

Ankara 1998-99, I, 173-174, 334-335, 476, 502; II, 65, 96, 101-102, 106, 501-502; 12 *Nu-maralı Mühimme Defteri*, Ankara 1996, II, 343-344; Nehrevâli, *el-lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm*, Kahire 1305, s. 173; Feridun Bey, *Mün-şeât*, I, 429, 479, 487, 491; Atâi, *Zey-i Şekâik*, s. 444, 509; Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, Ra-bat 1397/1977, I, 235-317; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 606-663; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârîh* (Aktepe), I, 123, 146; II/A, s. 100, 102-103; Câbî Ömer Efendi, *Târih* (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 112, 153, 232, 483, 578; II, 821, 917, 927, 935-936, 943; Abdurrahman el-Ensârî, *Tuhfetü'l-muhibbîn ve'l-aş-hâb fî ma'rîfeti mâ li'l-medeniyyîn mine'l-ensâb* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1390/1970; *Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihî: İstanbul'un Uzun Dört Yılı* (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 93, 198, 201, 255, 397, 430; Vâsîf, *Târih* (İlgürel), s. 225, 268, 374, 391-392; Şânîzâde, *Târih*, II, 165-168, 340-341; III, 16-17; *Hicaz Vilâyeti Salnâ-mesi* (1301), s. 137-153; a.e. (1309), s. 231-254; Eyüp Sabri Paşa, *Târih-i Vehhâbiyyân*, İstanbul 1296, s. 140-151; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 685; II, tür.yer.; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire, ts. II, 407, 411-413; Cevdet, *Tâ-rih*, VII, 83, 182, 273; VIII, 25, 81, 123-125; IX, 206, 257-258; X, 97-99, 102, 220; XI, 16; Ali b. Mûsâ, *Vaşfû'l-Medine* (Resâ'il fî târihi'l-Medine içinde), Riyad 1972, s. 3-81; J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London 1829, s. 170, 317-400; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ot-toman Egypt: 1517-1798*, Princeton-New Jer-sey 1962, s. 239-240, 251-271; R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madi-nah and Maccah*, New York 1964, I, 285-436; II, 1-75; Ömer el-Fâruk Seyyid Receb, *el-Medi-netü'l-münevvire*, Cidde 1399/1979; M. Abdurrahman eş-Şâmîh, *Neşetü's-sahâfe fî'l-memleketi'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, [baskı ye-ri yok] 1402/1981 (Dârü'l-ulûm), s. 26-29, 77, 116-120, 162-166, 170-176; a.mlf., *et-Ta'lim fî Mekke ve'l-Medine âhira'l-ahdi'l-Osmânî*, [baskı yeri yok] 1405/1985 (Dârü'l-ulûm), s. 61-78, 106; M. Lebîb el-Betenûnî, *er-Rihletü'l-Hî-câziyye*, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dî-niyye), s. 304-351; Ali Hâfız, *Fuṣūl min târihi'l-Medineti'l-münevvire*, Cidde 1984; Abdülkud-dûs el-Ensârî, *Âşârü'l-Medineti'l-münevvire*, Medine 1985; M. Şevkî b. İbrâhim Mekki, *Sûk-kânü'l-Medineti'l-münevvire*, Riyad 1405/1985; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 54, 66, 85-86, 112, 129-131; Süleyman Beyoğlu, *Fahreddin Paşa ve Medine Müdafâası* (dok-tora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdülbâsit Bedr, *et-Târihu's-şâmil li'l-Medineti'l-münevvire*, Medine 1993, II, 342, 347; III, 210; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Akgün-düz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tah-lilleri*, İstanbul 1994, VII, 54; Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlılar Döneminde Hac: 1517-1638* (trc. Gül Çağalı Güven), İstan-bul 1995, s. 82-85, 93, ayrıca bk. tür.yer.; Cen-giz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Gü-ney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, Ankara 1996, s. 96, 133; Ârif Abdülganî, *Târihu ümerâ'i'l-Medi-neti'l-münevvire*, Dimaşk 1996, s. 322-445; Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, Ankara 1998, s. 28-29, 37-44, 48-52, 71, 135-138, 173-193; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, İstanbul 1998, s. 77, 82-

83, 161-163, 167-169, 178, 220-221; Ahmed b. Yâsin el-Hıyârî, *Târihu me'âlimi'l-Medineti'l-münevvire kadîmen ve hadîsen*, Riyad 1419/1999; M. Ali Fehîm Beyyûmî, *Muḥaṣṣaṣâtü'l-Haremeyni's-şerîfeyn fî Mısr ibbâne'l-âsri'l-Osmânî: 923-1220/1517-1805*, Kahire 1421/2001, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Sultan Sü-leyman Çağı ve Cihan Devleti", *Türkler*, Anka-ra 2002, IX, 501-503, 511, 514-515; Mustafa Güler, *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları*, İstanbul 2002, tür.yer.; W. M. Watt, "al-Madi-na", *El²* (İng.), V, 997-998; R. B. Winder, "al-Ma-dina", a.e., V, 998-1007.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

el-MEDİNETÜ'L-FÂZILA

(المدنية الفاضلة)

Fârâbî'nin
(ö. 339/950)

felsefî sistemini bütün yönleriyle
yansıtan temel eseri.

Kaynaklarda *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-me-dîneti'l-fâzıla* ve *Kitâbü Mebâdî'i ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* şeklinde geç-mekle birlikte genellikle *el-Medînetü'l-fâzıla* olarak anılmaktadır. Fârâbî, olgun-luk döneminin ürünü olan eserin telifine Bağdat'ta başlayıp 941-942 yıllarında Di-maşk'ta tamamlamış, ölümünden iki yıl önce Mısır'da bulunduğu sırada dostları-nın isteği üzerine kitabı tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını tesbit etmiş-tir (İbn Ebû Usaybia, III, 231). *el-Medîne-tü'l-fâzıla* genel muhtevası itibarıyla biri varlık, diğeri siyaset felsefesi olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eserin baş tarafında on dokuz madde halinde yer alan özetin müellif tarafından yapıldığı-na dair bilgi yoktur. Kitabın ilmi neşrini gerçekleştiren R. Walzer ana başlıkları altı fasıl, alt başlıkları da özete göre on dokuz bab şeklinde göstermiştir. Daha önce eserin tenkitli neşrini yapmış olan Albert Nasrî Nâdir ise bab ayırımına yer verme-yerek başlıkları otuz yedi fasıl halinde be-lirlemiştir. Bu durumda Fârâbî'nin tesbit ettiği konu başlıklarının orijinalitesini ko-ruyup korumadığı pek belli değildir.

Fârâbî eserinde mukaddimeye yer ver-medten konuya Tanrı ve O'nun sıfatlarıyla başlar. Filozof, Tanrı'nın varlığının kanıta gerek kalmayacak derecede apaçık oldu-ğuna inandığı için deliller üzerinde dur-maz. Önce Tanrı'nın sıfatlarını ele alır ve Tanrı'yı ilk varlık, ilk sebep, bir ve ezeli olarak niteler. Daha sonra O'nun ortağı, benzeri ve zıddı bulunmadığını; mümkün varlık kategorilerinin tanırlı cins ve fasla dayanılarak yapıldığı halde Tanrı bu gibi niteliklerin ötesinde olduğundan tanırlı-

nin de yapılamayacağını belirtir (Fasıl 1-4). Bir kavramının gerçek anlamını Tan-rı'da bulduğuna ve Tanrı'nın zâtı ile birli-ğinin özdes olduğuna dikkat çeken filo-zof özü bakımından Tanrı'nın bilfiil akıl, âkil ve ma'kul olduğunu, bu üç kavramın O'nun zâtında bir ve aynı anlama geldiği-ni, insanların maddeden tam soyutlanıp bilfiil akıl haline geldiğinde O'na daha ya-kın olacağını ve O'nu tam olarak anlaya-bileceğini söyler. Ayrıca Tanrı'yı âlim, ha-kim, hak ve hay sıfatlarıyla niteler, bunla-rın yorumu üzerinde durur. Tanrının aş-kın ve kâmil bir varlık olduğunu ifade et-mek için O'na izâfe edilen zâtî ve sübûtî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa ol-sun bunlar bir tek hakikate delâlet etti-ğinden hiçbir zaman O'nun zâtında çok-luk bulunduğu gibi bir fikre yol açmaz. Tanrı'nın varlığı en mükemmel varlık ol-duğuna göre O'nun yüceliği, ululuğu, kut-sallık ve güzelliği de her şeyin üstündedir. Şu halde Tanrı hem aşk hem âşık hem de mâşuktur. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı hakikatin bir ifadesi sayılmaktadır (Fasıl 5-6). Esasen aşkın bir Tanrı fikrine ulaşmak için Fârâbî'nin burada sıfat ola-rak zikrettiği kavramlar Tanrı'nın zâtının birer yansıması şeklinde düşünülmüş olup sonuçta hepsi zâta indirgenmektedir. Do-layısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah telakkisiyle Fârâbî'nin Tanrı anlayışı ara-sında temelde olmasa bile sıfatların yoru-mundan kaynaklanan bir farkın bulun-duğu söylenebilir. Bununla birlikte Fârâbî kendi zâtından başka hiçbir şeyi bilme-yen, ilgilenmeyen Aristo'nun pasif ve âtıl Tanrı anlayışına hayli uzaktır.

Meşşâî felsefesinin Yeni Eflâtunculuk'la buluşmasını sağlayan *Eşûlûciyâ* (*Theolo-gia*) adlı apokrif eserden müihem olarak Fârâbî, İslâm felsefe ve tasavvufunda ka-lıcı etklere birakan sudur veya feyiz siste-mini *el-Medînetü'l-fâzıla*'da temellen-dirmektedir. Bu öğretide filozof ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle de-ğişikliğe uğrayan, bir ve zorunlu (vâcip) olan ilk sebeple çok ve mümkün kategori-sine giren varlıklar arasındaki ilişkiyi be-lirleyip ay üstü ve ay altı âlemdaki her tür varlığın oluşum ve sürekliliğini hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamaktadır. Bir ba-kıma "ezelde yaratma" anlamına gelen bu öğreti katı bir determinizm içermek-te olup filozof bu konudaki düşüncesini Allah'ın cömert ve âdil oluşunun bir gere-ği ve sonucu saymaktadır (Fasıl 7-9). Son-raki fasıllarda, mutlak bir olan Tanrı'dan çıkan ilk akıldan çokluğun nasıl gelişip ya-yıldığının sistemin kendi mantığı içinde

izahına gireriz. Sudûr mekanizmasının işleyişi, kozmosun oluşumunu ve her meritedeki varlık türünün fonksiyonunu belirlemesi açısından önemlidir.

Bu konuda temel belirleyici, akıllar hiyerarşisindeki onuncu (bu metinde on birinci) aklı teşkil eden faal akıl ile gökküplerinin bir düzen içinde dairesel hareketidir. Bununla ilgili olarak dört unsurun oluşumu, madde ve sûretin değişken bir biçimde birbirini izlemesi, evrendeki cisim türleri, düz ve dairesel hareketin sebepleri gibi klasik fizik ve kozmolojinin problemleri ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır (Fasıl 11-19). Fârâbî tarafından yeni baştan yorumlanan sudûr teorisi Plotin kaynaklı olup bir bakıma Batlamyus'un astronomik sisteminin metafizik boyutta içinin doldurulup anlamlandırılması olarak görülebilir.

Kadîm felsefenin psikoloji ve fizyoloji ayırımı yapmaksızın bunlara ilişkin sorunları "De Anima" (fi'n-Nefs) ana başlığı altında bir arada tartışıp temellendirmesi İslâm Meşşâîleri için de geçerlidir ve Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da canlı varlıkların en temel özelliği olan beslenme, büyüme ve üreme güçlerinden beş dış duyuya, hayal (mütehayyile), istek, düşünme, tasarlama hatırlama ve ortak duyu gibi iç duylara, nihayet önem derecesine göre vücuttaki iç organların koordineli biçimde işleyişine kadar fizyolojik ve psikolojik meseleleri tartışıp yorumlar (Fasıl 10-11).

Fârâbî bilgi problemiyle ilgili olarak insan aklının özne-nesne ilişkisi sonucu soyutlama ile bilgi üretişinin aşama aşama nasıl gerçekleştiğini anlatır ve heyûlânî akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olmak üzere üç aşamalı bir süreçten söz eder. Nihayet insanda temel bir güç olan aklın bilgi üretmesini ontolojik bir varlık olan faal aklın etkisine bağlar ki bu Aristo'dan beri Meşşâîler'de temel bir anlayıştır (Fasıl 12). Fârâbî felsefesinde günlük hayatla ilişkisi bulunmayan mutlulukla vahiy olgusu yine insan aklının faal aklıla kurduğu ilişki ile (ittisal) izah edilir. Buna göre insan nefsi maddeye ihtiyaç duymayacak kıvama gelince olgunlaşır ve mufârik cevherler düzeyine yükselerek ebedî mutluluğa kavuşur. Bu düzeye gelmede insan iradesinin ve teorik düşüncenin önemli rolü bulunduğu gibi iyiye, güzele ve mükemmele yönelik erdemli davranışların da payı büyüktür (Fasıl 13). Filozof vahiy gerçeğini aklıla duyu arasında bir rol üstlenen muhayyile gücünün etkinliğiyle açıklar. Bu güç, duyu ve istek güçlerinin etki-

sinden ancak uykudayken kurtulup serbest kalınca insan rüya görmeye başlar. Eğer bir insanın muhayyilesi çok güçlü ise uyanırken de birtakım metafizik gerçekleri görüp algılar ve bunları tasvir eder. En üst düzeyde gelişmiş olan peygamberin müstefâd aklı, faal akıldan (Cebrâil) gelen ilâhî fezyi düşünüp akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanırken de alır. Böylece peygamber ilâhî hakikatleri gözle görüp algılamıştır (Fasıl 14-15). Felsefe ve dinin kaynağını faal akıl denen, mahiyeti meçhul bir güce bağlayarak dinle felsefeyi ortak bir payda altında değerlendiren filozofun bu teorisi tarih boyunca eleştirilere konu olmuştur.

Genel muhtevası itibarıyla *el-Medînetü'l-fâzıla*'nın ikinci bölümünü oluşturan siyaset felsefesi eserin son on iki faslında incelenmektedir. İslâm düşünce tarihinde siyaset felsefesine en çok ağırlık veren filozofun Fârâbî olduğunda şüphe yoktur. Fârâbî bu eserden başka *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, *Kitâbü Taḥşîlî's-sa'âde*, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, *Kitâbü'l-Mille* ve *Fuṣûl münṭeze'a* (*Fuṣûlü'l-medenî*) adıyla beş kitap daha kaleme almıştır. Filozofun amacı ahlâkî ve fikrî erdemlere dayalı ideal bir devlet düzeninin projesini sunmaktır. Dolayısıyla bu eserlerde Fârâbî'nin kullandığı "medine"yi (şehir), antik Yunan'daki "polis" kelimesinin karşılığı saymak doğru olmaz. Zira medenî toplulukları aileden başlayarak mahalle, köy, şehir, devlet ve birleşik devletler şeklinde inceleyip en büyük mutluluğun ihtiyaçların en üst düzeyde (birleşik devlet düzeninde) karşılanacağını savunan filozofun prototip olarak "polis"i düşünmüş olması tarihe ve sosyal realiteye aykırı olur.

Fârâbî, öncelikle devlet denen ve üst düzeyde teşkilatlanma fikrini insana ilham eden sebepler üzerinde durur. Bunları ontolojik, biyolojik, ihtiyaç ve adalet teorileri şeklinde nitelemek mümkündür (*Dîa*, XII, 153-154). Ardından filozof insan topluluklarını sınıflandırırken kriter olarak ihtiyaç, iş bölümü, dayanışma ve ahlâkî erdemleri gerçekleştirme olgusunu göz önünde bulundurur ve bu açıdan insan topluluklarını gelişmiş ve gelişmemiş diye iki kısma ayırır. Gelişmiş olanlar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) olmak üzere üç grupta incelenir. Gelişmemiş olanlar aile, sokak, mahalle ve köy topluluklarıdır (Fasıl 26). Ahlâkî erdemlere bağlılık açısından devlet şekillerini erdemli olan ve olmayan diye iki kategoriye ayıran Fârâbî-

ye göre erdemli devletin sadece bir şekli bulunmaktadır; bu da ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel düzeyde gerçekleştiği, hukukun ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı, bilgelerin başkan olduğu bir devlettir. Erdemsiz devlet şekillerini sapık, fâsık, değişebilen ve cahil olmak üzere dört grupta değerlendirir; cahil devletin de altı ayrı şekli bulunduğunu belirterek bunların niteliklerini ayrıntılı biçimde açıklar. Fârâbî'nin devlet felsefesinin merkezinde devlet başkanının rolü büyük önem taşımaktadır. Aslında devletin şeklini belirleyen başkanın zihni kapasitesi ve ahlâkî yapısıdır. Bu açıdan filozof, devlet başkanında bulunmasını öngördüğü on iki üstün niteliği maddeler halinde sıralar. Bu özelliklere sahip bir başkan bulunmadığı takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunların sahip olması gereken altı nitelik vardır ki aralarında bilgelik vazgeçilmez bir özelliktir (Fasıl 27-37).

Ana fikir olarak Fârâbî'nin erdemli toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği ideal devletin Eflâtun'un *Devlet ve Kanunlar*'da sözünü ettiği ütopyik devlet anlayışının izlerini taşıdığı görülmektedir. Ancak filozofun "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği devlet başkanına tanıdığı misyon dikkate alındığında bunun iddia edilen aksine (Corbin, s. 160, 164-165) Şii imamlarından ziyade İslâm halifelerinin özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Zira Fârâbî'nin eserlerinde mâsum imam akidesini veya Ehl-i beyt'i çağrıştıracak hiçbir ifadeye rastlanmaz. Fârâbî'nin başta sudûr teorisi olmak üzere bu eserde temellendirdiği görüşler daha sonra gelen filozof ve mutasavvıflar üzerinde hayli etkili olmuştur.

el-Medînetü'l-fâzıla'nın ilk ilmî neşrini Friedrich Dieterici gerçekleştirmiş (Leiden 1895) ve daha sonra eseri Almanca'ya çevirerek yayımlamıştır (Leiden 1900). Mısır'da neşredilen metin (Kahire 1334) büyük ölçüde Dieterici neşriyi yansıtmaktadır. Birçok ticarî baskısını dikkate alan Yûsuf Kerem, daha sıhhatli bir nüsha ortaya koyarak R. P. Jaussen ve J. Chlala'nın da katkılarıyla eseri Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır (A. Fârâbî, *Idees des habitants de la cité vertueuse*, Kahire 1949). Albert Nasrî Nâdir ise bu iki neşrin yanı sıra çeşitli kütüphanelerden temin ettiği üç nüshayı karşılaştırmak suretiyle tenkitli bir metin oluşturmuştur (Beyrut 1968). *el-Medînetü'l-fâzıla* son olarak Richard Walzer tarafından tenkitli metni ve İngilizce'ye çevirisiyle

birlikte yayımlanmıştır (*Al-Farabi on the Perfect State: Abu Naşr al-Fârâbî's Mabâdî' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâzıla*, Oxford 1985). Bu çalışmasında Walzer eserin her paragrafını geniş notlarla açıklamış, ancak bu açıklamalarında büyük ölçüde nesnellikten uzaklaşarak filozofun en sıradan bir ifadesini dahi Eflâtun, Aristo, Plotin veya geç dönem Yunan yorumcularıyla ilişkilendirip onun başarısını gölgelemeye çalışmıştır. Walzer'in metnini ve İngilizce çevirisini esas alıp eseri *Farâbî İdeal Devlet* adıyla Türkçe'ye tercüme eden Ahmet Arslan (Ankara 1997) Walzer'in geniş notlarının bir özeti sunarak onun yorumlarında katılmadığı hususları kısaca belirtmiştir (s. 30-31). *el-Medînetü'l-fâzıla* daha önce Nafiz Danışman tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de (İstanbul 1956) ilmî bir neşir esas alınmadığı için bunun pek başarılı olduğu söylenemez. Eseri Ca'fer Seccâdî Farsça'ya (*Endîşehâ-yi Ehl-i Medîne-i Fâzıla*, Tahran 1954, 1982), Tahani Sabri Fransızca'ya (*Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Paris 1990) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1968; a.e.: *al-Farabi on the Perfect State: Mabâdî' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâzıla* (nşr. ve trc. R. Walzer), Oxford 1985; a.e.: *İdeal Devlet* (trc. Ahmet Arslan), Ankara 1997; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, Beyrut 1399/1979, III, 231; Müjgân Cumbur v.dğr., *Fârâbî Bibliyografyası Kitap-Makale*, Ankara 1973; Ca'fer Âl-i Yâsin, *el-Fârâbî fî hudûdih ve rûsûmih*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 160, 164-165; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 153-154.



MAHMET KAYA

MEDÎNETÜSSELÂM

(bk. BAĞDAT).

MEDÎNETÜZZEHRÂ

(مدينة الزهراء)

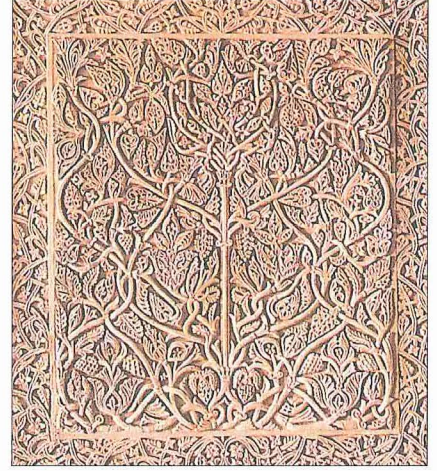
Endülüs'te İslâm mimarisinin önemli bir sarayı

ve bu saray çevresinde gelişen şehir.

316 (929) yılında halifelliğini ilân ederek İslâm dünyasında Abbâsî ve Fâtımîler'den ayrı olarak üçüncü halifeliği kuran III. Abdurrahman'ın, câriyelerinden birinin ölümü üzerine kendisine kalan mirası Frenk ülkelerinde esir olarak bulunan müslümanların âzat edilmesi için kullanmayı düşündüğü, ancak bu ülkelerde herhangi bir müslüman esire rastlanılmayınca büyük bir sevgiyle bağlandığı câriyesi Zehrâ'nın, kendi adıyla anılan bir şehir kurmasını rica etmesi üzerine bu saray-şehir inşa ettirdiği rivayet edilmektedir. Dönemin devletleri arasındaki siyasi güç dengesini korumak ve kendisini daha kuvvetli göstermek isteyen III. Abdurrahman'ın en güçlü rakibi Fâtımîler'e nisbet yapmak amacıyla bu şehri inşa ettirdiği de söylenir.

Kurtuba'nın (Cordoba) 8 km. kuzeybatısında, Cebelülârûs (Sierra Morena) dağı'nın güney eteklerinde kurulan Medînetüzzehrâ'nın inşasına 1 Muharrem 325 tarihinde (19 Kasım 936) başlanmıştır. III. Abdurrahman'ın oğlu II. Hakem'in gözetiminde devam eden inşaatın baş mimarı Mesleme b. Abdullah idi. Halifenin 6.250.000 dinar olduğu anlaşılan vergi gelirlerinin üçte birini buraya harcadığı, hiçbir masraftan kaçınmadığı ve dönemin bütün imkânlarını seferber ettiği, inşaat sırasında her gün 10.000 işçi, 1500 yük hayvanı çalıştırıldığı ve yine her gün 6000 taş yontularak inşaatı devam edildiği belirtilmektedir.

Şerîf el-İdrîsî'ye göre üç kademe halinde inşa edilen şehrin üst kısmında III. Ab-

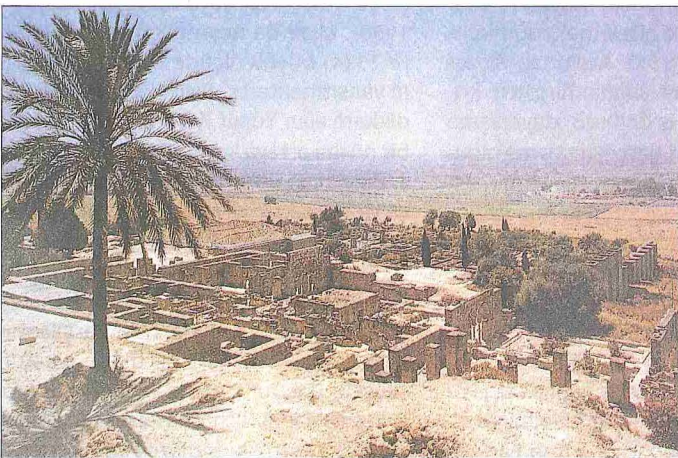


Medînetüzzehrâ'da dekoratif bir mermer pano

durrahman'ın sarayı, harem dairesi ve kale, orta kısmında bahçe ve yeşil alanlar, en alt kısmında ise Büyük Cami ile köle ve hizmetçilere mahsus evler bulunuyor, şehrin üst kısmının tabanı orta şehrin, bunun da tabanı aşağı şehrin çatıları düzeyine düşüyordu (*Nûzhetü'l-müşâk*, II, 579-580). Medînetüzzehrâ, kuzeyden güneye 750 m. ve doğudan batıya 1500 metrelik dikdörtgen bir alan üzerinde kurulmuş olup doğu, batı ve güney tarafları kalelerle güçlendirilmiş çift bir surla çevrilmiş, kuzeyi topografik sebeplerle boş bırakılmıştı.

Medînetüzzehrâ'nın en önemli birimi Dârülmülk (Casa Real) olarak adlandırılan saraydır. Sarayda bulunan 4300 sütunun 1013'ü Kartaca ve Tunus'tan, 140'ı İstanbul'dan, on dokuzu Frenk krallıklarından getirilmiş, diğer sütunlar Endülüs topraklarından temin edilmiştir. Sarayda kullanılan mermerler inşaatı yapan Abdullah b. Yûnus, Hasan el-Kurtubî ve Ali b. Ca'fer adlı ustalar tarafından Tunus ve Afrika'nın diğer bölgelerinden getirilmiştir.

Önünde geniş bir avlusu ve bu avluya bakan üstü kapalı bir taraçası olan sarayın üç salonu vardır. Yan taraftaki salonlara her iki tarafında üçer kemerli birer açıklık bulunan bir kapıdan geçilmekte, salonlar arasında sağdan ve soldan üçer kapı ile bağlantı kurulmaktadır. Sarayın mimari tarzı Kurtuba Ulucamii'ndeki planla benzerlikler göstermekte olup Abbâsî saraylarının eksen simetrisi burada görülmemektedir. Resim, süsleme ve heykel sanatlarının göze çarptığı sarayın



Medînetüzzehrâ'dan bir görünüş