

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

ENDÜLÜS

İsmail Hakkı ATÇEKEN
Endülüs Fâtihterinden
Mûsâ b. Nusayr'ın Akibeti

Cumhur Ersin ADIGÜZEL
Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası:
İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si

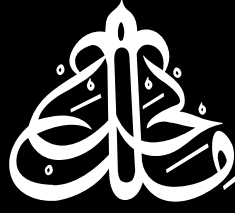
Tuğba ÖZTÜRK
Toledo Koleksiyonu:
Sebepleri ve Sonuçlarıyla
İlk Oryantalist Çalışmalar

Nizamettin PARLAK
Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın
Sebepleri ve Kültürel Sonuçları

Feridun BİLGİN
Bahçivan Devletin Ayrıık Otları:
Moriskolar -Son Savunma-

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Mahfuzât: Müslümanların
Şehit Coğrafyası Endülüs

cilt: 12 sayı: 1 Ocak - Haziran'15



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

ENDÜLÜS

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 1
Ocak – Haziran / January – June 2015

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 1 Ocak – Haziran / January – June 2015

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Feridun Bilgin

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkcıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Prof.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Prof.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Ekim 2015

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan **uluslararası hakemli** bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-8 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 9-34 | İsmail Hakkı ATÇEKEN
Endülüs Fâtihlerinden Mûsâ b. Nusayr'ın Akıbeti
The Fate of Musa B. Nusayr:
One of the Conquerors of al-Andalus
- 35-54 | Cumhuriyet Ersin ADIGÜZEL
Endülüs'ü Bir Muhaddisin İlim Dünyası:
İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si
The Scholarly Life of a Muhaddith in al-Andalus:
In the case of Ibn Khayr al-Ishbili and his al-Fahrasa
- 55-80 | Tuğba ÖZTÜRK
Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla
İlk Oryantalist Çalışmalar
Toledo Collection: The First Orientalist Studies
with their Reasons and Results
- 81-106 | Nizamettin PARLAK
Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın
Sebepleri ve Kültürel Sonuçları
Reasons of Social Polarization in al-Andalus
and It's Cultural Consequences
- 107-126 | Feridun BİLGİN
Bahçıvan Devlet'in Ayrık Otları:
Moriskolar -Son Savunma-
Gardener State's Quitchgrass:
Moors -Last Defense-
- 127-146 | Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Mahfuzât: Müslümanların Şehit Coğrafyası Endülüs
Mahfuzât: The Martyr Geography of Muslims al-Andalus

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

147-151 | Washington Irving, *Elhamrâ: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi*

151-156 | Roger Garaudy, *Endülüs'te İslam: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*



Dionisio Baixeras Verdaguer,
La civilització del califat de Còrdova en temps d'Abd-al-Rahman III (1885)
University of Barcelona

Editörden

Dergimizin bu sayısını ismi duyulunca hepimizin içten bir “ah” çekip hüznünlendiği Endülüs tarih ve medeniyetini ihtivâ eden çalışmalara ayırdık. İslam Tarihi bağlamında ele alındığında Endülüs; İslam Coğrafyası’nın Batı Sınırı’ndadır. Bu anlamda Endülüs, Batı’yla olan siyasî, sosyo-kültürel, ekonomik ve askerî karşılaşmaların uç noktasında yer almaktadır. Endülüs, Doğu İslâm Dünyası’ndan aldığı ilim ve hikmeti, tevâzuya, zerâfet ve inceliğe dönüştürmüş, kendi özgün stilini “*Endülüs Tarzını*”, sanat ve mimariye, sosyo-kültürel dokuya ilmik ilmik işlemiştir. Endülüs’ten günümüze ulaşabilmiş Elhamrâ Sarayı’nda, Endülüs’ün incelmış fikrî ve ruhî zerâfetini görmek mümkündür.

Ülkemizde, Endülüs Tarihi ve Medeniyeti’ne dair yapılan çalışmalar son yıllarda artış gösterse de, halen beklentilerin çok altında kaldığı bir gerçektir. Bu durumun sebepleri arasında; Endülüs Coğrafyası’nın ülkemize olan uzaklığı (gözden irak olan gönülden de irak olur), insanın doğasında var olan yaşanmış acıları unutmama isteği -ki Endülüs, İspanya’nın Müslümanlar tarafından fethedilişinden yaklaşık 8 asır sonra kaybedilmiştir-, akademik camianın Endülüs çalışmalarına karşı sebebi bilinmeyen mesafeli duruşu ve ülkemizde İspanyolca bilen akademisyenlerin azlığı bulunması yer almaktadır.

Avrupa'nın Batı'sında, Akdeniz'de ve Kuzey Afrika'da yüzyıllarca etkileri devam etmiş bir tarih ve medeniyete ev sahipliği yapmış Endülüs, her ne kadar Katolik İspanya için bir *fetret/ara dönem* olarak sayılsa da Avrupa için, kendi tarihsel sürecinin önemli yapı taşlarından biridir. Endülüs Tarihi bilinmeden Avrupa Tarihi'ni yazmak mümkün değildir (bilhassa, İspanya ve Fransa Tarihlerini).

Avrupa, birlikte yaşamayı (*convivencia*) ötekine tahâmmül etmeyi *Elhamrâ Tecrübesi* ile tanımıştır; İslâm şemsiyesi altında, Pagan'ın, Arab'ın, Berberi'nin, Vizigot'un, Çingene'nin, Kastilyalı'nın, Yahudi ve Hıristiyan'ın, kısacası her dilden, renkten, ırktan ve kimlikten insanın kendisine yer bulduğu bir iklim ve mekândır Endülüs. Fakat Avrupa, kendi sınırlarında vücüt bulmuş *Endülüs Tecrübesine* gözlerini kapatmayı ve onu yok saymayı tercih etmiştir. Edebiyat eleştirmeni Harold Bloom'un da belirttiği gibi bugün Avrupa'daki çok kültürlülük meselesi olsa olsa Kurtûba ve Gırnata'nın bir karikatürü mesafesinde kalmış bulunmaktadır.

Modern çalışmalar, Endülüs'ün başta İspanya olmak üzere Hristiyan Avrupa'yı sosyo-kültürel ve ilmî olarak etkilediğini göstermektedir. İlmî çevrelerde, Avrupa'da ortaya çıkan Rönesans ve Reform hareketlerinin Endülüs ilim ve fikir dünyasından etkilendiği büyük oranda kabul görmektedir. Nitekim, Nobel ödüllü Fransız Fizikçi Pierre Curie "*Endülüs'ten bize otuz kitap kaldı, atomu parçalayabildik. Eğer yakılan bir milyon kitabın yarısı kalmış olsaydı, çoktan uzayda galaksiler arasında geziyorduk*" diyerek bu gerçeğe işâret etmiştir. Bir anlamda Avrupa, mezara gömdüğü Endülüs'ün mirasından faydalanmıştır.

Endülüs'te insanî olan her ne varsa bütün boyutlarıyla yaşanmıştır; sadakât ve ihânet, zerâfet ve kabalık, ihtişâm ve yoksunluk, kudret ve acziyet birarada varolmuş, iktidar kavgası ve dünyevîleşme ülkenin bütün fay hatlarını (kabile asabiyesi -Şamiyyûn ve Yemeniler vs...-, etnik aidiyetler -Berberî, Arap ve Müvelledûn vs...- harekete geçirip ülkenin omurgasını çökertmiştir. Endülüs'ün *nazâra geldiğinin* ifade edildiği bu süreçte, Gırnata'lı bir çiftçi "*...Hiçbir halk, Endülüs Müslümanları kadar acı göz yaşları dökmemiştir...*" sözleriyle duygularını ifade etmiş ve ülkenin içine düştüğü duruma işâret etmiştir. Diğer taraftan Endülüs, ideal sahibi olmanın, inancın, azmin ve mücadelenin (*Reconquista: İspanya'nın Hıristiyanlar tarafından yeniden fethini amaçlayan hareketin adı*) yüzyıllar sonra da olsa zaferle taçlandığı topraklardır; Miladî 718 yılında İspanya'nın Asturias bölgesindeki *Covadonya'*da başlayan Endülüs'ü yeniden işgal süreci 1492'de, Gırnata'nın işgal edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Endülüs, kızları, kadınları ve çocukları zorla ellerinden alınan, çıkarılan fermanlarla baskıyla din değiştirmek (*Katolik olmak*) zorunda bırakılan, temel dinî ritüellerine (kelime-i şehâdet getirme, namaz kılma, oruç tutma, hacca gitme vb...) engel olunan, domuz eti yemek ve şarap içmek zorunda bırakılan, kısıcası, kendi öz vatanlarında *panya* durumuna düşürülen bir halkın yüzyıllarca yaşadığı, tümüyle kaybedilmiş olan tek İslâm ülkesidir.

Hıristiyan yönetiminde kalarak Katolik olma zorunda bırakılmış Endülüs Müslümanları (Moriskolar, *İsp. Moriscos*) tarihte eşi benzeri zor bulunur bir asimilasyon, katliam ve sürgün süreci yaşamıştır (1500-1614). Endülüs Müslümanları, bu süreçte, çıkmamış candan ümid kesilmez inancıyla, *şeytanın mahkemeleri* olarak isimlendirdikleri Engizisyon Mahkemeleri'nin tehdit ve şantajlarına, İspanyol Kilisesi ve din adamlarının her türlü desiselerine, İspanyol devlet adamlarının tüm asimilasyon politikalarına rağmen, kendi öz kimliklerini yitirmemek için tüm baskılara bir asırdan fazla direnmişlerdir. Fakat bu direniş kuruluşlarına, İspanya'nın yeniden Endülüs olmasına yetmeyecektir.

Hepsi birbirinden değerli çok sayıda araştırmacının çalışmalarının yer aldığı bu sayıda, Endülüs coğrafyasında yaşanan acı-tatlı tecrübeler, *dünyanın incisi* olmayı hak etmesine sebep olan ilim ve hikmete, Endülüs'ün İspanya oluş sürecine ve yitik Endülüs çocuklarına *Moriskolar'a* yer verilmiştir. Bu kapsamda, Endülüs'ün *Darü'l-İslâm* olması için hem siyasî, hem de askerî olarak büyük emek sarfetmiş olan Emevîler'in Kuzey Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr'ın fetih sonrasında düştüğü durumu ele alan *Endülüs Fâtihlerinden Mûsâ b. Nusayr'ın Akibeti* isimli çalışmasıyla İsmail Hakkı ATÇEKEN, Endülüs'ün Kurtûba (Cordova), Gırnata (Granada) ve İşbîliye (Sevilla) ile birlikte bilim ve kültür merkezlerinden biri olarak temâyüz etmiş, Arapça'dan Latince'ye ilk tercüme faaliyetlerinin yapıldığı Tuleytûla (Toledo) şehrindeki çalışmaları, Tuğba ÖZTÜRK *Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalistik Çalışmalar* isimli çalışmasıyla Tuleytûla'dadaki tercüme edilen eserleri ve mütercimlerini ele almakta, bu çalışmaların Doğu ve Batı için yarattığı sonuçları tahlil etmektedir. Cumhur Ersin ADIGÜZEL *Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si* isimli çalışmasıyla Endülüs'te fehrese ve bernâmec geleneğine ve bu gelenek üzerinden XII. asırda Endülüs'te kabul görmüş ilmi eserlere ışık tutmaktadır. Nizamettin PARLAK *Endülüste Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları* isimli makalesiyle Endülüs için asıl yıkımın İÇERİDEN geldiğine işâret etmektedir. Feridun BİL-

GİN *Bahçivan Devletin Ayrık Otları: Moriskolar -Son Savunma-* isimli çalışmasıyla Endülüs Müslümanları'nın Hıristiyan yönetiminde marûz kaldıkları baskılar ve bu baskıları durdurma girişimlerini ele almaktadır. M. Mahfuz SÖYLEMEZ'in *Mahfuzât: Müslümanların Şehit Coğrafyası Endülüs* isimli çalışmasında, Endülüs Tarihi'nin kısa bir değerlendirilmesi yapılmakta, Endülüs gezilerine katılacak kişilere, tarihsel yapıların ve şehirlerin bir yol haritası sunulmaktadır.

Dergimizde Musa ÖZTÜRK tarafından Endülüs klasikleri arasında yer alan Washington Irwing'in *ELHAMRÂ: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi* isimli eserinin değerlendirilmesi ile, Birgül BOZKURT'un değerlendirdiği Roger Garaudy'e ait *Endülüs'te İslam: Düşüncenin Başkenti Kurtuba* isimli eseri Endülüs ilim ve fikir dünyasının zenginliğinden önemli tabloları okuyucuya sunmaktadır.

Endülüs Özel Sayısı'nın, Türkiye'de bundan sonra yapılacak *Endülüs Tarihi* çalışmalarına önemli bir basamak teşkil edeceği inancındayız. İslâm coğrafyasında devam etmekte olan işgal ve sömürgeleştirme süreçlerinin yeni bir *Endülüs Trajedisine* yol açmaması için ilim, düşünce ve siyâset erbabının Endülüs'ten alacağı derslerin olduğunu düşünmekteyiz. *Endülüs* bu anlamda bir ser levha gibi önümüzü aydınlatmaktadır.

Feridun Bilgin

Endülüs Fâtihlerinden Mûsâ b. Nusayr'ın Akibeti

İsmail Hakkı ATÇEKEN*

The Fate of Musa B. Nusayr: One of the Conquerors of al-Andalus

Citation/©: Atçeken, İsmail Hakkı, (2015). The Fate of Musa B. Nusayr: One of the Conquerors of al-Andalus, Mîlel ve Nihal, 12 (1), 9-34.

Abstract: Musa b. Nusayr (19-97/640-716) is one of the important conqueror commanders and governors who lived in the first century of Islam. He was appointed as a governor of Ifriqiyya and al-Magrib at the time of the Umayyads. During his governorship, he conquered many areas and some important islands in the Mediterranean. So, the borders of the Umayyads reached at the Atlantic Ocean. Within three years, he conquered Spain (al-Andalus) which was geopolitically very important country at the waypoint of Europe for the Muslims with Tariq b. Ziyad, the governor of Tanja. Musa b. Nusayr's relations with the Caliph Walid b. Abdalmalik and Sulayman b. Abdalmalik and his fate were quite interesting. In this article, Musa b. Nusayr's life and conquests have been briefly dealt with and then his relations with both caliphs, his fate and some applications deemed worthy of this conqueror commander have been examined.

Key Words: Musa b. Nusayr, al-Andalus, Conquest of al-Andalus, Fate of Musa b. Nusayr.



* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı [ihatceken@hotmail.com]

Atf/©: Atçeken, İsmail Hakkı, (2015). Endülüs Fâtihlerinden Mûsâ b. Nusayr'ın Akıbeti, Mîlel ve Nihal, 12 (1), 9-34.

Öz: Mûsâ b. Nusayr (19-97/640-716) da İslâm tarihinin ilk asrında yaşamış önemli fatih komutan ve valilerden birisidir. O, Emevîler döneminde vali olarak tayin edildiği İfrîkiyye ve Mağrib bölgelerinde gerçekleştirdiği bir çok fetihlerle devletin sınırlarını Atlas Okyanusu'na kadar ulaştırmış ve Akdeniz'deki bazı önemli adaları fethetmiştir. Tanca valisi Târik b. Ziyâd'la birlikte üç yıl gibi kısa bir süre içinde jeopolitik açıdan çok önemli bir ülke olan ve Müslümanların Avrupa'ya geçiş noktasında bulunan İspanya'yı (Endülüs) fethetmiştir, Mûsâ b. Nusayr'ın gerek halife Velîd b. Abdülmelik, gerekse ondan sonra halife olan Süleyman b. Abdülmelik'le olan ilişkileri ve âkıbeti oldukça ilginçtir. Bu makalede Mûsâ b. Nusayr'ın hayatı, fetih hareketleri kısaca ele alındıktan sonra Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'le olan ilişkileri, âkıbeti ve bu fâtih komutana revâ görülen bazı uygulamalar incelenip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mûsâ b. Nusayr, Endülüs, Endülüs'ün fethi, Mûsâ b. Nusayr'ın akıbeti.

Giriş

Askerî, siyâsî, dinî, sosyal, iktisâdî ve kültürel açılardan çeşitli sonuçlar doğuran İslâm fetihlerinin ve fetih siyâsetinin oluşumunda ilk dönem İslâm tarihinin önde gelen fâtih komutanlarının faaliyetleri büyük önem taşımaktadır. Mûsâ b. Nusayr (19-97/640-716) da İslâm tarihinin ilk asrında yaşamış önemli komutan ve valilerden birisidir. O, Emevîler döneminde vali olarak tayin edildiği İfrîkiyye ve Mağrib bölgesinde gerçekleştirdiği bir çok fetihlerle devletin sınırlarını Atlas Okyanusu'na kadar ulaştırmış, Akdeniz'deki bazı önemli adaları ele geçirmiştir. Azatlısı ve Tanca valisi Târik b. Ziyâd'la birlikte üç yıl gibi kısa bir süre içinde İslâm tarihinde ilk defa jeopolitik açıdan çok önemli bir ülke olan ve Müslümanların Avrupa'ya geçiş noktasında bulunan İspanya'yı (Endülüs) fethederek burada asırlar boyunca İslâm dininin egemen olmasını ve Endülüs kültür ve medeniyetinin doğmasını sağlamıştır.

Mûsâ b. Nusayr'ın gerek Velîd b. Abdülmelik, gerekse ondan sonra halife olan Süleyman b. Abdülmelik'le olan ilişkileri ve âkıbeti oldukça ilginç bir gelişme takip etmiştir. Mûsâ b. Nusayr'ın fetih sonrasında halife Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'le ilişkileri ve akıbeti hakkında tarihçiler birbirinden farklı, zıt ve karışık bilgiler vermektedirler. Çağdaş araştırmalarda ise fazla üzerinde durulmadan kısaca temas edilip geçilen bu konunun araştırılıp tahlil edilmesine ihtiyaç hissedilmektedir.

Bu makalede Mûsâ b. Nusayr'ın hayatı, fetih hareketleri kısaca ele alındıktan sonra Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'le olan ilişkileri, âkıbeti ve bu fâtihi komutana revâ görülen bazı uygulamalar incelenip değerlendirilecektir. O, kendisine yıllardır destek olan işbaşındaki halife Velid'in emrine uyarak hızlı bir şekilde hilafet merkezine dönüp Endülüs'ün fethinin ganimetlerini halifeye teslim ederek vefalı bir Müslüman komutan portresi çizmiştir. O'na acele etmemesini, Şam'a gelişini geciktirmesini haber gönderen veliahd Süleyman b. Abdülmelik'in sözünü tutmadığı için de ileride sıkıntılı günler yaşayacaktır.

1- Mûsâ b. Nusayr'ın hayatı ve fetih hareketlerine genel bir bakış

Tam ismi Mûsâ b. Nusayr b. Abdurrahman b. Zeyd'dir. Kaynaklarda künyesi "Ebû Abdîrrahman" olarak geçmektedir.¹ Mûsâ b. Nusayr, Hz. Ömer'in hilâfeti zamanında 19/640 yılında doğmuştur.² Gerek temel kaynaklarda, gerekse çağdaş araştırmalarda genel olarak kabul edilen husus, Mûsâ b. Nusayr'ın Lahm kabilesine mensup olduğu veya bu kabilenin azatlısı olduğudur. Ayrıca o, hayatının ilerleyen yıllarında Ümeyyeoğullarının hizmetinde harac görevlisi, komutan ve vali olarak görev aldığı için bazı kaynaklarda Ümeyyeoğullarının azatlısı olarak ifade edilmiştir. Mûsâ b. Nusayr'ın babası olan Nusayr Hıristiyan birisiydi. Hz. Ebûbekir döneminde İslâm komutanı Hâlid b. Velid'in fetih hareketleri sırasında ele geçirildi. Nakledildiğine göre Hâlid b. Velid, 12/633 yılında Aynu't-Temr³ kalesini kuşatmış ve yapılan savaş sonunda kaleyi fethetmişti. Buradaki bir kilisede İncil okuyan 40 kişilik grubu esir almıştı. İşte Nusayr da bu esirler arasındaydı. Nusayr'ın asıl ismi Nasr idi, küçültme (tasgîr) şeklinde "Nusayr" denildi.⁴

¹ Humejdî, *Cezvetü'l-Muktebis*, s. 317; İbn Hazm, *Cemheratu Ensâbi'l-Arab*, s. 430; İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-A'yân*, V, s. 318; Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, VIII, 285. Mûsâ b. Nusayr'ın hayatı, fetihleri ve kişiliği hakkında geniş bilgi için bkz: Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Ankara, 2002.

² Yafîî, *Mir'âtü'l-Cinân*, I, s. 144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, s. 171; Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb*, I, s. 269.

³ Aynu't-Temr: Kûfe'nin batısında Enbâr şehrine yakın bir beldedir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, s. 199; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velid*, s. 344.

⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi)*, çev: Mustafa Fayda, s.353-354; Taberî, *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mulûk*, IV, s. 193; *Ahbâru Mecmû'a fi Fethi'l-Endelüs ve Zikri Ümerâihâ*, (Müellifi meçhul), s. 14; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II, s. 395; Stephen Ronart, *"Mûsa İbn-Nusayr"*, CEAC, s. 394.

Babası Nusayr azad edildikten sonra Mûsâ, Şam'da Arap muhitinde yetişti. Arap âdet ve geleneklerini öğrendi.⁵ Hem babası Nusayr, hem de bizzat kendisi Emevîler'in hizmetinde çalıştı. Mûsâ, babası Nusayr'ın ölümünden sonraki dönemde Muâviye'nin maiyetinde bulunan gençlerden birisiydi. Muâviye'nin Hz. Osman döneminde 27/647 yılında fethettiği Kıbrıs adasına sonraki yıllarda seferler devam eden seferlere Mûsâ b. Nusayr da katıldı. Emeviler döneminde Muaviye b. Yezid'in ölümünden sonra meydana gelen Mercu Râhıt Savaşı sonunda Dahhak b. Kays mağlup olup öldürülünce Mûsâ b. Nusayr Mısır'a gitti ve orada bulunan Abdülazîz b. Mervân'a sığındı. Mûsâ b. Nusayr, Mervân b. Hakem ve ondan sonra halife olan Abdülmelik b. Mervân (halifeliği 65-86/685-705)'ın halifelik yıllarında Mısır'da bulunuyordu. Abdülmelik b. Mervân, kardeşi Bişr b. Mervân'ı Irak'a vali olarak tayin edince onun yanına danışman ve yardımcı olarak olarak Mûsâ b. Nusayr'ı da gönderdi.⁶

Mûsâ, bir süre Basra'da kaldıktan sonra Abdülazîz b. Mervân'la birlikte Mısır'a gitti ve bundan sonraki hayatı Mısır'da devam etti. Mûsâ b. Nusayr'ın İfrîkiyye ve Mağrib valiliğine tayin edilmesi olayının tarihi konusunda genelde tercih edilen yıl 86/705 yılıdır.⁷ Bu yıl aynı zamanda Abdülmelik b. Mervân'ın ölüp yerine Velîd b. Abdülmelik'in halife olduğu yıldır. Mûsâ b. Nusayr Abdülmelik b. Mervân'ın son aylarında vali olarak tayin edilmiş ve ondan sonra işbaşına gelen Velîd b. Abdülmelik tarafından valiliği onaylanmıştır.

Mağrib bölgesine Mûsâ b. Nusayr'dan önce on tane komutan tayin edilmişti. Mûsâ b. Nusayr, Emevîler döneminde bu bölgeye tayin edilen en muktedir vali-komutanlardan birisidir. Mûsâ'nın tayini İfrîkiyye ve Mağrib'deki fetih merhalelerinden önemli bir merhalelerdir. Bu merhale istikrar ve genişleme merhalesidir.⁸ Gerçekten de Mûsâ'nın valiliği döneminde daha önceden yapılan fetihlere ilaveler yapılmış, Mağribu'l-Aksâ bölgesinin fethedilmesiyle Mağrib fetihleri tamamlanmıştır. Önceki yıllarda fethedilmiş bölgelerdeki isyan girişimleri bastırılmış ve iç istikrar sağlanmıştır. Öte yandan

⁵ *Mevsûatu Târîhi'l-Mağribi'l-Arabî*, I, s. 134.

⁶ *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir), s. 226; M.Mâhir Hammâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye li'l-Asri'l-Ümevî*, s. 297; Câsim el-Ubûdî, "Mûsâ b. Nusayr", *DİA*, XXXI, s. 224.

⁷ Hâlid es-Sûfî, *Târîhu'l-Arab fi'l-Endelüs*, s. 44.

⁸ *Mevsûatu Târîhi'l-Mağribi'l-Arabî*, I, s. 135.

Akdeniz'deki önemli bazı adalara deniz seferleri düzenlenmiş ve bunlardan bir kısmı fethedilmiştir.

Daha önce Hassan b. Nu'man'ın valiliği zamanında fethedilen Zağvan⁹ ve civarı, Mûsâ b. Nusayr'ın valiliği sırasında ilk ele geçirilen yerdir. Zağvan'ın ele geçirilip isyancılar etkisiz hale getirildikten sonra Mûsâ b. Nusayr, İfrîkiyye'de isyan eden diğer bölgeler üzerine kendi oğulları Abdurrahman, Abdullah ve Mervân'ı gönderdi. Bunlar gittikleri bölgeleri yeniden İslâm hâkimiyeti altına soktular, bir çok ganimet ve esirle geri döndüler. Mûsâ'nın oğullarının kazandıkları fetihler sonucu binlerce esirle geri döndükleri nakledilir. Mûsâ'nın valiliği sırasında İfrîkiyye bölgesinde 300.000 esir ele geçirildiği ve bunun beytûlmâle ait hisse olan humus'unun 60.000 olduğu ifade edilir.¹⁰

Hevvâre, Zenâte ve Kutâme Berberîlerinin ikâmet ettiği şehirlerden birisi olan Sicilmâse¹¹ şehri ve civarına fethedildi Kayra- van'da yerine vekil olarak oğlu Abdullah b. Mûsâ'yı bırakan Mûsâ, 10.000 kişilik ordusuyla Mağribu'l-Evsat'taki Secûma şehri üzerine yürüdü. Secûma meliki Küseyle b. Lemzem öldürüldü. Nakledildiğine göre 100.000 esir elde edildi.¹² Berberîlerin bir kısmı Araplardan çekinerek Mağrib'in uç noktalarına kaçmışlardı. Mûsâ b. Nusayr hem bu kaçan Berberîleri takip etmek, hem de Mağribu'l-Aksâ bölgesini İslâm hâkimiyeti altına almak için 87/706 yılında harekete geçti. Öncelikle oğlu Mervân b. Mûsâ'yı Sûsu'l-Aksâ¹³ üzerine gönderdi. Sûsu'l-Aksâ fethedildi. Bu fetihle ele geçen esir sayısı 40.000'e ulaştı.¹⁴ İfrîkiyye ve Mağrib fetihlerinde İslâm ordusunda sadece Arap askerler değil, yoğun bir şekilde Berberîler de bulunuyordu. Mağribu'l-Aksâ bölgesindeki fetihlerde Mûsâ b. Nusayr'ın

⁹ Zağvan: Tunus'un kible cihetinde dağlık bir bölgeye verilen isimdir. Aynı adı bir de kalesi mevcuttur. Bkz: Yâkût el-Hamevî, III, s. 162.

¹⁰ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 229; İbnü'l-Esîr, IV, 540; İbn İzârî, I, 40; Nüveyrî, XXIV, s. 39; İbn Haldûn, IV, s. 239.

¹¹ Sicilmâse: Mağrib'in güneyinde Sûdan civarında ve Fas'a on günlük mesafede olan bir şehirdir. Bkz: İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, s. 37, 39; Yâkût el-Hamevî, III, s. 217.

¹² *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 232-233; İbn İzârî, I, s. 41.

¹³ Sûsu'l-Aksâ: Mağrib'de başkenti Tarkele olan bir bölgedir. Sûsu'l-Ednâ ile arasındaki mesafe yürüyüşle iki ay kadardır. Bkz: Yâkût el-Hamevî, III, s. 319.

¹⁴ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 235; İbnü'l-Esîr, IV, s. 540.

azatlısı olan Berberî asıllı Târik b. Ziyâd¹⁵ öncü birliklerin komutanı olarak görev yapıyordu. Daha sonraki yıllarda Endülüs'ün fethi sırasında isminden sıkça bahsettirecek olan Târik b. Ziyâd, Mağribu'l-Aksâ bölgesinde de faydalı hizmetlerde bulundu ve Mûsâ b. Nusayr'a yardımcı oldu. Mûsâ b. Nusayr, Tanca¹⁶ şehri ve civarını 89/708 yılında fethetti ve Tanca valiliğine azatlısı Târik b. Ziyâd'ı tayin etti. Onun yanına 17.000 Arap ve 12.000 Berberî asker bıraktı.

Daha önceki dönemlerde Antakya, Kayseriyye, Askalan gibi limanları ele geçiren Müslümanlar buralarda gemi yapım işine önem verdiler.¹⁷ Mûsâ b. Nusayr ise bu limanlardan uzak bir mesafede bulunan Tunus bölgesinde gemi yapımı için bir tersane kurmaya karar verdi. Tersanenin inşâsı tamamlanınca orada 100 tane gemi yapılmasını istedi. Mûsâ, Sicilya adası üzerine birkaç sefer düzenledi. Her ne kadar büyük bir ada olan Sicilya'nın tamamı fethedilmemiş olsa da, bu adaya ait Uliyye ve Saragosa fethedilmiştir. Sardunya¹⁸ adası da Mûsâ b. Nusayr tarafından fethedildi. Akdeniz'de İspanya'ya yakın iki küçük ada olan Mayorka¹⁹ ve Minorka²⁰ ile civardaki irili ufaklı adalara genel bir ifade olarak "Malyâr adaları" ismi verilmektedir.²¹ Mayorka ve Minorka adaları İspanya ile Sicilya adası arasındadır. Nakledildiğine göre Mûsâ b. Nusayr bizzat 89/707-708 yılında bu adalara sefer düzenlemiş ve bunları fethetmiştir.²² Bu deniz seferine Müslümanların ileri gelenlerinden bir çok kimsenin katılması sebebiyle İslâm tarihinde "*Ğazvetü'l-Eşrâf*" adı verilmiştir.²³

Mağribu'l-Aksâ fetihlerini tamamlayan Mûsâ, halife Velid'den izin alarak Endülüs'ün fethine yöneldi. 91/710 yılında Berberî asıllı

¹⁵ Târik b. Ziyâd hakkında fazla bilgi için mesela bkz: Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberî'l-Aktâr*, s. 35; Makkarî, I, s. 254; Salih Kaymakçı, *Târik b. Ziyâd Hayatı ve Şahsiyeti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2000), s. 12-19 vd.

¹⁶ Tanca: Mağribu'l-Aksâ şehirlerinden birisidir. Septe (Ceuta) şehri ile arasındaki uzaklık 30 mil veya bir günlük mesafedir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, IV, s. 49; Himyerî, s. 395-396.

¹⁷ Hüseyin Mu'nis, *Târîhu'l-Müslimîn fi Bahri'l-Mütevessit*, s. 46.

¹⁸ Sardunya: Akdeniz'de Cezâyir'in karşısında bulunan büyük bir adadır. Bkz: İbn Hurdâzbih, s. 109; Yâkût el-Hamevî, III, s. 236.

¹⁹ Mayorka: Endülüs'ün doğusunda bulunan ve Minorka adasına yakın olan bir adadır. Bkz: Yâkût el-Hamevî, V, s. 285.

²⁰ Minorka: Endülüs'ün doğusunda bulunan ve Mayorka adasına yakın olan bir adadır. Bkz: Yâkût el-Hamevî, V, s. 251.

²¹ Bkz: Nadir Özkuyumcu, s. 189-dipnot: 297.

²² *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 236.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (H. 81-100), s. 34; Süyûtî, s. 224.

Tarîf b. Mâlik komutasında küçük bir birliği keşif için İspanya'nın güneyine gönderdi. Ertesi yıl (92/711) Berberî asıllı Târik b. Ziyâd'ı 7.000 kişilik bir ordu ile İspanya'nın fethi için görevlendiren Mûsâ b. Nusayr, daha sonra Târik'in ek yardım kuvveti istemesi üzerine 5.000 kişilik bir askerî birliği de göndermişti. Târik, Endülüs'teki fetihleriyle ilgili sorumlu ve bağlı olduğu Mûsâ'ya bilgi veriyordu. Târik bir yıl içinde bazı fetihlerde bulunmuştu ancak daha fethedilecek önemli şehirler ve bölgeler mevcuttu. Fetihleri tamamlamak ve fetih sonrası ülkedeki idârî düzenlemeleri gerçekleştirmek amacıyla Mûsâ b. Nusayr Endülüs'e geçmek için harekete geçti.

Mûsâ b. Nusayr, 93/712 yılında 18.000 askerle geçtiği Endülüs'te Septe Kontu Julianus ve rehberlerin gösterdiği İspanya'nın batı bölgelerinden başlayarak kuzey bölgelerine doğru sefere başladı. Günümüzde Cebel-i Mûsâ diye bilinen bölgeden yola çıkan Mûsâ, Şezûne sahiline ulaştı ve Şezûne (Medina Sidonia) şehrini kuşattı. Bu şehir savaş yapılarak fethedildi. Neticede şehir halkı Mûsâ'ya teslim oldu. Bu fetih sonucu çok miktarda ganimet elde edildi.²⁴ Karmûne (Carmona), Endülüs'ün en müstahkem ve en sağlam kalesi olan şehirlerinden birisiydi. İşbiliyye (Sevilla) şehrinin doğusunda bulunan bu şehir Mûsâ b. Nusayr'ın fethettiği ikinci şehirdir. Şehir baştan başa sağlam surlarla çevriliydi. Mûsâ, Karmûne şehrine yürüdü ve burasını kuşattı. Bu şehrin, Endülüs şehirleri arasında ele geçirilmesi en zor olanı olduğu nakledilir.²⁵

Mûsâ'nın Endülüs'teki fetihleri husunda bir değerlendirmede bulunan Hüseyin Mu'nis'e göre, bu fetihler sayesinde Müslümanların Cezîretü'l-Hadrâ'dan Kurtuba'ya kadar devam eden güzergahları emniyet altına alınmış oldu.²⁶ Böylece Cezîre, Şezûne, Ra'vak, Karmûne, İstece, Kurtuba şehirleri ve kaleleri Müslümanların eline geçmiş oldu. Mûsâ b. Nusayr bundan sonra İberya yarımadasının Tuleytula (Toledo)'dan sonra ikinci büyük merkezi olan İşbiliyye (Sevilla) şehrini fethetmek için batıya yönelme imkanı buldu. Mûsâ'nın bu fetihleri sayesinde İslâm ordularının esas güzergahını oluşturacak ve sonraki yıllarda yapılacak fetihlere zemin hazırlayacak bir güzergah kurulmuş oldu. İşbiliyye şehri İspanya'nın en büyük ve en önemli şehirlerinden birisidir. Burası büyüklüğünün yanı sıra tarihî eserleri ve ilginç binaları açısından İspanya'nın en önemli merkezlerinden birisidir.

²⁴ İbnü'l-Kûtiyye, s. 77; *Ahbâru Mecmû'a*, s. 24; Makkarî, I, s. 257.

²⁵ İbnü'l-Esrîr, IV, s. 564; Makkarî, I, s. 257.

²⁶ Hüseyin Mu'nis, *Fecr*, s. 90-91.

Karmûne'yi fetheden Mûsâ b. Nusayr, daha sonra Târik b. Ziyâd'ın takip ettiği yolun batısındaki İşbiliyye (Sevilla) şehrine yürüdü. Nakledildiğine göre bu şehri kuşatan Mûsâ ve ordusu birkaç aylık kuşatmadan sonra bu şehri fethettiler. Mûsâ b. Nusayr fetihten sonra İşbiliyye halkına ve orada bulunan Yahudilere karşı hoşgörülü davrandı, onlara kucak açtı. Nakledildiğine göre Mûsâ, İşbiliyye şehrine Yahudileri yerleştirdi.²⁷

Mûsâ b. Nusayr, İşbiliyye'yi fethettikten kısa bir süre sonra Mârîde şehrine doğru yöneldi ve orasını fethetti. Bu şekilde Mûsâ b. Nusayr Endülüs'e geçtikten sonra Şezûne, Karmûne, İşbiliyye, Mârîde, Niebla, Bace, Mursiyye vb. şehirleri fethetmiş, oğlu Abdülazîz b. Mûsâ vasıtasıyla İşbiliyye'de çıkan isyanı bastırarak ikinci defa ele geçirmiştir. Sadece Târik b. Ziyâd'ın daha önce fethetmediği şehirleri fethetmekle kalmamış, Endülüs'teki fetih hareketlerinin istikrara kavuşması ve tamamlanması için önemli bir adım atmıştır. İslâm ordusunun gücünü bir kez daha düşmanlara göstererek bölgede Müslümanların otoritesini güçlendirmiştir.

2- Endülüs'ün Fethi Sonrası Mûsâ b. Nusayr

Endülüs'ün kuzey bölgelerinde ve Fransa topraklarında fetihlere devam eden Mûsâ b. Nusayr'ın yanına halife Velîd b. Abdülmelik'in elçisi Muğîs er-Rûmî gelip onun Şam'a geri dönme emrini getirdi. Mûsâ, Endülüs'te fethetmediği tek bir bölge olan kuzeydeki Cillîkiyye (Galicia) bölgesini fethetmek için Muğîs'ten biraz süre istemişti. Bu bölgede fetihlere devam eden Mûsâ'nın yanına halife Velîd'in ikinci elçisi gelmişti. Ebû Nasr isimli bu elçi, Mûsâ b. Nusayr'ın bindiği hayvanın yularından tutup onu o bölgeden çıkarmak istedi. Bu ikinci elçinin geldiği yer Cillîkiyye'nin Lugo şehriydi.²⁸ Halife Velîd'in ısrarlı davetine karşın daha fazla bekleyemeyeceğini gören Mûsâ b. Nusayr Endülüs'ten ayrılmaya karar verdi. Yola çıkmadan önce Endülüs'te bazı idârî düzenlemeler yapan Mûsâ, oğlu Abdülazîz b. Mûsâ'yı Endülüs valiliğine tayin etti, başkent olarak İşbiliyye (Sevilla) şehrinin seçti. Burası herhangi bir tehlike anında Müslümanların gemileriyle ulaşabilecekleri bir yerdi. Mûsâ b. Nusayr, İşbiliyye şehrinin Endülüs'ün giriş kapısı olmasını istedi.²⁹

Endülüs'ün fethi sonrasında Mûsâ b. Nusayr'ın Velid b. Abdülmelik ve daha sonra halife olacak olan Süleyman b. Abdülmelik'le

²⁷ İbnü'l-Esîr, IV, s. 564; Makkarî, I, s. 257.

²⁸ İbnü'l-Esîr, IV, . s. 566; Nüveyrî, XXIV, s. 51-52 ; Makkarî, I, s. 263.

²⁹ *Ahbâru Mecmû'a*, s. 27; Makkarî, I, s. 263.

ilişkileri önem arz etmektedir. Mûsâ b. Nusayr'ın akibeti ve ömrünün son dönemlerinde başına gelen ilginç hadiseleri iyi tahlil edebilmek için bu iki halifeye olan ilişkilerinin objektif ve dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu konuda birbirinden farklı ve zıt nakillerin olması, kimi çağdaş araştırmacıların bile meseleye ön yargılı ve tek bir noktadan yaklaşımları bizim bu konuları ayrı ayrı ele almamızı gerektirdi. Bazı noktaların aydınlatılabilmesi için kaynaklarda karışık bir şekilde verilen bu ilişkilerin detaylı bir şekilde araştırılmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

a- Velîd b. Abdülmelik-Mûsâ b. Nusayr İlişkilerinin Tahlîli

Mûsâ b. Nusayr Abdülmelik b. Mervân'ın son dönemlerinde vali olarak atandığı İfrîkiyye ve Mağrib bölgesinde kısa bir süre içinde isyan eden Berberî kabilelerini tekrar itaat altına almış, bölgede önemli fetihler gerçekleştirmiş ve sayıları yüz binlerle ifade edilen esirler elde etmiştir. Bu olumlu gelişmeler Abdülmelik b. Mervân'ın hoşuna gitmiş ve Mûsâ'dan memnuniyetini bildirmiştir. 86/705 yılında Abdülmelik b. Mervân'ın ölümü üzerine halife olan Velîd b. Abdülmelik, Mûsâ b. Nusayr'ın valiliğe devam etmesini isteyerek onun valiliğini onaylamıştır.³⁰ Ayrıca Velîd, İfrîkiyye ve Mağrib bölgesini Mısır'a bağlı olmaktan çıkarmış ve bağımsız bir valilik haline getirmiştir. Bu uygulamayla bundan sonra bu bölge valileri doğrudan doğruya Şam'daki halifeye karşı sorumlu olacaklardı. Velîd b. Abdülmelik bu kararıyla daha önce valiler arasında meydana gelen bazı anlaşmazlıkları ve yetki kargaşasını önlemiştir.

Mûsâ b. Nusayr, Velîd b. Abdülmelik'in 10 yıllık halifeliği boyunca (86-96/705-715) aralıksız bu görevini sürdürmüştür. Halife Velîd ile Mûsâ'nın ilişkilerinin daha başlangıçtan itibaren iyi bir durumda olduğu görülmektedir. Valiliğe atandığı dönemden itibaren Mûsâ, halife velid ile haberleşmesini devam ettirmiş, Mağrib bölgesinde fetihleri ve gelişmeleri bazen mektup, bazen de elçiler göndererek hilafet merkezine ulaştırıyordu. Bu fetih haberlerini öğrenen Velîd son derece seviniyor ve Allah (cc)'a hamdediyordu.³¹ Bir diğer nokta Mûsâ b. Nusayr'ın fetih hareketleri halife Velîd tarafından sürekli olarak destekleniyordu. Çünkü Velîd Horasan bölgesi ile Mağrib bölgesine özel önem gösteriyordu. O'nun teşvikleriyle doğuda Kuteybe b. Müslim, batıda Mûsâ b. Nusayr zaferden zafere koşuyordu. Bu fetihlerde komutanların tecrübesinin yanısıra halife ile bu

³⁰ İbn İzârî, I, s. 41.

³¹ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 236.

komutanlar arasındaki iyi ilişkiler ve uyumun da önemli rol oynamıştır.

Mağribu'l-Aksâ'daki fetihleri tamamlayan Mûsâ, Emevî devletin batı sınırlarını Atlas Okyanusu kıyılarına kadar ulaştırmıştır. Bundan sonraki hedefi Endülüs'ü fethetmektir. Bu düşüncesi hakkında Velîd'in fikrini almak için ona mektup gönderdi. Velîd, denizde oluşabilecek felaketlerinden bahsederek dikkatli davranmasını istedi. Mûsâ b. Nusayr, geçilecek yerin bir boğaz olduğunu ve karşı tarafın uzaktan gözle görüldüğünü haber verince halife Velîd önce bir deneme seferinin gönderilmesini istedi. Mûsâ da bu emre uyararak Tarîf b. Mâlik'i deneme amacıyla Endülüs'e gönderdi. Tarîf başarılı bir şekilde ve ganimetler elde ederek dönünce Mûsâ, Târik b. Ziyâd'ı 92/711 yılında 7.000 kişilik orduyla Endülüs'e gönderdi. Görüldüğü gibi Mûsâ b. Nusayr, Endülüs'ün fethi öncesi Velîd b. Abdülmelik ile en az iki defa haberleşerek halifenin iznini ve onayını almıştır. Mûsâ, Mağrib bölgesinde başına buyruk hareket etmemiş ve halife ile iletişime önem vermiş, gelişmelerden hilâfet sarayını haberdar etmiştir. Halifenin ona güvenmesi ve Mûsâ'nın da halifeyle sürekli iletişim halinde olması on yıl boyunca kesintisiz valiliğe devam etmesinde önemli pay sahibidir.

Öte yandan Endülüs'ün fethi için gönderilen Târik b. Ziyâd, buradaki fetih hareketlerini Mûsâ b. Nusayr'a haber veriyor, Mûsâ da halife Velîd'e ulaştırıyordu. Dolayısıyla Mağrib bölgesi fetihlerinden sonra Endülüs'teki fetihlerde de hilâfet merkeziyle iletişim devam etmiştir. Sadece Târik, Lekke vadisi savaşından sonra askerî faaliyetlerin yoğunluğu nedeniyle bir müddet efendisi Mûsâ'ya mektup göndermemiştir. Târik b. Ziyâd'dan bir yıl sonra Mûsâ, 93/712 yılında 18.000 kişilik ordusuyla Endülüs'e geçmiş ve bazı önemli şehirleri fethettikten sonra Tuleytula'da Târik ile buluşmuştur. Az sayıdaki bazı tarihçiler bu buluşma sonrasında Mûsâ'nın Târik'ı hapsediği kanaatindedirler. Çağdaş araştırmacılarla birlikte bizim de doğru olarak kabul edemediğimiz bu görüşe göre; bu olayı öğrenen halife Velîd, Mûsâ'ya kızmış ve ona gönderdiği elçisiyle Târik'ın serbest bırakılmasını istemiştir. Bunun üzerine Mûsâ, Târik'ı serbest bırakmış ve komutanlık görevine iade etmiştir.³² Ancak bu konu tartışmalı bir konudur ve bu rivâyete diğer tarihçiler ilgi göstermemişlerdir. Öte yandan Velîd'in azatlısı ve elçisi Muğîs er-Rûmî, Mûsâ b. Nusayr'ın valiliğini ve başarılarını hazmedemi-

³² İbn Abdülhakem, s. 210.

yordu. Muğis, Şam'a gittiğinde Mûsâ ile Tarık arasındaki anlaşmazlığı abartarak anlatmıştı. Her fırsatta Mûsâ'yı kötüleyerek halife Velîd'in gözünden düşürmeye çalışıyor, Şam'da Mûsâ aleyhine bir hava oluşturmaya gayret ediyordu.³³ Bu dedikodular ve abartılı sözler Mûsâ ile yıllardır yüzyüze görüşmeyen ve olayları daha çok tek taraflı dinlemek zorunda kalan halife Velîd'i ister istemez etkiliyordu.

Mûsâ b. Nusayr, Endülüs'ün kuzeyinde eksik kalan fetih hareketlerini tamamlamaya çalışırken halife Velîd tarafından önce Muğis er-Rûmî, daha sonra da Ebû Nasr isimli elçi gönderilerek Mûsâ'nın Şam'a derhal geri dönmesi emredildi. Bunun sebebi olarak Mûsâ'nın, Endülüs'e gitmesinden sonra Ifrîkıyye valiliğinden ayrıлып oraya yerleşeceği ve bağımsız hareket edeceği şeklinde Şam'da yayılan bir dedikodu zikredilir. Buna göre Velîd'in çevresinde bulunan ve Mûsâ b. Nusayr'a muhâlif oldukları anlaşılan bazı kişiler, Mûsâ hakkında dedikodu yaparak onun Endülüs'e yerleşeceğini ve o bölgenin nimetlerinden istifade edeceğini söylediler. Bu sırada Mûsâ fetihlerle uğraştığı için halifeye mektup yazmakta biraz gecikmişti. Nakledildiğine göre bu gerçek dışı sözler ve dedikodulardan etkilendiği anlaşılan Velîd b. Abdülmelik, Şam'daki kadıya namaz sırasında Mûsâ b. Nusayr'a beddua etmesini bile emretmişti. Mûsâ, Tuleytula'ya girdikten sonra Ali b. Rebah başkanlığında bir heyeti Şam'a göndermişti. Şam'a gelen Ali b. Rebah burada kadının Mûsâ b. Nusayr'a bedduasını iştince çok şaşırmuş ve şöyle demişti: "Allah Allah! Mûsâ'ya dua etmek gerekir. Allah (cc)'a yemin olsun ki, o elini itaatten geri çekmemiştir, cemaatten de ayrılmamıştır. Ben onun yanından geliyorum ve onunla ilgili haberlerim var" dedi. Bunun üzerine Velîd, Ali b. Rebah'ı huzuruna çağırdı ve: "Arkanda ne var?" diye sordu. Ali b. Rebah: "Ey Mü'minlerin emîri! Arkamda hepsi hoşlanılacak, sevinilecek şeyler var. Mûsâ b. Nusayr'ı Endülüs'te bıraktım. Allah (cc) orada ona zafer nasip etti. Allah (cc) onun eliyle başka hiçbir kimsenin daha önce fethetmediği yerleri fethettirdi. O, yanındaki ileri gelen bazı kişilerle birlikte beni size elçi olarak gönderdi" dedi. Mûsâ'nın gönderdiği mektubu okuyan Velîd şükür secdesine kapandı.³⁴ Görüldüğü gibi yanlış anlaşılma ve saray dedikoduları sebebiyle halife Velîd, Mûsâ hakkında olumsuz bir kanaate sahip olmuş ancak Mûsâ'nın gönderdiği heyet Şam'a ulaşıp gerçek haberleri verince durum düzelmiştir.

³³ Hüseyin Mu'nis, *Fecr*, s. 85-86.

³⁴ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 239.

Bu konudaki farklı bir rivâyete göre; Mûsâ b. Nusayr'ın Fransa topraklarına girip bazı şehirleri fethetmesi, tüm batı Avrupa'yı fethedip İstanbul'a ve oradan da hilâfet merkezi olan Şam'a ulaşma projesini öğrenen Velîd, Mûsâ'yı geri çağırmaya karar verdi. Müslüman askerlerini Fransa topraklarına sürüklediği ve bu hususta kendisinin iznini almadığı gerekçesiyle Velîd'in Mûsâ'yı geri çağırıldığı belirtilir.³⁵ Mûsâ'nın batı Avrupa üzerinden İstanbul'a ve oradan da Şam'a ulaşma isteğinin halife Velîd'i endişelendirdiği anlaşılmaktadır. Mûsâ b. Nusayr fetihlere devam ettiği için ilk gelen elçiyi biraz oyalamıştı. Sonradan ikinci elçi gelince Endülüs'ten ayrılmaya karar verdi. Uzun yıllar iyi ilişkiler içinde olduğu halife Velîd'le olan ilişkilerini fazla bozmak istemediği için böyle davrandığı düşünülebilir.

Mûsâ b. Nusayr dönüş hazırlıklarına başlamıştı. Aslında Velîd b. Abdülmelik'in emri gelmeseydi bir süre daha Endülüs'te kalmayı arzu ediyordu. Her ne kadar fetihleri büyük ölçüde tamamlamış olsa da, bazı idârî düzenlemeler ve diğer faaliyetler açısından biraz daha zamana ihtiyacı vardı. Mûsâ, Cillîkiyye'den yola çıkarak İşbiliyye şehrine geri geldi. Tânk b. Ziyâd da yukarı bölgelerden yola çıkarak Mûsâ'ya yetişti. Mûsâ b. Nusayr'ın Şam'a dönüş kervanında Târik b. Ziyâd, Muğîs er-Rûmî, Hubeyb b. Ukbe b. Nâfi el-Fihri de vardı. Ayrıca Endülüs'ün fethinde bulunan tâbiinden bazı kimseler ve Şam'a geri dönmek isteyen kişiler de Mûsâ ile yola çıkmışlardı.³⁶ Mûsâ'nın geri dönüş kervanında ele geçirilen pek çok ganimet, esirler, çeşitli mücevherler, Hz. Süleyman'a ait olduğu bildirilen masa ve benzeri görülmemiş mallar vardı. Yine Frank meliklerinin oğulları, Kurtuba emîri, Sûs emîri, Ersaf kalesi emîri, Mayorka emîri ve Endülüs emîrlerinden 100 kişi de Mûsâ b. Nusayr'la birlikte idiler.³⁷ Nakledildiğine göre ganimetleri ve hazineleri taşımak için hayvanlara çektirilen 30 tane araba yaptırılmıştı. Bu arabalara altın, gümüş ve mücevherler yüklenmişti.³⁸

Mûsâ b. Nusayr ve beraberindekiler 95/714 yılı Ramazan Bayramından sonra İşbiliyye şehrinde yola çıktılar.³⁹ Endülüs'ten ayrılıp deniz yoluyla kuzey Afrika'ya geçtiler ve Kayravan şehrine

³⁵ İbnü'l-Kûtiyye, s. 192-193; İbn Haldûn, IV, s. 151.

³⁶ İbnü'l-Kûtiyye, s. 195-196; *Ahbâru Mecmû'a*, s. 27.

³⁷ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 224; Makkarî, I, s. 264.

³⁸ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 244.

³⁹ İbnü'l-Kûtiyye, s. 196.

geldiler. Mûsâ, İfrîkiyye, Tanca ve Sûs valiliğine oğlu Abdullah b. Mûsâ'yı tayin etti.⁴⁰ Buna karşılık İbnü'l-Esîr, Mûsâ b. Nusayr'ın Septe şehrine ulaşınca Tanca, Septe ve çevresine oğlu Abdülmelik b. Mûsâ'yı, İfrîkiyye bölgesine ise büyük oğlu Abdullah b. Mûsâ'yı tayin ettiğini nakletmektedir.⁴¹ Mûsâ, Kayravan şehrinde bulunurken Velîd b. Abdülmelik'in kendisini Şam'a çağırın ve biraz daha acele etmesini isteyen yeni bir mektubu geldi. Bunun üzerine Kayravan'dan yola çıkan Mûsâ ve beraberindekiler Mısır'a kadar geldiler. Mûsâ'nın Mısır'a ulaştığını öğrenen Velîd, Mısır valisi Kurra b. Şerîk'e bir mektup göndererek, Mûsâ'ya Mısır beytûlmâlinden ne kadar isterse o kadar ödeme yapmasını emretti. Mûsâ b. Nusayr üç gün kadar Mısır'da kaldı ve istirahat etti. Bu süre içinde Mısır halkı ve ileri gelen kişiler Mûsâ'yı ziyaret ediyor ve onu görmeye geliyorlardı.⁴²

Mûsâ b. Nusayr'ın Mısır'da bulunduğu sırada halife Velîd hastalanmıştı. Velîd, hasta yatağından gönderdiği bir mektupla Mûsâ'nın Şam'a gelme konusunda acele etmesini istiyordu. Anlaşıldığına göre Velîd, ölmeden önce uzun yıllardır görüşmediği Mûsâ ile görüşmek, fetihlerle ilgili birinci kaynaktan bilgi almak istiyordu. Buna karşılık veliaht olan Süleyman b. Abdülmelik, Mûsâ'ya gönderdiği mektupta acele etmemesini ve bulunduğu yerde kalmasını istiyordu. Süleyman, Mûsâ'nın Endülüs'ten getirdiği eşsiz ganimetlerin kendisine kalmasını istiyor ve bunun için de kardeşi Velîd'in ölmesini bekliyordu. Böylece Mûsâ, birisi halifeden diğeri ise veliahttan gelen iki farklı mektubun muhatabı olmuştu. Mûsâ, Süleyman b. Abdülmelik'in mektubuna aldırış etmeden yoluna devam etti ve Velîd ölmeden önce Şam'a ulaşıp onunla görüştü. Elde ettiği tüm ganimetleri ve mücevherleri Velîd'e teslim etti. Fazla zaman geçmeden (bazı rivâyetlere göre 40 gün) Velîd öldü.⁴³ Bazı tarihçiler, Mûsâ b. Nusayr Şam'a gelmeden önce Velîd b. Abdülmelik'in öldüğü ve Mûsâ'nın yeni halife olan Süleyman b. Abdülmelik'in huzuruna gelip onunla görüştüğünü naklederler.⁴⁴

Bu husustaki iki farklı rivâyetin detayları şu şekildedir: Mûsâ b. Nusayr'ın Velîd döneminde Şam'a ulaştığını öne süren tarihçiler, Mûsâ'nın Şam'a gelişi ve Velîd'le görüşmesi olayını teferruatlı bir

⁴⁰ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 244.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, IV, s. 566.

⁴² *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 245.

⁴³ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 245-246; İbnü'l-Kûtiyye, s. 197-198; İbnü'l-Abbâr, II, s. 334.

⁴⁴ İbn Abdülhakem, s. 211 ; İbnü'l-Esîr, IV, s. 566; Nüveyrî, XXIV, s. 52.

şekilde anlatırlar. Buna göre Mûsâ, 96/714-715 yılında Velîd'in huzuruna geldi. Velîd'in vefatından 40 gün veya 2 ay kadar önce bir Cuma günü Şam'a giren Mûsâ, halife Velîd minberde iken camiye girdi. Mûsâ güzel elbiseler giymişti ve şık görünüyordu. Yanında esir olarak aldığı 30 tane melik çocuğu vardı. Bu çocukların başlarına hükümdar taçları giydirilmişti. Mûsâ çevresindeki hizmetçiler, esirler ve kalabalık heyet ile heybetli bir şekildeydi. Onları bu halde gören Velîd, şaşkınlık ve hayret içinde onları seyretti. Mûsâ minberin önüne kadar geldi ve Velîd'e selam verdi. Adamlarına minberin sağ ve sol yanına durmalarını emretti. Velîd kendisine bu geniş mülkü, iktidarı ihsan eden Allah (cc)'a şükretti. Daha sonra halka Cuma namazını kıldırdı. Velîd duayı, hamdi ve şükürü o kadar uzatmıştı ki, neredeyse Cuma namazının vakti çıkacaktı. Namazdan sonra Mûsâ b. Nusayr'ı yanına çağıran Velîd, ona bol bol bağışta bulundu. Mûsâ da getirdiği ganimetleri, mücevherleri ve Hz. Süleyman'a ait olduğu ifade edilen masayı halifeye teslim etti.⁴⁵

Görüldüğü gibi son dönemlerini yaşayan halifeden sonra işbaşına gelecek olan veliaht Süleyman b. Abdülmelik, Mûsâ'nın yanında getirdiği paha biçilmez değerdeki mallar ve ganimetlerin kendisine ait olmasını istediği için onun Şam'a gelmeden beklemesini ve Velîd öldükten sonra gelmesini istemişti. Mûsâ ise bu isteği dikkate almadan Şam'a gelerek Velîd ile görüşmüş ve ganimetleri ona teslim etmiştir. Bu olay daha sonra Mûsâ'nın Süleyman b. Abdülmelik'le olan ilişkilerini bozacaktır. Burada dikkat çeken nokta; Mûsâ b. Nusayr'ın on yıldır valiliğini yaptığı ve gerçekleştirdiği fetihlerde çoğu kere desteğini gördüğü halife Velîd'e karşı vefalı davranarak oyalanmadan Şam'a gelmesi ve emanetleri ona teslim etmiş olmasıdır. Mûsâ b. Nusayr bir İslâm komutanı olarak yapılması gereken davranışı sergilemiştir. Daha sonra başına gelecek tehlikeleri sezmemesi mümkün değildir. Buna rağmen Mûsâ'nın, konjonktüre uygun ve pragmatik davranmak yerine ahlâkî ve insânî bir davranış sergilemiştir. Bu şekilde Mûsâ, son dönemde bazı muhâlifleri ve saray çevresindeki dedikoducu kimselerin gayretleriyle halife Velîd ile bozulma sürecine giren ilişkileri düzeltmiş oldu. Kendisinin fetihlerinde teşvik edici rol oynayan Velîd'e karşı bir bakıma şükran borcunu ödedi.

Öte yandan Velîd'in Mûsâ'yı büyük bir ilgiyle karşılaması, ona lâıyk olduğu şekilde davranması ve bir çok ihsanda bulunması Velîd b. Abdülmelik-Mûsâ b. Nusayr ilişkilerinin normal seviyede

⁴⁵ İbnü'l-Kûtiyye, s. 197-198 ; İbn Kesîr, IX, s. 173.

olduğunu göstermektedir. On yıl devam eden uzun bir süreçte elbette ilişkilerin aynı seviyede olmasını bekleyemeyiz. İnsan olmanın gereği olarak karşılıklı bazı hatalar olabilir. Ancak bu husustaki bir takım abartılı görüşlerin ve yorumların olduğu da tarih bir realitedir.

b- Süleyman b. Abdülmelik-Mûsâ b. Nusayr İlişkilerinin Tahlili

Mûsâ b. Nusayr, Endülüs'te elde edilen ganimetlerle birlikte Şam'a gelip Velîd b. Abdülmelik ile görüştüktan 40 gün veya iki ay sonra hasta olan halife Velîd vefat etti. Ondan sonra hilâfet makamına geçen Süleyman b. Abdülmelik ile Mûsâ b. Nusayr'ın ilişkileri hakkında ilk dönem kaynaklarında ve çağdaş araştırmalarda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Genelde kabul edilen görüşe göre Mûsâ, Velîd'in hastalığının son dönemlerinde Şam'a ulaştı. Fazla zaman geçmeden Velîd ölünce yerine Süleyman b. Abdülmelik geçmişti. Süleyman halife olmadan önce henüz Mûsâ Şam'a ulaşmadan önce ona bir mektup yazarak acele etmemesini istemişti.⁴⁶ Mûsâ'nın getirdiği eşsiz ve paha biçilemeyen ganimet mallarına sahip olmayı arzu eden Süleyman, bu isteğine uymayıp Şam'a gelerek Velîd ile görüşen Mûsâ'ya kızmıştı. Hatta Süleyman, Mûsâ b. Nusayr'ın kendi emrini dinlemeyip Şam'a doğru yola çıktığını öğrenince onu yakaladığı zaman çarmıha gereceğine dâir yemin etti.⁴⁷ Süleyman b. Abdülmelik'in Mûsâ'ya kızgınlığının başka bir sebebi, halife Velîd'in son zamanlarında daha önceden veliahd olarak tayin edilen Süleyman'ın yerine oğlunu veliahd yapma düşüncesine diğer bazı valilerle birlikte Mûsâ b. Nusayr'ın ona destek vermesidir. Ayrıca Târik b. Ziyâd ile Muğîs er-Rûmî'nin Mûsâ'yı Süleyman'a şikayet ettiklerine dair nakiller de mevcuttur. Bu ikisi Mûsâ b. Nusayr'ın ganimet olarak elde edilen Hz.Süleyman'a ait masayı sahiplenmesi gibi bazı konuları halifeye jurnallemişlerdi. Hatta abartılı bir nakile göre Târik ve Muğîs, Mûsâ'nın ganimetler konusunda hıyanet ettiğini ve benzeri görülmemiş bir mücevheri kendisine ayırdığını söylemişlerdi.⁴⁸ Böylece Târik ve Muğîs, Mûsâ'yı halifeye şikayet ederek zaten Mûsâ'ya kızgın olan halifenin ona olan kinini artırmışlardı. Târik ile Muğîs'in Endülüs'te Mûsâ b. Nusayr ile küçük bazı sürtüşmelere giriştikleri bilinmektedir. Bu konudaki farklı bir rivayeti nakleden İbn Abdülhakem'e göre ganimetlerle ilgili şikayeti

⁴⁶ İbnü'l-Kûtiyye, s. 197-198.

⁴⁷ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 245-246.

⁴⁸ Makkarî, I, s. 266.

Mûsâ'nın ordusundaki askerlerden birisi olan İsâ b. Abdullah et-Tavîl yaptı.⁴⁹

Velîd b. Abdülmelik veya bazı tarihçilerin nakillerine göre Süleyman b. Abdülmelik'in huzurunda meydana geldiği nakledilen bir diğer olay şu şekildedir: Mûsâ b. Nusayr fetihlerde elde ettiği ganimetleri halife Velîd'e teslim ederken Hz. Süleyman'a ait masayı da vermişti. Mûsâ bu masayı kendisinin ele geçirdiğini söyleyince orada bulunan Târik b. Ziyâd: "Hayır, onu ben ele geçirdim" dedi ve halifeye bu masanın eksik olan bacağını Mûsâ'ya sormasını istedi. Velîd bunu sorunca Mûsâ, bu hususta bilgisinin olmadığını ve onu bu şekilde bulduğunu söyledi. Bunun üzerine Târik, masanın eksik ayağını sakladığı yerden çıkartıp halife Velîd'e gösterdi. Böylece Velîd, bu hususta Târik'in doğru söylediğini anladı.⁵⁰ Makkarî'nin naklettiğine göre ise bu olay, Velîd öldükten sonra Süleyman'ın huzurunda olmuştu.⁵¹

Süleyman b. Abdülmelik halife olduktan sonra bir gün Mûsâ b. Nusayr'ı huzuruna çağırarak ona bazı kötü sözler sarfetti. Süleyman, Mûsâ'ya Şam'a gelme hususunda acele etmemesi şeklindeki emrine aykırı davrandığı için gazaplandığını, onun yakınlarını ve adamlarını dağıtacağını, mallarına el koyacağını söylemiştir. Bunun üzerine Mûsâ, kendisinin önceki halifeye elçi olarak geldiğini, yanındaki ona (Velîd'e) ait olan malları muhafaza ettiğini ve emanetleri ona teslim ettiğini söyledi.⁵² Süleyman'ın Mûsâ'ya şu sözleri söylediği nakledilir: "Ben sana mektup yazdım. Sen benim mektubumu dikkate almadın. O halde ceza olarak 100.000 dînar öde." Bunun üzerine Mûsâ: "Ey Mü'minlerin emîri! Siz elimdeki tüm mallarıma el koydunuz. Ben 100.000 dînarı nereden bulayım" diye sorunca Süleyman: "Çare yok, 100.000 dînar ödeyeceksin" dedi. Mûsâ, halife Süleyman'dan özür dilemesine rağmen Süleyman'ın şöyle dediği nakledilir: "Senin 300.000 dînar ödemen gerekir." Hatta Süleyman'ın Mûsâ'ya işkence edilmesini istediği de ifade edilir.⁵³

İbn Abdülhakem'e göre, bir adam Süleyman b. Abdülmelik'e giderek Endülüs'teki ganimetlerle ilgili olarak Mûsâ b. Nusayr'ı şikayet etmişti. Bunun üzerine Süleyman, Mûsâ'yı yanına çağırarak

⁴⁹ İbn Abdülhakem, s. 211.

⁵⁰ İbn Abdülhakem, s. 211 ; İbnü'l-Kûtiyye, s. 197-198 ; Nüveyrî, XXIV, s. 52-53.

⁵¹ Makkarî, I, s. 266-267.

⁵² *el-İmâme ve's-Siyâse*, s.246.

⁵³ İbn İzârî, I, 45-46.

kendisi ve beraberindekilerin ihtiyaçlarını alıp Mağrib'e gitmesini istedi.⁵⁴ Ancak İbn Abdülhakem'in naklettiği bu rivâyet diğer kaynaklarda yoktur. Buna karşılık Süleyman b. Abdülmelik'in Mûsâ'ya azap ettiği, çok sıcak bir yaz günü güneş altında saatlerce ayakta beklettiği nakledilmektedir. Buna göre yaşlı ve şişman olan Mûsâ bayılcaya kadar güneş altında kalmıştır. Mûsâ'nın bu halini gören Ömer b. Abdülazîz çok üzülmüş ve şöyle demiştir: "O günden daha zor ve sıkıcı bir gün yaşamadım. Yaşlı Mûsâ'yı o halde gördüm. Allah (cc) yolundaki gayretlerinden sonra onun başına gelen bu şey ne kötüdür. Allah (cc) onun eliyle bir çok fetihler yaptırmıştır." Ömer b. Abdülazîz, halife Süleyman'ın huzuruna giderek Mûsâ'ya yapılan işin uygun olmadığını ve onun yaşlı bir komutan olduğunu söyledi. Ayrıca Mûsâ b. Nusayr'ın Allah yolunda bir çok fetihleri gerçekleştirdiğini de ilave etti. Ömer b. Abdülazîz'in bu sözleri Süleyman'ı yumuşattı ve yaptığından dolayı pişman oldu. Süleyman: "Kim onu zimmetine alır" diye sordu. Yezîd b. Mühelleb, Mûsâ b. Nusayr'ı zimmetine aldığı söyleyince Süleyman bu teklifi kabul etti. Süleyman, Yezîd b. Mühelleb'e: "O'na sıkıntı verme" dedi. Yezîd, Mûsâ'yı alıp evine götürdü. Mûsâ b. Nusayr günlerce Yezîd'in evinde kaldı. Daha sonra Süleyman ile Mûsâ arasında barış sağlandı ve halife ona önemli miktarda ihsanda bulundu veya para cezasından kalan borcunu affetti.⁵⁵ Ömer b. Abdülazîz, bir görüşmeleri sırasında Mûsâ b. Nusayr'a şöyle demişti: "Ey İbn Nusayr! Şu dört şey için seni seviyorum: Allah (cc) yolunda gayret etmen, Hz. Muhammed (s.)'in Âline (Ehl-i beyt'ine) olan muhabbetin, İyâd b. Ukbe'yi sevmen, bir de seninle babam (Abdülazîz b. Mervan) arasındaki irtibat."⁵⁶ Ömer b. Abdülazîz'in Mûsâ b. Nusayr hakkında bu derece olumlu ve güzel düşünceler taşıması ve onu Süleyman b. Abdülmelik'in elinden kurtarması dikkat çekmektedir. Bu aynı zamanda Mûsâ b. Nusayr'ın yaşadığı dönemde İslâm toplumu içinde seçkin bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Süleyman b. Abdülmelik-Mûsâ b. Nusayr ilişkileriyle ilgili olarak İbnü'l-Kûtiyye'nin naklettiğine göre Süleyman işbaşına gelince Mûsâ b. Nusayr ve onunla birlikte olan Mağrib bölgesi görevlilerini sorguya çekti. Mûsâ ve beraberindekileri para cezasına çarptırdı. Para cezasının miktarı 100.000 dînar idi. Bunun üzerine Mûsâ, Yezîd b. Mühelleb'ten yardım istedi. Süleyman, Mûsâ'ya çok kızmıştı ve Hz. Süleyman'a ait masayı kendisinin ele geçirdiğini iddia etmesi

⁵⁴ İbn Abdülhakem, s.211.

⁵⁵ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 246-247.

⁵⁶ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 251.

sebebiyle onu “yalancı ihtiyar” diye isimlendirmişti. Aslında Mûsâ yalan söylememiştir. Çünkü o masayı valisi ve azatlısı Târik b. Ziyâd ganimet olarak elde etmiş, diğer mallar ve ganimetlerle birlikte Mûsâ’ya teslim etmiştir. Endülüs’ün fethi nasıl nisbet edilmişse, o masa da kendisine nisbet edilmiştir.⁵⁷

Bazı tarihçiler Süleyman b. Abdülmelik’in Mûsâ b. Nusayr’ı hapsedtiği şeklinde nakiller zikrederken⁵⁸, bu olayın ne kadar sürdüğü konusunda bilgi vermemektedirler. İbnü’l-Esîr’e göre halife Süleyman, Mûsâ b. Nusayr’ı tüm görevlerinden azletmiştir.⁵⁹ Mûsâ ile Süleyman b. Abdülmelik arasındaki bozuk ilişkilerinin uzun süre devam ettiğini öne sürenlerin yanısıra, bunun bir süre sonra bittiğini söyleyenler de mevcuttur. Birinci görüşte olanlara göre Mûsâ, tüm mallarına el konulduğu için para cezasını ödeyebilmek amacıyla ömrünün son yıllarında Araplardan para dilenmek zorunda kalmıştır. Ölümüne kadar Hicaz’da veya Vâdilkurâ’da perişan bir şekilde yaşamıştır.⁶⁰ İkinci görüşte olanlara göre Süleyman’ın Mûsâ’ya olan kızgınlığı bir süre sonra geçmiş ve onu kendisine yaklaştırmıştır. Buna göre Süleyman b. Abdülmelik, Mesleme b. Abdülmelik’in Anadolu seferiyle ilgili Mûsâ’ya fikir danışmıştır. Yine bir defasında Süleyman, Mûsâ’ya Mağrib ve Endülüs ile ilgili sorular sormuş; Berberîler, Rumlar, İspanya halkı ve Franklar’ın genel özellikleriyle ilgili bilgiler almıştır. Mûsâ’nın bu sorulara verdiği detaylı cevaplar halifeyi hem memnun etmiş, hem de şaşırtmıştır. Bunların dışında halife Süleyman, 97/716 yılında hac yolculuğuna çıkarken giderken beraberinde yol arkadaşı olarak Mûsâ b. Nusayr’ı da götürmüştür.⁶¹

Halife Süleyman-Musa ilişkileri hakkında temel kaynaklardaki bu farklı ve zıt bilgiler konusunda çağdaş araştırmacılar da bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. el-Haccî’ye göre, Süleyman b. Abdülmelik’in Mûsâ’ya karşı iyi davranmayıp ona eziyet ettiğiyle ilgili rivâyetlerde karışıklıklar, zıtlıklar ve mübalağalar vardır. O’na göre şayet Süleyman bu eziyetleri yapmış olsaydı, Mûsâ b. Nusayr’ın üç oğlunu valilik görevinde bırakmazdı. Süleyman, Mûsâ’yı ganimetlerdeki bazı tasarrufları sebebiyle hesaba çekmiştir.⁶² M.

⁵⁷ İbnü’l-Kûtiyye, s. 197-198.

⁵⁸ İbnü’l-Kûtiyye, s. 78; İbnü’l-Esîr, IV, s. 566.

⁵⁹ İbnü’l-Esîr, IV, s. 566.

⁶⁰ İbnü’l-Esîr, IV, s. 556; İbn Kesîr, IX, s. 174; Nüveyrî, XXIV, s. 52; Makkarî, I, s. 267.

⁶¹ *el-İmâme ve’s-Siyâse*, s. 249-250; İbnü’l-Abbâr, II, s. 334; İbn Hallikân, V, s. 329.

⁶² el-Haccî, s. 126.

Abdullah İnân; Süleyman'ın Mûsâ'yı valilikten azlettiğini ve ona eziyet ettiğini ifade ettikten sonra Yezîd b. Mühelleb'in araya girmesiyle onu affettiğini ifade eder.⁶³ Sadece Yezîd b. Mühelleb'in değil, Ömer b. Abdülazîz'in de bizzat halife Süleyman b. Abdülmelik'le görüşerek Mûsâ b. Nusayr'ın affedilmesini sağladığını daha önce ifade etmiştik. Hüseyin Mu'nis'e göre ise Mûsâ b. Nusayr'ın güneş altında bekletilmesi, dilenmeye mahkum edilmesi olayları sahih değildir.⁶⁴

Kanaatimizce Süleyman b. Abdülmelik, kendi emrini dinlemeyip Endülüs'te elde ettiği ganimetleri hasta olan ve son günlerini yaşayan halife Velîd b. Abdülmelik'e getiren Mûsâ b. Nusayr'a kızmıştır. Halbuki Süleyman, ganimet mallarına kendisinin sahip olabilmesi için Mûsâ'ya yazdığı mektupta bir süre oyalanmasını ve Velîd öldükten sonra Şam'a gelmesini istemişti. Öte yandan Muğis er-Rûmî ile Târik b. Ziyâd'ın Mûsâ'nın bazı uygulamalarıyla ilgili Süleyman b. Abdülmelik'e yaptıkları bazı ispiyonlar da ilişkileri olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktördür. Tüm bunlardan sonra hilâfet makamına geçen Süleyman, Mûsâ'ya karşı sert bir politika izlemiş, onu kendisinden uzaklaştırmış ve ona eziyet ederek yüklü miktarda para cezasına çarptırmıştır. Ancak Süleyman'ın Mûsâ'ya karşı olan gazabının yıllarca devam ettiği görüşüne katılmak mümkün değildir. Çünkü Süleyman, bir süre sonra Ömer b. Abdülazîz ve Yezîd b. Mühelleb gibi hatırı sayılır kimselerin araya girmeleri sonucu Mûsâ'yı affetmiştir. Daha sonra Mûsâ'yı kendisine yaklaştırmayı, hac yolculuğuna birlikte çıkmışlardır. Dolayısıyla Süleyman b. Abdülmelik'in Mûsâ b. Nusayr'la olan ilişkileriyle ilgili kaynaklardaki bazı rivâyetler iyi tahlil edilmelidir. Farklı nakiller gözardı edilerek tek bir rivâyetten yola çıkarak genel hükümler vermek uygun değildir. Bu hususta bazı çağdaş yazarların⁶⁵ da ön yargılı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bir olayla ilgili olarak tarihçilerin vermiş oldukları farklı bilgilerin objektif bir şekilde incelenmesi ve ön yargıdan uzak bir şekilde değerlendirilmesinin önem arzettiği düşüncesindeyiz.

Süleyman b. Abdülmelik, Mûsâ b. Nusayr'a kızgın olduğu için hilâfete geçince ona karşı olumsuz tavır göstermiş ve ona eziyet etmek istemiştir. Ancak Süleyman sadece Mûsâ'ya değil meşhur Arap

⁶³ M. Abdullah İnân, I, s. 57-58.

⁶⁴ Hüseyin Mu'nis, *Fecr*, s. 108.

⁶⁵ Mesela bkz: Bahriye Üçok, *Emevîler-Abbâsîler*, s. 64-65; İsmet Parmaksızoğlu, "Mûsâ b. Nusayr", *Türk Ansiklopedisi*, XXIV, s. 456.

komutanlarından bazılarını karşı kindar bir siyaset izlemiştir. Hatta abartılı olarak kabul edilebilecek bir rivâyete göre Süleyman, Haccâc b. Yûsuf ve Mûsâ b. Nusayr'ı ele geçirince çarımıha gereceğine dâir yemin etmiştir. Buna göre Süleyman, bir gün Ömer b. Abdülazîz'i yanına çağırarak: "Ben yarın Mûsâ b. Nusayr'ı idam edeceğim" dedi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz, Mûsâ'yı yanına getirtti. Kendisinin onu Allah (cc) yolunda gayret etmesi ve Allah (cc)'ın düşmanlarına karşı cihad etmesi vb. sebeplerle sevdiğini söyledi. Ayrıca Süleyman'ın onu idam etmek istediğini de haber verdi. Bunun üzerine Mûsâ'nın yıkamıp hazırlandığı nakledilir. Ertesi gün Süleyman, Mûsâ'yı huzuruna çağırarak ona kötü sözler söyledi. Mûsâ ise Allah (cc) yolunda cihad ettiğini ve bu cezayı haketmediğini söyledi. Süleyman: "Yalan söylüyorsun. Ben seni öldürmezsem Allah (cc) beni öldürür" dedi. Aralarında bazı konuşmalar daha yaptılar. Orada bulunan Ömer b. Abdülazîz, halife Süleyman'a yönelerek Mûsâ b. Nusayr'ın yaşlı birisi olduğunu ve onu affetmesinin uygun olacağını söyledi. Bunun üzerine Süleyman, Mûsâ'yı affetti ve onu Yezîd b. Mühelleb'in emânına terketti. Süleyman, Yezîd'e: "Mûsâ'yı sen al ve ona dokunma (eziyet etme). Oğlu Mervân'a ve Abdü'l-A'lâ'ya ise azap et!" dedi.⁶⁶ Buradan da anlaşıldığına göre Süleyman'ın Mûsâ'ya olan kızgınlığı Mûsâ'nın ölümüne kadar devam etmedi. Buna rağmen bazı eserlerde işin bu yönüne hiç temas edilmeden Süleyman'ın Mûsâ'ya yaptıkları anlatılır. Herhangi bir yorumda bulunulmadan başka bir hususa geçilir.

Öte yandan Endülüs valisi Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi olayında halife Süleyman'ın rol oynadığına dair nakiller olması dikkat çekicidir. Daha önce belirtildiği gibi Mûsâ b. Nusayr Endülüs'ten Şam'a dönerken oğlu Abdülazîz b. Mûsâ'yı Endülüs'e vali olarak tayin etmişti. Abdülazîz b. Mûsâ, babası Mûsâ b. Nusayr'ın emri üzerine İşbiliyye (Sevilla) şehrini ülkenin merkezi yaptı. Endülüs'te İslâm egemenliğini pekiştirdi ve iç huzuru sağladı. Sınır bölgelerini tahkîm etti ve yeni bazı şehirler fethetti. Abdülazîz'in hayırlı ve seçkin bir vali olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Yolcuların ve tüccarların güvenliği için pek çok yerde kaleler ve karakollar kurdu. Levante hükümdarı Teodomiro ile anlaşma imzaladı.⁶⁸ Endülüs'te toplumlararası evliliği teşvik etti ve kendisi de eski Vizigot kralı Rodrigo'nun dul eşi Egilona ile evlendi. Bu kadına "Ümmü Âsım"

⁶⁶ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 251-252 ; İbnü'l-Kütüyye, s. 167-168.

⁶⁷ Makkarî, I, s. 268.

⁶⁸ S. Muhammed İmâmuddin, s. 48; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1*, s. 35.

ismi veriliyordu. Abdülazîz bu kadına özel önem veriyordu. O kadının ısrarı üzerine Abdülazîz'in oturduğu meclise küçük bir kapı açıldı. Böylece valinin huzuruna girecek olan herkes başını eğiyor ve sanki rükûya varmış gibi duruyordu. Bu iş Egilona'nın hoşuna gidiyordu. Çünkü Abdülazîz'in huzurunda secde ediliyormuş gibi oluyordu.⁶⁹ Abdülazîz'in karısı ayrıca onun başına bir taç giymesini teklif etti. İspanya krallarının âdetinin böyle olduğunu söyleyip kocasını iknaya çalıştı. Bu teklife karşı Abdülazîz: "Bizim dinimizde böyle bir şey yoktur" diyerek karşı çıktı. Karısı ise: "Ben seninle yalnızken senin dindaşların bunu nereden görüp bilecek?" dedi. Fazla zaman geçmeden Abdülazîz'e dediğini yaptırdı. Bir gün Ziyâd b. Nâbiğa et-Temîmî'nin karısı onu başında taç olduğu halde gördü ve bu durumu kocasına haber verdi. Ziyâd b. Nâbiğa da bunu Hubeyb b. Ebî Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi'ye söyledi. Böylece ordunun komutanları ve ileri gelenleri arasında bu olay duyuldu. Daha sonra kendi gözleriyle Abdülazîz'i başında taç olduğu halde gördüklerinde onun din değiştirip Hıristiyan olduğu vehmine kapıldılar. O'na hücum edip öldürdüler. Kesik başını da Şam'daki halife Süleyman b. Abdülmelik'e gönderdiler.⁷⁰

Endülüs tarihiyle ilgili kaynaklardan birisi olan müellifi meçhul "Ahbâru Mecmû'a" adlı eserde, Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi olayının tertipleycisinin Süleyman b. Abdülmelik olmadığını ifade edilmektedir. Buna göre Abdülazîz'in öldürüldüğünü öğrenen halife Süleyman bu olaya üzülmüştür. Süleyman bu olaydan sonra İfrîkiyye valiliğine Abdullah b. Yezîd'i tayin etmiş ve Abdülazîz'in öldürülmesi olayına katılan kişilerin sorgulanmak üzere kendisine gönderilmesini emretmiştir.⁷¹ Çağdaş araştırmacılarından M. Seyyid el-Vekîl de Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi olayında Süleyman b. Abdülmelik'in rolünün olmadığını görüşündedir.⁷²

Bu olayda halifenin bilgisi olduğunu öne sürenlere göre, Abdülazîz b. Musâ'nın kesik başı Süleyman'ın huzuruna getirilince Mûsâ b. Nusayr'ı huzuruna çağırdı. Halife Süleyman, Mûsâ'ya: "Bunu tanıdın mı?" diye sordu. Mûsâ: "Evet, onu oruç tutan ve namaz kılan birisi olarak bilirim" dedi ve oğlunu öldürenlere Allah (cc)'ın lânet

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, V, s. 22.

⁷⁰ *Ahbâru Mecmû'a*, s. 28; Merrakuşî, s. 35; Philip K.Hitti, III, s. 792. Bu konuda geniş bilgi için bkz: Atçeken, İsmail Hakki, "İlk Endülüs Valisi Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr ve Öldürülmesi", *S.Ü.İ.F.D.* sayı: 14, s. 65-87.

⁷¹ *Ahbâru Mecmû'a*, s. 29.

⁷² M. Seyyid el-Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne's-Şark ve'l-Ğarb*, II, s. 82.

edeceğini söyledi.⁷³ Bu üzücü olaya bir baba olarak Mûsâ b. Nusayr'ın üzülmemesi düşünülemez. Mûsâ, oğlu hakkındaki iddiaların aksine onun Müslüman olduğu halde öldürüldüğünü ve bunu haketmediğini düşünüyordu. Abdülazîz b. Mûsâ'nın öldürülmesi Endülüs'te istikrarın ve iç huzurun bozulmasına yol açtı. Bundan sonra başlayan valiler döneminde asabiyye problemi ortaya çıktı. Arap kabileleri arasındaki çekişmelerin yanısıra, Arap-Berberî anlaşmazlığı önemli bir iç problem olarak kendini gösterdi. Artık bölgede yeni fetih projeleri yerine bazı iç sıkıntılar ve çekişmeler gündemdeydi.

c- Mûsâ b. Nusayr'ın Ölümü:

Mûsâ b. Nusayr'ın ölüm tarihi konusunda 97/716⁷⁴, 98/717.⁷⁵ veya 99/718 yılı verilmektedir.⁷⁶ Humeydî ve İbn Kesîr, Mûsâ b. Nusayr'ın ölüm yılı olarak önce 97/716 yılını verdikten sonra 99/718 yılının da söylendiğini ilave etmektedirler. Yani tek bir rivâyeti tercih etmeyerek her iki görüşü de nakletmişlerdir. Buna rağmen tarihçilerin çoğunlukla kabul ettikleri tarih 97/716 yılıdır. Tarihî olayların seyrine uygun olan tarih 97/716 yılıdır. Nitekim çağdaş araştırmacılardan el-Haccî de, Mûsâ b. Nusayr'ın vefat yılı olarak 97/716 yılının doğru olduğunu, bu yıldan sonra Süleyman b. Abdülmelik'in bir daha hacetmediğini ifade etmektedir.⁷⁷ Mûsâ da halife Süleyman'la birlikte gittiği hac sırasında vefat ettiğine göre bu yıl ölmesinin daha mantıklı olduğunu düşünüyoruz.

Süleyman b. Abdülmelik önceleri Mûsâ b. Nusayr'a karşı kötü muamele edip cezalandırmasına rağmen Ömer b. Abdülazîz'in araya girmesi ve ricasıyla onu affederek Yezîd b. Mühelleb'in zimmetine bırakmıştı. Daha sonraları Mûsâ'yı kendisine yaklaştırmış ve ilişkileri düzeltmişti. Nakledildiğine göre Süleyman b. Abdülmelik 97/716 yılında hacetmek amacıyla Hicaz'a gitmeye karar verdi. Süleyman hacca birlikte gitmek için Mûsâ'ya teklifte bulununca o da kabul etti. Birlikte haccı yaptıktan sonra yolda konuşarak Medine'ye kadar geldiler. Medine'de buldukları sırada Mûsâ b. Nusayr yakınındaki güvendiği dostlarına şöyle dedi: "İki güne kadar

⁷³ İbn Abdülhakem, s.213; İbnü'l-Abbâr, II, s. 334.

⁷⁴ İbn Abdülhakem, s. 213 ; İbnü'l-Esîr, V, s. 26; Humeydî, s. 317; İbnü'l-Faradî, II, s. 144; İbnü'l-Abbâr, II, s. 334; Zehebî, *Düvel*, s. 68; Yafî, I, s. 159; İbn Kesîr, IX, s. 174; Makkarî, I, s. 273.

⁷⁵ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 259; İbn İzârî, I, s. 174.

⁷⁶ Humeydî, s. 317; İbn Kesîr, IX, s. 174.

⁷⁷ el-Haccî, s. 127-dipnot 1.

şanı doğuya ve batıya kadar uzanmış olan birisi ölecek.” Yanındakiler Mûsâ'nın bu sözüyle halife Süleyman'ı kastettiğini zannettiler. İkinci gün olunca Rasûlullah (s.)'in mescidinde bulunan insanlar: “Mûsâ b. Nusayr öldü” diyerek birbirleriyle konuştular. Mûsâ'nın namazını bizzat Süleyman b. Abdülmelik kıldırdı ve cenazesi Medine'de defnedildi.⁷⁸ Mûsâ'nın Medine'de değil, Vâdilkurâ'da öldüğü de nakledilir.⁷⁹ Bunların yanısıra hac yolunda vefat ettiğini rivâyet edenler de vardır.⁸⁰

Tarihçilerin naklettikleri rivâyetlerde genelde ortak olan husus; Mûsâ b. Nusayr'ın Süleyman b. Abdülmelik'le birlikte hac yolculuğuna çıkmış olmasıdır. Vefat ettiği yer konusu ise aynen vefat yılı gibi tartışmalıdır. İfrîkiyye ve Mağrib valiliği zamanında meydana gelen kıtlık olayında yağmur duasına çıktığına Mûsâ b. Nusayr duasının sonunda şöyle demişti: “Allahım! Kendim için ya senin yolunda şehit olmayı, ya da Rasûlünün şehrinde (Medine'de) vefat etmeyi isterim.”⁸¹ Şayet Mûsâ b. Nusayr'ın Medine'de öldüğü doğrusa duasının kabul olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Mûsâ b. Nusayr 19/640 yılında doğmuş ve tercih edilen görüşe göre 97/716 yılında vefat etmiştir. Öldüğünde yaşı yetmiş altının üzerindedir. Genelde kabul edildiği şekilde 86/705 yılında tayin edildiği İfrîkiyye ve Mağrib valiliğini on yıldan fazla sürdürmüştür. 93/712 yılında Endülüs'e geçmiş ve burada iki yıl kadar kaldıktan sonra 95/714 yılında Şam'a geri dönmüştür. Ömrünün son iki yılı Şam'da geçmiş ve Süleyman b. Abdülmelik'le birlikte çıktığı hac yolculuğu sırasında 97/716 yılında vefat etmiştir. Mağribu'l-Aksâ ve Endülüs'ü Târik b. Ziyâd'la birlikte fetheden, Akdeniz'deki bazı önemli adaları ele geçiren ve tâbiünden olan Mûsâ b. Nusayr ömrünün çoğu fetihlerle geçtiği halde kendi yatağında eceliyle ölmüştür. Mûsâ b. Nusayr, İslâm tarihinde çok önemli fetihler gerçekleştiren seçkin bir fâtilh, komutan ve vali olarak yerini almıştır. Mûsâ b. Nusayr askerî seferlerin yanısıra İfrîkiyye ve Mağrib bölgesinde bazı idârî düzenlemeler de yapmıştır. Kendisinden önce askerî üs olarak kurulan Kayravan'dan sonra yeni fethettiği Tanca şehrini Müslümanlar için ikinci bir askerî karargah şehri haline getirmiştir. Bu şehre Berberî

⁷⁸ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 259-260.

⁷⁹ İbnü'l-Faradî, II, s. 144; Zehebî, Düvel, s. 68; Yafî, I, s. 159.

⁸⁰ İbnü'l-Esir, V, 26 ; İbnü'l-Abbâr, II, s. 334.

⁸¹ *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 260; İbnü'l-Kûtîyye, s. 180; el-Haccî, s. 128.

asıllı azatlısı Târik b. Ziyâd'ı vali olarak tayin eden Mûsâ, onun yanına 17.000 Arap, 12.000 Berberî asker yerleştirmiştir. Bundan sonra Tanca, fetih hareketleri açısından önemli bir askerî karargah şehri haline gelmiş oldu. Musa b. Nusatr, akıllı, cesaretli, ciddî, tedbir sahibi, muttakî, dindar bir idareci olmasının yanısıra iyi bir asker ve komutandır. O'nun ordusunun katıldığı savaşlarda hiçbir zaman hezimete uğramadığı ve her zaman zafer kazandığı belirtilir. Mûsâ b. Nusayr, Endülüs'ü fethettikten sonra batı Avrupa yoluyla İstanbul'a ve oradan da Şam'a ulaşmayı bir ideal olarak hedeflemişti. Ayrıca o, ilk defa Fransa topraklarına girip fetihler gerçekleştirerek bu konuda da İslâm tarihinde ilk olma şerefine sahip olmuştur

95/714 yılına kadar iki yıl kadar Endülüs'te fetihleri tamamlayan Mûsâ b. Nusayr, aynı yıl halife Velîd b. Abdülmelik'in kendisini Şam'a çağırması üzerine Endülüs'ten ayrılıp Şam'a geri döndü. Mûsâ'nın gerek Velîd b. Abdülmelik, gerekse ondan sonra halife olan Süleyman b. Abdülmelik'le olan ilişkileri oldukça ilginç bir gelişme takip etmiştir. Bu konularla ilgili tüm rivâyetler ve görüşler incelenmeli, meseleye tek bir noktadan veya bir tarihçinin bakış açısıyla değil, geniş bir perspektiften bakmak gerekmektedir. Süleyman b. Abdülmelik'in Mûsâ'ya kızgınlığının bir sebebi, halife Velid'in son zamanlarında daha önceden veliahd olarak tayin edilen Süleyman'ın yerine oğlunu veliahd yapma düşüncesine diğer bazı valilerle birlikte Mûsâ b. Nusayr'ın da Velîd'e destek vermesidir. Ayrıca Târik b. Ziyâd ile Muğîs er-Rûmî'nin ganimetlerle ilgili bazı uygulamaları sebebiyle Mûsâ'yı Süleyman'a şikayet ettiklerine dair nakiller mevcuttur. Bu ikisi Mûsâ b. Nusayr'ın ganimet olarak elde edilen Hz.Süleyman'a ait masayı sahiplenmesi gibi bazı konuları halifeye jurnallemişlerdi. Mûsâ b. Nusayr'ın ömrünün son dönemleri ve âkıbeti hakkında bazı farklı nakiller ve yorumlar mevcuttur. Süleyman b. Abdülmelik'in gazabına uğrayarak valilikten azledildiği, para cezasına çarptırıldığı ve perişan halde öldüğüyle ilgili trajik bilgiler veren bazı tarihçiler vardır. Bunun yanısıra Ömer b. Abdülazîz'in araya girmesiyle halife Süleyman'ın Mûsâ'yı affettiğini, onu kendisine yaklaştırdığını, 97/716 yılında hacca giderken Mûsâ'yı da yanında götürdüğünü, Mûsâ'nın bu sırada Medine'de vefat ettiğini haber verenler de mevcuttur. Bu hususta ikinci grup rivâyetlerin daha tercihe layık olduğu düşüncesindeyiz.

Mûsâ b. Nusayr'ın on yıldır valiliğini yaptığı ve gerçekleştirdiği fetihlerde çoğu kere desteğini gördüğü halife Velîd'e karşı vefalı davranarak oyalanmadan Şam'a gelmesi ve emanetleri ona teslim etmesi bir İslâm komutanı olarak yapılması gereken davranıştır.

O'nun daha sonra başına gelecek tehlikeleri sezmemesi mümkün değildir. Buna rağmen Mûsâ konjonktüre uygun ve pragmatik davranmak yerine ahlâkî ve insânî bir davranış sergilemiştir.

Kaynakça

- Ahbâru Mecmû'a fî Fethi'l-Endelüs ve Zikri Ümerâihâ, (Müellifi meçhul) thk: İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut, 1981.
- Atçeken, İsmail Hakkı, Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr, Ankara, 2002.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "İlk Endülüs Valisi Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr ve Öldürülmesi", S.Ü.İ.F.D, sayı:14, Konya, 2002/Güz.
- Belâzurî, Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fethi), çev:Mustafa Fayda, Ankara, 1987.
- Fayda, Mustafa, Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velid, 2.baskı, İstanbul, 1992.
- Haccî, Ali Abdurrahman, et-Târîhu'l-Endelüsî, 5.baskı, Dimeşk, 1997
- Hammâde, Muhammed Mâhir, el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye li'l-Asrî'l-Ümevî, 2.baskı, Beyrut, 1983.
- Himyerî, er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr, 2.baskı, Beyrut, 1984.
- Humeydî, Cezvetü'l-Muktebis, thk: Muhammed b.Tâvit et-Tancî, Kahire, 1953.
- Hüseyn Mu'nis, Târîhu'l-Müslimîn fî Bahri'l-Mütevessit, 2.baskı, Kahire, 1993.
- İmâmuddin, S.Muhammed, Endülüs Siyâsî Tarihi, çev: Yûsuf Yazar, Ankara, 1990.
- İnân, M.Abdullah, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, 2.baskı, Kahire, 1988.
- Istahrî, Mesâlikü'l-Memâlik, ed: M.J. De Goeje, Leiden, 1927'den ofset (Beyrut, tsz).
- İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ, thk: Charles C.Torrey, Kahire, 1991.
- İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn, thk: Halîl Şehâde, 2.baskı, Beyrut, 1988.
- İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân, thk: İhsan Abbas, Beyrut, 1977.
- İbn Hazm, Cemheratu Ensâbi'l-Arab, Beyrut, 1983.
- İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-Memâlik, ed: M. J. De Goeje, Leiden, 1889'dan ofset (Beyrut, tsz).
- İbn İzârî, el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib, thk: G.S.Colin-E.Levi Provençal, Beyrut, 1983.
- İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, 2. Baskı, Beyrut, 1990.
- İbnü'l-Abbâr, el-Hulletü's-Siyerâ, thk: Hüseyn Mu'nis, 2. baskı, Kahire, 1985.
- İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrut, 1965.
- İbnü'l-Faradî, Târîhu'l-Ulemâi ve'r-Ruvât li'l-Âlem bi'l-Endelüs, 2. baskı, Kahire, 1988

- İbnü'l-Kûtiyye, Târîhu İftitâhi'l-Endelüs, thk: Abdullah Enîs et-Tabba'-Ömer Faruk et-Tabba', Beyrut, 1994.
- el-İmâme ve's-Siyâse (İbn Kuteybe'ye nispet edilmektedir), thk: Halîl el-Mansûr, Beyrut, 1997.
- Kaymakçı, Salih, Târık b. Ziyâd Hayatı ve Şahsiyeti (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2000.
- K. Hitti, Philip, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi, çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1989.
- Makkârî, Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb, thk: Yûsuf eş-Şeyh el-Bukâî, Beyrut, 1986.
- Merrakuşî, el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib, thk: M. Saîd el-Uryân, Kahire, tsz.
- Mevsûatu Târîhi'l-Mağribi'l-Arabî, Kahire, 1994.
- Nüveyrî, Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb, thk: Hüseyin Nassâr, Kahire, 1983.
- Özdemir, Mehmet, Endülüs Müslümanları-1, Ankara, 1994.
- Özkuyumcu, Nadir, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1993.
- Parmaksızoğlu, İsmet, "Mûsâ b. Nusayr", Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1976.
- Ronart, Stephen, "Mûsa İbn-Nusayr", CEAC, Amsterdam, 1959.
- Sûfî, Hâlid, Târîhu'l-Arab fî'l-Endelüs, Bingazi, 1980.
- Sûyûtî, Târîhu'l-Hulefâ, thk: Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, Mısır, tsz.
- Taberî, Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mulûk, Beyrut, 1987.
- el-Ubûdî, Câsim, "Mûsâ b. Nusayr", DİA, XXXI, İstanbul, 2006.
- Üçok, Bahriye, Emevîler-Abbasîler, Ankara, 1979.
- Vekîl, M. Seyyid, el-Ümeviyyûn beyne's-Şark ve'l-Ğarb, Dîmeşk, 1995.
- Yafiû, Mir'âtü'l-Cinân, thk: Halil Mansûr, Beyrut, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, thk: Ferîd Abdülazîz el-Cündî, Beyrut, 1990.
- Zehebî, Düvelü'l-İslâm, thk: Fehim Muhammed Şeltût-M. Mustafa İbrahim, Mısır, 1974.
- Zehebî, Târîhu'l-İslâm (H.81-100), thk: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 2.baskı, Beyrut, 1993.
- Zirikî, Hayruddin, el-A'lâm Kâmusu Terâcim, 3. baskı, Beyrut, 1969.



Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si

Cumhur Ersin ADIGÜZEL**

The Scholarly Life of a Muhaddith in al-Andalus: In the case of Ibn Khayr al-Ishbili and his al-Fahrassa

Citation/©: Adıgüzel, Cumhur Ersin, (2015). The Scholarly Life of a Muhaddith in al-Andalus: In the case of Ibn Khayr al-Ishbili and his al-Fahrassa, Mîlel ve Nihal, 12 (1), 35-54.

Abstract: The compilation style, that a scholar records his master's names and titles of books which he had read under their supervision during his education life, had known and become widespread as Fahrassa or Barnamec in Al-Andalus, along with naming differently. This article aims that to assess the value of this style as being source for the history of science and scholarship and to do a general evaluation of books were well-accepted in the scholarly circles in the 12th century, depending on the Ibn Khayr's Fahrassa which is considered as one of the most famous examples in al-Andalus.

Key Words: al-Andalus, Ibn Khayr al-Ishbili, fahrassa, historiography.



* Bu çalışma, 6-8 Mart 2015 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Kâtip Çelebi: İslâm Medeniyeti'nde Bibliyografya ve İlimler Tasnifi –Geçmişi ve Geleceği- Uluslararası Sempozyumu'nda "Endülüs İlim Geleneği Hakkında Önemli Bir Kaynak: İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179) ve Fehrese'si" başlığıyla sunulmuş tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı [ceadiguzel@yahoo.com]

Atf/©: Adıgüzel, Cumhur Ersin, (2015). Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbîlî ve Fehrese'si, Mîlel ve Nihal, 12 (1), 35-54.

Öz: Bir ilim adamının tahsil hayatı boyunca ders aldığı hocalarını ve onlardan okuduğu eserleri kaydettiği telif türü, farklı isimlerle anılmakla birlikte, Endülüs'te genellikle fehrese veya bernâmec olarak bilinmiş ve bu şekilde yaygınlık kazanmıştır. Bu çalışma, söz konusu türün ilim tarihi için taşıdığı kaynaklık değeri noktasında ve Endülüs'teki en meşhur örneklerinden biri olarak kabul edilen İbn Hayr'ın Fehrese'si üzerinden XII. yüzyıl Endülüs'ünde ilim çevrelerinde kabul görmüş eserler hakkında genel bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, İbn Hayr el-İşbîlî, fehrese, tarihyazımı.

Giriş

İslâm ilim geleneğinde bir âlimin hocalarını ve onlardan okuduğu kitapları kaydettiği telif türünü ifade etmek üzere kullanılan “fehrese”,¹ bu isimle özellikle Mağrib ve Endülüs'te yaygınlık kazanmıştır.² Fehreselerin Endülüs'teki en meşhur örneklerinden biri, İbn Hayr el-İşbîlî olarak tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Hayr'ın (ö. 575/1179) *Fehrese mâ ravâhu min şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fi durûbi'l-ilm ve envâ'i'l-ma'ârif* adlı eseridir. XII. yüzyılda ve hayatının büyük bir kısmını İşbîliye'de (Sevilla) yaşamış olan İbn Hayr ilimlere göre tertip ettiği eserinde, yaşadığı dönemde Endülüs ilim meclislerinde okutulan kitapların zengin bir listesini sunmakta ve bu kitapların kendisine kadar hangi hoca-talebe silsilesiyle/silsileleriyle ulaştığını kaydetmektedir. *Fehrese*, aynı zamanda bir öğrencinin ilim tahsili boyunca ziyaret ettiği ilim merkezleri arasındaki hareketliliği hakkında ve bu esnada hangi eserleri okuduğuna dair bazı bilgiler sunmakta olup, bu yönüyle Endülüs'te bir ilim adamının yetişme süreciyle ilgili değerli bilgiler ihtiva eden bir kaynak durumundadır. *Fehrese'* de bu bilgilerin yanı sıra, İslâm dünyasının Doğu'sunda telif edilen bir eserin Endülüs'e hangi tarihte ve kimler vasıtasıyla getirildiği veya Doğu'dan ayrılarak Endülüs'e yerleşen yahut bir süre Endülüs şehirlerinde bulunan âlimlerin hangi tarihte

¹ Metinde “fehrese” şeklinde yazım ile, fehrese, bernâmec veya farklı isimlerle olsun, bu türde kaleme alınmış eserler; “*Fehrese*” şeklinde italik yazıldığında ise İbn Hayr'ın eseri kastedilmektedir.

² Bu çalışmada fehreselerin genel özellikleri ve türün Endülüs'te telif edilen örneklerine kısaca yer verilmiş olup konu hakkında Abdülaziz el-Ehvânî'nin hacimli makalesi değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Abdülaziz el-Ehvânî, “Endülüs'teki Ulemâ Bernâmecele'ne Dâir Kitaplar” (trc. Mehmet Sait Toprak), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (2004), s. 201-236.

Endülüs'e geldikleri gibi başka kaynaklarda kimi zaman bulunmayan bazı önemli kayıtlar de yer almaktadır. Bu yönüyle eser, tabakât ve terâcim kitaplarını tamamlayıcı veya tashih edici bir vasma da sahiptir. Bu çalışmada fehreselerin kaynak olarak kullanımı ile bu türün Endülüs'teki en meşhur örneklerinden biri olan İbn Hayr'ın *Fehrese'si* ve bu eserin Endülüs ilim geleneği açısından öneminin ele alınması hedeflenmektedir.

I. VI/XII. yüzyılda yaşamış bir âlim: İbn Hayr el-İşbîlî

Fehrese müelliflerinin Endülüs'teki en meşhurlarından biri olan İbn Hayr 502 yılında (1109) Mağrib'in kuzeyinde bulunan Fas şehrinde doğmuş,³ erken yaşlarda geldiği Endülüs'ün İşbîliye şehrinde uzun yıllar kaldığından "İşbîlî" nisbesiyle meşhur olmuştur.⁴ Tam adı Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife'dir. İlim tahsiline küçük yaşlarda memleketinde başlayan İbn Hayr'ın Endülüs'teki bilinen ilk hocası, İşbîliye'deki evinde 518'de (1124) ders aldığı Edîb Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Ahmed'dir. Daha sonra, Ebu'l-Hasan Abbâd b. Sirhân ve tahsil hayatı boyunca en fazla istifade ettiği hocalarından biri olan Ebu'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed gibi İşbîliyeli âlimlerden ders alarak tahsiline devam etmiştir. Eserinde kaydettiği hocalarının isimlerine bakıldığında, İşbîliye'deki öğrenimini belli bir seviyeye getirdikten sonra -ilim tahsilinde gelenek haline geldiği üzere- tahsilini ilerletmek amacıyla Endülüs'ün diğer ilim merkezlerine gittiği görülmektedir. Bu şehirler arasında Kurtuba (Córdoba), Gırnâta (Granada), Mâleka

³ Ebû'l-Kâsım Abdurrahim b. İsa b. Yûsuf (ö. 604/1208), hocası İbn Hayr'a doğum yılını sorduğunu, onun da cevaben 28 Ramazan 502'de (1 Mayıs 1109) Fâs şehrinde doğduğunu söylediğini nakletmektedir. İbn Abdülmelik el-Merrâkûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla* (thk. Muhammed Benşerîfe), Rabat 1984, I, 303. Bu durumda Francisco Codera'nın el-İşbîlî nisbesiyle meşhur olan İbn Hayr'ın İşbîliye'de doğduğu yönündeki kaydı hatalıdır. Krş. *Fehrese*, (thk. Francisco Codera, Julián Ribera y Tarragó) Zaragoza 1893, nâşirin girişi.

⁴ İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî*, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd), Tunus 2009. Bu çalışmada eserin Avvâd tarafından yapılan neşri esas alınmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman en-Nefzî'nin (ö. 525/1131) 518'de (1124) talebesi olduğu yönündeki kaydı göz önüne alındığında, onun en erken on beş yaşında İşbîliye'ye geldiği düşünülebilir. Bk. *Fehrese*, nâşirin girişi, s. 6; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Tunus 2011, II, 209-211. Ayrıca bk. Juan Manuel Vizcaïno Plaza, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA) XII: La Fehrasa de Ibn Jayr*, Madrid 2002, s. 33, 36; Ali Yardım, "İbn Hayr", *DİA*, XX, 36-37.

(Málaga) ve Belensiye (Valencia) gibi şehirler öne çıkar. Bu şehirlerde, aralarında Ebû Mervân el-Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû İshâk b. Hubeys, Ebû Bekir b. Tâhir ve Ebû Abdullah b. Abdürrezak, İbn Ebü'l-Hisâl, Ebû Muhammed b. Atıyye, Ebü'l-Fazl b. İyâz gibi isimlerin de bulunduğu çok sayıda hocadan ders almıştır.⁵ Kendilerinden ilim öğrendiği sayısı yüzü aşkın hocalarının isimlerini eserinde müstakil olarak zikretmiştir. İbn Hayr'dan ders alan çok sayıda talebenin isimlerini ise Dabbî'nin *Buğyetü'l-mültemis'i*, İbnü'l-Ebbâr'ın *et-Tekmile'si* ve İbn Abdülmelik'in *ez-Zeyl ve't-tekmile'si* gibi Endülüs tabakâtlarında bulmak mümkündür.⁶

İlmiyle büyük şöhret kazanan İbn Hayr, Muvahhidler'in Kurtuba valisi Ebû Ali Hasan b. Abdülmü'min'in isteği üzerine 573'te (1177) Kurtuba Ulu Camii imamlığına getirilmiş ve vefat ettiği 575 Rebiülevvel'ine kadar bu vazifeyi sürdürmüştür. 4 Rebiülevvel 575 (9 Ağustos 1179) Çarşamba gecesini vefat etmiş, Kurtuba valisinin de katıldığı büyük bir kalabalığın hazır bulunduğu cenaze merasiminin ardından naaşı İşbîliye'ye nakledilerek Müşke Kabristanı'na defnedilmiştir.⁷ Hayatı hakkında en geniş malumatı veren tabakât müelliflerince güzel ahlak sahibi, insanlar tarafından sevilen bir kişiliğe sahip olduğu ifade edildiği; dil bilimleri ve edebiyata vâkıf olduğuna işaret edilmekle birlikte özellikle kıraat ve hadisteki yetkinliğiyle öne çıkarıldığı görülmektedir.⁸

II. Bir telif türü olarak fehrese ve Endülüs'teki örnekleri

Fehrese, bir âlimin hocalarını ve onlardan okuduğu kitapların isimlerini kaydettiği eserlere verilen genel ad olup "bernâmec", "mu'cem", "sebet" ve "meşyeha" gibi isimlerle de anılmaktadır.⁹

⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla* II, 209.

⁶ İbn Hayr'ın öğrencilerinin isimlerine dair uzunca bir liste için bk. el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, I, 300-301.

⁷ *Fehrese*, nâşirin girişi, s. 7.

⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla*, II, 210; el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, I, 301-302.

⁹ Endülüs'te bu isimler arasında "fehrese" ve "bernâmec" in daha fazla kullanıldığı, bu ikisi arasında ise, İbn Hayr'ın eserinde "fehrese"nin, IX/XIV. yüzyılda yaşamış Mintevrî'nin eserinde ise "bernâmec" şeklindeki isimlendirmenin daha fazla olduğu görülmektedir.

Endülüs ve Mağrib'de ise daha çok "fehrese" ve "bernâmec" adlarıyla kullanımının yaygınlık kazandığı görülmektedir.¹⁰ Fehrese türündeki eserlerin telif ediliş gayesiyle ilgili, söz konusu türün örneklerinin mukaddimelerinde bazı ipuçları bulmak mümkündür. Mesela İbn Hayr eserinde şu rivayete yer vermektedir: "Yezîd b. Zü-ray'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: 'Her dinin muhafızları vardır, bu dinin (İslâm'ın) muhafızları ise isnad ashabıdır' ".¹¹ Böylelikle İbn Hayr, bir rivayetin yahut rivayet edilen bir eserin sahih bir isnadla ulaşmasının önemini kesin bir biçimde ifade ederek fehreselerin telif gayesine işaret etmektedir.

Fehrese türü bir eser, müellifinin herhangi bir ilme dair okuduğu bir kitabı kendisine ulaştıran âlimlerin silsilesini göstermekteyken, tabakât kitapları, isimleri bu silsilelerde bulunan bir râvîlerin ilmî kimliği hakkında bilgiler sunmaktadır. Dolayısıyla fehrese ve tabakât eserleri, telif gayesi açısından, bir ilmi tahrifattan korumak üzere kurulmuş ikili bir set anlamına gelir. Bu ise her iki türün de İslâm ilim geleneği içerisinde ortaya çıkışı hakkında fikir verir. Fehreseler hadis ilmi geleneği içerisinde ortaya çıkmış ise de, hadis dışındaki bir alanda telif edilen örnekleri de bulunmaktaydı. IV/X. yüzyılda yaşayan ve Endülüs'ün en önemli dil âlimlerinden biri olan Ebû Ali el-Kâlî'nin bu türde bir eseri bulunduğu bilinmektedir. Tarih kaynağı olarak ise bu iki tür kimi zaman birbirini ikmâl ve kimi zaman izâh eden kayıtlar sunduklarından, isabetli bir kurgu ancak fehrese ve tabakât kitaplarının birlikte kullanımları neticesinde ortaya çıkar.

Fehreseler, bir âlimin tahsil hayatı boyunca ilim merkezleri arasındaki hareketliliğinin takip edilebileceği ilk elden kaynaklardır. Bu hususa dair kayıtlar, belli bir dönemde belli bir coğrafyada ilim merkezi olarak öne çıkan şehirleri göstermenin yanı sıra, ilim merkezleri arasındaki irtibatları göstermesi bakımından da son derece önemlidir. Burada cevap aranması gereken diğer bir mesele, ilim talibinin bu güzergâhları takip edişine etki eden faktörlerin neler olduğudur. Bu soruya ise fehreseler ya tek başına cevap vermez, yahut da verdiği cevap meseleyi tam olarak aydınlatmaktan uzak kalır. Bu konuda tamamlayıcı bilgiler çoğunlukla ilk olarak tabakât kitaplarında, ardından genel veya özel vakâyinâmelerde bulunur.

¹⁰ M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *DİA*, XII, 297-299.

¹¹ İbn Hayr, *Fehrese*, s. 35.

Fehrese türü eserler, belli bir zamanda bir bölgede okunan/tercih edilen kitapları gösterdiği gibi, bunun tersi olarak herhangi bir sebepten dolayı okunmayan/yaygınlık kazanmayan veya bilinçli bir şekilde tercih edilmeyen eserler hakkında da bilgi vermektedir. Bu cümleden olarak, Endülüslü bir fehrese müellifi kendisinden önce Endülüs'te telif edilen eserlerin ne ölçüde tercih edilmeye devam ettiği; Doğu İslâm dünyasında telif edilen bir eserin ise ne zaman ve kimler vasıtasıyla Endülüs'e taşındığı hakkında ilimler tarihi açısından son derece önemli meseleler hakkında değerli bilgiler sunar.

Bu türün Endülüs'te İbn Hayr dışındaki örnekleri arasında İbnü't-Tallâ' (ö. 497/1104), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Mintevrî'nin (ö. 834/1431) *Fehrese*'leri, Kâdı İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-Gunye*'si, İbn Ebü'r-Rebî' (ö. 688/1289), el-Gubrînî (ö. 714/1315) İbn Câbir el-Vâdî'î (ö. 749/1348) ve el-Mücârî'nin (ö. 862/1459) *Bernâme*'leri zikredilebilir.¹² Adı geçen eserler hacim olarak birbirlerinden farklılıklar göstermekle birlikte, Kur'ân ilimleri, hadis, zühd, edebiyat, terâcim, dil, usul ve fıkıh gibi müşterek konulara dair kayıtlar ihtiva etmektedir. Bu isimler arasında İbn Hayr, siyer konusuna müstakil bir bölüm ayıran tek müellif olarak dikkat çeker. Söz konusu kitaplarda müştereken kaydedilen eserler bulunduğu gibi, farklı eserlerin bulunduğu da görülmektedir.

III. *Fehrese* ve eserlin telif usulü

Fehrese, Endülüs'te bu türde telif edilen eserlerin en önemlisi olarak kabul edilir. Eserin müellifi İbn Hayr'ın oldukça fazla sayıda hocadan zengin bir kütüphane teşkil edecek miktarda eser okuyup, bu eserleri öğrencilerine *Fehrese*'nin mukaddimesinde işaret ettiği rivayet usulüne dair hususlara riâyet ederek aktarması ile çok erken kabul edilebilecek bir dönemde neşredilmiş olması eserin türün diğer

¹² Adı geçen eserler ve içerikleri hakkında bilgi için bk. Vizcaino Plaza, *EOBA XII*, 79-102. Aynı türün farklı şekillerde isimlendirilmesi sebebiyle kimi zaman isimlerin birbiri yerine kullanıldığı da görülmektedir. Mesela İbnü'l-Ebbâr, İbn Hayr'ın eserini "Bernâme" adıyla kaydetmektedir. Bk. *et-Tekmilê li-kitâbi's-Sıla*, II, 210.

örneklerinden daha meşhur olmasını sağlamış en temel noktalar-
dır.¹³ Eserin bilinen tek nüshası Escorial kütüphanesinde 1672 nu-
marada kayıtlı bulunmaktadır.¹⁴ *Fehrese* ilk olarak İspanya'da XIX.
yüzyılın meşhur müsteşriklerinden Francisco Codera ve Julián Ri-
bera Tarragó tarafından neşredilerek ilim çevrelerinin dikkatine su-
nulmuş,¹⁵ daha sonra İbrahim el-Ebyârî ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf
gibi kişiler tarafından neşredilmiştir. Müellifin eserde zikrettiği ki-
tap isimleri XII. yüzyılda Endülüs'te dinî ilimler ile dil ve edebiyata
dair okunan eserlerin geniş bir listesini sunar. Bu yönüyle *Fehrese*,
XII. asırda Endülüs ilim çevrelerinde tedavülde bulunan eserleri ge-
nel olarak gösteren bir eserdir. Diğer taraftan, Endülüs'te veya En-
dülüs dışında telif edilmiş olsun, bu eserleri okutan ve okuyanlar
olarak hoca-talebe ilişkilerini, bu eserlerin hangi usullerle okutuldu-
ğunu gösterir. İbn Hayr bir eseri okuduğu hocadan bahsettiği gibi,
o eseri hangi şehirde ve hangi tarihte okuduğu hakkında da zaman
zaman bilgi vermektedir. Bu kayıtlar kimi zaman hoca ve talebenin
terceme-i hâline dair tabakâtlarda bulunmadığından kıymetli bilgi-
ler olabilmektedir.

Fehrese bir mukaddime, müellifin okuduğu eserlere yer verdiği
ana gövdeyi oluşturan kısım ve icâzet aldığı hocalara ayırdığı ek bir
bölümden teşekkül eder. Mukaddimedede isnada duyulan ihtiyaç ve
rivayet usulüne dair dikkat edilmesi gereken hususlara yer veril-
mektedir. Türün günümüze ulaşan örneklerinde, eserlerin okunan
ilimlere, ders alınan hocalara veya bu iki usulün birleştiren bir tarza
göre farklı şekillerde telif edildiği görülmektedir.¹⁶ İbn Hayr konu-
lara göre telif ettiği eserinin ana gövdesini oluşturan kısımda tahsili
boyunca okuduğu 1332 eserin ismini sırasıyla şu başlıklar altında
kaydetmektedir: Ulûmu'l-Kur'ân (131 eser), *el-Muvatta'* (19 eser),
hadis (281 eser), siyer ve ensâb (19 eser), Mâlikî fıkhu (58 eser),
usûlü'd-dîn, usûl-i fikh ve ilmin fazileti (30 eser), kütübü'l-eşribe (6

¹³ Bu hususla ilgili güzel bir örnek için bk. *Fehrese*, s. 416-417.

¹⁴ Eserin yazma nüshası hakkında katalog bilgisi "Fihristü'l-imâm eş-şehîr bi'bni
Hayr" şeklindedir. Eser 712/1312 yılında istinsah edilmiş olup, mağribî hatla ya-
zılmış her bir sayfası 23 satır ihtiva eden 155 varaktan müteşekkildir. Bk. Hartwig
Derenbourg, *Les Manuscrits Arabes de l'Escorial*, Paris 1928, III, 199-200.

¹⁵ Eser F. Codera ve J. Ribera tarafından 1893'te Zaragoza'da neşredilmiştir.

¹⁶ Türün Endülüs'te telif edilen bazı örneklerinde takip edilen usuller hakkında
bkz. Abdülaziz el-Ehvânî, "Endülüs'teki Ulemâ Bernâmecele'ri'ne Dâir Kitaplar",
s. 208-223.

eser), ferâiz (12 eser), rüya tabiri (5 eser), zühd (200 eser), dil-şiir-edebiyat (496 eser), fehâris (75 eser). Ayrıca ana bölümün sonunda, müellefâtını aldığı 72 hocanın ismini toplu olarak vermiştir.¹⁷

İbn Hayr okuduğu her bir eserin adını, müellifini ve o eseri okuduğu hocasından başlayarak müellife kadar tüm isnadı vermek suretiyle, eserinin mukaddimesinde üzerinde durduğu hususun da bir örneğini göstermiş olur. *Fehrese'*de fazla olmamakla birlikte, sadece eser ismini kaydettiği de vâkîdir. Aynı şekilde, sık olmasa da bir eserin müellifinin hayatı hakkında bilgi verir.¹⁸ Bir eseri hangi yolla aldığını mutlaka kaydettiği gibi, şayet kendisine farklı silsileler yoluyla ulaşacak şekilde birden fazla defa okuduysa bunu da zikretmektedir. Zaman zaman bir eseri hocasından hangi tarihte aldığını da kaydetmektedir. Bu durum, rivayet silsilesinde yer alan diğer kişiler için de geçerlidir.

İbn Hayr *Fehrese'*de, bir kısmının talebesi olduğu, bir kısmıyla ise görüşmeden icâzet aldığı 103 hocasının ismini zikretmektedir.¹⁹ Bunlardan 25'i İşbîliye'de, 29'u Kurtuba'da, 12'si Meriyye'de (Almeria), 2'si Mâleka'da, 2'si Cezîretülhadrâ'da (Algeciras), geriye kalan 33'ü ise Gırnâta, Belensiye, Şâtibe (Játiva), Batalyevs (Badajoz), Leble (Niebla), Şilb (Silves) ve Şentemeriyye (Santamaria) gibi çeşitli Endülüs şehirlerinde yaşamış âlimler olduğu görülmektedir.²⁰

*Fehrese'*nin üzerinde durulması gereken ve belki de buraya kadar bahsedilenlerden daha önemli bir yönü ise, müellifin eserde müstakil olarak yer verdiği bir ilme dair okuduğu eser isimlerindeki sıralamadır. İbn Hayr, sıralamada gözettiği esaslara dair herhangi bir izahta bulunmaz. Eserde alfabetik bir sıralama takip edilmediği gibi, kronolojik bir sıra da görülmez. Bununla birlikte İbn Hayr'ın Mâlikî fikhına dair okuduğu eserlere yer verdiği bölümde ilk olarak Sahnûn b. Saîd'in *el-Medevvene'* sini, ikinci olarak Utbî'nin *Utbiyye* ismiyle de meşhur olan eseri *el-Müstahrece'*yi kaydetmesi; *el-Muvatta'* için ayırdığı bölümde, çeşitli rivayetlerini okuduğu eserin Yahya b.

¹⁷ *Fehrese*, s. 538-554.

¹⁸ Bir örnek için bk. *Fehrese*, s. 441-442.

¹⁹ İbn Hayr, kendilerinden rivayette bulunduğu ve icâzet aldığı hocalarının isimlerine yer vermeden hemen önce, g enel icâzet konusuna dair bazı açıklamalarda bulunmaktadır. "*Tefsîru icâzeti'l-âmmeh*" başlığı altında yazdıkları câlib-i dikkattir. Bk. *Fehrese*, s. 555-557.

²⁰ *Fehrese*, s. 558-574.

Yahya el-Leysî rivayetinde ilk sırada yer vermesi; dil ile ilgili okuduğu eserlere Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ı ile başlayıp hemen ardında Müberred'in *el-Muktedab* adlı eseriyle devam etmesi, onun *Fehrese*'deki eser isimlerinin sıralamasında o eserlerin Endülüs'te görüldüğü kabulü gözettiğini düşündürmektedir.²¹

IV. Endülüs ilim dünyasını *Fehrese*'den okumak

Fehreseler, müelliflerinin ihtisas sahibi oldukları sahalarda başta olmak üzere çeşitli alanlara dair okudukları eserleri kaydeden, ait oldukları coğrafyanın kendi içindeki ilişkileri ve diğer ilim merkezleriyle olan ilmî bağlantıları ile yazıldıkları tarihlerde o coğrafyada tedavülde olan eser ve fikirleri gösteren, özel olarak müelliflerinin, genel olarak ise müelliflerinin mensubu oldukları ilim çevresindeki birikimi gösteren kitaplardır. İbn Hayr'ın döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olması, hadis ve fıkın yanı sıra Kur'ân ilimleri, siyer ve ensâb, zühd, dil, şiir ve edebiyat gibi çeşitli alanlara dair oldukça fazla hocadan çok sayıda eser okumuş olması dolayısıyla *Fehrese*'nin, XII. yüzyılda Endülüs'te yaygınlık kazanan eserler hakkında genel bir fikir edinilmesine önemli ölçüde imkan verdiği ifade edilebilir.

İbn Hayr eserine, İslâm ilim geleneği üzere hamdele-salve ile başlamaktadır. Eserin giriş kısmında ilmin değeri ve ilim tahsilinin şerefi, ilim tahsil eden kişinin buna liyakati gibi konular hakkındaki bazı hadislere yer vererek ilk olarak "Kendisiyle amel edilmeyen ilim, infak edilmeyen hazine gibidir. Sahibi o ilme sahip olmak için yorulur, ancak kendisine ondan bir faydaya erişmez" mealindeki hadis-i şerîfi zikretmektedir. Giriş kısmının sonlarında ise, râvînin rivayet ederken dikkat etmesi gereken hususlara değinilerek, rivayetin hassasiyetle yapılması gerektiğine işaret edilmektedir.

Fehrese'de eser isimlerine ayrılan ana kısım müellifin Kur'ân ilimlerine dair okuduklarıyla başlamakta olup, bu başlık altındaki eserler kıraat ilmi ve tefsirle ilgili eserler şeklinde genel olarak iki kısımda incelenebilir. İbn Hayr'ın kıraate dair okuduğu eserler arasında, yedi meşhur kıraate dair telif edilmiş bir çok eser olduğu, bunlar arasında ise Endülüs'te yaygınlık kazanmış olan Nâfi' kıraat

²¹ *Fehrese*'deki eser adları sıralamasının İbn Atıyye, Tüçibî, Gubrînî ve Mintevrî gibi Endülüslü fehrese sahiplerinin eserlerindeki sıralamalarla benzerlik gösterdiğine de burada işaret edilmelidir.

tiyle ilgili eserlerin özel bir yer tuttuğu görülür. Zikredilen eser isimleri, kıraate dair genel eserlerin yanı sıra, Nâfi' kıraati içindeki ihtilafli noktalara dair noktalar üzerinde ayrıntılı çalışmalar yapıldığını göstermektedir. İslâm dünyasının Mısır, Irak ve Hicaz gibi ilim merkezlerinde telif edilmiş eserler bulunduğu gibi, Endülüs'te telif edilmiş hayli fazla sayıda eserin bulunduğu dikkat çeker. Doğudaki müellifler arasında İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), Endülüs'tekiler içinde ise İbn Galbûn (ö. 388/999), Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Muhammed b. Şüreyh (ö. 476/1083) ve Şüreyh b. Muhammed gibi kıraat âlimlerinin eserlerinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu kişiler arasında İbn Galbûn'un Endülüslü öğrencilerin başlıca kıraat hocalarından biri olduğu hatırlanmalıdır. Kur'an'ın tefsirine dair Ebû Amr ed-Dânî'nin *Kitâbün fihi mes'ele an te'vîl'l-istisnâ li's-sü'adâ ve'l-eşkiyâ* ve Mekkî b. Ebû Tâlib'in *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fi ilmi'l-me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve envâ'i ulûmihi* adlı yetmiş cüzden müteşekkil eseri zikredilebilir. *Fehrese'*de nâsih ve mensûh, ahkâmü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân gibi konular hakkında farklı kişilerce telif edilmiş eserlerin farklı hocalardan birden fazla kez okunduğu görülmektedir.²² İbn Hayr ile birlikte Kâdî İyâz ve et-Tüçîbî'nin Kur'an ilimlerine dair eserlere en fazla yer veren kişiler olarak öne çıktığına ise özellikle işaret edilmelidir.²³

Hiç şüphe yok ki *Fehrese'*nin en dikkat çekici kısımlarından birini, muhaddis olarak şöhret bulan müellifin hadis ilmüne dair okuduğu kitaplara ayırdığı kısım teşkil eder. İbn Hayr'ın, Endülüs'te sadece fıkıh için değil, aynı zamanda hadis için de temel eserlerden biri olan İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*ına müstakil olarak yer verip hadisle ilgili diğer eserleri bu başlıktan sonra zikretmiş olması kayda değerdir. Onun, eserin Endülüs'te bilinen diğer rivayetlerinin yanı sıra, sadece Yahya b. Yahya el-Leysî rivayetini sekiz farklı hoca silsilesiyle okumuş olması dikkate değerdir. Yahya b. Yahya rivayetinin dışında, Yahya b. Abdullah b. Bükeyr ve Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî rivayetlerini de okumuş olması, Yahya b. Yahya rivayetinin yanı sıra bu iki rivayetin de Endülüs'te yaygınlık kazandığını gösterir.²⁴*el-Muvatta'* ile ilgili okuduğu eserlerin büyük

²² *Fehrese*, s. 49-111.

²³ Vizcaíno Plaza, *EOBA XII*, 103-107.

²⁴ Muvahhidler'in kurucusu olan İbn Tümert'in *el-Muvatta'*ın Yahya b. Abdullah b. Bükeyr rivayeti üzerine bir muhtasar vücuda getirmişti.

çoğunluğunun İbn Müzeyn, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve İbn Abdülber gibi Endülüslü muhaddislerce telif edilmiş olması dikkat çeker. İbn Abdülberr'in eser üzerine yazdıklarıyla öne çıktığı görülmektedir.²⁵

İbn Hayr'ın hadislerle ilgili okuduğu eserlerin listesi, III/IX. yüzyılda Doğu İslâm dünyasında telif edilen eserlerin kısa bir süre sonra Endülüs'e girdiğini göstermektedir. Diğer taraftan müellifler açısından Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Dârekutnî şeklinde görülen sıralaması, hadise dair Doğu'da muteber kabul edilen eserlerin bu dönemde Endülüs için de geçerli olduğuna işaret etmektedir.²⁶ Burada zikredilen eserlerden daha geç bir tarihte Endülüs'e girdiği bilinen altı meşhur hadis kitabından İbn Mâce'nin *Sünen'i*, İbn Hayr'dan bir buçuk asır sonra yaşamış Sebteli Kâsım b. Yusuf et-Tüçbî (ö. 730/1329) ve İbn Câbir el-Vâdiâşî'nin eserlerinde görülmektedir.²⁷ *Fehrese*'de muhaddislerin büyük eserlerinin yanı sıra, Ebû Dâvud'un *Sünen'i* dışında *Kitâbü'z-Zühhd* ve *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserleri gibi diğer eserlerini okuduğu da kaydedilmektedir. Bu eserlerin ardından İbn Hayr, fıkıh bâblarına göre tasnif edilmiş eserler ile ricâle göre tasnif edilmiş eserleri ayrı başlıklar altında sıralamaktadır. Okuduğu musannefler arasında Vekî' b. Cerrâh, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe, Hammâd b. Seleme, Saîd b. Mansûr ve Süfyân es-Sevrî gibi II/VIII. yüzyılda yaşamış âlimlerin hadislerle ilgili eserlerinin XII. yüzyılda Endülüs'te okunmakta olduğu görülmektedir. Müsned türündeki eserlerinse Bakî b. Mahled'inki dışında tamamının Endülüs dışında telif edilmiş İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Hâris b. Ebû Üsâme gibi muhaddislerin eserleri oluşu dikkat çekmektedir. İbn Hayr'ın hadise dair okuduğu bir diğer tasnif türü ise, hacimli bir eserden yapılan muharreclerdir. Aslen Endülüslü olup Bağdat'ta vefat etmiş olan Humeydî'nin Süfyân b. Uyeyne'nin eserine; Nesâî'nin Mâlik b. Enes'e; Ebû Bişr ed-Dûlâbî'nin Şu'be b. Haccâc'dan gelen hadisler üzerine yapmış olduğu çalışmalar burada zikredilebilecek örneklerdir. Diğer taraftan, Nesâî'nin İbn Cüreyc, Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Mufaddal b. Mühelhil gibi muhaddislerin eserleri üzerine yaptığı

²⁵ *Fehrese*, s. 112-130; Vizcaino Plaza, *EOBA XII*, 110-112.

²⁶ Mintevrî'nin kayıtları, bu durumun İbn Hayr'dan yaklaşık iki buçuk asır sonra Endülüs'te genel olarak geçerli olduğuna işaret etmektedir. Bk. Mintevrî, *Fehrese'ü'l-Mintevrî* (thk. Muhammed Benşerîfe), Rabat 2011, s. 115-130.

²⁷ Tüçbî, *Bernâmecü't-Tüçbî* (thk. Abdülhafiz Mansûr), Libya 1981, s. 117; Şemsüddîn Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî, *Bernâmecü İbn Câbir el-Vâdiâşî* (thk. Muhammed el-Habib el-Heyle) Tunus 1981, s. 200-201.

çalışmaların varlığı dikkat çekmektedir. İbn Hayr, hadisle ilgili okuduğu diğer eserleri tek bir başlık halinde bir arada zikretmektedir. Bunlar arasında Tirmizî'nin şemâile dair eseri, İbn Kuteybe'nin *A'lâmü'n-nübüvve*'si, mutasavvıf yönüyle de bilinen muhaddis Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Âdâbü's-suhbe*'si gibi Doğu'da telif edilmiş çeşitli eserler; muhtelif muhaddislere ait kırk hadis derlemeleri; Ebü'l-Fevâris Tırâd ez-Zeynebî gibi âlimlerin derslerinde kaydedilen bazı hadisler; Hirâş b. Abdullah'ın, hizmetinde bulunduğu Enes b. Mâlik'ten naklettiği on dört hadis; Hemmâm b. Münebbih'in Ebû Hureyre'den naklettiklerinin bulunduğu hadis nüshası; Buhârî ve Müslim'de yer alan *musâfaha* hakkındaki hadisler; hocalarından Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den okuduğu veya çeşitli muhaddislerce tasnif edilmiş metinler; belli bir konudaki veya muhtelif konulara dair hadislerden seçmeler (*ehâdis müntehabe*); Hz. Âişe'nin babası Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında hutbesi; Râmeühürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*'si; Ebû Bekir el-Berkânî'nin aralarında *er-Rihle fi talebi'l-ilm*, *Şerefü ashâbi'l-hadîs* ve *Takyîdü'l-ilm* gibi eserlerinin de bulunduğu bazı telifleri; İbn Kuteybe'nin *garîbü'l-hadîs* ve *muhtelefü'l-hadîs*'e dair bazı eserleri; Tahâvî'nin *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ı ve Endülüslü meşhur fakih Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'ün bu eser üzerine yapmış olduğu *İhtisâru müşkili'l-âsâr li't-Tahâvî* adlı çalışma; Buhârî ve Müslim gibi meşhur muhaddislerin yanı sıra, eserleri Endülüs ilim çevrelerinde tedavülde olan birçok muhaddisin telifâtı üzerine yapılan muhtelif şerh ve fevâid çalışmaları zikredilebilir. Ayrıca Endülüslü öğrencilerin Doğu'da ders aldığı hocaların önde gelenlerinden Herevî'nin *garîbü'l-Kur'ân* ve *garîbü'l-hadîs*'i birleştiren *Kitâbü'l-garîbeyn* adlı eseri gibi Kur'ân ilimleri ile hadisi telif eden eserler de mevcuttu.²⁸

Hadis ricâline dair okuduğu eserleri müstakil bir başlık altında kaydeden İbn Hayr, ilk olarak meşhur hadis hafızı Muhammed b. Yahya ez-Zührlî'nin *İlelü hadîsi's-Zührî* adlı eserine, daha sonra ise Dârekutnî, Herevî, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Mâkûlâ gibi muhaddislerce telif edilmiş hadislerin râvî ve sened kısımlarını inceleyen eserlerine yer vermektedir. Bunlar arasında Dârekutnî'nin çok sayıda eseri dikkat çeker. Doğu İslâm dünyasında telif edilmiş eserlerin yanı sıra, İbnü'l-Faradî'nin *el-Müteşâbih fi esmâi'r-ruvât ve künâhüm ve ensâbühüm* adlı eseri ile İbn Abdülberr'in *el-İstî'âb fi esmâi's-sahâbe*'si ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *et-Ta'dîl*

²⁸ *Fehrese*, s. 131-254.

ve't-tecrîh li-men harrece anhü'l-Buhârî fi's-Sahîh'i gibi Endülüslü muhaddislerce telif edilen eserlerin varlığı görülmektedir. Ayrıca Kâsım b. Asbağ'ın *Tesmiyetü ricâli Abdillâh b. Vehb* ve İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu'l-Endelüs ve ricâlühâ* gibi eserleri, Mâlikî mezhebi içindeki rivayet ağlarını gösteren eserlerin IV/X. yüzyılda Endülüs'teki varlığına işaret etmektedir.²⁹

İbn Hayr'ın, fehrese türünün yukarıda ismi zikredilen örnekleri arasında, eserinde siyere müstakil olarak yer veren tek kişi olduğuna işaret edilmişti.³⁰ Siyere dair okuduğu eserler arasında ilk olarak Musa b. Ukbe'nin bugün elimizde mevcut olmayan *Megâzî'* sini iki farklı rivayetle aldığını kaydetmektedir. Siyer başlığı altında ismine yer verdiği ikinci eser ise, kimi kaynaklarda ehl-i sünnetin kurucu olarak gösterilen Basralı meşhur âlim Süleyman b. Tarhân'ın³¹ bugün –tıpkı Musa b. Ukbe'de olduğu gibi- günümüzü ulaştığı bilinmeyen *Kitâbü sîreti resûlillâh* adlı kitabıdır. Musa b. Ukbe'nin *Megâzî'* si hakkındaki belirsizlikler ile İbn Hayr'ın eserin okuduğu iki rivayeti arasında ihtilaf olduğu yönündeki kaydı gibi hususlar, bu eserin Musa b. Ukbe tarafından telif edilmediği fakat rivayetlerinin talebelerince bir araya getirilmek suretiyle oluşturulduğunu düşündürmektedir.³² Siyere dair, İbn İshâk'ın (ö. 150/767) *el-Megâzî ve's-siyer'i*, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Sîretü rasûlillâh ve megâzîhi'* si, İbn Hişâm'ın bu son eser üzerine yazdığı *Tehzîbü kitâbi sîreti rasûlillâh'* ı ve İbn Abdülber en-Nemerî'nin *ed-Dürer fi'htisâri'l-megâzî ve's-siyer'i* hem İbn Hayr'ın *Fehrese'* sinde hem de türün diğer Endülüslü örneklerinde zikredilen eserlerdir.³³

İbn Hayr, siyere dair okuduğu eserlerin ardından Mâlikî fıkhına dair eserlere yer vermektedir. Bu kısımda zikredilen eserler Sahnûn'un *el-Müdevvene'* si; Utbî'nin *el-Müstahrece'* si ve bu eseri üzerine yazılan *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'dîl fi mesâilil-Müstahrece* adlı eser; Sahnûn'un *el-Müdevvene'* si üzerine yazılan *el-Mukaddimât li-evâilî kütübi'l-Müdevvene* şeklinde sıralanmakta; Mâlikî fıkhının Mâzerî, İbn Ebû Zeyd gibi Endülüs dışındaki

²⁹ *Fehrese*, s. 255-285.

³⁰ *Fehrese*, s. 286-296.

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 526.

³² *Fehrese*, s. 286.

³³ Vizcaíno Plaza, *EOBA XII*, 127.

meşhur fakihlerinin yanında İbn Zerb, İbn Ebû Zemenîn, İbn Abdülber, İbnü't-Tallâ', Ebü'l-Velîd İbn Rüşd gibi Endülüslü temsilcilerinin eserleriyle devam etmektedir.³⁴ İbn Hayr'ın hadislerle ilgili okuduğu eserlerde görüldüğünden farklı olarak, fıkha dair okuduğu eserlerde Endülüslü âlimlerin sayıca daha fazla yer tuttuğu görülür. Usûl-i fıkha dair İbn Hayr'ın okuduğu eserler arasında, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin eserlerinin önemli bir yer tuttuğu ifade edilmelidir. Onun *el-İşâre ilâ ma'rifeti'l-usûl* ve *İhkâmü'l-fusûl* gibi eserlerinin yanı sıra, Ebü'l-Me'âli el-Cüveynî'nin *el-İrşâd*, *el-Burhân* ve *et-Telhîs* gibi kelâm ve fıkıh usulüne dair eserleri; Âcurrî'nin *Farzu talebi'l-ilm*'i, Ebü'l-Hasen el-Kâbisî'nin *Fî rütebi'l-ilm li-tâlibihî*, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* ve *Şerefü'l-muhaddisîn*'i ile İbn Abdülberr'in *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlihî*'si gibi ilim tahsilinin önemi ve değeri ile gerek hoca gerekse talebe açısından riayet edilmesi gereken hususları konu edinen eserler de yer almaktaydı.³⁵ İbn Hayr'ın kayıtları İbnü't-Tallâ', Kâdî İyâz, İbn Ebü'r-Rebî' ve Tüçübî gibi fehrese sahiplerinin kaydettikleriyle karşılaştırıldığında, Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevenne*'si ve Utbî'nin (ö. 255/869) *el-Müstahrece*'si gibi Mâlikî fıkhrının temel kitaplarının yanı sıra, İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1070) *el-Kâfi fi'l-fıkh*'ı ve İbn Rüşd el-Cedd'in (ö. 520/1126) *el-Mukaddimât*'ı gibi V-VI/XI-XII. asırlarda telif edilen eserlerin Endülüs'te sıklıkla okunan fıkıh eserleri arasında olduğunu göstermektedir. Usûle dair telif edilen eserler içinde ise Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye (ö. 474/1081) özellikle işaret edilmelidir. Zira onun *el-İşâre ilâ ma'rifeti'l-usûl* ve *et-Tasdîd ilâ ma'rifeti turuki't-tevhîd*'i İbn Hayr ile birlikte İbn Atıyye ve Kâdî İyâz'ın da eserlerinde kaydettikleri görülmektedir.³⁶

İbn Hayr'ın zühde dair okuduğu eserler arasında, Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'r-rekâik*'i; Fudayl b. İyâz'ın *er-Rekâik*'i; Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-zühd*'ü; Esed b. Musa'nın *Kitâbü'z-zühd ve'l-ibâde ve'l-vera'* ve oğlu Saîd'in *Fezâilü't-tâbi'in*'i; Hâris el-Muhâsibî'nin *Kitâbü'z-zühd*, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, *el-Hubbu lillâhi te'âlâ*, *Kitâbü'l-ğıybe*, *Kitâbü't-tenbîh* ve *Kitâbü't-tevehhüm ve'l-ahvâl*'i; Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*'si; Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i gibi Doğu

³⁴ İbn Hayr'ın konuyla kaydettiği eser isimleriyle İbnü't-Talla'nın kaydettikleri büyük bir ölçüde örtüşmektedir. Bk. Maria Isabel Fierro, "La fahrada de Ibn al-Talla'", *EOBA* II (ed. María Luisa Ávila) Madrid 1989, 280 vd. karşılaştırılması için bk.

³⁵ *Fehrese*, s. 297-322.

³⁶ Vizcaino Plaza, *EOBA* XII, 128-132.

İslâm dünyasında telif edilmiş eserlerin varlığı görüldür. Endüflüslü âlimler arasında ise III/IX. yüzyılda zühd konusunda eserler verildiği görülmektedir. Muhammed b. Vaddâh'ın, Endülüs dışına yaptığı ilim yolculuğu esnasında döneminin sûfîlerinden feyz alıp Endülüs'e döndükten sonra zühde dair yazdığı *el-Ubbâd ve'l-avâbid*'ı ve muasırı Abdülmelik b. Habîb'in *Mekârimü'l-ahlâk* adlı eseri dikkat çeker. V/XI. yüzyıl başında vefat eden İbn Ebû Zemenîn'in *el-Vâ'iz*, *Hayâtü'l-kulûb* ve *Ünsü'l-mürîd* adlı eserlerinin yanı sıra Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin *Sünenü's-sâlihîn ve sünenü's-âbidîn* adlı eseri, bu dönemde Endülüs'te zühde dair belli bir olgunluğa erişildiğine işaret etmektedir. Ayrıca Ali b. Ebû Tâlib ve Ebû Hureyre'ye nisbet edilen *Vasiyyetü'n-nebî* adlı risalelerin varlığına işaret edilmelidir.³⁷İsminden anlaşıldığı üzere Ebû Zer el-Herevî'nin *Ma'îşetü'n-nebî sallallâhu aleyhi ve sellem ve ashâbihî ve tehallîhim mine'd-dünyâ* adlı eseri, Hz. Muhammed ve sahabenin dünyaya meyletmeme ile geçimlerini sağlama arasında kurdukları denge ile yaşadıkları hayatı konu edinmekteydi. Diğer taraftan İbn Hayr'ın, İbn Ebû'd-Dünyâ nisbesiyle meşhur olan Abdullah b. Muhammed'in (ö. 281/894) zühde dair 33, Ebû Saîd el- A'râbî olarak tanınan Ahmed b. Muhammed (ö. 340/951) 8, Âcurrî'nin 19, Ebû Zer el-Herevî'nin ise 14 eserini müellifinin adı altında müstakil olarak vermesi, bu kişilerin ve eserlerinin Endülüs'te gördükleri kabule işaret ediyor olsa gerektir. Vehb b. Münebbih'ten nakledilen *Hikmetü Vehb b. Münebbih* ve *Hikmetü Lokmân* ile, Vehb tarafından tercüme edildiği ifade edilen *Zebûru Dâvûd sallallâhu aleyhi ve sellem'e* aynı başlık altında yer verilmiştir.³⁸ Yine İbn Hayr'ın zühde dair okuduğu eserler arasında yer verdiği *Menâkıbü Sahnûn b. Sa'îd ve sîretühû ve edebühû*; *Risâletü Mâlik b. Enes radiyallâhu anh ilâ Hârûnü'r-Reşîd*; *Risâletü Mâlik b. Enes ile'l-Leys b. Sa'd ve cevâbü'l-Leys b. Sa'd lehû* gibi eserlerin varlığı, Mâlikî fıkının önde gelen isimleri etrafında teşekkül eden fıkîh literatürünün yanı sıra, aynı gelenek içindeki kişilerin ahlakî meziyetlerinin bilinip örnek alınmasını işleyen bir "ahlak" literatürünün de oluştuğuna işaret etmektedir.³⁹

³⁷ Adı geçen risalenin hiçbir ilmî değeri olmadığı ifade edilmektedir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *DİA*, X, 165.

³⁸ *Fehrese*, s. 332-378.

³⁹ *Fehrese*, s. 371.

*Fehrese'*de dil ve edebiyata dair eserler, her şeyden önce sayıca çokluğuyla dikkat çeker. İbn Hayr'ın dile dair okuduğu eserler arasında Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb'ı* ve Müberred'in *el-Muktedab'ı* gibi muhalled eserlerin yanı sıra, Basra ve Kûfe okuluna mensup dilcilerin görüşlerinden istifade ederek dil alanın büyük bir birikime sahip olan Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *el-Cümelü'l-kübrâ'sı* başta olmak üzere çok sayıda eseri; Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) nahve dair pekçok eseri yer almaktadır. Doğu'da telif edilen eserler arasında, Sîrâfî (ö. 368/978), İbnü'n-Nehhâs ve Rummânî (ö. 384/994) gibi Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb'ı* üzerine yazılmış şerhler de bulunmaktaydı. İlim tahsili için Doğu'ya giden Endülüslü öğrencilerin dil konusunda özellikle Irak'taki dilcilerden istifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bunlar arasında, Basra dil mektebinin meşhurlarından Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbnü's-Sikkît, Asmaî, Ebû İshâk ez-Zeccâc ile Kûfe dil mektebinin önde gelenlerinden Sa'leb'in yanı sıra İbn Kuteybe ve Ebû Mansûr Seâlibî gibi kişiler sayılabilir. İbn Hayr'ın eserlerini okuduğu Endülüslü dilciler ve eserleri arasında Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin (ö. 379/989) *el-Vâzih fi'n-nahv, Lahnü'l-âmmeh* ve Halil b. Ahmed'in *Kitâbü'l-ayn'ı* için kaleme aldığı muhtasarı; İbnü'l-Kûtiyye'nin *Şerhu sadri edebi'l-kâtib'i*; Ebû Ali el-Bağdâdî'nin (el-Kâlî, ö. 356/967) *Kitâbü fe'altü ve ef'altü, el-Maksûr ve'l-memdûd* ve *el-Bâri' fi'l-luğa* Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin *Faslü'l-makâl fi şerhi kitâbi'l-emsâl'i*; İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin *Mesâil fi'l-Arabiyye ve ğayrihâ'sı* gibi eserler sayılabilir. İbn Hayr'ın bu kişiler arasında Ebû Ali el-Bağdâdî'ye ayırdığı müstakil kısım, onun Doğu'dan ne denli önemli bir birikimi Endülüs'e taşıdığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.⁴⁰ Öte taraftan İbn Hayr'ın, dil ve edebiyata hususi bir ilgisi olan Endülüs Emevî Devleti'nin önemli devlet adamlarından Hâcib el-Mansûr için Ebü'l-Alâ Sâ'id b. Hasan el-Lugavî el-Bağdâdî tarafından *el-Fusûs fi'l-lugât ve'l-ahbâr* gibi eserlerin yazılmış olduğunu bildirmesi, idarecilerin ilim adamlarını himayesine işaret eden bir kayıttır.⁴¹ Edebiyat sahasında ise, İbn Hayr'ın ifadesiyle "Edebiyatta Endülüs'ün şeyhi" olan İbn Abdürabbih'in *İkdü'l-ferid* ile *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis* adlı eserleri; İbn

⁴⁰ *Fehrese*, s. 483 vd.

⁴¹ *Fehrese*, s. 404.

Ebü'l-Hisâl'in *Risâle*'si gibi Endüflüslü meşhur kişilerin mensur eserlerinin bulunduğu görölmektedir.⁴²

İbn Hayr, eserinde son olarak okumuş olduğu fehrese türü eserlere yer vermektedir ki, bu şekilde Endüflüs'te ilim tahsiline dair önemli bazı ipuçları da sunmuş olmaktadır.⁴³ Bu eserlerin bir kısmı, ders aldığı hocalarına ait fehreseler iken, bir kısmı da eserlerini okuduğu geçmiş dönem âlimlerinin fehreseleriydi. Fehrese türü eserlerin niçin okunduğu meselesi, burada cevaplanması gereken sorulardan biridir. Bu tür eserlerin okunuş amacıyla bu geleneğin ortaya çıkışı arasında doğrudan bir ilişki olsa gerektir. İbn Hayr, herhangi bir alana dair okuduğu eserlerde olduğu gibi, okuduğu bir fehresenin de kendisine hangi silsile yoluyla ulaştığını kaydetmektedir. İbn Hayr'ın *Fehrese*'de hocası olarak karşımıza çıkan kişiler dışında eserleri okuduğu âlimler olduğu görölmektedir. Şu halde fehreselerin okunduğu ilim meclisleri, hoca-talebe arasındaki ilmî bağın tesis edildiği bir zemin olmasının yanı sıra, fehresede yer alan herhangi bir eserin müellifiyle başlayıp eseri okuyan öğrenciye kadar gelen silsile içinde yer alan eser ve ricâle dair öğrencilerin sahip olması gereken bilgileri ve bunun yanında kitaplara girmemiş birçok anekdotu aktarma gibi önemli bir fonksiyonu da icra ediyor olmalıydı. Mesela okuduğu eserler hakkında genellikle sadece eser ve müellifinin ismini kaydetmekle iktifa eden İbn Hayr'ın, Tayâlisî'nin *Müsned*'i için "İslâm'da ilk tasnif edilen müsned odur" şeklinde düştüğü kayıt, bir öğrencinin hocalarından fehrese türü eserleri okumasını anlamlandırma bakımından önemlidir.⁴⁴

V. Sonuç

Fehreseler, özelde müelliflerinin ilmî birikimlerine ışık tutmakla birlikte, yazıldıkları bölge ve dönemlerdeki ilmî faaliyetler hakkında da son derece mühim bilgiler ihtiva eden eserlerdir. Tarih yazımında kaynak olma bakımından fehreseler, kimi zaman tabakât kitaplarında bulunmayan bilgiler vermekte, kimi zaman tabakât kitaplarında bulunan bir bilgi hakkında daha tafsilatlı bilgiler sunmakta, kimi zaman ise tabakâtlar tarafından tamamlanmaktadır. Bu durum her iki türün telif gayesi ve tarzının tabiî bir neticesidir. Diğer taraftan bir eserin, müellifinden başlayarak hangi silsileyle okutulduğu fehrese türündeki eserlerde bulunmaktadır. Bu usul, ilmî

⁴² *Fehrese*, s. 379-521.

⁴³ *Fehrese*, s. 522-537.

⁴⁴ *Fehrese*, s. 181.

birikimin sonraki nesillere güvenilir bir yolla nakledilmesi için İslâm ilim geleneğinin kendi içinde geliştirilmiş bir mekanizmadır. Diğer taraftan fehreseler, müelliflerinin yaşadığı şehir ile aynı veya komşu bölgelerdeki şehirler arasındaki ilmî irtibatları gösterir.

İbn Hayr'ın günümüze ulaştığı bilinen tek eseri olan *Fehrese*, İslâm fethinin ardından Hicaz, Irak ve Mısır'daki ilim merkezlerinde ilim tahsil eden Endülüslü öğrencilerin memleketlerine taşındıkları Doğu İslâm dünyasının ilmî birikimi ve Endülüs'te telif edilen eserlerin XII. yüzyıla hangi rivayet zincirleriyle ulaştığını, bu dönemde ilim çevrelerinde hangi eserlerin tedavülde olduğunu, kıraat ve hadiste temâyüz eden bir âlimin bu alanlar dışında okuduğu oldukça zengin bir kitaplık teşkil eden eserleri, ilim tahsili konusunda İşbiliye, Kurtuba, Mâleka, Meriye ve diğer Endülüs şehirleri arasındaki bağlantıları gösteren son derece kıymetli kayıtlar ihtiva etmektedir. Aynı zamanda bu kayıtlar, İslâm dünyasının ilmî birikiminin Endülüs'e ne zaman ve kimler tarafından taşındığının, burada nasıl işlendiğinin ve İslâm fethini takip eden kısa süre içinde yarımadanın nasıl İslâm medeniyetinin mümbit ilim havzalarından biri haline geldiğine dair de önemli cevaplar sunmaktadır.

Fehrese'deki eser kayıtları, Doğu İslâm dünyasında ilim çevrelerinde ortaya konan eserlerin hem muhteva hem de telif türü bakımından Endülüs tarafından takip edildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Söz gelimi *garîbü'l-hadîs* hakkında Doğu'da telif edilen eserlerden kısa bir süre sonra, aynı konuda Endülüslü âlimler tarafından kaleme alınan çalışmaların görülmesi, Doğu ile Endülüs arasındaki ilişkileri göstermesi bakımından dikkate değerdir.⁴⁵

Eserin önemli bir başka yönü de Endülüs'teki önemli ulemaailerini göstermesidir. Mesela İbn Hayr'ın en fazla istifade ettiği hocası olan Ebu'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed'in, başta babası Muhammed b. Şüreyh'in müellefâtı olmak üzere hocalarından aldıklarını talebelerine aktardığı görülmektedir. İbn Hayr meşhur kıraat alimi Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*'ını müellif > oğlu > torunu yoluyla almıştı.⁴⁶

⁴⁵ Ebû Muhammed Kâsım b. Sâbit b. Hazm es-Sarakustî'nin (ö. 302/915) konuyla ilgili Endülüs'te yaygın bir şekilde okunduğu anlaşılan *ed-Delâil* adlı eseri örnek olarak gösterilebilir. *Fehrese*, s. 241-244.

⁴⁶ *Fehrese*, s. 110.

Fehrese, döneminin önde gelen muhaddislerinden biri olan İbn Hayr'ın yaşadığı VI/XII. yüzyıl Endülüs'ünde ilim çevrelerinde tedavülde olan eserlerin ne ölçüde etkin oldukları hakkında önemli ipuçları sunduğu kadar, aynı dönemde Doğu İslâm dünyasında yaygınlık kazanmış hangi eser ve fikirlerin Endülüs'te kabul görmediği yahut yaygınlık kazanmadığı hakkında da bilgi vermiş olmaktadır. Bu durumun en güzel örneklerinden birini şüphesiz Gazzâlî ve onun Endüflüslü takipçilerinin eserlerinin *Fehrese'*de yer alması teşkil etmektedir. *Fehrese'*de V/XI. yüzyılda Endülüs'e girdiği bilinen *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve müellifinin diğer eserlerinden hiçbirine rastlanmaz. Endülüs'te VI/XII. yüzyıl başlarında çeşitli zamanlarda *İhyâ'*nın yakılması hadiseleri ve Gazzâlî okumanın siyasî muhaliflik anlamına geldiği hatırlanacak olduğunda, İbn Hayr'ın geleneksel Mâlikî çizgiye sıkı sıkıya bağlı olduğu ve siyasî otoritenin yanında yer aldığı kolayca anlaşılır. Nitekim hayatının son zamanlarında Kurtuba Ulu Camii'nin imamlığını yapmış olması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Öte yandan Mintevrî'nin, Gazzâlî'nin *İhyâ* ve *el-Mustasfâ*'sını okuduğunu fehresesinde kaydetmiş olması, İbn Hayr dönemindeki söz konusu tavrın IX/XV. yüzyılda Endülüs'te değişmiş olduğuna işaret etmektedir.⁴⁷

İbn Hayr'ın fıkha dair okuduğu eserlerde Endülüs dışında telif edilen eserler kadar, III/IX. yüzyıl başları gibi erken sayılabilecek dönemden itibaren Endüflüslü fakihlerce yazılanların da önemli bir yer tuttuğu görülürken, aynı durumun hadis için söylenmesi ise pek mümkün görünmemektedir. Bakî b. Mahled'in *Müsned'*i ve istisna kabul edilebilecek birkaç eser dışında hadise dair Endülüs'te telif edilen eserlerin Doğu yanında görece geç bir dönemde telif edilmiş olmasının birçok sebebi arasında, burada dinî ilimlerin genel bir deyişle IV/X. yüzyıla kadar Mâlikî fıkı ve *el-Muvatta'* etrafında şekillenmiş olmasına özellikle işaret edilmelidir.

İbn Hayr'ın eserinin, fehrese türünün Endülüs'te telif edilmiş diğer örnekleriyle; Kâdı İyâz'ın *Gunye*'si gibi Endülüs'e coğrafi olarak daha yakın bölgelerde telif edilmiş eserlerle veya Doğu İslâm dünyasında yaşamış âlimlerin fehreseleriyle karşılaştırılmalı olarak incelenmesi, İslâm ilim geleneğinin tevârüs ve aktarımı, yakın bir

⁴⁷ Mintevrî, *Fehresetü'l-Mintevrî*, s. 169-173.

çizgiye sahip farklı bölgelerin yahut belirli bir bölge içindeki farklılıkların tespit edilebilmesi ve hoca-eser-talebe ilişkilerinin ayrıntılı bir şekilde görülebilmesi gibi açılardan büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Derenbourg, Hartwig, Les Manuscrits Arabes de l'Escurial, Paris 1928.
- el-Ehvânî, Abdülaziz, "Endülüs'teki Ulemâ Bernâmecele'ne Dâir Kitaplar" (trc. Mehmet Sait Toprak), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XX (2004), s. 201-236.
- Fierro, Maria Isabel, "La Fährasa de Ibn al-Talla'", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA) II (ed. María Luisa Ávila), Madrid 1989, 277-297.
- İbn Câbir el-Vâdiâşî, Şemsüddîn Muhammed b. Câbir (ö. 749/1348), Bernâmece İbn Câbir el-Vâdiâşî (thk. Muhammed el-Habib el-Heyle), Tunus 1981.
- İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr (ö. 575/1179), Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî (thk. Francisco Codera, Julián Ribera y Tarragó), Zaragoza 1893; a.e., (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhammed Beşşâr Avvâd), Tunus 2009.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö. 658/1259), et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla I-IV (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Tunus 2011.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", DİA, X, 160-167.
- _____, "Fehrese", DİA, XII, 297-299.
- İbn Abdülmelik el-Merrâküşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed (ö. 703/1303), ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla I-II (thk. Muhammed Benşerîfe), Rabat 1984.
- Mintevrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik (ö. 834/1431), Fehresetü'l-Mintevrî (thk. Muhammed Benşerîfe), Rabat 2011.
- Tüçibî, Kâsım b. Yusuf (ö. 730/1329), Bernâmece'ü't-Tüçibî (thk. Abdülhafiz Mansûr), Libya 1981.
- Vizcaíno Plaza, Juan Manuel, "Las obras de zuhd en al-Andalus", Al-Qantara XII/2 (1991), s. 417-438.
- _____, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (EOBA) XII: La Fährasa de Ibn Jayr, Madrid 2002.
- Yardımlı, Ali, "İbn Hayr", DİA, XX, 36-37.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", DİA, X, 525-530.



Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar

Tuğba ÖZTÜRK*

Toledo Collection: The First Orientalist Studies with their Reasons and Results

Citation/©: Öztürk, Tuğba, (2015). Toledo Collection: The First Orientalist Studies with their Reasons and Results, Milet ve Nihal, 12 (1), 55-80.

Abstract: Before Muslim sovereignty, Toledo had already so ethnically, religiously and culturally diverse structure. Its fame was crowned when it hosted the first translations from Arabic into Latin. It has known as Toledo Collection and it has firstly consisted of many translations such as Mathematics, Astronomy, Medicine, and later by influencing of the Crusades and ahead the Holy Qur'an was also translated. Besides that, some widespread religious and ritualistic texts among people were translated into Latin in pioneering of Peter the Venerable. Therefore, these activities had changed perception of Islam and Muslims in the West as well as had started to have written down polemical texts against Islam by taking advantage of these translations. Because of that, it's possible to describe these studies as first orientalist studies. The Muslim intellectual accumulation in the ninth century was the first wave of enlightenment which had started the renaissance in 12th century in the West. Our paper deals with Toledo Collection in the context of analyzing translators, the translated books and examines the results both for the East and the West alike.

Key Words: Toledo Collection, Peter the Venerable, orientalist studies, first translations.

* Arş.Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
[ozturkt@ankara.edu.tr]



Atf/©: Öztürk, Tuğba, (2015). Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar, Milet ve Nihal, 12 (1), 55-80.

Öz: Toledo, Müslümanların hâkimiyeti altına girmeden önce de sonra da çok etnik kökenli, çok dinli ve çok kültürlü bir yapıya sahip olmuştur. Toledo'nun bu şöhreti, Arapça'dan Latince'ye yapılan ilk çevirilere ev sahipliği yapmış olmasıyla taçlanmıştır. Tarihe "Toledo Koleksiyonu" olarak geçen çalışmanın ilk zamanlarında Tıp, Astronomi, Geometri, Matematik gibi alanlarda tercüme yapılmış; daha sonra Haçlı Seferlerinin de etkisiyle başta Kur'an olmak üzere Peter the Venerable'in öncülüğünde halk arasında yaygın olan dini metinlerin bir kısmının Latince'ye çevirisi gerçekleştirilmiştir. Böylece hem Batı'da var olan İslam algısında farklılaşma sağlanmış hem de bu tercüme metinlerden yararlanılarak İslam'a karşı reddiyeler/polemikler yazılmaya başlanmıştır. Bu kapsamlı etkisinden dolayı, çevirilerin ilk oryantalist çalışmalar olarak tanımlanması mümkündür. Müslümanların meydana getirdikleri entelektüel birikimle IX. yüzyılda yarattıkları Rönesans, Toledo Koleksiyonundaki çeviriler sonucunda Batı'da XII. yüzyılda ilk Rönesans olarak adlandırılan uyanışı tetiklemiştir. Çalışmamız Toledo koleksiyonunu çevirmenleri ve tercüme edilen kitapları bağlamında ele almakta ve Doğuda ve Batıdaki sonuçlarıyla incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Toledo Koleksiyonu, Peter the Venerable, polemikler, oryantalist çalışmalar, ilk tercüme.

*Ger Endülüs olmasa ziyâdâr,
Kim Avrupa'yı ederdi bidâr.¹*

Giriş: Tarihsel ve Kültürel Dokusuyla Toledo

Müslümanlar için Toledo'nun tarihi miladi 712 yılında Tarık b. Ziyad'ın fethiyle başlamaktadır. Onun öncesinde Toledo Vizigot yönetiminin başkenti ve önemli bir kültür merkeziydi. Emevi hâkimiyetinin altında olduğu zamanlarda ise merkezi yönetime şeklen bağlıydı. Bu dönemde nüfus yapısı Hıristiyanlar, yani yerli halk, küçük bir azınlık halinde olan Yahudiler ve az sayıda Arap ve Berberilerden oluşmaktaydı.² Müslümanların verdikleri taahhütler neticesinde Toledo yine Vizigotlar döneminde olduğu gibi İspanya

¹ "Eğer Endülüs ışık saçmasaydı, Avrupa'yı bilgisizlik uykusundan kim uyandırır?" Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, Ziya Paşa, Sesli Kitaplar, İstanbul, 2004.

² Mehmet Özdemir, "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları Tuleytula Örneği", *İslamiyat*, sayı 3, 2004, s. 15. (Bkz. Reinhart Dozy, *Histoire des Musulmanes d'Espagne*, Leiden, 1861, c. II, s. 63).

için başpiskoposluk merkezi olma özelliğini devam ettirmiştir.³ Vizigot'lar döneminde başkentlik yapan Toledo öteden beri Hıristiyan konsillere ev sahipliği yapma geleneğine sahipti. Müslümanlar Toledo'yu fethettiğinde önceleri Araplaştırma politikası izlemediği için yerli halk, kimliğini kendi kültür kodları içerisinde koruyabilmiştir. X. yüzyıla gelindiğinde ise Toledo coğrafi olarak genişlemiş, nüfusu da artmıştır. Bu yapısıyla Toledo, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonraki ikinci büyük şehri olma özelliğine sahip olmuştur.⁴

Toledo bu tarihsel süreçte eğitim dilinin Arapça olması, halkın Doğu'ya gidip ilim tahsil etmeye olan merakı ve Arap şiirlerine olan ilgisi dolayısıyla Arapça sadece Müvelledler⁵ arasında değil, aynı zamanda Müsta'ribler⁶ arasında da konuşulabilen geniş bir yayılma alanına sahip olmuştur. Böylece Araplaşma (*arabization*) faaliyeti pratik ve kültürel bir bağlam içerisinde başlamıştır. Yine bu dönemde Hıristiyan-Müslüman-Yahudiler arası ilişkiler tüm dünyaya örnek olacak düzeyde birlikte yaşama tecrübesini ortaya çıkarmıştır.⁷ Bu birlikte yaşam tecrübesi *convivencia* adıyla Batı literatüründe yerini almıştır.

Tarihler 1085'i gösterdiğinde Avrupalıların *reconquista* olarak adlandırdıkları, toprakları yeniden ele geçirme hareketi içerisinde Toledo⁸, Müslümanların egemenliğinden çıkıp Hıristiyan Kastilya Krallığının hâkimiyetine girmiştir. Bu politik kırılma Toledo'da yaşayan Endülüs bakiyesi Müslüman halk üzerinde Batılılaştırma (*occidentalization*) çalışmalarının önünü açmıştır.

³ Özdemir, "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları Tuleytula Örneği", *İslamiyat*, s. 16. (Bkz. Isidoro de las Cagigas, *Los Mozarabes*, Madrid 1947, c. I, s. 149).

⁴ Özdemir, "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları Tuleytula Örneği", *İslamiyat*, s.16.

⁵ Müvelled: Batı'da İslamiyeti kabul eden ilk İspanyolların çocukları hakkında kullanılmıştır. (Bkz. Rahmi Er, "Müvelledun" maddesi, *DİA*, c. 32, İstanbul, 2006, s. 228).

⁶ Müsta'rib: İslam hâkimiyeti altında kalıp Araplaşan Endülüs Hıristiyanlarına verilen addır. (Bkz. Jorge Lirola, "Müsta'rib" maddesi, *DİA*, c.32, İstanbul, 2006, s. 123).

⁷ Özdemir, "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları Tuleytula Örneği", *İslamiyat*, s.18.

⁸ Jean-Marie Gaudeul, *Encounters&Clashes Islam and Chrsitianity in History*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Roma, 1990, s.164.

XII ve XIII. yüzyıllara gelindiğinde Toledo Müslüman, Yahudi, müsta'rib ve diğer azınlıklardan oluşan çoğulcu toplum yapısına hâkim olmuştur. Karşılıklı etkileşim sonucu olarak Endülüs'te bilimsel ve kültürel gelişmeler yaşanmıştır. Ayrıca şehirde İslami eserler ihtiva eden kütüphanelerin bulunması da Toledo'yu Avrupa'daki araştırmacılar için cazibe merkezi haline getirmiştir. Söz konusu yüzyıllarda bilimin Toledo'da olduğu kanaati yaygınlaşmış ve burası artık Arap biliminin elde edilebileceği önemli bir merkez olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim yapılan bilimsel çalışmalar Toledo'nun Arap biliminden tercüme aracılığıyla maksimum düzeyde yararlanma imkânı sağladığını göstermiştir.⁹ İlk etapta tıp, matematik, astronomi, geometri gibi alanlarda yapılan tercümelere zamanla İslam'a karşı reddiye hazırlayabilmek amacıyla İslami eserlerin tercümesi eklenip oryantalistik bir çalışmaya çevrilmiştir. Sonuçta oluşan külliyat ise tarihte Toledo Koleksiyonu olarak yerini almıştır. Şimdi Toledo Koleksiyonu hakkında daha detaylı bir inceleme yapalım.

1-Tercüme Hareketinin Başlamasının Temel Amacı ve Mantığı

1.a-Matematik, Astronomi ve Tıbbı Dair Bilgi Elde Etme Çabası

İspanya'da Hıristiyanlar Müslümanlarla karşılaştıklarında, Hıristiyanlarda iki tür refleks ortaya çıkmıştır. İlk Müslümanların gücü karşısında hissettikleri zafiyet ve bunun doğurduğu korku; ikincisi ise Avrupalıların Müslümanlara karşı üstünlük iddialarına rağmen, müslümanlardan bilimsel olarak geride buldukları gerçeğinden beslenen bir hayranlık duygusuydu. Ancak *reconquista* hareketinin getirdiği bir cesaretle Hıristiyanlar korkularını yenmeye ve hayranlık duydukları Müslüman kültürüyle ilgilenip bilgi edinmeye başlamışlardır.¹⁰

Arapçadan Latinceye ilk tercüme IX. yüzyılda Matematik ve Astronomi alanlarında başladığı iddia edilmektedir. Bu biraz zayıf bir rivayet olmasının yanında Hıristiyan tercümanlardan Aurillaclı Gerbert'in¹¹ (ö.1003) Kurtuba'ya gidip yasak olmasına rağmen Astronomi ve Matematik'e dair eğitim aldığı bilinmektedir. Böylece matematik ve astronomi alanlarında zamanındaki birçok Hıristiyan

⁹ Mehmet Özdemir, "Tuleytula" maddesi, DİA, c. 41, İstanbul, 2013, s. 366, 67.

¹⁰ Montgomery Watt, *İslam Avrupa'da*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul, 2000, s.119.

¹¹ Gerbert, 999-1003 yılları arasında II. Sylvester adıyla papalık yapmıştır. Bkz. Watt, *İslam Avrupa'da*, s.121.

bilginden daha ileri bir seviyeye gelmiş ve içinde Arapça eserlerin tercümelerinin bulunduğu kendine ait zengin bir kütüphane oluşturmuştur. Gerbert'in önemi "matematik için hazırladığı cetvellerinde Arapça rakamların kullanıldığı ilk vesika olması"nda yatmaktadır. Ama bu rakamların Avrupa'da kullanımı için bir süre daha geçmesi gerekmiştir.¹² Astronomi ve Matematikle ilgili eserlerin tercümesinden sonra Tıbbı geçilmiş ve ilk olarak Afrikalı Konstantin Arapçadan Latinceye tercüme yapılmıştır.¹³ Daha sonra tercüme çalışmaları Raymond de Sauvetât (ö.1187) tarafından sürdürülmüştür ve 1125-1151 yılları arasında söz konusu çalışmalar daha sistematik bir çerçeveye kavuşmuştur. Raymond'un çalışma ekibinde yer alan Cremonalı Gerard Toledo'ya gelip 1187'deki ölümüne kadar tercümelere katkı yapmayı sürdürmüştür.¹⁴

1.b-İslam'a İlişkin Bir Algı Geliştirme Çabası/ İlk Oryantalistik¹⁵ Faaliyetler

Tercüme faaliyetlerinin başladığı dönemde Hıristiyanlar İslamiyeti ilahi değil, putperest bir din olarak görüyorlardı. Aynı dönemde Haçlı seferlerinin gerçekleşmesi ve Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında sadece dinî değil aynı zamanda iktidar mücadelesinin de olması sebebiyle genel anlamda İslamiyet, özelden ise Hz. Muhammed çeşitli suçlamalara maruz kalmıştır. Bunlardan bazıları; Muhammed isminin karanlık prensi Mahound'a dönüştürülmesi, Müslümanları Sarazenler¹⁶/Hagarenler¹⁷ olarak adlandırıp onların

¹² Watt, *İslam Avrupa'da*, s. 121.

¹³ Watt, *İslam Avrupa'da*, s. 122.

¹⁴ Watt, *İslam Avrupa'da*, s.124.

¹⁵ Oryantalizm kelimesi 18. Yüzyılda Fransızca "orientaliste" kelimesinden yola çıkarak kullanılmaya başlanmış olmasına rağmen, biz söz konusu tarihlerde de yapılan işin aynı olması sebebiyle bu terimi kullanmaktayız. Oryantalizm kelimesi için; bkz. Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, 2008, s.11.

¹⁶ Sarazen/Saracan: Araplara ve Müslümanlara özellikle Latin Hıristiyanları tarafından verilen bir isimdir. Apollo, Mars, Pluto, Alkaron (Kur'an sözcüğünden türetilmiş) gibi putlara ve şeytanlara tapanlar anlamında kullanılmaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz: John Victor Tolan, *Saracens: Islam in The Medieval European Imagination*, Columbia University Press, 2002; Aziz al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İstanbul, 2014, s.253.

¹⁷ Sarazen veya Hagaren iki şekilde de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, s. 26.

Hız. Muhammed'e taptığını iddia etmeleridir. Hatta zamanın halifesinin de bir anlamda papa gibi Hız. Muhammed'in yeryüzündeki vekili olarak kabul edildiği ve Kubbetu's-Sahra'da (Templum Domini) ve diğer büyük camilerde ona ibadet edildiği yönünde Hıristiyan halk üzerinde algı oluşturma çabalarında başarılı olunmuştur.¹⁸

Bilindiği gibi İslamiyete karşı bu görüşler ve suçlamalar, ilk defa Yuhanna ed-Dımeşkı (Yahya ed-Dımeşki, Yuhanna İbn Mansur, Şamlı Aziz İoannes) olarak bilinen bir Hıristiyan papaz tarafından gündeme getirilmiştir. Yuhanna'nın 742 yılından sonra yazdığı *Bilgi Pınarı* adlı eserinde Müslümanlar Ariusçu ve heretik bir şema içerisinde mütalaa edilmiştir. Esere göre Hız. Muhammed Ariusçu bir keşişten eğitim almış, bu yüzden Oğul ile Baba'nın ortak sonsuzluğunu kabul etmemektedir. Ayrıca Hız. Peygambere vahyolunanın büyük bölümünün ise Eski ve Yeni Ahit'ten alındığı iddia edilmektedir. Hıristiyanlar tercüme faaliyetleri sırasında bu eserin Yunanca'dan Latince'ye tercüme edildiğini söylemektedirler.¹⁹ Bu anlayış Doğu ve Batı Hıristiyanları arasında düşünülmeden benimsenmiş ve Müslümanların putperest olduğu inancı kabul ettirilmiştir. Bu algıyı güçlendirmek için papanın vaazlarının yanında çeşitli kitaplar ve şiirler de yazılmıştır. Dolayısıyla Haçlı seferlerine katılan askerler de putperestleri öldürmek için yola çıkmış kişilerden oluşturulmuştu. Amaçları da Hıristiyanlıktan dönüp zındık olanları veya kâfirleri öldürmektir.²⁰

Haçlı seferlerinde İslamiyet'le ilgili böyle bir algı belirleyici olmuş ve Müslümanlarla savaşlar yapılmıştır. Fakat Hıristiyanlardan bazıları Müslümanlara savaşla değil ilimle karşı konulabileceği düşüncesini savunmuşlardır. İşte Hıristiyanların bu düşüncesi sebebiyle biz ilk oryantalistik faaliyetin burada gerçekleştiği kanaatinde taşımaktayız. İlimle karşı konulması gerektiğini savunanlar arasında Kluni rahiplerinin ve kilise babalarının önemli isimlerinden olan kutsal Peter olarak vasıflandırdıkları Peter the Venerable vardı. Bu sebeple Toledo Koleksiyonu ve yaptığı tercüme onun için ayrı bir öneme sahipti. Savaşarak Müslümanları Hıristiyanlaştırılmanın

¹⁸ Şaban Ali Düzgün, "Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler", *Dini Araştırmalar*, sayı: 20, 2007, s. 73-92; Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, s. 253.

¹⁹ Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, s. 28-29.

²⁰ Düzgün, "Bir Şiddetin Anatomisi", *Dini Araştırmalar*, s. 73-92.

yanlış olduğunu, bunun ancak ilimle gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. Ancak burada şu soru sorulabilir; Kur'an'ı Latinceye tercüme etmek yerine İncil'i Arapçaya tercüme etmek bunun için daha kestirme bir yol olmaz mıydı? Bunun cevabı ise o zamanki Hıristiyan halkın seviyesini göstermektedir. Zira o dönemde ve o topraklarda yaşayan Hıristiyanlar kendi dilleri olan Latince'den başkasını bilmiyorlardı. Dolayısıyla Müslümanlarla iletişime geçmeden önce Hıristiyanların bu dinle alakalı olarak kendilerini geliştirmeleri gerekiyordu. Bu da ancak kendi dillerine yapılan tercümeyle gerçekleşebilirdi.²¹

2-Toledo Koleksiyonu ve Misyonu

Bir olayı doğru tahlil edebilmek için onun ortaya çıkmasını sağlayan faktörleri dikkatli incelemek gerekmektedir. Toledo koleksiyonunun ortaya çıkmasının arkasında da çeşitli sebepler yatmaktadır. Bunu açıklamaya başlamak için; aslında Paris'te kutsal bir papaz olarak bilinen Pierre Maurice de Montboissier'in²² (Peter the Venerable) Endülüs'e niye gittiği, böyle bir projeyi niçin başlattığı sorularını sormak gerekir. Acaba bu proje daha önceki bir çalışmanın devamı veya şerhi şeklinde olabilir mi?

Afrikalı Konstantin ile Endülüs'te başlayan Arapçadan Latinceye tercüme faaliyeti Peter the Venerable'ın kurduğu okulla sistemleşmiştir. Konstantin, Kralın isteği üzerine Tıbbı da bir tercüme yapmıştır. Bunu düzenli bir faaliyet haline getirip kurumsallaştıran kişi ise ilk etapta Toledolu Raymond daha sonra ise Peter the Venerable olmuştur. Dolayısıyla Toledo koleksiyonu üç aşamalı bir süreçten oluşmaktadır.

1162 yılında Toledo Koleksiyonu adı altında yapılan bu tercüme Paris'te Arsenal kütüphanesine aktarılmıştır. 1886 yılında Mlle Marie-Thérèse d'Alverny tarafından farkedilip düzenlenmiş ve Arsenal'de el yazmalarının toplanması sonucu Toledo Koleksiyonu günümüze "Arsenal Yazmaları" ismiyle gelmiştir. Parşömenlere yazılar çift sütun şeklinde yazılmış ve yazmaların son bölümü hariç diğer sayfaların arkasında Arapça numaralar kalmıştır.²³

²¹ Anthony Pym, *Tranaltio, disputatio, and the first Latin Qur'an*, y.y., 1995-96, s. 173-183.

²² James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, s.3.

²³ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 73.

Kur'an ise özel bir folyada işaretlenmiş, büyük oranda silinmiştir. Ayrıca el yazmasını çoğaltan kişi tarafından yapılan birçok silme ve satır arasında eklemelere de rastlanmaktadır.²⁴ Kluni cemaati²⁵ tarafından kopyalanan eserler, başka alternatifi olmayan ve şans eseri korunan belgeler olmuşlardır.²⁶

Arsenal Yazmalarında *Epistola de Translatione sua* ve *Summa totius heresis Saracenorum* çevirileri hariç diğer bütün tercüme edilenler bulunmaktadır. Arsenal yazmasının başlangıcında bulunan kısa konu başlığı koleksiyonun diğer yazmalarında bulunmamaktadır. Muhtemelen bu eserleri yazanlar/kopyalayanlar da Poitierslı Peter ve Peter the Venerable'in kendisi olmuştur.²⁷

3-Toledo Okulunda Öne Çıkan İsimler ve Latince'ye Çeviri Yapanlar

3.a-Raymond de Sauvetât²⁸

Raymond de Sauvetât, Fransız Benedikten tarikatından Toledo Katedralinin 1125-1152 yılları arasındaki papazıydı.

Bilindiği gibi Toledo, VI. yüzyılın ikinci yarısında Kral Leovigild tarafından Vizigotlar'ın başşehri ilân edilince dinî hayatla birlikte siyasî hayatın da merkezi oldu. Bu dönemde Vizigotlar tarafından gerçekleştirilen Toledo konsilleri, katedrale kattığı hayat ve önem kilise tarihi bakımından ayrı bir yere sahiptir. Toledo'nun Hıristiyanlar tarafından tekrar ele geçirilmesiyle papaz Toledolu Raymond, katedralin eski canlılığını kazanması için tercüme çalışmasına başlamıştır. Raymond'un astrolojiye dair Arapça'dan Latince'ye yaptığı çevirilerle Toledo okulu faaliyetinin ilk nüvesi gerçekleşmiştir. Raymond kaybolan klasik eserlerin tekrar kazanılması ve tanıtılması amacıyla tercüme ekibini oluşturan kişidir. Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardan yararlanıp İslam düşüncesine dair eserlerin Arapça'dan Latince'ye çevirisi için çaba

²⁴ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 74.

²⁵ Kluni cemaati: (Cluny) Fransa'nın Cluny şehrinde kurulmuş bir Hıristiyan tarikatıdır.

²⁶ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 74.

²⁷ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 74.

²⁸ Francis Raymond de Sauvetât, Raymond of Toledo ve Ruimundo isimleriyle de bilinir. (1130-1187)

<http://faculty.washington.edu/petersen/alfonso/esctra12.htm>

Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar göstermiştir. İlk tercümelemler ise daha çok matematik, astronomi ve tıp üzerinedir.²⁹

Raymond'un tercüme ekibinde öne çıkan iki isim vardı bunlardan biri Segovia şehrinin başpapazı olan Dominic Gundisalvi (Domingo Gonzalez), diğeri de İtalyan olan Cremonalı Gerard'dır.³⁰

3.b-Sevilleli John (John of Seville)

Bu kişi, Toledo Koleksiyonunun ilk dönemi olarak adlandırdığımız kısımda tercüme faaliyetlerine katılan bir Yahudidir. Sevilleli John'dan başka Avendauth olarak da adlandırılmıştır. Aristo'nun *De Anima (On the Soul)* adlı eserin tercümesinde Gundisalvus'a yardım etmiştir. Bu tercüme diğerlerinden farklı olarak doğrudan Latince'ye çevrilmemiştir. Çünkü John Latince bilmiyordu, bu yüzden eseri Arapça'dan İspanyolca'ya kelime kelime tercüme etmiştir. Daha sonra da Latince'ye çevrilmiştir.³¹

3.c-Montboissierli Muhterem Peter³²

Sistemli bir tercüme faaliyetinin yapılmasına olanak sağlayan Peter, Auvergne'de yaklaşık olarak 1092 yılı dolaylarında doğdu ve Kluni'de 25 Aralık 1156'da öldü. Annesi Raingarde onu 17 yaşında yemin ettiği yer olan Kluni cemaatinin Sauxillanges'taki manastırına sundu. Yirmi yaşına geldiğinde öğretmen ve Vézelay'daki manastıra başrahip olarak atandı. Bu manastırdan ayrıldıktan sonra Domene manastırına geçti. Gösterdiği başarılar sayesinde 30 yaşına geldiğinde manastırların genel yönetiminden sorumlu kişi olarak seçildi. Avrupa'daki 2000'den fazla reforma muhtaç ibadethaneden sorumlu oldu. Pisa Konsilinin (1134) önemli kişiliklerinden olan St. Bernard'la Innocent II'ye zulmün ortasında taviz vermemesi için cesaretlendirmişlerdir ve 1138'de başlayan bölünmenin sonlanacağını ön görmüştür.³³

Peter the Venerable üstlendiği misyon sebebiyle Avrupa'da bir çok yere çeşitli gezilerde bulundu. Bu geziler sırasında, Hz. İsa'nın ilahlığı, gerçek varlık, Yahudiliğe ve İslamiyete karşı olmayı içeren

²⁹ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004, s. 237.

³⁰ Watt, *İslam Avrupa'da*, s. 124.

³¹ Lynn Thorndike, "John of Seville", *Speculum*, c.34, no:1, 1959, s. 20-38.

³² Pierre Maurice de Montboissier, Blessed Peter of Montboissier, Peter The Venerable isimleriyle de anılmaktadır.

³³ Pierre Auguste Fournet, "Blessed Peter of Montboissier", *The Catholic Encyclopedia*, c. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. 9, 2014.

söylemlerde bulundu. Bu dinlere mensup olan kişilerin durumu hakkında söylediği ayet ve vaazların yanında Peter'in görüşlerine de önem vermişlerdir. Bu sebeple Peter belli konular üzerine birçok mektup yazmak durumunda kalmıştır. Peter 1139 yılında İspanya'ya yaptığı gezi sırasında "Muhammedanizm" olarak adlandırdıkları İslamiyete karşı ilgi duymuş ve bunun Hıristiyanlar için doğru öğrenilmesine katkı sağlamak amacıyla bir koleksiyon ve tercüme hareketinin önderliğini üstlenmiştir.³⁴

Peter'in İspanya'ya geliş nedeni ise Avrupa'daki en büyük bağışı yapan Alfonso VII'nin bu bağışı kesmesidir. Peter, Alfonso VII'yi tekrar bağışa ikna etti. Ancak bu kez eski Müslüman topraklarından altından daha değerli bir şey istedi. Bu da bağışını kiliseye değil Toledo'da gerçekleştirilecek olan tercüme faaliyetlerine yapmasıydı. Alfonso VII'nin Toledo okuluna sağladığı ekonomik katkı sonucu okul aynı zamanda Alfonso Okulu olarak da anılmaya başlanmıştır.³⁵

Peter, kimsenin İslam'ı anlamaya ve öğrenmeye çalışmadığı bir dönem olan Haçlı Seferleri sırasında İslamiyetin ne olduğunun anlaşılmasını sağlayan kişidir.³⁶

3.d-Kettonlu Robert (Robert of Ketton)

Kettonlu Robert'in hayatı hakkında çok geniş bilgiye sahip değiliz. Bir İngiliz olmasına rağmen Barselona'ya yerleşmiş ve orada Tivolili Plato'dan 1136 yılında ders almıştır. Robert'in uzmanlık alanı astronomi ve geometri olmasına rağmen Toledo Koleksiyonu'nda Kur'an-ı Kerim'in tercümesi görevini üstlenmiştir. Bu vesileyle papaz olma umudunu taşımış ama ona sadece başdiyakozluk görevi verilmiştir.³⁷

O, 1144 yılında Simya ile ilgili bir kitap tercüme etmiştir. Ertesi yıl el-Harizmi'nin *el-Kitab el-muhtasar fi hisab el-cebr ve-el-mukâbele*

³⁴ Fournet, "Blessed Peter of Montboissier".

³⁵ Anthony Pym, *Tranaltio, disputatio, and the first Latin Qur'an*, s. 173-183.

³⁶ Şaban Ali Düzgün, "Oriental Studies and Conception of Islam During the Crusade Period", International Symposium on Orientalism held in Oran, Cezayir, 1999, s.164.

³⁷ Kritzcek, *Peter the Venerable and Islam*, s. 62. (bkz. J. P. Kirsch, s.v. "Archdeacon", *Thr Catholic Encyclopedia*, c. I, New York, 1907, s.693-94.

adlı cebir eserini *Liber algebrae et Almucabo* adıyla Latince'ye çevirmiştir.³⁸ Eserin geniş çapta kullanılmasıyla "Avrupa'nın cebir bilgisi başlamıştır".³⁹ Kettonlu Robert, Londra'da 1150'de usturlab üzerine yapılmış bir tercümeyi gözden geçirdi. Battani ve Zerkani'nin çalışmalarına dayanan Londra'nın boylamı hakkındaki astronomi cetvelini tamamladı ve Bathlı Adelard tarafından tercüme edilen Harizmi'nin cetvelini yeniden inceledi.⁴⁰

3.e-Dalmatialı Herman (Herman of Dalmatia) (1100-1160)

Herman Aleman, Hermannus Teutonicus veya Germanicus⁴¹ Herman Dalmatin, Herman of Carinthia isimleriyle anılmış ve 1100-1160 yılları arasında yaşamıştır. Ayrıca Latince'de Sclavus Dalmata, Secundus olarak da bilinmektedir. Herman filozof, gökbilimci, astrolog, matematikçi, yazar ve Toledo Koleksiyonunun tercüme komisyonunda yer almış bir Almandır. Papaz olduğu sanılmaktadır.⁴² Herman, Bathlı Adelard, Sevilleli John, Cremonalı Gerard (1114-1187) ve Tivolili Plato (1134-1145) gibi tercümanların arasında XII. yüzyılın en iyi Arapça'dan Latince'ye ve Yunanca'ya tercüme yapan kişisi sayılmıştır. Orta Avrupa'nın astronomiye dair bilgisinin artmasında ve yayılmasında Herman'ın tercümelerinin önemli rolü olmuştur.⁴³

Herman Kettonlu Robert'le Fransa'da eğitimleri sırasında tanışmış ve İspanya'ya bir süreliğine birlikte gelmiştir. Arapçadan tercüme olarak önemli bir ülke olan İspanya'da Tivolili Plato'dan 1136 yılında ders alarak tercüman oldular.⁴⁴ Burada Kur'an tercümesine katkısının yanında asıl olarak *De generatione Muhamet et nutritura eius* ve *Doctrina Muhamet*⁴⁵ isimli iki kitabın tercümesini yapmıştır.

³⁸ Thomas E. Burman, "Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo", *Speculum*, c. 73, no. 3, 1998, s. 704.

³⁹ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 63.

⁴⁰ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, a.g.y.

⁴¹ <http://faculty.washington.edu/petersen/alfonso/esctra12.htm>

⁴² Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 66.

⁴³ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 249.

⁴⁴ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 66.

⁴⁵ *Muhammed'in Neslini Anlatan Kitap ve Muhammed'in Öğretisi*.

Herman Toledo Koleksiyonundaki tercümelerinden başka Sahl b. Bişr'in astronomi risalesini 1138de, Harizmi ve Ebu Ma'şer'in astronomik cetvellerini ve Majiriti'nin tercüme edip üzerine yorum yaptığı Ptolemy'nin *Planisphere* adlı eserin tercümesini 1140'da tamamlamıştır.⁴⁶ Aristoteles'in *Aethica Nichomachea* 1240'ta, Topikleri, Retoriki, Poetiki üzerine yaptığı şerhi de 1256 yılında tercüme etmiştir.⁴⁷

Herman'ın Avrupa tarihine kattığı en önemli çalışması *De Essentiis*'dir. Tercümelerden sonra coğrafi gözlem yapıp söz konusu eserini tamamlamak için bir süre daha Toledo'da kalmıştır.⁴⁸ Bu eserin özelliği ise, hareket halindeki yıldızların fiziksel etkilerini açıklamasıdır. Ayrıca eserde Tanrı'nın evreni ve insanı yaratması konusunda fiziki açıklamalarda bulunur.⁴⁹ Eserinin oluşma aşamasındaki çalışmalarına kaynaklık eden Arapça'dan Latince'ye tercüme edilen eserlerin yaptığı katkıyı kitabında anmıştır.⁵⁰

1142'den sonra İspanya'dan ayrıldığına dair bir belge bulunmamaktadır. Peter the Venerable, Dalmatyalı Herman'ın bilginler arasında çok zeki ve yazılı edebiyata dair yetenekli biri olduğunu belirtmiştir.⁵¹

3.f-Toledolu Mark (Mark of Toledo)

Toledo Koleksiyonunda Kur'an-ı Kerim'i tercüme edenler arasında yer almıştır. Ayrıca Hipokrat'ın "*De aere aquis et locis*" (*Hava, Su, Toprak*) isimli eserini, Huneyn b. İshak'ın düzenlediği "*De tactu pulsus, De utilitate pulsus, Se motu membrorum, De motibus liquidis*" Galen'in dört risalesini tercüme etmiştir. Yine Huneyn b. İshak'ın *Isagoge ad Tegni Galieni* ve Müslümanların birçok risalesiyle Biyolojiyle ilgili Yunanca bir eseri tercüme etmiştir.⁵²

⁴⁶ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 66.

⁴⁷ Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki, Poetiki üzerine üç kısa şerhi", *KADER*, 7/2, 2009, s. 89.

⁴⁸ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 67.

⁴⁹ Bruce Eastwood, "America De essentiis by Hermann of Carinthia; Charles Burnett", *Speculum*, Medieval Academy of America, c.59, no.4, 1984, s. 912.

⁵⁰ Eastwood, "America De essentiis by Hermann of Carinthia; Charles Burnett", *Speculum*, s. 913.

⁵¹ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 66. (bkz. Clerval, "Hermann le Dalmate, *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques*, c. II, 1891, ss. 163-69).

⁵² <http://faculty.washington.edu/petersen/alfonso/esctra12.htm>

3.g-Toledolu Peter (Peter of Toledo)

Toledolu Peter, asıl adı Peter Alfonsi olan Toledolu bir âlimdir. Toledo'nun ve diğer şehirlerdeki katedrallerin parşömenlerini ve belgelerini toplamakla görevliydi. Bu vesileyle Peter the Venerable onun hakkında bilgi sahibi olmuş ve Poitiersli Peter ile birlikte, Kindi'nin *Apoloji* adlı Müslümanlara reddiyesini Latinceye tercüme etmelerini istemiştir.⁵³

3.h-Puvatyalı Peter (Peter of Poitiers)

Puvatyalı Peter Klunili bir rahipti. Aynı zamanda St. John'lu Peter olarak da anılmaktaydı. Peter the Venerable ile aralarında iyi bir dostluk vardı. Toledo Koleksiyonunun sekreteryaya görevi ve diğer önemli görevlerinde Peter the Venerable ile birlikte çalışmıştır.⁵⁴

3.i-Muhammed

Bu kişi hakkında kesin olan tek bilgimiz onun Müslüman olduğudur, isminde bile netlik yoktur. Onun görevi diğer tercümanlara Arapça kelimelerinin anlamını İslami metafiziğe uygun olarak çevirmelerine yardım etmek olmuştur.⁵⁵ Bunun yanında Robert'in yaptığı Kur'an'ın tercümesini ve Toledolu Peter'in Toledo Koleksiyonuna yazdığı dipnotlarını kontrol görevlerinde bulunmuştur.⁵⁶

3.j-Micheal Scot (Scott)

Toledo'ya 1217 yılında gelmiştir, buradan Bologna ve Roma'ya gitmiştir. Sicilya sarayında İslam ilmine ilgi duyan II. Frederick'in isteği üzerine bazı tercüme yapmıştır. Scott'un önemli çevirileri; Aristo'nun eserleri, İbn Rüşd'ün bu eserlere yaptığı şerhler ve İbn Sina'nın tabiat bilgisi hakkındaki eseridir.⁵⁷

Bahsettiğimiz bu kişilerden başka; Cremonalı Gerard, Dominicus Gundissalinus gibi isimlerin yanında Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşan daha birçok isim eklemek mümkündür.⁵⁸

⁵³ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 56.

⁵⁴ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 59.

⁵⁵ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 68.

⁵⁶ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 69.

⁵⁷ Watt, *İslam Avrupa'da*, s. 125.

⁵⁸ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, ss. 243-293.

4.Tercümede Öne Çıkan Eserler

4.1-Felsefe Alanındakiler

4.1.a-Aristo'nun *Organon* Eseri: Bir bölümü doğrudan Yunanca'dan, bir bölümü de Arapça'dan tercüme edilip, XII. yüzyılda tamamlanmıştır.⁵⁹

De Anima: (Can Üzerine) Sevilleli John tarafından tercüme edilmiştir.

4.1.b-Farabi'nin eseri: *İhsâ'u'l-'ulûm*: Cremonalı Gerard ve Dominicus Gundissalinus tarafından *De syllogismo*, adıyla tercüme edilmiştir.⁶⁰

4.1.c-İbn Sina'nın eseri; *Eş-Şifa (Suffcientia)*: Dominicus Gundissalinus İbn Davud'un katkısıyla Arapça'dan Latince'ye tercüme etmiştir. Eserin başında İbn Davud tarafından yazılmış bir takdim yazısı bulunmaktadır. Bu yazıda hem Toledo'daki tercüme faaliyetlerinden hem de orada tercüme yapan mütercimlerden bahsetmektedir.⁶¹ İbn Davud'un yazdığı takdim yazılarından birinin girişi şu şekildedir:

“İşte doğrudan doğruya sizin direktiflerinizle Arapça'dan çevrilmiş bulunan bu eserde ben, her kelimeyi halk dilinde (Roma dili; Katalanca) söylüyordum, Piskopos Dominicus da olabildiğince onu Latince'ye çeviriyordu.”⁶²

Eserin tamamı olmasa da parçalar halinde bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır.

4.2-Temel Referanslarla İlgili Olanlar

4.2.a-The Qur'an (Kur'an-ı Kerim, Lex Mahumet pseudoprophete, Law of Muhammad the false prophet): Toledo Koleksiyonunun en önemli parçasını oluşturan Kur'an tercümesi 1142 yılında Kettonlu

⁵⁹ Watt, *İslam Avrupa'da*, s. 137.

⁶⁰ Özdemir, “Tuleytula”, DİA, c. 41, s. 366. Metnin orijinali için bkz: Al-Fārābī, *De syllogismo*, Incipit 925: “Nostra in hoc [libro] intentio est famosas scientias....” (L. Thorndike ve P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, 2. ed. [Cambridge, Mass., 1963].)

⁶¹ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 238. Takdim yazısı için; bkz. G. Verbeke, *Introduction sur la Doctrine Psychologique d'Avicenne*, Brill, Leiden, 1968, (Avicenna Latinus, Liber de Anima önsözü), 91.

⁶² Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 238. (Bkz. Metin için; Simon van Riet, *Avicenna Latinus*, Liber de Anima, 1994, s.103).

Robert tarafından tercüme edilmeye başlanmış ve 1143 yılında tamamlanmıştır. Robert tercümenin önsözünde tercüme yaparken çok zorlandığını ifade etmiş ve Toledolu bir Müslüman olan Muhammet'ten yardım almıştır.⁶³

Bu tercümenin özelliği ilk defa Kur'an'ın tümünün bir yabancı dile çevrilmiş olmasıdır. Daha önceki zamanlarda da Kur'an'ın bazı çevirilerinin yapıldığı iddia edilmektedir. Ancak bunların Kur'an'ın bütünü yerine bazı bölümlerinden ibaret olduğu bilinmektedir.⁶⁴

Robert Kur'an'ı olduğu gibi tercüme etmek yerine bir takım değişiklikler yapmıştır. Bunların başında sureleri tekrar bölümlere ayırmak gelmektedir. Mesela Bakara suresinin üç ayrı bölüme ayırmış ve bu sureden başka yine uzun gördüğü sureleri de bölmekten çekinmemiştir. Kur'an tercümesi bittiğinde ise ortaya fazladan dokuz sure çıkmıştır.⁶⁵

Robert Kur'an'ı üst seviyede, asillere dönük bir Latinceyle tercüme etmiştir. Bu Batıda Kur'an'ın kıymetini arttıran önemli bir faktör olmuştur. Daha sonra Kur'an-ı Kerim Toledolu Marcus tarafından ikinci kez Latince'ye tercüme edilmiştir.⁶⁶

4.2.b-Fabulae Saracenorum (Sarazenlerin Hikâyeleri, Kısas-ı Enbiya): Toledo Koleksiyonunda ilk tercüme edilen eserdir ve *Chronica mendosa et ridicula Saracenorum* (Sarazenlerin yanlış ve komik hikâyesi) alt başlığı verilmiştir. Kettonlu Robert tarafından tercüme edilen eser, yaratma, önceki peygamberlerin hayatı ve Hz. Muhammed'in hayatı hakkında bilgi veren hadislerin derlenmesinden oluşmaktadır.⁶⁷ Eser, Tanrı'nın kendi eliyle yarattığı dört şeyi ayetlere

⁶³ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, 97.

⁶⁴ Mustafa Yazıcı, *Haçlı Savaşları Döneminde Müslümanlar ve Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkiler: Toledo Okulu Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003, s. 100. (Bkz. A. Mingana, *An Ancient Syriac Translations of the Kur'an Exhibiting New Verses and Variants*, Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, c. IX, 1925, s. 188-235).

⁶⁵ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, 99.

⁶⁶ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 238. (Bkz. Emile Brehier, *Historie de la Philosophie*, c. I, Paris, 1928, s. 639; Francesco Gabrieli, "The Transmission of Learning and Litterary Influences to Western Europe", *The Cambridge History of Islam*, II/B, Cambridge, 1970, s.854-856).

⁶⁷ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 75.

atıfta bulunan bir açıklamayla başlamıştır.⁶⁸ Bunlar, “dünyanın başından sonuna kadar olan her şeyi yazan”: “Kalem”, (*The Pen*), Hz. Âdem (*Adam*), Kürsi (*Throne*), Cennet (*Paradise*).⁶⁹

İlk bölüm olan yaratma bahsinde Hz. Âdem’in yaratılırken Allah’ın çok renkli tozları topladığını, bu yüzden insanların renginin bazen beyaz bazen de siyah olarak değiştiğini iddia etmektedir. Aynı zamanda insanın anne karnındaki geçirdiği süreden bahseden ve doğum zamanı geldiğinde ise bir meleğin gelip o kişinin ruhuna nefes üflediği ve onun faziletli olup olmayacağını veya cennete mi yoksa cehenne mi gideceğini belirlediğini anlatan hadis yer alır.⁷⁰

Eserin ikinci kısmında peygamberlerin hayatlarından çok onların hakkında kronolojik bilgiye yer verilmiştir. Gönderilen peygamber sayısının toplamda 12000 olduğunu; bunlardan 350’sinin Yahudi 4’ünün de Arap olduğu, Hz. Musa’nın ilk Yahudi peygamber Hz. İsa’nın ise son Yahudi peygamber olduğu ve Arap, İran, Yahudi ve Roma’nın en akıllı ırklar oldukları bildirilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed’in nurunun Hz. Âdem yaratılmadan 2000 yıl önce yaratıldığını ve peygamberler aracılığıyla nesilden nesile aktarılacak ona ulaştığı anlatılmaktadır.⁷¹

Son kısım olan üçüncü bölümde Hz. Muhammed’in hayatı ve halifeler döneminden bahsetmektedir. Hz. Muhammed annesinin vefatından sonra dedesinin himayesine girmiş ve aynı zamanda onu İsrail adlı melek korumaya başlamıştır. Daha sonra İsrail’in görevi Cebrail’e verilmiştir. Peygamber olduktan sonra Medine’ye olan hicreti ve müşriklerle savaşı da aktarılmaktadır. Hz. Peygamberin vefatını konu edindikten sonra da Hulefâ-i Raşid dönemini ve Muaviye’nin halifeliğini anlatıp eser tamamlanmıştır.⁷²

Fabulae Saracenorum’un hangi Arapça metinden tercüme edildiği tespit edilememiştir. Bunların en temel sebebi olarak da, tercüme sırasında Kettonlu Robert’in hadislerin senetlerini kasıtlı

⁶⁸ Kalem 68/1; Bakara 2/256; Rahman 55/54, 72; Vakıa 56/15-22, 27-33.

⁶⁹ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 76.

⁷⁰ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 77. (İbn Mâce Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sunnenu İbn Mâce*, Daru’l-İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1953, 10)

⁷¹ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 79.

⁷² Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 80.

olarak yazmamış olmasıdır. Çünkü ona göre bu metni okuyan Latinlere Arapça isimlerin yabancı olması ve dolayısıyla onlara hiçbir şey ifade etmeyeceğinden gerek görmemiştir.⁷³

Fabulae Saracenorum, Arsenal yazmalarında 11 bölümden oluşan bir eser şeklinde korunmuştur. Fakat eserin orijinalinin daha hacimli olduğu düşünülmektedir. Çünkü *Fabulae Saracenorum*, aslında birkaç kitabın bir derlemesi şeklinde tercüme edildiği sanılmaktadır. Tarafalı bir özetlemeyle Arsenal yazmalarında bazı bölümlerin kesildiği varsayılmaktadır. Ancak Arap literatürünün çok zengin olması sebebiyle metinde geçen kısımları İslam düşüncesi içinde bulmak çok da zor olmamaktadır.⁷⁴

4.2.c-Liber Generationis Mahumet (Muhammed'in Neslini Anlatan Kitap, De generatione Muhamet et nutritura eius): Koleksiyonun ikinci tercüme edilen eseridir. Dalmatialı Herman tarafından tercüme edilmiştir. Sa'd bin Ömer'in *Kitabu Neseb Rasulillah* adlı eserinin Latince tercümesidir. *Fabulae Saracenorum* gibi bu kitap da yaratmayla ilgili birçok anlatıyı ve önceki peygamber ve resullerin hayatlarını içerir. Kitabın asıl amacı Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen mucizevi nurdur (Nur-u Muhammed). Hz. Muhammed'in doğumu ve çocukluğuyla ilgili Hıristiyanlıkla paralel olan olaylar iliştilirilmiştir. Robert'in aksine Herman isnad zincirini vermiş ve böylece tercüme yapılan eserin orijinal halinin bulunmasına olanak sağlamıştır.⁷⁵

Eser İslam edebiyatındaki peygamberlik nuru ve mevlid doktrinlerini ele almaktadır. Nur-u Muhammed inancı 8. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Esere göre bu ifadenin ortaya çıkışı da Kur'an'daki derin düşünmeye, Farslı uyarıcıya, Gnostik-Hermetik(Sihirli) yazılara ve son olarak da Hellenistik felsefeye atfedilir. Bazı Hıristiyanların da nur kavramını kullanmaları sebebiyle bu durum aynı akarsudan alınan suya benzetilmiştir.⁷⁶

Eserde "peygamberlik nuru" ifadesini kullanan ilk kişi Şii şair Kümeyt el-Esedi (ö. 126/744) olduğu geçmektedir. Şiirinde nurun

⁷³ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 75.

⁷⁴ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 76.

⁷⁵ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 84.

⁷⁶ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s.84.

Hız. Âdem'den Hız. Muhammed'e ve ondan da Hız. Ali'nin ailesine geçtiğini anlatmıştır.⁷⁷

Hız. Peygamberin doğumunda ve çocukluğunda mucizevî olayların olduğunu anlatan şiirlere de mevlit denilmiştir. Bunu da şiirlerinde ilk olarak kullananlar ve bu kültürün getirdiği bir sonuçla bu durumu kutlamaya çevirenler Mısır'daki Fatımiler olmuşlardır. Bu kutlama daha sonra bir gelenek halinde diğer toplumlara geçmiştir. Bu eserin yazıldığı zamanda henüz İspanya'da kutlanmaya başlanmamış ancak daha sonra oraya geçmiş olması da muhtemeldir.⁷⁸

4.2.d-The Doctrina Mahumet (Muhammed'in Öğretisi, Muslim Catechism): Dalmatyalı Herman'ın tercüme ettiği ikinci eserdir. Eserin orijinal ismi *Mesâ'il 'Abdillah ibn Selam'* dir ve başka başlıklar altında bu eserden bulunmaktadır.⁷⁹ Eser hayali bir diyalog, bilmece ve kurnazca hazırlanmış soru-cevaplarla kurgulanmıştır.⁸⁰

Eser Hız. Peygamberin Medine'de sahabeleriyle otururken Cebrael'in gelip, ona soru sormak için gelen 4 Yahudi lideri haber vermesiyle başlamaktadır. Abdia⁸¹ isimli Yahudi'nin liderliğinde gelen kişilerin, Hız. Peygambere soru sorması ve onun da cevap vermesi şeklinde gelişen diyalog anlatılmaktadır. Bu diyalogda geçen bazı soru ve cevaplar şu şekildedir:

“Abdullah: Sen nebi misin yoksa resul mü?

Hız. Peygamber: Bu soruya ayetlerle cevap verir.

Abdullah: Senden önce gelen peygamberler hakkında ne düşünüyorsun?

⁷⁷ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s.84.

⁷⁸ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 85.

⁷⁹ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 89. Bu eserin İngilizce ve Felemenkçe çevirileri için; N. Davis, *The Errors of Mohammedanism Exposed: veya A Dialogue between the Arabian Prophet and a Jew*, Malta, 1847; G. F. Pijper, *Het boek der duizend vragen*, Leiden, 1924.

⁸⁰ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 89.

⁸¹ Görüşmenin sonunda Müslüman olduğu için Abdullah adını almıştır. Metnin devamında Abdullah olarak anılmaktadır.

Hız. Peygamber: hepsinin imanı ve kuralları tek/aynıdır. Fakat muameleatlarla ilgili kısım farklıdır. Cennete girmek için ön şartın ise hakiki iman olduğunu vurgulamıştır.”⁸²

“Hz. Muhammed, daha sonra “ol” emriyle çamurun nasıl insan haline geldiğini anlatır. “İki meleğin insanların iyilik veya kötülüklerini yazmak için görevlendirildiğini, Allah’ın yeşil zümrüden bir levhası olduğunu ve 500 yıllık bir seyahat boyunca ve 80 yıllık bir seyahat eninde olan, inciden bir kalemle yeryüzündeki ve gökyüzündeki olmuş ve olacak her şeyin yazılı olduğunu söylemiştir. Ay ile güneşin aslında aynı miktarda ışık sahibi olarak yaratılmışken Cebrail’in yanlışlıkla kanadıyla aya dokunması sebebiyle ayın ışığının azaldığını anlatmıştır.”⁸³

Metne göre Abdullah daha sonra; “Güneşi bir kez görüp bir daha görmeyecek yer neresidir?” gibi bilmece tarzı sorulara devam eder. Nihayetinde Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun peygamberi olduğuna iman ettiğini beyan etmesiyle eser tamamlanmıştır.

Tercüme edilen bu eserde birçok uydurma rivayete rastlanmaktadır. Bunları Kur’an’ı veya sahih kabul edilen eserleri temel aldığımızda bir karşılığını bulmak mümkün değildir.

4.2.e-Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani (Kindi’nin Apolojisi, Apologia for Christianity): *Risalat Abdillah ibn-İsmail el-Haşimi ile ‘Abdu’l-Mesih İbn İshak el-Kindi veya Risalat el-Kindi ile el-Haşimi* adlı eserin Latince tercümesidir. İslam dünyasında *Kindi’nin Apolojisi* adıyla bilinen metin Toledo Koleksiyonunda son tercüme edilen eserdir ve Toledolu Peter ile Poitiersli Peter tarafından tercüme edilmiştir.⁸⁴

⁸² Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 90-91.

⁸³ Yazıcı, *Haçlı Savaşları Döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkiler: Toledo Okulu Örneği*, s. 95. (bkz. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s.92.)

⁸⁴ Düzgün, “Oriental Studies and Conception of Islam During the Crusade Period”, *International Symposium*, s.164. Eserin İngilizce tercümesi için; N.A.Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue, A collection of documents from the first three Islamic centuries (632-900 AD.)*; yorumlarla birlikte İngilizce tercüme için; Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993,355-547. Bahsi geçen tercümanlarla ilgili detaylı bilgi için; *Islamochristiana*, 5, 1979, s. 312-13.

Eser bir rivayete göre Me'mun'un sarayında biri Hıristiyan diğeri Müslüman olan iki kişinin aralarında geçen mektupların derlenmiş halidir. Ayrıca halifenin bu mektuplaşmayı duyduğunda huzurunda okunmasını emrettiği de rivayet edilir.⁸⁵ Diğer bir rivayete göre ise böyle bir olay yaşanmamış ve hayali olarak kurgulanmış bir diyalogun kelimelere dökülmüş halidir. Ve eserin Me'mun zamanında değil miladi onuncu yüzyılda Biruni'nin (ö.1048) son zamanlarında yazdığı da iddia edilenler arasındadır.⁸⁶

Mektuplarda özel olarak değinilen konular, Hz. Muhammed, Kur'an ve Hz. Muhammed'in yaptığı savaşlar olmuştur. Bu üç konu da Hıristiyanların ortaçağlarda İslam'a karşı yazdıkları reddiyeler için bir kaynak teşkil etmiştir.⁸⁷

Peter the Venerable bu tercümenin girişine, *Summa Totius Hæresis Sarracenorum* adıyla bir önsöz yazmıştır. Bu yazı da Peter, Müslümanlığın Hıristiyanlığın saptması olduğunu iddia etmiştir.⁸⁸

*Apoloji'*nin son kısmında dikkat çeken bir olay anlatılmaktadır. "Halife Me'mun Müslüman ve Hıristiyan iki tartışmacının risalelerinin kendisine okunmasını istedi ve sonuna kadar sessizce dinledi. Ardından Müslüman polemikçiyle ilgili olarak şunları dile getirdi: "Kendisini ilgilendirmeyen ve kabiliyetini aşan meselelerle neden ilgileniyor? Me'mun şöyle devam etti: "Hıristiyan'a gelince, ona karşı bir delilimiz yok. Dininin doğruluğu konusunda kesin kanaat sahibi olmamış olsaydı, ona bağlı kalmazdı. İki tür din vardır: biri bu dünyaya ait din, diğeri ise ahirete ait olan. Bu dünyanın dini Mazdeklerin dinidir ve Zerdüştün öğretisine dayanır. Diğeri ise Hıristiyanların dinidir, İsa Mesih'in mesajına dayanır." Me'mun şu sözlerle konuşmasını bağladı: "Ama gerçek din tevhid dinidir ve

⁸⁵ Sabire Abay, *Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih El-Kindi'nin Abdullah b. İsmail El-Haşimi'ye Reddiyesi Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2002, s.196. (Bkz. Abd al-Mesih b. İshak al-Kindi, "The Apology of Al-Kindi", ed. Anton Tien, *The Early Christian – Muslim Dialogue, A Collection of Documents from The First Three Centuries (632-900) Translation with Commentary* içinde, ed. N. A. Newman, Pennsylvania, 1993, s. 355-553).

⁸⁶ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 102.

⁸⁷ Yazıcı, *Haçlı Savaşları Döneminde Müslümanlar ve Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkiler: Toledo Okulu Örneği*, s.107.

⁸⁸ Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s.102-107.

Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar efendimiz (Hz. Muhammed) tarafından getirilmiştir. Bu hem bu dünyayı hem de ahireti birleştiren dindir.”⁸⁹

Arsenal yazmalarına bakıldığında metindeki son iki cümlelerin üstünün çizildiği görülmüştür. Bu sebeple pasajda dikkatimizi çeken, esere tercümede yapılan tahriftir. Çünkü sonraki araştırmacılar tarafından ispat edildiği üzere Me'mun'un İslam'a dair söyledikleri Arsenal yazmalarında mevcutken, diğer baskılarda yoktur. Cümleyi yok sayanın kim olduğu belli değildir. Ama eserin Toledo'da Latince'ye tercümesinden sonra Kluni'ye geldiğinde yapılan düzeltmeler sırasında olabileceğine dikkat çekilmektedir. İlginç olan ise cümlelerin üstü çizili olduğu halde yine de yazılar okunabilmesine rağmen eseri çoğaltan kişinin bunu göz ardı etmesidir.⁹⁰

4.2.f-Liber Scalae Machometae: Kastille Kralı Alfonso'nun isteği üzerine Seville de tercüme edilmiştir. Eserde Hz. Peygamberin miraç hadisesi ele alınmıştır.⁹¹ Eser Hz. Muhammed'in hayatını ve doktrininin abartılı ve hurafe dolu yanlarını konu edinmiştir.⁹² Tolledolu Abraham (Al-Faquin) tarafından Arapçadan Kastilya diline tercüme edilmiş daha sonrada *Liber Scale Machometilae* ismiyle Latinceye tercüme edildiği bilinmektedir. Ayrıca Dante'nin *İlahi Komedyası*'yı yazarken bu eserden yararlandığı da tahmin edilmektedir.⁹³

4.2.g-Summa Totius Haeresis Saracenorum: Peter the Venerable'in tercüme neticesinde İslam'a dair kendi yorumunu ele aldığı eserdir. İslam esaslarının özeti şeklinde olan esere daha sonra da *Liber contra sectam sive haeresis Saracenorum* isimli bir şerh yazmıştır. Bu ikisi de Kluni Külliyyatı olarak geçmekte ve İslam hakkında Latince

⁸⁹ P. S. van Koningsveld, *The Apology of al-Kindi*, Religious polemics in context: papers presented to the second international conference of the Ladien institute for the study of religions, ed. Tl. Hettema & A van der Kooij, Leiden, 2000. s. 3. (G. Tartar, *Dialogue Islamo-Chrétien sous le Calife Al-Ma'mun* (813-834). Les Epitres d'Al-Hâshimî et d'Al-Kindî, Strassbourg, 1977, 6vd.)

⁹⁰ Koningsveld, *The Apology of al-Kindi*, Religious polemics in context: papers presented to the second international conference of the Ladien institute for the study of religions, s. 3.

⁹¹ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 240.

⁹² Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 116. (Jose Munoz Sendino, *La Escala de Mahoma*, Madrid, 1949, s.16)

⁹³ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s. 116. (Bkz. Miguel Asin Palacios, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1961; eserin Arapça çevirisi için Celâl Mazhar, *Eseru'l-İslam fi'l-Komedyat'l-İlahiyye*, Kahire, 1980.

yazılmış ilk oryantalistik eser olma özelliğine sahiptir. Bu eseri takiben yine çevirmenler arasında olan Yahudi Petro Alfonso'nun *Diyalog*'lar adlı eseri gelmektedir.⁹⁴ Bu iki eserin ortak özelliği o zamanlarda İslam'a dair bilinen yanlışlarını bu eserlerde tekrarlanmamış olmalarıdır. *Diyaloglar* kitabından ziyade Peter'in kitabı, Avrupa'da İslam'ın yeni imajına katkıda bulunmuştur. Bu eseri desteklemek adına başka birçok çalışma yapıldıysa da bunlar arasında en önemli olanı Ricoldo de Croce'e (ö.1321) ait olan *Improbatio alchorani* (*Sarazenlere ve Kur'an'a Karşı Tartışma*) adlı eser olmuştur.⁹⁵

Latinceye yapılan tercümelerde bazı hatalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları; çevirmenin yeterince Arapça'yı iyi bilmemesi, genel anlamda İslam'a dair bilgisinin yetersizliği, özelde ise Kur'an, nübüvvet ve erken dönem İslam'ına ilişkin bilgi eksikliği olarak sıralanabilir. Örneğin; Hz. Peygamber'in "Komşunuzu dini ve inancında dolayı sevin" hadisini "Arapları dinleri ve inançları sebebiyle sevin" şeklinde tercüme edilmiştir. Bu yanlış tercüme İslam'ın, Arap dini olduğu basmakalıp düşüncesini destekleyerek İslam'ın evrensel olduğu gerçeğinin gölgelenmesine sebebiyet vermiştir.⁹⁶

5. Toledo Koleksiyonunun Doğurduğu Sonuçlar

Toledo koleksiyonu Batı dünyası için ciddi sonuçlar yaratmıştır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- i. Tercümelerin Sona Ermesi Sonucu Avrupa'nın İlk Rönesans'ının⁹⁷ Başlaması: Toledo koleksiyonunda oryantalistik faaliyet olarak temelde yedi kitap tercümesi yapılmıştır. Ancak bu projeye katılan tercümanların kendilerinin yaptıkları diğer tercümeleri dikkate aldığımızda burada 7 kitaptan çok daha fazlası olduğu görülmektedir. Özellikle astronomi, matematik, İslam felsefesi ve Arapçaya tercüme edilen Yunan felsefesi eserleri gibi Avrupa'ya çok büyük katkıları olan önemli eserler bulunmaktadır.

⁹⁴ Watt, *İslam Avrupa'da*, s. 142.

⁹⁵ W. Montgomery Watt, *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit Hürev Yolsal, Ankara, 2013, s. 111.

⁹⁶ Koningsveld, *The Apology of al-Kindi*, Religious polemics in context: papers presented to the second international conference of the Ladien institute for the study of religions, s. 4-5.

⁹⁷ 12. Yüzyıl Rönesans'ı ifadesi Amerikalı bilgin Charles Homer Haskin'in yazdığı kitabıyla yaygın kullanım kazanmıştır. (Bkz. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard, 1971)

- ii. Toledo merkezli olup, İspanya'da yapılan Arapçadan Latinceye tercüme takriben IX. asırda başlayıp XIII. asırda sona ermiştir. Ayrıca Avrupa'ya Müslümanların ilminin yayılmasının başka bir yolu da Yahudilerin yaptığı tercüme ve Yahudilerin Hıristiyan bilginleriyle olan yakınlıkları sayesinde gerçekleşmiştir.
- iii. 1202 yılında Pisalı Leonardo Fibonnacci'nin müslüman bir hocadan matematik dersi almış ve *Liber abaci* eserini yazmıştır. Bu sayede Avrupa Arapça rakamlarının ve onluk sistemin kolaylığını öğrenmiştir. Bu tarihten sonra hesaplarında Roma rakamlarını bırakmışlar; böylece astronomide yeni rakamlarla kolayca işlem yapıp bu alanda yapılan çalışmaların önü açılmıştır. Hatta bazı araştırmacılar Avrupa'nın Yunandan daha çok İslam'ın tesiri altında kaldığını net bir şekilde ortaya koymuştur. Avrupa tercüme faaliyetleri sırasında elde ettiği bilgi birikimi ve entelektüel hayatlarına eklenenlerle ilk Rönesansı yaşamış ve sonrasında anılacak olan Rönesansın temelleri atılmıştır.
- iv. Hıristiyanların Müslümanlarla ilgili bilgileri şifâhilikten kitâbîliğe geçmiştir.
- v. İslam düşünce hayatı tercüme yoluyla Avrupa düşüncesine malzeme sağlamıştır.
- vi. Rönesans'ın tetikleyici unsuru olmuştur.
- vii. 12. yüzyılda küçük bir âlim grubunun başlattığı bu hareket 500 yıldan fazla bir zaman boyunca Avrupalı Hıristiyanların İslam'ı anlamalarında belirleyici etkisi olmuştur.
- viii. Avrupa Tercüme faaliyetleriyle İslam kültürünü ve ticaretini de öğrenmiştir. Bunların arasında özellikle 751'de Semerkand'a ulaşıp Müslümanlara geçen kâğıt yapma tekniğinin tercüme faaliyetleri sayesinde Avrupa'ya aktarıldığı söylenebilir.
- ix. Matematikte yapılan tercümelemlerle Avrupa ilk defa sıfır ve onluk sistemi öğrenmiştir.
- x. İlk dönemde başlayan tercümelemler Avrupa'da refah ve canlılığın gelişmesini sağlamış; aynı zamanda bu durum Avrupa'nın skolâstik yapısını kökünden sarsmıştır.
- xi. Oryantalistik çalışmaların salt bilimsel bir girişim olmaması, beraberinde ötekiyi tanıma ve bir algı yönetimini hedeflemesi

sebebiyle Avrupa'da XII. yüzyılda başlayıp günümüze kadar gelen muharref İslam imajının oluşmasına yol açmıştır. Bu tercümelerin onlara İslam algısı konusunda sağladığı yegâne yarar, İslam'ı pagan bir din olarak tanımlamaktan vazgeçip, daha önce Yuhanna ed-Dımeşki'nin de seslendirdiği gibi, heretik (Hıristiyanlıktan sapma) bir din olarak tanımlamaya başlamalarıdır.

- xii. İslam'la ilgili oluşturulan algı, Hıristiyanları, Müslümanlara karşı savaştıkları takdirde, zulmete karşı nur için savaştıklarına inanmaya yöneltmiştir. Ancak Freud'un yorumuna katılan Watt'a göre; kişinin düşmanına karşı zulmetinin, kendisinde var olup, itiraf edilmemiş karanlığının gün yüzüne çıkmasından ibaret olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Avrupa'da oluşan İslam algısı, aslında Avrupa'nın kendi tasavvur karakterini yansıtmaktadır.
- xiii. Peter the Venerable tarafından *Kur'an* ve *Apoloji* toplanıp *Corpus Cluniacense* adıyla tek cilt haline dönüştürülmüştür. Haçlı seferlerinde başarısızlıkları arttığında bu koleksiyon onlara İslam'a karşı askersiz manevi/ruhsal bir haçlı seferi düzenlemelerine imkân vermiştir.

Müslümanlar halife Me'mun döneminde yaptığı tercümelerle Aristo'nun *De Anima* eseri gibi eserleri kendi kültürüne katmayı başarmışken, Avrupa kendi kültürüne sahip çıkmayıp orijinallerinin yok olmasına izin vermiştir. Batı bu eserlerle Arapçadan yapılan tercümeler sonucunda yeniden buluşmuştur. Daha sonra da özellikle Aristo'nun şarihi olan İbn Rüşd'ün eserlerinin tercümesiyle oluşan akım, bugünkü Batı medeniyetinin oluşmasına olumlu yönde katkı sağlamıştır.

Kaynakça

Abay, Sabire, *Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih El-Kindi'nin Abdullah b. İsmail El-Haşimi'ye Reddiyesi Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2002.

Al-Fārābī, *De syllogismo*. Incipit TK (TK: L. Thorndike ve P. Kibre, *A Catalogue of Incipits of*

Mediaeval Scientific Writings in Latin, Cambridge, Mass., 1963.

al-Kindi, Abd al-Mesih b. Ishak, *"The Apology of Al-Kindi"*, ed. Anton Tien, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, A Collection of Documents from The First Three Centuries (632-900) ed. N. A. Newman, Pennsylvania, 1993.

- Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar
al-Azmeh, Aziz, *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları,
İstanbul, 2014.
- Bruce Eastwood, "America De essentiis by Hermann of Carinthia; Charles
Burnett", *Speculum*, Medieval Academy of America, c.59, no.4, 1984.
- Burman, Thomas E., "Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exe-
gesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo", *Spe-
culum*, c. 73, no. 3, 1998.
- Clerval, Hermann le Dalmate, "Compte rendu du Congrès scientifique interna-
tional des Catholiques, II (1891), 163-69).
- Davis, N., *The Errors of Mohammedanism Exposed: veya A Dialogue between the
Arabian Prophet and a Jew*, Malta, 1847.
- Dozy, Reinhart, *Histoire des Musulmanes d'Espagne*, , c. II, Leiden, 1861.
- Düzgün, Şaban Ali, "Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dün-
yası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler", *Dini Araştırmalar*,
sayı: 20, 2007.
- _____, "Oriental Studies and Conception of Islam During the
Crusade Period", International Symposium on Orientalism held in
Oran, Cezayir, 1999.
- Emile Brehier, *Historie de la Philosophie*, c. I, Paris, 1928.
- Fournet, Pierre Auguste. "Blessed Peter of Montboissier." The Catholic
Encyclopedia. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911.
9 Sept. 2014
- Gabrieli, Francesco, "The Transmission of Learning and Litterary Influences to
Western Europe" *The Cambridge History of Islam*, II/B, Cambridge,
1970.
- Gaudeul, Jean-Marie, *Encounters&Clashes Islam and Chrsitianity in History*,
Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, Roma, 1990.
- Haskins, Charles Homer, *The Renaissance of Twelfth Century*, Harvard Uni-
versity Pres, 1979.
- <http://faculty.washington.edu/petersen/alfonso/esetra12.htm>.
- Irwin, Robert, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı, YK Yayın-
ları, İstanbul, 2008.
- Isidoro de las Cagigas, *Los Mozarabes*, Madrid 1947.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sunnenu İbn
Mâce*, Daru'l- İhyâ'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1953.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004.
- Kirsch, J. P., s.v. "Archdeacon", *Thr Catholic Encyclopedi*a, c. I, New York,
1907.
- Koningsveld, P.S. van, *The Apology of al-Kindi*, Religious polemics in context:
papers presented to the
second international conference of the Leiden institute for the study of reli-
gions, ed: Tl.Hettema & A van der Kooiji, Leiden, 2000.

- Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964.
- Mazhar, Celâl, *Eseru'l-İslam fi'l-Komedyal-İlahiyye*, Kahire, 1980
- Mingana, A., *An Ancient Syriac Translations of the Qur'an Exhibiting New Verses and Variants*, Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, c. IX, 1925.
- Özdemir, Mehmet, "İslam Tarihinde Doğululaşma ve Batılılaşma Tartışmaları: Tuleytula Örneği", *İslamiyat*, cilt: 7, sayı 3, 2004.
- _____, Metin, "İbn Rüşd'ün Aristo'nun Topikleri, Retoriki, Poetiki üzerine üç kısa şerhi", *KADER*, 7/2, 2009.
- Palacios, Miguel Asin, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1961.
- Pijper, G. F., *Het boek der duizend vragen*, Leiden, 1924.
- Pym, Anthony, *Tranaltio, disputatio, and the first Latin Qur'an*, y.y., 1995-96.
- Sendino, Jose Munoz, *La Escala de Mahoma*, Madrid, 1949.
- Tartar, G., *Dialogue Islamo-Chrétien sous le Calife Al-Ma'mûn (813-834), Les Epitres d'Al-Hâshimî et d'Al-Kindî*, Strassbourg, 1977.
- Thorndike, Lynn, "John of Seville", *Speculum*, c.34, no:1, 1959.
- Tolan, John Victor, *Saracens: Islam in The Medivial Europien Imagination*, Columbia University Press, 2002.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 32, İstanbul, 2006.
- Van Rielt, Simone, *Avicenna Latinus, Liber de Anima*, 1994.
- Verbeke, G., *Introduction sur la Doctrine Psychologique d'Avicenne*, Brill, Leiden, 1968.
- Watt, Montgomery, *İslam Avrupa'da*, çev. Hulusi Yavuz, İfav Yayınları, İstanbul, 2000.
- _____, *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit Hüseyin Yolsal, Ankara, 2013.
- Yazıcı, Mustafa, *Haçlı Savaşları Döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkiler: Toledo Okulu Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003.
- Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, Sesli Kitaplar, İstanbul, 2004.



Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları

Nizamettin PARLAK*

Reasons of Social Polarization in al-Andalus and It's Cultural Consequences

Citation/©: Parlak, Nizamettin, (2015). Reasons of Social Polarization in al-Andalus and It's Cultural Consequences, Mîlel ve Nihal, 12 (1), 81-106.

Abstract: Different periods in the history of Islam, Muslims had difficulties with a variety of reasons between each other. The problem of polarization and serialized between Muslims were seen in Andalus too. But the destruction, which occurred in this region, was not possible to compensate. Especially the results of cultural destruction were not limited with Andalus, in some way, it influenced the whole Islamic world as well. For this reason, damage of polarization should be well understood and these problems should not be repeated by using the basic resources of Islam and understanding the life of the Prophet Muhammad. Especially, when run in pursuit by establishing some lower belongings such as sect, tarikah and congregation and etc., in the way of reaching a lofty aim, there should not be allowed failures and damage in the basic belongings such as Quran and Prophet.

Key Words: Andalucia, polarization, culture, destruction of books.



Atıf/©: Parlak, Nizamettin, (2015). Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları, Mîlel ve Nihal, 12 (1), 81-106.

Öz: İslâm tarihinin değişik dönemlerinde Müslümanlar, çeşitli sebeplerle kendi

* Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı
[nizamparlak@yahoo.com]

aralarında bir takım sorunlar yaşamışlardır. Müslümanlar arasındaki kutuplaşma ve tefrika sorunu Endülüs'te de görülmüş, ancak bu coğrafyada yaşanan yıkımın telafisi mümkün olamamıştır. Özellikle kültürel tahribatın sonuçları Endülüs'le sınırlı kalmamış, bir şekilde bütün İslâm dünyasını da etkilemiştir. Bu yüzden kutuplaşmanın tahribatı iyi kavranmalı, İslâm'ın temel kaynaklarından ve Hz. Peygamber'in hayatından beslenerek bu sorunlar tekrarlanmamalıdır. Özellikle de mezhep, tarikat, cemaat vb. alt aidietler ihdas edilerek ulvî gayeler peşinde koşulurken Kur'an, Peygamber gibi temel aidietlerde kırılmalara ve tahribata yol açılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, kutuplaşma, kültür, kitap, miras.

Giriş

Endülüs'te Müslümanların kutuplaşmalarının siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik bir takım sonuçları olmuştur. Bu çalışmada konu sadece kültürel açıdan ele alınacaktır. Kutuplaşma; birbirine zıt düşme, birbirine karşıt gruplara ayrılma anlamlarına gelmektedir.¹ Aslında insanın, kendinden olana karşı daha duyarlı ve himayeci olması normal bir davranış biçimidir. Çünkü bu himayeci ve muhafazakâr eğilim, insanoğlunun sahip olduğu değerleri, kendinden sonrakilere aktarma imkânı sunar. Ancak bu özellik bir takım değerlerle dengelenmezse ayrışma ve kutuplaşma kaçınılmaz olur.² Kutuplaşma bir şekilde zihinlerde yer etmeye başlayınca devamında "ötekileştirmeyi ve çatışmayı", ardından da "ötekini tasfiyeyi" gündeme getirir. Dolayısıyla burada kastedilen, normal bir takım gruplaşmalar ya da toplu faaliyetler değildir. Aksine birbirine zarar vermeyi hedef edinen kutuplaşmalar kastedilmektedir.

Bir toplumda görüş farklılıkları, insanları birbirine kötülük etmeye, birbirine düşmanlık beslemeye, onların birbiriyle temasını engelleyecek parçalara ayırmaya başladığında masumiyetini yitirmiş, tehlike arz etmeye başlamış demektir. Bu anlamdaki kutuplaşmayı "bazı sebeplerden dolayı insanların birbirlerini farklı görmesi,

¹ Bkz: *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1983, 769; Saniye Adıgüzel, *21. Yüzyılda Yeni Bir Paradigma: Kentsel Kutuplaşma ve Mersin Örneği*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş, 2008, s. 3. İnsanların birbirleriyle çatışmalarını yakın olması sebebiyle mezkur ifadeler, bu çalışma boyunca birbirinin yerine ve aynı anlamı ifade etmek için kullanılacaktır.

² Vahap Özpolat, *Demokratik Vatandaşlık Birlikte Yaşama Kültürü*, Hegem Yayınları, Ankara, 2009, s. 182.

bunun sonucunda da kendisinden ayrı gördüklerine kötülük etmesi" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'in ve diğer Kutsal kitapların haber verdiğine göre yeryüzündeki ilk kutuplaşma, ilk insan Hz. Âdem'in çocukları arasında yaşanmış ve sonuçta biri, diğerini ortadan kaldırmıştır.³ Aslında dünyadaki bu ilk kutuplaşma, metafizik boyutta yaşanan ve İblis tarafından ilk defa icra edilen ayrımcılığın bir uzantısıydı.⁴ Zira İblis, Allah'ın Hz. Âdem'le ilgili emrine muhatap olunca aklıyla Âdem'i algıladı, onun ayırımına vardı, kendinden farklı gördü, kaçındı, kibirlendi, onu yok saydı. Dolayısıyla Âdem'le iletişimi reddetti, onu dışladı, artık aynı düzeyde bir İblis bir de Âdem vardı. Âdem'i dışladığı için İblis'in onu küçümsemesi ve değersizleştirilmesi gerekiyordu. Bu yüzden akıl yürüterek, gururlanarak ve böbürlenerek kendisinin ondan daha üstün olduğunu iddia etti, ceza almasına rağmen yanlısını kabul etmedi ve hata yapmaya devam etti.⁵

Bazı araştırmacılar, kutuplaşmanın tarihini, ilkel diye niteledikleri toplumların bir özelliği olarak sunmaktadırlar.⁶ Hâlbuki en vahşi ayrımcılık uygulamaları, uygar diye vasıflanan çağlarda ve uygar insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. İnsanlık tarihinin evreleri nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin göze çarpan ortak bir nokta vardır o da, yeryüzünde kutuplaşmanın, ilk insanla birlikte var olageldiğidir. Dolayısıyla öncelikle bu helak edici davranış biçiminin, bireylerin davranışlarında ve toplumsal yaşamda nasıl tezahür ettiğinin tespiti yapılmalıdır.

1.Kutuplaşmanın Tezahürleri

Bazen toplumlarda bir fert ya da grup, farklı görüldüğü için dışlanır ve bir alana sıkıştırılarak ayrıştırılır. Dışlanan unsurlar bir bütünün tamamlayıcı parçası olmaktan çıkıp gereksiz unsurlarmış gibi algı-

³ el-Maide, 5/27-31; Kitab-ı Mukaddes, 4. Bölüm Tekvin: Kayın ile Habil 4/4-10.

⁴ Allah, Hz. Âdem'i yaratınca meleklerden ve İblis'ten ona secde etmelerini istemiş, melekler emrin gereğini yaparken İblis aklı yürüterek, yaratıldığı madde itibarıyla kendisinin Âdem'den üstün olduğunu öne sürüp isyan etmiştir. el-İsrâ, 17/61; Sâd, 38/75-76; el-Hicr, 15/30- 31.

⁵ Sâd, 38/82-83.

⁶ Erkan Tüzün, "Nietzsche'de ve Heidegger'de Ayrımcılığın Onaylanması", *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/1, 107-120; Zerrin Kurtoğlu, "Dünyada Özcü Olmayan Tarzlarda Katılma İmkânı", *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/1, 89-94.

lanır. Ardından dışlanan bu insanlar geleneklerini, dillerini ve kültürel özelliklerini yitirmeye başlar ve asimile olurlar. İnsanlar, dil, din, ırk, renk ve cinsiyet bakımından birbirinden ayrıştırılıp dışlanmaya başlandığında nerede durulacağı belli olmaz.

İberya Yarımadası, Müslümanlar tarafından fethedilmeye başladığında (m. 711) bir iskân politikası çerçevesinde Araplar ve Berberiler bu coğrafyaya kabile yapılarına göre yerleştirilmişlerdi. Müslümanların yerli halk içinde erimesini engellemek için yapılan bu uygulama, başlangıçta maksada hizmet etmişse de daha sonra sorun oluşturmuş, toplumun kaynaşmasını engellediği gibi kutuplaşmaların ve iç savaşların sebeplerinden biri hâline gelmiştir. Nitekim ilerleyen yıllarda Müslümanlar arasında Arap/Berberî, Beledli/Şamlı, Kayslı/Yemenli savaşları yaşanmıştır.⁷

Bu sorunlar ancak merkezî yönetimin, dirâyetli yöneticilerin elinde güçlendiği zamanlarda problem olmaktan çıkmıştır. Nitekim alınan tedbirler, III. Abdurrahman (822-852) döneminde sonuç vermeye başlamış ve toplum *Endülüslülük* şuuru ekseninde kenetlenme sürecine girmiştir. Ancak ne gariptir ki bu durum daha sonra Endülüs'ü ilhak eden Murâbitlar (1097-1147) ve Muvahhidler döneminde (1146-1248) bu yeni yöneticilere karşı tekrar bir kutuplaşmanın fitilini ateşlemiştir.⁸

Kutuplaşmanın tarafları, mücadelelerine devam ederken amaçlarına ulaşmak için müntesiplerini ikna etme zorundadırlar. Bunu yaparken bir takım argümanlar kullanırlar. Bu uğurda yaptıklarının meşru olduğuna hem kendileri inanmak hem de yandaşlarını inandırmak durumundadırlar. Dolayısıyla kutuplaşmalar toplumlarda değişik şekillerde tezahür eder, ya da öyle gösterilir. Bu durumlar bazen bireysel menfaat çatışmaları olarak; bazen de din, mezhep, cemaat, tarikat çatışmaları şeklinde tezahür eder.

1.1. Bireysel Menfaat Çatışmaları (Kişisel Düşmanlık)

Devlet kademelerinde görev yapanların, eşrafın ya da ilim erbabının arasında zaman zaman kişisel sorunlar yaşanması muhtemeldir.

⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994, s. 44-54. Benî Ahmer döneminde yaşananlar için bkz. Abdülaziz Afk, *el-Edebü'l Arabî fi'l-Endelüs*, Beyrut 1976, 120; Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü: Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyenlar*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014.

⁸ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013, s. 18-19, 110.

Benzer durumlar Endülüs'te de yaşanmıştır. Bu tür mücadeleler aslında kişisel çıkar hesapları üzerine kurulmuş olmasına rağmen, etkili sonuç alabilmek ve muhalifleri tasfiye etmek için şahıslar, faaliyetlerini, devletin âli menfaatlerine ve dinî hassasiyetlere dayalı olarak yürüttükleri izlenimi vermekten çekinmemişlerdir.

Kendi zamanına kadar Endülüs'ün yetiştirdiği en güçlü fikir adamı olarak kabul edilen İbn Bâcce (532/1138), böyle kişisel bir hıncın sonucunda dinsizlikle itham edilerek hapse atılmış, ortadan kaldırılması gereken bir zındık olarak nitelenmiştir. Özellikle Feth b. Hâkân, İbn Sîd el-Batalyevsî ve Ebu'l-Alâ İbn Zühr gibi önemli zevat, İbn Bâcce'nin muhalifleri arasında yer almış, bilhassa İbn Zühr, İbn Bâcce ile geçinemediğini ve onun yok edilmesi gereken bir zındık olduğunu dillendirmekten çekinmemiştir. Karşıtlarınca zehirlenerek öldürüldüğü iddiaları tartışmalı görülmekle birlikte ölümünde saraydaki ilim adamlarının, kâtiplerin ve başka bazı kişilerin parmağı olduğu ifade edilmiştir.⁹

Bu konuda diğer bir örnek de kadılık ve Kurtuba Ulu Camii'nde imamlık yapmış saygın bir ilim adamı olan İbn Zekvân'ın (ö. 413/1022) başına gelenlerdir. Dönemin vezirlerinden İsa b. Said'in, akli ermeyen bir kişinin arazisini hileli bir satışla ele geçirmesi üzerine İbn Zekvân bu işlemi hukuken geçersiz saymış, bu yüzden vezir, kendisine düşman olmuş ve aleyhinde yürüttüğü karalamalar sonucu onu kadilkudatlık görevinden aldırılmıştır. İbn Zekvân, vezirin ölümünden sonra eski itibarını kazanabilmişse de bir süre sonra yeniden gözden düşmüş, önce Meriye'ye, sonra da Cezayir'e sürgün edilmiştir.¹⁰

⁹ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *DİA*, c. 19, İstanbul, 1999, s. 348-353; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 215-217.

¹⁰ Bkz. Ebü'l-Hasan en-Nübâhî, *Târihü Kudâti'l-Endelus*, (*el-Markabetu'l-ulyâ*, tah. Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-Arabi), Beyrut 1403/1983, s. 84-87; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah b. Herseme b. Zekvân, Dabbî, İbn Zekvân için "Kadı'l-Cema'a" unvanını kullanmıştır. Bkz. Dabbî, Ahmed b. Yahya b. Ahmed el-Endelüsî, (ö. 599/1202), *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, Dârül-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1967, 186; Süha Abbûd Accâr, "İbn Zekvân", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 460-461.

Meriye’de doğmuş olan meşhur sūfi İbnü’l-Arif (ö. 536/1141) de sırf şöhretinden dolayı şehrin kadısı İbnü’l-Esved’in girişimleri sonucu takibe uğramış ve bizzat kadının girişimleriyle zehirlenerek öldürülmüştür.¹¹

İslâm dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Endülüs’te de karşı kutupta yer alanların imhasını temin etmek amacıyla standart bir takım gerekçeler üretilmiş ve muhalifler, bu suçları işlemiş olmakla itham edilmişlerdir. Bu gerekçelerin bazıları şunlardır: Şer’i şerife müğayir uygulamalar içinde olmak, özel yaşantıda ifrata ve israfa kaçmak, bidatçılık, filozofların görüşlerine uymak, yargıya müdahale etmek, Sultana ihanet etmek.¹² Görüldüğü üzere insanların suçlanması için kullanılan kalıplar, günümüz için de geçerliliğini korumaktadır. Hem bireylere hem topluma hem de devlete zarar verecek boyuta ulaşabilen bu tür faaliyetler, bazen de daha geniş çerçevede mezhep kutuplaşmaları şeklinde tezahür etmiştir.

1.2.Mezhebî Farklılıklara Dayalı Çatışmalar

M. 656 yılında Hz. Osman’ın katledilmesiyle başlayıp Cemel (m.656), Sıffin (m.657), Nehrevan (m.657) ve Kerbela (m.680) ile devam eden olaylar, Müslümanlar arasında kutuplaşmayı derinleştirdi ve birçok mezhebin ortaya çıkmasına sebep oldu. Harihîlik, Şiîlik gibi büyük ölçüde siyasî sebeplerle ortaya çıkan ekoller, bir süre sonra dinî kisveye bürünerek toplumsal tahribata devam etti, daha sonra bunlara itikadî mahiyette yenileri eklendi.¹³

Başlangıçta bu kadar çatışmacı görünmeseler de fıkıh mezheplerinin mensupları arasındaki mücadeleler Endülüs’e de taşındı. Şöyle ki fethin akabinde yeni topraklara yerleşenlerin çoğu Suriye asıllı Araplardı. O dönemde Suriye civarında İmam Evzâî’nin görüşleri hâkim olduğundan dolayı Endülüs’te de Valiler Dönemi (714-756) boyunca onun fikirleri genel kabul gördü. Ancak daha sonraları Doğu İslâm dünyasına ilim yolculukları yapan Endülüslü öğrenciler, geri döndüklerinde Malikî mezhebini ülkelerinde yaydılar. Özellikle, I. Hişam’ın (788-796) onlara sahip çıkması, işin rengini

¹¹ Dabbi, *Buğye*, 83; Nihat Azamat, “İbnü’l-Arif”, *DİA*, c. 20, İstanbul, s. 522-523.

¹² Bir örnek olarak Benî Ahmer’in ünlü devlet adamı ve tarihçisi Lisânüddîn İbnü’l-Hatîb’in muhalifleriyle mücadelesi için bkz. Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü’l-Hatîb’in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2012, s. 58-69.

¹³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 193.

değiştirdi ve zamanla ortaya çıkan bir takım gelişmeler Emevî-Abbasî mücadelesi gibi siyasî mahiyete büründü. Bu yüzden İmam Malik'in, Abbasîlere karşı Endülüs Emevîlerini desteklediği ve onların Mekke ve Medine'ye hâkim olmalarını arzuladığı rivayet edilir.¹⁴

Endülüslü idareciler, ülkenin bütünlüğü için hem siyasî hem de dinî birliğin zarurî olduğuna, özellikle de dinî birliğin, Malikîlik etrafında gerçekleşebileceği kanaatine sahiplerdi. Bu sebeple Malikîlik, Endülüs'ün hâkim mezhebi oldu, yıkılışa kadar da böyle devam etti. Bilhassa Murabıtlar döneminde (1091-1147) bu mezhebin mensupları sadece yargıda değil, yönetimde de söz sahibi olmaya başladılar. Dolayısıyla Endülüs'te yayılma istidadı gösteren Zâhirîlik ve Şafîlik gibi diğer mezheplere hayat hakkı tanınmadı. Zâhirîliğin temsilcileri "sapıklık" ile itham edildi.¹⁵ Bu tür ithamlar farklı kesimler tarafından muhaliflere karşı dillendirilmeye başladı ve sapıklıklarından dolayı katledilmeleri gerektiğine dair fetvalar verecek boyutlara ulaştı.¹⁶

2.Kutuplaşmanın Sebepleri

Kutuplaşma şeklinde nitelenebilecek ayrışmaların çeşitli sebepleri vardır. Başka bir ifadeyle bu durum, doğal bir seyir içinde ortaya çıkması mümkün, alelâde davranış biçimleri olarak değerlendirilemez. Öyleyse bu sebeplerin irdelenmesi ve ortaya konulması, kutuplaşmanın getireceği zararların önüne geçilebilmesi açısından önem arz etmektedir.

Kutuplaşmaların bir kısmının dış etkenlerden, bir kısmının da insanın yapısından kaynaklandığı düşünülmelidir. İnsanların birbirlerine kötülük edecek derecede kutuplaşabilmesi için büyük çabalara, sistematik propagandalara, organize dış müdahalelere çoğunlukla ihtiyaç kalmaz. Çünkü kendi hâline bırakılmış insan fıtratı, bu sorunu üretme potansiyeline sahiptir. Bu yüzden şartları oluştuğunda, ayrımcılık sorunu rahatlıkla ortaya çıkmaktadır. Nitekim felsefeyle uğraşanlar, kutuplaşmayı/tefrikayı akıla dayandırmaktadırlar. Onlara göre; Akıl, yapısal olarak dışlamayla bağlantılıdır. Dolayısıyla o, içine giremediği bir imparatorluğun

¹⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 177-178.

¹⁵ Bkz. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, s. 195-224.

¹⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 180, 182,186, 189, 213.

varlığını kabul etmemektedir. Ona karşı yönelimi, kuşatmacı, dışlamadır. Akıldan ayrı görülen şey, dışta tutulur ve akıl düzeyinde olmadığından değersiz kabul edilir ve gözden düşürülür. Gözden düşürülmekle yetinilmez, devamında da ona sahip olma, onu kontrol etme ya da onu ortadan kaldırma arzusuna sahip olunur. Çünkü akıl, kendinin farkına varmak için kendinden başka her şeyi dışta tutar ve kendi düzeyinde olmadığı için onları değersiz görür. Bundan dolayı onları gözden düşürür.¹⁷

Aklın doğal bir faaliyeti olarak değerlendirilen “kutuplaşma” aslında daha genel bir sorun olan adaletsizlik içindeki özel bir durum olarak da değerlendirilmektedir; özü itibarıyla kutuplaşma, bizden tanınma talep eden bir başka özneyi reddetmeye dayanır. Bu yüzden böyle bir eylem, belli bir etik bakışın ya da etikten yoksun bir bakışın ve tutumun sonucudur. Ne tür bir kutuplaşma söz konusu olursa olsun ayrımcılık her zaman bir sonuçtur. Kutuplaşmanın iki ucunda da yer alan herkes, bir değerlendirme hatası yapmakta ve yanlış bir eylem gerçekleştirmektedir. Çünkü tefrikaya düşen kişi, “şey”in değerini saptama yerine kendi kafasındaki değer yargısını karşısındaki kişiye ya da eyleme uygulamaktadır.

Tefrika, kişilere hak ettikleri şeyleri vermemektir.¹⁸ Bundan dolayı tefrika bir adaletsizlik eylemidir. Zira İslam hukukunda adalet; “bir şeyi yerli yerine koymak,” adaletsizlik ise “bir şeyi yerine koymamak” olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir deyişle adalet, “yapılması gereken şeyleri yapmaktır.” Adaletin zıddı ise zulümdür. Zulüm de “bir şeyi kendine ait bir yerden çıkarıp başka bir yere koymaktır.” Daha açık bir ifadeyle “bir kimsenin meşru hakkına tamamen veya kısmen tecavüzde bulunmaktır.”¹⁹

Kutuplaşma yalnızca bireysel ölçekte değil, toplumsal alanda da söz konusu olabilmektedir. Toplumsal çapta yaşanan bu eylem bazen şiddete dönüşebilir. Bu yüzden olsa gerek filozoflar kutup-

¹⁷ Alex Demiroviç, “Us ve Dışlanmanın Mantığı”, (çev.: Metin Toprak), *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I, s. 17-24.

¹⁸ Wolf, Frieder Otto, “Ayrımcılık”, (Çev. Fehmi Ünsalan), *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I, 25-29; Harun Tepe, “Etik Bir Sorun Olarak Ayrımcılık”, *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I, s. 31-35.

¹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts. VIII, s. 206-207.

laşmayı bencilliğin toplumsallaşmış biçimi olarak, bencilliği de insanın doğal şartlardan getirdiği ve insanlaştıkça aşmaya çalıştığı bir durum olarak değerlendirmektedirler.²⁰ Özellikle çağdaş yaşamın üretim ve tüketim şartlarının, insanı kendi dünyasında tek başına bıraktığını, dolayısıyla gündelik bilincin sınırlı şartlarında yaşamaya kendilerini mahkûm etmiş olanların “kutuplaşma” denilen toplumsal bencillığe her zaman düşebilecekleri değerlendirilmektedir.²¹

Hâl böyle olunca kutuplaşma/tefrika, aklın algılama ve davranış geliştirme eyleminden kaynaklanan bir adalet sorunu olmanın yanı sıra etik bir sorun, bir değerlendirme ve insan hakları ihlali sorunu olarak da karşımıza çıkmakta,²² bunda da çeşitli sebepler rol oynamaktadır. Bu sebeplerin bir kısmı; üzerinde yaşanan coğrafyanın, bir kısmı bireylerin davranışlarının, bir kısmı da toplumsal reflekslerin ve uluslararası konjonktürün etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlara ek olarak içinde yaşanan çağın/devrin karakteristik özelliklerinin de farklı coğrafyalarda da olsa toplumlarda benzer davranış biçimlerinin tezahüründe rol oynayabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu genel değerlendirmenin ardından Endülüs'te Müslümanlar arasında yaşanan kutuplaşmada etkili olduğunu düşündüğümüz önemli sebeplerden bazılarını başlıklar hâlinde şöylece sıralamak mümkündür.

2.1.Hedef Yoksunluğu, Savaşlarda Yaşanan Başarısızlıklar

Endülüs'ün fethi sırasında Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad arasında yaşanan ihtilaf gibi bazı olumsuzluklar, hedefin büyüklüğü ve elde edilen başarılı sonuçlar karşısında fetihleri olumsuz şekilde etkileyecek boyutlara ulaşmamıştı. İberyaya Yarımadası'ndan sonra Müslüman ordularının önüne Avrupa'nın fethi gibi oldukça heyecan verici yeni bir hedef konulmuştu. Ancak Puvatya Savaşı'nda (m. 732) alınan yenilgi, süreçte ciddi bir kırılma yaşanmasına sebep olmuş, Endülüs'e geri çekilen fatihler birbiriyle çatışmaya başlamıştı.²³ Aslında buna belki de hedef sapması demek gerekir ki bir sonraki başlık bu maddenin mütemmimi mahiyetindedir.

²⁰ Ata Devrim, “Türçülüğün Felsefi Ve Psikanalist Dayanakları” *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I, 161-175.

²¹ Devrim, s. 161-175; Afşar Timuçin, “Ayrımcılık”, *Ayrımcılık*, 29, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I, 37-38.

²² Wolf, “Ayrımcılık”, s. 31-35.

²³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 139.

2.2. Kur'an'dan-Sünnetten ve Ulvî gayelerden Uzaklaşma

Endülüs'ün fethi sırasında "yeryüzünde Allah'ın isminin duyulmadığı bir yer kalmasin" gibi ulvî bir hedef etrafında birleşmiş olan insanlar, zamanla yaşanan kutuplaşmanın sonucunda tepeden itibaren çözülmeye başlamış, idarecilerle halk ayrılmış, toplum bölünmüş, insanlar; dar alan savunması diye nitelenebilecek kişisel çıkarlarını ve kazanımlarını muhafaza etme derdine düşmüşlerdir. Nitekim III. Abdurrahman döneminde refah düzeyi çok yükselmiş, bu yüzden halkın büyük bir kısmı olaylara maddî açıdan bakmaya başlamıştı.²⁴ Hâlbuki İslâm dini Müslümanların genel menfaatini ve ittifakını kişi, grup ve mezhep çıkarlarının üstünde tutmuş, ulvî gayeler etrafında kenetlenmeyi gerekli görmüştür.²⁵

Mücadele kriterleri genel-geçer kuralların dışına taşınıp bencilik boyutunda yürütüldüğünde, dünyevîleşme kaçınılmaz olur. Unutulmamalıdır ki daha büyük bir hedefe birlik içinde yol alınırken kişisel beklentiler de zaten bir şekilde tahakkuk eder. Ancak kutuplaşmanın sonucunda hırsla ve parçalanmış olarak yapılacak mücadele, fayda vermeyeceği gibi içinde bulunulan devletin, toplumun helakine yol açar ve sürdürülmesi arzu edilen kişisel çıkar ve kazanımlar da diğerleriyle birlikte yok olup gider. Bir örnek olarak Benî Ahmer Devleti'nin XIV. yüzyıldaki devlet ricali, ilim ehli ve yargı mensuplarının kişisel çatışmalarına bakmak yeterli olacaktır.²⁶

2.3.Siyasî İhtiraslar ve Çıkar Çatışmaları

Endülüs Emevî, Devleti'nin (756-1031) son yılları, Mülûkü't-Tavâif (1031-1099) dönemleri ve Benî Ahmer Devleti'nin (1238-1492) siyasî tarihi, özellikle de son on yılı bu tür yıkıcı ihtirasların ve kanlı çatışmaların yaşandığı zaman dilimleri olmuştur. Endülüs Emevîleri'nin son yirmi yılı, yönetimi ele geçirmek için kendi aralarında yaşanan,

²⁴ Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü* s. 127; Geniş bilgi için bkz. W. Montgomery Watt – Cachia, Pierre, *Endülüs Tarihi*, (C. Esin Adıgüzel, Qiyas Şükürova), Küre Yay., İstanbul, 2011, s. 92.

²⁵ Bkz. Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl, 8/46.

²⁶ Bkz. Parlak, *Lisânu'ddîn*, s. 58-69.

zaman zaman da Amirîler²⁷ ve Hammudîler²⁸ gibi güçlü ailelerin olaylara müdahil olmasıyla gittikçe büyüyen çatışmalarla geçmiş ve devletin yıkılmasıyla sonuçlanmıştır. Endülüs Emevilerinin yerini alan Mülûkû't-Tavâif sultanları ise Endülüs'teki Hıristiyan krallıklarla işbirliği yapmak suretiyle kutuplaşmayı doruk noktasına ulaştırmışlardır. Endülüslüleri, Kuzey Afrika'dan gelen Murabıtlar²⁹ daha sonra da Muvahhidler³⁰ ancak bir çatı altında toplayabilmişlerdir.³¹ Benî Ahmer sultanlarının ihtirasları ise ortalama her yirmi yılda bir saltanat değişikliğine yol açan darbelerin yaşanmasına sebep olmuştur. Üst düzeyde vukû bulan bu kutuplaşma, zamanla diğer idarecileri, ulemayı ve halkı da içine alacak şekilde derinleşip Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin kaybedilmesiyle neticelenmiştir.³²

2.4.Dış Güçlerin Tahrik ve Teşvikleri

Halifelik döneminde (929-1031) Endülüs'ün Kuzeyindeki Hıristiyan krallıklar ve kontluklar, Endülüs Emevî Devleti'ne vergi ödeyen vassal (uydu) devletler konumundaydı. Ancak Müslümanlar arasında yaşanan kutuplaşma vb. sebeplerle devlet yıkılınca Mülûkû't-Tavâif denilen küçük şehir devletleri ortaya çıkmış, bu devletler de hayatta kalabilmek için komşuları olan Hıristiyan krallıklarına vergi vermek zorunda kalmışlardır. Endülüs'te Müslümanların yaşadıkları bu gibi fetret dönemlerinde, kuvvet dengesi Hıristiyan krallıklar lehine oluşmuş, bu durumdan istifade eden krallar, Müslümanların

²⁷ 1021-1094 yılları arasında Belensiye'de (Valencia) hüküm süren Müslüman hânedan. Abdülkerim Özeydin, "Âmirîler" *DİA*, c. 3, İstanbul, 1991, s. 72-73. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l- ihtilâm min mulûki'l-İslâm*, (tahk.: Levi Provençal), Beyrut 1956, s. 59-128.

²⁸ Kurtuba, İşbiliye, Mâleka ve Cezîretülhadrâ'da 1016-1058 yılları arasında hüküm süren bir İslâm hânedanı. Mehmet Özdemir, "Hammudîler", *DİA*, c. 15, İstanbul, 1997, s. 496-497; Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 128-143.

²⁹ 1056-1147 yılları arasında Kuzey Afrika'da hüküm süren ve 1090'da Endülüs'ü ilhak ederek altmış yıla yakın orayı idare eden Berberî hânedanı ve devleti. İsmail Yiğit, "Murâbitlar" *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006, s. 152-155. Geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Hatîb, *Târihü'l-Mağribi'l-arabî fi asri'l-vesit*, Dârü'l-Beyzâ 1964, s. 225-266.

³⁰ Kuzey Afrika'da Murâbitlar'ı yıkarak 1130-1269 tarihleri arasında hüküm süren ve 1146'da Endülüs'ü ilhak edip yaklaşık yüz yıl idare eden Berberî hânedan. Mehmet Özdemir, "Muvahhidler" *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006, s. 410-412; Geniş bilgi için bkz: Abdülmelik İbn Sâhibis-Salât, (ö. 594/1198'den sonra), *el-Menn bi'l-imâme (Târihü bilâdi'l-Mağribi ve'l-Endelüs fi ahdî'l-Muvahhidîn*, tahk.: Abdülhâdî et-Tâzâ), Beyrut 1987; İbnü'l-Hatîb, *Târihü'l-Mağrib*, s. 266-271

³¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 119, 121.

³² Geniş bilgi için bkz. Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü*, 57-209.

iç işlerine karışmaya başlamışlar, yaptıkları müdahalelerle onların aralarındaki kutuplaşmayı daha da derinleştirmişlerdir. Bu arada Müslüman devletçiklerin idarecileri de birbirlerine üstünlük sağlama derdine düştüklerinden dolayı Hıristiyanlardan yardım istemek suretiyle onların hedeflerine ulaşmalarına kendi elleriyle imkân sağlamışlardır.³³

3.Kutuplaşmanın Kültürel Sonuçları

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Endülüs'te Müslümanlar arasında yaşanan ve başını kutuplaşmanın çektiği ayrılıklar, siyasî birliğin kaybolmasına kültürel tahribata ve nihâi olarak da devletin ve toprakların elden çıkmasına kısacası Endülüs'ün ve Endülüslülerin toptan imhasına sebep olmuştur. Çünkü çatışmalar, Müslümanların güç kaybına yol açmış bu durum da toprak kayıplarını intaç etmiştir.

Böylece Endülüs'te kelimenin tam anlamıyla sosyal bir çözüme yaşanmıştır. Gerçekleşen işgaller sonunda insanlar, katliamlara, köleleştirilmelere, tecavüzlere maruz kalmışlardır. Sağ kalıp canını kurtaranlar, sürgün edilmiş ya da kitlesel olarak göçmek zorunda bırakılmışlardır. Bütün bu yaşananlar, insanların birbirleriyle, devletleriyle ve devletin kurumlarıyla olan ilişkilerinde büyük travmalara yol açmış, düzen bozulmuştur. Hâl böyle olunca huzurlu ve düzenli bir ortamda sergilenen davranış biçimleri, savrulmuş insan kitlelerinden beklenemez. Bunun devamında da kişinin kendisine, ailesine, dinine ve devletine karşı görevlerini yerine getirmesindeki ihmaller gündeme gelir. Dinin emir ve yasaklarında yaşanan savsaklama, kişilerin “günahkâr”, “ahlaksız” “sapık”, “kâfir” diye; devlete karşı sergilenen ihmaller yüzünden de “hain”, “asi” şeklinde yaftalanmaları söz konusu olur. Böylece kısır bir döngü içine girilir. Artık toplumda ahlaksız fiillerin, zararlı alışkanlıkların, sahtekârlıkların ve suçların önü alınamaz olur.³⁴ Bu, sosyal bir bunalımdır. Toplum bundan sonra o ana kadar biriktirdiklerini savurmaya başlar. Bir toplumda yaşanan sosyal çözüme, beraberrinde kültürel çözülmeyi ve yozlaşmayı getirir.

³³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 111-112.

³⁴ Toğrul İsmayıl, *Azerbaycan'da Üniversite Gençliğinin Sosyo-Kültürel Yapısı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010, s. 136-140

3.1.Kültürel Çözülme

Endülüs'te yaşanan sosyal çözülme, kaçınılmaz bir biçimde kültürel faaliyetlere yansımış ve ağır bir tahribata sebep olmuştur. Bu kaos ortamında Endülüs'ün yetiştirdiği güzide insanlar, özellikle de ilim adamları katledilmiş, tekfir edilmiş, hapsedilmiş, baskı altına alınmış ve ülkeyi terk etmeye zorlanmışlardır. Yılların birikimi olan değerli kitaplar yakılıp imha edilmiştir.

3.1.1. İlim Ehlinin Faaliyetlerinin Engellenmesi

Kutuplaşmalar sonucu Endülüs'te çok sayıda iç çatışma ve isyan yaşanmıştı. Nitekim Kurtuba'da meydana gelen Rabad Vak'ası'nda (202/818)³⁵ özellikle ilim erbabı arasından öldürülenler, sürülenler ve hapsedilenler olmuştur. Eğitim-öğretim faaliyetleri, telif-tasnif, sanatsal/mimarî etkinlikler durmuştur. Emniyet ve asayişin sağlanamaması ve ulemanın başka şehirlere göç etmesi sebebiyle Kurtuba Ulu Camii'nde yürütülmekte olan başta Kura'n-ı Kerim eğitimi ve diğer ilimlerin ders halkaları dağılmış,³⁶ bu tür çatışma ortamlarında hayatını kaybedenler olmuştur. Nitekim daha sonraki dönemlerde Endülüs'ün yetiştirdiği önemli tarihçilerden İbnü'l-Faradi (403/1013), yine bir kargaşa sonucu Kurtuba'da Berberî isyancılar tarafından öldürülmüştür.³⁷

Yukarıda Endülüs'te mezhebe dayalı kutuplaşmadan ana hatlarıyla bahsedilmişti. Burada ise somut örnekleriyle konuyu ele almak gerekecektir; Endülüs'te iki kuşak boyunca önemli ilmî ve hukûkî faaliyetlere imza atan Malikî uleması, ikinci kuşaktan sonra, önceki ilim adamlarının görüşlerini taklit etmeye ve onların yazdıklarını ezberlemeye başlamışlardır. Bu durum ulema arasında ciddi

³⁵ Endülüs'te I. Hakem döneminde (m.796-822) Kurtuba'da bir isyan meydana geldi. Fukaha, Hakem'in yaşam biçimini tenkit ederek halkı isyana teşvik etti (m.805). Ancak ayaklanma bastırıldı, yetmiş iki kişi idam edildi. Fakat 818 yılında daha büyük bir olay yaşandı (202/818). Hareketin liderleri, Tâlût el-Fakîh, Yahya b. Yahya ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in dedesi İbnü'l-Vezîr gibi ileri gelen zevattı. I. Hakem, stratejik hamlelerle bu isyanı da bertaraf etti. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, (1994), 73-75. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 15-17.

³⁶ Bkz. Abdurrahman Abdurraûf el-Hancî, "Eserü fitneti Kurtuba ale'l-mürtekezâti'n-nefsiyye ve'l-ahlâkıyye li'bni Hazmi'l-Endelüsiyyi fi kitâbihi Tavku'l-Hamâme", *es-Sicillü'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs*, I-V, nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân ve dğr., I, Riyad: Mektebetü'l-Meliki'l-Abdilazizi'lâmme, 1996, s. 133-157.

³⁷ Thomas B. Irving, "İbnü'l-Faradi", *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000, s. 39-40.

bir tahammülsüzlüğe neden olmuş, hatta *el-Muvatta* şerhi dışında bir eserle uğraşılmasını zararlı görmelerine, Ebû Hanife (ö. 150/767), Şafîî (ö. 204/820), Davud ez-Zahirî (ö. 270/884) gibi ulemanın görüşlerini benimseyenleri “sapık” ilan etmelerine yol açmıştır. Bâkî b. Mahled (ö. 276/889) görüşlerinden dolayı zındıklıkla suçlanmış, Muhammed b. Kasım el-Kurtubî (ö. 278/891) ise Doğu’dan Endülüs’e döndüğünde, çatışmaya yol açacağı düşüncesiyle Mâlikî fukahasının hoşuna gitmeyecek görüşleri yazmaktan çekindiğini itiraf etmiştir. Ebû Bekir et-Turtuşî (ö. 520/1126), hac ibadetini ifa ve ilim tahsil etmek için gittiği Doğu’dan (Irak, Suriye, Mısır), ülkesinde karşılaşacağını tahmin ettiği sert muhalefetten dolayı Endülüs’e dönmek istememiştir.³⁸ İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtibî (ö. 790/1388) döneminin mâlikî fukahasıyla ve kadılarıyla yaşadığı ihtilaf yüzünden Rafizîlikle, sahabe düşmanlığı yapmakla suçlanmış ve muhtemelen savunduğu fikirler yüzünden görevinden alınmıştır.³⁹

Endülüs’ün önemli ilim adamlarından biri olan İbn Hazm (ö. 456/1064) hem dönemin Mâlikî ulemasıyla olan görüş ayrılıklarından hem de siyasî çekişmelerden dolayı ciddi sorunlar yaşamış, “sapık” ilan edilmiş, işkenceye ve sürgüne maruz kalmıştır.⁴⁰ İbn Meserre (ö. 319/931), Malikî fukahasının baskıları yüzünden faaliyetlerini gizli yürütmek zorunda kalmış, ancak takibattan ve zındıklık suçlamalarından kurtulamamış, gerek hayattayken gerekse ölümünden sonra öğrencileri tövbeye davet edilmiş, İbn Meserreci olarak bilinenlerin çoğu Endülüs’ten kaçmışlardır.⁴¹ İbn Rüşd (ö. 595/1198) de benzer sebeplerden dolayı inkârcılıkla suçlanmış, gözden düşmüş, sürgüne gönderilmiş ve eserleri yakılmıştır. İbnü’l-Faradî (ö. 403/1013),⁴² İbnü’l-Gurbâlî (ö. 403/1013)⁴³, İbn Şüheyd (ö.

³⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 171, 180-181.

³⁹ Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtibî, İbrahim b. Mûsâ”, *DİA*, c. 38, İstanbul, 2010, s. 373-375; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 192.

⁴⁰ H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 39-52; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 189.

⁴¹ Mustafa Çağrıncı, “İbn Meserre”, *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 188-193; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 210-214.

⁴² Thomas B. Irving, “İbnü’l-Faradî”, *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000, s. 39-40.

⁴³ İbnü’l-Gurbâlî, Endülüs’te isyanların baş gösterdiği bir dönemde âsî Berberîlerin Kurtuba’yı ele geçirmeleri esnasında (19/20 Nisan 1013) öldürüldü. Ömer Mahir Alper, “İbnü’l-Gurbâlî”, *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000, s. 50.

426/1035),⁴⁴ İbn Sîde (ö. 458/1066),⁴⁵ İbn Zeydûn (ö. 463/1071),⁴⁶ İbn Vehbûn (ö. 483/1090),⁴⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148),⁴⁸ İbn Seb'în (ö. 669/1270) kutuplaşma sonucu yaşanan mücadelelerin akabinde hayatını kaybeden ya da Endülüs'ü terk etmek zorunda kalan ilim ehlerinden sadece bir kaçıdır.⁴⁹

⁴⁴ İbn Şüheyd, fikir, tavır ve davranışlarından dolayı Hammûdîler döneminde bir süre hapsedildi, maddî sıkıntılar yaşadı. Bu sorunlar onun dost ve arkadaşlarını kaybetmesine yol açtı. Dabbi, *Buğye*, s. 193; Mustafa Aydın, "İbn Şüheyd", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 382-383.

⁴⁵ Doğduğu kent olan Mürsiye'yi muhtemelen orada meydana gelen siyâsî olaylar yüzünden terk etmek zorunda kalmıştır. Zülfikar Tüccar, "İbn Sîde", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 318-319.

⁴⁶ Kurtuba'daki ayaklanmalar sırasında (m. 1031) meydana gelen kutuplaşmada taraf olmuş, itibar görmüş sonra hapse düşmüş ardından da hapisten firar ederek İsbiliye'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Kurtuba'ya dönüp vezirlik görevi üstlenmiş olmasına rağmen muhtemelen muhaliflerinin iftiraları yüzünden Kurtuba'yı yine terk etmek zorunda kalmıştır. Rahmi Er, "İbn Zeydûn", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 464-466.

⁴⁷ Rahmi Er, "İbn Vehbûn", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 443.

⁴⁸ Muhaliflerinin tepkileri yüzünden İsbiliye kadılığı görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 488-492.

⁴⁹ Özellikle İbn Rüşd için bkz. Nübâhî, *Târihü Kudâti'l-Endelus*, 98-99; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd" *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 257-288; Mehmet Özdemir, "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 48, sayı: 3, Ankara, 2012, s. 7-30; Ömer Bozkurt "13. Yüzyıl İslam Düşüncesinde İbn Rüşd'e Olan İlgisizliğin Sebep ve Sonuçları Üzerine" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol, E. Kala, YBU Yayınları, Ankara, 2014, s. 682-700.

3.1.2. Kitapların Yakılıp İmha Edilmesi⁵⁰

Tarih boyunca kitap ve kütüphane yakma eylemleri var olagelmıştır.⁵¹ İslâm tarihinde de çeşitli sebeplerle kitapların yakıldığı bir vakıadır. Fakat Endülüs'te bu hadise, sonuçları itibariyle çok farklı boyutlarda yaşanmış, orada Müslümanlar arasında yaşanan kutuplaşmanın sonucunda çok sayıda kitap imha edilmiştir. Kitapların yakılması, bu çalışmanın önemli kültürel unsurlarından birini teşkil etmesi nedeniyle bu husus üzerinde ayrıntılı olarak durulması zarureti vardır.

“Kitap medeniyeti” olarak nitelenen Endülüs'te, yüz binlerce el yazması esere sahip kütüphaneler kuruldu. II. Hakem'in şahsî gayretleriyle dört yüz bin ciltten fazla kitabı olan büyük bir kütüphanesi vardı. Bunun dışında çok sayıda kitabın toplandığı özel kütüphaneler tesis edildi. Kurtuba, Meriye, İşbiliye, Tuleytula, Gırnâta, Sarakusta, Belensiye, Mürsiye, İlbîre, Şâtibe ve Menorka şehirlerinde idareciler ya da şahıslar tarafından kurulmuş büyük kütüphaneler mevcuttu.⁵²

⁵⁰ “Kitapların yakılması” başlığıyla kastedilen şey, her hangi bir sebepten dolayı zararlı görülen kitapların her ne şekilde olursa olsun bir daha okunamayacak şekilde imha edilmesidir. Tarihte kitapları imha etmenin en bariz şekli, ‘yakma’ olduğundan dolayı başlık bu şekilde seçilmiş, ama bu ifadeyle, bütün imha şekilleri kastedilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, hadisleri derlemek için bir çalışma yapıp içinde beş yüz hadis bulunan bir kitap oluşturmuştu. Ancak Peygamber'e ait olmayan bir sözü ona isnat etmiş olmaktan korktuğu için bu kitabı imha etmiştir. Burada Hz. Ebû Bekir'in imha şekli dikkat çekicidir. O, bu kitabı yakarak ya da yırtıp parçalayarak değil suyla yıkayıp yazılarını silerek ortadan kaldırmıştır. Niçin böyle bir imha şeklinin seçildiği meselesi üzerinde ayrıca durulması gerekir. Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, (çev.: Murat Çiftkaya), Beyan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 71.

⁵¹ Tevat ve İncillerin yakılması hususunda bkz. Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, s. 17, 19. Moğolların kitap imhaları için bkz., Roger Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, (çev.: Cemal Aydın), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 271.

⁵² Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 157-160. Doğu'da da Müslümanlar, muhteşem kütüphaneler kurmuştu. Halife Me'mun'un m. 815'de Bağdat'da kurduğu Beytül-Hikme'de bir milyon eserin olduğu, 891 yılında Bağdat'da yüzden fazla halk kütüphanesinin bulunduğu, Nefes kütüphanesinde kırk bin, Merağa rasathanesinin başındaki Nâsîrüddîn Tûsî'nin kütüphanesinde ise dört yüz bin cilt kitabın olduğu rivayet edilir. Garaudy, bundan dört yüz yıl sonra “Bilge” diye meşhur olan Fransa Kralı Beşinci Charles'in kütüphanesindeki kitap sayısını sadece dokuz yüz olduğunu kaydeder. Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, s. 279-280.

Bu yüzden çeşitli sebeplerle gerçekleşen kitap yakma eylemlerinde imha edilen kitap sayısının yüz binlerle ifade edilmesi mübalağalı görülmemelidir. Ancak burada meselenin önemli bir ayırımı gözden kaçırılmamalıdır; kitap imhalarının bir kısmı Müslümanlar tarafından yine Müslüman müelliflerin eserlerinin yakılması şeklinde tezahür etmiş, bunun dışında İslâm'a ve Müslümanlara ait te'lifat, Hıristiyanlar tarafından da yakılmıştır.

Endülüs'te bazen kişisel husumetler, bazen siyâsî mücadeleler, kimi zaman da dinî kaygılarla, bazı müellifler sakıncalı ilan edilmiş ve eserlerinin okunması, istinsah edilmesi ve hatta elde bulundurulması bile suç kabul edilerek takibata ve cezalandırılmaya sebep teşkil etmiştir. Hâl böyle olunca zararlı görülen kitapların yakılarak imha edilmesi, en sağlıklı yol olarak görülmüştür.

İbn Meserre ve öğrencileri, Mâlikî fukahâsı tarafından tehlikeli görülüp takibata uğramış ve Medînetüzzehrâ'daki saray kütüphanesinde bulunan kitapları ayıklanarak, Mâlikî fakihî ve Kurtuba kâdıl-cemaâsı İbn Zerb (ö. 381/991) tarafından yakılmıştır (350/961).⁵³ Konuyla ilgili olarak XIV. yüzyılda Gırnata'da yaşamış kadilkudat Ebu'l-Hasan en-Nübâhî (ö. 792/1390) şu bilgileri kaydetmiştir: "Kadı İbn Zerb, İbn Meserre'nin yolundan gidenleri tespit edip ortaya çıkarmak ve tövbe etmelerini sağlamak için yoğun çaba harcadı. Müsadere edilip huzuruna getirilen bütün İbn Meserre müntesipleri tövbe ettiler. Daha sonra İbn Zerb, Kurtuba Camii'nin doğu köşesinde oturarak o insanlardan toplanan kitapları, onların ve orada hazır bulunan diğer insanların gözü önünde yaktı."⁵⁴

Gazzalî'nin (ö. 505/1111), İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198), İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374) ve başka müelliflerin eserlerinin toplanarak meydanlarda yakılması, konunun

⁵³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 74, 212. Kallek, İbn Zerb'in Kurtuba kâdıl-cemâalık görevine 367/978 tarihinde getirildiğini ve vefatına kadar bu vazife kaldığını kaydeder. Cengiz Kallek, "İbn Zerb" *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 463. Nübâhî de bu bilgiyi verdiği yerde İbn Zerb'in unvanını sadece "kadı" şeklinde zikreder ve kitapların yakılma hadisesinin tarihini de H. 350 (m. 961) olarak verir. Nübâhî, *Târihü Kudâti'l-Endelus*, 78. Öyleyse İbn Zerb, kitapları yaktığı tarihte henüz Kurtuba kâdıl-cemâalık görevine getirilmiş değildir. Bu durumda çıkarılacak sonuçlardan biri de şu olabilir: Muhtemelen İbn Zerb bu tür faaliyetlerine devam edip itibar kazandığından dolayı kâdıl-cemâa makamına terfi ettirilmiş olmalıdır.

⁵⁴ Nübâhî, *Târihü Kudâti'l-Endelus*, s. 78, 201.

önemli örneklerini teşkil etmektedir. İbn Hazm, kitaplarını yakanlara bir şiirle cevap vermiştir. O şiirin birkaç mısraı şöyledir:

*Yakabilirsiniz onca kâğıdı elbette sizler
Ama yakılamaz kâğıdın taşıdığı düşünceler
Hele beynimdekine, hiçbir el, asla değemez.*⁵⁵

Benî Ahmer Devleti'nin vezirlerinden, tarihçi Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb ile Gırnâta kadılıkudatı Ebu'l-Hasan en-Nübâhî (ö. 792/1390) arasında yaşanan siyasî kutuplaşma, altmış civarında eser te'lif etmiş bu büyük müellifin kitaplarının yakılmasına yol açmıştır. Nübâhî, Gırnâta'nın Bâbu'r-Remle meydanında İbnü'l-Hatîb'in akâid ve ahlakla ilgili bazı eserlerini muhtevâsından dolayı yaktırmış (H. 773/1371).⁵⁶ İbnü'l-Hatîb bu olayı "kitaplar yakıldı, hasenât yok edildi" şeklinde değerlendirmiştir.⁵⁷

Reconquista⁵⁸ sürecinde Hıristiyanlar, işgal ettikleri Müslüman şehirlerde büyük yıkım gerçekleştirdiler. Müslümanların uğradıkları, katliam, işkence, tecavüz ve talanlar, ilgili kaynaklara, araştırmalara havale edilerek, burada sadece kütüphane ve kitaplar konusunda yaşanan tahribat dikkatlere sunulacaktır.

Endülüs kütüphanelerinin bir kısmı, Hıristiyan işgalinden önceki iç savaşlar sebebiyle yağma, talan ve tahribat yaşadı, kitapların bir bölümü ise Kuzey Afrika'ya taşındı.⁵⁹ Hıristiyan işgaliyle başlayan süreçte ise tam bir kıyım yaşandı. Müsteşrikler bile, bu dönemlerde Kur'an'ların ve kitapların yakıldığına özel vurgu yapmaktadırlar.⁶⁰ Engizisyon kararlarıyla ya da Hıristiyan din adamlarının, kardinalerin emriyle yakılan kitapların haddi hesabı

⁵⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), s. 74, 157, 189; Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, s. 249-250, 267; İsmail Durmuş, "İbn Hazm (Dil ve Edebiyat)" *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999, s. 58-61.

⁵⁶ Nübâhî, *Târihü Kudâti'l-Endelus*, s. 202.

⁵⁷ İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 319; Bkz. Parlak, *Lisânüddîn*, s. 21.

⁵⁸ Reconquista (yeniden fetih/geri alma): Müslümanların Endülüs'ten atılarak Vizigot krallığının İspanya'da yeniden ihyasını hedefleyen uzun vadeli bir istila hareketidir. Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I, s. 153-155, Geniş bilgi için bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

⁵⁹ Şeyban, *Reconquista* s. 30.

⁶⁰ Henry Charles Lea, *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, İnkılâb, İstanbul, 2011, s. 98.

yoktur. Bu bağlamda kardinal Ximenez (Jiménez)'in⁶¹ ismi ön plana çıkar. Lea'nın verdiği bilgiye göre; Ximenez,⁶² fakihlere çağrıda bulunarak ellerinde bulunan bütün kitapların teslim edilmesini istedi. Çoğu altın, gümüş ve paha biçilmez süslemelerle tezyin edilmiş beş bin kitap getirildi. Bu nadide eserlerin birçok talibi olmasına rağmen o, hepsini reddetti ve Alcalá'daki kütüphanesi için ayırdığı birkaç tıp kitabı hariç tamamının halkın huzurunda yakılmasını emretti.⁶³

Lea'nın yukarıda yakılan kitaplarla ilgili olarak ifade ettiği beş bin rakamı, öyle anlaşılıyor ki her hangi bir günde ve bir seferde imha edilen kitap sayısını göstermektedir. Zira Kardinal Ximenez'in 1499'da Gırnata'da seksen bin Arapça kitabı yakarak imha ettirdiği bilinmektedir.⁶⁴ Ximenez'i Gırnata başpiskoposluğuna getirerek bu kültürel kıyımın zemin hazırlayan Kral Ferdinand (1479-1516) fırsat buldukça benzer eylemleri gerçekleştirmiştir.⁶⁵

İspanya'da Reconquista tamamlandıktan ve Gırnata işgal edildikten (1492) sonra, şehrin teslim anlaşmasıyla Müslümanlara her türlü teminat verilmiş olmasına rağmen, bu sözler tutulmamış, başta Müslümanlar olmak üzere Yahudilere de akıl almaz zulüm ve işkenceler yapılmıştır.⁶⁶ Bunun üzerine varlıklarını gizlice devam ettirme gayretinde olan Moriskolar⁶⁷, "Endülüs Mersiyeleri" diye isimlendirilen şiirlerle Müslüman devletlerden çeşitli dönemlerde

⁶¹ Ferdinand ile İzabella, Gırnata'yı ele geçirince (1492) burada bir başpiskoposluk tesis ederek başına da Hernando de Talavera'yı getirdi. Böylece hızlı bir Hıristiyanlaştırma gerçekleşeceği umuldu. Ancak kral ve kraliçe sürecin, arzu ettikleri hızda ilerlemediğini görünce Başpiskopos Talavera'nın yardımcılığına, 1499 yılının Temmuz ayında Tuleytula Başpiskoposu Fransisco Ximenez de Cisneros'u getirdiler. Müsteşrik Lea'nın ifadeleriyle "Ximenez, taşkın küstah, bağnaz, mütehakkim, katı ve de affetmez" bir yapıya sahipti. Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 37, 40-41, 357, 358.

⁶² Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), 160, 348; Şeyban, *Reconquista*, s. 30, 36; Lea, *İspanya Müslümanları*, 42, 97, 98, 213; Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, s. 267-268; Mesut Doğan, *Endülüs*, İz Yayınları, İstanbul, 2014, s. 122.

⁶³ Lea *İspanya Müslümanları*, s. 42.

⁶⁴ Şeyban, *Reconquista*, s. 36.

⁶⁵ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (sad.: Yasemin Çiçek), Timaş Yay., İstanbul, 2012, s. 266, 268.

⁶⁶ Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisânid-din İbni'l-Hatîb*, I-X, (nşr.: Yusuf eş-Şeyh M. el-Bukâî), Beyrut 1419/1998, V, s. 409.

⁶⁷ Morisko, XVI. Asrın başında İspanya ve Portekiz'de zorla din değiştiren Mağribilere verilen isimdir. Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 55.

yardım talep etmişlerdir.⁶⁸ Devrin sultanlarına gönderilen bu mersiyelerde, onları etkilemek ve harekete geçirmek için Müslümanların çektikleri sıkıntılar ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir. Bu şiirlerde kimi zaman camilerin kiliseye dönüştürülüp hilâlin yerine haçların asıldığı, ezanın yerini çan seslerinin aldığı vurgulanmış, kimi zaman da katliamlara özellikle de Müslüman kadınların, kızların uğradıkları tecavüzlere dikkat çekilmiştir.⁶⁹ XVI. asrın hemen başında Sultan II. Bâyezid'e Endülüs'ten ikinci defa gelen elçinin okuduğu şiirde yukarıdakilerin yanı sıra Kur'an-ı Kerim'lerin ve kitapların yakıldığına özel olarak yer verilmiştir.

*Verdikleri sözden döndüler ve bizi zorla Hıristiyanlaştırdılar
Kur'an-ı Kerimleri yaktılar, çöpe ve pisliğe karıştırdılar
Dinimizle ilgili bütün kitapları alaycılıkla ve hakaretle ateşe attılar
Müslümanlara, okuyup avunacak bir kitap, bir Mushaf bile bırakmadılar.⁷⁰*

İspanyol dinî ve idarî otoriteleri tarafından, Müslümanların, din değiştirmelerinin önünde önemli bir engel olarak görülen kitaplar, toplatılarak meydanlarda halkın gözü önünde yakılmıştır. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, ele geçirilen Arapça yazılmış ilmî ve kültürel içerikli kitapların hemen hemen hepsi imha edilmiştir⁷¹

Bunun böyle olduğu daha sonraki dönemlerde alınan radikal kararlarla net bir şekilde ortaya çıkmıştır. 1527 yılında bastırılan bir

⁶⁸ Endülüslülere değişik zamanlarda Kuzey Afrika'daki Müslüman devletlerden Mısır'dan ve Osmanlı'dan yardım istemişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için bkz: Meçhul müellif, *Ahbârü'l-asr fi'n-kidâi devlet-i Benî Nasr*, (nşr.: Hüseyin Mu'nis), Kahire, 1991, s. 66 (Muhakkıkın Girişi); Makkarî, *Nefhu't-tîb*, V, s. 405, 406, 407; M. Abdullah İnan, *Nihâyetü'l-Endelüs ve târihu'l-Arabi'l-mutanassırîn*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1987, s. 230-232; Mehmet Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, XII/ 3-4, s. 283-296.

⁶⁹ Mehmed Nizameddin, "Endülüs Mersiyesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış" (haz.: M. Zekâi Konrapa), *İYİED*, II, İstanbul, 1964, s. 165-184.

⁷⁰ Lütfi Şeyban, *Mudejares Sefarades Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 240-241; Doğan, s. 122.

⁷¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), 348. Kitaplar, bir dinin, mezhebin ya da ekolün müntesiplerinin kendi görüşlerine bağlılıklarında çok önemli bir yere sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Günümüzden yaklaşık 2600 yıl önce Filistin'i işgal eden Irak hükümdarı Nebukadnezar, İsrailoğullarının kutsal metinlerini yakarak imha ederken amacı, onların dinini yok etmektir. Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, s. 17.

Morisko isyanından sonra yapılan uygulamalar oldukça dikkat çekicidir. Teslim olan Moriskoların liderleri tutuklanıp tamamının silahları alınırken ellerinde bulunan bütün kitaplar yakılmıştır.⁷²

Müslümanların İspanya'daki hâkimiyetlerini kaybetmelerinin (1492) üzerinden yetmiş beş yıl geçtiği hâlde bütün baskı ve işkencelere rağmen İspanya'da Müslüman varlığı silinememişti. Bu yüzden 1 Ocak 1567'de yürürlüğe konulmak üzere bir kanun yayınlanmış, bununla Moriskolara, üç yıl içerisinde Kastilya dilini öğrenme zorunluluğu getirilmişti. Bundan böyle alenen ya da gizlice Arapça konuşulması, yazılması ve bu dille mukaveleler yapılması kesinlikle yasaklanmıştı. Kanunun yürürlüğe girmesinden sonraki otuz gün içinde bütün Arapça kitapların, Gırnata Şehir Meclisi başkanı Pedro de Deza'ya teslim edilmesi istenmişti. Güya içinde suç unsuru bulunanlar yakılacak diğerleri sahiplerine geri verilecekti. Ancak ilginçtir, sahiplerine iade edilen kitaplar da üç yıl sonra tamamen imha edilmek şartıyla geri verilmişti.⁷³

Başka şehirlerde de benzer şekilde kitap yakma işlemleri tekrarlandı. Kültürel tahribat ve kitap imhası o kadar büyük boyutlara ulaşmıştı ki İspanya Kralı II. Filip (1556-1598), Endülüslülerden kalma yazma eserleri toplamak istediğinde sadece iki bin beş yüz kitap bulabilmişti.⁷⁴

Endülüs'te Müslümanlar arasında yaşanan kutuplaşmalar iki açıdan kültürel hayata darbe vurmuştur. Birincisi, böylesi ortamlarda eğitim-öğretim faaliyetleri sağlıklı yürütülememiş, ulema ve ilim meclisleri düzenli faaliyet yapamamış, eser telif etme, bunları başkalarıyla paylaşma, fikrî münazaralar yapma imkânları oldukça kısıtlanmıştır. İkinci olarak o zamana kadar elde edilmiş birikimler, müdevvenat, kütüphaneler çeşitli şekillerde zarar görmüş ve tahrip edilmiştir. Hatta birbirine muhalif olanlar, mücadelelerini, meydanlarda kitaplar yakacak boyutlara taşımışlardır. Örnek olarak Kurtuba isyanı (1009-1031) sırasında Kurtuba kütüphanelerinde yaşananları vermek mümkündür. Halife el-Hakem el-Mustansır'ın

⁷² Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 97.

⁷³ Lea, *İspanya Müslümanları*, s. 212-213.

⁷⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, (2013), 160: Ayrıca bkz. Nebil Abdülhayy Rıdvan,, *Cuhûdu'l-Osmâniyyîn li-İngâzi'l-Endelüs ve'stirdâdihî fi Matla'î'l-'Asri'l-Hadîs*, Mektebetü't-Tâlîbi'l-Câmiî, Mekke, 1408/1988, s. 48.

kurduğu ve 400.000 cilt kitabı bulunan meşhur kütüphane, bahsi geçen isyan sırasında büyük zarar görmüştür. Kitapların bir kısmı yok pahasına satılırken bir kısmı da özellikle Berberiler'in şehre hâkim olmalarının akabinde talan edilmiştir.⁷⁵ Aynı boyutlarda olmasa da benzer durumlar Gırnâta isyanları ya da darbeleri sırasında da yaşanmıştır.⁷⁶

Kutuplaşmalar sonucunda meydana gelen isyan ve darbe ortamları "kitap hırsızları" için de bulunmaz fırsatlar sunmuştur. Avrupalılar, göz kamaştırın Endülüs kültür ve medeniyetine ilgi duymaya başladıklarında buradaki birikimi çeşitli yollardan aktarma faaliyetine girişmişlerdi. Konumuz açısından en dikkat çekici husus, kitaplarla ilgili olandır. Zira Avrupalılar, sahip olmak istedikleri kitapları, tüccarlar aracılığıyla Endülüs'ten normal yollardan edinebiliyorlardı. Ancak bir süre sonra gayr-i meşru yollara tevessül edilmeye başlandı. Bunun bir sonucu olarak Avrupa'da kitap hırsızlığını meslek hâline getirmiş yeni bir tüccar tipi ortaya çıktı. Bunlar Endülüs'ten çaldıkları kitapları birkaç yüz yıl boyunca Avrupa'nın büyük kentlerinin belli başlı merkezlerinde sattılar. Böylelikle İslâm dünyasının Endülüs'teki bilimsel ve kültürel birikimi, bilinenlerin dışında bambaşka bir yolla Avrupa'ya taşınmaya başladı.⁷⁷ Müslümanlar arasında yaşanan çatışmaların böyle bir olaya zemin hazırladığı gerçeği de dikkatlerden kaçmamalıdır.

Sonuç

Mahiyet itibariyle aklın, algılama ve davranış geliştirme eyleminden kaynaklanan kutuplaşma ve tefrika, aslında bir adalet sorunudur. Kutuplaşmanın tarafları, yaptıkları değerlendirme hatası sonucunda tefrikaya düşmektedirler. Tefrika da insanlara hak ettikleri şeyi vermeme sonucunu doğurmaktadır. Kur'an'da da adalete özel vurgu yapılması, onun zıddı olan kutuplaşmanın tamamen

⁷⁵ Özellikle Kurtuba isyanının kültürel sonuçları için bkz. Abdülvehhâb Halil ed-Debbâğ, "Eserü'l-fitne fi'l-hareketi'l-ilmîyye fi Kurtuba", *Âfâku's-sekâfe ve't-türâs*, 1420/1999, VII, s. 25-26, 103-111. Kurtuba isyanının İbn Hazm üzerindeki etkileri ve *Taoku'l-hamâme'*deki izleri için bkz. Abdurrahman Abdurraûf el-Hancî, "Eserü fitneti Kurtuba ale'l-mürtekezâti'n-nefsiyye ve'l-ahlâkiyye li'bni Hazmi'l-Endülüsiyyi fi kitâbihi *Taoku'l-Hamâme'*", es-Sicillü'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs I-V, nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân ve dğr., I, Mektebetü'l-Meliki'l-Abdilazizi'lâmme, Riyad, 1996, s. 133-157.

⁷⁶ Bkz. İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, s. 319.

⁷⁷ Geniş bilgi için kz. Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü*, s. 221-222; Yusuf Kaplan, "Osmanlılarda Matbaa: Bir Medeniyet Krizi Sorunu", *Osmanlı*, VII, 232-233.

karşısında yer almayı gerekli kılmaktadır. Bu karşı duruştan, mak-sadın hâsıl olabilmesi için öncelikle kutuplaşmanın nasıl tezahür et-tiği, sebeplerinin neler olduğu ve ne tür tahribata yol açtığı bilinmelidir.

Bu hususlarla ilgili olarak ulaştığımız sonuçları şöylece özetle-yebiliriz: Kutuplaşmalar, toplumda bireysel menfaat çatışmaları ve mezhep, tarikat çatışmaları şeklinde tezahür eder ve çeşitli sebep-lerle tırmandırılarak kronik bir mahiyete büründürülür. Bu sebep-lerin başında da "Hedef yoksunluğu, siyasî ihtiraslar, çıkar çatışmaları, dış güçlerin tahrik ve teşvikleri," yer almaktadır.

Bir toplum, tefrikanın en somut şekli olan kutuplaşma hastalı-ğına müptela olduğunda çeşitli sorunları yaşamaya mahkûm olur. İslâm tarihinin değişik dönemlerinde farklı coğrafyalarda yaşanan bu sıkıntılar, aynıyla Endülüs'te de söz konusu olmuş ve İberyâ Ya-rımadası'ndaki Müslümanlar, içine düştükleri kutuplaşma sonu-cunda siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik problemlere maruz kalmışlardır.

Bu çalışmada sadece kültürel problemler ele alınmıştır. Anlaşılan o ki Endülüs'ün siyasî tarihinde meydana gelen olaylara kilit-lenmenin bir sonucu olarak bu toplumun yaşadığı kültürel tahribat yeterince algılanamamış, diğer bir deyişle o coğrafyada yaşanan kültürel yıkım, siyasî olayların gölgesinde kalmıştır.

Endülüs'teki kutuplaşmanın sonucunda biri Müslümanlardan, diğeri dış güçlerden kaynaklanan büyük bir kültürel tahribat mey-dana gelmiştir. Yukarıda zikri geçen sebeplerle Müslümanlar birbir-leriyle mücadele etmiş, bu esnada ulema ve talebe ciddi sorunlar yaşamış, hayatını kaybedenler, hapsedilen ve sürgüne gönderilenler olmuştur. İlim meclisleri düzenli ve verimli faaliyet göstereme-miş, eser teliflerinde sorunlar yaşanmış, büyük emeklerle kaleme alınan eserler, yakılarak imha edilmiştir. Hıristiyan işgalleri bu tah-rifatı doruk noktasına ulaştırmış, Endülüs'ün yüz binlerce kitaptan oluşan kütüphaneleri yakılmış, yıkılmıştır.

Benzer hususların günümüzde de yaşanmaması için kutuplaş-manın mahiyetinin, sebep ve sonuçlarının iyi kavranması, Kur'an'ın kutuplaşma konusundaki tespitlerinin doğru anlaşılması, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in tavrının tespit edilip örnek alınması, Kur'an ve Hz. Peygamber dışında kalan bütün alt aidiyetlerin bu iki

temel ölçünün önüne geçirilmemesi, üstüne çıkarılmaması gerçeğinin iyi anlaşılması, bu sorunu yaşayan toplumların bütün unsurlarının ortak hareket edebilme becerilerini geliştirmesi, İslâm dünyasında ve Anadolu'da bir arada yaşama tecrübesinin yeniden hayata geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdülaziz Afik, *el-Edebü'l Arabî fi'l-Endelüs*, Beyrut 1976.
- Abdurrahman Abdurraûf Hancî, "Eserü fitneti Kurtuba ale'l-mürtekezâti'n-nefsiyye ve'l-ahlâkıyye li'bni Hazmi'l-Endelüsüyyi fi kitâbihi Tavku'l-Hamâme", *es-Sicillü'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs*, I-V, nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân ve dğr., I, Mektebetü'l-Meliki'l-Abdilazizi'lâmme, Riyad, 1996, 133-157.
- Abdülkerim Özeydın, "Âmiriler" *DİA*, c. 3, İstanbul, 1991.
- Abdülmelik İbn Sâhibis-Salât, (ö. 594/1198'den sonra), *el-Menn bi'l-imâme (Târihü bilâdi'l-Mağribi ve'l-Endelüs fi ahdi'l-Muvahhidîn*, tahk.: Abdülhâdî et-Tâzâ), Beyrut 1987.
- Afşar Timuçin, "Ayrımcılık", *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- Ahmed b. Yahya b. Ahmed ed-Dabbî el-Endelüsî, (ö. 599/1202), *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, Dârül-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1967.
- Ahmed er-Reysûnî,- Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtübî, İbrahim b. Mûsâ", *DİA*, c. 38, İstanbul, 2010.
- Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Alex Demiroviç, "Us ve Dışlanmanın Mantığı", (çev.: Metin Toprak), *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- Ata Devrim, "Türcülüğün Felsefi ve Psikanalist Dayanakları" *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- Bekir Karlığa "İbn Rüşd" *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Ömer Bozkurt "13. Yüzyıl İslam Düşüncesinde İbn Rüşd'e Olan İlgisizliğin Sebep ve Sonuçları Üzerine" Uluslar arası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Ankara, 16-17 Kasım 2013. (*Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol, E. Kala, YBU Yayınları, Ankara, 2014.
- Cengiz Kallek, "İbn Zerb" *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Ebü'l-Hasan en-Nübâhî (ö. 792/1390), *Târihü kudâti'l-Endelusî, (el-Markabetu'l-ulyâ*, tah. Lecnetü İhyâit-Türâsi'l-Arabî), Beyrut 1403/1983.
- Erkan Tüzün, "Nietzsche'de ve Heidegger'de Ayrımcılığın Onaylanması", *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- Frieder Otto Wolf, "Ayrımcılık", (çev.: Fehmi Ünsalan), *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.

- Harun Tepe, "Etik Bir Sorun Olarak Ayrımcılık", *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefe-logos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- Henry Charles Lea, *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülme-leri*, İnkılâb, İstanbul, 2011.
- İbnü'l-Hatîb, *A'mâliü'l-a'lâm fimen buyi'a kable'l-ihtilâm min mulûki İslâm*, (tahk.: Levi Provençal, E.), Beyrut 1956.
- _____, *Târihü'l-Mağribi'l-arabî fi asri'l-vesît*, Dârü'l-Beyzâ 1964.
- İsmail Durmuş, "İbn Hazm (Dil ve Edebiyat)" *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- İsmail Yiğit, "Murâbitlar" *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006.
- Lütfi Şeyban, *Mudejares Sefarades Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Os-manlı'ya Göçleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- _____, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- M. Abdullah İnan, *Nihâyetü'l-Endelüs ve târihu'l-Arabi'l-mutanassırîn*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1987.
- Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâniddin İbni'l-Hatîb*, I-X, (nşr.: Yusuf eş-Şeyh M. el-Bukâî), Beyrut 1419/1998.
- Meçhul müellif, *Ahbâru'l-asr fi'n-kudâi devlet-i Benî Nasr*, (nşr.: Hüseyin Mu'nis), Kahire, 1991.
- Mehmed Nizameddin, "Endülüs Mersiyesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış" (haz.: M. Zekâi Konrapa), *İYİED*, II, İstanbul, 1964.
- Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38.
- _____, *Endülüs Müslümanları*, I, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994.
- _____, "Hammûdiler", *DİA*, c. 15, İstanbul, 1997.
- _____, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, XII/ 3-4.
- _____, "Muvahhidler" *DİA*, c. 31, İstanbul, 2006.
- _____, "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 48, sayı: 3, Ankara, 2012.
- _____, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013.
- Mesut Doğan, *Endülüs*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, (çev.: Murat Çiftkaya), Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Mustafa Aydın, "İbn Şüheyd", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Mustafa Çağrıncı, "İbn Meserre", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Nihat Azamat, "İbnü'l-Arif", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2012.
- _____, *Endülüs'ün Çöküşü: Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014.

Nizamettin PARLAK

- Ömer Mahir Alper, "İbnü'l-Gurbâlî", *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000.
- Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.
- Rahmi Er, "İbn Zeydûn", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- _____, "İbn Vehbûn", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Roger Garaudy, *Endülü's'te İslâm*, (çev.: Cemal Aydın), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Süha Abbûd Accâr, "İbn Zekvân", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.
- Thomas B. Irving, "İbnü'l-Faradî", *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000.
- Vahap Özpolat, *Demokratik Vatandaşlık Birlikte Yaşama Kültürü*, Hegem Yayınları, Ankara, 2009.
- W. Montgomery Watt-Cachia, Pierre, *Endülü's Tarihi*, (çev.: Cumhuriyet Esin Adıgüzel, Qiyas Şükürov), Küre Yay., İstanbul, 2011.
- Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *DİA*, c. 19, İstanbul, 1999.
- Zerrin Kurtoğlu, "Dünyada Özcü Olmayan Tarzlarda Katılma İmkânı", *Ayrımcılık*, XXIX, Felsefelogos Yay., İstanbul, Nisan 2006/I.
- Ziya Paşa, *Endülü's Tarihi*, (sad.: Yasemin Çiçek), Timaş Yay., İstanbul, 2012.
- Zülfikar Tüccar, "İbn Side", *DİA*, c. 20, İstanbul, 1999.



Bahçivan Devletin Ayırık Otları: Moriskolar -Son Savunma-

Feridun BİLGİN*

Gardener State's Quitchgrass: Moors -Last Defense-

Citation/©: Bilgin, Feridun, (2015). Gardener State's Quitchgrass: Moors -Last Defense-, Milet ve Nihal, 12 (1), 107-126.

Abstract: XVIth century Spanish religious and administrative environment who has put an end to the military and political presence of Andalusian Muslims (Nuevos Cristianos de Moros) has banned and declared war to every icon, every sign and every color of Islam and its culture carried by Muslims. Andalusian Muslims had tried to protect their presences through sometimes rebelling or sometimes bowing to pressures but usually engaging in "deception". Don Francisco Núñez Muley who is one of worthy Moors has given a memorial, which reflects the mood of the defeated, to Granada's Spanish administrator. Although this memorial was based on historical, social and political strong arguments. Nevertheless, it could not change the "judgement" of the fate about Moors. They would lose their native language, clothing, customs and traditions, and finally they would be exiled all together from their homeland (Andalusia).

Key Words: Andalusian, Moors, 1567 decree, Don Francisco Núñez Muley, Memorial, Assimilation.



Atıf/©: Bilgin, Feridun, (2015). Bahçivan Devletin Ayırık Otları: Moriskolar -Son Savunma-, Milet ve Nihal, 12 (1), 107-126.

* Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
[feridunb@gmail.com]

Öz: XVI. asır İspanyol dinî ve idarî çevreleri, askerî ve siyasî varlıklarına son verdikleri Endülüs Müslümanlarının (Nuevos Cristianos de Moros) taşıdıklarını düşündükleri İslâm'a ve onun kültürüne ait her simgeye, her işarete ve her renge savaş açmış ve yasaklamıştır. Endülüs Müslümanları ise, baskılara karşı, her defasında, bazen isyan ederek, bazen boyun eğerek, fakat çoğu zaman "takiyye" yaparak varlıklarını korumaya çalışmışlardır. Moriskolar'ın ileri gelenlerinden biri olan Don Francisco Núñez Muley'in, Gırnata'nın İspanyol yöneticisine verdiği ve mağlupların ruh halini yansıtan ihtarnâme/memorial, tarihsel, sosyal ve siyasal olarak güçlü argümanlara dayanmaktadır Buna rağmen, Moriskolar hakkında kaderin verdiği "hüküm" değiştirmeye yetmeyecektir. Ana dillerini, giyim-kuşamlarını, örf ve adetlerini kaybedecek ve son olarak da yurtlarından (Endülüs) topluca sürgün edileceklerdir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Moriskolar, 1567 fermanı, Don Francisco Núñez Muley, Memorial, Asimilasyon.

Giriş

XVI. asrın ikinci yarısını, Endülüs Müslümanları'nın (Moriskolar)¹ İspanya'daki varlıkları için yeni bir dönemin başlangıcı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu döneme kadar, ne İspanyol yönetimi tarafından çıkarılan fermanlar ne de Engizisyon Mahkemesinin gözetim ve denetim çalışmaları "tatmin" edici bir sonuca ulaşamamıştır. Moriskolar'ın "gerçek birer Hıristiyan (Katolik)" olmaları konusunda yönetim kademelerinin gösterdiği tüm çabalar, Moriskolar için zorunlu olan sürekli bir "takiyye" süreciyle sonuçlanmıştır.

MMoriskolar, Katolik Krallar (Fernando ve İzabella) ile Gırnata'nın (Granada) son emîri Ebû Abdullah arasında imzalanan anlaşmanın² aksine baskı ve şiddet uygulanarak din değiştirmeye zorlanmışlardır. Bu baskı, İspanyol yöneticilerinin Moriskolar'ın mensup oldukları dinin (İslâm'ın) ve bu dinden kaynaklandığına

¹ Morisko (Morisco): Endülüs'te, Hıristiyan hâkimiyetinde yaşayan ve baskıyla din değiştirmek zorunda kalan Endülüs Müslümanları'na verilen isim, geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Moriskolar", DİA, XXX, İstanbul, 2005, s. 288-291.

² Gırnata'nın teslim anlaşmasıyla ilgili geniş bilgi için bk. Antonio Gallego Burín – Alfonso Gâmir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada 1996, s.XXXV; Gırnata Teslim anlaşması için bkz. L. P. Harvey, "Capitulations of Granada", çev.: Teofilo Ruiz, (Ed. Medieval Iberia, Olivia Remie Constable), Philadelphia: 1997, s. 344-350; Feridun Bilgin, Nasrîler (Benî Ahmer) Sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar), *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s.51-54.

inanılan örf ve adetlerin yeni dine (Katolik) adaptasyonları konusunda ciddî bir engel teşkil ettiklerine dair olan inançtan³ kaynaklanmıştır. Bu inanç doğrultusunda Kraliçe Doña Juana (Fernando'nun kız kardeşi) döneminde (1504-1516) Moriskolar'ın kılık ve kıyâfetlerinin yasaklanmasıyla ilgili bir kanûn çıkarılmıştır (1508). Fakat bu kanûn, İspanyol yönetim kademelerinin aynı fikirde bulunmaması sebebiyle askıda kalmış, uygulanamamıştır⁴. Benzer bir girişim İmparator Şarlken (V. Charles, İsp. Carlos Quinto) döneminde (1516-1556) yeniden gündeme gelmiş, Moriskolar'ın sosyo-kültürel yaşamlarıyla yapılan araştırmanın sonuç kısmında buğday tarlasında kısa sürede temizlenmesi imkânsız "yabani otlara" ya da "sapkınlık budaklarıyla dolu pörsümüştü ağaçlara"⁵ benzetilen Moriskolar için yeni yaptırımlara başvurulması tavsiye edilmiştir. Şarlken gerek devlet adamlarının gerekse kilise çevrelerinin telkinleriyle 1526'da Moriskolar'ın örf ve âdetlerini yasaklayıcı bir kanûn hazırlamıştır (1526)⁶. Fakat, bu kanûn, Moriskolar'ın Şarlken'e 80.000 duka altın rüşvet olarak vermesiyle 40 yıl ertelenmiştir⁷. İspanyol devletinin içerisinde bulunduğu malî sorunlar ve devam eden bir takım yatırımlar için finansman sorunu, Şarlken'i Moriskolar'ın teklifini kabul etmeye mecbur bırakmıştı. Daha öncesinde, Ciudad de Real'de bulunan Yüksek Mahkeme'nin (Audencia y Chancillería) (1505'de) ve Jean'da bulunan Engizisyon Mahkemesi'nin (1526'da) Gırnata'ya transferleri, İspanyol yönetiminin

³ Mercedes García Arenal, *Los Moriscos*, Universidad ve Granada, Granada 1996, s.47

⁴ Burín y Sandoval, *age*, s.XXXV-XXXVI; Jose Maria Martin Ruiz, "Politica y Moral en El Siglo de Oro: El Memorial del Morisco Francisco Nuñez Muley", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 17 (1995), s.392.

⁵ Matthew Carry, *Kan ve İman*, trc.: Regaip Minareci, Alfa Yayınları, İstanbul 2015, s.336.

⁶ 1526'da çıkarılan ve 40 yıl süreyle ertelenen kanûnda kısaca şu hususlara yer verilmiştir; Arapça'nın konuşulması, Mağribiler'e has elbiselerin dikilmesi ve giyilmesi, Müslüman ebelerin doğumları yaptırması, kadınların ellerine, ayaklarına ve başlarına kına yakmaları, Mağribi isimlerin kullanılması yasaklanmış, hammamların kapatılması emredilmişti, bkz. Jaime Bleda, *Coronica de Los Moriscos de España*, Valencia: Universidad de Valencia, 2001, s. 65; H.Charles Lea, *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, çev.: Abdullah Davudoğlu, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2006, s.212-213; Bilgin, *age*, s.76-77.

⁷ Carlos Javier Garrido García, "Colaboracionismo Mudéjar-Morisco en el Reino de Granada. El caso de la Diócesis de Guadix: Los Abenaxara (1489-1580)", *MEAH, Sección Árabe-Islam*, 48 (1999), s.127; Carlos, Moriskolar'ın ödediği paraların bir kısmını Elhamra Saray kompleksi içinde yaptırdığı Rönesans Sarayı'nı inşa etmek için kullanmıştı, bk. Carr, *age*, s.128.

Moriskolar'a karşı sert tedbirlerin alınacağıının habercisi olmuş⁸, peşpeşe bir takım yaptırım kanûnları çıkarılmıştır. Moriskolar tarafından "şeytanın mahkemeleri" olarak isimlendirilen Engizisyon mahkemelerinin Moriskolar'ın asimilasyon sürecinde önemli işlevleri olacaktır; bu mahkemelerin eline düşme korkusu, Moriskolar'ın bireysel ve toplumsal psikolojilerini olumsuz etkileyecektir.

İktidarların düzen inşası, yabancılara ve yabancı olana karşı yürütülen *bir aşındırma* savaşı olarak okunabilir. Zygmunt Bauman, bahçe metaforu üzerinden devletlerin/iktidarların adeta bir bahçıvan edasıyla bahçedeki *ayrık otları* bertaraf etme adına yürüttüğü bu savaşta birbirinini tamamlayan iki strateji kullandıklarını belirtir. Bunlardan ilki *antropofajik*'tir; yabancuları yutarak ve ardından da bunları metabolik olarak kişinin kendisinden ayırt edilemez bir doku haline dönüştürerek yok etmek. Bu asimilasyon stratejisidir; farklı benzer kılma, kültürel ya da dilsel ayrımları yumuşatmak, yeni ve her şeyi kuşatan düzene uyumluluğu besleyenler dışında tüm gelenekler ve bağlılıkları yasaklamak, sadece tek bir uyumluluk ölçütünü dayatmak ki Moriskolar'a uygulanan bu ilk strateji yerterli sonuç üretememiştir. İktidarın uyguladığı ikincisi asimilasyon stratejisi ise; *antropoemik*'tir; yabancuları kusmak, onları düzenli dünyanın sınırları dışına itmek/sürmek ve bunlarla iletişimi tümenden kesmek. Bu yabancuları gettoların (Moriskolar için *morerías*) görünür duvarlarının içine ya da görünmeyen fakat en az bu duvarlar kadar somut olan birlikte yemek yeme, evlilik ve ticâret yasaklarının dışına hapsetmek. Özetle, temizlenmesi mümkün olmayanları toprakların dışına süren dışlanma stratejisinden bahsetmek gerekmektedir.⁹

Toplumsal dışlama stratejisi ile birlikte çıkarılan yeni kanûnı yaptırımlar sosyal evrene kimin dahil edileceğini (*inside*) kimin bu evrenden dışlanacağını (*outside*) belirler. Nitekim yürürlüğü ertelenen kanûnun yeniden gündeme getirilmesi için dönemin Gırnata Başpiskoposu Don Gaspar de Avalos hareket geçmiş ve ona destek veren din adamları şehir meydanında bu yasakları açıkça ilan etmişlerdir (1540). Fakat, bu girişim Gırnata Şehir Meclisi'nde bulunan üyelerin, Belediye Meclis Başkanı'nun ve Mondejar Markizi'nin

⁸ Leonard Patrick Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, London, 2005, s.206; Carr, age, s.199.

⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrintı Yayınları, İstanbul 2013, s. 32.

karşı çıkması nedeniyle sonuçsuz kalmıştır. Guéjar kasabasında çarşaf ve Mağribî dansının yasaklanma girişimi de aynı şekilde akım kalmıştır.¹⁰

Kral Şarlken 1555’de İspanya tahtını oğlu II. Philip’e (*kâfirlerin çekici*)¹¹ bırakırken ondan; engizisyonu desteklemesini, sapkınlara karşı savaşmasını ve Mağribileri (Moriskoları) ülkeden kovmasını istemişti¹². Kral Philip babasının yılmaz takipçisi olduğunu 1564’de Papa IV. Pius’a gönderdiği bir mektupla göstermiştir. Philip mektubunda; “Tanrı’nın hakiki dinene en ufak bir zarar vereceğime bütün devletlerimi kaybetmeyi, elimden gelseydi hayatımı yüz defa feda etmeyi tercih ederim. Çünkü ben, *sapkınlarm* hükümdarı değilim ve asla da olmayacağımı.” diyerek babasının vasiyetine bağlılığını ortaya koymuştur.¹³

Kasım 1566’da İspanya’nın kan ve iman arılığında olması gerektiğini düşünen II.Philip’in talimatıyla dönemin Engizisyon Genel Başkanı Diego de Espinosa (1566-1572) 1526’da Şarlken tarafından ertelenen kanûn maddelerini ve bunlara ilâveten yeni yasakları içeren yeni bir kanûn metni hazırladı¹⁴. Moriskolar’ın toplumsal *görünürlüklerini* tamamiyle ortadan kaldırmayı amaçlayan bu kanûnun çıkarılması Kral Philip’in “*Tanrının sesini dinlediğine*” ikna olmasının sonucuydu¹⁵. Söz konusu kanûn metni (*La Nueva Premática*) 1 Ocak 1567’de Kraliyet Anayasa Mahkemesi ve Gırnata Yüksek Mahkemesi’nin başkanı Pedro de Deza Manuel (1520-1600) tarafından Gırnata başta olmak üzere bağlı bütün bölgelerde ilan edildi¹⁶. Moriskolar fermanı erteletmek için yaklaşık bir yıl süren neticesiz görüşmeler yaptıktan sonra isyan ettiler¹⁷. Bu çalışmada, Moriskolar’ın toplumsal *görünürlüklerini* ortadan kaldıran, sosyo-kültürel ve dini yaşamlarını doğrudan etkileyen 1567 fermanına karşı İspanyol resmi çevrelerinde yürüttükleri diplomasi ele alınacaktır. Bilhassa, Don Francisco Núñez Muley’in Moriskolar adına Gırnata meclis başkanına verdiği ihtarnâme (memorial) üzerinde durulacaktır.

¹⁰ Arenal, *age*, s.48; Carry, *age*, s.158.

¹¹ Carr, *age*, s.285.

¹² Carr, *age*, s.184.

¹³ Carr, *age*, s.186.

¹⁴ 1566’daki fermanın hazırlık süreci için bkz. Bilgin, *age*, 78-80.

¹⁵ Ruiz, *agm*, s.397.

¹⁶ Don Cayetano Rosell, *Histariadores de Sucesos Particulares*, M. Rivadeneyra, Madrid, 1858, I, 163.

¹⁷ Ruiz, *agm*, s.393.

Don Francisco Núñez Muley: Bilge Şahsiyet

Moriskolar'ın 1567 tarihli fermanı ertelemek maksadıyla harekete geçtiklerini ifade eden dönemin İspanyol yazarı Mármol, öncelikle, Baeza'daki İspanyol yargıcına müracaat ettiklerini fakat, sonuç alamadıklarını, sonrasında ise başkent Madrid'e gitmeden evvel, Gırnata Meclis Başkanı Pedro de Deza'ya gittiklerini kaydeder. Moriskolar'ın asıl amacı fermanın tümünden yürürlüğünü durdurmakta, bunu başaramazlarsa, en azından uygulanmasını yumuşatmakta¹⁸. Bu amaçla içlerinde, diplomasi konusunda en tecrübeli ve Hıristiyan yöneticilerle kurduğu diyaloglar konusunda en yetkin, herkes tarafından saygın olarak bilinen ve bazı modern araştırmacılar tarafından "işbirlikçi" olarak isimlendirilen¹⁹ birisini, Don Francisco Núñez Muley'i temsilci olarak seçtiler.

Don Francisco Núñez Muley²⁰, küçük yaşlarda, Gırnata'nın ilk piskoposu olan Hernando de Talavera'nın (1428-1507) yanında yar-

¹⁸ Javier Castillo Fernández, *La Historiografía Española del Siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y Su Historia del Rebelión y Castigo de Los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada 2014, s.621.

¹⁹ Harvey, *Muslims in Spain*, s.211.

²⁰ Anne tarafından Gırnata'nın son Müslüman yöneticilerinin neslinden gelen Don Francisco Núñez Muley (1492-1570), seçkin bir kimse olarak, tahminen 1500'de din değiştirip Hıristiyan olmuştu. Onun din değiştirmeyi gönüllü yapıp yapmadığı net değildir. Muley'in yeğeni olan Hernando Muley, Fas'da hüküm sürmüş kraliyet ailesinden geldiklerini-o soya mensup olduklarını- belirtmektedir. Muley'in amcası olan Don Hernando de Fez ise iki bağ ile kraliyet ailesine mensuptu; onun karısı Gırnata'nın son sultanı Ebû Abdullah'ın kız kardeşi idi, Gırnata Hıristiyanlar tarafından kuşatıldığında (1491) Ebû Abdullah'ın kız kardeşiyle evlenmişti. Ayrıca, Kuzey Afrika'daki Meriniler'in yıkılışından (1465'de) sonra onların itibar ettiği bir kimse olarak Gırnata'ya ulaşmıştı. Hıristiyan yönetimindeki Gırnata'da Francisco Núñez Muley'e Alhamrâ sarayının gelir-gider durumuna bakması sebebiyle yıllık 9.000 marevidî ödeniyordu. Onun bu sosyal, politik ve ekonomik ayrıcalıkları, Nasrî hanedan ailesine mensup olması sebebiyleydi. Büyük Gırnata Savaşı (1568-1570) sonrasında gerçekleşen sürgünler sırasında muhtemelen hayatını kaybetmiş olmalıdır. Pedro de Deza'ya, Moriskolar'ın iltâr mektubunu (Memoria) iletğinde 70 yaşlarındaydı. bkz. Mikel de Epalza, "La Voz Oficial De Los Musulmanes Hispanos, Mudejares y Moriscos, A Sus Autoridades Cristianas: Cuatro Textos, En Árabe, En Castellano Y En Catalán-Valenciano", *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), s.295; Francisco Núñez Muley, *A Memorial for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*, Ed. and Transl.: Vincent Barletta, Chicago 2007, s.4; s.8-9.

dımcı olarak 3 yıldan fazla bir süre bulunmuş, şövalye eğitimi almıştı. 1513'de Gırnata'lı bir delegasyonla birlikte (bu sırada delegasyonun en küçük üyesiydi²¹) Kral Fernando ile görüşmüştü. 1518'de Muley, bu sefer Conde de Tendilla (Markez de Mondejar) ile birlikte, İspanya'nın yeni kralına (Şarlken'e) Moriskolar'ın vergilerini takdim, hem de, Moriskolar'ın giyimlerini yasaklayan kanûnu erteleme için kralın huzuruna çıkmış ve bu amacına ulaşma konusunda muvaffak olmuştu²². 1523 ve 1559'da da benzer görevlerle İspanyol kralıyla görüşmeler yapmıştı²³.

İspanyol yöneticileri nezdinde hatırı sayılır bir kimse olan Muley, oğlu Alonso Martínez de Santiago'yu kral adına toplanan *Farda*²⁴ vergisini toplamakla görevlendirmişti. Toplanan bu vergilerden Muley ailesinin geliri yıllık 9.000 marevidi idi. Moriskolar arasında sosyo-ekonomik ve siyasî pozisyonu sebebiyle itibar görüyordu. Muley soyismi, Gırnata kraliyet ailesinden gelenlere verilmekteydi²⁵.

Memorial: Son Savunma

İspanyol kaynaklarında "*Memorial*"²⁶ olarak geçen ve geniş bir özeti dönemin İspanyol yazarlarından biri olan Mármol'un eserinde yer alan Muley'in Pedro de Deza'ya hem sözlü hem de yazılı olarak verdiği mektup/ihtarnâme²⁷, Moriskolar'ın İspanyol yönetimine bakışıyla ilgili yaklaşımlarını yansıtmaları açısından önemlidir.

²¹ Burín y Sandoval, *age*, s.XXXVI; Harvey, *Muslims in Spain*, s.211.

²² Burín y Sandoval, *age*, s.XXXVI; Joaquin Gil Sanjuan, *Presion Material Sobre Los Moriscos Andaluces, Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 3 (1980), s.189.

²³ Harvey, *Muslims in Spain*, s.212.

²⁴ Farda: Hristiyan krallıklarında Moriskolar ve Yahudiler tarafından ödenen kıyı bölgesinin savunması için verilen vergi çeşididir, bkz. <http://lema.rae.es/drae/?val=farda> (25.03.2015); Carry, *age*, s.156; Genellikle yılda bir ödenen farda vergisi 1563'da toplam 20 bin duka altına ulaşmıştı, bk. S.Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, terc.: Yusuf Yazar, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990, s.356; Lea, *age*, s.214.

²⁵ M.^a Jesús Rubiera Mata, "La Familia Morisca de Los Muley-Fez, Príncipes Merinies e Infantes de Granada", *Sharq al-Andalus*, 13 (1996), s.159-160.

²⁶ Bkz. Fernández, *age*, 620, dn. 512; Antonio Gallego Burín –Alfonso Gâmir Sandoval, *Los Moriscos del Reino de Granada Según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada: Universidad de Granada: 1996, s.XXXV.

²⁷ Memorial'ın asıl kopyalarından biri, XVIII. asrın ikinci yarısında Elhamrâ'da görevli olan Lorenzo Núñez de Prado tarafından Elhamrâ arşivinde bulunmuştur. Bu kopya, bazı yanlışlar ve eklerle birlikte Rafael Contreras tarafından yayımlanmıştır. Daha sonraları Biblioteca Nacional de Madrid'de bulunan başka bir orijinal nüshası, Raymond Foulché-Delbosc tarafından yayımlanmış ve Antonio

*Memorial*da yer alan ve eleştiri konusu yapılan hususlar dikkatle incelendiğinde yeni fermanın Moriskolar'ın dinî ve sosyo-kültürel yaşamlarını tümünden ortadan kaldırmaya matuf olduğunu göstermektedir. İspanyol yönetimi, daha öncesinde İspanya'da bulunan dinî gruplardan biri olan Yahudileri fazla zorlanmadan, herhangi bir mukâvemetle karşılaşmadan kolay bir şekilde asimile etmiş, din değiştirmelerini sağlamıştı. Fakat, Moriskolar'ın Yahudiler'den farkı, silahlı olmaları ve ülke dışından yardım alma imkanına sahip olmalarıydı²⁸. Dolayısıyla, Moriskolar'ın asimilasyonu meselesi hem uzun bir sürece yayılmış, hem de, Katolik İspanyol devletinin maddî ve manevî gücünü azaltan bir etken olarak on yıllarca varlığını devam ettirdi.

Francisco Núñez Muley, Pedro de Deza'nın huzurunda, saygıda kusur etmeyen, alçak bir ses tonuyla başlayan konuşmasında hem Tanrı'nın hem de İspanya kralının hizmetinde olduğunu (*He servido a Dios nuestro señor y a la corona real...*) ifade etmiştir. Moriskolar'la İspanyol yönetimi arasında, yaşadığı döneme kadar meydana gelen olumsuz hadiseleri sebep ve sonuçlarıyla özetledikten sonra, Katolik devletin dinî kültürünü düzenleyen yeni kanûnda (*La nueva premática*) yer alan emir ve yasakların Gırnata ve civâr bölgelerinde yaşayan Moriskolar'ı aşırı derecede rahatsız ettiğini açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Katolik öğretilerine karşı gelmeden, İspanyol devletinin sadık bir hizmetkârı olduğunu sık sık ifade ederek, Moriskolar'ın yaptıkları ve yeni kanûnda yasaklanan her ne varsa bunların kültürel, ekonomik ve temizlik gibi ihtiyaçlardan kaynaklandığını isbata gayret etmiştir²⁹. Muley, *Memorial*da anlattığı olayları güçlü argümanlarla desteklemiştir³⁰.

*Memorial*da yer verilen hadiselerden biri olan Gırnata isyanları (1499, 1500, 1501), Muley'e göre, dönemin İspanya kralına ve krallığına karşı değil, Katolik Kralların (İzabella ve Fernando) imzalarının yer aldığı Gırnata teslim anlaşmasının ihlâl edilmesine, yani,

Gallego Burín ve Alfonso Gámur Sandoval ise Raymond'un bu çalışmasını Moriskolar'la ilgili yazdıkları kitabın girişine almışlardır. Bkz. Contreras Y Muñoz, Rafael, "Nuevos datos sobre la guerra y la expulsión de los moros", *Revista de España*, LXVIII (1879): 185-209; Foulché-Delbosc, Raymond, "Memorial de Francisco Núñez Muley", *Revue Hispanique*, Paris, VI (1899): 205-239; Burín y Sandoval, age, s.XXXVI-LII.

²⁸ Ruiz, *agm*, s.397.

²⁹ Ruiz, *agm*, s.395-398.

³⁰ Contreras, *agm*, 188.

Katolik Kralların imzaladığı bu metne sadık kalmayan yöneticilere karşı çıkarılmışlardı³¹. Yine, Şarlken döneminde çıkan *Comunero* isyanında (1520) Moriskolar'ın Katolik Kral tarafında nasıl canla-başla yer aldıklarının altını çizer. Söz konusu isyan sırasında, Mondejar Markizi, Don Antonio, Don Bernardino de Mendoza ve onun kardeşleri ile Moriskolar'dan oluşan 400'den fazla askerle tüm İspanya'da *Comuneroslar'a* karşı ilk silahlanan insanlar olduklarını belirterek, Don Hernando de Cordova, Diego Lopez Aben Axar, Diego Lopez Harera gibi komutanlar ile Gırnata'nın son sultanı Ebû Abdullah'ın kardeşi olan Don Juan de Granada'nın³² kraliyet ordusunda bir kahraman olarak yer aldığını ve İspanya kralına sadakatle bağlı olduğunu ifade etmiştir.³³ Muley, Moriskolar'ın devletin "*sadık teb'aları*" olduklarını kanıtlamak amacıyla tarihî şahsiyetleri referans olarak kullanmıştır.

Memorialda Moriskolar'ın dil, giyim-kuşam, örf ve adetleri olmak üzere 3 temel sorun ele alınmakta ve bunlara dair açıklamalara yer verilmektedir. Daha sonra da görüleceği gibi tüm sorunlar dinî alanının dışına çıkarılarak son derece rasyonel bir zeminde tartışılmaktadır. Çünkü Muley, getirilen yasakların ve ortadan kaldırılmaya çalışılan unsurların, İspanyol yönetimi tarafından "*İslamî*" olarak kodlandığının farkındaydı ve bu sebeple daha yerel ve daha dünyevî bir dil kullanma zorunluluğu duymuştu.

Memorialda üzerinde durulan en önemli ve Moriskolar'ın canını en fazla sıkın yasağın "*Arapça*" diliyle her türlü yazılı ve sözlü iletişimin yasaklanmasıydı. Aslında, Arapça'nın kullanılması ve halkın ticarî amaçlı faaliyetlerinde (senet, tapu vs...) kullanımı

³¹ Burín y Sandoval, *age*, s.XXXV.

³² Gırnata'nın son sultanı Ebû Abdullah'ın üvey kardeşleri olan Nâsır b. Ali ve kardeşi din değiştirip Hıristiyan olmuş, Nâsır, Fernando de Granada, kardeşi ise Don Juan de Granada adını almıştır. Babaları Ebû'l-Hasan Ali'nin ikinci eşi İsaabel de Solis'in (bu kadın Müslüman olunda Zoraya/Süreyya ismini aldı) oğullarıydı. Genç yaşta Hıristiyan olan kardeşlerden Don Juan de Granada Galicia'da yönetimde bulunmuştu, bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (siyasî tarih)*, 2012, s.275; s.75, dn. 47.

³³ Arenal, *Los Moriscos*, s.51; *Early Modern Spain*, Ed.: Jon Cowans, University of Pennsylvania, Philadelphia 2003, 107; 219; Lea, *age*, s.211.

1526'da yayımlanan fakat, uygulanmayan kraliyet fermanında yasaklanmıştı³⁴. Yeni fermanla ise; Arapça ile yapılan bütün mükâveler (yapılmış olan kontrat ve yazışmalar) geçersiz sayılacağı, Arapça yazılmış olan bütün kitapların 30 gün içerisinde Gırnata Meclis Başkanı Deza'ya teslimi, 3 yıl içerisinde Gırnata ve civâr bölgelerinde yaşayan herkesin Kastilya dilini öğrenmeleri, 3 yıl sonrasında hiç kimsenin gizlice ve alenen Arapça konuşmasına izin verilmeyeceği ilan edilmiştir³⁵.

İspanyol yönetimi (XVI. asırda) Arapça dilini temizlik, yemek, adet ve göreneklerle ilgili değil, İslâm dinine bağlılığın bir işareti olarak değerlendirmiştir³⁶. Aslında, Arapça'yla ilgili yasak, erken dönemde başlamıştı; 1502'de çıkarılan bir fermanla Yeni Hıristiyanların (*crístianos nuevos*)³⁷, dinî ibâdetlerini Arapça ile değil, Kastilyanca ve Latince ile yapmaları emredilmişti³⁸. Gırnata Şehir Konseyi de Arapça konuşulmasını her türlü kötüğün kaynağı olarak değerlendirmiş, "*Moriskolar'ın hayatında var olan kargaşanın*" temel sebebi ve Moriskolar'ın Hıristiyan toplumuna entegrasyonun önündeki en büyük engel olduğuna inanmıştır³⁹. Yine, Moriskolar'ın kendi aralarında Arapça konuştuklarını duymaları, komşuları olan Hıristiyanlar için ciddi anlamda rahatsız edici bir toplumsal problemdi⁴⁰.

Muley, Gırnata ve çevresinde Arapça'nın konuşulmasının İslâm dinine bağlılıkla ilgisi olmadığını mantıksal bir çerçevede izâh ederek sakıncalı olmadığını göstermeye çalışmıştır; Kudüs ve Malta'daki Katolik Hıristiyanların Arapça'yı hem konuştuklarını

³⁴ Luis de Mármol Carvajal, *Historia de Rebellion y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, I-II, Madrid 1797, I, 141-142; Jaime Bleda, *Coronica de Los Moriscos de España*, Universidad de Valencia, Valencia 2001, s. 656.

³⁵ Bilgin, *age*, s.81-82.

³⁶ Mercedes García Arenal, "The Religious Identity of the Arabic Language and the Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada", *Arabica*, 56 (2009), s.498.

³⁷ *Crístianos Nuevos*: "Crístiano Nuevo" kavramı Hıristiyan olan Yahudi ve Müslümanları ifade etmek için kullanılmaktadır. Sadece Müslümanları ifade etmek için *Moriscos* (*crístianos nuevos de moros*) Yahudileri ifade etmek için de *Converso* kelimesi kullanılmaktadır, bkz. Francisco Núñez Muley, *A Memorial for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*, Ed.: And Transl. Vincent Barletta, Chicago 2007, s.60, dn.20.

³⁸ Arenal, *The Religious*, s.500.

³⁹ Muley, *age*, s.23.

⁴⁰ Arenal, *Los Moriscos*, s.508.

hem de yazdıklarını, hatta ayınlarını bu dille yaptıklarını ifade ederek, şayet, Arap dili gerçekten Katolik imana karşı bir unsur olsaydı, buradaki (Kudüs ve Malta) Hıristiyan filosof ve din adamlarının onu kullanmamalar gerektiğini belirtir. Ayrıca, Deza'nın vicdanına hitap ederek kendisiyle doğulan ve büyülen anadili kimin terk edebileceğini sorar. Yeni Hıristiyanların Kastilyanca dilini öğrenme konusunda istekli olduklarını fakat, tam anlamıyla öğrenmeleri için 3 yıl değil en az 20 yıla ihtiyaç duyulduğunu söyler⁴¹. Kastilyanca'nın öğrenilmesi konusunda zaman sınırlamasına gidilmesi, Yeni Hıristiyanlar'ın suçlanması ve cezalandırılmasını sağlamaya yönelik bir girişim olarak değerlendirdiğini belirterek, insanların bu zorlamalar nedeniyle yerlerini terk ederek başka diyarlara gittiklerini ve yurtlarını terk edenlerin bir kısmının da eşkiyalık yaptığını ifade eder⁴².

Gırnata ve civâr bölgelerde yapılan ticâretin alım-satım, senet ve diğer belgelerin Arap diliyle yapılıyor olması Muley'in öne sürdüğü önemli argümanlardan biri olmuştur. Ona göre, Gırnata için önemli bir ticarî faaliyet olan ipek ticâretindeki alım-satım işlemlerinde (ipeğin kilosu, fiyatı, değeri ve oranı) kullanılan isim ve kavramların Arapça olması ve bu isim ve kavramların Kastilyanca'da bulunmaması, Kastilyanca dili ile ticâret yapılmasını neredeyse imkansız hale getirmektedir. Ayrıca, ipekten alınan vergilerin yalnızca Kastilyanca ile yazılması diğer tüm işlemlerin (ipeğin miktarı, akliyesi ve diğer hususlar) ise Arapça yazılmasının karışıklığa neden olacağını, dolayısıyla bu durumun, ticâreti ve vergi tahsilatını olumsuz etkileyeceğini öne sürer⁴³.

Muley, Gırnata'nın şehrinin ilk piskoposu olan ve buradaki Mürlümanlar'ın Hıristiyanlaştırılması amacıyla Gırnata'ya gönderilen Hernando de Talavera ile *Alpujarra*'daki dağ köy ve kasabalarını ziyaret ettiklerinde yağmur duası için insanları duaya davet ettiklerini, dua merâsimi esnasında piskopos Talavera'nın başı açık bir şekilde Moriskolar'ın önünde durarak onların kendi dillerinde, yani Arapça olarak dua etmelerini istediğini⁴⁴ ifade ederek, (bu hadise 1506 veya 1507'de vukû bulmuştu) Arapça'nın Hıristiyan din adamları tarafından dahi yasaklanmadığına delil olarak sunar. Ayrıca, Piskopos Talavera, rahiplerin Arapça öğrenmelerini teşvik ederek,

⁴¹ *Early Modern Spain*, s.108.

⁴² Arenal, *The Religious*, s.55.

⁴³ Muley, *age*, s.92-95, 232-234.

⁴⁴ Muley, *age*, s.7.

Hıristiyan akidesinin Moriskolar tarafından hızlıca benimsenmesini ve *Yeni Hıristiyanlar*'ın günah çıkarma ibâdetini Arapça bilen rahipler eşliğinde yapmalarını sağlamaya çalışmıştır. Yine, Talavera, bir Hıristiyan ayînini "...*Bayramınız mübarek olsun*" diyerek Arapça kelimelerle bitirmiştir⁴⁵.

Muley, Piskopos Talavera'nın aslında geçici bir süreliğine Arapça konuşulmasına izin verdiğinden haberi yokmuş gibi davrandığı görünmektedir. Çünkü Talavera, bir Hıristiyan tarafından beklenen davranışlar listesini sıralarken "...*herşeyden daha çok özellikle, konuşmanızda olabildiği kadar Arapça'yı unutarak ve kendinize unutturarak ve evlerinizde konuşulmasına izin vermeyerek...*" diyerek Moriskolar'ın toplumsal entegrasyonunu önermişti.⁴⁶

*Memorial*da üzerinde önemle durulan hususlardan biri de giyim-kuşama getirilen yasaklardı. Yayımlanan fermanla Mağribî elbiselerin giyilmesi, terziler tarafından bu tarzda elbiselerin dikilmesi, kadınların örtünmesi ve peçe takması yasaklanıyordu. Benzer bir yasak daha önce 29 Temmuz 1513'te ilan edilmiş ve kadınların hala "*yüzlerini kapattıkları*" belirtilerek, çarşaflarını çıkarmaları için iki yıllık bir geçiş süreci öngörülmüştü. İki yıldan sonra ise çarşaf giymeye devam edenlerin giyim kuşamlarına el konulacak, tekrarı halinde ise kırbaç ve sürgün cezası verilecekti⁴⁷. Araştırmacı Carr'nin de belirttiği gibi XVI. asır İspanyası'nda *çarşafa* karşı duyulan öfkenin temelinde çarşaf giyen kadınların hayat kadınları olduğu ve gayri meşrû işler yaptıklarına dair Hıristiyan toplumunda var olan yaygın inanıştı. Nitekim 1523'de Eski Hıristiyanların da çarşaf takması yasaklanmıştı⁴⁸.

Muley ise, Moriskolar'ın giyim-kuşam tarzları ve giydikleri elbiselerin Müslümanlara has olmadığını vurgulamak için örnekler vererek durumu açıklamaya çalışır. Gırnata ve civâr bölgelerinde Moriskolar'ın giydikleri elbiselerin bu krallığa özgü "*yerel kıyafetler*" olduklarını belirterek, bunların Fas (Morocco) ve Türkiye'de giyilen elbiselerden farklı olduklarını söyler. Hatta diğer İslâm beldelerinde de elbiseler konusunda farklılıklar mevcuttur; Fas'daki giyim, Cezâyir'deki (Tlemcen) giyim gibi, Tunus'daki Fas'daki gibi değildir. Aynı şey Türkiye ve diğer krallıklardaki giyimler için de söz konusudur. Şayet, Muhammed'in (s.a.v.) dini belirli elbiseleri giymeyi

⁴⁵ Arenal, *The Religious*, s.501.

⁴⁶ Carr, *age*, s.113.

⁴⁷ Carr, *age*, s.122.

⁴⁸ Carr, *age*, s.122-123.

öngörseydi, İslâm dünyasının her tarafında aynı şekilde elbisele-
rin giyilmesi lazımdı. Muley, elbise konusunda iknâ edici başka bir
argüman daha kullanır; Suriye’de ve Mısır’da Hıristiyan din adam-
ları ve bu sınıftan olmayan Hıristiyanların *Türk tarzında* giyindikle-
rini; başlarını sardıklarını, boydan boya kaftan giydiklerini, Arapça
ve Tükçe konuştuklarını, İspanyolca veya Latince konuşmayı bilme-
diklerini ve bunların halen Hıristiyan oldukları örneğini vererek,
Pedro de Deza’yı etkilemeye çalışmıştır.

Muley, giyim-kuşam değişiminin ekonomik boyutuna da değİ-
nerek, Gırnata ve civâr bölgelerde 200 binden fazla kadının yaşadığı
(başka bir anlatımda ise; 50 bin kadın olduğu ve bu kadınların
her birinin ise iki kız çocuğu olduğu düşünöldüğünde 150 bin ka-
dına tekâbül ettiği, bunlardan 4-5 bini hariç diğerlerinin ancak rehin
vererek yeni elbiseleri alabilecekleri belirtilir⁴⁹), bunların yeni elbi-
seler alması durumunda sözkonusu parayı bulamayacaklarını, Kas-
tilya eteği, şalı, terliği ve şapkasını alacakları paralarının olmadığını
belirtir. Ayrıca, 3 milyondan fazla para harcanarak yaptırılan mev-
cut elbiselerin terk edilmesi ciddi bir ekonomik israftır ve bu sek-
törde çalışan tüccarların, simsarların, kuyumcuların ve diğer
şahısların işlerini kaybetme tehlikesiyle yani, bir *işsizlik sorunuyla*
karşılaşacaklardır⁵⁰. Muley, Gırnata ve civâr bölgelerde de kılık-kı-
yafet konusunda bir tutarlığın olmadığı görüşündedir. Ona göre;
halk temiz, kısa, şık ve ucuz elbiseler aramakta, bazen bir dukalık
elbiseler giymekte, düğün elbiselerini korumakta ve bu elbiseleri
üç-dört nesil korumaktan zevk almaktadır. Dolayısıyla, halkın bu
geleneğini bırakmasının istenmesinde herhangi bir fayda görmedi-
ğinin altını çizmektedir⁵¹. Muley, yaşlı insanlara sorulduğunda
daha önce giyilen elbiselerin şimdikinden farklı olduklarını hatırla-
yacaklarını ifade ederek, elbise konusunda bir değişim yaşandığını
da vurgular⁵². Ayrıca, devletin önemli bir gelirinin Moriskolar’ın
yaptıkları ipek, inci ve altın ticâretinden geldiğinin belirtir.

Kadınların yüzlerinin örtünmesine karşı çıkılmasına bir anlam
veremediğini ifade eden Muley, kadınların yüzlerini açmaları duru-
munda, erkeklerin günaha daha meyilli olacaklarını ve çirkin kadın-
ların bekâr kalma problemiyle karşılaşılacağını belirtir. Ona göre

⁴⁹ Muley, *age*, s.66.

⁵⁰ Arenal, *Los Moriscos*, s.51; *Early Modern Spain*, s.106

⁵¹ Arenal, *Los Moriscos*, s.51

⁵² Muley, *age*, s.70.

kadınların yüzlerini örtmeleri tamamen “tanınmama” durumuyla ilgilidir. Dinî herhangi bir boyutu yoktur. Nitekim, Katolik Kral Fernando, ağır baskı altında da olsalar Hıristiyanların, Morisko kadınların örtüsünü açmaya teşebbüs etmelerini yasaklamıştır. Muley, bu krallıkta yaşayan kadınların örtü sebebiyle neden rahatsız edildiklerini sorar⁵³.

Şarlken döneminde Gırnata Başkomutanı Tendilla Markizi'nin İspanya sarayına gönderdiği bir mektupta “...majestelerinin Morisko kıyafetlerini neden yasakladığını anlayamadığımı...” belirterek “...Tanrı'ya yemin ederim ki, krallık bir yıl içinde, kıyafet değişimi ve satışlarından kazandığı, bir milyon dukadan daha fazlasını kaybedecektir...” diyerek kıyafet yasağına karşı çıkmıştı⁵⁴.

Çarşaf ve peçe takılmasının yasaklanması kanûnlar yoluyla Müslümanlar'ın en mahrem alanlarına İspanyol yönetiminin yaptığı saldırıların bir parçasıydı. Bu yasakla, bireysel mahremiyet alanı toplumsal alana taşınarak, toplumsallaştırılarak içinin boşaltılması, değersizleştirilmesi amaçlanmıştır⁵⁵.

*Memorial*da üzerinden durulan önemli hususlardan bir diğeri de hamamların yasaklanmasıdır. Aslında hamamlar XV. asırdan sonra Avrupa ve İspanya'da yasaklanmıştı. Bu yasağın gerekçeleri arasında, vücut'un direncini düşürdükleri, fahişelik ve ahlaksızlık mekânları olduğu ve Müslümanlar'a özgü mekânlar oldukları yer almıştır⁵⁶. Çıkarılan fermada (*Premática*) “... şahsî ve umuma açık bütün hamamların yıkılması...” emredilmekteydi. Muley, hamamların toplumun temizlik ihtiyacının bir sonucu olarak var olduklarını, herhangi bir dinî referansının olmadığını ifade eder. Ona göre; hamamların Moriskolar'ın gizlice ibâdet ettikleri ve İspanyol yönetimine karşı toplantıların yapıldığı mekânlar olarak düşünülmesi tamamen yanlıştır. Çünkü, Moriskolar'ın ibâdet mahalleri için gerekli olan temiz mekânlardır, dolayısıyla, bu yerler hamamlar olamaz. Hamamlar, umuma açık ve çoğu zaman Hıristiyanların kullandıkları yerler olmaları sebebiyle gizli toplantıların mekânı da olmazlar. “*Kir dolu havuza*” benzettiği hamamlara halk çeşitli hastalık ve yaralar sebebiyle gitmekte, en çok da balıkçılar, demirci, nalbantçı, kömür satıcıları, yağ satıcıları, kasaplar, iplikçiler (iplik yapıcıları),

⁵³ *Early Modern Spain*, s.108.

⁵⁴ Carr, age, s.123.

⁵⁵ Carr, age, s.123.

⁵⁶ Carr, age, s.87.

mezbahanelerde çalışan dericiler, ve [mezbahanelerin] dışında çalışanlar, kamusal septik tanklarda çalışanlar, cadde ve evlerde biriken pislikleri kaldıran lağımçılar, kirli evlerde ve gübre işinde çalışanlar ile buna benzer işlerde çalışanlar hamamları kullanmaktadır⁵⁷. Hamamların bir dönem Kastilya'da yasaklanmış olması, savaşçıların savaşma kabiliyetlerini zayıflattığı inancıdır, şuanda da herhangi bir savaş sözkonusu değildir. İnsanların kendi evlerinde, dere ve çaylarda yıkanmalarına da mani olunursa, temizlik ihtiyacının nasıl karşılanacağını sormaktadır⁵⁸. Muley'in hamamların yıkılmasını engellemek için öne sürdüğü gerekçeleri, XIII. yy'da İspanya'nın Zorrita kasabesindeki uygulamalar desteklemektedir. Belki de hiçbir Morisko'nun yaşamadığı bu kasabada hamamlar, Salı, Perşembe ve Cumartesi günleri erkeklere, Pazartesi ve Çerşamba günleri kadınlar, Cuma ve Pazar günleri ise Yahudiler'e açıktı⁵⁹.

Fakat, öne sürülen tüm gerekçelere rağmen, Gırnata'daki hamamların kapatılması ve yıkılmalarının önüne geçilemeyecektir. Şayet, herhangi bir kimse bu hamamları evinde veya başka bir yerde muhafaza etmeye kalkıp kullanırsa, 50 gün zincirli hapis, 100 bin maravidi para ve 2 yıl sürgün cezasıyla, ikinci defa bu suçu işlemesi durumunda cezaya iki katına çıkarılacak, üçüncü defa suçu tekrar işlemesi durumunda ise malının yarısına el konulacak ve 5 yıl kürek mahkûmiyetiyle cezalandırılacaktı⁶⁰.

Zambra⁶¹ ve Leilalar (oyun ve şarkılarla şenlik), Katolik dine aykırı olmamasına rağmen Cuma ve bayram günlerinde yasaklanması Muley'in üzerinde önemle durduğu konulardan biriydi. Muley, bunların Moriskolar'ın kültürel bir değeri olarak anlaşılmasına anlam veremediğini, bu seramonilerin kendilerini Hıristiyanlıktan uzaklaştırmadığını ve Hıristiyan olmalarını engellemediğini ifade eder. Kaldı ki, iyi bir Morisko'nun bunları yapmasıyla karşılaşılacağını, İslâm fakihlerinin ise; zambralar oynamaya, şarkılar söylenmeye başladığında, o mekânı derhal terk ettiklerinin bilindiğini söyler. Şayet, dinî bir seranomi olsaydı, hem Afrika'da hem de Türkiye'de olmaları gerekirdi, dolayısıyla zambra ve leilalar bu krallığa

⁵⁷ Muley, *age*, s.42.

⁵⁸ Arenal, *Los Moriscos*, s.53.

⁵⁹ İmamüddin, *age*, s.357

⁶⁰ Lea, *age*, s.226

⁶¹ *Zambra*, Müslüman Granada da festivallerde icra edilen popüler bir müzik çeşididir. Tamburin gibi müzik aletleri eşliğinde, şarkı söylenir dans edilirdi, bkz. Muley, *age*, s.77, dn.49.

ait seranomilerdir. Muley'e göre, bu seranomilerin ortadan kaldırılması gerekiyorsa bu işi zamana bırakmak gerekmektedir. Çünkü, kutsal *Corpus Christi*⁶² gününde yapılan ayinlere/törenlere gün geçtikçe katılımlar artacak ve zamanla zambra ve leilalar unutulacaktır⁶³. Yine Muley, Hernando de Talavera zamanından enstrümental eşliğinde zambraların çalındığını ve bu konuda Talavera'nın herhangi bir yasaklama yoluna gitmediğini, Hıristiyanların kutsal gün ve ayinlerinde bunların çalındığının ifade ederek bu yasağın anlamsızlığını belirtmeye çalışır⁶⁴.

Cuma, Pazar ve bayram günlerinde evlerin kapılarının açık bırakılması (Katolik müfettişlerin, Moriskolar'ın namaz kıyıp kılmadıklarını teftiş maksadıyla) zorunluluğu, Muley'in üzerinde durduğu önemli noktalardan biridir. Muley, Moriskolar'ın gizlice ibâdet etmelerinin önlerinde ciddi bir engelin bulunmadığını (yani, geceleyin de ibâdet edebilecekleri) dolayısıyla, kapıların açık tutulmasının işe yaramayacağını, bu durumun hırsızlara yarayacağını ve kadınlara tecâvüz girişimlerinin önünü açacağını belirtir⁶⁵. Kapıların kapalı tutulmasının Katolik İmana karşı bir eylem olmadığını vurgular.

Muley, "*Kına (henna) yakmanın*" yasaklanması üzerinde de durur. Ona göre kına⁶⁶ bu krallıkta (Gırnata) yer alan insanların temizlik maksadıyla vücut ve saçlarına sürdüğü ve banyoya girdikleri zaman kullandıkları bir temizlik maddesidir. Müslümanlara has olmayan kına ile insanlar temizlenmektedir. Sabunla birlikte kullanıldığında, erkek, kadın ve çocukların derilerine sürüldüğünde uyuz hastalığını yok ederek onları iyileştirir. Yine kadınlar saçlarını kına ile renklendirir ve başağrısına muhtela olduklarında kına ile şifa bulurlar. Sanatçılar el ve ayaklarını temizlemek, özellikle, düğünlerde hoş ve çekici görünmek için kına yakarlar. Muley, 1518'de Guadix piskoposu Don Pedro de Guavera'nın krallıktaki kadınların kına yakmalarını engellemek maksadıyla onların başlarını traş etmele-

⁶² Corpus Christi Günü: Latince'de İsa'nın bedeni anlamına gelir. Katolik yortusudur. (a.s.)

⁶³ Arenal, *Los Moriscos*, s.52.

⁶⁴ Muley, *age*, s.223; Carr, *age*, s.49.

⁶⁵ Arenal, *Los Moriscos*, s.53; *Early Modern Spain*, s.107.

⁶⁶ Kına ile ilgili olan kısımların ki-bunlar XVIII. asırda Alhamra arşivinde keşfedildi, Muley'e ait olduğu şüphelidir veya şayet bu kısım yer alıyorsa Muley bu kısmı Deza'ya yazdığı mektuba almayı düşünmemiştir, Muley, *age*, s.21.

rini emrettiğini fakat, bu girişimin Senyörler tarafından engellendiğini ifade ederek, Hernando de Talavera'nın da kınayı yasaklamadığını belirtir⁶⁷.

Mağribî isim ve soyisimlerin terk edilmesinin (kabile ismine atıf yapılan İbn⁶⁸ gibi) istenmesi Muley'in açıklama yapmak zorunda kaldığı bir diğer husustur. Ona göre; eski soyisimler bir insanı, diğerinden ayırmaya yardımcı olmaktadır. onların yitirilmesi durumunda toplumsal hafızanın kaybolacağı ve bu durum kimse- nin faydasına olmayacaktır. Kaldı ki Katolik Krallar'ın dahi soyisimleri yasaklama yoluna gitmemeleri, bu krallıkta yer alan kişilerin hem kendi soykütüklerini hem de fâtihterin (*conquistadorlar*) hatıralarını korumalarına yardımcı olmuştur⁶⁹. İsimler konusunun ekonomik boyutunun da varolduğunun altını çizen Muley, vergi evraklarının bu soyisimlere (lakab/künye) göre düzenlendiğini ileri sürerek bunların kullanılmaması durumunda, faturaların kimler adına düzenleneceğinin problem olacağını ve dolayısıyla vergilerin toplanmasında sıkıntıların yaşanacağını belirtir⁷⁰.

*Memorial*da yer alan konulardan biri de, Moriskolar'ın siyahî köle sahibi olmalarıyla ilgili yasaklayıcı maddeye olan itirazdı. Çıkan kanûnda, Moriskolar'ın sahip oldukları ve genel olarak Kuzey Afrika'dan getirilen bu kölelerin Gırnata'yı terk etmeleri istenmekteydi. Bu tarihten sonra hiçbir Morisko köle sahibi olamayacaktı. Katolik yönetim her geçen gün sayıları artan bu kölelerin Müslüman olmasından ve olası bir isyana kalkışmasından korkmaktaydı⁷¹. Muley, 20 binden fazla kölenin bulunduğu Gırnata ve civârında, kölelerle ilgili durumun daha önce Tuleytûla'da (Toledo) ele alındığını ve bunların büyük bir kısmının vatandaş statüsüne alındığından bahsederek, 100 kişiden fazla köle sahibi olunmasına

⁶⁷ Arenal, *Los Moriscos*, s.52; S.16.

⁶⁸ Muley, isimler konusunda Muley, isimler konusunda dört kalıba işaret etmektedir: Künye: ilk çocukluk ismine mesela Ebû Ali Muhammed (Ali'nin babası olan Muhammed gibi), Nesep: sülale, kökene işaret eder. Muhammed b. Ali b. Ahmet gibi, Lakap: kişinin mesleği ile bağlantısını gösteren bağ (Muhammed el-Katip gibi, yani katip Muhammed gibi), Nisbet: Kişinin nerele olduğuna işaret eder, Muhammed el-Fezî (Fez'li Muhammed gibi), 16. Asrın Granadasında bütün bunlar birlikte kullanılırdı, mesela Ebû Ali Muhammed b. Muhammed el Fezî gibi, Muley, age, s.88, dn.68.

⁶⁹ Arenal, *Los Moriscos*, s.54.

⁷⁰ Muley, age, 105.

⁷¹ Muley, age, s.45.

lisans verilmediğini belirtir⁷². Ona göre Moriskolar'ın da en az Hıristiyanlar kadar hizmete ihtiyaçları vardı ve dolayısıyla kölelerinin ellerinden alınmasına ve köle sahibi olmalarına engel olunmasının hiçbir gerekçesi olamazdı.

Sonuç

Memorial, XVI. asrın ikinci yarısında, Endülüs Müslümanları (Moriskolar) için verilecek nihâi sürgün kararını (1609-1614) –Moriskolar için “İspanya'nın Firavunu'ndan” kaçıştı⁷³- durdurmaya yönelik sonuçsuz kalan en etkili çaba olmuştur. Francisco Núñez Muley'in de ifade ettiği gibi kendilerini “*Kastilya veya Andalucia Hıristiyanları*” olarak gören Moriskolar'ın Katolik İspanyol yönetimi ile süreç içerisindeki (1492-1567) ilişkilerine ışık tutmakta, Moriskolar'ın bu süreçte yaşanan olumlu-olumsuz olaylara bakışını yansıtmaktadır.

Memoriala yansıyan ifadelerle yakından bakıldığında hem bir arzuhâl hem bir ihtarnâme hem de bir izahatnâme olarak değerlendirilebilir. Francisco Núñez Muley, çıkan yasaların (*La nueva premática*) uygulanması durumunda ortaya çıkabilecek sorunlara (bilhassa sosyo-ekonomik) işaret ederek Pedro de Deza'nın “*gözünü açmasını*” ve krallığı bekleyen tehlikeleri görmesini isterken, Moriskolar'ın Gırnata krallığının en sadık vatandaşları olduğunun altını çizerek, tek gayelerinin İspanya kralına ve krallığına sonsuza dek hizmet etmek olduğunu belirtir. Yasakların, Gırnata ve civâr bölgelerinde yaşayan vatandaşların örf ve adetlerine aykırı olduğunu, sahip oldukları sosyo-kültürel değerlerin dinden (İslâm) değil, yerel anlayıştan kaynaklandıklarını sık sık vurgular.

Francisco Núñez Muley, *memorialda* öne sürdüğü tezini doğrulamak için bazen ilginç örnekler vermektedir. Mesela, hamama gitmenin ve kına yakmanın Hıristiyan kültürünün bir parçası olduğuna dair yaklaşımı böyledir. Halbuki, Endülüs coğrafyacısı İbrahim b. Yakup'un Galicialılar için belirttiği gibi İspanyol kültüründe, genelde, senede bir veya iki defa defa soğuk su ile yıkanmak sözkonuydu ve kıyafetlerini eskiyene kadar yıkamıyorlardı. Bunun sebebi ise terliken üzerlerinde biriken kirin bedenlerini yumuşattığı inancıydı⁷⁴. Hıristiyan kadın ve erkeklerin yaygın olarak kına kullandıklarına dair bir veri de bulunmamaktaydı.

⁷² Arenal, *Los Moriscos*, s.54.

⁷³ Carr, age, s.361.

⁷⁴ Carr, age, s.37.

Hem Madrid sarayı, hem de Gırnata Kraliyet Yüksek Mahkemesi bu mektuba/memorial duyarsız kalmıştır. Mármol, bu mektuba karşı resmî anlamda bir reaksiyon olduğunu kaydetse de, bu reaksiyonlar *memorial*dan 30 yılı aşkın bir süre sonra yapılmıştır⁷⁵. Ayrıca, Mármol, *memorial*ı kısaltarak kitabına almış bazı kısımları ihmâl etmiş veya atlamıştır. Bu durum onun inanç ve diğer düşünceleri sebebiyledir⁷⁶.

Muley, Moriskolar'a getirilen yasakların er veya geç "*krallığın ve yerlilerinin yıkımına*" yol açacağını ifade ederken, aslında, kendi çaresizliklerini de ifade etmiş oluyordu. Ona göre; Moriskolar bu yaptırımlar karşısında "*uyum sağlamaktansa, ölmeyi ya da bu yük ve cezalar altında acı çekmeyi yeğlerlerdi*"⁷⁷. Nitekim çok geçmeden Gırnata ve çevresini alev gibi saracak bir isyan başlayacak (1568-1570) ve bu isyan İspanyol toplumu ve devletinin maddî ve manevî imkanlarını ciddi anlamda tüketecektir.

Kaynakça

- Arenal, Mercedes García, *Los Moriscos*, Universidad de Granada, Granada 1996.
- Arenal, Mercedes García, "The Religious Identity of the Arabic Language and he Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada", *Arabica*, 56 (2009), s.498-
- Bauman, Zgmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Bilgin, Feridun, Nasrîler (Benî Ahmer) Sonrasında Endülüs'teki Müslümanlar (Moriskolar), *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Bleda, Jaime, *Coronica de Los Moriscos de España*, Universitat de Valencia, Valencia:, 2001.
- Burín y Sandoval, Antonio Gallego –Alfonso Gâmir, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Universidad de Granada, Granada 1996.
- Carr, Matthew, *Kan ve İman*, trc.: Regaip Minareci, Alfa Yayınları, İstanbul 2015.
- Carvajal, Luis de Mármol, *Historia de Rebellion y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, I-II, Madrid 1797.
- Contreras y Muñoz, Rafael, "Nuevos Datos Sobre la Guerra y la Expulsión de los Moros", *Revista de España*, LXVIII (1879): 185-209.

⁷⁵ García, agm, s.4

⁷⁶ Muley, age, s.16

⁷⁷ Carr, age, s.212.

- Epalza, Mikel de, "La Voz Oficial De Los Musulmanes Hispanos, Mudejares y Moriscos, A Sus Autoridades Cristianas: Cuatro Textos, En Árabe, En Castellano y En Catalán-Valenciano", *Sharq al-Andalus*, 12 (1995).
- Early Modern Spain*, (Ed. Jon Cowans), University of Pennsylvania, Philadelphia 2003.
- Fernández, Javier Castillo, *La Historiografía Española del Siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y Su Historia del Rebelión y Castigo de Los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada 2014.
- Foulché-Delbosc, Raymond, "Memorial de Francisco Núñez Muley", *Revue Hispanique*, Paris, VI (1899): 205-239.
- García, Carlos Javier Garrido, "Colaboracionismo mudéjar-morisco en el Reino de Granada. El caso de la Diócesis de Guadix: Los Abenaxara (1489-1580)", *MEAH, Sección Árabe-Islam*, 48 (1999).
- Harvey, Leonard Patrick, "Capitulations of Granada", Çev.: Teofilo Ruiz, Philadelphia 1997, s. 344-350.
- Harvey, Leonard Patrick, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, London 2005.
- <http://lema.rae.es/drae/?val=farda> (25.03.2015).
- İmamüddin, S.Muhammed, *EndülüS Siyasi Tarihi*, terc.: Yusuf Yazar, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990
- Jose Maria Martin Ruiz, "Politica y Moral en El Siglo de Oro: El Memorial del Morisco Francisco Nuñez Muley", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 17 (1995).
- Lea, H.Charles, *İspanya Müslümanları Hıristiyanlaştırılmaları ve Süriülmeleri*, Çev.: Abdullah Davudoğlu, İnkılap Yayınları, İstanbul 2006
- Mata, M.^a Jesús Rubiera, "La Familia Morisca de Los Muley-Fez, Príncipes Merinies e Infantes de Granada", *Sharq al-Andalus*, 13 (1996).
- Muley, Francisco Núñez, *A Memorial for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*, Ed.: And Transl. Vincent Barletta, Chicago 2007.
- Özdemir, Mehmet, *EndülüS Müslümanları (siyasî tarih)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Özdemir, Mehmet, "Moriskolar", *DİA*, XXX, 288-191.
- Rosell, Don Cayetano, *Histariadores de Sucesos Particulares, M. Rivadeneyra*, I, Madrid 1858.
- Sanjuan, Joaquin Gil, "Presion Material Sobre Los Moriscos Andaluces", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 3, 1980, s.189.



Mahfuzât: Müslümanların Şehit Coğrafyası Endülüs

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ*

Endülüs'e 4-8 Nisan 2012 tarihinde İslâm Tarihçileri Derneği tarafından organize edilen bir program çerçevesinde gittik. Gezide Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, hocam Prof. Dr. Mehmet Özdemir Bey rehberliğimizi yaptı, değerli bilgilerini bizimle paylaştı. Elinizdeki yazı kızım SümeyraLübeyne ile birlikte katıldığım bu gezi kapsamında yazılmıştır. Yazı iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda kısa bir Endülüs tarihi verilmiş, ikinci kısımda gezi değerlendirilmiştir.

Giriş: Endülüs Tarihinden Kesitler

“Vandal ülkesi” anlamına gelen “Endülüs”, *Vandalicia* kavramından türemiş olup Cebel-i Tarık boğazının Avrupa yakasından Fransa'nın Pirene dağlarına kadar olan geniş bölgeyi ifade etmektedir.¹ Kimi kaynaklarda Hz. Osman döneminde fethedildiği söylenebilir.² Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik döneminde Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr'ın komutasındaki askerler tarafından fethedil-

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı [mehmet_mahfuz@yahoo.com]

¹ Bkz. Endülüs kavramı hakkındaki tartışmalar için bkz. Tahir AhmedMekki, *Dirasât el-Endelusiyyefi'l-edebe'it-tarih ve'l-felsefe*, Kahire 1987, 9-25.

² Muhammed Hamidullah Endülüs'ün Hz. Osman döneminde fethedildiğini söylemektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, “Fethu'l-Endelus Fi Hilafeti Seyyidina Osman sene 27 li'l-Hicre”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1978, VII/1-2, 221-226.

miştir. O dönemde Emevî Devleti'nin bir eyaleti olan Endülüs, çoğunlukla merkezden; bazen de Kayrevân'dan atanan valilerce idare edilmiştir.³Valiler dönemi olarak bilinen bu dönemin sonlarına doğru Endülüs'te etnik çekişmeler hatta çatışmalar yaşanmıştır. Bir taraftan Emaziğ (Berberi)-Arap çekişmesi sürerken diğer taftan Güney-Kuzey Arapları arasında mücadele başlamıştır.⁴

Endülüs'te bu sorunlar sürerken Doğu'da da Emevî Devleti yıkılmış, yerine Abbasîler idaresi kurulmuştur. Abbasî devletini kuranlar Emevî hanedanına mensup olan insanları, kadın çocuk demeden, kılıçtan geçirmişlerdir. Bu katliamdan halife Hişam b. Abdülmelik'in torunu Abdurrahman ve benzeri birkaç kişi ancak kurtulabilmiştir. Abdurrahman, bir süre kuzey Afrika'da gizlendikten sonra 756 senesinde Endülüs'e geçmeyi başarmış; Suriyeli Araplar, Emevî taraftarları ve Kaysîlerin desteğini alarak aynı yıl içerisinde, tarihe Endülüs Emevî Devleti (756-1031) olarak geçecek olan bağımsız bir devlet kurmayı başarmıştır.

Endülüs Emevî Devleti'nin ilk hükümdarı olan I. Abdurrahman dönemi (756-788) daha çok iç barışının sağlanması için verilen mücadeleyle geçmiştir. Devletin otoritesini tesis eden Abdurrahman, valiler döneminin sonlarına doğru kaybedilen toprakları yeniden fethetmeyi başarmış ve oğlu I. Hişam'a içte ve dışta itibarlı bir devlet bırakmıştır.

Ömer b. Abdulaziz'e benzerliği ile ünlenen I. Hişam (788-796), daha çok dinî kişiliği ile tanınmıştır. Sekiz yıl iktidarda kalan I. Hişam, yeniden cihad ruhunu canlandırmayı başarmış; Fransızlara karşı ciddi seferler düzenlemiş, ilk kez Pirene dağlarının arkasındaki Septimania geçidini ele geçirmiştir. İlim ve irfana yakınlığıyla da tanınan I. Hişam, Malikîliği resmi mezhep olarak kabul etmiş ve bu mezhebin ulemasına büyük itibar göstermiştir. Sadece Müslüman Araplar veya Emaziğler'e dayanarak Endülüs'ü yurt edinmenin mümkün olmadığını gören I. Hişam, yerli halkın İslâm dinini

³ Valiler dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Şakir Mustafa, *el-Endelûsfi't-tarih*, Suriye 2002, 29-75.

⁴ Endülüs'teki iç çekişmeler ve bunların Endülüs'ün kaderi üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. "Endülüs'ün Yıkılış Süreci Üzerine Mehmet Özdemir ile Bir Röportaj", *Endülüs'ten İspanya'ya*, TDİV, Ankara 1996, 117.

kabullenmesi için büyük çabalar sarf etmiştir. Bu gayretlerin sonucunda adına “müvelledun” denilen yeni bir kitle doğmuştur.⁵

I. Hişam'ın yerine geçen oğlu I. Hakem (796-822) döneminde bir takım iç karışıklıklar yaşanmışsa da, ondan sonra Endülüs Emevî tahtına geçen II. Abdurrahman (822-852) döneminde bu problemler büyük ölçüde halledilmiştir. II. Abdurrahman dönemi Endülüs Emevî devletinin en parlak dönemidir. Nitekim onun döneminde ülke iç istikrara kavuşmuş, Abbasîler örnek alınarak idarî reforma gidilmiş, Arapça ve İslâm dininin yerli halk arasında yaygınlaşması için büyük çaba gösterilmiş ve bunda da önemli ölçüde başarılı olunmuştur. II. Abdurrahman döneminin sonlarına doğru Endülüs'teki Müslüman nüfusun çoğunluğunu müvelledun, yani yerli Müslümanlar teşkil etmeye başlamıştır. İlim ve kültüre çok önem veren II. Abdurrahman, ülkenin her tarafında medreseler kurdurmuştur. Kurtuba medreseleri dönemin Bağdat medreseleri ile rekabet edebilecek hale gelmiştir. Bu medreselerden sadece Müslümanlar değil, diğer din mensupları da yararlanmışlardır. Aynı zamanda bir ilim dili haline gelen Arapça, yerli halk tarafından benimsenmiş ve evlerde dahi konuşulmaya başlanmıştır. Sadece İslâm dinini benimsemiş olan yerli halk değil, aynı zaman da Hıristiyanlar da, din adamlarının tepkisine rağmen, Arapça konuşmayı tercih ediyor ve bu dil ile yazılanları okumaya gayret ediyorlardı. II. Abdurrahman döneminde askeri ve siyâsî alanda da büyük başarılar elde edilmiştir. Nitekim Normanlar'ın (Vikingler) saldırıları püskürtülmüş, Bizans ve Kuzey Afrika'daki Rüstemî Devleti ile iyi ilişkiler geliştirilmiştir.⁶

II. Abdurrahman'dan sonra Endülüs Emevîleri tahtına oturan oğlu Muhammed (852-886) ilk dönemlerde babasının politikasını sürdürmüşse de sonradan idareyi genç ve deneyimsiz yöneticilerin eline bırakmıştır. Bunun sonucunda başta yerli halk müvelledun olmak üzere Arap ve Emaziğler merkezî hükümete karşı isyan etmişlerdir. Bu isyanlar daha sonraki dönemde de özellikle Münzir (886-888) ve Abdullah (888-912) döneminde artarak devam etmiştir. Bu siyâsî çalkantılar en çok kuzeydeki Hıristiyan krallıkların işine yaramış ve Endülüs Emevî Devleti'nden toprak kazanmalarına neden

⁵ Muvelledun'un Endülüs ilim kültür tarihindeki yeri için bkz. Mehmet Özdemir, “Muvelledun'un Endülüs Emevî Dönemindeki Kültürel Hayatdaki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1993, XXXIV, 178-203.

⁶ II. Abdurrahman dönemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, 53-63.

olmuştur. Hatta bu dönemde Müslüman olmalarına rağmen dindaşları ile değil de ırkdaşları ile hareket etmeyi tercih eden ırkçılar da doğmuştur. Bunun sonucunda merkezi hükümetten kopan birçok devletçik oluşmuştur.

III. Abdurrahman Zamanı

Yıkıma doğru hızla gitmekte olan Endülüs Emevî Devleti'ni bu durumdan III. Abdurrahman (912-961) kurtarmayı başarmıştır. Endülüs Emevî tahtına 21 yaşında oturan III. Abdurrahman, önce merkezi idareye el atmış, daha sonra çevre devletçikler üzerine gitmiştir. 913 tarihinde İsbiliyye ve Karmüne'yi idare etmekte olan Beni Haccâc, 924'te yukarı sınır bölgesinin hâkimi olan Müvelledun hanedanı Benî Kasî, 928'de güneyi kontrol etmekte olan Müvelledun hareketinin liderleri konumundaki Benî Hafsun, akabinde Batı bölgesini egemenliği altına alan Müvelledun emirlerinin üzerine gitmiş, söz konusu emirlikleri devlete bağlamayı başarmıştır.

Müvelledun, Emaziğ ve Arapları itaat altına alarak Endülüs'ün birliğini yeniden sağlamayı başaran III. Abdurrahman, Endülüs'ün siyasî birliğini koruyabilmek ve hızla yayılmakta olan Şîlikle mücadele etmek amacıyla "Nasır Lidinillah" (Allah'ın dininin yardımcısı) unvanıyla halifeliğini ilan etmiştir.

Ülke içerisinde birlik ve bütünlüğü sağlayan III. Abdurrahman, kuzeydeki İspanyol krallıklarına karşı harekete geçmiş, Leon ve Pamplona krallıklarını vergi vermek zorunda bırakmıştır. Akabinde Kuzey Afrika'ya yönelmiş ve Endülüs'e sürekli İsmailî dâiler göndererek, burada Şîliği yaymaya çalışan, huzursuzluklar çıkaran Fatımîler ile mücadele etmiştir. Daha sonra bir ordu göndererek Fes ve çevresini hâkimiyeti altına almıştır. Böylece ilk kez bir Endülüs hükümdarı Kuzey Afrika'daki bir bölgeyi egemenliği altına almayı başarmıştır. Bu başarıları Halifenin şöhretini iyice artırmış, Bizans ve Germen krallarının elçiler göndererek siyasi ilişki kurmaya çalışmalarına neden olmuştur. Endülüs Emevî Devletinin en büyük hükümdarı olan III. Abdurrahman, 961 tarihinde vefat ettiğinde oğlu II. Hakem'e problemleri çözülmüş, itibarı iade edilmiş, zengin ve kalkınmış bir devlet bırakmayı başarmıştır.

Daha çok bilge kişiliği ile tanınan II. Hakem (961-976), babasından devraldığı devletin, itibarını korumakla kalmamış, ilim ve sanat alanında tabir caiz ise bir seferberlik başlatmıştır. Onun döneminde Endülüs, İslâm medeniyetinin en hareketli bölgesi haline gelmiştir.

II. Hakem'in ölümünden sonra yerine geçen çocuk yaştaki oğlu II. Hişam'ın (976-1009, 1010-1013) küçüklüğünden istifada eden hâcib Ebû Âmir ve iki oğlu Abdumelik ile Abdurrahman iktidarı ele geçirerek kendi adlarıyla anılan Âmirîler dönemini başlatmışlardır. Âmirîlerin yanlış politikalarının sonucunda halkın hoşnutsuzluğu artmış, devletin düzeni bozulmuş, bu durum bir dizi isyanın başlamasına neden olmuştur. Nitekim bu isyanların sonucunda Abdurrahman b. Ebû Âmir, Medinutuzzehra'ya saldıran halk tarafından öldürmüştür. Halife II. Hişam ise kayıplara karışmıştır. Emevî iktidarının devam etmesi için Kurtubalılar sırasıyla bu hanedana mensup II. Muhammed, Süleyman ve IV. Abdurrahman'ı işbaşına getirmişseler de adı geçen şahıslar problemleri çözememişlerdir. Arkasından Şiî kökenli Hamudiler, Kurtuba'ya hâkim olmuştur. Ancak toplumun iç barışını sağlayamadıkları için Kurtubalılar tarafından iktidardan uzaklaştırılmışlardır. Yerlerine de yine Emevî kökenli şahısları getirilmiştir. İktidara getirilen halifelerden hiçbiri toplum tarafından beklenmekte olan başarıyı gösteremeyince başkentten kovulmuş ve şehir yönetimi 1031 tarihinde bir aksakallılar heyetine devredilmiştir. Böylece Endülüs Emevî Devleti tarihe karışmıştır.⁷

Devletin Parçalanması (Murabıtlar, Muvahhitler ve Benî Ahmer Devleti)

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra bu devletin enkazı üzerinde, Endülüs tarihinde Muluku't-Tevaif olarak adlandırılan, irili ufaklı onlarca devlet ortaya çıkmıştır.⁸Tuleytula'da Zennuniler, Soğrula bölgesinde Tucibiler ve Hudiler, Batalyevs ve civarında Eftasiler, İşbiliye ve çevresinde Abadiler, Gırnata'da Zirîler gibi nispeten büyük yönetimlerin yanında, neredeyse her şehirde veya her kalede bir devlet kurulmuştur. Sayıları tam olarak söylenemeyen bu yeni devletler nüfuz alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle kıyasıya bir mücadelenin içine girmiş ve yıllarca süren savaşlarla iyice yıpranmışlardır.⁹

Öte taraftan Hıristiyanlar, Endülüs'ün tamamını yeniden ele geçirmek için harekete geçmiş ve bu hedefin adını "yeniden fetih"

⁷ Endülüs Emevîleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, TDİV, Ankara 1994; Hüseyin Yusuf Duveydar, *el-Mucteme' el-Endelusî fi asr el-Emevî*, Kahire 1994.

⁸ Endülüsteki etnik unsurlar hakkında geniş bilgi için bkz. Duveydar, 20-66.

⁹ Muluku't-tevâif hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Hüseyin Şatşât, *Nihâyetuwucudî'l-Arabî fi'l-Endelus*, Kahire 2001,19-40.

(*reconquista*) koymuşlardır. Kastilya Kralı I. Fernando önderliğinde harekete geçen Hıristiyanlar, ilk olarak 1057 tarihinde Eftasileri ortadan kaldırmışlardır. 1062'de Zennûniler ile Abadiler ağır haraca bağlanmıştır. Bu gelişmeler yaşanırken bile geleceği görmekten aciz küçük devletçikler, güçlerini bir araya getirip ilerlemekte olan Hıristiyanlara karşı mücadele etmek yerine birbirleriyle didişmeyi tercih etmişlerdir.

1085 yılında Kastilya Kralı IV Alfanso, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonraki en büyük kenti Tuleytula'yı ele geçirmiştir. Tuleytula'nın düşmesi halkı büyük bir paniğe sevk ettiği gibi emirlerin de uyanışına neden olmuştur. Böylece halk ve ulemanın da teşviki ile bu emirler, Kuzey Afrika'da henüz kurulmuş olan Murabıtlar devletinden yardım istemişlerdir. Endülüslüler'in isteği üzerine Muratlar'ın hükümdarı Yusuf b. Taşfin, Tuleytula'nın düşüşünden bir yıl sonra, yani 1086 yılında, büyük bir ordu ile Endülüs'e geçmiştir. Kastilya kralı IV. Alfanso'yu, Zellekâ savaşında yenerek ilerlemekte olan Hıristiyanları bir süre durdurmayı başarmışlardır. Yaklaşık olarak 60 yıl Endülüs'ü yöneten Murabıtlar, Hıristiyan ilerlemesini bir süre durdurmuşsa da bölünmüş olan Endülüs toplumunu bir ümmet haline getirmeyi başaramadığı gibi Muluku't-Tevaif'i de tamamen ortadan kaldıramamışlardır. Nitekim Murabıtlar, 1147 senesinde yıkılınca Muluk'ut-Tevaif yeniden birbirleri ile mücadele eden bağımsız devletler şeklinde ortaya çıkmıştır.¹⁰ Öte taraftan Kastilya kralı Aragon, Piza ve Cenovalılardan teşkil ettiği haçlı ordusu ile harekete geçmiş; 1147'de Meriyye, 1148'de Turtuşe, 1149'da Lariye şehirleri Hıristiyanların hâkimiyetine geçmiştir.

Bu hadiseler cereyan ederken Kuzey Afrika'da Muvahhitler adında yeni bir yönetim kurulmuş ve o bölgenin birliğini sağlamıştır.¹¹ Muluk'ut-Tevaif'ten bazıları ilerlemekte olan Hıristiyanlara karşı Muvahhitlerden yardım istemişlerdir. Bunun üzerine Endülüs'e geçen Muvahhitler, burada birkaç yerleşim birimini hâkimiyetleri altına alarak Kuzey Afrika'ya geri dönmüşlerdir. Muvahhitler'in Kuzey Afrika'ya dönüşünden birkaç yıl sonra Hıristiyanlar yeniden harekete geçmişlerdir. Portekizliler 1189 yılında Fransız, Alman ve İngilizlerin de desteğini alarak büyük bir haçlı

¹⁰ Murabıtlar dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Huseyin Munis, *es-Suğur el-A'la el-Endelusî*, Kahire 1413, 9-25

¹¹ Muvahhitler hakkında geniş bilgi için bkz. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi*, Araştırma Yayınları Ankara 2011.

ordusu kurmuş, Müslümanların üzerine yürümüş ve Şibl'i ele geçirmişlerdir. Aynı zamanda Kastilya kralı VIII. Alfanso da İşbiliyye ve Kurtuba'nın kuzeyindeki bazı kaleleri ele geçirmiştir.

Bütün bu gelişmelerden sonra Muvahhit hükümdarı Ebû Yusuf b. Mansûr, Hıristiyanların ilerleyişini kesin bir şekilde durdurmak amacıyla Endülüs'e geçmiş ve 1195 yılında Kurtuba'nın kuzeyinde Ereğ denilen yerde Kastilya kuvvetlerini büyük bir hezimete uğratmış ve kuzeye doğru yürüyerek Vadilhicare ve Salamanca gibi bazı şehirleri geri almıştır. 1196 yılında Tuleytula'yı kuşatmışsa da geri almayı başaramamıştır.¹²

Ereğ zaferinden sonra papa III. Innocent'in çağrısı üzerine Kastilya kralı VIII. Alfanso ve Başpiskopos Rodrigo'nun öncülüğünde Aragon, Navarra, Leon, Portekiz ve Fransız kuvvetlerinden oluşan haçlı ordusu 1212 yılında tarihe İkab savaşı olarak geçen savaşta Muvahhit kuvvetlerini büyük bir yenilgiye uğratmışlardır. Bu yenilgi Muvahhitler'in Endülüs ve Kuzey Afrika'da gücünü büyük ölçüde kaybetmesine neden olmuştur.¹³ Nitekim Kuzey Afrika'da başta Merinîler ve Hafsîler olmak üzere birçok yeni devlet Muvahhitler'in daha önce hâkim oldukları topraklar üzerinde doğmuştur. Öte taraftan Endülüs'te de Reconquista politikasının hızlanmasına neden olmuştur. 1230'da Kastilya ve Leon krallığı birleşerek hızlı bir şekilde istilaya başlamışlardır. 1238'de Belensiye, 1242'de Şibl, 1244'te Dâniye, 1246'da Şatibe ve Kurtuba ile Ceyyân ve Arcune, 1250'de Şenterim ele geçirilmiştir. Bu istiladan sadece Endülüs'ün güney doğusundaki Gırnata Benî Ahmer emirliği bir süreliğine kurulabilmiştir.

Gırnata Beni Ahmer Emirliği veya bir başka ifade ile Nasrîler, 1238 yılında Muhammed b. Nasr tarafından Gırnata'da kurulmuştur. Bu devlet Endülüs İslâm medeniyetinin son temsilcisi ve aynı zamanda el-Hamra sarayı gibi birçok mimari eserin de bânisi olması açısından tarihte seçkin bir yere sahip olmuştur. İki buçuk asır tarih sahnesinde kalmayı başaran Gırnata Emirliği, bu varlığını izlediği esnek dış politikaya borçludur. Bir taraftan Kuzey Afrika'daki Merinîler diğer taraftan Kastilya-Leon krallığı ile iyi ilişkiler kurmayı başarmışlardır. 1462 yılına kadar istikrarlı bir politika izleyen Beni

¹² Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Halife Yakub Mansur Dönemi*, Araştırma Yayınları Ankara 2013.

¹³ Muvahhitler dönemi hakkında bkz. İsmet Abdullatif Deneş, *el-Endelus fi nihâyeti'l-murabitîn ve müstehili'l-muvahhidin: asr et-tevâif es-sanî*, Beyrut 1988.

Ahmer Devleti, bu tarihten sonra iç karışıklıklar yaşamaya başlamıştır. Bu iç karışıklıklardan istifade etmek isteyen Kastilya-Leon Krallığı Reconquista politikasının tamamlanması adına 1462 yılında Endülüslü Müslümanların Kuzey Afrika ile bağını sağladıkları tek nokta olan Cebel-i Tarık'ı zapt etmişlerdir. 1469'da Kastilya Leon kraliçesi Izasella ile Aragon kralı II. Fernando evlenerek güçlerini birleştirmiş ve İspanya'nın doğmasını sağlamışlardır. Bu yeni güç hedefini, Endülü's'ü, Müslümanlardan temizlemek olarak ortaya koymuştur. Bu hedefi gerçekleştirmek için birleşmeden kısa bir süre sonra el-Hame, Ronda, Levşe, Malega, Beyyase, Meriyye şehirleri ele geçirilmiş ve 1492 yılında Gırnata kenti de uzun kuşatmadan sonra işgal edilmiştir. Böylece Endülü's'teki son İslâm devleti de tarihe karışmıştır.

Endülü's'te İslâm Varlığının Sona Erdirilmesi (Hıristiyanların İspanya'daki Katliamları)

Endülü's'ün düşüşü ile siyasî güçlerini tamamen yitiren Müslümanlar, bu tarihten itibaren dünya tarihinde eşine ender rastlanan ağır işkencelerle tanışmış ve İspanya yarımadasında Hıristiyanlarca uygulanan bir devlet terörüne şahit olmuşlardır. Dinî bir kisveye bürünmüş olan bu devlet terörünün adı "Engizisyon" dur.¹⁴ 1478 tarihinde Hıristiyan kralların Papa IV. Sixtus'tan engizisyon yetkisi almasından sonra, evvela Kastilya Krallığı'nda arkasından Aragon Krallığı'nda engizisyon uygulaması başlamıştı. İki devletin birleşmesinden sonra bu daha da hızlandırıldı. 1501'de Gırnatalılar, 1502'de Castille daha sonra da Aragon ve Catolagne krallıklarında yaşayan ve adına "müdeccen" denilen Müslümanlar vaftiz olma veya memleketlerini terk etme arasında seçime zorlanmışlardır. Memleketlerini terk etmeyi kabul eden ve Kuzey Afrika'ya geçmek isteyen Müslümanlar daha büyük tehlikelerle yüzyüze gelmişlerdir. Zira yollarda pusuda bekleyen Hıristiyan çetelerin saldırılarına uğramış, ellerinden malları alınmış, canları bağışlananlar ise kendilerini şanslı saymışlardır. Sahillere ulaşanlar ise günlerce veya aylarca gemi beklemek zorunda kalmışlardır. Burada aç, perişan bir vaziyette bekleyenlerin önemli bir kısmı soğuktan ve çaresizlikten ölmüştür.¹⁵

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Şatşât, 100 vd.

¹⁵ Gırnata'nın yıkılışından sonra Endülü's'te kalan Müslümanların durumu hakkında geniş bilgi için bkz. M. Ali Kettânî, "Gırnata'nın Düşmesinden XIX. yüzyılın sonuna kadar Endülü's'te İslâm", (çev: Seyfettin Erşahin), *Değişim Sürecinde İslâm (Kutlu Doğum Haftası 1996)*, Ankara 1997, 65-80.

Bu şiddetli kovuşturma süreci 1526 yılında tamamlanmıştır. Artık bu tarihten sonra İspanya’da kalan, Kuzey Afrika’ya göçemeyen veya göçmesine müsaade edilmeyen insanlar, Hıristiyan olarak kabul edilmiş, Kuzey Afrika’ya geçişlerine müsaade edilmemiştir. Evleri aranmış başta Kur’an olmak üzere Arapça olarak yazılmış olan eserlerin tamamı toplatılmıştır. Meydanlarda bir araya getirilerek zafer çığıkları altında yakılmıştır. Bununla da yetinilmemiş cami ve mescitler; İslâmî usullere göre et kesimi yapan mezbahalar, hamamlar kapatılmıştır. Arap isimleri ve unvanları yasaklanmış, kadınların tesettüre bürünmeleri, çocukların sünnet ettirilmesi suç sayılmıştır. Cuma günü çalışmayanlar, domuz eti yemeyenler cezalandırılmışlardır. Bunu karşı direnenler yok edilmişlerdir. Bu şekilde yüzbinlerce insan öldürülmüştür.¹⁶ Kalanlar ise dinlerini gizlemek zorunda kalmış ve bu şekilde varlıklarını yüz yıla yakın devam ettirmişlerdir. Adına “moriskolar” denilen bu insanlar ya sü-rülmüş veya tamamen Hıristiyanlaştırılmışlardır.¹⁷

Endülüs’ün İslâm Kültür ve Medeniyetindeki Yeri

Batı ile İslâm âleminin diğer bölgeleri arasında köprü vazifesi gören Endülüs, İslâm kültür ve medeniyet tarihinde saygın bir yere sahiptir. İslâmî ilimlerin hemen hemen her sahasında yetiştirdiği yetkin ilim adamları ile doğudaki ekolleri de etkilemiş veya yeni ekollerin oluşmasını ortam hazırlayan Endülüs, filoloji sahasında Ebû Bekir ez-Zübeydî, İbn Hazm ve İbn Side, kıraat ve tefsir alanında İbn Danî, İbn Abdulkuddus el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî; hadis alanında İbn Eymen, fıkıh alanında Davud ez-Zahirî, kelam alanında İbn Hazm, tasavvuf alanında Fususu’l-Hikem’in yazarı İbnu’l-Arabî ve İbn Abbâd er-Rundî gibi büyük ilim adamları yetiştirmiştir. Eserlerinin önemli bir kısmı günümüze de gelmiş olan bu insanların çalışmaları doğuda da büyük yankılar uyandırmıştır.

¹⁶ Bu dönemle alakalı geniş bilgi için bkz. Rodrigo de Zayas, “Endülüs’te Yüzbinlerce Müslüman Katledildi”, (trc: Cemal Aydın), *Endülüs’ten İspanya’ya*, TDİV, Ankara 1996, 109 vd; 59 vd. Feridun Bilgin, “Gırnata’nın işgali (1492) Sonrasında Endülüs’teki Müslümanların Asimilasyonu”, *Mukaddime: Mardin Artukoğlu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Mardin 2010, 59 vd.

¹⁷ Ailesini ispiyonlamadığı için yakılanlar, sahura kalktığı için öldürülenler, “bismillah” dediği için cezalandırılanlar, Cuma gecesi toplanıp şarkı söyledikleri için derdest edilenler ve daha nice örnekler için bkz. Feridun Bilgin, “Katolik İspanyol İktidarında Endülüs Müslümanlarının Kimlik Mücadelesi: Moriskolar Örneği”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2014, XI/1, 59-61.

İslâm felsefesinde de İbn Bace, İbn Tufeyl, Musa b. Meymûn, İbnü'l-Arabî ve İbn Cemirol gibi büyük filozoflar yetiştiren Endülüs, İslâm felsefesinin Batı'ya geçişini sağlamış ve Rönesans'ın arkasındaki en büyük merkez olmuştur.

İslâm hukukunda; Zahirî mezhebinin kurucusu Davud ez-Zahiri gibi büyük bir şahsı yetiştirmiştir. Davud, Endülüslü olmasına rağmen eserleri İslâm âleminin hemen hemen her yerinde okuyucu bulabilmiştir. Onun tarafından kurulan Zahirî mezhebi, doğuda kendisine taraftar bulan mezheplerin başında gelmiştir. Başta büyük tarihçi İbn Haldun'un talebesi Makrizî olmak üzere birçok ilim adamı bu mezhebe bağlıydı.

Endülüs Seyahatimiz

Endülüs'ü yıllardır derslerimizde yazılı kaynaklara dayanarak hüznle anlatıyoruz. Bu kadar hüznlenmemizin arkasında var olan neden ise aslında tarihten yeterince ders almamış olmamızdan kaynaklanmaktadır. Hep öğrencilerimize tarihi anlatırken bu ilim dalının düne ilişkin bir alan olmadığını; yarınlarla alakalı olduğunu ifade ederiz. Verilerini dünden seçer, ancak bugün ve yarınları kurgulamak için kullanır. Bunu söylememize rağmen Endülüs örneğine baktığımızda dünden yeterince faydalandığımız söylenemez. Zira Müslümanlar, bir parçaları olan bu halkayı, fethinden 780 yıl sonra kaybetmelerinin nedeni aslında bugün olduğu gibi yaşamaktadır. O gün de İslâm toplumu aynen günümüzde olduğu gibi değişik etnisitelere bölünmüş ve bu etnisiteler üzerinden kimlik oluşturulmuştu. Kendi içerisinde yeknesak olmayan Arapların yanı sıra Emaziğler ve adına Muvelledûn denilen yerli halk bir bütünün parçası olmayı başaramamıştır. Her bir kitle kendi hâkimiyet alanını biraz daha genişletmek için diğerini feda etmekten perva etmemiştir. Ümmet şuuru yok olmuş, ümmet bilinci tamamen yozlaşmış, küçük olsun ancak benim olsun mantığı egemen hale gelmiş, dinî hassasiyet yerini ırk temayüllü mülahazalara bırakmış, herkes ırkını dinine tercih etmiş, bunu gören batılılar da bundan faydalanmış ve onları tamamen birbirlerinden koparmayı başarmıştır.

Bu bilgiler size de ne kadar tanıdık geldi değil mi? Sanki günümüzü yaşıyoruz. Irak, Suriye hatta farklı etnik unsurlardan oluşan Türkiye'den bahsediyor gibiyiz. Bugün de aynı durumu yaşıyor muyuz? Ümmet bilinci tamamen yok olmuş, din kardeşliği sadece camilerdeki hocaefendilerin hutbelerinde yer alıyor. Ümmet her gün daha da ırk temelleri bölünmelere maruz kalıyor ve bu bölünmeler giderek daha da derinleşiyor. Bizler bölündükçe Yahudi ve

Hıristiyanlar ise birleşip bütünleşiyor. Hele hele Endülüs elden çıktığı dönemde Şîî din kardeşlerimizin bu tehlikenin hiç farkında olmadan Şiîliği, Sünnî bölgelere yaymanın peşinde olmaları ile günümüzde Suriye ve Yemen’de yapmaya çalıştıkları durum ne kadar da örtüşüyor.

İşte Endülüs’e bu duygular içerisinde 4 Nisan 2012 günü saat 15:30 uçağıyla Atatürk Hava Limanından İslâm Tarihçileri Derneği’nin mihmandarlığında, kızım Sümeyra Lübeyne ile birlikte yola çıktık. Malaga’ya ulaştığımızda yabancı, tamamen Avrupa’yı andıran bir kente ineceğimizi beklemiştim. Ancak hiç de öyle olmadı. Kendimi çok sıcak, bir o kadar da tanıdık bir coğrafyada buldum. Mimarî Afrika’yı, Akdeniz’i çağrıştırdığı kadar insanların fizikî yapıları bile Ortadoğu insanlarına benziyordu. Otele yerleştikten sonra akşam namazı için otelimize yakın Mağribliler’e ait camiye gittik. Namazı kıldıktan sonra hocaefendi minbere çıktı ve Arapça bir konuşma yaptı. Bu konuşmasında İslâm dinin hala bu coğrafyada yayıldığını, bugün bir İspanyol’un İslâm dinin kabul ettiğini, kalkıp kardeşimizi tebrik etmemiz gerektiğini söyledi. Camide bulunan Müslümanlarla birlikte sıraya girip yeni kardeşimizi tebrik ederken, bir zamanlar burada İslâm’ın egemen olduğunu her gün yeni insanların bu Din-i Mübin-i İslâm’ı kabul ettiklerini düşünmeye başladım. Bunları düşünürken de acaba İslâm’ın bu topraklar üzerinde yayılma hızı nedir diye de kendi kendime soramadan da edemedim. Yeni kardeşimizi tebrikten sonra hoca efendinin yanına ulaştım. Bu soruyu kendisine yönelttiğimde aldığı cevap ise beni çok mutlu etti. Çünkü onun verdiği bilgilere göre İspanya’da her hafta mutlaka birkaç kişi bu kutlu dini seçiyormuş. Bunca İslâmofobik yayınlara rağmen buralarda İslâm’ın önüne geçmeyi başaramadıklarını düşünerek hamdettim.

Sevilla (İşbiliyye)

Ertesi gün ikamet ettiğimiz Malaga’dan Sevilya’ya (İşbiliyye) gitmek için hareket ettik. Sağlı sollu zeytin ağaçları ile süslenen bir coğrafyadan ilerleyerek İşbiliyye’ye ulaştık. Yaklaşık beş asır Müslümanların hâkimiyetinde kalan bu tarihi şehir, Musa b. Nusayr tarafından fethedilmiş ve Müslümanların ilk idarî merkezi olmuştur. Bir yıl sonra isyan edince bu kez hicri 93 yılında Musa b. Nusayr’ın oğlu Abdulaziz tarafından itaat altına alınmıştır. Her ne kadar Endülüs’ün merkezi buradan Kurtuba’ya aktarılmışsa da şehir, yörenin önemli ticarî merkezi olarak hep ağırlığını muhafaza etmiştir. Nitekim bu bölgeye gerçekleşen Arap göçünden en çok

istifade eden İsbiliyye olmuştur. Buraya Mısır ve Yemenli askerler yerleşmişlerdir. 230/844 yılında Normonların saldırısına uğrayınca II. Abdurrahman tarafından etrafına yapılan surlar daha sonra müteaddit defalar tamir görmüştür. Bu surların izleri günümüzde hala ayakta durmaktadır. Muluku't-Tevâif döneminde Abbâdilerin hâkimiyetine giren İsbiliyye, daha sonra Muvahhitler'in egemenliğine girmiştir. Bu dönemde Ebû Yakub Yusuf b. Abdümü'min (1171-1176) tarafından Merakeş'ten sonra devletin ikinci merkezi olarak kabul edilmiş ve başta surlar olmak üzere büyük bir kısmı adeta yeniden inşa edilmiştir. Onun tarafından yapılan ve Merakeş Ulu Camii'ni andıran, hatta Kurtuba Ulu Camii'nin de bir benzeri olduğu kaydedilen İsbiliyye Ulu Camii bugün hâlâ ayakta durmaktadır. Şehir Kastilya kralı III. Ferdinand'ın hâkimiyetine girince Ulu Camii'yi Santa Marina kilisesine tebdil etmişlerdir.¹⁸

Günümüzde katedrale çevrilmiş olan bu muhteşem mabedi gezerken tarifi imkânsız duygulara kapıldığımı ifade etmeliyim. Kendi kendime “şehit mabetler” diye düşünürken burayı inşa eden EbûYakûb Yusuf acaba şimdiki halini görseydi ne derdi diye düşünüyorum. Camiinin daha sonra çan kulesine dönüştürülmüş olan minaresi günümüzde Sevilla'nın simgesi olarak kullanılmaktadır.

İsbiliyye Ulu Camii, günümüzde Alkazaba denilen şehir merkezinin ortasında yer almaktadır. Bilindiği gibi Alkazaba kavramı el-Kasaba ifadesinin İspanyollaşmış halidir. Orta Asya'da şehir merkezlerine Şehristan veya Şaristan bazen de Kohnediz/kohendiz denilmekteydi. Kuzey Afrika ve Endülüs'te ise el-Kasaba deniliyordu. Günümüzde hâlâ başta Tunus, Cezayir ve Fas olmak üzere kadim şehirlerin merkezleri bu isimle anılmaktadır. Dolayısıyla İsbiliyye'nin merkezinin bu isimle anıldığını öğrenince Müslümanlar burayı terk etmiş olsalar da ruhları hâlâ yaşıyor gibi bir duyguya kapıldım. Bu da İsbiliyye'ye karşı çok sıcak duygular beslememe neden oldu. İsbiliyye, yani Sevilya aslında bir sahil kenti değil, ancak denize bağlantısını sağlayan bir nehre sahip. Bu da Müslümanların hâkimiyetinde olduğu dönemde burayı adeta bir liman kenti haline getirdiklerini göstermektedir. Günümüzde İspanyollar şehrin bu stratejik konumundan istifade etmektedirler.

İsbiliyye'de ziyaret ettiğimiz ikinci mekân ise Muvahhitler döneminde inşa edilen Alkasar sarayı oldu. Bu yapının Arapça el-Kasr

¹⁸ İsbiliyye hakkında geniş bilgi için bkz. Câsim el-Ubudî, “İsbiliyye”, *DİA*, İstanbul 2001, XIII, 428-429.

ifadesi bugün “Alkazar” adıyla İspanyolca’da yaşamaktadır. Mu-
vahhitler döneminde inşaatına başlanan ancak Hıristiyanların gelişi
ile yarım kalan ve onlar tarafından bir kısmı yıkılarak yeniden inşa
edilen saray, Kastilya Kralı I. Petro’nun isteği üzerine Gırnata Emiri
Sultan V. Muhammed tarafından gönderilen mimarlar ile Tuleytula’dan gelen Müslüman marangozlar tarafından inşa edilmiştir.
Burada kullanılan sütunların bir kısmı bir gün sonra ziyaret ettiğimiz III. Abdurrahman tarafından inşa edilen Medinetuzzehra’dan
getirilmiştir. Alkazar bir Hıristiyan hükümdar için inşa edilmiş ol-
masına rağmen birçok yerinde ona hayır dualarının yer aldığı Arapça
kitabelerle bezenmiştir.¹⁹ Bu da İslâm mimarisinin, bir başka ifade
ile Müslümanların en zayıf oldukları dönemde bile kültür ve mede-
niyetlerinin hâlâ ne kadar etkili olduğunu göstermesi açısından dik-
kat çekicidir.

Sevilya’da gezdiğimiz ve etkilendiğimiz mekânlardan bir baş-
kası ise Plaza de Espana of Sevilla denilen Sevilya’daki İspanyol
Meydanı oldu. Meydanda inşa edilen yapı ve meydanın güzelliği
bir tarafa, burada yer alan ve her biri İspanya’nın bir kentine ayrılan
çiniler dikkat çekiciydi. Bu çinilerden bazıları bahis mevzuu şehirlerin
Müslümanların elinden çıkışını anlatıyordu. Ferdinand ile II. Eliza-
bet’in atlarının üzerinde ihtişamla resmedildiği bu çinilerde, Müs-
lüman Arapların aşağılanarak istihza ile çizilmeleri de dikkat
çekiciydi.

Sevilya’dan geceyi geçirmek için Malaga’ya dönerken bir taraf-
tan Müslümanlar tarafından oluşturulan bu muhteşem medeniyet
ile gurur duyarken diğer taraftan ise kayıplarımıza kederlenmenin
verdiği karmaşık duygular içerisinde kaldım.

Kurtuba'ya (Cordova) Hareket

06 Nisan 2012 günü sabah erkenden Malaga’dan Kurtuba’ya doğru
yola çıktık. Yolculuk boyunca içinden geçtiğimiz zeytin bahçeleri İs-
panya’nın sahip olduğu zengin mirası göstermektedir. İlk gittiğimiz
yer, Kurtuba’nın merkezine 8 km. uzaklıkta olan Cebelu’l-arus (Si-
erra Morena) dağının eteğindeki Medinetuzzehra oldu. Medinetuz-
zehra, Endülüs Emevî hilafetinin bânisi III. Abdurrahman
tarafından inşa edilmeye başlanmış, ancak II. Hakem tarafından ta-
mamlanabilmiştir. Burası Amirîler döneminde çıkan iç isyanda

¹⁹ Alkazar’ın mimari özellikleri için bkz. Sargon Erdem, “Alkazar”, *DİA*, İstanbul
1989, II, 469-470.

Emaziğler tarafından yağmalanmış ve tahrip edilmiştir. Yörenin Hıristiyanların hâkimiyetine geçmesinden sonra çevrede inşa edilen yeni yapılar için buradan malzemenin götürülmesi tamamen tahrip olmasına neden olmuştur.²⁰ Hatta günümüzde Medinetuzzehranın yaklaşık 1 km. yukarısında, dağda inşa edilen manastırın yapı malzemelerinin bir kısmının da buradan götürüldüğü tahmin edilmektedir.

Medinetuzzehra'dan ayrılınca Kurtuba'nın merkezine doğru yol almaya başladık. Kurtuba kenti, Guadalquivir yani Vadiulkebir nehrinin kenarında kurulmuştur. Daha doğru bir ifadeyle adı anılan nehir şehri ikiye bölmektedir. Kadim bir tarihe sahip olan bu kentin Fenikeliler tarafından kurulduğu ifade edilmektedir. Şehir Tarık b. Ziyâd komutasındaki Muğis er-Rumî tarafından hicri 92 tarihinde fethedilmiştir. İşbiliyye'den sonra Endülüs'ün merkezi olan Kurtuba'nın yönetimi bir dönem Yahudilere bırakılmış olması o tarihlerde şehirde ciddi bir nüfusa sahip olduklarını göstermektedir.²¹

Müslümanların hâkimiyetinde olduğu dönemlerde çok değişik etnik unsurları barındıran Kurtuba, zengin bir kültürel mirasa da sahipti. Onlarca medresesi ve kütüphanesinin yanı sıra بیمارistanları ile de dikkat çekiyordu. Bu dönemde bir taraftan İbn Meymun gibi Yahudi felsefeci, diğer taraftan İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflara ev sahipliği yaparken ünlü müfessir Kurtubî gibi bir bilim insanını da yetiştirmişti. Burası aynı zamanda büyük tarihçi, *İkdu'l-Ferid*'in müellifi olan İbn Abdirrahîh'in de memleketidir.²²

Kurtuba'da ilk ziyaret ettiğimiz mekân Yahudi mahallesi oldu. Hâlâ o gündeki ihtişamını üzerinde taşıyan mahalle, el-Kasaba'da yer almaktadır. Buradan şehrin merkez noktasını teşkil eden Ulu Camii'ye doğru yol aldık. I. Abdurrahman (756-788) tarafından yaptırılan Kurtuba Ulu Camii, İslâm mimarisinin en gözde yapıtlarından birini teşkil etmektedir. İslâm tarihinde inşa edilen en büyük üçüncü mabet olduğu kaydedilen Kurtuba Ulu Camii, Endülüs Dinî mimarisinin en büyük ve tanınmış binasıdır. I. Abdurrahman'ın

²⁰ Medinetuzzehranın mimarî yapısı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdullah İnân, 18-25; Birsnel Küçüksipahioğlu, "Medinetuzzehra", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 220-222.

²¹ Kurtuba Yahudileri hakkında geniş bilgi için bkz. Sinan İlhan, *Fethinden Mura-bitlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudileri*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

²² Kurtuba ile ilgili geniş bilgi için bkz. Tomas b. Irving, "Kurtuba", *DİA*, İstanbul 2002, XVI, 451-453.

oğlu I. Hişam tarafından tamamlanan camii, Şam Ümeyye Camii örneği alınarak inşa edilmiştir. Değişik renklerdeki granit ve mermer sütunlarla bezelenen bu mabette kullanılan kemerler çift katlı olup alt katı at nalı, üst katı ise yarım daire biçimindedir. II. Abdurrahman döneminde bazı ilavelerde bulunulan camii, bir deprem esnasında zarar gördüğü için III. Abdurrahman döneminde bazı kısımları yenilenmiştir. II. Hişam döneminde Amirîler tarafından da bazı eklemelerin yapıldığı bilinmektedir. İçindeki tezyin ve süslemeler Bizans ve Abbasî etkisini taşısa da Endülüs'ün kendine has sanata da uyum halindedir.

Kurtuba şehri 1236 yılında Hıristiyanların eline geçince bu kutlu mabet kiliseye dönüştürülmüş ve üç asır hiçbir tarafına dokunulmadan kullanılmıştır. XVI. yüzyılda orta bölümüne Rönesans tarzında bir katedral eklenmiştir. 1882 yılında milli eser olarak kabul edilen bu mabet koruma altına alınmıştır.²³ Camiinin önüne gelirken büyük bir heyecan duyduğumu ifade etmeliyim. Ancak rehberimiz Filinta Beyin bizleri “aman ha içerde kimse ibadet etmesin, dua bile etmeyin. Bundan çok rahatsız oluyorlar. Bunu yaparsanız biz turist rehberlerine de zarar verirsiniz” şeklinde uyarması, içimi tarifi imkânsız bir hüznün kaplamasına neden oldu. Bu karmaşık duygular içerisinde gezdiğimiz camiinin mihrap kısmı, olduğu gibi korunmuştur. Üzerindeki işlemler, Kur'an ayetlerinden oluşan hat örnekleri muhteşem olan bu mihrap, Kuzey Afrika'daki benzerlerini andırmaktadır. Camiinin batı tarafında ise, mabedin etrafında yapılan kazılarda bulunduğu söylenen bazı kalıtlar sergilenmektedir. Bu kalıtların üzerinde yer alan Latince yazıların Kurtuba Cami' el-Kebiri'nin inşa edildiği mekânda, daha önce bir katedralin var olduğu ve camiinin onun üzerine kurulduğu yazısı iliştilerle sergilenmektedir. Bu kalıntıları gezerken “Müslümanlar kiliseyi camiye çevirdiler biz de onu asli haline döndürdük” mesajı vermeye çalıştıkları şeklinde bir duyguya kapıldım.

Devasa bir yapı olan Kurtuba Ulu Camii'nin dış yüzeyindeki Arapça yazılar hâlâ varlığını muhafaza etmektedir. Bu camii şehri ikiye bölen Vadiu'l-Kebir nehrinin kenarında kurulmuştur. Müslümanlar tarafından bu nehrin üzerinde inşa edilen ve günümüzde hâlâ kullanılan kemerli köprü bütün ihtişamıyla ayakta durmaktadır. Bu nehir üzerinde yine İslâmî döneme ait dolaplar vardı. Kotu düşük olan nehirden şehre su sağlayan kemerlere suyu çıkaran bahis mevzuu dolapların izleri günümüzde varlığını korumaktadır

²³ Bkz. A. Engin Bekaş, “Kurtuba Ulu Camii”, *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 453-454.

Kurtuba'yı gezerken Müslümanların ne kadar büyük bir medeniyet inşa ettiğini görmekle birlikte bu medeniyetin etnisiteler merkezli oluşan yeni kimlik savaşlarıyla kaybedildiğini hatırlayınca tarifi imkânsız bir duyguya kapılıyorsunuz. Hiç farkında olmadan elinizi Yüce Yaradan'a açıyor ve benzer durumu yaşadığımız bu günlerin daha suhuletle geçmesi, ümmete dünden ders alarak geleceğini daha doğru kurgulama feraseti bağışlaması için Allah'a dua ediyorsunuz.

Kurtuba şehir turu binlerce yıl öncesini yeniden yaşamamızı sağladı. Bir tarafta Kurtuba'nın yetiştirdiği büyük fakih ve felsefeci İbn Rüşd'ün yaşadığı mekânlarda dolaşmak, İbn Meymun'un heykelinin karşısında fotoğraf çekmek, sonra genelde Avrupa'nın özelde ise İspanya Hıristiyanlarının yüz karası olan Engizisyon döneminin bakiyelerinin saklandığı müzeyi gezmek çok etkileyiciydi. Üçyüzbini Müslümanın müzede sergilenen işkence aletlerinin benzerleriyle cezalandırıldıklarını; bunların tek suçunun Yüce Allah'ı yegâne rab ve ilah kabul edip, diğer ilah ve rableri reddettiklerini, dini değerlerinden vazgeçmedikleri için çoğunun şehadeti tattığını kızıma anlatırken çocuğun yüzünün aldığı şekil, gözlerini bürüyen hüznün ve acı, hâlâ gözlerimin önünde duruyor.²⁴ Kendisine verdiğim bu bilgiden sonra kızım müzenin tamamının gezemedi, dışarıya çıkmak zorunda kaldı. Endülüs'ten döndükten sonra İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bu gezim ile ilgili bir konferans vermiştim. Konferans esnasında da müzeden aldığım resimlerden bazısını göstermiştim. Bazı çocukların gözlerindeki yaş, bizimle Engizisyon zihniyeti arasındaki farkı göstermektedir. Günümüzde kendine Müslüman demekle birlikte İslâm'dan bihaber Suriye ve diğer bölgelerdeki canileri istisna tutacak olursanız; İslâm tarihi tamamen ak ve pak bir sayfaya sahiptir. Hiçbir din mensubuna dini düşüncesini terkederek İslâm dinini seçmesi için işkence yapılmamıştır. Bence bir tek bu bile bir Müslüman olarak bizim için iftihar vesilesidir.

Kurtuba'daki seyahatimizi tamamladıktan sonra otelimizin bulunduğu Malaga'ya dönerken hüzünden ziyade İslâm'ın izzetini düşünüyorum ve gurur duyuyorum.

²⁴ Rodrigo de Zayas'a göre Engizisyonunda öldürülenlerin rakamı bunun çok üstündedir. Bkz. 113 vd.

Gırnata Şehrine Yolculuk

07 Nisan 2012 günü sabahleyin Malaga'dan Gırnata'ya (Granada) gitmek için hareket ettik. İlk gideceğimiz yer Albayzin tepesi ve buradaki camii oldu. Albayzin bir Müslüman mahallesi, mahalleyi gezerken kendinizi Fez veya Kayrevan'daymış gibi hissediyorsunuz.²⁵ Her bir ev veya sokak bir zamanlar burada Müslümanların yaşadığını adeta yüzünüze haykırıyor. Evlerin kapıları aynen Kayrevân veya Osmanlı'da var olan geleneğin buradaki iz düşümünü yansıtıyor. Kapıların üzerindeki üç tokmak hala varlığını koruyor. Bilindiği gibi bu tokmalardan biri erkekler, diğeri, kadınlar sonuncusu ise çocuklara aitti. Evin içerisinde bulunanlar tokmak sesinden kimin geldiğini anlıyor ve ona göre kendilerine çekidüzen veriyorlardı. Zaman zaman sınıfta öğrencilerime "tokmakların dili" diyerek İslâm medeniyetinin bu ince tarafını anlatırken bugün bundan ne kadar da uzağa düştüğümüzü düşünüp hüzünlenirim. Albayzin tepesindeki mahalleyi gezerken sokak isimlerinin bir kısmının hala korunduğunu örneğin "Fatma Sokağı" gibi görünce daha bir duyulanıyorsunuz. Mahallede İslâmî dönemde inşa edilen sarnıçlar ise hala ayakta duruyor. Oradaki vatandaşlardan birine bunların ne olduğunu sorduğumda "Müslümanlardan kalma su depoları" dedi. Dolayısıyla İslâmî dönemdeki bilgiler bugün hala insanların zihninde yaşamaktadır. Sokakta dolanırken bir boyacıya rast gelmiştik. Mehmet Özdemir hocam kendisiyle biraz sohbet etti. İspanyolca bilmediğimiz için bize sohbetin içeriğini sonradan anlattı. Boyacıya "burada bir zamanlar Arapların olduğu söyleniyor onlara ne oldu?" diye sorduğunda "onlar hep buralarda öldürüldü" diyerek çevresini göstermiş ve belki de biz de onların torunlarıyızdır demiş" bu da aslında o hatıraların canlı olduğunu göstermektedir. Zaten insanları bu coğrafyada İslâm ile yeniden buluşturan şey de bu geçmiş olmuştur. Ne kadar uğraşırsanız uğraşın insanların geçmişini yok edemiyorsunuz. Albayzin tepesine gitmişken namazı da buradaki camide kılalım istedik ve camiye gittik. Açık olan camiideki görevlilerin ikisi de sonradan İslâm dinini kabul etmişti. Bunlardan biri İspanyalı, diğeri ise Meksikalıydı.

Albayzin tepesinden bakarken karşıda yer alan Elhamra'nın görüntüsü muhteşemdi. Seyir için konan banklardan Elhamra'yı seyrederken seçildiği mekânın ne kadar stratejik olduğunu düşündüm.

²⁵ Albayzin Mahallesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdullah İnân, *Asâru'l-Endelusiyyeti'l-bakiyye fi İsbânyave'l-Burtuğal*, Kahire 1997, 167-170.

Daha sonra Albayzin'i geride bırakarak Elhamra'ya doğru hareket ettik. İslâm medeniyetinin gurur kaynağı yapılarından biri olan Elhamra, Endülüs coğrafyasında ayakta bulunan İslâm mimarisinin en iyi durumda olanlarından bir tanesidir. Elhamra'yı Mehmet Özdemir hocamla birlikte gezmek ve ondan buranın tarihini dinlemek çok keyifliydi.²⁶ Onun verdiği bilgiye göre burası ilke kez Savvâr b. Hamdun el-Kaysî tarafından savunma amaçlı kurulmuş, Zirîler tarafından kullanılmıştır. Daha sonra yani 1232 senesinde Nasrî Devleti kurulunca Granata'yı kendine merkez seçmiştir. Nasrî hükümdarı Muhammed b. Yusuf, konumu itibariyle burayı kendisine merkez seçmiş ve III. Abdurrahman tarafından inşa edilen Medinetuzzehra'nın bir benzerinin burada yapılmasını emretmiştir. Yaklaşık olarak yüzelli yılda tamamlanan proje, bir saraydan ziyade aslında bir kasabayı andırmaktadır. Zaten buraya el-Kasaba da denilmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi el-Kasaba kelimesi şehir merkezi ve şehristan için kullanılmaktaydı. Elhamra üç parçadan oluşuyordu: esnaf ve idarecilerin ikamet ettiği kısım, saray ve el-Kasaba. Buraya önceleri el-Kasabatu'l-Hamra deniliyordu. Zamanla sadece "Alhamra" ifadesi kalmıştır. Dolayısıyla saray bu yapı kompleksinin içinde bir bölümü oluşturmaktadır. Saray da kendi içerisinde çeşitli bölümlerden müteşekkildir. Aynı tarihsel dönemlerde inşa edilen bu bölümlerin hangisinin hangi dönemde bina edildiğini net olarak tespit etmek mümkün değildir. Duvar ve kemerlerin örten süslemelerinin üzerinde bazı emir isimlerine rastlanılmaktadır. Ancak ana madde alçı olduğu için bu isimlerin sarayı yaptıran mı yoksa tamir eden mi olduğu net olarak tespit edilememektedir. Elhamra'nın yukarısında bulunan ve "Cennetu'l-Arif" (Generalife) denilen kısım ise II. Muhammed döneminde inşa edilmiştir.²⁷ Bu saray ve etrafındaki bahçe bu gün hâlâ bütün ihtişamıyla ayakta durmaktadır.

Alhamra sarayının günümüzde El Partal adını taşıyan kısmının ise III. Muhammed döneminde (1302-1309) inşa edildiği bilinmektedir. Bugün bir kiliseye çevrilen mescit ile idarî ve adli meselelerin görüşüldüğü Meşveret salonu ve hamam ise I. İsmail dönemine aittir.²⁸ Günümüzde milyonlarca turisti çeken bu muhteşem yapının

²⁶ Elhamra'nın mimarî özellikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdullah İnân, 184-209.

²⁷ Cennetu'l-Arif denilen sarayın mimarî özellikleri için bkz. Muhammed Abdullah İnân, 211-215.

²⁸ Elhamra'nın tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Elhamra Sarayı", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 29-31.

en gözde ve etkili kısmı sarayın tamamını kuşatan ve alçıdan yapılan süslemelerdir.

Bu süslemeler baştanbaşa Arapça ifadelerle “la ğalibe illa Allah, el-Mulkulillah, el-Kudretulillah, el-İzzetulillah” ifadeleriyle donatılmıştır. Bu ifadeler aslında tevhidî düşünceyi en güzel şekilde özetleyen cümlelerdir. Zira bunlar Allah dışında hiçbir egemenin bulunmadığını, mülkün bir başka ifadeyle egemenliğin ona ait olduğunu ve güç ile kudretin onun elinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bilindiği gibi İslâm düşüncesine göre insanın varlık nedeni Yüce Allah’ın bizzat kendisidir. Allah, insanoğlunu kendisine ibadet etmek için yaratmıştır. Allah’a ibadet: onun hâkimiyet ve azametini kabul, hükmün ve hâkimiyetin ona ait olduğunu itiraf, güç ve kuvvetin onda olduğunu ilan, izzet yani yüceliğin bir tek onun elinde olduğuna ifade anlamına gelmektedir. Kulun acizliğini ve güçsüzlüğünü haykıran bu ifadelerin bir hükümdar tarafından ikamet ettiği mahallin her köşesine işlenmiş olması, adeta bir tek saniye bile nefsiyle baş başa kalarak “işte buraların hâkimi benim, buraların egemenliği benim elimdedir” dememek için bunun yapılması çok etkileyicidir. Bu duvarlara işlenen yukarıdaki cümleleri okurken “hükümdarı yeryüzünde Allah’ın gölgesi (*zillullahifi’l-arz*)” olarak gören anlayışla arasında ne büyük bir farkın olduğunu düşündüm.

Yukarıdaki süslemeler bir taraftan bu tevazuu ve hatta dinî duruşu simgelerken diğer taraftan da ironik bir şekilde ihtişamı ifade etmektedir. Öyle bir ihtişam ki çevre hükümdarları kıskandırmış, onlarında böyle bir ihtişamı aramalarına neden olmuştur. Yukarıda da ifade ettiğim gibi Hıristiyan hükümdarlar bile bunu kendi saraylarına işleme arzusunu hissetmişlerdir. Bu da bende Elhamra’ya “çelişkiler sarayı” olarak bakmak gibi bir düşünce oluşturdu.

Elhamra’nın tarih sahnesinde olduğu dönemde İspanyol hükümdarlarının arması olduğu için Gırnatalılar da kendileri için bir arma ihdas etmişler ve bu armalarını da sarayın duvarlarına işlemişler. “La ğalibe illallah” yazısı aynı zamanda armada da yerini almıştır.

Gırnata’dan Malaga’ya geceyi geçirmek için döndük. Ertesi gün, yani gezimizin son gününde ise bu medeniyetin başlangıç noktasına doğru hareket ettik. Önce Fas kıyılarının görüldüğü Cebelutarik’a gittik. Sahilde yürüyüp, bir taraftan SümeyraLübeyne’nin heyecanla midye kabuklarını toplamasını seyrederken diğer taraftan biraz ötede İngilizler’e ait olan küçük kenti düşünmeye başladım. İngiltere’nin yerkürenin stratejik noktalarının önemli bir

kısmını hep elinde tuttuğunu düşündüm. Akdeniz'i Atlas Okyanusu'na bağlayan Cebelutarık Boğazı da bu stratejik noktalardan bir tanesidir. Nitekim İngiltere, boğazın İspanya kıyısını hâkimiyeti altına almış buraya bir de küçük bir kent inşa etmiştir. Buraya pasaportla girilebilmektedir. Karşı kıyıların kontrolünü ise İspanya'ya bırakmıştır. Orada da İspanyollara ait olan Septe şehri bulunmaktadır. Yani boğazın İspanya kıyısı İngiltere'nin Fas kıyısı ise İspanya'nın hâkimiyetinde bulunmaktadır.

Adını Tarık b. Ziyad'dan alan Cebelutarık, yani Tarık Dağı ise ihtişamıyla tarihe tanıklık ediyor. Biraz ötesindeki adını bu bölgeye ilk çıkarma yapan Tarif bin Mâlik'ten alan Tarifa yer almaktadır.

Adeta zaman tüneline binlerce yıl öncesine gidip, buraları fetheden ve aynı zamanda kaybeden insanlarla bir arada yaşadığımız birkaç günü Endülüs'te geçirdikten sonra hüznle İstanbul'a dönerken Allah'ın bu ümmete benzer acıları bir kez daha yaşatmamasını temenni ettim.



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Washington Irving¹, **Elhamrâ: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi**, çev.
Veysel Uysal (İstanbul: İz Yayınları, 1992), 216 s.

Washington Irving (1783-1859) Amerikan edebiyatının öncülerinden olup deneme, hikâye, biyografi, tarih, vb. alanlarda kaleme almış olduğu eserlerle dünyada pek az insana nasip olan uluslararası çapta bir üne sahiptir. Hayatı boyunca hep yazın hayatıyla içli-dışlı

¹ Irving, edebî ve araştırmacı kimliğinin yanı sıra aynı zamanda bir diplomattır. 1842-1846 yılları arasında ABD'nin İspanya Büyükelçisi olarak görev yapar. Avrupa'nın çeşitli ülkelerini dolaştıktan sonra İspanya tarihine ilgi duydular ve XVI. yüzyıl İspanyası ile ilgili, başta Amerikalı ve Avrupalı yazarlar olmak üzere çok geniş bir araştırmacı kitlesini etkileyen önemli eserler kaleme alır. İspanya tarihiyle ilgili olarak kaleme almış olduğu eserler bugün Elhamrâ Sarayı'nda özel bir koleksiyon olarak sergilenmektedir. Araplar ve İspanyollar tarafından hakkında çokça masal/efsane üretilen Gırnata'nın Elhamrâsıyla ilgili çalışması halen araştırmacılara ilhâm kaynağı olmaya devam etmektedir.

Irving'in İspanya tarihine vukûfiyetini onun hayat hikayesinden çıkartmak mümkündür; Ebeveynleri İskoç göçmenidir. Babası, İngiliz ordusunda asker olup, Amerika'ya yerleştikten sonra ticâretle uğraşır. Doğduğu hafta ateşkes antlaşması imzalandığından ailesi ona; Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın sembol ismi George Washinton'dan esinlenerek bu ismi verir. Çocukluk yıllarında resim, hikâye, drama, tiyatroyla ilgilendi, çeşitli mahlaslar kullanarak edebiyat dergilerinde yazılar kaleme aldı ve editörlük yapar. Irving, düzenli bir üniversite eğitimi görmeden hukuk tahsil eder, fakat yargıçlık veya avukatlık yapmaz. Zamanının çoğunu entelektüel uğraşlara ayırır. Genç yaşta tüberküloza yakalandı ve moral gezisi için ailesi tarafından Avrupa'ya gönderilir. Uzun bir süre İngiltere'de ve ardından da Almanya ve Fransa da yaşar. 1826'da ABD'nin İspanya büyükelçisi Alexander Hill Everett tarafından İspanyolların Amerika kıtasındaki yayılımlarıyla ilgili araştırmalarda bulunmak üzere İspanya'ya davet edilir. Daveti kabul eden Irving, 1826'da Madrid'e gelir. Bu yıllarda İspanyol arşivlerini yoğun bir şekilde araştırarak İspanya tarihinin bu gününe ışık tutan çok önemli eserler kaleme alır. 1842-1846 yılları arasında İspanya büyükelçisi olarak görev yapar fakat entelektüel yaşamına ara vermeden devam eder.

oldu ve ilerleyen yaşına rağmen bu işten kopmadı. En son imza attığı eserlerden biri 5 ciltlik George Washington biyografisidir.

Klasikler, kültürel mirasın harmanlandığı biblolar gibi olup, zamana karşı adeta meydan okurlar. Zaman değişse, devran dönse de onlar yaşamaya ve yaşatmaya devam ederler. Bu açıdan Gırnata'nın (Granada) *Elhamrâsı* Müslümanlar için adeta bir hayranlık abidesidir. *Elhamrâ Sarayı*'yla ilgili başta Araplar ve İspanyollar olmak üzere pek çokları tarafından masal, efsane, menkıbe uydurulmuş; nice aşk türküleri bestelenmiş, savaş ve kahramanlık ağıtları yakılmıştır. Irwing de bu eserinde *Elhamrâ*'yla ilgili gözlem ve duyularını gayet güzel ve akıcı bir üslupla okurlarla paylaşır. Yazar, giriş kısmından 64'ncü sayfaya kadar olan bölümde sarayın iç kısmına ve müştemilatına ilişkin betimsel bilgiler vermekte, ilerleyen sayfalarda ise sarayın dış görünüşü ve çevresiyle ilgili gözlemlerine yer vermektedir. Daha sonra ise, Endülüs Sultanları'yla ilgili anlatıları okuyucuya sunmaktadır.

Akademik düşünce sebep-sonuç ilişkisi denkleminde kendisini eleştiri üzerinden inşâ eder. Eser; din, tarih, sosyoloji, edebiyat, felsefe, sanat ve mimarî başta olmak üzere pek çok araştırmaya/araştırmacıya ilhâm kaynağı olacak son derece özgün bilgiler içermesine rağmen akademik kaygıyla kaleme alınmadığından sistematik olmaktan yoksundur. Yazar, her ne kadar amacının efsaneleri derlemek olmadığını belirtse de çalışmada eleştirel bakış açısından ziyade betimsel boyut ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan eser, sosyal ve antropolojik tarih araştırmalarının yanı sıra, sanat tarihi ve mimarî çalışmalarına önemli derecede katkılar sağlayacak veriler içermektedir. Irwing'in edebî yönünün güçlü olması bu denli zengin malzemenin okuyucuyu yormadan bir deneme havasında sunulmasını kolaylaştırmıştır.

Saraylar; iktidarı, gücü, ihtişamı ve zenginliği sembolize ederler. Saray vb. yapılar inşâ edilirken genellikle uzak noktalar, görkemli ve müstâhkem mevkiler tercih edilir. Fakat iktidar sahiplerinin güç ve kudreti tükenince de cazibelerini yitirirler. Irwing'in ifadesiyle söyleyecek olursak (1992: 45); saray sakinleri sarayın ihtişamlı döneminde kibire ve gösterişe çok düşkün olurlar. Çöküş devrinde ise daha mütevâzi olurlar. Saltanat saraylarının birçoğu zamanla dilencilerin ikametgâhı haline gelir. Irwing de kitapta bize sunmuş olduğu anlatıları gezi esnasında sarayda yaşayan dilenci, kimsesiz, vb. insanlardan derler. Peki, Irwing acaba niçin ısrarla bu

sarayı ziyaret etmek ister? Bunu eserin 41'nci sayfasında şöyle açıklar: *"Ta küçüklüğümden, Hudson kıyılarında Gırnata savaşlarının tarihine ait eski bir kitaba daldığım günden beri, bu şehir rüyâlarımın şehriydi ve sık sık hayalimde Elhamrâ'nın ünlü salonlarını dolaşırdım. Fakat işte ilk defa bu rüyâ gerçekleşti..."*. Merak ilmin hocasıdır. İnsanda araştırma motivasyonunu sağlayan gizil güç, eşyanın mahiyetine, hakikatin özüne ulaşma ve sonsuz bilme arzusudur. Bu açıdan Irwing'in merak güdüsünün onun başarısının ardındaki en büyük gizil güç olduğunu söyleyebiliriz.

Eser, bir araştırma gezisi ve bu gezi boyunca derlenen gözlem, masal, efsane ve benzeri malzemelerin sunumundan oluşmaktadır. 1829 yılı bahar aylarında İspanya'ya gelen yazar, Madrid Rus Büyükelçiliği'nde bir dostuyla birlikte İşbîliye'den (Sevilla) Gırnata'ya kadar uzanan gezi esnasında gördüklerini ve duyduklarını not eder. Seyyâhın, adeta kahraman olma edasıyla yola çıktığını, sıradan şeylerden hoşlanmadığını, aksine sürprizlerden hoşlandığını açıkça belirtmesi çalışmaya ayrı bir doğallık katmaktadır. Kitabın giriş kısmında bir yandan İspanya'nın coğrafi ve tabii yapısına dair bilgilere yer verirken, diğer yandan da, tabiat ve sosyal hayat üzerinde Arap etkisinden bahsetmektedir; *"Arazi, örfler, hatta insanların yürüyüş tarzı bile Araplar'ın damgasını taşıyor (1992: 8)"*.

Gündelik hayat, toplumsalın içinde şekillendiği ve toplumsallığın inşâ edildiği bir mecradır. Toplumların uğraşlarına ve zamanın ruhuna göre sosyo-ekonomik faaliyetler farklılaştığı gibi bunlara ilhâm kaynağı olan ilimler de farklılaşmaktadır. Nasıl ki son birkaç asırda sosyoloji, psikoloji, psikiyatri, vb. gibi ilimler ortaya çıktıysa zamanın değişmesiyle birlikte sihir, büyü, ruh çağırma vb. gibi pek çok ilmin de ortadan kalktığı görülmektedir. Kitapta, hükümdarların ülkelerini idare etmek ve düşman saldırılarından korumak için o dönemin şartlarında varlığın metafizik boyutuyla ne derece güçlü ilişkiler kurdukları hikâye edilmektedir. *"Bütün İspanya'da çok yaygın olan bazı hikâyelerin ve özellikle de Mağripliler tarafından gömülen hazine hikâyelerinin gayet yaygın bir biçimde en fakirlerin ağzında dolaştığını fark ettim (1992: 20)"*.

Müslümanların Batı'ya doğru ilerleyişlerinin Franklar tarafından VIII. asrın ikinci çeyreğinde (m.732'de) Tours Ovası'nda durdurulması, Avrupa ve dünya tarihi açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Irwing, bunu şöyle ifade eder: *"Engin bir Arap seli dalgası*

İspanya kıyılarına doğru gelmiş ve azgın bir sel şiddetiyle Avrupa kıyılarını kaplamıştır. Cebalitarık kayalığından Pirenelerin tepelerine kadar uzanan fetihleri, Mısır ve Suriye'deki Müslümanların zaferlerinin hızı kadar seri ve başarılı oldu. Hatta daha da üstün: eğer Araplar Tours Ovaları'nda durdurulmamış olsalardı; bütün Fransa, bütün Avrupa, Doğu imparatorlukları kadar kolay bir şekilde istila edilmiş olacaktı. Ve bugün Paris ve Londra'nın mabetlerinde hilal yükselecekti (1992: 52)''. Dolayısıyla Batı, bugünkü varoluşunu Müslümanların Atlas Okyanusu kıyılarında Franklar tarafından durdurulmasına borçludur.

Irwing, İspanya'daki Müslüman varlığının kalıcı olmadığı görüşündedir. Bu durumu şöyle izâh etmeye çalışır: *"Bununla beraber İspanya'daki Müslüman imparatorluğu dikildiği toprakta iyice kök salamayan, dışarıdan gelme şahane bir bitki gibi oldu. Bütün batı komşuları ile aralarında aşılmaz dini engeller ve gelenekler bulunan ve doğulu hemcinslerinden çöl ve denizlerle ayrılmış olan İspanya Mağriplileri tecrid edilmiş bir halk olarak kalıyordu. Onların bütün hayatı, gasp edilen bir memlekette ayakta durmak için uzun, yiğit ve kahramanca bir mücadele haline geldi, 1992: 53''.* Irwing, bu düşüncesiyle Müslümanları işgalci olarak görmekte fakat, kendi memleketi olan ABD'nin İngiltere'nin sömürge-sinden yeni kurtulmuş olmasına rağmen İngiltere aleyhine herhangi bir değerlendirme de bulunmadığı gibi İspanyolların sömürgecilik faaliyetleriyle ilgili de herhangi bir çıkarımda bulunmamaktadır.

Dünya siyasi tarihine bakıldığında yüzyılın üzerinde hüküm süren devletlerin sayısı yaklaşık olarak yüz civârındadır. Hâlbuki Endülüs Müslümanları'nın, İberik yarımadasındaki siyasi ve askerî varlıkları yaklaşık sekiz asır sürer. Bu durum Irwing'in tezlerinin aksine Endülüs Müslümanları'nın bu coğrafyada yerli ve kalıcı olduklarının en büyük göstergesidir. Diğer bir ifadeyle bugün dahi sekiz asırlık kesintisiz bir tarihe sahip olan devlet hemen hemen yok gibidir. Fakat yazar İspanya tarihinin *Endülüs Dönemini* görmezden gelmektedir.

Tarihi galipler yazar, mağluplar ise galiplere etnoğrafik malzeme sağlarlar. Özellikle, siyasi tarih anlatılarına bakıldığında halkın dışlandığını görürüz. Bugün, bize tarih olarak sunulan anlatıların çoğu seçkinlerin, hanedan ailesinin ve onların etrafında oluşan yönetici sınıfın tarihidir. Irwing'in çalışması da bu saptamadan uzak değildir. Çalışma, zengin bir içeriğe sahip olmasına rağmen, *Elhamrâ Sarayını* vücûda getiren kültürün, bunun temsilcisi ve mi-

marı olan Müslümanların İspanya tarihinden silinmesinin baş sorumlularından biri, adeta sembolü olan İspanyol Engizisyonu ile ilgili hiçbir imada dahi bulunmaması eserin önemini azaltmaktadır.

Musa ÖZTÜRK

(Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü)



Roger Garaudy, **Endülüs'te İslam: Düşüncenin Başkenti Kurtuba**,
çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2014), 335 s.

Bu eser bir giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Eserin *Giriş* bölümünde Endülüs İslam medeniyetinin genel hususiyetlerine değinilerek eserin yazılma amacı ve temel dayanak noktalarına dikkat çekilmiştir. Birinci bölüm *Endülüs'teki Batı İslam'ı* başlığını taşımakta olup üç alt başlığa ayrılmaktadır. Yazar burada İspanya'daki İslam hakimiyetinin karakteri üzerinde durmaktadır. Diğer başlıklarda ise İslam felsefesinin problemleri ve Batı'daki İslam'ı kimlerin ortadan kaldırdığını tartışmaktadır. Eserin ikinci bölümü *Endülüs İslamı'nda Hayatın Anlamı* ismini taşımakta olup bu bölümde Endülüs İslam medeniyetinin önde gelen şahsiyetleri ele alınmıştır. *Müslüman Endülüs'te Hayat* isimli üçüncü bölümde ise Endülüs şiiri, musikisi, bilimi ve somut yapıları irdelenmiştir.

Eserle ilgili genel içerik sunumundan sonra Garaudy'nin eser boyunca öne çıkan yaklaşımlarına ve bakış açısına dikkat çekebiliriz. Henüz *Giriş* bölümünde Garaudy, Endülüs İslam medeniyetinin bir aktarım merkezi olmadığını, ilklerin ve ilkelerin odak noktası olduğunu, felsefeden, astronomiden, tıptan ve sanattan örneklerle ifade etmekte; bu medeniyetin özellikle deneysel bilimin önemli bir merkezi olup *Ragor Bacon'ın* bu bilimi Avrupa'ya taşıdığını ileri sürmektedir. Ancak Endülüs'teki bilimin "bilgelik" ve "iman"dan ayrı olmadığını, bu medeniyetin gayeyi, "niçin"i soran bir bilime sahip

olduğunu, fakat, Avrupa’da süreç içerisinde gelişen *pozitivist* bir özellikte olmadığını dile getirmektedir. Ona göre bu önemlidir; zira günümüzdeki durum insanlığı “*terör dengeleri*”yle yok oluşa sürüklemektedir. Bu nedenle Garaudy için “*İnsanoğlunun geldiği şu yeni safhada, bilimi hikmetten de, imandan da ayırmayan o kusursuz akıl ve muhakeme gücünü yeniden bulup seferber etmek*” hayatiyet ve aciliyet kazanmıştır (s.10).

Bu nedenlerden dolayı bu eser Garaudy için sadece bir tarih kitabı değildir. İlaveten Müslüman Endülüs’te olup bitenleri anlatmaktaki amacının “*şanlı bir ölüye bir anıt mezar inşa etmek değil, aksine Endülüs’teki İslam düşüncesi ile Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin o çarpıcı birlik ve beraberlik anlayışını ve ruhunu günümüze taşımaktır.*” (s.11). Garaudy bu eserde ele aldığı hususları şöyle özetlemektedir: “*Biz bu kitapta ne özgün Arap İslamı’nu, ne de İslam’ın İran ve Hint açılımlarını ele alacağız. Sadece İslam inanç ve kültürünün Endülüs’te ve Batıda ışıl ışıl güneş gibi parladığı asıl merkez olan Kurtuba’daki gelişimini inceleyeceğiz.*” (s.12). Onun diğer bir önemli vurgusu da “*Avrupa’da ilk Rönesansın 16. yüzyılda İtalya’da değil, tam aksine 13. yüzyılda İspanya’da başlamış olduğudur.*” (s.13).

Eserin *Endülüs’teki Batı İslamı* başlıklı birinci bölümünün ilk konusu İspanya’nın Araplar tarafından fethi ifadesindeki “*fethi*”n gerçekçi bir ifade olmadığı şeklindedir. Garaudy’e göre buna fetih demek gerekir. İslam’ın Ortadoğu’da bile çok hızlı bir şekilde yayıldığını, zira burada Bizans, Sasani, Pers ve Mısır’ın baskıcı sistemleriyle mücadele ettiğini, oralarda yaşayan halkın da bu güçlerin zulmü altında olduğunu, halkın İslam’ı bir kurtuluş olarak gördüğünü ifade etmektedir. Aynı şekilde Endülüs’te de İslâmın yayılışı hızlı olmuştur; Endülüs’teki Hıristiyanların teslisçileri ile tevhidçileri arasındaki mücadele bu yayılımı kolaylaştırmış, ilk dönemde (özellikle de VIII. Yüzyılda) Endülüs’teki Hıristiyanların İslam’ı tanımadıklarını ve bu sebeple de mukâvemette bulunmadıklarını ifade etmektedir. Siyasî ve sosyal yönden oldukça kötü şartlar altında bulunan İspanya halklarının Müslümanlar’ın adil yönetimleri ve güzel davranışlarıyla karşılaştıklarını, yine, İslam’ın diğer dinlere bakışının ve kendisini ilk insandan itibaren süregelen bir din olarak görülmesinin Endülüs’te İslâmın yayılmasında önemli etkenler oluşunu Garaudy altını çizer. Savaşla böyle bir fethin gerçekleştiği iddialarını da tarihsel belgelerle çürütmeye çalışan Garaudy *üç yıl* gibi kısa sürede Endülüs’te yayılmanın savaşla olmadığına

önemli bir kanıt olduğunu ifade etmektedir. Müslümanlara yönelik tepkilerin IX. yüzyılda karşımıza çıktığını belirten yazar, bir Endülüs fethi ifadesinin masal olduğu kararına ulaşmaktadır.

Birinci bölümün *İslam Felsefesinin Problemleri* alt başlığı altında Garaudy, İslam felsefesiyle ilgili genel bazı konuları ve Endülüs'teki durumu irdelemeye çalışmıştır. Ona göre "*İslam'da felsefe denince akla gelen; nübüvvet, (İslamî) tebliğin (mesajın) anlamı, bu tebliğin insanların hayatına çizdiği gayeler ve o tebliğden doğan "hidayet" ve hayat tarzı üzerine "tefekürdür."* (s.39). İslam felsefesinin ayırt edici özelliği ise Kur'an'ın mesajını bulup ortaya çıkartmak ve Kur'an'dan güncel olarak karşılaşılan sorunlara çözümler bulmaktır (s.41-42). Garaudy'ye göre Endülüs'teki İslam felsefesi de bundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun düşüncesinde felsefenin iki vazifesi bulunmaktadır: Mesajın derin anlamını araştırmak, bundan hareketle de yeni sorunlara çözümler üretmek (s.40). Bunlara ilave olarak İslamî olan bir felsefede olmazsa olmaz şartlar da gayeler üzerinde tefekkür etmek ile aklın mükemmel kullanımudur.

Garaudy, felsefe ve İslam felsefesine yönelik bu yaklaşımlarının ardından, İslam felsefesinin doğudaki üç önemli ânını, Mutezile, Eş'arî ve Gazâlî başlıklarıyla ifade etmektedir. Mutezilenin, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesiyle hareket ederek yanlış çıkarımlarda bulunduğunu, Eş'arîlerin akılcılık ile lafızcılığı uzlaştırmak suretiyle sıfatlar, halku'l-Kur'an ve insanın özgürlüğünü izaha giriştiğini, Gazâlî'nin ise Greklerin eylemsiz tanrısına duyduğu antipatiyle her türlü felsefeye olumsuz baktığını belirtmiştir. Garaudy, İslam felsefesinin temel sorununun, Gazâlî'de karşımıza çıkan *Grek felsefesi ile nebevi vahyi uzlaştırmak* olduğunu belirtmektedir.

Birinci bölümde *Batı'daki İslam'ı Kim öldürdü?* sorusuna Garaudy'nin cevabı *fâkihler* olmuştur: Gerek onların kötürümleşen ve skolastikleşen İmam Malik ve *Muvatta "takıntılı"*, gerekse de bundan kaynaklanan dışlayıcı, itici ve inkarcı tutumları. Garaudy'ye göre onların bu tutumları hem Müslümanlara hem de Gayri Müslimlere yönelik olmakla oldukça geniş bir yelpazeyle ortaya çıkmaktadır. Muvahhidiler döneminde kısa süreli düzelmeler olsa da bunların ortadan kalkmasıyla Batıda İslam düşünce ve pratiği yok olmaya yüz tutmuştur.

Kitabın ikinci bölümü *Endülüs İslam'ında Hayatın Anlamı* başlığını taşımakta olup; İbn Meserre, İbn Hazm, İbn Cabirol, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Musa İbn Meymun ve İbn Arabî, belli başlı

yönleri ve dikkat çeken bakış açılarıyla ortaya konmuştur. Bunlar içerisinde İbn Meserre'de (883-931) Doğu ile Batı'nın en yüce hamlelerinin sentezinin bulunduğunu söyleyen Garaudy, onda Avilalı Priscillien, Zekeriyya er-Razî, İhvan-ı Safa, Philon ve Plotinus etkilerinin bulunduğunu, fakat onun asla Endülüs Hıristiyanları'nın bir ürünü olmadığını belirtmiştir. Garaudy'e göre İbn Meserre evrenselcilik, dinde özgürlük, hoşgörü, açılım ve zühd gibi temel unsurlarla dikkat çekmiştir (s.66-85).

Kurtubalı İbn Hazm'ın (994-1064) Malikî fukahasıyla ortaya çıkan zahiriliğe karşı olduğunu belirten Garaudy, onun *Güvercin Gerdanlığı* ile aşkın anlamına, *Kitabu'l-Muhalla* ile fıkıha, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* ile mukayeseli dinler tarihine dair görüşlerini sunarak Batı'daki İslam düşüncesine yeniden hayat kazandırmaya çalıştığını belirtmiştir. İbn Hazm'ın zahîriliğinin ise sadece Kur'an ve Sünnete müracaatı içeren bir zahîrilik olduğunu da özellikle belirtmiştir (s.87-89).

Garaudy, Endülüs düşüncesinde Yahudi şair ve filozof Salaman İbn Cabirol'un katkılarının olduğunu, *Fons Vitaes* (Hayat Kaynağı) adlı eserinde, Yahudi inancı, İbn Meserre felsefesi ve Aristocuğun bir sentezini yaptığını, Yeni-Eflatuncu *sudur teorisini* temel alarak Tevrat'ın yaratılış bölümleriyle bunun arasında uzlaştırmaya gittiğini ve maalesef İslam filozofları kadar bu uzlaştırmada başarılı olamadığını kaydetmiştir (s.107-108).

Endülüs'ün çalkantılı döneminde yaşamış olan İbn Bacce'nin (1090-1139) büyüklüğünün bu ortamdan kaynaklandığını düşünen Garaudy, Gazâlî sonrası İslam dünyasında yeri kalmamış olan felsefenin varlığını sürdürdüğü coğrafyalardan biri olan Endülüs'te felsefenin kendisini gösterdiği iki yoldan birini İbn Bacce'de görür. Birincisi İbn Meserre'nin başlattığı ve İbn Arabî'nin geliştirdiği yoldu. İbn Bacce, insanın sırf düşüncesinin gelişimiyle faal akılla özdeşleşebileceğini ve oradan vahyin desteğiyle ve Allah'ın iradesiyle bir ve bütün olabileceğini savunmuştu. Garaudy'e göre İbn Bacce öncesinde varlık felsefesiyle eylem felsefesi arasında ciddi bir uyumsuzluk varken, İbn Bacce eylem felsefesiyle öncü olmuştur. Ancak onun dezavantajı, kullandığı yöntem ve dilin buna uygun olmayıştı (s.118-124).

Garaudy, İbn Tufeyl'in (1100-1185) *Hay bin Yakzan*'la insanın diğer insanlarla ve onların kültür ve inançlarıyla hiçbir teması olma-

dan bilimin, ahlakın ve dinin temel konularını keşfedebileceği anlayışıyla bu alanda ilk şahsiyet olduğunu, bununla birlikte İbn Sina'nın el-Felsefetü'l-Meşrikiyye (Doğu felsefesi) düşüncesinden de etkilendiğini ifade etmiştir (s.131-132).

Garaudy'e göre "İbn Rüşd'ün (1126-1198) Endülüs İslam'ına yaptığı katkıyı bulup ortaya çıkarmak, yüzyıllardır eserleri üzerinde yapılagelen indirgemeci yorumlardan ötürü zorlaşmıştır." (s.151). Ernest Renan'ın onu çoğunlukla Aristo yorumcusu görmesi karşısında Garaudy, onu ne Hıristiyan Ortaçağınun tanıttığı gibi zındık, ne de Renan'ın sunduğu gibi aşkınlığın inkârcısı olarak görmüş, onu fukahanın lafızcılık ve şekilciliğinin ötesinde İslam'ın Kur'ani kaynağını yeniden bulan bir Müslüman olarak kabul etmiştir. Dolaşısıyla İbn Rüşd, Aristo'nun basit bir yorumcusu olmadığı gibi İmam Malik'in şerhleriyle körleşmiş bir fakih de değildi. Onun orijinal katkıları *Faslu'l-Makal*, bunun eki olan *Damime* ve *el-Keşf* inde görülmektedir (s.155). Garaudy'e göre İbn Rüşd İslam düşüncesine dogmatik değil, eleştirel bir yaklaşım getirmiştir. Bu yaklaşımın temelinde ise Kur'an'a uygun olarak akli yücelten ve ancak sınırlarının da farkında olan bir bakış açısı bulunmaktadır (s.160).

Yahudi filozof Başhaham ve Üstad Musa İbn Meymun'un (1135-1204), eserlerini Arapça yazmasının yanında Müslümanlar gibi aynı kültürde yer aldığı ve aynı problemlerle yüzleştiği için önemli bir isim olduğunu söyleyen Garaudy, onun Aristo ve şarihleri, İbn Rüşd, İbn Bacce, İbn Sina, Isaac Israeli ve Joseph ben Sadiqq gibi Yahudi filozoflardan etkilenip, İbn Rüşd'le hayat hikayeleri bakımından benzerlik gösterdiğini ifade etmiştir. (s.171-172).

Garaudy'e göre Mursiyeli İbn Arabî (1165-1241) de Maliki fukahasının katı tutumundan etkilenerek sonuçta sürgüne mecbur kalmıştır. Ona göre İslam felsefesi İbn Rüşd ile sona ermemiş, İbn Arabî ve İran'da Sühreverdi ile yeni hamleler yapmıştır (s.197). İbn Arabî'de ondan önceki tüm Endülüslü filozofların izleri görülebilmektedir. Ancak onu Eflatun'un sadece bir öğrencisi gibi görmek büyük bir yanlışlıktır (s. 200-204).

Garaudy, *Müslüman Endülüs'te Hayat* başlıklı üçüncü ve son bölümün "*Endülüs Şiiri*" başlığını Emilio Garcia Gomez'in *Arap-Endülüs Şiiri* adlı eserine dayanarak hazırladığını söylemiş, 10.-13. yüzyıl aralarındaki Endülüs şiirinin büyük oranda Batı lirizmine, ölçülü şiir biçimi ve aşk konularını içermesiyle kaynaklık ettiğini kaydetmiştir.

Aynı bölümün *Endülüs Musikisi* başlığında ise Endülüs musikisinin Doğu Batı etkileşiminin bir ürünü olduğunu, temel özelliğinin de Gregoryan ezgisine ve Arap müziğine mesafeli olarak daha özgür bir çizgi sergileme olduğunu belirten Garaudy, Endülüs musikisinin mesajı açık bir şekilde taşıyan güfteye nispetle besteye önem verdiğini ve kişisel duyguların bu musikide daha net görüldüğünü kaydetmiştir.

Garaudy *Endülüs'te Bilim* başlığı altında Doğu ve Batı'dan yararlanmayı esas alan bir Endülüs bilimi tablosu çizmiş, bu hususta İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine defalarca atıflarda bulunmuştur.

Taşın Şahitler başlığı altında ise Endülüs'teki iki şahesere, Granada'daki *el-Hamra Sarayı* ile Kurtuba'daki *Kurtuba Camii'ne* dikkat çeken Garaudy, bunları edebi bir tarzda tanıtmıştır. Garaudy, eserinin *Sonuç* bölümünde 13. yüzyılda Endülüs'te gerçekleşen "Rönesans" hareketinin çağımızda da gerçekleşebileceğine dair umudunu dile getirmiştir.

Garaudy'nin eseri az miktarda bazı sloganik ifadeler barındırır da, yazıldığı tarih ve mevcut Endülüs İslam medeniyetine dair bir takım göz önüne alındığında oldukça önemli tespitler içeren bir çalışma olarak göze çarpmaktadır. Bu eserin bir özelliği de tarihsel bilgilerin yorumlanarak bir takım çıkarsamalarla zenginleştirilmiş bir içeriğe sahip olmasıdır.

Birgül BOZKURT

(Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi,
İlahiyat Bilimleri Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı)



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), tahkiki ise (tahk.-), sadeleştirme ise (sad.-), edisyon ise (ed. veya haz.-), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numaraları yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh'i's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

AL-ANDALUS

İsmail Hakkı ATÇEKEN
The Fate of Musa B. Nusayr:
One of the Conquerors of al-Andalus

Cumhur Ersin ADIGÜZEL
The Scholarly Life of a Muhaddith
in al-Andalus: In the case of
İbn Khayr al-Ishbili and his al-Fahrassa

Tuğba ÖZTÜRK
Toledo Collection:
The First Orientalist Studies
with their Reasons and Results

Nizamettin PARLAK
Reasons of Social Polarization in al-Andalus
and It's Cultural Consequences

Feridun BİLGİN
Gardener State's Quitchgrass:
Moors -Last Defense-

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Mahfuzât: The Martyr Geography
of Muslims al-Andalus

volume: 12 number: 1 January - June'15

