-Mansur 111,
112, 130, 142, 146, 147

Ebu İmran el-Fâsî 101, 102

Ebu'l-Abbâs Ahmed eş-Şerîşî 131

Ebu'l-Abbâs el-Mürsî 150

Ebu'l-Alâ' el-Ma'arrî 132, 135, 153

Ebu'l-Atâhiye 74

Ebu'l-Velid el-Himyerî 129

edebiyat 54, 56, 73, 75, 77, 79, 80,
83, 84, 87, 97, 127, 128, 130,
132, 135, 138, 150, 162, 163,
164, 165, 167, 168, 176, 179,
185, 186, 188

Eleazar ben Jacob 164

Elhamra 9, 121, 133, 134, 157, 162,
163, 169, 170, 181, 182

Emevîler 23, 24, 26, 32, 34-38, 41,
43, 45, 47, 50, 52, 54, 58, 62, 63,
65, 67-70, 74, 76, 77, 82-84, 87,
90, 91, 93, 107, 119, 120, 136,
137, 151, 169, 174

engizisyon 160

Eş'arîlik 109, 142

Eudo, Akitania (Aquitaine) dükü
27

Evzâî 69

fakih 38, 44, 67-71, 84, 88, 94, 99,
101, 103, 106, 113, 114, 138,
141-144, 146, 147, 151, 157, 161

Fatımîler 43, 45, 49, 50, 52, 65, 78, 84, 111, 114
 felsefe 72, 144-149, 158, 159, 165, 174, 179, 180
 feodalizm 43, 44
 Fernández, García 166
 Feth bin Hâkân 130
 fıkıh 59, 67, 69-72, 84, 87, 102, 137-139, 141-143, 146
 Fildişi 82
 filoloji 128
 Franklar 27, 30, 41, 43, 62, 63
 Fransa 16, 20, 27, 28, 30-33, 47, 56, 167
 Gâlib 52, 54, 88, 90
 ganimet 13-15, 19, 21, 25, 28, 30, 33, 58
 Gazzâlî 109, 142, 145, 147, 153
 Gırnata (Granada) 96, 97, 105, 116, 141, 144, 145, 149, 155-158, 160, 162, 168-170, 181
 Goldziher, Ignaz 60, 117, 153
 Gómez, García 152, 188, 189
 gramer 72, 77
Güvercin Gerdanlığı [Tavku'l-hamâme] 119, 123, 137, 188
 hâcib 63, 87, 88
 Haçlı Seferleri 10, 181
 halife 11, 14, 20, 21, 23, 24, 26, 32, 35, 52, 62-65, 69, 78, 82, 84, 85, 87-92, 95-97, 111-115, 137, 139, 146
 Hammûdîler 87, 90, 96, 97
 han 56
 Hanbelîlik 69, 150
 Haneî 70; -lik 69
 haraç 13, 47
 Haricîlik 58
 Harîrî 131, 164, 174
 Helenizm 71
 Hendek günü 38
 Hıristiyan 9, 10, 13, 16, 26, 31, 37, 40, 43, 46-48, 50, 57, 59-63, 65,

73, 76, 79, 80, 82, 88-90, 93, 95, 97-99, 103-107, 111, 113, 116, 123, 124, 126, 137, 143, 147, 150-152, 155, 156-161, 163-166, 168-170, 174-180, 185
 hilafet 23-26, 28, 30-33, 35, 45, 54, 58, 64, 65, 68, 83, 84, 87, 90-92, 95-97, 103, 107, 114, 120, 136, 174
 hukuk 61, 67, 68, 103, 114, 139, 153, 163
 Humeydî 140, 141
 Irving, Washington 9, 185
 icma 68, 114
 İbn Abbâd 97, 150
 İbn Abdilberr 139, 140
 İbn Abdirabbih 77
 İbn Ammâr 119
 İbn Bâcce (Avempace) 144, 145
 İbn Berrecân 154
 İbn Bessâm 130
 İbn Ebî Âmir el-Mansur 47, 80, 81, 87-90, 92, 95, 99, 111, 130, 137
 İbn Ebî Rendeke 129
 İbn Gabirol 164
 İbn Hafâce 120, 122, 123, 125
 İbn Hafsûn 42, 43, 45, 50, 61
 İbn Haldûn 143, 144, 153, 180
 İbn Hamdîs 120
 İbn Hânî 78
 İbn Hayyân 143
 İbn Hazm 59, 71, 119, 123, 124, 129, 136-141, 153, 167, 180, 188
 İbn Kuteybe 77, 84
 İbn Kuzmân 128, 152
 İbn Malik 162
 İbn Merdenîş 111, 112
 İbn Meserre 144, 149
 İbn Rüşd 142, 146-149, 179, 180
 İbn Seb'în 148, 149
 İbn Sîde 129
 İbn Sînâ 135, 136

İbn Tufeyl 135, 136, 145, 146, 148, 165, 180, 189
 İbn Tûmert 109, 110, 113-115, 142, 145, 146
 İbn Yasin 102
 İbn Zemrek 163
 İbn Zeydûn 119, 130, 189
 İbnü'l-Cillikî 42, 46
 İbnü'l-İrrîf 149
 İbnü'l-Kasî, Musa bin Musa 43
 İbnü'l-Kinânî 132
 İbnü'l-Mu'tazz 127
 İbnü'l-Mukaffa 132
 İbnü's-Sa'id el-Mağribî 162
 İfrîkiye 14, 26, 170
 ihtida 31
 İkâb (Las Navas de Tolosa) 113
 İlbîre (Elvira) 21
 İran 11, 24, 52, 58, 60, 65, 73, 93, 132, 136, 163, 174-176
 İsa bin Dinar 70
 İsidore 60, 176
 İslam 10, 12-15, 21, 24-26, 31, 32, 35-37, 43, 44, 47-49, 55-60, 63-65, 67-75, 79, 80, 83, 84, 86, 92, 93-95, 99, 104, 106, 116, 120, 124, 125, 129, 131, 135, 140, 144, 147, 150, 151, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 169, 173-179, 181, 185, 186
 İsmailîlik 49
 İşbiliye (Sevilla) 20, 27, 42, 45, 60, 81, 97-99, 103, 105, 111, 112, 116, 119, 136, 139, 142-144, 149, 151, 155, 169, 176, 178, 180
 Joel, Rabbi 164, 165
 Judah ben Solomon el-Harizi 164
 kabile 11-14, 17, 23, 24, 26, 32-34, 48-50, 59, 72, 73, 83, 88, 93, 101-103, 109, 174
 Kadı İyâz 141, 142
 Karkaşûne (Carcassonne) 27

Kastilya 46, 47, 54, 89, 98, 104, 106, 112, 113, 116, 146, 155-158, 165, 167
 Katolik 16, 177, 185
 Kayrahan 14, 24, 26, 33, 34, 43, 49, 65, 70, 71, 73, 84, 101, 111
 Kaysiler 32-34, 36
 kelam 72, 109, 138, 142, 145, 147, 174
 Kelbîler 32, 33, 36
 kıyas 11, 68, 103
 Kont Julian 15, 18, 19
 köle 17, 37, 56, 60, 62, 63, 136, 167
 Kur'an 67, 68, 88, 114, 138, 141, 163; ~ tefsiri 72
 Kureyş 23
 Kurtuba (Cordova) 20, 27, 33, 34, 38-40, 45, 52, 53, 63, 64, 71-73, 77, 80, 82-85, 87, 88, 90, 91, 97, 99, 105, 109, 112, 116, 136, 139, 140, 141, 143, 146, 149, 178, 179, 181, 182, 188
 Kuzey Afrika 10, 11, 17, 21, 26, 28, 33, 35, 36, 48-50, 52, 56, 58, 63, 70, 89, 93, 95, 98, 101, 105, 111, 112, 115, 116, 136, 139, 142-144, 148-151, 161, 162, 164, 173, 176, 177
 kültür 9, 10, 58, 59, 70, 71, 74, 75, 83, 125, 126, 129, 132, 143, 151, 159, 161, 173, 176, 179, 181, 185
 Leon 20, 44-47, 50, 54, 89, 98, 112, 113, 116
 Lévi-Provençal, Évariste 32, 56, 85, 143, 183, 184, 186
 Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb 163
 Mac Guckin de Slane, Baron 125
 maden 55
 Maimonides 164
 makâme 131, 132, 153, 163, 164, 166, 174
 el-Makkarî 164
 Mâleka (Malaga) 21, 97, 157

Malik bin Enes 69, 70
 Malîkî 59, 70-72, 97, 101-104, 106,
 113, 114, 140-144, 146-148,
 151, 174; -lik 64, 69, 70, 71,
 137, 140, 142, 145
 Marcabru 167
 Martel, Charles 27
 Massignon, Louis 79
 matematik 72
 Medinetü'z-Zehra 53, 63, 82, 88
 Mâride (Mérida) 20, 41
 Merrakeş 102, 110, 111, 141, 147,
 156
 Meserrecilik 149
 Mesmûde 109
 mimarî 9, 54, 82, 150, 151
 mistisizm 72, 149
 monarşi 16
 Morisko 160, 161, 163, 166
 Muhammed, Hz. 12, 13, 23, 68,
 84, 92, 103, 113, 138, 139, 140,
 142, 150, 163, 166
 Muhammed bin Mahmud 80
 Muhammed bin Yusuf bin Nasr
 116, 155
 Muhammed en-Nâsir 111
 Muhammed ibn Abbâd 97
 Muhammed, Muvahhid halifesi
 113
 Muhyiddin ibnü'l-Arabî 148-150,
 180
 el-Mu'izz 50, 52, 78
 Mukaddem bin Muâfi 80
 Murâbitlar 98, 99, 101-107, 109-
 115, 119, 142, 144, 145, 147-
 151, 156, 175, 177
 Musa bin Nusayr 14, 20
 el-Mu'tadid 97, 119
 el-Mu'temid 97, 98, 103-105, 119,
 120, 125
 Mu'tezile 72
 Muvahhidler 81, 107, 109-116,
 130, 141, 142, 144-151, 156,
 174, 175, 177, 184
 müdeccen (*mudéjares*) 158, 159,
 168, 169, 178

Mülûkü't-Tavâif 96- 98, 107, 119,
 120, 150, 151
 el-Münzir 41, 71
 Mürsiye (Murcia) 21, 25, 104, 149,
 150, 155
 müsta'rib 37, 43, 44, 59, 61, 62, 84,
 105, 126, 156, 176, 178
 el-Mütenebbî 75, 124
 müvelled 36, 42, 43, 48, 59-62, 126
 müveşşah 126, 127, 163, 164, 188
 müzik 9, 56, 76, 77, 106, 166, 167
 en-Nâsir li-dînillâh 52, 63
 Nasrîler 116, 155-158, 162, 169, 170
 Navarre 43, 46, 47, 54, 113
 nesir 80, 107, 128, 130, 132, 137,
 164, 167
 Nîme (Nîmes) 27
 ordu 15-18, 20, 21, 24, 27, 33-35,
 37, 43, 46, 48, 54, 62, 63, 91, 94,
 98, 102, 103, 112, 157, 175, 180
 orta sınıf 60, 92
 Ömer, Halife 11
 Palacios, Asín Miguel 149, 150,
 153, 154
 Pedro Alfonso 165
 Pelayo, Kral 30, 34
 Pérès, Henri 123, 124, 125, 129,
 135, 152, 187
 Pidal, Menéndez 21, 99, 152, 167,
 171, 184
 Portekiz 30, 112, 149, 167
 Reconquista 10, 23, 31, 36, 37, 44,
 80, 98, 115, 155, 156, 158, 164,
 177, 178
 Roderick, Kral 18, 19
 Rodrigo Diaz de Vivar bkz. Cid
 Sa'sa'a 69
 Sâid, Tuleytula kadısı 143
 Saint James, Compostellalı 44, 178
 Sakâlibe 62, 63, 91, 96, 97

Salamanca 46

sanat 54-56, 75, 76, 79, 80, 82-85,
97, 104, 106, 107, 119, 120, 122,
123, 125, 126, 128, 130, 131,
136, 150, 151, 157, 158, 165,
168-170, 176, 179, 180, 186

Sarakusta (Saragossa) 20, 38, 40,
42, 46, 96, 98, 105, 116, 144,
151

Sebtimâniye (Septimania) 16

Semh, Arap valisi 27

Senegal 101

sınır 12, 31, 36, 40-43, 45, 46, 50,
60, 63, 71, 75, 93, 96-99, 102,
111, 116, 130, 155, 156, 159,
162, 164, 177, 178, 180, 185

Sanhâce 101-103, 109

Slavlar 62, 91-93

sosyoloji 144

Subh, Prenses 87, 88

sulama 57

sünnet 67, 68, 138

Şafîî 70, 71, 85, 138, 140, 143; ~lik
69, 138

Şam 14, 20, 21, 23, 26, 28, 30-33,
52, 58, 65, 68, 69, 76, 82, 83, 93,
141, 149

Şarلمان 38, 40, 46

eş-Şâzilî 150

Şâziliyye 150

şehir 14, 17, 25, 30, 32, 38, 41, 47,
55, 56, 58, 60-63, 73, 94, 97,
105, 107, 110, 111, 140, 143,
156, 157, 159, 161, 162, 178;
~leşme 55

eş-Şekundî 130, 189

Şifî 114; ~lik 49, 58, 114

şiiir 61, 73, 75, 76-78, 80, 84, 104,
119, 120, 122-130, 136, 152,
162-167, 176, 187-189

Şuûbîlik 60

takiye 161

taklît 59, 75, 77, 97, 120, 130, 131

Tarrakûne (Tarragona) 21

Târik bin Ziyâd 19, 20

tarım 36, 54, 57

Tâşfîn bin Ali 103

tekstil 56

teoloji 72, 137, 138, 145, 147, 153,
174

Terrâkûnensîs (Tarraconensis) 15,
18

Terrasse, Henri 22, 83, 86, 169,
184, 186

tevhid 110

tevil 138, 146, 148

Thomasçılık 147

tıp 57

ticaret 12, 55, 159

Toulouse 27

Tours savaşı 27, 28, 30

Toynbee, Arnold 47

Tuareg 101

Tudela 42

Tudmîr (Theodemir), Mürsiye
prensi 21, 25

Tuleytula (Toledo) 18, 20, 179, 184

Tunus 14, 41, 43, 45, 49, 52, 56,
111, 115, 141, 143, 164, 170

Tüçîbîler 42, 46

Ubeydullah 49

el-Utbî 70

Uyûnû'l-Ahbâr 77

Vâdiülkebîr (Guadalquivir) 34, 38,
96, 97, 155

vali 14, 19, 20, 24, 26, 27, 33-35, 45,
63, 69, 90, 145, 161

vergi 12, 25, 98, 159, 175

Veşka (Huesca) 60

vezir 63, 87, 96, 137, 145, 163

Vizigot 15-21, 25, 27, 30, 34, 37, 55,
56, 59, 65, 76, 82, 83, 177, 185

Witiza 18

- yağma 12, 38
 Yahudiler 13, 17, 18, 20, 24, 37, 62, 79, 106, 124, 147, 156, 160, 164, 165
 Yahya bin Ömer 102
 Yahya bin Yahya el-Leysî 70
 Yahya bin İbrahim 101, 102
 Yemen 33, 34, 36
 Yusuf bin Abdurrahman el-Fihri 26
 Yusuf bin Tâşfîn 102, 103, 106, 120
 Yusuf ibnü'ş-Şeyh 129
 Zahirî 114, 138, 142, 143, 146; -lik 69, 71, 138-141
 zecel 126-128, 188
 zenginlik 10, 15, 54, 73, 90, 94, 159
 zimmî 13, 24, 47, 48, 159
 Zîrîler 97
 Ziryâb 76, 84, 175