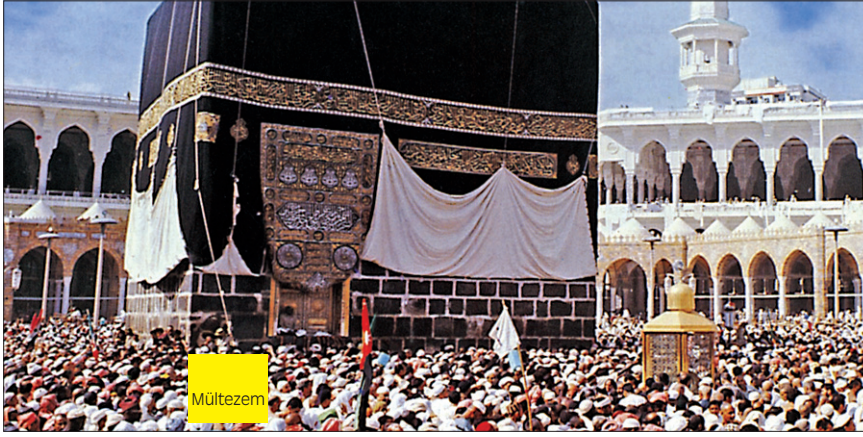


MÜLTEZEM



Mültezem

ma, dünya ve âhiretin iyiliklerini nasip eyle. Sen her şeye kadirsın” (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, V, 164; İbn Kudâme, III, 462-463). Bazı Hanefî kaynaklarında bundan farklı bir dua metni de kaydedilmektedir (Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrrem el-Kirmânî, I, 627-628; Osman b. Ali ez-Zeylaî, II, 37).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaṭṭaʿa, “Hac”, 251; İbn Mâce, “Menâsik”, 35; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 54, 55; Nesâî, “Menâsik”, 132; Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut 1393/1973, II, 221; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1414/1994, IV, 317-319, 500; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke* (Wüstenfeld), s. 246-249; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullâh b. Dehîş), Mekke 1407/1986, I, 160-173, 341, 343-344; II, 291; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1352, V, 164; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, IV, 24; Gazzâlî, *İḥyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, Kahire 1358/1939, I, 258, 265, 276-277; Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrrem el-Kirmânî, *el-Mesâlik fi'l-menâsik* (nşr. Suûd b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şüreym), Beyrut 1424/2003, I, 411, 625-629; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Herrâs), III, 462-463; Nevevî, *el-Mecmûʿ*, VIII, 258-261; Muhibbuddîn et-Taberî, *el-Kırâ li-kâşî-di Ümmi'l-kurâ* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1390/1970, s. 313-318, 557; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-haḳâ'ik*, Bulak 1313, II, 17, 36-37; İzzeddin İbn Cemâa, *Hidâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erba'a fi'l-menâsik* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1414/1994, I, 66-71; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-kadîr* (Bulak), II, 154-155, 189; Kalyûbî, *Ḥâşiye 'alâ şerḥi Minhâcî't-tâlibin*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 108, 125; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr* (Kahire), II, 499-500, 524; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I, 12-13; VI, 957; “Mültezem”, *Mv.F.*, XXXIX, 26-27.



MEHMET ŞENER

MÜLÜKÜ't-TAVÂİF

(ملوك الطوائف)

Endülüs'te
1031-1090 yılları arasında
hüküm süren emirlikler.

Tavâif-i mülûk şeklinde de kullanılan tabir, Arapça **tâife** (fırka, bölük) ve **melik** (hükümdar) kelimelerinin çoğul şekillerinden oluşmuştur. Genelde büyük bir devletin yıkılmasından sonra ortaya çıkan irili ufaklı siyasal birimleri, özelde Endülüs Emevî Devleti'nden sonraki Abbâdîler, Âmirîler, Bekrîler, Birzâlîler, Cehverîler, Demmerîler, Eftasîler, Hammûdîler, Hârûnîler, Hazrûnîler, Hûdîler, Müzeynîler, Rezînîler, Tücbîler, Yefrenîler, Zîrîler ve Zünnûnîler gibi yirmi civarında küçük devleti (düvelüt-tavâif) ifade eder. Endülüs Emevî Devleti'nde yaklaşık otuz yıl elinde tuttuğu hâciblik makamı vasıtasıyla iktidarın fiilî sahibi haline gelen Âmirî ailesinin 400 (1009) yılında iktidardan uzaklaştırılmasının ardından Emevî şehzadelerinin Kurtuba'da (Cordoba) taht kavgalarıyla uğraşmaları sırasında meydana gelen otorite boşluğu Endülüs'te bir kısmını nüfuzlu ailelerin, bir kısmını daha önce tayin edilmiş idarecilerin kurduğu çeşitli emirliklerin ortaya çıkmasına yol açtı. 422'de (1031) Emevî sülâlesinin şehirden sürülmesiyle Kurtuba devletin başşehri olma imtiyazını kaybederek bu emirlikler arasında yerini aldı. Böylece ülkede merkezî idarenin yıkılma, beyliklerin kurulma süreci bitmiş ve mülûkû't-tavâif dönemi başlamış oldu.

Mülûkû't-tavâif devrinin en önemli özelliklerinden biri emirlikler arasında yoğun bir mücadelenin sürmesidir. Bu mücadelede bazan toprak kazanma, bazan da yağma ve talan yoluyla ganimet elde etme arzusu etkili olmuş, başlangıçta şehirlerin yanı sıra birçok kalenin de bağımsızlığını ilân etmesiyle sayısı kırkı aşan bu devletçikler, meşruiyetlerini yalnızca sahip oldukları güçten aldıkları için kendilerini daha kuvvetli gördükleri anda komşularına saldırmışlardır. En sert ve uzun savaşlar büyük beyliklerden Abbâdîler, Eftasîler, Zünnûnîler, Hûdîler, Zîrîler ve Cehverîler arasında meydana geldi. Endülüs'te siyasî birliğin yeniden kurulması fikrine sahip tek emirlik gibi görünen Abbâdîler, bir taraftan 1070 yılında Kurtuba'yı almak suretiyle Cehverîler'e son verirken bir taraftan da Zîrîler ve Eftasîler aleyhine bazı önemli toprakları kazandılar ve Endülüs'ün doğusuna ulaşarak Mürsiye'yi (Murcia) ele geçirdiler. Bu mücadeleler sırasında ittifak kurdukları küçük emirliklerden Bekrîler ile Birzâlîler'i de ortadan kaldırdılar. Gırnata'ya hükmeden Zîrîler hem Abbâdîler'le mücadele içinde oldular hem Meriye (Almeria) Emirliği'nin yayılma çabalarını engellemeye çalıştılar. Abbâdîler'in yanı sıra Zünnûnîler'le de mücadeleye girişen Eftasîler kısa bir müddet Tuleytula'yı (Toledo) hâkimiyetleri altına aldılar. Zünnûnîler bazan Abbâdîler ve Eftasîler, bazan da Cehverîler ve Hûdîler ile savaştılar; bir ara Kurtuba'ya girdilerse de Abbâdîler'in müdahalesi sonucu geri çıkmak zorunda kaldılar. Hûdîler, Zünnûnîler'den Vâdilhicâre (Guadalajara) ve Medînetüsâlim'i (Medinacali) aldılar. Cehverîler, hilâfet döneminin sonlarına doğru ceyran eden iç savaşların büyük ölçüde tahrip ettiği Kurtuba'yı barışçı politikalarla ellerinde tutmaya çalıştılar, ancak Abbâdîler'in yayılma arzusu karşısında başarılı olamadılar. Bu mücadeleler sırasında farklı ittifak blokları oluşturuldu. Bunun için kullanılan başlıca siyasî araç, bazı meliklerin kendi meşruiyet zeminlerini sağlamlaştırmak ve emirlikleri etrafında siyasî bir ittifak kurarak güçlerini arttırmak için başvurdukları hilâfet kurumuydu. Dâniye (Denia) Emîri Mücâhid el-Âmirî, Emevî sülâlesinden Ebû Abdullah el-Muaytî diye tanınan bir fakihî Dâniye'de, Şii Hammûdîler üç ayrı kişiyi Cezîretülhadrâ (Algeciras), Mâleka (Malaga) ve Sebte'de (Ceuta), Abbâdîler de kayıp halife II. Hişâm'ı bulduklarını söyleyerek ona çok benzeyen Halef el-Husrî adlı birini İşbîliye'de (Sevilla) hilâfete getirdiler (426/1035). Ancak bunlara yapılan biatlar adlarının hutbelerde okun-

MÜLTEZİM

(bk. İLTİZAM).

masından başka bir sonuç vermedi; bu şekilde kurulan ittifaklar da sağlam ve sürekliliği olmadı. Diğer taraftan emirliklerin birbirine karşı mücadeleleri yanında iç kavgalar ve taht kavgaları da bünyelerini tamamen zayıflattı ve bazılarının bölünüp daha da küçülmelerine yol açtı.

Hristiyanlarla ilişkiler açısından mülükü't-tavâif dönemi çok hareketli bir görünüm arzeder. Bu ilişkilerde belirleyici olan faktör çok defa siyasî menfaatler ve askerî ihtiyaçlardı. Birbirleriyle devamlı yaşayan melikler sık sık İspanya'nın kuzeyindeki Kastilya, Aragon, Navarra krallıkları ve Barselona kontluğu ile ittifak kurmuş ve para karşılığında onlardan askerî destek sağlamıştır. Bu ilişkiler, bir taraftan müslümanları hristiyanlara bağımlı hale getirirken bir taraftan da paralı askerlerin Endülü'sün iç yapısını, güç ve zaafılarını yakından tanımasına sebep olmuştur. Meliklerin birbiriyle savaşmasını fırsat bilen hristiyan krallıklar ve özellikle Kastilya Krallığı, Emevîler döneminde âdetâ unutilen "reconquista" (Endülü'sü müslümanlardan geri alma) fikrini XI. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden canlandırdı. Aralarında Abbâdîler, Eftasîler, Zünnûnîler, Hûdîler ve Zirîler gibi nisbeten büyük olanların da bulunduğu emirlikler yıllık haraca bağlanırken kuzeydeki önemli şehirlerden Berbeşter (Barbastro) ve Kulumriye (Coimbra) 456'da (1064) ve Küriye (Coria) 473'te (1080) istilâ edildi. Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun, 1085'te Kurtuba'dan sonra Endülü'sün ikinci büyük şehri olan Tuleytula'yı ele geçirmesi hristiyanları cesaretlendirip coşkuya getirirken o güne kadar güçlerini şüursuzca tüketen müslümanların paniğe kapılmasına yol açtı. Reconquista tehlikesini ancak idrak edebilen emirler, Abbâdîler'in öncülüğünde o sırada Mağrib'de güçlü bir devlet olarak ortaya çıkmış bulunan Murâbîtlar'dan yardım istediler. 479'da (1086) Cebelitârik'ı geçen Sultan Yûsuf b. Tâşfîn, Endülüslü kuvvetlerle birleşerek Zellâka (Sagrajos) mevkiinde VI. Alfonso'yu ağır bir yenilgiye uğrattı; ancak Tuleytula'yı kuşattıysa da geri alamadı. Zellâka bozgununun ardından çabuk toparlanan VI. Alfonso, Murâbît ordusunun Mağrib'e dönmesinden yararlanıp mülükü't-tavâifî tekrar sıkıştırma başladı. İkinci defa Endülü's'e geçen Yûsuf b. Tâşfîn, Kastilya saldırılarını durdurduktan sonra meliklere hristiyanlara karşı güçlerini birleştirmelerini tavsiye ederek Mağrib'e döndü. Fakat aralarındaki ihtilâf ve çekişmelerin yeniden kızıştığını düşünce bu emirleri iş başından uzaklaştırmak üzere geri geldi ve bazıları kendisine

karşı Alfonso ile birleşmiş olan mülükü't-tavâifin tamamını ortadan kaldırıp Endülü'sü Merakeş'e bağlı bir vilâyet haline getirdi.

Mülükü't-tavâif döneminde toplum farklı dinleri ve milletleri bünyesinde barındıran kozmopolit bir yapıya sahipti. Nüfusun büyük çoğunluğunu müslümanlar meydana getiriyor, bunlar da Araplar, Berberîler, müvelledûn, sakâlibe gibi çeşitli unsurlardan teşekkül ediyordu. Emevîler devrinde Araplar devletin Arap geleneklerine dayanması, Arapça'nın hem resmî dil hem kültür dili olması, ayrıca kabile yapılarının bir ölçüde yaşatılması sebebiyle Endülü's toplumunun kendi geleneksel bünyesini koruyabilen tek unsuruydu ve bu durum XI. yüzyılda da sürdü. Berberîler iki farklı gruptan oluşmaktaydı. Fetih sırasında ve hemen ardından bölgeye yerleşen Berberîler kendi dillerini unutararak Araplar'ın içinde kısmen eridiler. X. yüzyılın sonlarına doğru orduyu yenilemek amacıyla Kuzey Afrika'dan getirilen Zirîler, Birzâlîler, Hazrûnîler gibi yeni Berberîler ise bu süreçte ancak mülükü't-tavâif döneminin ortalarından itibaren yaşamaya başladılar. Yerli halk arasında X. yüzyılda yoğunlaşan ihtidalar XI. yüzyılda devam etti, böylece müvelledûn müslüman nüfusun en kalabalık kesimi haline geldi. Ancak çoğunluğu oluşturdukları halde siyasî hayatın ve gelişmelerin tamamen dışında kaldılar; mülükü't-tavâif arasında bir tek müvelled melikin dahi bulunmaması bunu açıkça göstermektedir. Orta ve Doğu Avrupa kökenli sakâlibe, çok küçük yaşlarda saraya getirilip yetiştirildiği için kendisini Endülü's'e ait hissetmekteydi. Aslında bu aidiyet hissi XI. yüzyıl toplumunun tamamında mevcuttu. Arapça, Doğu'ya ait gelenekler ve üzerinde yaşanan coğrafya müslümanlarla gayri müslimleri Endülü's kimliğinde buluşturan ortak unsurlardı. Bununla birlikte IX. yüzyıl boyunca ve X. yüzyılın ilk yarısında görülen etnik çatışmaların tortuları bu devirde Şuûbiyye cereyanı şeklinde ortaya çıkmıştır.

Statü açısından mülükü't-tavâif döneminde toplum "hâssa", "âyan" ve "âmme" adıyla üçe ayrılmaktaydı. Hâssa genelde meliklerle aileleri, vezirler, kâtipler, valiler, kumandanlar, kadılar, şairler ve ediplerden teşekkül etmekteydi. Başşehirlerde Kurtuba örneğine göre yaptırılan saraylarda her emirliğin kendi hâssası oluşmuş, böylece Emevîler döneminden farklı biçimde Endülü's genelinde hâssanın sayısı olağan üstü bir artış göstermiştir. Etnik bakımdan homojen olmayan hâssa,

güç ve serveti sayesinde toplumsal piramidin en üstünde yer almakta ve lüks bir hayat yaşamaktaydı. Toplumun nüfusça en kalabalık kesimini köylülerle şehirlerdeki küçük esnaf ve işçileri kapsayan âmme teşkil ediyordu. Bu devirde vergi yükünün ağırlaşması ve yağmaların yol açtığı tahribat âmme arasında zaman zaman sosyal patlamalara sebep olmuş ve nüfusça kalabalıklığına rağmen âmme bu isyanlar dışında siyasî hayat üzerinde başkaca bir etki yapamamıştır. Kurtuba, İşbîliye, Tuleytula, Meriye, Belensiye gibi kültür ve ticaret merkezlerinde ortaya çıkan âyan zümresi ulemâ, büyük tâcirler ve toprak sahiplerinden oluşuyor, âmme ile hâssa arasında iki tarafı birbirine yaklaştıran, statüler arası geçişi kolaylaştıran ve bu suretle toplumsal katmanlar arasında çatışmayla sonuçlanabilecek bölünmeleri engelleyen bir fonksiyona sahip bulunuyordu. Bu zümre içerisinde özellikle, statü ve zihniyet bakımından nisbeten mütecânis bir sosyal grup meydana getiren fukaha, mülükü't-tavâifin meşruiyet zemininin güçlendirilmesinde ve zayıflatılmasında önemli roller oynamıştır. Nitekim hristiyan krallıklar karşısında içine düşülen çaresizlik sonucu meliklere gösterilen muhalefete ve daha sonra Murâbîtlar'ın Endülü's'e çağrılmasına fukaha öncülük etmiştir.

Endülü's Emevîleri dönemi gibi mülükü't-tavâif devrinde de resmî mezhep Mâlikîlik'ti. İbn Hazm'ın başlattığı tartışmalar sonucu Zâhirîlik bu devirde en çok konuşulan mezhep haline gelmişse de halk arasında etkili olamamıştır. Hammûdîler de Şîa'ya mensubiyetlerine rağmen bu mezhebi yayma teşebbüsünde bulunmamıştır. Gayri müslim nüfusun bir bölümünü teşkil eden yahudiler, kısmen kapalı bir cemaat yapısı içerisinde Rabbânî Ortodoksluğa bağlı olarak dinlerini herhangi bir baskı görmeden serbestçe yaşayabiliyorlardı. İktisadî hayatta ise gerek Avrupa'da gerekse Doğu'daki dindaşlarından daha özgür bir konumdaydılar. İşbîliye, Gırnata, Tuleytula, Sarakusta, Meriye saraylarında yahudi vezirler ve memurlar görev yapmaktaydı. Bu sebeple XI. yüzyıl Endülü's yahudilerinin altın çağı kabul edilmiştir.

Mülükü't-tavâif devrinde Endülü's toplumu, geçimlerini daha çok hayvancılıktan sağlayan ve çoğunlukla kırsal kesimde yaşayan kuzeydeki hristiyanlarla karşılaştırıldığında geneli itibarıyla şehirli özelliği göstermekteydi. Bu toplumun daha şehirli, dolayısıyla daha uygar bir görünüm

MÜLÜKÜ't-TAVÂİF

arzemesinde Emevî halifeliğinin bıraktığı mirasın önemli payı vardır. Nitelikli iş gücü bu miras içerisinde ayrı bir yere sahiptir. Batıda Vâdilkebir (Guadalquivir), Ebru nehri ve Akdeniz kıyıları ile iç kesimlerdeki verimli ovalar hariç Endülüs daha çok dağlık ve engebeli bir araziye sahiptir. Nitelikli iş gücü sayesinde bu coğrafya, yaşanan bütün olumsuz gelişmelere rağmen XI. yüzyılda da Avrupa'nın en müreffeh bölgesi olma özelliğini korumuştur. Doğu'nun yeni sulama teknikleriyle yapılan sulu tarımın ekonomik gelişmede payı büyüktür. Bu dönemdeki sınaî üretim hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Ancak şehirleşme oranında dokumacılık, madencilik, züccaciye, dericilik, seramikçilik, inşaatçılık, gemicilik gibi alanlarda hilâfet döneminden daha ileri bir seviyeye ulaşıldığını söylemek mümkündür. Balear adaları, Meriye ve Mâleka'daki tersaneler çok faaldi. Bazı şehirler kendilerine has ticarî ürünlerle şöret bulmuştu; İşbiliye zeytin, zeytinyağı ve demiriyle, Kurtuba deri ayakkabıları ve kırmızı mermeriyle, Leble (Nieble) camı ile tanınmıştı. Milletlerarası ticarete Endülüs, İslâm dünyası ile Avrupa arasındaki geçiş köprülerinden biriydi. Köle ticaretinde yahudilerin belli bir ağırlığı vardı. Sudan'dan altın, Avrupa'dan kereste, Mağrib-i Aksâ'dan tutkal ithal edilir, zeytinyağı yahut ipek gibi lüks emtia ihraç edilirdi.

Siyasî alanda olduğu gibi iktisadî alanda da mülükü't-tavâif döneminde tadrîcî bir gerileme başladı. Ülke parçalandığı için kaynakların bir plan dahilinde değerlendirilmesini mümkün kılacak ekonomik politika uygulanamadı. Her emirlik devlet olmanın gerektirdiği masrafları yapmak zorundaydı. Ordu ve saray teşkilâtının harcamaları bunların başında geliyordu. Orduların tamamına yakını, büyük ücretler ödenen paralı Berberî ve hristiyan askerlerden müteşekkildi. Her melik, kendi devletin gücünü göstermek amacıyla başşehirine görkemli saraylar yaptırma hususunda diğerleriyle yarış içindeydi. Bu sarayların inşası için yapılan masrafların yanında buralarda görevli memurlara ödenen ücretler, misafir edilen âlimlere, edip ve şairlere yapılan ikramlar çok yüksek meblağlara ulaşmaktaydı. Diğer taraftan meliklerin birçoğu hristiyan krallıklara yüklü miktarda haraç öder hale gelmişti. Bütün bu giderlerin karşılanabilmesi için ya birbirlerine saldırarak yağma ve talanlarla ganimet temin etme ya da esnaf ve çiftçilerin vergilerini arttırma yoluna gidiyordu. Her melik yine gücünü kanıtlamak amacıyla kendi adına para bastırıyor ve

bu uğurda X. yüzyıldan kalma stokları kullanıyordu. Neticede stoklar tükenince fiyat artışları ve para sıkıntısı başladı.

Mülükü't-tavâif devrinde siyasî alandaki zayıflık ve gerilemenin aksine bilim ve kültür hayatında ciddi gelişmeler kaydedilmiştir. Meliklerin birçoğu ilim ve edebiyatla bizzat ilgilenmiştir. Abbâdî hânedanının kurucusu Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abbâd bağımsızlık öncesinde İşbiliye kadısı idi. Onun soyundan gelen Mu'tazid-Billâh ve oğlu Mu'temid-Alellah aynı zamanda şairdi. Eftasiler'den Muhammed el-Muzaffer dönemin önde gelen ediplerinden biriydi ve kültür tarihine dair *el-Muzafferî* adlı hacimli eseriyle ün kazanmıştı; onun oğlu Ömer el-Mütevekkil de âlim ve şairdi. Meriye'de hüküm süren ve Tüccibiler'in bir kolu olan Benî Sumâdîh kadınları dahil şiirle meşgul olmuş bir aileydi. Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî, kuraatte ve Arap dilinde döneminin önde gelen âlimleri arasında yer alıyordu. Hûdîler'den Muktedir-Billâh ile oğlu Yûsuf el-Mü'temen ise felsefe, matematik ve astronomide temayüz etmişti. Meliklerin ilim ve edebiyatla bizzat ilgilenmelerinin yanı sıra birbirleriyle rekabet içerisinde âlim, şair ve edipleri kendi saraylarına çekerek meşruyet zeminlerini güçlendirmek ve siyasî varlıklarını pekiştirmek istemeleri ilmi ve edebî faaliyetlerin gelişmesi için çok uygun bir ortam oluşturmuştur. İbn Hamdis, İbn Şeref el-Kayrevânî, İbnü'l-Haddâd el-Vâdîşî, İbn Derrâc el-Kastallî, İbnü'l-Lebbâne, Ubâde b. Kazzâz, İbn Hafâce, Sümeysir (Halef b. Ferec el-İlbîrî), Ümmü'l-Kerem bint Sumâdîh ve Benî Kabturnuh olarak bilinen Ebû Bekir, Ebû'l-Hasan ve Ebû Muhammed gibi edip ve şairler bu ortam içerisinde temayüz etmiştir. Şairlik önemli bir meziyet sayıldığından devlet memurlarının aynı zamanda şair olmasına dikkat edilmiştir. Ebû'l-Mugire İbn Hazm, İbn Zeydün, İbn Ammâr el-Endelûsî ve İbn Abdûn el-Fihri dönemin en etkili şair vezirleridir.

Bu devrinde çeşitli bilim dallarında kayda değer araştırmalar gerçekleştirilmiştir. İbn Hayyân, Endülüs tarihine ait hacimli eserleriyle Endülüslü tarihçilerin sultanı olarak nitelenmiştir. İbn Hazm fıkıh, karşılaştırmalı dinler tarihi, felsefe ve mantık çalışmalarıyla dönemin en çok tartışılan ve dikkat çeken âlimlerinin başında yer alır. Kâdî Sâid, Endülüs'te bilim ve felsefenin durumuyla dünya milletlerinin özelliklerini ve bilimle ilişkilerini tahlilci bir yaklaşımla incelediği *Tabakâtü'l-ümem* adlı eserini yazmıştır. Çalışmalarını Tuleytu-

la'da Zünnûniler'in desteğiyle gerçekleştiren astronomi âlimi İbnü'z-Zerkâle, bazı hassas astronomi aletlerini icat etmesinin yanında Batlamyus teorisini eleştirerek gezegenlerin güneşin etrafında döndüğü görüşünü ortaya atmış, böylece Copernicus'a öncülük etmiştir. İbn Vâfid tıp ve eczacılık, İbnü's-Semh el-Girnâtî, Abdullâh b. Ahmed es-Sarakustî matematik ve İbn Sîde lugat alanlarındaki çalışmalarıyla öne çıkmışlardır. Melikler ve vezirler bir taraftan kitap telifini, bir taraftan da Doğu'da kaleme alınmış eserlerin Endülüs'e getirilmesini teşvik etmiştir. Yalnız Meriye'de Vezir Ahmed b. Abbas'a ait kütüphanedeki kitapların binlerce cildi bulunduğu kaydedilmektedir.

XI. yüzyılda müsta'ribler tarafından yazılmış herhangi bir esere rastlanmamaktadır. Bunun sebebi cemaatin seçkin tabakasının kısmen İslâm'a girmiş, kısmen de Endülüs'teki siyasî istikrarsızlık yüzünden hristiyan hâkimiyetindeki topraklara göçmüş olmasıdır. Buna karşılık meliklerin saraylarında vezirlik, mütercimlik, hekimlik gibi üst düzey makamlarda bulunan yahudi görevlilerin sağladığı desteğin de yardımıyla bu cemaat içinde yürütülen bilimsel ve kültürel çalışmalar X. yüzyıldaki canlılığını arttırarak devam ettirmiştir. Bu dönemde müslüman hocaların ders hâkalarına yahudi öğrenciler de katılmaktaydı. Eğitim ve öğretim hayatındaki bu iç içe durum, yahudilerin ortaya koyduğu eserlerin Arap edebiyatının ve İslâm düşüncesinin etkisi altında kalması ve bunlardan bazılarının -içlerindeki İslâmî etkilerin çokluğundan dolayı- Batı dünyasında XIX. yüzyıla kadar müslüman âlimlere ait olduğu yanlış kanaatinin uyanması sonucunu doğurmuştur. Mimari açıdan ise Meriye'de bulunan kale, Sarakusta'daki Ca'feriye Sarayı ve bu sarayın taht odasının yanındaki küçük cami özellikle dikkat çekicidir. Ca'feriye Sarayı bütün özellikleriyle mülükü't-tavâif devri mimarisini temsil eden, fazla değişikliğe uğramamış bir kale-saraydır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelûs* (nşr. Ahmed Muhtar el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 66 vd.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, Kahire 1348, VII, 284-294; VIII, 154; Abdülvehid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhîşi aḥbâri'l-Mağrib* (nşr. M. Saïd el-Iryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1950, s. 106 vd.; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 185 vd.; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 144-241; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 155 vd.; A. Prieto y Vives, *Los Reyes de Taifas*, Madrid 1926; G. C. Miles, *Coins of the Spanish Mulûk al-Tawâif*, New York 1954; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelûsî* (trc. Hüseyin Münis), Ka-

hire 1955, s. 77-123, 177-179, 207-240, 343-344, 422 vd.; J. M. Lacarra, "Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1102)", *Homenaje a Jaime Vicens Vives* (ed. J. Maluquer de Motes), Barcelona 1965, I, 255-277; M. Abdullah İnân, *Düvelü't-tavâ'if*, Kahire 1970; Anwar G. Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis 1974, s. 50-68; R. Pastor de Togneri, *Del Islam al Cristianismo*, Madrid 1975; Ahmed Bedr, *Târîhu'l-Endelüs*, Dimaşk 1983, s. 42-193; R. Arié, *España musulmana*, Barcelona 1984, III, 26-31; Receb M. Abdülhalim, *el-'Alâkât beyne'l-Endelüsü'l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Nasrâniyye fi Benî Ümeyye ve mülûki't-tavâ'if*, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye), s. 270-404; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton 1985; a.mlf., "Mülük al-Tawâ'if", *EP* (İng.), VII, 552-554; Abdülaziz Atik, *el-Edebü'l-'Arabî fi'l-Endelüs*, Beyrut 1986, tür.yer.; Muhammed b. Abbûd, *Cevâhib mine'l-vâkı'i'l-Endelüsü fi'l-karni'l-hâmisî'l-hicrî*, Tivân 1987; a.mlf., "Economic Trends in al-Andalus during the Period of Ta'ifah States, Fifth-Eleventh Century", *IS*, XXX/1-2 (1991), s. 213-240; *Historia general de España y América*, Madrid 1988, III, 241-301; P. Guichard, "Los nuevos musulmanes", *Historia de España*, Barcelona 1989, III, 439-500; *Cronica anonima de los Reyes de Taifas* (nşr. F. Maillou Salgado), Madrid 1991; M. C. Hernádez, *El Islam de al-Andalus*, Madrid 1992, s. 142-149; M. J. Viguera Molins, *Los Reinos de taifas y las invasiones magrebies*, Madrid 1992; Mahmûd Ali Mekki, "The Political History of al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, I, 3-87; a.mlf., "et-Teşeyyü' fi'l-Endelüs", *Revista del Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid*, II, Madrid 1954, s. 93-149; İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebî'l-Endelüsü*, Amman 1997, tür.yer.; Hamd b. Sâlih es-Suheybânî, "Aşrû'l-izdihârî'l-İlmî fi'l-Endelüs", *Buhûşü nedveti'l-Endelüs*, İskenderiye, ts., s. 185-203; M. D. Dunlop, "İbn 'İdârî's Account of the Party Kings", *Transactions*, XVI, Hertford 1957, s. 19-28; M. Grau Monserrat, "Contribución al estudio cultural del vale del Ebro en el siglo XI y principios del XII", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* (1957-58), XXVII, Barcelona 1958, s. 227-272; Huseyn Monés, "Consideraciones sobre época de los reyes de taifas", *al-Andalus*, XXXI, Madrid 1966, s. 305-328; J. P. Powers, "Medieval Spain 1031-1250", *Classical Folia*, XXXI, Worcester 1977, s. 3-15.



MEHMET ÖZDEMİR

MÜMÂSELET

(الممالة)

İki varlığın birbirine benzemesi anlamında terim.

Sözlükte "benzemek; benzetmek" mânâlarındaki **müşûl** kökünden türeyen **mümâselet** terim olarak "aynı türe dahil bulunan ve mahiyetleri ortak olan iki varlığın bütün yönleriyle birbirine benzemesi" demektir. Mümâselet yaratılmışlara özgü bir nitelik olup zâtında ve sıfatlarında

ortağı ve benzeri bulunmayan Allah için söz konusu değildir.

Kur'an-ı Kerim'de mümâselet kelimesi geçmemekle birlikte yaratıklarla Allah'ın zâtı arasında benzerliğin imkânsızlığı "misî" kelimesiyle ifade edilmiş (eş-Sûrâ 42/11), ayrıca yaratma (halk) sıfatında da benzerinin bulunmadığı "teşâbüh" kavramı kullanılarak belirtilmiştir (er-Ra'd 13/16). Kur'an'da çok yerde tekrar edilen vâhid, ayrıca İhlâs sûresinde yer alan ahad ve küfûv kelimeleriyle Allah ile yaratıklar arasında hiçbir yönden benzerliğin bulunmadığı bildirilmiş, bunun yanında şerik (ortak) ve nid (rakip anlamında benzer) kelimeleriyle benzerlik reddedilmiştir.

Kelâm literatüründe mümâselet yerine bazan eş anlamlısı olan "müşâbehet" kavramı kullanılmış ve her ikisine "Allah'ın yaratıklara, yaratıkların da Allah'a benzemesi" anlamı verilmiştir (Şehristânî, s. 128). Bu kavramların ortaya çıkışı ilâhî sıfatlar meselesiyle yakından ilgilidir. Allah ile yaratıkları arasında benzerliğe yol açacağı endişesiyle O'na âlim, kâdir, şey, mevcut gibi isim ve sıfatların nisbet edilemeyeceğini ileri süren ve tenzihte aşırı giden gruplara karşı kelâmcıların ilâhî sıfatları ispat etmeleri sonucunda mümâselet kavramı ortaya çıkmıştır (Seyfeddin el-Âmidî, s. 197; Teftâzânî, II, 68). Ayrıca teşbih görüşünü reddetmek için de bu kavramın kullanıldığı kabul edilir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 31-32). Ebû'l-Muîn en-Nesefî, "Allah vardır fakat diğer varlıklar gibi değil, Allah diridir fakat diğer diriler gibi değil" sözleriyle bir sıfatın Allah'a nisbet edilmesiyle yaratıklara nisbet edilmesi arasında fark bulunduğunu gerçeğine ilk defa Ebû Hanîfe'nin dikkat çektiğini nakleder (*Tebşirâtü'l-edile*, I, 149). Mâtürîdî, mümâselet kavramını kullanmamakla birlikte Allah'a isim ve sıfat atfetmenin yaratıklara benzemesini gerektirmediğini belirtmiştir. Ona göre Allah'a isim ve sıfat nisbet etmek zorunludur, zira O'nun hakkında isimleri ve sıfatları dışında bir yolla bilgi sahibi olmak mümkün değildir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 45-46). Fahreddin er-Râzî, Kur'an'da benzerliğin ilâhî sıfatlar bakımından değil zat yönünden nefyedildiğini belirterek Allah'a nisbet edilen sıfat adlarından bazılarının insana atfedilmesinin iki varlık alanı arasında herhangi bir benzerliği gerektirmeyeceğini vurgulamıştır (*Mefâtihu'l-gayb*, XXVII, 150).

Kelâm literatüründe bu husustaki tartışmaların merkezinde mümâseletin tanımını ve iki varlık arasında benzerliğin ne şekilde gerçekleşeceği meselesi yer alır.

Konuyla ilgili olarak ortaya çıkan farklı görüşler şöylece özetlenebilir: 1. Biri diğerinin yerine geçebilen ve aynı fonksiyonu icra eden iki varlık birbirinin benzeridir. Eş'ariyye'ye mensup âlimler bu görüştedir. Bu telakkiyi isabetsiz bulan âlimlere göre ise iki varlığın birbirine benzemesi için hiçbir yönden aralarında farklılığın bulunmaması gerekir; meselâ siyah ve beyaz örneğinde olduğu gibi birbirinin yerine geçebildiği halde aralarında bir yönden farklılık bulunan iki varlık benzer olamaz. 2. En özel niteliklerde ortak olan iki varlık benzerdir. Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî bunu zâtî sıfatlarda ortak olmak şeklinde ifade etmiştir. 3. İki varlık arasında benzerlik sübûtî sıfatlarda ortaklıkla gerçekleşir. Bu sebeple Allah'a sübûtî değil ancak selbî sıfatlar nisbet edilebilir. Meselâ, "Allah vardır" değil, "Allah yok değildir" denmelidir. Bâtıniyye bu görüştedir. Bu telakki varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kategorinin mevcut olmasını gerektirdiği için kelâmcılarca reddedilmiştir. 4. İki varlık arasındaki benzerlik isimler, kavramlar, ifade ve anlatımlarla değil zat ve sıfatları bakımından aynı mahiyete sahip olmakla gerçekleşir. Meselâ, "İnsan vardır ve âlimdir", "Allah da vardır ve âlimdir" önermelerinden yola çıkarak Allah ile insan arasında benzerliğin bulunduğu ileri sürülemez. Zira insan yaratılması sonucu var olan bir varlıktır. Allah ise yaratıcıya muhtaç olmayan bir varlıktır; insan öğrenerek ve bilgi üreterek bilen bir varlıktır, Allah ise öğrenmeye ve bilgi üretmeye ihtiyaç duymadan zâtı gereği bilen varlıktır. Buna göre var olmak ve bilmekle nitelenmek insanın Allah'a benzemesini gerektirmez. Mümâselet bir cins ismi olup dört türü içine alır. Bunlar müşâbehet, mudâhât, müşâkelet ve müsâvâtır. Müşâbehet, iki "zat"ın renk vb. arazları kabul etmesi gibi keyfiyetin bir şeklini gösteren benzerliğe dairdir. Mudâhât iki kardeşin aynı babaya nisbet edilmesi gibi nisbet veya izâfet yönünden benzerlikle ilgilidir. Müşâkelet elbisenin pamuk veya keten olması gibi iki cevherin öz yönünden benzerliğine dairdir. Müsâvât ise iki şeyin miktar ve hacim yönünden benzer olmasıyla alakalıdır. Mümâselet bu türlerin hepsini içine alır ve her bir tür hakkında kullanılabilir. Allah'ın bir benzeri ve dengi yoktur; çünkü cevher ve arazlardan oluşan maddî ve yaratılmış varlıklar türünden değildir. Mâtürîdiyye'ye mensup kelâmcılar bu görüştedir (Nesefî, I, 142-155).

Sonuç olarak âlimler mümâselete "iki varlığın aynı mahiyeti taşıması ve mahi-