İSLAM TOPLUMUNDA
HRİSTİYANLAR

LEVENT ÖZTÜRK



ensar



© Eserin Her Türlü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak
Ensar Neşriyat'a Aittir.

ISBN : 978-605-5309-03-9
Sertifika No: 17576

Kitabın Adı

İslâm Toplumunda Hristiyanlar

Yazarı
Levent ÖZTÜRK

Yayına Hazırlayan
Hüseyin KADER

Kapak Tasarım
Ayda ALACA

İç Tasarım
Ensar Tasarım Bölümü

Baskı-Cilt
Vesta Ofset
Tel: 0212 648 06 38

1. Basım
OCAK 2012

İletişim
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Kıztaşı Cad. No: 10 Fatih / İstanbul
Tel : (0212) 491 19 03-04 Faks : (0212) 491 19 30
www.ensarnesriyat.com.tr e-mail: ensar@ensarnesriyat.com.tr

İSLÂM TOPLUMUNDA HRİSTİYANLAR

Levent ÖZTÜRK

İstanbul 2012

Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

Aslen Aydın'ın Bozdoğan ilçesinden olup 22.09.1964'de Bursa'da doğdu. Bir öğretmen çocuğu olarak Tekirdağ, Gebze-Darıca ve Nazilli'de bulundu. 1982 yılında Nazilli İmam Hatip Lisesi'nden, 1986'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl İslam Tarihi Bilim Dalı'nda yüksek lisans çalışmasına başladı. *"Hz. Muhammed'in Habeşistan'la Münasebetleri"* adlı yüksek lisans tezini Prof. Dr. Mustafa Fayda'nın yönetiminde tamamladı. 1988 yılında doktora çalışmasına başlayan Levent Öztürk, aynı zamanda 1989 Ocağından 1993 Ağustosuna kadar İstanbul Özel Doğuş Lisesi'nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. 1993 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Şubat 1995'de, Prof. Dr. Mustafa Fayda yönetiminde sürdürdüğü *Haçlı Seferleri'ne Kadar Abbâsîler Döneminde Hristiyanlar* konulu çalışmasıyla doktor unvanına lâyık görüldü. Bir müddet aynı fakültede yardımcı doçent olarak çalışan Levent Öztürk, 1997'de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne naklen atandı. Kasım 1998-Temmuz 1999 tarihleri arasında askerlik vazifesini yerine getirdi. İslam Tarihi Bilim Dalı'nda 6 Mayıs 2002'de doçent, 21 Eylül 2007'de profesör unvanına yükseltildi. Halen İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanlığı vazifesini sürdürmekte olan Levent Öztürk, evli ve iki çocuk babasıdır. Kitap, makale, bildiri ve çevirilerden müteşekkil basılı elliyi aşkın bilimsel çalışması olan yazarın *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (1998), *Câhiliye Arapları* (1998), *Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri* (2001), *Etiyopya'da İslamiyet I* (2001), *Tarih Felsefesi* (2001), *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler* (2006) ve *İslam Dünyasında Hastaneler* (2007) adlı yayımlanmış kitap çalışmaları bulunmaktadır.

Öztürk, Levent

İslâm toplumunda hristiyanlar / Levent Öztürk .—İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012

777 s. ; 21,5 cm.

ISBN: 978-605-5309-03-9

1. Hristiyanlar_Sosyal şartlar

305.6 DC20

Bibliyografik niteleme Anglo-American Rules 2 (AACR2)'ye göre yapılmıştır.

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar 9
Önsöz 11
Kaynaklar ve araştırmalar 15
Giriş 57

Birinci Bölüm
DİNÎ HAYAT

Hristiyan cemaatleri ve din adamları 81
1. Kavramlar ve Genel Bilgiler 83
2. Nastûrî Kilisesi 92
3. Ya'kûbî Kilisesi 113
4. Melkî Kilisesi 117
5. Hristiyan Cemaatlerin Bizans Kilisesi'yle Münasebetleri 127
Din özgürlüğü ve din eğitimi 130
Mabetleri 148
1. Kavramlar ve Genel Bilgiler 148
2. Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde Hristiyanların Mabetleri 157
3. Emevîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri 175
4. Abbâsîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri 183
5. Hristiyan Mabetlerinden Manastırların Genel Özellikleri ve Abbâsîler Döneminde Manastır Hayatı 202
Haçlar, çanlar, heykeller ve mozaikler 219
Bayram ve kutlamalar, mezarlıklar ve cenaze törenleri 241

İkinci Bölüm
HUKUKÎ VE SOSYAL HAYAT

Hristiyanların hukukî statüleri ve hukukî problemleri 275
İskân problemleri 290
1. Müslümanlar Tarafından Kurulan Yeni Şehirler ve Hristiyanların İskânı 293
2. Hristiyanlara Ait Eski Yerleşim Yerleri ve Buralara Müslümanların Yerleşmesi 309

3. İskân Bakımından Sınır Kentleri 312
4. Hristiyanlara Uygulanan Tehcirler 314
Gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemeleri 323
1. İslâm Modasına Genel Bir Bakış 324
2. Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri 359
Hristiyanlarla müslümanlar arasında ortaya çıkan teolojik tartışmalar 392
Diğer sosyal ilişkiler ve hristiyanların sosyal hayatlarına dair bazı bilgiler ..414

Üçüncü Bölüm
SİYASÎ HAYAT

Hristiyanların abbâsî yönetimine karşı isyanları 447
İç karışıklıklar esnasında hristiyanların durumu 464
Düşman ülke baskınları ve hristiyanlar 479
İslâmlaşma süreci veya islâmlaştırma politikası 489
Haçlı seferlerinin başlaması ve hristiyanların tutumu 501

Dördüncü Bölüm
İKTİSADÎ HAYAT

Kazanç yolları ve meslekleri 517
Yükümlü oldukları vergiler ve yükümlüler 526
1. Yükümlü Oldukları Vergiler 526
2. Yükümlüler 538
Vergilerin tahsili 545
Hristiyanları ilgilendiren vergi düzenlemeleri 552

Beşinci Bölüm
BÜROKRATİK VE İLMÎ HAYAT

Bürokrasi hayatında hristiyanlar 569
1. Vezirler 576
2. Vergi Memurları 582
3. Kâtipler 593
4. Askerler 611
5. Diğer Devlet Memurları 617
İlim hayatında hristiyanlar 620
1. Hristiyan Tabipler 620
a- Abbâsî Halifelerine Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler 624

b- Saray Dışında Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler 649
c- Hristiyan Tabiplerin Sosyal Yaşantıları.....654
2. Tercüme Faaliyetleri ve Hristiyan Mütercimler.....670
a- Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşuna Kadar Abbâsî Coğrafyasında Belli Başlı Fikir Hareketleri ve İlk Tercüme Faaliyetleri.....670
b- Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşu ve Hristiyan Mütercimler 677
c- Tercüme Faaliyetlerinin İslâm Dünyasına Tesirleri.....683
3. Hristiyan Şairler ve Yazarlar.....702

Sonuç.....711
Bibliyografya.....719
Ekler 743
Resim ve Haritalar 757
İndeks.....771

KISALTMALAR

AI : Annales Islamologiques

AIEO : Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger

AIW : Arts and The Islamic World

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

AÜİFİİED : Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi

BEO : Bulletin d'Ètudes Orientales

BFA : Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiatü'l-Mısriyye Mecelletü Külliyetü'l-Âdâb)

BIE : Bulletin de l'Institut d'Egypte

BJRL : Bulletin of the John Rylands Library

BSOS : Bulletin of the School of Oriental Studies

ED : Euntes Docete

EÜİFD : Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

EI² : Encyclopedia of Islam, Second Edition

ER : The Encyclopedia of Religion

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DOP : Dumbarton Oaks Papers

FO : Folia Orientale

GAL : Brockelmann, Geshichteder Arabischen Litteratur

HTR : The Harvard Theological Review

IJMES : International Journal of the Middle East Studies

ISIS : International Review devoted to History of Science and Civilization Quarterly Organ of the History of Science Society

İA : İslâm Ansiklopedisi

İÜEFTD : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi

İÜEFTED : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi

JA : Journal Asiatique

JC : Jerusalem Cathedra

JAOS : Journal of the American Oriental Society

JIH : Journal of Indian History

JNES : Journal of Near Eastern Studies

JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

JIMMA : Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs

KO : Kunstdes Orients

MNE : Medieval Near East: Social and Economic History

MTM : el-Mecelletü't-Târihiyye el-Mısriyye

MUSJ : Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph de Beyrouth

MW : Muslim World

RSHC : Revue de Sciences Humaines les Cahiers de Tunisie

REI : Revue des Études Islamiques

S : Brockelmann, Suplement

SI : Studia Islamica

ZDMG : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellchaft

ÖNSÖZ

Tarih çalışmalarının belki de en zor konularından birisi, hâkim devletlerin idaresi altında yaşayan yabancı unsurların tarihini yazabilmektir. Siyasî tarih kaynaklarının yabancı unsurlarla ilgili oldukça az bilgi sunması bir yana asıl zorluk, idare altına alınan yabancı unsurların genelde kültür bakımından asimile edildikleri veya zulümle idare edildikleri şeklindeki bir ön yargının zihinlerden uzak kalamayışıdır.

Günümüzde yabancı unsur veya azınlık kavramlarıyla nitelendirilen bu topluluklar İslâm literatüründe ehl-i kitâb, gayrimüslim veya zimmî olarak adlandırılmaktadır. İslâm idaresi altında yaşayan yabancı unsurlar da özellikle son iki yüzyıl içinde daha yoğun olmak üzere inceleme alanı olarak dikkatleri çekmiş ve bu konuda oldukça yoğun neşriyat yapılmıştır. Pek çok hristiyan araştırmacı elimizde bulunan tarihsel malzemeyi "hüküm verici" mahiyette, Müslümanların tarih içinde hristiyan kültürünü ortadan kaldırmaya çalıştıkları cihetinde kullanmıştır. Meselâ, bazı hristiyan araştırmacılar Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in Patrik Théodose'yi hapsetmesi ve buna benzer olayları sebeplerine hiç değinmeden bir araya getirerek bazı Abbâsî halifelerinin idareleri altında bulunan din adamlarına kötü davrandıkları sonucunu işlemeye çalışmıştır. Pek çok hristiyan araştırmacı, tıpkı bu örnekte olduğu gibi birçok konuda aynı yaklaşımı sergilemiş ve birkaç olay bağlamında, söylemek istedikleri sonuçlara gitmeyi yeğlemiştir.

Öte yandan Batılı yazarların bir kısmı, müslümanların, gayrimüslimlere büyük bir hoşgörüyle baktıklarını, hristiyan kültürüne karşı

çıkmadıklarını vurgulayarak konuyla ilgili malzemeyi oldukça farklı bir üslûpla işlemiş, bunun yanı sıra sert kararlar alan halifeleri ise suçlama cihetine gitmiştir. Meselâ hristiyan Arap yazarlardan Corcî Zeydân, gayrimüslimlere yönelik çıkarılan zorlayıcı kararları, özellikle Mütevekkil'in çıkardığı emirnameyi, ahmaklık derecesinde siyasî bir hata olarak göstermekte ve İslâm medeniyetinin bunda suçu olmadığını ifade etmektedir. Corcî Zeydân ayrıca, halifelerin hristiyanların devletin üst kademelerinde çalışmasından rahatsız olmadığını, hatta sanki tek bir ümmetmiş gibi onların bayramlarına katıldığını, bu bayramlarda hristiyanlara hediyeler dağıttığını ve kendilerine pek çok konuda hoşgörülü davrandığını ifade eder. Bu tarz bir değerlendirmenin de oldukça sınırlı bir bakış açısına sahip olduğu ve Abbâsî toplumunda yaşanan kültürel yozlaşma gerçeğini göz ardı ettiği görülmektedir. Birkaç örnekten hareketle bu tür sonuçlara varmanın ne kadar yanıltıcı olduğu ve tarihî gerçeklerin ortaya çıkmasında ne denli engelleyici bir rol oynadığı konumuz işlenirken görülecektir.

Batılıların bu çalışmaları yanında son yüzyılın müslüman araştırmacıları da özellikle tarih içinde İslâm toplumlarında gayrimüslimlere kötü davranıldığı şeklindeki yoğun telifâtın baskıları karşısında âdeta şaşkına dönmüş ve mevcut malzemelerin ciddi bir tespitine gitmeksizin, ilk etapta hoşgörü mantığını vurgulayan müsteşriklerin eserlerine müracaat etmişlerdir. Tıpkı Batılılar gibi müslüman araştırmacılar da belli başlı bazı örnekleri ele alarak bu örnekler çevresinde fikir yumakları oluşturmuş ve bunları genelleştirmeye çalışmıştır. Savunmacı bir tarih algısı içinde İslâm idaresinde yaşayan gayrimüslimlere her zaman hoş davranıldığını ileri sürmüşlerdir. Biz bu tür çalışmaların bazen ilmî araştırma ruhunun noksanlığından bazen de Batı kültürünün yoğun baskılarından dolayı, mevcut yorumların kabulünden kaynaklanmış olabileceğini düşünüyoruz.

Burada müsteşriklerin yaptıkları çalışmalara gölge düşüren ve tarih çalışmaları bakımından onları yetersiz kılan önemli bir hususa daha temas etmek ihtiyacını hissediyoruz. Müsteşrikler, halifelerin ve İslâm toplumunun hristiyan unsurlara nasıl davrandıklarını hararetle

çıkmadıklarını vurgulayarak konuyla ilgili malzemeyi oldukça farklı bir üslûpla işlemiş, bunun yanı sıra sert kararlar alan halifeleri ise suçlama cihetine gitmiştir. Meselâ hristiyan Arap yazarlardan Corcî Zeydân, gayrimüslimlere yönelik çıkarılan zorlayıcı kararları, özellikle Mütevekkil'in çıkardığı emirnameyi, ahmaklık derecesinde siyasî bir hata olarak göstermekte ve İslâm medeniyetinin bunda suçu olmadığını ifade etmektedir. Corcî Zeydân ayrıca, halifelerin hristiyanların devletin üst kademelerinde çalışmasından rahatsız olmadığını, hatta sanki tek bir ümmetmiş gibi onların bayramlarına katıldığını, bu bayramlarda hristiyanlara hediyeler dağıttığını ve kendilerine pek çok konuda hoşgörülü davrandığını ifade eder. Bu tarz bir değerlendirmenin de oldukça sınırlı bir bakış açısına sahip olduğu ve Abbâsî toplumunda yaşanan kültürel yozlaşma gerçeğini göz ardı ettiği görülmektedir. Birkaç örnekten hareketle bu tür sonuçlara varmanın ne kadar yanıltıcı olduğu ve tarihî gerçeklerin ortaya çıkmasında ne denli engelleyici bir rol oynadığı konumuz işlenirken görülecektir.

Batılıların bu çalışmaları yanında son yüzyılın müslüman araştırmacıları da özellikle tarih içinde İslâm toplumlarında gayrimüslimlere kötü davranıldığı şeklindeki yoğun telifâtın baskıları karşısında âdeta şaşkına dönmüş ve mevcut malzemelerin ciddi bir tespitine gitmeksizin, ilk etapta hoşgörü mantığını vurgulayan müsteşriklerin eserlerine müracaat etmişlerdir. Tıpkı Batılılar gibi müslüman araştırmacılar da belli başlı bazı örnekleri ele alarak bu örnekler çevresinde fikir yumakları oluşturmuş ve bunları genelleştirmeye çalışmıştır. Savunmacı bir tarih algısı içinde İslâm idaresinde yaşayan gayrimüslimlere her zaman hoş davranıldığını ileri sürmüşlerdir. Biz bu tür çalışmaların bazen ilmî araştırma ruhunun noksanlığından bazen de Batı kültürünün yoğun baskılarından dolayı, mevcut yorumların kabulünden kaynaklanmış olabileceğini düşünüyoruz.

Burada müsteşriklerin yaptıkları çalışmalara gölge düşüren ve tarih çalışmaları bakımından onları yetersiz kılan önemli bir hususa daha temas etmek ihtiyacını hissediyoruz. Müsteşrikler, halifelerin ve İslâm toplumunun hristiyan unsurlara nasıl davrandıklarını hararetle

Bu temel yaklaşım çerçevesinde çalışmamızı, hristiyanların Haçlı Seferleri'ne kadar Abbâsîler dönemindeki durumlarını ortaya koyan beş ana bölümde şekillendirdik. Giriş'te Abbâsî coğrafyasında Hristiyanlığın kısa bir tarihçesini sunarak bölgedeki hristiyan unsura dikkat çektik. Birinci bölümde hem hristiyanların dinî hayatı hakkında bilgi verdik, hem de Abbâsî idaresinin, hristiyanların dinî hayatlarıyla ilgili uygulamalarını tespit etmeye çalıştık. İkinci bölümde hukukî ve sosyal hayat başlığı altında önce hristiyanların hukukî statülerini ele aldık. Ardından sosyal hayatı ilgilendiren temel konularla ilgili tespitlerimizi sunduk. Üçüncü bölümde hristiyanların, müslümanlarla siyasî ilişkilerine değindik. Bu çerçevede özellikle İslâm idarelerine karşı isyanlarını ve bu isyanların sebeplerini tespit etmeye çalıştık. Ayrıca Haçlı Seferleri'nin başlangıcında hristiyanların durumunu ve hristiyanların Haçlılarla münasebetlerini inceledik. Dördüncü bölümde hristiyanların iktisadî hayatlarını ele aldık. Beşinci bölümde Abbâsî bürokrasisinde ve ilim hayatında hristiyanların rollerini inceleyerek çalışmamızı tamamladık. Müracaat imkânı sağlaması bakımından bazı bilgileri listeler halinde hazırlayarak ekler bölümünde sunduk. Yer isimleri için geçtiği yerlerde dipnot vermektense bunu bir liste halinde sunmayı uygun gördük. Böylece metin içinde gereksiz dipnotlardan kurtulmaya çalıştık.

Bu çalışma, başta saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Fayda olmak üzere pek çok bilim insanının yardımları ve yapıcı tenkitleri neticesinde tamamlanmıştır. Onlar, konumuz için önem arz eden Almanca ve Fransızca malzemelerin tercümesinde yardımlarını hiç esirgemediler ve birçok konuda bakış açımızı zenginleştiren eserlere dikkatlerimizi çekmek suretiyle bu çalışmanın bir nebze daha kusurlardan arî olmasını sağladılar. Burada hepsine kalbî teşekkürlerimi sunmayı bir borç telakki ediyorum.

Levent ÖZTÜRK

İstanbul 1995

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

A- KAYNAKLAR

1- Arşiv Belgeleri (Emannameler, Fermanlar, Haraç Kayıtları)

Bizzat Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, İslâmiyet'in hâkimiyetini benimsemiş olan gayrimüslimlere hukukî ve dinî sahadaki haklarını, yükümlülüklerini belirleyen emannameler verilmiş, kendilerine birçok garanti sunulmuştu. Bu emannameler, anlaşma yapılmış olan halkların yanında bulunuyor ve bunların uygulanmasıyla ilgili bir problem ortaya çıktığı zaman durum dönemin halifesine veya idarecisine bildiriliyordu. Bu anlaşmaların pek çoğu ilk dönem İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları tarafından görülmüş veya gören kişilerden bu anlaşmalar hakkında bir takım bilgiler aktarılmıştır. Hz. Peygamber tarafından Cerbâlılara ve Ezrûhlulara verilen emannamenin onuncu yüzyıl coğrafyacılarından Makdisî tarafından görülmüş olması, Hâlid b. Velîd'in Ülleys ahalisine verdiği emannamenin mevcudiyetine İbn İshâk tarafından işaret edilmesi, Dımeşklilerin ortaya çıkan bir problem üzerine kendilerine verilen emannameyi Halife Ömer b. Abdülazîz'e takdim etmeleri burada hatırlanabilir.[1]

Öte yandan hristiyanların ilk devir anlaşmalarında görülmeyen bir takım imtiyazları bazı İslâm idarecilerinden zaman içinde elde

---

1 Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 380/990), *Kitâbü Ahseni't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (nşr. M. J. De Goeje), 2. baskı, Brill 1906, s. 178; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Harâc*, 3. baskı, Kahire 1382, s. 146; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî (ö. 279/892), *Fütûhu'l-Büldân* (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ') (trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987), Beyrut 1987, s. 169 (trc. s. 177).

ettikleri ve muhtemelen âlimler etrafında odaklaşan çevrelerden gelen bazı itirazları yumuşatmaya yönelik sahte vesikalar ortaya koydukları da görülmüştür. Bu uydurma vesikalardan birisi Hz. Muhammed'in Necrânlılarla imzaladığı iddia edilen Necrân vesikasıdır. Günümüze ulaşmış olan bu vesika hicrî üçüncü yüzyılda hristiyanların elinde idi. İlk dönem anlaşmalarında yer almayan bir husus olan, hristiyanlara ait mabetlerin tamiri bu vesikada yer almakta ve vesika içerdiği diğer maddelerle birlikte, bir halkın idarecilerinden neler isteyebileceğini ortaya koyması bakımından oldukça önem arz etmektedir. Ancak bu vesikanın doğruluğu Hamîdullah tarafından reddedilmiştir. İlk dönem âlimlerinden Yahyâ b. Âdem'in gerçek Necrân vesikasına dayalı olarak verdiği metin yanında, sıhhati su götürür başka bir vesikayı Necrânlıların elinde gördüğünü ifade etmesi de hristiyanlar tarafından zaman zaman bazı sahte vesikaların ortaya konulduğu hususunu teyit etmektedir.[2]

Şu an sahip olduğumuz bilgilere göre, ilk dönem anlaşmalarına ait herhangi bir belge günümüze ulaşmamıştır. Zira bu anlaşmaların büyük bir kısmı bazı iç karışıklılar sırasında yok olmuş, bir kısmı da zamana yenik düşerek kaybolup gitmiştir. Meselâ Tekritlilere verilen bir emanname, Musul köylerinde ortaya çıkan bir iç karışıklık esnasında yanıp yok olmuştu.[3] Bazen de bu anlaşmalar özellikle hristiyanlar tarafından imha edilmiştir. Taberî, Sevâd bölgesinde yaşayan gayrimüslimler tarafından başlatılan bir isyan esnasında kendilerine verilmiş olan emannamenin bizzat onlar tarafından yakıldığını, daha önceki şartlar hakkında bilgi vermekten kaçınmaları sebebiyle de yeni bir anlaşma yapılarak öncekine nazaran daha fazla vergi konulduğunu zikretmektedir.[4]

---

2 Muhammed Hamîdullah, Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râşide, 5. baskı, Beyrut 1985, s. 180-191; Belâzürî, Fütûhu'l-Büldân, s. 88 (trc. s. 94).

3 Bk. Belâzürî, Fütûhu'l-*Büldân*, (trc. s. 478-479).

4 Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), 2. baskı, Beyrut 1967, III, 364.

Yukarıda verilen örneklerden anlaşılacağı üzere ilk dönem anlaşmaları ile ilgili bilgilerimizin pek çoğu, vesikaları görenlerden nakillerde bulunmuş olan tarihçilerin kayıtlarına dayanmaktadır. Yalnız bu anlaşma metinlerinin ciddi bir tenkit süzgecinden geçirilerek kullanılması gerekmektedir. Zira bilhassa hristiyanların haklarını kısıtlayan bazı maddelerin, özellikle toplumda hristiyanlarla müslümanlar arasında ortaya çıkan gerginliklere paralel olarak ilk dönemlerde yapılan anlaşma maddelerine, kendi dönemlerinin kararlarını veya uygulamalarını güçlendirmek için, bizzat müslüman yazarlar tarafından ilave edildiğini ve bunların araştırmamız sırasında bir hayli güçlük yarattığını söylemek gerekecektir. Hz. Ömer'in müslümanlarla hristiyanların birbirinden ayrılmasını sağlamak için hristiyanların çizgili kalensüve kullanmalarını emrettiği şeklindeki rivayetleri burada küçük bir örnek olarak verebiliriz. Hâlbuki Hz. Ömer döneminde kalensüve henüz müslümanlar tarafından kullanılmaya başlanmamıştı. Kalensüvenin İslâm toplumuna girişi Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) zamanına rastlamaktadır. Bu bakımdan ilk dönem anlaşma metinlerinin yeniden tenkit edilerek ele alınmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Burada şu hususa da işaret etmek gerektiği kanaatindeyiz. İlk dönemlerde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak verilen emannameler süreklilik arz eden hukukî bir durum olarak telakki edilmiş, bugün vatandaş olarak kabul edilen kişiler için nasıl her dönemde vatandaşlıklarının onaylanması düşünülmüyorsa, o zamanlarda da her halife ve bölge idarecisi tarafından emannamelerin yenilenmesi cihetine gidilmemiştir. Bundan dolayı Abbâsîler dönemine ait kayıtlarda yeni bir anlaşma görülmemekte, sadece isyanlar sonrasında eski anlaşma şartlarının devam edeceği veya bazı anlaşmaların tamamen iptal edildiği hususlarıyla ilgili bilgilere rastlanmaktadır.

Öte yandan, Abbâsî halifeleri tarafından gayrimüslimlerle ilgili olmak üzere çıkarılan fermanlardan, asıl nüshaları günümüze gelen belge bulunmamaktadır. Bu hususta Abbâsî devlet kayıtlarının pek

çok kez yangınlarla harap olması etkili olmuştur. Mesela, tarihçi Hilâl es-Sâbî'nin verdiği bilgilere göre Emîn ile Me'mûn arasında ortaya çıkan iç savaş sırasında saray kayıtlarının tamamı yok olmuştu.[5] Ayrıca farklı zamanlarda Bağdat'ta ortaya çıkan yangınlarda ve halk ayaklanmaları esnasında saray kayıtlarının büyük bir kısmı yok olup gitmiştir. Burada 271'de (884) Bağdat'ta ayaklanan halk tarafından sicil dairesinin yakılması sebebiyle belgelerin tamamen tahrip olduğu hatırlanabilir.[6]

Bununla birlikte özel gayretler konumuzla ilgili bazı bilgilerin günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Ayrıca Abbâsî sarayına ait pek çok vesika gerek dönemin tarihçileri ve kâtipleri gerekse daha sonraki dönemlerin arşivcileri tarafından görülerek günümüze ulaştırılmıştır. Bunlar arasında Taberî ön sırada zikredilmelidir. Onun Mütevekkil tarafından çıkarılan fermanların aslını görerek kitabında nakletmiş olması bizim için büyük bir önem arz etmektedir. İslâm tarihinin önde gelen arşivcilerinden Kalkaşendî de, Halife Muktedir-billah ve Halife Kâim bi-emrillah tarafından zimmîlerle ilgili olarak çıkarılan emirnameleri saray arşivindeki asıl nüshalarından aktardığını zikretmektedir.[7]

Haraç kayıtlarına gelince, bunlarla ilgili vesikaların büyük bir kısmı da yine çeşitli savaşlar, yangınlar sırasında yok olmuştur. Bilhassa, Irak topraklarına ait haraç kayıtlarını içeren belgelerin Cemâcim savaşı esnasındaki çatışmalarda yok olduğunu vurgulamak

---

5 Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl es-Sâbî, *Rüsûmu Dâri'l-Hilâfe*, 2. baskı, Beyrut 1986, s. 29.

6 Taberî, *Târîh*, X, 8-9.

7 Taberî, *Târîh*, IX, 172-174; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (ö. 821/1418), *Subhu'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ* (haz. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), I-XV, Beyrut 1987, III, 299, X, 294, XIII, 368-369; a.mlf., *Meâsirü'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe* (nşr. Abdü's-Settâr Ahmed Ferrâc), I-III, Beyrut 1980, III, 233. Kalkaşendî'nin *Meâsir* isimli eseri *Subhu'l-A'şâ* adlı eserinin bir özeti ise de, zaman zaman bazı özel yorumlarına rastladığımız için onu da kullandık.

istiyoruz. Bu arşivin yok olması bir yana, fırsattan istifade eden pek çok insan, haraç topraklarına el koyarak toprak sisteminde asırlar boyunca devam edecek olan bazı aksaklıklara sebep olmuştur.[8]

Daha sonraki dönemlere ait haraç kayıtları ile ilgili bilgilerimizin pek çoğu yine tarihçilerin ve coğrafyacıların nakillerine dayanmaktadır. Bunlar arasında Cehşiyârî[9] tarafından Halife Hârûnürreşîd dönemiyle ilgili olmak üzere bölgelere göre devlet gelirlerini içeren bir belge ile coğrafyacı İbn Hurdâzbeh[10] tarafından eyaletlerin vergi miktarlarına dair verdiği bilgiler burada zikredilebilir.

Belgeler hususunda bu kayıplara rağmen günümüze kadar yok olmamak için direnen bazı papirüslere de sahibiz. İncelediğimiz döneme ait haraç ve mahkeme tutanaklarını ihtiva eden bu papirüslerin neşri, bilgilerimizi netleştirmiş ve ilk elden belgelere sahip olabilme imkânı sağlamıştır. Bu papirüslerden hristiyanlarla ilgili olanların büyük bir kısmını toplamış olan Raif Georges Khoury'nin oldukça önemli bir çalışması çalışmamızı yazmaya başladığımız günlerde

---

8 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, (trc. 391).

9 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî (ö. 331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* (nşr. Mustafa es-Sakkâ ve ark.), 2. baskı, Kahire 1980. Cehşiyârî'nin babası Abdûs el-Cehşiyârî, 301 senesinde Abbâsî Halifesi Muktedir'in veziri olarak atanan Ali b. Îsâ'nın hâcibi idi. 306 senesinde de Vezir Hâmid b. el-Abbâs'ın hacipliğini yaptı. O, eserinde, Hz. Muhammed zamanından başlayarak Müktefî billah zamanına kadar (296/908-909) tayin edilen vezirleri anlatmıştır. Bugün elimizdeki nüshada Halife Me'mûn'un veziri Fadl b. Sehl'e (202/817-818) kadarki bilgiler mevcuttur. Cehşiyârî, iki yüz senelik tarih içinde on sekiz halife dönemine ışık tutacak önemli bilgiler sunar. Mu'tasım'dan Muktedir billah'a kadar on bir halife dönemine ait bilgiler kayıptır. Muktedir billah'ın on beş vezir tayin ettiği ve Mes'ûdî'nin, Cehşiyârî'nin Muktedir dönemine dair bin sayfayı aşkın bir kitap hazırladığı göz önüne getirilirse, eldeki mevcut kitabın asıl nüshanın üçte biri olduğu düşünülebilir. Eserin kayıp olan kısımlarının bir kısmı diğer kaynaklardaki nakiller bir araya getirilerek *Nusûs Dâia min Kitâbi'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb (Lost Fragments of Kitâb al-Wuzarâ wa'l-Kuttâb by Muhammed Ibn Abdoos al-Galıshiyârî)*, adıyla Mikhâil Avvâd tarfından hazırlanmış ve Beyrut'ta 1965'de yayımlanmıştır.

10 İbn Hurdâzbeh (ö. 301/913), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (nşr. M. J. De Goeje), 2. baskı, Brill 1967.

neşredilmiştir. Bu eserde derlenen belgeler, bir kısmı daha önce bazı dergilerde yayımlanmışsa da derli toplu bir çalışma olması bakımından bizim için önem arz etmiş, bazı katalogların taranması sırasında makalelere ait başlıkların konumuza uzak düştüğü zannıyla ilgilenmediğimiz birkaç papirüs neşrine ulaşmamızı sağlamıştır. Eser 1993 senesinde Leiden'de *Chrestomathie de Papyrologie Arabe* adıyla neşredilmiştir. Bu koleksiyonda Kurre b. Şerîk'e ait haraçla ilgili bazı yazışmalar bugün en erken döneme ait elde edebildiğimiz vesikalar olarak karşımızda yer almaktadır. Bundan ayrı olarak çeşitli dönemlere ait hristiyanlarla müslümanlar arasındaki bazı hukukî problemleri tespit eden ve çözümleyen mahkeme tutanaklarından oluşan bir takım belgeler de incelediğimiz dönemi daha iyi tanımamızı sağlamıştır.

2- *İslâm Kaynakları*

a- Kronikler: Ünlü şarkiyatçı Gibb'in de haklı olarak işaret ettiği üzere[11] ortaçağ kronikleri -pek çok bilgi sunmakla birlikte- olaylara sadece halifeler, yönetim kurumları, sultanlar, isyanlar ve siyasî gelişmeler çerçevesinde bakan resmî bir tarih hüviyeti taşımaktadır. Başkent dışındaki olaylar genelde başkente aksettiği zaman önem kazanmakta ve dönemin tarihçileri tarafından kayda geçmektedir. Bölge tarihlerinin bu açığı kapattığı söylenebilir ise de konumuzla ilgili olarak kroniklerin gayrimüslimleri ilgilendiren olaylarla ve onların sosyal hayatlarıyla pek ilgilenmediklerini ve olayları tarihî seyir içinde takip edebilmemize yarayacak bilgileri fazlaca sunmadıklarını söylemek gerekecektir. Özellikle bazı tarih kitaplarını incelerken uzun sayfalar boyunca gayrimüslimlerle ilgili bilgilere bazen sadece satır aralarında rastladığımızı bazen de hiçbir bilgi bulamadığımızı belirtmeliyiz.

---

11 Hamilton A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations Under the Umayyad Caliphate", *DOP*, XII (Cambridge 1958), s. 221-222.

Kroniklerde hristiyanlarla ilgili bilgilerin oldukça sınırlı olması sebebiyle müslüman tarihçilerin hristiyan unsura ilgi duymadıkları, onların toplumdaki varlıkları ile ilgilenmedikleri düşünülmemelidir. Müellifler olayları hilafet merkezini ilgilendirdiği ölçüde zikretmişlerdir. Bu bakımdan herhangi bir kentteki kilisenin yıkılması veya vali tarafından yeni bir kilisenin yapımına müsaade edilmesi tarih kitaplarına yansımamaktadır. Bununla birlikte Bağdat'ta böyle bir durum meydana gelir ve hilafet merkezi olayların içinde bulunursa, hâdise tarihçilerin kayıtlarına girmektedir. Meselâ Taberî pek çok bilgiden bizi mahrum bırakmış olmasına rağmen 271 (884) yılında Bağdat'ta Câselik Manastırı'nın yağmalanması hâdisesini kısa da olsa kaydetmektedir. Aslında kroniklerin çoğunda dönemin sosyal ve kültürel hayatını aksettiren kayıtlara pek rastlanmaz. İslâm kültür hayatının önde gelen müslüman âlimleriyle ilgili bilgiler bile sadece halifeler ile münasebetleri çerçevesinde zikredilir. Ahmed b. Hanbel'den sadece mihne hâdiseleri sırasında bahseden tarihçiler onun yalnızca bir yönünü vurgularken diğer meşhur âlimlere hiç temas etmezler.

Dolayısıyla siyasî tarih özelliği taşıyan kronikler hristiyanlarla ilgili olarak sadece halifelerin çıkardığı fermanlar, hristiyanlar tarafından idari kadrolarda sürdürülen faaliyetler ve isyanlarla ilgilenmişlerdir. Buna karşın, hristiyan kaynaklarından edindiğimiz bilgilere göre hilafet merkezi hristiyanların patrik seçimlerine zaman zaman müdahalelerde bulunmuş olmasına rağmen -yani bu hilafet merkezini ilgilendiren bir konu iken- kroniklerde bu bilgiler yer almamaktadır. Bu, belki de patrik seçimlerinin dinle ilgili bir husus olmasından kaynaklanmakta ve siyasî tarih kitapları bu hususlarla dönemlerinin tarih anlayışının bir sonucu olarak ilgilenmemektedir.

Aynı husus halifelerin hristiyan din adamları ile olan münasebetlerine dair bazı kayıtların, kendilerinden tabii olarak tespit edilmesi beklenen hristiyan tarihçilerde de görülür. Bar Hebraeus, hristiyanlarla ilgili pek çok olayı zikretmesine rağmen halifelerin patrik seçim-

lerine müdahalesi olup olmadığı hususunda bilgi vermez. Zira kitabının ilk kısmını ayrı bir bahis olarak kilise tarihine ayırmış ve pek çok araştırmacının Süryânîce olarak yazılmış Kilise Tarihi ile ilgili bölümlerinden yaptıkları nakillerden anlaşıldığına göre din adamları ile ilgili bilgilere bu ilk kısımda işaret etmiş, kronolojiyi takip ettiği diğer bölümlerde ise bu hâdiselere değinmemiştir. Dolayısıyla ortaçağ tarih yazıcılığında siyasî otorite merkezli tarih yazıcılığı ile dinî hüviyeti olan olayların tarihini yazmak ayrı telakki edilmiştir.

Bu hususlara kısaca temas ettikten sonra faydalandığımız kronikleri mümkün olduğu kadar ilk elden kaynaklar arasından seçmeye gayret ettiğimizi söylemek istiyoruz. Pek çok tarihçinin üzerinde çalıştığımız dönemden önce vefat etmiş olması oldukça geniş bir kaynak taramasını gerekli kıldı. Olayları yakalayabilmek için kaynaklardan pek çoğunun tamamen okunması bazı tarih kitaplarına zaman ayırmamızı engelledi ise de, konumuzla ilgili olarak tarih kitaplarının sergilediği genel görünüm malzeme açısından oldukça sınırlı kaldığı için kaynaklarımızı çeşitlendirme ihtiyacını duyduk. Bu her ne kadar bir tarih çalışması için kusur olarak görülebilirse de sadece kroniklere bağlı çalışmaların iki toplum arasındaki sosyal ilişkileri aksettiremeyeceği de bilinen bir gerçektir. Hele hele uzun asırlar boyunca Abbâsî devletinin idaresi altında yaşamış olan yabancı bir unsurun durumunu ortaya koyarken, bu unsurlarla ilgili yapının bir bütün halinde verilmesinin konunun içerdiği problemleri ortaya koyma bakımından önem arz ettiği göz önüne getirilirse bu kusurun bağışlanacağını ümit ediyorum.

İncelediğimiz kronikler arasında Taberî (ö. 310/922) ve ele aldığımız dönem bakımından onun mütemmimi sayabileceğimiz İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232) en başta gelen kaynaklarımız arasında yer aldı. Taberî üçüncü yüzyılın sonlarına bizzat şahit olmuş bir tarihçidir. Bununla birlikte içinde bulunduğu dönemi bize pek fazla aktarmaz. Halife Muktedir (295-320/907-932) dönemine çok az yer vermiştir.

Siyasî tarih yazıcılığını hedeflemiş olması, hristiyanların idaresi ve sosyal hayatlarıyla ilgili bilgilerden bizi mahrum bırakmasına sebep olmakla birlikte zaman zaman oldukça çarpıcı noktalara temas etmekten de geri durmamıştır. Bunun yanında bazen dolaylı bilgiler bazen de diğer kaynaklarda eksik olarak bahsedilen olaylar için tamamlayıcı bilgiler sunduğu da görülmektedir. Taberî, kitabının temel özelliği olan siyasî tarih çerçevesinde ise özellikle hristiyanlarla ilgili olarak halifelerin çıkardığı fermanlar ve meydana gelen isyanlar hakkında doyurucu bilgiler sunmaktadır. Devlet kademelerinde görev almış olan hristiyanların bir kısmının faaliyetlerini az da olsa onun sunduğu bilgilerden öğreniyoruz. Onun İslâm öncesi hristiyanlık tarihi hakkında, kilise kayıtlarını kullanarak eserini hazırlamış olan Vehb b. Münebbih'den yaptığı nakiller oldukça kıymetli bilgileri içermektedir. Eser tarihçi İbnü'l-Esîr'in kayıtlarına göre 302 (914) tarihinde son bulur.

İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1232) eseri Taberî'nin eserini kaleme aldığı tarihe kadar ondan özetler ve tercihlerle, onun bıraktığı tarihten sonra da pek çok tarihçiden nakillerle beşinci asrın sonlarına kadar konumuza dair zikrettiği olaylarla başucu kitabımız oldu. *el-Kâmil*'de nadir olarak Taberî'de rastlayamadığımız bir-iki rivayet dışında Taberî'nin kaleme aldığı dönemle ilgili farklı bilgilere rastlanmamıştır. O, bazen Taberî tarafından verilen bilgileri hazfeder. Taberî'den sonra, incelediğimiz dönemi kapsayan iki asırlık zaman için onu otorite olarak kabul edebiliriz.[12] Bu arada Taberî'nin eserine *"Sıla"* adıyla zeyl yazmış olan Arîb'i (ö. 366/976) de burada zikredebiliriz.[13]

---

12 Ali b. Ebü'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (nşr. Carolus Johannes Tornberg), I-XIII, 2. baskı, Beyrut 1979, VIII, 91. İbnü'l-Esîr'in *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye* adlı diğer önemli eseri de Haçlı Seferleri öncesinde bölgenin siyasî yapısı ve Türk gücü hakkında bilgi vermektedir. Eser, ikinci kez Abdülkâdir Ahmed Tuleymât tarafından Kâhire'de 1963 yılında yayımlanmıştır.

13 Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sılatü Târîhu't-Taberî, Târîhu't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), 2. baskı, Beyrut 1967, XI, 11-157.

Önde gelen yazarlardan Mes'ûdî (ö. 346/957) ise Abbâsî halifeleri hakkında derli toplu bilgiler sunmuş olmasına rağmen kendi döneminin halifesi Mutı' hakkında hilafet merkezinden uzak olduğunu beyan ederek hiç bilgi vermez (336/967). Diğer eseri *et-Tenbîh*'te ise bir kaç sene ilavesiyle çok kısa olarak 344 (955) senesine kadar gelir ve eserini Halife Râdî dönemiyle bitirir.[14] Lâkin, Mutı' ve Râdî dönemleri ile ilgili hristiyanları ilgilendiren bilgiye rastlanmaz. Bununla birlikte Mes'ûdî daha önceki dönemlere ait olmak üzere saray çevresindeki bazı hristiyanlara dair naklettiği bilgilerle dikkatleri çeker. O, özellikle Halife Vâsık tarafından sarayda düzenlenen ilim meclislerine ve bu toplantılara katılan hristiyanlara dikkat çekerken kitabının ismine uygun bilgiler verme ustalığını gösterir. *et-Tenbîh* adlı eserinden anlaşıldığına göre, Mısır'da bulunduğu sırada hristiyan tarihçilerle görüşmüş olan yazar, Saîd b. Batrîk'i Melkî tarihçiler içinde önde gelen bir kişi olarak zikreder.[15] Mes'ûdî'ye ait eserlerin büyük bir kısmının kaybolmuş olması ve elimizdeki mevcut kitaplarında hristiyan tarihçilerden nakillerde bulunduğuna dair bir kaydın yer almayışı sebebiyle onun hristiyan tarihçilerden bilgi aktarıp aktarmadığını tespit etmek güç görünmektedir.

Taberî'den önce vefat etmiş olan tarihçilerden İbn Kuteybe (ö. 276/889),[16] Dîneverî (ö. 282/895)[17] ve Ya'kûbî (ö. 292/904)[18] kendilerin-

---

14 Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (ö. 346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, 4. Baskı, Mısır 1964-1965, IV, 372, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (nşr. M. J. De Goeje), 2. baskı, Brill 1967.

15 Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-İşrâf, s. 154.

16 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889), *el-Meârif* (nşr. Servet Ukkâşe), 4. baskı, Kahire 1981; İbn Kuteybe'nin istifade ettiğimiz diğer eserlerini de burada zikredebiliriz. *Uyûnü'l-Ahbâr* (haz. Müfîd Muhammed Kamîha), I-IV, Beyrut 1986; *Kitâbü'ş-Şi'r ve'ş-Şuarâ* (nşr. M. J. Goeje), Brill 1904.

17 Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî (ö. 282/895), *el-Ahbâru't-Tıvâl* (nşr. Abdü'l-Mun'ım Âmir), Kahire 1960.

18 Ahmed b. Ebû Ya'kûb İbn Vâdıh Ya'kûbî (ö. 292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut t.y.

den sadra şifâ bilgi elde edemediğimiz yazarlar arasında yer almaktadırlar. İbn Kuteybe diğer eserlerinde bize daha fazla yardımcı olmasına rağmen hristiyanları tanımamız bakımından tarihle ilgili eseri *el-Meârif*'te bu cömertliği göstermez. Kitabı Halife Mu'temid (256-279/870-892) dönemine kadardır. Dîneverî İslâm öncesi hristiyanlık tarihine dair zengin bilgiler vermesine rağmen Abbâsîler dönemi hakkında bir şey söylemez. Sadece Halife Me'mûn'un huzurunda farklı din ve mezhep mensuplarıyla gerçekleştirilen bir toplantıya ait verdiği kısa kayıt ile bizim için önem arz etmiştir.

Abbâsîler dönemi ile ilgili önemli bilgiler veren diğer bir yazarımız da Sûlî'dir (ö. 336/946). *Kitâbü'l-Evrâk fî Ahbâri'l-Abbâs ve Eş'ârihim* adlı eserin müellifi olan Sûlî özellikle Halife Râdî'nin yakın dostu olarak bilinir. Eserinin bugün ancak bazı bölümleri mevcuttur. Büyük bir şans eseri olarak himayesinde bulunduğu Râdî ve onun ardından halife olan Müttakî ile ilgili bölüm günümüze kadar gelmiştir. Sûlî, halifeye yakın bir kişi olarak diğerlerinin kaçırdığı detayları ve sadece kendisi tarafından bilinen haberleri aktarır. Onun şair olan Abbâsî halifeleri ve şehzadelerine ait bazı özel çalışmaları da günümüze gelmiştir. Tarihe dair eserinde yer alan özel bir kaç kayıt diğer kaynaklarda yer almadığı için önem arz etmektedir. Abbâsî şehzadelerinden Abdullah b. Mu'tez'in şiirlerini topladığı eser, özellikle hristiyanların giyimleri hakkında döneminin tespitlerini ve manastır hayatı hakkındaki bilgileri daha derli toplu ulaştırması bakımından önem arz etmiştir.[19]

---

19 Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî (ö. 335/946), *Ahbâru'r-Râdî Billâh ve'l-Müttakî lillah (min Kitâbi'l-Evrâk)* (nşr. J. Heyworth Dunne), 3. baskı, Beyrut 1983. Kullandığımız diğer eserlerini şöylece zikredebiliriz: *Edebü'l-Küttâb* (haz. Muhammed Behcetü'l-Eserî), Kahire 1922; *Eş'âru'l-Evlâdi'l-Hulefâ ve Ahbâruhum*, (nşr. J. Heyworth Dunne), 3. baskı, Beyrut 1982; *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tez* (nşr. Bernhard Lewin), III, İstanbul 1950; *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tez* (nşr. Bernhard Lewin), IV, İstanbul 1945.

Her ne kadar kronolojik eserler bize pek fazla bir bilgi sunmamışlarsa da muahhar bazı kaynaklara da bakmayı ihmal etmedik. Muahhar kaynakları genelde incelediğimiz tarihçilerinin eksik bıraktığı veya temas etmediği hususların tespitinde kullanmaya çalıştık. Bunlar arasında İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Sıbt b. el-Cevzî (ö. 654/1257), İbn Tıktıka (ö. 660/1262), İbn Müyesser (ö. 677/1278), Nüveyrî (ö. 733/1332), İbn Haldûn (ö. 809/1406), İbn Tağriberdî (ö. 873/1468), Suyûtî (ö. 911/1505), İbn İyâs (ö. 930/1524) zikredilebilir.[20] Özellikle İbn Tağriberdî diğer kaynaklarda göremediğimiz bazı nakillere sahiptir. Onun Mehdî dönemi Basra toplumunda farklı dinlere mensup bazı entelektüellerin düzenlediği ilmi toplantılara dair verdiği bir bilginin ravisi olan Halef b. Müsennâ'yı bir hayli araştırmamıza rağmen bulamadık.

Biraz önce de işaret ettiğimiz üzere kronikler, tarih çalışmalarında özellikle sosyolojik yönü bulunan konularda bilgi kaynağı olma bakımından oldukça sınırlı kalmaktadır. Tarih kitapları dışında kalan bilgiler tarihin oluşumunu hazırlayan birer malzeme olarak kullanıldıkları sürece tarihçi için de bir kaynak teşkil ederler. Bilhassa dokuzuncu yüzyılda gayrimüslimlere yöneltilen baskıların ardındaki sosyal saikleri anlamadan, toplumun siyasî olaylar dışında kalan çehre-

---

20 Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümemi ve'l-Mülûk* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ ve ark.), I-XVIII, Beyrut 1992; Sıbt b. el-Cevzî Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kazoğlu (ö. 654/1257), *Mirâtü'z-Zemân* (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968; İbn Tıktıkâ (ö. 660/1262), *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut t.y.; Tâcüddîn Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. Celeb Râgıb b. Müyesser (ö. 677/1278), *Ahbâru Mısr (Chronique d'Egypte)* (haz. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (ö. 733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, I-XXVIII, Kahire 1923-1985; İbn Haldûn (ö. 809/1406), *el-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1979; Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin b. Tağriberdî el-Atabekî (ö. 873/1468), *en-Nücûmu'z-Zâhira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhira*, I-XII, Kahire 1929-1956; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), 4. baskı, Kahire 1969; Muhammed b. Ahmed b. Iyâs (ö. 930/1524), *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'd-Dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, 2. baskı, Kahire 1982-1984.

sini görmeden, araştırma konumuzu sıhhatli bir şekilde yazabilmek mümkün değildir. Bu baskılar sadece kroniklere bağlı kalınarak yazıldığı zaman siyasî otoritenin verdiği bir dizi kararlar ve uygulanan bazı baskılar dışında hiçbir şey karşımıza çıkmayacaktır. Diğer yandan tarih kitaplarından, alınan kararların sebeplerini tespit etmek de mümkün değildir. O halde toplum hayatının, bazen hızlı bazen de yavaş atan nabzını en iyi bir şekilde tutan edebiyat ve kültür tarihi kitaplarına göz atmamız gerekecektir.

b- Edebiyat ve Kültür Tarihi Kitapları: Arap edebiyatı ve kültür tarihi türünde eserler telif eden yazarlar, siyasî tarih kitaplarında yer alan bazı bilgileri anlamamızı, olayların yarım kalmış kısımlarını tamamlamamızı sağlayan malzemeler sunmakla temayüz etmişlerdir.

Bu yazarlar arasında, bir görgü şahidi vasfıyla incelediğimiz dönemin en hareketli günlerinde yaşamış olan Câhız (ö. 255/869) ilk sırayı alır. Onun *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri, siyasî tarih kitaplarında birbiriyle çeliştiği için çözümsüz gibi görünen pek çok bilgiyi irdelememize imkân tanımış olması hasebiyle oldukça önemlidir.[21] Onu, diğer müellifler arasında sosyal hadiselere daha fazla yer veren, olayları tarih sosyolojisi ve kültür tarihi açısından en güzel bir şekilde aktaran iyi bir gözlemci olarak nitelemek mümkündür. O, her ne kadar tarihle ilgili eser telif etmemişse de aktardığı gözlemler gününün orijinal ve yazılmamış çehresini sunduğu için iyi bir sosyal tarihçi olarak zikredilmeyi hak etmektedir. Yaşadığı dönemin kültürünü ve sosyal hayatını bütün çıplaklığı ile ortaya koymuş olması yanında Arap-İslâm kültürünün unutulmaya yüz tutmuş pek çok yönü bazen sadece onun satırlarıyla bilinmektedir. Câhız'ın, bunlara ilave edilebilecek belki de en önemli özelliği, doğduğu kent olan Basra, yetişkinlik döneminde bulunduğu Bağdat ve Samarra üçgeninde toplumun fotoğrafını iyi görüntüleyen bir sanatkâr ve resmetmekten çekinmeyen rahat bir kaleme sahip oluşudur.

---

21 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, Beyrut 1968.

Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri Abbâsî kültürünü, özellikle de modasını en iyi bir şekilde tanımaya yardımcı olan zengin bilgilerle doludur. Verdiği bu bilgiler, gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafetlerle ilgili düzenlemelerde pek çok araştırmacının düştüğü yanılgıdan bizi kurtarmıştır. Bu bakımdan kendisine minnet borçluyuz. Bazı araştırmacıların onun eserlerini fazla mübalağalı ve gerçek dışı aktarımlarla dolu göstermelerine rağmen, kendinden önceki yazarların ve muasırlarının kitaplarında onun işlediği konuların yeni neşirler vesilesiyle pek çok zaman teyit edilebildiği dikkatlerimizi çekmektedir. Biz Câhız'ın iyi anlaşılamamış veya zihinlerde ön yargılarla beslenen Abbâsî toplumuna uygun bir şablon çizmediği için ilk anda reddedilen ve verdiği bilgilere ihtiyatla bakılan bir yazar olduğu kanaatini taşıyoruz. Bütün bu olumsuz yaklaşımlara rağmen yeni neşredilecek olan tarih materyallerinin zamanla onun kayıtlarını teyit edeceğini ve Câhız'ın bilimsel anlamda gerçek değerini, yani sosyal tarihçi kimliğini daha net bir şekilde gün yüzüne çıkaracağını düşünüyoruz.

Yukarıdaki eserine ilave olarak Câhız'ın *er-Red ala'n-Nasârâ* adlı risalesi de İslâm toplumunda müslüman-hristiyan ilişkileri bakımından oldukça orijinal bilgiler ihtiva etmesi ve sosyo-kültürel hayatla ilgili bilgilerimizi tamamlaması hasebiyle ele alınmıştır. Risale, hristiyanların toplumda oldukça temayüz ettiği, müslümanların kendi kültürlerine yüz çevirmelerinden olsa gerektir ki kültürel olarak müslüman halkın üzerinde derin tesirler bırakmaya başladıkları bir dönemde kaleme alınmıştır. Eser hristiyanların İslâm toplumundaki nüfuzlarını ve müslümanların yaşadığı sosyal kimlik bunalımını aksettiren bilgiler sunmaktadır. Aynı zamanda Mütevekkil döneminde gayrimüslimlere uygulanan baskıların kökenlerini tahlil etmemize imkân tanımaktadır.[22]

---

22 Câhız'ın *er-Redd ala'n-Nasârâ* isimli eseri Abdüssellâm Muhammed Hârûn tarafından neşredilen *Resâilü'l-Câhız* adlı eserin III. cildinde 301-351. sayfalar arasında yayımlanmıştır. Bk. *Resâilü'l-Câhız*, I-IV, Kahire 1979. Aynı eser içinde Câhız'ın bir diğer eseri olan *Menâkıbü't-Türk* için bk. *Resâilü'l-Câhız*, I, 5-86.

Câhız'ın, saray teşrifatı ile ilgili olmak üzere hazırladığı *Kitabü't-Tâc*, halifelerin özel hayatlarını ve saray kültürünü anlatan orijinal bir kitaptır. Ancak eser, halifenin yönetiminde yaşayan farklı din mensuplarına veya milletlere ve onların temsilcilerine karşı nasıl davranacağı hususlarına işaret etmez. Sadece İranlılar tarafından kutlanan Mihrecân ve Nevrûz bayramları mevsim başı olduğu için o günlerde halka hediye dağıtılmasının güzel olduğuna işaret eder. Abbâsî idaresinde yaşayan diğer milletlerin bayramlarına katılma şeklinde toplumda ortaya çıkan sosyal kimlik bunalımını göz ardı eden ifadelerinden dolayı Câhız'ın bu eserini erken bir dönemde, gençlik yıllarında yazdığını söyleyebiliriz.[23]

Arap edebiyatı sahasında tartışmasız otorite sayılan Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 356/967) *el-Eğânî* adlı eseri tarih kitaplarına girmeyen sosyal hayatla ilgili bazı hususları, bir toplumun zevkleri ve eğlenceleri gibi kültürünü çeşitlendiren unsurları tespit etmemizi sağlayan oldukça zengin bilgileri muhtevidir. Eserden olabildiğince istifade etmeye çalıştık. Bazı hristiyan şairlerle ilgili detaylar ancak onun kayıtlarıyla bilinebilmektedir.[24]

İslâm coğrafyasındaki manastırları tanıtmak için bir eser kaleme almış olan onuncu yüzyıl yazarlarından Şâbüştî'nin (ö. 390/1000) *ed-Diyârât* adlı eseri aslında tamamıyla edebiyat ve kültür tarihi türü

---

23 *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâkı'l-Mülûk* (nşr. Ahmed Zekî Paşa), Kahire 1914, s. 146, 159. Her ne kadar bazı yazarlar tarafından Câhız'ın bu kitabı Abbâsîler'i İran tesirinde göstermek üzere hazırlanmış veya Câhız'a izafe edilmiş gibi gösteriyorlarsa da (Bk. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 208-209) bu husus, yani Abbâsîlerin Sâsânî teşrifatını ve geleneklerinin bir kısmını kabul ettikleri tarihî bir hakikattir ve bu bilgiler diğer kaynaklar tarafından da teyit edilmektedir. Câhız'a pek meşhur olması hasebiyle bazı eserlerin izafe edildiği doğrudur. Câhız'a izafe edilen *et-Tenbîhü'l-Mülûk ve'l-Mekâyid* adlı bir eser Köprülü Kütüphanesi 1015 numarada kayıtlıdır. Eserin Câhız'a aidiyeti hakkında Ahmed Zekî Paşa'nın değerlendirmeleri için Bk. *Kitâbü't-Tâc*, s. 221-226.

24 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/967), *el-Eğânî* (nşr. Abdullah Ali el-Mühennâ ve ark.), I-XXIV, Beyrut 1986.

içine alabileceğimiz bir eserdir.[25] Eser, Fâtımîler döneminde kaleme alınmış olup Irak, Suriye, Mısır gibi önemli bölgelerde yer alan meşhur manastırlar[26] hakkında kısa bilgiler verildikten sonra manastırlarla ilgili şiirleri bulunan şairlerden yapılan alıntılarla zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Eserde zaman zaman önceki dönemlere ait bilgilere de rastlanır. Eserin en önemli özelliklerinden birisi bizzat yazar tarafından hristiyanlara ait bayram ve kutlamalara temas etmiş olmasıdır. Bu yönüyle Şâbüştî (ö. 390/1000) önemli bir müşahit vasfını hâlâ korumaktadır. Şâbüştî'nin aktardığı şiirlerin hemen hemen tamamına yakını bohem bir hayat yaşayan manastır düşkünü şairlerin mısralarından oluşmaktadır. Yazar bunları aktarmakla hem kendi döneminde İslâm toplumunun bir tabakasını oluşturan bir kısım müslüman şairin özel hayatları hakkında bilgi vermekte hem de hristiyan toplumunun içine düştüğü ahlâkî çöküntüye temas etmektedir. Bunlar yanında kitapta yer alan şiirler hristiyan din adamlarını, mabetlerini ve bayramlarını tanıtan oldukça önemli bir eserdir.

Burada kısaca şu hususa temas etmenin uygun olacağını düşünüyoruz. "Arap edebiyatında teşbihin ne kadar önemli bir yer tuttuğu, hatta bazen sözlerin çoğunu teşbih kabul etmek gerektiği"[27] gerçeğini hesaba katarak Arap edebiyatı türünde yer alan malzemeyi oldukça temkinli bir şekilde kullandık. Çalışmamızı hazırlarken özellik-

---

25 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şâbüştî (ö. 388/998), *ed-Diyârât* (nşr. Kûrkîs Avvâd), 3. baskı, Beyrut 1986. Eser bazı yazarlarca *Eğânî* müellifi Ebü'l-Ferec el-İsfehânîye izafe edilmiştir. Bir örnek için Bk. Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı* (trc. Cemal Sezgin), Ankara t.y., s. 185.

26 İbn Hallikân her ne kadar Şâbüştî'nin, kitabında Mısır, Cezire, Şam, Musul ve Irak'taki bütün manastırları vasfettiğini söylüyorsa da, bunu en meşhurlarının zikredildiği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Zira gerek Yâkût'un *Mu'cemü'l-Büldân*'ında gerekse Makrîzî'nin *el-Hıtat*'ında zikredilen manastırların sayısı bir hayli fazladır ve bunların büyük bir kısmı İslam öncesine aittir. Krş. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Enbâi'z-Zemân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1978, I, 481; Şâbüştî, s. 5.

27 Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 285/898), *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim-es-Seyyid Şehhâte), I-IV, Beyrut 1986, III, 93.

le Şâbüştî'nin *ed-Diyârât* adlı eserinde manastırlarla ilgili olarak zikredilen şiirleri, kitabı neşreden hristiyan bilim insanı Kürkis Avvâd'ın ifadesiyle "ahlâka muğayir olduğu için" tamamıyla bir hayal ürünü olarak görmüş ve kullanmamak cihetinde bir karar almışsak da bu mısralarda yer alan bilgilerin pek çok kaynak ve yazar tarafından zikredilmiş olması, bir hakikati ortaya koyma cihetiyle bizi bu mesuliyetin altına itmiştir. Bu tarihi mesuliyet naşirin ünlü muhakkik Salâhuddin el-Müneccid'le yazışmalarında da açıkça görülmektedir.[28] Biz de tarihî hakikatleri gizlememe bilinci ile bu malzemeyi dikkatli bir şekilde ilgili bölümlerde değerlendirmeye çalıştık.

Dönemin kültürünü ve hayat tarzını bize aktaran diğer yazarlar arasında Veşşâ (ö. 325/937),[29] Tenûhî (ö. 384/994),[30] Tevhîdî (ö. 414/1023),[31] Seâlibî (ö. 429/1033),[32] İbn Abdilberr (ö. 463/1071),[33] Harîrî (ö. 516/1122),[34] Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228)[35] burada zikredilebilir.

---

28 Şâbüştî, Önsöz, s. 16-17.

29 Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ (ö. 325/937), *ez-Zarf ve'z-Zürefâ (el-Mûşî)* (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1986.

30 Ebû Ali Muhsin et-Tenûhî (ö. 384/994), *Kitâbü'l-Ferec ba'de'ş-Şidde*, I-II, Kahire 1938.

31 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâka ve's-Sadîk* (haz. Ali Mütevelli Salâh), B.y. 1972.

32 Ebû Mansûr Abdü'l-Melik b. Muhammed en-Neysâbûrî es-Seâlibî (ö. 429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd), I-IV, 2. baskı, Beyrut 1973. Yazar eserini dört ana bölüme ayırarak, Şam'daki Hemdânîler, Irak'taki Deylemîler ve Büveyhîler devletinde yaşayan şairleri, Mısır, Mağrib, Musul, Cebel, Fâris, Cürcân, Taberistan, Isfehan, Hosasan, Mâveraünnehir bölgelerinde yaşayan Sâmânî ve Gaznevî şairlerini kitabına konu edinmiştir.

33 Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071), *Behcetü'l-Mecâlis ve Enîsü'l-Mücâlis ve Şehzi'z-Zêhin ve'l-Hêcis* (nşr. Muhammed Mürsî el-Hûlî-Abdü'l-Kâdir el-Katt), Kahire 1968.

34 Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali Harîrî (ö. 516/1122), *Makâmât* (trc. Sabri Sevsegil), İstanbul 1989.

35 Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228), Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb), I-XX, Beyrut t.y.

Burada müracaat ettiğimiz lügatlere de temas etmek istiyoruz. Lügatler, öncelikle hristiyan hayatıyla ilgili bazı kavramların tespiti için kullanılmıştır. Özellikle hristiyanların bayramlarıyla, mabetleriyle ve kıyafetleriyle ilgili kelimeler hakkında doğru bir bilgi sunabilmek için müracaatını gerekli gördüğümüz lügat literatürünün en başta gelen ismi hiç kuşkusuz ki, *Kitâbü'l-Ayn*'ın yazarı Halîl b. Ahmed'tir (ö. 175/791).[36] Halîl b. Ahmed, Abbâsî devletinin kuruluşundan kısa bir süre sonra ölmüş olsa da ilk dönemlerde kullanılan kavramlarla ilgili sunduğu bilgilerle çalışmamız için önem arz etmiştir. Özellikle kıyafetlerle ilgili sunduğu bilgiler bize bir ufuk açmıştır. Diğer lügatçiler arasında İbn Düreyd (ö. 321/933),[37] İbn Fâris (ö. 395/1005),[38] İbn Manzûr (ö. 711/1311),[39] Zemahşerî (ö. 538/1143),[40] Zebîdî[41] gibi isimler sayılabilir.

c- Tefsîr ve Hadis Literatürü: Kur'ân-ı Kerîm, önceki milletlerin kendi topraklarında yaşayan yabancı halklara uyguladığı zulüm veya bazı siyasî hesaplarla gerçekleştirdiği geçici hoşgörüyü bir kenara iterek İslâm idaresinde yaşayan gayrimüslimlere, hukukî bir kimlik kazandırdığı zimmî statüsünü sundu. Bununla asıl hedeflenen İslâm hâkimiyeti altında yaşayan yabancıların hak ve hürriyetlerini tam anlamıyla garanti altına alma yanında ehl-i kitâbın İslâmiyet'i daha yakından tanımasıydı. Verilen haklar, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi uygulamaları bunu açıkça göstermektedir. Bu uygulama hak ve adalet ilkesi ile İslâmiyet'in inanç üstünlüğü prensibine

---

36 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî), I-VIII, Beyrut 1988.

37 İbn Düreyd (ö. 321/933), *Cemheratü'l-Lüğa*, I-III, Beyrut 1926.

38 İbn Fâris (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğa* (nşr. Züheyr Abdü'l-Muhsin Sultân), I-IV, Beyrut 1984.

39 Muhammed b. Mükerrim b. Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut t.y.

40 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *Esâsü'l-Belâğa*, I-II, 3. baskı, Kahire 1985.

41 Muhammed Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, I-X, Mısır 1306.

dayanıyor ve kaynağını Kur'ân'dan alıyordu. İlk dönemlerde müslümanların fethettikleri yerlerdeki halklara davranış biçimleri ve sağladıkları başarılar bu bakış açısının esas alınmasından kaynaklanıyordu. Zamanla İslâm'ın temel prensipleri idareciler tarafından terk edildi ve saltanat anlayışı devletin idaresinde temel fikir oldu. Saltanat anlayışında ise sadece hâkimiyetin ön plana alındığı bilinen bir gerçektir. Saltanatın devamı için bazı yabancı unsurlardan destek alınması veya problem çıkarmayan bir unsura daha fazla hoşgörülü davranılması pek tabiidir.

Bu tecrübeler Emevî ve Abbâsî devletlerinin bazı dönemlerinde yaşandı ve gayrimüslim unsur danışılan, kültür ve zevklerinden istifade edilen çevreler olma bakımından halifelere İslâm toplumunda yaşayan müslümanlardan daha yakın oldu. Özellikle Emevîlerin saltanatlarını tesis gayretleri içinde oldukları ve pek çok yerde baskı rejimini uyguladığı dönemlerde, buna ilave olarak Abbâsî halifelerinin hristiyan unsura haddinden fazla hoşgörülü davrandığı dönemlerde ortaya çıkan tepkilerin bir kısmı, kaleme alınan eserlerde dikkatleri çekmektedir. Bunların başında gelenler de hiç şüphesiz, gayrimüslimleri ilgilendiren ayetlerin yorumlanması şeklinde karşımıza çıkan tefsir çalışmaları ile hadis çalışmalarıdır. Bu görüşümüzden dolayı tefsir ve hadis literatürünün sadece bu reaksiyonlardan oluştuğuna dair bir anlayış ortaya çıkmamalıdır. Ama bu literatürde birbirini nakzeden bakış açılarının ve rivayetlerin mevcudiyeti bu tepkilerin ortaya konduğu bir arena olarak dikkatleri çekmektedir.

Burada "an yedin ve hüm sâğirûn" âyet-i kerîmesi üzerine düşüncelerini ortaya koyan müfessirlerden bir kısmının yorumları[42] ile bazı hadis kitaplarında "Zimmî ile tokalaştığında abdest alman gerekir." şeklinde uydurma olarak karşımıza çıkan ifadelerin[43] her birini

---

42 J. M. Kister, "An Yedin: Qur'ân IX/29 An Attemp at Interpretation", *Arabica*, XI (1964), s. 272-278.

43 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ), Kahire 1960, s. 8.

reaksiyoner tavırlar olarak görmek gerekmektedir. Bu reaksiyonun oluşumunda, Kur'ân-ı Kerîm'in öngördüğü yaklaşım tarzını bir kenara bırakan ilgili dönemlerin yöneticilerinin etkili olduğunu düşünmek mümkündür. İslâm toplumunda zekât toplamaya hristiyan vergi memurunun geldiği bir ortamda yukarıda zikri geçen âyet-i kerîmenin tefsirinde zimmîler cizyesini verirken "Şöyle şöyle yapmalıdır." şeklinde zimmîlerin zelilliğini ifade eden bazı cümlelerin bulunması, üzerinde durulması gereken sadece tepkisel bir yaklaşım olmalıdır.

Tefsir ve hadis literatüründe yer alan bu ifadeler bir kenara bırakılırsa, ilgili alanların kaynak eserlerinde zimmîlerin hak ve hürriyetlerini belirleyen, onlarla birlikte yaşanabilecek istikrarlı bir hayatı ortaya koyan ilk dönem uygulamalarıyla ilgili örnekler ve bilgiler, müslümanlarla hristiyanların aynı toplumu paylaşarak birlikte yaşadıkları sosyal hayatı gözler önüne seren önemli bir bilgi kaynağımız olmuştur. Farklı rivayetleri ortaya koymaları bakımından toplumdaki bakış açılarını anlamamızı sağlayan bu literatür içinde, bazen kendi görüşlerini delillendirmek için hadis uydurma gayreti içinde olan çevreler de yer almış olup karşımıza çıkan bu rivayetler hususunda da dikkatli olmaya çalıştık.[44]

---

44 Konumuzu hazırlarken kullandığımız tefsir ve hadis literatürüne ait eserlerle bazı şerhlerini şöylece sıralayabiliriz: Tefsir Kitapları: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Beyrut 1988; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhu't-Te'vîl*, I-IV, Beyrut t.y.; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 604/1207), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, I-XXII, Beyrut 1990; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1272), *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, 2. baskı, Kahire 1952; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 701/1301), *et-Tefsîru'n-Nesefî (el-Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl)* (haz. İbrahim Muhammed Ramazan), I-III, Beyrut 1989. Hadis Kitapları: Ebû Bekir b. Hemmâm Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannaf* (nşr. Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1970; Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvattâ (Rivâyetü Ebî Mus'ab ez-Zührî)* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl), I-II, Beyrut 1991-1992; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1979; Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), I-V,

d- Fıkıh Kitapları ve Vergi Hukuku ile İlgili "Kitâbü'l-Harac" Türü Eserler: İlk döneme ait fıkıh kitapları arasında yer alan Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî[45] *Siyerü'l-Kebîr* adlı eserinde her ne kadar harp ehli ile ilgili konuları daha ağırlıklı olmak üzere işlemişse de yer yer İslâm ülkesinde yaşayan zimmîlerin durumlarına ilişkin bazı hususlara da temas etmekten geri kalmamıştır. Özellikle hristiyanların mabetleri ile ilgili olarak sunduğu bir rivayet ve bu konudaki görüşleri bazı hususların tespiti için bize bir fikir vermiştir. Eser, günümüze kitabın şerhini yapan Serahsî'nin (ö. 483/1090) kayıtlarıyla kısmen gelebilmiştir. Serahsî, senetleri tamamıyla hazfetmiştir. Ayrıca Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabının bir kısmını terk etmiştir. Bu bakımdan elimizdeki kitap, Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabının tamamı değildir. Bununla birlikte eser sadece onun şerhi sayesinde bilinebilmektedir. Öte yandan Serahsî'nin, kitabı şerh ederken verdiği bilgiler şârihin

---

Beyrut 1956; Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Serve Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünenü't-Tirmizî)*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr.), I-V, Kahire 1937-1965; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, I-VI, Kahire 1895; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, 4. baskı, Beyrut 1986; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî (ö. 329/941), *el-Usûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffarî), I-II, 4. baskı, Beyrut 1401; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî (ö. 458/1065), *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1992; Nûreddîn Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî (ö. 807/1404), *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ala'l-Kütübi's-Sitte* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), I-II, Beyrut 1979; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdülazîz b. Abdullah), I-XV, Beyrut 1993; Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut t.y.; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Câmiu's-Sağîr* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Dımeşk t.y.; Abdurraûf el-Münâvî (ö. 1031/1621), *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, I-VI, Beyrut t.y.

45 İmâm Muhammed 132 yılında doğdu. Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Evzâî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek ve İmâm Mâlik gibi döneminin önemli hocalarından ders aldı. Hârûnürreşîd'e tavsiye edildi ve Rakka kadısı oldu. Sonra, Tâlibîlerle ilgili bir fetvasından dolayı azledildi. Hârûnürreşîd'in karısı Zübeyde'nin aracılığıyla affedildi. Ebû Yûsuf'tan sonra bir müddet Kadı'l-Kudâtlık yaptı. 189'da Hârûnürreşîd'le çıktığı Rey seferinde öldü. Bk. İbn Sa'd, VII, 336-337.

kendi dönemindeki yaklaşımları aksettirmesi bakımından da ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir.[46]

Serahsî'nin *el-Mebsût*,[47] Kâsânî'nin *Bedâi'*[48] gibi genel fıkıh kitapları yanında gayrimüslimlerin hukukî ve sosyal durumlarıyla ilgili özel bir çalışması ile tanınan İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) *Ahkâmu Ehli'z-Zimme* adlı eseri istifade ettiğimiz kitapların başında yer almıştır. İbn Kayyim'in eseri Hanbelî hukukunun görüşlerini yansıtması yanında zaman zaman Şâfiî mezhebinin görüşlerini de dile getirmektedir.[49]

Fıkıh kitapları arasında özel bir yeri olan ve incelediğimiz dönemin sonlarına doğru ortaya çıkan *Ahkâmu's-Sultâniyye* türü kitaplar arasında yer alan iki esere de temas etmek istiyoruz. Halifenin görevleri çerçevesinde haraç-cizye, gayrimüslimlerin kutsal topraklarda iskânı, mülkiyet edinme hakları gibi konularla hisbe teşkilatı konusunun sınırları çerçevesinde muhtesibin gayrimüslimlerle ilgili görevleri bağlamında sunulan ve siyasî mekanizmanın işleyişi hakkında bilgi sahibi olduğumuz bu eserlerin her ikisi de *Ahkâmu's-Sultâniyye* adı ile hazırlanmıştır.[50] Bu eserlerden birisi Mâverdî'ye (ö. 450/1058) diğeri ise Ebû Ya'lâ'ya (ö. 458/1066) aittir. Mâverdî hristiyanların tenfîz vezaretine atanmalarının mümkün olduğu şeklindeki görüşleriyle dikkatleri çeker. Eserlerin yazım tarihleri bilinmiyorsa da Ebû Ya'lâ'nın, Mâverdî'nin eserinden aynen aldığı paragraflar dolayısıyla Mâver-

---

46 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr li Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (nşr. Salâhuddîn el-Müneccîd-Abdü'l-Azîz Ahmed), I-V, Kahire 1971-1972.

47 Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1989.

48 Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Kitâbü Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, I-VII, Beyrut t.y.

49 Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim (ö. 751/1350), *Ahkâmu Ehli'z-Zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), I-II, 3. baskı, Beyrut 1983.

50 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Kitâbü'l-Ahkâmi's-Sultâniyye ve'l-Velâyâti'd-Diniyye* (nşr. Ahmet Mübârek el-Bağdâdî), Kuveyt 1989; Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ el-Hanbelî Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066), *Ahkâmü's-Sultaniyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakiyy), 2. baskı, Kahire 1966.

dî'den sonra eserini telif ettiği anlaşılmaktadır. Bazı yazarlar Ebû Ya'lâ'nın eserini Mâverdî'nin bir kopyası olarak düşünmüşlerse de Maverdî tarafından temas edilmeyen bazı hususlara değinmesi, onun fikirlerinden bir kısmını dolaylı olarak reddetmesi Ebû Ya'lâ'ya ait eserin orijinalitesini korumaktadır. Burada Mâverdî'nin Şâfiî olduğu ve kitabında Hanbelî mezhebinin görüşleri dışındaki bütün görüşlere yer verdiği, Ebû Ya'lâ'nın ise Hanbelî mezhebine mensup olduğu ve kitabında genelde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verdiği hususu da göz önünde bulundurulmalıdır.[51]

Haraçla ilgili kitaplara gelince, bugün elimizde mevcut bulunan bu sahada telif edilmiş ilk eser Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ıdır. İbn Tıktıkâ haraçla ilgili ilk kitabın Mehdî'nin veziri Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yesâr tarafından yazılmış olduğunu belirtirken belki de mezhep farklılığından dolayı bu öncülüğü Ebû Yûsuf'tan almak istemektedir.[52]

Ebû Yûsuf haraç ve cizye ile ilgili konular dışında kendi döneminde gayrimüslimlerle ilişkiler hakkında zengin bilgiler vermektedir. Bize göre bundan daha önemlisi, devletlerin vergilerini sağlıklı bir şekilde, halka zulmetmeden toplamasında önem arz eden "vergi memurları" unsuruna ilişkin döneminin genel yapısı hakkında bilgiler vermiş olmasıdır. Biz onun verdiği bilgilerden Abbâsî devletinin zirveye yerleştiği Hârûnürreşîd döneminde vergi memurlarının devletin halkla ilişkilerini zedeleyecek kadar insafsızca davrandıklarını, rastgele vergi topladıklarını, halka zulmettiklerini, vergi memuru tayin edilebilmek için bazı kişilerin idarecilere rüşvet vermeye başladığını öğreniyoruz. Ebû Yûsuf'un halifeden vergi memurlarını tayin ederken bu hususlara dikkat etmesini rica eden ifadeleri ve verdiği örnekler bu

---

51 Ebû Ya'lâ ile Mâverdî'nin ifadeleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar Mâverdî'nin kitabını tahkik eden Ahmet Mübârek el-Bağdâdî tarafından gösterilmiştir. Bk. Mâverdî, s. 340-350.

52 İbn Tıktıkâ, s. 182.

yaranın kangren olmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Zaten ardından gelen halifelerin ilgisizlikleri ve getirdikleri çözümlerin yetersizliği devleti iktisadî açıdan zayıflatmış, ordu hazırlamaya güç yetiremeyen devlet, bazı zamanlar zimmî bankerlerden borç almak zorunda kalmıştır.

Haraç konusunu işleyen en önemli kitaplardan diğer ikisi de Ebû Ubeyd'in (ö. 224/837) *Kitâbü'l-Emvâl*'i ile Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 320/932) *el-Harâcu ve Sınâatü'l-Kitâbeti* adlı eserleridir. Her ikisi de bu sahada önde gelen önemli birer çalışma olup özellikle ilk dönem uygulamaları hakkında bizi bilgi sahibi kılmıştır.[53]

e- Seyahatnâmeler ve Coğrafya Kitapları: Seyahatnâmeler ve coğrafya kitapları genel olarak yazarların gezdikleri bölgelerde özellikle şehirlerin hristiyan kimliğini tespit etmede, bu unsurların mabetleri ve sosyal hayatları, nadir olarak da giyim kuşamları hakkında verdikleri bilgilerle önem arz etmektedir. Makdisî tarafından hristiyanların bayramlarına dair verilen bazı bilgiler yanında şehirlerdeki hristiyan kimliğine temas edilmiş olması, İstahrî'nin Mısır bölgesinin iklim ve canlı türü hakkında verdiği bazı bilgilerin gayrimüslimlere uygulanan binit kısıtlamaları ile ilgili bilgilerimize ışık tutmuş olması, ünlü seyyah Nâsır Hüsrev'in Kudüs'te Avrupalı hristiyan hacılar ile ilgili müşahedelerini bize aktarması tarihî süreç içinde İslâm coğrafyasını daha iyi tanımamızı sağlamıştır. İbn Hurdâzbeh'in *Kitabü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eseri de genel bilgiler yanında eyaletlerin vergi miktarlarını göstermesi dolayısıyla çalışmamıza önemli katkılarda bulunmuştur.[54]

---

53 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/837), *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Ammâre), Beyrut 1989; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâcu ve Sınâatü'l-Kitâbeti* (nşr. Muhammed Hüseyn ez-Zübeydî), Bağdat 1981.

54 Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî (ö. 346/957), *Mesâlikü'l-Memâlik* (nşr. M. J. De Goeje), Brill 1870; Nâsır Hüsrev, *Rıhletü Nâsır Hüsrev* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), 3. baskı, Beyrut 1983.

Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Büldân* adlı eseri[55] coğrafya kitapları arasında yer alan en önemli eserlerden bir tanesi olup çalışmamız için ehemmiyet arz eden bir bilgi kaynağı olmuştur. Özellikle Deyr (Manastır) başlığı altında verdiği manastırlar ve özellikleri Abbâsî coğrafyasında yer alan hristiyan mabetlerini geniş bir şekilde tanımamızı sağlamıştır. Bazen Yâkût, manastırlar hakkında detaylı bilgiler sunan Şâbüştî'de göremediğimiz bilgilere de işaret etmektedir.

f- Tabakât Kitapları ve Şehir Tarihleri: Tabakât kitapları incelenen dönemin önde gelen hristiyan şahsiyetlerini tanımak ve bunların sosyal hayatlarına dair bilgilere ulaşabilmek için kullanılmıştır. Genel tabakât kitaplarında haklarında çok nadir bilgi bulunan hristiyanlar, daha çok tabipler ve filozoflar hakkında hazırlanmış olan tabakât eserlerinde yer almışlardır.

Bunlar arasında İbn Cülcül'ün *Tabakâtü'l-Etibbâ*,[56] İbn Ebî Üsaybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*,[57] Kıftî'nin *Kitâbü İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*[58] adlı eserleri müracaat ettiğimiz önde gelen tabakât kitapları arasında yer almıştır.

Hristiyan yazarlardan İshâk b. Huneyn'in *Târihu'l-Etibbâ*[59] adlı risâlesi ilk bakışta insan zihninde kendi dönemindeki tabiplere temas

---

55 Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Beyrut 1979. İstifade ettiğimiz diğer coğrafya eserleri de şunlardır: Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Endelûsî el-Bekrî, *Mu'cem me'sta'cem min Esmâi'l-Bilâdi'l-Mevâdı'* (nşr. Mustafa es-Sakkâ), I-IV, 3. baskı, Beyrut 1983; Ebü'l-Kâsım en-Nusaybî İbn Havkal (ö. 367/977), *Kitâbü Sûratü'l-Ard* (nşr. J. H. Kramers), 2. baskı, Brill 1939.

56 Ebû Dâvud Süleymân b. Hassân el-Endelûsî İbn Cülcül (IV/X. asır), *Tabakâtu'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ* (nşr. Fuâd Seyyid), 2. baskı, Kahire 1985.

57 İbn Ebî Üsaybia (ö. 669/1270), *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ* (nşr. Nizâr Rıdâ), Beyrut t.y.

58 Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf el-Kıftî (ö. 646/1248), *Kitâbü İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*, Kahire 1908.

59 İshâk b. Huneyn'in bu çalışması Rosenthal tarafından neşredilmiştir. Bk. Franz Rosenthal, "Ishâq b. Hunayn's Ta'rîh al-Atıbbâ", *Oriens*, VII (Leiden 1954), s. 55-80.

etmiş olabileceği şeklinde bir tesir uyandırmaktadır. Fakat risâle tıbbın nasıl başladığı ve ilk tabiplerin kim olduğu ile ilgili olup sadece İslâm öncesi döneme ait bilgiler sunmakta, dolayısıyla Abbâsî sarayında çalışan hristiyan tabiplerle ilgili bilgiler vermemektedir. Risâle, Abbâsî vezirlerinden Kâsım b. Ubeydullâh'ın huzurunda cereyan eden ilmi bir münakaşaya cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Sadece bu yönünden istifade ettiğimiz risâle Abbâsî devlet adamlarının bilime verdikleri desteği göstermektedir.

Diğer bir tabakât yazarı Sâid el-Endelüsî, İslam fetihleri sırasında Endülüs'e gelmiş olan Tağlib kabilesine mensuptur. 420 (1029) yılında Meriyye'de doğan Endelüsî eserini 460 (1068) senesinde yazmış ve 462 (1070) yılında vefat etmiştir. Eserin en yaygın adı, *Tabakâtü'l-Ümem'dir*.[60] Bazı kesimleri konu edinerek hazırlanmış olan bu tabakât kitapları dışında bazı önemli şahsiyetler çerçevesinde bilgi verilebileceği düşüncesinden hareketle diğer tabakât kitaplarına da bakmayı ihmal etmedik.[61]

---

60 Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem* (nşr. Hayeh Bualvân), Beyrut 1985. Esere, et-Ta'rîf bi Tabakâti'l-Ümem, Târîhu'l-Ümem, Tabakâtü'l-Hükemâ, Ahbârü'l-Hükemâ adlarıyla da rastlanır. Sâid el-Endelusî'ye ait olan "Sıvânu'l-Hikme", "Sıvânu'l-Hıkem fî Tabakâti'l-Hükemâ" ya da "Târîhu Sıvânu'l-Hikme" adlarıyla karşımıza çıkan kitabının da bir önceki kitapla aynı olduğu kitabın neşrini yapan Hayeh tarafından ifade edilmiştir. Bk. *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 28-29.

61 İstifade ettiğimiz diğer tabakat kitapları şunlardır: Muhammed b. Sa'd (ö. 230/884), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut ty.; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Muhammed Hamîdullah), I, Kahire 1959, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî), II, Beyrut 1974, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî), III, Beyrut 1978, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Max Schoessinger), IV A, Jerusalem 1971, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Max Schoessinger), IV B, Jerusalem 1938, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. S.D.F. Goitein), V, Jerusalem 1936; Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Tabakâtü'l-Fukahâ* (nşr. İhsân Abbâs), 2. baskı, Beyrut 1981; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ ve dğr.), I-X, 2. baskı, Beyrut 1980-1981; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 1041/1631), *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Hellmut Ritter ve dğr.), I-XXIV, Wiesbaden-Stuttgart, 1962-1993; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1347), *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnavûd ve dğr.), I-XXV, 3. baskı Beyrut 1985-1988.

Şehir tarihlerine gelince, bilindiği üzere şehir tarihi kitaplarının genel özelliği hadis ravilerini tanıtmak üzere yazılmış olmalarıdır. Kente gelerek yerleşmiş olan sahabîlerin meşhur rivayetleri ve onların hayatları hakkında geniş bilgiler vererek her dönemin önde gelen şahsiyetlerini ele alan bu tür eserler, özellikle o bölgenin ilk elden kaynakları olma özellikleri yönüyle genel tarih kitaplarında yer almayan çok önemli bilgileri muhtevidirler. Bununla birlikte hristiyanlarla ilgili rivayetlere zaman zaman tesadüf etmek mümkündür. Bahşel'in *Târîhu Vâsıt*,[62] İbn Asâkir'in *Târîhu Medînetü Dımeşk*,[63] Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdat*[64] adlı eserleri sıkça müracaat ettiğimiz kitaplar arasında sayılabilir.

3- *Hristiyan Kaynakları*

Yukarıda da vurgulandığı üzere İslâm tarihi kaynakları arasında yer alan kronikler hristiyanlar hakkında oldukça sınırlı bilgiler vermektedir. Aynı problem hristiyan kronikleri için de söz konusu edilebilir. Konuları ve işleme tarzı bakımından klasikleşmiş Ortaçağ tarih yazıcılığının hristiyan tarihçiler için de bir kusur olduğu burada zikredilmelidir. Onlar da dönemin tarihçiliğinden etkilenmişler ve siyasî tarihle ilgili eserlerinde, konuları merkezî idare bağlamında incelemişlerdir. Bunun haricindeki konular ise ya diğer kitaplarında işlenmiş ya da terk edilmiştir. Meselâ, hristiyan din adamları ile ilgili detaylı bilgilere sadece kilise kayıtları olarak görebileceğimiz özel çalışmalarda rastlanmaktadır.

---

62 Eslem b. Sehl er-Rezzâz el-Vâsıtî Bahşel (ö. 292/905), *Târîhu Vâsıt* (nşr. Kürkîs Avvâd), Beyrut 1986.

63 İbn Asâkir'in eseri birçok ilim adamı tarafından neşredilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmalardan henüz tamamlanan bulunmamaktadır. Bunun için biz, eserin tamamını içeren İbn Manzûr'un, senetleri hazfederek hazırladığı muhtasarını kullandık. Bu çalışma eserin tamamını kapsamakta olup yakın bir zamanda bütün ciltlerinin baskısı tamamlanmıştır. Bk. Muhammed b. Mükerrim İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Muhtasar Târîhu Dimeşk libni Asâkir* (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs ve dğr.), I-XXIX, , Dımeşk 1984-1990.

64 Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut t.y.

Bununla birlikte hristiyan tarihçiler tarafından kaleme alınan eserlerin İslâm tarihçilerinde görüldüğü kadar hristiyanlarla ilgili bilgilerden arî olduğunu söylemek de mümkün değildir. Sadece onların kayıtlarında yer alan, fakat İslâm kaynaklarında rastlayamadığımız bazı olaylar bizim için ilk elden bilgiler olarak kabul edilmiştir. Bir kısmı İslâm tarihi kaynaklarının verdiği dolaylı bilgilerden kısmen de olsa teyit edilebilen, bir kısmının sıhhatleri hususunda önemli şüpheler bulunmakla birlikte olduğu gibi ele alınmış olan bu bilgilerin sunulmasından kaçınılmamıştır. Meselâ, Emîn ve Me'mûn arasında meydana gelen iç savaş sırasında Bağdat çevresinde büyük bir tahribatın meydana geldiği, "göz nuru Bağdat'ın bütün güzelliklerini yitirdiği" İslâm tarihçileri tarafından zikredilir. Hatta Taberî tarafından Bağdat'ta pek çok hırsızın türediği ve zimmîlere varıncaya kadar herkese el uzatıldığı nakledilir. Ama bu çatışmalar sırasında Bağdat çevresinde yer alan mabetlerin zarar görüp görmediği hususuna sadece hristiyan tarihçilerin kayıtlarında rastlanır. Hristiyan tarihçilerden Bar Hebraeus, bu çatışmalar sırasında çevredeki mabetlere ait sütunların ve yapı malzemelerinin mancınıklarda kullanıldığını belirtmektedir. İslâm tarihçileri tarafından şehrin gördüğü hasarla ilgili olarak verilen bilgilerle paralellik arz eden bu tür bilgileri doğru kabul etmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte tarihçi Theophanes tarafından zimmîlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının sebebi olarak zikredilen Arapların rakam veya hesap işlerini bilmedikleri şeklindeki sıhhati oldukça şüpheli bir bilgiyi görmemezlik edemedik. Bu bilgiyi İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgilerle karşılaştırmaya çalıştık ve hadisenin gerçek sebeplerini ortaya koymaya çalıştık.

Bu arada hristiyan tarihçiler tarafından kaleme alınmış olan kroniklerde yer alan bazı bilgilerin çoğu zaman kendi mezhep inançlarını yansıttığı hususu dikkatimizi çekti. Bu kroniklerde mezhep yönelişlerini içeren bilgileri tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmaya gayret ettik.

Bununla birlikte hristiyan tarihçiler tarafından kaleme alınan eserlerin İslâm tarihçilerinde görüldüğü kadar hristiyanlarla ilgili bilgilerden arî olduğunu söylemek de mümkün değildir. Sadece onların kayıtlarında yer alan, fakat İslâm kaynaklarında rastlayamadığımız bazı olaylar bizim için ilk elden bilgiler olarak kabul edilmiştir. Bir kısmı İslâm tarihi kaynaklarının verdiği dolaylı bilgilerden kısmen de olsa teyit edilebilen, bir kısmının sıhhatleri hususunda önemli şüpheler bulunmakla birlikte olduğu gibi ele alınmış olan bu bilgilerin sunulmasından kaçınılmamıştır. Meselâ, Emîn ve Me'mûn arasında meydana gelen iç savaş sırasında Bağdat çevresinde büyük bir tahribatın meydana geldiği, "göz nuru Bağdat'ın bütün güzelliklerini yitirdiği" İslâm tarihçileri tarafından zikredilir. Hatta Taberî tarafından Bağdat'ta pek çok hırsızın türediği ve zimmîlere varıncaya kadar herkese el uzatıldığı nakledilir. Ama bu çatışmalar sırasında Bağdat çevresinde yer alan mabetlerin zarar görüp görmediği hususuna sadece hristiyan tarihçilerin kayıtlarında rastlanır. Hristiyan tarihçilerden Bar Hebraeus, bu çatışmalar sırasında çevredeki mabetlere ait sütunların ve yapı malzemelerinin mancınıklarda kullanıldığını belirtmektedir. İslâm tarihçileri tarafından şehrin gördüğü hasarla ilgili olarak verilen bilgilerle paralellik arz eden bu tür bilgileri doğru kabul etmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte tarihçi Theophanes tarafından zimmîlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının sebebi olarak zikredilen Arapların rakam veya hesap işlerini bilmedikleri şeklindeki sıhhati oldukça şüpheli bir bilgiyi görmemezlik edemedik. Bu bilgiyi İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgilerle karşılaştırmaya çalıştık ve hadisenin gerçek sebeplerini ortaya koymaya çalıştık.

Bu arada hristiyan tarihçiler tarafından kaleme alınmış olan kroniklerde yer alan bazı bilgilerin çoğu zaman kendi mezhep inançlarını yansıttığı hususu dikkatimizi çekti. Bu kroniklerde mezhep yönelişlerini içeren bilgileri tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmaya gayret ettik.

Abbâsî devletinin idaresi altında yaşamış ve İslâm tarihçilerinden Mes'ûdî ile görüşmüş bulunan Saîd b. Batrîk (Euthychii), onuncu yüzyılın Arapça yazan hristiyan yazarlarının başında gelmektedir. Saîd b. Batrîk, kitabına Hz. Muhammed'in hicretiyle başlar ve Abbâsî halifesi Râdî billah ile bitirir.[67]

Hz. Ömer'le anlaşma yaptığı bilinen Sofriyânus hakkında en geniş bilgiler Saîd b. Batrîk tarafından verilir. İşlevini kaybetmiş olan Melkî Kudüs Patrikliği'ni İslâm'dan az önce onun tesis ettiğine dair bilgiler Saîd b. Batrîk tarafından sunulur. Dımeşk ve Kudüs anlaşmalarında yer alan garantilere dair verdiği bilgiler İslâm tarihi kaynaklarıyla örtüşmektedir. Yazar, hristiyanların hayatlarıyla ilgili olarak verdiği bazı önemli bilgiler yanında, bizim için en çok Melkî Patrikler ve din adamları hakkında verdiği bilgilerle önem arz etmiştir.

Hristiyan yazarlardan Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Saîd b. Batrîk'in bıraktığı yerden eserine devam etmiş ve 370 (981) yılına kadar gelmiştir. Eser Saîd b. Batrîk'in kitabının devamı olarak neşredilmiştir.[68]

İstifade ettiğimiz bir diğer yazar, Sâvîrus b. Mukaffâ'dır. Ya'kûbî yazarlar arasında yer alan Sâvîrus Mısır'ın önemli kentlerinden birisi olan Eşmûnîn'de üsküf olarak görev yapmıştır. Mısır Ya'kûbî Kilisesi'nde görev almış olan Patriklerin Tarihini yazmıştır. Eser iki cilt halinde neşredilmiş olup biz sadece ikinci kısmını temin edebildik. İkinci kısım, miladî 880-1066 yılları arasında görev almış olan on patriğin hayatını kendisine konu edinmektedir. Eserde patrikler ve diğer din adamlarının hayatları, mucizeleri ve devlet adamlarıyla münase-

---

67 Saîd b. Batrîk (ö. 328/940), *Kîtâbu't-Târîhi'l-Mecmû' alâ't-Tahkîk ve't-Tasdîk* (nşr. L. Cheikho- B. Carra de Vaux- H. Zayyat), Beyrut 1909.

68 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî (ö. 458/1066), *Târîhu Yahyâ b. Saîd el-Antâkî* (nşr. L. Ceikho- B. Carra de Vaux- H. Zayyat), Louvain 1954.

betleri anlatılmaktadır. Sâvîrûs'un diğer hristiyan yazarlara göre efsanevî ve mucizevî hâdiselere daha fazla yer verdiği görülmektedir.[69]

İbnü'l-Mukaffâ'nın eserinin ilk kısmında yer alan rivayetleri de ihmal etmedik. Bunları batılı yazarların eserlerinden aktardık. Bunu yaparken mutlaka birden fazla yazarın aktarımını dikkate almaya çalıştık. Bunun dışında eserin tamamı özetlerle İslâm tarihçilerinden Makrîzî tarafından *el-Hıtat* adlı eserinde kullanılmıştır.[70] O, Sâvîrûs'u sadece "hristiyan tarihçi dedi ki" şeklinde ismini vermeksizin zikretmektedir. Makrîzî'nin bazı kayıtları yanlış aldığı veya ihmal ettiği görülmektedir. Eserin ilk kısmını elde ettiğimiz zaman bunları daha iyi ortaya koyabilmeyi ümit ediyoruz.

Eserini Arapça olarak telif etmiş olan yazarlardan birisi de Agapius (Eğâbiyûs) el-Menbicî'dir. Şam bölgesi hristiyanlarından birisi olup hicrî dördüncü yüzyıl yazarlarındandır. Halîfe b. Hayyat, Belâzürî, Mes'ûdî gibi İslâm tarihçilerinin muasırıdır. Tarihçi Mes'ûdî, yazarın ismini Agapius kelimesinin Yunanca karşılığı olan Mahbûb kelimesiyle zikreder. Eserinin adı *Kitâbü'l-Unvân* olup yaygın olarak *Târîhu'l-Menbîcî* adıyla bilinir. Eserin sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Menbîcî'nin en önemli kaynağı Abbâsî halifelerinden Mehdî'nin müneccimi olarak sarayda görev yapmış olan Teofel b. Toma'nın (ö. 169/785) telif ettiği tarihe dair eseridir. Menbicî tarafından yazılan eserin günümüze ulaşan kısmı milâdî 610 yılı olayları ile başlar; miladî 775 yılı olayları ile biter. Bu bakımdan Abbâsî tarihi açısından bir önem arz etmemekte ise de Emevîler dönemiyle ilgili

---

69 Sâvîrûs b. Mukaffâ', Târîhu Batâriketü'l-Kenîseti'l-Mısriyye (History of the Patriarchs of the Egytian Church) (nşr. Aziz Suryal Atiya-Yassâ Abdü'l-Mesîh-O.H. Burmester), II. cilt, Kahire 1948. Yazarın Kitâbü'd-dürri's-semîn fî İzâhı'l-İ'tikâd fi'd-dîn (Das Bch Der Kostbaren Perle) (nşr. Paul Maiberger, Wiesbaden1972) adlı eserini de kullandık. Bu eserden özellikle yazarın yaşadığı döneme ait bazı bayramların isimleri hakkında bilgi sahibi olduk.

70 Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî (ö. 845/1441), el-Hıtatu'l-Makrîziyye (Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-I'tibâr bi Zikri'l-Hıtatı ve'l-Âsâr), I-II, Beyrut ty.

sunduğu bazı bilgiler bize yardımcı olmuştur. Eser İmparator Heraclius'un Sâsânî sınırlarındaki faaliyetleri ve bölge hristiyanlarıyla diyalogları hakkında orijinal bilgileri muhtevidir. Eser ilk olarak 1907'de Louis Cheikho tarafından neşredilmiştir. Bu tahkik bazı hataları içermekte olup Ömer Abdüsellâm Tedmurî tarafından yeni bir neşri daha yapılmıştır. Biz bu son neşri kullandık.[71]

Kendisinden istifade ettiğimiz yazarlardan bir tanesi de Bar Hebraeus'tur. Bar Hebraeus'un dünya tarihine ait eseri, Arapça ve Süryânîce olmak üzere iki ayrı lisanda yazılmıştır. Arapça olanı *Muhtasar Târîhu'd-Düvel* adını taşımakta olup müslüman okuyucular için hazırlanmış ve muhtasar hale getirilerek telif edilmiştir. Süryânîce yazılmış olanı ise daha geniştir. Eserin Süryânîce olanının ismi *Makhtebbanuth Zabhne'* dir. Eserin ilk kısımları kilise tarihidir. Tarihle ilgili olan kısımları Hz. Adem'le başlar ve Hz. Muhammed'e kadar bir özetle devam eder. Ardından halifeler tarihi, Bizans kralı Arghun ve halefi olan kardeşine kadar gelir. Milâdî 1286 yılında biter. Hristiyanlar hakkında oldukça zengin bilgi veren bir kaynaktır. Hz. Adem'le başlayıp on üçüncü yüzyıla kadar gelen kronoloji kısmı, eserin Süryârîcesini yayıma hazırlayan Ernest A. Wallis Budge tarafından 1904'de İngilizceye çevrilmiştir. İngilizce neşri Türkiye'de Ömer Rıza Doğrul tarafından 1945 tarihinde Türkçe'ye çevrilmiş ve Türk Tarih Kurumu Yayınları arasında basılmıştır. Eser ikinci olarak 1987 yılında neşredilmiş olup biz bu baskıyı kullandık. Süryânîce olan asıl eserin 10. ve 11. bölümleri Arapça'ya da tercüme edilmiştir. Bu iki kısım, Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan on üçüncü asra kadar gelen kronolojik kısımdır. Eser İshâk Armele tarafından Arapçaya çevrilmiş olup, Türkçe'ye çevrilen eserde tercüme hataları bulunabileceğini göz önünde bulundurarak zaman zaman Arapçasına da müracaat ettik.[72]

---

71 Egâbiyûs b. Konstantin el-Menbicî (IV/X. asıra), *Târîhu'l-Menbicî (Kitâbü'l-Unvân)* (nşr. Ömer Abdüssellâm Tedmurî), Trablus 1986.

72 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Bar Hebraeus, (ö. 680/1286), *Abû'l-Farac Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, 2. baskı, Ankara 1987; *Târîhu'z-Zemân* (trc. Ishâk Armele), Beyrut 1986.

Hristiyan kaynaklarından birisi de Süryânî Michel'dir. Kronolojik olarak kaleme aldığı eserin bugün sadece bir kısmı mevcuttur. Eserin II. ve III. ciltleri J. B. Chabot tarafından yirminci yüzyılın hemen başlarında Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Bu Fransızca tercümenin III. cilt 149-413 sayfaları arası Türklerin tarihini geniş bir şekilde işlemekte olup, dönem itibariyle de 1050'li yıllardan başlamaktadır. Hrant D. Andreasyan tarafından Ermenice nüshalarından bazı nakillerle *Süryanî Patrik Mihail'in Vakainamesi* adı altında 1944'te Türk Tarih Kurumu adına tercüme edilmiş, fakat basılmamıştır.[73]

Ebü'l-Ferec b. Tayyib (V/XI. yüzyıl), Nastûrî patriklerinden Eliyâ'nın (419-441/1028-1049) kâtibi idi. Aynı zamanda doktorluk yapan ve Adudî Bîmâristânı'nda resmî görevi olan İbnü't-Tayyib, İbn Sînâ tarafından tabipliği övülen bir kişi olarak bilinmektedir. İbnü't-Tayyib'in en önemli kitaplarından birisi *Fıkhu'n-Nasrâniyye* isimli eseri olup, eserde kilise kanunları ve bazı patriklerin fetvaları yer almaktadır.[74] Eser hristiyan hukukunu ve dolayısıyla hristiyan toplumunu tanıma açısından, çalışmamız için çok önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Burada onuncu yüzyılda hristiyan toplumunda gerçekleştirilen evliliklerde de mehir geleneğinin görüldüğünü ve patrik İşû' Bernû'un bu mehirleri sınırlandırdığı şeklindeki bir bilgi, küçük bir örnek olarak zikredilebilir.[75]

Hristiyan yazarlardan Mateos ve Ebû Sâlih Ermenî de istifade ettiğimiz tarihçiler arasında yer almışlardır.[76] Mateos on birinci yüzyılda yaşamış olan bir müelliftir. Bütün hayatı Urfa'da geçmiştir. Urfa ve

---

73 Michel Le Syrien, *Chronique* (trc. J. B. Chabot), II-III, 1904-1905, *Süryanî Patrik Mihail'in Vakainamesi* (trc. Hrant D. Andreasyan, Ankara 1944 (Basılmamış Tercüme T.T.K. Kütüphanesi).

74 Diğer eserleri için Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 323-325.

75 Ebü'l-Ferec b. Tayyib, *Fıkhu'n-Nasrâniyye* (nşr. W. Hoenerbach-O. Spies), Louvain 1956.

76 Mateos, Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) (trc. Hrant D. Andreasyan), 2. baskı, Ankara 1987; Ebû Sâlih el-Ermenî, Târihu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neigbouring Countries) (nşr. B. T. A. Evetts), Oxford 1895.

Suriye bölgesi hakkında dönemin ilk elden kaynağıdır. Özellikle Türklerin bölgeye hâkimiyetleri ve Haçlı seferlerinin başlangıç dönemleriyle ilgili olarak verdiği bilgiler oldukça kıymetlidir. Eser miladî 952 yılı olayları ile başlamakta ve 1136 yılı olayları ile bitmektedir. Yazarın doğum ve ölüm tarihleri meçhul olup sadece eserinin 1136 tarihi olayları ile bitmiş olması sebebiyle bu tarihe yakın bir zamanda ölmüş olduğu düşünülmektedir. Eser Edouard Dulaurer tarafından Fransızcaya yapılan tercüme de gözden geçirilerek, Ermenice aslından Türkçeye çevrilmiştir. 1962 yılında Türk Tarih Kurumu Yayınları arasında çıkan eser 1987 yılında tekrar yayımlanmıştır. Tercüme Hrant D. Andreasyan tarafından yapılmıştır.

Ebû Sâlih ise Mısırlı bir tarihçi olup on ikinci yüzyılda yaşamıştır. Eser İslâmiyet'in ilk dönemlerinden başlayarak özellikle Selâhüddin Eyyûbî'nin Mısır'ı ele geçirişine kadar bazı önemli hâdiseleri ele alır. Mabetlerle ilgili olarak geniş bilgiler verir. Yazar 556 (1161)'de vefat etmiştir.

İstifade ettiğimiz yazarlar arasında önemli bir yer tutan Mârî b. Süleymân hakkında da bilgi vererek araştırmalar kısmına geçmek istiyoruz. Mârî b. Süleymân miladi on ikinci yüzyılda yaşamış olan Ya'kûbî hristiyanlarındandır. Kendisi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Eserinin asıl adı *Kitâbü'l-Micdâl* olup beş bölümden oluşmaktadır. İstifade ettiğimiz kısım eserinin bir bölümüdür. Eser hristiyan din adamlarının hayatları hakkında zengin bilgiler sunmaktadır.[77]

B- ARAŞTIRMALAR

Gerek İslâm tarihi ile ilgili araştırmalar yapan müslüman yazarlar gerekse gayrimüslim akademisyenler, İslâm hâkimiyeti altında yaşayan gayrimüslim unsurların idaresiyle ilgili olarak yaptıkları çalışma-

---

77 Mârî b. Süleymân (VI/XII), Ahbâru Fetâriketü Kürsiyyi'l-Meşrık (De Patriarchis Nestorianorum) (nşr. Henricus Gismondi), Roma 1899.

larda bir yandan malzemenin tespitinde diğer yandan yorumlanmasında oldukça kayıtsız davranmışlar ve tarihi gerçeklerin doğru olarak ortaya konulmasında yanıltıcı bir yol takip etmişlerdir. Bunda tarih içinde İslâm gibi büyük bir dinin idaresi altına aldığı bazı halklara nasıl davrandığı hususunun önem arz ettiği düşünülebilir. Zira özellikle on dokuzuncu yüzyılda hızlanan şarkiyat çalışmalarının bir tezahürü olarak karşımıza çıkan Batı'nın Doğu'ya karşı başlattığı kültür savaşında, müslüman idarecilerin gayrimüslim halklara kötü davrandıkları ve bölgedeki hristiyan kültürünü yok ettikleri şeklindeki bir tema, tıpkı Haçlı seferlerinde olduğu gibi yayılmacı Batı emperyalizmine hem yol çizmiş hem de gerçekleştirdiği yayılmayı meşrulaştırmıştır. Bu arada gayrimüslim araştırmacıların, tarih içinde kurulmuş İslâm devletlerinin sadece bazı kesitlerini alarak müslümanların idaresi altında hoşgörü ikliminde yaşanıldığı şeklindeki neşriyatlarına da işgallerle hedefe ulaşıldıktan sonra gerçekleştirilmeye çalışılacak kültür emperyalizmini yerleştirme safhasında nefretleri yumuşatma ve bir dizginleme çabası olarak bakmak mümkün görünmektedir.

Bu dönemde İslâm halklarının uzun zamandan beri içine girdikleri toplumsal ve kültürel çöküntü yanında Batı'daki bilimsel gelişmeleri takip edememiş olmaları, ekonomi ve teknoloji alanlarında geri kalmaları, ardından da Batı tarafından işgal edilmeleri, müslüman halklar üzerinde derin yaralar bırakmıştır. Buna bağlı olarak özellikle kültür sahasında Batı'nın taklit edilmeye başlandığı ve Batı medeniyeti karşısında bir eziklik duyulduğu bilinen bir vakıadır. İşte bu ortamda İslâm idaresi altında yaşayan gayrimüslimlerle ilgili olarak yapılan ikili neşriyatın kıskacında kalan müslüman araştırmacılar pek tabii olarak bir yandan tarih içinde atalarının yaptıkları zulümleri okudular, diğer yandan bazı halifeler tarafından sergilenen hoşgörü ikliminden pay aldılar. Dolayısıyla da savunma mekanizmasını çalıştıran her bir insan gibi bu sonuncusunun tesirinde eser telif ederken Batı'nın gerçekleştirdiği kültürel zaferi kendi elleriyle pekiştirdiler.

Hâlbuki yapılması gereken, tarihî malzemeyi olduğu gibi ortaya koymak ve bir bütün halinde toplumları inceleyebilmekti. Bu yapılmadığı zaman tarihin içinden alınan bir kesitin tarihi gerçekliğini kaybettiği ve sadece yönlendirici bir örnek olduğu herkes tarafından bilinir. O halde yapılması gereken olayların bir bütün halinde incelenmesi idi. Lâkin yapılan çalışmalarda meselâ sadece Ahtal'ın Emevî halifesi Abdülmelik'in huzurunda haçıyla rahatlıkla dolaşabildiği, Halife Me'mûn'un bayramlarını kutlayan hristiyanları izleyip üzerlerine altınlar saçtığı ve benzeri bazı malzemeler hoşgörü anlayışını vurgulamak üzere önem kazandı. Daha birçok örnekle halifelerin ve müslüman halkın hristiyanlara hoşgörülü davrandıkları vurgulanmaya çalışıldı. Müslüman araştırmacılar tarafından bunlar dile getirilirken sadece Batılıların yapmış olduğu yorumlar esas alındı; toplumsal değişim ve kültürel yozlaşma gerçeği göz ardı edildi.

Görebildiğimiz kadarıyla malzemenin bir bütün halinde tarafsız bir gözle ortaya konulması mümkün olmamıştır. Tarihî malzemenin bize sunduğu, zimmîlerin idaresiyle ilgili pek çok hataya, müslüman araştırmacılardan bir öz eleştirinin geldiğini söyleyebilmek de mümkün değildir. Hâlbuki onlar bunu yapabilmiş olsalardı tarihin aydınlanmasına ve tarihi tecrübelerden istifade edilmesine ışık tutmuş olacaklardı. Netice olarak görebildiğimiz araştırmaların bu hatadan uzak kalabildiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Bu genel değerlendirmeden sonra bazı araştırmalar hakkında bir kaç hususa temas etmek uygun olacaktır.

Günümüz araştırmacılarından Iraklı akademisyen Yüzbekî, Irak gayrimüslimlerini incelediği çalışmasında, gayrimüslim unsurlardan sadece Mecûsîlerin İslâm toplumu için yıkıcı faaliyetlerde bulunduklarını düşünmekte ve ortaya çıkan sapık mezheplerin bir kısmının Mecûsî tesirine bağlı olduğunu iddia etmektedir.[78] Yazar tıpkı batılı

---

78 Tevfik Sultân el-Yüzbekî, *Târîhu Ehlizzimme fi'l-Irâk (h. 12-247)*, Riyâd 1983, s. 303-333.

araştırmacılar gibi pek çok örneği İslâm'ın hoşgörüsü çerçevesinde yorumlamış olup sosyolojik prensipleri göz ardı etmiş ve hristiyan nüfuzunun oluşturduğu tepkilere yer vermemiştir.

Konumuzla ilgili müstakil eser hazırlamış olan Fransız araştırmacı J. M. Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra fi Hilâfeti'l-Abbâsiyye* adlı çalışmasında halifeleri esas alarak hristiyanlarla halifelerin münasebetlerini inceler. Yazar hristiyan kültürünün Abbâsî toplumundaki olumsuz tesirlerine temas etmez. Çoğu yerde halk tarafından veya bazı âlimler tarafından dile getirilen şikâyetleri bir düşmanlık havasında verir. Hristiyan bayramlarıyla ilgili bilgilere pek rastlanmaz. Bu bayramların İslâm toplumundaki tesirlerine ve açtığı yaralara ise hiç değinmez.[79]

Tritton'un zimmîlerin statüleri ve İslâm toplumundaki konumlarıyla ilgili olarak hazırladığı eseri de batılı araştırmacıların tipik bir bakış açısını yansıtır. Ona göre bazı halifeler sonsuz bir hoşgörüyle hristiyanlara birçok imkân tanımış ve onların kültürünü paylaşmaktan kaçınmamışlardır. Tritton'un bazı bilgilerinde yönlendirici bazı bilgilerinde ise seçici olması hasebiyle eksikliklerle dolu olduğunu söylemek mümkündür.[80]

Konumuzla ilgili yukarıda temas ettiğimiz bu özel çalışmalar yanında Abbâsî toplumunu bize tanıtan bazı önemli eserlere de değinmek istiyoruz. Abbâsîler döneminin sosyal hayatını incelemiş olan Muhammad Menazir Ahsan eserini sosyal hayatın ilginç çehrelerini konu başlığı edinerek meydana getirmiştir. Sosyal hayatın bir parçası olarak modayı incelerken gayrimüslimlerin elbiselerine de temas eden Ahsan, bilinen bazı bilgiler dışına çıkmamakta ve uygulanan düzenlemelerin sebebi hususunda yeni bir görüş ortaya koymamaktadır. Ahsan eğlence hayatı ve bayramlar konusunu işlediği son bölümde toplumda yaygın olan bayram ve kutlamalara da temas etmektedir.

---

79 J. M. Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra fi Hilâfeti Beni'l-Abbâs* (trc. Hüsnî Zeyne), Beyrut 1990.

80 A. S. Tritton, *Ehlüzzimme fi'l-İslâm* (trc. Hasen Habeşî), Kahire 1967.

Araştırmacı bu çalışmasında sadece İran tesirini vurgulayan bayramlara temas etmiş, hristiyanlar tarafından kutlanan bayramlara değinmemiştir. Aynı zamanda bu bayramlara müslümanların katılımını da konu edinen araştırmacı, Şâbüştî'yi kendisine kaynak olarak seçmiş olmasına rağmen hristiyanların kutladığı bayramları ve müslümanların bu bayramlara katılımlarını zikretmemiştir. Bunun araştırmacı için bir kusur olduğunu söylemek yerinde olacaktır.[81]

"Abbâsîlerin İkinci Döneminde Elbiseler" konusunu incelemiş olan Abîdî eserinin giriş bölümünde müslümanların kıyafetlerine dair kısa bir özet vermişse de pek çok temel kaynağı kullanmamış, pek çok noktayı da aydınlatmamıştır. Araştırmacı bu elbiselerden bazılarını Abbâsî döneminin sonuna kadar incelediği halde ilk döneme ait bilgileri oldukça zayıf bırakmıştır. Öte yandan o da diğer araştırmacılar gibi gayrimüslimlerin elbiseleri hususunda Tritton tarafından ileri sürülen görüşleri tekrar etmekten ileri gidememiştir. Bununla birlikte bu kitap, moda hakkında sunduğu bilgilerle genel kültürümüze faydalı bir bakış açısı kazandırmıştır.[82]

Muhammed Hamîdullah'ın Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn dönemiyle ilgili vesikaları topladığı *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râşide* adlı eseri çalışmamıza ışık tutmuş, bilhassa yazma olarak yurt dışı kütüphanelerinde bulunan bazı kayıtlar hususunda bizi bilgi sahibi kılmıştır.[83]

Muhammed Mâhir Hammâde tarafından Muhammed Hamîdullah'ın eserinin bir mütemmimi olmak üzere hazırlanmış olan *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye* başlığı altında Emevîler, Abbâsîler,

---

81 Muhammad Manazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids*, London 1979.

82 Salâh Hüseyn el-Abîdî, *el-Melâbisü'l-Arabiyye el-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî es-Sânî*, Bağdat 1980. Bu esere dikkatlerimizi çeken ve elbiseler hususunda karşılaştığımız bazı problemleri sabırla dinleyerek bize geniş bir ufuk açmış olan Prof. Dr. Talat Sakallı'ya burada teşekkürlerimi sunmayı bir vecibe addediyorum.

83 Özellikle burada el-Ezdî'nin tarihe dair eserinin yazma nüshalarından yaptığı bir nakil ile Necrân vesikasını tekrar zikretmek istiyoruz.

Memlüklüler dönemine ait belgeleri (hitâbe ve yazışmaları) topladığı eserleri de gözden geçirdik. Özellikle Abbâsîler dönemine ayırmış olduğu iki ciltten oluşan derlemeyi gerçekten çok yetersiz ve sadece bazı kaynakları esas alarak hazırlamış olduğunu, hatta kullanılan kaynaklarda yer alan bazı yazışmaları zikretmediğini gördük. Örneğin, o, Hârûnürreşîd döneminde çıkarılan ve Taberî'de yer alan gayrimüslimlerin farklı giyinmelerini içeren ve Sind b. Şahnek tarafından yazılan mektuba yer vermez. Ayrıca Mütevekkil tarafından 235 (849) yılında çıkarılan ve sadece Taberî metni esas alınarak sunulan gayrimüslimlerle ilgili rivayete yer verilmiş olmasına rağmen 239 (853) yılında çıkarılan diğer emirnameye Hammâde'nin çalışmasında rastlanmamaktadır. Bu çalışmadan sadece Haçlı seferlerine ait iki vesika ile Emevîler dönemine ait bir vesikaya yer vermesi yönüyle istifade edebildik.[84]

İslâmiyet'in hâkimiyeti altında yaşayan gayrimüslimlerle ilgili olarak Türkiye'de yapılmış ilmî değeri olan çalışmalara gelince, hiş kuşkusuz ki, saygıdeğer hocam Mustafa Fayda'nın *Hz. Ömer Döneminde Gayr-i Müslimler* adlı çalışması müstakil ilk çalışma olma özelliğini haiz bir esedir. Eser, rivayetleri oldukça karmaşık olan ilk dönem problemlerini daha iyi kavrama imkânı sunmasıyla bizlere bir yol çizmiştir.[85]

İslâm tarihi sahasının önde gelen isimlerinden Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın "İslam Devletinde Müslüman Olmayanların Durumu" isimli makalesi,[86] Batılı bir araştırmacı olan Fattal'ın *Le Statut Légal des*

---

84 Muhammed Mâhir Hammâde, el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asrî'l-Emevî, 3. baskı, Beyrut 1983, el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asrî'l-Abbâsî el-Evvel, 2. baskı, Beyrut 1981, el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Usûri'l-Abbâsiyye el-Mütetâbia, 2. baskı, Beyrut 1982, Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîbiyye ve'l-Gazvu'l-Moğûliyya li'l-Âlemi'l-İslâmî, 2. baskı, Beyrut 1982.

85 Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989.

86 Hüseyin Gazi Yurdaydın, "İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu", *AÜİFD*, XXVII (Ankara 1985), s. 97-110.

non-Musulmans en Pays d'Islam adlı kitabından[87] bazı hususların özetlenmesiyle okuyucuya bir düşünce ufku sunmak üzere hazırlanmıştır. Yeni bir yorum ve değerlendirme getirmeyen makale sadece Batılıların bu meselelere bakış açısını yansıtmaktadır.[88]

Son zamanlarda, kıymetli araştırmacı Mehmet Özdemir tarafından hazırlanmış olan "Gayrimüslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları" adlı makalesinin[89] giriş kısmı "Din ve Vicdan Hürriyeti" açısından güzel bir özeti muhtevidir. Araştırmamız sırasında Haçlı seferlerine kadar bölgede kurulan diğer devletlerin de gayrimüslimlere bakış açılarını ve dikkatleri çeken uygulamalarını ele almış olmamıza rağmen Endülüs müslümanlarının bu konudaki uygulamalarını inceleme imkânı bulamamıştım. Dolayısıyla Endülüs fetihleri esnasında gerçekleştirilen uygulamalar hakkında önemli bilgiler sunan Mehmet Özdemir'in bu makalesi inceleme imkânı bulamadığımız bir sahada bizi bilgi sahibi kılmıştır.

Araştırmalar arasında ikinci sırayı alan genel tarih kitaplarıyla hristiyanlık tarihi hakkında hazırlanmış olan eserlerin de bize ışık tuttuğunu, gözden kaçırdığımız bazı kaynaklara ve bilgilere tekrar müracaat etmemiz yanında ulaşamadığımız bazı kaynaklardan bilgi edinmemizi sağladığını belirtmek yerinde olacaktır. Bu eserleri bize sunan araştırmacılar arasında Hugh Kennedy, Philip K. Hitti, Gaston Wiet, Ahmed Emîn, Aziz S. Atiya, Louis Cheikho, Cevâd Ali, Arthur Christensen, Kenneth Cragg, Corcî Zeydân, A. Metz, Mazaherî, Aziz Günel ve Mehmet Çelik ön sıralarda zikredilebilir.[90]

---

87 Antoine Fattal, *Le Statut Légal des Non-Musulmans en Pays d'Islâm*, Beyrut 1958.

88 Özellikle Bk. Yurdaydın, s. 99-100.

89 Mehmet Özdemir, "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları", *AÜİFD*, XXXIII (Ankara 1992), s. 203-238.

90 Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Chaliphate*, London 1986; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi* (trc. Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980-1981; *Capital Cities of Islam*, Minneapolis 1973; Gaston Wiet, *Baghdad* (trc. Seymour Feiler), Oklahoma 1971;

Son söz olarak kendi araştırmamız ile ilgili bir öz eleştiriyi burada zikretmek istiyoruz. Araştırmamız sırasında elde edebildiğimiz malzemenin incelenmesi sırasında, pek çok kişinin hangi dine mensup olduğunu tespit edebilmek bir hayli zor olmuştur. Hristiyanların zaman içinde Arap isimlerini almaları bunda büyük bir rol oynamıştır. Hele hele bazı önde gelen hristiyanlar için önemli tarih kitaplarında bile hristiyan olduklarına dair hiçbir kaydın bulunmayışı bizim için büyük bir zorluk teşkil etmiştir. Bunun o dönem tarihçiliğinin tabii bir tezahürü olduğunu düşünüyoruz. Belki de haklarında onların hristiyan olduğunu anlamamızı sağlayacak ipuçlarının bile verilmediği bu kişiler, herkes tarafından bilinen ve mütearife olarak anlatılan, ama zamanla tarihin üzerlerine sünger çektiği şahsiyetlerdi. Siyasî tarih literatüründe, bazı olayların herkes tarafından biliniyormuşçasına küçük telmihlerle aktarılması, veya siyasî tarih müelliflerinin bazı konuları detaylı bir şekilde diğer kitaplarında incelediklerini söylemeleri ve bugün o kitaplara sahip olamayışımız sebebiyle bazı bilgilerimizin eksik olduğu burada vurgulanmalıdır. Biraz önce de işaret ettiğimiz üzere ilk okuyuşta pek çok defa isimlerinden hareketle müslüman olduğunu düşündüğümüz şahısların diğer kaynaklar vasıtasıyla hristiyan olduklarını fark ederek kullandığımız kaynakları yeniden gözden geçirmek zorunda kaldık.

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, Kâhire 1952-1955; *Duha'l-İslâm*, I-III, 5. baskı, Kahire 1952; Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, New York 1991; Louis Cheikho, *en-Nasrâniyye ve Âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye (Le Christianisme et la Littérature Chrétienne)*, 2. baskı, Beyrut 1989; Arthur Christensen, *Îrân fî Ahdi's-Sâsâniyyîn* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1982; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1976-1978; Kenneth Cragg, *The Arab Christian*, London 1992; Corcî Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut t.y.; *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, I-V, 2. baskı, Kahire 1958; A. Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî (Asru'n-Nahdati fi'l-İslâm)* (trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Reyye), I-II, 5. baskı, Beyrut t.y.; Ali Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları* (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972; Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970; Mehmet Çelik, *Antakya Süryani Kilisesi (Kuruluş Dönemi)*, İstanbul 1986.

Küçük bir örnek verecek olursak, Kıftî'de meşhur hristiyan yazarlardan Ebü'l-Ferec Tayyib'in hristiyan olduğuna dair bir kayıt yoktur. Yine Taberî'de, hristiyan olan pek çok devlet görevlisinin hristiyan olduğuna dair kayıt bulunmaz. Biz bunları dolaylı olarak diğer kaynaklardan tespit ettik ve tekrar inceledik. Burada tarihçilerin veya diğer yazarların bunları bilmediği, dikkatinden kaçırdığı veya aktarmak istemediği gibi düşünceler akla gelmemelidir. Yazar bilinen yakın tarih için veya ilim çevreleri tarafından bilinen hususlar için her şeyi ihsas etmeyi hedeflememiştir. Geçen zaman ise görevini yerine getirmekten geri durmamış ve pek çok bilginin kaybolmasına sebep olmuştur.

Aslında hristiyanların zamanla müslümanlar tarafından kullanılan isimleri almaları Câhız tarafından da önemli bir sorun olarak zikredilir. Öte yandan onların müslüman isimlerini almış olmaları meşhur bazı âlimlerin bile dikkatinden kaçmıştır. Dinler tarihinin önde gelen simalarından Şehristânî büyük bir hata eseri olarak meşhur hristiyanlardan Huneyn b. İshâk'ı ve Yahya en-Nahvî'yi İslâm filozofları arasında zikretme hatasında bulunur.[91]

Her ne kadar elimizdeki malzemeyi tekrar gözden geçirmişsek de dikkatimizden kaçan isimler ve önemli şahsiyetler bulunabilecektir. Bununla birlikte amacımızın o dönemin gözde ve toplumun önde gelen hristiyanlarına ait bir liste sunmak olmadığını da belirtmeliyiz.

---

91 Ebü'l-Feth Muhammed Abdü'l-Kerîm b. Ebû Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), I-III, Kahire 1968, III, 3. Asırlar sonra Kâtip Çelebi de Şehristânî'nin verdiği bilgileri olduğu gibi alarak aynı hataya düşmüştür. Bk. Kâtip Çelebi (Hâcî Halîfe), Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmii'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1941-1943, I, 682-68.

GİRİŞ

Hristiyanlık, Filistin topraklarında ortaya çıktı. Lâkin öncesinde Yahudiliğin, sonrasında ise İslâmiyet'in başına gelenler gibi o da, kendisine önce anavatanından uzak yerlerde gelişme imkânı aramak zorunda kaldı. Çünkü dini yayma gayretlerinin başlatıldığı Filistin'de, Hristiyanlıkla ilgili bütün faaliyetler yasaklanmış ve bu yeni dine girenler sıkı bir takibe alınmışlardı. Dolayısıyla inançlarında ısrar edenlerin bir kısmı bulundukları toprakları terk ederek, Roma imparatorluğunun hâkimiyeti dışındaki yerlerde kendilerine bir melce' bulmaya çalışmışlardı. Sığınılan ilk yerler arasında Antakya ve çevresi yer aldı.[1] Bu sıkıntılı yıllar sonrasında Roma imparatoru Vespasianus'un (M.S. 69-79) Hristiyanlığı kabulü üzerine, Kudüs ve çevresindeki hristiyanların biraz rahatladığı söylenir. Kaynaklarda yer alan bilgilerde onun Kudüs'e bir ordu göndererek, İsrâiloğullarını cezalandırdığı bile kayıtlıdır. Fakat bu rahatlama dönemi uzun süreli olmadı. İmparatorun ölümüyle hristiyanlara uygulanan baskılar tüm şiddetiyle yeniden gün yüzüne çıktı. Kudüs ve çevresinde ümitlerini kaybeden hristiyanlar da, diğer bölgelere iltica etmek ve oralarda kendilerine yeni müntesipler bulmak zorunda kaldı.[2]

---

1 Taberî, *Târîh*, I, 603; *Kitâb-ı Mukaddes*, İstanbul 1988, Resüllerin İşleri, 2: 11, 5: 39; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 20, 22-23, 24; John Wilkinson, "el-Kudüs tahte Hükmi Rûmâ ve Bizanta (M.Ö. 63-M.S. 637)", *el-Kudüs fi't-Târîh* (trc.Kâmil Cemîl el-Aselî), Ammân 1992, s. 103.

2 Taberî, *Târîh*, I, 604, 606. Roma imparatorunun ismi Taberî tarafından aslına oldukça yakın bir şekilde İsfesyânûs olarak nakledilmiştir. Roma imparatoru Vespasianus'un hayatı ve Kudüs'ü zaptı için bk. Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul 1976, s. 139-152.

Nitekim Hristiyanlık, ilk olarak ortaya çıktığı Kudüs ve çevresinde başarı sağlayamadıysa da miladî birinci yüzyıl sonlarına doğru Part krallığının[3] hâkimiyetinde bulunan Suriye[4] ve Irak[5] topraklarında iyi neticeler elde etti. Bölgede yaşayan yerli halk Keldânîler ve Bâbillilerin alt kolları olan Asurlular, Ermeniler ve Nebatlılar Hristiyanlığı kabul ettiler. Bu insanlar Suriye topraklarında oturdukları için Suriyeli anlamında Süryânî adıyla biliniyor ve Süryânîce'yi kullanıyorlardı. Daha sonra karşımıza çıkacak bir kavram olarak "Süryânî" kelimesi aynı zamanda bu bölgede yaşayan hristiyanlaşmış kişiler için de kullanılıyordu. Putperest ırkdaşlarının tarih içinde varlıklarını yitirmelerine rağmen, sadece Hristiyanlığı kabul etmiş olan Süryânîler varlıklarını devam ettirebildiler. Diğerlerinin tarih sahnesinden çekilmelerine rağmen Süryânîler, bu isimle cemaat haline geldiler, kiliselerini kurdular. Hristiyanlık dünyasında yaşanan mezhep oluşumları sonucunda Nastûrîler (Doğu Süryânîleri) ve Ya'kûbîler (Batı Süryânîleri) adı altında iki ana gruba ayrıldılar.[6]

Bu ayrılmalara ve ortaya çıkan gelişmelere daha sonra temas edileceği için burada tarihi seyri takip ederek Hristiyanlığın bölgedeki yayılışına tekrar dönmek istiyoruz. Yukarıda Hristiyanlığın Suriye ve

---

3 Part krallığı Erdeşîr b. Bâbek (M.S. 226-241) tarafından yıkılarak yerine Sâsânî devleti kuruldu. Sâsânî devletinin başkenti Medâin olup ilk kralı Erdeşîr idi. Bk. Sâid el-Endelüsî, s. 61.

4 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 31-32; Günel, s. 31-32.

5 Irak'ta Hristiyanlığın yayılışı Mardin ve Nusaybin çevresine yerleştiği söylenen Ocanius (Ogean) ile başlatılmaktadır. Öğrencileri, Sencar ve Musul'da tebliğ faaliyetlerini sürdürmüşler ve pek çok mabet inşa etmişlerdi. Musul çevresinde inşa ettirdikleri mabetler arasında en meşhurları, Mâr Mihâel, Mâr Yûnân, Mâr Yûnus manastırlarıydı. Medâin ve çevresinde de Eddî ve Mârî isimli azizler faaliyet göstermişti. Bk. Mârî, s. 1-5; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 78; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 445-446.

6 Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 206-207, 213; Sâid el-Endelüsî, s. 37; Günel, s. 30; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 2. baskı, Ankara 1993, s. 274. Süryânî isminin kökenleri hakkında ileri sürülen farklı görüşler ve Kadîm Süryânîler için bk. Çelik, s. 1-2.

Irak topraklarında iyi neticeler aldığı ifade edilmişti. Bu topraklarda hristiyanlığı yaymak için bir imkân elde etmiş olan hristiyan mübelliğlerin faaliyetleri, aslına bakılacak olursa her zaman kolayca yürümüyordu. Bilhassa Part krallığının uzun zaman desteğini kazanmış olan mecusilerin, yayılan bu yeni dine karşı koyuşları küçümsenemeyecek derecede güçlü idi. Hristiyanlık bir yandan putperest Roma krallığının, diğer yandan da bölgedeki mecusilerin ve yahudilerin yoğun baskılarına maruz kaldı. Bununla birlikte zaman zaman Roma hâkimiyetindeki bölgelerde Hristiyanlığı kabul eden Roma krallarının hoşgörüsünden yararlanabildi. Ancak bunlar da kısa süreli oldu.[7]

Bizzat Hristiyanlığı kabul ederek, onu, devletinin resmî dini ilan eden Bizans İmparatoru Constantin iş başına geçinceye kadar bu zulümler devam etti. Hristiyanlık, Constantin'le üzerindeki baskılardan kurtuldu. Zira ezelî düşmanı putperest Roma imparatorluğunun yeni mirasçısı Bizans devleti, artık Hristiyanlığı hamilik rolünü üstlenmişti. Her ne kadar imparatorun desteğiyle ortaya çıkan Bizans kilisesi başlangıçtan itibaren hristiyan cemaat içinde pek çok parçalanmalara sebep olduysa da netice olarak gördüğü himâye sayesinde Hristiyanlık daha hızlı bir şekilde yayıldı.[8]

---

7 Hristiyanlığı kabul ettiği söylenen Roma imparatorlarından birisi de Filip (244-249)'tir. Filip zamanında hoşgörü ile karşılanan hristiyanlar, onun ölümünden sonra yine baskı ve zulüm ile karşılaşmışlardır. Meselâ imparator Diocletian (303-310) hristiyanlığa baskı uygulamış olan Bizans imparatorları arasında kendisinden pek sık bahsedilen birisidir. Lâkin onun yürüttüğü bu baskı politikası öte yandan Mısır ve Irak'ta hristiyanlığın kök salmasına zemin hazırlamıştır. Bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 32; Wilkinson, s. 109; F. A. Meinardus, "The Coptic Church in Egypt", *Religion in the Middle East* (ed. A. J. Arberry), I-II, Cambridge 1969, I, 425.

8 Constantin'in ölümünden sonra Iulianus (361-363) bir ara hristiyanlıktan dönüp, şiddetli bir baskı rejimi oluşturduysa da bu zulümler onun ölümüyle ortadan kalkmış ve Bizans, hristiyanlığın hâmîliği rolünü uhdesine alarak yıkılıncaya kadar bu rolünü devam ettirmiştir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 145; Sâid el-Endelüsî, s. 99-100; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 42-44; O'leary, *History of Arabia Before Muhammad*, Lahore 1989, s. 129.

Bizans devletinin Hristiyanlığı himâye edip resmî din olarak ilanından sonraki gelişmelere geçmeden önce Hristiyanlığın diğer bölgelerdeki yayılış tarihine de kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Başlangıçta Şam ve Irak topraklarında yayılan Hristiyanlık, putperest Arap kabileleri[9] arasında da taraftar buldu. Hristiyanlık Şam ve Irak topraklarında yayılırken, evvel emirde kabul edenlerin bir kısmı aslında Arap kabilelerine mensuplardı. Himyerî Araplarından bir kabile olan Kudâa, Suriye'de yerleşmiş, Hristiyanlığı benimsemiş ve Bizans imparatorluğu tarafından Suriye Araplarının umumi kontrolü vazifesi ile görevlendirilmişti. Bu kabilenin yerini Sâlih kabilesi almış, daha sonra da Gassânlılar onların yerini alarak öncesinde de olduğu gibi Hristiyanlığı devam ettirmişlerdi.[10] Mezopotamya ve Cezîre'de yaşayan Bekir, Tağlib, Lahm, Cüzâm, Rebîa ve İyâd kabileleri,[11] ayrıca, Erdeşîr b. Bâbek döneminde gerçekleştirilen Sâsânî istilâsı sırasında[12] Enbâr'dan Hîre'ye göç eden Tenûh, İbâd gibi kabileler ile Kelb kabilesi de zamanla Hristiyanlığı kabul etmişlerdi. Hîre Lahmî krallığının kurucusu Amr b. Adiy'in Hristiyanlığı kabul edişi, özellikle Hîre ve çevresinde yerleşmiş olan Arap kabilelerinin Hristiyanlığa geçişini hızlandırmış olmalıdır (miladî üçüncü asrın başları).[13] O öl-

---

9 Yerel kaynaklar yanında dönemin Yunan yazarları tarafından Araplar arasında yaygın olarak tapılan putlar ve yıldızlar ile ilgili kayıtlar ve değerlendirmeler için bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 8-13. Bu hususta ayrıca İslâm yazarlarından İbnü'l-Kelbî'nin kitabına bakılabilir: *Putlar Kitabı* (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969.

10 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 40.

11 Bekrî, I, 78; Cragg, s. 35; Cevâd Ali, VI, 590-591. Iyâd kabilesinin şairi Lakît b. Ya'mer, Sâsânî krallarından Kisrâ'nın saldırısı karşısında kiliseleriyle kendisine ve kabilesine manevi güç arar. Bk. Ziriklî, VI, 109. İbn Tağriberdî, Yemen Araplarından Lahmîlerin, Beytü'l-Makdis'e gelerek Nâsıra'ya yerleştiklerini, dolayısıyla zamanla hristiyanlaştıklarını kaydeder. Bk. İbn Tağriberdî, IV, 59.

12 Taberî, *Târîh*, II, 42.

13 Taberî, *Târîh*, II, 42-43. Amr b. Adiy'in kurduğu devlet, Erdeşîr b. Bâbek Fars kralı oluncaya dek (m. 208) varlığını sürdürdü. Ondan sonra Fars'a bağlı tampon bir devlet oldu. İdarecileri Farslar tarafından tayin edildi. Sâsânî krallarından Perviz döneminden itibaren Amr b. Adiy'in sülalesinden olmayanlar tayin edilmeye baş-

dükten sonra yerine oğlu İmrüü'l-Kays geçti. Taberî'deki diğer bir kayıtta babasının değil oğlu İmrüü'l-Kays'ın Hristiyanlığa geçen ilk idareci olduğuna dair bir nakil daha bulunmaktadır.[14] Bu durumda onların hristiyanlaşma tarihini üçüncü asrın sonlarına kadar geciktirmek gerekecek ise de dönemin hristiyan kaynakları halk arasında Hristiyanlığın mevcudiyetini ve daha sonraki tarihlerde ortaya çıkan mezhep çatışmalarının onlar arasında da görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu da Araplar arasında Hristiyanlığın itizal hareketlerinden çok önceleri yayılma imkânını bulduğu şeklindeki bilgileri teyit etmektedir. Bununla birlikte Araplar arasında Hristiyanlığın yayılmasıyla ilgili bilgiler, kabilenin tamamının hristiyan olduğu şeklinde de anlaşılmamalıdır.[15]

Arap yarımadasının güneyinde yer alan Yemen'de de ilk yüzyıldan itibaren Hristiyanlığın tesirleri gözlenmiştir. Hz. Îsâ'nın elçileri arasında yer alan Bartelomeos'un burada tebliğlerde bulunduğu, ilk azizlerden Eddî ve Mârî'nin de bu bölgede faaliyet gösterdiği söylenmektedir. Öte yandan bölgede miladî üçüncü yüzyıla kadar Yahu-

---

ladı. Bu krallara ait tarihi bilgiler Hîre kilise kayıtlarında mevcut idi. Hişâm b. Muhammed b. el-Kelbî'nin Hîre tarihini oluştururken (Amr b. Adiy'in babası Nasr b. Rebîa Sülalesinin Tarihi) bu malzemeyi kullandığı kendisi tarafından ifade edilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, I, 627-628. IV. yüzyıl tarihçilerinden Sozomene'nin bazı Arap kabilelerinde din görevlisi bulunduğuna dair verdiği bilgilerden zaman içinde Araplar arasında hristiyanlığın bir hayli yayıldığı anlaşılmaktadır. Bar Hebraeus (Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 138-139, 163), Constantin'in oğullarından Valens zamanında Arapların hristiyanlığı kabul ettiklerini ve Mûsâ isimli rahibin piskopos olarak görevlendirilmesini istediklerini belirtmektedir. Bir hayli geç döneme ait olan bu hristiyanlaşmayı, Bizans kilisesine bağlanmak şeklinde değerlendirmek daha uygun olacaktır. Zira Bizanslıların zaman zaman bu tür teşebbüsleri olmuştur. Meselâ Roma Sezarı Mauricius'un yanına giden Nu'mân, Kalkedon konseyi inançlarını kabul teklifi ile karşılaşmış, ancak krala, Tay kabilesinin Ya'kûbî olduğunu ifade etmiştir. Cheikho, bazı tarihçilerin itizallerden önce Araplar arasında hristiyanlığın mevcut olmadığı şeklindeki görüşlerini tenkit eder. Bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 26, 56-57.

14 Taberî, *Târîh*, II, 53. Ayrıca bk. İbn İshâk'tan naklen İbn Haldûn, II, 263.

15 Corcî Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm*, s. 284-285.

diliğin ve Putperestliğin yoğun baskıları bulunmaktaydı. Bölgede Yemen krallıklarında hâkim olan Putperestlik ile bazı kabileler arasında tutunmaya çalışan Yahudilik önemli bir güce sahipti. Miladî dördüncü yüzyıldan itibaren bölgede putperestliğin gücünde bir azalma görüldü ve Yahudilik ile Hristiyanlık arasında önemli çekişmeler ortaya çıktı. Daha sonraki yüzyıllarda Yemen'de yahudi krallıklarının kurulması üzerine Hristiyanlığa yoğun baskılar uygulandı. Bu bilgiler bölgede Hristiyanlığın büyük ölçüde yayıldığını göstermektedir.[16]

Hristiyanlığın Mısır'daki yayılış tarihinin, bölgedeki Roma hâkimiyeti sebebiyle biraz daha ilerleyen asırlara, miladî üçüncü asrın sonlarına doğru geciktiği söylenebilir. Bununla birlikte Roma hâkimiyeti dışında kalan Tûr Sînâ ve çevresinde, yerleşim yerlerinden uzak kesimlerde Hristiyanlığın daha erken dönemlerde yayıldığı da bilinmektedir.[17]

İrmîniye bölgesinde Hristiyanlığın ilk yüzyıldan itibaren yayılmaya başladığı ve Ermenilerle Gürcülerin Hristiyanlığı kabul ettikleri

---

16 Mârî, s. 2; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 54-55, 56; Cevâd Ali, VI, 611-615; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 16-18. Taberî'deki ifadelerden Yemen'e hristiyanlığın beşinci asrın ikinci yarısından sonra girdiği anlaşılmaktadır. Burada özellikle Abdullah b. Sâmir ve Feymiyon isimli iki müminin çabalarından bahsedilmekte olup hristiyan yazarlardan Cheikho, bu isimlerden Faymiyon'un havarilerin arkadaşlarından birisi olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda Taberî'deki rivayeti Yemen'e hristiyan itizalllerinden birisinin girmesi olarak değerlendirmek ve aynı zamanda bir isim benzerliğinden söz etmek gerekecektir. Bk. Taberî, *Târîh*, II, 119-124; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 59.

17 Sâid el-Endelüsî, s. 106; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 45-46, 49. Mes'ûdî ve İbn Tağrîberdî tarafından verilen bilgilerde, İranlı bir komutan olarak gözüken ve milattan önce beşinci yüzyılda yaşamış olan Bâbil krallarından Buhtunnasr'ın bir ara Mısır'ı hâkimiyeti altına aldığı, Buhtunnasr'ın iktidardan çekilmesinden sonra bölgenin Romalıların eline geçtiği ve hızla hristiyanlaştığı ifadelerine rastlanır. Tarihçilerin milattan önce kurulmuş olan Fars devletlerinden Bâbil krallığı ile hristiyanlık tarihi arasında bir bağ kurmaya çalışmaları oldukça dikkat çekici olup bu yanlışın bir zühûl eseri olduğunu düşünüyoruz. Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 364; İbn Tağriberdî, I, 59.

ileri sürülmektedir. İlk havarilerin bu bölgede tebliğlerde bulunduklarına da inanılmakta olup bunların bir kısmı efsanelere dayanmaktadır. Efsanevî bilgiler bir yana bırakılacak olursa onların miladî üçüncü yüzyıl sonları ile dördüncü yüzyıl başlarında Hristiyanlığa geçtikleri kesin olarak ifade edilebilir.[18] Bölgenin doğusunda bulunan Türkler ise, Süryânî Michel'in dediği kadar ilahi dinlerden tamamen uzak değillerdi. Yahudilik, Hristiyanlık gibi ilahî dinler onlar arasında da yayılmıştı. Zira İslâm'dan önceki zamanlarda Merv ve Semerkand'da hristiyan rahiplerden söz edilmektedir. Bununla birlikte onuncu yüzyıl yazarlarından Makdisî'nin de dediği gibi Horasan bölgesinde hristiyanlar oldukça azdı. Netice olarak Sirideryâ'ya kadar uzanan bu topraklarda hristiyanların sayısının az olduğu ve tek tük manastır veya kiliseye rastlandığı söylenebilir.[19]

Yukarıda Hristiyanlığın öncelikle Part, daha sonraları Sâsânî krallığının hâkimiyeti altında bulunan topraklarda yayılmaya başladığını belirtmiş ve mecusilerin yeni yayılan bu dinin faaliyetlerini engellemeye çalıştıklarını, bu arada Bizanslıların Hristiyanlığı himâye gayretlerinin de yeni bir gelişme olarak ortaya çıktığını ifade etmiştik. İşte bu dönemde Sâsânî topraklarında hristiyanların krallar tarafından hoşgörü ile karşılanmadıklarını, yeni siyasî gelişmelere paralel olarak kendilerine baskı uygulandığını ifade etmek gerekecektir. Miladî dördüncü yüzyılın başında Mezopotamya'da yaşayan hristiyanların, Sâsânî krallarından II. Hürmüz (303-310) ve II. Şâpûr (310-379) zamanlarında büyük bir baskı ile karşılaştıkları, Şâpûr devrinde Bahreyn ve Hecer bölgelerindeki Temîm, Bekir ve Abdü'l-Kays hristiyanlarının büyük bir kısmının katledildiği, Hîre hristiyanlarının da aynı

---

18 Michel, *Süryânî Patrik*, s. 14; Tümer, s. 278; Şaban Kuzgun, "Misyonerlik ve Hristiyan misyonerliğinin Doğuşu", *EÜİFD*, I (Kayseri 1983), s. 69.

19 Makdisî, s. 294, 360; İstahrî, s. 220; Michel, *Süryânî Patrik*, s. 6, 13; Bosworth, "Mâ warâ' al-Nahr", 2. baskı, *EI*, V (Leiden 1979), s. 853; Minorsky, "Urmiye", *İA*, XIII (İstanbul 1986), s. 60; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, s. 408, 465, 482, 487.

şekilde Şâpûr'un hışmına uğradığı bilinmektedir. Bu baskıları, Bizans krallarının Hristiyanlığı himâyeleri üzerine ortaya çıkan bir değişiklik olarak değerlendirmek mümkündür. Böyle bir durumda Sâsânî topraklarında yaşayan hristiyanların Bizans'la bir işbirliğine gitmeleri endişesi veya Bizanslıların onları bahane ederek bir takım siyasî-askerî faaliyetlerde bulunmaları gibi bazı mülâhazaların, Sâsânîler tarafından önemsenmiş olduğu ileri sürülebilir.

Nitekim Sâsânîler tarafından gerçekleştirilen bu katliamların akabinde kendisini Hristiyanlığın hâmîsi gören Bizans kralı Constantin, Sâsânîlerle savaşmak üzere yola çıktıysa da aniden ölümü üzerine sefer yarıda kaldı. Bu arada, Nusaybin'e kadar ilerlemiş olan II. Şâpûr (310-379) Bizans tehdidi karşısında geri çekilmişti. Bununla birlikte Bizans kralının ölüm haberi üzerine bölgedeki hristiyanlara yapılan zulümler devam etti.[20]

Hristiyanlık tarihi açısından önemli bazı sonuçlar doğurmuş olan siyasî bir gelişmeye de burada temas etmek yerinde olacaktır. Miladî dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Roma imparatorluğu iki kardeş arasında paylaşıldı ve kısa bir süre sonra birbirinden bağımsız iki devlet ortaya çıktı. Bu gelişme Hristiyanlık dünyasında Batı-Doğu Kiliseleri'nin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Zira 395'te Batı Roma

---

20 Taberî, *Târîh*, II, 56-58; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 229; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 134-138; W. H. C. Frend, "Christianity in the Middel East: Survey Down to A.D. 1800", *Religion in the Middle East* (ed. A.J. Arberry), I-II, Cambridge 1969, I, 286; Christensen, s. 254-255. Batılı ilim adamlarından Frend, Constantin'in hayatını yazmış olan dönemin tarihçilerinden Eusebius'un, *Vita Constantini* adlı eserinden naklen "İmparator Constantin hâkimiyetinin sonlarına doğru, II. Şâpur'a, idaresinde bulunan hristiyanların kendisine emanet ettiğini bildiren bir mektup yazdı." şeklinde bir bilgi vermektedir. Bk. Frend, s. 286. Bu bilginin bir benzeri kral Arcadius ile ilgili olmak üzere Ya'kûbî tarihçi Bar Hebraeus tarafından da zikredilmektedir. Frend'in verdiği kayıt dönemin siyasî gelişmelerine uygun görünmemektedir. Bu durumda ya yanlış bir nakilden söz etmek ya da daha sonraki dönemlerde dikkatleri çektiği üzere Doğu itizalleri ile Bizans kilisesi arasında bir bağ tesis etme gayretinden kaynaklanan bir bilgi ile karşı karşıya bulunduğumuzu ifade etmek gerekecektir.

imparatorluğu ile bağlarını koparan Doğu Roma imparatorluğu bağımsızlığını ilan etti. Tarih artık bundan sonrasını Bizans asrı olarak kayda geçti. Bizans kralı, Batı Roma imparatorunun başkentinde oturan patriği değil, kendi şehrindeki patriği dini lider olarak kabul etti. İlerleyen yıllardaki pek çok konsil İstanbul'da ve Bizans topraklarında düzenlendi. Batı Roma 476 senesinde pagan istilalarına maruz kalarak yıkıldı. Buna rağmen Romalı hristiyanlar ülkelerini istila eden Germen krallarını hristiyanlaştırmayı başardılar ve papalık haklarını devam ettirdiler. Grekçe Katolik (evrensel kilise) ismini aldılar, lâkin Doğu Hristiyanları ile tarihin bazı dönüm noktalarındaki menfaat ilişkileri hariç hiçbir zaman uzlaşamadılar.[21]

Sâsânî topraklarındaki gelişmelere dönecek olursak, Bar Hebraeus tarafından sunulan bilgilerden Sâsâni krallarından I. Yezdegerd (399-420) zamanında Hristiyanlığa toleranslı davranıldığı anlaşılmaktadır. Batılı araştırmacılardan Christensen'in tespitlerine göre dördüncü asrın Süryânî yazarlarına ait kayıtlar da bunu teyit etmektedir.[22]

---

21 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 145; Ostrogorsky, s. 46; Richard P. McBrien, "Roman Catholicism", *ER* (ed. Mircea Eliade), I-XVI, London 1987, XII, 430-431; John E. Lynch, "Church: Church Polity", *ER*, III, 430-431; Albert Houtin, "Hristiyanlığın Kısa Tarihi (trc. Abdurrahman Küçük)", *AÜİFD*, XXV (Ankara 1981), s. 444. Miladî beşinci asırdaki bu ikiye ayrılış zaman içinde derinleşti. M. 870'de İstanbul'da toplanan sekizinci konsilde Roma kilisesinin otoritesi tartışıldı. Daha sonraki gelişmeler çerçevesinde 1054'te Roma'daki Papa, İstanbul patriğini aforoz etti. Böylece bağımsız bir ortodoks -burada Bizans anlamında- dünyası oluştu. Batı ve Doğu kiliselerinin ayrılış serüveni hakkında bk. Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *AÜİFD*, XXVII (Ankara 1985), s. 136-137; Joseph L. Hromadka, "Doğu Ortodoksluğu (trc. Günay Tümer)", *AÜİFD*, XVII (Ankara 1971), s. 240-244; Ostrogorsky, s. 311-312.

22 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 142-143; Christensen, s. 255-256. Bar Hebraeus tarafından "Bizans kralı Arcadius ölürken oğlu Theodosius'u koruması için Sâsânî hükümdarı I. Yezdegerd'e (399-420) bıraktı. Maiperkat (Meyyâfârikîn) piskoposu Marutha arabulucu oldu. Bu yüzden İranlılar arasında hristiyanlık yayıldı." şeklinde sunulan ifadeler dönemin siyasî yapısını da ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Hatta bu dönemde 410 yılında Medâin'de bir synod (rûhânî meclis) düzenlendiği de bilinmektedir. Daha önceleri bu bölgede yaşayan hristiyanlara zaman zaman mabetler hususunda toleranslı davranılmışsa da bölgedeki hristiyanların dinî bir toplantı yapmaları söz konusu olmamıştı. Bu bakımdan I. Yezdegerd zamanındaki bu gelişmeler bir hayli önem arz etmekteydi. Bunu kralın aldığı siyasî bir karar olarak görmek gerekecektir.[23] Zira Yezdegerd'in ölümünden sonra oğlu V. Behram (420-432) zamanında, hristiyanlar yeniden zulümle karşılaşmışlar ve kendilerine yöneltilen baskılar altında ezilmişlerdir. Bar Hebraeus, bu tazyikler sebebiyle Bizanslıların Sâsânî hâkimiyetindeki Ermenistan'a saldırdıklarını ve bir müddet sonra bu baskıların durduğunu kaydetmektedir.[24]

Bu arada Roma patrikliğine bağlı olmayan hristiyanlar arasında oldukça önemli bir süreç yaşanıyordu. 325 İznik konsilinde pek çok görüşün aforoz edilmesi önemli problemler ortaya çıkarmıştı. Bizans krallarının desteğini alan Bizans Kilisesi kendi yorumlarını yerleştirmeye çalışıyordu. Buna karşı gösterilen reaksiyonlar da eksilmiyordu. Dolayısıyla geçen zaman içinde Bizans Kilisesine karşı olan yeni itizaller ortaya çıkmıştı. Bunların en önemlilerinden bir tanesi olan Nastûrîler, 431 Efes konsilinde aforoz edilmişti.[25] Hemen ardından Bizans Kilisesinin hâkim olduğu Mısır, Antakya ve Suriye'nin Yunanca ko-

---

23 Frend, s. 286; Christensen, s. 257; O'leary, *History of Arabia*, s. 130. Cragg bu tarihi 424 olarak vermektedir. Bk. Cragg, s. 43.

24 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 143-144. Bizans ve Sâsânî devletleri arasında bölgede hâkimiyet kurabilmek için ortaya çıkan savaşlar ve gelişmeler için bk. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 149-155, 166.

25 Nastûrîler başlangıçta Îsâ'da beşerî ve ilahî iki ayrı tabiatın varlığını ileri sürdükleri için aforoz edilmişlerdi. Bununla birlikte daha sonra Nestorius'un görüşünden saparak Îsâ'daki Lâhût ve Nâsût'un birleştiği fikrini savundular. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s. 124; a.mlf., "Hristiyanlık Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", *AÜİFİİED*, V (Ankara 1982), s. 149-153; Cevâd Ali, VI, 626-627, 628; Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-Edyân*, I-IV, 2. Baskı, Kahire 1983-1984, II, 196.

nuşulan bölgeleri de dâhil olmak üzere şiddetli bir takibata tâbi tutulmuşlardı. Bizans imparatorluğunun doğu sınırında yer alan Edessa (Urfa) Nastûrîlerin toplandığı yer olmuş, orada doktrinlerini öğrettikleri bir okul açmış ve inançlarını bölgede yaymaya çalışmışlardı.[26]

Bu gelişmelerden çok kısa bir süre sonra miladî 448'te Chalcedon Konsili'nde Monofizitler adıyla yeni bir itizal hareketi daha aforoz edildi.[27] Bu itizal hareketinin tâbileri, daha sonraları Urfa Monofizit piskoposu Jacob Baradaeus'un (ö. 579) anısına Jacobitler, yani Ya'kûbîler olarak anıldılar. Onlar da tıpkı Nastûrîler gibi takip edildiler, ama biraz sonra temas edileceği üzere Nastûrîler gibi Bizans imparatorluğu sınırları dışına hicret etmediler. Merkezleri Suriye oldu. Bizans Kilisesi ve Nastûrî hristiyanlarıyla bağlarını kopardılar, ayrıca Mısır'da da yayıldılar. Mahallî lisanları Kıptî lisanını ve Süryânîce'yi kullandılar.[28] Bunun yanında İskenderiye'de ve Antakya'da örgütlendikleri Patriklik merkezlerini korudular. Bundan sonra Bizans patrikliğine bağlı hristiyanlara Melkî (Chalcedonian) adı verildi. Böylece miladî beşinci asrın ortalarından itibaren Bizans hâkimiyetindeki pek çok yerde biri Melkî (Monothelit-Chalcedonian), diğeri Monofizit (Ya'kûbî) iki patrik görev yaptı.[29]

Mezhep parçalanmalarına bağlı olarak Bizans kralları da çeşitli gruplar yanında yerlerini alıyorlardı. Meselâ, Zeno (474-491) ve Anas-

---

26 De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), 2. baskı, Ankara 1971, s. 28.

27 Bu cereyan Îsâ'da iki tabiat yerine tek bir karakter bulunduğunu iddia ediyor ve sadece ilahî tabiatın mevcut olduğunu savunuyordu. Tümer, s. 275; Aydın, "Hristiyanlık Teslis Doktrini", s. 153-155.

28 Georges C. Anawati, "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", *Islam and Cultural Change in the Middle Ages* (ed. Speros Vryonis Jr.), Wiesbaden 1975, s. 20; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 121; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 31; Meinardus, s. 425; Cevâd Ali, VI, 630-631; Aydın, "Hristiyanlık Teslis Doktrini", s. 153-156. Cevâd Ali, yanlışlıkla mezhebin kuruluşunu M.S. 500'de ölen Jacob Baradeus'a (Yâ'kûb Baradâî) bağlar.

29 Anawati, "Factors and Effects", s. 23.

tasius'un (491-518) Monofizit mezhebinin görüşlerini yaymaya çalıştıkları bilinir. Bu dönemdeki faaliyetlere paralel olarak İrmîniye bölgesindeki hristiyanlar da Monofizitliği benimsediler. Öte yandan Nastûrîlere baskılar uygulandı. Edessa'da açtıkları okul Monofizit hristiyanlarının kendi mezheplerine mensup Zeno (474-491) üzerinde oluşturdukları baskılar sonucu 482'de kapatıldı. Edessa'nın önde gelen teologu Barsauma (ö. 495), Sâsânî kralı Fîrûz'a (459-484) sığındı. Kralı, Nastûrîlerin Bizans'tan tamamıyla koptuğuna inandırdı ve hoşgörü ile karşılandı. İlerleyen yıllarda Cündîşâpûr'da -Béth Lápát- 484'te bir konsil daha yapıldı.[30]

Fîrûz'un, bu müracaattan önce hristiyanlara büyük bir baskı uyguladığı göz önüne getirilirse, siyasî bir takım hesapların yapılarak Bizanslılara nefret duyan bir Hristiyanlık kolunun Sâsânilerce kendi topraklarında bir denge unsuru olarak gözetildiklerini söylemek mümkündür. Daha sonra iş başına geçen I. Hüsrev (Kisrâ) (531-579) zamanında hristiyanlara yöneltilen baskıların mevcudiyeti, hatta Ermenilerin ateşe tapmaya zorlandığı biliniyorsa da bunlar geçici olmuş ve Sâsânîler, Hristiyanlığın bir kolunu kendi gözetimlerinde tutmayı ve onlara başkent Medâin'de bir imkân tanımayı din politikası olarak benimsemişlerdir. Daha sonraları yedinci yüzyılın başlarında Bizans hâkimiyetindeki toprakları ele geçirdikleri zaman, Sâsânî krallarının Melkî hristiyanları, Nastûrî olmaya zorlamaları da bunun politik bir yaklaşım olduğunu daha açık bir şekilde göstermektedir.[31]

Biraz önce Bizans krallarının farklı mezheplerin yanında yer aldıklarını belirterek Monofizitliğe geçen İmparator Zeno'nun özellikle Nastûrîlere baskılar uyguladığını ifade etmiştik. Zeno'nun ardından tahta geçen İmparator Justin ve Justinian Roma inancına bağlıydı. Bu kralların tutumları sebebiyle, imparatorluk sınırlarındaki bütün Monofizitler baskı altına alındı. Onun takipçileri de aynı politikayı

---

30 Frend, s. 287-288.

31 Menbicî, s. 34-35; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 146, 155.

izledi. Sonuçta önce Roma ve Bizans kiliseleri olarak ayrılmış olan hristiyan birliğinin, Bizans hâkimiyeti altında Melkîler ve Monofizitler olarak iki ana gruba ayrılması ve birbirinden tamamen kopması kesinlik kazandı. Öte yanda baskılar neticesinde Sâsânî krallarına sığınmış olan Nastûrîler de bölgede varlıklarını sürdürmeye ve gün geçtikçe tesirlerini yaymaya çalışıyorlardı.[32]

Bizans topraklarında yaşanan mezhep parçalanmalarına ilave olarak, Bizans imparatorlarının bazen Bizans Kilisesinin öğretilerini terk ederek farklı mezheplere, özellikle Roma inancına meyletmeleri, Bizans'ın doğudaki dinî üstünlüğünü ortadan kaldırdı. Doğuda Hristiyanlığın iki itizal hareketi yaygınlık kazandı. Nastûrîler Sâsânî hâkimiyetindeki Nusaybin'de yeni bir okul açtı. Nastûrî misyonerleri zamanla bütün Orta Asya'ya ve Arabistan'a kadar gittiler. Tağlib, Necrân, Maâd, Kelb ve Lahm kabileleri arasında birçok müntesip buldular.[33]

Yukarıda da belirtildiği üzere, Sâsânîler birtakım siyasî beklentiler sebebiyle Nastûrîleri desteklemeye başlamışlardı. Bu yüzden de kendi topraklarına sığınan Nastûrîleri büyük bir hoşgörü ile karşılıyorlardı. Sâsânî hükümdarı IV. Hürmüz (579-590), yönetimde bulunduğu süre içinde ülkede herhangi bir karışıklığın çıkmaması için hristiyanlara ve diğer din mensuplarına iyi davranılmasını istemişti. IV. Hürmüz'den sonra iş başına geçen II. Hüsrev (Kisrâ Perviz) (590-628) zamanında da Hristiyanlık büyük bir hoşgörü ile karşılandı. Neticede Sâsânî topraklarında ve çevrede Nastûrîlik hızla yayıldı.[34]

Hristiyanlık dünyasında beşinci yüzyılın başlarında hızlanan mezhep parçalanmalarının ardından Cezîre ve diğer bölgelerde

---

32 Frend, s. 242.

33 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 148-149. O'leary'nin "Yunan imparatorluğu dışındaki ırkların, Hristiyanlığı ilk defa Nastûrî formuyla tanıdıkları" şeklindeki fikirlerine katılmak mümkün değildir. Bk. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 29.

34 Taberî, *Târîh*, II, 173-174, 180-181; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 166. Kral aslında hristiyanlara, ülkesindeki iç karışıklıkta saltanatını onlar sayesinde geri alabildiği için minnet borcu içindedir. Bk. Taberî, *Târîh*, II, 175-176, 179-180.

Ya'kûbîlik yaygınlık kazandı. Musul'un doğusundan Halîc'e kadar Nastûrîlerin; Musul'un batısından Ruhâ'ya doğru, Diyâru Rabîa, Haleb, Hıms ve Hama'da Ya'kûbîlerin genel hâkimiyeti söz konusuydu. Zamanla Tekrit Ya'kûbîlerin merkezi oldu.[35]

İslâm'ın zuhûrundan evvel, Arap yarımadasındaki hristiyan merkezleri Tağlib, Gassan, Kudâa, Eyle, Dûmetü'l-Cendel ve Tay kabilelerinin yaşadığı bölgelerdi. Ayrıca yarımadanın güneyindeki Necrân, hristiyan merkezlerinin en güçlüsü idi. Necrân'da bulunan Benü'l-Hâris b. Ka'b (Belhâris) kabilesinin pek çok kolu hristiyan idi.[36]

Tüm bunların yanında Necrân'da bulunan hristiyanların yahudi kral Zû Nüvâs'dan gördükleri eziyetler, Hristiyanlık tarihinin en önemli hâdiselerinden birisi oldu. Süryânîce bir takım kaynakların, Zû Nuvâs'ın Sâsânî kralları tarafından tayin edilmeye başlayan Hîre hükümdarına elçiler göndererek bölgelerindeki hristiyanları yok etmelerini istediği şeklinde nakillere sahip olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Hîre ve çevresinde herhangi bir zulme rastlanmamaktadır. Zû Nûvâs tarafından gerçekleştirilen ve pek çok hristiyanın imhası ile sonuçlanan bu zulümlere rağmen, daha sonraki tarihlerde ülkenin hristiyan Habeşliler tarafından işgali, bölgede Hristiyanlığın yayılmasını hızlandırmıştır. Altıncı yüzyılın ünlü seyyahı Cosmas'ın Güney Arabistan'daki kiliselerin çokluğuna dair verdiği bilgiler bunu doğrulamaktadır. Habeşlilerin bölgedeki Hristiyanlığı yayma faaliyetleri Bizanslılar tarafından da destek görmüştür. İskenderiye'den gönderilen Melkî Gregentius'un çalışmaları önemli sonuçlar doğurmuştur.

---

35 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 86; Cevâd Ali, VI, 632.

36 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1064), *Cemheratü Ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 2. baskı, Kahire 1982, s. 416-417; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, 5. baskı, İstanbul 1993, I, 618-619; Fayda, *İslâmiyetin*, s. 19, 23. İbn Kuteybe hristiyan Arapları sayarken sadece Rebîa, Kudâa ve Gassân kabilelerinin isimlerini sayar. Bk. *el-Meârif*, s. 621.

Onun yazdığı yirmi üç maddelik dinî hayatı düzenleyen risalenin Grekçe aslı bugün elimizdedir.[37]

Yukarıda Araplar arasında Hristiyanlığın yayıldığı bölgelere temas etmiştik. İslâmiyet gelmeden önceki genel durumu şu şekilde özetleyebiliriz. İslâmiyet'in beşiği olan Mekke'de hristiyanların sayısı oldukça azdı. Mekke'de Hz. Muhammed'in yakınlarından Varaka b. Nevfel dışındaki hristiyanların hepsi kölelerden oluşuyordu.[38] Medine'deki hristiyanlar ise küçük bir gruptan müteşekkil idi. Temîm ve Abdü'l-Kayslerin memleketi Bahreyn'de hristiyan yoktu.[39]

Basra'nın kuzey batısında yaşayan Bahreyn'in komşuları olan Bekir b. Vâil kabilesinde ise bir hayli hristiyan bulunuyordu. Tay ve Has'am kabilesinde de Hristiyanlığı tercih etmiş olan kimseler vardı. Daha önce Kelb kabilesinin de hristiyan olduğu ifade edilmişti. Bununla birlikte bu kabilelerin bütün kollarının hristiyan olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu kabilelere ait putlar buna delalet etmek-

---

37 İlgili bilgiler için bk. *Kur'ân-ı Kerîm*, Bürûc 85/4; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), I-IV, 2. baskı, Kahire 1955, I-II, 31-37; Dîneverî, s. 61-62; İbn Hazın, *Cemhera*, s. 438; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 284-285, 287; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 65; Cevâd Ali, III, 506. Bu kiliselerin en meşhuru olan San'a Kulleys Kilisesi için bk. Dîneverî, s. 62. Aynı zamanda San'a Kilisesi olarak bilinen bu mabet su kitabelerinde Ma'rib Kilisesi olarak da zikredilmektedir. Bk. F. Buhl, "Ebrehe", *İA*, IV (İstanbul 1988), s. 8.

38 Muâviye b. Muğîre b. Ebü'l-Âs'ın kızlarından Amra'nın, Ebû Necdâ isimli bir hristiyanla evlenmesi sebebiyle bu sülalenin ayıplandığını bize nakleden Belâzürî'nin kayıtları dikkate alınacak olursa, Mekke ve çevresindeki Araplar arasında hristiyanlığın hem yayılmadığını, hem de hoş görülmediğini söyleyebiliriz. Bk. *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV B, 169-170.

39 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 281-282. Julius Wellhausen, Bahreyn'de az miktarda hristiyan bulunduğu görüşündedir. Cragg ise, Bahreyn ve Uman'daki halkın ekseriyetinin Hîre ve Edessa'ya bağlı Nastûrî olduğunu söylerken dördüncü yüzyıl Yunan kaynaklarından tarihçi Sozomen'in verdiği bilgilere itimat eder. Biz İslam tarihi kaynaklarından bunu teyit etme imkanını bulamadık. Bk. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 17; Cragg, s. 40.

tedir. Hz. Muhammed'e karşı Bizanslıların yanında yer alan yüz binlere varan hristiyan Arabı, bölgede Hristiyanlığın önemli ölçüde yayıldığına delil sayan hristiyan araştırmacı Cheikho bile, bunun bölgenin tamamıyla Hristiyanlığa geçmiş olduğuna delil sayılamayacağını ifade etmektedir. Öte yandan Kelb kabilesinin Tebük seferinden önce müslüman olduğu da bilinmektedir. Arabistan'ın en kuzey noktasında bulunan Cüzamlılar ise Bizans'a tam bağlı idiler ve Hristiyanlıktan dönmediler. Gassânlı başkanlar da Hristiyanlıktan dönmemiş ve Hz. Peygamber'in davet mektuplarına olumsuz bakmışlardı.[40]

Genel çerçevede, Hîre'de, Filistin'de, Suriye'nin güneyinde ve Necrân'da Nastûrîler; Güney Arabistan'ın sahil şeridinde, Gassân ve Şam havalisinde Ya'kûbîler, diğer bölgelerde de, özellikle Mısır ve Suriye'ye yerleşmiş olan Bizans kolonileriyle bir kısım yerli halk arasında Melkîler görülüyordu.[41]

İslâmiyet'in ortaya çıktığı günlerde Sâsânîler, 613-617 yılları arasında Suriye, Ürdün, Filistin, Mısır, İskenderiye ve Libya'yı ele geçir-

---

40 Buhârî, Menâkıb, 25; İbn Hişâm, III-IV, 612-613; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 913; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 37-38; Cevâd Ali, VI, 603-607; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 378, 380, 528, 531-532, 617-618; a. mlf., *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 126-127, 296. Hz. Muhammed'in Zagator piskoposuna da bir mektup gönderdiği *Mecmûatü'l-Vesâik*'te (s. 115) mündemiç ise de bu yer hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Batı kaynaklarında Gassânî lider Hâris b. Ebû Şemîra Ya'kûbî olarak görülürken, Taberî'de putperest olarak geçmektedir. Bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 38.

41 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 65-67, 87; Cevâd Ali, III, 180, VI, 592-593, 600-601. Wilkinson, s. 112-113. Ya'kûbîliğin ve Nastûrîliğin Güney Arabistan'a Habeşistan ve Suriye yoluyla yayıldığına dair farklı görüşler için bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 28, 65-67; Cragg, s. 38; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 128. İbn Hişâm'ın Kuzey Arabistan'ın Bekir kabilesinden onlara baş papaz geldiği şeklindeki rivayeti ile Medine'ye gelen heyetin farklı hristiyanlardan oluştuğu şeklindeki rivayeti göz önüne getirilirse bilgilerin örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bu durumda Necrân'da farklı hristiyan mezheplerin mevcudiyetinden söz edilmelidir. Nitekim İbn Hişâm'da yer alan bir kayıtta Medine'ye gelen hristiyanlar içinde Melkîlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hişâm, I-II, 573, 575, 578; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 618. Belâzürî'de yer alan "Necrânlı yahudiler..." ifadeleri bizi orada az sayıda yahudinin mevcudiyeti düşüncesine götürmektedir. Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 89 (trc. 95).

mişlerdi. Sâsânîler ele geçirdikleri yerlerdeki Melkî patriklerini görevden almış ve bölgedeki Bizans yanlısı hristiyanlara zulmetmişlerdi. Bunun üzerine 619 yılında Bizans İmparatoru Heraklius Sâsânî sınırına doğru harekete geçti. Ardından Sâsânî Devleti Ninova'da ağır bir yenilgiye uğradı. Bizans imparatoru altı yıl İran sınırında kaldı. Bundan sonra her iki taraf da birbirine üstünlük sağlayamadı. Heraklius'un, İran komutanı Sarbaros ile savaşı devam ederken Sâsânî kralı II. Hüsrev (Kisra), kontrolünde bulunan bütün kiliselerin hazinelerini toplattı. Bu arada Sâsânîler, Bizanslıların bölgedeki ümitlerini kırmak için fethettikleri bölgelerdeki hristiyanları Nastûrî olmaya zorladılar.

Bu arada Sâsânî kralı Hüsrev öldürüldü. Hüsrev'in öldürülüşü Hz. Peygamber'in Hudeybiye günlerine rastlar. 626 yılının sonunda Hüsrev'in yerine Siroes başa geçti. Heraklius ile anlaşarak Hristiyan esirleri bıraktı. Heraklius 627'de Sâsânî sınırlarını terk edip 628 ilkbaharında Kudüs'e gelerek yahudileri buradan sürdü. Ardından Edessa'ya gelerek Nastûrîlerle aralarındaki buzları eritmek gayesiyle Nastûrî kiliselerini tamir ettirdi. Ama bunlar Bizanslıların bölgedeki son teşebbüsleri oldu. Bu teşebbüsler tarihi kırgınlığı ortadan kaldırmaya yetmedi. İslâm fetihleri sırasında bölgedeki hristiyan halkların, İslâm idaresini tercih etmeleri için çok sebep vardı.[42]

Batılı araştırmacıların pek çoğu, Bizanslıların ve Sâsânîlerin hristiyanlara karşı güttükleri zulüm politikasının imparatorluğun sonunu hazırladığını ve Arap fetihleri sırasında hristiyanların müslümanların tarafına geçtiklerini veya fazlaca direnmediklerini ifade ederler. Hitti de fethedilen bölgelerdeki gayrimüslim unsurların, fatihleri, kendilerine zulmeden daha önceki idarecilerden daha yakın gördüklerini ve

---

42 Theophanes, s. 11, 13, 21, 29-30; Menbicî, s. 25-27, 33-34. Olaylar Taberî'nin verdiği tarihlerle aşağı yukarı aynıdır. Detaylar için bk. Taberî, *Târîh*, II, 180-183. Ayrıca bk. Kur'ân-ı Kerîm, Rûm 30/2-5; Taberî, *Târîh*, II, 182-184, 186-187; Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 364; İbn Tağriberdî, I, 60. Tarihçi Sebeos'un verdiği bilgilere göre 614'te Kudüs'ü ele geçiren Sâsânîler kiliseleri yıkmışlar ve kenti yahudilerin eline bırakmışlardır. Ancak bir müddet sonra yahudilere güven duymayan Sâsânîler şehri tekrar hristiyanlara bırakmışlar ve kiliselerini iade etmişlerdir. Sebeos, *Histoire d'Heraclius*, 64-70'den naklen Wilkinson, s. 116.

eski zalim yöneticilerden kurtulmak için onlara direnmediklerini düşünmektedir.[43]

Ya'kûbî ve Nastûrî hristiyanlarının, İslâm'dan az önceki siyasî gelişmeler çerçevesinde Bizans ve Sâsânî yönetiminden gördükleri zulümlerden dolayı müslümanlara kurtarıcı gözüyle bakmış olmaları pek tabii idi. Bununla birlikte fetihlere şahit olmuş bulunan Melkî mezhebine mensup hristiyanların ve özellikle Bizanslı tarihçilerin kayıtları şüphesiz ki, hiç bir zaman kâbil-i telif olmayacak şekilde suçlayıcıdır. Öte yandan son zamanlarda yapılan çalışmalarda, bu mezhep ve kültürlere bağlı yazarların bakış açıları da aynı ön yargıları içermektedir.[44] Araştırmacılardan Moorhead, fetihler sırasında sanıldığının aksine Monofizitlerin bir desteği olmadığını, onların bu istilaya karşı bile çıktıklarını ispatlamak üzere "The Monophysite Response to the Arab Invasions" adlı bir makale kaleme almıştır.[45] Biz, kay-

---

43 W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Fuad Köprülü), 3. baskı, Ankara 1973, s. 13; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar* (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 30-31, 55-56, 66-67; John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", *DOP*, XVIII (1964), s. 115; Frend, s. 289; Ostrogorsky, s. 102-103; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 215, 218, 249. Yaklaşık bir asır kadar sonra Endülüs'ün fethi sırasındaki benzer bir durum için bk. Özdemir, s. 209-210.

44 Bk. Demetrios J. Constantelos, "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries", *Byzantion*, XLII (Bruxelles 1973). Özellikle (s. 327-334)'e bakılabilir.

45 Yazar bu makalesinde bilgileri oldukça kasıtlı kullanmakta ve okuyucuya yanlış fikirler empoze etmeye çalışmaktadır. Bizanslıların Mısır hâkimiyeti sırasında (629-640), cebrî olarak yayılmaya çalışılan Bizans ortodoksluğuna katılımların bir hayli fazla olduğunu söyleyen yazar, ayrıca monofizitlerin Bizans kralları hakkında öyle sanıldığı gibi kötü düşünmediklerini zikreder ve Heraclius'un zorlamaları sonucunda Kalkedon akidesini kabul eden Antakya monofizit rahiplerinin bu kabulünü ve Bizans tarihi yazan monofizit yazarların kitaplarında yer alan krallar hakkında sitayişkâr ifadelerini delil olarak sunar. Bundan da monofizitlerin Bizans karşıtı olmadıkları sonucunu çıkarır. Bunu ispat için seçtiği örnekler ise ya Kalkedon konsilinden önceki imparatorlar hakkındaki nakillerdir, ya da Bizans yanlısı tarihçilerin kayıtlarıdır. Özellikle tarihçi Nikiolu John'un kayıtlarını zikrederek görüşlerini temellendirmeye çalışır ve Melkî bir tarihçi olan John'un kayıtları dışındaki diğer kaynaklardan yararlanmanın pek inandırıcı olmayacağını ifade eder. Bk. John Moorhead, "The Monophysite Response to the Arab Invasions", *Byzantion*, LI (Bruxelles 1981), s. 579-589.

naklarda yer alan bilgileri oldukça yanlış ve sadece bir ön yargıyı ispat etmek için kullanan bu araştırmacıları ilmî hassasiyetten uzak görüyoruz. Bu bölgelerin fethinde Bizanslıların ve Sâsânîlerin uzun savaşlardan sonra zayıflayışları kadar ilk müslüman fatihleri yönlendiren dinî duygular da rol oynamıştır. Bundan da öte Suriye, Filistin ve Mısır'ın Araplarca ele geçirilmesi sırasında bölge halkının, fatihleri destekledikleri apaçık bir gerçektir. Batılı yazarlar bu bilgilerin genelde muahhar kaynaklarda yer aldığını savunmaktadır. Aslında göz ardı edilen bazı önemli İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgiler kadar, o dönemin hristiyan kaynakları da aynı gözlemleri aktarmakta ve bu gerçeği itiraf etmektedir.

İslâm tarihi kaynaklarından *Fütûhu'l-Büldân*'da yer alan kayıtlar, özellikle Mısır bölgesinde görülen Melkî-Kıptî çatışmasının varlığı hususunda epeyce sarih olup fetihler sırasında ortaya çıktığı üzere, Kıptîler bir hayli zulüm gördükleri Melkîlerin yönetimini reddederek Arap fatihlerden çok şeyler beklemişlerdir.

Müslümanların Mısır'ı fethine şahit olmuş bulunan Nikiou piskoposu John'un "Herkes, Bizanslıların yenilmesini ve müslümanların başarılarını, İmparator Heraclius'un yerel hristiyanlara zulmüne bağlıyor." derken bu samimi itirafı dile getirir. Gerçi kendisi bundan pek memnun değildir. Zira o, daha sonraki senelere ait gözlemlerinde kendi hesabınca Melkî Hristiyanlığı gücünü yitirmeye başladığı için müslümanları Allah'ın düşmanları olarak göstermektedir. Ancak gözlemlerinde Melkî-Kıptî çekişmesi bariz bir şekilde görülmektedir.[46]

Nastûrî patriği III. Îşûayheb'in (650-660), arkadaşlarından birisine yazdığı şu satırlar da fetihler sonrasında zulüm gören hristiyanların ümitlerinin boşa çıkmadığını göstermesi bakımından bir hayli önem arz etmektedir: "Allah'ın idareyi kendilerine verdiği şu Araplar...

---

46 Jean de Nikiou, *Chronique* (trc. M. H. Zotenberg), *JA*, XIII (Paris 1879), s. 375, 385; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 302 (trc. 308-309); Frend, s. 261, 262, 263; Anawati, "Factors and Effects", s. 25, 29.

bizlere hiç zulmetmediler. Gerçekten onlar, dinimize, din görevlilerimize, kilise ve manastırlarımıza hürmet gösterdiler..."[47]

Sonuçta İslâm fetihleriyle müslümanlar, bir anda Bizans imparatorluğunun en önemli iki eyaleti olan Suriye ve Mısır'la Sâsânîlerin elinde bulunan toprakları ellerine geçirmişlerdi. Dolayısıyla bu topraklarda mevcut olan hristiyan cemaatler, patriklik merkezleriyle birlikte İslâm idaresi altına girmiş oldu. Bölgede yaygın olan iki mezhep Monofizitlik ve Nastûrîlik idi. Sınırlı olarak da Melkîlik görülüyordu.

İslâm fethinden önce, Sâsânî imparatorluğunun başkenti olan Medâin, Nastûrîler'in patriklik merkezi idi. Ya'kûbîlerin ise biri Antakya'da diğeri İskenderiye'de olmak üzere iki merkezleri bulunuyordu. Bunların her ikisi de millî özellik taşıyor ve Mısır Ya'kûbîleri Kıptî Kilisesi olarak, Suriye Ya'kûbîleri de Antakya Kilisesi olarak görev yapıyordu. Fetihler sırasında kentlerde bulunan Bizans askerleri tahliye edildiği için Melkî Hristiyanlığı gücünü büyük ölçüde kaybetmişti. Onlar bu meyanda patriklik merkezlerini de yitirmiş oldu. Bununla birlikte halk arasında hâlâ Melkîler bulunuyordu. Zaman zaman Bizans krallarının halifeler nezdinde girişimleri ile varlıklarını korumaya çalışıyorlardı. Makrîzî'nin (ö. 845/1441) yaşadığı günlerde Mısır'da 300.000 Melkî bulunuyordu. Makrîzî'nin bu kayıtları onların asırlar boyunca yok olmadıklarını ve varlıklarını koruduklarını göstermektedir.[48]

Fetihler sayesinde bölge halkı hem zulümlerden kurtulmuş, hem de İslâmiyet'i tanıma imkânını elde etmişti. Daha sonra detayları genişçe işleneceği üzere, İslâmiyet bölge halkını asla İslâm olmaya zorlamamıştı. Halk kendi istek ve arzusuyla İslâmiyet'i değerlendiriyordu. Savaşlar öncesinde İslâmiyet hakkında duydukları güzel şeyler bazen onların İslâm'a geçmelerine yetiyordu. Müslüman fatihlerle aynı şehri paylaşarak yaşanan bir hayat da tesirini göstermeye başlamış, İslâm'a geçen insanların sayısı artmıştı.

---

47 Frend, s. 289. Ayrıca bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 920.

48 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 148; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492; Frend, I, 247.

Hz. Ebû Bekir zamanında Hâlid b. Velîd'in fetih harekâtı sırasında, Sandudya'da meskûn olan Kinde ve İyâd hristiyanlarının bir kısmı İslâmiyet'i benimsemiş, bir kısmı ise hristiyanlıklarını devam ettirmişlerdi.[49] Şam fetihleri sonrasında da yerel halkın bir kısmı müslümanlığı kabul etti. Bununla birlikte herhangi bir zorlama söz konusu olmadığı için hristiyanlıklarını sürdürenlerin sayısı fazla idi. Arculp isimli Batılı bir râhibin, Muâviye dönemi Suriye ve Filistin gözlemleri, bölgenin çoğunluğunun hristiyan ve yahudi olduğu şeklindedir. Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72/691) hayatta olduğu günlerde Şam'da Rebîa kabilesinin çoğu hâlâ hristiyan idi. Öte yandan Tağlip kabilesinin büyük çoğunluğu Hristiyanlıklarını sürdürmekteydi. Bunların yanı sıra Emevîler zamanında cizye vergisi gelirlerinin düşeceği endişesiyle pek çok insanın müslüman olmasına engel olunmuştu. Bu yaklaşım da İslâm'a geçişi yavaşlatmıştı.[50]

Mısır'da İslâm fetihleri sırasında halkın çok az bir kısmı İslâmiyet'i seçti. Büyük bir kısmı ise on ikinci yüzyılın sonlarına kadar hristiyan olarak kaldı. On birinci yüzyıl müellifi Sâid el-Endelüsî'nin bildirdiğine göre, Mısırlıların büyük bir kısmı hâlâ kendi dinlerinde idi.[51]

Yemen Ukaylîlerinin bir kolu olduklarını iddia eden Sanarîlerin yaşadıkları Sanâriyye, ayrıca Gamîk, Züreykerân, Serîr, Lân, Şekîn gibi yerleşim yerleri tarihçi Mes'ûdî tarafından hristiyan olarak tavsif edilir. Mukaddesî, onuncu yüzyılda Irak ve Şam'da yaşayan gayrimüslimlere işaret eder ve özellikle Tikrît, Dımeşk, Kudüs gibi şehirlerin çoğunluğunu hristiyan olarak gösterir. Hatta Kudüs'te mescitlerin

---

49 İbn İshâk'tan naklen Ebû Yûsuf, s. 146. Muâviye'nin eşi Meysûn'un Kelb kabilesine mensup bir Ya'kûbî olduğu hatırlanırsa, hristiyanlığın bu formunun İslâm'dan sonra da devam ettiğini söyleyebiliriz. Bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 309-310.

50 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 205 (trc. 215), Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIV, 41-42; Frend, s. 244.

51 Sâid el-Endelüsî, s. 106.

boşaldığını, şehirde hristiyanların daha fazla göze çarptığını ifade eder.[52]

Hristiyan tarihçi Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre on ikinci yüzyılda Araplardan bir grup Hıms çevresindeki Hadîse, Hît, Beth Arbaya ve Kurithim ve Nabk gibi yerlerde Ya'kûbi inançlarını hâlâ muhafaza ediyorlardı.[53] Bölgede Hristiyanlığın devam ettiğini ortaya koymak üzere buraya aldığımız örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bölge halkının İslâmlaşmasını ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz için bilgilerimizi burada noktalamak istiyoruz.

Yukarıda, ortaya çıkışından Abbâsîlere kadar geçen süreyle ilgili olmak üzere Hristiyanlığın kısa bir tarihçesi sunulmaya çalışılmıştır. Buna göre İslâm fetihlerinden önce Suriye ve Mısır'da yaşayan bölge halkının Bizans yönetiminden bir hayli şikâyetçi olduğu, bunda da mezhep çekişmelerinin önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Sâsânî devletinin idaresinde yaşayan Nastûrîlerin, Bizans yönetiminde yaşayan hristiyanlara göre daha fazla hoşgörüye sahip oldukları görülmektedir. İslâmiyet ile başlayan yeni süreçte Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleştirilen fetihlerle doğuda yaşayan hristiyanların tamamı İslâm idaresinin altına alınmış oldu. Bu insanlara İslâmiyet'i seçmeleri için bir baskı uygulanmadı. Bir kısmı zaman içinde İslâmiyet'i kabul etti. Büyük bir kısmı ise Abbâsîler dönemine kadar hristiyanlıklarını korudu.

---

52 Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 192-193, 204-206; Makdisî, s. 123, 126, 159, 167; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 99, 136; Kindermann, "Ukayl", *İA*, XIII (İstanbul 1986), s. 16.

53 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 163.

Birinci Bölüm
DİNÎ HAYAT

HRİSTİYAN CEMAATLERİ VE DİN ADAMLARI

Hristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinde, "cemaat" veya "kilise" kelimeleri Hz. İsa'ya bağlı olanlar veya hristiyanlık dinine mensup olanlar anlamında kullanılıyordu. O dönemde henüz kilise kelimesiyle kurum ve organizasyon kastedilmiyordu.[1] Zira Hristiyanlığa uygulanan baskılar Filistin topraklarında bu teşkilatlanmaya imkân tanımamıştı. Mabetler kısmında üzerinde genişçe durulacağı üzere ilk kiliseler Filistin toprakları dışında inşa olunmuştu. Miladî birinci yüzyılın sonlarına doğru Antakya'da, ardından ikinci yüzyılın sonlarına doğru İskenderiye'de yapılan kiliseler hristiyanları buralarda toplamaya başlamış ve organizasyon ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Miladî dördüncü yüzyılın başlarında Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığa uygulanan baskıları ortadan kaldırıp devletin resmi dini haline getirmesi ile pek çok kişi hristiyanlığa geçmiş, Bizans topraklarında mabet yapımı hızlanmıştı. Bu dönemde kilise, Bizans devletinin idaresine girmiş ve Bizans devletinin hiyerarşisinden büyük ölçüde etkilenmişti. Netice olarak kiliselerin organizasyonu ve din adamları arasında görülen hiyerarşik yapının bu döneme rastladığı söylenebilir.[2]

Miladî dördüncü yüzyıla girildiğinde Doğu Hristiyanlık coğrafyasında İskenderiye, Antakya, Kudüs, Urfa gibi önemli merkezler bulunuyordu. Bizans kralı Constantin'in hristiyanlığı himâyesi üzeri-

---

1 Ahmet Güç, *İlahi Dinlerde Ma'bed* (Yayımlanmamış Doktora tezi: I-XXX+276-Bibliyografya), Bursa 1992, s. 148-150.

2 Çelik, s. 76-81. Araştırmacılardan Morony (s.335-342), her ne kadar Nastûrîlerin Sâsânî hiyerarşisini esas aldıklarını söylüyorsa da Nastûrîlerin Bizans hiyerarşisini devam ettirdikleri daha doğrudur.

ne bu merkezler arasına Constantinopol şehri de katıldı. İlerleyen yıllarda İmparator Constantin tarafından düzenlenen konsille hristiyanlık dünyası büyük bir kargaşa yaşadı ve mevcut kutsal metinlerin çoğu yasaklanırken inanç esasları formülleştirildi. Farklı düşüncelere imkân tanınmadı. Bu arada inanç esaslarını Yunan felsefesinin verilerine uydurma veya onların yardımıyla yorumlama gayretleri de vardı. Fakat bu çalışmalar Bizans kilisesi tarafından aforoz edildi, dolayısıyla da önem kazandı. Bu inançların takip altına alınmasıyla Hristiyanlık dünyası parçalandı. İnanç esaslarındaki farklı yorumlara bağlı olarak birçok mezhep ortaya çıktı. Bu mezheplerin bir kısmı başlangıçta, bir kısmı ise zamanla Bizans Kilisesi ile bağlarını kopardı. Bazıları bölgelerindeki Bizans hâkimiyeti sebebiyle ilişkilerini, gergin de olsa sürdürmek zorunda kaldı, ama müstakil bir kilise olma özelliğini korudu. Böylece cemaatler, daha açık bir ifade ile bazı inançları ekolleştiren kiliseler ortaya çıktı. Bu kiliselerin bir kısmı varlıklarını devam ettirdi ve kendi kurumlarını oluşturarak çevrede yayılmaya çalıştı. Bir kısmı ise kısa sürede silinip gitti.

Tarihi seyir içinde İslâmiyet, hristiyanların yaşadığı bölgelerin büyük bir kısmını fethetti. Böylece bu topraklarda yaşayan bütün mezhep mensupları ve onların teşkilatlanmış şekli olan kiliseler, İslâm hâkimiyeti altına girmiş oldu. Bu kiliseler Nastûrî, Ya'kûbî ve Melkî kilisesi olarak üç ana grupta toplanabilir. Bu kiliselerin ortaya çıkışı hakkındaki bazı bilgileri giriş bölümünde kısaca zikretmiş olmamıza rağmen patriklik merkezleri, dinî teşkilatlanmaları hakkındaki bilgilere, konunun çerçevesini sınırlı tuttuğumuz için temas edememiştik. Kiliselerdeki din adamları hiyerarşisi ve kilise kanunları ile ilgili bazı bilgiler, burada sunulacaktır. Bu kısımda kurumsallaşmış şekilleriyle kiliselerin, fetihler sonrasında hilafet merkeziyle münasebetleri, daha belirgin bir ifade ile patrik seçimleri ağırlıklı olmak üzere din adamlarının idare ile olan ilişkileri incelenecektir. Bu arada din adamlarının hayatları hakkında da bilgi verilmeye gayret edilecektir. Ama daha

önce konuyu işlerken din adamları ile ilgili sıkça kullanacağımız kavramların ve onların hayatlarına dair bazı bilgilerin sunulmasında yarar görüyoruz.

1. KAVRAMLAR VE GENEL BİLGİLER

Hristiyan din adamları patrik,[3] matrân, üskûf, kıssîs ve şemmâs hiyerarşisi içinde hizmet veriyorlardı. Bu hiyerarşi Roma dışındaki hristiyan dünyasına, yani Doğu hristiyanlarına (Ortodoks)[4] has idi. Kalkaşendî tarafından[5] verilen bilgilere göre, Roma'da bulunan ve Melkî hristiyanların en üst dinî lideri olan kişiye "Papa" ismi verili-

---

3 Arapça kaynaklarda Batrak, Batrîk olarak geçer. Dokuzuncu yüzyıl hristiyan yazarlarından Sâvîrûs'un *Kitâbü'd-Dürri's-Semîn* isimli eseri ile İslâm yazarlarından Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh* isimli eserinde Batrîrîk, Batrîrik kullanımları da görülür. Halife Kâim bi-emrillah'ın hristiyan kâtibi Alâ b. Mûsalâya'nın patriklik makamına yazdığı bir belgede kelime "fatrak" olarak geçmektedir. Bk. Sâvîrûs, *Kitabü'd-Dürri's-Semîn*, s. 5, 13, 15; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 142; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 443-444, VI, 91. Biz patrik anlamında kullanılan bu kelimelerin her birini Türkçeleşmiş şekliyle, patrik olarak kullanacağız.

4 Ortodoks kelimesi dokuzuncu yüzyıl yazarlarından Sâvirûs tarafından da kullanılır. Bk. *Kitâbü'd-Dürri's-Semîn*, s. 7. Batılılar, Ortodoks kelimesini Roma dışındaki hristiyan dünyası, yani doğu hristiyanlığı için kullanmışlardır. Constantinopol, İskenderiye, Antakya ve Kudüs patrikliklerini ifade eder. Bazı yazarlar tarafından aynı zamanda Bizans kilisesine (Constantinopol) bağlı hristiyanları ifade etmek üzere Ortodoks Melkî ve Chalcedonian kelimelerinin kullanıldığı görülür. Bu durumda ilk ayrılış göz önüne getirilirse Roma'dan ayrılan Bizans kilisesi için genel bir isim, bir başka açıdan bakıldığı zaman da Bizans'a bağlı yani itizal etmemiş olan, doğru inanç sahibi kiliseler için kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür. Bu son kullanıma uygun olarak da, özellikle Nastûrîler, Kıptîler, Ya'kûbîler Bizans'a karşı çıkan kiliseler olarak literatürde yerini alır. Bu kullanımlar için bk. Theophanes, s. 30; Moerhead, s. 581; Hitti, *İslam Tarihi*, I, 215; C. H. Mâlik, "The Ortodox Church" *Religion in the Middle East*, I-II, Ed. A. J. Arberry, Cambridge 1969, I, 297; Cragg, s. 38; Hromádka, s. 242.

5 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 443. Ayrıca bk. Bosworth, "Christian and Jewish Religious Dignitaries in Mamlûk Egypt and Syria: Qalkaşandî's Information on Their Hierarchy, Titullature, and Appointment", *IJMES*, III (Cambridge 1972), s. 66-68. Kalkaşendî tarafından Roma Kilisesi hakkında verilen bilgiler, İslâm devletlerinin zaman içinde gelişen diplomasilerinin bir neticesidir. Miladî dokuzuncu yüzyıl yazarlarından Harizmî'nin Bizanslılarla ilgili olarak verdiği bilgilerde patrik unvanına tesadüf edilmesine rağmen, papa kavramına rastlanmaz.

yordu. Hristiyanlık tarihinin başlangıçlarında bu unvan İskenderiye patriği için kullanılmıştı. Fakat zamanla kendi aralarında "father-baba" anlamında önde gelen herkes için kullanılır oldu. Pratikteki bu karışıklığı ortadan kaldırmak için İskenderiye patrikleri için "Papa" (Üniversel Father-Eben lilkül) tabirini kullandılar. Bu dönemde hristiyan dünyasında Roma başta olmak üzere Constantinopol, Antakya ve Kudüs'te patriklik merkezleri bulunuyordu. Hristiyanlık dünyasında henüz parçalanmalar söz konusu değildi. Daha sonraları yaklaşık miladî üçüncü asrın sonlarına doğru Papa unvanı, ilk havarilerden St. Peter'in makamının Roma'da bulunuşu sebebiyle Roma patriklerine verildi. Bizans devletinin bağımsızlığını ilanından sonra, Patrik unvanı Constantinopol kilisesi ve diğerlerince de muhafaza edildi. Roma patrikleri ise Papa unvanını kullanmaya devam ettiler ve kendilerini daha üstün gördüler. Doğu hristiyanlarının tarih içinde bağımsızlıklarını kazandıkları göz önüne getirilirse, incelediğimiz dönem sınırları içinde Doğu hristiyanları arasında patrik unvanının, Roma Katolik kilisesinin başındaki papa kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığını ve onun misyonunu üstlenmiş bulunduğunu söyleyebiliriz.[6]

İslâm tarihçilerinden Mes'ûdî tarafından verilen bilgilere göre, patrik -kef ile- kelimesi, Yunanca Patriarkhis (Patriyârkis) kelimesinin Arapçalaşmış şekli olup "en üst dini lider" anlamına gelmektedir.[7] Kelime genelde Yunanca aslı Patrician olan ve asilzâde anlamına gelen patrik -kaf ile- kelimesiyle karıştırılmıştır.[8] Ümeyye b. Ebü's-Salt

---

6 Yahudi din adamları ile ilgili hiyerarşik düzen hakkında bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 445.

7 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 142.

8 Kaynaklarda Batrîk kelimesinin farklı bir diğer anlamı daha ifade ettiği görülür. Buna göre, kelime komutan anlamına gelir. Hz. Ebû Bekir'e başı kesilerek gönderilen dini lider değil, ordu komutanı idi. Bk. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 110. Komutan anlamında kullanılmış bazı örnekler için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 193; Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 544, 670-671; Taberî, *Târîh*, IX, 193; İbn Tağriberdî, IV, 66; Nüveyrî, XXIII, 20. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 355-356.

ve diğer Câhiliye Arap şairlerinin şiirlerinde de geçen patrik (asilzâde) lafzı, Câhiliye Araplarının hafızasında yer edecek kadar yaygın idi. Zira Araplar ırkdaşları olan Gassânîlerin, Bizanslılara tâbi olarak bu sıfatı aldıklarını biliyorlardı.[9] 529 yılında Hâris b. Cebele'ye Bizans İmparatoru Justinianus tarafından hristiyan Arapların siyasî lideri anlamında patrik (patrician-asilzâde) unvanının verildiğini biliyoruz. Süryânîce bir kitapta Münzir b. Hâris hakkında da hem kâhin hem de patrik lakabı kullanılmış olup hristiyan Arapların siyasî ve dinî lideri anlamında bir nişan olarak kendisine verilmiştir.[10]

Burada patrik anlamında kullanılan bir diğer kelimeye daha temas etmek istiyoruz. Hristiyan dünyasındaki parçalanmalardan sonra Doğu hristiyanlarından Sâsânî idaresinde yaşayan Nastûrîler, kendi dini başkanlarına "Câselîk-Katholikos" lakabını vermişlerdi. Başlangıçta "Sâsânî kilisesinin başı veya ibadetleri yöneten" anlamına gelen bu kelime, ihtilafların artması ve Nastûrî kilisesinin diğer kiliselerden tamamen ayrılmasıyla patrik kelimesinin mürâdifi olarak kullanılmıştır. Yalnız bu kullanım sadece Sâsânî idaresinde yaşayan hristiyanlar için söz konusuydu. Diğer Doğu hristiyanları dinî lider anlamında

---

Harizmî, *Mefâtîhu'l-Ulûm* adlı eserinde bu kavramlara temas eder. Onun verdiği bilgilere göre, Batrîk, on bin kişilik bir askerî güce kumanda eden Bizans komutanlarına verilen isimdir. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Harizmî (ö. 387/997), *Mefâtîhu'l-Ulûm* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), 2. baskı, Beyrut 1989, s. 148; Bosworth, "Al-Khwarazmi on the Secular and Religious Titles of the Byzantines and Christians", *RHLC*, XXXV (139-140)/1-2, (Trimestres 1987), s. 30. Ayrıca bk. Le Strange, *Baghdad During The Abbasid Caliphate*, Oxford 1900, s. 145; Anawati, "Factors and Effects", s. 19. Şehristânî (II, 28), komutan anlamındaki Batriq kelimesini Patrik anlamında kullanır. İbn Kayyim de bazen Batrîk (kaf ile) bazen de Batrik (kef ile) olarak kullanır. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân* (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî), I-II, Kahire 1961, II, 267. Günümüz yazarlarından Şelebî de aynı hatayı yaparak kelimeyi komutan anlamındaki formuyla kullanır. Bk. Şelebî, II, 89.

9 Zebîdî, VI, 296; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 21; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 190; Cevâd Ali, VI, 638-639, 641.

10 Cheikho, en-Nasrâniyye, s. 36; Lewis, s. 30.

patrik kelimesini kullanmaya devam etmişlerdir.[11] Bizans topraklarında kalan hristiyanlar ile Sâsânî topraklarında gelişme imkânı bulan hristiyanlar arasında en üst kademedeki din adamı için kullanılan patrik kelimesinde görülen bu ifade farkı diğer din adamlarıyla ilgili hiyerarşide görülmemektedir. Diğer kelimeler her cemaat için aynı şekilde kullanılır. Hristiyan cemaatine ait dinî-idarî işlerin yürütüldüğü merkeze patrikhane deniliyordu. Kaynaklarda, patriklik merkezleri için Kürsî, Batârikiyye isimleri kullanılmaktadır. Genelde patrikler, patrikhane olarak seçilen kilise ya da manastırda yaşarlardı. Bazen patriklerin patrikhane dışındaki mabetlerde kaldıkları da görülmüştür.[12]

Patrikten sonra en yetkili din adamı "matrân" idi. Kelime, patriğin yardımcısı şeklinde anlaşılmamalıdır. Patrikhane dışında, hristiyanların yaşadıkları yerler, idârî bölgelere ayrılıyor ve matrânlıklar tesis ediliyordu. Matrânlık idaresinde piskoposluk birimleri oluşturuluyordu. Bunlar genelde birden fazla oluyor ve belli bölgeleri içeriyordu. Oluşturulan bu bölgelerin din işleri matrânlar tarafından yürü-

---

11 Antakya patrikliğine bir müddet bağlılığını sürdüren Seleucia kilisesi, 424'te patriklikle ilişkilerini tamamıyla koparmıştır. Streck, M., "Medâin", *İA*, VII (İstanbul 1978), s. 448; Frend, s. 287; John Healey, "Christians in a Muslim Land", *Ur*, (1979), s. 20. Biz onların bağımsız bir kilise olmalarını göz önünde bulundurarak, onları da diğer kiliseler bağlamında düşünecek ve başlarında bulunan kişilere kavram bütünlüğünü sağlamak için kendi özel tabirleri olan Câselik kelimesi yerine, patrik kelimesini kullanacağız. Bu kullanım fonksiyon olarak incelediğimiz dönem için patriğin tam karşılığıdır. Kalkaşendî (*Subhu'l-A'şâ*, V, 443-444), kendi döneminin bilgileri ışığında dört patriklik merkezinin bulunduğunu söylerken Nastûrî patrikliğine uzun seneler merkezlik etmiş olan Medâin-Bağdat'a işaret etmez. Zira Moğol istilasından sonra bu merkez ortadan kalkmıştır. O ayrıca din adamları ile ilgili kavramları açıklarken yine kendi döneminin bilgileri çerçevesinde Câselik kelimesini "ibadeti yöneten" anlamında kullanır.

12 Coğrafyacılardan İstahrî, Antakya, İstenderiye, İstanbul ve Kudüs'te patriklik merkezlerinin bulunduğunu, ancak bunlardan Kudüs'ün sonradan hürmeten tesis edildiğini zikreder. İstahrî Bağdat'taki Nastûrî patrikliğine işaret etmez. Onun Bağdat dışında kalan yerleri sayma gayreti içinde olduğu düşünülecek tek şeydir. Bk. İstahrî, s. 70.

tülüyordu. Kelimenin Yunanca aslı olan Mitropolitis, "şehir idaresinin başındaki kişi" anlamına gelmektedir. Kelime, Arapçaya matrân olarak geçmiştir.

İslâm yazarlarından Kalkaşendî, matrân kelimesinin anlamını "hristiyanlar arasındaki davalara bakan kadı" olarak vermektedir. Kelimenin Kalkaşendî'nin yaşadığı günlerde bu anlamı kazanmış olabileceğini düşünmek mümkün olabileceği gibi, yanlış bir bilgi aktarmış olduğu da akla gelmektedir. Kalkaşendî tarafından verilen bu bilgiye temas eden Cevâd Ali, Yunanca kelime karşılığını vermiş olmasına rağmen bu ayrıntıya dikkat etmemiş görünmektedir.[13]

Matrânların idaresine bağlı olan din adamları ise, üskûf (piskopos) adını alıyorlardı. Yunanca "episkopos" kelimesinden Arapçaya bu şekilde geçmiştir. Üskûflar, matrânların idaresine bağlıydılar. Matrânların yerleşim yerlerinde bulunmalarına karşın üskûflar, matrânlık tesis edilmemiş küçük yerleşim yerlerine tayin edilirlerdi. Bazıları göçebe kabilelere de tayin ediliyordu. Göçebe kabilelere tayin edilen üskûflar hayvancılıkla uğraşır, göçebe hayatı yaşardı. Bunlara çadır üskûfu –esâkifetü'l-haym, esâkifetü ehli'l-veber– denilirdi.[14]

Hristiyan din adamlarını ifade etmek üzere, "kıssîs ya da kıss" kelimesi de yaygın olarak karşımıza çıkar. Bu kelime üskûftan daha alt seviyedeki din adamını ifade eder. Kelime kâhin, şeyh, âlim, âbid anlamlarına da gelir. Aramca gachicho kelimesinden Arapça'ya kıssîs şeklinde geçtiği belirtilen kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de de kullanılır ve genel anlamda hiyerarşiden ziyade din adamı anlamı vurgulanır. Necrân sulhünde geçen "vâkıf" kelimesi üskûftan sonra gelen kıssîs kelimesinin yerine kullanılmıştır.[15]

---

13 Cevâd Ali, VI, 639; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 444. Kalkaşendî ayrıca patrikten sonra üskûfu sayar ve onu patriğin vekili olarak zikreder ki incelediğimiz dönem için bu sıralama söz konusu değildir. Kalkaşendî ya kendi döneminin sıralamasını sunmakta ya da yanlış bir bilgi vermektedir.

14 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 37, 191; Cevâd Ali, VI, 639.

15 Kur'ân-ı Kerîm, Mâide: 82; İbn Sa'd, I, 288, 358; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 192-193; Cevâd Ali, VI, 640.

Şemmâs, Yunanca "Chamocho" kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Hizmetli anlamına gelen kelimenin kilise kayyûmu şeklinde ifadesi yanlış olmayacaktır. Bunlar, kilise hiyerarşisinde ikinci derece görevliler statüsünde yer alırlar. Bazı kaynaklarda saçlarını tepeden kazıdıkları ve dairevî olarak baş çevresinde bir miktar saç bıraktıkları ifade edilir. Abbâsî şairlerinden Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, mısralarında Rûm manastırındaki başlarını kazıtmış olan bu din adamlarına işaret eder.[16]

Kilise ile ilgilenen din adamları arasında yer alan "vâkıf" Hz. Peygamberin Necrânlılarla yaptığı anlaşmanın bir varyantında da dikkatleri çekmektedir. Kilise işlerini düzenleyen, kilise mallarının gözetimini üstlenen din görevlisi anlamına gelir.[17]

Kilisedeki kıymetli eşyaları, özellikle de salîb'i koruyan, onunla ilgili görevleri yerine getiren hizmetli de "vâfih" unvanıyla zikrediliyordu. Kaynaklarda kelimenin tespiti farklı olmakla birlikte vâkıh, vâhif kelimelerinin her birinin aynı anlamı ifade ettiği bilinmektedir.[18]

Kaynaklarda üstlendikleri görevlere göre Ebîl, Sâûr, Celâzî, Deyrânî, Âlimü'r-Rabbânî gibi unvanlara da rastlanmaktadır.[19] Ama fazlaca kullanılmadığı için biz bunlara temas etmeyeceğiz. Bu arada kaynaklarda sıkça geçen "rahip" kelimesinin hiyerarşiyi ifade eden bir kelime değil, genel anlamıyla uzlete çekilmiş, kendisini ibadete vak-

---

16 Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdeba*, XIX, 142; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 114; Cevâd Ali, VI, 640. Şeybânî'nin kitabında yer alan bir rivayet, bu kişilerin müslümanlar tarafından bilindiklerini gösteriyor. Şam ordusunu gönderirken tavsiyelerde bulunan Ebû Bekir, "...tepelerini tıraş etmiş insanlarla karşılaşacaksınız..." der. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 41, 47.

17 Cevâd Ali, VI, 641. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 193-194.

18 Cevâd Ali, VI, 641.

19 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 105; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 144. Detaylar için bk. Cevâd Ali, VI, 648-649; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 194-197.

fetmiş din adamı mefhumunu karşıladığını belirtelim.[20] Emevî ve Abbâsî şairlerinin bazen hristiyan din adamları için "hıbr" kelimesini de kullandıkları görülür.[21]

Kilise kanunlarına göre, patrikler seçimle iş başına geliyorlardı. Diğer din adamları ise patrikler tarafından tayin ediliyorlardı. Patriklerin seçimi matrânlık idaresindeki din adamları tarafından yapılıyordu. Nastûrî kilisesinde Kesker matrânı önde gelen bir din adamı idi. Patriklik makamı boşaldığı zaman çevre matrânlıklara mektup yazarak onları Bağdat'a, Mâr Fesyûn kilisesine davet ederdi. Bu daveti yapan Kesker matrânları patriklik seçimleri için önde gelen adaylardı. Patriklik seçimlerine katılabilmek için bir yaş sınırı vardı. Bir keresinde üskûflardan birisi hasta olduğu için onun yerine gelen bir üskûf genç olduğu için adaylık hakkını kaybetmişti. Yapılan seçimlere bütün matrânlar katılmayabiliyorlardı. Ama bu durumda onların onayına mutlaka müracaat ediliyordu. Bazen aylarca birkaç matrânın onaylamaması sebebiyle huzursuzluk yaşanabiliyordu.[22] Patrikler seçildikten sonra halife tarafından onaylanır ve kendilerine bir menşûr verilirdi. Bu resmî tanıma ya da tasdikin ne zaman başladığını tespit etme imkânımız olmadı.

---

20 Halîl b. Ahmed, IV, 47. Rahip kelimesi gerek Kur'ân-ı Kerîm'de -Mâide: 87- gerekse hadislerde aynı anlamda kullanılmıştır. Hadislerde bazen rahip kelimesi, yahudi din adamları için de kullanılır. Buhârî, Enbiya, 56. "İslâm'da ruhbanlık yoktur. Ümmetimin ruhbanlığı cihattır." hadisi rahiplik hayatının özü olan uzleti, toplumsal işleve çevirmeyi hedefler. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 23. Rahip kelimesi İslâm toplumunda da kullanılmıştır. Bazen müslüman olmayan, nefret edilen anlamında da kullanılmıştır. Muhammed b. Ali kendisinden çok çektiği Musa b. Boğa ölünce onu "Rahip Musa öldü." diyerek hicvetmiştir (Şâbüştî, s. 103). Bazen de zühd ve takva hayatını ifade etmek üzere kullanılmıştır.

21 A'şâ'nın bir kullanımı için bk. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 539. Şair Ebû Nüvâs'ın kullanımı için bk. Şâbüştî, s. 206. Bazı hadislerde geçen Habr kelimesi ile karıştırılmamalıdır. Âlim manasına gelen bu kullanım için bk. Buhârî, Ferâiz, 7.

22 Mârî, s. 66, 71, 73-74, 78, 81, 83.

Yukarıda verilen bilgileri toparlayacak olursak patrikler matrânlık idaresinin katılımıyla yapılan seçimle, diğer görevliler de patriğin tayini ile vazifeye geliyorlardı. Bu temel nokta dışında nelerin önem arzettiği hususunda bazı bilgilerimiz bulunmaktadır. İslâm yazarlarından Câhız, iki hristiyanın kendi aralarındaki konuşmalarından yapmış olduğu bir nakille, bize oldukça orjinal bilgiler vermektedir. Hristiyan bir genç, patriklik hırsıyla dolup taşan Matrân İbn Fihrîz'e şunları söylemişti: "Sen gerçekten câhil birisin! Biz sadece uzun boyluları patrik yaparız. Sen ise, kısasın. Güzel yaratılışlı, güzel sesli olanları patrik yaparız. Sen ise, ince sesli ve çirkin bir adamsın. Biz gür sakallıları ve câhitleri patrik yaparız. Sen ise ince sakallı ve hırslısın..."[23]

Câhız'ın bu kayıtları kilise kanunları hakkında bir kitap yazmış olan hristiyan yazarlardan İbnü't-Tayyib tarafından da teyit edilmektedir. İbnü't-Tayyib'in verdiği bilgilere göre, kör olanlar görevlerini yerine getiremeyecekleri için din görevlisi olarak tayin edilmiyordu. Ancak merasimleri yerine getirmeye engel olmayacak bir özrü bulunanlar, örneğin topallar din adamı olmaya hak kazanmışlarsa görevden engellenmiyordu.[24]

Din görevlilerinin giydikleri özel elbiseler vardı. Bu elbiselerle İslâm kentlerinde rahatlıkla dolaşabiliyorlardı. Hristiyanların elbiseleriyle ilgili düzenlemeler bahsinde genişçe inceleneceği üzere, aslında bu kıyafetleri giymeleri kendileri için bir gereklilikti. Bu bakımdan 311 (923) senesinde İbnü'l-Furât'tan kaçarak Bağdat'a sığınan Hâmid'in, gizlendiği yerden bir rahip elbisesi giyerek kaçabilmiş olması da toplumda rahip elbisesiyle dolaşıldığının bir delilidir.[25] Rahip ve rahibeler bugün de benzerlerini gördüğümüz başlıklı, boydan siyah

---

23 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 88. *Ikdü'l-Ferîd*'de de yer alan bir kayıtta zahitlerin patrik yapıldığına dair bir ifadeye rastlanır; İbn Abdi Rabbih, *Ikdü'l-Ferîd*, I-VII, 2. baskı, Kahire 1940-1973, I, 21, 83.

24 İbnü't-Tayyib, s. 6.

25 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 141; Nüveyrî, XXIII, 63-64.

elbiseler giyiyorlardı. Bunlara Mish (c. Müsûh) denildiğini Cahza'nın ve diğer bazı şairlerin mısralarından öğreniyoruz. Abdullah b. Mu'tezz siyah cübbe (sevdü'l-medêri') derken muhtemelen bunları kasdediyor olmalıdır. Bir başka şairin mısralarından rahibelerin, elbisenin bir parçası olan başlıkları değil, göğüslere kadar örten bir başörtüsünü kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu elbiseleri tamamlayan aksesuar ise haçlar idi. Din adamlarının boyunlarında gümüş kakmalı abonoz ağacından yapılmış haçlar bulunuyordu.[26]

Rahip ve rahibeler bellerine zünnâr bağlıyorlardı. Ayinlerde de takılan bu zünnârlar haricinde, başlarında taçlar bulunuyordu. Bu taçlar genelde yünden yapılmış başlıklar idi. Bayramlarda ise zeytin ve hurma dallarından yapılmış taçlar kullanıyorlardı.[27]

Hind Kübrâ Manastırı'ndaki bir kitâbede[28] rahipler için "İpekler ve ketenler onların elbiseleridir, onlar sûf giymezler.", mısraları mevcuttu. Hârûnürreşîd'in Hîre ziyareti sırasında dikkatini çeken bu kitâbenin hangi zamana ait olduğunu tespit etmek mümkün görünmese de Abbâsîler döneminde din adamlarının oldukça kaliteli giyindiklerini pek çok şairin mısralarından teyit etme imkânımız bulunmaktadır. İncelediğimiz dönemin şairlerinden birisi, rahiplerin akşamları daha rahat elbiseler, meselâ sündüs, mi'zer vb. kıyafetler giydiklerini kaydetmektedir.[29]

Din adamlarının uyması gereken bazı kurallar vardı. Bu kurallara uymayanlara çeşitli cezalar veriliyordu. Genelde hristiyan cemaatinden uzaklaştırma, görevden el çektirme, bazı ibadetleri icra etme yet-

---

26 Şâbüştî, s. 98, 229, 286; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 523-524, II, 535; İbn Hallikân, III, 78.

27 Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 47, 56; Şâbüştî, s. 241, 242-243; İbn Hallikân, III, 78.

28 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 542.

29 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 536. Sıffîn savaşında delikanlılık çağında olan Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, üzerinde sûftan yapılmış elbise gördüğü kişiye "Bu rahiplerin elbisesidir." diyerek ikazda bulunmuştu. Bk. İbn Sa'd, VII, 115.

kisinden mahrum bırakma gibi cezalar veriliyordu. İbnü't-Tayyib cezalara dair pek çok örnek vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre, kilise görevlisi yahudilerden ya da müslümanlardan korkarak özellikle Hz. İsa'yla ilgili iman hususlarını reddederse cemaatten atılıyordu. Evli olanlardan eşini boşayan ve bir başkasıyla evlenenler de cemaatten uzaklaştırılıyordu. Başka inançların toplantısına dua etmek için katılanlar, bayram günlerinde et yemeyenler, şarap içmeyenler fitneye sebep olacağı için görevden uzaklaştırılıyordu. Kiliseden yağ çalanlar veya başka inançların mabetlerine yağ taşıyanlar, orada kandil yakanlar şarap-ekmek ayinini icra etme hakkından mahrum ediliyordu.[30]

Din adamlarıyla ilgili bu kısa bilgilerden sonra, İslâm hâkimiyeti altında bulunmuş olan farklı hristiyan cemaatlere mensup din adamlarının gerek hilafet merkezi ile gerekse yerel yöneticiler ile olan münasebetlerine geçebiliriz. Biz, önce hilafet merkezinde faaliyetlerini sürdüren Nastûrî kilisesi hakkında bilgi verecek daha sonra Abbâsî devleti sınırları içinde bulunmuş olan diğer hristiyan cemaatlarine temas edeceğiz.

2. NASTÛRÎ KİLİSESİ

Daha önce de işaret edildiği üzere Nastûrîlik, miladî beşinci asrın başlarında ortaya çıktı; Bizans kilisesinin yoğun baskıları karşısında mezhep mensupları imparatorluğun doğu sınırlarına hicret etmek zorunda kaldı. Bizanslıların baskıları şiddetlenip Doğu'da açtıkları okullar kapatılınca da Sâsânî devletine iltica ettiler.[31] Nastûrîler, Sâsânî kralları tarafından büyük bir hoşgörüyle karşılandılar. Hatta kendilerine başkent Medâin'de[32] dinî bir merkez, yani patrikhane kurma imkânı bile tanındı. Süryânîce kaynaklarda Kóhé olarak geçen

---

30 İbnü't-Tayyib, s. 2-6.

31 Geniş bilgi için bk. Atiya, s. 239-256.

32 Bağdat'ın 30 km. güneyinde Dicle'nin her iki kıyısında birbirine karşı kurulmuş olan Seleucia ve Ctesiphon şehirleri ile yakın mahalleleri içeren bölgeye verilen isimdir.

Behrâsir'deki manastır patriklik merkezleri oldu. Sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Nastûrî patrikliği Medâin'den Bağdat'a nakledildi (145/762). Sâsânîler döneminde beş matrânlık ve yirmi piskoposluktan oluşan kilise teşkilatlanması Abbâsîler döneminde tedrici olarak arttı ve Abbâsî sınırları içinde matrânlık sayısı onbeşe, piskoposluk sayısı da elliye ulaştı.[33]

Patrik Sebr Yeşû' (217-222/832-836) tarafından yenilenen Mar Fesyûn (Atîk) Manastırı bir müddet patriklik merkezi oldu. Ancak bu manastır 271 (884)'de Bağdat'taki bir halk ayaklanması sırasında kundaklanınca Patrik Tîmâsâvûs (162-205/778-820) Kelîlyeşû' Kilisesi'nde kaldı. Öldüğünde oraya gömüldü. Bu sebeple kilise Câselik manastırı adını aldı.[34] 271-279 (884-892) yılları arasında patriklerin kaldığı Câselik Manastırı iki defa daha yıkıldı. Bu yüzden Nastûrî patrikleri Halife Mu'tazıd döneminin sonuna kadar, patrikhane olarak kullanılan Câselik Manastırı'ndan uzak kaldılar. Ardından kilise tamir edildi ise de burada kalmayı hoş görmeyen patrik Yuhannâ, Rûm Mahallesi'ne taşındı.[35] Hitti, Yuhannâ'nın buraya yerleşmesinden sonra o bölgede Dâru'r-Rûm adlı mahallenin oluştuğunu söylerse de mahallenin teşekkülü daha öncelere dayanmaktadır.[36]

Nastûrî kilisesi patrikhanesi hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra burada, Hristiyanlığı kabul eden Süryânîlerin, mezhep parça-

---

33 Christensen, s. 257; Atiya, s. 265-266; John Joseph, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors*, Princeton 1961, s. 27; Streck, "Medâin", s. 451-452. Hitti, Abbâsîlerin Bağdat'ı merkez edinmeleriyle batı tesirinden kurtularak İran tesirine girmiş olduklarını söyler. Hitti, *Capital*, s. 89. Bu durumda onların tıpkı İran devlet geleneğinde olduğu gibi hristiyanların bir kolunu başkentte bulundurma yolunu tercih etmiş oldukları düşünülebilir mi? Patrik İbrahim'in başkentin Samarra'ya taşınması üzerine orada kalmaya başladığını bildiren Mârî, bu fikirleri teyit etmektedir. Mârî, s. 77-78.

34 Mârî, s. 74, 77-78; Refâil Babû İshâk, "Mahalletü'ş-Şemmâsiyye bi Bağdâd fî Ahdi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye", *Sumer*, IX (Bağdad 1952), s. 135.

35 Mârî, s. 83.

36 Krş. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 511; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 545.

lanmalarının akabinde iki ana gruba ayrıldıklarını tekrarlamak istiyoruz. Batılı yazarlar Süryânî ırkını esas alarak Nastûrîleri Doğu Süryânîleri, Ya'kûbîleri de Batı Süryânîleri olarak zikrederler. Öte yandan Nastûrî kaynaklarından Mârî, Nastûrî Kilisesi'nin "Fars Beldeleri Kilisesi" adıyla anıldığını söylüyorsa da bu kavramı kendisi de pek fazla kullanmamaktadır. Bu bakımdan biz, fazla kullanılmayan Fars Beldeleri Kilisesi tabiri ile batılıların esas aldığı ırka dayalı terimlerin yerine mezhep ayırımını esas alarak, Nastûrî, Ya'kûbî... tabirlerini kullanacağız.

Nastûrî patriklerinin ve din adamlarının müslüman idarecilerle olan ilişkilerine geçmeden önce bir hususa daha dikkat çekmek istiyoruz. "Kaynaklar ve Araştırmalar" kısmında üzerinde genişçe durulduğu üzere, İslâm tarihçileri hilafet merkezini ilgilendiren bir problem olmasına rağmen halifelerle patrikler arasındaki siyasî münasebetlere değinmemişlerdir. İslâm tarihi kaynaklarında patrikler ve din adamları ile ilgili olarak sadece birkaç bilgiye rastlanmaktadır. Bunlar da konuya ışık tutar mahiyette değildir. Bu bakımdan biz aşağıda vereceğimiz bilgilerde genelde Nastûrî hristiyanlarından Mârî'nin kaleme almış olduğu "*Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Meşrık (Doğu Kilisesi Patrikleri)*" isimli kitabı kaynak olarak kullanacağız.

Abbâsîlere Kadar Nastûrî Din Adamları: Hristiyan kaynaklarından Mârî'nin bildirdiğine göre Hz. Muhammed'in risâletini etrafa yaymaya başladığı günlerde Nastûrî (Doğu Süryânî) kilisesinin başında bulunan Îşûayheb (II. Isôyahb),[37] Hz. Muhammed ile yazışıyor, çevredeki din görevlileri ile ona hediyeler gönderiyor ve kendisinden sitayişle bahsediyordu. Mârî'nin devamla verdiği bilgilere göre, bu dostluk Sâsânîler tarafından kaygıyla izlenmiş ve hoşnutsuzlukla karşılanmıştı.[38] Hz. Muhammed'in Necrân'daki hristiyanlarla bir an-

---

37 Îşûayheb patriklik makamında iken III. Erdeşir'in göreve başladığını söyleyen Mârî'nin bilgilerine (s. 61) itimad edersek, 628'den önce göreve gelmiş olduğunu kabul etmek zorundayız.

38 Mârî, s. 62.

laşma yaptığı ve Necrân'ın da Medâin'e bağlı bir piskoposluk olduğu göz önüne getirilirse bu yazışmaların Hz. Muhammed'in Arap Yarımadası hristiyanları ile anlaşma imzalamasını kolaylaştırmış olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İslâm tarihi kitaplarında Hz. Muhammed'in patrik Îşûayheb ile ilişkilerine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.[39]

Mevcut vesikaların bize sunduğu bilgilere göre Hz. Muhammed, anlaşma yaptığı Necrân piskoposluğunda[40] görevli olan üskûfları ve diğer hristiyan kabilelerin başında bulunan din adamlarını (rahip, üskûf, kâhin) kendi görevlerinde bıraktı. Onların görevlerinden alınmayacağına, görev yerlerinin değiştirilmeyeceğine dair garanti verdi.[41] Hz. Ebû Bekir de aynı garantileri yeniledi.[42]

Araştırmacılardan Scher, Patrik Îşûayheb'in, Meysân matrânı Gabriel'i Arap ordusunun İran topraklarında gerçekleştirdiği fetihler sırasında hristiyanların karşılaştığı haksızlıkları iletmek üzere Hz. Ebû Bekir'e gönderdiğine dair bir bilgi vermektedir. Bu bilgiye Nastûrî patriklerinin hayatını kaleme almış olan Mârî'de rastlanmamaktadır.[43]

---

39 İslâm Tarihi kitaplarında Necrân hristiyanları ile ilgili bilgiler ise genişçe işlenmiştir. Hattâ İslâm tarihi kaynaklarından Yâkût'un *Mu'cem*'inde Necrân'dan gelen üskûflardan birisinin ismi Elia olarak geçer. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 538. Necrân hristiyanlarının Medine'yle münasebetleri için bk. Fayda, *İslâmiyetin*, s. 23-34.

40 Bugünkü bilgilerimize göre Hz. Muhammed'in tebliğini yürüttüğü sıralar Necrân üskufla idare ediliyordu. Onun için onu metropolit olarak değil piskoposluk olarak adlandırıyoruz.

41 İbn Sa'd, I, 266, 288, 358; Ebû Yûsuf, s. 72; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 176, 179; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87-88 (trc. 93).

42 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 196; Taberî, *Târîh*, III, 321-322; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 88 (trc. 94).

43 Michael G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton 1984, s. 343. Morony bir başka hristiyan kaynağında yer alan "Îşûayheb matrânlarından birisini Muhammed'e gönderdi. Medine'ye geldiğinde o ölmüştü. O da patriğin dileklerini Ebû Bekir'e arzetti" şeklindeki bilgilerle Scher tarafından verilen bilgileri birleştirerek, Irak fetihlerinin Hz. Muhammed zamanında başladığını söylemektedir. İs-

Mârî'nin verdiği bilgilere göre, Patrik Îşûayheb Hz. Ömer zamanına kadar yaşadı. Medâin'in fethi sırasında Hz. Ömer tarafından kendisine hayat garantisi sunulduğu, çevresindeki din adamlarından cizye alınmayacağına dair bir emannâme verildiği şeklinde Mârî'de yer alan kayda bakılacak olursa din görevlilerine karışılmayacağı ve görev yerlerinin değiştirilmeyeceği esasının da prensip olarak kabul edildiği söylenebilir. Ama kaynağımız bu hususa temas etmemektedir.[44]

Îşûayheb'in ölümünden sonra, o anda Cündîşâpûr matrânı olan Mâr Amme (Mar Ammeh), Musul'un (Ninova) fethi sırasında Ninova üskûfu iken müslüman askerlere yardımı dokunduğu ve onlara yiyecek sunduğu için patrik tayin edildi (23-27/644-647). Mârî, Hz. Ali'nin ona, yönetimindeki hristiyanlara iyi davranmasını isteyen bir mektup gönderdiğini söylüyorsa da bu kronolojik olarak mümkün görünmemektedir. Aynı dönemlere rastladığını söyleyebileceğimiz bir diğer hâdiseye göre, Musul Valisi Ukbe, çevredeki Ya'kûbîleri bulundukları yerden çıkartarak, Nastûrîlerin buraya yerleşmesine yardımcı olmuştur.[45] Patrik Mâr Amme üç sene görev yaptıktan sonra Kerh Cüddân'a giderken yolda hastalanmış ve bir müddet sonra da ölmüştür.[46]

Verilen bilgilere göre Mâr Amme'den sonra Nastûrîler kilise kurallarına göre üzerinde ittifak ettikleri Îşûayheb el-Hazzî'yi (III. Isôyahb d'Adiabène) seçtiler (27/648). O çevrede görev yapan valiler kendisine yakınlık duyuyorlardı. Hattâ bazı valilerin patriğin kilise ve vergi ile ilgili işlerinin zorlaştırılmaması hususunda çevre halkına çeşitli emirler verdikleri söylenmektedir. İşlerini daha rahat yürütebil-

---

lâm tarihi kaynaklarıyla çelişen bu yoruma gitmeyi gerekli kılan bir husus hristiyan kaynaklarında yer alan bu cümlelerde aslında mevcut da değildir. Bu bilgileri Necrân anlaşmasında olduğu gibi bir görüşme talebi olarak değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatini taşıyoruz.

44 Mârî, s. 62.

45 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, Mukaddime Kısmı, I, 57.

46 Mârî, s. 62.

mesi için patriğe ıktada bulunulduğu ve kendisine her cuma ihtiyaçlarını görmesi için nakdi yardım gönderildiği de ifade edilmektedir. Patrik, müslüman idarecilerden gelen bu desteğe rağmen hristiyanların işlerini toparlayamadı ise de uzun zamandan beri Doğu kilisesinin emrine girmeyen Fars Matrânlığını itaat altına aldı. On sene görev yaptı.[47] Onun ölümünden sonra Nastûrîler Ciyûrciyus'i (I. Georges) patrik seçtiler. Bu kişi yirmi sene görev yaptı. Ciyûrciyus'dan sonra da Yuhannâ (I. Jean bar Marta) iki sene görev yaptı.[48]

Müslüman idarecilerin hristiyan din adamlarıyla ilişkilerine dair İslâm kaynaklarında sunulan sınırlı bilgilerden birisini burada aktarmak istiyoruz. İslâm tarihçilerinden Medâinî, Mus'ab b. Zübeyr'in Basra valiliğine (67/686) denk geldiği anlaşılan bir olaya işaret eder. Medâinî'nin verdiği bilgilere göre, Irak topraklarındaki Necrân üskûfu, Mus'ab'ın huzuruna girmiş ve bazı isteklerde bulunmuştu. Üskûfun söylediği şeyler Mus'ab'ı kızdırmış ve Mus'ab yanında bulunan asayı ona atarak kendisini hafif bir şekilde yaralamıştı. Olayla ilgili başka bilgi verilmez; sadece üskûfun müsaade isteyerek şunları söylediği ilave edilir: "Mesih, idarecinin sefih olmaması gerektiğini söyledi. İdareciden öfkeli değil, halim olması beklenir. Kendisinden adalet beklenir."[49]

Medâinî tarafından verilen bu bilgileri aktardıktan sonra tekrar hristiyan yazarlardan Mârî'nin kayıtlarına geçmek istiyoruz. Mârî'nin verdiği bilgilere göre Yuhannâ'nın ölümüyle boşalan patriklik makamına 67'de (686) Hanânyeşû' (I. Henanisô) tayin edildi. Medâin'de on dört sene dokuz ay görev yaptı. Kendisine muhalefet eden pek çok kimse vardı. İçlerinden Nusaybin üskûfu Yuhannâ el-Ebras (Jean) Halife Abdülmelik'e ulaşarak dört sene onun çevresinde iyi bir konum edinmeye çalıştı. İkram ve atiyyelerde bulundu. Daha sonra

---

47 Mârî, s. 62-63.

48 Mârî, s. 63.

49 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 282.

Kûfe valisi Bişr b. Mervan'a[50] "Bölgemizdeki hristiyanlar Yuhannâ'yı seçtiler. Biz onun başımıza geçmesini, bize muhalif olan Muhtar ve Mus'ab'ın tayin ettiği Hanânyeşû'un da görevden alınmasını istiyoruz." şeklindeki bir mektupla birlikte pek çok mal gönderdi. Yuhannâ'nın, "Bize muhalif olan Mus'ab ve Muhtar'ın atadığı Hanânyeşû" sözünü müracaat ettiği şahsa işini yaptırabilmek için onun zayıf noktalarına yöneltilmiş bir ifade olduğu anlaşılmaktadır.

Olaya vakıf olan Hanânyeşû', Yuhannâ'yı kontrol altına almayı istemişse de başarılı olamadı. Neticede Hanânyeşû', Bişr tarafından 74 (693) senesinde görevinden uzaklaştırıldı. Kendisine hürmet besleyen din adamları onu Mâr İlya okulunda görevlendirdiler. Orada herkes kendisine büyük hürmet ve ilgi gösterdi. Yuhannâ bunlardan rahatsız oldu. Sarayın da desteğini alarak onu toplumdan uzak tutmak için Sâmigân taraflarında bir dağda kalmaya mecbur etti. Fakat Hanânyeşû' oradan kaçarak Yûnus Manastırı'na gitti ve orada kaldı. Bişr'in hâkimiyeti dışında kalan köylerde, Nusaybin, Musul ve Bâcermâ'da hükmünü icra etti. Bu arada Yuhannâ, kiliseye toplanan paralar kendisine yetmediği için kilisedeki kıymetli eşyalara da el uzattı. Bunun yanısıra istediğini yapabilmek için önceki patriğin tayin ettiği bütün din görevlilerini değiştirdi.

Tam bu sırada Merdanşâh Muhammed, Abdülmelik'in kardeşi Bişr'e Nusaybin'in ele geçirilmesinde yardımcı oldu. Nusaybin Emevîlerin hâkimiyetine geçince, Yuhannâ'nın baskıları üzerine Hanânyeşû' taraftarları oradan da atıldı. Hanânyeşû' Yûnus manastırından alınarak gözaltında tutuldu. Zehirlenmeye çalışıldı, ama bu teşebbüsler sonuç vermedi. Bir müddet sonra Abdülmelik, Merdanşâh Muhammed'le Nusaybin'in idaresini verdiği kardeşi Bişr'i öldürdü, mallarını müsadere etti. Durumdan istifade eden Hanânyeşû' tekrar Yûnus manastırına gitti ve orada kaldı.

---

50 Mârî'de Bişr b. Abdülmelik olarak geçmektedir.

Halife Abdülmelik kardeşi Bişr'i öldürdükten sonra Haccâc b. Yûsuf'u Irak'a vali olarak görevlendirdi (75/694). Haccâc, Yuhannâ'dan zimmetine geçirdiği şeyleri istedi. Veremeyince de onu ve pek çok rahibi hapsetti. Yuhannâ, Kûfe'nin bir köyüne kaçtı ve orada öldü. Yaklaşık iki sene kadar patriklik makamını elinde tutmuş oldu. Bütün bu olaylara kızan Haccâc patrik seçimlerini iptal etti. Hanânyeşû' hem hristiyanların hem de Haccâc'ın zulmünden korktuğu için yerinde kaldı. Haccâc'ın hâkimiyeti dışındaki köylerde Nusaybin, Musul ve Bâcermâ'da hükmünü icra etmeye devam etti. Böylece Medâin yirmi sene patriksiz kaldı. Dinî lider otoritesinden yoksun bölge halkı Mârî'nin bildirdiğine göre dini hafife alarak kendi isteklerine göre yaşamaya başlamışlardı.[51]

Haccâc'tan sonra göreve gelen Yezîd b. Akîl, Hanânyeşû'un Hazze ve Nusaybin matrânı olarak atadığı Salîbâ Zehâ'yı (Sliba-Zkha) patrik tayin etti ve Hanânyeşû'un atadığı din görevlilerini çeşitli vazifelere getirdi. Yuhannâ'nın ismi patriklikten düşüldü. Salîbâ'nın patrikliğini onaylayan menşûr verildi. Salîbâ on iki sene görev yaptı.[52]

Salîbâ'dan boşalan makama patrik tayini için yapılan toplantıda Kesker üskûfu Mâr Abâ ve Hîre üskûfu Yuhannâ el-Ezrak da bulundu. Toplantı sırasında Yuhannâ, "Abâ sana güveniyorum, Abdülmesîh el-Hîrî isimli adaydan el çek." deyince işler karıştı. İş, Halife Hişâm b. Abdülmelik'e kadar uzandı. Halife olayı kendi anlayışıyla çözümledi. Her iki adayı da bir kenara bırakarak önceki patriğin Tayerhân'a üskûf tayin ettiği Fesyûn'u (Péthion) yeni patrik olarak atadı.[53]

Patrik Fesyûn'un bölge valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (105-120/723-738) ile arası pek iyiydi. Patrik Fesyûn Irak valisi Hâlid el-Kasrî'yi çoğu zaman ziyaret eder, o da kendisine iltifatta bulunurdu.

---

51 Mârî, s. 63-65.

52 Mârî, s. 65.

53 Mârî, s. 66.

Valinin Rum kökenli hristiyan annesi için Kûfe'de bir kilise yaptırmasında bu dostluğun payı olduğu düşünülebilir.[54]

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin, Fesyûn Kûfe'ye geldiğinde, onu tahtına oturtuşu ve ona hil'at giydirişi, Medâin'de ödeyeceği haraca küçük bir katkıda bulunduktan başka, yolda kendisine gereken ilginin gösterilmesini isteyişi, aralarındaki dostluğun derinliğini göstermektedir. Patrik Fesyûn on sene beş ay görev yaptıktan sonra ölmüştür.[55]

Boşalan patriklik makamına seçilecek aday için Kesker ve Cündîşâpûrlu din adamları çekişti. Sonuçta Kesker üskûfu Mar Abâ (II. Abâ) seçildi. O sırada Yûsuf b. Ömer (120-126/738-743) Irak'ı idare ediyordu. Yûsuf b. Ömer, bölgede hristiyanlara karşı zulümleri ile tanınıyordu. Mar Abâ onun hristiyanlara olan düşmanlığını göz önünde bulundurarak bir müddet Medâin'e gitmekten çekindi. Daha sonra Yûsuf b. Ömer'le tanışma imkânı buldu ve onun hakkındaki düşüncelerini değiştirerek Kûfe'ye geldi. Ardından Hîre'ye giderek bir müddet orada kaldı ve sonra Medâin'e geçti. Medâin'de kendisini kabul ettiremedi. Kilise işlerine hâkim olamadı. Yerine iki öğrencisini bırakarak Kesker'e ailesinin yanına gitti. Bu döneme rastlayan günlerde Emevî devleti, iktidarı yitirmek üzereydi. Siyasî kargaşa her tarafı etkisi altına almıştı.[56]

Sonuç olarak Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanlarında yapılan anlaşmalara ve uygulamaya baktığımızda İslâm idaresinin, patriklik seçimleri ve din görevlileri atamalarına müdahale etmediğini ve edilmeyeceğine dair garantiler sunduğunu, verdiği bu garantilere de uyduğunu söyleyebiliriz.

---

54 Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, genel olarak diğer din ve mezheplere müsamaha ile bakan bir yapıya sahipti. Hatta bu yüzden İslâm'a karşı lakayt davranmakla suçlandı. O sadece hristiyanlara değil, yahudilere de havra inşa etme müsaadesi verdi. Annesine yaptırdığı kilise sebebiyle Farazdak'ın kendisine yazdığı hicviye ise meşhurdur. İbn Hallikân, II, 228-229.

55 Mârî, s. 66.

56 Mârî, s. 66-67.

Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bilgilere göre İslâm yönetiminde ilk olarak Nastûrî patriklerinden Mâr Amme'nin bölge hâkimi müslüman yöneticiler tarafından tayin edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, hayli erken bir döneme, Hz. Osman'ın iş başına geçtiği günlere rastlamaktadır.

Emevîler yönetiminde dört önemli müdahale hariç, Nastûrîler patriklik seçimlerini serbest bir şekilde yerine getirdiler. Bu müdahalelerin üçü bölge idarecileri tarafından birisi de bizzat halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirilmiştir.

Nastûrîler tarafından resmen seçilmiş olan Hanânyeşû', Halife Abdülmelik zamanında 74'de (693) görevinin yedinci senesinde patriklik makamından uzaklaştırıldı. İki seneye yakın, Hanânyeşû'un görevden uzaklaştırılması için yoğun çalışmalarda bulunmuş olan Yuhannâ, patriklik makamını elinde tutmaya çalıştı. Haccâc vali olunca başta Yuhannâ olmak üzere pek çok kişiyi görevden uzaklaştırdı ve patrik seçimlerini iptal etti. Yirmi sene patriklik seçimleri yapılamadı.

Haccâc'tan sonra göreve gelen Yezîd b. Akîl'in, Salîbâ'yı patrik tayini ile bu kesinti ortadan kalkmış oldu. Ondan sonraki patrik seçiminde iç karışıklıklar ve huzursuzluk sebebiyle Halife Hişâm b. Abdülmelik, patriği bizzat kendisi tayin etti.

Abbâsîlerin yönetimi ellerine almalarına kadar Nastûrî Kilisesi'nin patriklik merkezi Medâin idi ve patrik seçimleri orada gerçekleştiriliyordu. 74-81 (693-701) yılları arasında hal' edildikten sonra sürgünde patrikliğini sınırlı bir bölgede sürdürmeye çalışan Hanânyeşû' döneminde Yûnus Manastırı, sürgündeki patriğin merkezi oldu. O, emrinde bulunan bölgelere din görevlilerini atamaya devam etti. Zira bu bölgelerde Emevî halifesi Abdülmelik'in hâkimiyeti söz konusu değildi.

Haccâc b. Yûsuf'un patriklik seçimlerini iptal etmesiyle ortaya çıkan yeni durumda Medâin yirmi sene patriksiz kaldı. Emevîlerin son

valilerinden Yûsuf b. Ömer'in hristiyanlara karşı takındığı sert tavırdan dolayı, son patrik Mâr Abâ bir süre Medâin'e gidemedi. Bir müddet sonra Medâin'e gitme imkânı buldu ise de hristiyanlar arasında çıkan karışıklıklar sebebiyle Medâin'i terketti. Bu sırada Emevî Devleti de Abbâsî isyanı sebebiyle siyasî bir buhran içindeydi.

Abbâsîler Döneminde Nastûrî Din Adamları: İslâm topraklarındaki iktidar değişiminden sonra ilk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs Seffâh Emevîlerden devralınan topraklardaki mevcut din görevlilerini makamlarında bıraktı. Onun bir müddet kilise ile ilgili çekişmelere veya din adamlarının tayinine karıştığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan Seffâh'ın, halife olduktan sonra patrik seçimiyle ilgili olarak saraya iletilen bir sorunda Hz. Peygamber dönemi uygulamasını esas aldığı ve seçimlere herhangi bir müdahalede bulunmaksızın kilise kanunlarına göre seçimlerini yerine getirmelerini istediği bilinmektedir. Ne var ki, ilerleyen zaman içinde -ortaya çıkan olaylardan anlaşıldığı üzere- devlet hâkimiyetinin güçlendirilmesi yolunda harcanan mesailer yüzünden, gerek yerel yöneticiler, gerekse hristiyanlar, geçiş döneminin karışıklıklarından istifadeye kalkışmışlardır. Saraya belli aracılar veya menfaat çevreleri tarafından, hristiyan din görevlileri hakkında götürülen tarafgir mesajlar, sarayın patrik seçimlerine karışmasını adeta zorunlu kılmış ve zaman zaman patriklerin saray tarafından tayin edildikleri görülmüştür.

Ebü'l-Abbâs Seffâh, İran'ın tamamını ele geçirip Kûfe'ye geldiğinde, Fars Beldeleri Kilisesi adıyla anılan ve merkezi Medâin olan Nastûrî Kilisesi'nin başında, 740'dan beri görevde olan Mâr Abâ vardı. Hayatının son döneminde -747'den sonra- pek çok defa, siyasî karışılıklardan dolayı bulunduğu şehri değiştirmek zorunda kalan Mâr Abâ'nın gittiği kentler arasında Kûfe de zikredilmektedir. Kaynaklarımız onun halife ile görüştüğüne dair herhangi bir ifade kullanmıyorlarsa da, Kûfe'de yeni halifeyi hem tebrik eden, hem de istekleriyle kapısını çalan hristiyan cemaatin başında bulunmuş olabileceğini

söylemek uzak bir ihtimal olmasa gerektir. O, Seffâh'ın hilafetinin ikinci senesinde öldü.[57]

Mâr Abâ'nın ölümünden sonra patriklik makamı, iç çekişmelerden dolayı iki sene kadar boş kaldı. Abbâsî halifesi Seffâh'ın yönetimde bulunduğu üçüncü sene (135/752) patrik adaylarından tabip Îsrâil öldürüldü. Bu olaydan sonra işler daha da karıştı. Büyük bir çekişme ve fitne başladı. Kilise kurallarına göre Ya'kûb isimli adayın patrik olması gerekiyordu. Ama patriklikte gözü olan birisi daha vardı. Medâin valisi Ebân, patrikliğe göz dikmiş olan Servîn (Sourin)[58] isimli birisine aracı oluncaya kadar hilâfet merkezi olaylardan habersizdi.

Servîn'i sadece Merv matrânı destekliyordu. Servîn durumunu sağlamlaştırmak için kilise müştemilâtını Ebân'a rüşvet olarak vermekten kaçınmadı. Ebân diğer matrânlara baskı uygulayarak Servîn'in patrik olarak kabul edilmesini istedi. Bütün bu baskılardan sonra, gâsıp patrik bu makamda ancak elli bir gün kalabildi. Diğer matrânlar olayı Halife Seffâh'a bildirdiler. Bunun üzerine Medâin âmili azledildi. Servîn ve ailesinden tazminat alındı. Kilise malları iade edildi ve Seffâh Nastûrîlerden seçimlerini serbest bir şekilde yapmalarını istedi. Asıl aday Ya'kûb (II. Jacques), Yahyâ b. İbrahim ile birlikte Medâin'e gitti ve orada patrik ilan edildi.[59]

Bu arada Halife Seffâh öldü. Halife Mansûr (136-158/754-775) iş başına geçti. Yeni halife muhtemelen gelen şikâyetler sebebiyle Ser-

---

57 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 91-92 (trc. 97-98); Mârî, s. 66-67; Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 43.

58 Servîn daha önce görev yaptığı Nusaybin Matrânlığı'na da hile ile tayin edilmiş, daha sonra bu yüzden Hulvan'a gönderilmişti.

59 Araştırmacılardan Fiey, Ya'kûb'la birlikte Medâin'e gittiği için Yahyâ b. İbrahim isimli şahsın, her ne kadar hakkında bilgi bulamadıysa da olayda bir dahli olabileceğini düşünmektedir. O ayrıca mansıp sahibi bir hristiyan farzettiği bu şahsın muhtemelen gâsıp Servîn'in durumunu halifeye aktaran kişiler arasında olduğunu ileri sürmektedir. Mârî'nin verdiği bilgilerde din görevlilerinin halifeye bizzat gittikleri açıktır. Karşılaştırınız: Mârî, s. 67; Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 45.

vîn'i hapsetti, fakat bir müddet sonra serbest bıraktı. Servîn bütün bu olanlara rağmen Patrik Ya'kûb'un kendisini affetmesini sağladı. O sırada Basra matrânının ölümü ve Basralı hristiyanlardan gelen istekler müvacehesinde Basra Matrânlığı'na tayin edildi, lakin orada da yeni oyunlar peşinde koşmaya devam etti.[60]

Yeni patrik Ya'kûb bir hayli yaşlı olması sebebiyle bir müddet sonra kilise işlerinin kontrolünü kaybetti. Bu arada Mansûr tebeasının haraç miktarlarını artırdığı zaman kilise görevlilerine düşen vazifelerin kontrol işlerini, rahatsızlığı sebebiyle memleketine dönen hristiyan saray hekimi Curcis'in yerine saray doktoru olarak bıraktığı öğrencisi İsa b. Şühlâfe'ye tevdi etti. İsa, aynı zamanda küçük rütbeli bir din adamı idi. Ancak kendisine verilen vazifeyi kötüye kullanmaya kalkıştı. Patrik Ya'kûb ve otuz altı üskûf onun huzuruna geldiğinde mertebesine bakmadan elini öptürdü. Bunu tekrarlayınca Hadîse üskûfu Şelyemûn kendisini tehdit etti. Onlar bu işi beytülmal görevlisi, İbnü't-Tabbâh el-Keşkerî'ye götürdüler. Bu karışıklıktan istifade etmesini bilen Sâhibü'l-Ceyş Nasr'ın hizmetinde bulunan hristiyan tabip Sercîs, saraya patrik Ya'kûb ile hal' edilen Servîn arasındaki çekişmeyi Servîn tarafgirliği ile aktardı. Halife Mansûr, Patrik Ya'kûb hakkında saraya iletilenlerden sonra Ya'kûb'u görevden uzaklaştırmak istedi. Ama karşı tarafın baskıları da küçümsenmeyecek derecede yoğun idi. Mansûr sonuçta ikisinin de hapsini istedi. Patrik Ya'kûb hapsedilirken Servîn, İsa b. Şuhlâfe'nin yardımıyla kaçmayı başardı. Fakat Medâin valisi tarafından yakalanarak hapsedildi ve orada öldü. İsminin patriklik kayıtlarında değil, Basra matrânları arasında yazıldığını kaydeden Mârî'nin verdiği bilgiler onun patriklik kayıtlarından düşürülmüş olduğunu göstermektedir.[61]

60 Mârî, s. 67-68.

61 Mârî, s. 67-68.

Halife Mansûr bu işlerin künhüne varmamış olmalıdır ki, hristiyanların işlerini yine saray tabibi İsa'ya bırakmıştır. O, bu görevi kötüye kullanmaya devam etti ve üskûfları baskı altında tuttu. Ya'kûb'un vaizlerini ve kendisine muhalif olan bir grup din adamını görevden aldı. Bu arada rahiplerden Hadîse üskûfu Şelyemûn'u kendisine muhalefet ettiği için, Hadîse âmili İbrahim b. Yahyâ yoluyla kontrol altına aldı ve sonuçta kendisini dövdürerek başını sakalını kazıttı. O da olayların içinde olan Hadîselileri dini saygınlıktan mahrum etmiş olmalı ki İsa'ya gelerek şikâyette bulundular. Kendisine iftira ederek Emevî halifesi Muhammed b. Mervân'ın kaçarken bıraktığı iki yük dolusu dinarı, Şelyemûn'un ele geçirdiğini ve sakladığını söylediler. İsâ'nın emriyle Şelyemûn dövüldü. Ama sonuç alınamadı. Yaklaşık bir sene sonra papazlar ve rahipler toplanarak Mansûr'dan, Yâ'kûb'un serbest bırakılmasını istediler. Mansûr içlerinde Şelyemûn'u görünce kızdı. Pek çok din adamının (Melkî ve Yâkûbî Patriklerinin de ?) hapsedilmesini istedi. İçlerinden Şelyemûn hapiste kaldı. Sonra Bâhâla Manastırı'nda oturmaya mecbur edildi.[62]

Bu arada İsa, Nusaybin Matrânı Kûriyânus'a bir mektup yazarak, kilisedeki bütün kıymetli eşyaları kendisine göndermesini istedi; gecikince de bir mektupla onu tehdit etti. Bu mektup İsa'yı ele veren bir hata oldu. İsa'nın halifeye bile güç yetirebileceğini ifade eden bu mektup Vezir Rebi' kanalıyla Mansûr'a iletildi. Olaylara vakıf olan halife İsa'nın mallarına el koyarak kendisini Hindistan'a sürgüne gönderdi.[63]

Halife sarayda görevlendirilmek üzere yeni bir doktor istedi. Rebi' Cündîşâpûr âmiline mektup yazarak eğer sağ ise Curcis'i ya da onun seçeceği bir doktoru göndermesini emretti. Yatalak olan Curcis öğrencilerinden İbrahim'i gönderdi. Sarayda belli bir saygınlık ka-

---

62 Mârî, s. 68-69.

63 Mârî, s. 69.

zandı. Tabip İbrahim, münasip bir ortamda Mansûr'dan hapsedilen din görevlilerinin serbest bırakılmasını istedi. Bu talep reddedilmedi ve hapsedilmelerinden üç sene sonra din görevlileri serbest bırakıldılar. Patrik Ya'kûb'un görevi, on yedi sene, beş ay idi. Dokuz sene hapiste kaldı ve öldü.[64]

Bütün bu olaylardan sonra sahnede yeni bir hristiyan tabip rol oynamaya başladı. Ebû Kureyş İsâ, Halife Mansûr'un ölümü üzerine iş başına geçen Mehdî'den, Hanânyeşû'un (II. Henanisô) patrik tayin edilmesini istedi. Bir başka aday Ciyûrciyus'u destekleyen Kesker üskûfu, çevredeki matrânlara mektup yazarak onları Bağdat'a davet etti. Mâr Fesyûn Kilisesi'nde toplanıldı. Bu arada Curcis'i destekleyenler saraydan Rebi'i yanlarına çekmeyi başarmışlardı. Herbiri bir diğerinin adayına muhalefet edince iş Halife Mehdî'ye intikal etti. O içlerinden ikisini, Bâhâla Kilisesi rahibi Curcis ile Lâşum üskûfu Hanânyeşû'u, haklarında karar vermek üzere seçti. Yaptığı basit bir imtihan sonrasında, Hanânyeşû'u daha zarif, vakûr ve genç bulduğu için tercihini onun lehinde kullandı. Curcis Hanân'a karşı çıktı ve Rebi'a gelerek bu duruma müdahele etmesini istedi. Ama Ebû Kureyş İsâ'nın isteği daha ağır bastı. Hanânyeşû' patrik tayin edildi. Hanânyeşû' ilerleyen yıllarda patrik Yâ'kûb'un, Ebü'l-Abbâs et-Tûsî'ye rehin olarak bıraktığı bir çiftliği kendisinden geri istedi. Tûsî, bu çiftliğin üzerine yattı. Ancak sırrın ifşasını istemediği için de onu zehirletti. Hanânyeşû' ancak dört yıl görev yapabildi. Çiftlik ise bir daha kilise emlâkine dönmedi.[65]

Boşalan makam için 162'de (778) Keşker üskûfu Tûmâ (Thoma), abâları davet ederek Mar Fesyûn Kilisesi'nde seçimi gerçekleştirmek istedi. Bu sefer saray doktorlarından Ebû Kureyş İsa'nın desteklediği Ciyûrciyus (Georges) ölü bulundu. Ebû Mûsa b. Mus'ab'ın Musul

64 Mârî, s. 69; İbn Ebî Üsaybia, s. 185-186.

65 Mârî, s. 70-71.

valiliği sırasında yanında bulundurduğu hristiyan kâtibi Ebû Nûh el-Enbârî'nin olayların içine karışıvermesi işin şeklini değiştirdi. Uzun zamandan beri kendisine özel bir muhabbet beslediği, hatta hristiyanların haraçlarını toplama vazifesini kendisine tevdi edecek kadar güven duyduğu Bâbğâş Matrânı Tîmâsâvus (I. Timothée) ön plana çıktı. Ebû Nûh'un yardım ve desiseleriyle Cündîşâpûr adayı ekarte edildi. Sekiz ayı aşkın çekişme sonunda Tîmâsâvus patrik ilan edildi. Ama Cündîşâpûr ve Hadîse matrânları kendisini bir müddet onaylamadılar. Merv Matrânı Yûsuf, Tîmâsâvus ile aralarında çıkan bir anlaşmazlıktan dolayı görevden alınınca, Halife Mehdî'ye ulaşarak Tîmâsâvus'u görevden aldırmaya çalışmış ise de başarılı olamamış, garip bir tezahürle müslüman olduğunu ifade etmiş ve Mehdî tarafından Basra köylerinden bazıları kendisine verilmiş, ama bir müddet sonra herşeyi terkederek Anadolu topraklarına geçmiştir.[66]

Bir yandan otoritesini sağlayamamış bir patrik, öte yandan İslâmiyet'e geçen bir matrân, hristiyanların toplumdaki itibarlarını sarsmış oldu. Hristiyanlar Tîmâsâvus'u suçladılar. Fakat onun patrikliği bırakma niyeti yoktu ve iş oldukça kötüye gitmeye başlamıştı. İç mücadele hristiyan cemaat içinde kavgalara ve yaralama hâdiselerine kadar vardı. Durumdan bir hayli rahatsız olan saray tabiplerinden Ebû Kureyş ağırlığını koyarak Tîmâsâvus'u destekledi ve muhalefetteki din görevlilerini susturdu. Ortalık bir hayli sakinledi. Tîmâsâvus; Mehdî, Hâdî, Hârûnürreşîd, Emîn ve Me'mûn dönemlerinde kırk üç sene görev yaptı. Me'mûn'un Bağdat'a girdiği sene doksanbeş yaşında öldü.[67]

Mârî'nin bildirdiğine göre[68] hitabeti iyi olmadığı için mektup ve kitap yazardı. Tîmâsâvus'un halife Hâdî ile oturup pek çok defa tar-

---

66 Mârî, s. 71-72.

67 Mârî, s. 72-73.

68 Mârî, s. 74.

tıştığı ve Patrik Tîmâsâvus'un halife ile yaptığı bu uzun tartışmaları mektuplar halinde topladığı bilinmektedir.[69]

Onun diğer halifeler ile de aynı görüşmeleri sürdürdüğünü düşünebiliriz. Öte yandan Patrik Tîmâsâvus, Hârûnürreşîd'in karısı Zübeyde'nin, Buhtîşû ailesinin ve hristiyan kâtiplerin desteğini de görmüş, bu dönemde hristiyanlar toplumda oldukça iyi bir konum elde etmişlerdi. Halifeler kendilerine fazlaca hoşgörülü davranmışlar, onlar da pek çok mabet yapma imkânını elde etmişlerdi.[70]

Tîmâsâvus'un ölümünden sonra 205 (820) senesinde Îşû' Bernûn (Isô bar Num) patrik seçildi. Bu seçimde, hristiyan tabipler Cebrâil, Mîhâil ile kâtip Ya'kûp ve Vehb (Düleyl b. Yâkup?- Süleyman b. Vehb?) ağırlığını koydu. Dört sene görev yaptı ve 209'a (824) doğru öldü.[71]

Îşû'dan sonra, hristiyan doktorlar Cebrâil ve Mîhâil'in tercihiyle patriklik makamına, Ciyûrciyus (II. Georges) 210 (825) senesinde seçildi. Bir hayli yaşlı idi. Dört sene sonra öldü.[72]

Ciyûrciyus'un ölümüyle boşalan patriklik makamına halife Me'mûn'a, askerlerine ve onların yanında bulunan hristiyan büyüklerine Dımeşk'a uğradıklarında bir hayli yardımı dokunan Dımeşk Matrânı Sebr Yeşu' (II. Sabrisô) tayin edildi (217/832). Tamir edip yeniden düzenlediği Mâr Fesyûn Kilisesi'nde oturdu. Dört sene görev yaptı.[73]

---

69 Bk.

70 Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, 83. Mârî tarafından verilen bilgilere göre (s. 75), Halife Hârûnürreşîd eşi Zübeyde'yi boşamak üzere yemin ettiğinde fakihler bu işi nasıl çözeceklerini düşünürlerken Patrik Tîmâsâvus, onun önce hristiyanlığa geçmesini, sonra tekrar İslâm olmasıyla helal olacağı fikrini sunar. Bundan dolayı halifenin kendisine minnettarlık beslediği söylenir. Aynı minnettarlığı Zübeyde de hissetmiş olmalıdır. Zübeyde'nin hristiyanlara yardımı bunun bir uzantısı olsa gerektir.

71 Mârî, s. 75-76.

72 Mârî, s. 76.

73 Mârî, s. 76-77. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 418'te sadece halifenin Dımeşk ziyaretine temas eder.

Sebr Yeşû'un ölümünden sonraki patrik seçimi iki hristiyan tabibin yeni halife Mu'tasım üzerindeki etki savaşına dönüştü. Adaylardan İbrahim'i bir grupla birlikte hristiyan tabip Selmûye destekliyordu. Buhtîşû' ve ekibi ise Cündîşâpûr Matrân'ı Mâr Abâ'yı destekledi. Din görevlileri, kendilerine yapılan ikramlardan dolayı onu tercih ettiler ve patrik ilan ettiler. Fakat Selmûye araya girerek Halife Mu'tasım'a onun patriklik için uygun bir kişi olmadığını söyledi. Mu'tasım Bağdat görevlisi Tâhirî'ye Mâr Abâ'nın patrikliği İbrahim'e devrini emreden bir emir gönderdi. Abâ Bağdat'a ulaşamadan yolda geri çevrildi. İbrahim (II. Abraham) Samarra'da patrik ilan edildi. Selmûye yeni patrik ile din görevlileri arasındaki gerginliği yumuşattı. İbrahim rakibi Cündîşâpûr Matrânı Abâ'nın kendisini Samarra'daki ziyareti sırasında uğradığı bir suikast sebebiyle ölmesi üzerine rahata erdi. İşleri, yeğenleri Hûrîşah ve Efrîm ile öğrencisi Hanûh'a bıraktı. Onlar, görevdekilere zulmettiler ve epeyce mal topladılar.[74]

Patrik İbrahim 237'de (851) ölünce, Keşker üskûfu Bâbâ ile Bâcermâ üskûfu Têzâsis patriklik için çekiştiler. Kilise kurallarına göre Têzâsis, seçim sırasındaki bazı sözlerinden dolayı adaylıktan düşürüldü. Seçim için tekrar toplanıldı. Seçimler sırasında, saray doktorları Buhtîşû, Yuhannâ, İbn Mâseveyh, İbn et-Tayfûrî Dımeşk Matrânı Yuhannâ üzerinde ısrar ettiler. Fakat aday felç olunca, Ehvaz üskûfu Mîhâîl'i seçmek istediler. Bu adayın da ani ölümü sonrasında işin içine İbrahim b. Nûh el-Enbârî ve Beytülmal sahibi Osman b. Saîd girdi. Tüster üskûfu İbrahim'i seçtirmek için teşebbüste bulundular. Adayları aniden ölüverdi. Patriklik uzun süreden beri boştu, herkes şaşkındı.

Neticede hristiyanlar bu işi İbrahîm b. Nûh'a bıraktılar. O, Hadîse üskûfu Îşû'dâz'ı seçti. Lâkin Buhtîşû' bu arada devreye girerek oyları satın aldı. Halife Mütevekkil'i yönlendirdi ve Têzâsis (I. Théodose)

---

74 Mârî, s. 77-78; Michel, *Chronique*, III, 94. Verilen bilgilere göre, öğrencisi Hanûh müslüman olmuştur.

halifenin görevde olduğu beşinci sene patrik tayin edildi. İbrahim'in çabaları, Mütevekkil'e gidip gelmeleri fayda vermedi. Muhalifler Buhtişû'un atıyyeleri ile susturuldu. Sonuçta Tezâsis 238'de (853) patrik ilan edildi.

Fakat İbrahim b. Nûh ve taraftarlarının hırsı tükenmemişti. Buhtîşû'un hilesini Halife Mütevekkil'e aktardılar. Mütevekkil Têzâsis henüz bir ay önce patrik tayin edilmiş olmasına rağmen patriğe ve Buhtîşû'a yaptıklarından dolayı kızdı. 238'de (853) Buhtîşû'u Bağdat'a gönderdi ve hapsetti. Patrik de Bağdat'ta hapsedildi. Sonra Samarra'ya getirildi. O sırada Samarra'daki bütün din görevlileri şehirden uzaklaştırıldı. Hristiyanlar cenazelerini bile kaldıramadılar. Ne sakrementleri yaptıracak kimse, ne de patrik namına vaaz edecek bir din görevlisi kaldı.[75] Onların bu dalavereleri, Samarra'daki kiliselerin yıkılmasına ve devlet merkezinde çalışmakta olan hristiyanların görevden uzaklaştırılmasına da sebep oldu. Bu arada daha önceki patrik İbrahim'in mezarı tahrip edildi. Bütün bunlardan Halife Mütevekkil'in seçimlerde cereyan eden entrikalar sonrasında hilafet merkezi Samarra'daki hristiyan izlerini silmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[76]

Têzâsis üç sene altı ay hapiste kaldı. Hapiste kaldığı süre içinde hasmı olan hristiyan bir tabibin iddialarıyla Bizans kralına mektup yazmakla itham edildi. Sorgulandı, ama halife bundan sonuç alamadı. 243'de (857) serbest bırakıldı. Aynı sene Halife Mütevekkil Dımeşk'a geldiğinde[77] kendisine bir hayli hoşuna giden güzel bir karşılama sunuldu. Halife Feth b. Hâkan'a bu karşılamayı düzenleyen kişinin kim olduğunu sorduğunda, Nusaybin Matrânı Sercîs olduğunu öğrendi. Ona hediyeler sundu. Geri dönerken zihni sürekli onunla meşguldü. Feth b. Hâkan'a, Têzâsis'in azli ve Sercîs'in patrik tayin edilmesinin mümkün olup olmadığını sordu. Olumsuz bir cevap alınca o ölünceye kadar bekledi.

---

75 Mâri, s. 78-79.

76 Mâri, s. 79.

77 Taberî, *Târîh*, IX, 209.

Têzâsis'in ölümünden sonra, Mütevekkil Nusaybin Matrânı Sercîs'i (Serge I) patrik tayin etmek istedi. Bu sefer yeni bir problem halifenin önüne konuldu. Bersûma'nın Bâbûye'yi öldürmesinden ve Yuhannâ el-Ebras'ın Mar Hanânyeşû'a yaptıklarından sonra, Nusaybin matrânlarının patrik olamayacağına dair Patriklik hükmü bulunduğu söylendi. Halife buna rağmen, Sercîs'i Medâin'de 245'de (859) patrik tayin etti.

Sercîs, Halife Mu'temid'in üçüncü senesinde 259'da (872) öldü. Halk bir önceki patrik İbrahîm'in mezarının tahrip edilmesinden dolayı onu Samarra'daki Yezdefne Manastırı'na hilafet merkezinde olduğu için gömmekten korktular ve Bağdat'ta Kelîlyeşû' Kilisesi'ne götürdüler. Görev süresi, on iki yıl, iki ay sürdü.[78]

Sercîs ölünce Kesker Üskûfu İsrâil patriklik seçimi için din görevlilerini seçime davet etti. Herkes onun patrik olmasını istedi. Fakat Musul Matrânı Enûş de bir grubu etrafına toplayarak, patrik olmak için çaba sarfetti. Büyük bir çekişme başladı. Her iki taraf da saraydan destek bulmaya çalıştı. Lâkin o sıralar Basra'da Ali evladının isyanı vardı. Hilafet merkezi seçimlerle ilgilenemezdi. Enûş taraftarlarının çabaları ağır basmaya başlamıştı. Bu arada Bağdat emiri işe karıştı ve İsrâil'in patriklik seçimlerinden çekilmesini istedi. Bu esnada İsrâil mutaassıp bir Enûş taraftarının fiilî saldırısına uğradı ve kısa bir süre sonra öldü. Bu çekişmelerden dolayı, dört sene dört ay kadar Patriklik makamı boş kaldı. Din görevlileri Medâin'de 263'de (876) toplandı ve Enûş'u (I. Enos) seçmek zorunda kaldı. Enûş 270'de (883) öldü. Yedi sene dört ay görev yaptı.[79]

Enûş'un ölümünden sonra, Samarra'da oturan ve halifeye yakın olan Abdûn b. Mahled ve Seleme b. Saîd, Enbâr Üskûfu Yuhannâ b. Nursî'yi (II. Jean bar Narsai) patrik yapmak istediler. Kilise kuralları-na göre Kesker Üskûfu Hanânyeşû' en güçlü aday idi. Ancak iki müs-

78 Mâri, s. 80-81.

79 Mârî, s. 81-82.

lüman yönetici seçimlere karışarak kendi gözetimlerinde bir seçim yapılmasını istediler. Oylamada bir hile yapıldı ve sandıktan Yuhannâ b. Nursî ismi çıktı. 271'de (884) patrik tayin edildi. 279'da (892) öldü. Sekiz sene bir ayı aşkın görev yaptı.[80]

Yuhannâ öldüğünde Kesker üskûfu hasta idi. Zevâbî Üskûfu Yuhannâ yaşı ve hizmet süresi yeterli olmadığı halde patrikliğe göz koydu. Ama sonuç alamadı. Bu arada Musul Matrânı Yuvânîs (III. Jean) patriklik için uygun görüldü. Bu adayı özellikle Halife Müktefî'nin kâtibi Hasan b. Ömer destekliyordu. Öyle ki, teklif edilen diğer adayların isimlerini bile yazmadan onu halifeye tek aday olarak götürdü. 280 (893) yılında patrikliği onaylandı. 286 (899) yılında öldü.[81]

Yuvânîs'in ölümünün ardından, patrikliğe Zevâbî Üskûfu Yuhannâ b. İsa ile Cündîşâpûr Matrânı Teodoros aday oldular. Kilise, her ikisinin adını yazarak bir seçim yapılmasını istedi. Seçim sonucu Yuhannâ'nın lehine oldu. Lâkin Teodoros seçimlere hile karıştırıldığını iddia etti ve sonucu kabul etmedi.[82]

Diğer patriklerin seçimleriyle ilgili olarak farklı bir bilgi olmadığı için burada konuyu tamamlamak ve İslâm tarihçilerinden Kalkaşendî tarafından verilen bir bilgiye temas etmek istiyoruz.

Halife Kâim biemrillah'ın, Bağdat patriği Abd Yesû'a Rebiülevvel 467'de (1074) yazdığı mektup Kalkaşendî tarafından nakledilmiştir. Mektup Emînüddevleteyn İbn Mûsalâyâ[83] tarafından yazılmıştır.[84] Bu

---

80 Mârî, s. 82-83.

81 Mârî, s. 83, 85.

82 Mârî, s. 85.

83 Bu kişinin hristiyan olduğunu *en-Nücûm*'daki bir kayıttan öğrendik. İbn Tağriberdî, şu bilgileri verir: Alâ' b. Hasan b. Vehb b. Mûsalâyâ Ebû Sa'd, altmış beş sene halifelere hizmet etti. Hristiyan idi. 484 senesinde halife Muktedî billah'ın gayretleriyle müslüman oldu. 497 yılında öldü. Bk. V, 189.

84 Kalkaşendî bu mektubu sunarken, ehlü'z-zimme önde gelenlerine ve patriklere yazılan mektupların genel karakterini bize sunar. Onun verdiği bilgilere göre, mektup Hâze Kitabün... ibaresiyle başlar, Sonra "emmâ ba'du felhamdü lillah" i-

mektupta kendisinin patrikliğe en uygun aday olduğu, saray çevresinde kendisi hakkında sitayişkâr sözler söylendiği zikredilmekte ve bu görevi kabul etmesi istenmektedir.[85]

Sonuç olarak Abbâsî devletinde patrik seçimlerine müdahaleler Bağdat'ın merkez edinilmesiyle başlar. Araştırmacılardan Morony, bunu Pers krallarında görülen müdahaleler ile irtibatlandırmaya çalışırsa da[86] daha önce görüldüğü üzere, Emevîler döneminde de bu tür müdahaleler dikkatleri çekmektedir. Bunu siyasî otoritenin bir tasarrufu olarak görmek gerekir. Zira Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde böyle bir şeye rastlanmamaktadır.

Bu bölümde dikkatleri çeken önemli bir sonuç da aristokrat hristiyanların kilise üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmış olmalarıdır. Bu durum, din adamlarıyla önemli çekişmelerin yaşanması sonucunu doğurmuştur.

3. YA'KÛBÎ KİLİSESİ

Daha önce de ifade edildiği üzere Hristiyanlık Süryânîler arasında büyük ölçüde yayılmış ve önemli başarılar kaydetmişti. Zamanla bu hristiyanlar arasında mezhep parçalanmaları meydana gelmiş ve iki ana kola ayrılmışlardı. Biraz önce bu kollardan Nastûrîler hakkın-

---

baresiyle devam eder, durumu izah eden hitaplar yer alırdı. Genelde üç övgü olur ve sonra maksuda geçilirdi. Fâtımîler dönemine rastlayan arşivlerde patriklik merkezlerine çıkarılan yazıların başında besmele bulunurdu. Kalkaşendî (*Subhu'l-A'şâ*, VI, 220) önemli resmi yazışmaların başında besmele bulunduğunu, küçük yazışmalarda ise besmelenin kullanılmadığını belirtir. Onun döneminde bir ara âlimler resmi yazılarda besmele kullanılmasına karşı çıkmışlar ve bir müddet bu uygulanmış ise de uzun sürmemiştir. İbn Fadlullah el-Ömerî'nin *et-Ta'rîf*'inden naklen Kalkaşendî tarafından sunulan Melkî patrikliğine yazılan mektup örneğinde besmele yoktur. Bk. İbn Fadlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), *et-Ta'rif bi'l-Mustalahi'ş-Şerîf*, Mısır 1312, s. 144-145; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XI, 392-395; Bosworth, "Christian and Jewish Religions Dignitaires", s. 199-200.

85 Mektup için bk. Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 201-209.

86 Morony, s. 341, 343, 354. İran krallarının patrik seçimlerine müdahaleleleri ile ilgili bilgiler için bk. s. 340-341.

da bilgi vermeye çalıştık. Mezhep parçalanmalarına bağlı olarak ortaya çıkan diğer mezhep Monofizitlik idi. Bu mezhebe mensup olanlar miladî altıncı yüzyıldan itibaren mezhep içinde önemli bir yeri olan Ya'kûb Baradeus'un anısına Ya'kûbîler olarak adlandırıldılar. Yayılma alanlarına daha önce temas etmiştik. Bu alana bağlı olarak öncelikle Antakya'da bir merkezleri oldu. Ardından İskenderiye önemli bir dinî merkez haline geldi. Ya'kûbîler, mezhep parçalanmalarının hızlandığı miladî beşinci yüzyılda millî bir hüviyet arzederek ikiye bölündüler. Böylece biri Antakya'da Suriye kökenlilere ait olan Ya'kûbî Kilisesi, diğeri İskenderiye'de Kıptîlere ait olan Ya'kûbî Kilisesi ortaya çıktı.

Miladî 912-913 yıllarında Nastûrî patriği, merkezleri Antakya olan Ya'kûbîlerin merkezlerini Bağdat'a taşımalarına, halife nezdindeki girişimleri sonucunda mani oldu. Bununla birlikte onların Bağdat'ta bir manastırları bulunuyordu ve başşehre pek fazla uzak olmayan bir yerde Tekrît'te de bir Ya'kûbî merkezi bulunuyordu.[87]

Antakya Ya'kûbî Patrikliği: Antakya, Hristiyanlık tarihinde, Kudüs'te hristiyanlara yapılan zulümlerden kaçan kişilerle önem kazanır. Yaklaşık miladî 70'li yıllarda burada dinî bir merkez oluşturulur. Çevrede dinin yayılması için önemli faaliyetler yapılır. Miladî üçüncü asrın sonlarına doğru Suriye, Filistin, İran, Arap toprakları üzerinde dinî merkezler kurulur.[88]

İslâm geldikten sonra 64-78 (680-694) yılları arasında Sêverî patriklik makamında bulundu. Ölümü üzerine Esnâsiyus patrik oldu.[89] Antakya Patrikliği 83'den (702) 124'e (742) kadar patrik seçimlerini

---

87 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 545; Healey, s. 20. Babilonya'da Mûsevî cemaatinin merkezi - Yeshîvôt- bulunuyordu. Bk. Norman A. Stillman, "A case of Labor Problems in Medieval Egypt", *IJMES*, s. 195.

88 Çelik, s. 35-44.

89 Mârî, s. 65.

yapmaktan alıkonuldu. Araştırmacılardan Frend, bu kararı Bizanslılarla yapılan savaşlara bağlarsa da kaynaklarda buna işaret yoktur.[90]

Emevîler döneminin patriği Îvâniyüs (V. Yohanna) ölünceye kadar vazifesini sürdürdü. Miladî 755 yılında onun ölümüyle ortaya çıkan patrik seçimi Abbâsî sarayının müdahalesi ile gerçekleşemedi. Zira Cezîre valisi Mukâtil b. Hakîm el-Akkî, madenlerden altın elde etmeyi (simya) iyi bildiğini ve askerlerin ihtiyacını karşılamada kendilerine büyük bir kaynak sağlayacağını ileri sürerek patrik yapılması için teklifte bulundu. Kabul edilen bu teklifle, Antakya Ya'kûbî hristiyanları, yukarıdan gelen atamaya boyun eğmek zorunda kaldı. Lâkin halife daha senesi dolmadan onun sahtekâr birisi olduğunu anlayarak öldürttü ve cesedini Fırat'a attırdı.[91]

Aynı sene, Esnâyüs es-Sandalânî isimli bir rahip, arkadaşlarının tavassutuyla Antakya Patrikliği'ni elde etmeye çalıştı. Ama ölü olarak bulundu. Sonuçta miladî 758 yılında Ya'kûbîler kendi kilise kanunlarına göre Menbic'te, Kınnesrin'li rahip Curcîs el-Beltânî'yi Ya'kûbî patriği olarak seçtiler.[92]

Dârâ üskûfu Dâvud, Curcîs'i, peygamberin ismini cüzdanının üzerine yazdığı gerekçesiyle şikâyet edince Curcîs görevden alındı. Bağdat'ta hapsedildi. Curcîs hapiste dokuz sene kaldı (149-158/766-775). Bu süre içinde Halife Mansûr, Antakya Patrikliği'ne müfterî üskûf Dâvud'u tayin etti.[93]

Fiey'in belirttiğine göre, Mehdî işbaşına geçtiğinde hapishanelerin boşaltılması yönünde bir karar almış, dolayısıyla dokuz seneden beri hapiste bulunan Curcîs de kurtulmuştu. Bununla birlikte Mehdî, babasının isteklerine uyarak onu patriklik unvanından menetti. Bar

---

90 Frend, s. 245.

91 Michel, *Chronique*, III, 523-524, 525.

92 Michel, *Chronique*, II, 525.

93 Michel, *Chronique*, II, 527-529.

Hebraeus, Mehdî'nin işbaşına geçmesiyle ülkesindeki hristiyan esirlerin de serbet bırakıldığını kaydeder.[94]

Patrik Tell Mahreli Dioniyonus Memûn'un valisi Abdullah b. Tâhir'in yanında olmaya, Abdullah da onu kollamaya çalışırdı. Ebû Râm ile aralarındaki çekişmede Dioniyonus'a yardım etti. Dioniyonus, 219'da (834) yeni halifeyi görmek üzere Bağdat'a geldi, ama netice alamadı. 221'de (836) Samarra'da görüştüler. Bar Hebraeus tarafından verilen bilgiler de bunu teyit eder. Onun verdiği bilgilere göre, bu görüşme sonrasında Mu'tasım kendisinden ülkesine gelen Hristiyan Nübye kralı ile bir görüşme yapmasını istemiştir.[95]

Tekrît Matrânı II. Basilius, patriği V. Yohanna ile anlaşmazlığa düştü (244/858). İş halifeye kadar uzandı. Halife patrik lehine karar verdi ve Basilius'un yerine Melkî Sâdık'ı atadı.[96]

Antakya patriği Bedros 434 (1042) yılında öldü, yerine Basil geçti. Basil 442 (1050) yılında öldü. 443 (1051) yılında Antakyalı Yohanna patriklik vazifesine getirildi. 447 (1055) yılında Bedros öldü.[97]

Mısır Ya'kûbî Patrikliği (Kıptî Patrikliği): Ya'kûbî Patrikliği'nin merkezi İskenderiye idi. Heraclius, Mısır'a hâkîm olunca bir ferman çıkararak farklı mezhep ve dinlere mensup olan herkesi aynı inanç altında toplamaya çalıştı. Bu süre içinde Melkî hristiyanlar Mısır'daki bütün kiliselere el koydular. İskenderiye'de bulunan Ya'kûbî Patrikliği İslâm hâkimiyetine kadar on üç sene boyunca boş kaldı. Mısır'ın fethi sırasında Bizans'a bağlı Melkî Kilisesi'nin başında patrik Cyrus vardı ve Kıptîler kendisinden bir hayli eziyet görmüşlerdi. Amr b. Âs Mısır'ı fethedince, Ya'kûbî Patriği Bünyamîn'e bir menşûr yazarak kendisini İskenderiye'ye davet etti ve Ya'kûbî Kilisesi'ne kaybettikleri

---

94 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, s. 11; Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 68.

95 Michel, *Chronique*, III, 57-58, 85, 90.

96 Michel, *Chronique*, III, 123.

97 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Azimî, *Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538)*, Yayımlayan: Ali Sevim, Ankara 1988, s. 5, 10, 11, 14.

tüm hakları iade etti.[98] Bundan sonra Mısır'da Ya'kûbî hareketi güçlendi. Patriklik varlığını, İslâm fethinden sonra da İslâm öncesi merkezde sürdürdü. Fâtımîler döneminde Kahire kurulunca patrikler günlerinin yarısını Babilonya'ya (Fustât'a) yarısını da Kahire'ye ayırmaya başladılar.[99]

Mısır'da, İslâm fethiyle başlayan Ya'kûbî devri, çevreye de tesir etmiş, bu dönemde (20-107/641-725) Nübye topraklarında yaşayan hristiyanlar, Melkî Kilisesi fonksiyon icra edemediği için oraya gönderilen Ya'kûbî rahiplerinin elinde, Monofizit hristiyanlığa geçmişti.[100]

Mısır Ya'kûbî Kilisesi hakkında geniş bilgiler sunan Sâvîrûs'un kitabından mahrum olduğumuz için burada cümlelerimizi noktalayıp, İslâm tarihçilerinden Makrîzî tarafından, Sâvîrûs'un kitabından alınan patriklerin görev süreleriyle ilgili özet bilgileri ve onların isimlerini liste halinde "Ekler" kısmında vermekle yetiniyoruz.[101]

4. MELKÎ KİLİSESİ

Bizans Kilisesi'ne veya ona bağlı faaliyet gösteren kiliseye verilen isimdir. İslâm fetihleri öncesinde özellikle Heraclius'un bölgede gerçekleştirdiği çabalar neticesinde güçlenen Melkîlik, İslâm hâkimiyeti ile zayıflamıştır. Bilhassa müslümanlar tarafından ele geçirilen kentlerde yaşayan Bizanslı ailelerin ve onlara bağlı olanların şehirleri terk etmeleri üzerine buralarda bulunan Melkî nüfusta bir azalma olmuştur. Bununla birlikte varlıklarını korumuşlardır. Melkîler de milli teşkilatlanma içinde Mısır, Suriye, Filistin ve Ermenistan'da faaliyet göstermişlerdir.

---

98 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 249-250.

99 Abouseif Doris Behrens, "Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo", *AI*, XXII (Kahire 1986), s. 122.

100 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

101 Bk. Ek-2.

İncelediğimiz dönem esas alınırsa Lübnan'da yaşayan Marûnîler'i, Melkî hristiyanları içinde mütalaa edebiliriz. Menşe itibariyle Monofizit olan Marûnîler, Heraclius'un Doğu seferi sırasında Bizans Kilisesi'ne bağlandılar. Melkî tarihçi Saîd b. Batrîk, Sâsânîlerle savaşmak üzere Doğu'ya gelen Heraclius'un onlarla görüştüğünü kaydeder. Marûnîler yakın zamanlarda Roma Katolik Kilisesi'ne dâhil olmuşlardır.

Antakya'ya yakın bir yerde bulunan St. Maro (Mârûn) Manastırı onların merkezi idi. Miladî 694 yılında Bizanslıların akınları sonrasında, Araplar tarafından bölgenin boşaltılması üzerine Kadîsa Vadisi'ne taşındılar. Haçlı Seferleri'ne kadar bu bölgede bulundular.[102]

Mısır Melkî Kilisesi Patrikliği: Hz. Ömer halife olduğu sene Mısır Melkî Kilisesi'nin başına Circiyûs geçmişti. Dört sene görev yapan patrik, müslümanların Mısır'a yöneldiğini görünce İstanbul'a kaçtı. O kaçınca Marûnî hristiyanlarından Kûris (Cyrus) patrik oldu. Fetihler sırasında Mısır Melkî Kilisesi'nin başında bu kişi bulunuyordu. İslâm fethiyle birlikte Bizanslılar tarafından el konulan mabetler Ya'kûbîler'e iade edilmişti. Ancak zamanla Ya'kûbîler Melkîlere ait olan pek çok mabede el koydular. İslâm fethi sonrasında Patriklik makamına da Ya'kûbî Bünyamin getirilmişti. Bundan sonra Melkî hristiyanları, Ömer b. Hattâb zamanındaki fetihten Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfetine kadar geçen süre içinde (yaklaşık 97 yıl) kiliselerinin başında patrik görmediler.

İskenderiye'deki Melkî hristiyanları, ellerinde kalmış olan tek mabette Mâr Sâbha Kilisesi'nde ibadet ediyorlardı. Zira Ya'kûbîler kiliselerine el koymuşlardı. Hristiyan tarihçi Saîd b. Batrîk, Hişâm b. Abdülmelik'in hilafetinin yedinci yılında doksan yedi yıl aradan sonra Kasimo isimli bir rahibin İskenderiye Melkî Patrikliği'ne getirildiğini belirtir. İslâm tarihçilerinden Makrîzî'ye göre bu, Bizans kralı III. Leon'un halife Hişâm'dan ricası ile gerçekleşmişti.

---

102 Saîd b. Batrîk, s. 5; Atiya, s. 391-398.

İncelediğimiz dönem esas alınırsa Lübnan'da yaşayan Marûnîler'i, Melkî hristiyanları içinde mütalaa edebiliriz. Menşe itibariyle Monofizit olan Marûnîler, Heraclius'un Doğu seferi sırasında Bizans Kilisesi'ne bağlandılar. Melkî tarihçi Saîd b. Batrîk, Sâsânîlerle savaşmak üzere Doğu'ya gelen Heraclius'un onlarla görüştüğünü kaydeder. Marûnîler yakın zamanlarda Roma Katolik Kilisesi'ne dâhil olmuşlardır.

Antakya'ya yakın bir yerde bulunan St. Maro (Mârûn) Manastırı onların merkezi idi. Miladî 694 yılında Bizanslıların akınları sonrasında, Araplar tarafından bölgenin boşaltılması üzerine Kadîsa Vadisi'ne taşındılar. Haçlı Seferleri'ne kadar bu bölgede bulundular.[102]

Mısır Melkî Kilisesi Patrikliği: Hz. Ömer halife olduğu sene Mısır Melkî Kilisesi'nin başına Circiyûs geçmişti. Dört sene görev yapan patrik, müslümanların Mısır'a yöneldiğini görünce İstanbul'a kaçtı. O kaçınca Marûnî hristiyanlarından Kûris (Cyrus) patrik oldu. Fetihler sırasında Mısır Melkî Kilisesi'nin başında bu kişi bulunuyordu. İslâm fethiyle birlikte Bizanslılar tarafından el konulan mabetler Ya'kûbîler'e iade edilmişti. Ancak zamanla Ya'kûbîler Melkîlere ait olan pek çok mabede el koydular. İslâm fethi sonrasında Patriklik makamına da Ya'kûbî Bünyamin getirilmişti. Bundan sonra Melkî hristiyanları, Ömer b. Hattâb zamanındaki fetihten Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfetine kadar geçen süre içinde (yaklaşık 97 yıl) kiliselerinin başında patrik görmediler.

İskenderiye'deki Melkî hristiyanları, ellerinde kalmış olan tek mabette Mâr Sâbha Kilisesi'nde ibadet ediyorlardı. Zira Ya'kûbîler kiliselerine el koymuşlardı. Hristiyan tarihçi Saîd b. Batrîk, Hişâm b. Abdülmelik'in hilafetinin yedinci yılında doksan yedi yıl aradan sonra Kasimo isimli bir rahibin İskenderiye Melkî Patrikliği'ne getirildiğini belirtir. İslâm tarihçilerinden Makrîzî'ye göre bu, Bizans kralı III. Leon'un halife Hişâm'dan ricası ile gerçekleşmişti.

---

102 Saîd b. Batrîk, s. 5; Atiya, s. 391-398.

müddet sonra felç oldu. Üskûflardan Patrus onun vazifelerini yerine getirdi. Otuz iki sene görev yaptı ve öldü.

Halife Mu'tasım'ın halifeliği sırasında Sofrûniyus patrik oldu. On üç sene görevde kaldı. 233'de (847) öldü. Ondan sonra Mîhâîl yirmi dört sene görev yaptı ve 256'da (870) öldü. 258 (872) yılında patrik olan Mîhâîl ismindeki bir diğer patrik otuz dört sene görev yaptı ve 292'de (904) öldü. Onun ölümünden sonra patriklik dört sene boş kaldı.[108]

Halife Müktefî'nin beşinci senesinde Hristûdilus patrik olarak seçildi. Yirmi altı sene görev yapmış olan patrik 320'de (932) öldü.

Biraz önce kitabından nakilde bulunduğumuz Melkî hristiyanlarından Saîd b. Batrîk 321 (932) senesinde Mısır Melkî patriği ilan edildi. Dokuz sene altı ay görev yapan Saîd b. Batrîk, 328'de (940) öldü. Kendisi aynı zamanda iyi bir tabip olan Saîd'in patrikliği sırasında Melkîler arasında önemli bir ayrılık ortaya çıktı. Aralarındaki bu ayrılık kısa sürede çatışmalara dönüştü. Bazı hristiyan gruplar İhşîd Muhammed b. Tugc'dan yardım talebinde bulundular, ancak işler daha kötüye gitti. Saîd b. Batrîk'in ölümünden sonra Melkî patrikliği gücünü kaybetti. Bir yıl kadar patriklik makamı boş kaldı. Daha sonra Ishâk isminde birisi patrik olarak seçildi. On üç yıl bu görevde kaldı.[109]

Antakya Melkî Patrikliği: Melkî tarihçi Saîd b. Batrîk tarafından verilen bilgilere göre Hz. Ömer'in halifeliğinin beşinci senesinde Makedûniyûs (Macedonius), İstanbul'da Antakya patriği ilan edildi. Marûnî mezhebine mensup olan bu kişi Antakya'ya gitmeyerek İstanbul'da kaldı. Görevi altı yıl süren patrik İstanbul'da öldü ve orada gömüldü. Hz. Osman'ın halifeliğinin üçüncü senesinde Cüreyc

---

108 Saîd b. Batrîk, s. 52, 60, 64, 69, 75.

109 Saîd b. Batrîk, s. 75, 86-87; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 94-95, 98; İbn Ebî Üsaybia, s. 544-546.

(Georges I) Antakya patriği tayin edildi. O da selefi gibi İstanbul'da kaldı. Beş sene bu görevi yürüttü ve İstanbul'da öldü. Hz. Osman'ın hilafetinin onuncu senesinde Makoriyûs (Macaire I) patrik tayin edildi. Bu patrik de İstanbul'dan ayrılmadı ve sekiz sene görev yaptı. Ondan sonra Tâvifânus (Théophane) patrik oldu. Kendisinden sonra gelen Tumas (Thomas) ise yirmi sene görev yaptı. Abdülmelik'in hilafetinin başlarında Cüreyc (Georges II) patrik oldu ve yirmi dört sene görev yaptı.[110]

İslâm tarihçilerinden Medâinî tarafından nakledilen bilgilere göre, Muâviye Şam'da bulunan rahiplere iyi davranıyordu. Onun iyiliklerini unutmayan bir rahip seneler sonra, Abdülmelik'e onu bir hayli methetmişti. Bu din adamlarının Antakya Patrikliği'ne bağlı kişiler olabileceklerini düşünmek mümkündür.[111]

Süleyman b. Abdülmelik'in halifeliğinin üçüncü senesinde patrik olan Istıfânus (Stéphanos) otuz yedi yıl görevde kaldı. Saîd b. Batrîk'in verdiği bilgilere göre Halife Mansûr'un göreve geldiği sene Bar Falakte (Théophylacte) Antakya patriği oldu. On sekiz sene görevde kaldı. Bizanslı tarihçi Theophanes'in verdiği bilgilere göre ise Antakya patriği Theodore, 756 yılında, Bizans İmparatoru ile yazıştığı kuşkusuyla sürgün edildi. Bölge sorumlusu Sâlim onu gözden ırak bir yere gönderdi.[112]

Melkî tarihçi Saîd b. Batrîk'in verdiği bilgilere göre Halife Mansûr'un hilafetinin yirminci senesinde Sâvezûrus (Théodoret) göreve geldi ve yirmi üç sene patriklik makamında kaldı. Hârûnürreşîd'in halifeliğinin sekizinci senesinde Sâvidûritus patrik oldu. On yedi sene görev yaptı. Me'mûn'un ilk senesinde Eyyûb patrik seçildi. Otuz bir yıl görevde kaldı. Mu'tasım'ın Bizans topraklarına gerçekleştirdiği

---

110 Saîd b. Batrîk, s. 13, 27-28, 35, 39-40.

111 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV/A, 67.

112 Saîd b. Batrîk, s. 43, 49; Theophanes, s. 119.

seferde (223/838) halifenin yanında idi. Saîd b. Batrîk onun tercümanlık yaptığını ve Anadolu hristiyanlarını Mu'tasım'a itaate iknaya çalıştığını belirtir.[113]

Vâsık'ın halifeliğinin altıncı senesinde patrik olan Nikûlâvûs, yirmi üç sene patriklik yaptı. Mu'temid'in hilafetinin ilk senesi Istifânus bir gün görev yaptı ve öldü. Yerine Tedûs geçti ve yirmi bir yıl görev yaptı. Mu'tazıd'ın ilk senesi göreve gelen Sem'ân, on iki, Müktefî'nin üçüncü senesinde patrik olan Eyliyâ, yirmi sekiz sene görev yaptı. Eyliyâ 317 (929) senesinde öldü. Râdî'nin ilk yılında göreve gelen Tâvidûsiyûs 323 (935) yılında öldü.[114]

Onun yerine geçen Antakya patriği Sâvidûsiyûs, yedi sene görev yaptı ve 332'de (943) öldü. Onun yerine Tâvihâristûs getirildi. O, dört sene patriklik yaptı. Halife Mutî'nin hilafetinin on dördüncü senesinde patrik olan Hrîstûfûris on sene patriklik yaptı. Onun ölümünden sonra üç yıla yakın patrik seçilemedi.

Bar Hebraeus'un verdiği yanlış bir bilgiye göre, 357 (967) yılında Araplar Halkidon patriğini öldürmüşlerdi. Döneme oldukça yakın bir zamanda yaşamış olan hristiyan tarihçi Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin verdiği bilgilere göre bu dönemde patriklik makamı boş gözükmektedir. Bar Hebraeus muhtemelen Yahyâ b. Saîd tarafından İskenderiye Patriği Arsâniyûs'un öldürülmesi (400/1009) ile ilgili bir bilgiyi yanlış aktarmış olmalıdır.[115]

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin verdiği bilgilere göre, 359 (970) yılında Sâvidûrus (Théodore I) patrik seçildi ve altı yılı aşkın görev yaptı. Onun ölümünden sonra Patriklik makamına Ağâbiyus (Agapius I) geçti. 367 (977) yılında göreve gelmiş olan Ağâbiyus görevinin on

---

113 Saîd b. Batrîk, s. 49, 52, 57, 60.

114 Saîd b. Batrîk, s. 62, 69, 73, 74, 85, 87.

115 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 99, 116, 129, 185, 197; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 266.

ikinci senesinde Bizanslıların Antakya'yı ele geçirmeleri üzerine görevden alındı ve İstanbul manastırlarından birisinde ikamete mecbur kılındı. Görevine oradan devam etti.[116]

Kudüs Melkî Patrikliği: Kudüs hristiyanlığın merkezi olmasına rağmen uzun asırlar sadece matrânlık olarak tarihte yerini almıştır. Kudüs Matrânı Cyrill görevde bulunduğu miladî 349-386 yılları arasında Kudüs'te de bir patriklik merkezi oluşturulması için çabalamış ise de Kudüs ancak miladî 451 yılında patriklik merkezine kavuşabildi.[117] Daha sonraları yine iç çekişmelerden dolayı önemini kaybetti. Sâsânîlerle savaşmak üzere Doğu'ya gelen ve Kudüs'e giren Heraclius, Modestus isimli bir rahibi patrik tayin etti. O dokuz ay görev yaptı ve öldü. Kudüs patrikliği onun ölümünden sonra altı sene boş kaldı. Müslümanların Kudüs'ü ele geçirmelerinden az önce Melkî din adamlarından Sofrûniyus (Sopranios) tarafından yeniden teşkilatlandırıldı.[118]

Melkî hristiyan tarihçi Saîd b. Batrîk'in verdiği bilgilere göre Sofrûniyus, İskenderiye'de bir rahip idi. Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihler sırasında Patrik Circiyûs'un İstanbul'a kaçması üzerine Patrik olan Kûris (Cyrus) ile kelâmî bir meseleden dolayı ters düştü. Aralarında önemli tartışmalar oldu. Kûris ileri sürdüğü fikirlerin Roma ve İstanbul patrikleri tarafından iddia edildiğini söyleyerek onu suçladı. Sofrûniyus, Kûris'in iddialarını araştırmak için, İstanbul'a gitti ve İstanbul Patrik'i ile görüştü. İstanbul Patrik'i Serciyus, iddia edilen görüşlere sahip olmadığını iddia etmekle birlikte birkaç gün sonra İskenderiye patriğinden gelen hediyeler sebebiyle Sofrûniyus'u suçlamaya başladı. Sofrûniyus bunun üzerine Kudüs'e gitti ve başından geçenleri orada bulunan din adamlarına anlattı. Kudüs'te uzun zamandan beri patrik yoktu. Anlattıkları onu bir kahraman yaptı.

---

116 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 138, 149, 170, 177.

117 Cragg, s. 43.

118 Saîd b. Batrîk, s. 7.

Büyük bir coşku ve takdirle karşılanan Sofrûniyus Kudüs patriği ilan edildi. Bu olaylar Hz. Ömer'in hilafetinin ikinci senesine tekabül ediyordu.[119]

İslâm orduları Kudüs'ü fethettiklerinde Sofrûniyus orada bulunuyordu ve Hz. Ömer tarafından kendisine cemaatiyle ilgili hükümleri içeren emannâme verilmişti. Sofrûniyus dört sene görev yaptıktan sonra öldü. Onun ölümünden sonra Kudüs yirmi dokuz sene patriksiz kaldı. Emevî halifesi Muâviye'nin hilafetinin yedinci senesinde Yuhannâ isminde bir din adamı Kudüs patriği oldu. Kırk sene bu görevde kaldı.[120]

Yine aynı tarihçi tarafından verilen bilgilere göre, Velîd b. Abdülmelik'in halifeliğinin üçüncü senesinde Tâvedûrus patrik oldu. Otuz beş sene görev yaptı. Patrik Eliya ise Halife Hişâm'ın halifeliğinin on yedinci senesinde patrik oldu. Otuz dört sene görev yaptı. Abbâsî halifelerinden Mansûr'un halifeliğinin yirminci senesinde Cüreyc patrik oldu. Otuz altı sene görev yaptı. Halife Emîn'in hilafetinin üçüncü senesinde Toma patrik oldu. On sene görevde kaldı.

Cüreyc'den sonra Besîle, Me'mûn'un halifeliğinin yedinci senesinde patrik oldu. Patrikliği yirmi beş sene sürdü. Ondan sonra Yuhânnâ patrik oldu. Patrikliğe geçişi Halife Mu'tasım'ın halifeliğinin yedinci senesine denk gelmişti.[121]

Vâsık'ın halifeliğinin ikinci senesinde, Sercis b. Mansûr patrik oldu. On altı sene görev yaptı. Mütevekkil'in hilafetinin onuncu senesinde göreve gelen Selmûn b. Zerkûn beş sene görev yaptı. Halife Müsteîn'in ilk senesinde göreve gelen Sâvidûrus on dokuz sene, Mu'temid'in halifeliğinin onuncu senesinde göreve gelen Eliyyâ yirmi dokuz sene, Halife Müktefînin halifeliğinin altıncı senesinde patrik

---

119 Saîd b. Batrîk, s. 12-13.

120 Saîd b. Batrîk, s. 17, 19, 38.

121 Saîd b. Batrîk, s. 42, 46, 49, 54, 57, 60.

olan Curcis yaklaşık beş sene, Halife Muktedir'in hilafetinin üçüncü senesinde göreve gelen Leon ise on yedi sene görev yaptılar.[122]

Melkî tarihçi Saîd b. Batrîk'in kayıtları burada bitmektedir. Onun eserini devam ettiren diğer bir hristiyan tarihçi Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin verdiği bilgiler de sınırlıdır. O Fâtımî halifesi Azîz zamanında Aristus'un Kudüs patriği olduğunu zikreder. Onun kayıtlarına göre, Aristus halife Azîz'in kayınbiraderi idi. Yirmi sene görev yapan Aristus'un kardeşi Arsâniyus da Kahire'de matrân idi.

Hicrî beşinci asrın başlarında Fîlûsâvus patrik oldu. Kutbuddîn'in Ramle'yi ele geçirmesi üzerine şehri terkedip gizlenen Patrik, bir müddet sonra Kudüs'e geri dönmüş ve Kutbuddîn tarafından saygıyla karşılanmıştı.[123]

İslâm yazarlarından İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bilgilere göre tabip Yûsuf, Fâtımî Halifesi Azîz'in hilafetinin beşinci yılında Beytü'l-Makdis'e patrik oldu. Bu makamda üç buçuk sene kaldı. Mısır'da öldü.[124]

Ermeni Patrikliği: Hristiyan mübelliğlerinden Gregory, üçüncü yüzyılın sonlarına doğru Ermenistan'da dinin yayılması için faaliyetlerde bulundu. Bu arada Ermeni krallarından Tridates'in hristiyanlığı kabulü bölgede dinin yayılışını hızlandırmış ve bölgede Ermeni Kilisesi'nin temelleri atılmış oldu. Daha sonraları Ermenistan ve çevresinde faaliyet gösteren Gregory'nin ismine izafeten Ermeni Kilisesi'ne Gregoryan Kilisesi adı verilmiştir.[125]

Başlangıçta babadan oğula geçen dinî reisler, Gregory'nin torunu Sahak'ın varisi olmadığı için rahiplerden seçilerek belirlendi. Bu patrikler ilk patriklik makamı olan Muş'taki Ardışâd'ı bırakarak Eçmi-

---

122 Saîd b. Batrîk, s. 61-62, 64, 66, 69, 75, 79.

123 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 164-165, 207.

124 İbn Ebî Üsaybia, s. 545

125 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 266; Kuzgun, "Misyonerlik...", s. 69-70; Çelik, s. 41.

yazin'e yerleştiler. Miladî beşinci yüzyıldan sonra Tovin'e taşındılar. Eçmiyazin yedinci yüzyılda yeniden önem kazandı.[126]

İslâm coğrafyacılarından Yâkût'un verdiği bilgilere göre Sümeysat ile Fırat arasında bir yer olan Kal'atu'r-Rûm, Ermenilerin Ketâgîkûs dedikleri patriklik merkezleri idi.[127] Burada bir merkez edinmeleri, Bizanslıların Lân yöresinde oturan Ermenileri Suriye topraklarına yerleştirmelerine dayanır ki, bu hristiyanlar Abbâsî devletinin kuruluşu sırasında buradan uzaklaştırılmışlardı. Onların daha sonra burada yine Bizanslıların bölgede hâkim olduğu zamanlarda varlıklarını sürdürmüş oldukları düşünülebilir.[128]

Hristiyanlık dünyasında yaşanan fikri bölünmelerden onlar da etkilendiler. Önce Roma Kilisesi'nden ardından da Bizans Kilisesi'nden koptular. Bununla birlikte Bizans Kilisesi onlarla birliği sağlamak için sürekli teşebbüslerde bulundu. Ama bunlar genelde siyasî adımlar idi.[129] Hilafet merkeziyle ilişkilerine dair bilgilere rastlayamadık.

Fâtımî halifesi Mustansır'ın (427-487/1036-1094) Ermeni veziri Bedrü'l-Cemâlî zamanında Kahire'ye büyük sayılarda Ermeni yerleştirildi. Bunlar başlangıçta Handak ve Hârat er-Rûm'daki kiliselerde ibadet ettiler. Daha sonra Zührî'de (Hara banliyösünün bir bölümü) Ermeni patrikliği tesis olundu. Yâkût'un verdiği bilgilere göre, Ermenistan bölgesindeki hristiyanlar Melkî idi ve din görevlileri Bizans kralı tarafından gönderiliyordu.[130]

---

126 Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, 2. baskı, İstanbul 1987, s. 119-121.

127 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 390.

128 Menbicî, s. 122.

129 Uras, s. 123-124, 127-128.

130 Ebû Sâlih, s. 7; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 114, 165; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 246. Bu asrın başında Bizans kralı II. Basil tarafından gerçekleştirilen Ermeni tehciri ve 40.000 Ermeninin Sivas ve Kayseri gibi Anadolu kentlerine yerleştirilmesi (1021-1022) hakkında bk. Sevim, *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, Ankara 1983, s. 9-10. Ermenilerin Mısır'a gelişleri Bizans kralı II. Basil'in bu siyasetine bağlı olmalıdır.

Ermenilerin bulunduğu bölge on birinci yüzyılın başlarından itibaren Selçuklu akınlarına sahne olmuştur.[131] Asrın sonlarına doğru yeni bir güçlü akın düzenlenmiş ve pek çok yer hâkimiyet altına alınmıştır. Bundan sonra Anı Ermeni başpiskoposu Barseğ ve bazı önde gelenler, vergileri ve Ermeni patrikliğinin durumunu görüşmek üzere İsfehan'a Melikşah'ın yanına gittiler. Sultan, Ermeni patrikliğinin tek bir makamda temsil edilmesi, bütün kilise, manastır ve ruhanilerin vergi dışında bırakılması hususunda bir ferman hazırlatıp Barseğ'e verdi. Ermeni tarihçi Mateos, Melikşah ve bölge idarecisi Kutbuddin İsmail hakkında sitayişkâr sözler söyler.[132]

5. HRİSTİYAN CEMAATLERİN BİZANS KİLİSESİ'YLE MÜNASEBETLERİ

Nastûrîlerin, İslâm'dan çok önce Bizans Kilisesi'nden koptuklarını ve bağımsız bir doğu kilisesi oluşturduklarını daha önce belirtmiştik. Nastûrîlere nazaran Monofizitler belki de uzun müddet, Bizans yönetimi altında kaldıkları için kendilerini onların bir kolu gibi görüyor, bununla birlikte kendi inanç ve bağımsızlıklarını devam ettiriyorlardı. Bu arada İslâm'ın ele geçirdiği yerlerde az da olsa Bizans kilisesine bağlı hristiyanların varlığını zikretmiştik. İslâm yönetiminde bulundukları süre içinde onların bu bağlarının devam ettiği düşünülebilir. Bu kişiler arasında Roma kilisesine bağlı insanlar hakkında kaynaklarımızda pek bilgi yoktur, fakat Melkî hristiyanlardan bazılarının bu inanca zaman zaman geçtikleri söylenebilir. Bu kısa hatırlatmalar çerçevesinde, Melkîlerin Bizans ve Roma kiliselerince düzenlenen konsillere katılıp katılmadıkları da önemli bir husus olarak, konumuz için kullandığımız malzemeler gözden geçirilirken dikkate alındı. Özel bir araştırmayı gerektiren bu husus ile ilgili tespit edebildiklerimiz oldukça sınırlıdır. Biz burada tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı bilgileri sadece sıralamakla yetineceğiz.

---

131 Sevim, *Anadolu'nun Fethi: Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya Kadar)*, Ankara 1988, s. 40-42.

132 Mateos, s. 178-179; Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, s. 86-87; *Genel Çizgileriyle*, s. 19-20.

Hristiyan tarihçi Saîd b. Batrîk'in verdiği bilgilere göre Muâviye'nin halifeliğinin ikinci senesinde (42/662), İstanbul'da düzenlenen Altıncı Konsil'in başkanlığını İstanbul Patriği Circiyûs ile Antakya Patriği Sâvifânus yapmışlardı.[133]

Grek kaynaklarına göre Kudüs'teki Melkî hristiyanlarının rahibi olan John miladî 787 yılında toplanan Nicea Konsili'ne katılmış ve orada Anadolu rahiplerini temsilen bulunmuştu.[134] Vasiliev tarafından ileri sürülen bu görüşe, Griffith katılmaz ve doğu patriklik kayıtlarında onların bu konsile katıldıklarına dair bir kaydın görülmediğini belirttikten sonra, o tarihlerde bir grup Kudüslü rahibin Bizans'a iltica ettiğini ve geri döndüklerine dair bir kaydın görülmediğini, Kudüslü Melkîlerin kendi patrikliklerini temsilen bu konsile katılmadıklarını savunur. Onun bu düşüncelerini konsile katılan bir rahibin mektubu teyit etmektedir. Onların niçin iltica ettiklerine dair bilgilerimiz yeterli değildir.[135] Bu bilgiler çerçevesinde Abbâsî sınırları içinde bulunan Melkî hristiyanların Bizans'ta toplanan konsillere ne derecede katıldıklarını cevaplandıramak mümkün görünmemektedir.

Miladî 800 yılında, Kudüs patriği tarafından bir takdis işareti olmak üzere, Kumâme Kilisesi'nin anahtarları Charlemagne'ye gönderilmiştir.[136] Roma katolik dünyasının siyasî lideri Charlemagne'ye gönderilen bu takdis nişanesinin ardında hangi amaçların bulunduğunu bilmiyoruz, ama Kudüs'te o tarihlerde Roma papalığına bağlı bir kilisenin mevcudiyetine dair bilgilerimiz olmadığı için bu takdisin Melkî hristiyanları tarafından yapıldığını söylemeliyiz.

---

133 Saîd b. Batrîk, s. 35.

134 A. A. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721", *DOP*, IX-X (Cambridge 1956), s. 27-28.

135 Sidney H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating İmages", *JAOS*, CV (1985), s. 58.

136 Hitti, İslâm Tarihi, IV, 1021; Shlomo D. Goitein, "Jerusalem in the Arab Period (638-1099)", *The Jerusalem Cathedra*, II (Jerusalem 1982), s. 181-182.

Miladî 836 tarihli Grekçe bir mektuptan anlaşıldığına göre Melkî patriği Bizans kralı Theophilus'a bir mektup yazmıştır. Theophilus ikonaklast olduğuna göre, ona bilgi vermek için yazılmış olmalıdır.[137]

Melkî tarihçi Saîd b. Batrîk'in verdiği bilgilerden İslâm idaresinin zayıflamaya başladığı günlerde Bizans Kilisesi'nin Doğu Kiliseleri üzerindeki hâkimiyetini artırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre, 326 (938) senesinde İstanbul Patriği Sûfîliktus, İskenderiye Patriği Enbâ Eftîsiyûs'a, Antakya Patriği Tâvîdûsiyus'a, Kudüs patriği Enbâ Hristûdellis'e bir mektup göndererek isminin dualarda ve ibadetlerde zikredilmesini istedi. Emevîler döneminden bu yana yapılmayan bu dua şekli, onlar tarafından kabul gördü.[138]

Öte yandan İslâm toprakları içinde kalan patriklerin birbirleriyle görüşmeleri bir sakınca teşkil etmiyordu. Antakya patriği Dioniyusus, İskenderiye patriği Ya'kûb'u 211 (826) yılında ziyaret etmişti.[139] Tîmâsâvûs'un çevredeki meliklere mektup yazdığı ve onlardan bazı mektupların geldiğine bakılacak olursa resmi yazışma serbestiyetlerinin olduğu akla gelmektedir.[140]

---

137 Vasiliev, "The Iconaclistic", s. 34; "The Life of St. Theodore of Edessa", *Byzantion*, XVI (Boston 1944), s. 216-225.

138 Saîd b. Batrîk, s. 88. Ayrıca bk. Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 93.

139 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

140 Mârî, s. 73.

DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE DİN EĞİTİMİ

İslâm'ın temel prensiplerine göre, "Dinde baskı ve zorlama yoktur"[141] ve Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan ilk örneklerde bu temel prensip gayet net bir şekilde uygulanmıştır. Necrânlılarla yapılan anlaşma ile Hz. Peygamber'in Yemen valilerine gönderdiği talimat

---

141 Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 2/256. Âyetin nüzûl sebebi ile ilgili bilgileri burada kısaca zikretmek ve bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Medineli Araplar arasında çocuk sahibi olmakta bazı müşkillerle karşılaşan kadınlar, çocuk sahibi oldukları takdirde onları yahudilerin yanına vererek dindar bir kişi olarak yetiştireceklerine dair adakta bulunurlardı. Medineli yahudilerin yanına bu şekilde verilen ve dolayısıyla yahudiliği benimsemiş bazı kişiler bulunuyordu. Medine'de bulunan yahudilerle bir sözleşme imzalayarak şehirde devlet kurmuş olan Hz. Muhammed, yahudi kabilelerinden Benû Nadîrlilerin anlaşma maddelerine muhalefet etmeleri üzerine kendilerini şehirden sürmüştü. Sürülen bu insanlar arasında Medineli ailelerin çocukları da bulunduğu için anne-babalar çocuklarını müslüman olmaya zorlamışlardı. Âyetin diğer bir nüzûl sebebi olarak da yine bazı ailelerin hristiyanlıkta ısrar eden çocuklarını İslâm'a geçmeleri için zorlamaları zikredilir. Medine toplumunda bazı ailelerin çocuklarını İslâm'a zorlamaları üzerine nazil olan âyet-i kerîme hiç bir kimsenin İslâm dinine zorlanamayacağını kesin olarak ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle müşrik Araplarla ilgili din değiştirmeyi zorunlu kılıcı ayetlerden hareketle bazı âlimler Bakara suresinde yer alan bu âyetin mensuh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü kabul etmeyen Taberî, âyeti kerîmede yer alan hükmün din sahibi herhangi bir kişi için geçerli olduğunu, özellikle de kitap ehli veya bir başka dine sahip olduğunu iddia eden kişilerin İslâm'a zorlanamayacağını belirtir. Bununla birlikte "Kâbe'yi mabet kabul eden müşrikler" için aynı şeyi düşünmez ve Hz. Muhammed'in bazı kabileleri İslâm'a zorladığını ifade eder. Bu durumda o dönem müslümanlarının din, dinsizlik gibi kavramları nasıl anladıkları hususunun ve cizye âyetinin uygulanışına tesiri konusunun yeni bir bakış açısıyla incelenmesi gerekir. Biz bu hususa işaret etmekle iktifa etmek istiyoruz. Âyetin nüzûl sebebi ve müfessirlerin görüşleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 13-18; Ayrıca bk. Ebû Dâvud, 2682; Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risâlet*, I-II, İzmir 1993, II, 121-126.

burada hatırlanabilir.[142] Hz. Peygamber'den sonra, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kitap ehli zümreler ile gerçekleştirilen anlaşmaların tamamında, İslâm idaresini benimsemiş olan toplulukların hepsine din özgürlüğü tanınmıştı. Hatta bu topluluklardan isyan edenlere, savaş yoluyla tekrar hâkimiyet altına alınsalar bile aynı hürriyetlerin verilmiş olduğu, burada önemle zikredilmesi gereken bir husustur. 89 (708) yılındaki isyanlarına ve zaman zaman Bizanslılar adına casusluk yaptıklarının belirlenmesine rağmen, tekrar kontrol altına alınan Cerâcime halkına Mesleme b. Abdülmelik tarafından sunulan anlaşma metninde, "Onların çocuklarından ve kadınlarından hiçbirisinin hristiyanlığı terk etmeye zorlanmayacağı" ifade edilmiştir. Bu ifadelere isyanlarından sonra hâkimiyet altına alınan diğer bölge insanları ile yenilenen ahitlerde de rastlanmaktadır.[143] Kısaca hristiyanların, daha geniş bir ifade ile gayrimüslimlerin dinlerini terketmelerini veya dinlerinde kalmalarını zorlayan herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Hz. Ömer dönemi ile ilgili özel bir rivayete ise biraz sonra temas etmek istiyoruz.

Biraz önce de ifade edildiği üzere İslâm dinini kabul etmedikleri takdirde hristiyanları kendi dinlerinde kalmaya mecbur eden bir hüküm de bulunmuyordu. Dolayısıyla hristiyanların İslâmiyet dışında bir başka dine, meselâ yahudiliğe geçmesinde bir mahzur yoktu. Hz. Ali zamanında bazı hristiyanlar, zındıklığa geçmişlerdi ki o, bu kişileri koğuşturmamış ve bunu olumsuz karşılamamıştı.[144] Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde bazı âlimlerin, kitâbî dinlerden herhangi birisine mensup olan bir gayrimüslimin diğer kitâbî dine geçemeyeceğini düşündükleri görülür. Böyle düşünenler arasında yer alan İmâm Şâfiî, hristiyanların -veya yahudilerin- bir başka dine geçemeyeceğini veya sadece İslâm'a geçebileceğini iddia etmiştir. Ahmed b.

---

142 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 96 (trc. 103); İbn Hişâm, III-IV, 596.

143 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 220 (trc. 231).

144 Abdürrezzâk, 19229.

Hanbel'in de aynı fikri savunduğu ifade edilmiştir. Lâkin her ikisi de hem kendi mezheplerince hem de diğer âlimlerce tenkit edilmişlerdir. Muhtemelen onlar, "Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz" hadisinin içerdiği anlamı genelleştirerek bunun uygun olmayacağını düşünmüş olmalıdırlar.[145]

İslâm inancına göre bir müslümanın bir başka dine geçmesi yasaklanmıştı. Yukarıda zikredilen "Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz" hadisi İslâmdan dönen kimsenin öldürüleceğini ifade etmek için söylenmiş olmalıdır.[146] Bu husus diğer din mensuplarını ilgilendiren bir mesele değildi. Bu sadece müslümanlarla ilgili bir karardı ve aslına bakılacak olursa her zaman uygulandığını söylemek de mümkün değildir. Bu hususla ilgili örnekler oldukça azdır. Meselâ tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hârûnürreşîd döneminde Râfika -veya Rakka- şehrinde manastırda ibadet eden bir komşusunun sergilediği olağan dışı bazı hâdiseler sebebiyle hristiyanlığı benimseyen Ruveyh (veya Rûhî) isimli bir müslüman Râfika şehrinde öldürülmüş idi.[147] Olayların cereyanı sırasında oldukça yakın bir yerde bulunan Harranlı Ebû Kurre'nin günümüze ulaşmış bulunan bir risâlesinde, hristiyanlığa geçen bu kişinin aldığı isim St. Anthony, idam tarihi de miladî 25 Kasım 799 olarak zikredilmektedir.[148]

İslâmiyet'in din değiştirme ve din özgürlüğü konusundaki tutumunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra gayrimüslimlerin din hürriyetine sahip olmaları prensibi ile tezat teşkil eden bir hususa burada

---

145 Hadis için bk. Dârekutnî, III, 108, 113; Mâverdî, s. 74; Tahtâvî, *Hidâyetü'l-Barî ilâ Tertîbi Ehâdîsi'l-Buhârî*, Beyrut 1982, II, 209. İmâm Şâfiî, daha da ileri giderek, bu görüşünü İslâm öncesine de teşmil ederek, İslâm'dan önce din değiştirenlerden cizye alınamayacağı görüşüne kail olmuştur. İlgili görüşler ve tartışmalar için bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 65-75. Metz, bilgileri tek taraflı kullanarak bir gayri müslimin diğer dine geçmesinin mümkün olmadığını zikreder. Krş. Metz, I, 77.

146 Dârekutnî, III, 120.

147 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 208-209; *Târîhu'z-Zemân*, s. 16.

148 Griffith, s. 57.

temas etmenin uygun olacağı düşüncesindeyiz. Bilindiği üzere, Hz. Ömer zamanında hristiyan Tağlib kabilesi, gayrimüslimlerden alınan ve İslâm hâkimiyetinin kabulü anlamına gelen cizye vergisini vermek istememiş, bunun üzerine de kendilerinden zekât adı altında vergi alınmak üzere anlaşma yapılmıştı. Onlarla yapılan anlaşma maddeleri arasında Hz. Ömer'in Tağliplilerden, çocuklarını hristiyanlaştırmamalarını istediği şeklinde bir şartın yer aldığına dair bazı rivayetler bulunduğu bilinmektedir. Hz. Ali'nin şahit gösterildiği diğer bir rivayette Hz. Muhammed Benû Tağliple anlaşma yapmış ve çocuklarını hristiyanlaştırmamaları üzerine kendileriyle sözleşmişti. Bazı rivayetlerde bu sonuncu husus Tağlip heyeti geldiği zaman onlardan alınan bir söz olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in Bahreyn halkına gönderdiği mektupta yer alan "...çocuklarınızı mecûsîleştirmezseniz, müslüman olduğunuz sırada sahip olduğunuz şeylerin hepsi sizlere aittir" şeklindeki rivayetler de bu görüşe paralel olarak ortaya çıkmış olsa gerektir. Kaynaklarda yer alan bu rivayetler,[149] hadisçiler tarafından hem metin kritiği hem de ravi kritiği yapılarak reddedilmiştir.[150]

İslâm'ın temel prensipleri çerçevesinde böyle bir şeyi kabul etmemiz mümkün değildir. Hz. Ömer'in Tağliplilerin cizye yerine sadaka adı altında vergi vermelerini siyasî bazı zorunluluklardan dolayı kabul ettiğini biliyoruz. Onlarla yapılan anlaşmada "çocuklarını hristiyanlaştırmamaları" şartını ileri sürmeyi zorunlu kılan bir mazeret ise söz konusu değildir. Hattâ böyle bir şartı ileri sürmek anlaşmayı zorlaştıracağından, olumsuz bir şart olarak düşünülmelidir. Bu durumda

---

149 Bu rivayetler için bk. Abdürrezzâk, 9974, 9975, 19393; İbn Sa'd, I, 316; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 108, 251 (trc. 114, 261-262); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 523-525 Bu rivayetlerden birisi, Ebû Ubeyd'in kitabında yer almaktadır. Burada, Hz. Ömer'in onlara başka bir dine zorlanmayacakları garantisini vererek kendilerinden çocuklarını vaftiz yaptırmamalarını, çocuklarını kendi dinlerini kabul etmeye zorlamamalarını istediği belirtilir. Ebû Ubeyd, s. 101-102.

150 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 76. Hamîdullah da *İslâm Peygamberi* adlı eserinde rivayetlere şüphe ile bakılması gerektiği görüşünü ileri sürer. Krş. I, 395-396.

bazı hâdiseler sebebiyle böyle bir rivayetin uydurulduğunu veya zamanla bazı ifadelerin farklılaştırılarak bu şekli kazandığını kabul etmek zorundayız. Rivayetin ne zaman teşekkül ettiğini tespit etme imkânını bulamadıysak da, Hz. Ömer'in ifade ettiği bir gerçeğin zaman içinde farklılaştırıldığını düşünmek mümkündür. Hz. Ömer'in, "Sınırlarımız içinde yahudilerin ve hristiyanların, çocuklarını kendi dinlerinden eylemelerine müsade etmeyeceğiz" dediği ve onun hakkında "Hz. Ömer, Arap topluluklarında yahudilerin ve hristiyanların çocuklarını kendi dinlerine katmalarına fırsat vermiyordu" şeklinde bazı değerlendirmelerin yapıldığı hakkında bilgilerimiz bulunmaktadır.[151]

Bu sözler herşeyden önce hamiyetperver bir devlet adamının sözleri olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla o, İslâm'ın kendine sunduğu tebliğ vazifesi ve mesuliyet anlayışı içinde, kendi değerlerini en güzel bir şekilde başarıyla ortaya koymayı düşünen bir devlet adamından öte birisi değildir. Bu sözlerden cebr değil, sadece bir hamiyet ve gayret anlaşılmaktadır. Bu sözün daha sonraki dönemlerde nasıl bir anlam kazandığını ve bunun toplumsal sâiklerini anlamak için bir yandan tebliğe direnen ve İslâmiyet'i Abbâsîler dönemine kadar kabul etmemekte dayatan, öte yandan Emevî yöneticileri tarafından baş tacı edilmiş Tağlib kabilesinin kamuoyundaki durumlarının ve halkın onlara hangi gözle baktığının ortaya konması gerekecektir. Tağliblilere halkın hangi gözle baktığı belli olduğuna göre, onların sürekli olarak yukarıda zikredilen anlaşma şartlarını bozdukları hususunda kamuoyu oluşturma çalışmaları kanaatimizce bir anlam ifade edecektir. Hz. Ali'nin "Eğer gücüm yetmiş olsa onlarla savaşırdım. Zira onlar anlaşma şartlarını bozarak çocuklarını hristiyanlaştırdılar" sözleri[152] ile daha sonra inceleneceği üzere halifelerin halktan gelen baskılar sebebiyle sürekli olarak Tağliblileri Arap kabilelerinin İslâm'ı seçmek

151 Abdürrezzâk, 9981, 19230.

152 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 76-77.

zorunda olduklarını söyleyerek, cebren İslâm seçeneği ile yüzyüze bırakmış olmaları bunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan burada tekrar vurgulamak gerekecektir ki, ne Hz. Muhammed, ne de Hulefâ-yi Râşidîn'den birisinin kitap ehlinden herhangi bir grubu İslâm'a zorlamaları söz konusu olmamıştır. Bir rivayete göre, Eş'as b. Kays'in, Hz. Ömer'e gelerek, kızkardeşinin Himyer asilzâdelerinden birisiyle evli olduğunu ve onu yahudileştirdiklerini, kısa bir zaman önce ölüm haberini aldığını belirterek, mirası ile ilgili bir soru sorması üzerine Hz. Ömer'in ilgilendiği sadece miras problemi olmuş ve mirasın onlara ait olduğunu söylerken, bu Yahudileştirmenin ardına düştüğünü îmâ eden bir soru sormamıştır.[153]

Sonuç olarak toplumda müslümanlar dışında bütün din mensuplarının istedikleri dine yönelme serbestiyetleri bulunuyordu. Bunun tek istisnası bazı hristiyan Arapların daha sonraki dönemlerde İslâm'a zorlanmış olmalarıdır. Bu hususdaki gelişmeleri "İslâmlaşma Süreci" başlığında genişçe incelemeye çalışacağız. Burada sadece temel prensiplere işaret etmekle yetiniyoruz.

Bazı âlimler arasında gayrimüslimlerin bir başka dine geçemeyecekleri hususunda görüşlerin ortaya çıkmış olduğunu ifade etmiştik. Sosyal hayatta bunun kabul gördüğünü ve uygulandığını düşünmek mümkün görünmemektedir. Kaynaklarımızın bazen satır aralarında, sosyal hayatın gayet tabii olan çehresine, yani kitap ehlinden birisinin bir diğer dine veya bir diğer mezhebe geçtiğine dair bilgiler sundukları halde, dinini değiştirdiği için cezalandırılan bir gayrimüslime dair malumat vermezler. Yine pek tabiidir ki, bu mezheb ve din değiştirmeler uzun zaman mezhebini veya dinini değiştiren kişinin cemaati arasında problem teşkil ediyor, günlerce konuşuluyordu.

Hristiyan tabiplerden Ebü'l-Hasan Sehlân b. Osman b. Keysân (ö. 380/990) daha önce Ya'kûbî mezhebinde iken Melkî hristiyanlığına

153 Abdürrezzâk, 9862.

geçmiş idi. Vefat edince Melkîlere ait Rum Kilisesi'ne gömülmüş daha sonra Ya'kûbilere ait Kasîr Kilisesi'ne götürülmüştür.[154] Olayın detayları hakkında bilgi sahibi değiliz. Bir diğer örneğimiz Samarra'da doktorluk yapan Nastûrî bir tabiple ilgilidir. Bu kişi mezhep arkadaşlarına kızarak diğer bir mezhebe, Arian inancına geçmiş idi.[155]

İstedikleri dini seçme hürriyetinde olan bu insanların kendi inanç şekillerine ve dinî değerlerine de müdahale edilmesi hiç şüphe yoktur ki, söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte, toplumda hristiyanların çeşitli sahalarda gösterdikleri başarılar ve sahip oldukları nüfûz sebebiyle, zamanla özellikle ilim adamları arasında onlara karşı bir reaksiyon oluşmuştur. Bazı âlimlerin zimmîlerin inanç ilkelerine ve onların kültür değerlerine engel olunması gerektiği şeklindeki düşüncelerinin temelinde bu hususun önem arzetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Burada Hz. Ömer'in, hristiyanların şehirlerde haç çıkarılmasına engel olduğu hatırlatılabilir ise de, biz bu hususun farklı olduğunu, yani birisinin İslâm toplumunda fiilî bir gösteri, diğerinin ise inancını söyleme ve bunu toplumda tartışma şeklinde tezahür eden bir engelleme olduğunu belirtmek istiyoruz. Nitekim Ebû Ya'lâ'nın *Ahkâmü's-Sultâniye* adlı eserinde muhtesibin vazifeleri arasında yer alan[156] şu cümle zamanla değişen anlayışı oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> *"Muhtesib, hristiyanların İsa Allah'ın oğludur, şeklindeki sözlerini açıktan söylemelerine mani olur."*

Din özgürlüğü çerçevesinde söylenebilecek diğer hususlara gelince, burada zikredilebileceklerin en önemlisi belki de insanların istedikleri isimleri çocuklarına koyabilme hürriyetleridir. Yaşayan veya tarih sahnesinden çekilmiş olan pek çok toplumun isim koymayı kendi inançlarının ve kimliğinin bir devamı olarak gördükleri ve hatta

---

154 İbn Ebî Üsaybia, s. 548-549.

155 Mârî, s. 79.

156 Ebû Ya'lâ, s. 304.

bazı toplumlarda isim koymanın dinîleştirildiği müşahade ve tespit edilmiştir. Günümüzde de bir kültür problemi olarak bazı devletler tarafından idarelerinde bulunan farklı din ve kültür mensuplarını asimile etmek için uygulanan isim değiştirme zorunluluğu ve buna gösterilen tepkiler dikkate alınacak olursa milletlerin kendi varlıklarını ve kimliklerini devam ettirme mücadelelerinde kimlikle özdeşleşen isim gerçeğinin daha bir önem kazandığı anlaşılacaktır.

Kadîm dinlerin beşiği olan bölgemizde bazı değerlerin müşterek oluşu her zaman dikkatleri çekmiştir. Bunlardan birisi de bölgede yaşayan insanlar tarafından kullanılan isimlerdir. İbnü'l-Kelbî ve İbnü'l-A'râbî Câhiliyye Arapları arasında sadece iki kişinin hristiyanlığı kabul ettikleri için İbrahim ve Eyyüb isimlerini aldıklarını, ikisi dışında bu isimlere rastlamadıklarını ifade ederler.[157] Bununla birlikte hristiyanlığın doğduğu yerlere çok yakın bölgelerde yaşayan ve hristiyanlaşan Araplar, İslâm öncesinde Davud, Süleyman, İsa gibi peygamber isimlerini de almışlardı.[158] Bu isimler İslâm sonrasında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır ki, incelediğimiz dönem içinde bu isimler bizim için bir hayli problem teşkil etmiştir. Onların İslâmî dönemde ayrıca Ya'kûb, Yûsuf, İshâk gibi isimleri de çokça kullandıklarını biliyoruz. Hristiyan ilim adamlarından Cheikho hristiyan Araplar arasında yaygın olan isimlere dair oldukça geniş bir liste verir. Onun tespitlerine göre Abdülmesîh, Abd Yeşu', İşu', Ebcer, Efraym, Bûles, Curcis, Cüreyc, Rûman, Rûmanus, Sem'ân, Huneyn, Sercis, Meryem, Mariye, Hanne gibi isimler hristiyanlar arasında en yaygın olanları idi. Burada Hîre'nin fethi sırasında İslâm kumandanı Hâlid b. Velîd'le anlaşma yapan Hîreli hristiyan Abdülmesîh b. Amr hatırlanabilir.[159]

---

157 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 89; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 364.

158 Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 159.

159 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 239-246; Cevâd Ali, s. 683-686; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 339 (trc. 347).

Öte yandan üçüncü hicrî asra doğru, Abbâsîler döneminde şehirlerin kozmopolitleşmeye yüz tutması, gayrimüslim unsurun İslâm kentlerinde yerleşmeye başlaması, ayrıca toplumda oldukça iyi bir konumda bulunmalarına bağlı olsa gerektir ki hristiyanların isim koyma hususunda daha bir serbest hareket ettikleri rivayet edilmektedir. Câhız bu gelişmelerden rahatsız ve şikâyetçidir. Onların Hasan, Hüseyin, Abbas, Fadl, Ali gibi isimleri aldıklarını belirtmekte, "Bir Muhammed ismini koyamadıkları kaldı" diye yakınmaktadır. Câhız'ın verdiği oldukça ilginç bir bilgiye göre hristiyanlar Muhammed ismini vermemekle birlikte Ebü'l-Kâsım künyesini kullanıyorlardı.[160]

Verilen bu bilgiler çerçevesinde İslâm toplumunda gayrimüslimlerin kendi kültürlerini terkettiklerini, zaman içinde zimmî statüsünde yaşadıkları bir toplum tarafından kültür bakımından eritilerek isimlerini bile yitirdiklerini ve yakın zamanlara kadar Bulgaristan gibi bazı ülkelerde dikkatleri çektiği üzere zorla kendi kültürlerine ait isimlerin değiştirildiğini düşündürecek her hangi bir durum söz konusu değildir. Onlara bir baskı uygulanması bir yana bizzat o dönemin müslümanları tarafından kaygıyla izlenen bir başka durum söz konusudur. Bu bakımdan akla gelen tek şey uzun zamandan beri gayrimüslimlere karşı izlenmesi gereken siyaset bir yana, sosyal refah seviyesi artmış ve kendi kültürüne bile uzaklaşmaya başlamış olan bir toplumda hristiyanların sosyal hayattaki başarılarının (tabâbet, ticaret, tercüme vb.) ardından kendilerini daha güçlü hissetmeye başlamaları ve toplumda rahat hareket etmelerini engelleyici bir unsur olarak kendilerine icbâr edilen bazı ayırıcı kılık-kıyafetler yanında isimlerini de terkederek istedikleri şekilde hareket edebilmeleridir. O dönemde zimmîler Abbâsî devlet yapısında görülen sosyal tabakalara has kıyafetleri, yine Câhız'ın bildirdiğine göre giymiyorlardı. O halde onların halk arasında mevcut olan gayrimüslim imajından kurtularak daha rahat olmak istemeleri garipsenmemelidir. Zamanla isimlerini değişti-

160 Câhız, *er-Redd ala'n-Nasârâ*, *Resâilü'l-Câhız*, III, 317.

ren ve olayların küllenmesi ile kimin kim olduğu bilinmeyen bir toplum şekillenmesi bazı ülkeler tarafından da tarih içinde tecrübe edilmiştir. Bu durum devletlerin zayıflaması anında önem arzeden bir husus olup Abbâsîler döneminde bunun bir tesir icra edip etmediği hakkında bir şeyler söylemek, hristiyanların devlet kademelerinde çalışabilmek için isim değiştirme zorunluluğu hissetmeyecek kadar rahat olmalarından dolayı mümkün görünmemektedir. Abbâsî halifeleri bazı siyasî sebeplerden dolayı devlet kademelerinde gayrimüslimleri çalıştırmaya olumlu bakmışlardı. Dolayısıyla devlet kademelerine girebilmek için ismin bir önemi bulunmamaktaydı. Ama halk arasında bunun ne kadar önem arzettiği sosyal ilişkilerin daha rahat sürdürülebilmesi bakımından çok iyi bilinir.

Müslümanların zaman zaman şikâyetçi oldukları bu hususa bağlı olarak, halifeler tarafından çıkarılan emirnâmelerde gayrimüslimlerin müslümanların isimlerini almamaları şeklinde bir ifade dikkatimizi çekmedi.

Hristiyanlar kendi kültürlerinden getirdikleri isimleri rahatça kullanabilmeleri dışında, gerek kendi aralarında gerekse ibadetlerinde kendi lisanlarını kullandılar. Bizans Kilisesi'nden kopan Nastûrîler, Bizanslıların kullandığı Yunancayı terkederek biraz da tepkisel olarak Süryânîceyi tercih ettiler. Ya'kûbîler ise mahalli lisanları Kıptîceyi ve Süryânîceyi kullanmakla birlikte ibadetlerinde Yunancayı kullanmayı sürdürdüler.[161] Onların İslâm topraklarında yaşadıkları süre içinde kullandıkları lisanlarla ilgili herhangi bir zorlama söz konusu olmadı. Bununla birlikte, Mainardus'un da ifade ettiği üzere, miladî sekizinci yüzyıl başlarından itibaren Arapça, bölgede hristiyanlar tarafından daha fazla kullanılır oldu. Yunanca ve Kıptîcenin yerini aldı.[162] Bunda, asırlarca aynı kültürün içinde kalmak kadar, ileride detayları verile-

161 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 29, 32; Kâsım Abduh Kâsım, s. 37.

162 Mainardus, s. 425.

ceği üzere, Abbâsî halifelerinin devlet kademelerinde hristiyanların çalışmalarına olumlu bakmalarının tesir etmiş olması muhtemeldir. Bu insanlar bir hayli yekün tutuyordu. Onlar, özellikle divanların artık tamamen Arapça kullanıldığı Abbâsîler döneminde çalışabilmek için Arapçayı öğrenmek zorundaydılar.

Suriye zaten Arap kabilelerinin bulunduğu bir yer idi. Mısır ise, dokuzuncu yüzyıla kadar kendi lisanını kullanmıştır. Bölgedeki dokuzuncu yüzyıl hristiyan yazarlarının pek çoğu Arapça yazmışlardır. İskenderiyeli Melkî Saîd b. Batrîk (Eutychii), çağdaşı Yâ'kûbî Sâvîrûs b. Mukaffâ eserlerini Arapça telif etmişlerdi. Öte yandan Sâvîrûs, dokuzuncu yüzyılda Mısır hristiyan toplumunda Grekçe ve Kıptîce bilenlerin bir hayli azaldığını kaydeder.[163]

Bu husus dil bakımından bir kültür sömürgeciliğini değil, sadece zaman içindeki tabii gelişmeleri göstermektedir. Bu insanlar öğrendikleri Arapça ile kendi dinlerini ve inançlarını ifade edebilme hürriyetine de sahiptiler. Bu hususu toplumda görülen kelamî tartışmalarda uzunca işleyeceğiz. Bazı bölgelerdeki bu tabii gelişmeler dışında bölge insanlarından lisanlarını korumayı sürdürenlere hiçbir baskının uygulanmadığı reddedilemez bir husustur. Yâkût, on üçüncü yüzyılda Vâsıt ve Huzistan arasında yer alan Tîb şehri sakinlerinin Nebatlı olduğunu ve Aramcayı kullandıklarını söyler.[164] Öte yandan bölgede bunca asrın geçmesine rağmen hâlâ varlıklarını sürdüren Süryânîlerin ve Kıptîlerin lisanlarını koruyabilmelerinin bir ehemmiyeti olmalıdır.

Din Eğitimi: Başlangıçta hristiyanlara ait okullardaki öğretim temelde dinî idi. Bu okullarda aynı zamanda Yunan bilimlerine ait bilgiler de öğretilirdi. Miladî 270 yılında Antakya'da ve Kaysâriye'de, ardından yirmi sene kadar sonra Nusaybin'de kurulan okullar bu meyanda zikredilebilir.[165] Boer'in verdiği bilgilere göre, miladî 590

---

163 Anawati, "Factors and Effects", s. 39.

164 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 53; Le Strange, *The Lands*, s. 64.

165 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 25, *History of Arabia*, s. 128.

yılından itibaren, Nusaybin okulunun düzenlemeleri ile din ilimleri ve fen ilimleri birbirinden ayrılmış ve birbirinden bağımsız işlemeye başlamıştır. Bununla birlikte Nastûrîler arasında zaman zaman hem rahip okulunu bitirmiş hem de tıp tahsilinde bulunmuş kişiler görülüyordu.[166] Mansûr'un sarayında doktorluk yapmış olan İsa aynı zamanda bir din görevlisi idi.[167]

Din eğitimi veren kurumlar arasında manastırlar başta geliyordu. Manastırlar din eğitiminin verildiği ve din adamlarının yetiştirildiği eğitim yuvaları idi. Ayrıca Üskûl adı verilen özel eğitim yuvaları bulunuyordu. Bunlar arasında Nusaybin, Cündîşâpûr, Medâin, Beâbâ gibi yerler zikredilebilir.[168] Mârî'nin verdiği bilgilere göre Mâr Fesyûn, Mâr İbrahim ve Mâr İlya manastırlarında din eğitimi veriliyor ve birer rahip okulu olarak din görevlisi yetiştiriliyordu.[169]

Bu eğitim merkezlerine sahip Nastûrîler dışında Ya'kûbîler de eski geleneklerini devam ettirmişlerdi. Onlar daha çok Helen kültürünün tesirinde idiler. Özellikle İskenderiye ve Antakya'da kendi kültürlerini devam ettirdikleri okullarda eğitimlerini sürdürmüşlerdi.[170]

Bu okullar İslâm idaresi altında da eğitimlerine devam etmişler ve buralardan başta patrikleri olmak üzere dinî teşkilatları için gerekli olan din adamlarını yetiştirmişlerdir. İncelediğimiz dönem içinde hristiyanlara karşı çıkarılan zorlayıcı emirnâmelerin hiç birisinde onlara ait din okullarını denetim altına alıcı, kısıtlayıcı bir hükme rastlanmaz.

---

166 Boer, s. 13.

167 Bk. s. 418.

168 Mârî, s. 61, 63, 66, 75, 77.

169 Mârî, s. 62, 75, 76-77.

170 Helenistik kültürün merkezleri olan İskenderiye, Urfa, Antakya ve bir dönem için Cündîşâpûr için bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1988, s. 35-41.

Toplumda çocukların dinî eğitimlerini sağlayan hristiyan müeddibler de bulunuyordu. Vâsıt'ın bir köyünde yaşayan Ma'rûf el-Kerhî'nin hristiyan anne babası oğullarının daha iyi yetişebilmesi için kendisini hristiyan bir müeddibe vermişlerdi. Lâkin çocuk, teslis inancını bir türlü anlayamadığı için çok fazla soru soruyor ve kabul etmediği için de dayak yiyiyordu. Bunlara dayanamayan Ma'rûf, sonunda kaçarak İslâm'ı benimsemiş idi.[171]

İslâmiyet'in gayrimüslimlere tanımış olduğu din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde onlar, ibadetlerini istedikleri gibi icra ediyorlar ve ibadet şekilleri ne olursa olsun kendilerine karışılmıyordu. İslâm'da heykeller yasak olmasına rağmen, kilise ve manastırlarına İsa'nın, Meryem'in ve diğer azizlerin heykellerini rahatlıkla koyuyorlardı. Özel günlerini anlatan tablo ve mozaiklerini mabetlerinin duvarlarında sergileyebiliyorlardı.[172] Hristiyanların mabetlerinde kendi inançlarını temsil ettikleri resim ve heykellerine bir müdahalenin söz konusu olduğuna dair bir rivayete rastlanmaz. Kiliselerin dışında yer alan bazı heykeller ile ilgili uygulamaları ve sebeplerini bir sonraki başlık altında inceleyeceğiz.

Öte yandan burada şu hususa da temas etmek gerekecektir. Bazı âlimler hristiyanların heykeller veya haçlar karşısında tazimde bulunuşlarını putperestlik olarak görmüşlerdir. Putperestliğe karşı İslâmiyet'in yürüttüğü mücadele göz önüne getirilirse onları da bu kategoriye sokmayı düşünen bu âlimlerin görüşleri ne toplumda ne de siyasî otorite sahiplerinin indinde bir değer taşımamıştır. İslâmiyet gayrimüslimlere din ve ibadet hürriyetini tanırken onların ibadetlerini tasnif etmemiş, herhangi bir hususa dikkat çekmemiştir. Dolayısıyla onların bu heykeller önünde tazimde bulunuşlarına karışılmamıştır. Hatta zaman zaman kiliselerdeki heykeller ve hristiyanların bu hey-

---

171 Ebû Ali ed-Dekkâk'tan naklen İbn Tağriberdî, II, 167.

172 Cevâd Ali, VI, 650.

kellere gösterdikleri ta'zim, bazı müslüman şairlerin mısralarında teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Hüseyn b. Abdullah b. Ubeydullah b. Abbâs bir mısraında, kilisedeki din adamı, aziz saydığı heykelin -muhtemelen Meryem'in- önünde nasıl eğiliyorsa, eşinin önünde öylece eğildiğini ve eşine tapınırcasına bağlı olduğunu dile getirir.[173]

Hristiyanların İslâm Topraklarında ve Çevre Ülkelerde Misyonerlik Faaliyetleri: Bilindiği üzere pek çok dinin hedefi, yayılmak ve daha geniş kitleler tarafından tanınmasını sağlamaktır.[174] Bu bakımdan da tebliğ faaliyetleri her din açısından önem taşıyan bir husustur. Din hürriyeti açısından kendilerine büyük bir kolaylık sağlanan hristiyanların misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş olmaları bu bakımdan pek tabiidir. Özellikle ilk dönem anlaşma metinlerinde görülmediği halde daha sonraki asırlarda bilhassa miladî on birinci yüzyıldan sonra zimmînin akdini bozan durumlar adı altında verilmeye başlayan misyonerlik faaliyetleri ile ilgili maddeler,[175] gayrimüslimlerin İslâm ülkelerinde yoğun bir misyonerlik faaliyetine giriştiklerini göstermektedir. Bununla ilgili olarak Haçlı Seferleri'nin ardından büyük bir manevî destek almış bulunan hristiyanların yoğun bir propagandaya yönelmiş oldukları düşünülebilir ise de sosyal olayların hukuk kararlarına ne derece yön verdiği hususunu ayrı bir sahanın araştırma konusu olarak görüyor ve bu noktada herhangi bir tespitimizin olmadığını ifade etmek istiyoruz. İncelediğimiz kaynaklarda Abbâsîler dönemine ait olmak üzere hristiyanların İslâm topraklarında misyonerlik faaliyetleri yaptıklarına ve bunların idarî merciler tarafından takip altına alındığına dair müşahhas örnekler tespit edememiş bulunuyoruz.

---

173 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III, 63-64.

174 Özellikle kabilelere ve milletlere has dinlerin, yayılma amacı gütmediği ve içine kapanık bir kült oluşturduğu bilinmektedir. Yayılma amacı gütmeyen bir din olarak burada bozulmuş şekliyle Yahudilik örnek olarak verilebilir. Geniş bilgi için bk. Sarıkçıoğlu, s. 36, 98-100; Kuzgun, "Misyonerlik", s. 60-61.

175 Bk. s. 193-194; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 729.

Öte yandan araştırmacılar tarafından verilen bazı bilgilere göre hristiyanların misyonerlik faaliyetlerini çevre ülkelere yönelttikleri ve pek çok misyoner gönderdikleri anlaşılmaktadır. Biraz önce on birinci yüzyıla kadar İslâm hukuk kitaplarında zimmînin dinî propoganda yapması ve bunun zimmet akdini bozması ile ilgili bilgilere rastlanmadığını ifade etmiştik. O halde çevre ülkelere misyonerlik faaliyetlerinin uzanması İslâm topraklarında bu faaliyetleri yürütemeyişlerinin bir sonucu olabilir mi? Abbâsî toplumunda hristiyanların misyonerlik faaliyetlerinde bulunup bulunmadıklarına dair müşahhas örneklerimiz olmadığı için biz burada sadece hristiyanların çevre ülkelerde yürüttükleri misyonerlik faaliyetleri ile ilgili bilgiler üzerinde duracağız.

Çin'in Singan fu bölgesine miladî 781 tarihinde dikilen kitâbede, altmış yedi Nastûrî misyonerinin adları ve çalışmaları yadedilir. Yine bu kitâbede yer alan bilgilere göre, miladî 635 yılında, Nastûrî misyonerlerinden Alopen, İmparator T'ai-tsung ile tanışır. Kitâbenin sonunda yer alan din adamlarının isimlerindeki kabarıklık yüz elli sene gibi bir zamanda Nastûrîlerin Çin'e pek çok din adamı gönderdiklerini göstermektedir. Hindistan'daki Malabar St. Thomas Kilisesi'nin Bağdat patrikliğine bağlanmış olması da onların misyonerlik faaliyetlerinin bir sonucu idi. Şüphesiz ki, sırf coğrafî sebeplerden ötürü Nastûrîler, Monofizitlere kıyasla, Hindistan ve Çin gibi bölgelerde misyonerlik faaliyetlerine girişmekte daha müsait durumda idiler.[176] İslâm tarihi yazarlarından İbn Asâkir'in bir kaydı da bunu doğrulamaktadır. Tacir Selît b. Sübey', Çin'de hristiyan rahiplerden birisiyle karşılaşmıştır.[177] Bu arada Mansûr tarafından sürgüne gönderilen doktor Şühlâfe'nin Hindistan'a gönderildiğine dair Mârî tarafından verilen

176 Moorhead, s. 586; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 546.

177 İbn Manzûr, *Muhtasar*, III, 298.

bilginin,[178] onların buradaki varlıkları ile ne tür bir alakası bulunduğu araştırılmaya değer bir husustur.

Bugün sahip olduğumuz bilgilere göre Abbâsî topraklarının diğer bir kilisesi, İskenderiye patrikliği, misyonerlik çalışmalarını Mısır'ın dışına kadar ulaştırmıştı. Etiyopya Patrikliği ve Nübye hristiyanları ile sıkı bir bağ kurulmuştu. Patrik Isaac, Etiyopyalılar ile Nübyeliler arasındaki bir anlaşmazlıkta arabulucuk görevini üstlendi. Bundan önce, patrik III. John vali Abdülazîz tarafından, Etiyopya ve Nübye ile bağlantıları sebebiyle takibe alınmıştı.[179]

Patrik Yûsab (227-242/841-856) zamanında Etiyopya'da Yâ'kûbîlerin bir matrânları bulunuyordu. Orada görevli bulunan matrân şahsî bazı problemlerinden dolayı Mısır'a geri dönmüşse de Etiyopya meliki onu tekrar geri istemiş ve patrik tarafından tekrar görevlendirilmişti. Bu arada, pek çok rahip de Afrika'ya gönderilmişti.[180]

Bu örnekler göz önüne alındığında, patriklik merkezlerinin İslâm toprakları haricindeki ülkelere misyoner gönderdikleri ve oralarda başarılar kazandıkları anlaşılacaktır. Abbâsî hilafet merkezinin bu faaliyetlere nasıl baktığını söylememize imkân tanıyacak bilgilerden yoksunuz. Sadece Emevîler döneminde vali Abdülazîz'in Etiyopya ve Nübye hristiyanları ile bağ kurmaya çalışan III. John'u takip altına alışı kayda geçmişse de bunun mahiyeti hakkında geniş bilgi sahibi değiliz. Öte yandan patriklerin Emevîler döneminde bazı kararlarda tam bağımsız hareket edemediklerini, halifenin iznine tabi olduklarını düşündürecek bazı bilgiler mevcuttur. Zira patrik Semyûn es-Süryânî, Hintlilerin, dinî görevlerini yerine getirebilmek üzere kendilerine bir papaz tayini taleplerini, ancak halifeden izin aldıktan sonra yerine

---

178 Mârî, s. 69. 377 (987) senesinde Çinden gelen bir rahibin Nedîm'e verdiği bilgilere göre Çin'de hristiyanlık tesirini kaybetmek üzereydi. Patrik oraya bir grup din adamını göndermişti. Bk. Nedîm, s. 412-413.

179 Frend, s. 263.

180 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

getirebilmiştir.[181] Bu bilgileri aktardıktan sonra Abbâsîler dönemine bağlı olarak sadece şu iki hususu ortaya koymakla yetineceğiz.

Abbâsî idaresinde bulunan hristiyanların çevre ülkelere gönderdiği misyonerlere Abbâsî halifelerinin izin verip vermediği hakkında bilgilerimiz bulunmamaktadır. İkinci husus hristiyanların İslâm topraklarında yürütebilecekleri misyonerlik faaliyetlerinin kısıtlanmış olmasının veya onların İslâm sınırları dâhilinde dinlerine yeni müntesipler bulma ümitlerini yitirmiş olmalarının, onların çevre ülkelere misyonerlik faaliyetlerini yaymalarında ne derece rol oynadığı hususunda da elimizde malzeme bulunmadığı için söylenebilecek bir şey bulunmamaktadır.

Bir başka açıdan hilafet sınırları dışından gelmiş bulunan hristiyanların Abbâsî topraklarında nasıl karşılandığı hususuna da temas etmek istiyoruz. Halife Mu'tasım zamanında hristiyan Nübye Krallığı'nın başında bulunan George Bağdat'ı ziyaret etmişti. Onun Bağdat ziyareti ve Bağdat sokaklarında haçlarla, özel kıyafetlerini giymiş olan çevresindeki din adamları ve maiyyeti ile beraber gezmesi bir hayli mutantan bir tablo sunmuştu.[182] Patrik Diyonisuyus olayların müşahidi olarak şöyle der: "Yeni kurulmuş olan Samarra'da halifeyle birlikte idim. Daha sonra doktoru Süleyman'ı bana göndererek kral Lazur George ile görüşmemi istedi..."[183]

Öte yandan batılı hacıların uzun seneler Kudüs'ü ziyaretleri engellenmemişti. On birinci asrın ilk yarısında Nâsır Hüsrev 438 (1047) yılında Kudüs yakınlarındaki Beyt Lahm kasabasında karşılaştığı birçok hristiyan hacıdan bahseder. Bu hacıların İslâm hâkimiyetinin uzun asırları içinde bir zorlukla karşılaştıklarını düşünmek mümkün değildir. Yalnız dönemimizin sonlarına doğru günün siyasî çözülme-

---

181 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492.

182 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 224-225, *Târîhu'z-Zemân*, s. 30.

183 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 225, *Târîhu'z-Zemân*, s. 30-31.

leri ve yeni güçlerin hâkimiyetlerini tesis gayretleri sırasında bazı problemlerin yaşandığını kabul etmek gerekecektir. Haçlı Seferleri öncesinde Türk hâkimiyeti altındaki Kudüs'te her ne kadar batılı hacıların gelmelerine karışılmıyorsa da onlardan ziyaret için belli bir miktarda bağış alınıyordu. Bazen hacıların engellendiği de oluyordu. Sahil halkının Avrupalı hacıların Beytülmakdis'e gitmelerine engel olduğu şeklindeki bilgiler, tarihçi Azimî'nin 486 (1093) yılı kayıtlarında dikkatleri çekmektedir. Haçlı Seferleri'nin başlamasından çok kısa bir süre önce ortaya çıkan bu durum, belki de artık bağcıyı dövmekten başka bir şey ifade etmiyordu.[184]

184 Nâsır Hüsrev, s. 55; Mazaherî, s. 44-45; Azimî, s. 28; Michel, *Süryanî Patrik*, s. 44; Moshe Gil, "Aliya and Pilgrimage in the Early Arab Period (634-1009)", *JC*, III, 168; Abdü'l-Azîz ed-Dûrî, "el-Kudüs fi'l-Fetreti'l-İslâmiyyeti'l-Ûlâ mine'l-Karn es-Sâbi' hattâ'l-Karn el-Hâdî Aşara", *el-Kudüs fi't-Târîh* (trc. Kâmil Cemîl el-Aselî), Ammân 1992, s. 135.

MABETLERİ

1. KAVRAMLAR VE GENEL BİLGİLER

Hristiyanların mabetlerini ifade etmek üzere kaynaklarda kenîse, bîa, deyr, umr, kalâye, savmea gibi kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimelerden bazılarının farklı veya eş anlamları bulunması yanında, zaman içinde yeni anlam ve ayırımları üstlendikleri de tespit olunmaktadır.

Kur'ânı Kerîm'de Hâc suresinin kırkıncı âyet-i kerîmesinde geçen savâmı', biya' ve salavât kelimelerine müfessirler tarafından farklı anlamlar verilmiş olmakla birlikte genelde savmea ve bîa kelimelerinin hristiyan mabetlerini ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Taberî tarafından nakledilen görüşlerin büyük bir kısmı ve bizzat kendisinin tercihi de bu yöndedir.[185] Biraz sonra da görüleceği üzere âyet-i kerîmeyi açıklamaya çalışan âlimlerin ifadelerinden, o dönem müslümanlarının hristiyan kültürü hakkında bilgilerinin net olmadığı ve kelimelere zaman içinde farklı anlamlar verildiği kaydedilmesi gereken bir husustur. Pek çok âlimin bazen kelimeleri birbirinin yerine, bazen de oldukça farklı tarif ve tasniflerle değişik dinlere ait mabetleri ifade etmek üzere kullanmış olmaları bile bu hususu ortaya koymaya yeterlidir.

---

185 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 175-176, 178. İlk dönem müfessirleri tarafından tercih edilen görüşlerin çoğuna göre âyet-i kerîmede geçen "salavât" kelimesi, yahudi mabetlerini ifade ediyordu. Necrân üskûfu Ebü'l-Hâris b. Alkame'ye verilen emannâmede yer alan salavât kelimesi de bunu ifade ediyor olmalıdır. Zira bugünkü bilgilerimize göre Necrân'da az miktarda yahudi de bulunmaktaydı. Emannâme için bk. Hamîdullah, *Mecmûatül-Vesâik*, s. 179.

Hz. Muhammed'in Necrân hristiyanları ile yaptığı anlaşmada dikkatlerimizi çeken "bîa-biya'" kelimeleri[186] ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemi komutanlarının birçok şehir ahalisiyle yaptıkları anlaşmalarda karşımıza çıkan "kenîse-kenâis"[187] kelimelerinin her biri herhangi bir ayırımı üstlenmeksizin hristiyanlara ait mabetlerin tamamını ifade ediyordu. O dönemde "deyr" kelimesine metinlerde rastlanmaz. Kelimenin içerdiği anlam ve ayırımı ifade eden ayrı bir kelime de görülmemektedir. Bunlara ilave olarak yahudilerle yapılan ve mabetlerini konu edinen bir anlaşma metnine de sahip değiliz. Zira onlar, çoğu yerde daha önceki statülerinin bir devamı olarak anlaşmalarda hristiyanlara bağlı bir cemaat olarak değerlendiriliyordu.[188] Buna bağlı olarak İslâm tarihinin ilk dönemlerinde onlara ait mabetlerin de bu kelimelerle ifade edildiği rahatlıkla söylenebilir.

Ebû Bekir'in Şam'a gönderdiği Yezîd b. Ebû Süfyân'a, sefere çıkmadan önce söylediği "Seferleriniz sırasında kendilerini savâmi'a hapsetmiş insanlarla karşılaşacaksınız" şeklindeki[189] sözleri dikkate

---

186 İbn Sa'd, I, 288; Ebû Yûsuf, s. 72; Hamîdullah, *Mecmûatül-Vesâik*, s. 176, 179. Ayrıca Ebû Bekir'in Necrânlılara gönderdiği emannâmede de aynı lafız görülür. Ebû Yûsuf, s. 73. Bîa ve kenîse kelimesinin daha sonraki dönemlerde farklı dinlere ait mabetleri karşılamak üzere kullanıldığı da olmuştur. Bu fikre götüren bazı örnekler için bk. Ebû Yûsuf, s. 127, 138; Medâinî'nin bir rivayeti için bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV A, 27. Müfessirlerden bu görüşte olanlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 176. Zemahşerî (ö. 538/1143) ise, bîa kelimesinin hristiyan mabeti olduğu görüşündedir. Bk. *Esâsü'l-Belâğa*, I, 73.

187 Kelime Süryânîce Keneşet-Knouchto kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. İbrânîcede kelime Kenîsetâ şeklinde kullanılmıştır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 199; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 201; Cevâd Ali, VI, 649. Kinâs kelimesi Arapça'da, çeşitli ot ve kamışlardan yapılmış korunmaya yarayan çardak anlamına gelmektedir. Bk. Müberred, II, 298. Buradan hareketle kelimenin aynı misyonu yüklendiğini ve hristiyanlığın ilk yıllarında rahiplerin mütevazı sığınaklarının bu çardaklardan oluştuğunu düşünebiliriz. Bu arada Kenîse isimli, Massîsa'ya yakın Şattü'l-Bahr'da küçük bir kalenin mevcudiyetine de işaret etmek istiyoruz. Bk. İstahrî, s. 63; Yâkût, *Mu'cemü'l-Buldân*, IV, 485.

188 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 170 (trc. 177).

189 Vâkıdî'de yer alan bir nakilde bu rivayet peygamber tarafından Mûte seferi için hazırlanmış olan orduya hitabede yer almıştır. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, London 1966, II, 758.

alınacak olursa "savmea" kelimesinin o dönemde kullanıldığı anlaşılmakta ise de bu kelimenin hangi mabedi ifade ettiği hususunda bilgi sahibi değiliz. Bununla birlikte ilk dönem müfessirlerinden Dahhâk'ın görüşü, savmea kelimesinin rahiplere ait küçük mabet karşılığı olduğu şeklindedir.[190] Buhârî'deki bir kullanımda ise İsrâiloğullarına mensup Cüreyc isimli bir rahibin savmeasından bahsedilir. Bu durumda savmea kelimesinin net bir ayırımı üstlenmediğini ve her iki din için de kullanıldığını düşünmek uygun olacaktır.[191]

Bununla birlikte zamanla yerleşim yerlerinde inşâ edilmiş olan mabetlerin bîa-kenîse (kilise), yerleşim yerleri dışında kalan mabetlerin de deyr (manastır) olarak adlandırılması belirginlik kazandı. Şâbüştî'nin yaşadığı hicrî dördüncü asra kadar şehirlerdeki mabetleri ifade etmek üzere bîa ve kenîse kelimelerinin her ikisi de kullanıldı.[192] Daha sonraki dönem yazarlarından Yâkût, bazen ikisinin birbirinden ayrılarak, yahudi mabetlerine kenîse, hristiyan mabetlerine de bîa

---

190 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 175. Zemahşerî de bu görüşü tercih etmiştir. Bk. *Esâsü'l-Belâğa*, I, 291. İbn Kayyim'in verdiği bilgilerden birisine göre, sûmia yol üzerindeki tek kişilik mabet anlamına gelmektedir. Bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 669. Farklı görüşler için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 175 vd.

191 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 40-41; Buhârî, Enbiyâ, 50; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 50. Tirmizî tarafından nakledilen bir hadiste (Tirmizî, 3340) savmea kelimesi hristiyan mabedi olarak kullanılır. Müfessirlerden Kurtubî de sûmia kelimesinin hristiyan mabetleri için kullanıldığına dair bir bilgi verir. Kurtubî, XII, 71. Coğrafyacılardan Yâkut, Mâr Yuhannâ Manastırı'nın kapısına yakın bir yerde Melkîlere ait bir savmeanın varlığından bahseder. Melkî hristiyanlara ait mabetlere has bir ismin mevcudiyetini bilmiyoruz. Onun için bunu ortak bir kelime olarak değerlendiriyoruz. Bk. *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 537. İslâm tarihi kaynaklarından İbn Tağriberdî tarafından nakledilen bir bilgiye göre, Mısır valisi Mesleme b. Mahled tarafından Amr Mescidi'nin doğu tarafına dört sûmia (küçük oda) yaptırılmıştır. Bu bilgi bize, sûmia kelimesinin müslümanlar tarafından da kullanıldığını göstermektedir. Bk. I, 68.

192 Şâbüştî, s. 236. Şâbüştî'de yer alan bir mısrada şair Ebû Nüvâs Fîk Manastırı için biya' kelimesini kullanır. Aynı şekilde Yezîd b. Muâviye de Dımeşk yakınlarındaki Mâtirûn'da yer alan manastırlar için biya' kelimelerini kullanır. Sadece birkaç örnek olarak karşımıza çıkan bu kelimelerin vezin icabı bu şekilde kullanıldıkları akla gelmektedir. Bk. Müberred, I, 384; Şâbüştî, s. 206.

denildiğini ifade ediyorsa da, bu ayrım ve kullanım, hem kendinden önceki dönemlerde hem de sonraki zamanlarda pek tutulmamış görünmektedir.[193] Meselâ, miladî onuncu yüzyıl yazarlarından Makdisî, ünlü coğrafya kitabında kenîse kelimesini bazen yahudi mabetleri için kullanırken, bazen de hristiyan mabetleri için kullanır. Ayrıca, daha sonraki dönem yazarlarından Makrîzî, kenîse kelimesini hem hristiyan mabetlerini, hem de yahudi mabetlerini ifade etmek üzere müşterek kullanmaktadır.[194]

Biraz önce kısaca zikredildiği üzere yerleşim yerleri dışında kalan, genelde yüksek mevkilerde, nadir olarak da çöllerde inşa edilmiş olan mekânlara deyr adı verildi.[195] Sunduğu bilgilere, önde gelen coğrafyacılardan Yâkût'un nakilleriyle ulaşma imkânı bulabildiğimiz miladî sekizinci yüzyıl yazarlarından Hâlidî ile miladî dokuzuncu yüzyıl yazarlarından Şâbüştî *Diyârât* adlı eserleriyle Deyr-Kenîse ayırımını açık bir şekilde vurguladılar. Nadir olmakla birlikte bu yazarlar

---

193 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 495; Zemahşerî de kenîse kelimesinin karşılığını yahudi mabedi olarak verir. *Esâsü'l-Belâğa*, II, 321.

194 Makdisî, s. 123, 171-172; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 464, 510; Zebîdî, IV, 235; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 199. Ayrıca bk. Cevâd Ali, 649-650. Yâkût bir rivayetinde Debîl'de bulunan yahudi, hristiyan ve mecûsîlere mabet garantisi verildiğine dair bilgileri aktarırken muhtemelen kendi döneminin kavramları çerçevesinde, kelimeleri bu ayırımı -yahudi mabetleri için kenîse, hristiyan mabetleri için biya- aksetttirecek şekilde kullanmıştır. Bk. *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 439.

195 *İslâm Ansiklopedisi*'ne, "Kenîse" maddesini yazmış olan batılı araştırmacılardan Arendonk, Yâkût'un *Mu'cem*'ini kaynak olarak kullanmış olmasına rağmen, kilise-manastır ayırımına işaret etmez. Bk. C. Van Arendonk, "Kenîse", *İA*, VI (İstanbul 1977), s. 575-576. Diğer yanlış bir tanımlama için bk. Güç, s. 141. Kenîse-Deyr ayırımını veren Yâkût kitabının bir yerinde "Tayr Dağı'nın yüksek bir yerinde Keff Kilisesi var." derken muhtemelen orada bir yerleşim yerine işaret etmektedir. Eğer burada bir yerleşim yerinin mevcudiyetini vurgulamak istememiş ise yazarın bir yerde hataya düştüğünü söyleyebiliriz. Krş. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 103. Bir zamanlar daire şehrin çevresinde, yerleşim alanlarının dışında yer alan manastırlar, bu yerlerin iskânı ile zaman içinde kenîse olarak zikredilmeye başlandı. Mârî, s. 89, 102; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 147. Araştırmacılardan Babû İshâk, deyr-kenîse ayırımını kavrayamamış olmalıdır ki, manastır olarak verdiği isimleri, ayrıca kilise olarak da verme yanlışlığına düşmüştür. Bk. Bâbû İshâk, s. 144-145.

ve kendilerinden sonra gelen coğrafyacılar tarafından deyr kelimesinin eş anlamlısı olmak üzere umr kelimesi de kullanıldı.[196]

Bu ayırım sonraki dönem yazarlarında da görüldü. Özellikle Yâkût, "diyârât" başlığı altında alfabetik olarak sadece manastırları tanımladı. Makrîzî de, manastırları "diyârât", kiliseleri de "kenâis" başlığı altında sundu.[197]

Muahhar yazarlardan Yâkût ve İbn Kayyim'in hristiyanların mabetlerini ifade eden kelimeler arasında kalâye kelimesine de temas ettikleri görülür. Aslında Şâbüştî kitabında kalâye kelimesini kullanmaktaysa da kelimenin anlamına dair bir cümleye rastlanmamaktadır. Bu sebeple buradaki tanım, muahhar kaynaklara ait bir tanım olacaktır. İbn Kayyim kalâye kelimesini, şehir dışında bir tek rahip için inşa edilmiş olan yer şeklinde tanımlarken Yâkût sadece manastır gibi bir yapı demekle yetinir.[198] Kalâye adı verilen yerler dışında din adamlarının kaldığı daha küçük meskenler de vardı. Bunlara da Ukeyrâh adı veriliyordu.[199]

---

196 Şâbüştî, s. 191, 198, 258; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 511, IV, 154, 155. Yâkût, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin *en-Nebât* adlı eserinde yer alan, "Umr, hristiyanların manastırlarıdır. Arapça'da umr bir çeşit hurma anlamına gelir. Irak hristiyanları manastırlarını bunların dibinde inşa ettikleri için bu ismi aldılar." şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra, bu görüşe katılmadığını, Nusaybin, Cezîre gibi hurma yetişmeyen yerlerde de manastırların bulunduğunu ifade eder. O, ibadet anlamının 'amartü rabbî' yorumunun daha uygun olduğunu, ziyaret 'el-I'timâr-elumre' anlamlarına da uygun düştüğünü, ayrıca ömrün tüketildiği yer şeklinde de düşünülebileceğini belirtir. Bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 154. Süryânîce'de Amrâ (c. E'mâr) şeklinde ifade edilen kelimenin ev, yer anlamına geldiği de burada zikredilebilir. Şâbüştî, s. 191, 1 nolu dipnot. Ayrıca bk. Cevâd Ali, VI, 654.

197 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 495-543; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 501, 510.

198 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 386; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 668-669.

199 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 345. Ukeyrah kelimesinin tekili Kerh kelimesidir. Ukeyrah kelimesi aynı zamanda Kûfe sınırlarında yer alan bir yer ismidir. Ebû Nüvâs'ın mısralarında her iki karşılık, Hanne Manastırı için hem bulunduğu bölge, hem de rahiplerin oturduğu ev anlamı kasdedilerek kullanılmıştır. Yakût'un verdiği bilgilere göre, Kavsâ kelimesi de rahip mabedi anlamına geliyordu. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 242, IV, 413. Kaynaklarda mabet anlamına gelen, fakat yay-

Arapça kaynaklarda, Yunanca aslı Ekklesia olan Kulleys kelimesine de rastlanır. Kelime, kilise (toplantı yeri) anlamındaki Yunanca aslının Arapçalaşmış şeklidir. Kaynaklarda mabet anlamında kullanımı pek görülmez. Sadece Yemen'deki bir kilisenin adı olarak dikkatleri çeker.[200] Mabetlerle ilgili kelimelere dair verdiğimiz bilgileri burada noktalarken konumuzu işlerken dil ve anlam bütünlüğünü sağlamak için kaynaklarda daha belirgin bir şekilde görülen kenîse-deyr ayırımını esas alarak şehirlerde inşa edilmiş olan mabetler için kilise (bîa, kenîse), şehir haricinde inşa edilmiş olan mabetler için de manastır (deyr) kelimelerini kullanacağımızı ifade etmek istiyoruz.

Hristiyanların mabetlerini karşılamak üzere literatürde kullanıldığını tespit etmiş olduğumuz bu kelimelere dair sunulan açıklamalardan sonra Abbâsî coğrafyasında yer alan mabetlerin yapılış tarihlerine ve mabetlerle ilgili bazı hususlara da bir nebze temas etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Paganist Roma'nın hâkim olduğu Filistin topraklarını terkeden ilk hristiyanların Suriye ve Irak topraklarında iyi neticeler aldıklarını daha önce ifade etmiştik. Onların bu bölgelerde yürüttükleri faaliyetlerin bir sonucu olarak bu topraklarda ve hristiyanlığın yayıldığı Mısır'da, Anadolu topraklarında ve geçen zaman içinde Filistin'de birçok mabet yapılmıştı. Bu kiliselerin yapımı Bizans Devleti'nin hristiyanlığı kendisine resmi din olarak seçmesinin ardından daha da hızlanmıştır. Bugün yapım tarihlerini kesin olarak tespit edebildiğimiz mabetlerin sayısı az olmakla birlikte bunların ilk dönemlerden itibaren öncelikle Part ve Sâsânî devletlerinin sınırları içinde kentlerden uzak yerlerde manastırlar şeklinde inşa edildiği, ardından Bizans Devleti'nin hristiyanlığı himayesiyle birlikte geniş bir coğrafyada pek çok manastır ve kilise inşa edilmiş olduğu gerek tarihi kayıtlar, gerekse arkeoloji çalışmalarının sunduğu veriler sayesinde bilinmektedir.

---

gın olmadığı için buraya almadığımız diğer bazı kelimeler için bk. Cevâd Ali, VI, 655-657.

200 Cevâd Ali, VI, 650-651.

İslâm coğrafyacılarından Yâkût ve hristiyan tarihçilerden Mârî tarafından verilen bilgilere göre Hz. İsa'nın ölümünden otuz sene sonra azizlerden Eddî b. Mârî Medâin'de bir kilise inşa etmişti.[201] Her ne kadar bu rivayet, daha sonraları Doğu hristiyanlarının patriklik merkezi olan Medâin kentine bir kudsiyet atfedilmesi şeklinde düşünülebilirse de bugün hâlâ varlıklarını koruyan ve yapım tarihleri Bizans'ın hristiyanlığı himayesinden çok öncelere dayanan mabetler bulunmaktadır. Meselâ Tûr dağındaki St. Catherine Manastırı'nın yapım tarihi bazı vesikaların sunduğu bilgiler çerçevesinde üçüncü yüzyılın sonlarına kadar gerilere götürülebilmektedir. Güney Doğu Anadolu, Cezîre, Mısır, Irak ve Suriye topraklarında Bizans İmparatorluğu'nun hristiyanlığı himâyesinden önce yapılan manastır ve kiliselerin yapım tarihleri ile ilgili bilgiler birçok araştırmacı tarafından ortaya konmuş olup bunların bir kısmı ikinci ve üçüncü yüzyıla ait bulunmaktadır. Özellikle hristiyanlık tarihinde önemli bir yeri olan Urfa Kilisesi'nin mozaiklerinin üçüncü yüzyıla ait bulunduğu bilinmektedir.[202] Öte yandan birkaç asır Roma hâkimiyetinde bulunan kentlerdeki meselâ Antakya'daki kiliselerin yapım tarihleri Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığı kabulü sonrasına rastlar.[203]

Arkeolojinin sunduğu önemli bilgileri dikkatlerinden kaçıran bazı araştırmacılar ve özellikle Bizans Kilisesine (veya Roma Kilisesine) bağlı olmaları hasebiyle bu bakış açısıyla yazan hristiyan yazarlar, İmparator Constantin'den önce hristiyanların mülk edinme, kilise inşa

---

201 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 445-446; Mârî, s. 2.

202 André Grabar, *Le Premier Art Chrétien (200-395)*, Gallimard 1966, s. 53, 318; O'leary, *History of Arabia*, s. 127. Ayrıca bk. Resim-1 ve Resim-3.

203 Saleh Lam'i, "Restoration of the Fatimid Mosque in the Monastery of St. Catherine in Sinai", *AİW*, IV/3 (London 1987), s. 31; Urfa ve çevresi için bk. J. B. Segal, *Edessa*, Oxford 1970, s. 139, 183, 194, 221; Sâsânî Irak'ındaki mabetler için bk. Morony, s. 361-364. Bâbû İshâk Refâil, İslâm'ın zuhuru anında Irak'ta yüze yakın manastırın varlığından bahseder. Bâbû İshâk, s. 134; Antakya'daki kilise ve manastırlar ve yapım tarihleri için bk. Alice Naccache, *Le Dêcor des Églises de Villages d'Antiochène du IVe au VIIe siècle*, I-II, Paris 1992, I, 24-25.

etme hürriyetlerinin olmadığını dolayısıyla da hristiyanların miladî dördüncü asırdan sonra mabet inşa etmeye başladıklarını savunmuşlardır. Bu yazarların ve araştırmacıların konuyu, "Bizans hâkimiyetindeki topraklarda yapılan ilk kiliseler" şeklinde incelemiş olabilecekleri ihtimalini de düşündük. Ancak onların eserlerinde buna dair bir ifade göremedik. Onların temel fikir olarak hristiyanların ilk defa Bizans İmparatorluğu'nun hristiyanlığı himayesiyle birlikte mabet inşa etme imkânına sahip oldukları hususunu vurguladıklarını tespit ettik.[204]

Biz yukarıda verdiğimiz bazı tarihi kayıtlar ve arkeoloji sunuları çerçevesinde hristiyanların oldukça erken dönemlerde mabet inşa etme imkânını elde ettiklerini düşünüyoruz. Yalnız biraz önce tenkit ettiğimiz bu araştırmacılar tarafından ileri sürülen, "Miladî birinci ve ikinci asırlarda özellikle de Roma baskılarının devam ettiği ve hristiyanların toplum hayatından soyutlandığı ortamlarda onların mükemmel mabetler inşa ettiklerini düşünmek söz konusu değildir. İlk oluşumlar cemaat oluşumlarıdır ve kilise kelimesi -ecclessia- mabet anlamında olmayıp hristiyan cemaatini ifade etmiştir. İlk yüzyılın samimi hristiyanları içlerinden çıktıkları yahudi cemaatinin mabetlerinde ibadet ediyorlardı" şeklindeki görüşlere[205] ancak Roma hâkimiyetindeki bölgeler için katılabileceğimizi diğer yerlerde ise birinci yüzyıldan itibaren hristiyanların bazı bölgelerde mabet yapma imkânını elde ettiklerini tekrarlamak istiyoruz. Öte yandan ilerleyen yıllarda Sâsânî hâkimiyetinde bulunan kentlere sığınmış olan hristiyanlar da diğerlerine nazaran daha şanslı olmuşlar ve manastırlarla başladıkları mabet inşasına toleranslı olan Sâsânî krallarının gözetiminde kiliseler inşa etmek suretiyle büyük bir başarı sağlamışlardır.

Mabetlerin yapılış tarihleriyle ilgili bu tespitlerimizden sonra biriki noktaya daha temas ederek İslâm idaresinde mabetlerin durumuyla ilgili bilgilere geçmek istiyoruz. Hristiyanlık tarihinin ilk zamanla-

---

204 Bir-iki örnek için bk. Güç, s. 148-154; Houtin, s. 446, 449.

205 Güç, s. 143-148 ve dipnotlarda zikredilen yazarlar.

rından itibaren inşa edilen bu mabetler, öncelikle Hz. İsa ve Meryem'in aziz hatırasına binaen onların isimlerini alıyorlardı. İlk şehitler ve ilk azizlerin isimlerini yaşatmak üzere bu mabetlere onların da isimleri verilmeye başlandı. Önemli bazı şahsiyetlerin isimlerini almaları yanında bu mabetlerden bir kısmı bulundukları yerlerin isimlerini de aldılar. Meselâ Mîmâs Nehri kıyısında yer alan Mîmâs Manastırı buna örnek olarak verilebilir. Mabetlerin zaman zaman o bölgenin meşhur şahsiyetlerinin isimlerini aldığı da görülmektedir. Muhammed Manastırı bu hususta oldukça orijinal bir örnek olsa gerektir. Dımeşk yakınlarında bulunan bu manastır, Mervân b. Hakem'in torununun oğlu olan Muhammed b. Velîd'e izafe edilerek bu ismi almıştı.[206]

Mabetlerin bir kısmı patriklik merkezi olarak kullanılırken bir kısmı da matranlık merkezi olarak görev yapıyordu. Bağdat'ta uzun seneler patriklik merkezi olarak kullanılmış olan Atîk Kilisesi ile matranlık merkezlerinden birisi olarak kullanılmış olan Vâsıt'ın doğusundaki Kesker Manastırı akla gelen ilk örneklerdir.[207]

Şiirlerde ve tarihi malzemelerde bazen, manastırın ismi verilerek o bölgenin kastedildiği de dikkatleri çekmektedir. Mus'ab b. Zübeyr'e mersiye söylemiş olan Ubeydullah b. Kays er-Rukiyyât "...Câselik Manastırı'nda öldürüldü, bizi üzüntüye boğdu..." derken, o bölgede yapılan savaşa işaret eder. Yine Abdülmelik'e Câselik'te biat edildiği, Mehdî'nin Ganem Manastırı'nda defnedildiği şeklindeki cümlelerde, bölge kastedilmiştir.[208] Bunun yanısıra manastırlardan bazıları bir

---

206 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 533, 538.

207 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 154.

208 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 503; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 350; Taberî, *Târîh*, X, 12. Diğer örnekler için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 526 (Kurra Manastırı), II, 528 (Künnâ Manastırı). Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 120-121 (Cemâcim Manastırı civarında yapılan savaş sonrasında Haccâc'ın hutbesi) Yevm Deyr Cemâcim kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Yine pek çok tarihi malzemede "Deyr Cemâcime

zamanlar bir dağın eteklerinde veya ırmak kenarında yalnız bir mabet iken zamanla önemli bir yerleşim yeri haline gelmiştir. Buralarda müslümanların da oturduğu mahalleler oluşmuştur. Dolayısıyla buralarda yetişen pek çok muhaddis ve kadı buraya nisbetle anılmıştır. Deyr Âkûlî nisbesi buna örnek olarak verilebilir.[209] İlk bakışta bazı yanlışlıklara sebep olabilecek bu tür bilgilerin pek çoğu karinelerden, bir kısmı da metinler arası karşılaştırmalardan anlaşılmakta olup bu tür bilgilerde dikkatli olmaya çalıştık.

2. HZ. MUHAMMED VE DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE HRİSTİYANLARIN MABETLERİ

Tevhit inancını esas alan Kur'ân-ı Kerîm, kutsal topraklarda yaşayan müşriklere dört aylık bir süre vererek onları ya İslâm olmaları ya da savaş seçeneği ile karşı karşıya bırakırken, "Kitap verilenlerden; Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve peygamberin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlere de, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye vermelerini ya da savaş" seçeneklerini sundu.[210]

Şirkin ortadan kaldırılmasını hedefleyen İslâmiyet, müşrikleri, hak dini kabul etmedikleri sürece ölüme mahkûm etti. Bozulmuş kabul ettiği kitap verilen din cemaatlerini de önce gerçek dini kabule davet etti. Kabul etmedikleri takdirde onları İslâmiyet'i tercih etmeye zorlamadı.[211] Ancak İslâm'a girmeyi kabul etmezlerse cizye ödemek

---

katıldı.", gibi ifadeler dikkatleri çeker. Bk. İbn Sa'd, V, 167, VI, 221, 229; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 337.

209 Burada yetişmiş olan bazı muhaddis ve kadılar ile kendilerine Deyr Âkûlî nisbesi için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 395-396.

210 *Kur'ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/29.

211 Burada Hz. Muhammed'in Yemen valilerine yazdığı mektup hatırlanabilir: Bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 201; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 96 (trc. 103). Sonuncusunda sadece "Yahudi yahudiliğinden döndürülmeyecektir." ifadesi yer almaktadır (Ayrıca bk. İbn Hişâm, III, 72). İbn Hişâm'dan naklen Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 5; *Subhu'l-A'şâ*, X, 9. Ateşgede mabetleri ile ilgili farklı uygulamalar için

suretiyle kendi idaresi altında yaşamayı zorunlu kıldı. Bununla onları kültür ve inanç bakımından asimile etmeyi değil, zaman içinde kendi kültürünü onlara daha iyi tanıtabileceği bir ortam sağlamayı hedeflemiş olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Zira İslâmiyet prensip olarak zimmîlere kendi inançlarını yaşama imkânını veriyor, herhangi bir baskı uygulanmasına karşı çıkıyordu.

Dinî hayatın bir parçası olan mabetler hususunda da aynı esaslar gözetildi. Bu uygulamanın nasıl ortaya konulacağı, bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından Hâc suresinin kırkıncı ayetinde açıkça ifade edildi: "Eğer Allah bir kısım insanı diğer bir kısmı ile savuşturup önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mecitler yıkılıp giderdi."[212]

Kur'ân-ı Kerîm'de farklı dinlere ait mabetlerin nasıl korunduğu hakkındaki ifadeler aslında gayet açıktı. Bunun yanısıra bu ayetten neler anlaşılması gerektiği Hz. Muhammed'in hristiyanların mabetlerini ilgilendiren uygulamalarıyla netlik kazanmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu açık ifadelere ve Hz. Muhammed'in anlaşma yaptığı hristiyanlara mabetleri hususunda tanıdığı garantilere rağmen âyet-i kerîme, incelediğimiz dönemde yaşayan bazı müfessirler tarafından oldukça uzak anlamlarla yorumlanmaya çalışılmış, farklı dinlere ait mabetlerin teminat altına alındığı gerçeği âdeta ifade edilmekten çeki-

---

bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 108 (trc.114). Burada Hz. Peygamber'in bu mabetlerin garanti dışında bırakıldığı ile ilgili bir kaydı vardır. Daha sonraki dönemlerde bu mabetlerin yıkılmaması üzerine yapılan anlaşma örnekleri ile ilgili (meselâ Rey, Kûmes, Azerbaycan) olarak bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 444-445 (trc. 456, 468).

212 Çalışmamızın daha önceki baskılarında bu ayet-i kerîmenin tercümesini "Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça anılan camiler yıkılıp giderdi." şeklinde sunmuştuk. İlerleyen yıllar içinde bu ayet-i kerîmeyle ilgili olarak yaptığımız inceleme sonucunda yukarıda verdiğimiz anlamın daha uygun olduğu kanaati hâsıl oldu. Konuyla ilgili tespitlerimizle ilgili geniş bilgi için bk. "Kur'ân'a Göre (Hac 22/40) Hristiyan Mabetlerine Gösterilmesi Gereken Saygı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (Sakarya 2002), s. 71-86.

nilmiştir. Bu âyet-i kerîmeyi açıklamaya çalışan bazı müfessirlerin çalışmalarında, gayrimüslimlerin mabetlerine nasıl bakılacağı hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Muhammed'in tatbikatında açıkça ortaya konulan prensipleri ifade etmekten kaçındıkları izlenimini veren konudan uzak yorumların bulunuşu, zamanla toplumda yaşanan bazı sosyal hâdiselerin âyet-i kerîmenin yorumlanmasında olumsuz bir tesir teşkil ettiğini göstermektedir.[213]

Biz Taberî[214] tarafından da tercih edilen "Müslümanlar sayesinde müşriklerin tehlikelerini bertaraf etmemiş olsaydı..." yorumunun ayette açıkça vurgulandığını belirtmek istiyoruz.[215] Gerçekten de İslâmiyet, hristiyanlığın kadîm izlerinin mevcut bulunduğu Irak ve Suriye gibi topraklarda ele geçirdiği yerlerde yaptığı anlaşmalarla teminat altına aldığı mabetlerin hepsini asırlar boyunca korumuş, lâkin gücünü yitirip de Moğol istilası ile yüzyüze gelince pek çok mabet pagan istilacılar tarafından yıkılıp gitmiştir. Bölgemizde Moğol istilasından çok kısa bir süre önce meşhur coğrafyacı Yâkût (ö. 626/1228) tarafından kaydedilen pek çok mabet ve yer Moğol istilasından sonra

---

213 Taberî, *Câmiul-Beyân*, X, 174-175. Bir hayli ilginç bir yorum Zeccâc tarafından ortaya konulmuştur. Onun düşüncelerine göre, âyet-i kerîmede zikri geçen diğer dinlere ait mabetlerin korunması kendi peygamberlerinin dönemindedir. Meselâ Hz. Musa sayesinde yahudilere ait mabetler korunabilmiştir. Zeccâc biraz da gelebilecek itirazlara kulak verircesine âyetin nazil olduğu dönemde de bu korumanın cari olduğunu, zira o zaman mabetlerin putperest izler taşımadığını ifade eder. Bk. Râzî, XXIII, 36. Aynı düşünceler Kurtubî tarafından da dile getirilir. Kurtubî, daha önceki ümmetlere de cihadın farz kılındığını, dolayısıyla mabetlerin korunduğunu belirtir. Bk. XII, 70.

214 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 175. Zemahşerî ve Nesefî de Taberî'nin görüşleri paralelinde müslümanların sahip olduğu otorite sayesinde müşriklerin saldırı imkânını bulamayışları ve mabetlerin koruma altına alınmış olması sebebiyle bir yıkımın söz konusu olmadığını düşünürler. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 16; Nesefî, II, 1077.

215 Kur'ân'ı Kerîm'de geçen bir diğer âyet-i kerîmede Ashab'ı Kehf için yapılan mabedin mescid olarak zikredilmesi de oldukça dikkat çekicidir. Bu kişiler hristiyan idiler ve olaylar miladî üçüncü yüzyılda meydana gelmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, II, 5-10.

buraları gezen Abdü'l-Hâk el-Bağdâdî (ö. 739/1338) tarafından ancak harabe olarak tavsîf edilebilmiştir.[216]

Bu ön bilgilerden sonra, hristiyanların mabetlerine karşı nasıl bir tavır sergilendiği hususuna geçebiliriz. Yanlız tarih içinde ortaya çıkan birbirinden oldukça farklı uygulamalar sebebiyle konu işlenirken uygulamadaki bu farklılıkları belli başlıklar altında toplamanın yanıltıcı ve yönlendirici olacağını göz önünde bulundurduk. Bu sebeple önce tarihî seyir içinde mabetler ile ilgili uygulamaları, tespit edebildiğimiz kadarıyla ortaya koyacak, değerlendirmelerimizi ise belirlediğimiz dönemlerin sonunda zikredeceğiz.

Hz. Muhammed, gayrimüslimlerin mabetleri hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konulan temel prensibe bağlı kaldı. Kendileriyle sulh imzalamış olduğu hristiyanlara, mabetlerinin yıkılmayacağını, onlara zarar verilmeyeceğini ifade etti. Puthâneler için aynı şeyin söz konusu edilmemiş olması ise Hz. Muhammed'in yürütmüş olduğu tevhîd mücadelesinin tabii bir tezahürü olarak görülmelidir.[217]

Hz. Muhammed tarafından hristiyanlara sunulan mabet garantisine dair ilk ifadeleri Hz. Muhammed'in Necrânlılarla yaptığı anlaşmada görüyoruz. Hz. Muhammed, Necrânlılara gönderdiği emannâmede[218] mevcut kiliselerin kendilerine ait olduğunu ve onlara zarar verilmeyeceğini ifade etmişti.[219] Ayrıca Necrân üskûfları, Benü'l-Hâris

---

216 Abdü'l-Hâk el-Bağdâdî (ö. 739/1338), *Merâsidü'l-Ittılâ' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-III, Beyrut 1954-1955, II, 548-580; Bar Hebraeus, I, 557, 571.

217 Örnekler için bk. İbnü'l-Kelbî, s. 10-11, 12, 16-17, 23-24, 25, 35, 38 (trc. 30, 31, 34-35, 40-41, 49-50, 52); Yemen Zü'l-Hulasa puthanesinin yıkılışı için bk. Buhârî, Meğâzî, 64, Daavât,18.

218 Emannâme metni, ismi verilmeyen bir müelliften Hasan b. Salih-Yahyâ b. Âdem yoluyla nakledilmektedir. Ayrıca Yahyâ b. Âdem sıhhati su götürür bir başka vesikayı Necrânlıların elinde gördüğünü söyler. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 86-87, 88 (trc. 92, 94).

219 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87 (trc. 93); İbn Sa'd, I, 288, 358; Hz. Muhammed'in cizye anlaşması yaptığı Dûme, Eyle, Ezrûh ve Cerbâ halklarına verdiği

b. Ka'b üskûfu ile diğer kabile görevlilerine gönderdiği emannâmede bu garantiyi tekrarlamıştı.[220]

Hz. Muhammed tarafından hristiyanlarla yapılan cizye anlaşmalarında mabetlerinin yıkılmayacağına dair garantilerin sunulduğunu burada tekrar vurgulamak istiyoruz. Hz. Muhammed döneminde, daha sonraki anlaşmalarda karşımıza çıkan kiliselerinin bir kısmına el konulduğu, yeniden kilise yapmamalarının istendiği, yıkılanlarının tamir edilmemesinin vurgulandığı şeklinde sahih herhangi bir belgeye ve ifadeye sahip değiliz.[221]

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra başlayan fetih hareketleri sırasında şehirlerin büyük bir kısmı sulh yoluyla ele geçirildi. Cizye ödemeleri şart koşularak kendileriyle sulh imzalanan gayrimüslimlere, bir ahitnâme ile yükümlülükleri ve hakları sunuldu. Bu dönemde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak sunulan ahitnâmelerde yer alan maddeler arasında fethedilen beldede mevcut bulunan kiliselerin yıkılmayacağına dair garantiler bulunuyordu. Bazı anlaşmalarda onların yeniden kilise yapmalarının yasaklandığı da görülmeye başlandı. Bunun yanında bazı özel şartlar da ileri sürülebiliyordu.

---

emannâmelerde mabetlerle ilgili ifadeler bulunmamaktadır. Bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 116, 118; Vâkıdî, III, 1031; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 272. Cerbâ ve Ezrûh, Eyle'ye bağlı iki küçük yahudi köyü idi. Makdisî, kendilerine Peygamber tarafından verilen emannâmenin yanlarında olduğunu söylerse de metin hakkında bilgi vermez. Makdisî, s. 178; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 611. Dûme'nin İslâmı kabul ettiği şeklindeki rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 532-534.

220 İbn Sa'd, I, 266. Bu üskûfun ismi İbn Sa'd tarafından verilen bilgilere göre (I, 357) Ebü'l-Hâris b. Alkame'dir. Ayrıca bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 179.

221 Daha sonraki bu gelişmelere paralel olsa gerektir ki, hristiyanlar tarafından bazı vesikalar ortaya atılmış idi. Onlar bu vesikalar ile bazı imkânları elde etmeyi düşünüyorlardı. Hamîdullah'ın apaçık uydurma olarak nitelendirdiği Necrânlıların Hz. Muhammed'le yaptığı anlaşmayı ihtiva eden -hristiyanların elinde h. 265'te mevcuttu- iki vesika bir toplumda yaşayan azınlık unsurun kendi mabetleri için neler isteyebileceklerini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir: Kiliselerin yıkılmaması, mescit veya eve tahvil edilmemesi, kiliselerin tamirinde müslümanların yardım etmesi. Bk. *Patrologia Orientalis*, XIII, 601 vd.'dan naklen Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 180-191.

Tespitlerimize göre Hz. Muhammed'den sonraki döneme ait olmak üzere kaynaklarımızda kiliselerin yıkılmayacağına dair teminatın yer aldığı ilk anlaşma[222] Hâlid b. Velîd'in Ânât kentinin idarecesi ile yaptığı cizye akdidir.[223] Bize bu kıymetli bilgiyi ulaştıran İbn İshâk aslında daha önce verdiği bilgilerde Hâlid b. Velîd tarafından Hîre kuşatması sonrasında imzalanan sulhte kiliselerin yıkılmayacağına dair bir madde bulunduğunu söylüyorsa da, hemen akabinde verdiği ahitnâme metninde kiliselerle ilgili herhangi bir maddenin yer almadığı dikkatleri çekmektedir.[224] İbn İshâk devamla anlaşma metni zikretmeden Aynü't-Temr ve Ülleys ahalisi ile de Hîre anlaşmasında yer alan şartlarla sulh imzalandığını belirtmektedir.[225] Aslında İbn İshâk Aynü't-Temr'in savaşla fethedildiğini anlayabileceğimiz cümleler de kullamaktadır.[226]

---

222 Necrânlılara Hz. Muhammed tarafından sunulan garantilerin aynısı Hz. Ebû Bekir tarafından da sunulmuştur. Burada bu anlaşmayı tekrarlamayı istemiyoruz. Hz. Ebû Bekr'in yenilediği anlaşma için bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 88 (trc.94).

223 Ebû Yûsuf, s. 146. Belâzürî'de yer alan Ebû Mihnef'ten gelen bir rivayette, Umeyr b. Sa'd'ın Ömer b. Hattâb'a yazdığı mektupta, Fırat'ın Şam tarafındaki kenarına geldiğini, Ânât ve diğer Fırat kalelerini fethettiğini, bölgedeki Benû Tağlib kabilesinin müslüman olmasını istediğini... belirttiği yer alır. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 250 (trc. 261). Biz Ebû Bekr döneminde fethedildiği görüşünü tercih ediyoruz.

224 Ebû Yûsuf, s. 143-144; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 380-381, *İslâm Peygamberi*, II, 971-972; Taberî, *Târîh*, III, 364. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*'te Ebû Yûsuf tarafından sunulan bilgilerin sadece anlaşma metni kısmını sunmuştur. Bu bakımdan değerlendirmede hatalara sebep olabilmektedir. Taberî ile Belâzûrî'nin verdikleri tarih aynı olup Rebilulevel 12'dir. Taberî'de anlaşma metninde kiliselerle ilgili bir kayıt yoktur. Belâzürî'de sadece Hîrelilerle yapılan anlaşmada mabetlerinin yıkılmayacağı garantisinden söz edilir. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 340 (trc. 347, 348).

225 Ebû Yûsuf, s. 146. Ebû Yûsuf eserinin 142. sayfasında, İbn İshâk'tan naklen Ülleys'in Hîre'den önce kuşatıldığını ve kaledekilerin sulh talebinde bulunduklarını kaydeder. Belâzürî'deki bir kayıt Aynü't-Temr'in anlaşma yoluyla ele geçirildiği şeklindedir. Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 345 (trc. 353). Ülleys Taberî rivayetine göre savaşla ele geçirilmiştir. Bk. *Târîh*, III, 357-358.

226 Ebû Yûsuf, s. 145-146. Taberî, *Târîh*, III, 377, 415; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 152, 345 (trc.159, 353)'de yer alan kayıtlarda savaşla fethedildiği hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Bilgilerindeki bu karışıklıklara rağmen, İbn İshâk'ın Hâlid b. Velîd'in Ülleys ahalisine verdiği ahitnamenin hâlâ onların yanında mevcut olduğuna işaret etmesi dikkatlerimizi Ânât fethi öncesine çekmekle birlikte bugün elimizde mevcut olan vesikalar Hz. Ebû Bekir döneminde kiliselerin yıkılmayacağına dair teminatın zikredildiği ilk anlaşma metninin Ânât Sulhu olduğunu göstermektedir.[227]

İbn İshâk devamla Hâlid b. Velîd'in yaptığı bu anlaşmaların Ebû Bekir tarafından bir ret görmediğini, daha sonra gelen diğer üç halifenin de bunları uygun görerek devam ettirdiklerini ilave eder.[228]

Dönemin diğer anlaşmalarına bakmak gerekirse, Hz. Ebû Bekir zamanında Bizanslılarla yapılan ilk savaşların hristiyanlığın yoğun olduğu Filistin topraklarında vuku bulduğu hemen akla gelecektir. Amr b. Âs, bu topraklarda bulunan Gazze, Sebastiye ve Nablus kentlerini fethetmiş ve onlarla anlaşmalar imzalamıştı. Can-mal ve ev garantisi sunulan bu anlaşmalarda mabetlerle ilgili bir kayda rastlanmamaktaysa da diğer garantilerin de kendilerine sunulduğu ve hiç kuşkusuz mabetlerin de bu garanti kapsamında olduğu kabul edilebilir.[229]

Biraz önce zikredilen yerlerle yapılan anlaşmalarda mabetlerin garanti altına alındığına dair ifadeler kaynaklarda yer almamasına karşın Ebû Bekir'in halifeliği sırasında Şam fetihleri yürütülürken, Şurahbîl b. Hasene tarafından sulh yoluyla ele geçirilen Taberiye kenti sakinlerine kiliselerine dokunulmayacağı garantisinin verildiğine dair kayıtlar belgelerde yer almaktadır. Bununla birlikte kentte müslüman-

---

227 Hâlid b. Velîd'in yaptığı Ânât anlaşması sonrasında Kevâsil, Nukayb ve Kırkîsiya ahalileriyle de Ânât anlaşmasının aynısı imzalanmıştır. Hâlid, Sa'd b. Amr el-Ensârî'yi Irak istikametine gönderdi. Sadûda denilen yerde Kinde ve Iyad hristiyanlarıyla sulh imzalandı. Aynı şartların onlara da sunulduğunu söyleyebiliriz. Ebû Yûsuf, s. 146. Taberî'ye göre Taberiye ve Fihl kentleri Dımeşk'ten sonra fethedilmiştir. Bk. *Târîh*, III, 442-444.

228 Ebû Yûsuf, s. 147.

229 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 188 (trc. 197).

ların cami olarak kullanabilmeleri için bir yer bu anlaşmanın dışında bırakılmıştı. Ancak bu yer bir kilise değildi.[230]

Dımeşk'ın fethinden önce Tedmur, Kusâm, Busrâ, Ezri'at, Ammân kentleriyle anlaşma yapıldı. Ama kaynaklarımız bu kentlerle yapılan anlaşma maddelerinde kiliseler ile ilgili hususlara temas etmezler. Sadece Fihl halkı ile yapılan anlaşmada şehrin çevresindeki duvarların yıkılmayacağı garantisi zikredilir.[231]

Bu durumda akla gelen ilk şey, o kentlerde mabet bulunmadığı düşüncesi ise de bunun yanlış bir sonuç olacağı kanaatindeyiz. Zira bu kentler hristiyanlığın eski yerleşim yerlerindendir. Bizce, anlaşmalarda sadece bazı maddelerin zikredilmesi tarihçilerin kayıtlarını kısa tutmaları ile ilgili bir problemdir. İslâm tarihinde önemli bir yeri olmayan kentlerle ilgili detaylar üzerinde durulmamıştır. Müslümanların fethettikleri bölge halklarına verdikleri garantiler ise bilinen şeylerdir. Bu bağlamda kaynaklarda Dımeşk'le ilgili bilgilerin bir hayli detaylı oluşu müslümanlar için önemli bir kent olmasıyla alakalıdır. O halde Dımeşk kentiyle ilgili bilgilerimize geçebiliriz.

---

230 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 160 (trc.167). Taberiye kentinin ve Ürdün'deki diğer kentlerin ele geçirilişiyle ilgili olarak birbiriyle çelişen iki rivayete sahibiz. Bunlardan birisi, Taberiye sulhünden sonra Ürdün'ün bütün şehir ve kalelerinin savaş yapmadan fethedildiği ve kiliselerine dokunulmayacağı garantisinin verildiği ve bizim de tercih ettiğimiz rivayettir. Bir diğeri ise Taberiye hariç Ürdün'ün savaşla fethedildiği ve Taberiye halkıyla da evlerinin ve kiliselerinin yarısı üzere anlaşıldığı rivayetidir. Bu sonuncusu, Hafs b. Ömer el-Ömerî ve Heysem b. Adiy yoluyla rivayet edilmiştir ve son ravi pek çok şehir için evlerinin ve kiliselerinin yarısı şartıyla anlaşıldığını savunan ve bu görüşlerinden dolayı kabul görmeyen bir tarihçidir. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 159-160, (trc.166-167). Coğrafyacılardan Yâkût bu son görüşü tercih etmiş ve birinci görüşü zayıf bir görüş olarak değerlendirmiştir. Ayrıca birinci görüşe ilave olarak, şehri boşaltmaları şartını da ilave etmiştir. Bk. *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 17.

231 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 154, 155, 158, 172, (trc. 161, 163, 166, 180); Taberî, *Târîh*, III, 417-418. Bu kiliseler hiç bir şekilde zarar görmemişti. Muâviye zamanında Filistin'e hac için gelen Arculph isimli rahip Dımeşk'teki kiliselerin çokluğuna dikkat çeker. Frend, s. 244-245. Frend bunu 678'de Bizans kralı Constantine Poganatus ile yapılan saldırmazlık anlaşmasına bağlamakla mabetlere İslâm'da tanınan hürriyeti görmezlikten gelmiştir. Bk. s. 245.

Dımeşk şehri sulh yoluyla fethedildi (14/635). Hâlid'in piskopos'a sunduğu emanname Ebû Ubeyde tarafından da tasdik edilerek yürürlüğe konuldu.[232] Bu anlaşmada kiliselerin yıkılmayacağı ve mesken edinilmeyeceği belirtiliyordu.[233]

Dımeşk kentinde bilindiği üzere Bizans askerlerine ait bir askerî garnizon ile Bizans Kilisesi'ne mensup bazı hristiyanlar bulunuyordu. Onların kendilerine ait mabetleri vardı. Kentin müslümanların eline geçmesi üzerine Bizanslılar ve onlara tabi olan bazı hristiyanlar şehri terketmişlerdi. Dolayısıyla onlara ait mabetler boş kalmıştı. Mabetler diğer hristiyanlar tarafından da kullanılmadığı için bunlara el konuldu. Uzun müddet boş olarak durdu. Bazı rivayetlerde bu kiliselerin şehirdeki mabet toplamının yarısı olması hasebiyle "kiliselerinin yarısına el konulduğu" şeklindeki ifade boş kalan kiliseleri ifade etmek üzere kullanıldı. Dolayısıyla daha sonraları bazı tarihçiler tarafından anlaşma sırasında kiliselerinin yarısına el konulduğu şeklinde yorumlandı ve yarıcılık görüşü ortaya çıktı. Hatta bazı rivayetlerde

---

232 Dımeşk kuşatması sürerken Ebû Bekir vefat etti. Hz. Ömer, Hâlid'i görevden alan ve Ebû Ubeyde'yi Şam valiliğine tayin eden mektubunu gönderdi. Ebû Ubeyde bu mektubu orduda bir karışıklık olmaması için sakladı. Bu yüzden Dımeşk sulhünde Hâlid'in adı geçmektedir. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 158 (trc. 166); İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, I-VIII, Haydarâbad, 1968-1975, I, 160; Taberî, *Târîh*, III, 434-435. Kaynaklarda Hâlid b. Velîd'in şehri savaş yoluyla ele geçirdiği, diğer üç komutanın ise sulhla ele geçirdiği, bunun üzerine Hz. Ömer'e sorulduğu, onun da sulha karar verdiği şeklinde açıklamalar yer almaktadır. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 465.

233 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 166 (trc. 173). Heysem b. Adiy'in, "evlerinin ve kiliselerinin yarısı karşılığında anlaşma yapıldığını iddia etmesine rağmen, Vâkıdî, emannâmeyi gördüğünü ve böyle bir ifadeye rastlamadığını, ama nereden çıktığını bilemediği böyle bir görüşün ortalarda dolaştığını ifade etmektedir. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 168 (trc. 175-176) Taberî'de emannâme metni yoktur. Bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 457. Dımeşk için Ebû Ubeyde'nin yarıcılıkla anlaştığı şeklindeki rivayet için bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 187. İstahrî, Dımeşk Camii'nin mihrabın üst kısmındaki maksurenin bulunduğu yerin eski mabetten çevirme olduğunu söyler. Önce Sâbiîlere ait olan bu bina, Yunanlılara, onlardan da yahudilere ve nihayet hristiyanlara geçmişti. İstahrî, s. 60. Burada caminin genişletildiği ve bu binayı içine aldığı düşünülmelidir.

Dımeşk'ın en büyük kilisesi olan Yohanna Kilisesi'nin yarısına el konulduğu şeklindeki ifadelere bile rastlandı. Bu husus daha sonraki dönemlerde pek çok karışıklığa sebep oldu.[234] Bunlara ileride temas edilecek olup şimdi diğer anlaşmalara devam etmek istiyoruz.

Ebû Ubeyde, Dımeşk şehriyle ilgili işleri bitirince Hıms kentine yöneldi. Yol üzerinde Bealbek şehri sulh yoluyla ele geçirildi ve şehrin içindeki kiliseler ve dışındaki manastırlar teminat altına alındı.[235] Daha sonra Hıms ve Kınnesrin şehri ahalisiyle de anlaşma yapıldı. Kiliseleri garanti altına alınırken, diğer anlaşmalardan farklı olarak Yohannâ Kilisesi'nin dörtte biri cami yapılmak üzere istisna edildi.[236] Böyle bir uygulamaya ilk olarak rastlıyoruz. Ezdî'nin şu an yazma

---

234 İbn Manzûr, *Muhtasar*, VIII, 342, IX, 97. Dımeşk ve Hıms'ın fethinden sonra, Bizans ordusunun asker toplayarak saldıracağı haberi üzerine, yapılan anlaşmalar bozuldu ve cizyeler geri iade edildi. Yermuk Savaşı başarıyla noktalanınca, h. 15 Receb şehirler müslümanlara tekrar kapılarını açtılar ve cizyeleri tekrar ödediler. Muhtemelen araya giren bu olaydan ötürü tarihçilerin elinde farklı anlaşma metinleri bulunmaktaydı. Dımeşk'in fethi sırasında komutan Hâlid b. Velîd iken daha sonra bölge komutanı Ebû Ubeyde olmuştu. Bazı kentlerle yenilenen anlaşmaları Ebû Ubeyde'nin imzalamış olabileceğini düşünebiliriz. Ebû Yûsuf'un verdiği bilgilere göre anlaşmayı yapan Ebû Ubeyde b. Cerrah'tır ve mevcut kiliselerin yıkılmayacağına dair teminatı verirken yeniden kilise yapmamaları şartını da ileri sürmüştür. Bk. Ebû Yûsuf, s. 138, 141, 148; Ayrıca bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 458. Hâlid'in Dımeşk'a yazmış olduğu emannâmeyi gördüğünü söyleyen Vâkidî, tarihinin, 15 Rebîulâhir olduğunu, zira Hâlid'in önce tarihsiz bir emannâme verdiğini Yermuk Savaşı'ndan sonra da anlaşmanın yenilenmesi sırasında 15 Rebîülâhir yazdığını söylüyor. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 187 (trc.195-196).

235 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 177 (trc. 185). İbn Asâkir'in bir rivayetinde kiliselerin yarısı ifadesi yer almaktadır. İbn A'sem de şehrin savaşla ele geçirildiğini ifade etmektedir. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 176, 187. Beseniyye, Havrân ve Beysan şehirleri ile Dımeşk sulhu gibi bir anlaşma imzalandı. Taberî, *Târîh*, III, 441, 443.

236 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 178-179 (trc. 186-187); Vâkıdî'den naklen Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 302-303; Fayda, *Hz. Ömer*, s. 143; Makdisî, s. 156'da yarısının cami yapıldığını söyler. İstahrî de bir kısmının cami olarak kullanıldığını belirtir. Bk. İstahrî, 61. Akabinde Şeyzer, Hama, Maarra, Famiye kentleri de sulhla ele geçirilmiştir. Bk. Ezdî'den naklen Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 467-468. Taberî ve İbnü'l-Esîr'in kayıtlarında kiliselerden bahsedilmez. Bk. *Târîh*, III, 599-601, IV, 50-52; *el-Kâmil*, II, 491-492.

olarak bulunan eserinde ise Hıms ehli ile yapılan anlaşmada kiliselerin garanti altına alındığı, fakat onarılmalarına müsaade edilmediği zikredilmekte ise de emannâme metni verilmemiştir.[237] Bu arada Hıms fethinden sonra savaşla fethedilen Lazkiyede'ki kilise yıkılmamış olmalıdır ki, oradan kaçıp sonra eman isteyerek şehre yerleşen kişilere bu kilise verilmiştir.[238]

Iyâd b. Ganem'in sulh yoluyla ele geçirdiği Haleb halkı için de kiliselerine dokunulmayacağı garantisi verildi. Diğer bir rivayette ise kiliselerinin yarısı karşılığında anlaşma yapıldığı iddia edilmektedir.[239] Hz. Ömer Kudüs ve Lüdd hristiyanlarına verdiği emannamede, kiliselerinin yıkılmayacağı, içinde oturulmayacağı, kilisenin bir kısmının kullanılmayacağı ve kiliselerde müslümanların toplu olarak ibadet etmeyecekleri hususlarında garantiler sundu. Lahm hristiyanlarına da aynı şartları sıraladı.[240] Medâin'in fethiyle Nastûrî patriği II. Isûayheb'e verilen emannâmede yine aynı şekilde kiliselerinin yıkıl-

---

237 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, ss. 467-468; Fayda, *Hz. Ömer*, s. 143.

238 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 181 (trc. 189).

239 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 200 (trc. 209); Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 285. Belâzürî'de yer alan bir başka rivayete göre Ebû Ubeyde Halep'te hiç kimseyle karşılaşmamıştı. Halk Antakya'ya kaçmıştı. Aracılar vasıtasıyla anlaşma imzalanmış ve halk yapılan anlaşma sonucu şehre geri dönmüştü. Ebû Ubeyde Maarratu Mısrîn kentini Haleb anlaşmasına göre fethetti. Bukâ'ya kadar pek çok kent ele geçirildi. Tabâyâ ve Fesîle manastırları sakinleriyle onlara uğrayan müslümanları misafir etmeleri şartıyla anlaşıldı. Hunâsıra hristiyanları da Ebû Ubeyde ile anlaştılar. O ayrıca, Kûrus, Şarkîna hristiyan köyleriyle de anlaştı. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 202-203 (trc. 212, 213).

240 Taberî, *Târîh*, III, 609; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492. Ya'kûbî, II, 146-147; İbn A'sem, I, 296. Ayrıca bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 487-488; Dûrî, "el-Kudüs", s. 133. Theophanes, Hz. Ömer'le anlaşan Kudüs piskoposunun ismi hristiyan kaynaklar tarafından Sophronios olarak verir. Theophanes, s. 39; Saîd b. Batrîk, s. 17; Menbicî, s. 50; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 178. Saîd b. Batrîk (s. 13) ve Menbicî'nin (s. 29) kayıtlarında bu kişi patrik olarak zikredilmektedir.

mayacağı, hiçbir binanın camiye veya eve tahvil edilmeyeceğine dair garantiler sunuldu.[241]

Ebû Ubeyde tarafından Cezîre'ye gönderilen Iyâd b. Ganem de Cezîre bölgesinde bulunan -Urfa, Harran, Sümeysat vd.- şehirlerle[242] yaptığı anlaşmada mabetlerin kendilerine bırakılması, mevcut kiliselerin dışında başka kilise inşa edilmemesi şartını koydu.[243] Hz. Ömer'in Enbâr'ın yukarısını fethetmek üzere gönderdiği, Ammâr b. Yâsir bölgeyi sulh yoluyla fethetti. Kendilerine emân verildi. Bu bölgede sadece Hît halkının kiliselerinin yarısı istisna edildi.[244]

Mısır bölgesinde yapılan anlaşmalara göz gezdirdiğimizde, kendileriyle sulh imzalanan Babilon (Ulyûna) ve Antabulus bölgesinin önemli bir merkezi olan Berkâ şehirleriyle yapılan anlaşmalarda kiliselerle ilgili bir madde bulunmamasına karşın, Amr b. Âs'ın Babilon ile yaptığı anlaşmada kiliselerinin himaye edileceği ifade edilmişti.[245] İlerleyen günlerde Amr tarafından kurdurulan İskenderiye'de bir cami inşa edilmesi düşünülmüş, müslümanlığı seçmiş olan Mukavkıs'ın yeğeni, Uzmâ Kilisesi'nin camiye tahviline delalet etmiş ve orası Atîk Camisi'ne çevrilmişti.[246]

---

241 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 195-197. Medâin'in fethi h. 16'ya rastlar. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 368 (trc. 377). Müslümanlar şehri fethettikleri zaman Kisrâ'nın resim ve heykellerle dolu sarayında namaz kılmışlardı. Taberî, *Târîh*, IV, 16, 20.

242 Cezîre bölgesinde sulh yoluyla fethedilerek kendileriyle andlaşma yapılan kentler için bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 241-243 (trc. 251-253). Bu şehirlerden sadece Aynü'l-Verd savaş yoluyla fethedilmiştir. Taberî, Vâkidî'nin yanlışlıkla bu kentleri h. 18 yılında fethedilmiş gösterdiğini söylemektedir. Bk. *Târîh*, IV, 101.

243 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 238-241 (trc. 247-250).

244 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 240 (trc. 256-257)

245 Taberî, *Târîh*, IV, 109 (buradaki ifade Mısırlılarla şeklindedir); Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 298-314 (trc. 303-321); Jean de Nikiou, 383; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 502.

246 Şemsüddîn Muhammed b. Zeyyât (ö. 805/1402), *el-Kevâkibü's-Seyyâra fî Tertîbi'z-Ziyâra*, Mısır 1907, s. 143.

Hz. Osman zamanında fethedilen Ermeni kentlerinden birisi olan Debil'deki hristiyan, mecûsî ve yahudilerden oluşan gayrimüslimlere verilen emannâmede de mabetlerinin korunacağı garantisi zikredilmişti. Tiflis'teki kiliseler için de aynı garantiler sunulmuştu.[247]

Buraya kadar fetihlere bağlı olarak yapılan anlaşmalarda mabetlerle ilgili olarak anlaşma metinlerinde yer alan hususları gördük. Bu maddeleri kısaca dört ana başlık altında özetlemek mümkündür:

a- Anlaşmaların büyük bir kısmında kiliselerin garanti altına alındığı, ev veya camiye tahvil edilmeyeceği açıkça ifade edilmiştir.

b- Fethedilen yerlerdeki ihtiyaçlara binaen birkaç kilise ya tamamen ya da kısmen camiye çevrilmiştir.

c- Sadece Urfa halkı ile yapılan anlaşmada yeni mabet yapmamaları şartı yer almıştır.

d- Dımeşk ve Hît kentlerindeki mevcut kiliselerin yarısına el konulduğuna dair ifadelere rastlanmaktadır. Bu ifadeler tarihçilerin bir kısmı tarafından bazı kiliselerin yarısının camiye tahvil edildiği şeklinde anlaşılmıştır. Hâlbuki doğrusu, fetihlerin akabinde şehri terkeden Bizanslılara ait bazı kiliselerin boş kalmış olduğudur. Özellikle Dımeşk'te bir tesadüf eseri olarak bu sayı şehirdeki kiliselerin yarısına tekabül ediyordu. Bazı tarihçiler tarafından iddia edildiğinin aksine fetih sırasında Dımeşk'te herhangi bir kilisenin yarısı camiye çevrilmemiştir.

Bu özetten sonra Hz. Ömer döneminin sonuna kadar İslâm topraklarında yeni bir kilisenin veya manastırın yapılmış olduğuna dair bir kayda rastlamadığımızı belirtmek istiyoruz. Her ne kadar İslâm

---

247 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 273, 279, 282, 284 (trc. 278, 285, 287, 289); Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 439. Anlaşma metinleri Belâzürî'nin döneminde mevcut idi. Ayrıca bk. *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 452. Hamîdullah, anlaşma metnini Hz. Ömer dönemi vesikaları arasında göstermiştir. Bu hususta Mustafa Fayda'nın tespitleri ve değerlendirmeleri için bk. *Hz. Ömer*, s. 136-137.

kaynaklarında zikredilmiyorsa da hristiyan kaynaklarının verdiği bilgilere göre Hz. Osman dönemine denk gelen günlerde İslâm topraklarında bazı manastırlar inşa edilmiştir. Meselâ Patrik Mâr Amme (24-27/644-647) tarafından Medâin'in dış kesimlerinde daha önceleri yakılmış olan St. Sergius Manastırı'nın yeniden inşa edilmesi, Mısır Beyt Abbe'de bir manastırın inşa edilmesi, Musul valisi Ukbe'nin Nastûrî üskûflarından Hormizd'e yapacağı bir manastır inşaatında yardımda bulunmuş olması zikredilebilir.[248] Bu bilgilere İslâm tarihi kaynaklarında rastlayamadığımızı ifade etmiştik. Bununla birlikte biraz sonra işaret edileceği üzere Halife Muâviye döneminde inşa edilen mabetlere hem hristiyan kaynaklarında hem de İslâm kaynaklarında rastlanır. Bu bakımdan Hz. Osman dönemine denk gelen günlerde bazı mabetlerin yapıldığı şeklindeki bilgilere, ya bazı hristiyanların kendi dönemlerinde halifelerden kilise yapım müsaadesi alabilmek için uydurdukları rivayetler olarak bakmak ya da Hz. Osman'ın haberi olmadan bazı valilerin bir takım tasarruflarda bulunduklarını düşünmek gerekecektir. Lâkin İslâm kaynaklarında Hz. Osman dönemi ile ilgili herhangi bir kaydın yer almamasına karşın Emevî devletinin ilk halifesi Muâviye zamanına ait örneklerin olması, biraz önce de söylediğimiz üzere, bu rivayetlerin hristiyanlar tarafından ortaya atılmış olabileceği ihtimalinin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Bu bahsi kapatmadan önce son olarak, bazı kaynaklarda yer alan "İslâm'da kilise inşa etmek ve hadımlaştırmak yoktur" şeklindeki bir hadise de temas etmek istiyoruz.[249] Bu hadis, en erken İmâm Muhammed'in *Siyer* adlı kitabında Tevbe b. Temr el-Hadramî'den nakledilen bir haber olarak karşımıza çıkmıştır. İmâm Muhammed bu rivayeti izah ederken o günlerde Hanefî hukukunun dâr kavramıyla ilgili özel bir bakış açısını yansıtan bir yorum sunmakta ve Hz. Peygamber'e izafe edilen bu sözleri "Müslümanlara ait kentlerde yeni kilise

---

248 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, Mukaddime, 57; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 44.

249 Hadisin bazı varyantları için bk. Beyhakî, X, 24; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 673.

inşa edilemeyeceği" şeklinde yorumlamaktadır. İmâm Muhammed devamla "müslümanların fethettikleri topraklarda kurdukları şehirler, gayrimüslimlerin yaşadığı yerlere yakın olur ve zamanla şehirlerin büyümesine parelel olarak birleşirse bu yerler de İslâm kenti statüsünü alır ve buralarda mevcut olan manastır ya da kiliselere dokunulmaz" demektedir.

Bu ifadelerden İmâm Muhammed'in müslümanların hâkim olduğu topraklar içinde sadece müslümanlar tarafından kurulan kentlerin İslâm kenti olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğu ileri sürülebilir.[250] O, ayrıca bir başka yerde, yerleşenlerin dağılımına göre kentlerde gayrimüslimler çoksa veya yerleşim yerleri sadece onlara mahsus ise orada bazı hükümlerin gayrimüslimlere göre düzenlenmesi gerektiğini dile getirir. Bu bakış açısı çerçevesinde Hanefîlerin kentler dışında mabet yapımına olumlu baktıkları bilinmektedir. Meselâ kitabın şarihi Serahsî "kilise yapma" yasağının sadece İslâm kentlerine mahsus olduğu, diğer yerlerde kilise yapmalarına mani olunmayacağı görüşündedir.[251]

"İslâm'da kilise inşa etmek yoktur" şeklinde dikkatleri çeken bu rivayetin diğer kaynaklarda yer alıp almadığına ve sıhhat derecesine de bakmakta fayda görüyoruz. Rivayet, tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Muhammed dışında bir de Ebû Nuaym'ın rivayetlerinde ve Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde görülmektedir. İbn Kayyim de hadisi Ahmed b. Hanbel'den naklettiğini ifade etmektedir. Beyhakî hayvanların hadımlaştırılması başlığını atarak sunduğu bir grup hadis içinde sadece bir rivayette "İslamda hadımlaştırmak ve kilise inşa etmek yoktur" ibaresini sunar. Ebû Nuaym'ın rivayetlerinden birisi ise mevkuf

---

250 İbn Kayyim'de de aynı bakış açısı görülür. Yazar şehirleri üçe ayırır. Müslümanların inşa ettiği kentler, İslâm'dan önce inşa edilmiş olup müslümanların savaşla elde ettikleri kentler, İslâm'dan önce inşa edilmiş olup müslümanların sulhle ele geçirdikleri kentler... Bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 684 vd.

251 Ebû Yûsuf, s. 127; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, IV, 1528-1536.

olarak Hz. Ömer'e nisbet edilmektedir. İbn Hacer ve Suyûtî hadisi zayıf olarak değerlendirirler.[252]

Burada rivayetle ilgili olarak dikkatimizi çeken bir hususu ortaya koymak ve rivayet hakkındaki tespitlerimizi de ifade etmek istiyoruz. Gerek Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde gerekse İbn Kayyim'in naklettiği hadisin ravi zincirinde Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Lehyia vardır. Bu iki âlim tespitlerimize göre Abbâsîler döneminde Mısır'da hristiyanların kilise yapmalarına cevaz vermiş olmalarıyla dikkatlerimizi çekmektedir. Kilise yapımına olumlu bakan bu iki kişinin, aynı zamanda "İslâm'da kilise inşa etmek yoktur" şeklindeki bir hadisin ravisi olmaları önemli bir çelişki olarak durmaktadır. Yaptığımız araştırmada sahih hadis kitaplarında hadımlaştırma ile ilgili ifadelere rastladığımız halde kilise inşa edilmesini yasaklayan bir ifadeye rastlayamadığımızı da burada ilave etmek istiyoruz.[253]

Bu rivayetleri aktardıktan sonra mabetlerle ilgili kısıtlamayı içeren rivayetin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini çözmeye çalışalım. Emevîler döneminde mabetler başlığı altında detayları inceleneceği üzere, Muâviye dönemine rastlayan yıllarda İslâm topraklarında evvel emirde müslümanların inşa etmiş oldukları şehirlerin dışında bazı mabetler inşa edilmişti. Bundan ayrı olarak bizzat Muâviye'nin onayıyla Urfa'daki bir kilise de tamir edilmişti. Bu iki yeni husus, yani yıkılan bir kilisenin tamiri ve yenilerinin yapılması, müslümanlar arasında tepkilere yol açmış ve pek çok kişi bu durumu garipseyerek İbn Abbâs gibi önde gelen sahabeye bu durumu sormuştu. Pek çok kaynakta yer alan şu ifadeler muhtemeldir ki, İslâm toplumu bireylerinin karşısına çıkan yeni bir uygulamaya cevap arayışlarını gösteren ve bizim yorumumuzu teyit eden bir bilgidir:

---

252 Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 625; Münâvî, VI, 380.

253 Buhârî, Kitabü't-Tefsîr, 108; Nikâh, 6, 8; Müslim, Nikah, 3; Ahmed b. Hanbel, II, 173, III, 373, 378, V, 196, VI, 8; Beyhakî, X, 24; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 673.

İbn Abbas'a şöyle soruldu: "Müşrikler, Arapların topraklarında mabet yapabilirler mi?" İbn Abbas şöyle cevap verdi: "Müslümanların inşa etmiş oldukları şehirlerde mabet yapılamaz... Kendileriyle sulh yapılmış olan yerlerde ise müslümanlar sulh şartlarını uygularlar."[254]

Öte yandan daha sonraki dönemlerde de kilise yapımına göz yumulması sebebiyle müslümanların rahatsızlıkları vardı ve bu yüzden pek çok hadis ve tâbii sözü ortaya atılmıştı. Senedi kesik bir rivayete göre Hasan el-Basrî, eski veya yeni bütün şehirlerdeki kiliselerin yıkılmasının sünnet olduğu görüşündeydi.[255]

Taberî tarafından nakledilen bir rivayet bazı müslümanların sırf hamiyetlerinden dolayı yeryüzündeki kiliselerin yıkılması cihetinde haris olduklarını, fakat Hz. Ali tarafından kendilerine engel olunduğunu göstermektedir. Hâc suresinde yer alan, "Bazısını bazısı ile engellemeseydi" ifadesinin yorumlarıyla ilgili rivayetleri sunan Taberî "Şayet Allah, peygamber vasıtasıyla sonraki nesli dizginlemeseydi" şeklindeki bir görüşe de yer vermektedir. Bunlara ilave olarak Hz. Ali'nin "Bu ayetler ashab hakkında nazil oldu. Onlar tâbiinden bazı kişilere engel olmasaydı..." şeklindeki görüşlerini nakleder.[256]

Bu ifadelerden ilk dönemlerden itibaren kiliselerin yıkılması heyecanını taşıyanların bulunduğu ve İslâmiyet'in bunlara engel olmaya çalıştığı ortaya çıkmaktadır. Bazı halifeler tarafından kiliselerin yıktırıldığına dair sahih rivayetleri ve sebeplerini biraz sonra inceleyeceğiz. Yukarıda Muâviye dönemindeki farklı uygulamaya ve duyulan şaşkınlığa işaret etmiştik. Asırlar içinde müslümanlarla hristiyanlar arasında mabetler hususunda ortaya çıkan bazı hadiselere de ileride yer vereceğiz. Burada kısaca bir hususu vurgulamak gerekirse bazı

---

254 Abdürrezzâk, müslümanların inşa etmiş oldukları ibaresinin, Araplara ait olan topraklardaki şehirler veya müşriklerden savaş yoluyla alınan yerler olduğu şeklinde izah eder. Abdürrezzâk, 10002.

255 Bk. Abdürrezzâk, 10001, 19231; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 685.

256 Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, X, 174.

halifelerin kilise yapımına müsaade etmeleriyle meydana gelen kırgınlığın bir takım rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

Özellikle Haçlı Seferleri'nden sonra meselelere bakan âlimlerin ifadelerinde ve malzemeyi kullanışlarında ölçünün iyice kaybolduğu, hatta kimi âlimlerin büyük bühtanlar ortaya attıkları ve bunun farkına bile varamadıkları dikkatleri çekmektedir. Meselâ, Turtûşî (ö. 520/1126) ve İbn Nakkâş (ö. 763/1362), "Hz. Ömer'in İslâm'dan önce mevcut olmayan -yani İslâm geldikten sonra inşa edilen- bütün kiliselerin yıkılmasını ve yeni kilise yapımının engellenmesini istediğini" söylerken kime suç izafe ettiklerinin farkına bile varmazlar.[257]

Özet olarak şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber hristiyanlara mabetlerinin yıkılmayacağı garantisini verdi. Onun bu garanti dışında herhangi bir şartı ileri sürdüğüne dair ilk dönem kaynaklarında bilgi yoktur. Daha sonra fetihler neticesinde yapılan anlaşmalarda bazı yeni durumlar ortaya çıktı. Bunlar fethedilen kentlerde bazı kiliselerin camiye tahvili veya bazı kiliselere el konulmasıydı. Zira müslüman fatihler ele geçirdikleri yerlerde ilk önce mabetlerini tesis etme cihetine gidiyorlardı. Mabetlerin tesisi müslümanların o şehirdeki hâkimiyetlerini, onların dini kimliklerini ortaya koymalarını göstermesi bakımından önemliydi. Bunun için, şehirlerde duruma göre bazen, geçici olarak bir kilisenin hristiyanlarla paylaşıldığı da olmuştur.

Emevîlerin işbaşına geçmesiyle bazı değişik uygulamalar görüldü. Bunlar kiliselerin tamiri ve yeni kiliselerin yapımına müsaade edilmesi gibi önceki dönemlere göre farklı olan hususlardı. Bu farklılıklar halk tarafından garipsenmiş, fakat Emevî halifelerinin bu faaliyetlere ilgisizlikleri veya müsamahaları sebebiyle pek çok kilise yapılmıştı. Buna bağlı olarak "İslâm'da kilise inşâ etmek yoktur" şeklin-

---

257 Ebû Bekir Muhammed b. Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126), *Kitâbü Sirâcü'l-Mülûk*, İskenderiyye 1872; M. Belin, "Fetoua Relatif a la Condition des Zimmis", *JA*, XIX (Paris 1852), s. 135.

de hadisler ortaya atılmıştı. Hatta bazı âlimler bütün kiliselerin yıkılması gerektiğini dahi düşünmeye başlamıştı. Zira halifelerin müsamahaları halk ve âlimler üzerinde olumsuz tesirler bırakmıştı. Bu temel hususları bu şekilde tespit ettikten sonra artık Emevîler ve Abbâsîler zamanında ortaya çıkan uygulamalara geçebiliriz.

3. EMEVÎLER DÖNEMİNDE HRİSTİYANLARIN MABETLERİ

Muâviye ile başlayan Emevîler dönemi, hristiyanların mabetleriyle ilgili uygulamalarda bazı farklılıkları beraberinde getirdi. Bu farklılık kiliselerin yapımına ve tamirine olumlu bakılmasıydı. Bu gelişmeler çerçevesinde 39-56 (659-676) yılları arasında Mısır'da Ya'kûbî patriği olarak görev yapan Enmânû tarafından İskenderiye'de Mâr Kıs (Markos-Macarius) Kilisesi inşa edildi. Bu kilisenin yapım tarihinin Amr b. Âs'ın iş başında olduğu döneme denk geldiği bilinmektedir.[258]

Aynı döneme denk gelen ayrı bir hâdiseye göre Mesleme b. Mahled de iş başında olduğu (47-62/667-681) dönemde Fustât'ta da bir manastır inşa edilmesine izin vermişti. Fustât'ta ezan vakti çan çalınmaması şeklindeki bir emrin tarihçilerin kayıtlarında Mesleme'ye ait oluşu da bu durumu teyit etmektedir.[259]

Muâviye dönemine denk gelen bu uygulamalardan halifenin haberdar olup olmadığını bilmiyorsak da onunla ilgili farklı bir rivayeti buraya almak istiyoruz. Batılı ilim adamlarından Honigman'ın tespitlerine göre 3 Nisan 679'da Urfa'da bir zelzele olmuş; bu zelzele sonucunda Urfa'da hristiyanların en eski kiliselerinden birisi hasar gör-

---

258 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 124. İbn Tağriberdî tarafından verilen bir bilgiye göre, hristiyanlar Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen fetihler sonrasında Amr'dan Mukattam Dağı eteklerinde ekine elverişli olmayan bir araziyi 70.000 dinara satın almak istemişler, Amr da bu isteklerini Hz. Ömer'e iletmişti. Hz. Ömer buna müsaade etmemiş olduğu gibi orayı müslümanlara ait bir kabristanlık olarak düzenlemesini istemiştir. Bununla birlikte Amr Hz. Ömer'in ölümünden sonra hristiyanlara bir başka yerden, Bereketü'l-Habeş'ten bir toprak parçası vermiştir. İbn Tağriberdî, I, 36; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 124, II, 492.

259 Ebû Sâlih, s. 86; Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I, 68, II, 27; İbn Tağriberdî, I, 68.

müştü.[260] Hristiyan tarihçilerden Theophanes'in verdiği bilgilere göre Mezopotamya'da 59'da (679) meydana gelen deprem sonrasında, çatısı ve bazı kısımları zarar gören Urfa Kilisesi, hristiyanlardan gelen yoğun talepler neticesinde dönemin halifesi Muâviye'nin izni üzerine tamir ettirilmişti.[261]

İslâm tarihi kaynaklarında Muâviye'nin valileri ile ilgili verilen bilgiler hristiyan yazarlar tarafından verilen bilgilerle örtüşür. Ama hristiyan tarihçi Theophanes'in Muâviye'yle ilgili olarak verdiği bu bilgiye İslâm tarihi kaynaklarında rastlanmamaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında Muâviye ile ilgili sadece şu iki rivayet dikkatleri çeker. Bunlardan birisi Muâviye'nin devlet mülkiyetindeki bir kiliseyi haksız bir tasarrufla bazı aristokratlara vermesiyle ilgilidir. Belâzürî, Muâviye'nin fetihler sırasında Dımeşk'te el konulan kiliselerden birisini Arap önde gelenlerinden birisine ıkta olarak verdiğini kaydeder.[262] Diğeri ise hristiyanlara ait bir kiliseyi camiye tahvil etmek istemesiyle ilgilidir. Yine Belâzürî tarafından verilen bilgilere göre Muâviye halife olunca, Dımeşk'teki Yuhannâ Kilisesi'ni camiye ilave etmek istemiş, ama hristiyanlardan gelen yoğun itirazlar sebebiyle bundan vazgeçmişti.[263]

Hristiyan tarihçilerden Theophanes'in verdiği bilgilere göre Halife Abdülmelik Kâbe'nin tamiri sırasında 72 (691) yılında Gethsemane'nin sütunlarından istifade etmek istemişse de Sercûn ve Filistin hristiyanlarının lideri Klausus buna engel olmuşlardı. Önde gelen bu iki hristiyan, halifeye, Bizans İmparatoru Justinian'dan çevredeki diğer yapıların sütunlarını istemesini söylemişler, halife de bu tavsiyeyi dikkate almıştı.[264] Aynı bilgiler Sâvîrûs b. Mukaffâ tarafından da su-

---

260 Honigman, "Urfa", *İA*, XIII (İstanbul 1986), s. 53.

261 Theophanes, s. 54.

262 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 169 (trc. 177); Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 240.

263 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 171 (trc. 178).

264 Theophanes, s. 64

nulmaktadır. Bu bilgilerden hareketle bazı batılı araştırmacılar Abdülmelik'in Mısır'daki kiliselerin dekorlarını ve sütünlarını camilerde kullandığı iddiasında bulunmuşlardır. İslâm tarihi kitaplarında rastlanmayan bu bilgilerde aslında Abdülmelik'in kiliselerin sütunlarını kullandığına dair bir bilgi değil, sadece bu talebi Bizans kralına iletmesinden bahsedilmektedir. Biz bu bilgilere sadece temas etmekle yetiniyoruz.[265]

Tarihçilerin verdiği bilgilere göre Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) zamanında Dımeşk Câmisi yetersiz gelmeye başlamıştı. Halife hristiyanlardan caminin yanıbaşındaki Yuhannâ Kilisesi'ni kendilerine vermelerini istemiş olmasına karşılık hristiyanlar buna yanaşmamışlardı. Bunun üzerine Halife hristiyanlarca kıymetli sayılan Meryem Kilisesi'nin savaş yoluyla ele geçirilen topraklarda yer aldığını ileri sürmüş ve Yuhannâ Kilisesi'ni gönül rızasıyla vermezlerse Meryem Kilisesi'ni yıkacağını belirtmişti. Diğer bir rivayete göre Dımeşk dışındaki bağlık araziler üzerinde yer alan pek çok manastır buraların savaş yoluyla ele geçirildiği ileri sürülerek pazarlık konusu edilmiştir.[266] Sonuçta hristiyanlar buna razı olmak zorunda kalmışlar ve Yuhannâ Kilisesi'nin camiye tahviline gönülsüz olarak rıza göstermişlerdi. Dımeşkli tarihçi İbn Asâkir'in pek çok vesileyle bildirdiğine göre Velîd b. Abdülmelik mescidin batı tarafında bulunan kiliseyi yıktırmış ve camiyi genişletmişti.[267] Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bazı tarihçilerin yanlış nakilleri sebebiyle kilisenin yarısının müslümanlar tarafından kullanıldığı şeklinde ifadelere rastlanmaktadır. Bu bilgilerin zamanla ortaya çıktığına dair tespitlerimizi sunmuş ve bu bilgilere itimad etmediğimizi belirtmiştik.

---

265 Frend, s. 245-246.

266 Bk. Belâzürî, *Fütûh'u'l-Büldân*, s. 165 (trc. 173).

267 İbn Manzûr, *Muhtasar*, VIII, 342, IX, 97; Ayrıca bk. Kalkaşendî, *Meâsir*, I, 135-136; İbn Tağriberdî, I, 213.

İbn Kayyim, Dımeşk Camisi genişletilmek istendiğinde hristiyanlarla anlaşılarak kilisenin satın alındığını, cebren ilhak edilmediğini ifade ederken tamamen yanlış bir bilgi sunmaktadır. Zira Ömer b. Abdülazîz halife olunca hristiyanlar yeni halifeye gelerek Velîd'in yaptığı haksızlığı aktarmışlar, o da hristiyanları haklı görerek camiye ilave için yıkılan kısmın yeniden yapılmasını emretmişti. Fakat bu müslümanların tepkilerine sebep olmuş, sonuçta hristiyanlar da bu isteklerinde ısrar etmemişlerdi.[268] Makdisî tarafından verilen bir bilgiye göre Ömer b. Abdülazîz camiyi küçültmek istediğinde müslümanların tepkisiyle karşılaşmış ve bu işten vazgeçmesi için kendisine on sekiz katır yükü altın sunulmuştu.[269]

Tarihçi İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre Mısır valisi Kurre b. Şerîk el-Absî 92 (710) senesinde Amr Mescidi'ni genişletirken Mısır'daki kiliselerden bir hayli malzeme toplamıştı.[270]

Bu arada geçen zaman içinde İslâm beldelerinde pek çok mabet yapılmıştı. Ömer b. Abdülazîz iş başına geçtiğinde izinsiz olarak yapılan bu kiliselerin yıkılmasını istedi. Ömer b. Abdülazîz'in Şam'daki hristiyanların giyimleri ile ilgili bazı müeyyideler de getirdiğini bize bildiren Amr b. Meymûn, Ömer'in kendisine hristiyanların kiliselerini yıkma konusunda istişare ettiğini, kendisinin bunların sulh yapılmış kiliseler olduğunu, dolayısıyla yıkılamayacağını belirttiğini söyler.[271] Ömer b. Abdülazîz bu tespitleri yaptıktan sonra sulhle yapılan kiliseler dışında kalan kiliselerin yıkılması için emir vermiştir. Ömer b.

---

268 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 683 vd. Hristiyan tarihçilerden Theophanes halifenin kiliseyi sadece güzelliğinden dolayı yıktırdığını söylerken fazlaca hissî davranır. Bk. s. 73. Muhammed b. Habîb, Velîd minberde iken çan sesini duyduğu için yıktırdığını belirtir. Biz bu rivayetin şehirlerde çan çalınmasına karşı olan bir bakış açısının mahsulü olduğunu düşünüyoruz. Zira diğer kaynaklarda böyle bir rivayete rastlayamadık. Bk. İbn Hallikân, VI, 97.

269 Makdisî, s. 160.

270 İbn Tağriberdî, I, 69.

271 Abdürrezzâk, 10004.

Abdülazîz'in Urve b. Muhammed'e İslâm kentlerindeki kiliselerin yıkılmasını emrettiği bilinmektedir. Abdürrezzâk'ın verdiği bilgilere göre, Urve orada bulunan Vehb b. Nafi'i çağırarak Ömer'den gelen mektubu göstermiş ve kiliseyi yıkmıştır.[272] Hadisin bir başka varyantında Vehb, kilisenin daha sonra tekrar tamir edildiğini ve diğer devlet görevlisi Raca gelince tekrar yıkıldığını belirtir.[273] Ömer b. Abdülazîz'in Yemen valisine de İslâm beldelerindeki mevcut kiliselerin yıkılmasını emrettiği, ardından da San'a ve diğer şehirlerdeki kiliselerin yıkıldığı söylenir.[274]

Bu kiliselerin İslâm hâkimiyetinden sonra, Emevî halifeleri zamanında yapıldığı açıktır. İbn Kayyim'de yer alan diğer bir ifadeye göre aynı halife, âmillerine gayrimüslimlere ait anlaşma yapılmış olan mabetlere dokunmamaları için de mektuplar yazmıştır. İbn Kayyim'in halife ile ilgili "Maslahata uygun olanları yıktı, maslahata uygun olanları da bıraktı" ifadelerini mezhep yaklaşımını aksettiren bir bakış açısı olarak görmek gerekecektir. Hâlbuki sulh yapılmış olan kiliselere dokunulmadığını, daha sonraları yapılmış olan kiliselerin ise yıkıldığını kabul etmek daha uygun olacaktır.[275]

Ömer b. Abdülazîz dönemi ile ilgili rivayetlere yukarıda bir nebze temas ettiğimiz bir bilgi ile devam etmek istiyoruz. Muâviye Dımeşk şehrinde boş kalan kiliselerden birisini Benû Nasr kabilesine ıkta olarak vermiş ve bu kilise Hasan b. Mâlik'e miras olarak kalmıştı. Hasan, bir şikâyet üzerine Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda sanık olmuştu. Ömer b. Abdülazîz, bu dava ile ilgili olarak "O kilise, daha

---

272 Abdürrezzâk, 9999.

273 Abdürrezzâk, 19233.

274 Ahmed b. Hanbel'den naklen İbn Kayyîm, *Ahkâm*, II, 685. İbn Kayyîm'in s. 213'teki ifadelerinde yeni yapılan kiliseler olduğu açıktır. Ayrıca burada Bizans kralının kendisinden kiliselere dokunmamasını rica ettiği bir mektup da kayıtlıdır. Bk. I, 213-214.

275 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 690-691.

önce yapılan anlaşmadaki kiliselerin yarısı içersinde yer alıyorsa, senin bu kilisede hakkın yoktur" demişti. Aynı davaya katılan Ali b. Ebî Harmele, Ömer b. Abdülazîz'in onları kiliseden çıkarttığını ve hristiyanlara iade ettiğini söyler.[276]

Ömer b. Abdülazîz'in ölümünden sonra yıkılan kiliseler bir ara tamir edilmiştir. Bu olaya şahit olan bir kişi, vali Raca gelince kilisenin tekrar yıkıldığını söyler.[277]

Ömer b. Abdülazîz döneminden sonra da kilise yıkımları devam etti. Yezîd b. Abdülmelik'in Mısır hristiyanlarına karşı yürüttüğü sert politika sebebiyle 104'de (722) Mısır'daki kiliselerin bir kısmı yıkıldı.[278]

Belâzürî'deki bir kayda göre Yezîd b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz'in Benû Nasr kabilesinin elinden aldığı kiliseleri, yine onlara iade etmiştir.[279] Hişâm'ın Mısır idaresinden sorumlu valisi Velîd b. Rifâa 117 (735) yılında patrik Theodoros'un bir kilise yaptırmasına müsaade etti.[280] Mısır'ın biraz dışında Hamra (tarihçi Kindînin zamanında Ebû Mînâ diye biliniyordu) denilen yerde Yuhannâ Kilisesi yükseliverdi. Halkın ve ilim adamlarının tepkisi küçük bir ayaklanmaya kadar uzandı.[281]

---

276 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 169 (trc. 177); İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 310.

277 Abdürrezzâk, 19233.

278 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

279 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 169-170 (trc. 177).

280 Göreve 109'da getirildi. 117'de görevde iken öldü. İbn Tağriberdî I, 265.

281 Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü'l-Vulâtu ve Kitâbü'l-Kudât (The Governors and Judges of Egypt)*, (nşr. Rhuvon Guest), Leiden 1912, s. 77-78; İbn Tağriberdî, I, 265; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 33, II, 493. Ebû Meynâ Kilisesi'nin iadesini sağladı (Ebû Sâlih, s. 38). Önce Fustatlı bir kişi olan Vüheyb el-Yahsûbî, Velîd'e gelerek bunun hesabını sormak istedi, ama öldürüldü. Yemen Mudarîlerinden olup Mısır'a yerleşmiş olan Vüheyb'in öldürülüşü biraz da kabilecilik duygularını körüklemiş olmalıdır ki, Kurrâ sınıfı isyan ederek Velîd ile savaşmışlardır. Başlarında fakih Ebû Hayve b. Şureyh de vardı. Gelişmeler için bk. Kindî, s. 78-79.

Hişâm b. Abdülmelik Ramle şehrini yaptırırken kendisine hristiyanların mermer sütunlara sahip olduğunu ve bunu sakladıklarını söylediler. Halife hristiyanları Lüdd Kilisesi'ni yıkmakla tehdit ederek bunlara sahip oldu ve şehrin camisinde bunlar kullanıldı.[282] Abdürrezzâk tarafından nakledilen bir bilgiye göre Hişâm Hadde'ye gitmiş, orada bir kilise olduğundan söz edilmişti. Onun yıkılması için istişarede bulunmuş ve yıktırmıştı. Kaynaklarda halifenin bu kiliseyi niçin yıktırdığına dair bir bilgi yer almamaktadır.[283]

Hristiyan tarihçilerden Mârî'nin verdiği bilgilere göre, on iki yıl görevde kalan Nusaybin matrânı Rûzbîhân Yezid b. Akîl'in iş başına geçmesinden sonra Nusaybin'deki pek çok kiliseyi tamir ettirme imkânını buldu.[284]

Patrik Fesyûn'un, Hâlid b. Abdullah el-Kasrî ile kurduğu yakın dostluk o dönemde, pek çok kilisenin yapılmasını sağladı.[285] Bizzat kendisinin, hristiyan annesi için Kûfe Mescidi'nin güney batısında bir kilise inşa ettirdiği de bilinmektedir.

Kasrî'nin, hristiyanlara bir hayli yakın davrandığı ifade edilmektedir. Bu dostlukta annesinin hristiyan oluşu önemli bir tesir olsa gerekir. Kendisi bu yüzden pek çok defa ağır bir dille eleştirilmiştir. Ünlü şair Farazdak, Hâlid el-Kasrî, Ömer b. Hübeyre'yi hapsettiğinde "Kendisini, hristiyanların terbiye etmediği ve yiyeceği de domuz olmayan birisini hapsetti" der. Farazdak onun kilise inşa ettirmesini de şu mısralarla tenkit eder: "Hristiyanlar, orada, anası için bir kilise inşa ettiler. Mescidin minarelerini de yıktılar." Bir başka mısrasında ise "Anası için orada salibi dikti. Namaza buğzundan dolayı mescidi yıktı" der.

---

282 Makdisî, s. 165.

283 Abdürrezzâk, 10000.

284 Mârî, s. 65.

285 Mârî, s. 66.

Gerçekten de el-Kasrî, kiliseye yakın bir mescidin minaresini ev seviyesinin bile altına varacak kadar yıktırmıştı.[286] Hâlid b. Abdullah'ın yaptırdığı kilise ise tarihçi Belâzürî'nin yaşadığı dönemde hala mevcuttu ve Kûfe'de Berîd sokağında bulunuyordu.[287]

Son olarak 129 (747) yılında meydana gelen bir hâdiseye temas etmek istiyoruz. Bu senede Filistin, Ürdün ve Suriye'de önemli bir deprem olmuş ve onbinlerce insan ölürken pek çok kilise ve manastır yıkılmıştır. Kaynaklarda bu kiliselerin hemen akabinde tamir ettirildiğine dair bilgilere dönemin siyasî istikrarsızlığından ve haberlerin Abbâsî isyanı ağırlıklı oluşundan dolayı rastlanmamaktadır.[288]

Bütün bu haberlerden şu sonuçları çıkarıyoruz: Emevîler döneminde, bazı İslâm kentlerinde, birçok kilise yapıldığı reddedilmesi mümkün olmayan bir husustur. İbn Abbâs'a "Gayrimüslimlerin, müslümanların inşa ettiği kentlerde kilise inşa etmeleri caiz midir?" şeklinde bir sorunun sorulması da bu gelişmeleri teyid eder mahiyettedir. O, verdiği cevapta müslümanlar tarafından inşa edilmiş olan kentlerde ne bir mabet yaptırmalarının, ne de çan çalmalarının mümkün olmadığını; sulh yapılmış olan kentlerde ise anlaşma şartları ne ise ona uyulması gerektiğini belirtmiştir.

İkinci husus, Muâviye dönemine kadar hristiyanların mabetlerinden yıkılan veya zarar gören olmamıştı. Dolayısıyla daha önceki döneme ait uygulamalarda kiliselerin tamiri hususu görülmez. Urfa depremi müslümanların karşısına yeni bir problem çıkarmıştı. Muâviye bu problem karşısında tercihini kilisenin tamiri cihetinde kullandı. Müslümanların çoğu bir müddetten beri yeni kiliselerin yapılması, bir yandan da yıkılanların tamiri üzerine tepki göstermeye başlamışlardı.

---

286 Müberred, III, 87. Onun verdiği ilginç bir bilgiye göre, minarenin yıktırılmasına sebep, müezzinlerin minareden gelip geçenleri gözetlemeleri idi.

287 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 402 (trc. 410).

288 Theophanes, s. 112.

Daha önce zikrettiğimiz üzere Hz. Ömer dönemi anlaşmalarında görülen yıkılan kiliselerin tamir edilemeyeceği şeklindeki ifadelerin, Muâviye döneminde ortaya çıkan uygulamaların tesiri altında uydurulmuş olabileceğini düşünmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu hususu ayrı bir çalışmada ele almayı ümit ediyoruz.

Velîd b. Abdülmelik zamanında Dımeşk'teki Yuhannâ Kilisesi anlaşma şartlarına muhalif olarak Emevî Camii'ne katıldı. Bazı halifeler bir yandan kilise yapımına müsaade ederken bir yandan da kaynaklara her ne kadar açık bir şekilde aksetmemişse de müslümanlardan gelen tepkiler sebebiyle yeni yapılan kiliselerin yıkılması için karar veriyorlardı. Ömer b. Abdülazîz zamanında önceki dönemde yapılmış olan birçok kilise yıkıldı. Halefi Yezîd b. Abdülmelik zamanında buna devam edildi.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde bazı valiler kendi bölgelerinde kilise yapımına müsaade ettiler. Buna bağlı olarak halkın başlattığı nümayişlerde büyük çaplı karışıklıklar yaşandı. Bazen halifelerin çevrede bulunan eski yapılardan mermer sütun ve taş tedârikinde bulunmak için kiliseleri yıkma tehdidinde bulundukları da kayıtlarda yer almaktadır.

Emevî valilerinden Hâlid el-Kasrî'nin, müslümanlar tarafından inşa edilen Kûfe'de hristiyan annesi için bir kilise inşa ettirmiş olması ilk örnek olması hasebiyle önemli bir hâdise olarak dikkatleri çekmektedir.

4. ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE HRİSTİYANLARIN MABETLERİ

Bu kısımda da Abbâsîler döneminde hristiyanların mabetleriyle ilgili olarak tespit edebildiğimiz gelişmeleri ortaya koymaya çalışacağız. Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgilere göre, Habeşlilerin Yemen'i istilasından sonra kumandanlardan Ebrehe San'a'da Kulleys Kilisesi'ni inşa etmişti. İbn Sa'd tarafından nakledilen bir bilgiye göre de kilise bir hayli görkemli idi ve onca mücevherle donatılmış idi. Ancak

Habeşlilerin Yemen topraklarını terketmesinden sonra kilise ıssızlığa bürünmüştü. Zamanla yerleşim yeri dışında kaldığı için önemini yitirmişti. Issızlığa bürünen kilise pek çok zenginliği hala içinde barındırıyordu. Muhtemelen içindeki zenginliklerden dolayı, mabede giren kişileri cin çarptığı şayiası yayılmıştı. Ebü'l-Abbâs (132-136/750-754) iş başına geçince Yemen amiline bu kiliseye giderek durumu araştırmasını ve kiliseyi yıkmasını istemişti. Görevliler kilisede geriye kalan kıymetli eşyaların hepsini toplamışlar ve zaten harabeye dönmüş olan kiliseyi tamamen ortadan kaldırmışlardı. Böylece Yemen'deki meşhur kilisenin izleri silinip gitti.[289] İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs zamanına ait başka bir örneğe tesadüf edilmemektedir.

Halife Mansûr (136-158/754-775) dönemine ait kaynaklarda üç nakil dikkatlerimizi çekmektedir. Bunların üçü de hristiyan yazarlar tarafından sunulmaktadır. Mârî'nin verdiği bilgilere göre Mansûr, Kudüs'e girdiği zaman Hz. İsa'nın kabri bulunan kiliseye gelmiş ve Bizans İmparatoru Constantin tarafından yaptırılan altın kapıyı devlet hazinesine koymak üzere almıştı.[290]

Abbâsîlerin idareyi ele aldıkları ilk dönemlerde bazı temel prensipleri hristiyan halka ilan etmiş oldukları şeklindeki bir bakış açısı makul bir görüş olarak değerlendirilmelidir. 139 (756) yılında Antakya bölge sorumlusu Sâlim tarafından yeni kilise yapılmayacağı bildirisinde bulunulduğu şeklindeki bazı bilgiler bunu teyit etmektedir.[291]

Süryânice bir kaynağa göre Rakka şehri kurulurken Halife Mansûr Urfalılardan şehirdeki büyük kilisenin mermer sütunlarını istemiş, onlar bunu reddedince de şehrin surlarını yıktırarak onları cezalandırmıştı.[292] Onun kiliseye dokunmamış olması dikkate değerdir.

---

289 İbn Sa'd, I, 91; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 394-395.

290 Mârî, s. 70.

291 Theophanes, s. 119.

292 Segal, s. 194.

Yine İslâm tarihi kaynaklarında rastlayamadığımız Bar Habraeus'un verdiği bilgilere göre Halife Mehdî ile IV. Leo arasındaki dostluğa rağmen, Araplar devrinde inşa olunan bütün kiliseler yıktırıldı. Bunlar arasında en önemlisi Halkidonyalıların (Melkîlerin) Halep'teki kilisesi idi.[293]

Mehdî (158-169/775-785) zamanına ait olan ilginç bir uygulamaya temas etmek yerinde olacaktır. "İskân Problemleri" bahsinde daha genişçe üzerinde durulacak olan bir bilgiye göre[294] Mehdî zamanında Anadolu içlerine bir akın düzenlenmiş ve oradan bir grup insan Bağdat'a getirilmişti. Samâlû halkı olarak bilinen bu insanlar bizzat Mehdî tarafından Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Şemmâsiye mahallesine yerleştirilmişlerdi. Bu hristiyanlar bir kaç sene sonra da oturdukları yerde Samâlû adı verilen bir mabet yapma imkânını elde etmişlerdir.

Halife Hâdî (169-170/785-786) döneminde Mısır'da sonuçları itibariyle bir önceki örnekten oldukça farklı bir hâdise cereyan etmiştir. Hâdî, Fazl b. Sâlih'i azlettikten sonra, Mısır valiliğine Ali b. Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'ı tayin etmişti.[295]

Kindî'nin verdiği bilgilere göre Ali b. Süleyman âdil, tebaasına şefkatli bir insandı. Toplumdaki kötülüklerle mücadele etmiş, içki ve oyunu yasaklamıştı. Bir müddetten beri Mısır'da yeni kiliseler ortaya çıkmıştı. Ali b. Süleyman Mısır ve kasabalarındaki bu yeni kiliseleri yıkmak için bir karar aldı. Kıptîler bu işten vazgeçmesi için onunla konuştular. Diretince kendisine elli bin dinar rüşvet teklif ettiler. O ise, büyük bir kararlılıkla kilise yıkımını sürdürdü. Mısır'da yeni inşa edilmiş olan Meryem ve Aziz Konstantin kiliselerini yıktırdı. Halk arasında kazandığı teveccüh kendisini müstakil hareket etme hevesine sürükledi. Hilafet merkezine bu hususta gelen haberler, 171 (787) yılında azlini hazırladı.

---

293 Bar Hebraeus, *Târihu'z-Zemân*, s. 11.

294 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 234 (trc. 244).

295 Ali, Şevvâl 169'da (Nisan 786) gelerek, Muasker'e yerleşti. Bir müddet sonra 170 Rebiülevvel'inin yarısında (Eylül 786) Hâdî'nin ölüm haberi geldi. Hârûnürreşîd onu Mısır valiliğinde bıraktı.

Yerine Musa b. İsa tayin edildi. Ali b. Süleyman'ın valiliği bir sene üç ay sürdü. Ne Hâdî'nin halifeliği sırasında ne de Hârûnürreşîd'in iş başına geçtiği aylarda, valilerine kiliselerin yıkımı ile ilgili bir emirnâme göndermediği göz önüne getirilirse, Ali b. Süleyman'ın bir vali sıfatıyla, kendi başına hareket ettiği söylenebilir. Onun Ömer b. Abdülazîz döneminde olduğu gibi İslâm geldikten sonra inşa edilen kiliselerin yıkılması gerektiği düşüncesinden hareketle vali olarak göreve atandığı Mısır'da böylesi bir davranış içine girdiği düşünülebilir. Halkın teveccühü de bunu göstermektedir.

Ondan sonra gelen yeni vali Musa b. İsa'nın yaklaşımı ise farklı idi. 171'de (787) görevi teslim alan yeni vali azledilen selefine teklif edilen rüşveti kabul etti mi bilmiyoruz, ama yakın çevresinde yer alan Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Lehyia gibi Mısır'ın ünlü fakihleriyle meseleyi daha kolay bir şekilde çözümledi. Bu iki fakih kiliselerin tamirini yeryüzünün imarı olarak görüyorlar ve Mısır'da inşa edilen kiliselerin pek çoğunun sahabe ve tâbiin döneminde inşa edildiğini, onların ise buna karşı çıkmadıklarını söyleyerek kilise yapımına ve tamirine olumlu baktıklarını söylüyorlardı. Sonuçta Mısır'da önceki vali Ali b. Süleyman'ın yıktırdığı kiliseler onarıldı. Bu bilgiyi bize sunan İbn Tağriberdî fakihlerin bu sözlerini su götürür yorumlar olarak görmekten kendini alamaz.[296]

Bazen Bizanslıların sınır boylarını yağmalamaları üzerine bazı kararların alındığı da oluyordu. Halife Mehdî'nin ölümünden az önce, 170'de (786), Rumlar Hades kentini tahrip etmişlerdi. Hârûn, hilafetinin ikinci senesinde, Hades kentini inşa etmek için, Abdülmelik'e Sencâ Nehri'nden itibaren batıdaki kiliselerin yıkılmasını emretti. Hades

296 Kindî, s. 131-132; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493; İbn Tağriberdî, II, 62, 66. Makrîzî'de, kiliseleri yıktıran valinin ismi Süleyman b. Ali olarak geçmektedir.

kentinin surlarını inşa için Keysûm Kilisesi ile birlikte onbeş kilise yıkıldı ve kiliselerin taşları kullanıldı.[297]

Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ında yer alan "Sulh yapılmış olan kentlerdeki kiliselerin yıkılmasını uygun görmüyorum" şeklindeki bir ifade Halife Hârûnürreşîd'in böyle bir uygulamasından kaynaklanmış olabilir mi? O, devamla halifeye bu kentlerde eğer yeni yapılmış kiliseler varsa sadece onların yıkılabileceğini belirtir.[298]

Biraz önce verilen örneğin bir benzeri 191 (807) senesinde yaşandı. Taberî'nin verdiği bilgilere göre, Hârûnürreşîd 191 (807) senesi yazında Bizans seferlerini düzenledi ve kendisi Hades sınırına gitti. Bu arada Rumlar Maraş'ı yağmaladılar. Ramazan 191'de (Temmuz 807), Hades sınırında üç gün kalan Hârûn buradan Rakka'ya geri döndü. Suğurdaki kiliselerin yıkılmasını emretti.[299]

Halife Hârûnürreşîd'in halifeliğinin ilk yıllarındaki bu tavrı daha sonraları gözlenmez. Karısı Zübeyde'nin, her zaman Patrik Timâsâvûs'a yardımcı olduğu ve ona, halifeden kilise yapım müsaadesi almada aracı olduğu söylenir. Zübeyde'nin hristiyanlara yakınlık duyduğu, pek çok hususta onlara yardım ettiği ve yıkılan kiliselerin iâdesi ve genişletilmesi için Hârûn'dan karar çıkarttığı, gümüş ve altından haç ve şeânîn alametleri yaptırdığı da söylenenler arasındadır. Zübeyde, Basra matrânı Sercis'e oradaki kiliselerin yapımında da yardım etmiştir.[300]

Bütün bu yardımlar yanında üst kademedeki bazı kişilerin bundan hoşnut olmadıkları da bilinmektedir. Ancak onların direkt olarak

---

297 Michel, *Chronique*, III, 8; Bar Hebraeus, *Tarihu'z-Zemân*, s. 13. Bar Hebraeus, bu taşları 2.000 arabanın taşıdığını söylüyor. Bar Hebraeus'un *Abû'l-Farac Tarihi* adıyla Türkçe'ye kazandırılan tercümesinde "Kişum (Cessunia) kentindeki büyük kilise ile içindeki 15 heykel" ifadesi yer almaktadır. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 205.

298 Ebû Yûsuf, s. 147.

299 Taberî, *Târîh*, VIII, 324.

300 Mârî, s. 73.

bu hususu halifeye iletmeleri söz konusu olmuyordu. Hamdûn, Hârûnürreşîd'e hristiyanların, ölülerine ait kemikleri ta'zim ettiklerini ve kiliselerde sakladıklarını söyleyerek maksadına ulaştı. Bunun üzerine Basra, Übülle ve diğer kentlerdeki kiliseler yıkıldı. Saraydaki hristiyanlar halifeye giderek kemiklere ibadet etmediklerini sadece havari ve şehitlerine hürmet ettiklerini söylediler. Olayların aslını araştıran halife yaptığı hatayı anladı ve kiliselerin tamir edilmesini istedi.[301]

Gayrimüslimler Emîn zamanında, büyük bir hoşgörü ile karşılaştılar. Hristiyan yazarlardan İbn Rahib'in dediğine göre Emîn (193-198/809-813) dönemi, hristiyanların mabetlerini inşada yaşadıkları altın devirdir. Yine hristiyan yazarlardan Mârî tarafından verilen bir detaya göre Timâsâvûs, tahrip edilen Kelîlyeşû' Kilisesi'ni tamir ettirmiştir.[302]

Hristiyan tarihçi olaylara biraz renk katarak Emîn'in bu müsaadesini ulvî bir havaya büründürür ve "Emîn, kilise yapımına müsaade etmeyen Hamdûn b. Ali'ye melekler tarafından yapılan eziyetleri rüyasında gördü ve kiliselerin yapımı için Hârûn gibi bir menşûr çıkardı" der.[303]

Bu faaliyetler Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar çekişmesinde 197'de (812) noktalandı ve yapılan pek çok mabet zarar gördü. Me'mûn'un askerleri hristiyan mahallesi yakınlarına, yani Şemmâsiye'ye geldiklerinde, hristiyan tarihçi Bar Hebraeus'un kayıtlarına göre Bağdat çevresinde yeteri kadar taş bulunamadığı için kiliselerin sütunlarını kırmışlar ve şehri mancınıklarla tahrip etmişlerdi.[304]

---

301 Mârî, s. 75.

302 Mârî, s. 74; Fattal, s. 188.

303 Mârî, s. 73.

304 Taberî, *Târîh*, VIII, 458-459; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 214.

Emîn ve Me'mûn'un iktidar çekişmesinde zarar gören sadece Bağdat kiliseleri olmamıştır. İskenderiye de bu çatışmaların içine sürüklenmiş ve bu kargaşa içinde hristiyanlara ait pek çok yer yakılıp, yağmalanmıştı. İslâm tarihçilerinden Makrîzî tarafından verilen bilgilere göre Hebîb Vâdisi'ndeki kiliseler alevler içinde kalmış, dolayısıyla da rahiplerin çoğu yerlerini terketmişti.[305]

Emîn ile Me'mûn arasındaki çekişme sukûnete erdikten sonra, Ya'kûbî patriği Markos zamanında (211-222/826-837) kiliseler tamir edildi, yerlerini terkeden rahipler geri döndüler. Bu arada Mısırlı zengin bir hristiyanın yardımlarıyla Kudüs'teki Kıyâme Kilisesi'ne bazı ilaveler yapıldı. Bekkâm isimli bu kişi Kudüs Patriği Tumâ'ya gereken yardımı yaptı ve desteğini esirgemedi. İzinsiz olarak yapılan bu ilaveler müslümanların şikâyetlerine sebep oldu. Patrik ve bazı görevliler tutuklandı. Ancak Abdullah b. Tâhir daha sonra kendilerini serbest bıraktı.[306]

Me'mûn'un son yıllarında patrik seçilen Sebr Yeşu' (217/832), daha önceleri patriklik merkezi olarak kullanılan Mar Fesyûn Kilisesi'ni yeniledi. Mansûr oraya şehri kurunca, bazı insanlar onun etrafına bina yapmışlardı. Sebr Yeşu' bu binaları kilisenin görünümünü bozduğu için yıktırdı. Heykellerin bulunduğu kısımlarla ayin yapılan yerlere dokunmadı. Mar Fesyûn Kilisesi'nin temel binasını, şehitler bölümünü, giriş kısmını ve revakları düzeltti.[307]

Bar Hebraeus'taki bir kayda göre 221 (835) tarihinde, İsa'nın urûç günü, Mahgrayalar (müslümanlar) Khokeili Mar Çorc ve Mar Ahudemeh mabetlerini, yeniden inşa olunmuş bahanesi ile yıktılar.[308]

Me'mûn'un Harran valisi İbrahim el-Kureyşî, görevli bulunduğu yerde bir müddet sonra yeni yeni binalar görmeye başladı. Halktan

---

305 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

306 Said b. Batrîk, s. 55; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

307 Mârî, s. 76-77. Me'mûn'la ilgili bir diğer örnek için bk. Saîd b. Batrîk, s. 58.

308 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, s. 29.

bunların kilise olduğunu ve kilise inşasına müsaade ettiği için halkın kendisinden memnun olmadığını öğrendi. Bütün kiliseleri yıktırdı. Gece rüyasında ne gördüyse ertesi gün onarmalarını istedi.[309]

İslâm tarihçilerinden Kıftî tarafından verilen bir bilgiye göre Buhtîşû' b. Cebrâil, babasının medfun olduğu Medâin'deki Mâr Curcis Manastırı'nı tamir ettirdi. Kıftî tamir tarihini vermemektedir.[310]

Halife Mu'tasım 221'de (837) Samarra kurulurken bir kilise ve çiftliğini satın aldı. Zamanla çevresinde yeni yerleşim yerleri kuruldu. Bunlardan birisi de Türk komutanlarından İtâh'ın evinin çevresinde oluşan İtah mahallesi idi. İbn Ebî Üsaybia, İtah mahallesinde inşa edilen bir kiliseden bahseder. Samarra'nın güneyinde Kâdısiye'de bulunan bir kiliseyi daha zikreder. İbn Ebî Üsaybia'nın ifadelerinde her ne kadar bir kesinlik yoksa da biz bu mabetlerin şehir inşa edildikten sonra kurulduğunu düşünüyoruz.[311]

Halife Mu'tasım (218-227/833-842) zamanında oldukça farklı bir uygulamaya da rastlanır. 219 (835) yılında, yeni inşa edildiği ileri sürülerek, Kûba'daki Mar Curcis ve yakınındaki Âhûd Kilisesi, çevredeki müslümanlar tarafından yıkılır.[312] Taberî, Halife Mütevekkil'in 235 (849) yılında çıkardığı emirnâmede yeni yapılan kiliselerin yıkılması cihetinde bir maddenin yer aldığını zikreder. İbnü'l-Esîr ise, bu emri daha sonraki bir tarihe 239 (853) yılına alır.[313] Bar Hebraeus, eserinde 239 yılında çıkarılan emirnâme doğrultusunda yeni yapılan kiliselerin yıkıldığını, bir kısmının camiye tahvil edildiğini belirtir. Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bilgiler daha zengindir. O günlerde Nastûrî Kilisesi'nde patrik seçimleri yapılmış ve seçimler bir hayli şaibeli geçmişti. Saray doktorlarından Buhtîşû bu seçimlerde aktif bir

309 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 216.

310 Kıftî, s. 142.

311 İbn Ebî Üsaybia, s. 236.

312 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, s. 29.

313 Taberî, *Târîh*, IX, 172; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VII, 71.

rol üstlenerek seçime müdahalede bulunmuş ve kendi adayının seçilmesini sağlamıştı. Olaylara vakıf olan Mütevekkil, 238'de (852) öfkelenerek Samarra'daki kiliselerin yıkılmasını emretmiş, Samarra'da Bed Devrakene Kilisesi yıkılmış, hatta kiliseye ait arsa Şurta âmili Muhammed b. Cemîl'in ev yapması için kendisine ıkta olarak verilmişti.[314]

Bar Hebraeus ayrıca 241 (855) yılında müslümanlarla birlikte Hıms isyanına katılmış olan hristiyanların Halife Mütevekkil tarafından tehcir edildiğini ve şehirde bulunan kiliselerinin yıktırıldığına dair bir bilgi daha verir. Onun sunduğu bilgilere göre Mütevekkil'in verdiği emirler çerçevesinde Hıms şehrinde camiye yakın olan kiliseler camiye tahvil edilmiş, diğerleri ise yıkılmıştır. Bar Hebraeus'un tarih vermeksizin zikrettiğine göre Mütevekkil bunlardan ayrı olarak Basra'da da beş kilisenin yıkılmasını istemiştir.[315]

Fiey'in hristiyan kaynaklarına dayanarak verdiği bilgilere göre Mütevekkil dönemindeki bu katı tutumlar ortadan kalkmış ve Enbâr'daki Şeânîn bayramlarının kutlandığı Mâr Karyâkus ve Mâr Yûnan kilisesi Patrîk Sercîs tarafından Halife Muntasır (247-248/861-862) zamanında tamir ettirilmişti.[316]

Halife Mu'temid (256-279/870-892) zamanında Bağdat'ta bir takım karışıklıklar yaşanmış ve halk İslâm tarihi kaynaklarında sebebi zikredilmiyorsa da muhtemelen hristiyanlara duyduğu nefretin ifadesi olarak patriklik merkezini basmış ve Câselik (Atîk) Kilisesi Patrik Yuhannâ b. Nursî (271-279/884-885) zamanına denk gelen bu dönemde yıkılmıştı. Bu olay akabinde güvenlik güçlerinin müdahalesiyle olaylar sukûnet bulmuş ve kilise daha sonra tamir edilmiştir.[317]

---

314 Mârî, s. 79.

315 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 76; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231.

316 Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 145, 163.

317 Mârî, s. 83.

Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bu bilgiler Taberî'nin verdiği bilgilerle benzerlik arzetmektedir. Hatta Taberî'nin verdiği bilgileri daha detaylı kabul edebiliriz. Onun verdiği bilgilere göre 271 (884) senesinde Bağdatlı taşkın bir grup, İsa Nehri'nin gerisindeki Atîk Kilisesi'ne saldırarak bütün mallarını yağmalamışlar ve duvarlarının bir kısmını yıkmışlardı. Olayların büyümesi Bağdat Şurta Müdürü Hüseyn b. İsmail'in müdahaleleri ile engellenmişti. Kilisenin yıkılan yerleri devlet görevlilerinden Sâid b. Mahled'in hristiyan kardeşi Abdûn'un gayretleriyle tamir ettirilmiş, ancak 272 (885) yılında halk onarılan bu kiliseyi yeniden yıkmıştır. Kilise uzun süre bu şekilde kalmış, daha sonra Halife Mu'tazıd (279-289/892-902) zamanında yeniden tamir görmüştü.[318]

Hilafet merkezinde cereyan eden bu olaylarla bir bağlantısı kurulabileceğini düşündüğümüz bir bilgiye göre aynı tarihlerde bir başka yerde de kiliselere saldırı düzenlenmiştir. Bu kişilerin Bağdat'taki olaylardan etkilenmiş oldukları uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Bar Hebraeus'un kayıtlarına göre, 272 (885) yılında Tarsus'taki müslümanlar da şehirde mevcut bulunan kilisenin yeni inşa edilmiş olan ilavelerini yıkmışlardı.[319]

İbn Hallikân tarafından verilen bilgilere göre Samarra yakınlarındaki Abdûn Manastırı'nın Saîd b. Mahled'in hristiyan kardeşi Abdûn tarafından yaptırıldığı söylenir. Yâkût ise, bu manastıra sıkça gittiği için bu adla anılmış olduğunu zikreder.[320]

280'de (893) patrik seçilen Yûvânis, destekçisi Hasan b. Ömer'in yardımıyla Esbağ Kilisesi'ne geldi ve kiliseye bitişik olan bir evi satın alarak oraya bir "kalâye" yaptırdı. Verilen bilgilere göre ev Melkîler-

---

318 Taberî, *Târîh*, X, 8-9; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 241; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 417.

319 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 241.

320 İbn Hallikân, III, 80; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 521-522.

den birisine aitti ve Patrik bu evi ancak Hasan b. Ömer'in yardımlarıyla alabilmişti.[321]

Mısır bu tarihlerde oldukça önemli bir dönüm noktasında idi. Fâtımî propogandası ve saldırıları başlamıştı. Bu saldırılar sırasında olduğunu düşündüğümüz bir hâdiseye göre İskenderiye'de Kıyâme diye bilinen Kübrâ Kilisesi 300'de (913) yanmıştı.[322]

311 (923) senesinde müslümanlar Ramle, Kayseriye ve Askalan kentlerinde Melkîlere ait birçok kiliseyi tahrip ettiler. Halifeden destek bulan hristiyanlar kiliselerini tamir ettiler. Ancak müslüman halk bu sefer Hıms yakınlarındaki Tinnîs kentindeki bir kiliseye saldırdı. Hristiyanların tamiri üzerine ikinci bir saldırı gerçekleşti ve kilise tahrip edildi. Ardından hristiyanlar halifenin desteğini alarak kiliseyi yeniden tamir etme imkânını buldular.

312'de (924) müslümanlar Dımeşk'te Meryem Kilisesi'ni yaktılar. Değeri bir hayli fazla olan kilise mallarını yağmaladılar. Şehrin yakınlarındaki kadınlar manastırını bastılar. Nastûrî ve Ya'kûbî kiliselerini tarumâr ettiler. Bu bilgileri sunan Saîd b. Batrîk ve Makrîzî olayların sebepleri hakkında bilgi vermez.[323]

Hâlidî tarafından verilen bilgilere göre, Dicle'nin taşması üzerine Samarra yakınlarındaki Uzêrâ Manastırı yıkılmıştı. Manastır yine onun kayıtlarına göre 320 (932) yılında tamir görmüştür.[324]

Onuncu asra girildiğinde Abbâsî devleti Bizans sınırındaki kentlerini kaybetmeye başladı. Şehirler Bizanslıların eline geçtikçe de bu kentlerde kiliseler inşa edildi. Malatya'yı ellerine geçiren Bizanslılar 347 (958) yılında Malatya civarında Sergius ve Bacchus kiliselerini

---

321 Mârî, s. 84.

322 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

323 Saîd b. Batrîk, s. 82-83; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

324 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 523.

inşa ettiler.[325] Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, 350 (961) yılında Trablus'ta şehit Mar Behnam'ın anısına bir kilise inşa edilmiştir.[326]

İbn Butlân'ın, tarihçi Sâbî'ye yazdığı 440 (1048) tarihli bir mektupta Antakya'nın merkezindeki Kusyân Kilisesi'nin tasviri yanında çevredeki pek çok kilisenin zikri görülür. Zira Antakya ve çevresi, 353'e (964) kadar müslümanların elindedir ve 477'de (1084) Süleyman b. Kutalmış geri alıncaya kadar Bizanslıların elinde kalmış ve tekrar 491'de (1098) onların eline geçmiştir. Burada Bar Hebraeus tarafından verilen bir bilgiye temas etmek yerinde olacaktır. O, verdiği tarihte bir hata yaparak Antakya Araplarının 357 (967) yılında pek çok kiliseyi tahrip ettiklerini zikreder.[327]

İbn Havkal 368'de (978) Urfa çevresinde 300'den fazla mabetten bahseder ve Makdisî, buradaki kubbesi zengin mozayiklerle süslü piskoposluk kilisesini dünyanın dört harika kilisesi arasında sayar.[328]

Bazı zamanlar dış olaylar sebebiyle, mabetlerin müslüman halkın hücumlarına maruz kaldığı da oluyordu. Halife Muti' zamanında 349 (960) ve 350'de (961) Bizanslılar, Şam bölgesine bazı akınlar gerçekleştirmişler ve Muhammed b. Nâsıruddevle'yi esir etmişlerdi. Bu olaylar Mısır halkı üzerinde büyük infial uyandırmıştı. Halk Melkîlere ait olan Mîhâîl Kilisesi'ni ablukaya almış ve kapısını kırarak kiliseyi tahrip etmişlerdi. Öfkesi dinmeyen halk, ardından Ya'kûbîlere ait olan Ebû Kayr Kilisesi'ne gelmiş ve aynı şeyleri orada da yapmıştı. Bütün bunlar halkın öfkesini yine de dindirmemiş cuma günü tekrar büyük bir kalabalıkla Melkîlere ait olan Mîhâîl Kilisesi ikinci bir saldırıya uğramış, akabinde Ya'kûbîlere ait olan Seyyide ismindeki bir diğer kilise de bu yıkımdan nasibini almıştı.[329]

---

325 Minorsky, "Uşnu", *İA*, XIII (İstanbul 1986), s. 77.

326 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 261.

327 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 266-267, 269; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 266

328 Honigman, s. 54.

329 Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 116-117.

Onuncu asrın sonlarına doğru coğrafyacılardan Makdisî, Beytü'l-Makdis kenti ile ilgili gözlemlerini aktardıktan sonra kulağına gelen bir bilgiyi de kitabına kaydetmiştir. Onun aktardığı bu bilgiye göre bazı üst düzey yetkilileri Kudüs'e bir fersah ötede yer alan Samuel Manastırı'na el koymak istemişlerdi. Makdisî bundan başka bilgi vermez.[330]

478 (1085) senesinde Konya (İconium) da hâkimiyet icra eden sultan Süleyman, Antakya'da Bizanslıların zayıf düştüklerini haber alınca, şehre hücum etmiş ve orayı zaptederek Kusyân (Cassianus-Kawasyan) Kilisesi'ni camiye çevirmişti. O buna karşılık halkın dileği üzerine, Meryemana ve Aziz Cercis adında iki kilisenin yapımına izin vermişti.[331]

484 (1091) yılında Suriye'de bir deprem oldu ve Antakya kiliseleri yıkıldı.[332] Antakya'da Türk hâkimiyetinin bulunduğu yıllara (477-491/1084-1098) denk gelen bu deprem sonrasında kiliselerin tamir ettirilip ettirilmediğine dair bilgilere tesadüf etmedik. Buraya kadar Abbâsîler döneminde mabetlerle ilgili bazı hususları tespit ettik. Bir fikir vermesi bakımından Fâtımîler döneminden de bazı örnekler vermek istiyoruz.

Fâtımî İdaresinde Mabetlerin Durumu: Kahire kurulduğunda (359/970), şehirde sadece saray halkı ve ordu mensupları bulunuyordu. Orduda paralı asker olarak görev alan Grekler ve silahhânede çalışan Franklar bulunduğu için şehrin kuruluşundan itibaren iki hristiyan mahallesi oluşmuş idi. Dolayısıyla bu mahallelerde ve kısa süre içinde Kahire'nin pek çok yerinde kilise inşa edildiği dikkatleri

---

330 Makdisî, s. 188.

331 Michel, *Süryânî Patrik*, s. 30. Ermeniceden yapılan tercümesinde St. Petrus Kilisesi olarak geçer. Bk. s. 31. Urfalı Mateos'ta böyle bir kayıt yoktur. Bk. s. 162-163; Sevim, s. 88-89.

332 Azimî, s. 27; Michel, *Süryânî Patrik*, s. 39-40, 44-45.

çekmektedir.[333] Diğer yandan şehrin kurulması için belirlenen yerdeki Izâm Manastırı, Halife Muizz (341-365/953-975) tarafından istimlâk edilmiş, içindeki mezarlar Handek Manastırı'na nakledilmiş ve yerine bir mescid inşa edilmiştir. Bu arada yıkılan kiliseye bedel olmak üzere yeni bir manastır daha inşa edilmişti.[334]

Fâtımî halifelerinden Hâkim biemrillah (386-411/996-1021), 408 yılında Kudüs'teki Kumâme Kilisesi'nin ve Mısır'daki bütün kiliselerin yıkılmasını emretti.[335] İbn Müyesser, tarihi bir belgeye dayanarak Hâkim biemrillah'ın bir kilisenin yanından geçerken orada hristiyanları gayri ahlakî şiirler okurken gördüğünü, kilisenin yıkılmasını emrettiğini ve onun yerine Râşide Camisi'nin yapıldığını söyler.[336] Halife Hâkim bu uygulamalarına rağmen 411'de (1020) yıktırdığı kiliselerin onarılmasına müsaade etti.[337]

Fâtımî halifesi Mustansır, 447'de (1055-1056) Kumâme (Kıyame) kilisesiyle birlikte diğer kiliselere el koydu. Fakat Bizanslılarla barışın gerçekleşmesi üzerine bundan vazgeçti. İbn Müyesser, el koyma gerekçesi olarak şunları kaydeder: Fâtımî kadısı Ebû Abdullah el-Kudâî, Bizans kralına bir mektup göndermişti. Aynı anda Tuğrul Bey'in elçisi de İstanbul'a gelmişti. O, İstanbul camisinde yapacağı konuşma için

---

333 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 444; Doris Behrens, s. 122.

334 Muhyiddin b. Abdü'z-Zâhir'in *er-Ravdatü'l-Behîme* isimli kitabından naklen İbn Tağriberdî, IV, 34; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 363, II, 114, 165.

335 İbn Hallikân, V, 293-294; İbn Tağriberdî, IV, 177-178. İbn Tağriberdî, bir başka yerde tarihi 398 (1007) olarak verir. Bk. IV, 218. Aynı tarih Suyûtî tarafından da verilir; *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 414. Batılı yazarlar 3.000 mabedin yıkıldığına dair hayli garib bir rakam verirler. Frend, s. 249-250. Muhtemelen onların bu bilgileri Bar Hebraeus'a dayanmaktadır ki, kendisi Hâkim biemrillah'ın binlerce kiliseyi tahrib ettirdiğini zikreder. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 179.

336 İbrahim b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak el-Alâî (ö. 810/1407), *Kitâbü'l-İntisâr li Vâsıtati Ikdi'l-Emsâr*, Kahire 1893, IV, 79. İbn Müyesser'in bugün elimizde mevcut nüshaları h. 439 yılı olayları ile başlamaktadır. Bu bakımdan İbn Dokmak'ın rivayeti bizim için önem arzetmiştir.

337 İbn Hallikân, V, 294; İbn Tağriberdî, IV, 178, 179, 183.

izin istemiş ve bu izni almıştı. Böylece orada Abbâsî Halifesi Kâim adına hutbe okunmuş oldu. Kudâî, Fatımî halifesi Mustansır'ı uyardı. O da bunun üzerine Kumâme Kilisesi'ne el koydu. Diplomasi sağlanıncaya kadar bu böyle devam etti.[338]

Bizanslılar Urfa'yı ele geçirdikten sonra Fâtımî halifesi ile 1036'da bir anlaşma imzaladılar. Bundan sonra, Bizanslıların baskısıyla Kıyâme Kilisesi onarıldı. Yıkılan diğer kiliselerin onarılmasına da karışılmayacaktı. Bizans kralı Kudüs'te, ortodoksların hamisi olacaktı. Nâsır-ı Hüsrev on yıl sonra Kıyâme Kilisesi'nin tamir edilmiş olduğunu belirtir.[339]

Burada son olarak konumuza bir bakış açısı getireceğini ümit ettiğimiz bir hâdiseyi de aktarmak istiyoruz. Bazı tabakât kitaplarına bakmış olmamıza rağmen kendisinden bahsedilen şair Butayne hakkında bilgi bulamadığımız için zamanı hakkında kesin bir şey söyleyemediğimiz, ancak bilgiler Yâkût tarafından[340] verildiği için incelediğimiz dönem içinde veya hemen akabinde olduğunu ileri sürebileceğimiz bir olaya göre Mimâs Manastırı'nda İsa'nın havarilerinden olduğu zannedilen bir meşhed vardı. Hastaları iyi ettiği söyleniyordu. Şair Butayne hasta oldu; arkadaşları onu, tedavi olması için meşhede götürdüler. Lâkin manastırdakiler yardımcı olmadı. Bunun üzerine ızdırap çekmekte olan şair, meşhedin ayakucuna bevletti. Akabinde de öldü. Hıms'ta kabirdeki azizin şairi öldürdüğü şayiası ortaya çıktı. Hımslılar manastırı yıkmak için toplandılar ve "Bir hristiyanın müslümanı öldürmesine razı olmayız! Bize azizin kemiklerini verin yakalım" dediler. Hristiyanlar ise Hıms emirine rüşvet verdiler ve olayları sakinleştirmesi için elinden geleni yapmasını istediler. Olaylar sakinleşti. Bu olaylar üzerine şairlerden birisi şu mısraları dile getirdi:

---

338 Azimî, s. 14; İbn Müyesser, s. 14.

339 Frend, s. 250.

340 Yakût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 538.

Çaresiz ve ızdırap verici hastalığa
Çürümüş kemikler mi verecek şifa!
Lakin bunlar Himslılar... Onların akılları yoktur.
Behâim, insanlar sınıfında yoktur.

Sunduğumuz bu bilgilerden sonra Abbâsîler dönemi esas olmak üzere genel çerçevede hristiyanların mabetleriyle ilgili gelişmeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a- Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren fethettikleri yerlerde hristiyanların mabetlerini güvence altına almışlardı. Kendileriyle anlaşma yapılan kentler ve anlaşma ile garanti altına alınmış olan mabetler, Abbâsîler döneminde de aynen korunmuştur.

İslam fetihleri sırasında mevcut olan Hind, E'var, Ka'b gibi sadece bir kaç tanesini hemen zikredebileceğimiz mabetlerin hepsi de incelediğimiz Abbâsîler döneminde mevcuttu. Şâbüştî'nin yaşadığı onuncu yüzyılın sonlarında Lahm Devleti'nden arda kalan tek mimarî yapı şehirdeki kiliseler ile şehrin çevresinde yer almış olan manastırlar idi. Sina'da yer alan Fârân ve Erbaîn manastırları yirminci yüzyıla ulaşabilme imkânını elde etmişlerdir.[341] Aslında müslümanların belli prensipler çerçevesinde anlaşma yaptıkları mabetlerin hepsini koruma altına aldıklarını, hatta şehirlerin tabii güzelliklerini ve turizm zenginliklerini oluşturan geçmişe ait tarihi yapılarına dahi, hatalı idareciler bir yana bırakılırsa dokunmadıklarını burada tekrar vurgulamak gerekecektir. Bugün bile Filistin, Suriye, Ürdün, Mısır, Irak topraklarında yer alan ilk dönemlere ait mabetler ile İslâm öncesi pek çok mimarî eserin mevcudiyeti bunu ispat etmeye yeterlidir.

Bugün, Tur Dağı'ndaki Sina Manastırı (St. Catherina Manastırı) yapıldığı miladî üçüncü asrın yapısını ve daha sonra Bizans İmparatoru Justinian tarafından yapılan ilaveleri bugüne kadar muhafaza

---

341 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 354 (trc. 362); Dîneverî, s. 114, 119, 123; Şâbüştî, s. 236; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 46, 48.

edebilmiş, hristiyanlar tarafından ziyaret edilen önemli bir mabettir.[342] Manastırın hemen yanıbaşında yer alan, kiliseye ait konuk ağırlama odasından çevirme küçücük cami ve yükselen minare İslâm'ın farklı din mensuplarının mabetlerine bakış açısını ve gerçek dialog anlayışını isbat edebilmek için günümüze kadar âdeta direnmiştir.[343]

Müslümanların gerek fetihler sırasında gerekse anlaşma yaptıkları kentlerde mabetlere saygılı davranmış olmalarına rağmen, Bizanslılar sınır bölgelerine yaptıkları akınlarda ve özellikle dördüncü hicrî asırdan itibaren ele geçirdikleri şehirlerde müslümanların mabetlerine oldukça saygısız davranmışlardır. 315 (927) yılında Sümeysat'ı ele geçiren Bizanslılar, şehrin en büyük camisinde namaz vakitlerinde çan çaldılar. Yine 316 (928) yılında Bizans'ın Doğu komutanı Nicephorus Ermenia bölgesinde Ahlat ve Bitlis'i ele geçirdiği zaman camiden minberi söküp attı ve yerine bir haç yerleştirdi. 354 (965) senesinde Nicephorus tarafından ele geçirilen Tarsus'taki camiler de ahıra çevrilmiş ve minberler yakılmıştı.[344]

b- Abbâsî halifelerinin pek çoğu bir önceki dönemde olduğu gibi hristiyanlara kilise inşâ etme, yıkılanları onarma hususunda müsamaha göstermişlerdir. Ancak bunlar halkın tepkisini celbetmiş ve bu durumun ortadan kalkması için bazı dönemlerde halifeler nezdinde teşebbüslerde bulunulmuştur. Halktan gelen bu istekler ve baskılar neticesinde bazı halifeler, -burada Halife Mütevekkil çarpıcı bir örnek

---

342 Manastır 1958 senesinde, pek çok bilim adamı tarafından incelenmiştir. Manastırla ilgili geniş bilgi için bu heyette bulunan ve manastırın mimari yapısı ile ilgili incelemelerini tarihini de yazmak suretiyle zenginleştiren Forsyth'nin makalesine bakılabilir. Forsthy, "The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian", *DOP*, XXII (New York 1968), s. 1-19.

343 Minarenin ve mescidin yapım tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, minberdeki kûfî bir tarih 500 (1106) tarihini taşımakta ve Fâtımî halifelerinden Âmir biahkâmillah dönemine denk gelmektedir. Tarih içindeki durumuyla ilgili olarak bk. Lam'i, s. 32-34. Ayrıca bk. Resim-3.

344 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 169, 198-199; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 265; Nüveyrî, XXIII, 77, 194; İbn Tağriberdî, III, 220.

olarak verilebilir- İslâm'dan sonra yapılan mabetlerin yıkılması cihetinde karar almışlardır. Tarihçilerin kayıtlarında da görülen, pek çok kilisenin bu gerekçe ile yıkıldığı şeklindeki bilgiler de bunu teyit etmektedir.[345] Lâkin halkın tepkileri dinince veya halifeler değişince durum değişmemiş ve yeni kilise yapımları devam etmiştir. Zaman zaman da halktan gelen bu tepkilere halifeler kulak asmadıkları için olumsuz adımlar atılmış ve 271'de (884) olduğu gibi bazı kiliseler halk tarafında tahrip edilmiştir.

c- Bazı durumlarda Bizanslılarla yaşanan savaş durumunun ağır bastığı görülür. Hârûnürreşîd'in sadece suğûr kentlerindeki kiliselerin yıkımını emretmesi buna örnek olarak verilebilir. Ama bu durum Abbâsî Devleti'nde hristiyanların mabetlerine karşı alınan özel bir karar olarak iki asır kadar tek örnek olarak kalmıştır. Abbâsî devleti zayıflayıp özellikle sınır kentlerini kaybetmeye başlayınca bu tür hâdiseler daha sık karşımıza çıkmaktadır.

d- Kilise yapımı şu şekillerde sağlanmıştır: Bazı seçkin hristiyanların halifelerden aldıkları özel izinler, izinsiz yapımlar, rüşvet teklifleriyle gerçekleştirilen yapımlar...

e- Tabiat hâdiseleri sebebiyle bazı mabetler yıkılıyor, çoğu zaman da bunların tamir edilmesine olumlu bakılıyordu.

f- Son olarak şunu ifade etmek istiyoruz: Görebildiğimiz kadarıyla, hristiyanların İslâm devleti sınırları içinde mabet yapabilmeleri başlangıçtan itibaren açıklığa kavuşmamış bir durumdur. Hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde İslâm kaynaklarına göre kilise yapımı veya tamiri söz konusu olmamıştı. Muâviye dönemiyle birlikte şu iki durum ortaya çıkmıştı. Yıkılan kilisenin

---

345 Bu hususta paralel bir düşünce Fazlurrahman tarafından sunulmuştur. O, halifeler tarafından kilise yapımına getirilen tahdidi, halkın devleti sıkıştırması ve bunun üzerine halifelerin müslüman toplumun huzur ve tesanüdünü sağlamak için bu tür kararlar aldıklarını ileri sürmektedir. Bk. Fazlurrahman, "Non-Muslim Minorities in an Islamic State", *JIMMA*, VII/1 (London 1986), s. 20.

tamiri ve yeni kilise inşası... Her ikisinde de gerek müslüman halkın ve gerekse o dönemin önde gelen âlimlerinin görüşleri değil, siyasî otoritenin uygulaması önem arzetmişti. Bu durum, halk arasında garipsenmişti. İbn Abbâs'ın bu hususta fetvası bu reaksiyonu ifade eden en önemli delillerden birisidir. Emevîler dönemindeki bu uygulama, yani hristiyanların mabet inşa etmiş olmaları gerçeği sonraki dönemlerde iki temel bakış açısını topluma sundu:

– Kiliselerin pek çoğu Sahâbe ve Tâbiin döneminde yapıldığı için, günümüzde de yapılabilir. Bu düşünce özellikle Abbâsî Devleti'nin kuruluş günlerinde önem arzeden bir fıkıh ekolü tarafından farklı bir çerçeveye oturtuldu. Onların fıkha kazandırdıkları dâr kavramı çerçevesinde kentlerde yaşayan nüfusların çoğunluğuna göre kentler dârü'l-İslâm veya adı konulmamışsa da dârü'z-zimme olarak kabul edildi. Dârü'l-İslâm, yani müslümanların inşa ettikleri veya müslümanların yoğunlukta yaşadıkları kentler dışında kilise yapılabileceği düşüncesi ortaya çıktı. Bu günlerde Abbâsî halifelerinden Mehdî'nin kilise yapımına izin vermesi ve hatta Bağdat'ın çok yakınında bir kilisenin inşa edilmiş olması olayların güncelliği ile örtüşmekte ve bizce Hanefîlerin görüşü kilise yapım hususuna o dönemin düşünürlerinden sadece bir grubun yaklaşımını aksettirmektedir.

– İkinci grup ise, gerek İslâm kentlerinde gerekse bu kentler dışında yer alan topraklarda, yani netice itibariyle İslâm hâkimiyetinin söz konusu olduğu yerlerde yeni kilise yapılamayacağı düşüncesindeydi. Emevîler döneminde İslâm âlimlerinin bir kısmına çeşitli baskıların uygulandığı ve bir takım hürriyetlerin kısıtlı olduğu göz önüne getirilirse bazı halifelerin kilise yapımına müsaade etmeleri şeklindeki kararlarına müslümanların bir müdahalesi olmamış ve tepkiler tefsir ve sünnet literatürüne yansıtılmıştır. İlk fetihlerde görülen anlaşma şartlarında yer alan yıkılan kiliselerin tamir edilmemesi gibi bazı ifadelerin, o dönem için söz konusu edilebilmesi oldukça mantıksız görünmektedir.

Araştırmacıların bir kısmı bazı halifelerin kilise yapımına olumlu bakmış olmalarını ön plana çıkararak -halktan gelen tepkilere ve zaman zaman alınan yıkım kararlarına değinmeyerek veya geçiştirerek- müslümanların mabet yapımına hoşgörüyle baktıklarını ifade etmişlerdir.[346] Biz bu hususu bir kısım araştırmacının ifade ettiği kadar basit bir hâdise olarak görmüyoruz. Bununla birlikte asırlar boyunca İslâm âlimlerinden de bu hususta net bir cevap gelmediğini belirtmek istiyoruz. Araya Emevîlerin müslümanlara karşı katı yönetim anlayışının ve bu dönemde siyasî otoritenin aldığı olumsuz kararlara karşı çıkılamaması gibi nedenlerin girmesi sebebiyle bazı bilgiler netlik kazanamamış; böyle bir ortamda zuhûr eden uygulamalar fıkıh bilginleri tarafından uygulamaya esas alınmış, dolayısıyla da pek çok karışıklığın yaşanmasına sebep olmuştur.

5. HRİSTİYAN MABETLERİNDEN MANASTIRLARIN GENEL ÖZELLİKLERİ VE ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE MANASTIR HAYATI

Şâbüştî'nin verdiği bilgilere göre manastırların büyük bir kısmı ağaçlarla çepeçevrelenmiş, güzel manzaralı yüksek mevkilerde bulunuyordu. Bir kısmı Dicle, Fırat, Nil gibi ırmakların kıyısında veya onlara nazır yüksek yerlerde inşa edilmişlerdi. Bazılarının etrafında surlar vardı. Çiçeklerle süslü olan bu manastırların bir kısmında kaynaklar ve şifalı sular mevcuttu. Manastırların bir kısmı bağların ve korulukların içinde yer alıyordu. İklimi müsait olan yerlerde manastır çevresinde bağcılık yapılıyordu. Bağcılık yanında, tarımcılık yapan manastırlar da vardı. Zira manastırların bir kısmı bölgenin yiyecek ve içecek tüketimine cevap verebilecek kadar zengin üretim merkezleri konumundaydı. Yine Şâbüştî'nin kayıtlarından öğrendiğimize göre bazı manastırların çevresinde meyhaneler bulunuyordu.[347]

---

346 Yüzbekî, *Târîhu Ehli'z-zimme*, s. 101-103, 270; Metz, I, 97; Tritton, *Ehlü'z-zimme*, s. 40; Will Durant, *Kıssatü'l-Hadâra* (trc. Zekî Necîb Mahmûd ve dğr.), I-XLII, 4. baskı, Kahire 1973-1986, XIII, 132.

347 Şâbüştî, s. 69; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 499.

Manastırlarda uzlete çekilmiş rahipler kalıyordu. Manastırlarda kalan rahip sayısı bazen birkaç kişiye kadar düşse de dört yüz kişiyi barındıran büyük manastırlar da bulunuyordu. Sadece rahip ve rahibelere ait ayrı manastırlar olduğu gibi Kunnâ Manastırı gibi rahip ve rahibelerin birlikte kaldığı manastırlar da vardı.[348] Bazı manastırların sınırları dâhilinde bir tek rahibin kalabileceği, etrafı bahçeli küçük mekânlar "kalâye" bulunuyordu.[349]

Manastırların büyük bir kısmı sahip oldukları özellikler sebebiyle pek çok kişi tarafından ziyaret ediliyordu. Bu manastırların bir kısmı sadece din adamları için hizmet verirken, bir kısmı halka açık hizmetleriyle tanınmıştı. Bâarbâ Manastırı gibi aşevi olarak hizmet veren manastırlar bulunuyordu. Bu manastırlar bazen uzun yolculuklar esnasında konaklama yeri, bazen tedâvi merkezi olarak kullanılıyordu.[350] Bazen de bu manastırlara bir hayli farklı maksatlarla gidenler bulunuyordu. Biraz sonra bunlar hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Ama önce İslâm inancına göre müslümanların hristiyan mabetlerine gitmelerinde bir mahzur olup olmadığını ele almak istiyoruz.

Sözü fazla uzatmadan hemen belirtmeliyiz ki, İslâm inancına göre manastırları gezmekte bir mahzur yoktu. Hatta hristiyanlarla yapılan ilk dönem anlaşmalarında "Müslümanların yolculukları esnasında güzergâhları üzerinde bulunan manastırlarda kalmaları ve üç gün boyunca misafir edilmeleri" şeklinde bir madde yer alıyor ve bununla bize göre iki toplum üyelerinin tanışması ve karışılıklı ilişkilerin geliştirilmesi gözetiliyordu. Dolayısıyla pek çok kişi görmek, dinlenmek veya konaklamak gayesiyle buralara uğruyordu. Birkaç örnek verilecek olursa özellikle Musul'a giden valilerin ve bilhassa Dımeşk'e giderken halife Me'mûn'un A'lâ Manastırı'nda, Mütevekkil'in Rusâfe

---

348 Şâbüştî, s. 265.

349 Şâbüştî, kalâyeleri, rahiplerin kendi aralarında elli ile iki yüz dinar arasındaki bir kıymet karşılığında, çevredeki bahçeleri de iki yüz ile bin dinar arasındaki bir fiyatla alıp-sattıklarını kaydeder.

350 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 499, 530. Küçük bir örnek olarak Kelb Manastırı'nda kuduz tedavisi yapılıyordu.

Manastırı'nda konakladığını,[351] Cezîre İbn Ömer'e yakın Ürdümüşt Kalesi fethi boyunca Mu'tazıd'ın biraz aşağıdaki Za'ferân Manastırı'nda kaldığını,[352] Hîre'de kaldığı sırada Hârûnürreşîd'in oradaki tarihi mekânlarla birlikte pek çok manastırı gezdiğini,[353] yolu manastıra uğrayan pek çok kişinin manastırlarda günlerce geceledíklerini, yolculuklar sırasında geçici olarak konaklayıp dinlendiklerini ve yemek yediklerini biliyoruz.[354] Bütün bunlardan farklı olarak edebî sohbetlerde bulunmak üzere manastırlara uğrayanlar bile bulunuyordu.[355]

Yukarıda sıraladığımız gayelerle buralarda bulunmuş misafirlerden bir kısmının bu manastırlar ile ilgili şiirleri bugün hâlâ elimizde olup bu mısralarda, sadece manastırların içinde bulunduğu çevrenin tabii güzellikleri tasvir edilmektedir. Abdullah b. Muhammed Emîn b. Reşîd'in, Hanzala Manastırı'nı tasvir eden mısraları, Hüseyn b. Ali et-Temîmî'nin, Azîze Merûse Manastırı ile ilgili beyitleri bu bağlamda zikredilebilecek şiirlerden sadece birkaçıdır.[356]

Bu safiyâne ziyaretler yanında, İslâm toplumunun gözünden ırak olan bu manastırlara, özellikle eğlenmek,[357] içki içmek,[358] hoşça vakit geçirmek,[359] İslâm toplumundan uzaklaşmak,[360] felekten bir kaç gece

---

351 Şâbüştî, s. 176; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 510; İbn Manzûr, *Muhtasar*, III, 58; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 469.

352 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 511.

353 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 542.

354 Şâbüştî, s. 79, 171; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 537 (Mâr Yuhannâ Manastırı).

355 Ünlü edebiyatçı Müberred'in böyle bir hatırası, Mes'ûdî ve Hâlidî tarafından bize kadar ulaştırılmıştır. Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 89-91; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 541.

356 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 506, 531.

357 Şâbüştî, s. 184; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 536 (Markos Manastırı).

358 Şâbüştî, s. 149, Ebû Şâs'ın mısraları için bk. 182-183, 184.

359 Şâbüştî, s. 149.

360 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 510. Hişâm b. Abdülmelik'in oğlu Rusâfe Manastırı'nda kalırdı. Örneğimiz Emevîler dönemini ilgilendirmekle birlikte, Abbâsîler döneminde de böyle kimselerin mevcudiyeti düşünülmelidir. İlerleyen sayfalarda verilecek örnekler bunu söylememize imkân tanıyacak ölçüde zengindir.

çalarak rahip ve rahibelerle gönül eğlendirmek[361] üzere gidenlerin sayısı küçümsenemeyecek derecede idi. Şâbüştî'nin anekdotları, hristiyanlar arasında tefessüh eden bir yaşantıya müslümanların da kapıldığını söylememize imkân tanıyacak kadar zengindir. Aslında bu durum sadece Abbâsîler döneminde ortaya çıkan bir hususiyet de değildir. Emevîler döneminde de aynı problemler söz konusudur. Lâkin Abbâsîler döneminde bu sosyal problem oldukça yayılmış ve toplumu sarmıştır. Biz burada Emevîler dönemini ayrıca inceleme cihetine gitmeyeceğiz. O döneme de işaretlerde bulunmak üzere, her iki toplum üyelerini ilgilendiren anekdotları tarih sırası içinde vermek suretiyle bu tefessühün boyutlarını ve devamlılığını vurgulamaya çalışacağız.

Hristiyanlar arasında bilindiği üzere içki kullanımı çok yaygın olup içkinin ibadetlerde kendisine bir yer edindiği bilinmektedir. Müslümanlar tarafından ele geçirilen topraklarda bu ihtiyaca karşılık olmak üzere bağcılıkla uğraşılan birçok yer bulunuyordu. Özellikle şehirlerden uzak yerlerde bağların içinde bulunan manastırlarda din adamlarının büyük bir kısmı bağcılıkla uğraşıyor, bazı manastırlar şarap üretim merkezleri olarak dikkatleri çekiyordu. İlk halifelerden itibaren müslüman mahallelerine, hristiyanlar tarafından alkollü içkilerin getirilmesi yasaklanmıştı. İlk halifeler bununla kendi toplum üyelerini bu tür alışkanlıklardan uzak tutmaya çalışıyorlardı. İnsanların eğitimle daha güzel düşüncelere ulaşabileceklerini, topluma faydalı olacaklarını düşünen sorumluluk sahibi idarecilerin, insanları sosyal hayattan koparan kötü alışkanlıklara yenik düşmemeleri için her önlemi aldığı bilinir. Şüphesiz ki İslâm toplumunda yer alan herkesin insan-ı kâmil olduğu, her türlü istek ve arzulardan uzak yaşadığı düşünülmemelidir. Toplumda yaşayan kişiler arasında zaafları, kötü alışkanlıkları bulunan insanların mevcudiyeti inkâr edilmemelidir. Kötü alışkanlıklardan birisi olan alkol bağımlılığı toplumda her zaman mevcut olagelmiştir.

---

361 Şâbüştî, s. 63, 228-229; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 529, 532.

Meyhaneler uzun zaman İslâm kentlerinde görünmedi. Gayrimüslimlerin İslâm kentlerine alkollü içecek sokmaları da yasaktı. Ancak içkiye alışmış müslümanlar içki ihtiyaçlarını genelde gayrimüslimlerin üretimlerinden karşılıyordu. Öte yandan zamanla İslâm kentlerinde meyhanelerin açıldığı da bilinmektedir. Zaman içinde idarecilerin hassasiyetine paralel olarak bu meyhanelerin kapatılma gayretleri olmuş, tekrar açılmış, ama halifeler tarafından gelişmelere çözüm bulunamayınca bilhassa onuncu yüzyılda Hanbelîlerin müdahaleleri günlük yaşamda pek sık rastlanan olaylar haline gelmişti. Biraz önce zikredildiği üzere meyhanelerin mevcut olmadığı veya kapalı olduğu zamanlarda alkol bağımlılarının, gayrimüslimlerin içki üretiminden istifade ettikleri bir gerçektir. İslâm kentlerine gizlice sokmuş olmaları belki de en zayıf ihtimaldir. Ama görünen içki düşkünlerinin bizzat gidip oralarda içmiş olmalarıdır. Şiirlerde zengin bir şekilde karşımıza çıktığı üzere şehirler dışında birer içki üretim merkezleri konumunda bulunan manastırlara bazı kişilerin koşup gitmiş olmaları bu bakımdan garipsenmemelidir. Dikkat çekmeye çalışacağımız bilgilerden içki düşkünü müslümanların buralara sadece meyhanelerin kapalı olduğu zamanlarda gitmedikleri anlaşılmaktadır. Zira meyhaneler açık bile olsa, özellikle elitler için güzel manzaralı manastırlarda, şehirden uzak bu kaçamaklar ayrı bir zevk haline gelmişti. Burada bazı kişilerin toplumun gözünden uzak kalmak isteyişi de hatırlanabilir.

Emevî şairlerinden Hârise b. Bedr el-Gudânî (ö. 64/684) Eblâk Manastırı'nda konaklayarak saf şarabı yudumlamanın ayrı bir zevk olduğunu mısralarında büyük bir zevkle dile getirir.[362]

---

362 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 496. Kendisi aşırı derecede alkol düşkünü olmakla kınanan bir kişiydi. Eğânî'de onun bu yönü fazlaca vurgulanmıştır. Bk. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, VIII, 402-406, 426-430. Hârise, Ziyâd b. Ubeydullah tarafından Ehvâz'da yer alan Surrek'a amil tayin edilmişti. Eblâk Manastırı da bu çevrede idi. Onun buradaki görevi sırasında fırsatları iyi değerlendirip sık sık bu manastıra gitmiş olduğunu düşünebiliriz. Bk. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, VIII, 406.

Emevî halifelerinden Velîd b. Yezîd (125-126/742-743), Dımeşk yakınlarındaki Bevennâ Manastırı'nda içki âlemlerine katılmaktan pek hoşlanırdı.[363] Bir başka şâir Âkûl ve Künnâ manastırlarında içki ve eğlenceyle geçirdiği günlerin ayrı bir güzellikte olduğunu vurgular.[364]

Abbâsî şairlerinden Ebû Nuvâs ve Cahza'nın pek çok manastır ile ilgili olmak üzere, içki meclislerini tasvir eden şiirleri[365] manastırların içki âlemleri için tercih edildiğini gösteriyor. Bu hususta, Ebü't-Tayyib Kâsım b. Muhammed en-Nümeyrî'nin Mâcurcus Manastırı'ndaki içki âlemleri ile ilgili şiirleri burada hatırlanabilir.[366] Halife olamayan şehzâdelerden Abdullah b. Mu'tezz Samarra yakınlarındaki Matîra çayırlığında yer alan manastırda içmeyi pek severdi. O, diğer manastırların da iyi bir müdavimi idi. Şairimiz bu içki âlemleri sonunda çoğu zaman manastırlarda sızıp kalıyordu. Bazı zamanlar sarhoşluktan ancak papazların dua sesleriyle ayılabildiğini bizzat kendisi dile getirir.[367] Bu bilgilere ilave olarak Abdullah b. Tâhir'in kardeşiyle Dımeşk yakınlarındaki Zekiy Manastırı'nda konaklayıp içtiklerini, sonra Mısır'a gittiklerini kardeşinin Mısır'da ölmesi üzerine Abdullah'ın dönüş yolunda Zekiy Manastırı'na uğrayarak kardeşini hatırlayıp hüzünlendiğini ve içkiyle kendisini avutmaya çalıştığını söyleyebiliriz.[368]

Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir ise Halife Mu'tasım'ın çağrısı üzerine Bağdat'tan Samarra'ya gittiğinde, Uzerâ Manastırı'nda iki

---

363 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 502. Onun, manastırda icra edilen ibadetlere bile katıldığını, haçı öptüğünü yine kendi mısralarından öğreniyoruz.

364 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 520-521.

365 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 513, 523.

366 Şâbüştî, s. 71-72. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 536.

367 Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 21-22, 50, *Eş'ârü'l-Evlâdi'l-Hülefâ*, s. 194. Onun manastırlarla da ilişkisi kurulabilecek şarab tasvirleri için bk. *Şi'ru Abdullah*, III, 2-124. Özellikle, s. 48 ve 64'e bakılabilir.

368 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 512.

gün kalarak dinlenmiş ve muhtemelen heyecanını gidermek için bir hayli içmişti.[369]

Biz manastırların bu görüntüsünü dördüncü asır şairlerinden Hubbâz el-Beledî (Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Hamdan)'nin Şeyâtîn Manastırı'ndaki çakırkeyf rahipleri -ve tabii ki kendisini- degayet enfes bir teşbihle tasvir ettiği şu dizelerle tamamlamak istiyoruz:[370]

> *"Şeyâtîn Manastırı'nda rahipler bana, tıpkı şeytanlar gibi saf şarabı sundular. Şaraba, kalenin yürüyüşü gibi yürüdüler, ayrıldıklarında, şarap onlarla birlikte, vezir gibi yürüyordu."*

Hristiyanlar arasında kadın veya erkek bazı kişilerin uzlete çekilerek ruhbân hayatı yaşadıkları, rahiplerin ve rahibelerin evlenmedikleri bilinen hususlardır. Allah'a daha yakın olabilmek için bu yolu tercih eden insanların bir kısmının kendisini hadımlaştırdığı veya bazı anne-babaların çocuklarını hadımlaştırdıkları da bilinmektedir.[371] Fıtratın zorlanması anlamına gelen bu uygulama her zaman düşünüldüğü gibi yürümüyordu. Bazen normal veya çarpık ilişkilerin ortaya çıkmasına da sebep oluyordu.[372] Aslında Kur'ân-ı Kerîm onlar hakkında "Üzerlerine bizim gerekli kılmadığımız fakat kendilerinin güya Allah'ın rızasını kazanmak için ortaya attıkları ruhbâniyete bile gereği

---

369 Onun manastırdaki izlenimleri ve rahipler hakkındaki düşünceleri için bk. Şâbüştî, s. 109.

370 Şâbüştî, s. 185.

371 Câhız, hadımlaştırma âdetinin ilk olarak Bizanslılar arasında başlatıldığını zikreder. Araştırmacılardan Mazaherî'nin tesbitlerine göre, Bizanslılar karıları tehlikesizce kiliseye gidebilsinler diye papazlarını hadımlaştırmayı âdet edinmişlerdi. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân* (nşr. Abdüssellâm Muhammed Hârûn), I-VII, Beyrut 1950-1958, I, 124; Mazaherî, s. 75.

372 Burada Câhız'ın kayıtları hatırlanabilir. Yazar, din adamları arasında evlenme olmamasına, devamlı savaşların bulunmasına, hristiyan din adamları arasında hadımların önemli bir yekün tutmasına, dinlerinin kadınları boşamaya, ikinci evliliğe, gayri meşru ilişkiye izin vermemiş olmasına rağmen hristiyan nüfusunun sürekli artışına bir türlü anlam verememektedir. Câhız, "Redd ala'n-Nasârâ", *Resâilü'l-Câhız*, III, 322.

gibi riayet etmediler; içlerinden inanmış olan kimselere ecirlerini verdik; ama çoğu yoldan çıkmışlardır"[373] diyerek ruhbânlığı icad edip, ruhbânlığa uymadıkları hususuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu kişiler arasında gerek normal gerekse çarpık ilişkiler pek tabii olarak mevcuttu ve yine pek tabiidir ki, müslümanların bir kısmı da bu hayatın içine girmişti. Rahip ve rahibelerin kendilerine özel yaşantıları bir yana manastırlara özellikle rahibelerle gönül eğlendirmek için gidenler bulunuyordu.

Mu'tasım devri şairlerinden Abdullah b. Abbâs b. Fadl b. Rebi' Kûtâ Manastırı'nı kendine mekân edinecek, şemmâsları kardeşi kıssîsleri de ana-baba gibi görecek, rahip elbisesi giyip haç takacak kadar çok seviyordu. Zira manastırdaki genç rahibelerle hoşça vakit geçiriyor, onlarla gönül eğlendiriyordu.[374]

Emîn, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil'in saray meclislerinde bulunmuş olan şair Hüseyn b. Dahhâk (ö. 250/864), Sâbur Manastırı'nda, rahibelerle epeyce bir gönül eğlendirdiğini, bazılarıyla yattığını ve birlikte olduğu bir rahibenin kendisini bir hayli memnun bir şekilde uğurladığını anlatır.[375]

İbn Ebî Tâlib Mekfûf el-Vâsıtî, Mâsercis Manastırı'ndaki bir rahibeyle geçirdiği bir haftayı tasvir etmekten çekinmez.[376] Ömer b. Ab-

---

373 *Kur'ân-ı Kerîm*, Hadîd 57/27. Massignon, "Lâ rahbâniyate fi'l-İslâm" hadisinin sahte olduğunu, bunun üçüncü hicri asırda Hadîd sûresinin 27. ayetinin tefsirini kolaylaştırmak ve ruhbaniyeti takbih etmek için uydurulduğunun isbat edildiğini belirtir. Mücâhid gibi müfessirler ruhbâniyetin aleyhindeki bu tefsiri başlatmadan önce, Cüneyd'in sitâyişkâr yaklaşmını zikreder. Massignon, "Tasavvuf", *İA*, XII/I (İstanbul 1979), s. 26-27.

374 Şâbüştî, s. 63. Ayrıca bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 529. Onun Masercebîs Manastırı'ndaki maceraları için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 532.

375 Şâbüştî, s. 54-55. Hüseyin b. Dahhâk bu pervasızlığından dolayı Halî' diye anılmıştır. Emîn döneminde şöhret kazanmıştır. Me'mûn kendisini huzuruna kabul etmemiş; onun ölümünden sonra diğer halifelerin yanında yer almıştır. Müstaîn zamanında ölmüştür. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, X, 5-7.

376 Şâbüştî, s. 228-229; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 374-375.

dülmelik Varrâk el-Anezî de Mar Yuhannâ Manastırı'ndaki bir rahibeyle gönül eğlendirmiş idi.[377]

Abbâsî şairlerinden Abdullah b. Mu'tezz Sûsî Manastırı'ndaki sevgilisinin, sadece ebedilik özelliği olmayan, cennet misali bir güzel olduğunu vurgular. Bir diğerinde ise, anlatmaktan utanırcasına "Olanlar oldu, anlatacak değilim" diyerek dinleyicileri üzerinde daha derin tesirler bırakır.[378]

Sa'leb boyuna mensup Malâsoğullarından bir grup da, Uzerâ Manastırı yakınlarında halifeye ait bir kervanın yolunu kesmek üzere bekleştikleri sırada, halifenin kendilerini takip ettiği şeklindeki haberler üzerine Uzerâ Manastırı'na sığınmıştı. Tehlike geçince, oradaki rahibelerle geceleyip, sabahleyin ayrılmayı düşündüler ve ertesi sabah maksatlarına ulaşmış bir vaziyette manastırı terk ettiler.[379]

Bu şairler yanında, ziyaretleri sırasında gördüklerini tasvir etme sınırında kalanlar da bulunuyordu. Meselâ Cahza, sadece ortalıkta dolaşan, incecik fidan gibi can yakan rahibeleri tasvir etmekle yetinir.[380]

---

377 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 537. Bir başka edebiyatçı Ebü't-Tamehân el-Kaynî'den bir örneği de buraya almak istiyoruz. Bir gün kendisine en rezil günahın neyse onu bize anlat denildiğinde, "Manastır Gecesi" cevabını vererek şunları anlattı: "Bir rahibeye uğradım. Domuz etiyle hazırladığı yemeğini yedim, sunduğu şarabı içtim, onunla birlikte oldum ve elbiselerini çalarak kaçtım." İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, IV, 105.

378 Şâbüştî, s. 149-150; Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 47, 49-51; Sûlî, *Eş'ârü'l-Evlâdi'l-Hulefâ*, s. 187.

379 Şâbüştî, s. 107; İbn Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbâr*, IV, 110; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 523. Bu olayla ilgili Şâbüştî'de yer alan farklı bir mısrada şu ifade edilir: Kadınların haram olduğunu söyleyen rahiple livâta yaptım. s. 108. İbn Kuteybe bu olayla ilgili Ebû Nüvâs'a ait olduğunu söylenen mısralara yer verir ki bunlar, Yâkût tarafından şairi hazfedilmek suretiyle nakledilmiştir. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, IV, 109-110.

380 Şâbüştî, s. 97-98.

Fadl b. İsmail b. Sâlih, birkaç gün kaldığı Ramle yakınlarında bulunan Pavlos Manastırı'nda, rahip babasının yanında bulunan güzel bir kıza duyduğu ilgiyi platonik mısralara sığdırmaya çalışır.[381]

Yukarıda da işaret edildiği üzere insan fıtratının zorlanması sonucu bazen insanlar arasında çarpık ilişkilerin de ortaya çıktığı oluyordu. Buna, sosyal refah seviyesinin artmasına paralel olarak manevî değerlerin ikame edilemediği toplumlarda ortaya çıkan tatminsizlik ve yeni zevkler peşinde koşmayı da ilave etmek gerekecektir.[382] Manastırlarda da dikkatleri çeken bu sosyal yarayı ifade etmek üzere buraya bir kaç örnek almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Gayet nezih bir hayat yaşayan, ibadet düşkünü Kass isimli bir rahip, diğer arkadaşlarının iğvaları sonucu yoldan çıkıp da sefih bir hayat yaşamaya başladığında, "Gençlere meylinden dolayı İncil'i terk etti" sözleri onun için söylenmişti.[383]

Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, hemen hemen her pazar sırf gencecik rahipleri seyretmek için Rûm Manastırı'na koşardı. Aklını kaybettire-

---

381 Bekrî, II, 571.

382 Burada Zeki Velîdî Togan'ın beşeriyetin tarihini daha iyi anlayabilmek için pek haklı olarak işaret ettiği, milletlerin değişen psikolojilerini çok iyi anlama hususunu tebarüz ettirmek için zikrettiği şu cümlelerini aktarmak istiyoruz. "...zamanımızda erkekler için erkek sevgisi en menfûr bir âdet tellakkî olunur. Kimse şimdi erkeğin erkeğe karşı gayri tabii sevgisini tebarüz ettiren hat u gubâr'dan bahseden gazeller yazıp bunları münevver insan kütleleri arasında okuyamaz, gazete ve mecmualarda yayınlayamaz. Hâlbuki eski Yunanlılarda, on ikinci yüzyıldan on altıncı asra kadarki İran'da bu âdet yalnız meşru değil makbuldü. On dördüncü asırla on dokuzuncu asır arasında da İran'da bütün edebiyat bu ruhta yazılmış, hatta aklı başında iki emirin bir erkeği sevdikleri yüzünden harp yaptıkları vaki olmuştur. Bu kabilden hâdiseler ciddi âlimlerin, hükümdarların huzurunda hatta kibar kadınların ziyafetlerinde pek tabii iş gibi konuşma mevzu olurdu. Bu mealde söylenen şiirleri necib insanlar kendi meclislerinde okutarak bazen külliyetli "şıla" vererek mükâfatlandırırlardı..." Bk. A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, 3. baskı, İstanbul 1981, s. 108.

383 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 386.

cek, neredeyse çıldırtacak güzellikte gördüğü rahiplere, kendisinden daha hırslı bir âşık bulunmadığını vurgulamaktan da kaçınmazdı.[384]

Ebü'l-Aynâ diye bilinen Muhammed b. Ebü'l-Kâsım el-Yemâmî (ö. 283/895), Bâşehra Manastırı'na gittiklerinde kıssîsin kendilerine en güzel şaraplardan sunduğunu, kendilerine hoşca vakit geçirtip günlerce oraya bağladığını, sonunda da, kendi isteğiyle Ebü'l-Aynâ'nın tekliflerine râm olduğunu belirtir.[385]

Menbiçli şair Kindî, Mar Mâus Manastırı'nda kendisini bir hayli etkilemiş olan bir din adamını arslanlar arasındaki ceylana benzetir. Ona, bütün bu engellere rağmen yaklaşıp da öpmeye kalkınca "Mesîh ve Nâkus aşkına olmaz, Hâlık'ın cezasından korkmuyor musun?" diye kaçınan rahibi şarap gelince kolayca kandırabilmiş ve arslanlar arasındaki ceylanı onlara kaptırmamayı becerebilmişti. Şair teslis dışında hristiyanların yaptığı herşeyi yaptığını söyler. Teslisten de haça sövmek, kurban adamak, tayyebüse (?) dokunmak suretiyle kurtulduğunu ilave eder ve bütün bu yaptıklarına daha sonra tövbe eder.[386]

---

384 Şâbüştî'den naklen Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 511. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ* isimli kitabında onun Bağdat'ın doğu yakasındaki Rûm Manastırı'na Amr b. Yuhannâ ismindeki bir rahip için gittiğini söyler. Aynı zamanda Amr da Müdrik'in evinde düzenlediği sohbetlere katılıyordu. Bir müddet gizli kalan bu aşk açığa çıkınca Amr, Müdrik'in meclislerine katılamaz olmuştu. Bu yüzden Müdrik evinde düzenlediği toplantıları iptal etmiş ve Rûm Manastırı'ndan ayrılmaz olmuştu. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 135-136. Ona olan aşkını dile getiren mısralar için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 136-141.

385 Şâbüştî, s. 80; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 286, 302. Oğlancılığa telmihte bulunan diğer örnekler için bk. Şâbüştî, s. 14-15, 24-25, 33-34, 163-164; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 512, 525, 536. Ümeyye b. Ebi's-Salt el-Mağribî, Mar Hannâ Manastırı'ndaki narin rahiplerin şaraptan bile etkileyici olduğunu söyler. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 535-536.

386 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 536-537. Seâlibî'nin Ebü'l-Ferec Abdü'l-Vâhid Babğâ isimli şairden (391/1001 senesinde yaşıyordu) naklettiğine göre, bazı şair dostlarıyla Mürrân Manastırı'na gittiği bir seferinde içki meclisinin sonunda rahiplerden birisinin kendisine meyletmeye başladığını farkederek kaçmaya çalışmış, ama başaramamıştır. Gelişmeler için bk. Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, I, 236-242.

Ebû Nüvâs Fîk Manastırı'nda ilgi duyduğu bir hristiyan gence meylini bir şiirinde açıkça belirtirken,[387] Kâtip Mus'ab Za'ferân Manastırı rahipleriyle yaşadığı maceraları zarif bir dille üstü kapalı anlatır.[388] Şâbüştî, Mus'ab'ın oldukça sefih, meyhane ve manastır düşkünü bir şair olduğunu, şiirlerinin büyük bir kısmının oğlancılıkla ilgili olduğunu belirtir. Bunu açıkça belirtmekten çekinmeyen Şâbüştî, Mus'ab'ın şu mısralarını da sunar:[389]

Ben utanmaz bir lûtîyim. Yolum birdir.
İsteyen için günah kazanmaktayım.
Ben zina yapmıyorum, livata yapıyorum.
Kim lûtî ise kıyamete kadar ben onun dostuyum.
Ben Yahyâ b. Eksem'in yolunu takip ediyorum.
Ben zânîlerin yolundan ayrı yoldayım.

Yukarıdaki mısraları bilhassa zikredişimizin sebebi Abbâsî toplumunda, özellikle yükseliş dönemi ve sonrasında toplumda gittikçe yaygınlaşan bir tefessühün boyutlarını göstermektir. Mus'ab'ın mısralarında ismi geçen Yahyâ b. Eksem, Abbâsî devletinin kadılarından birisidir. Sadece Şâbüştî'nin naklettiği bu mısralarda değil aynı zamanda tarihçilerin verdiği bilgilerde de onun böyle bir tercihte bulunduğu kayıtlarda yer almaktadır. Hatta Mes'ûdî'nin verdiği bilgile-

---

387 Şâbüştî, s. 204. Onun, Gâdir Manastırı'ndaki maceraları için bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 525. Onun için dinini terkettiği hakkında bk. Jamel Bencheikh, "Poésies Bachıques d'Abû Nuwâs", *BEO*, XVIII (1963-1964), s. 72. Diğer bir cesur şair Muhammed b. Ebi Ümeyye Katib'in mısraları için bk. Şâbüştî, s. 28-29.

388 Şâbüştî, s. 192-193. Müberred, Arap edebiyatında, gazâl kelimesinin teşbih unsuru olarak kadını ifade ettiğini belirtiyorsa da (bk. Müberred, III, 54) bu şiirlerde geçen gazâl kelimesinin, zamirler ve bunlardan ortaya çıkan anlam bağlamında bizim anladığımız şekliyle erkekler için söylenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Diğer bir şair Ebû Cefne el-Kureşî de meyhane ve manastır müdavimi bir insandı. O, Marcurcis Manastırı'ndaki bir rahipten pek az şey hariç herşeyi elde ettiğini belirtir. Şâbüştî, 69-70. Yâkût bu mısraları Şâbüştî'den nakletmesine rağmen bazı mısraları (!) atlar. Krş. Yakût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 535.

389 Şâbüştî, s. 193. Olaylar halife Me'mûn zamanında Basra kadısı iken cereyan etmiştir. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 21-22.

re göre sırf bu yüzden görevinden alındığı ve kamuoyunda ciddi tenkitlere maruz kaldığı bilinmektedir.[390]

Bu tefessühün ve toplumsal yaranın, sadece bir kaç şairin mısraları arasına sıkışıp kalmadığını ve sadece yeni zevkler arayan üst tabakaya mensup bazı kimselerin yaşantısında görülmediğini, bilakis her kesimden insanın bu problemlerin içine girdiğini söylememiz gerekiyor.[391]

Halife Ebü'l-Abbâs'ın halaoğlu Yahyâ b. Ziyâd ile Emevî-Abbâsî şairlerinden Muti' b. İyâs'ın, Mekke'ye hac için yola çıkmış olmalarına rağmen hac kafilesinden ayrılarak yol üzerindeki Zürâre Manastırı'nda yaşadıkları maceralar ise gerçekten düşündürücüdür. Yola gayet samimi niyetlerle çıkmış olan bu iki insan Zürâre Manastırı yakınlarına gelince, orada birkaç gün kalıp tekrar kafileye katılmayı düşünmüşler, lâkin içki âlemlerinin ve rahiplerle işretin halâvetinden hacılar Kûfe'ye geri dönünceye kadar haftalarca orada kalıvermişlerdi. Sonra kafilenin dönüş günlerinde başlarını traş ederek onlara katılmışlardı.[392]

Hârûnürreşîd döneminde homoseksüellerin mevcudiyetine dair bazı bilgiler kayıtlarda yer almıştır. Emîn'in, gayri tabii seksüel münasebetler için İslâm dünyasında gılman müessesesini ihdas eden ilk kişi olduğu söylenir.[393] Ebû Nüvâs'ın "henüz tüyü çıkmamış genç oğlanla-

---

390 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 21-22. Taberî'ye göre, 237, Mes'ûdî'ye göre, 239 senesinde Mütevekkil tarafından Kâdı'l-Kudât tayin edilmiştir. 240'da azledilmiş, 243'de Rebeze'de ölmüştür. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 96, 128; Taberî, *Târîh*, IX, 188-189, 197-198.

391 İlginç bir toplantı için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV, 83-84; Abbâsî şairlerden Abdullah b. Ebü'l-Alâ'nın, Ahıned b. Yûsuf'a aşkı ve malını ona hibe edişi, Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât'ın onu ayıplaması üzerine onu hicvedişi için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIV, 7-8.

392 Şâbüştî, s. 247-248. Şâbüştî'nin kayıtlarından bu işi yapanların sadece onlar olmadığı, daha sonraları bazı kişilerin yine hac yolculukları sırasında bu tür kaçamaklar yaptıklarını öğreniyoruz. Bk. s. 248-250.

393 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 120, 205; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 524.

ra" aşk şiirleri söylemekten çekinmediğini yukarıda zikretmiştik. Arap darbı meselleri arasında yer alan "elvetü min rahib" ifadesi de bu problemin edebiyat tarihindeki şahididir.[394] On birinci yüzyıl yazarlarından Harîrî'nin makamelerinden birisinde yer aldığına göre Rahbe valisi bu tür eğilimlerinden dolayı bir hayli zor durumda kalmıştı. Bu arada İbn Hazın tarafından verilen bazı örneklere de bakılabilir.[395]

Bunlar, ilk bakışta uç örnekler olarak görülebilir ise de milletlerin içine düştüğü buhranlı anlarda bu tür yönelişlerin yoğunluk arzettiği bilinen bir husustur. Ayrıca "her alçalışın yükseklerde başladığı" gerçeğini de göz ardı edemeyiz. Bu sosyal yaraların halk arasındaki tezahürleri, Câhız'ın anormal cinsel yönelişlere dair verdiği örneklerle de kesinlik kazanmaktadır.[396]

Biz bu tür yönelişlerin, sadece manastırlardaki gayri ahlâkî hayatın tesiriyle meydana geldiğini söylemek istemiyoruz. İnsanlar arasında her zaman yeteri kadar bilgilenmemenin veya tatminsizliğin yol açtığı problemler görülebilir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de aynı problemlere ait bazı örnekler tespit edilebilir. Lâkin bunların toplum üyeleri tarafından böylesine ilginç bir mahiyette konu edinildiğini, geniş kitlelere yayıldığını söylemek mümkün değildir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde toplumun eğitimi ile daha fazla ilgilenilmesi ve toplumda yaşanan ahlâkî değerlerin baskısı bunun önüne geçmiş olmalıdır. Hilafet merkezinin Şam'a taşınması, halifelerin toplumun eğitimini değil saltanatlarını pekiştirmeyi ön plana almaları zamanla halkta da bir çözülmeyi beraberinde getirmiş ve kontrol mekanizmaları zayıflamıştır. Artık İslâm'ın bereketli topraklarının değil dış kültürlerin esintileriyle başı dönmüş, daha kozmopolit bir toplum yapısı oluş-

---

394 Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124), *Mecmeu'l-Emsâl* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-IV, Kahire 1977-1979, III, 227.

395 Harîrî, s. 84-90; İbn Hazın, *Güvercin Gerdanlığı* (trc. Mahmud Kanık), İstanbul 1985, s. 243-247.

396 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV, 84.

muştur. Bu durum Abbâsî halifelerinin büyük bir kısmı için de aynen geçerlidir. Bu dönemde özellikle bazı halifeler tarafından bir yandan hristiyanlara tanınan sonsuz hoşgörü ve diğer yandan toplumsal çözülme; İslâm kentlerinin dışında veya artık büyüyen kentlerin varoşlarında bulunan manastırları toplumsal değerleri hiçe sayan pek çok insanın barınağı haline getirmiştir.

Biz manastır hayatının ancak bundan ibaret olduğunu, manastırlarda yaşayan din adamlarının sadece böyle bir hayatı yaşadıklarını iddia etmek istemiyoruz. Zaten bu doğru da olmaz. Bu sadece Abbâsîler döneminde bazı müslümanların da katılmasıyla birlikte dikkatlerimizi çeken bir kesittir. Bazı manastırlarda bununla mücadele edildiğine dair tespitlerimiz de bulunmaktadır. Meselâ Mütevekkil dönemine ait bir örnek burada hemen zikredilebilir. Mütevekkil saray palyaçosu Abbâde'yi[397] Musul'a sürmüştü. Abbâde sürgün sırasında Şeyâtîn Manastırı'na gidiyor ve orada günlerini içki ve eğlence ile geçirmeye çalışıyordu. Bu esnada manastırdaki rahiplerden birisine fazlaca meyletmiş, manastırdan ayrılmaz olmuş, fırsatını buldukça onunla yanlız kalmaya başlamıştı. Manastırdaki diğer rahipler Abbâde'nin genç rahibin ahlâkını bozduğunu farkettiklerinde kendisini manastırdan atarak öldürmek istemişlerdi. Abbâde durumu anlayarak kendisini zor kurtarmış ve bir daha oralara uğramamıştı.[398]

Öte yandan bu manastırlarda zamanlarını geçiren şairlerin bu tür tasvirleri yanında ibadet hayatını ilgilendiren önemli malzemeler sunduklarını da belirtmeliyiz. Hatta bazı terimleri veya ibadetlerin uygulanış şeklini sadece onların mısraları ile öğrenebildiğimizi söylersek

---

397 Babası, Me'mûn'un aşçılarından idi. Babasının ölümünden sonra kadınsı davranışları ile meşhur oldu. Me'mûn'a takdim edildi. Me'mûn onun palyaçoluğunu çok beğendi. Mu'tasım iş başına geçince onun öldürülmesini istedi, bazı kişilerin tavassutu üzerine sürgüne gönderdi. Vâsık onu yanına aldı. Sonra Mütevekkil'in yanında yer aldı. Mütevekkil kendisine kızarak Musul'a sürgüne gönderdi. Sonra da affetti (Şâbüştî, s. 185-187).

398 Şâbüştî, s. 185; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, V, 36-37.

abartmış olmayız. Yukarıda Rûm Manastırı müdavimlerinden birisi olarak zikrettiğimiz Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, onların içinde bir hayli zaman kaldığı için pek çok malzeme sunar. Herkes uyurken Allah'tan korktuğu için ağlayan rahibin gözyaşları onun mısralarında adeta yaşarır. O, manastırda yapılan ibadetler sırasında meşalelerin yakıldığından, pek çok hristiyan azizinin dualarla anıldığından bahseder. Meryem, Simeon, Pavlus, Petros, Daniel, Yunus, Hazkiyel, Şa'yâ, Luka, Timlîhâ, Nastûr gibi hristiyan azizlerinin adlarını zikreder. Bazı özel kutlamalarla ilgili olarak ortaya çıkan manevi havayı bize teneffüs ettirir. Tütsülerin insan ruhunda uyandırdığı saf duygularla kutlanan günleri aktarır.[399]

Ebû Nüvâs, Fîk Manastırı'ndaki matrânın sabahleyin Zebûr'u içli okuyuşunu ve sesli sesli ağlayışını zikreder.[400] Yine Abbâsî şairlerinden Hüseyn b. Dahhâk, Mar Yûnân Manastırı'nda ilahilerle ihya edilen sabahları tasvir eder.[401] Abdullah b. Mu'tez, Abdûn Manastırı'ndaki rahiplerin seher vaktinde, özel elbiseleri içinde ilahi terennüm edişlerindeki rûhî güzelliği vurgular.[402]

Cahza ise seher vaktinde baştan ayağa örtülü rahibelerin Als Manastırı'nda İncil metinlerini okuyuşlarını zikreder. O, ayin bitinceye kadar özel kıyafetleri içinde duran bu rahibelerin ayin sonunda şarabın gelmesiyle başlarındaki örtüyü kaldırdıklarını -boyunlarını ve göğüslerini açtıklarını da- zarif bir şekilde dile getirir.[403]

Tasavvufla ilgili ilginç bir örneği de naklederek sözlerimizi noktalayalım: Mısırlı bir mutasavvıf olan Muhammed b. İsmail Ebû Bekr el-Fergânî (ö. 331/942), başından geçen bir hadiseyi şöyle anlatır:

---

399 Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142-144.

400 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 526.

401 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 537.

402 İbn Hallikân, III, 78.

403 Şâbüştî, s. 97-98.

"Tûr-i Sina'daki bir manastıra gittim. Başta matrânları olmak üzere rahipler beni büyük bir heyecanla karşıladılar. Onlar, yürüttükleri riyazet sebebiyle ölü gibiydiler. Benim bu konulara yakınlığımı bilen matrân bana 'onlar haftada bir yemek yerler' dedi ve övündü. Ben, ona 'Mesih kaç gün sabrederdi' dedim. 'Otuz gün' cevabını verdi. Manastırın ortasına oturdum ve kırk gün yemeden içmeden, orada durdum. Matrân yanıma gelerek kalk git, rahiplerin gönlünü bozdun, dedi. Ben altmış güne tamamlamadan gitmem deyince beni sıkıştırdılar. Manastırı terk etmek zorunda kaldım."[404]

404 İbn Tağriberdî, III, 179-280.

HAÇLAR, ÇANLAR, HEYKELLER VE MOZAİKLER

Haçlar: Semboller bir kültürü tanımlayan, onun özelliklerini günlük hayatta sürekli vurgulayan unsurlardır. Böylece o kültüre mensup insanlar hem kendi kültürlerini pekiştirirler, hem de dış kültürlerden kendilerini ayırırlar. Hristiyanlıkta da bu tür semboller bulunmaktadır. Bunlar arasında en başta kuşkusuz Hz. İsâ'nın çarmıha gerilişini sembolize eden haçlar ve özel günlerde taşınan bazı tasvirleri muhtevî filamalar gelmektedir. Haçlar ve filamalar, bugün devletlerin resmi törenlerinde görülen bayrak ve filamalar gibi büyük ebatlarda olup genelde altın veya gümüşten imal ediliyordu. Hristiyanlar gerek Hz. İsa'nın gerekse ona inandığı için asılan pek çok azizin ve şehidin hatırasını bu şekilde sembolize ederek bayramlarında ve mabetlerinde özel bir itina ile haçlarını ve filamalarını sergiliyorlardı. Bayramlarında bu sembolleri kilisenin dışına çıkararak sokaklarda gezdiriyor, sonra tekrar mabede geri dönerek bunlar için ayrılmış özel yerlere koyuyorlardı. Kilise görevlileri arasında yer alan "Vâfih", seremonilerde ortaya çıkarılan bu haçları ve özel eşyaları korumakla yükümlüydü.

Bazı yerlerde mabetlerin çatılarında veya dış duvarlarında da haçlar veya haç resimleri yer alıyordu. Bunun haricinde hristiyanlar rozet olarak görebileceğimiz haçları da kullanıyor ve çoğunlukla bunları boyunlarına kolye şeklinde takıyorlardı. Bu sonuncusu ile ilgili bilgileri daha sonraya bırakarak bayramlarda ve kutlamalarda özel bir yeri olan haçlar ve filamalara dair tespit edebildiklerimizi zikretmek istiyoruz.

Hz. Peygamber, Necrân hristiyanlarıyla yaptığı anlaşmada onların haçlarını garanti altına almış ve onlara hiçbir şekilde engel olunmayacağını ifade etmişti.[405] Bu anlaşmada, daha sonraları fetihlerle karşımıza çıkan anlaşma maddelerinde dikkatleri çeken haçlarla ilgili bazı düzenlemelere rastlanmaz. Zira Hz. Peygamber döneminde müslümanlarla zimmî statüsündeki hristiyanların aynı kentte birlikte yaşadıkları bir yer söz konusu olmamıştır. Böyle bir durumda Hz. Muhammed'in sadece gayrimüslimlere has bir kent olan Necrân'da hristiyanların haçlarını dışarıya çıkarmamalarını isteyen bir maddeyi anlaşma maddeleri arasına koyması zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla haçlarla ilgili bazı düzenlemeler daha sonraki sosyal hayatla ilgili gelişmelere paralel olarak ortaya çıkmıştır.

Hz. Muhammed'den sonra halife olan Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak Hâlid b. Velîd'in imzaladığı sulh anlaşmalarında "haç çıkarmaktan men edilmemek" ve "bayram günlerinde haçlarını çıkarmak" şeklindeki ifadeler dikkatleri çeker. Birinci ifade Hîre anlaşmasına, ikinci ifade ise Âman patriği ve Nukayb, Kevâmil, Karkisiya ahalileriyle yapılan anlaşmalara ait olup fetihlerin hâlâ devam ettiği bir dönemde sadece hristiyanların yaşadığı yerleşim yerlerini ilgilendiren düzenlemelerdir.[406]

Hz. Muhammed'den sonraki fetihler sırasında müslümanların ele geçirdikleri kentlerde kendi hâkimiyetlerini tesis etmek üzere yerleşmeye başlamaları ve bazı sosyal düzenlemeler getirmeleri ise pek tabii karşılanmalıdır. Bu düzenlemeler çerçevesinde haçlarla ilgili kısıtlamalar da görülmeye başlanır. Yalnız bu kısıtlamaların dinî hayatı ilgilendiren kısıtlamalar değil, sosyal hayatı ilgilendiren kısıtlamalar olduğu burada vurgulanmalıdır. Yani hristiyanların kendi mabetlerinde haç bulundurmalarına, ayinlerinde haçlarını ortaya çıkarmalarına bir müdahale söz konusu olmamıştır.

---

405 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87 (trc. 93). Savaş sırasında ele geçirilen haç, heykel vb. şeyler hakkında İslâm âlimlerinden İmâm Muhammed'in görüşleri için bk. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1051.

406 İbn İshak'tan naklen Ebû Yûsuf, s. 143, 146.

Hz. Ömer'in başa geçtiği günlerde Ebû Ubeyde tarafından Dımeşk kenti fethedilmiş ve onun Dımeşk halkıyla yaptığı sulhte "Müslümanların yerleştikleri mahallelerde haçlarını dolaştırmayacakları", "Özel günlerde filama çıkartmayacakları" ifadeleri yer almıştı. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Şam hristiyanları, Ebû Ubeyde'ye gelerek filama olmadan sadece haçlarını, yılda bir gün bayramlarından birisinde çıkarmak için izin istemişlerdi. Ebû Ubeyde ele geçirilen topraklarla ilgili olarak Hz. Ömer'e yazdığı mektupta bu hususu da sormuş, Hz. Ömer'in cevâbî mektubunda, "Bayramlarda haçlarını çıkarmaya gelince onlara mânî olma. Şehrin içinde taşımadıkları sürece onlar istediklerini yapsınlar" ifadesi yer almıştı.

Ebû Yûsuf, bu anlaşmayı imzalayan Ebû Ubeyde'nin Hz. Ömer'in direktifleri uyarınca sadece bayram günü haçlarını çıkartmaya izin verdiğini, şehirde ve çarşılarda haçlarını taşımalarını yasakladığını ilave eder.[407] Yine Hz. Ömer zamanında İyâd b. Ganem'in Ruha halkıyla yaptığı anlaşmada, "haçlarını göstermedikleri sürece" kendilerine emân verildiği ifade edilmiştir.[408]

Bilindiği üzere bütün fatihler ele geçirdikleri kentlerde kendi hâkimiyetlerini görmek isterler; bunu sağlayacak nişaneler, semboller ortaya koyarlar. Tevhid inancını ön plana almış olan İslâmiyet'in sembolizme, somutlaştırmaya bakış açısının genel hatlarıyla olumsuz olduğu, dolayısıyla da İslâm toplumunda uzun zaman dini inançları simgeleyen sembollere rastlanmadığı bilinen bir gerçektir. Müslümanlar tarafından ele geçirilen şehirlerde pek çok kültürde görüldüğü

---

407 Ebû Yûsuf, s. 139-141; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 458. Daha sonraki zamanlarda İbn Abbas'ın bir fetvası da bu cihette olup haçların müslümanların bulunduğu yerlerde çıkartılmayacağını beyan eder. Bk. Abdürrezzâk, 10002, 10003. Batılı araştırmacılardan Muir, bu kaynaklardaki bilgileri görmeksizin Hz. Ömer'in haçı aleni olarak kullanmalarını yasaklayan hükümlerin sonraki dönem kaynaklarında yer aldığını belirterek ona izafe edilmiş gibi göstermektedir. Krş. William Muir, *The Caliphate Its Rise, Decline and Fall*, 2. baskı, London 1984, s. 146-147.

408 Ebû Yûsuf, s. 138; Belâzürî, *Fûtûhu'l-Büldân*, s. 239 (trc. 249).

üzere o günlerde herhangi bir sembolün asılması, konulması söz konusu değildi. Müslümanların bizzat kendi şahsiyetleri, yaşayışları ve icraatları bu vazifeyi gören tek gerçek idi. Bundan dolayı muhtemelen Hz. Ömer ya bir an evvel şehirlerde İslâm kimliğini görmek istiyor ya da onların haçlarını sokaklarda dolaştırmalarını propoganda gösterisi olarak telakkî ediyordu. Bunun için de toplum hayatında haçların sokaklara çıkarılmasına ve gezdirilmesine karşı çıkıyordu.

Yukarıda zikredilmesine rağmen tekrar vurgulamak gerekecektir ki, bu kutlamalar hristiyanların haçlarını ortadan kaldıran bir düzenleme değil, sadece toplum hayatıyla ilgili bir düzenleme idi. Nitekim Hz. Ömer'in kendileriyle sulh imzalanan bazı Filistin şehirlerindeki hristiyanlara verdiği emannâmede haçlarının garanti altında olduğu özellikle vurgulanmıştır. Hatta Beytülmakdis anlaşmasında, hristiyanlığın kadim kentlerinden olması hasebiyle haçların azaltılmayacağına dair ifadeler anlaşma metninde daha fazla dikkat çekmektedir.[409] Amr b. Âs'ın Mısırlılarla yaptığı anlaşmalarda da haçları garanti altına alınmıştı.[410]

Burada hristiyan tarihçilerden Theophanes'in ilk bakışta bir açıdan tamamıyle uydurma sayılabilecek, bir açıdan ortaçağın efsanevî bilgilerinden birisi kabul edilebilecek bir rivayetini aktarmak istiyoruz. Bu rivayete göre Hz. Ömer, halifeliğinin on birinci yılında 643'te Kudüs'te bir mabet inşa etmek istemiş, fakat inşa edilmekte olan mabet kısa sürede yıkılmıştı. Hz. Ömer bunun sebebini sordurmuş, yahudiler "Zeytin dağındaki kilisenin çatısında bulunan haç kaldırılmadığı sürece sizin mabediniz ayakta kalmayacaktır" demişler; sonunda haç kaldırılmış ve bina yapılabilmişti.[411]

---

409 Taberî, *Târîh*, III, 608-609. Ezdî'nin yazma nüshasında yer alan ifadeler için bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 487-488.

410 Taberî, *Târîh*, IV, 109.

411 Theophanes, s. 42.

üzere o günlerde herhangi bir sembolün asılması, konulması söz konusu değildi. Müslümanların bizzat kendi şahsiyetleri, yaşayışları ve icraatları bu vazifeyi gören tek gerçek idi. Bundan dolayı muhtemelen Hz. Ömer ya bir an evvel şehirlerde İslâm kimliğini görmek istiyor ya da onların haçlarını sokaklarda dolaştırmalarını propoganda gösterisi olarak telakkî ediyordu. Bunun için de toplum hayatında haçların sokaklara çıkarılmasına ve gezdirilmesine karşı çıkıyordu.

Yukarıda zikredilmesine rağmen tekrar vurgulamak gerekecektir ki, bu kutlamalar hristiyanların haçlarını ortadan kaldıran bir düzenleme değil, sadece toplum hayatıyla ilgili bir düzenleme idi. Nitekim Hz. Ömer'in kendileriyle sulh imzalanan bazı Filistin şehirlerindeki hristiyanlara verdiği emannâmede haçlarının garanti altında olduğu özellikle vurgulanmıştır. Hatta Beytülmakdis anlaşmasında, hristiyanlığın kadim kentlerinden olması hasebiyle haçların azaltılmayacağına dair ifadeler anlaşma metninde daha fazla dikkat çekmektedir.[409] Amr b. Âs'ın Mısırlılarla yaptığı anlaşmalarda da haçları garanti altına alınmıştı.[410]

Burada hristiyan tarihçilerden Theophanes'in ilk bakışta bir açıdan tamamıyle uydurma sayılabilecek, bir açıdan ortaçağın efsanevî bilgilerinden birisi kabul edilebilecek bir rivayetini aktarmak istiyoruz. Bu rivayete göre Hz. Ömer, halifeliğinin on birinci yılında 643'te Kudüs'te bir mabet inşa etmek istemiş, fakat inşa edilmekte olan mabet kısa sürede yıkılmıştı. Hz. Ömer bunun sebebini sordurmuş, yahudiler "Zeytin dağındaki kilisenin çatısında bulunan haç kaldırılmadığı sürece sizin mabediniz ayakta kalmayacaktır" demişler; sonunda haç kaldırılmış ve bina yapılabilmişti.[411]

---

409 Taberî, *Târîh*, III, 608-609. Ezdî'nin yazma nüshasında yer alan ifadeler için bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 487-488.

410 Taberî, *Târîh*, IV, 109.

411 Theophanes, s. 42.

topraklarındaki bütün haçların kırılmasını emretmiştir. Ayrıca bu bilgilerde haçları ilk defa kıran bir kişi oluşuna temas edilmemektedir.[414]

Hristiyan tarihçilerden Michel'in küçük bir yanlışlık yaptığı kabul edilirse yukarıya aldığımız bilgiler çerçevesinde olayların akışı muhtemelen şu şekilde gelişmiş olmalıdır: Hz. Ömer fetihler sırasında Medine'de bulunuyordu. Fatihler kendisine ilk etapta ortaya çıkan problemleri veya dikkatlerini çeken hususları danışıyorlardı. Hz. Ömer de buna göre çözüm üretiyordu. İlk fetihlerle Dımeşk gibi müslümanların yerleşmeye başladıkları kentler ortaya çıkmıştı. Yukarıda sebeplerini zikrettiğimiz hususlar çerçevesinde onların haçlarını sokaklarda gezdirmelerine engel olunmuştu. Hz. Ömer zamanla Kudüs'e gelmiş, ardından birkaç sene sonra Şam'ı gezmişti. Hz. Ömer mabetler üzerindeki haç ve diğer unsurların simge olarak ne kadar önem arzettiğini idrak etmiş veya bu kentlerde yaşayanlar kendisine bu durumu iletmişlerdi. Bunun üzerine mabetlerin dışında bulunan haçlara da kısıtlamalar getirilmişti. Ardından hristiyanlar devlet idaresinin çeşitli sebeplerle zayıfladığı dönemlerde fırsat buldukça haçlarını tekrar koymaya çalışmışlar ve çeşitli müdahalelerle karşılaşmışlardır.

Yukarıya aldığımız rivayetler, Suriye topraklarındaki mabetlerle ilgili olup diğer bölgelerle, mesalâ Mısır'la ilgili bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte o bölgelerde de aynı hükümlerin uygulandığı düşünülebilir.

Daha sonraki uygulamalara da göz atalım. Abdürrezzâk'ta yer alan bir rivayette zikredildiğine göre Ömer b. Abdülazîz döneminde Şam hristiyanlarından kiliselerinin üzerine haç koymamaları istenmiştir.[415] Mabetlerin dışına haçların konulmaması şeklindeki bu bilgiler

---

414 Michel, *Chronique*, II, 475; Griffith, s. 60, 63-64; Vasiliev, s. 40-41.

415 Abdürrezzâk, 10004.

yanında Ömer b. Abdülazîz'in valilerine açıktan haçların taşınmasına müsaade edilmemesi ve görülen haçların kırılması ile ilgili bir emir verdiği de bilinmektedir.[416]

II. Yezîd (101-105/720-724) de haçların ortadan kaldırılmasını emretmiştir. Kaynaklarda onun daha ileri giderek kiliselerdeki heykel ve resimlerin de kaldırılmasını istediği zikredilmektedir (102/721). Bu hususa detaylarıyla "Heykeller ve Mozaikler" başlığında temas edeceğiz. II. Yezîd'in haçlarla ilgili uygulamasına ait miladî on üçüncü asra ait anonim Süryânî bir kaynak bize daha net bir fikir vermektedir. Kaynakta yer alan bilgilere göre Yezîd mabetler, surlar, kale duvarları, evler ve kitaplarda ne kadar resim varsa hepsini yoketme gayreti içinde olmuştur.[417]

Abbâsîler döneminin kuruluş yıllarına rastlayan bir bilgi[418] Antakya bölgesinde, hristiyanların haçlarını göstermelerinin bölge sorumlusu Sâlim tarafından yasaklandığını ortaya koymaktadır. Abbâsî devletinin baş kadısı Ebû Yûsuf, şehirlerde ve meskün olunan yerlerde haçların çıkarılmaması görüşünü Halife Hârûnürreşîd'e sunmaktaydı.[419] Yine 223'de (838) Mu'tasım'ın çıkardığı bir fermana göre hristiyanların kilise dışına haç çıkarmamaları istenmişti. Bütün bu rivayetler bize önceki dönemlerde olduğu gibi hristiyanların zaman zaman bu emirleri çiğnediklerini veya idarecilerin bu meselelerde gevşek yaklaşımlarından dolayı onların bu fırsatları değerlendirdiklerini göstermektedir.[420] Halife Mütevekkil zamanında tekrar bir yasak-

---

416 Ebû Yûsuf, s. 127.

417 Vasiliev, "The Iconoclastic", s. 38-39. Oldukça ilginçtir ki, Mısır topraklarında Abbâsî Devleti'nin varislerinden Humareveyh, kendisinin, zevcelerinin ve şarkıcı gözde kadınların kabartmalarını sarayına koydurmuştur. İbn Tağriberdî, II, 57-58; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 316-317.

418 Theophanes, s. 119.

419 Ebû Yûsuf, s. 127.

420 Michel, *Chronique*, III, 96-97.

lama daha görülür ve hristiyanların Şeânin bayramında salîbi göstermemeleri istenir.[421]

Fâtımîler dönemiyle ilgili iki örneğe de temas ederek mabetlerin dışına haç çıkarılmasıyla ilgili bahsimizi tamamlamak istiyoruz. Fâtımî halifesi Hâkim biemrillah, 378 (988) yılında kiliselerin tezyin edilmesini yasaklamış ve pek çok haçı yaktırmıştı. Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre bu 399 (1003) yılında tekrarlanmıştı.[422]

Yukarıda hristiyanların haçlarıyla ilgili uygulamalara temas ederken bunun sembol olarak kullanılan haçlar olduğunu belirtmiş ve günlük yaşamda kullanılan haçlar husuna daha sonra temas edeceğimizi belirtmiştik. Daha önce verilen bilgiler hatırlanacak olursa Hz. Muhammed'in yapmış olduğu anlaşmalarda hristiyanların haçlarını toplumda göstermelerini engelleyen bir madde bulunmuyordu. Bu durum Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihler neticesinde müslümanlarla hristiyanların aynı toplumu paylaşmaya başlamaları üzerine ortaya çıkmış ve hristiyanların İslâm toplumunda sokaklarda haçlarını gezdirmeleri yasaklanmıştı. Onların ayrıca mabetlerinin üzerinde veya dışında bulunan haçlarını da kaldırmaları istenmiştir. Bu bilgiler çerçevesinde kaynaklarda hristiyanların günlük hayatta boyunlarına taktıkları haçlar ile ilgili bilgilere rastlayamadım. Bununla birlikte Abdürrezzâk tarafından sunulan bir rivayetten Hz. Ali döneminde hristiyanların haçlarını boyunlarında gizli olarak taşıdıkları anlaşılmaktadır. Hristiyanlardan birisinin yakasına yapışan Hz. Ali haçın varlığını farkedince onu boynundan koparıp almıştır.[423]

Abdürrezzâk'ta yer alan bu rivayet eğer sahih kabul edilebilirse, Hz. Ömer döneminde ortaya çıkan "haçlarını göstermemek" şeklindeki ifadelerin günlük hayatta kullanılan haçlara da şamil olduğunu

---

421 Taberî, *Târîh*, IX, 172; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231.

422 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264, II, 507.

423 Abdürrezzâk, 461.

düşünmemiz gerekecektir. Bu rivayet dışında ilk dönemle ilgili tespit edebildiğim başka bir rivayet bulunmamaktadır. Emevîler döneminde özellikle Tağlip hristiyanlarının haçlarıyla dolaştıkları, Tağlipli hristiyan şair Ahtal'ın Halife Abdülmelik'in huzuruna boynunda haçıyla girip çıktığı ise bilinen hususlardır.

Abbâsîler dönemiyle ilgili olarak da iki rivayet tespit edebildik. Bunlardan birisi Halife Mehdî ile ilgilidir. Tarihçi Taberî'nin verdiği bilgilere göre Mehdî, birgün odalıklarından birisinin yanına girmişti. Cariyenin elbise yakaları geniş olduğu için göğsü açıktı. Dolayısıyla Halife Mehdî cariyenin göğsünde altın bir haç bulunduğunu fark etmişti. Halife bu haçı çok beğendiği için çekip almış, cariye niçin alındığını baştan farketmediği için bir müddet yüksek sesle serzenişte bulunmuştu. Cariyenin bu feryatları ve şaşkınlığı halifenin pek hoşuna gitmişti. Bu anları unutamamış olan halife o dakikaların hatırası olarak, "Haç için onunla münakaşa ettiğim gün, eyvahlar olsun, haçı alıp gidiyor musun, dedi" şeklinde başlayan mısralarını söylemiş ve bunları besteletmişti.[424]

Mehdî'nin saraydaki bu hoşgörüsü bir kenara bırakılacak olursa toplumda hristiyanların haçlarıyla dolaşmaları hususuna getirilen kısıtlamaların devam ettiğini söylemeliyiz. Bu yasaklamaların neticesinde kimliklerini gizleyen, ama devlet kademelerinden yararlanmak isteyen yüzlerce insan bazen problemlerle karşılaşmışlardır. Taberî'nin eserini devam ettirmiş olan tarihçi Arîb'in verdiği bilgilere göre Halife Mu'tazıd zamanında Ubeydullah b. Süleyman'ın bir mecliste boynundaki haç düşmüş, insanlar bir anda hayrette kalmışlardı. Ama o, erken davranarak havayı ustaca yumuşatmayı bilmiş ve sadece teberrüken taktığını ifade etmişti.[425]

İslâm toplumunda hristiyanların haçlarıyla dolaşmalarını engelleyen bu uygulamalara rağmen hristiyanları tazyik etmek üzere Fâtımî halifelerinden Hâkim-biemrillah'ın gerçekleştirdiği bir uygulama-

---

424 Taberî, *Târîh*, VIII, 184-185.

425 Arîb, s. 141.

ya da burada temas etmeden geçemeyeceğiz. Yukarıda Halife Hâkim'in 378 (988) yılında, hristiyanlara ait haçları toplatarak yaktırdığını zikretmiştik. Bu uygulamasına karşılık halife, çıkardığı bir emirle hristiyanların boyunlarına uzunluğu bir zirâ ağırlığı Mısır ölçüsüyle beş rıtl[426] ağırlığında birer haç asmalarını istemiştir.[427]

Bar Hebraeus biraz farklı bir kayıtla Hâkim'in bu kararı niçin aldığına şu şekilde temas eder. *Abûl-Farac Tarihi*'nde yer alan ifadelere göre Hâkim önce hristiyanlara "...boyunlarında ters asılan bir haç takarak dolaşmalarını... Bu zilleti kabul etmek istemeyenlerin de Roma memleketine gitmelerini..." emretmişti. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre Mısır'dan ayrılmayanlar boyunlarına altın ve gümüşten haçlar takmışlar ve günlük hayatlarına devam etmeye başlamışlardı. Hâkim bunu öğrenince yeni bir emirle şunları istemiştir: "Boynuna, Bağdat ölçüsüne göre dört ukıyye ağırlığında tahtadan bir haç geçirmeyenler öldürüleceklerdir..." Yahudiler de boynunlarına altı ukıyye ağırlığında bir tavukayağı resmini taşıyan plakayı takmak zorundaydılar ve takmadıkları takdirde onların da öldürüleceği ifade edilmişti.[428]

Hâkim'in bu uygulamalarını, Mısırlı tarihçiler tarafından pek sık hatırlatıldığı üzere biraz da şahsî bunalımlarına yorarak Abbâsî toplumuna geri dönelim. Müslümanlar tarafından hristiyanların haçlarına getirilen kısıtlamalar yanında müslüman halk tarafından hristiyanlara getirilen bazı tenkitlerin de günlük yaşamda yerini aldığı bilinmektedir. Müslümanlar, hristiyanları heykeller ve haçlar önünde tapınmakla tenkit ediyorlardı. Abbâsîler dönemine ait olduğu düşünü-

---

426 W. Hinz'in tespitlerine göre on birinci yüzyıl Fâtımî Mısır'ında bir rıtl yaklaşık 437.5 gram idi. Bk. Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri* (trc. Acar Sevim), İstanbul 1990, s. 36; Stillman, s. 201.

427 İbn Tağriberdî, IV, 177-178; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 414. Yahudiler ise haç ölçüleriyle mercandan yapılmış alemler takacaklardı.

428 Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 279.

len anonim bir risale hristiyanların haça gösterdikleri ta'zimi tenkit konusu etmekte ve bunu İbrahim Peygamber'in putlara karşı yürüttüğü mücadele ile karşılaştırmaktadır.[429]

Müslümanların bu tenkitleri tek taraflı bir hücum olarak kalmamış, hristiyanlar da kendi inançlarını savunmaya çalışmışlardır. Bugün elimizde, hristiyanların mukaddes değerleriyle ilgili hristiyan yazarlardan Ebû Kurre'nin yaklaşık miladî 799'lu yıllardan sonra yazdığı düşünülen bir risâlesi bulunmaktadır.[430] "Hristiyanların Suretleri Takdis Âdetleri" adını taşıyan bu risâlenin yahudiler ve müslümanlar tarafından hristiyanlara karşı yöneltilen tenkitlere bir cevap olmak ve hristiyan topluma inandıkları-uyguladıkları seremonilerin doğruluğunu ve temellerini anlatmak üzere yazılmış, müdafaa türünde bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Kurre, bu kutsamanın putperestlik veya Allah'a eş koşmak olmadığını, azizlerin bir âdeti olduğunu isbata çalışır. Risâlenin başlangıcından, bazı hristiyanların çevreden gelen manevî baskılar sonucu bu tür seremonileri garipsemeye bile başladıkları anlaşılmaktadır.[431]

Bundan ayrı olarak III. (IX.) yüzyıl hristiyan yazarlarından Ammâr el-Basrî de aynı şekilde eserlerinden birinde haça ta'zimi savunmakta ve hatta haça gösterilen ta'zimi, Hacerü'l-Esved'e gösterilen saygıyla karşılaştırmaktadır.[432] Bütün bunlar bize toplumda hristiyanlarla müslümanlar arasında bazı konular çerçevesinde fikrî tartışmaların mevcut olduğunu göstermektedir. Haçla ilgili bu savunuların ve özgürce yazıların bir başka açıdan bakıldığında aslında hristiyanların toplumda bir hayli nüfûz sahibi olduğu döneme, yani, kendi-

---

429 Dominique Sourdel, "Un Pamphlet Musulman Anonyme D'Époque 'Abbâside Contre Les Chrétiens" *REI*, XXXIV (1966), s. 29.

430 Yazma nüshaları için bk. Griffith, s. 55, 58.

431 Griffith, s. 56-57, 59.

432 Ammâr el-Basrî (III/IX. asır), *Kitâbü'l-Burhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses* (nşr. Michel Hayek), Beyrut 1986, s. 87-88.

lerine Halife Mütevekkil tarafından bazı kısıtlamaların getirilmesinden önceye rastladığı da dikkatleri çekmektedir. Bu durumda halktan gelen tepkilere karşılık olmak üzere bu eserlerin kaleme alındığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

Tespit edebildiğimiz örnekleri bu şekilde sıraladıktan sonra haçlarla ilgili bahsimizi şu şekilde özetlemek mümkündür. Hz. Ömer dönemiyle birlikte, hristiyanların haçları ile ilgili bazı sınırlandırmalar ortaya çıktı. Bunda müslümanlarla hristiyanların aynı şehirleri paylaşmaya başlamaları önem arzetti. Propoganda mahiyeti arzeden bu haçların mabetler dışında müslümanların yaşadığı yerlerde sergilenmesi söz konusu değildi. Mabetlerin çatılarında veya sokaklarda yer alan haçlar ve resimler de bu sınırlandırmanın kapsamına alındı. Hristiyanların bayramlarında şehir dışında haçlarıyla dolaşmalarına ve mabetlerde kendi kültürlerine uygun olarak ibadetlerini gerçekleştirmelerine karışılmadı. Bazen hristiyanlar idarî mekanizmadaki aksaklıklardan veya halifelerin ilgisizliklerinden istifade etmesini bildiler ve haçlarla ilgili kısıtlamaları dikkate almadılar. Bazı halifeler böyle durumlarda hristiyanların haçlarını çıkarmalarını yasaklayan emirler çıkardılar.

Çanlar: İslâm kaynaklarında "nâkûs" olarak geçen kelime, ibadete çağırmak için hristiyanların kullandıkları bir alet idi. Hristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinde üzerine tahta bir tokmakla vurulan delikli metal bir levha şeklinde idi.[433] *Musannef*'te yer alan bir rivayette ezan için çeşitli alternatiflerin arandığı günlerde Hz. Ömer'in, çan seçeneği üzerinde durduğu için iki çubuk almayı düşündüğü, lâkin o sıra gördüğü bir rüya üzerine bundan vazgeçtiği zikredilir.[434] Bu rivayeti doğ-

---

433 F. Buhl, "Nâkûs", *İA*, IX (İstanbul 1988), s. 54.

434 Abdürrezzâk, 1775. VI. yüzyıl yazarlarından Zemahşerî'nin nâkusu uzun tokmaklar olarak tanımlamasına bakılacak olursa, o dönemde artık, eski bir kültür unsuru olarak tarifinin yanlış yapıldığını düşünebiliriz. Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, 471.

ru kabul edebilirsek, İslâmiyet'in yayılmaya başladığı yıllarda tokmakla vurularak kullanılan delikli metal şeklinin kullanımda olduğu söylenebilir. Muhtemelen bu şekli, mabet inşa edilmeyen yerlerde ve göçebeler arasında kullanılıyordu. Hicaz dışındaki mevcut mabetlerde bugün de kullanılan çan yaygındı ve anlaşma maddelerinde çevreye yayılan çan seslerinden dolayı bazı kısıtlamalar konulmuştu.

Hz. Muhammed'in hristiyanların çanlarına müdahil bir tavır takındığına dair bir rivayete rastlamadık. Bununla birlikte, onun, binitlerin boyunlarına asılan çanlara müsaade etmediği, kadınların ayak bileklerine taktıkları çanlara müdahale ettiği bilinmektedir.[435]

Fetihlerle birlikte müslümanlar ele geçirdikleri şehirlerin durumlarına göre hristiyan mabetlerinde yer alan çanlarla ilgili düzenlemeler yaptılar. Hâlid b. Velîd'in Hîrelilerle yaptığı anlaşmada çanlarını çalmaktan menedilmemeleri şartı yer alırken, Ânât idarecisine sunduğu emannâmede namaz vakitleri haricinde hangi saatte dilerlerse çanlarını çalabilecekleri yer alıyordu.[436] Ebû Ubeyde'nin Dımeşk halkı ile imzaladığı anlaşmada da, "çanlarını, ezan vaktinden önce ve ezân okunurken çalmamaları" istenmişti.[437] İyâd'ın Ruhâ anlaşmasında ise açıkça çan çalmadıkları sürece emân hakkına sahip oldukları belirtilmişti.[438]

---

435 Abdürrezzâk, 19698, 19700; Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 87. Rivayet Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabında yer almaktadır. Kitabın şarihi Serahsî, bu rivayeti esas alarak çan takmanın kerih olduğunu düşünenlerin görüşlerine katılmaz ve onlara cevap verirken, binit hayvanlarının boynuna asılan çanın, -özellikle yolculuklarda- faydalarını sıralar. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 87-88. Hamîdullah da, Hz. Peygamber zamanında hayvanların boynuna çan takıldığını ve onun buna müdahale etmediğini, sadece gece baskınlarında gizlilik ilkesine bağlı olarak hayvanların boynundaki çanları kestirdiğini ifade eder ve "Müslim, Libâs ve'z-zîne, 28"i kaynak verir. Müslim'de yer alan hadiste "kıladetün min vitr" ifadesi geçmekte olup böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir.

436 İbn İshâk'tan naklen Ebû Yûsuf, s. 143, 146.

437 Ebû Yûsuf, s. 138.

438 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 239 (trc. 249).

Bazı kaynaklarda İbn Abbâs'ın "İslâm kentlerinde çan çalınamayacağı" şeklinde bir fetvası olduğu zikredilir.[439] Rivayeti nakleden Abdürrezzâk, manayı daha geniş tutarak, müslümanların hâkim olduğu şehirler olarak yorumlamış ve İslâm'ın hâkim olduğu yerlerde çan çalınamayacağı görüşünü dile getirmiştir. Hâlbuki İbn Abbâs hayatta iken henüz müslümanlar tarafından inşa edilmiş olan kentlerde kilise mevcut değildi. Sadece Mısır'da Fustât yakınlarında bir kilise inşası üzerine İbn Abbâs'a bu durumun bildirildiğini ve onun da yukarıya aldığımız şekilde cevap verdiğini biliyoruz. Bu durumda Abdürrezzâk'ın anladığı gibi İbn Abbâs'ın yapılmış olan kiliseleri tasvip edip de sadece onların çanlarıyla ilgili bir bilgi verdiğini söylemenin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Bize göre, İbn Abbâs'ın sözü İslâm kentlerinde kilise yapılamayacağı şeklindeki bir ifadedir. Zaten tarih kitaplarında yer alan bilgiler Emevî valilerinden Mesleme b. Mahled el-Ensârî tarafından Fustat yakınlarında bir kilise yapımına müsaade edildiği şeklindedir. O halde İbn Abbâs'ın ifadeleri bizim anladığımız şekilde olmalıdır. Çanlarla ilgili bilgilerimizi devam ettirirsek Muâviye'nin Mısır valisi Mesleme de, Fustât'a çok yakın olan bu manastırda ezan vakti çan çalınmamasını istemişti.[440] Bu bilgilerden hristiyanların müslümanlarla birlikte yaşadıkları kentlerde namaz vakitleri hariç çan çalmalarına müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. İstanbul kuşatması sırasında vefat eden Ebû Eyyûb (52/672) İstanbul surları dibine gömülünce Yezîd'in, Bizanslılara "O peygamberin arkadaşlarındandır. Onu gördüğünüz şu yere defnettik. Eğer onun kabrini bozarsanız, İslâm topraklarında hiçbir çan çalınmaz" şeklindeki sözleri de anlaşma şartlarıyla tespit edilen hususlar çerçevesinde İslâm topraklarında çanlara müdahale edilmediğini teyit etmektedir.[441]

---

439 Abdürrezzâk, 10002.

440 İbn Tağriberdî, I, 68.

441 Kalkaşandî, *Meâsir*, I, 113.

Ama getirilen kısmî düzenlemelere de uyulmuyor olmalıdır ki kaynaklarda Ömer b. Abdülazîz'in Şam hristiyanlarının çan çalmalarına engel olduğu şeklinde bilgilere rastlanır. Biz bu yasaklamayı namaz vaktinde çan çalmalarına getirilen bir kısıtlama olarak anlıyoruz.[442]

Bu arada bu kısıtlamaların şehir merkezleri ile ilgili olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Meselâ Muallakât şairlerinden Lebîd (41/661) Hind Manastırı'ndaki çan seslerinden bahseder.[443] Lebîd'in miladî 560 yılında doğduğu ve uzun süre yaşadığı dikkate alınırsa onun gözlemlerini İslâm dönemine has kılmak da mümkündür.

Emevî şairlerinden Cerîr, sabah serinliğinde horoz seslerine karışmış çan seslerini dinleyebilmek için Fatrus ve Pavlos manastırlarında uykusuz kalarak bu dakikaları intizarını dile getirir. Bir başka şiirinde de Kuşâcim ve Kusayr manastırlarındaki çan seslerine icabet edişini zikreder. O, ayrıca Dımeşk ovasındaki Tûmâ Manastırı'nda çan sesleriyle sabahı karşılayışını da tasvir eder. A'şa da Halep yakınlarındaki Dâreyn çiftliğinde sabahın zifiri karanlığından kızıllığına çan sesleri eşliğinde geçişini ifade eder.[444]

Abbâsî şairlerinden Hüseyn b. Dahhâk, Mâr Yûnân Manastırı'nı, Mısırlı şair İbn Âsım da (ö. 215/830) Mısır Tâmûye Manastırı'ndaki çan seslerini mısralarına konu edinirler. Dokuzuncu asır şairlerinden Servânî, Üşmûnî Manastırı'nda gecenin[445] sonuna doğru çan sesleri eşliğinde saf şarabı içmenin güzelliğini vurgular. İbn Âsım el-Mısrî de Tamûye Manastırı'nda çalınan çan seslerinin güzelliğini dile getirir.[446]

---

442 Abdürrezzâk, 10004.

443 Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 815.

444 Müberred, I, 105; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 59, 432, 525, 527.

445 *Mu'cem*'de Teğlîs kelimesi, Tiflîs olarak yazılmış olup, doğrusu bizim yukarıda zikrettiğimiz şeklidir. Yâkut, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 498. Ayrıca bk. Şâbüştî, s. 49.

446 Şâbüştî, s. 283-287, 299; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 519, 537.

Abbâsî şairlerinden Abdullah b. Mu'tezz de bir şiirinde sabaha yakın gece karanlığında çalan çan seslerine işaret eder.[447] Makdisî, yaptığı yolculuklar sırasında gördüklerini naklederken geceleri çan seslerine şahit olduğunu söylerse de yer belirtmez.[448] Bu örnekler bize şehir dışında yer alan manastırlarda çanlara bir müdahalenin söz konusu olmadığını göstermektedir.

Hristiyan tarihçilerden Michel'in verdiği bilgilere göre, Halife Mu'tasım, 223'de (838) oğlu Ebû Dâvud'un baskılarıyla bir emirnâme çıkarmış ve hristiyanların çan çalmalarını yasaklamıştı. Biz bu ifadeleri de namaz vakitlerine has bir kısıtlama olarak anlıyoruz.[449]

Sonuç olarak hristiyanların namaz vakitleri dışında mevcut kiliselerinde ve manastırlarında çanlarını çalmaları serbestti. Zaman zaman hristiyanların bu hususlara uymayarak namaz vakitlerinde de çanlarını çaldıkları vaki olmuştur. Bazı halifeler tarafından çıkarılan emirler bunu göstermektedir.

Heykeller ve Mozaikler: Kiliselerde, manastırlarda ve bazı önemli caddelerde Hz. İsa'nın hayatı ile ilgili olarak Meryem'in İsa'yı emzirişi, İsa'nın çarmıha gerilişi, Hz. Meryem'in öldürülen oğlu İsa'yı kucağında tutuşu ve diğer önemli hâdiseleri anlatan heykeller, mozaikler ve tablolar bulunuyordu. Mabetlerde ayrıca azizlerin heykel ve tabloları da zamanla çoğalmıştı.

Hz. Peygamber zamanında Habeşistan'a hicret eden hanım sahabîlerden Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme Habeşistan'da Santa Maria Kilisesi'ni gezmişler ve içindeki tasvirleri Hz. Muhammed'e anlatmışlardı. Hz. Muhammed, bu tasvirlerin o ülkede yaşamış olan iyi kimse-

---

447 Sûlî, *Şi'rü Abdullah*, III, 2, 70.

448 Aslında bir önceki cümleyle birleştirirsek yazar şöyle söyler: "... Bizans savaş gemilerinin çarpışmalarını gördüm, geceleri çan sesleri dinledim..." Bu bilgileri önceki cümlenin bir devamı olarak kabul edersek, Bizanslıların savaş gemilerinde çan çaldıklarını düşünebiliriz. Makdisî, s. 44.

449 Michel, *Chronique*, III, 96-97.

lere ait olduğunu ve onlar vefat ettiklerinde kabirleri üzerine bir kilise inşa ettiklerini ve sonra da bu yapıların içlerini resimlerle süslediklerini söylemiştir. O, ayrıca, müslümanları böyle bir yola girmemeleri için ikaz da etmiştir. İslâm kaynaklarında yer alan bu bilgiler hristiyanların mabetleriyle ilgili bir gözlem olması bakımından önem taşımaktadır.[450]

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethini müteakip Kâbe'nin iç duvarlarında melekleri tasvir eden, İbrahim ve İshâk peygamberleri temsil eden, kucağında İsa'yı tutan Meryem'i resmeden tasvirleri sahih olan rivayetlere göre sildirdiği bilinmektedir.[451]

Bu bilgileri sunduktan sonra hristiyanların heykel ve mozaikleri ile ilgili uygulamalara geçebiliriz. İslâmiyet'te tevhit inancına aykırı olduğu için heykellere ve aracıları temsil eden suretlere olumsuz bir tavır takınıldığı ve en başta Kâbe'deki putların tamamen ortadan kaldırıldığı hepimiz tarafından bilinmektedir. Bu yaklaşıma rağmen hiç bir zaman için zimmet akdi ile teminat altına alınmış olan gayrimüslimlerin kendi inaçları bağlamında sahip oldukları suret ve heykellere dokunulmamıştır. Hz. Peygamber Necrânlılarla yaptığı anlaşmada suretlerine dokunulmayacağını açıkça ifade etmiş ve onlara teminat vermişti.[452]

Hz. Ömer'in, önde gelen bir Şam hristiyanının davetini sırf kiliselerinde heykeller ve resimler bulunduğu için reddettiği söylenir. İbn Abbas'ın da mozaikler bulunduğu için kiliselerde namaz kılınmasını kerih gördüğü nakledilir.[453] Bu rivayetler bize mabetlerdeki heykel ve

---

450 Buhârî, Salât, 48, Menâkıbü'l-Ensâr, 38; İbn Sa'd, II, 240.

451 Buhari, Kitâbü'l-Enbiyâ, 11; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr* (nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas), I-II, 5. baskı, Mekke 1988, I, 165-169; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 385; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 267.

452 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87 (trc. 93).

453 Abdürrezzâk, 1608, 1610-1611, 19486.

mozaiklerin mevcudiyetini ve onlara dokunulmadığını göstermektedir.

Haçlar bahsini işlerken II. Yezîd'in mabetler dışındaki haçların ortadan kaldırılması için bir emir verdiğini, hatta bunun da ilerisinde kiliselerdeki ikonların da (heykel ve resimlerin) kaldırılmasına yönelik bir adım attığını ifade etmiştik. 787'de Nicea Konsili'ne katılan Kudüs rahibi John'un verdiği bilgiler hristiyanların ikonları ile ilgili bu uygulamayı II. Yezîd'in gerçekleştirdiğini teyit etmektedir. O konsile sunduğu tebliğde Yezîd'den önceki halifeleri zikretmesine rağmen onların bu tür bir uygulamada bulunduklarına temas etmemektedir.[454]

Kaynakların verdiği bilgilere göre daha sonraki dönemlerde Mısır haraç görevlisi Usâme b. Zeyd et-Tenûhî de haçları ortadan kaldırarak kiliselerdeki resimleri imha etmiştir. Usâme b. Zeyd'in görevde olduğu zamana rastlayan bu uygulama sırasında, Kindî'nin verdiği bilgiye göre, Zebbân b. Abdülazîz (Kindî'nin yaşadığı dönemde Ebû Mürre hamamı diye biliniyordu) hamamındaki heykeller de kırılmıştır. Aynı uygulamalar Yezîd b. Abdülmelik'in Irak ve Horasan valisi olan kardeşi Mesleme tarafında da kendi bölgesinde uygulanmıştır.[455] Konunun anlaşılabilmesi için Kureyb b. Mahled el-Ceyşânî'nin Zebbân hamamında kırılan heykellerden birisini tasvir eden bazı mısralarını buraya almanın uygun olduğu kanaatindeyiz:

---

454 Vasiliev, s. 28. Melkîleri temsilen orada bulunan John'un Consil'e sunduğu bilgiler Yezîd'in bu eylemini yahudi tesirine bağlama gayreti, hristiyanların yahudilere duyduğu nefretin bir ifadesi olsa gerektir ki, aynı bilgiler yine Bizanslı hristiyan bir tarihçi olan Theophanes'in satırlarında da efsanevi bir hüviyete bürünerek, bir yahudinin Halife Yezîd'e, saltanatını uzatması için hristiyanların haçlarını kırması gerektiği şeklinde bir öneride bulunduğu yer alır. Theophanes, s. 93. Bu vakaya işaret eden Grek, Latin, Süryânî, Ermeni ve İslâm kaynakları ve değerlendirmeler için bk. Vasiliev, "The Iconoclastik", s. 27-47.

455 Kindî, s. 72; İbn Tağriberdî, I, 250; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

Kimin gönlünde beyaz kadınlara karşı bir meyil varsa,
Zebbân hamamındaki beyaz kadın heykeline uğrasın.
Dolgun, câzip baldırlı, ince belli, endâmı yerinde,
Göğüsleri açık sırtüstü uzanmış...

Bu mısraları buraya niçin aldığımızı açıklamadan önce bazı bilgileri tazelemekte fayda görüyoruz. Bu heykellerin bir kısmının Roma-Bizans döneminden kalma eserler olduğu ve ayrıca kilise sanatının Bizans kültürünün tesirinde olduğu bilinen bir gerçektir. Putperest Roma sanatının ve Bizans sanatının insan heykellerindeki mükemmellikte sanatın zirvesini yakalamaya çalıştığı da bu bilgilere ilave edilmelidir. Dolayısıyla Mısır, Suriye gibi yerlerde çarşılarda, hamamlarda bol miktarda heykel bulunmaktaydı. Hristiyanlar da bu kültürden etkilenerek özellikle insan suretlerini mabetlerine ve inançlarına almaktan kurtulamamışlardır. Zamanla bu heykellerde gerçekliği daha iyi yakalama anlayışı hâkim olmuş ve hatlar daha vuzuha kavuşmuştur. Bu durum azizelerin ve Meryem'in heykel ve resimlerine de aksetmiştir. Bugün bazı mabetlerde mevcut olan bu heykeller bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Biz konuyu fazla uzatmadan şunları söylemek istiyoruz. Kureyb b. Mahled el-Ceyşânî'nin Zebbân Hamamı'ndaki kadın heykeli ile ilgili mısraları küçük bir kesittir ve sosyal ahlâk açısından bunun uygun görülmediği düşünülebilir. Yalnız burada hemen akla bunlara daha önce neden müdahale edilmediği sorusu gelmektedir. Bu soruya verilebilecek cevap bunların zamanla fazlalaşması ve sanat adına bazı azizelerin ve Meryem'in ahlâk dışı tasvirlerinin mabetlerde ve mabetler dışında yer alması şeklinde olabileceği gibi, bu heykellerin ve mozaiklerin toplum hayatında olumsuz tesirlerine şahit olunması da düşünülebilir. Lâkin kaynaklardaki bilgilerin kıtlığı bu hususta bir kanaate ulaşmamızı engellemektedir.

Biraz önce miladî 787 Nicea Konsili'nde II. Yezîd'in haçlar ve heykellerle ilgili uygulamalarının ele alındığını ifade etmiştik. Yine bu konsilde deklare edildiğine göre onun ölümünden üç yıl sonra halefi Hişâm (106-126/724-743) -yanlışlıkla Velîd olarak gösterilir- zamanın-

da kırılan bütün ikonlar tamir edilmiş ve aynen yapılmaya çalışılmıştır. Makrîzî'deki bir ifade de bunu teyit etmektedir. Bu tamirler sırasında pek çok mozaik kaybolduğu için bir kısmı dağınık bir şekilde yerleştirilmiş ve bir kısmı eksik olarak günümüze gelmiştir.[456]

Emevîler dönemiyle ilgili bu tespitlerimizden sonra Abbâsîler dönemine geçmek istiyoruz. Burada hemen Abbâsîler döneminde böyle bir uygulamaya rastlamadığımızı ifade etmek gerekecektir. Abbâsîler dönemi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir husus dikkatimizi çekmedi. Şair Ebû Nüvâs'ın Atîk Manastırı'ndaki Meryem'in kucağında İsa heykeli tasviri, bize kiliselerdeki heykellerin mevcut olduğunu gösteriyor.[457]

Bilindiği üzere Bizanslılar arasında da zaman zaman ikonlara karşı olan çevreler olmuştur. İskenderiye Ya'kûbî Patriği Kasîmâ (244-251/858-865) zamanında Bizans kralı, Nüfeol b. Mihail, Mısır Melkî kiliselerindeki resimlerin ortadan kaldırılmasını istemişti. Bilhassa ismi zikredilmeyen bir kilisede bulunan Meryem heykelinin özellikle yok edilmesini emretmişti. Edindiği bilgilere göre kilise görevlilerinden birisi hazırladığı düzenekle göğsünden süt akan bir Meryem hey-

---

456 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493; Vasiliev, "The Iconoclastic", s. 30, 45. Bizans tarihçileri, III. Leo devrinde başlayan ikonoklast (tasvir kırma) hareketini Arap tesirine atfetmektedirler. Gerçekten de Leo III ile Ömer b. Abdülzazîz (ö. 101/720) arasındaki yazışmalar sırasında halifenin soruları arasında "resimlere ve haça niçin tapıyorsunuz?" sorusunun bulunması ve III. Leo'nun buna makul cevaplar vermeye çalışması bu yazışmadan önce Bizans'ta herhangi bir uygulamanın mevcut olmadığını gösteriyor. Aslen Maraşlı olan Leo 726 yılında tasvirler aleyhinde bir ferman neşretti. Bu fermanda, aziz tasvirlerinin bir nevi put olduğu ve asıl hristiyanlığa ters düştüğü ifade ediliyordu. Bu yüzden III. Leo'ya "Arap kafalı" lakabı takılmıştı. Onun bu uygulaması Bizans Kilisesi'ne bağlı John (v. 753) tarafından eleştirilir. Onun bu hususdaki düşünceleri günümüze kadar ulaşmış bulunan De Haeresibus isimli kitabında mündemiçtir. Menbicî, s. 88; Meyendorrf, s. 116-117; Frend, s. 246; Vasiliev, "The Iconoclastic", s. 26; Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III", *HTR*, 37 (Cambridge 1944), s. 322; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1990, s. 128-129.

457 Şâbüştî, s. 206.

keli yapmıştı. Meryem bayramlarında halk kiliseye girip dua etmeye başlayınca heykelin göğsünden süt akıyor, mucize olarak algılanan bu olay üzerine halk kiliseye bol bol bağışta bulunuyordu. Ama rahibin tamahı kursağında kalmış ve kralın emriyle boynu vurulmuştu. Sonuçta Melkî kiliselerinden resimler ve heykeller ortadan kaldırıldı. Ya'kûbî patriği Kasîmâ, Bizans kralına bir kişi göndererek o resimlerin Ya'kûbî kilisesine verilmesi hususunda başarılı oldu.[458]

Bu ikisi dışında Abbâsîler dönemiyle ilgili başka örneğimiz bulunmamaktadır. Yalnız burada sonraki döneme ait ilginç bir örneği zikretmeden geçemeyeceğiz. Emevîler zamanında özellikle Mısır'da heykel ve suretlere yönelik olumsuz bir tavır takınıldığını zikretmiştik. Oldukça ilginçtir ki, Abbâsîlerin sınırları içinde Mısır topraklarında kurulan yarı bağımsız Tolunoğulları devletinin ikinci emiri Humareveyh, kendisinin, zevcelerinin ve şarkıcı gözde kadınların kabartmalarını sarayına koydurmuştu. Bu kabartmalardan bir kısmı günümüze gelmiştir. O ayrıca Kusayr Kilisesi'nde bulunan Meryem resmini gören bir oda yaptırmıştı. Zaman zaman oraya gider, resme bakarak içerdi.[459]

Burada son olarak hristiyanların mukaddes saydıkları bir emanete değinerek bu bahsi kapatmak istiyoruz. 331 (942) yılında Erzen ve Meyyâfârikîn'e ulaşan Bizanslılar Nusaybin'e geldiler. Bu sırada, Bizans Kralı, Halife Müttakî'ye bir elçi göndererek Urfa Kilisesi'nde bulunan, İsa'nın kullanmış olduğu bir mendili halifeden istedi. Bu mendil İsa tarafından kendisini görmek isteyen Edessa kralı Abhgarh'a gönderilmiş idi. Bizans kralı bu mendil verildiği takdirde nezdinde bulunan Arap esirlerin çoğunu serbest bırakacağını vadetti. Halife Müttakî fakihleri topladı. Kuralların böyle bir şeye müsait olup olmadığını sordu.

---

458 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494. Bu olay İbn Kayyim tarafından Mütevekkil zamanında Bizans topraklarındaki bir kilisede cereyan etmiş olarak anlatılır. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 284.

459 Şâbüştî, s. 284; İbn Tağriberdî, II, 57-58; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 316-317.

Fakihlerin bir kısmı "Onu iade etmek, İslam'ın otoritesini düşürmektir" derken bir kısmı "Böyle bir mendil mübarek ise de müslümanlar aç, çıplak ve muzdarip olduğu için bunu vermekte bir mahzur yoktur" düşüncesinde idi. Kalkaşendî, bu meseleyi çözüme kavuşturmanın bir hayli zaman aldığını belirtir. Sonuçta mendil verilmiş ve esirler geri alınmıştır.[460]

Özet olarak heykel ve mozaikler hususunda şunları söyleyebiliriz. Bazı dönemler kiliselere kadar uzanan heykel kırma kararlarının, toplumsal ahlâk ile ilgili olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Mabetlere kadar uzanan bu baskılar, yapılan sanat tarihi incelemelerinden de anlaşıldığı üzere sadece insan resim ve heykellerinin tahribi şeklinde cereyan etmiş, diğer sanat eserlerine dokunulmamıştır.

460 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 256; İbn Tağriberdî, III, 278; Nüveyrî, XXIII, 172-173; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 331.

BAYRAM VE KUTLAMALAR, MEZARLIKLAR VE CENAZE TÖRENLERİ

Abbâsîler dönemine kadar İslâm topraklarında yaşayan hristiyanların kutladıkları bayramlara dair bilgiler, incelediğimiz kaynaklarda oldukça azdır. Neredeyse bu bayramlardan hiç bahsedilmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla cahiliye şairlerinden A'şâ bir mısraında, hristiyanlar tarafından kutlanan Fısh bayramına işaret eder. A'şâ, ayrıca Hinzemn diye bir kutlamadan daha bahseder. Bu kutlamaya daha sonraki kaynaklarda rastlanmaz.[461] Câhiliye şairlerinden Nâbigâ'nın bir mısraında, Yevm Sebâsib geçer. Bu kelime, bazı araştırmacıların tespitlerine göre Şeânîn bayramı yerine kullanılmıştır.[462] Bir diğer cahiliye şairi Adiy b. Zeyd'in mısralarında Hamîsu'l-Fısh (daha yaygın ismiyle Fısh) bayramına sadece isim olarak rastlanır.[463] Hz. Ömer döneminde hristiyanlarla yapılan anlaşmalarda ise sadece Şeânîn ve Bâûs bayramları zikredilir.[464] Bunlar dışında şu anki araştırmalarımız çerçevesinde tespit edebildiğimiz başka bir bilgi bulunmamaktadır. Bu döneme ait kaynaklarda, hristiyanların kutlamış olduğu bayramlar oldukça sınırlı bir şekilde sadece ismen zikredilmekte, bu bayramların nerelerde ve nasıl kutlandığına dair bilgilere tesadüf edilmemektedir.

---

461 *Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*, s. 161, 343; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 217.

462 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 31, 215; Cevâd Ali, VI, 659-660.

463 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 122.

464 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 238-239 (trc. 249).

Hristiyan kültürüne ait hangi bayramların mevcut bulunduğu ve bunları nerelerde nasıl kutladıklarına dair bilgiler, genelde Abbâsîler zamanında veya bu dönemden çok sonra yaşamış müellifler tarafından yazılmış olup, özellikle Abbâsîler döneminden sonra yaşamış olan müelliflerin eserlerinde, bir nebze de olsa kendi dönemlerine ait bilgileri aktarmış olma ihtimalinin gözardı edilemeyeceği âşikârdır. Kaynaklarımızın Abbâsîler dönemi öncesiyle ilgili olumsuzluğuna rağmen, bu dönem için pek çok bilgiye ulaşmamızı sağlayan ilk elden kayıt ve gözlemler bulunmaktadır.

Mabetler konusunu işlerken, hafifmeşrep müslümanların, Abbâsîler döneminde daha bir yoğun olmak üzere manastırlara ve yaşadıkları kentlerdeki mevcut kiliselere gidip geldiklerini, oralarda günlerce konakladıklarını ifade etmiştik. Dolayısıyla orada yaşanan herşeyin bir gözlemcisi, hatta oldukça ilginçtir ki bir katılımcısı konumunda olan manastır müdavimleri bizim için önemli bir bilgi kaynağı oluşturmaktadırlar. Bununla birlikte, onlar, gözlemlerini genelde mısralarda dile getirdikleri için fazla malumat sunamıyorlarsa da kendi dönemlerinde hristiyanlar tarafından aziz sayılan kutlama ve bayramları önceki döneme nazaran daha fazla olmak üzere en azından isim olarak bize nakletmekle büyük bir katkı sağlamışlardır. Bunlar arasında Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, Ebû Nüvâs gibi isimler ön sıralarda zikredilmelidir.

Biraz önce de ifade edildiği üzere bu şâhitlerin sunduğu bilgiler sınırlı kalmakta ve bu bayramların nerelerde nasıl kutlandığı ve hatta toplum üzerinde tesirlerinin olup olmadığı hususlarında bize pek fazla malzeme sunmamaktadırlar. Hristiyanların kutladığı bayramlarla ilgili özel bir bahis açmamış olmakla birlikte, İslâm coğrafyasında yer alan gözde manastırları kitabına konu edinen, dolaylı olarak da bu manastırlarla ilgili bilgiler çerçevesinde buralarda kutlanan bayramları kitabına dercetmiş bulunan Şâbüştî (ö. 390/1000), tespitlerimize göre bu konuda en zengin bilgi sunma eşsizliğini hâlâ muhafaza etmekte-

dir. O, dokuzuncu yüzyıl Abbâsî toplumunda gördüğü hristiyan kutlamalarını ve bunların nerelerde nasıl kutlandığını eserine serpiştirmiş, zaman zaman da önceki dönemlere ait bilgileri nakletmiştir.

Bu konuda en az onun kadar kıymetli olan bir diğer müellif Beyrûnî'dir. Ancak onun *Âsâru'l-Bâkiye* adlı eseri[465] özelliği itibarıyle daha çok kültür tarihi bakımından meseleyi inceler ve kıymetli bilgiler sunar. Bu bakımdan, hristiyanların kutladığı bayramların müslümanlar üzerindeki tesirleri hakkında bir fikir sahibi olmamızı sağlayan yeğâne kaynağımız ve müşahidimiz Şâbüştî'dir.

Bir hayli zengin bilgiye sahip olmamızı sağlayan Şâbüştî ve diğer müşahitlerimizin nakillerine geçmeden önce, genel bilgi olması bakımından bu kutlama ve bayramları, muahhar müelliflerin bilgilerine de zaman zaman müracaat etmek suretiyle ismen sunacak, daha sonra başta Şâbüştî olmak üzere müşahidlerimizin bayramlarla ilgili sunduğu gözlemlerini aktarmaya çalışacağız. Tespit edebildiğimiz kutlama ve bayramları şöylece sıralayabiliriz:

Fısh,[466] Sülâk (Suûd),[467] Kalendâs,[468] Bişâra,[469] Mîlâdü'l-Mesîh,[470] Gıtâs (Dinh-Yevmu'l-Imâd),[471] Bâûs,[472] Şeânîn,[473] Hıtân,[474] Erbaûn,[475]

---

465 Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed Beyrûnî (ö. 453/1061), *Âsârü'l-Bâkiye*, Leipzig 1923.

466 Halîl b. Ahmed, III, 121 (sadece hristiyanlara ait bir bayram olduğunu kaydeder). Hz. İsa'nın diriliş gününü yadettikleri büyük paskalyadır. Eğânî sahibinin verdiği bilgilere göre, Şeânîn bayramından üç gün sonra kutlanıyordu ve Hamîsu'l-Fısh adı ile biliniyordu. Paskalyada meşaleler yakılıyordu. Kitâb-ı Mukaddes'te, daha önceleri yahudiler tarafından da kutlandığı anlaşılmaktadır. Bu bayramın kutlama gününün tespiti ve hristiyanlar arasında cereyan eden taratışmalar ve farklı uygulamalar hakkında bilgi için bk. Çelik, s. 69-71. Houtin, bu kutlamanın putperest inançlarından etkilendiğini ve ilkbaharda tabiatla birlikte dirilen tabiat tanrıları gibi çarçabuk dirilmeyi ifade ettiğini düşünür. Bk. *Kitâb-ı Mukaddes*, Yuhanna: 2/13, 23, 6/4, 11/55; Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 122; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264; Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bülûğu'l-Erab fî Ma'rifeti'l-Erab*, I-III, 2. baskı, Beyrut, ts., I, 357; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 216; Houtin, s. 445.

467 Fısh bayramından 40 gün sonra kutlanılır. Beyrûnî, bu bayramın her pazartesi kutlandığını zikreder. İsa'nın gökyüzüne yükseldiği gündür. Kıptîler tarafından

Hamîsü'l-Erbaîn diye de adlandırılıyordu. Bk. Beyrûnî, s. 308; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 454-455; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Âlûsî, M., I, 357; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 217.

468 Meryem'in doğum haftasıdır. Mısır hristiyanları tarafından aynı zamanda, Nevrûz bayramının tesiri ile yeni senenin ilk günü olarak da kutlanır. Beyrûnî onu (s. 292) Kalendâs olarak, Mes'ûdî ise (*Mürûc*, III, 406) Kalendes olarak kaydeder. Ayrıca bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 215.

469 Sebbâr diye de adlandırılır. Beyrûnî (s. 294) bu bayramın, Cebrâil'in Meryem'e İsa'yı müjdelemesini kutlama anlamına geldiğini söyler. Kalkaşendî tarafından verilen bilgilere göre, Kıptîler bu kutlamayı Bermehât ayının 29'unda icra ediyorlardı. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 454; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264. Ayrıca bk. Âlûsî, M., I, 357.

470 Hristiyanlar tarafından kutlanan en önemli bayramlardan birisidir. İsa'nın doğum günü hatırlanır. Kiliseler dolup taşar, şamdanlar yakılır, kiliseler süslenir. Genelde Kânûn-i evvel'in 25'inde kutlanan bu bayram Kıptîler tarafından Keyhak ayının 29'unda kutlanır. Houtin, İsa'nın doğum gününün kutlanması âdetinin hristiyanlığın tarihi gelişimi içinde oluştuğunu belirtir. Onun verdiği bilgilere göre, hristiyanlar tarih tesbitinde bir hayli ihtilaf etmişlerdir. Clement (v. 217) bu bayramın Mısır'da 20 Mayıs'ta kutlanmış olduğunu söyler. Diğer yerlerde de başlangıçta çok farklı zamanlarda, Kudüs'te ise ancak 458 yılında kutlanmıştır. Daha sonra 25 Aralık olarak tesbit edilmiştir. Yine Houtin'in vermiş olduğu bilgilere göre, 25 Aralık tarihi paganist güneş bayramı kutlamalarının tesirinden ibarettir. Aynı bilgiler Âlûsî tarafından da sunulur. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265, 494; Houtin, s. 445-446; Âlûsî, M., I, 358, 398; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 215.

471 Mısır'da Tûbe ayının 11. günü, diğer yerlerde ise Kânûn-i Sânî'nin altıncı günü kutlanıyordu. Yohanna'nın (Yahya b. Zekeriyyâ), İsa'yı otuz yaşına basınca Ürdün Nehri'nde vaftiz suyuna batırışını, İncil'de bahsedildiği üzere Ruhu'l-Kudüs'ün güvercin şeklinde İsa'ya konuşunu temsil eder. Hicri üçüncü asır hristiyan yazarlarından Sâvîrûs bu bayram hakkında şunları yazar: "Aziz Yohanna bu bayramı Zuhûr Bayramı diye de adlandırılır. Çünkü o gün Rûhu'l-Kudüs zuhur etti. Oğul, Ürdün Nehri'nde vaftiz edildi. Baba onu semadan gözlüyordu ve Ruhu'l-Kudüs mukaddes bir güvercin kılığında İsa'ya kondu. Bu yüzden bizim için II. doğumu beklemek ve Ruhu'l-Kudüs'ü kabul etmek gerekli oldu.' dedi." Biraz önce Îdu'z-Zuhûr diye adlandırıldığını söylediğimiz bu bayrama, Nastûrî hristiyanlarından İbnü't-Tayyib'in kayıtlarından bu güne Yevm Fintîkıstî denildiğini öğreniyoruz. İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre, Amr b. Âs'ın hutbesini dinlemiş olan Mısırlı Behîr b. Zâhır el-Meâfirî, hristiyanların Gıtâs bayramını Hamîm olarak adlandırır. Sâvîrûs b. Mukaffâ', *Kitâbü'd-Dürrü's-Semîn*, s. 38-39; İbnü't-Tayyib, s. 10; Beyrûnî, s. 293; İbn Abdülhakem'den naklen İbn Tağriberdî, I, 72-73; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Âlûsî, I, 358; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 215. Bu bayrama esas olan vaftizle ilgili İncil metin-

Hamîsu'l-Ahd,[476] Sebt en-Nûr,[477] Haddu'l-Hudûd,[478] Tecellî,[479] Salîb,[480] Kadîse Eşmûnî,[481] Şem'ûn,[482] Îdu'l-Hamîs.[483]

---

leri için bk. *Kitâb-ı Mukaddes*, Matta: 11/11, 3/14-17; Markos: 1/ 10-11, Luka: 3/ 21-22, 7/28, Yuhanna: 1/ 26 vd., 3/ 5, 15/,5, 14/ 6, I. Yuhanna: 5/ 9.

472 Hristiyanların dua günüdür. Fısh bayramının ikinci günü gerçekleştirilir. Ömer'e atfedilen Şam ahitnâmesinde, Şeânîn ve Bâûs isimlerine rastlandığını daha önce zikretmiştik. Ayrıca bk. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 217.

473 Şeânîn hristiyanların en eski bayramlarından birisi idi. Bu bayram, Mısır'da Zeytûne bayramı olarak adlandırılıyordu. Mesîh'in Kudüs'e girişinde, kendisini hurma dallarıyla karşılayan yahudilerin geleneğini yaşatırlar. Bu kutlamada Yuhanna 12: 12-13 deki metinlere telmih vardır. Eski Arapça metinlerde Sebâsib olarak geçer. Fısh Bayramı bittikten sonraki pazar günü kutlanır. Ebü'l-Ferec İsfehânî'nin rivayet ettiğine göre, Şeânin bayramının birinci günü, Bağdat Sarayındaki hristiyan hizmetçiler, en güzel elbiselerini giyerler, boyunlarına altın haçlar takarlar, ellerine hurma ve zeytin dalları alırlardı. Ayrıca, Muhammed b. Abdurrahman es-Servanî'nin mısralarına da bakılabilir. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XIX, 138; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 454; Zebîdî, I, 293-294; Âlûsî, M., I, 357; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 215.

474 İsa'nın sünnet olduğu gündür. Kıptîler tarafından Beûne ayının altıncı günü kutlanır. Genelde, doğumdan sekiz gün sonra sünnet olduğuna inanılır ve bu şekilde kutlanır. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266.

475 Aziz Sem'an'ın İsa'nın doğumundan kırk gün sonra Heykel'de onu görmesini takdis eder. Makrîzî tarafından verilen bilgilere göre ise İsâ'nın Heykel'e girişini ve Aziz Sem'an'ın onunla görüşmesini ifade eder. Krş. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266.

476 Savm'dan üç gün önce kutlanır. Halk bunu Hamîsu'l-Ades diye adlandırır. O gün mercimek pişirilir. İsa'nın öğrencilerine abdest almayı öğretmek için yaptıklarını temsil etmek üzere bir kap alınır, suyla doldurulur; patrik diğerlerinin ellerini yıkar. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 456; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266, 495.

477 Fısh bayramından bir gün önce kutlanır. O gün, İsa'nın kabrinde bir nur ortaya çıktığına ve bu ateş ile Kudüs'teki Kumâme Kilisesi'nin şamdanlarının yandığına inanırlar. İslâm tarihçilerinin gözlemlerine göre, bu din adamlarının hazırladığı bir tezgâhtan başka bir şey değildi. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 456; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266.

478 Fısh bayramından sekiz gün sonra kutlanır. Fıtırdan sonraki ilk pazara denk getirilir. Evdeki eşyalar temizlenir, yenilenir, dünyevi işler ile meşgul olunur. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 457; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266. Âlûsî, bu günün adını "Ahad Cedîd" olarak kaydetmiştir. Bk. Âlûsî, M., I, 359.

Kalkaşendî, yaygın olan bu kutlamalar yanında, özellikle Mısır toplumuna has bazı özel gün ve kutlamalara da temas eder. Kalkaşendî tarafından bu kutlamaların sadece isimlerine ve kutlandığı günlere dair verilen bilgilerin beş sayfayı aşkın bir liste teşkil ediyor olması Mısır hristiyanlarının azizlere ve kutsal günlere gösterdikleri hürmetin bir belirtisi veya toplumun bu tür kutlamalara gösterdiği ilginin bir tezahürü olsa gerektir.[484]

Bu arada İbn Kayyim'in bu bayramların ortaya çıkışı ile ilgili olarak sunduğu bilgileri de kaydetmeden geçemeyeceğiz. Onun verdiği bilgilere göre, hristiyanların kutladığı bu bayramlar İsa'dan bir hayli zaman sonra, yaklaşık üç asır sonra ortaya çıkmıştır. O, ortaya çıkış sebebi olarak şunları zikreder: "Pek çok felsefi kavramlarla bulanan ve saf akla aykırı düşmeye başlayan dinî bilgiler, zamanla sağduyulu

---

479 Kıptîler Mesrâ ayının on üçüncü günü, diğer hristiyanlar ise yirmi yedinci günü kutlarlar. Hz. İsa'nın gökyüzüne kaldırıldıktan sonra öğrencilerine görünmesini takdis ederler. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 457; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266.

480 Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığa geçip, Şam'da pek çok mabet inşa etmesinin anısına düzenlenir. Hristiyanlığa geçisinde rüyasında görmüş olduğu haçtan dolayı, Kudüs'te İsa'nın çarmıha gerildiği tahta haçı altına çevirmesi dolayısıyla bu adla anılır. İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre, Eylül ayının başında kutlanıyordu. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 457; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266-267; İbn Tağriberdî, I, 55.

481 Şâbüştî, s. 46; Beyrûnî, s. 291. Şâbüştî'nin verdiği bilgilere göre Teşrinü'l-evvel'in üçüncü günü kutlanıyordu. Dicle'nin batısında Katrabbul'de bulunan Eşmûnî kilisesinde düzenlenirdi. Ûşmûnî bir azize idi.

482 Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142'de şair Müdrik b. Ali eş-Şeybânî'nin mısralarında görülür. Azizlerden birisi için düzenlenmiş olan bir kutlama olmalıdır.

483 İsa'nın dirilişinden elli gün sonra kutlanır. Ruhu'l-Kudüs'ün havarilere görünerek onları farklı lisanlarla değişik memleketlere göndermesi hâdisesi yadedilir. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Âlûsî, M., I, 358.

484 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 458-463. René Basset tarafından neşredilen *Le Synaxaire Arabe Jacobite* (III. Bölüm, Belgique 1989) adlı eserde aylar ve günler takip edilerek, azizlerin ölüm tarihleri ve başlarından geçen olaylar anlatılır. Bu bilgiler Mısır insanının dinî hayatında azizler vesile kılınarak birçok kutlamanın icat edildiğini göstermektedir. Biz eserin sadece üçüncü cildini bulabildik. Bu kısımda Aralık, Ocak, Şubat ayları ele alınmıştır. Bazı kutlamalar için bk. s. 607-609.

insanlar tarafından nefretle karşılanmaya başlandı. Din adamları hristiyan toplumundaki bu çözülmeyi kültür ve sanat alanına ağırlık vererek tezyinatla ve bayramlarla telafi etmeye çalıştılar. Böylece Hz. İsa zamanında olmayan pek çok bayram ortaya çıktı ve bunlar genelde azizlerin ve özel günlerin kutlanması ile gerçekleştirildi."[485]

Daha önce manastır müdavimlerinden Müdrik b. Ali eş-Şeybânî'nin hristiyanların kutladıkları bayramların tespiti bakımından önemli bir şahit olduğunu söylemiştik. Manastırlardan pek çıkmayan şair Müdrik b. Ali eş-Şeybânî gördüğü, duyduğu kutlamaları bazı mısralarında şöyle sıralar: Şem'ûn, Salîb, Fıtr, Şeânîn, Mâr Mârî, Ṣa'yâ, Yevme'l-Hamîs, Mîlâd, Fısh.

O, bunlardan sadece birkaçı hakkında kısa bilgi vermektedir. Meselâ, Şem'ûn bayramlarının zeytin ve hurma dalları ile Ṣa'yâ kutlamasının ise heykellerin etrafında yakılan tütsülerle kutlandığını onun mısralarından öğreniyoruz.[486]

Manastırlardan pek ayrılmayan bir diğer şair olan Ebû Nüvâs ise şiirlerinden birisinde hristiyan bayramlarını şöyle sıralar: Mîlâd, Dinh, Bâus, Üşmûnî ve's-Seb', Fısh, Mâret Meryem...[487] Ebû Nüvâs bayramlarla ilgili detay vermez.

Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, Kûfeli şâir Bekr b. Hârice'nin hristiyan bayramlarına dair bilgiler veren şiirleri olduğunu söylerse de örnek sunmaz.[488] Pek çok şiirini ahlak dışı temaları işlemesi sebebiyle kitabına almamış olan Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, muhtemelen bu şiirlerin de aynı karakteri taşıyor olmasından dolayı kitabına almamış ve sadece muhtevasına işaret etmekle yetinmiştir.

---

485 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 293-294.

486 Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142-145.

487 Şâbüştî, s. 204-206.

488 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIII, 197.

Coğrafyacı Makdisî de, oldukça kıymetli bilgiler sunar. Makdisî, onuncu yüzyılda Şam bölgesindeki müslümanlar tarafından hristiyanlara ait bayramların mevsimlere göre gruplara ayrıldığını belirtir. Makdisî'nin kayıtlarına göre Fısh: Bahar, Ansara: Yaz, Mîlâd: Kış, Barbara: Sonbahar günlerine denk gelmekteydi.

O bunlar dışında, Kalendis, Salîb, Lüdd bayramlarından da bahseder. Salîb bayramının üzümlerin toplanma mevsimine denk geldiğini, Lüdd bayramının ise ekin günlerine rastladığını söyler. Yine onun verdiği bilgilere göre, bu bayramların halk edebiyatı üzerinde tesirleri görülmekteydi. Bu bayramlarla irtibat kurularak bazı deyişler söyleniyordu. Makdisî halk deyişleri arasında yer alan bazı ifadelere örnek olmak üzere şunları sunar:

"Barbara bayramı geldiğinde, evden dışarı çıkma"
"Kalendis geldiğinde ateşi yak, kendini eve hapset."[489]

Bu ifadeler onuncu yüzyılda Şam müslümanlarının hristiyanlara ait bayramlardan bir hayli etkilendiklerini ve bazı fikirleri vurgulamak için bu bayramları zikrettiklerini göstermektedir.

Hristiyanların kutladıkları bayramlarla ilgili bilgilerimize şunları da ilave etmek gerekecektir. Abbâsî toplumunda yaşayan farklı hristiyan cemaatlerin, bu bayramların herbirinde ittifak ederek, bunları beraberce kutladıklarını söylemek mümkün değildir. Öncelikle bayramların isimleri bölgelere göre farklılıklar arzetmektedir. Beyrûnî, Hamîsu'l-Ahd isimli bayramın Mısır'da Hamîsu'l-Fısh veya Ades diye, Şam'da ise, Hamîsu'l-Erez diye bilindiğini söyler. Harezm halkının Mayıs'ın dördünde, İsa'nın Hz. Meryem'e müjdelenmesini kutladıkları ve bu bayrama da Verd Bayramı adını verdiklerini belirtir. Beyrûnî, Nastûrîlerle Melkânîlerin, Mîlâd, Dînh, Evvelü's-Savm, Şeânîn, Gusl Ercülü'l-Havâriyyîn bayramlarını ortaklaşa kutladıkları-

---

489 Makdisî, s. 182-183. Makdisî, kitabının giriş kısmında Barbara bayramına şahit olduğunu söyler, ama gözlemleri hakkında bilgi vermez. Bk. s. 45.

nı söyler. Dolayısıyla bunlar dışındaki bayramlar bölgelere göre farklılıklar arzetmektedir. Kalkaşendî ve Makrîzî tarafından verilen bilgiler de bu hususu teyit etmektedir.[490]

Hristiyanların bayramlarını hangi mabetlerde ve nasıl kutladıklarına dair en zengin bilgiler, Şâbüştînin kayıtlarında görülmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Bağdatlı hristiyanlar, bayramlarını, belirledikleri bazı manastırlarda kutluyorlardı. Büyük Oruç Bayramının (Savın) ilk günü Havât[491] Manastırı'nda kutlanırdı. Rahibelerin kaldığı bu manastırda toplanan hristiyanlar bayramın keyfini çıkarırlardı. Bu bayramın gecesinde "mâşûş gecesi" adı verilen bir eğlence tertip edilirdi. Erkek ve kadınların birlikte kutladıkları bu özel gecenin ilerleyen saatlerinde, herkes dilediği herşeyi hiçbir kısıtlama olmaksızın yapar ve bu manastırda sabahlardı.[492]

Elli gün süren Büyük Oruç (Savın) bayramının, ilk pazarı Âsiye Manastırı'nda, ikinci pazarı Zerîkiyya Manastırı'nda, üçüncü pazarı Zendeverd Manastırı'nda, dördüncü pazarı Dürmâlîs Manastırı'nda kutlanırdı. Bu manastırlarda toplanan halk günlerce buralarda kalır, eğlenir; eğlenceyi seven herkes de bu bayrama katılırdı. Dûrmâlîs Manastırı bayramlar dışında da bir eğlence merkezi idi.[493]

Bağdatlı hristiyanlar, Fısh (Paskalya) bayramlarını, Mehdî nehrinin kıyısında kurulmuş olan Bâbüşşemmâsîye Mahallesi'ndeki Semâlû Kilisesi'nde kutluyorlardı. Bu bayrama çevredeki bütün hristiyanlar katılıyordu.[494]

---

490 Beyrûnî, s. 296, 309.

491 Havât kelimesi –Uht çoğ. Ehavât- kelimesinden bozularak kullanılan bir kelimedir. Rahibeler Kilisesi anlamına gelmektedir. Kilise Ukberâ'da yer alır.

492 Şâbüştî, s. 93.

493 Şâbüştî, s. 3-4.

494 Şâbüştî, s. 14.

Teşrînü'l-evvel'in üçüncü günü, Bağdat'ta ayrı bir telaş görülürdü. Bayram günleri kadar canlı tutulan bu kutlamada, eğlenmeyi, gezmeyi seven herkes kiraladığı tekne, kayık ve sallarla Üşmûnî Manastırı'na ulaşır, sahilde piknik yapardı. Son modanın sergilendiği bir yere dönüşen bu ortam, zengin olanların çadırlarıyla ve çalgı aletleriyle, güzel eserler sunan cariyeleriyle daha bir şenlenirdi. Orada sıkılanlar, yakınlarda bulunan Cercûs Manastırı'na doğru yönelirlerdi.[495]

Şâbüştî, Musul'daki Â'lâ Manastırı'nda kutlanan Şeânîn bayramlarının güzelliğinden, buraya gelip günlerce kalan, içip eğlenen insanların çokluğundan bahsederken bu bilgileri vermekten çekinmez.[496]

Şâbüştî, Bağdat'ın batısında yer alan Seâlîb[497] ve Tekrît'in doğusunda bulunan Sıbâî manastırlarında da bazı bayramların kutlandığını belirtiyor ise de isimlerini zikretmez. Sadece Şem'ûn bayramının Sabbâî kırında kutlandığını –Sıbâî Manastırı buraya yakındır– belirtir ki, bu çevrede yer alan başka bir manastır yok ise, bunun Sıbâî Manastırı'nda kutlandığı düşünülebilir.[498] O, ayrıca Salîb bayramının, Bağdat'ın doğusunda şehre on fersah uzaklıktaki Künnâ Manastırı'nda kutlandığını kaydeder.[499] Şâbüştî, Hîre çevresinde bulunan Kubbetü'ş-Şetîk'a gelinerek kutlanan bir merasimden de bahseder. Şeânîn bayramlarında buraya gelen hristiyanlar en güzel elbiselerini giyiyorlar, boyunlarındaki haçlar, ellerindeki buhurdanlıklar oldukça mutantan bir görünüm arzediyor, ayrıca söylenen ilahiler de coşkulu bir hava oluşturuyordu ki, müslüman ahaliden bunlara katılanların sayısı hiç de az değildi.[500]

---

495 Şâbüştî, s. 46.

496 Şâbüştî, s. 176.

497 Şâbüştî, s. 24. Beyrûnî, (s. 310) Eylülün son cumartesi Seâlib Kilisesi'nde gerçekleştirilen bir kutlamadan bahseder. Bunun aynı kutlama olduğu düşünülebilir.

498 Şâbüştî, s. 175.

499 Şâbüştî, s. 265.

500 Şâbüştî, s. 241.

Şâbüştî'nin ifadelerinden bu bayramların büyük bir kısmına, müslüman ahalinin geniş çapta katıldığı anlaşılmaktadır. Şâbüştî, Oruç bayramını kutlamak için Havât Kilisesi'ne gidenler arasında müslümanları da zikreder. Hristiyanlar bayramlarını kutlarken müslümanların oralarda gezindiğini belirten Şâbüştî, bu bayramın gecesinde düzenlenen mâşûş gecesine onların katılıp katılmadığı hakkında bilgi vermiyor ise de Ebû Osman Nâcim'in (ö. 314/926) bu kilisedeki rahibeler hakkında söylediklerini aktarmaktan çekinmez:[501]

Âh! Kalbim, aşktan, güzellik cevherlerinden (neler çekti),
Yüzleri sabah nuru gibi olan ipincecik kızlardan,
Hey Rabbim! (Neydi o) Havât kilisesindekiler;
Âşıka günah var mıdır? (Söyle!)

Yine aynı müellif tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, eğlence düşkünü müslümanlar Semâlû kilisesinde kutlanan Fısh bayramına da katılmakta idiler. Seâlîb Manastırı'ndaki kutlamaları ise kaçırmamaya gayret ediyorlardı.[502] Şair, Tekrît'in doğusundaki Sıbâî Manastırı'nı özlediğini dile getirirken, belki de, orada kutlanan bayramların ruhunda uyandırdığı şevke telmihte bulunmaktadır.[503]

Bu bayramlara katılmaktan büyük bir zevk alan şair Muhammed b. Abdurrahmân es-Servânî'nin, A'lâ Manastırı'nda kutlanan bir Şeanîn bayramı ile ilgili duygularını dile getirdiği şu mısralarında, bu bayramlardaki debdebenin eğlence düşkünü insanları kendi atmosferine nasıl çekiverdiğini ve bir şairin sonuçta hristiyanların kutsal saydıkları bazı şeyleri isteyebildiğini ve bunu çekinmeden mısralarında dile getirdiğini görüyoruz:[504]

---

501 Şâbüştî, s. 93-94. Yâkût, asıl adının Sa'd b. Hasan b. Şeddâd olduğunu belirtir. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XI, 193-194.

502 Şâbüştî, s. 14, 24.

503 Şâbüştî, s. 175.

504 Şâbüştî, s. 177. Yine aynı şair bu sefer Fısh Bayramı'na katılmak için Mez'ûk Manastırı'na gitmiş, geceyi de orada geçiren şair oradan pek memnun ayrılmıştı. Şâbüştî, s. 230-231; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 537.

(Ey Kıssîs!) Her ne kadar
Bana taç takmayı uygun görmüyorsan da;
Şeânîn hatırı için,
Yeşil hurma yapraklarından,
Zeytin ve bitki dallarından yaptığın taçları
Benim başıma da tak!

Bu mısralar hafifmeşrep bir şairin mısraları gibi görülebilir ise de bizce o dönemin prototipini oluşturmakta ve dönemin hayata bakış açısını ortaya koymaktadır. Daha önce Üşmûnî Manastırı'nda kutlanan bayramlardan söz etmiş ve bu kutlamanın Bağdat hristiyanları tarafından bir kır gezisi mahiyetinde kutlandığını belirtmiştik. Şâbüştî, böylesine canlı bir günü Bağdatlı eğlence düşkünü müslümanların kaçırmadığını ve onların da bu havayı teneffüs ettiklerini kaydeder. Bu kutlamalardan bir hayli zevk almış olan şair Cahza'nın ve Ebü'l-Atâhiyye'nin aktardıkları, Üşmûnî bayramlarının mahiyeti hakkındaki bilgilerimizi tamamlamaktadır. Özellikle Muhammed b. Müemmil et-Tâî'nin Ebü'l-Atâhiyye ile ilgili naklettiği şu anekdot Abbâsi toplumunun eğlence düşkünü maceraperestlerinin hayata bakış açısını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tâî, sandalla Üşmûnî'ye yaklaştıklarında kıyıdan gelen müziğin Ebü'l-Atâhiyye'yi coşturduğunu ve kendisinden raksetmesini istediğini; "Sandaldayız, boğuluruz!", demesi üzerine, "Boğulursak ne oluruz? Eğlence şehitleri olmaz mıyız?" dediğini belirtiyor. Cahza'nın verdiği bilgilere göre eğlenceler geceleyin de devam ediyordu. Zira gündüz mesirelikte eğlendiğini söyleyen Cahza, geceleyin de manastırda içtiğini zikreder. Belki de bu, o günün akşamında bazı seçkinler için düzenlenmiş bir içki partisinden başka birşey değildi.[505]

505 Şâbüştî, s. 47-48.

Bu bayram ve kutlamalara sadece eğlenceye düşkün olan halktan bazı kesimlerin katıldığını söylemek pek doğru olmaz. Zira zaman zaman devlet adamları, hatta halifeler bile bu ortamlarda görülüyordu.[506]

A'lâ Manastırı'nda kutlanan bir Şeânîn bayramını, orada bulunduğu günlere denk geldiği için, halife Memûn da izlemişti. Halife Mu'temid de Als Manastırı'nda Şeanin-Dınh kutlamaları sırasında bulunmuştu.[507]

Abbâsî halifelerinden Mu'tasım'ın, Vâsık'ın ve bir müddet de Mütevekkil'in vezirliğini[508] yürütmüş olan Muhammed b. Abdülmelik Zeyyât'ın kendisine ait dizelerinden, Şeânin bayramlarından birisine katıldığı anlaşılmaktadır.[509]

Tekrît'te sürgünde bulunan, Mütevekkil'in nedimi, Ebû Abdullah b. Hamdûn[510] bile, arkadaşlarının anlattıklarından bir hayli etkilenerek Durmâlîs Manastırı'nda kutlanan bayrama katılarak biraz eğlenme arzusu hissetmişti.[511]

Müslüman halktan ve devlet adamlarından bazı kişilerin hristiyanlar tarafından kutlanan bayramlara iştirak ettiklerini ifade etmiştik. Taberî'nin verdiği bilgilere göre, 20 Zilkâde 239 (22 Nisan 854) pazar günü hristiyanların Şeânîn bayramı ile İranlıların Nevrûz bayramı aynı güne denk gelmişti. Bu günlerde müslümanların Nevrûz bayramlarına katıldıkları Taberî'nin ve İbnü'l-Esîr'in ifadelerinden

---

506 Halifelerin ve müslümanların iştirak ettiği gayrimüslim bayramları sadece hristiyanların bayramları değildi. İran toplumunda yaygın olarak görülen Nevrûz ve Mihrecân kutlamalarına da yaygın bir biçimde katılınıyordu. Bu hususla ilgili olarak bk. Ahsan, s. 286-292.

507 Şâbüştî, s. 98, 177-179.

508 Mütevekkil tarafından 223 (847)'de öldürülmüştür.

509 Şâbüştî, s. 64.

510 Sürgün sebebi ve gelişmeler için bk. Şâbüştî, s. 6-9.

511 Şâbüştî, s. 4-5.

anlaşılmaktadır.[512] Fakat siyasî tarih özelliğine sahip her iki kaynağımız da eğlence düşkünü insanların bu bayramlardan hangisini tercih ettiklerine yahut ikisini de ihmal etmeksizin bu bayramları kutlayabilme imkânını bulup bulamadıklarına temas etmezler. Diğer kaynaklarda da herhangi bir kayda rastlayamadık. Yine Taberî'nin sunduğu bilgilere göre, 244 (858) senesinde müslümanların Kurban Bayramı, yahudilerin Fıtır Bayramı ve hristiyanların Şeânîn bayramı aynı güne denk gelmişti.[513] Özellikle o sene İslâm'ın eğlence ve bayramlarından çeşitli sebeplerle tatmin olamayan ve hristiyanların kutlamalarını daha cazip bulan insanların, muhtemelen bir hayli sıkılmış olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.[514]

Biraz önce halifelerin bile zaman zaman hristiyanların bayramlarına çeşitli vesileler ile katıldıklarını görmüştük. Bunların rastlantı kabilinden bir katılım olmaktan ziyade bir özenti ve yozlaşmadan kaynaklandığını düşündürecek önemli bilgilere sahibiz. Halife Me'mûn'un, başlarına zeytin ve hurma dallarından taçlar koymuş olan yirmiye yakın grek cariyenin Şeânîn bayramı kutlamalarını sarayda kendi odasında izlediğini Ebü'l-Ferec el-İsfehânî nakleder. Dans ederek bu bayrama ayrı bir hava katmış olan cariyeler, halife üzerinde pek derin tesirler bırakmış idiler ki, halife bu coşkulu ortam sebebiyle üzerlerine üçbin altın serpmiş ve şu mısraları söylemişti:[515]

Şeânîn Bayramı'nın getirdiği zünnârlı sarışın güzeller...
Saray odalarında güzellikler...
Sığırcık kuşunun kuyruğu gibi kıpır kıpır danslar...
Arının belini kıvırışı gibi bel kıvırışlar...

---

512 Taberî, *Târîh*, IX, 196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 72. 319 yılında yine Nevrûzla Şeânîn kutlamaları aynı güne denk gelmişti. Arîb, s. 136.

513 Taberî, *Târîh*, IX, 211; Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 85; İbn Tağriberdî, II, 318.

514 Bugün ülkemizde de hristiyanların Milâd kutlamaları daha bir coşku ve alaka ile izlenir. Pek çok Müslüman Türk'ün, bazı bayram ve kutlamalarda Taksim kiliselerinde bulundukları da görülmektedir.

515 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXII, 213-214; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 526.

Öte yandan hristiyanların bayramlarında halifelerin, saraydaki gözde hristiyanlara çeşitli hediyeler verdiklerini biliyoruz. Meselâ, Cebrâil b. Buhtîşû'ya, Oruç bayramında elli bin dirhem, Şeânîn bayramında ise on bin dirhemlik elbise verdikleri bilinmektedir.[516]

Diğer İslâm devletlerinden de bazı örnekler vererek konumuzu tamamlamaya çalışalım. Bu örneklerin biraz sonra sunacağımız değerlendirmelerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Gıtâs bayramlarında hristiyanlar Yahyâ'nın, İsa'yı vaftiz edişini yadetmek üzere törenler düzenliyor, herkes varsa yakınlardaki bir akarsuya veya göle giderek suya giriyordu. Mısır'da bu kutlamalar özellikle İhşidîler dönemiyle birlikte daha da yaygınlaşmıştı. Mısırlılar bu bayramı daha bir çılgınca kutluyor, Nil Nehri'nde veya Akdeniz'in sularında vaftiz olduklarını düşünmek kendilerine daha büyük bir mutluluk veriyordu. Genelde geceleyin düzenlenen bu törenler sırasında sahillerde çadırlar kurulur, meşaleler yakılır, meyveler, içecekler hazırlanırdı. Din adamları tarafından sunulan özel programın ardından herkes suya girer, büyük bir şenlik başlardı. Suya giren çıkan belli olmaz, bu arada bolca içki alınırdı. Bu eğlenceler bazen günlerce sürerdi.

İhşidîler devletinde, hristiyan tarihçilerden Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin bildirdiğine göre, Gıtâs bayramına müslümanlar da katılıyordu. Makrîzî'nin kayıtları bunu doğrular mahiyettedir. Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre, 330'de (941), Muhammed b. Tuğc el-İhşidî ve pek çok Mısırlı müslüman oldukça ihtişamlı görünen bu bayramı izlemiş, bir kısmı da katılmaktan kendini alamamıştır.[517]

Bu izleme ve katılımın yanında bayramlarla ilgili yasaklamalar da bulunuyordu. Fakat biz onlara biraz sonra işaret edeceğimizi belirtirken, bazı halifeler tarafından bu tür kutlamaların zaman zaman

---

516 İbn Ebî Üsaybia, s. 199.

517 Yahyâ b. Saîd, s. 196-197; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265.

engellendiğini tekrarlamak istiyoruz. Ancak bu kısıtlamalar halkın üzerinde pek fazla tesir göstermiyordu.

388 (998) yılında, daha önceki yasaklamalara rağmen, hristiyan halktan gelen baskılar neticesinde yine aynı şekilde Nil kıyısında çadırlar kurulmuş, hristiyan kâtip Fehd b. İbrahim'in gözetiminde bu bayram icrâ edilmişti.[518]

Tarihçi İbnü'l-Me'mûn'un bildirdiğine göre Fâtımîler, hristiyanların yılbaşı kutlamalarına yoğun bir şekilde katılıyorlardı. Gıtâs bayramları da halk tarafından ilgiyle izleniyordu. Lakin Halife Zâhir bu bayramın en cazip kısmına, vaftiz olmak için Nil'e girilmesi kısmına müslümanların katılmasını engellemek için kıyı şeridinde özel güvenlik birimleri oluşturuyordu. Bununla birlikte başta kendisi olmak üzere, halkının bu şenlikleri uzaktan seyretmelerinde bir mahzur görmüyordu.[519]

Daha sonraki dönemlerde, bu kültürel çözülmenin oldukça ilginç tezahürleri ortaya çıkmıştır. Bunlara da kısaca temas etmek istiyoruz. Makrîzî'nin kayıtlarına göre, İhmîm'de kutlanan bazı yerel bayramlarda, din adamları tıpkı Şeânîn bayramlarındaki gibi, ellerine buhurdanlıkları, tütsüleri, haçları, İncilleri alır, sokaklarda dolaşırlardı. Kadı gibi eşraftan pek çok kişinin kapısının önüne gelen bu insanlar İncil'den âyetler okuyarak gezerlerdi.[520]

Hicrî yedinci yüzyıl yazarlarından, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdilmun'im el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'tar* adlı eserinde[521] İskenderi-

---

518 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265, 494.

519 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266, 494-495.

520 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 517.

521 Ebû Abdullah el-Himyerî (VII/XIII. asır), *Kitâbü'r-Ravdi'l-Mi'târ fî Cezzi'l-Aktâr*, Nûri Osmaniye (Bayrampaşa): 44, 36b-38b. İskenderiyye ile ilgili bölüm Saleh K. Hamarneh tarafından *Folia Orientalia*'da neşredilmiştir. Bk. "The Ancient Mouments of Alexandria According to Accounts by Medieval Arab Authors (IX-XV)", *FO*, XIII (Warszawa-Kraków 1972), s. 77-110.

ye'deki önemli anıtları sayarken Menâra -Fener- hakkında[522] şu bilgileri sunar: Hamîsü'l-Ades -yukarıda zikredildiği üzere hristiyan bayramlarından birisidir- gününde, halk orada toplanırdı. Bu Nisan ayının ilk perşembesi olurdu. Mısırlıların hepsi yemeklerini -özelikle mercimek- içeceklerini hazırlar, Menâra'ya gelirlerdi. Fenerin kapısı açılır, herkes içeri girer kimi namaz kılar kimi de gezerdi. Öğleye kadar orada kalırlardı. O gün deniz çekilirdi.[523]

Burada Mısır'daki müslümanların ve hristiyan halkın, zamanla birbirine karışmış karma bir bayram kutladıklarını düşündüren bir tablo söz konusudur. Öte yandan İsmailî fırkalarının bir kolu olan Nusayrîlerin inanç ve ibadetlerinde de hristiyanlıktan katışma pek çok şey bulunmasının yanısıra onlar Hz. İsa'nın doğum kutlamalarını ve oruç bayramlarını olduğu gibi benimsemişlerdir.[524]

Biraz önce bir kısım müslümanın zamanla hristiyanların bayramlarına katılmaya başladıklarını ifade etmiş ve bu durum karşısında bazen idarecilerin çeşitli yasaklamalar koyduklarını zikretmiştik. Aslında bu sınırlandırmalar mahiyeti farklı olmak üzere ilk fetihlerden itibaren vardı. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ilgili kısıtlamaları tarihi seyir içinde vermek uygun olacaktır.

Bayramlarla İlgili Kısıtlamalar: Hz. Peygamber döneminde hristiyanlarla yapılan anlaşmalarda onların bayramlarını ilgilendiren bir maddeye rastlanmaz. Hz. Ebû Bekir döneminde İbn İshâk'ın bildirdiğine göre, Hâlid b. Velîd'in Hîreliler ve Ânâtlılarla yaptığı anlaşmalardan hristiyanların bayramlarını rahatlıkla kutladıklarını, bu kentlerin sadece hristiyanlara has bir yerleşim yeri olması hasebiyle bayramlarda haçlarını rahatlıkla kiliseleri dışında sergileyebildiklerini biliyoruz. Bu günlerde fetih hareketleri henüz devam etmektedir ve müslümanların bu kentlerde yerleştiklerine dair bir kayda rastlanmaz. Bayram-

522 Bilgi için bk. Hamarneh, s. 85-91.

523 Hamarneh, s. 99.

524 Hitti, *İslam Tarihi*, II, 692.

larla ilgili kısıtlamalar haçlar konusunda temas edildiği üzere aynı yerleşim yerlerinin paylaşılması üzerine ortaya çıkacaktır.[525]

Nitekim Ebû Ubeyde'nin Şamlılarla yaptığı anlaşmada bayramlarda sembol mahiyetindeki haç vb. alemleri taşımalarının yasak olduğu görülür. Bu şartları ağır bulan Şam hristiyanları kendilerinden hiç olmazsa senede bir gün Şeânîn bayramlarında bayraksız olarak haçlarıyla dışarı çıkmalarına müsaade edilmesini istemişlerdi. Ebû Yûsuf devamla naklettiği rivayette Ebû Ubeyde'nin bu durumu Hz. Ömer'e rapor ettiğini, onun da, bayramlarında şehir dışında olmak şartıyla istedikleri bir günde bayrak ve sancakları hariç sadece haçlarını taşımalarına izin verdiğini belirtir. Müslümanların fethettikleri yerlerle birlikte karşılarına çıkan bu yeni durum karşısında aldıkları kararların o günkü gözlemlerine dayalı olduğunu belirtmeliyiz. Haçlar konusunu işlerken bunu izah etmiştik.[526]

Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen diğer anlaşmalara da bakmak istiyoruz. Belâzürî'de yer alan bir kayıtta Iyâd'ın, Rûha halkıyla yaptığı anlaşmada oldukça farklı bir madde olarak Bâûs bayramlarını açıktan kutlamadıkları sürece emniyette olacakları belirtilmektedir.[527] Aynı dönemde fethedilen farklı bölge halklarına ait bilgiler de bulunmaktadır. Yine Belâzürî'nin Azerbaycanlı tarihçilerden naklettiklerine göre Hz. Ömer zamanında Azerbaycan'ın fethine memur edilen Huzeyfe b. Yemân -veya Muğire b. Şu'be- yaptığı anlaşmada Şîz halkının bayramlarda oynamalarına ve ortaya çıkarmakta oldukları şeylere mani olunmayacağına dair garantiler vermişti.[528]

Burada Mısır'ın yerel halkı Kıptîlerle ilgili bir uygulamayı da ortaya koyduktan sonra bir sonuca varmak istiyoruz. Mısırlı tarihçi İbn

---

525 Ebû Yûsuf, s. 143, 146.

526 Ebû Yûsuf, s. 138, 141.

527 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 238-239 (trc. 249).

528 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 455-456 (trc. 467-468).

Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre Kıptîler, Beûne ayında Nil nehrinin bereketli olması, daha bol akması için bakire bir kızı nehre atarak kurban ederlerdi. İslâm fethi sonrasında Amr b. Âs'dan bunu uygulayabilmeleri için kendilerine müsaade etmesini istediler. Amr b. Âs, İslâm inanışının böyle bir şeye asla müsaade etmeyeceğini belirterek, İslâmiyetin câhiliye adetlerine karşı çıktığını vurguladı. Fakat o sene tesadüf eseri olarak kuraklık baş gösterdi. Pek çok kişi göçe kalkıştı. Amr, derhal Hz. Ömer'e mektup yazarak durumu bildirdi ve onun görüşünü istedi. Hz. Ömer ona doğru karar verdiğini ifade ettikten sonra kendisine küçük bir pusula gönderdiğini ve onu Nil nehrine atmasını belirtti. Olayın ayrıntıları bir kenara bırakılırsa Salîb bayramından bir gün önce Nil Nehri aktı ve göçe niyetlenen insanlar yerlerinde kaldı.[529]

Gayrimüslimlerin kutlamalarıyla ilgili olarak Hz. Ömer dönemine ait başka bir bilgiye rastlayamadık. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, fethedilen bölgelerde yaşayan insanların kutlamalarıyla ilgili farklı uygulamalar bulunmaktadır. Fetih sırasına göre, Dımeşk hristiyanlarının bayramlarına müsaade edildi. Ancak haçlarını toplum içinde göstermelerine bir kısıtlama getirildi. Daha sonra Ruhâ anlaşmasında bayramlarını açıktan kutlamaları yasaklandı. Mısır'da ise bir insanın ölümü ile sonuçlanan bir seromoniye kesinlikle müsaade edilmedi. Bunlardan farklı olarak Azerbaycan fethini müteakip bölgede mevcut olan kutlamaların toplum huzurunda kutlanmasına müsaade edildi.

Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç şudur: Fethedilen her yerde prensip olarak başlangıçta hristiyanların bayramlarını kutlamalarına karışılmamıştır. Ama kısa sürede bu bayramların içerdiği bazı hususiyetler sebebiyle bunların açıktan kutlanması yasaklanmıştır. Zira yukarıda temas edildiği üzere bu bayramlar, dinî bazı vecibeler

---

529 İbn Tağriberdî, I, 35-36. Farklı bir kaynak için bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 504-505.

yerine getirildikten sonra tam bir karnaval havasına bürünüyordu. İslâm toplumunun içinde böyle bir bayram anlayışına müsaade edilmesi dinî anlayış göz önüne getirilirse söz konusu olmamalıydı. Hz. Ömer de kendi toplumunu ve kültürünü düşünen bir devlet adamı olarak bu duruma müdahale etmiş ve hristiyanların İslâm toplumunun gözü önünde kendi bayramlarını kutlamalarını yasaklanmış; kendilerinden bayramlarını şehir dışında kutlamalarını istemişti. İslâm'daki din hürriyeti anlayışının en güzel bir ifadesidir ki hristiyanların bayramlarını tamamen ortadan kaldırma ve onları kültürlerinden mahrum bırakma gibi bir durum asla söz konusu olmamıştır. Hristiyanların bazı kiliselerde veya şehir dışındaki manastırlarda bayramlarını kutlamalarına, haçlarını şehir dışında taşımalarına engel olunmamıştır. Bütün bu yasaklamalar yanında Hz. Ömer kendi toplum üyelerini de uyarmış ve hristiyanların kutladığı bayramlarda onların mabetlerine gitmemelerini istemiştir.[530]

Hz. Ömer'in bu tavrı her halife tarafından devam ettirilmemiştir. Kaynaklarda Emevîler dönemine dair bir kayıt dikkatimizi çekmedi. Bununla birlikte Tritton'un hristiyan tarihçi Sâvîrûs'tan aktardığı bilgilere göre Hişâm b. Abdülmelik zamanında hristiyanların sokaklarda haç taşımalarına, ateş yakmalarına, ihtifal düzenlemelerine ses çıkarılmadığı anlaşılmaktadır.[531]

Abbâsîler dönemindeki uygulamalara gelince Halife Mansûr zamanında bayram ve kutlamaların mabetlerde yapıldığını söylemek mümkündür. Hristiyan tarihçi Theophanes'in verdiği bilgilere göre 144 (761) yılında Şam'a uğrayan Selikhos (Sâlih?), hristiyanları mabetlerinde Oruç bayramlarını kutlarken bulmuştur.[532] Anonim Süryânî bir kaynağa göre Hristiyanların Hârûnürreşîd zamanında da senede

---

530 Abdürrezzâk, s. 1609; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264.

531 Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 112-113.

532 Theophanes, s. 121.

bir gün haçlarıyla sokaklara çıktıkları, ama bayrak ve filama türü şeyler taşımadıkları anlaşılmaktadır.[533]

Abbâsî şairlerinden Ebû Nüvâs'ın mısralarından Taberiye Gölü yakınlarındaki Fîk Manastırı'nda kutlanan Şeânîn bayramlarında yollarda açıktan dua ettiklerini, sembol olarak kullanılan büyük haçları taşıdıklarını anlıyoruz. Bu örnek de bize bayramların yerleşim yerleri dışındaki manastırlarda kutlandığını gösteriyor.[534]

Bu kısıtlamaların bir müddet sonra ortadan kalktığını söylemek gerekecektir. Mabetler konusunda da dikkatleri çektiği üzere özellikle Emîn ve Me'mûn dönemleri hristiyanlarla ilgili önceki dönem uygulamalarının terkedildiği bir dönemdir. Böyle bir ortamda, hristiyanların kutladıkları bayramlarla ilgili mevcut kısıtlamaları bir kenara bırakarak daha rahat hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Halife Mütevekkil tarafından, 235'de (849) çıkarılan emirnâmede hristiyanların Şeânîn bayramlarında salîbi çıkarmalarını yasaklayan bir madde yer almaktadır.[535]

Abbâsîler döneminde bu günlerden sonra yabancı kültürlerin tesirleri daha fazla görülür. Daha önce de zikredildiği üzere, hristiyanların ve İranlıların bayramlarına katılımlar fazlalaşmış, bunlar şehirlerde veya artık şehirlerin büyümesi üzerine banliyölerde kutlanmaya başlamıştır. Buna paralel olarak da müslüman toplumdan tepkiler gelmiştir. Biz bu hususu daha çarpıcı olduğu için "Kılık-Kıyafetle İlgili Düzenlemeler" başlığında inceledik. Burada sadece temas etmekle yetiniyoruz. Diğer örneklerimize gelince Halife Mu'tazıd-billah da, 282 (895) yılında Nevrûz kutlamalarında görülen ateş yakma ve insanların üzerine su serpme adetlerine müdahale etmiştir.[536]

---

533 Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 113.

534 Şâbüştî, s. 206.

535 Taberî, *Târîh*, IX, 172. Bar Hebraeus ve Makrîzî aynı bilgileri verir. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

536 Taberî, *Târîh*, X, 39; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 370; İbn Tağriberdî, III, 86-87.

Daha önce bir kısım müslümanın hristiyan bayramlarına şehir dışındaki manastırlarda katıldıklarını, Abbâsîler döneminde şehir merkezlerinde bayramların kutlandığına dair örneklere rastlayamadığımızı, bunun sadece Abbâsî Devletinden ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiş olan İhşidîler ve ayrı bir devlet olarak Fâtımîler döneminde ortaya çıktığını belirtmiştik. Dolayısıyla bu devletlerin iş başında olduğu dönemlerde hristiyanların bayramları ile ilgili kısıtlamalara daha fazla rastlanmaktadır. Tarihçi İbn Zûlak'ın bildirdiğine göre, Fâtımî halifesi Muizz, 363 (973) senesinde Nevrûz kutlamalarına bazı sınırlandırmalar getirdi. Sokaklarda ateş yakılması, insanların üzerine su serpilmesi gibi davranışları sınırlandırdı. Tarihçi İbn Iyâs, İbn Zûlâk'ta göremediğimiz bir ayrıntıya daha işaret eder. Onun naklettiği bilgilere göre halife yukarıda zikredilenlerin yanında, genel ahlâkı bozduğu gerekçesi ile hristiyanların kutladığı Gıtâs bayramını da engellemiştir. Bu yasaklamalara rağmen ertesi sene kutlamalar aynı şekilde gerçekleştirilmiş, halk üç gün boyunca eğlenmişti. Olaylara üç gün müdahale edilememiş, kutlamalar bitince pek çok kişi tutuklanmış ve mesele bu şekilde kapanmıştı.[537] Tarihçilerin kayıtlarında 367 (977) yılında bayramların sokaklarda kutlanmaması hakkında bir yasaklama daha görülür.[538]

378 (988) yılında oldukça farklı bir uygulama olarak Hâkim biemrillah, hristiyanların Şeânîn bayramlarında kiliselerini süslemelerine, adetleri üzere hurma dallarını kullanmalarına engel oldu.[539] Biz bunun Hâkim biemrillah'ın farklı bir şahsiyete sahip olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu hususta "Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" kısmında verilen bilgilere bakılabilir.

---

537 İbn Zûlâk'ın *Sîretü'l-Mıuz Lidinillah* adlı kitabından naklen İbn Müyesser, s. 166; İbn İyâs, I/1, 190; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 268, 493.

538 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 115.

539 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264.

381 (991) yılında Halife Azîz, halkı Salîb bayramını şehir merkezinde kutlamaktan menetti. Ertesi sene halk, bir önceki sene yasaklanmış olmasına bakmaksızın bu bayramı kutladı. Konan yasaklar ve alınan önlemler tesir etmemişti. Hatta şehir merkezinde kutlanan bu bayrama müslümanlardan bir grup da katılmıştı. Makrîzî'nin kayıtlarından bu yasakların bir müddet daha devam ettiği anlaşılıyor. Tarihçinin verdiği bilgilere göre hristiyanlardan gelen yoğun baskılar sebebiyle 388 (998) yılında bu bayramlar hristiyan kâtip Fehd b. İbrahim'in gözetiminde olmak şartıyla şehir merkezinde kutlandı.[540]

Miladî onuncu yüzyılın sonlarına doğru uğradığı Şîrâz'ı bize tanıtan Makdisî, bu kentte gayrimüslimler tarafından kutlanan bayramlarda, müslümanların meskün olduğu yerlerin ve çarşıların süslendiğini, bunlara müdahale edilmediğini, hatta müslümanların bile dükkanlarını süslediklerini kaydeder.[541]

Biraz önce oldukça sert bir karar alarak hristiyanların kiliselerinde dahi bayramlarını kendi örflerine göre kutlamalarına engel olan Halife Hâkim biemrillah, 399 (1008) yılında daha makul bir emirle bayramlarını kutlamalarına karışmaksızın sadece Şeânîn bayramında haç vb. alemlerin dışarı çıkarılmamasını istedi. 401 (1010) yılında bu yasaklar tekrar gündeme geldi.[542] Bu tür yasaklar kurallara uyulmamasından kaynaklanıyordu. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Ama biz örneklerimizi burada noktalayarak genel bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

İslâm fetihleriyle ele geçen kentlerde yaşayan hristiyanların, kendi bayramlarını rahatlıkla kutlamalarına önceleri karışılmadı. Sadece bu bayramlarda müslümanlar arasında haçlarını göstermemeleri istendi. Fetihler ilerledikçe müslümanlar hristiyanlarla aynı toplumu

---

540 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265, 494; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 115.

541 Makdisî, s. 42.

542 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266, II, 507.

paylaştılar ve onların örf ve adetlerini daha yakından tanıdılar. Bu bayramların dinî hüviyetlerini kaybettiğini, bir eğlenceye dönüştüğünü ve İslâm toplumunu rahatsız edecek bir ahlâkî sorun teşkil ettiğini gördüler. Akabinde bayramların şehir merkezlerinde kutlanmasına kesinlikle karşı çıktılar. Uzun zaman bu kurallara uyuldu ve hristiyanlar bayramlarını şehir dışındaki manastırlarda kutladılar. Bu arada şehirler büyüdü; bu manastırların bir kısmı şehirlere oldukça yakın bir yer konumuna geldi. Sonuçta şehirlerin büyümesi ile kültürel etkileşim daha da arttı.

Başlangıçtan beri bazı insanların hristiyanların şehir dışındaki kutlamalarına katıldıkları varsayılabilir. Ama bunlara dair çok fazla örnek bulunmamaktadır. Abbâsîler dönemine gelindiğinde müslümanlardan bazı insanların bu bayramlara daha yoğun bir şekilde katıldıkları dikkatleri çekmektedir. Şehirleşmenin hızlanması, sosyal refah seviyesinin artması, sosyal hayatın kozmopolitleşmeye yüz tutması ve hristiyanların toplum hayatında bazı yönleriyle temayüz etmeleri vb. pek çok sebepten dolayı bazı müslümanların eğlenmek kasdıyla hristiyanların bayramlarına katıldığı tespit edilmektedir.

Bu dönemde hristiyanlar tarafından kutlanan bayramların çekiciliği, pek çok kişinin bu bayramlara katılışı müslümanlar arasında konuşuluyor, dolayısıyla da bir merak ve cazibe merkezi haline dönüşüyordu. Ebû Abdullah b. Hamdûn'un böyle bir sohbet sonrasında, hristiyanların bayramlarına katılan arkadaşlarının oluşturduğu halkaya girdiğini yukarıda belirtmiştik. Bunun yanında samimi müslümanlar onların bayramlarına ve ibadet günlerine katılmayı küfür sayıyor ve kendi değerlerini ayakta tutmaya çalışıyorlardı. Bu kurallara halkın büyük bir kısmının uzun zaman uyduğu düşünülebilir. Ancak bazı üst düzey yetkilileri de dâhil olmak üzere önemli sayılabilecek bir çoğunluk yukarıda görüldüğü üzere bu kayıtlamaları çoğu zaman tanımamışlardır.[543] İncelediğimiz dönemde şehirlerde hristiyanlara ait

---

543 Şâbüştî, s. 5; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 205

bayramların kutlandığına rastlanmamaktadır. Ama İslâm toplumunda kültürel dinamizmin kaybolduğu ve bir başka kültüre meylin başladığı söylenebilir.

Nitekim incelediğimiz dönem çerçevesinde İslâm toplumunda görülen bu değişim sürecinin kötü bir sonucu bir başka İslâm toplumda kendisine yol buldu. Abbâsî idaresinden koparak Mısır'da hâkimiyet süren Tûlûnîler, İhşîdîler ve ardından bu topraklarda kurulan yeni bir devlet olan Fâtımîler, yerel halkın desteğini kazanabilmek için bazı şeylere göz yumdular. Bunun sonucunda hristiyanların şehir merkezlerinde dahi bayramlarını kutlamaya başladıkları görüldü. Bu bayramların eğlence ağırlıklı olması, kendi kültürüne uzak kalan müslümanlar arasında da kendisine bir ma'kes buldu. Onlar da bu bayramlara katılmaya başladılar. Bazen yasaklamalar bir kaç sene şehir merkezlerinde bu tür bayramların kutlanmasına engel oluyordu, lâkin hemen ardından hem hristiyanlardan gelen yoğun talepler, hem de müslümanların bu bayramlara katılmaktan haz duymaları kontrolü zorlaştırıyordu. Bu sonuç bizce Hz. Ömer tarafından başlatılan ve diğer halifelerce de devam ettirilen bir uygulamanın terkedilmesi üzerine ortaya çıkmıştır ve asırlar içinde oluşan kültürel yozlaşmanın bir ifadesidir. Bazı batılı araştırmacılar müslümanların bu bayramlara katılışını nadide bir hoşgürü örneği olarak sunmaya çalışmışlar ve hatta toplumda ortak bir kültürün oluştuğunu ve müslümanlar tarafından kabul gördüğünü dile getirmişlerdir.[544]

Biz bu sonuçlara ulaşırken sosyal hâdiselerin sürekli değişken olduğunu göz önünde bulundurduk. Burada bir hususa daha temas etmek istiyoruz. Bilindiği üzere İslâm toplumunda kutlanan bayramlar Allah'a yaklaşmayı ve somut vakıalardan soyut değerlere geçişi sağlayan bir birlikteliktir. Bu bakımdan dinî bayramlarda eğlenceden ziyade toplumsal kaynaşma hedeflenmiştir. Bu meyanda bayramlarımızda güzel ölçüler çerçevesinde eğlencelerin olmadığı veya olama-

---

544 Corcî Zeydân, *Târîhu't-Temeddün*, IV, 142-143, 146, 148; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 121.

yacağı düşünülmemelidir. Hz. Peygamber döneminde Medine'de bayramların coşkulu ve eğlenceli bir şekilde kutlandığı hatırdan uzak tutulmamalıdır. Her toplum kendi kültüründen getirdiği değerlerle bu toplumsal kaynaşmayı daha canlı bir şekilde kutlayabilir. Bu genel bilgiler çerçevesinde tarih boyunca müslümanların bayramları nasıl kutladıklarına dair özel bir çalışmanın bizim problemlerimize ışık tutacağını söylemek istiyoruz. Mısır'da kurulan Fâtımîler devleti zamanında mevlüt geleneğinin başladığı bilinmektedir. Bu mevlüt geleneğinin, sadece Şia propogandasından kaynaklandığını düşünmek belki de yetersiz olacaktır. Bu bakımdan biz sadece Mısır toplumunun kutlamalara olan düşkünlüğünün ve hristiyan kültürünün yoğun baskılarının, bu geleneğin ortaya çıkmasına ne kadar tesir ettiği hususunun, araştırılması gereken önemli bir problem olduğuna işaret etmekle yetineceğiz.

Mezarlıklar: Müslümanlar tarafından ele geçirilen kentlerde hristiyanların kendi inançlarına göre düzenlemiş oldukları mezarlıklar bulunuyordu. Bu mezarlıkların şehirlerin hangi kesimlerinde bulunduğunu tespit edemedik. Fakat biraz sonra temas edileceği üzere Tûlûnîler ve Fâtımîler zamanında yapılan istimlâklerden anlaşıldığına göre genelde şehirlerin dış kesimlerinde yer aldığı söylenebilir. Bunlara ilave olarak Sûlî'nin verdiği bilgilere göre, Bağdat'ta Deyr Mezarlığı bulunuyordu. Bunun hristiyanlara ait olduğunu düşündürecek bir delil yoktur. Yakınlarında bulunan bir manastırdan dolayı bu ismi alan Müslüman mezarlığı olduğu anlaşılmaktadır. Sûlî, 323 (935) senesinde ölen muhaddis Ebû Ubeyd Kâsım b. İsmail el-Mehâmilî ile 328 (939) yılında ölen Şafiî fakihi Ebû Saîd el-İstahrî'nin bu mezarlığa gömüldüğünü zikreder.[545] Genel mezarlıklar dışında kabirlerin bir kısmı kiliselerde ve manastırlarda yer alıyordu. Özellikle azizler, patrikler ve diğer önemli şahsiyetler bu mabetlerin bahçesine gömülü-

---

545 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 66, 140.

yordu. Şair Servânî, "Üşmünî Manastırı'nda kabirlerin yanında bile iç!" derken bunu vurgulamaktadır.[546]

Bazen hristiyanlar arasında yaşanan mezhep çekişmelerinden dolayı azizlerin kabirleri problem teşkil edebiliyordu. Nastûrîlerin önde gelen isimlerinden Nestorius bir inanışa göre Mısır'da medfundu. Mısır'daki Ya'kûbîler bu azizin kabriyle alay eder ve mezarının gazaba uğradığını söylerlerdi. Saray tabipliği vazifesini sürdürmekte olan Buhtîşû' halife aracılığı ile bu kabri Bağdat'a nakletmek istedi. Mısır valisine bir mektup gönderildi. Ama Mısır'da yaşayan Nastûrîler mezarın orada olmadığını ileri sürerek görevliyi geri çevirdiler. Buhtîşû' da olayların arkasını takip etmedi.[547]

Genel çerçevede hristiyanların mezarlıklarına yönelik herhangi bir menfî uygulama dikkati çekmez. Bu genel çerçevenin dışında kalan birkaç haber ise bazı özel durumlardan kaynaklanmış olup şimdi onlara temas etmek istiyoruz.

Hristiyan yazarlardan Mârî, Abbâsi halifesi Hâdî'nin, Hadîse'yi ziyareti sırasında, hristiyan azizlere ait bazı mezarları tahrip ettirerek Fırat Nehri'ne atılması yönünde bir emir verdiğini zikreder. Ancak halifenin bu kararına sebep teşkil eden herhangi bir şeyden bahsetmez. Sadece bazı ulvî bağlar kurarak bu emir sonrasında halifenin aniden rahatsızlandığını söyler. Mârî tarafından verilen bu bilgileri İslâm tarihi kaynaklarından teyit edecek bilgiye rastlayamadık. Biz sadece Hâdî'nin halifeliğinin son anlarında Hadîse'yi ziyaret ettiğini biliyoruz. Eğer Mârî'nin verdiği bilgiler doğru ise bu ziyaret esnasında olmalıdır. Hâdî'nin ikinci bir Hadîse ziyareti hakkında bilgi sahibi değiliz.[548]

---

546 Şâbüştî, s. 49.

547 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211; a.mlf., *Târîhu'z-Zemân*, s. 18-19.

548 Mârî, s. 73.

Bir diğer bilgi de Halife Mütevekkil tarafından 235 (849) yılında hristiyanlara ait kabirlerin toprak hizasında düzlenmesini emrettiğidir. Mütevekkil döneminden önce hristiyanların toplum içinde kazandıkları nüfuza bağlı olarak halktan ve ilim çevrelerinden gelen baskılar neticesinde bir dizi karar alındığını ve bunlara genişçe ileride temas edeceğimizi belirtmiştik. Bu hatırlatma yanında kabirlerin herhangi bir şekilde açıldığı, onlara saygısızca davranıldığı söylenemez. Bu kararı tamamıyla o dönemin sosyo-psikolojik yapısında aramak gerekecektir. Bir müddetten bu yana toplumda nüfuzları artan hristiyanlara karşı bir dizi karar alınmıştır. Onlar arasında müslümanlar yanında hristiyanların daha alt seviyede olması gerektiği düşüncesine paralel olarak mezarlıklar için de oldukça formatif bir karar zikredilmiştir. Bu kararlar geçici olmuştur. Yalnız burada yine hristiyan tarihçiler tarafından verilen özel bir bilgiye daha temas edeceğiz.[549]

İslâm tarihi kaynaklarında, 235 (849) yılında Mütevekkil'in zimmîlere yönelik aldığı sert kararlar çerçevesinde kısaca "kabirlerin düzlenmesi" şeklinde gördüğümüz ifadelerin uzantısı olup olmadığı hususunda şüphelerimiz bulunan bazı uygulamalar, sadece hristiyan kaynakların kayıtlarında görülmektedir. Onların verdiği bilgilere göre Mütevekkil 238 (852) yılında, patrik II. İbrahim'in mezarını açtırarak kemiklerini kabirden çıkartmış ve Dicle'ye attırmıştı. Bu arada hristiyanlara ait diğer kabirleri de tahrip ettirmişti. Hristiyan yazarlar olayları halifenin Buhtîşû'ya kızgınlığına bağlarlar. Olayların gelişimini hazırlayan detaylara gelince, yine onların verdiği bilgilere göre patrik seçimlerinde bazı problemler yaşanmıştı. Bir müddet patrik seçilememiş, adaylardan ikisi aniden ölmüş ve bunların ardından Buhtîşû' patrik seçimlerine hile karıştırarak oyları satın alma yoluna gitmişti. Bu olaylara vakıf olan Mütevekkil yukarıda zikredilen kararları almıştı.[550]

---

549 Taberî, *Târîh*, IX, 172.

550 Mârî, s. 79; Bar Hebraeus, *Tarihu'z-Zemân*, s. 37.

Bu bilgiler dışında hristiyanların mezarlarına yönelik başka bir bilgiye rastlamadık. Yukarıya aldığımız her iki bilgi de hristiyan yazarlar tarafından verilmektedir. İslâm tarihi kaynaklarında ise sadece Mütevekkil döneminde hristiyanlara karşı alınan bazı kararlar çerçevesinde "kabirlerin düzlenmesi" şeklindeki bilgilere rastlanır.

Kabirlerle ilgili olarak bir de istimlâk hususuna ait iki örnek tespit edebildik. Bunlar da Abbâsî yönetimini ilgilendirmemekte, lâkin bir fikir sunmaktadır. Mu'temid zamanında Mısır idaresini elinde bulunduran Ahmed b. Tolun, 256 (870) Şabanında yeni saray kompleksi olarak inşa edilen Meydân için beğendiği yerde bulunan yahudi ve hristiyan mezarlıklarının düzlenerek inşaatın orada başlatılmasını emretmişti. Kaynaklarımızda İbn Tolun'un yıktırdığı mezarlıklar için, karşılık verip vermediği hususunda bir bilgi yer almamaktadır.[551]

Diğer örneğimiz de Mısır'da Fâtımîler tarafından Kahire'nin kuruluşu sırasında dikkatleri çeken bir hususdur. Kahire inşa edilirken şehir için belirlenmiş olan yerde bulunan Izâm Manastırı istimlâk edilmiş, manastırda havarilere ait olduğu söylenen mezarlar ve kemikler Handak Manastırı'na nakledilmiştir.[552]

Asırlar boyunca İslâm idaresinde yaşamış olan hristiyanların mezarlıklarına karşı herhangi bir saygısızlık yapılmamıştır. Hatta -eğer doğru kabul edilebilirse- Abbâsîlerin iktidara gelmesinden sonra Emevî sülalesine mensup pek çok halifenin ve önde gelenlerinin mezarlarına karşı yapılan çirkin saldırılar hatırlanırsa hristiyanlar için bir saldırının söz konusu olmaması dikkat çekicidir.

Cenaze Törenleri: Medine'de gayrimüslimlerle birlikte yaşayan müslümanlar, aynı toplumu paylaşmanın bir tezahürü olarak onların cenaze merasimlerine şahit oluyorlardı. Bazen kabre götürülen gayrimüslim cenazeleri şehrin o günkü durumuna göre müslümanların

---

551 Kindî, s. 215; İbn Tağriberdî, III, 14-15.

552 İbn Tağriberdî, IV, 34-35; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 507, 511.

yerleşim yerlerinden geçiyordu. Böyle bir seferinde Hz. Peygamber götürülen cenaze için ayağa kalkmış ve yahudilere ait bir cenaze olduğu hatırlatılmasına rağmen "Bir cenaze gördüğünüzde hemen ayağa kalkın" tavsiyesinde bulunmuştu. Daha sonraki dönemlerde Kâdisiye'de bulunan Selh b. Huneyn ve Kays b. Sa'd adlı sahabîler de böyle bir durumla karşı karşıya kalmışlardı. Şehirde otururlarken önlerinden bir cenaze geçmiş; onlar cenaze için ayağa kalkmışlar, çevrelerindeki insanlar kendilerine zimmîlere ait bir cenaze olduğunu söyleyerek yaptıklarının yanlışlığını vurgulamak istemişlerdi. Sahabîler onlara asıl yanlışın bu şekildeki düşünceleri olduğunu belirterek onun da bir nefs olduğunu söylemişlerdir.[553]

Basra'ya yerleşmiş olan Imrân b. Hüseyn (v. 53'ten önce) ölüm döşeğinde, cenaze merasiminde yahudi ve hristiyanların âdetlerinden çekinmeleri hususunda yaptığı uyarılardan anladığımıza göre hristiyanlar, cenazelerini ağır ağır taşıyarak kabristana götürürlerdi. Ayrıca, alçak bir sesle bazı ilahileri terennüm eder, meş'aleler taşırlardı.[554] Yine Süryânî Michel'in, Mu'tasım'ın, oğlu Ebû Davud'un baskıları üzerine 223'de (838) hristiyanların cenazelerini yollarda gezdirmelerini yasakladığı şeklindeki rivayeti ile Makrîzî'nin, Mütevekkil'in 235 (849) yılında hristiyanların yollarda dua okuyarak cenazelerini taşımalarına, ateş yakmalarına engel olunmasını istediği şeklindeki rivayeti bu törenlerin devam ettiğini göstermektedir.[555]

Yukarıda Hz. Muhammed ve arkadaşlarının gayrimüslimlerin cenazelerine hangi gözle baktıklarını ortaya koyduk. Lâkin toplumda zamanla hristiyanların belli bir güce erişmeleri, halifeler tarafından bazı hususlarda ön planda tutulmaları, halk arasında tepkilere sebep olmuştur. Bunların getirdiği baskılar ve şikâyetler sonucunda oldukça

---

553 Buhârî, Cenâiz, 49.

554 İbn Sa'd, VII, 11-12. Vefat tarihleri, aşağı yukarı aynı döneme rastlayan bazı sahabilerin sözlerinden de aynı sonuçlar çıkarılmaktadır. Mâlik b. Enes, Cenâiz, 9.

555 Michel, *Chronique*, III, 96-97; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

ilginçtir ki, Mütevekkil döneminden önce Mu'tasım zamanında belki de hristiyanların cenazelerine gelebilecek saldırılardan dolayı onların cenazelerini sokaklarda dolaştırmamaları istenmiştir. Böyle düşünülebileceği gibi hristiyanların pek çok hususta fırsatları değerlendirerek toplumda gövde gösterisi yaptıkları, cenazenin peşinde kendi seremonilerini icra ederek belki de bir tesir uyandırmak istedikleri de düşünülebilir. Bunlar hakkında kesin şeyler söylemek mümkün değildir. Ama Mu'tasım'ın ardından Mütevekkil döneminde de benzer bir yasaklama ile onların cenazelerini yollarda dua okuyarak, buhurdanlıklarla ve meşalelerle taşımaları engellenmiştir. Burada akla, dönemin şartları çerçevesinde, sokaklarda ellerinde meşalelerle cenazeleri taşımalarının yangınlara sebep olabileceği geliyorsa da bu hiçbir zaman alınan kararlarda ne etkili olmuştur, ne de bahsi geçmiştir.

Alınan kararların halkın öfkesini dindirdiği söylenebilir. Ama bu olayların önüne geçilemediği anlar da olmuştur. 408 (1017) senesinde Bağdatlı hristiyan bir hukukçu olan Ebû Nasr b. İsrâil'in karısı öldüğünde yaşananları burada örnek olarak vermek uygun olacaktır. Cenaze sokağa çıkarılmış, taşınmaya başlanmıştı. Haçlar ellerdeydi, meşaleler yakılmıştı. Dualar terennüm ediliyordu. Ölen seçkin insanlardan birisi olduğu için halife özel bir müsaade vermiş ve cenazenin olaysız kabre götürülmesi için emir vermişti. Bu tabloya tahammül edemeyen müslümanlardan birisi cenazeyi taşlayınca işler karıştı. Halife tarafından cenazenin olaysız kabre götürülmesi için tayin ettiği görevlilerden birisi, cenazeyi taşlayan müslümanı öldürünce olay tam bir kördüğüme dönüştü. İki taraf birbirine girdi. Pek çok kişi öldü.[556]

Benzer bir hâdise de 437 (1045) senesinde Halife Mustansır zamanında Vâsıt'ta İbn Sehl denilen bir hristiyan öldüğünde yaşandı. Cenaze sokağa çıkarıldı. Ellerde yine meşaleler, haçlar vardı. Dualar okunuyordu. Halk hristiyanlara saldırdı. Ölüyü ele geçirerek yaktılar ve yakınlardaki bir manastıra giderek manastırın önünde bir gösteri

556 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 281.

yaptılar. Bu sırada Azîz b. Celâlüddevle b. Büveyh Vâsıt'ta idi. Lâkin kaynaklarda onun olaylara müdahale ettiğine dair bir bilgiye rastlanmaz. Bu dönemde genel asayiş bozulduğu için olayları biraz da bu çerçevede düşünmek daha doğru olacaktır.[557]

Bu tatsız hâdiselerden oldukça farklı iki örneğe daha temas etmek istiyoruz. Meşhur edip Müberred, edebî sohbetlerde bulunmak üzere arkadaşlarıyla Hırakl Manastırı'na uğramıştı. Manastırdaki ihtiyar bir rahiple uzun süre sohbet edildi. Rahibin sohbet sonunda ani ölümü üzerine, Müberred yanındaki arkadaşlarıyla onu tıpkı bir müslüman cenazesi gibi yıkamış, kefenlemiş ve dua ederek gömmüştü.[558]

Bazen tabiî afetler ölümlü dünyada cesetlerin ve mezarların ne kadar önemsiz olduğunu ortaya koyuyordu. 319 (931) yılının şevval ayında Tekrît'te meydana gelmiş olan bir sel felaketi böyle bir netice doğurmuştu. Şiddetli yağmurlar neticesinde dört yüz kadar ev ve dükkân sular altında kalmış, bir hayli yükselen sular sebebiyle pek çok kişi hayatını kaybetmişti. Ölenler defnedilirken kimin müslüman kimin hristiyan olduğuna bakılmaksızın birbirlerine karışmış bir vaziyette öylece defnedilmişlerdi.[559]

---

557 İbn Tağriberdî, V, 40.

558 Mes'ûdî, *Mürûc,* IV, 91.

559 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 235-23.

İkinci Bölüm
HUKUKÎ VE SOSYAL HAYAT

HRİSTİYANLARIN
HUKUKÎ STATÜLERİ VE HUKUKÎ PROBLEMLERİ

Gayrimüslimlerin Hukukî Statüleri: Zimmî kelimesine Kur'ân-ı Kerîm'de rastlanmaz. Ancak müslümanlar tarafından gerçekleştirilen ilk fetihlerde, zimmî statüsü uygulanıyor ve kendileriyle anlaşma yapılan kişiler, zimmî statüsünü kazanıyordu. Zimmet akdinin temelleri, cizye âyetine bağlı olarak Hz. Peygamber tarafından ortaya konan uygulamalara dayanır. Kur'ân-ı Kerîm'in buyruğu üzere Hz. Muhammed, kendilerine savaş veya cizye seçeneklerinin sunulması istenilen ehl-i kitâp halklarına elçiler gönderdi ve kendileriyle anlaşmalar yaptı.

Onun halefleri olan Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de zimmî statüsü aynen uygulanmıştır. Kendileriyle anlaşma yapılmış olan kitap ehline zimmî statüsünün uygulanması dışında Hz. Ömer, kendi döneminde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak, savaş yoluyla ele geçirilmiş olan bölge insanlarını esir statüsüne değil, zimmî statüsüne tâbi kılmış ve gayrimüslimlere büyük bir insaniyetperverlik göstermiştir. Dolayısıyla da gerek anlaşma yoluyla gerekse savaş yoluyla hâkimiyet altına alınan bu insanlar zimmî statüsüne alınmışlardır.

Zimmî statüsünün özü, bir miktar vergi ödemek suretiyle İslâm hâkimiyetinin tanınmasına dayanmaktadır. Cizye ödeyerek İslâm topraklarında yaşamayı tercih eden zimmîler öncelikle hukukî bir statü kazanıyorlardı. Buna bağlı olarak can ve mal emniyeti, din ve vicdan hürriyeti, askerî vazifelerden muâfiyet, gerekirse cizyenin iâdesi, kendi hukuklarını uygulama imkânı ve devlet hazinesinden tahsîsat gibi

haklar elde ediyorlardı. Bunun karşılığında ise ödedikleri vergi Müslümanların ödediklerinden daha az oluyordu. Kendilerinden isyan etmemeleri, anlaşma şartlarına muhalif davranmamaları bekleniyordu.[1] Arnold'un da haklı olarak zikrettiği üzere cizye, hristiyanları ezmek için değil onları korumak için alınan bir katılım payı idi.[2]

Bütün bunlar karşılığında zimmîlere kendilerini koruma garantisi veriliyordu. İlk fetih hareketleri sırasında Bizanslıların İslâm ordularını geri püskürtmek için bir saldırı düzenlemek istedikleri esnada korumayı yerine getiremeyeceklerini anlayan müslümanların, topladıkları vergileri geri iade ettikleri ve bu davranışın bölge halkında derin tesirler bıraktığı kayıtlarda yer almaktadır.[3]

Hz. Peygamber'in, "Zimmîyi (muahedeli kimseyi) haksız yere öldüren kimse cennet kokusunu kırk yıllık mesafeden duyamaz." dediği rivayet edilir. Hz. Peygamber'in, "Her kim bir zimmîye zulmeder veya taşımaktan aciz olduğu yükü yüklerse o kimsenin hasmıyım." dediği de bilinmektedir.[4]

---

1 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 86 (trc. 91); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 93; Fazlurrahmân, s. 20; Hasan Shah Nasim, "The Concept of al-Dhimmah and the Rights and Duties of Dhimmis in an Islamic State", *JIMMA*, IX (London 1988), s. 217-222.

2 Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 2. baskı, London 1913, s. 60-61. Bernard Lewis'in (s. 113) "Hakikatte zimmîler ikinci sınıf vatandaş idiler. Daha yüksek vergi ödüyorlardı, bazı sosyal haklardan mahrum idiler. Buna rağmen onların durumu aynı devirde Batı Avrupa'da kiliseden ayrı düşünenlerin durumundan çok üstündü. Zimmîler dinlerinin icaplarını serbestçe yerine getirme hakkına sahiptiler. İnançları için asla idam ve sürgün cezalarına çarptırılmıyorlardı" şeklindeki sözlerini de buraya almak istiyoruz. Yazar bir gerçeği itiraf ederken vergiler hususunda oldukça yanlış bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu husus hristiyanların iktisadî hayatları bölümünde genişçe incelenecektir.

3 Bk. Ebû Yûsuf, s. 139; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 187 (trc. 195-196).

4 Buhârî Cizye, 5; Ebû Yûsuf, s. 125. Ayrıca onun Necrânlılarla yaptığı anlaşmada kendilerine haksızlık yapıldığı iddiasıyla kendilerine müracaat edenlere adaletle davranılacağı belirtilmiştir. Ebû Yûsuf, s. 72.

Hz. Ali'nin "Zimmet akdi; malları mallarımız, kanları kanlarımız olsun diye akdedilir." şeklindeki sözleri zimmîlerin statüsünü belirleyen önemli bir sözdür.[5] İslâm Hukuku'nun bir uygulamasına göre gayrimüslimler, harbîlerin kalelerine sığındıklarında, kale ele geçirildiği zaman zimmîler tanınabiliyorsa, kendilerine dokunulması ve diğer harbîlerle aynı muameleye tâbi tutulması yasaktı.[6]

İslâm hâkimiyetindeki zimmîlerin statülerini belirlemesi bakımından şu noktalara da değinmek yararlı olacaktır. Bilindiği üzere yaşlanan zimmîlere tahsîsatta bulunuluyor ve kendileri gözetiliyordu. Hz. Ömer'in, yaşlı bir zimmîye söylediği, "Gençliğinde senden cizye alıp da, ihtiyarlığında seni terketmek olmaz." sözü pek meşhurdur.[7] Hz. Ömer'in cüzzamlı Câbiye hristiyanlarına zekât gelirlerinden pay ayırdığı ve kendilerine yardımcı olduğu da bilinmektedir.[8]

Bu ve benzeri uygulamalardan dolayı Hanefîlerin genelde gayrimüslimleri dâr ehli (bir nevi anlaşmalı vatandaş) kabul etttikleri görülür.[9] Hanbelîler ise zimmet akdinin, muhayyer olduğu görüşündedirler. Onlar Hz. Peygamber'in, Hayber yahudilerine "Allah sizi burada bıraktığı sürece bırakırız." sözü ile Mekkeli müşriklerle yapılan an-

---

5 Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, III, 250. "Zimmî şeriat karşısında müslümanla eşit olamaz." hadisi Fattal'ın görüşüne göre harbî kasdedilerek söylenmiştir. Fattal, s. 115.

6 Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 413-414.

7 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 38; İbn Sa'd, V, 380; Ebû Ubeyd, s. 121; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 3.

8 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 177 (trc. 185). İslâm hukukunda bir müslümanın sadece ehlüzzimme için bir vakıf kurup kuramayacağı tartışılmış ve gayri müslimlere sadaka vermenin caiz olduğu vurgulanmıştır. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 300.

9 Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 466. Bazı durumlara bağlı olarak, İslâm hukukunda pek çok kişiyi zimmî statüsüne dâhil etme gayreti de görülmüştür. Bu gayretin temelinde dârü'l-harpte bulunan kişilerin veya dârü'l-İslâm'a gelmiş olan ehli harbin İslâm ülkesinde yaşama fırsatını bulabilmelerine imkân sağlayacak temeller olduğu oldukça dikkat çekicidir. İlgili örnekler için bk. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 546, 549, 537, 410, 560.

laşmanın Vedâ Haccı'nda iptalini delil olarak gösterirler.[10] Şâfiîler onlardan alınan cizyenin oturum karşılığı olduğu görüşünü ileri sürmüşlerse de İbn Kayyim bu görüşün zayıf olduğunu ifade etmektedir.[11]

Bu üç görüşün farklı zamanlarda ortaya çıktığı bilinen bir husustur. O halde bu görüşlerin ortaya çıktığı zaman dilimlerindeki siyasî olayların bu bakış açılarına tesir etmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Özellikle Hanbelîlerin bakış açılarındaki sertliği, dokuzuncu asırda dikkatleri çeken zimmî statüsündeki hristiyanlarla Müslümanlar arasında görülen çekişmeler ve siyasî merciler üzerindeki baskı bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu bakımdan Fattal'ın "Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde müslümanlarla gayrimüslimlerin hukuk önünde eşit tutulmuş olmalarına rağmen daha sonraki dönemlerde bazı hükümlerde değişikliklere gidilmiştir. Bu bakımdan zimmînin ukubattan kurtulabilmesinin tek yolu müslüman olmasıydı." şeklindeki tenkidine kısmen katılmak mümkündür.[12]

Yalnız burada şu hususa da işaret etmek gerekir ki bu farklı bakış açılarının çoğu, fıkıh kitaplarında kalmış ve mer'i hukukta uygulanmamıştır. Meselâ halifelerden hiçbiri anlaşmaların muhayyer olduğunu ileri sürerek zimmîlerden herhangi bir grubu İslâm toprakları dışına sürmemiştir.

Öte yandan zimmîlerin sosyal hayatta kamu haklarından rahatlıkla istifade etmiş oldukları bir gerçektir. Formal hukukta biraz sınırlandırıcı mahiyette ifadelere de rastlanır.[13] Onların mal mülk edinme

---

10 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 478-479.

11 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 17.

12 Fattal, s. 119.

13 Ebû Ya'lâ, s. 224.

hürriyetleri vardı. Lâkin bazı halifeler tarafından çıkarılan müeyyideler sonucunda bunlara el konulduğu da oluyordu.[14]

Hukukî Problemler ve Zimmîlere Uygulanacak Ahkâm: Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâm idaresinde yaşayan dinî toplulukların, hayatlarının bütün safhalarında kendi dinî esaslarını tatbikle mükellef oldukları, problemlerini İslâm mahkemelerine götürdükleri takdirde müslümanların onların davalarına bakıp bakmama hususunda muhayyer oldukları, şayet davalarına bakma yolunu tercih ederlerse Allah'ın (onlara veya müslümanlara) indirdiği hükümlerle karar vermeleri gerektiği beyan edilmektedir.[15]

Zührî'nin bildirdiğine göre, zimmîler İslâm mahkemelerine bir problem getirdiklerinde, teâmülde miras ve hukuklarıyla ilgili meseleleri kendi kadılarına gönderiliyor, ancak ille de müslüman hâkimlerin hüküm vermesini arzu ederlerse Allah'ın hükümleriyle hüküm veriliyordu. Genelde muhayyerlik esas olmakla birlikte Ömer b. Abdülazîz'in de Adiy b. Artâ'ya "Zimmîler sana gelirlerse onlar hakkında hükmet." dediği rivayet edilir.[16]

Aslında hristiyanların, kendi kilise kanunlarını uyguladıkları mahkemeler mevcuttu. Hristiyanların kendi hukukî problemlerini nasıl çözeceklerine dair bir uygulama cârî idi. Patriklerin fetvaları günlük sorunlara çözüm arıyordu. Patrik Işû' Bernûn'un mehir, miras, ölünün borçları, köle azatları, köleler ile ilgili diğer durumlar, hırsızlık, sihir ve astroloji yoluyla birşeyler elde etmeye çalışan insanların hükmü ile ilgili fetvaları bugün elimizdedir.[17] Ancak zaman içinde İslâm mahkemelerinde gayrimüslimlerin davalarına daha fazla bakıldığı dikkatleri çekmektedir. Bunda İslâm mahkemelerinin daha

---

14 408'de Fâtımî halifesi Hâkim'in uygulaması burada hatırlanabilir. Halife 411'de bunları iade etmiştir. Bk. İbn Tağriberdî, IV, 177-178, 183.

15 Kur'ân-ı Kerîm, Mâide: 42-50.

16 Abdürrezzâk, 10007, 10009.

17 İbnü't-Tayyib, s. 192-210.

adil oluşu önem arzetmiş olmalıdır. Fakat bu durum kilise tarafından hoş karşılanmıyordu. Hatta Nastûrî patrik Tîmâsâvûs dokuzuncu yüzyılda İslâm mahkemelerine giden hristiyanları kınayan bir bildiri bile kaleme almıştır: "...şer'î emir ve kanunlardan uzaklaşmak için hristiyan olmayanların mahkemelerine koşanlar... Eğer onlar hristiyan iseler, nasıl oluyor da, hristiyan olmayan hâkimlere gidiyorlar..."[18]

Bu bağlamda şahitlik hususunda bir-iki tespiti ortaya koymakta fayda görüyoruz. Zimmîlerin mahkemelerde şahitlik hakları vardı. Buhârî[19] tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Peygamber zamanında bir durumun tespiti için iki hristiyanın şehadeti ile müslümanın şehadeti tartışma konusu olmuştu. Müslümanlar kendi şehadetlerinin daha evla olduğunu iddia ediyorlardı. Bunun üzerine Mâide suresinin 105-108. âyetleri nazil olmuştur.[20] Buna rağmen gayrimüslimlerin şehâdetinin müslümanlar için bir hüccet teşkil etmediğini düşünenler de vardı. Meşhur kadı Şüreyh, müslümanlar hariç her milletin sadece kendi milleti için şehadetinin geçerli olduğunu kabul eder, diğerlerini reddederdi. Ona göre, yahudinin hristiyan için, vb. örneklere göre şahitliği geçerli değildi.[21]

---

18 Joseph, s. 28.

19 Buhârî, Vesâyâ, 36.

20 "Ey İnananlar! Siz kendinize bakın; doğru yolda iseniz sapıtan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah'adır. İşlemekte olduklarınızı size haber verecektir. Ey inananlar! Ölüm birinize geldiği vakit vasiyet ederken içinizden iki adil kimseyi; şayet yolculukta olup başınıza da ölüm gelmişse, namazdan sonra alıkoyacağınız -şüpheleniyorsanız, akraba bile olsa yeminle hiçbir değeri değiştirmeyeceğiz, Allah'ın şahitliğini gizlemeyeceğiz, yoksa şüphesiz günahkârlardan oluruz, diye yemin eden- sizden olmayan iki kişiyi şahit tutun. Eğer bu şahitlerin günah işlemiş oldukları ortaya çıkarsa ölene daha yakın hak sahibi diğer iki kişi bunların yerine geçer ve "bizim şahitliğimiz ikisininkinden daha doğrudur. Biz aşırı gitmedik, yoksa şüphesiz zulmedenlerden oluruz." diye Allah'a yemin ederler.

21 Dârekutnî, IV, 106; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 566; a.mlf., *el-Mebsût*, X, 216. Theophanes (s. 91), bu kararın Ömer b. Abdülazîz'e ait olduğunu belirtir.

İlk dönem fakihlerinden Ka'b b. Sûr, hristiyanlara yemin verdirirken başına İncil'i koyar, sonra onunla kilisedeki altar mevkiine (şarap-ekmek ayininin yapıldığı yere) gelir ve Allah adına yemin ettirirdi. Yine sahabî ve tâbiinden bazılarının gayrimüslimlere yemin ettirirken Allah adına yemin ettirdikleri rivayet edilir.[22] Şeybânî'ye göre, hukukî problemlerde eman verilen insanlar yemin ederlerken "İsa'ya İncil'i indiren Allah'a yemin ederim ki" demek zorundaydılar. Bunda Hz. Peygamber'in yemin etmeleri gereken gayrimüslimleri kendi değerleri üzere yemin etmekte serbest bırakması önemli bir yer teşkil ediyor olmalıdır. Böyle bir durumda onların kendi yeminlerini kabul eden Resûlullah, yemin sırasında İslâmî ölçüleri tercih etmelerini istememiş ve bunu sahabîlerine ihsas etmiştir.[23] Bununla birlikte on dördüncü yüzyıl yazarlarından İbn Fadlullah el-Ömerî *et-Ta'rîf* adlı eserinde, hristiyanların yeminlerine dair oldukça ilginç bilgiler verir. Bu bilgiler bize zamanla zorlaştırılan ve özellikle Haçlı Seferleri'nin uyandırdığı nefreti gösteren, bir uygulamayı çok açık bir şekilde göstermektedir. Bu bilgilere göre, hristiyanlar, dinlerinin aziz saydığı pek çok şeyi reddederek yemin etmek zorundaydılar.[24] Bu hususlara temas ettikten sonra onlara uygulanacak ahkâmla ilgili olarak elde edebildiğimiz bilgileri aktarmak istiyoruz.

İslâm topraklarında işlenen her suça İslâm ahkâmı tatbik edilmesi genel bir prensip olarak müesseseleşmişti. Lâkin zimmîlerle ilgili hususlarda fakihlerin farklı görüşleri bulunuyordu. Bununla birlikte onlar tarafından helal sayılan domuz yeme ve içki içme alışkanlıklarına İslâm Hukuku'na göre uygulanan hadlerin kendilerine uygulanmayacağı hususunda âlimlerin ittifakından söz edilebilir.[25] Diğer hu-

---

22 Abdürrezzâk, 10235-10237.

23 Buhârî, Rikaâk, 43, Husûmat, 1; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 315.

24 İbn Fadlullah el-Ömerî, s. 152-154. Küçük bir bilgi olmak üzere şunları zikredebiliriz: "...vaftiz suyunun necis olduğuna, ... teslisten beri olduğuma, ..."

25 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 306; Kâsânî, VII, 39.

suslarda ise bir takım farklılıklar söz konusudur. Biz bu kısımda bir yandan bu farklılıkları kısaca ortaya koymaya, bir yandan da zaman içinde gayrimüslimlere duyulan tepkilerin hukuk kurallarına tesir edip etmediğini anlamaya çalışacağız. Burada hukuk kararlarına tesir eden mezhep prensiplerine değinilmeyecektir. Diğer yandan hristiyan köleler ile ilgili örnekler de incelenmeyecektir.

* Kısasla İlgili Uygulamalar: Bir müslüman, zimmîlerden birisini kasden öldürürse hangi hükmün uygulanacağı hususunda farklı düşünceler mevcuttu.

İslâm âlimlerinin pek çoğunun görüşüne göre, Hz. Peygamber, kâfire karşılık müslümana kısas yapılmayacağını belirtmişti.[26] Bu bilginin ortaya çıkışı Hz. Peygamber'in Kureyş ile Ensar arasındaki bir yazışmasına dayanır.[27] Ayrıca Medine Vesikasında yer alan "Hiçbir mü'min bir kâfir için bir mü'mini öldüremez" ifadesi bu görüşe mesned teşkil etmiş olmalıdır.[28]

Hz. Peygamber'in Medine'de yahudilerden birisini kasden öldüren bir müslümana kısas uyguladığı bilinmektedir. Yine onun, "Eman verdikten sonra -kâfir bile olsa- onu öldürenden uzağım" dediği rivayet edilmektedir. Hz. Ömer'in de Hîreli bir hristiyanı öldüren müslümana kısas uyguladığı nakledilmektedir.[29]

Yukarıda zikrettiğimiz "Kâfire karşılık müslümana kısas yapılmaz." hadisini kendilerine delil olarak alanlara göre, zimmîye karşılık

---

26 Abdürrezzâk, 18502, 18504-18507.

27 Abdürrezzâk, 18502. Bu vesikanın Hz. Ali'de olduğunu zannettirecek ifadeler için bk. 18507-18508.

28 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 919; *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 60. Muhammed Hamîdullah, bu maddenin ya bir müslümanın muharib akrabaları ile ilgili veya örfi kan gütme nevinden bir şeye temas ettiği düşüncesindedir.

29 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 803; Abdürrezzâk, 18514-18515. Ömer b. Abdülazîz'in aynı minval üzre bir uygulaması için bk. 18518.

müslümana kısas yapılamayacağı iddia edilmiştir.[30] Bu düşüncede olanlar Hz. Osman'ın bir hristiyanı amden öldüren bir müslümana kısas yapmamasını ve müslümana diyet ödettirmesini delil olarak kullanırlar. İbn Kayyim, bazı âlimlerin bu sözdeki kâfir kelimesini zimmî olarak değil harbî olarak yorumladıklarını belirtir ki, doğrusu da bu olmalıdır.[31]

* Diyetle İlgili Uygulamalar: Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, gayrimüslimlerle ilgili diyet uygulamalarında ilk devir esasları daha sonraları değişmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in Nisâ suresi 97. âyetinde "Şayet aranızda anlaşma olan bir topluluktan ise ailesine diyet ödemek ve bir mü'min köle azat etmek gerekir." Buyurulmaktadır. Bu âyet-i kerîme zimmîleri içine almaktadır ve ifadeler gayet net bir şekilde müslümanlar için belirlenmiş olan diyet ile aynı olduğunu ortaya koymaktadır. Zührî'nin belirttiğine göre, Muâviye dönemine kadar ilk devir uygulamasında zimmînin diyeti, müslümanlarınki ile aynı idi. Muâviye diyetin yarısını beytülmale aldı ve yarısını da öldürülenin yakınlarına yarısını verdi. Ömer b. Abdülazîz bu uygulamayı ilga etti.[32]

Açıkça anlaşılıyor ki, Muâviye'nin bu uygulamasından dolayı Hulefâ-yi Râşidîn dönemi sonrasında fakihler zimmînin diyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu arada Muâviye tarafından alınan kararın temelinde dini bir yaklaşımın olmadığını, sadece beytülmale aktarılan bir meblağa ortak çıktığını söylemeliyiz. İlerleyen yıllarda onu haklı çıkarmak için zimmîlerin diyetinin müslümanın diyetinin yarısı oldu-

---

30 Abdürrezzâk, 18505, 18509, 18513.

31 Abdürrezzâk, 18492; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 464.

32 Abdürrezzâk, 18491. Destekleyen bir diğer rivayet için bk. 18494; Dârekutnî, III, 129-130, 145. Hz. Peygamber zamanında diyet yüz deve üzerinden hesaplanıyordu. Onun döneminde diyetin deve fiatlarına bağlı olarak 12.000 dirhem olduğu, veya Hz. Peygamber döneminde deve fiatlarının 80 dirhem dolayısıyla da 8.000 dirhem olduğu, Hz. ömer zamanında deve fiatlarının 120 dirheme yükselmesiyle diyetin 12.000 dirheme yükseldiği hakkında bk. Dârekutnî, III, 129, 130.

ğu görüşünü Peygamber'e izafe etmek için bir hayli hadis uydurulmuştur. Hz. Peygamber'in zimmîlere, müslümanlara verilen diyeti verdiği şeklindeki rivayet bunu açıkça göstermektedir.

Gayrimüslimlerin diyetleri hususunda yukarıda zikrettiğimiz ana görüşten ayrı şu iki görüş daha ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin gayrimüslimlere reaksiyonların bir ifadesi olması muhtemel görülmektedir.

a- Hz. Peygamber'e izafe edilen hadisler ve tâbiî görüşlerine göre, zimmîlerin diyeti müslümanların diyetinin yarısıdır. Aynı görüşler Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülazîz'e de izafe edilmektedir.[33]

b- Yine Hz. Peygamber'e de izafe edilen diğer bir görüşe göre, ehl-i kitâp erkeklerinin diyeti dört bin dirhemdir. Bu hususta Hz. Ömer'e izafe edilen bir diğer hükme göre, diyet yanında sürgün cezası da vardı.[34]

* Miras ve Vasiyetle İlgili Problemler: Hz. Muhammed'in kâfirin müslümana varis olamayacağını veya bir başka varyanta göre farklı dinlere mensup kişilerin de birbirlerine mirasçı olamayacaklarını belirttiği nakledilir. Amr b. Şuayb'ın bildirdiğine göre Hz. Muhammed, müslümanlarla hristiyanların birbirine mirasçı olamayacaklarını ifade etmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn de bunu böyle uygulamışlardır.[35] Hz. Ö-

---

33 Abdürrezzâk, 18475, 18478, 18482, 18496, 18499-18501; Dârekutnî, III, 145.

34 Abdürrezzâk, 18473-18474, 18477, 18479-18480, 18482; Dârekutnî, III, 129. Şia'ya göre kitâbînin diyeti müslümanın 1/3'ü kadardır. Kadınlarınki erkeklerinkinin yarısı kadardır. Sadece Hanefîlerde müslümanların diyeti gibidir. Bk. Kâsânî, VII, 254. Bir karşılaştırma imkânı sağlaması bakımından buraya küçük bir tablo halinde bu görüşleri aktarmak istiyoruz. Diğer zimmî grupları ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Yüzbekî, s. 89; Fattal, s. 117-118.

[Müslümanın]	Zimmînin	Hanefî	Şafiî	Malikî	Hanbelî	Şia
[Diyeti 12.000]	Diyeti	12.000	4.000	6.000 1	2.000	800

35 Abdürrezzâk, 9851, 9852, 9957, 19303-19315, 19320; Dârekutnî, IV, 69, 74-76; Heysemî, II, 141.

mer'in yahudi ve hristiyan yakınları ölen sahabeleri mirastan mahrum ettiği bilinmektedir.[36]

Bununla birlikte Muâviye'nin farklı bir tasarrufundan bahsedilmektedir. İslâmiyet'e yeni geçmiş olan bir kişi, Muâviye'ye gelerek "Babam hristiyan idi. Ben müslüman oldum. Babam öldü. Büyük bir miras bıraktı. Hristiyanlıkta kalan bir kardeşim var. O, bu malların kendisine ait olduğunu iddia etti." dedi. Muâviye mirasın ikisi arasında eşit paylaştırılması hususunda bir görüş ileri sürdü. Valisi Ziyâd'a böylece uygulanması için emir verdi. Yani, müslümanı kâfire mûris kıldı.[37]

Ömer b. Abdülazîz, müslüman olan zimmînin mirasının varsa akrabalarına ait olduğunu, tıpkı müslümanlar gibi tevarüs edeceklerini düşünüyordu. Eğer varisi yoksa beytülmale bırakılmasını istiyordu.[38]

Tarihçi İbn Yûnus, Mısır valisi Hafs b. Velîd'in (ö. 128/745) zimmîlerin terekelerini müslümanların miras hukukuna göre taksim etmelerini emrettiğini, bundan önceki uygulamalarda zimmîlerin kendi dinî kurallarına göre taksim yaptıklarını bildirir. Ancak kaynaklarda bu müdahalenin sebeplerine dair bir kayıt görülmez.[39]

Müslüman âlimler tek bir millete mensup olanlar arasında verasetin geçerli olduğu hususunda aynı görüşü paylaşırlar. Genelde şu iki hususta görüş ayrılığı mevcut olagelmiştir:

---

36 Abdürrezzâk, 9858, 9859, 9862.

37 Bu uygulamanın Ziyâd'a veya Şa'bî'ye ait olduğuna dair bilgiler de vardır. Bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV A, 204. Abdürrezzâk, sadece müslümanın kâfire veya diğer din mensuplarına mirasçı olamayacağı ile ilgili rivâyetleri toplamıştır. Abdürrezzâk, 9851-9871.

38 Ebû Yûsuf, s. 131-132.

39 İbn Tağriberdî, I, 293-294. Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, VII, 21.

a- İki ayrı din mensubunun birbirine varis olup olamayacağı

b- Müslümanın kafire, kafirin müslümana varis olup olamayacağı

İbn Kayyim, her ikisine de olumsuz bakar. Bazı rivayetlerde görülen yahudinin hristiyana, hristiyanın yahudiye, müslümanın yahudiye mirasçı olduğu şeklindeki rivayetlerin zayıf olduğunu belirterek aslında mirasçı olunamayacağını ifade eder.[40]

Ahzâb suresinin altıncı âyetinde geçen ma'ruf kavramı çerçevesinde kâfir veya ehl-i kitâptan olan yakınlara vasiyyet yapılabileceği hususu genel kabul görmüştür. Hz. Peygamber'in hanımı Safiyye'nin hristiyan bir yakınına vasiyette bulunduğu meşhurdur.[41] İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in vasiyette ismen zikretmiş ise kendisine malların verilebileceği görüşünde olduğunu bildirir. İlginç bir örnek olarak kilise inşası için vasiyyet konusunda Ebû Hanîfe dışında olumlu bakan bulunmaz.[42]

Zamanla Hanbelî hukukunda gayrimüslimlerin mabetlerin yaptıkları vakıflarla ilgili olumsuz bir tavrın ortaya çıktığı görülmektedir. Onlara göre, devlet başkanı mabetlere yapılan vakıflara el koymalıydı. Zira onlara göre, gayrimüslimlere İslâm topraklarında arazi veya ev satışı yasaktı. Şâfiîlerin ve Malikîlerin de aynı görüşte olduğu bilinmektedir. İbn Kayyim'in, bazı hususlarda gayrimüslimlerin işlerine karışılmadığı halde vakıflarına niçin müdahale edildiği sorusuna, sadece vakfetmelerinin sahih olmadığı şeklinde cevap vermekle yetindiği görülmektedir.[43]

* Zimmî sihir yaparsa, İbn Şihâb'a göre öldürülmemesi gerekiyordu. O, Hayber yahudilerini buna örnek olarak gösterir. Daha sonra hukukta farklı bir gelişme olmuş ve sihir sebebiyle ölüme sebep olur-

---

40 İbn Kayyim, *Ahkâm*, 442-443, 444, 452.

41 Abdürrezzâk, 9913-9916, 19341, 19342.

42 İbn Kayyim, *Ahkâm*, 305-306.

43 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 302-304.

sa öldürülebileceği görüşü ağırlık kazanmıştır. İmâm Mâlik ise müslümana zarar verdiği takdirde ahdinin bozulacağı ve öldürüleceği kanaatindedir.[44]

* Harbîlerden bir grup, emansız olarak zimmî köylerinden birisine girse, görevliler onları almaya geldiklerinde zimmîler onların, zimmî olduğunu iddia etseler, hepsi de emniyette görülüyordu. Harbî oldukları kesinleşmediği sürece kendileri suçlanmıyordu.[45]

* Zimmîlerden bir grup, müslümanların gözleri önünde, harbîlerin kalelerine girseler, sonra da kale müslümanların eline geçse, zimmî olarak bilinenler hariç, kaledekilerin hepsi ganimet olur. Zimmî olarak bilinenler ayrılır. Hatta zimmî, onların kalesine tam fethedilirken girse, kaledekiler hiç kimse öldürülmeden esir alınsalar, zimmî tanınmasa bile esirler arasında olduğu aşikar olduğu için, bu durumda imamın hiçbir kimseyi öldürmemesi gerekiyordu. Eğer, fetih sırasında kaledekilerden bir kısmı öldürülse, zimmînin de öldürülüp öldürülmediği anlaşılamayacağı için hepsinin öldürülmesinde bir mahzur yoktu. Eğer ordu komutanının galip zannı zimmînin, onlar arasında olduğu şeklinde ise ve hepsi ben zimmîyim diyorsa, onları ihtiyaten öldürmemesi gerekiyordu.[46]

* İslâm ülkesine eman alarak girmiş olan harbî, gerek Müslümanlara karşı, gerekse gayrimüslim vatandaşlara karşı bir suç işlese, meselâ, zimmî bir kadına tecavüz etse, Hanefîlere göre bu suçlar ahdi bozmuyordu. İmâm Mâlik, eman verildiği zaman zımnen bunları yapmamayı kabul etmiş olduğunu söyleyerek, ahdi bozacağını belirtiyordu.[47]

---

44 Buhârî, Cizye, 14; Abdürrezzâk, 10017-10018; Askalânî, VI, 414.

45 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 413.

46 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 413-414.

47 Hanefîlere göre, suçların ve bu suçlara verilecek cezaların mülkîliği esastır. Herkese, yani ülkenizin vatandaşı olmayan ama ülkenizde suç işlemiş olan kişiye de tatbik edilir. Diğer mezheplerde ise, suçların şahsîliği esastır. Sadece vatandaşlara tatbik edilebilir. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 305.

* Zimmîlerle kendilerine eman verilmiş kişiler arasındaki hukukî problemlere bağlı olarak, zimmîlere hadlerin uygulanıp uygulanmayacağı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Medine ehli, uygulanmayacağı, lakin ceza verilmesi için davanın kendi hâkimlerine götürülmesi gerektiğini belirtiyorlardı.[48]

* Hırsızlık: Atâ, zimmînin şarabını çalan kimsenin elinin kesileceği görüşüne sahipti. Sevrî ise elinin kesilmeyeceği ve bedelinin ödetileceği görüşündeydi.[49]

Yâkût tarafından nakledilen bilgilere göre[50] Kavâle oğullarından Abîd b. Ayyaş el-Bekrî ve arkadaşı Arîm, Havf bölgesi hristiyanlarından birisine ait bir deveyi öylesine ustalıkla yürütmüşlerdi ki, bunu bir şiirle tes'id ederek ustalıklarını bile dile getirdiler. Bu şiir üzerine suçları sübut buldu mu bilmiyoruz, ama toplumda pek çok hırsızlık vakasına rastlandığını, bunun da tabii karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Tarih ve fıkıh kitaplarında el kesme cezasının uygulandığına dair bir örneğe rastlayamadık.

* Emevîler dönemi âlimlerinden Zührî, Urve b. Zübeyr, Sevr, Şa'bî, Ömer b. Abdülazîz gibi âlimler zimmîye iftira atana had uygulanmayacağı görüşündedirler.[51]

* Ahdi Bozma: İlk dönemde, zimmî cizyesini ödediği sürece anlaşması devam ediyordu. Öte yandan, ilk dönemlerde zimmînin ahdini bozan maddeler oldukça az görünmesine rağmen daha sonraki dönemlerde bu maddeler artmıştır. Daha sonraki âlimler tarafından ahdi bozma cihetine gidilmesi yanında ilk dönem âlimlerinin bu yolu tercih etmediklerini ve onlara gereken cezaların verilmesi yoluyla anlaşmalarını devam ettirmeyi düşündüklerini görüyoruz. Şâfiî'nin

---

48 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 306.

49 Abdürrezzâk, 9911-9912, 19383.

50 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 322.

51 Abdürrezzâk, 10012-10016. Hristiyanlar birbirlerine iftira ederlerse de had yoktur.

Kitâbü'l-Ümm adlı eserinde cizye dışında zimmet akdini bozan şartlara rastlanmaz. Zimmî ahdini bozduğu zaman öldürülüp malları müsadere edilmez. Zorla veya rıza ile İslâm beldesinden çıkarılır.[52]

Ancak zaman içerisinde zimmînin akdini bozan suçlarda bir genişletme dikkatleri çekmektedir. Burada İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), el-Kâdî'nin *el-Mücerred* isimli kitabından naklettiği zimmînin akdini bozan maddeleri zikretmek yeterli olacaktır:

a- Müslümanlara karşı savaşanlara yardım
b- Müslümanları öldürmek
c- Yol kesmek
d- Müşrik casuslarını saklamak
e- Ülke sırlarını müşriklere yazmak
f- Misyonerlik yapmak
g- Müslüman bir kadınla nikahlanmak
h- Müslüman bir kadınla zina etmek

İbn Teymiyye bu görüşlerin, müslümanlara zarar ilkesi çerçevesinde oluştuğunu belirtirken aynı zamanda tarihi süreç içinde değişen bakış açısını da ortaya koymaktadır.[53]

---

52 Mâverdî, s. 146.

53 İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *es-Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtımi'r-Resûl* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1978, s. 5-7, 9. Benzer görüşler için bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 793-801.

İSKÂN PROBLEMLERİ

Ortaçağın küçük bir kenti olan Mekke, Arapların önemli bir yerleşim yeriydi. Bu kente dışarıdan gelip yerleşen insan sayısı pek fazla değildi. Şehirde bulunan insanların çoğunluğu putperest idi. İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla kent, müşriklerden ve müslümanlardan oluşan bir yere dönüştü. Müşrikler kendi inançlarını bırakmak niyetinde değillerdi ve İslâm'a geçenlerin karşılaştıkları zulümler dünya tarihinin sonuçları itibariyle önemli bir göç hâdisesini meydana getirdi. "İnançları yüzünden yurtlarından çıkarılan" bu insanlar diğer önemli bir Arap kenti olan Medine'ye hicret ettiler.

Medine kenti, şehirde yerleşen insanların inançları itibariyle Mekke'ye göre biraz daha farklıydı. Kentte bazı Arap kabileleri ile diğer din mensupları (özellikle yahudiler) birlikte yaşıyordu. Şehirde yahudiler ve Araplar ayrı mahallelerde yaşarken aynı şekilde Arapların da kabile düşmanlıkları sebebiyle ayrı mahallelerde yaşadıkları görülüyordu.[54] Şehre gelen göçmenler ise kendilerine büyük bir des-

---

54 İbn Hişâm, I-II, 290; Buhârî, 58: 6, Menâkıbü'l-Ensar, 6, 14, 45, Edeb, 115. Hamîdullah, Medine'de yerleşen yahudilerin, kendilerine ait mahalleleri olduğunu ve yahudi yerleşim yerlerinin, genel olarak Medine'nin kuzey doğu dış mahallerini teşkil ettiğini, bu bölgeye Ureyd bölgesi dendiğini zikretmesine rağmen, kitabının bir başka yerinde Medine ahâlisinin karmaşık bir şekilde yerleşmiş olduğunu, yahudi yerleşim bölgeleri arasında Arap zümrelerinin de bulunduğunu, Araplar arasında da yahudilerin yaşadığını belirtir. Hamîdullah Bey'in bu son ifadeleri Medine anayasasının açıklanması sadedinde zikredilmiştir. Burada anayasa metnine getirilecek bir açıklamadan dolayı yanlış bir bilgi verildiği görülmektedir. Biz İslâm tarihi kaynaklarında yer alan ifadeleri ve bizzat Hamîdullah'ın farklı yerlerde temas ettiği üzere yahudilerin farklı mahallelerde yaşadıkları gerçeğini kabul ediyoruz. Krş. *İslâm Peygamberi*, I, 193, 229, II, 1072.

tek sağlamış olan Evs ve Hazrec kabilelerinin çeşitli kollarına ait farklı yerleşim yerlerinde barındılar. Böylece şehir yeni gelen göçmenlerle birlikte, farklı bir kimlik kazanmış ve müslümanlarla gayrimüslimlerin ayrı mahallelerde yaşadıkları bir görünüm ortaya çıkmış oldu.[55]

Bütün bunlar yanında Hz. Muhammed'in Medine döneminin ilk yıllarında İslâmiyet'i kabul edenlerden Medine'ye gelip yerleşmelerini, müşriklerle aynı yerleşim birimlerinde kalmamalarını istediği de bilinmektedir. Mekke'nin fethiyle birlikte bu uygulama bizzat onun tarafından kaldırılmış, ancak yeni müslüman olan kabile veya kişilerden Medine şartı aranmaksızın müslümanlara katılmaları istenmiştir. Meselâ, Himyerli gayrimüslimlere yazılan mektupta, müslüman oldukları takdirde müslümanlarla aynı haklara sahip olacakları vurgulanmakta ve çevredeki müslümanlara katılmaları istenmektedir.[56]

Daha sonraki gelişmeler çerçevesinde müslümanlar, öncelikle beraber yaşadıkları Medine gayrimüslimlerini, şehrin siyasî birliğini oluşturan anayasaya aykırı davranmaları üzerine sürdüler. Böylece bir kaç Arap müşriğin veya gayrimüslimin varlığı bir yana bırakılacak olursa Medine, müslümanların yaşadığı bir yerleşim yeri hüviyetini kazandı.[57] Sonraları tebliğ halkasının genişletilmesi ve akabinde gelen cizye âyeti ile müslümanlar ehl-i kitâb yerleşim yerlerine yönelmek durumunda kaldılar. Buralarda bazen sadece bir dine mensup insanların daha fazla olduğu şehirlerle bazen de muhtelif din mensuplarının birbirine yakın nüfuslarla yaşadıkları yerleşim yerleriyle karşılaştılar. Hristiyanların daha yoğun nüfusa sahip olduğu yerleşim yerleri arasında Necrân ile Dumetü'l-Cendel; hristiyanların diğer din mensupları ile birlikte yaşadıkları bölgeler arasında da Yemen örnek olarak verilebilir.

---

55 Buhârî, Nikâh, 84, 108, Şehâdât, 31, İlim, 28.

56 Beyhakî, IX, 184; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 629-630; a.mlf., *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 109.

57 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 175.

İslâmiyet, ehl-i kitâbı cizye veya savaş seçenekleri ile karşı karşıya bıraktığında, Hz. Peygamber döneminde yapılan anlaşmalarla kendilerinden cizye alınırken, sahip oldukları yerlere, mallara, topraklara dokunulmayacağı garantisi verilerek bulundukları yerlerde iskân hakkına sahip oldukları belirtilmişti. Hz. Peygamber döneminde müslümanlarla zimmî statüsündeki hristiyanların aynı şehirde yaşadıklarına dair bir bilgiye sahip bulunmamaktayız. Anlaşma yapılan yerler kendi iç otonomilerine sahipti ve Hz. Peygamber oralara sadece vergi memurlarını ve mübelliğlerini gönderiyor veya anlaşmalar gereği misafirler oralardan geçerken bu yerleşim yerlerinde konaklıyorlardı.[58]

Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed'in "Müslüman olmadıkları sürece hristiyanların ve yahudilerin İslâm kentlerinde yerleşmelerine müsaade edilmemesini" istediği şeklinde rivayetler görülür. Tâbiî âlimlerinden Tâvus, İbn Abbâs'ın müslümanlara ait şehirlerde hristiyanların bulunamayacaklarına dair bir görüşü olduğunu rivayet etmektedir.[59] Tarihi süreç içinde bazı gelişmeler neticesinde ortaya çıktığını düşündüğümüz bu rivayet aslında pek çok kaynakta müşrikler için kullanılmıştır.[60] Bu bakımdan biz gayrimüslimlerin İslâm kentlerinde yerleşmemeleri gerektiğini ifade eden rivayetlerin diğer konularda da dikkatleri çektiği üzere, daha sonraki gelişmeler çerçevesinde bu formu kazandığını düşünüyor ve burada rivayetin üzerinde fazla durmak istemiyoruz. Zira konumuz incelenirken bu hususa cevap verilmiş olacaktır.

---

58 Necrân Anlaşması: Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87-88 (trc. 93); Ebû Yûsuf, s. 72.

59 Abdürrezzâk, 9995; Muhammed b. Muhammed el-Kureşî İbnü'l-İhve, *Kitâbü'l-Meâlimi'l-Kurbe fi Ahkâmi'l-Hisbe* (nşr. Muhammed Mahmûd Şa'bân-Sıddîk Ahmed İsa el-Mutıî), Mısır 1976, s. 92.

60 Krş. Mecdüddîn Ebi's-Salt İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Resûl* (nşr. Abdü'l-Kâdir el-Arnâvûd), I-XI, 2. baskı, Beyrut 1983, VI, 667; Beyhakî, IX, 142.

Hz. Muhammed'den sonra gerçekleştirilen fetihlerle ortaya çıkan yeni tabloda Araplar fethettikleri şehirlere uygun buldukları takdirde yerleştiler. Kısa sürede ihtiyaçlara binaen yeni şehirler de inşa ettiler.[61]

Bu genel bilgilerden sonra gayrimüslimlerin İslâm Ülkesi sınırları içindeki yerleşim durumlarını ortaya koyabilmek için:

a- Müslümanlar tarafından kurulan yeni şehirlerde başlangıçta gayrimüslimlere mahalle tesisinin olup olmadığı,

b- Hristiyanların yaşadığı kentlerin müslümanlar tarafından fethedilmesi ve fethedilen bu kentlere müslümanların yerleşmesiyle ortaya çıkan yeni durumun ne olduğu,

c- İslâm devletlerinin Bizansla giriştikleri mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan sınır kentlerinin (sugûr) gayrimüslimlerin iskânı bakımından değerlendirilmesi,

d- İskân problemlerinde önemli bir yer işgâl eden tehcîr konusunun gayrimüslimlerin iskânı açısından arzettiği durum gibi hususların incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

1. MÜSLÜMANLAR TARAFINDAN KURULAN YENİ ŞEHİRLER VE HIRİSTİYANLARIN İSKÂNI

Çok erken bir dönemde, fetihlerin yürütüldüğü günlerde müslümanların yeni kentler inşa ettikleri bilinen bir husustur. Fethedilen yerlerdeki ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıkan bu durum mevcut şehirlerin ihtiyaca karşılık vermemesi, askerî birliklerin iskânı, şehirleşme süreci ve zamanla nüfus artışı gibi hususların tesiriyle yeni kentlerin kurulması zarureti ortaya çıkmış ve müslümanlar tarihte pek çok kent kurmuşlardır. İncelediğimiz dönem içinde de oldukça fazla şehir kurulmuştur. Biz daha ziyade gayrimüslim yerleşim yerlerine yakın yerlerde kurulmuş oldukları için şehirlerin genişlemesiyle sonraları gayrimüslim mahallelerini de içine almış, dolayısıyla gayri-

---

61 Lewis, s. 63.

müslimlerin de yaşadığı kentler haline dönüşmüş olan yerleşim yerlerini ele alacağız.

Basra: Hz. Ömer zamanında bizzat onun direktifleriyle Utbe b. Gazvân tarafından eski bir yerleşim yeri olan Übülle ve Hureybâ yakınlarında kuruldu ve Fars akınlarına üs oldu (14/635). Şehir Arap kabilelerine göre mahalleler tesis olunmak suretiyle oluşturuldu. Eski hristiyan yerleşim yerleri olan Übülle ve Hureybâ daha sonraları Basra'nın dış mahalleleri oldu.[62]

Yerleşim tarihlerini kesin olarak tayin etme imkânı bulamadıysak da, şehrin bir müddet sonra gayrimüslimler tarafından da iskân edildiği anlaşılmaktadır. Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bilgilere göre Abbâsîlerin ilk günlerinde şehirde küçük bir piskoposluk bile vardı. Bu piskoposluğun eski yerleşim yeri Übülle'de olması kuvvetle muhtemeldir. Zamanla büyüyen şehir, Übülle ile birleşmiş ve sadece Basra ismi ile anılmıştır. Dolayısıyla belli bir dönem sonra Patriklik kayıtlarında Basra, piskoposluk makamı olarak zikredilmiştir. Yine Abbâsîler dönemine ait bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre şehirde yaşayan hristiyanlar kendilerine yakın gördükleri müslüman entelektüeller ile ilmî-edebî toplantılar düzenliyorlardı. Şehirde dokuzuncu asırda zimmîlere ev kiralanması veya satışı gibi problemlerin tartışma konusu yapıldığına bakılacak olursa bu gelişmelerden rahatsız olanlar bulunuyordu. Ama vâkıa, müslümanlar tarafından kurulan şehir zamanla hristiyan yerleşim yeri olan Übülle ile birleşmiş ve ardından karma bir toplum yapısı ortaya çıkmıştı.[63] Kaynaklarda bu gelişmeleri aksettiren detayların açık bir şekilde vurgulanmamakta olduğunu söylemeliyiz.

---

62 İbn Sa'd, VII, 5-6; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 483-484 (trc. 498); Strange, *The Lands*, s. 44.

63 Dîneverî, s. 401; Mârî, s. 5, 75, 105; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 289.

Kûfe: Hicrî 17 (638) veya 18 (639) yılında, Hîre'nin birkaç fersah güneyinde kuruldu. Buraya yerleşen müslümanlar, kabile esasına göre mahalleler oluşturdu. Şehre gayrimüslimlerin yerleştiğine dair bir kayda rastlanmamaktadır.[64]

İslâm Ansiklopedisi'ne Sa'd b. Ebî Vakkâs maddesini hazırlamış olan Zettérsteen, şehrin kurucusu Sa'd'ın, 20 (641) yılında şehirde meskûn olan Arap, İranlı, yahudi ve hristiyan unsurlardan müteşekkil halk tarafından gelen şikâyetler üzerine azledildiğini zikreder.[65] Bu bilgilerin kaynağını tespit etmeye imkân bulamadıysak da, Kûfe'nin Hîre'ye yakın bir yere kurulması hasebiyle şehrin çevresinde bir hayli kilise bulunduğunu biliyoruz.[66] Dolayısıyla onun buralarda meskün hristiyanların kısa sürede şehirde yerleşme imkânını elde etmiş olduğu şeklindeki bir düşünceyi göz önünde bulundurmuş olması uzak bir ihtimal değilse de bunu hayli erken bir döneme irca etmiş olmasını kabul etmek mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte ilerleyen yıllar içerisinde Kûfe şehri de gayrimüslimler tarafından iskân edildi. Hatta Emevîler döneminin sonuna doğru şehrin merkezinde Hâlid b. Abdullah el-Kasrî annesi için bir kilise inşa etti.[67]

O halde şehre Emevîler dönemi ile birlikte gayrimüslimlerin gelip yerleştiği kabul edilmelidir. Abbâsîler döneminde kente yerleşmelerini engelleyen herhangi bir yasak çıktığına dair bilgiye sahip değiliz. Netice olarak önemli bir hristiyan yerleşim yeri olan Hîre'ye yakın bir yerde kurulan Kûfe şehri de kısa bir süre sonra Hîre ile birbirine yakınlaşmış ve Kûfe de hristiyanların yaşadığı bir kent görünümüne kavuşmuştur.

---

64 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 387, 390 (trc. 394-395, 397); İbn Sa'd, IV, 309, VI, 18, 21, 22, 24.

65 Zettérsteen, "Sa'd b. Abî Vakkas", *İA*, X (İstanbul 1988), s. 19.

66 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 493.

67 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 402 (trc. 410); Müberred, III, 87.

Fustat: Mısır'ın fethiyle birlikte Bizanslılara ait bir kale olan Babilon kentinin yakınlarında Amr b. Âs tarafından kuruldu. Başlangıçta askerî garnizon idi. Daha sonra yerleşim yeri haline geldi. Hamrâ kısmına kadar yayıldı, ama Emevîler döneminin sonuna doğru bu yeni yerleşim yerleri -genişleyen kısımlar- ıssızlaştı. Bu arada hicrî birinci asırda ikisi ayrı şehir olmasına rağmen Babilon'u da içine aldı. Yerel halk Kıptîlerin ilk yıllardan itibaren şehrin sınırları dışında kalan yerlerde, daha sonra da merkezde kiliseler inşa edebilme hürriyetini elde ettikleri hakkındaki bilgileri daha önce sunmuştuk. Dolayısıyla onların şehre yerleştiklerini de kabul etmemiz gerekmektedir. İleride genişçe inceleneceği üzere, Emevîler döneminde belli zamanlarda devlet kademelerinde büyük çapta hristiyan memur çalıştırılmıştır. Bu kişiler genelde o kentlerde yaşamışlardır. Fustat şehri de onlardan birisidir. Gerçekten de, yeni kurulan şehrin ihtiyaçları çerçevesinde Fustat büyük ölçüde Kıptî nüfusun akınına uğramış ve kente pek çok gayrimüslim yerleşmiştir.[68]

Fustat'ın dışında yer alan köklü hristiyan yerleşim birimleri, Babilon kalesinin çevresi, Yeşkûr Dağı ile Fustat'ın kuzeyine düşen Nil sahili arasındaki Hamrâ banliyöleri ve Fustat'ın güneyindeki Bereketü'l-Habeş mıntıkasından oluşuyordu.[69] Yukarıda verdiğimiz bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde Fustat kentine bir yandan gayrimüslim nüfus akışının gerçekleştiği, diğer yandan şehrin büyüdüğü ve hristiyan yerleşim yerlerini zaman zaman içine aldığı ortaya çıkacaktır.[70]

---

68 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 304; Kubiak, W., *al-Fustat, İts Foundation and Early Urban Development*, Warsaw 1982, s. 123, 161, 171; Doris Behrens, s. 119-120; Becker, "Kâhire", *İA*, VI (İstanbul 1977), s. 74-83, "Babilon", *İA*, II (İstanbul 1979), s. 180.

69 Kubiak, s. 125; Doris Behrens, s. 120.

70 Ebû Sâlih, s. 33, 38, 50; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 343, 360, 363, II, 152, 512; İbn Dokmak, IV, 4.

Vâsıt: Dicle'nin batı yakasında oluşturulan şehir, Vâsıtlı tarihçi Bahşel'in verdiği bilgilere göre Haccâc tarafından 78'de (697) Kûfe ve Basra kentlerinin ortasında kuruldu.[71] Yâkût'un bildirdiğine göre şehrin doğusunda nehrin diğer yakasında Kesker adı verilen bir hristiyan yerleşim yeri bulunuyordu. Haccâc'ın çevre manastır ve hristiyan yerleşim yerlerinden yapı malzemeleri söktürüp getirttiği Yâkût ve Belâzürî tarafından belirtilir. Bütün bunlar Vâsıt'ın hristiyanlara ait bir yerleşim yerinin yakınlarında kurulduğunu göstermektedir. Haccâc başlangıçta, sadece Arapların, daha sonra da Horasanlı bir grubun buraya yerleşmesine müsaade ederken diğer unsurlara izin vermemiştir. Hatta Arapların dilini bozacağı endişesiyle yerel halk Nebatlılardan müslüman olanların bile Vâsıt'a girmesine engel olmuştur.

Lâkin Haccâc'ın ölümünden sonra, bölgenin yerli halkı da şehre girme hakkını elde etti. Zamanla şehrin doğusuyla batısı birbirine yaklaştı; bir müddet sonra tek şehir haline dönüştü. Yani hristiyan yerleşim yerleri ile müslüman yerleşim yerleri yeknesaklığını kaybederek karma bir yapı arzetti. 128 (746) veya 131 (749) yılında vefat eden Vâsıtlı âlim Mansûr b. Zâzân'ın cenazesine hristiyan ve yahudilerin de katıldığı şeklindeki rivayetler bu fikri teyit etmektedir.[72]

Bağdat: Dicle Nehri üzerinde yükselen ve tarihe ortaçağ şehirlerinin en güzeli olarak geçecek olan şehir 145'de (762) kuruldu.[73] Yer

---

71 Bahşel, s. 38. Belâzürî'deki rivayetlere göre 83 veya 84 yılında kurulmuştur. Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 307 (trc. 415).

72 Bahşel, s. 38, 82; İbn Sa'd, V, 311; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 275; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 408 (trc. 416); Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 360; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 461, V, 348; Streck, M., "Vâsıt", *İA*, XIII (İstanbul 1986), s. 222-223.

73 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 414 (trc. 422); Hitti, *Capital*, s. 85. Şemsâtî'nin tarihinden nakilde bulunan Makdisî, 149'da tamamlandığını aktarır. O ayrıca devlet arşivindeki kayıtlara göre buraya, yaklaşık beş milyon dirhem harcandığını nakleder. Bk. Makdisî, s. 121.

seçimiyle ilgili -uydurma olduğu anlaşılan- nakilleri[74] bir kenara bırakırsak, Bağdat'ın târihi bir yerleşim yeri olan Ctesiphon'a yakın bir yerde kurulduğunu ifade edebiliriz.

İslâm Tarihi kaynaklarındaki bilgilerden, yeni şehir için seçilen bölgenin hristiyanlara ait küçük bir yerleşim yeri olduğu veya en azından bu çevrede bazı kiliselerin ve rahiplerin bulunduğu anlaşılmaktadır.[75]

Araştırmacı Babû İshâk'ın tespitlerine göre, Dicle'nin batısında ve doğusunda bazı manastırlar bulunuyordu. Mansûr daire şehri oluştururken şehrin kurulduğu alanda mevcut olan küçük hristiyan yerleşim birimlerini istimlâk etmişti. Bunlar arasında Mâr Fesyûn (Atîk) manastırı çevresinde mevcut olan Sûnâyâ köyü, şehir kurulduktan sonra Atîka olarak bilinen boş yerde yer alıyordu. Ama zamanla Bâbü'l-Muhavvel yakınlarından Kerh'in güney batısında hristiyanlara ait bir mahalle oluşacaktı. Zamanla Kerh'in doğusunda büyük bir mahalle olacak Durta ve Kelîlyeşû' gibi küçük yerleşim yerleri de istimlâk edilmiş idi. Fiey, Halife Mansûr'un hristiyanları oradan temelli attığı şeklinde bazı batılı araştırmacıların görüşlerini reddeder ki, bu daha doğrudur. Yani daire şehrin kurulduğu alan ile çevresinde yer alan belli kısımlarda hristiyanlar için bir yer tayini söz konusu olmamıştır. İstimlâk edilen yerlerdeki hristiyanlar çevredeki diğer yakın yerleşim yerlerine gitmişlerdir. Burada kabarık sayıda gayrimüslimin bulunduğuna dair kaynaklarda bilgi yoktur. Daha sonraları Bağdat'ın büyümesiyle birlikte çevrede mahalleler oluştuğu bilinen bir husustur. Şehir, saray kompleksi dışında halkın yerleşmesiyle genişlerken hristiyanlar da Bağdat şehrine yakın yerlere göçmeye

---

74 İbn Tıktıkâ, s. 162.

75 Halife Surâtta yer alan manastıra geldi. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III, 268. Hatta yukarıda yer seçimiyle ilgili olarak uydurma diye nitelendirdiğimiz rivayetlerden birisinde bu bölgedeki bir kilisenin râhibi, Halife Mansûr'u şehri oraya kurması için teşvik bile etmiştir.

başladı ve onlar için en uygun yerleşim yerleri manastırların çevreleri oldu. Daire şehir kurulduğu zaman buradaki manastırlarda bazı din adamları (şemmâslar) bulunuyordu. Onların adına izafe edilerek ileride burada Şemmâsiye mahallesi meydana geldi.[76]

Şemmâsiye mahallesini oluşturan bölgede Rumânûs (Dermâlis), Mâsercis, Sercis (Kûtâ) manastırları vardı. Daha sonra burada Halife Mehdî zamanında Samâlû Manastırı da inşa edildi.[77]

Bağdat'ın ilk kuruluşunu ve yapısını inceleyen Iraklı âlim Sâlih Ahmed el-Alî, Halife Mansûr'un hristiyanlar için bir ıktada bulunduğunu, yani onlara bir mahalle düzenlediğini ifade etmektedir. Bunu ileri sürerken Tâbık nehrinin yanında Katîatü'r-Rûm isimli bir mahallenin bulunuşunu delil olarak ele almaktadır.[78] Bunu iddia ederken kullandığı bilgiler şehrin kuruluşunu müteakip zamanlarda çeşitli gözlemlerde bulunmuş olan coğrafyacıların bilgileridir. Onların verdiği bilgilere göre Kerh yakınlarındaki Kerhâya'dan başlayan ve Decâc'a kadar uzanan bölge Katîatü'r-Rûm adıyla biliniyordu. Burası bir hristiyan mahallesiydi. Bağdat'ın batısında yer almaktaydı. Onuncu yüzyılda Şemmâsiye mahallesiyle birleşmiş ve Rum Mahallesi adıyla anılmıştır. Bu bilgilerde Halife Mansûr tarafından onlara bir mahalle tesis edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Onun için araştırmacının bu görüşüne katılmak mümkün değildir.[79]

Bağdat bir şehir düzeninden ziyade bütüncül bir saray maksadına yönelik inşa edilmiş idi. Bütün idarî yapılarla, sarayı aynı ortamda toplayabilmek ve korumak hedeflenmişti. İbn Tıktıkâ tarafından verilen bilgilere göre Mansûr, Bağdat'ı inşa etmeden önce Kûfe yakınla-

---

76 Babû Ishâk, s. 134-135; Sâlih Ahmed el-Alî, *Bağdâd Medinetü's-Selâm*, Bağdat 1985, s. 222; Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, s. 64.

77 Babû İshâk, s. 142.

78 Alî, s. 224-225.

79 Bir fikir vermesi bakımından bk. Şâbüştî, s. 108; Babû İshâk, s. 146. Bu mahalle Abdülhâk el-Bağdâdî zamanında harabe halindeydi. Bk. *Merâsid*, II, 434.

rında Hâşimiye kentini kurmuş, fakat Ravendiye grubunun baskıları ve tehditleri sebebiyle yeni bir yer olarak Bağdat'ı oluşturmuştu.[80] Halk ilerleyen günlerde daire şehrin banliyölerinde, meselâ güneyde Kerh ve kuzeyde Harbiye bölgelerinde iskân edilmişlerdi. Yani daire şehir, idarî bir kent merkezi olarak inşa edilmişti.[81]

Mansûr döneminde iki önemli kent daha inşa edildi. Bunlardan birisi, Halife Mansûr'un, oğlu Mehdî için Bağdat'ın doğusunda inşa ettirdiği Rusâfe'dir. Kent, 151'de (769), Dicle'nin batı yakasında, Vâsıt'a elli kilometre uzaklıkta Bağdat'a benzer bir şekilde inşa edildi. Rusâfe'nin bir asker kent olarak inşa edildiği şeklindeki rivayetlere[82] rağmen Taberî'nin ifadelerine göre şehrin kuruluş amacı, ordu içindeki bölünmelere karşı halifenin kendisini ve veliahtı korumak gayesine yönelik olmuştur. Mansûr, bir tavsiye üzerine ordusunu muhalif kabilelere göre (Mudar-Yemen) ikiye ayırmış ve birisini doğu yakasına, diğerini ise batı yakasına yerleştirmiştir. Böylece, iki gruptan birisini kendisine yönelebilecek bir problem anında diğerine karşı kullanabilmeyi düşünmüş olmalıdır. Rusâfe'nin kuruluşundan sonra Bağdat, Medinetü's-Selâm olarak anılmaya başlandı. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Abbâsî devletinin kuruluş günlerine rastlayan yıllarda inşa edilen şehirler idarî-siyasî gayelere yönelik inşa edilmiş, bu şehirlerde halkın yerleşmesi düşünülmemiştir. Ama çok kısa bir süre zarfında bu şehirlerin banliyöleri sayabileceğimiz yerleşim yerleri oluşmuş ve zamanla şehre doğru genişlemiştir.[83]

Tarihçiler tarafından verilen bilgilere göre gerçekten de Dicle'nin batı yakasında yer alan ilk şehrin etrafı kısa sürede doluvermişti. On

---

80 İbn Tıktıkâ, s. 161.

81 Jacob Lassner, "The Caliph's Personal Domain: The City Plan of Baghdad Reexamined", *KO*, IV (Wiesbaden 1968), s. 28; "Why did the Caliph Mansûr Build ar-Rusâfah? A Historical Note", *JNES*, XXIV (Chicago 1965), s. 95.

82 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 414 (trc. 423); el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 83.

83 Taberî, *Târîh*, VIII, 37-38; Lassner, "Why did", s. 96-97; Babû İshâk, s. 133.

yılı aşkın bir süre sonra, şehir yerleşenlere yetmez olmuştu. Yâkût'un verdiği bilgilere göre çarşı pazar yetersiz kalınca esnaf kendi katkılarıyla çarşıyı genişletmişlerdi. Halife Mansûr bu gelişmeler karşısında şehirden uzak bir yerde Huld köşkünü inşa ettirmişti (159/774). Köşkün inşa edildiği yer de bir manastır kompleksi idi. Zamanla burası bile yetersiz kaldı. Mahalleler zamanla yetersiz hale gelince Mansûr, Dicle ile Horasan kapısı arasında Huld denilen köşkünün çevresinde bile yerleşim alanları oluşturdu. Burası daha sonraları Huld mahallesi olarak bilindi. İlerleyen yıllarda tabii olarak bazı manastırlar şehrin ortalarında kalmaya başlamıştı. Câselik manastırı bu duruma örnek olarak zikredilebilir.[84]

Saray çevresi doğuya doğru kaymakla birlikte, eski yerleşim yeri tamamen boşalmadı. Abbâsî hanedanı idarî mekanizmada sarayı tek bir ünite şeklinde algılamayı devam ettirdi. Bu arada kuzey ve güney banliyöleri de gelişti. Huld güneyde Kerh'le birleşti. Harbiye ise daha çok askerler tarafından iskân edildi. Mansûr'un ölümüyle Rusâfe Abbâsîlerin resmî yerleşim yeri oldu.[85] Mehdî ve Hâdî dönemlerinde şehir doğuya doğru gelişti. Hilafet merkezi artık, Dicle'nin doğu yakasında idi. Rusâfe şehri de güney ve kuzeye doğru büyüdü. Bir zamanlar daire şehrin doğusunda ve Rusâfe'nin güneyinde yer alan Şemmâsiye artık her ikisinin de banliyösü durumuna geldi.[86]

Kuruluşundan itibaren beş asır içinde şehir sürekli değişti ve gelişti. Bazı bölümleri, zamanla kullanım dışı kaldı. Halife Emîn ile kar-

---

84 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III, 107; el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 75, 80, 92-93; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 448. Yâkût'un yaşadığı günlerde Huld köşkü mevcut değildi. Yâkût, Adudî bîmâristânının ya bu binanın yerine veya güney kısmına yapıldığını ifade eder. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 382. Ayrıca bk. Lassner, "The Caliph's", s. 25.

85 Lassner, "Why did", s. 99.

86 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 342; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 783; İstahrî, s. 83. İstahrî kendi döneminde saray merkezinin arka taraflarında halkın yerleşim yerlerinin mevcut olmadığını, saray alanının geniş bir alana oturduğunu kaydeder.

deşi Me'mûn arasındaki iç savaş, daire şehri tam bir harabeye çevirdi. Halife Mu'tasım hilafet merkezini Samarra'ya taşıdı. Samarra dönemi elli yıl kadar sürdü. Samarra ihtişamını tamamlayınca, hilafet merkezi tekrar doğu Bağdat'a taşındı. Bundan sonra batı yakası önemini yitirdi.[87]

151'de (768) Rusâfe'nin kuruluşunu, 155'de (772) Râfika şehri izledi. Belâzürî'nin bildirdiğine göre, şehrin eski bir temeli yoktu.[88] Taberî'de yer alan bir rivâyete göre Râfikâ şehri kurulmak istenince, şehirlerinin önemini yitireceğini düşünen Rakkalılar ayaklanmak istemişlerdi. Bunun üzerine Mansûr, çevredeki bir manastıra adamlarından birini göndererek, orada bir şehir yapılıp yapılmayacağına dair kendisinde bir bilgi olup olmadığını sordurur. Rahip, Miklâs denilen birisinin orada bir şehir yapacağını bildirince, Mansûr kendisinin Miklâs olduğunu söyleyerek problemi çözer. Tıpkı Bağdat'ın kuruluşunda olduğu gibi kurgu görünümü veren rivayetin efsâne yönünü bir kenara bırakırsak, bizim ilgilendiğimiz nokta bu bölgedeki kiliselerin mevcudiyetidir.[89]

Halife Mansûr dönemi ile ilgili bilgilerimizi burada noktalayarak Bağdat şehri ile ilgili olarak Halife Mehdî zamanını ilgilendiren bir rivayete geçmek istiyoruz. Mehdî zamanında periyodik olarak Bizans topraklarına seferler düzenleniyordu. Bir seferinde Mehdî bu seferin başına oğlu Hârûnürreşîd'i komutan olarak tayin etmiş ve kendisini uğurlamak üzere Haleb'e kadar gelmişti (163/779).[90] İşte Bizans top-

---

87 Babû İshâk, s. 133; Strange, *The Lands*, s. 32.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 5; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 247 (trc. 257).

89 Taberî, *Târîh*, VIII, 44, 46. Tarihçi Zehebî bu rivayeti Bağdat'ın kuruluşu için nakletmiştir. Bk. İbn Tağriberdî, I, 340.

90 Eğanî'deki bir kayıtta, Semâlû gazvesi Mehdî'ye izafe edilir. Bk. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIII, 23; Taberî'nin bir kaydında, 110 yılında Muâviye b. Hişâm'ın Bizans topraklarına saldırarak Samâle veya Samle denilen bir yeri fethettiği söylenmektedir. Taberî, *Târîh*, VII, 54. Burası aynı yer olmalıdır. 215 yılında Halife Me'mûn tarafından Anadolu topraklarına gönderilen bir ordu da yine Samâlû denilen yeri fethetmiştir. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 391.

raklarına düzenlenen bu akınlar sırasında, Belâzürî'nin belirttiğine göre, halkın Semâlû dediği Damâlû halkı kuşatıldı. Şehir ahâlisi, aralarında Kûmis (veya Kûmî)[91] ailesinin de bulunduğu on aile için eman istediler. O da kabul etti. Onların şartları arasında birbirlerinden ayrılmamaları da yer alıyordu. Bağdat'ta Şemmâsiye mahallesine yerleştirildiler. Yerleştikleri bu mekâna Semâlû adını verdiler. Yine Belâzürî'nin naklettiği bir başka rivâyete göre Mehdî'nin vereceği karara göre Bağdad'a gönderildiler. Mehdî kendilerini bağışlayarak onları bu yerde topladı ve oraya Semâlû denilmesini emretti. Burada küçük bir yerleşim yeri oluşturdu.[92]

Bu bilgiler Taberî'nin kısaca naklettiği bilgilere, önemli görülebilecek bir farklılık dışında uygun düşmektedir. Tarihçinin verdiği bilgiler şu şekilde tercüme edilebilir: "Mehdî, Hâlid b. Bermek ve oğlu Hârûnürreşîd'i Bizans topraklarına gönderdiğinde, otuz sekiz günlük bir kuşatmadan sonra Semâlû halkı kendi ileri sürdükleri şartlarla teslim oldular. Şartlar arasında öldürülmemek, sürgün edilmemek ve birbirlerinden ayrılmamak vardı. Hârûnürreşîd bunları kabul etti. Yerleştiler, onlara tüm hakları verildi."[93]

Taberî, ya malum bir hâdisenin detaylarını vermemek, ya da kısaca geçiştirmek üzere yerleşilen bölgenin ismini vermiyorsa da, geldikleri yer Bağdat'tır ve rivayet aynı hâdiseye işaret etmektedir.

Belâzürî'nin ifadelerinden yönetim tarafından Şemmâsiye mahallesine yerleştirildikleri anlaşılıyorken, Taberî'nin ifadelerinde eman alan bu insanların kendi istekleriyle buraya yerleştikleri ortaya çıkıyor. Belki de Taberî'nin ifadelerindeki kısalık bizi bu yanılgıya götürmektedir. Ancak sonuçta İslâm ordusunun Bizans topraklarında

---

91 Harizmî'nin verdiği bilgilere göre iki yüz kişilik bir askerî güce komuta eden Bizans komutanının unvanıdır. Bk. el-Havârizmî, s. 148; Bosworth, "al-Khwarazmi", s. 30.

92 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 234 (trc. 244).

93 Taberî, *Târîh*, VIII, 146, 148.

yürüttüğü fetih hareketlerinden birisi sonunda, ele geçirilen ve kendilerine eman verilen bir grup hristiyan, Bağdat'ın önemli yerleşim birimlerinden, banliyölerinden birisi olacak Şemmâsiye'de iskân edilmişlerdir. Bu kişilere Taberî'nin de ifade ettiği üzere her türlü hak ve hürriyetin (ve veffâ lehüm) sunulması sonucunda, çok kısa bir müddet sonra halife Mehdî'den kiliselerini inşâ etme müsaadesi aldıklarını ve 163 (779) senesinde Semâlû Kilisesi'nin Bağdat'ın doğusunda Mehdî Nehri'nin kıyısında yükseldiğini ilginç bir örnek olarak kaydetmek istiyoruz.

Mehdî'nin bu kararına etken olan şeyleri hangi çerçeveye oturtabiliriz, sorusuna kaynaklardaki bilgilerin sınırlı oluşu sebebiyle cevap bulamıyoruz. Ama akla gelebilecek yorumlar arasında Mehdî'nin farklı bir mezhebe mensup olan bu Bizans hristiyanlarını bir denge unsuru olmak üzere Bağdat'ın önemli bir hristiyan mahallesine yerleştirildiğini veya biraz daha farklı bir bakış açısıyla, Bizans topraklarında Bizans Kilisesi'nin uygulamalarından rahatsız olan bu insanların, Hârûnürreşîd'le böyle bir anlaşma yapmış olduklarını düşünmek mümkündür.

Öte yandan tabii olarak, İslâm topraklarına yeni yerleştirilmiş olan bir hristiyan grubun dinî vecibelerini yerine getirmek üzere kiliselerini inşa edip edemeyecekleri gibi bir soru sorulabilecektir. Yakın çevrede bazı kiliselerin mevcudiyeti bilinmektedir. Kendilerine yeni bir kilise inşa etme müsaadesi verilmesi onların farklı bir mezhebe mensup oldukları düşüncemizi teyid edebilir. Diğer yandan mabetler kısmında genişçe incelendiği üzere halifelerin zaman zaman hristiyanların kilise yapmalarına müsaade ettikleri de burada tekrar hatırlanmalıdır.

Ebû Yûsuf Bağdat, Kûfe, Basra vb. şehirlerde oturan zimmîlerin cizyelerinin nasıl tahsil edileceği hususuna cevap verirken, gayrimüslimlerin İslâm kentlerinde yerleşmeye başlamış oldukları bilgisine de dolaylı olarak ışık tutmaktadır. Onun döneminde artık şehirler bü-

yümüş, gayrimüslim mahalleleri ile karışmış veya belli ihtiyaçlara binaen İslâm şehirlerine gayrimüslimlerin yerleşmelerine müsaade edilmiştir. Ebû Yûsuf, bu kişilerin halifenin tayin edeceği bir görevli tarafından tespit edilmelerini, vergi mükelleflerinin belirlenmesi ve durumlarına göre vergi alınması gerektiğini belirtirken vergi sınıfına tâbi olan gruplara örnekler verir. Bunlar arasında kuyumcu, manifaturacı, tüccar, uzman doktor vb. kazancı yüksek meslek sahiplerinden kırksekiz dirhem; terzi, boyacı, ayakkabıcı, saraç vb. meslek sahiplerinden ise on iki dirhem alınması gerektiğini belirtir. Bu mesleklerle uğraşanların kısmen toplumda ihtiyaç duyulduğu için İslâm şehirlerine yerleşmelerine müsaade edilmiş olduklarını düşünebiliriz. Kentlerin hristiyan yerleşim yerlerini de içine alarak sınırlarını genişletmesi sebebiyle karma bir toplum oluştuğu için olsa gerektir ki, Ebû Yûsuf, Halife Hârûnürreşîd'e gayrimüslimlerin İslâm kentlerinde oturmalarına izin verilebileceğini belirtir.[94]

Samarra: Bağdat'ın inşasından yetmiş beş sene geçmişti. Halife Mu'tasım hilafet merkezini değiştirmek istedi. Halife, Harbiye grubu tarafından düzenlenebilecek bir ihtilalde askerlerini kaybedebileceği korkusunu dile getirerek Ebü'l-Vezîr Ahmed b. Hâlid'i 219 (834) senesinde Samarra civarında bir yer almakla görevlendirdi.[95] Önce Bağdat'a dört fersah uzaklıkta Berâzân'a yerleşildi. Daha sonra burasının havası iyi olmadığı için Kâtül'de Cerâmikalıların ve Nebatlıların oturduğu bir yerleşim yerinde bir köşk yapıldı. Ardından halk burada yerleşmeye başladı (220/835). Bağdat'ta az sayıda insan kaldı. Fakat

---

94 Ebû Yûsuf, s. 123, 127. Ebû Yûsuf'un bunu Hz. Ömer'e izafesi ise ilginçtir. Bernard Lewis kısa bir süre sonra yeni kurulan bu şehirlerin çevresinde Arap meskünlerinin ihtiyaçlarını karşılayan zanaatkârların, tüccarların memur ve işçilerin, şehirlerin etrafında mahalleler oluşturduklarını belirtirken muhtemelen bu gelişmeleri göz önünde bulundurmaktadır. Bk. Lewis, s. 63.

95 Taberî, *Târîh*, IX, 17; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 53-54; Babû İshâk, s. 133. Diğer rivayetlerde Türk askerlerinin Bağdatlılara verdiği eziyetler sebebiyle Mu'tasım'ın Bağdat dışına yerleşmek istediği şeklinde yer alan rivayetleri yadsınan yeni güç için söylenmiş muhalif sözler olarak düşünebiliriz. Bk. Taberî, *Târîh*, IX, 18.

halk orada aşırı soğuk ve zeminin sert oluşu, bina yapımının güçlüğü sebebiyle şikâyetlerini artırınca, Ahmed b. Hâlid, Samarra denilen yere gelmiş, çevrede yaptığı araştırmalardan sonra bu toprakları orada yaşayan hristiyanlardan dört bin dinara satın almıştır. Veziriye köşkü burada inşa edilmiş ve şehir kısa sürede gelişmiştir (221/836).[96]

Taberî ve Mes'ûdî tarafından sunulan rivâyetler üzerinde düşündüğümüzde, Samarra topraklarının beş yüz dirhem veya dört bin dinar gibi aralarında denge bulunmayan rakamlarla satın alınmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Muhtemelen orada satın alınan bütün topraklar için dört bin dinar harcanmış olmalıdır ve Taberî'deki ifadelerden de satın alma işleminin parça parça yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim orada bulunan bir kilise ve arazisi beş yüz dirheme satın alınmıştı. Hâkânî adı verilen bahçe için de beş bin dirhem ödenmişti.[97] Gerek Kâtül'de yaşayan gerekse Samarra topraklarında bulunan hristiyanların bu iskânla birlikte ne yaptıklarıyla kaynaklarımız pek ilgilenmemişlerdir. Bu kişiler yakın çevredeki hristiyan yerleşim yerlerine dağılırken, satın alınan bölgede mevcut olan kilise de muhtemelen yıkılmış olmalıdır.

Daha sonraları Mütevekkil, Samarra yakınlarında Mâhûze denilen yerde Ca'feriye'yi inşa etti. Orada yeni bir şehir oluştu. Mütevekkil çevrede ıktalarda bulundu. Bu gelişmeler sonucunda Samarra'dan daha büyük bir şehir oluştu. Ama ne yazık ki, inşa ettirdiği sarayda öldürüldü. Ardından gelen halifelerle halk tekrar Bağdat'a döndü.[98]

---

96 Le Strange, bunu sadece manastırın fiatı olarak verir. Bk. *The Lands*, s. 54. İbn Ebî Üsaybia bu manastırın ismini Benü's-Sakr olarak verir. İbn Ebî Üsaybia, s. 235. Bu yer Mu'tasım ve Vâsık zamanında Itâhiyye diye, daha sonraları ise Muhammediyye diye biliniyordu.

97 Taberî, *Târîh*, IX, 17; Mesûdî, *Mürûc*, IV, 53-54.

98 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 143.

Kahire: İlginç bir örnek olarak burada Kahire'ye de temas etmek istiyoruz.[99] Fâtımîlerin başkenti olarak kurulan Kahire, Fustat ve banliyölerinin kuzeydoğusunda, Fâtımî komutanlarından Cevher tarafından 359 (970) yılında kuruldu. Şehir sınırları içinde kalan Izâm Manastırı istimlâk edilerek Kahire binalarının yapımında kullanıldı. Yerine bir mescid inşa edildi.[100] Kahire halife ve ordusuna ait bir şehir olarak inşa edildi. Fustat eski canlılığını devam ettirdi. Fustat'ın sünnî müslüman halkı yeni kurulan şehre davet edilmedi. Kahire'de çalışanlar gün bitiminde Fustat'a geri dönüyorlardı.[101] Fâtımîler döneminde Fustat'ta hristiyanlar kesin ayırımlar olmaksızın müslümanlarla birlikte yaşadılar. Babilon gibi eski hristiyan yerleşim yerleri yine aynı özelliklerini korudular. Fustat'ta müslüman ve hristiyan mahalleleri şeklinde bir oluşum gözlenmedi.[102]

Kâhire, saray ve orduya has oluşunun getirdiği bir hususi yapı itibarıyla kuruluşundan (360/970) itibaren gayrimüslimler tarafından iskân olundu. Cevherî'nin Rum ırkına mensup olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan Kahire'de Rumlara has Hârâtü'r-Rûm diye adlandırılan iki Rum mahallesinin daha başlangıçta tesis edilmiş olması bizi şaşırtmamaktadır. Bu mahallelerden Hârâtü'r-Rûm es-Süflâ, Bâbü'z-Züveylâ'nın kuzey doğusunda, Hârâtü'r-Rûm el-Cüveyniye (Cevvâniye) ise Bâbu'n-Nasr'ın güneyinde yer aldı. İbn Tağriberdî, kendi döneminde

---

99 Kahire örneği ile bir karşılaştırma yapılması için burada Mısır'da Kahire yakınlarında kurulmuş olan diğer yerleşim yerleri hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz. Sâlih b. Ali el-Abbâsî ve Ebû Avn, Emevî halifesi Mervan'ın peşine düşerek Mısır'a girdiklerinde askerleri Yeşkur Dağı eteklerindeki sahrada konaklamışlardı. Ebû Avn burayı beğenerek orada bir yerleşim yeri oluşturmuş ve burası askerlerin yerleşim yeri olduğu için Asker veya Muasker adını almıştı. Ahmed b. Tolun şehri yeniden düzenlerken, hristiyanlara ait bir mahalle tayininde bulunmamıştı. İbn Tağriberdî, I, 326; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 315.

100 Muhyiddin b. Abdü'z-Zâhir'in *er-Ravdatü'l-Behîme* isimli kitabından naklen İbn Tağriberdî, IV, 34.

101 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 363, 364; Becker, "Kâhire", s. 83.

102 Doris Behrens, s. 120.

bu iki Rum mahallesinin bu isimleri ve özelliklerini koruduğunu, sadece er-Rûm el-Cevvâniyye isminin insanlara zor geldiği için kısaltılarak Cevvâniye şekline dönüştürüldüğünü söyler.[103] Bu mahallelere yerleşenler Fâtımî ordusuna bağlı olarak paralı askerlik yapan grekler ve kâtiplik yapan hristiyanlardı. Aslında, Rum mahallelerinin yanısıra Kahire etnik çehrelere bölünmüş bir vaziyette idi. Şehirde Franklar da bulunuyordu ve Hızânetü'l-Bünûd'un yakınındaki Fâtımî silahhânesinde çalışıyorlardı. Şehirde zamanla Türkler, Berberîler ve Ermeniler için de mahallelerin oluştuğu kayıtlarda yer almaktadır.[104]

Ya'kûbî patrikliğine merkezlik etmiş olan ve İslâm fetihleri sırasında da bu mevkiini korumuş olan Hârâtü'z-Züveylâ'nın, zamanla hristiyanların yaşadığı bir mahalle halini alışı da bu dönemlere rastlar.

Fâtımî halifelerinden Halife Muizz Kahire'de saray binalarını oluştururken yıktırdığı bir manastır yerine, Handak mevkiinde bir kilise yapılmasına müsaade etmişti. Dolayısıyla, Muizz zamanında Handak hristiyanlara ait bir yerleşim yerine dönüşmüş oldu.[105] Daha sonraki bir dönemde, Fâtımî halifesi Hâkim, Maks'daki kiliseleri yıkınca, Kıptîler bunun yerine Handak'ta yıkılanın yerine yenisini yapma müsaadesini aldılar. Makrîzî ayrıca Hâkim'in Rum mahallesini yıktırdığını belirtir. Dolayısıyla Handak mutlak bir hristiyan yerleşim yerine dönmüştür. Halife Mu'tasım'ın (427-487/1036-1094) Ermeni veziri Bedrü'l-Cemâlî zamanında da büyük sayıda Ermeninin Kahire'ye yerleştirildiği bilinmektedir.[106]

---

103 İbn Tağriberdî, IV, 42. Bu kaynakta Cevvâniyye olarak geçer. Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 5, 8, 14, 464, 471, 511; Doris Behrens, s. 122. Şehirde ayrıca bir de yahudi mahallesi vardı. Başlangıçta Cevderiyye'de bulunan bu kısım, Hâkim'in bu mahalleyi yıkmasından sonra, Hârâtü'z-Züveyle'ye taşındı. Bu mahalle günümüze kadar yahudi izlerini korumuştur. Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 5, 464; Doris Behrens, s. 122; Becker, "Kâhire", s. 83.

104 İbn Tağriberdî, IV, 42; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 444; Doris Behrens, s. 122.

105 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 290, 507; Doris Behrens, s. 122.

106 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 8, 511; Doris Behrens, s. 122.

2. HRİSTİYANLARA AİT ESKİ YERLEŞİM YERLERİ VE BURALARA MÜSLÜMANLARIN YERLEŞMESİ

İslam topraklarına katılan hristiyan yerleşim birimlerinde müslüman fatihler, anlaşma şartlarına göre şehirlere bir miktar asker bırakıyor ve ardından yeni bölgelerin fethine kalkışıyorlardı. Fethedilen yerlere halkın ibadet ihtiyaçlarını karşılamak ve ortaya çıkan hukukî problemleri halletmek için kadılar tayin ediliyordu.[107] Bazen evlerin bir kısmına el konuluyor, bazen de terkedilen yerlere malik olunuyordu. Neticede müslümanlar tarafından yeni kentlerin kurulması yanında hristiyan kentlerine müslümanlar yerleştiriliyor, en azından öncelikle müslüman askerlerin konaklamasına zemin hazırlanıyor, ardından aileleriyle birlikte bu kentlere yerleştiriliyorlardı.[108]

Beytü'l-Makdis anlaşmasına göre, yerli hristiyan halk dışında, gerek yahudiler gerekse Bizanslılar şehri terketmek durumunda idiler. Onların ellerinde bulundurdukları şeyler ganimet olarak ele geçirilmiş, Bizanslılarla gitmek isteyenler için ise mal-mülk garantisi sunulmuştu.[109] Ebû Ubeyde Lazkiye'yi savaşla fethettiğinde, hristiyanların bir kısmı Yüseyyid'e kaçmıştı. Daha sonra topraklarına dönmek üzere eman talebinde bulunduklarında kendilerine sahip oldukları şeyler iade edilmişti.[110] Bunlar dışında Dımeşk, Hıms ve Haleb gibi kentlerde müslüman askerler kente yerleştirilmişti.

Hz. Ömer'in fetih bölgelerindeki hristiyan kentlerinde iskân edilen müslümanlara söylediği anlaşılan bir tavsiyesinde yer alan şu ifadeler gayrimüslimlerle birlikte yaşamanın genel bir çerçevesini çizmeye yönelik olsa gerektir: "...domuz çiftlikleri size komşu olmasın, salibi de aranızda göstermesinler..."[111]

---

107 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 192 (trc. 201).

108 Belâzürî'nin verdiği bilgilere göre, es-Sımt b. el-Esved el-Kindî, Hıms'taki evleri askerleri arasında taksim etmişti. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 187 (trc. 196).

109 Taberî, *Târîh*, III, 609.

110 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 181 (trc. 189).

111 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 159-160; Abdürrezzâk, 10003.

Bugün için sadece Serahsî'nin nakilleriyle malik olabildiğimiz Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbü Siyeri'l-Kebîr*'inde yer alan aynı konuyla ilgili daha mükemmel bir varyantta, bu emirlerin Hz. Ömer tarafından Şam'daki müslümanlara gönderildiği açıkça ifade edilir. Kitabın şarihi Serahsî, yukarıya aldığımız iki maddeyi izah ederken, kendi döneminin uygulamalarından veya mezhebinin temel prensiplerinden bir hayli etkilenmiş olmalıdır ki, küçük bir noktayı gözden kaçırmış ve "müslüman kentlerinde haçı çıkarmaları, domuz yetiştirmeleri yasak olmakla birlikte, sulh yapılan kentlerde açığa çıkarmadan, kendi evlerinde, kiliselerinde yapmalarına engel olunmaz" demektedir.[112]

Hâlbuki Hz. Ömer bu emirleri bir İslâm kentine değil, müslümanlar tarafından ele geçirilmiş hristiyanların yaşadığı bir kente, yani sulh yapılarak ele geçirilen Şam'a göndermiştir. Hz. Ömer'in uyarıları, bu kentte yerleşecek olan müslümanların gözetecekleri toplumsal düzenlemeler ile ilgilidir ve biz bu rivayetten, Hz. Ömer'in, sulhle ele geçirilmiş bir kentte bile hristiyanların haçlarını sokaklara çıkarmalarına, şehir içinde domuz yetiştirmelerine müsaade etmediğini anlıyoruz.[113]

Netice olarak, fetihler akabinde ele geçirilen kentlere yerleşilmesi dolayısıyla ortaya çıkan bu yeni durumda hristiyanların şehir içinde veya şehre çok yakın yerlerde domuz çiftlikleri kurmalarına ve bu şehirlerde haçı alenî olarak göstermelerine müsaade edilmemiştir. Daha genel bir ifade ile bir yandan müslümanların ayrı yerleşim yerleri oluşturmalarını isteyen Hz. Ömer, öte yandan hristiyanlarla paylaşılan kentlerde bazı düzenlemeler yapmıştır.

---

112 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 56, 57.

113 Bu düşüncelerin ortaya çıkmasından önce olduğunu düşünebileceğimiz bir ilginç gelişme -*Fütûhu'l-Büldân* adlı eserinde rastlayamadığımız halde- Belâzürî'den naklen Yâkût'ta dikkatlerimizi çekti. Rivayete göre, müslümanlar ele geçirdikleri Tekrit'te, bir mescid inşa ettiler. Bu mescid ortalıkta dolaşan domuzların girmesine mani olmak için yükseltilerek inşa edilmiş idi. Krş. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 39; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 466 (trc. 478).

Yukarıda zikrettiğimiz şehirler dışında, fetihler sırasında ele geçirilen, ama pek fazla büyük ve önemli olmayan hristiyan yerleşim yerleri de zamanla gelişme imkânı bulmuştur. Meselâ Musul, küçük bir kentti. Bir kale ve birkaç kiliseden oluşuyordu. Bu kiliselerin etrafında hristiyanların evleri yer alıyordu. Bu yerleşim yerinde bir de yahudi mahallesi vardı. Hz. Ömer'in, Utbe b. Ferkad'i görevden alarak Herseme b. Arfece'yi Musul'a tayin etmesinden sonra, yeni kumandan burayı şehir haline getirdi. Oraya Arapları yerleştirdi. Herseme ardından Hadîse denilen küçük bir hristiyan köyüne geldi. Herseme burasını da şehir haline getirdi ve bazı Arap ailelerini buraya yerleştirdi.[114] Böylece müslümanlarla hristiyanların birlikte yaşadıkları kentler ortaya çıktı.

Bu kentlerde yerleşen müslümanlar hristiyan komşuları ile çoğu zaman aynı mahallelerde yaşıyor, bazen kentin durumuna göre ayrı mahallelerde bulunuyorlardı. Ama neticede aynı kentte sosyal hayatı paylaşıyorlardı. Ebü'd-Derdâ'nın bulunduğu Şam'da hristiyan mahallelerinde Bizanslıların kentten ayrılmasıyla boşalan yerlere yerleşen müslümanlar onların arasında bulunuyor ve onlarla sosyal münasebetlerini sürdürüyorlardı. Müslüman ailelerden birisi komşu hakkı olarak hristiyanlardan birisinin kestiği kurbandan yiyebilmişti.[115]

Fetihlerle müslümanların karşısına üç özel durum çıkmıştı. Bunlardan birisi fetihler sırasında ihtiyaca binaen ele geçirilen kentlerde müslümanların, şehirlerde hristiyan mahallelerindeki bazı evlere yerleşmeleridir. Bu yerleşme dolayısıyla şehirler karma bir yapı arzetmiştir. Bir diğer durum müslümanların küçük bazı hristiyan yerleşim yerlerini şehirleştirme gayretleridir. Bu durumda müslümanlar hristiyanların yerleşim yerleri dışında ayrı mahalleler oluşturmuşlardır. Üçüncü durum ise müslümanlar tarafından yeni kentlerin kurulmuş olmasıdır. Bu kentlerin gayrimüslimlerin yaşadığı yerlerden ayrı yer-

114 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 465 (trc. 477-478).

115 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 251.

leşim yerleri oluşturma gayesi taşıyıp taşımadığını söyleyebilmek mümkün değildir. Ancak kaynakların sunduğu bilgiler çerçevesinde şunları kesin olarak bilmekteyiz ki bu yeni kurulan kentlerde gayrimüslimler için mahalle tesisi söz konusu olmamıştır. Lâkin bu kentlerin hristiyan yerleşim yerlerine yakın yerlerde inşa edilmiş olması bazı gelişmeleri beraberinde getirmiş, zamanla şehirlerin büyümesi üzerine müslümanlar tarafından tesis edilen şehirler ile gayrimüslimlere ait olan eski yerleşim yerleri birleşmiştir. Buna bağlı olarak Übülle'ye yakın bir yerde kurulan Basra'da şehrin büyümesi ve yeni oluşan yerleşim alanlarıyla birlikte tümüne Basra denilmesi sebebiyle bir piskoposluktan bahsedilebilmektedir.

3. İSKÂN BAKIMINDAN SINIR KENTLERİ

Sınır (Suğûr) kentlerinin genel özelliği, şehirlerin zaman zaman Bizanslılarla müslümanlar arasında el değiştirmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden de şehirlerde yerleşen nüfusa göre şehrin dinî kimliğini netleştirmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bazen bu şehirler korunma özelliğini kaybetmiş ve şehre çevredeki hristiyanlar yerleşmiş ve müstakil hristiyan kentleri ortaya çıkmış, bazen de halifeler, şehrin savunmasını gerçekleştirdiği için hristiyanlarla müslümanların birlikte yaşadığı kent görünümü arzetmiştir.

İlk fetih hareketleri sırasında Iyâd b. Ganem'in gönderdiği Habîb b. Mesleme el-Fihrî tarafından fethedilen Malatya, bir müddet sonra elden çıkmış, Halife Muâviye Şam ve Cezîre valisi olunca aynı komutan tarafından tekrar fethedilmiş ve şehre asker yerleştirilmiştir. Burası yaz seferleri için bir güzergâh olmuştur.

Abdullah b. Zübeyr'in hilafet iddiasında bulunduğu günlerde müslümanlar şehri terketmiş, bunun üzerine Bizanslılar şehre hücum ederek tahrip etmişler, ardından da bölgedeki Ermeni ve Nebatlı hristiyanlardan bir grup şehre gelerek yerleşmişlerdir. Böylece kent hristiyanların meskün olduğu bir yerleşim yeri haline gelmişti.[116]

---

116 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 261-262 (trc. 266).

Muhammed b. Sa'd ve Vâkıdî'nin bildirdiklerine göre, müslümanlar 83 (702) yılında Abdullah b. Abdülmelik'in Turanta'ya sefer düzenlemesinden sonra Malatya'ya gelmişler ve oraya yerleşmişlerdir. Ömer b. Abdülazîz zimmî durumundaki Turantalıları da Bizans saldırılarından zarar görmemeleri için Malatya'ya yerleştirmişti. Şehir 123 (741) yılında Bizanslılar tarafından kuşatılmış, ama Halife Hişâm b. Abdülmelik'in şehre yardım için yola çıkmasıyla kuşatma kaldırılmıştır. 133 (750) yılında Bizans İmparatoru Constantin tarafından kuşatılan şehir Cezîre'deki karışıklık nedeniyle Bizanslılara teslim olmuş, daha sonra Konstantin'in emriyle boşaltılıp yıkılmıştır.[117] Abbâsî devletinin kuruluşunun hemen akabinde şehir yeniden iskâna açılmış, ancak Ebü'l-Abbâs zamanında Bizanslılar tarafından yeniden kuşatılmıştır. Bizanslılar şehre bir müddet hâkim olmuşlar, ancak ellerinde tutamamışlardı. Zira Halife Ebû Ca'fer Mansûr daha sonra Malatya'yı ele geçirerek buraya müslümanları yerleştirmişti.[118]

Buna ilave olarak Halife Mansûr, Mervân b. Muhammed'in Massîsa yakınlarına yerleştirdiği gayrimüslim aileleri şehre getirdi. Kendilerine ekip biçtikleri bahçelere karşılık olmak üzere şehirde arsalar verdi. Onların eski evlerini yıktırdı. Yeni ev yapmaları için yardımda bulundu. Bizanslılar şehri ani bir baskınla tahrip ettiler. 139 (756)'da Mansûr şehri tekrar tahkim ettirdi. Bu sefer şehir, ordugâh olarak tesis edildi. Emniyet sağlandığı için halk yeniden şehre döndü. Halife Hârûnürreşîd zamanında Bizanslıların bir saldırısı bertaraf edildi.[119]

---

117 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 261-263 (trc. 266-268).

118 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zeman*, s. 8.

119 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 226-227, 263-264 (trc. 237-238, 269-270).

4. HRİSTİYANLARA UYGULANAN TEHCİRLER

Hz. Ömer, 20 (641) yılında Necrânlı hristiyanları,[120] siyasî bir takım gelişmelerden dolayı, yurtlarından sürerek, Irak (Kûfe yakınlarındaki Necrâniyye) ve Şam topraklarında iskâna mecbur tuttu.[121]

Kaynaklarda tehcir sebepleri olarak farklı hususlar zikredilmektedir. Belâzürî'de ve İbn Sa'd'da yer alan rivayetlere göre Necrân hristiyanları, anlaşma şartları arasında yer alan riba yememe şartına muhalefet ettikleri için sürülmüşlerdi.[122] Hamîdullah bu görüşü tercih ederek, Necrân vadisindeki bütün hristiyanların göçe zorlanmadığını, sadece faiz alma-verme suçunu işleyenlerin sürüldüğünü iddia etmektedir. O, hicrî üçüncü asır coğrafyacılarının Necrân'da hâlâ hristiyan bulunduğundan bahsetmelerini de görüşlerini teyit etmek üzere delil olarak zikretmektedir. Bekrî isimli coğrafyacının Necrânlıların Hz. Ömer tarafından sürülmediği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu, bunun da muhtemelen kısmen tehcir ile aynı şeyi ifade etmek üzere zikredilmiş olabileceğini vurgulamaktadır.[123]

---

120 Onlarla aynı dönemde Hayber Yahudileri de sürülmüşlerdir. Buhârî'de yer alan rivayetlerden onların Teymâ ve Erîha'ya sürüldükleri anlaşılmaktadır. Buhârî, Humus, 73, İcâre, 22, Muzâraa, 17.

121 Ebû Yûsuf, s. 73. Belâzürî'de yer alan sebepleri şöyle sıralayabiliriz: a- Nüfuslarının çoğalması b-Tefecilikle uğraşmaları c- İslâmiyet'e zarar verebilecek bir potansiyele sahip olduklarının tespiti d- Hz. Peygamberin "İki din bir arada olmasın", şeklindeki emri. Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 89-90 (trc. 94-96). Hayber yahudilerinin tehciri de aşağı yukarı aynı tarihlere rastlar. Necrân ve Hayber gayri müslimlerinin tehciri hususunda kaynaklarda yer alan rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bk. Fayda, *Hz. Ömer*, s. 183-187.

122 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 212-213 (trc. 223); İbn Sa'd, I, 358. Belâzürî'de Necrânlı yahudilerin, Necrânlı hristiyanlarla birlikte bu vesikada yer aldıkları, zira onlara tabi bir statüde oldukları ifade edilmektedir. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 89 (trc. 95).

123 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 624. Hamîdullah Bey'in görüşlerini teyit edebilecek bir bilgi tehcir bölgelerindeki yahudiler için söz konusu edilebilir. İbn Hişâm'da yer alan bilgilere göre, Hz. Ömer bu kararını uygulamak istediği zaman yahudilere gelerek Hz. Peygamber, "Arap Yarımadası'nda iki din bir arada olmayacak" dediğini belirterek kendilerini süreceğini ifade etmiş ve yanında Rasûlullah'tan bir ahdi olanlar için anlaşma şartlarına uyacağını, ahdi olmayanları ise tehcir edeceğini ifade etmiştir. İbn Şihâb'tan naklen, İbn Hişâm, III-IV, 356-357.

Bekrî'nin *Mu'cem*'inde yer aldığını belirttiği rivayetle Muhammed Hamîdullah'ın ulaştığı netice dikkatlice incelendiğinde Hamîdullah'ın bir zühul eseri şu hususları gözden kaçırdığı ve yanlış bir sonuca ulaştığı anlaşılmaktadır:

Bekrî, Arap Yarımadasının (Cezîretü'l-Arap) beş bölgeye (Tihâme, Hicaz, Necd, Arûd, Yemen) ayrıldığını[124] ifade ettikten sonra bu bölgeleri tanımlamaktadır. Hicaz bölgesine ait birbirinden oldukça farklı tarifleri zikreden Bekrî bunlardan birisi de Halîl'in görüşleridir, diyerek şu satırları sunmaktadır:[125] "Hicaz, Gavr ile Şam'ı, Tihâme ile Necd'i birbirinden ayırdığı için bu isimle bilinir. Cüreş, Cezîretü'l-Arap'tandır, Necrân Cezîretü'l-Arap'tandır. Ömer, Cezîretü'l-Arap'tan gayrimüslimleri çıkardı. Sadece, Yemâme ve Bahreyn'deki gayrimüslimleri çıkarmadı. Çünkü burası Arûd diye biliniyordu."

Bekrî, bu görüşü aktardıktan sonra, Harbî'nin şu sözlerini de nakletmektedir: "Halîl ve Muhammed b. Fadâle'nin bu sözleri zayıf bir görüştür."[126]

Yani Hamîdullah'ın zikrettiği gibi Bekrî'nin gayrimüslimlerin Arap Yarımadası'ndan sürülmediğine dair bir görüşü yoktur. Ayrıca bu düşüncede olanların meseleye bakış açıları ve rivayetleri de zayıf bulunmuştur. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için pekçok kaynakta yer alan Hz. Muhammed'in "Arap Yarımadası'nda iki din bir arada olamaz" veya "Hicaz'dan onları sürün" şeklindeki rivayetleri üzerinde durmamız gerekmektedir. Ayrıca Abdürrezzâk'ta yer alan bir rivayette, Hz. Ömer zamanında Himyer'de yahudilerin mevcudiyetinden bahsedilmektedir.[127]

---

124 Bekrî, I, 5-7.

125 Bekrî, I, 10-13.

126 Bekrî, I, 12.

127 Abdürrezzâk, 9862.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Arap Yarımadası ve bölgeleri için yapılmış olan birbirinden oldukça farklı tanımlar mevcuttur. Bizzat Bekrî, Necrân maddesinde, Necrân'ın Hicaz'a dâhil olduğu görüşündedir. Ayrıca daha önce verdiği bilgiler arasında da Necd ile Tihâme'yi birbirinden ayıran bölgeye Hicaz denildiğini zikreder. Ayrıca Mezhic topraklarından Feyd topraklarına kadar uzanan üçgene Hicaz denildiği görüşünü de ilave eder.[128] Aslında kaynaklarda, "gayrimüslimlerin Hicaz'dan sürülmesi" ile ilgili ifadelerde, bu kavram kargaşasını açıkça gösteren ifade farklılıkları vardır. Bir grup rivayette "Ardu'l-Arab" veya "Ardu'l-Hicaz" ifadeleri yer almaktadır. Rivayetlerin bir kısmı da genişletilmiş bir coğrafya olarak "Cezîretü'l-Arab" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[129]

İbn Ömer'den gelen bir nakil Halife Ömer'in gayrimüslimleri Hicaz'dan sürdüğünü açıkça ortaya koymaktadır.[130] Hatırlanacağı üzere Hz. Ömer Hayber yahudilerini Teymâ ve Erîha'ya sürmüştü. Bu yerleşim yerleri Arap Yarımadası'ndandır. O halde Hz. Peygamberin sözü Hicaz'la ilgili olmalıdır.

Biz, Hz. Muhammed'in, "Hicaz topraklarından gayrimüslimlerin sürülmesi" talebini, Hz. Muhammed'in kendi hayatında başlattığı bir adıma muvafık düşen bir istek olarak görüyoruz. Hz. Muhammed'in attığı siyasî bir adım, onun haleflerinden Hz. Ömer tarafından siyasî şartlar uygun düştüğü için neticelendirilmiştir.

Hz. Ömer'in bu uygulamasından bir müddet sonra -Emevîler döneminde- Arapçılık fikirleri oluşmuştu. Bir başka açıdan Müslümanların gayrimüslimlere gün geçtikçe artan reaksiyonlarının bir neticesi ve belki de bu arada hristiyanların geri dönme çabalarının oluştuğu bir dönemde hadisin tüm Arap Yarımadası'nı kapsayacak şekilde bir

---

128 Bekrî, I, 9, 11, IV, 1298-1299.

129 Abdürrezzâk, 9984, 9985, 9987, 9990, 9992.

130 Abdürrezzâk, 9989, 9993.

anlam kazanmış olduğunu düşünebiliriz. Muhtemelen halifelere yaklaşmasını bilen hristiyanlar zaman içinde geri dönmeyi başarmışlardır.

Bizi bu düşünceye götüren bir başka delil de hristiyanların talepleridir. Onlar ilk halifelerden itibaren bazı tavizler koparmayı denemişlerdir. Bu kişiler aslına bakılacak olursa, Hz. Ömer'den çok kısa bir süre sonra Hz. Ali'den kendilerini Yemen Necrân'ına geri döndürmesini talep etmişlerdi. Ancak o, Hz. Ömer'in onları sürdüğünü, onun kararından vazgeçemeyeceğini belirtmişti.[131]

Necrân hristiyanları geri dönmeyi başaramayınca, daha sonraki tarihlerde zaman zaman halifelere gelerek, daha önce kişi başına yapılmış toplu vergi anlaşmasında yer alan kişilerin ölmesi veya müslüman olmaları nedeniyle vergi nispetinin azaltılması yönünde de taleplerde bulunmuşlardır. Onların bu yöndeki talepleri zaten Necrân hristiyanlarının tamamının tehcir edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû Muhammed el-Esved'in, oğlu Ebû Zeyd el-Abşemî Yemen'de Necrân yakınlarına yerleşince, onun hristiyanlaşacağı yönündeki korkularını dile getirmesine bakılacak olursa, o dönemde Necrân'da hristiyanların yoğun bir nüfusa sahip olduklarını kabul etmek gerekecektir.[132] Zeydî imamlarından Yahyâ b. Hüseyn'in (ö. 325/937) hicrî 284 yılında Yemen'den ordusuyla çıkıp Necrân'da hristiyanlarla bir sulh imzalamış olması da bu düşüncemizi teyit etmektedir.[133]

Muhtemelen üçüncü hicrî asırda Hanbelîlerin, Hicaz'da gayrimüslimlerin iskân edilemeyeceklerine dair görüşlerinde ısrarlı oluşları bu hususun bir uzantısı olsa gerekir.[134] Daha sonraki dönemlerde de bu problem tartışılmıştır. Âlimler arasında ortaya çıkan görüş farklı-

131 Ebû Yûsuf, s. 74.

132 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 83-84.

133 Fayda, *Hz. Ömer*, s. 193.

134 Ebû Ya'lâ, s. 195.

lıklarının temel sebebi bize göre, Arap Yarımadası ve bölgeleri ile ilgili olmak üzere yapılan tariflerdir. Miladî on yedinci yüzyılda Yemen'de gayrimüslimlerin durumu ile ilgili tartışmaların temelini de yine aynı sorun teşkil etmiş ve âlimler uzun tartışmalardan sonra Cezîretü'l-Arab ifadesinin yalnızca Hicaz olarak ele alınması gerektiği hususunda karar birliğine varmışlardı.[135] Bununla birlikte miladî 1679 yılında farklı bir düşünce daha ağır basmış ve bu bölgedeki yahudiler çeşitli yerlere sürülmüşlerdir. Lâkin kısa bir süre sonra tekrar geri dönmüşlerdir.

On yedinci yüzyılın sonlarında San'a kadılığı yapmış olan Hüseyn b. Muhammed'e (ö. 1119/1707) ait bir risale bu uygulama ile ilgili olup, yahudilerin Yemen'den çıkarılmalarının dinî bir temeli olmadığını savunur. Görüşlerini ileri sürerken hadislerde dikkatleri çeken Cezîretü'l-Arap ifadesinin umumî bir ifade olduğunu, Hicaz'ın ise hususî bir uygulama olduğunu belirtir ve bazen hükümlerde âm zikredilerek hâssın uygulandığını belirtir. Bu görüşünü de ehl-i kitâp ile savaşı emreden âyet-i kerîme ile açıklar. Ona göre ehl-i kitâp ile savaşılmasını emreden âyet-i kerîme âmdır. Ancak cizye verdikleri sürece onlarla savaş söz konusu değildir. O ayrıca sahabe ve tâbiîn dönemlerinde Yemen'de gayrimüslim varlığına rağmen onlarla ilgili hiç bir uygulamanın mevcut olmadığını da zikreder.[136] Bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in Dûme hristiyanlarını da Hire'ye sürdüğüne dair haberler görülür. Ama rivayette yer alan dikkat çekici tarihi hatalar coğrafyacı Yâkut tarafından ortaya konularak reddedilir.[137]

Yukarıda zikrettiğimiz hususlardan dolayı, Necrân topraklarında yaşayan hristiyanlardan sadece belli bir kısmının tehcir edildiği fikrine katılamıyoruz. Aslına bakılacak olursa, ilk dönem uygulaması

---

135 Michela Fabbro, "Al-Husayn Ibn Muhammad b. Saîd b. İsa Al-Lâî Al-Mağribî: Risâla fî Baqâ al-Yahûd fî Ard Al-Yaman", *Islamochristiana*, XVI (1990), s. 68.

136 Fabbro, s. 70-74.

137 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 487.

kaynaklarda açık bir şekilde yer almaktadır. Bu durumda, sonraki dönemlerde idarecilere yaklaşarak belli imkânları koparmış olan hristiyanların geri dönebilme hakkını elde etmiş olmalarını kabul etmek daha uygun olacaktır. Üçüncü yüzyıl coğrafyacılarının kayıtlarında Necrân'da hristiyanların mevcudiyetine rastlanmasının sebebi bu durum olmalıdır.[138]

Hz. Ömer dönemine ait önemli örneklerden birisi de Arbessüs bölgesindeki hristiyanların tehciridir. Bizans sınırında oturan bu hristiyanlar, kendileriyle Bizanslılar hakkındaki bilgileri Müslümanlara aktarmak üzere anlaşılmış olmasına rağmen Bizanslılar lehine casusluk yapmakta ve müslümanlara Bizanslılar hakkında bilgi vermemekte idiler. Bölge sorumlusu Hz. Ömer'e durumu aktarmış, o da "Sahip oldukları şeylere iki misli fiat vererek yurtlarından sürülmeyi teklif etmesini, eğer kabul etmezlerse kendilerine bir sene süre tanıyarak şehri yıkmasını" bir çözüm olarak getirmişti. Sonuçta Arbessüs halkı birinci teklifi kabul etmemiş ve bir sene sonra şehirleri yıkılmış, şehir ahalisi çevreye dağılmıştı.[139]

Yeri gelmişken Hz. Ömer döneminde uygulanan tehcirlerde gayrimüslimlerin herhangi bir haksızlığa uğratılmadıklarını ifade etmek istiyoruz. Belâzürî, Hz. Ömer'in Necrân halkının tehciri sırasında, onların topraklarını ve mallarını satın aldığını belirtir. Mâverdî de Fedek arazilerine kıymet biçerek, Hz. Peygamber dönemi anlaşmalarının bir uzantısı olarak kıymetinin yarısını (60.000 dirhem) verdiğini, Vâdi'l-Kurâ'ya da değerinin tamamını (90.000 dirhem) verdiğini belirtir.[140] Biraz önce verdiğimiz örnekten anlaşılacağı üzere Hz. Ömer dönemi tehcirlerinde gayrimüslimlere herhangi bir zulüm söz konusu

---

138 Ömer b. Abdülazîz'in valiliği (Velîd b. Abdülmelik zamanı) sırasında Medine'de sihirbazlıkla uğraşan yerleşik bir yahudi için bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, IX, 35-36.

139 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 214-215 (trc. 224-225); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 383.

140 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 90 (trc. 95); Mâverdî, s. 219.

olmamış, öncelikle onların hakları gözetilmiştir. Lâkin onların anlaşma şartlarına uymadıkları ortamlarda ise alınan siyasî kararlar uygulanmıştır.

Hz. Ömer dönemini bu şekilde özetledikten sonra diğer örneklere de yer vererek tehcirle ilgili Hicaz dışında gayrimüslimlerin iskânı bakımından bir prensip gözetilip gözetilmediğini tespit etmeye çalışalım. Halife Muâviye, Baalbeklilerden bir grubu 33 (653) yılında Kıbrıs'a yerleştirmiştir. Onun Şam valiliği sırasında Trablus'u boşaltan Bizanslıların yerine çok sayıdaki yahudiyi buraya yerleştirdiği de bilinmektedir. Yine Belâzürî tarafından verilen bilgilere göre, Abdülmelik zamanında buraya Bizanstan gelen bazı sığınmacılar yerleştirilmişlerdir ki, iki yıl sonra şehirde yaşayanlara pek çok zarar vermişlerdir. Muâviye, 42 (662) yılında Baalbek, Hıms, Kûfe ve Basra halkından ve Farslılardan bir grubu Antakya'ya nakletti.[141] Kaynaklarda yer alan bu bilgilerden hareketle net bir sonuca ulaşmak Muâviye dönemi için söz konusu olmamaktadır.

89 (708) yılındaki isyanlarından sonra Cerâcime Şam bölgesinde yer alan Huvvar Dağı, Sîhu'l-Lûlün, Antakya yakınlarındaki Amk-Tîzin, Hıms gibi yerlerde dağınık olarak iskâna mecbur kılınmıştır.[142]

Velîd (86-96/705-715), Kıbrıs halkından bir kısmını anlaşma şartlarına uymadıkları için Şam'a sürdü. Halk bundan rahatsız oldu. Hukukçular da, anlaşma şartlarına muhalefet ettikleri sübut bulmadığı için bunu haksızlık olarak görmüşlerdi. Ama uzun zaman burada kaldılar. Yezîd b. Velîd (126/744), onları yurtlarına geri gönderdi. Welhausen, Kıbrıslıların tehcirini dinle alakalı bir karar olarak görmez.[143]

---

141 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 174-175, 201 (trc. 181, 182, 211).

142 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 220 (trc. 230-231).

143 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 210, 213 (trc. 220-221, 224); Wellhausen, s. 168.

152 (769) senesinde Maraş vadisindeki halk Rumlar adına casusluk yaptıkları gerekçesi ile yağmalandı ve Ramle'ye sürüldü. Aynı olaylar Sümeysat ahalisinin de başına geldi.[144]

241 (855) yılında Hıms isyanına katıldıkları gerekçesi ile Mütevekkil, şehirde meskün olan hristiyanların kendilerine üç gün müsaade verilmek suretiyle tehcir edilmesini emretmiştir. Bu bilgileri veren Taberî, onların nereye gittiğine temas etmez.[145]

İbnül-Kelbî ve İbnü'l-Hâik'in verdiği bilgilere göre Yemen adalarından birisi olan Feresân'da Tağlipliler de bulunuyordu. Onların ifadelerinden Tağliplilerin İslâm öncesi oraya göç ettiklerine dair bir sonuç elde edilememektedir. Onların bir ara sürgün edilmiş veya göçetmiş olmaları düşünülebilirse de bunun hangi zamana denk geldiği hakkında yardımcı bilgi bulunmamaktadır.[146]

Netice olarak Hicaz dışında dinî sebeplere dayalı bir tehcir hadisesi incelediğimiz dönem içinde mevzu bahis olmamıştır. Hz. Peygamber'in bizzat kendi isteği olarak Hicaz bölgesinden gayrimüslimlerin tedrici olarak tehcir edildikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerin Hicaz'dan sürülmeleri hakkında söylediği emirler daha sonraki dönemlerde ya Arapçılık duygularından dolayı ya da hristiyanlara duyulan bir nefretin ifadesi olarak genelleştirilerek Arap Yarımadası'na şamil kılınmıştır. Âlimler arasında asırlar boyunca bölgenin tanımı ve bölgelerin tespiti hususunda tartışmaların süregeldiği görülmektedir.

Tehcirlerin en başta gelen sebepleri arasında isyanlar ve Bizanslılar adına yapılan casusluk faaliyetleri zikredilebilir. Burada Mütevekkil döneminde Hıms şehrinde yaşayan hristiyanların isyan eden müslümanlara katılmaları sebebiyle tehcir edilmeleri tekrar vurgulanabilir.

---

144 Bar Hebraeus, *Tarîhu'z-Zeman*, s. 9.

145 Taberî, *Târîh*, IX, 199.

146 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldan*, IV, 250.

İskân konusuna paralel olarak hristiyanların evleriyle ilgili uygulamalara da kısaca temas etmek istiyoruz. Zimmîlerle ilgili özel çalışmalarda ve buna ilave olarak genel tarih veya kültür tarihi çalışmalarında muhtesibin, zimmîlerin evlerini müslümanların evlerinden daha yüksek yapmasına mani olacağı şeklinde ifadelere tesadüf edilmektedir. İlk bakışta zimmîlerin, müslümanlardan ayrı tutulduğu, kendilerine ayrıcalık yapıldığı izlenimi uyandıran bu ifadelerin yanıltıcı olduğu ve yanlış yorumlandığı anlaşılmaktadır. Bir kentteki tüm evlerin yüksekliği ile ilgili hükümlere ele almak konunun aydınlanmasına daha fazla yardımcı olacaktır.

Ebû Ya'lânın verdiği bilgilere göre, muhtesib, müslümanların komşusunun evini engelleyecek şekilde onun evinden yüksek bina yapmasını engellemeliydi. Binası yüksek olanları da tavanını örtmeye zorlamalıydı. Maverdî'de yer alan bilgiler de benzer mahiyettedir. Ebû Ya'lâ, devamla aynı şekilde ehlüzzimmeyi de müslümanların binalarından daha yüksek bina yapmaktan menetmek gerektiğini söyler. Eğer yüksek binalara malik iseler oralarda oturmalarına müsaade edilebileceğini, ancak çatılarını örtmelerini istemek gerektiğini ifade eder.[147]

Bu bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, gayrimüslim ayırımı yapılmadığı, yasakların hem müslümanlar hem de gayrimüslimler için geçerli olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Yani şehrin imar planını, estetiğini ve kişilerin tabii haklarını korumak için aykırı olan herşey ayırım yapılmaksızın engellenmekteydi.

Netice olarak, müslümanların yeni kurduğu şehirlerde hristiyanlar için bir mahalle tesisi söz konusu olmamıştır. Onlara has yerleşim yerlerinde ise kendilerinin şehir dışına atılması veya ellerindeki her şeyin kendilerinden alınması gibi durumlar asla görülmemiştir. İlk dönem fatihlerini, birer istilacı olarak değil, o kentlerde şehrin idaresini ve asayişini sağlayan ve aynı zamanda İslâm dinini tebliğ eden şahıslar olarak görmek daha doğru olacaktır.

---

147 Ebû Ya'lâ, s. 303-304.

GAYRİMÜSLİMLERE UYGULANAN KILIK - KIYAFET DÜZENLEMELERİ

Her toplumun kendine has bir giyim kuşam anlayışının bulunduğu ve bunda gelenekler kadar bölge şartlarının ve toplumsal zevklerin de önem taşıdığı herkes tarafından bilinir. Günümüz moda arayışlarının sürekli değişkenlik arz etmesi sadece bu güne has olmayıp, ortaçağ insanının da hayatını meşgul eden önemli bir hususdu.

İslâmiyet gelmeden önce Arapların ve diğer milletlerin kendi geleneklerinden ve bölge şartlarından miras aldıkları kıyafetler bulunuyordu. İslâmiyet'in bu kıyâfetlere örtünme kuralları dışında müdâhale ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Hz. Muhammed'in vefatından sonra zamanla Arapların -daha kapsamlı bir ifade ile müslümanlarıngiyim ve kuşamlarında pek çok değişiklikler görüldü. Bunda fethedilen geniş coğrafyanın ve zamanla artan sosyal refah seviyesinin önemli tesirlerinin olduğu düşünülebilir. Özellikle Abbâsîler döneminde gerek idârî hayatta gerekse sosyal hayatta giyim-kuşamla ilgili yeni bir düzenlemeye gidildi. Bu uygulamalar toplumsal hayatta artan idârî ve sosyal ihtiyaçların bir tezahürü idi ve bir ortaçağ devletinin kendi döneminin zevklerini, imkânlarını ve tercihlerini yansıtıyordu. Bu düzenlemeler daha önceki İslâm toplumlarının tercihlerinden oldukça farklı bir görünüm arzetti. Bu yeni durum yerleştirilmeye çalışılırken bazen halifeler tarafından baskı uygulandığı da görüldü.

Biraz önce ifade edildiği üzere Hz. Peygamber dönemi sonrasında müslümanların kıyafetlerinde görülen değişim ve buna bağlı olarak zamanla toplumsal hiyerarşiyi aksettiren kılık-kıyafet düzenleme-

leri, İslâm toplumunda yaşayan gayrimüslimlere de uygulandı. Gayrimüslimlere de uygulanan bu kılık-kıyafet zorunlulukları, batılı yazarlar tarafından yoğun bir şekilde işlenmiş ve mevcut bilgiler, gayrimüslimlerin İslâm toplumlarında aşağılandığı, öte yandan özgürlüklerinin kısıtlandığı şeklinde yorumlanmıştır. Biz batılı araştırmacıların bu ağır ve tarafgirâne yaklaşımlarına binaen, bu bahsi biraz daha uzun tutma ihtiyacını hissettik. Gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet mecburiyetlerinin sebeplerini tahlil edebilmek için, her şeyden önce gayrimüslimlerin içinde yaşadıkları toplumun kıyafet serüveni incelenmelidir. Görebildiğimiz kadarıyla bu husus hem müslüman araştırmacılar, hem de gayrimüslim yazarlar tarafından ihmal edilmiştir. Bundan dolayı konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak gayesiyle, önce tarihi seyir içinde İslâm modası hakkında bir ön bilgi vermeyi, ardından gayrimüslimlere uygulandığı belirtilen kıyafet düzenlemelerini tespit ederek konuyu değerlendirmeyi tercih ettik.

1. İSLÂM MODASINA GENEL BİR BAKIŞ

İslâmiyet'in ortaya çıktığı günlerde Arabistan'da yaşayanların kıyafetleri bölgelere ve dinlere göre kısmen farklılıklar arzediyordu.[148] Hz. Muhammed ve arkadaşlarının büyük bir kısmı Hicaz kültürüne mensup kişilerdi. Dolayısıyla da o topluma has kıyafetleri giyiyorlardı. Araplar arasında dokuma sanatı yaygın olmadığı için elbise ve kumaşların büyük bir kısmı Mısır, Suriye ve Yemen gibi çevre dokuma merkezlerinden geliyordu. Onlar bu kumaşları, genelde kendi geleneksel kıyafetleri olan izâr ve ridâ için kullanıyorlardı.[149]

---

148 Hz. Muhammed'i ziyarete gelen heyetlerden birisinde bulunan Rebezeli Târık b. Abdullah şehre geldiklerinde elbiselerini değiştirdiklerini ve giydikleri elbiselerden farklı elbiseler giydiğini söyler. Bk. İbn Sa'd, VI, 42. İbn Hişâm'ın verdiği bilgilere göre, Medine'ye gelen Necrânlı hristiyanların elbiseleri müslümanların üzerinde bir hayli etki bırakmıştı. İbn Hişâm, I-II, 380-381, 401-411, 574. İbnü'l-İhve'deki bir rivayetten, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin hristiyan kâtibini mescide girdiğinde anlamıştır. İbnü'l-İhve, s. 93.

149 Buhârî, Salât, 7, Libâs, 18, Edeb, 68; Mâlik b. Enes, Salât, 18.

Arap toplumuna has kıyafetlerin, şer'î örtünme kayıtlamaları hariç, İslâm tarafından bir düzenlemeye tâbi tutulduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.[150] Dışarıdan gelen elbiselerin ipekli olanları da belli ölçülerde sadece erkeklere yasaktı.[151] Çevreden gelen bu elbise ve kumaşların bir kısmı geldikleri yörenin motiflerini ve giyim anlayışını temsil ediyor, üzerlerinde çeşitli figürler yanında haç gibi dini motifler de görülebiliyordu. Hz. Peygamber'in bunların bir kısmında mevcut bulunan tasvirleri (haç, hayvan motifleri vb.) kesip bozduğunu, onları ya farklı gayeler için (mesela kapı perdesi, yastık kılıfı olarak) kullandığını ya da bir kısmını elbise olarak kullanmaları için kadın sahâbilere verdiğini biliyoruz. Öte yandan onun nakışlı, süslü elbiselere de genelde karşı çıkmadığı, ama sadeliği tercih ettiği bilinen bir husustur.[152]

Bu bilgiler dışında söylenebilecek en önemli husus Emevîlere kadar müslümanların giydiği elbiselerin aşağı-yukarı birbirine yakınlık arzettiğidir.[153] İlk fetihlerin getirdiği refah ve ekonomik hareketlilik, ahlâkî değerlerin (kanaat, sadelik vb.) bozulmasına pek fazla tesir etmediyse de Hz. Osman dönemiyle birlikte değişim çizgisi başladı. Bazı elbiselerin, ilk defa Hz. Osman döneminde giyilmeye başlandığı

---

150 İslâm literatüründe bunlar ihtiba ve iştimâlu's-samma' olarak zikredilir. Buhârî, Salat, 10, 11, 12; Tirmizî, 1758; Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî eş-Şâfiî (ö. 204/819), *er-Risale* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), 2. baskı, Kahire 1979, s. 349-35. Şâfiî, özellikle giysinin değil, avret yerlerini açıkta bırakan örtünme şeklinin haram olduğunu ifade eder. Resûlullâh'ın, Abdullah b. Amr'ın üzerinde gördüğü muasfer (sarı renkli) iki parça elbiseyi, kâfir elbiseleri olduğunu söyleyerek giymemesini söylediği rivayet edilir. İbn Sa'd, IV, 265; Tirmizî, 1725, 1758.

151 Tirmizî, 1720. İki-üç parmak ipeğin haram olmadığı şeklinde Hz. Peygamber'e izafe edilen hadisler için bk. Tirmizî, 1721.

152 Buhârî, Salat, 15, Libâs, 90, 35:25, 68: 21, 46: 32, 77: 91-92; Tirmizî, 1750; Müslim, 37: 85-95; İbn Sa'd, I, 386.

153 Hz. Peygamber zamanının yaygın elbiseleri kamîs, izâr, na'l, huf; Hz. Ömer döneminin de modasını oluşturuyordu. Ebû Yûsuf, s. 15. Gayri müslimler de bulundukları çevrenin elbiselerini veya kendi kültürlerine ait elbiseleri giyiyorlardı. Bu husus ileri de incelenecektir.

şeklindeki rivayetler muhtemelen buna işaret etmektedir.[154] Bu dönemle birlikte Arap modasının, dolayısıyla da Hz. Peygamber döneminin genel görünümünü oluşturan, tek renkli, çizgili, nadir olarak da nakışlı dokumalardan yapılmış olan elbiseler,[155] yerlerini renk karışımlarının ve desenlerin bezediği bir canlılığa terketti. Hz. Peygamber'in lüks olarak gördüğü veya giymediği bazı kumaş ve elbiseler, arkadaşları tarafından giyildi.[156] Bir başka açıdan onun rahatlıkla kullandığı, giydiği bazı elbise türleri fetihlerin getirdiği zenginlik sonrasında beğenilmez oldu. Meselâ Hz. Osman ve Muâviye dönemlerinde abâ çirkin görülmeye, hırpânilik ve pejmürdelik alâmeti sayılmaya başladı. Seçkin insanlara yakıştırılamaz oldu.[157] Emevî yöneticilerinden pek çoğunun İslâmî değer yargılarına sırt çevirmesi, öte yandan

---

154 İbn Sa'd, V, 47. Hz. Ömer'in vergi memurlarının zarif 'rakîk' elbiseler giymelerini yasakladığını biliyoruz. O, Mısır amili Iyâd b. Ganem'i sırf bu yüzden görevinden alarak çobanlık yapmaya mecbur etmiştir. Aynı şeyler kâtip Ziyâd'ın başına geldi mi bilmiyoruz, ama Hz. Ömer onun giydiği lüks kıyafetlere müdahale etmiş ve makul fiatlı elbiseler giymeye zorlamıştır. Hz. Ömer'in özellikle devlet memurlarının lüks giyinmesine karşı çıktığı ve onları takip altında tuttuğu anlaşılıyor. Bk. Ebû Yûsuf, s. 116; Müberred, II, 277; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 19.

155 Buhârî, Libâs, 18, Buyu', 40; İbnü'l-Kelbî, s. 19 (trc. 37) Sosyal boykot sırasında Ebû Tâlib'in söylemiş olduğu mısralar.

156 İbn Sa'd, I-III, 39; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 3; Buhârî, Menâkıbul Ensar, 34. Hamisa isimli nakışlı ve kıymetli bir elbiseyi Resûlullah kendisini namazda fazla meşgul ettiği için geri göndermiş idi. Bir başka seferinde nakışlı bir kumaşı Ümmü Hâlid adında bir kadına hediye etmişti. Onun, basit nakışlı (Hamîsa Huresiyye?) bir elbiseyi ise Hayber fethi sonrasında giydiği söylenir. Hz. Muhammed'in zaman zaman çevre kabile ve devlet reisleri tarafından gönderilen değişik elbiseleri de giydiği bilinmektedir. Anlaşılan o ki, Hz. Muhammed yaşam tarzı olarak sadeliği esas almış, gönderilen hediyeleri veya ele geçen ganimetleri de, nezaketen ve nimete şükretmek üzere kısa bir süre kullanmıştır. Bk. Buhârî, Cihâd, 70, Libâs, 18, 19, 22; Halîl b. Ahmed, IV, 191.

157 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 161-162, II, 52, III, 126. Muâviye, huzuruna çıkan hatip en-Nahhâr b. Evs el-Uzrî'nin üzerinde abâ'yı görünce muhtemelen sosyal statüsüne uygun görmediği veya halifenin meclisine bu tür bir kıyafet ile gelinmemesi gerektiğini düşündüğü için onu küçümseyerek "Bu da kim?" şeklinde bir hitapta bulunmuştu. Bakışların üzerine çevrildiğini gören ve küçümsenme sebebini gayet iyi anlayan Nahhâr, "Ey müminlerin emiri! Konuşan abâ değil, içindekidir." diyerek cevap vermişti.

sınırları bir hayli genişlemiş bir coğrafyada savaş psikolojisini üzerlerinden atmış toplumların kültürel kaynaşmalarında görülen hızlanma, zamanla sosyal hayatın bir parçası olan modayı da etkisi altına aldı. Fetih bölgelerine has elbise türleri İslâm toplumuna girmeye başladı. Değişen moda Basra, Kûfe gibi hızla kozmopolitleşmeye yüz tutmuş kentlerde daha hızlı yayılırken, Hicaz kültürüne daha geç nüfûz etti, ama neticede onlar arasında da kendisini kabul ettirdi. Lüksün ve taklidin getirdiği farklılaşma hissedilir oldu.[158]

Enes b. Mâlik'in, "İpekten bizi men ediyor, fakat giyiyorsun" şeklindeki tenkitlere "Emîrlerimiz bize giydiriyor, biz de üzerimizde görmekten hoşlanıyoruz" şeklindeki sözleri ile daha önceleri insanların öylesine güzelini ve lüksünü görmedikleri bir elbiseyi giyen Imrân b. Hüseyn'in yine çevresinden gelen tenkitler karşısında "Allah, nimeti üzerinizde görmek ister" şeklindeki cevapları, toplumun değer yargılarındaki değişimin sadece birkaç örneğidir.[159]

Emevîlerde kuruluşundan itibaren başlayan değişim rüzgârları özellikle Süleyman b. Abdülmelik döneminde hız kazandı. Süslü ve rengârenk elbiseler halk tarafından da yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı.[160] Genelde, modanın öncüleri aristokratlar ve devlet adamları idi. Onların bazen yeni giysileri toplumda yerleştirmek için baskı kurdukları da görüldü.[161]

---

158 Abîdî, s. 14-24. Dönemin halifelerinden Yezîd b. Abdülmelik, bir hayli pahalı elbiseler giymeye başlayınca onun bu özelliği bazı çevreler tarafından siyasî muhalefetin bir malzemesi haline getirildi. Meselâ, Hâricî, Ebû Hamza Yahyâ b. el-Muhtâr bir hutbesinde bunu konu edinir. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 109-111

159 İbn Sa'd, VII, 10, 23-24.

160 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 21.

161 Haccâc'ın kardeşi Yemen amili Muhammed b. Yûsuf, Tâvus b. Keysân'ın taylasân giymesini ısrarla istemiş, hatta bir keresinde hutbede konuşurken kölesine bir taylasân getirterek Tâvus'un omuzuna koydurmuştu. Tâvus onu omuzundan atınca kızmış ve kendisine bu kıyafeti zorla giydirmişti. İbn Sa'd, V, 541-542. Bazen devlet idarecilerinin giymekte oldukları elbiseden sıkılıncaya kadar 'bizim giydiğimizi kimse giyemez' anlayışıyla, istedikleri elbiseleri kullandıkları ve halkın bu elbiseleri giymelerine imkân tanımadıkları da oluyordu. Abîdî, s. 24-25, 27, 31.

Giyim kuşamda fetihler sonrasında İslâm toplumunda gözlenmiş olan değişim; Yemenli âlim Tâvus b. Keysân'ın (ö. yaklaşık 100/718) Kâbe'yi tavaf eden bir grup Kureyşli gence "Siz, babalarınızın giymediği elbiseleri giyiyor, rakkâseler gibi de yürüyorsunuz" şeklindeki sözlerinde[162] en güzel bir biçimde yer almaktadır.

Abbâsî toplumuna gelince; onlar gün geçtikçe güçlenen, aynı zamanda da sosyo-kültürel ihtiyaçları artan bir devletin, farklı bir kültür ve medeniyet anlayışına tanık oldular. Kısa sürede Abbâsî toplumunda giyim kuşam, sosyal gruplara ve etnik unsurlara göre değişiklik arzetti. İncelediğimiz döneme ait ilk elden kaynaklar, bütün sosyal grupların ve etnik birimlerin kendilerini diğerlerinden ayıran özel kıyafetler giydiklerinde hem fikirdirler. Bu durumda Abbâsîlerin genel hatlarıyla Sâsânî geleneğini benimsemiş olmalarının tesiri olmalıdır. Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, Sâsânî devletinde her sosyal tabaka, kendisine has kıyafetler giyiyordu. Devlet memuriyetinde bulunanların da diğer kişilerin giydiklerinden farklı elbiseler giymeleri zorunlu idi.[163]

Fadl b. Dükeyn'in, 165'de (781) vefat eden Dâvud b. Nusayr et-Tâi hakkında söylediği hiciv mahiyetindeki şu sözlerden, bu yapılanmanın hayli erken bir döneme rastladığı anlaşılmaktadır: "Dâvud, kurrâ olduğu halde tüccarların giydiği uzun siyah kalensüveleri giyerdi" Fadl b. Dükeyn'in sözlerinden bu kıyafet uygulamasının yerleştiği ve buna uymayanların kınanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki on sene kadar öncesinde Halife Mansûr tarafından yerleştirilmeye çalışılan kıyafetlere halkın tepkisi söz konusuydu.[164]

---

162 İbn Sa'd, V, 542.

163 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 114-115; Mes'ûdî, *Mürûc*, VII, 124, VIII, 14; Tenûhî, I, 117; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 3.

164 Halife Mansûr, 153 (770) yılında halkın uzun başlıklar giymesini istemişti. Halk buna tepki göstererek mevcut başlıklarının içine kamış koymak suretiyle işi geçiştirmeye çalışıyordu. Şair Ebû Dülâme bu durumu şöyle dile getirir: "Biz halifeden ziyade istiyoruz. Muhammed'in imamı kalansüveleri ziyadeleştiriyor. Sen onu erkeklerin başında burnusla çevrelenmiş yahudi kadehi gibi görürsün." Taberî, *Târîh*, VIII, 42-43.

Yukarıdaki rivayeti bize ulaştıran İbn Sa'd (ö. 230/847), ayrıca, eserinin bir başka yerinde Hârûnürreşîd döneminde her sosyal tabakanın farklı elbiseler giydiğini kaydeder. Dönemin önemli şahitlerinden birisi olan Câhız da (ö. 255/869) yaşadığı toplumda kadıların, kadı yardımcılarının, polislerin, kâtiplerin, ordu kâtiplerinin ayrı elbiseler giydiklerine dair daha detaylı bilgiler verir. Bunlara ilave olarak hür hanımların, cariyelerin, fahişelerin farklı kıyafetleri olduğunu, bu kıyafetlerden onların hangi sosyal tabakaya ait olduklarının anlaşıldığını söyler. O ayrıca, toplumdaki her kesimin, meselâ halifelerin, fakihlerin, bakkalların, hırsızların, hristiyanların, çığırtkanların ve diğer sosyal tabakalara mensup kişilerin ayrı sarık şekillerini kullandıklarını da kaydeder.[165] Bu elbise farklılıklarının yanında renkler bile sosyal grupları ayıran bir vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağdat hilafet merkezine bağlı çalışan bir kimse siyah giymek zorundaydı ve siyah giymek o kişinin devlet görevlisi olduğuna işaretti. Bu renkleri ve zorunlulukları beğenmeyenler devlet görevi almazlardı. Hatta buna karşı çıkanların Emevî taraftarı olup olmadığı sorgulanırdı.[166]

Miladî dokuzuncu ve onuncu yüzyıl kaynaklarında yer alan bilgilere göre Abbâsî coğrafyasında yer alan pek çok bölgede, her sosyal grup kendilerine has olan giysileri kullanmakla birlikte, bazı yörelerde genel kurallara uygun kıyafetlerin zaman zaman kullanılmadığı veya farklı şekillerde kullanıldığı da görülüyordu.[167] Câhız tarafından

---

165 İbn Sa'd, V, 430, VI, 367; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 95-96. Câhız'ın bir diğer hatırasına göre, şairlerden bir grup genel modaya aykırı olarak elli sene öncesinin kıyafetlerini giyen bir şair arkadaşlarını hicvetmişlerdir. Bk. *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 107. Daha sonraki dönem yazarlarından İbnü'l-Cevzî'nin kaydı ise gerçekten çok ilginçtir. O, hırsızların bile özel elbiseleri olduğunu, hatta gündüz hırsızları ile gece hırsızlarının bile farklı elbiseleri olduğunu söyler. Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1983, s. 212.

166 Sâbî, Ebû İshâk, s. 91-92; Kindî, s. 469; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 101; Ahsan, s. 51-52.

167 Çeşitli sosyal ve etnik gruplara ait kıyafetler ve bölge farklılıklarının getirdiği moda anlayışları hakkında geniş bilgi için bk. Ahsan, s. 55-68.

verilen bilgiler de bunu teyit eder mahiyettedir. Yazar, Türk illerine yerleşen yabancıların Türklerden ayrılamayacak kadar aynı elbiseleri kullandıklarını ifade eder.[168]

İfade etmeye çalıştığımız bu genel tablo, Abbâsîler döneminde modanın bölgelere, sosyal şartlara ve diğer pek çok etkene bağlı olarak farklılıklar arzettiğini gösteriyor. Genel hatlarıyla, incelediğimiz kaynakların bize sunduğu bilgiler çerçevesinde, önceki dönemlerden ayrılan Abbâsî döneminin kıyafet anlayışı ve karşımıza çıkan uygulamalar hakkında söylenebilecek temel başlıklar şunlardır:

1. Sosyal gruplar birbirlerinden farklı kıyafetler giymişlerdir.

2. Kıyafetlerin bir kısmı bölgelere göre değişiklik arzetmiştir.

3. Aynı şekilde Abbâsî topraklarının genelinde yaygın olarak kullanılan bazı giysiler ve giyim şekilleri de (sarık, taylasân, cübbe vb. gibi) bazı bölgelerde farklı şekillerde kullanılmıştır. Meselâ bazı yerlerde taylasânın üstüne sarık sarılırken, bazı yerlerde onun da üstüne "durrâa" adı verilen dış giysi (önü açık cübbe) giyiliyordu.

4. Abbâsî toplumunda giyim modası çeşitli tesirler ile sürekli değişkenlik arzetmiştir.

5. Bazı bölgelerde zaman zaman Abbâsî topraklarının farklı bölgelerinden gelen insanlar, kendi özel kıyafetlerini değil de, o bölgenin kıyafetlerini benimsemişlerdir. Bunda iklim şartlarının tesiri olduğu kadar, karşı kültürü benimseme faktörünün de etkili olduğu akla gelmektedir.

6. Bazı dönemler belli zümrelere mahsus olan elbiseler, bazen onlar tarafından terkedilmiş, bazen de diğer insanlar tarafından da yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Gayrimüslimlerin, müslümanların ayırıcı vasfı olarak görülen sarığı kullanmaya başlamaları, Müslümanların da fethettikleri bölge gayrimüslimlerine ait taylasân, kalensüve

---

168 Câhız, *Menâkıbü't-Türk, Resâilü'l-Câhız*, I, 63-64.

vb. dış kültürlere ait giysileri toplumsal kıyafet düzenlemelerinde esas alışları gibi.[169]

Yukarıda zikredilen bu hususlar bazen halifelerin çıkardığı kanunlar ve yürüttükleri takiplerle; bazen kendi tabii gelişim seyrinde o giysi türünün toplumun bütün bireyleri tarafından zamanla kabul görmesiyle, bazen de toplum tarafından benimsenen giysileri değiştirmeye çalışan veya bu modellerin dışına çıkmaya çalışan kimselere gösterilen sosyal tepkilerle oluşuyordu.[170]

Sosyal hayatın tabii bir yönü olan modanın, herhangi bir ortaçağ toplumunda bir yandan sürekli değişebileceği gerçeği, diğer yandan da sosyal gruplara göre farklılıklar arzedeceği hususu pek çok araştırmacı tarafından anlaşılamamıştır. Bundan dolayı da gerek gayrimüslimlere uygulanan kıyafet düzenlemelerinde olsun, gerekse İslâm modasının ve müslümanlara ait kıyafetlerin tespit edilmesinde olsun yanlış fikir ve yorumlara gidilmiştir. Meselâ gayrimüslimlerin giyim hususunda uymaları gereken esasları belirleyen emirnameler, biraz önce zikrettiğimiz hususlar göz ardı edildiği zaman sadece bir kısıtlama olarak görülebilir.

Biz bu temel problemi göz önünde bulundurarak, gayrimüslimlere "Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" başlığına geçmeden önce ilk İslâm fetihlerinden sonra yapılan anlaşmalardan başlayarak incelediğimiz dönemin sonuna kadar, gerek anlaşma metinlerinde gerekse tarihi malzeme yığını içinde gayrimüslimlerin hangi elbiseleri giydiklerini veya giymeye zorunlu kılındıklarını önce ismen tespit edecek,

---

169 Bk. s. 223-231.

170 Halife Mansûr, kalensüve modasını değiştirerek kendi tercih ettiği uzun kalensüvelerin kullanılmasını emretmişti. Bir başka örnekte aynı halife, kendi sosyal sınıfına ait olmayan bir elbiseyi (keten serâvil-iç pantolon) giyen adamlarından birisini cezalandırmıştır. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 134. Bazen elbiseler toplumda öylesine yer ediyordu ki, bunun dışına çıkan insanlar sosyal baskılarla karşılaşıyorlardı. 319 (931) senesinde halk, veziri, vezirlere has kıyafet içinde göremeyince bir hayli ayıplamıştı. Bk. Arîb, s. 141.

akabinde de gayrimüslimlerin giydikleri bu elbiselerin İslâm toplumunda müslümanlar tarafından kullanım seyrini ortaya koyarak; bunlar dışında kalan müslümanlara ait kıyafetler ile konumuz dışında kalacağı için ilgilenmeyeceğiz.[171] Daha sonra bu elbiselerin gayrimüslimler tarafından hangi zamanlarda ve nasıl kullanıldığı hususunu ise gayrimüslimlere "Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" başlığında incelemeye çalışacağız.

Tespitlerimize göre, özellikle Abbâsîler döneminde yoğunluk arzeden kıyafet düzenlemeleri çerçevesinde gayrimüslimlerin kullandıkları giysiler ve binitler şu başlıklar altında incelenecektir: Taylasân, Sarık, Burnus, Kalensüve, Hızz, Cübbe, Kabâ, Durrâa, Zünnâr ve Nitâk, Terlik-Nalın, Gıyâr, Saç Şekilleri, Kullanılan Binek Hayvanları

Taylasân: Başı ve omuzları örten bir nevi başlıklı pelerine benzeyen bir kıyafet idi.[172] Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde müslümanların taylasân kullandığına dair bir rivayete rastlanmamaktadır. İbnü'l-Cevzî haklı olarak, Hz. Muhammed ve arkadaşlarının taylasân kullanmadığını vurgular. Hattâ Hz. Muhammed zamanında taylasânın yahudilere has bir kıyafet olduğuna dikkat çekerek, takannu' hadisini[173] delil getirip taylasân giymenin caiz olduğunu söylemiş olan erken dönem âlimlerini tenkit eder.[174]

---

171 Müslümanların tarih sürecinde kullandıkları kıyafetler ile ilgili genel bir bilgi için şu kitap ve makalelere bakabilirler: Abîdî, *el-Melâbisü'l-Arabiyye el-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî es-Sânî*, Bağdat 1980; Rahmetullah, "el-Melâbis fi'l-Irak hılaâle'l-Usûru'l-Abbâsî", *MTM*, XIII (Kahire 1968), s. 185-216; Yahyâ el-Cebbûrî, *el-Melâbisü'l-Arabiyye fi'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi*, Beyrut 1989. Yalnız bu araştırmaların bir kısmında bazen malzemenin yanlış kullanıldığını ve yanlış sonuçlara gidildiğini de görüyoruz. Abîdî ilk defa Emevîler döneminde kadınların iç kıyafeti olan izâr üzerine zünnâr bağladıklarını bunun daha önce bilinmediğini söyleyerek, Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin *Egânî*'sinde Me'mûn-Mu'tasım dönemlerine ait olan bilgiyi kaynak olarak kullanır. Krş. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, VII, 320; Abîdî, s. 30.

172 Bk. Resim-4.

173 Daha sonra işlenecek olan sarık maddesine bakılabilir.

174 İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbü'l-Hudâ*'sından naklen Askalânî, XI, 450. İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme* adlı eserinde de, taylasânı tipik bir yahudi kıyafeti olarak niteler. Bk. s. 752-753.

Aslında Müslim'deki bir hadis, müslüman Arapların taylasânı fetihler sırasında tanıdıklarını söyleme imkânını vermekte ve Belâzürî'nin *Fütûh* adlı eserinde yer alan bir rivayet de bu fikri vuzuha kavuşturmaktadır. Belâzürî'nin verdiği bilgilere göre, hristiyan Bânıkyâ ahalisi ile yapılan anlaşma sonrasında, kendilerinden bin dirhem ve bir taylasân alınmıştı. Hâlid, alınan bu taylasânı ve dirhemleri Ebû Bekir'e göndermiş, Ebû Bekir de onu Hüseyin b. Ali'ye hediye etmişti.[175] Taylasânların imal edildiği yörelerin Arap beldeleri dışında yer alması da bunu desteklemektedir. Ahsan tarafından verilen bilgilere göre en iyi taylasânlar Kirman'ın Bamın kasabasında imal edilmekteydi.[176] Lügatçi Esmaî, taylasânın muarrab -arap kültürünün dışından- olduğunu ifade ederken bunu vurgulamaya çalışıyor olmalıdır. Yine ünlü dilcilerden Zemahşerî de Arapların, Acemleri ifade etmek üzere İbnü't-Taylasân tabirini kullandıklarını zikreder.[177] Basra'da yaşayan Enes b. Mâlik, toplumda yeni yaygınlaşan taylasânı hoş görmezdi. Taylasân kullanan Basralılar için "Bunlar sanki Hayber yahudileri gibi" derdi.[178]

Hz. Ömer zamanında, Resûlullah'ın hanımlarının hac görevini yerine getirirlerken hevdeclerinin üzerine taylasân örttükleri, Ömer b. Abdülazîz'in de taylasândan yapılmış bir cübbe ile namaz kıldığı şeklinde İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer alan rivayetler,[179] taylasân kelimesinin bir dönem ya kumaş cinsini ifade ettiğini, ya da bazı müslü-

---

175 Müslim, Libâs ve'z-Zîne, 2; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 342 (trc. 350).

176 Ahsan, s. 72.

177 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, II, 76; Zebîdî, IV, 179.

178 Buhârî, Meğâzî, 40.

179 İbn Sa'd, V, 403, VIII, 209-210; Destekleyici bazı rivayetler için bkz. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 210; Ahmed b. Hanbel, VI, 438. Araştırmacılardan Abîdî, Abdurrahman b. el-Esved'in taylasândan yapılmış bir başlıkla secde ettiği şeklindeki bir rivayet için Ebû Yûsuf (1952, s. 72)'u kaynak göstermiş olmasına rağmen biz böyle bir rivayete rastlayamadık. Bk. Abîdî, s. 29.

manların taylasân adı verilen kıyafeti çeşitli şekillerde modifie ederek kullanmakta bir mahzur görmediklerini ortaya koymaktadır.[180]

Yukarıda Emevî halifelerinin ve idarecilerinin farklı giyim-kuşam alışkanlıklarının olduğunu ve zamanla bunun halk tarafından da benimsendiğini, özellikle Süleyman b. Abdülmelik döneminde toplumda modanın köklü bir değişime uğradığını belirtmiştik. Taylasânın da toplumda yaygınlık kazanması bu dönemlere rastlar. Kûfe ve Basra gibi kozmopolitleşmeye yüz tutmuş İslâm kentlerinde birinci yüzyılın sonlarına doğru taylasân yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmıştı.[181] Sonraları daha tutucu olan çevrelerde dahi görülmeye başlandı. Taylasân pek çok din âliminin bile, -daha çarpıcı olarak Medinelilerin dahi- artık yaşadıkları dönemin bir modası olduğu için giymekten çekinmediği bir kıyafet oldu.[182] Hatta bazen bu kişiler tarafından, en azından boyun kısmı ipekli olan taylasânları yadırgayanlara, "Onu öylece bulduk veya dışarıdan o şekilde geliyor" şeklinde cevaplar verildiği görülüyordu.[183]

Aslında taylasân örneği bize bazı giysilerin taklit edildiğini ve toplumda yaygınlık kazanarak kabul gördüğünü, zamanla benimsendiğini göstermektedir. Bu modayı başlatan müslümanların ve daha sonraki âlimlerin, yukarıda muhalif olarak zikredilen İbnü'l-Cevzi gibi düşünmedikleri ortadadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, İbnü'l-Cevzî'yi tenkit ederek, "Bir giysi, bir toplumun şiârı olmadıkça

---

180 Bu düşüncemizi teyit eden diğer ifadeler için bk. İbn Sa'd, VI, 74, VI, 280. Bu sonuncusunda taylasândan yapılmış kalensüveden bahsedilir.

181 İbn Sa'd, VI, 106-107, 119. Yerleşmeye başlayan bu modanın malzemesi, dışarıdan geliyordu. Yezîd b. Mühelleb'in Taberistân'la yaptığı anlaşmada onlardan taylasân istemesi dikkate değerdir. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 472 (trc. 485).

182 Taylasân giydiği rivayet edilen ilk dönem âlimleri arasında Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/712), Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/712), Muhammed b. Sîrin (ö. 110/728), el-Hasan b. Ebi'l-Hasan (ö. 110/728) de zikredilmektedir. İbn Sa'd, V, 138, 180, VII, 160-161, 177, 173, 204.

183 İbn Sa'd, V, 139. Saîd b. Cübeyr el-Müdebbic, taylasânı haram sayardı. İbrâhim en-Nehâî ise giymekte bir beis görmezdi. İbn Sa'd, VI, 267, 282.

mübah görülür. Toplumda yaygınlık kazanan bir şeyi terketmek ise bireyliğe uygun düşmez" der ve zamanla fakihlerin taylasân giydiğini hatırlatır, onun taylasânı yahudi alameti saymasına karşı çıkar.[184]

Gerçekten de, hicrî ikinci yüzyıldan itibaren taylasân kadı ve fakihlerin özel kıyafeti olarak görülür. Ebû Yûsuf'un bunu kadılar için mecbûri kıldığı söylenir.[185] İkinci hicrî asrın ilk yarısında Basralı muhaddis Bekr b. Abdullah el-Müzenî'nin (ö. 108/726) bir taylasânı yüksek sayılabilecek bir fiata, dört yüz dirheme satın aldığı şeklindeki bir bilgi, taylasân modasının yeni tutunmaya çalıştığını ve zenginler arasında revaç bulduğunu destekler mahiyettedir.[186]

Araştırmacılardan Levy'nin, taylasân kelimesinin İbrânice'de tallith, yani ta'zim pelerini, hocaların veya yetkililerin nişanesi anlamına geldiği şeklindeki açıklamaları doğru kabul edilebilir ise, İslâm toplumunda da bu şekilde bir düşünceden hareket edildiği akla gelmektedir. Bu durumda kıyafet öncelikle fakihler için tercih edilirken onların toplumda en fazla hürmet gören ve en fazla yetkiye sahip olan kişiler olmaları göz önünde bulundurulmuş olmalıdır.[187]

Yalnız burada şu hususa dikkat çekmek gerekiyor. Yapılan araştırmalara göre taylasânın birkaç çeşidi söz konusudur. Taylasânın, başı ve omuzları örten bir türü ile (başlıklı pelerin); ortası oyuk veya önü açık ve omuzları örten kordonlu bir türünün yaygın olduğu bilinmektedir. Bu sonuncusu enseye konuluyor ve iki ucu boynun ya-

---

184 Askalânî, XI, 450.

185 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, V, 390, VI, 291; Şâbüştî, s. 297; İbn Hallikân, VI, 379.

186 İbn Sa'd, VII, 153, 210. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (ö. 367/977) göre, fakir müslümanlar ve sûfîler ilk hicrî asırda elbise için yedi sekiz dirhemden fazla harcamazlardı. Hz. Peygamber'in arkadaşları ve halifeler yaklaşık yirmi otuz dirhem kadar harcarlardı. Eliyahu Ashtor, *Histoire des Prix et des Salaires dans L'Orient Médiéval*, Paris 1969, s. 53; Ahsan, s. 70. Hz. Peygamber döneminde Necrânlılarla yapılan anlaşma da bu fikri teyit eder. Necrândan gelen elbiselerin değeri kırk dirhem idi.

187 Reuben Levy, "Notes on Costume from Arabic Sources", *JRAS*, London 1935, s. 334.

nından göğsün üstüne salınıyordu. Bu türün yahudiler tarafından giyilen yaygın şekli olduğu ifade edilmiştir. Makdisî, Iraklıların ve Şamlıların ortası oyuk taylasânları nadir olarak kullandıklarını belirtir. Bu arada taylasânın yaygın biçimiyle kalensüve ve imâmenin üstüne giyildiğini de belirtelim.[188]

Taylasân, daha sonraki gelişmeler çerçevesinde diğer âlimlerin de rağbet ettiği bir kıyafet oldu. Bağdatlı fakih Ebû Süleyman b. Dâvud b. Ali el-İsfehânî (ö. 290/903) Bağdat'taki ilim meclislerinde dört yüz yeşil taylasânlı âlim gördüğünü belirtir.[189] Bu modanın âlimler ve kadılar arasında Abbâsîler döneminde uzun süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Vezir Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) hadis meclislerine taylasân giyerek giderdi.[190] İlerki sayfalarda temas edileceği üzere, taylasân giymeleri mecbur kılınan gayrimüslimlerin değil de, kadıların Erbâbü't-Tayâlise diye anılması oldukça dikkat çekicidir.[191] Zamanla taylasân halk tarafından da kullanıldı. Şâbüştî'nin ifadelerinden taylasânın halk tarafından da kullanıldığını, sıradan kâtiplerin bile onu giydiğini öğreniyoruz. Makdisî, Irak'ta taylasânın yaygın olduğuna dikkat çekerken, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî (ö. 478/1085) Bağdat halkının fakihler gibi taylasân giydiklerini belirtir.[192]

Bununla birlikte bölgeler arası farklar da bulunuyordu. İstahrî, İranlı kâtiplerin ve Mâverâünnehir halkının taylasân giymediklerini söylerken, Makdisî İslâm coğrafyasının Tûs, Ebyûrd ve Herat bölgelerinde taylasânı farklı bir şekilde (taylasânı sarık üstüne, taylasânın da üstüne durrâayı giyerek) kullandıklarını kaydeder. Makdisî, ayrıca,

---

188 Makdisî, s. 129, 183; Abîdî, s. 273-274, 269. Makdisî, Basra'yı taylasân'a benzeterek şöyle tanımlar: Tıpkı taylasân gibi, Dicle'den iki nehir ayrılır ve ikisi bir araya geldiğinde Basra'nın üzerine toplanır, kıvrımlara ayrılır. Makdisî, s. 117.

189 Şîrâzî, s. 92.

190 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 312. İhşidîler zamanında kadılar, gök mavisi taylasan kullanıyorlardı. Şâbüştî, s. 297.

191 Levy, s. 335.

192 Şâbüştî, s. 297; Makdisî, s. 129; Sâbî, Ebû İshâk, s. 91.

Irak'ta olduğu gibi Merv'de de fakihlerin taylasân giydiklerini, Sicistan'da ise önemli görülen herkese taylasânın giydirildiğini, pekçok yerde de elitler tarafından kullanıldığını ilave eder. Şîraz'da ise olur olmadık herkes taylasân kullanmaya başlamıştı.[193] Kadıların taylasândan ayrıca, deniyye, karkaftâ denilen uzun başlıkları giymek zorunda olduklarını ifade eden Sâbî, bu giysinin onuncu yüzyıl sonuna doğru terkedildiğini ifade eder.[194]

Sarık: Arapçada, sarık "imâme" kelimesiyle ifade ediliyordu. Sarık Araplar arasında çok eskilerden bilinen bir başlık idi. İbnü'l-Kelbî, Amr b. Adiy'in altıncı göbekten dedesi olan Amem'in bu ismi, ilk defa başına sarık sardığı için aldığını belirtir.[195] Sarığın yanısıra başka başlıklar da kullanılıyordu. Câhiliye döneminde Arap süvarileri tanınmamak için pazar ve panayırlarda, başlarına büyükçe bir örtü atar, yüzlerini de örtecek şekilde dolayarak kendilerini gizlemeye çalışırlardı (mukanna'). Hicret hazırlıklarını sürdüren Resûlullah'ın, Hz. Ebû Bekir'e giderken gizlilik sebebiyle başını-yüzünü tamamen örttüğü (tekannu') bilinmektedir.

İslâm'dan önce sarığın kullanılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Câhiliye günlerinde Saîd b. Âs b. Ümeyye bir sarık (imâme) kullandığında Kureyşliler, zerafetinden ve onda güzel durmasından dolayı o renkte imâme kullanmazlar ve ona güzelliğini ifade etmek için "zü'l-imâme" derlerdi. Saîd, sokağa çıktığı zaman ise bütün kadınlar güzelliğinden dolayı ona bakarlardı. Onun bu durumu Arap edebiyatında darbı mesel olarak kullanılmış ve güzelliği belirtmek üzere "ecmelü min zi'l-imâme" ifadesi kullanılır olmuştu.[196]

---

193 Makdisî, s. 7, 129, 328, 416; İstahrî, s. 91, 138.

194 Sâbî, Ebû İshâk, s. 91.

195 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIV, 241.

196 Meydânî, I, 335; Cebbûrî, s. 215, 227.

Câhiliye dönemi şairlerinden İmrüü'l-Kays'ın oğlu Amrad mısralarında, intikam almak isteyen kişinin özel bir sarık (imâme) kullandığını belirtir. Şair Ebû Kays b. Eslet de şiirinde sarık kelimesinin eş anlamlısı olarak ('ısâbe) kelimesini kullanır. Hadislerde de Hz. Peygamber'in başına bir örtü-bez doladığı ('ısâbe) anlatılır. O, ölümüne yakın, rahatsızlığı sırasında mescide pek çok defa başına 'ısâbeyi dolayarak çıkmıştı. Bu durumda Hz. Muhammed'in, sarığı Hicaz bölgesinin bir giysisi olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanısıra Hz. Peygamber'in sarık kullanmayı teşvik ettiğine dair bazı rivayetlerin olduğu da bilinmektedir.[197] Biz bunun ihtiyaçlara ve sosyal düzenlemelere göre kesinlik arzetmeyen bir tercih olduğunu düşünüyoruz.

Sahabe çocuklarından Mus'ab b. Zübeyr'in "kafdâ", Muhammed b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın da "meylâ" sardıklarını biliyoruz. Basra'da yaşamaya başlamış olan Enes b. Mâlik'in zaman zaman "hırka" adı verilen bir başlık kullandığı, bazen gözlerini korumak için "kutnetani" giydiği ve hatta bunları giydiği zaman kendisinin "dihkan" zannedilmesine bakılacak olursa bölge şartlarına göre başlık kullanıldığı, sarığın bağlayıcı bir sünnet olduğunu söyleme imkânı bulunmadığı anlaşılmaktadır.[198]

Bilindiği üzere Sâsânî toplumunda tâc-tîcân adı verilen bir başlık kullanılıyordu. Hz. Ömer sarığı, Sâsânîlerin kullandığı taca benzeterek tîcânu'l-arap olarak nitelendirir. Hz. Ali'nin yakın arkadaşlarından ve ilk lügat çalışmalarıyla dikkatleri çeken Ebü'l-Esved ed-Düelî sarığın, hala kullanılmakta olan bir Arap âdeti olduğunu söyleyerek, harpte bir kalkan vazifesi gördüğünü, sıcak ve soğuk havalarda başı koruduğunu, insana vakar kazandırdığını ve boyu uzun göstermeye yaradığını belirtir.

---

197 Buhârî, Menâkıb, 25; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 91.

198 İbn Sa'd, V, 102, 143, 146, VII, 18; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 99.

İmâm Mâlik'in görüşü de, sarığın Araplara mahsus bir kıyafet olduğu şeklindedir. Hatta o, Araplara mahsus kullanım dışında, sarık sarıp, onun ucunu boynun altından alıp sarığın baş kısmına iliştirmeyene kötü gözle bakar, "Bu Nebatlıların âdetidir" derdi. Ahnef b. Kays'e (ö. 72/691) ait olduğu söylenen, "Arap sarık giydiği zaman Arap'tır" veya "Arap sarık giymediği zaman Arap sayılmaz" sözleri; dil bilimciler tarafından "geleneksel elbiseler korunduğu sürece" şeklinde anlaşılıyordu. Bunun sünnet olduğunu veya dinî bir kıymetinin bulunduğunu ifade eden bir bilgiye uydurma olanlar dışında rastlanmıyordu. Yemenli tâbii Tâvus b. Keysân ise kendi bölgesinin örfü tesirinde, takannu' eyler, başı imâme-sarık ile sarmayı kerih görürdü. Sarık sarmak zorunda kalırsa, sarığın ucunu çenesinin altından alarak yan tarafa kesinlikle bağlamazdı. Câhız da sarığı Arapların ayırıcı vasfı olarak görürken, sarığın dinîliği hakkında bir fikir beyan etmez.[199]

Buhârî'nin Libâs Kitâbına Amâim (sarıklar) babını almış olmasına rağmen, sarığın dinîliği veya kullanım şekli ile ilgili hiç birşey zikretmemiş olması gerçekten çok dikkat çekicidir. Askalânî ve Aynî bu hususu açıklama zaruretini hissederek sarıkla ilgili hadislerin, şartlarına uygun olmadığı için Buhârî tarafından alınmadığı yargısına giderler.[200]

Bu hususta sadece Tirmizî'de bulunan "Müşriklerle bizim aramızda fark kalensüve üzerine sarık sarmaktır" şeklindeki ifadelerle yer alan bir hadis, üzerinde durulması gereken tek nokta olarak kalıyor. Tirmizî tarafından verilen sarıkla ilgili diğer hadisler gibi bu hadis de aslında sarığın dinîliği hususunda bir ifade içermemektedir.

---

199 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 92, 96-98; Buhârî, Libâs, 16, Menâkıbü'l-Ensar, 10; Müberred, I, 179; İbn Sa'd, V, 538; Aynî, XXI, 307, 308; Askalânî, XI, 450. Hz. Ömer'in "sarık Arapların tacıdır" şeklindeki sözü Hz. Peygamber'e de izafe edilmiş ise de zayıf bulunmuştur. Bk. Şevkânî, s. 187.

200 Askalânî, XI, 448; Aynî, XXI, 307-308. Sarıkla ilgili teşvik edici hadislerin hepsi de uydurma hadisler olarak değerlendirilmişlerdir. Şevkânî, s. 187-188.

Tirmizî, hadisi "hasen garib" olarak görürken isnadının sağlam olmadığını ve isnatta yer alan iki kişiyi bilmediğini belirtir.[201] Ayrıca hadiste geçen kalensüve ifadesi de önemli bir problem olarak durmaktadır. Tespitlerimize göre kalensüve İslâm toplumuna Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik zamanında girmiştir ve zamanla diğer halifeler tarafından, özelikle Abbâsî halifelerinden Mansûr tarafından cebren yerleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde kalensüve olmadığı açıktır. O halde bocalayan bir toplum üyelerinin "Başımıza giydiğimiz önemli değil. Onun üzerine sarığı koyduğumuz zaman problem ortadan kalkar" düşüncesiyle Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan bir kıyafeti o döneme izafe etmiş oldukları, bir başka ifade ile pek fazla mahzuru olmayan bir hadis uydurmuş oldukları söylenebileceği gibi muhaddislerin kendi dönemlerinde kullanılan bir başlık türünü mana rivayeti yolunu tercih ederek sunmakta bir mahzur görmedikleri de düşünülebilir. Nihai değerlendirmeleri hadis sahasında çalışan bilim insanlarına bırakmak istiyoruz.

Biz yukarıda sıraladığımız bilgilerden hareketle sarığın Câhiliye döneminde de bilindiğini, fakat Arap toplumunun tümünde yaygın olmadığını, farklı yörelerde insanların farklı şekil ve adlarla başlarını örttüklerini, Hz. Muhammed'in buna bir şekil kazandırarak arkadaşlarına tavsiye ettiğini, fakat asırlar içinde buna dinî bir nitelik kazandırıldığını düşünüyoruz. Bu niteliği kazanması yanılmıyorsak Abbâsîler dönemine tekabül etmektedir.

Gerçekten de Abbâsî halifeleri sarığa büyük bir önem verdiler. Kullanılmasını zorunlu kıldılar. Bunu sağlamak için bazen sert davrandıkları bile oldu.[202] Temelde dini ön plana alarak idâreye gelmiş

---

201 Tirmizî, 1735, 1736, 1784.

202 Câhız, Recez ustası Ummânî'nin, sarıksız kalensüve ile Hârûnürreşîd'in huzuruna girince, sarıksız şiir söyleyemeceği ikazıyla karşılaştığını nakleder. Ertesi gün, Arapların elbisesiyle süslü Ummânî'nin huzura alındığını da ilave eder. Sâbî, Halife

olan Abbâsîlerin, zamanla Sâsânî geleneğinden etkilenerek sosyal sınıflara bazı giysileri ilzam etmeleri sonucunda, halktan gelen tepkiler sebebiyle dinî bir nitelik kazanmış olan sarığa sırf dine bağlı olduklarını ifade etmek üzere ehemmiyet atfettikleri söylenebilir. Bunun yanısıra daha iyimser bir bakış açısıyla kendi dönemlerinin hızla değişen modasında, eski kültürlerinden geriye kalmış olan bir unsura, kültürel açıdan sıkı sıkıya bir bağlanma ihtiyacı duymuş olabilecekleri ileri sürülebilir.

Câhız'ın bir zamanlar toplumdaki her kesime mahsus ayrı bir elbise ve sarık şeklinin olduğunu söylediği toplumun üzerinden yüz sene kadar bir zaman geçtikten sonra Tenûhî, sarıkla ilgili gözlemlerini bize aktarırken, toplumdaki değişimi çok net bir şekilde gözler önüne sermektedir:

"...İnsanları birbirinden ayıran unsur olarak sadece sarık kaldı..."[203]

Abbâsî toplumunda her kesimin farklı şekillerde sarık kullandıklarını, siyah sarık sarmanın da devlet görevlisi anlamına geldiğini belirtmiştik. Me'mûn döneminde bir ara bu uygulamaya yeni bir düzenleme getirilmek istenmişti. Onun Bağdat'a gelmeden Abbâsîlerin geleneksel sarık rengi olan siyah sarıklar yerine yeşil sarıklar kullandırdığı, lâkin gelen baskılar neticesinde bundan vazgeçtiği bilinmektedir.[204] Burada Abbâsî toplumunda geleneksel yapının oldukça köklü olduğunu görüyoruz.

Mu'tazıd billah'ın rahatlamak için sarıklarını çıkaranları dövdürdüğünü kaydeder. Ayrıca, devlet dairelerinde çalışanların siyah sarık sarmak zorunda olduklarını, buna uymayanların ise cezalandırıldığını belirtir. Bk. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 69, 95; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 168-169; Sâbi, Ebû İshâk, s. 72, 77. Sonuncusunda s. 77'de Adududdevle zamanına ait bir hatıra daha kayıtlıdır.

203 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 95, 106; Tenûhî, II, 257; Abîdî, s. 33.

204 Cehşiyârî'de yer alan bilgilere göre, Me'mûn, Ali b. Mûsâ'ya beyat edilmesi husunu tartışırken Horasan'ın önde gelenlerinden Nuaym b. Hazın, Fadl'ın görüşlerine karşı çıkarak, "...sen hâkimiyetin Abbasoğullarından çıkıp Ali evladına geçmesini ve sonra da onları yönlendirmeyi düşünüyorsun. Eğer bunu düşünmüyor idiysen, niçin Ali evladının giydikleri beyaz elbiseleri yeşile çevir-

Aslında Abbâsî halifelerini, bir sembol haline dönüştürülen ve müslüman alâmeti sayılan sarıkla ilgili sert uygulamalarında haksız görmek de mümkün değildir. Lâkin bu dahi fayda vermeyecek ve müslümanların geniş bir coğrafyadaki halkların kültürlerini taklit ettikleri, her geçen gün lüks ve zerafetten daha fazla zevk aldıkları, öte yandan gayrimüslimlerin de bu kültür zenginliği içinde müslümanlarla aynı giyim zevklerini paylaşmak istedikleri, hatta sebebi ne olursa olsun, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda kozmopolit bir kültüre sahip görünen, modası sürekli değişen ve Abbâsî toplumunda, insanları birbirinden ayıran tek unsur olan ve müslüman alâmeti sayılan sarıkları bile kullandıkları görülecektir.

Bu hususlaki genel tabloya son olarak Hilâl es-Sâbî'nin (ö. 448/1056) bir kaydını ve Harîrî'nin (ö. 516/1122) kendi çocukluğu ile ilgili bir hatırasını ilave etmek istiyoruz:

Hilâl es-Sâbî'nin kayıtlarına göre Evlâdü'l-Ensar, ilk yüzyıldan itibaren sarı renkli sarıklar sarıyorlardı. O dönemde de bunun devam ettiği anlaşılmaktadır.[205]

Harîrî'nin çocukluğuna dair bir hatıra da gelenekçi bir toplum yapısına bürenen Abbâsîlerin incelediğimiz dönemin son günlerine aittir ve sarığın geleneksel bir kıyafet olarak hala muhafaza edildiğini ve buna ayrı bir çehre kazandırıldığını görüyoruz: "Ergenlik çağına gelenler boyunlarındaki muskaları çıkararak sarık sararlardı."[206]

Burnus: Hz. Peygamber'in hadislerinde, ihramlının giyemeyeceği elbiseler kısmında geçer. Cevherî, onun uzun kalensüve anlamına geldiğini belirterek, İslâm'dan önce Arap hacıların onu giydiklerini kay-

---

din? Çünkü yeşil elbiseler Kisrâların ve mecusilerin elbiseleridir..." Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 312-313. Me'mûn onun bu ikazlarını dikkate almamış ve Fadl'ın kararını uygulamış idi. Geleneğin değişmesini hazmedemeyen Bağdat ve saray çevresi onu bir ara azlettirdi (201/816).

205 Sâbî, Ebû İshâk, s. 91.

206 Harîrî, s. 32.

deder. Kadı Şureyh'in başında hem burnus hem de imâme bulunduğunu nakleden İbn Sa'd[207] her halde döneminde yaygın bir biçimde kullanılan kalensüvelere benzerliğine dikkat çekmeye çalışmış olmalıdır. Pamuk anlamına da gelen Birs kelimesi, pamuklu kalensüveyi ifade eder.[208] Muvattâ'da yer alan bir hadiste, başlıklı elbise anlamına da gelmektedir.[209]

Kurrâ, kendilerini diğer insanlardan ayırıcı bir vasıf olmak üzere nakışlı burnuslar giymeye başlayınca, İmâm Mâlik'e bunun hristiyan başlığına benzediği hatırlatılarak caiz olup olmadığı sorulmuş, o da, burada giyiyorlar, bir mahzuru yok, demiştir.[210] Burnusun özellikle ilk haricî isyanlarından sonra devlete isyan edenlerin kıyafeti olarak zikredilmesi ise oldukça ilginçtir.[211] Muhtemelen bundan dolayı, amcası Abdülazîz'in ölümü üzerine 85 (704) yılında Mısır valiliğine atanmış olan Abdullah b. Abdülmelik b. Mervan, Mısır'da güçlenen haricileri kontrol etmek üzere burnus giyilmesini yasakladı.[212]

Abbâsî toplumunda da kullanılan burnus, aynı zamanda kadınlar tarafından da giyiliyordu; fakat renkleriyle erkeklerin kullandıkları burnuslardan ayrılıyordu.[213]

Kalensüve: İslâmdan önce Araplar arasında yaygın olmayan bir başlık türü idi. Sadece hadis kitaplarından Tirmîzî'de "kalensüve üzerine sarık sarmak" şeklinde geçer.[214] Bu hadise sarık konusunda temas etmiştik. Biz Hz. Peygamberin kalensüve kullandığına dair kaynak-

---

207 İbn Sa'd, VI, 140.

208 Buhârî, Libâs 8, 13; Aynî, IX, 161, XXI, 305. Ayrıca bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 198.

209 Mâlik b. Enes, Kasru's-Salat fi's-Sefer, 19.

210 Aynî, XXI, 306.

211 Abîdî, s. 234.

212 İbn Tağriberdî, I, 210.

213 Abîdî, s. 297.

214 Tirmizî, 1735, 1736, 1784.

larda da herhangi bir kayda rastlamadık. Zira ilk dönemde sarıkları sarmak için küçük takkeler kullanılıyordu. Hz. Ali'nin sözlerinden buna "kümme" denildiğini öğreniyoruz.[215] Muhtemelen Hz. Ömer dönemi İran fetihleri ile müslümanlar kalensüve ile tanışmışlar ve yeni bir modaya adım atmaya başlamış olan İslâm toplumu üyeleri zamanla bunu benimsemişlerdir. Hz. Osman'ın Kelb kabilesine mensup eşi Nâile'nin koca evine kalensüvesi ile gelmiş olduğuna[216] bakılacak olursa menşeinin Hicaz kültürü olmadığını ve uzun müddet erkekler arasında kullanıldığına dair bir rivayete sahip bulunmadığımızı söyleyebiliriz.

Özellikle Buhârî'de yer alan ifadelerde kalensüve giyiminin halifeler döneminden sonraya ait olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Hasan el-Basrî, sahâbîlerin imâme ve kalensüve üzerine secde ettiklerine dair bir bilgi verir.[217] Bunun yanında hadis literatüründe yer alan bazı rivayetlerde Hz. Muhammed'in üç tane kalensüvesi olduğuna dair rivayet bulunmaktadır. Bu nakillerin toplumda kalensüve giyiminin yerleştirilmeye çalışıldığı bir ortamda gündeme alınmış olması uzak bir ihtimal değildir. Bunların uydurma olduğu Şevkânî tarafından ortaya konulmuştur.[218]

Abdürrezzâk'ın ulaştırdığı bilgilere göre Enes b. Mâlik kalensüve üzerine mesh yapardı. Garipsenen bu bilgi çerçevesinde Sevrî bu hususu izah ederken, kalensüvenin imâme yerine olduğunu söylerdi.[219] Toplumda yeni görülen ve bazı dini hususlara kadar tesiri uzanan ve gündem bulabilen bu yeni moda arayışları sürecine toplumdan farklı seslerin geldiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zaman içinde kalensüve özellikle halifelerin emriyle toplumda yerleşecektir.

---

215 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 96.

216 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, IV, 47.

217 Buhârî, Salat, 23, Ebvâbu Amel fi's-Salât, 1.

218 Şevkânî, s. 187.

219 Abdürrezzâk, 745.

Öncelikle Hişâm b. Abdülmelik döneminden itibaren uzun kalensüveler kullanıldı, ama bu genelde devlet yetkilileri ve elitler ile sınırlı kaldı.[220] Ardından Halife Mansûr'un uzun kalensüve modasını başlattığı, bunu halka teşmil etmek istediğinde bir müddet tepki ile karşılaştığı bilinmektedir.[221] Câhız halifelerin huzuruna kalensüve ile girme mecburiyetini bir ihtifale benzeterek, bu işte ta'zim ve iclâl var derken, her halde Sâsânî teşrifat geleneğini vurgulamak istemiş olmalıdır. Bunun yanında onun sözlerinde bu modanın toplumda artık iyice yerleştiği de gizlidir.[222]

Zaman içinde farklı şekil ve uzunluklarda pek çok kalensüve kullanıldı. Bunların kumaşları ve renkleri de farklılaştı. Bu farklılıklar da sosyal sınıfları temsil etti. Halk tarafından yaygın bir şekilde kullanılan kalensüveler de bulunuyordu.[223]

Hızz: Bir elbise türü idi. Hişâm b. Abdülmelik zamanında yaygınlaştığı bilinmektedir. Çözgüsü ipek, gövdesi yünden meydana gelen bu elbisenin bir diğer özelliği de, renk karışımları ve desen zenginliğine sahip olmasıydı.[224]

Cübbe: Cübbe Hz. Peygamber döneminde kullanılan, önü açık bir dış kıyafet idi. Abbâsîler döneminde de herkes tarafından yaygın bir şekilde kullanıldı. Cübbe modelleriyle, uzunluk ve kısalıklarıyla toplumdaki farklı kesimler tarafından kullanılıyordu.[225]

---

220 Câhız, *Kitâbü't-Tâc*, s. 47; Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 334.

221 Taberî, *Târîh*, VIII, 42-43; İbn Hallikân, II, 450. Kalensüveler yaz kış kullanılıyordu. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 106. Hitti, İran türü bu başlıkları ilk kullananın Mansûr olduğunu söylemekle yanılmıştır. Toplumda daha önce de bu başlığın kullanıldığını yukarıda zikretmiştik. Bk. Hitti, *Capital*, s. 89.

222 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 106.

223 Kalensüve ve diğer başlıklar için ve tarih içindeki modelleri hakkında bk. Abîdî, s. 136-156.

224 Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 217.

225 Buhârî, Salât, 7, İdeyn, 1, Hac 17, Umre, 10, Libâs 10-11; Abîdî, s. 241.

Kabâ: Diğer elbiselerin üstüne giyilen bir dış kıyafet idi. Resûlullah'a gelen hediyeler arasında zikredilir. Mukavkıs'ın Resûlullah'a hediye ettikleri arasında bu tür bir kıyafet de bulunuyordu. Araplar arasında az da olsa kullanıldığı hadislerden anlaşılmaktadır. Menşeinin Fars olduğu görüşü daha yaygındır. Rivayetlerde İran fetihleri sırasında ele geçirilen kıymetli eşyalar arasında bu tür elbiselerin zikredilmesini bunu teyit eden bir husus olarak görmek uygun olacaktır. Abbâsîler tarafından yaygın bir şekilde kullanıldı. Model farklılıkları zaman, bölge ve sınıflara göre değişebiliyordu. Coğrafyacılardan Makdisî onuncu yüzyıl hatip kıyafetinin en belirgin unsuru olarak kabâ ve mıntıkayı zikreder.[226]

Durrâa: Önü açık cübbe anlamına gelen bu elbise türü de Abbâsî toplumunda yaygın idi ve müslümanlar tarafından kullanılıyordu. Mütevekkil döneminde kadılar dışında, halifeyle görüşmek isteyen herkesin durrâa giymesi zorunlu idi. Onuncu yüzyılda Şîraz ve Batı İran'da resmi görevliler ve kâtipler durrâa giyiyorlar ve bu elbise kendilerine büyük bir itibar veriyordu.[227]

Zünnâr ve Nitâk (Mıntıka): Hicret hadisinden, Arap kadınlarının bağladıkları kuşak cinsini nitâk-mıntıka diye isimlendirdiklerini anlıyoruz. Arap erkeklerinin en azından Abbâsîlere kadar bunu kullandıklarına dair bir kayda rastlanmamaktadır. İlk lügat çalışmasına sahip olan Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) menâtık'ı kadın aksesuarı olarak tanımlamış olması bu görüşümüzü teyit etmektedir.[228] Dolayısıyla erkekler tarafından mıntıka kullanma modasının kökeni diğer kültürlerde aranmalıdır.

---

226 Buhârî, Salât, 9, Libâs, 12, 44, Edeb, 82; Müslim, Libâs ve'z-Zîne, 2; İbn Sa'd, VII, 7; Makdisî, s. 129; Abîdî, s. 22, 281-283.

227 Halîl b. Ahmed, II, 35; Makdisî, s. 440. Ayrıca bk. Abîdî, s. 256-259; Ahsan, s. 39-40.

228 Buhârî, Libâs, 16, Et'ıme, 7; İbn Sa'd, VIII, 249-250. Nitâk'ın kadınlar tarafından kullanıldığına dair bir başka ifade için bk. Tirmizî, 1732; Halîl b. Ahmed, V, 104. Ayrıca bk. İbn Düreyd, III, 115; İbn Fâris, III-IV, 872.

Müslümanların, mıntıkayı erkeklerin bellerinde görmeleri Sâsânî topraklarının fethine rastlar. Tüster kalesine sığınan Hürmüzan, Ebû Mûsa tarafından kuşatılmış ve ele geçirilmişti. Ebû Mûsa onu ve esirleri kendi kıyafetleriyle Hz. Ömer'e gönderdi. Medineliler, Sâsânî askerlerinin üzerlerinde gördükleri altın mıntıkaları, bilezikleri ve ipek elbiseleri bir hayli garipsemişlerdi.[229] Müslümanların mıntıka kullandıklarına dair Hz. Osman'ın muhasarası sırasında Mervân b. Hakem'in çarpışırken beline mıntıka bağladığı rivayeti dışında herhangi bir kayda rastlanmaz. Bu kuşağın hediye olarak gelen mıntıkalardan biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle İbn Sa'd tarafından toplumda giyilen elbiselerin oldukça zengin detayları verilirken de buna dair bir bilgiye rastlanmaz.[230]

Biraz önce müslümanların bele bağlanan kuşakları veya bugünün ifadesiyle kemerleri erkeklerin bellerinde görmelerinin fetihlere dayandığını söylemiştik. Gerçekten de günümüze kadar gelmiş olan pek çok arkeolojik kalıntıda Sâsânî erkeklerinin ve özellikle savaşçılarının bellerinde kuşaklar-kemerler görünmektedir. Burada akla bir savaş aleti olarak kılıçların zaten bunlarla bellere takıldığı gelebilirse de ayrıntılardan anlaşıldığı üzere her ikisinin de birbirinden farklı şeyler olduğu görülür. Miladî birinci yüzyıla ait Palmira duvar kabartmalarında, dördüncü yüzyıla ait Sâsânî saraylarından Tâk-ı Bostân fresklerinde erkeklerin bellerinde bu kuşaklar dikkatleri çekmektedir.[231]

---

229 İbn Sa'd, V, 89; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 617. Hicrî 17'de Utbe'nin Meysan ve Ebez Kubaz fetihlerine de bakılabilir. İbn Sa'd, VII, 7. Belâzürî'nin kaydettiğine göre, Yezdicerd yakalandığında pek kıymetli olan taç vb. özel eşyaları yanında mıntıkasını da, kurtulabilmek için vermek istemişti. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 442 (trc. 453).

230 İbn Sa'd, V, 37.

231 Roman Ghırshman, *Iran, Parthes et Sassanides*, Gallimard 1962, s. 7, 190; Henri Seyrig-Robert Amy-Ernest Will, *Le Temple de Bel a Palmyre*, I-II, Paris 1975, I, 149. Ayrıca bk. Resim-5.

Burada sunmak istediğimiz önemli bir arkeolojik belgemiz daha bulunmaktadır. Urfa Ezher Dağı'nda bulunan bir kilise mozaikinde yer alan erkek ve kadınların belleri kuşaklıdır ve bu mozaik miladî üçüncü asra aittir.[232] Ömer b. Abdülazîz döneminde, gayrimüslimlerin mıntıka takmayı terkettikleri şeklinde İslâm tarihi kaynaklarında karşımıza çıkan bilgiler de onun müslümanlar dışındaki toplumlara has olduğunu teyit etmektedir. Bu bilgileri veren Ebû Yûsuf kendi dönemi için zünnâr -bele bağlanan kalın kordon gibi bir şey- kelimesini kullanır ve halifeden bunu gayrimüslimlere ilzam etmesini ister.[233] Bu durumda karşımızda iki kelime bulunmaktadır. Abbâsîler dönemi öncesine ait rivayetlerde genelde mıntıka kelimesinin daha fazla zikredildiği, Abbâsîler dönemine gelindiğinde özellikle Abbâsî modasının erkekler için mıntıkayı bir giyim unsuru olarak tercih etmesiyle birlikte zünnâr kelimesinin de kullanılmaya başladığı görülür.

Zünnârın hristiyanların kendi geleneklerine has bir kıyafet mi yoksa müslümanlar tarafından ihdâs edilmiş ve emredilmiş bir kıyafet mi olduğu hususu bizi bir hayli düşündürdü. Bu konuya açıklık getirirken önce rivayetleri tahlil etmeye ardından yukarıda zikrettiğimiz arkeoloji belgeleri ile irtibat kurmaya çalışacağız.

Ebû Yûsuf, nitâk ve zünnâr kelimelerinin zamanla, farklı kesimlerin şiarı haline gelmesi sebebiyle -her ne kadar ilk dönemde zünnâr kelimesi pek kullanılmamış ise de kendi döneminin kavramlarıyla- Hz. Ömer'in gayrimüslimlere ilzam ettiği kıyafetler arasında zünnârı da zikreder. Gerçi Ebû Yûsuf'un itibar ederek kitabına aldığı rivayetlerde Ömer b. Abdülazîz döneminde kullanılan bir kelime olarak gözüken nitâk kelimesi, zünnâr yerine kullanılmış olabilir ise de biz bu hususu biraz sonraya bırakarak farklı bir noktaya temas etmek istiyoruz.

---

232 Grabar, s. 53, 318.

233 Ebû Yûsuf, s. 127, 128.

İbn Cülcül ve Yâkut tarafından sunulan bazı bilgiler, moda değişimlerini ve yarattığı kavram karmaşasının iyi anlaşılmasında bize düşünme ufku açmıştır.

Yâkût tarafından nakledilen bilgilere göre Hz. Muhammed dönemi Necrân hristiyanları, Necrân Manastırı'nda pazar ve bayram günlerinde ibadetlerini icra ediyorlardı. Bu günlerde özel kıyafetler - bunların özellikleri metinde zikredilmez- giydiklerine dikkat çeken Yâkût, bellerinde zünnâr bulunuşunu da nakleder. İbn Cülcül'de yer alan rivâyette ise ikonlara saygısızlık yaptığı iddia edilen hristiyan tabib Huneyn'in, kilisenin verdiği karar ile afaroz edildiği ve zünnârının kesildiği zikredilir.[234] Aslında Câhiliye şairlerinden Adiy b. Zeyd'in mısralarında zünnâr kelimesine rastlanmaktadır.[235] Ama ilk dönem rivayetlerinde gerek bir giyim unsuru olarak, gerekse gayrimüslimlere ilzam edilen bir aksesuar olarak zünnâr kelimesine rastlanmaz.

Şu ana kadar verdiğimiz bilgileri arkeolojinin bize sunduğu verilerle birleştirerek problemin ortaya çıkışı hakkında şunları söylemek istiyoruz.

Miladî ilk yüzyıllarda Suriye ve Irak bölgesinde Romalı, İranlı ve onlara tâbi olarak yaşayan bölge erkeklerinin büyük bir kısmı bellerine kuşak takıyorlardı. Bu kuşaklar bellere bağlanan savaş aletlerine ait olan bir kemer değil sürekli kullandıkları bir aksesuar idi. Bölgede ortaya çıkmış olan hristiyanlar da pek tabii olarak bölgede mevcut bulunan kıyafetleri kullanıyorlardı. Dolayısıyla bu kıyafetler arasında bellere bağlanan kuşaklar da bulunuyordu. Ardından modanın ne derece değişip değişmediğini bilemiyoruz ama İran fetihleri sırasında Sâsânî erkeklerinin bu kuşakları kullanmakta oldukları İslâm tarihi kaynaklarında yer almaktadır. Müslümanlar tarafından bu kuşaklar

---

234 İbn Cülcül, s. 69-70; İbn Ebî Üsaybia, s. 264; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 538.

235 Cheikho, *en-Nasrâniyye*, s. 219.

kullanılmıyordu ve İslâm tarihi kaynaklarında yer alan ilk dönemle ilgili bu rivayetlerde bellere bağlanan bu kuşakların, Arap kadınları tarafından kullanılan Mıntıka ile aynı kategoriye alınarak bu isimle zikredildiğini görüyoruz. Zamanla toplumların kültürlerinin ve bu kültürü oluşturan kavramlarının daha iyi ortaya çıkmasını sağlayan gelişmeler bağlamında bu kuşaklara Yunanca kökeni[236] göz önüne alınarak zünnâr denilmiş olduğu söylenebilir. Abbâsîler döneminde belki de Sâsânî modasının tesiriyle bellerde kuşaklar bulunuyordu. Bu durumda bunlara mıntıka denilirken, gayrimüslimlerin kullandıkları kuşaklar için kendi geçmiş kültürlerinden gelen zünnâr kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır.

Abbâsî toplumunda artık müslümanlar mıntıka adı verilen kuşakları, hristiyanlar da İslâm fetihleri sırasında kullandıkları ve Arapların zamanla mıntıka dedikleri ama artık Yunanca kökeni ile zikredilen zünnârı kullanmaya başlamışlardı. Bu husus Abbâsî toplumunda oldukça belirgindir. Kayıtlarda zünnâr ifadesi dördüncü hicri asra kadar sadece gayrimüslimlerin kullandığı kuşak mefhumu için kullanılır. Bunlara örnek olarak öncelikle burada Bağdat Mârî Meryem (Azize Meryem) Kilisesi'nde bulunan beli zünnârlı bir heykeli ve üzerindeki mısraları bize aktaran Veşşâ'nın (ö. 325/937) kayıtları hatırlanmalıdır.[237] Abdullah b. Mu'tez'in şiirlerinde râhib ve râhibelerin bellerindeki zünnârlar önemli bir tasvir konusudur. Bu tasvirlerin manastırlardaki gözlemlere dayalı olduğu hatırlanırsa, aslında hristiyanların kendi mekânları olan bu mabetlerde ileri de zikredileceği üzere eğer müslümanlar tarafından gayrimüslimlere cebren uygulatıldığı düşünülüyor ise bu zorunluluğa uymamaları beklenir. Hâlbuki Abbâsî şairlerinin mısralarında bu zünnârların güzelliği ve çekiciliği mısralarda işlenmiştir. Abdullah b. Mu'tez "Şu hristiyanlar dinlerinin gereğini yerine getiriyorlar, şu zünnârlar bunu gösteriyor" derken

236 Tritton, "Bar Hebraeus", s. 52.

237 Veşşâ, s. 327.

kullanılmıyordu ve İslâm tarihi kaynaklarında yer alan ilk dönemle ilgili bu rivayetlerde bellere bağlanan bu kuşakların, Arap kadınları tarafından kullanılan Mıntıka ile aynı kategoriye alınarak bu isimle zikredildiğini görüyoruz. Zamanla toplumların kültürlerinin ve bu kültürü oluşturan kavramlarının daha iyi ortaya çıkmasını sağlayan gelişmeler bağlamında bu kuşaklara Yunanca kökeni[236] göz önüne alınarak zünnâr denilmiş olduğu söylenebilir. Abbâsîler döneminde belki de Sâsânî modasının tesiriyle bellerde kuşaklar bulunuyordu. Bu durumda bunlara mıntıka denilirken, gayrimüslimlerin kullandıkları kuşaklar için kendi geçmiş kültürlerinden gelen zünnâr kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır.

Abbâsî toplumunda artık müslümanlar mıntıka adı verilen kuşakları, hristiyanlar da İslâm fetihleri sırasında kullandıkları ve Arapların zamanla mıntıka dedikleri ama artık Yunanca kökeni ile zikredilen zünnârı kullanmaya başlamışlardı. Bu husus Abbâsî toplumunda oldukça belirgindir. Kayıtlarda zünnâr ifadesi dördüncü hicri asra kadar sadece gayrimüslimlerin kullandığı kuşak mefhumu için kullanılır. Bunlara örnek olarak öncelikle burada Bağdat Mârî Meryem (Azize Meryem) Kilisesi'nde bulunan beli zünnârlı bir heykeli ve üzerindeki mısraları bize aktaran Veşşâ'nın (ö. 325/937) kayıtları hatırlanmalıdır.[237] Abdullah b. Mu'tez'in şiirlerinde râhib ve râhibelerin bellerindeki zünnârlar önemli bir tasvir konusudur. Bu tasvirlerin manastırlardaki gözlemlere dayalı olduğu hatırlanırsa, aslında hristiyanların kendi mekânları olan bu mabetlerde ileri de zikredileceği üzere eğer müslümanlar tarafından gayrimüslimlere cebren uygulatıldığı düşünülüyor ise bu zorunluluğa uymamaları beklenir. Hâlbuki Abbâsî şairlerinin mısralarında bu zünnârların güzelliği ve çekiciliği mısralarda işlenmiştir. Abdullah b. Mu'tez "Şu hristiyanlar dinlerinin gereğini yerine getiriyorlar, şu zünnârlar bunu gösteriyor" derken

---

236 Tritton, "Bar Hebraeus", s. 52.

237 Veşşâ, s. 327.

Bu madde ile ilgili son notlarımızı kaydederek diğer hususlara geçmek istiyoruz. Sûlî tarafından verilen bir bilgiye göre, bele bağlanan kuşağa verilen isimlerden birisi de Kestece idi. Sâbî'nin bir kaydından sandaletler üzerindeki atkıları ifade için zünnâr kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgi Ebû Yûsuf'un zünnârın kalınca, kordon türü bir şey olduğu şeklinde verdiği bilgilere uygun düşmektedir.[242] Eğânî sahibi Ebü'l-Ferec el-İsfehânî tarafından verilen bilgilere göre Me'mûn ve Mu'tasım zamanı cariyelerinden Müteyyem, izarı başa zünnâr ile bağlama modasını başlatan ilk kişi idi.[243]

Terlik-Nalın: Araplar, bugün Türkçede terlik-nalın adını verdiğimiz açık ayakkabılar kullanıyorlardı. Hz. Peygamber'in kullandığı terliklerin iki atkısı -kıbâlân- vardı.[244] Çorap ve mestler de biliniyordu. Çeşitli vazifeler ve ticaret için dışarıya gidip gelen Dıhyetü'l-Kelbî'nin Hz. Peygamber'e bir huff (ayakkabı) hediye ettiği biliniyor.[245] Hz. Ömer'in, fetih bölgelerine gitmiş olan müslümanların terliklere olan alışkanlıkları ve gittikleri bölgenin iklim özellikleri doğrultusunda terlik giyilmeyeceğini göz önünde bulundurarak "Bir anda nalınlarınızı çıkarmayın. Zaman zaman onları terkedin, zaman zaman giyin" şeklindeki tavsiyeleri, bölgesel ihtiyaçlara göre gereken giyim şekline karşı Hz. Ömer'in hiç de inatçı bir gelenek sürdürücüsü olmadığını ortaya koymaktadır. Ama onun, Arap kültürünü temsil ettiği için izâr ve ridâyı çıkarmalarına müsaade etmediğini de burada kaydedelim.[246]

İbn Ömer'in tabaklanmış ayakkabı giydiğini[247] göz önüne getirirsek Emevîler döneminin ilk günlerinden itibaren yavaş yavaş toplumda farklı ayakkabı türlerinin görülmeye başladığını söyleyebiliriz.

---

242 Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, s. 92.

243 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, VII, 320.

244 Buhârî, Libâs, 41; Tirmizî, 1772, 1773.

245 Tirmizî, 1769.

246 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 48.

247 Buhârî, Vudu', 31.

Bu madde ile ilgili son notlarımızı kaydederek diğer hususlara geçmek istiyoruz. Sûlî tarafından verilen bir bilgiye göre, bele bağlanan kuşağa verilen isimlerden birisi de Kestece idi. Sâbî'nin bir kaydından sandaletler üzerindeki atkıları ifade için zünnâr kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgi Ebû Yûsuf'un zünnârın kalınca, kordon türü bir şey olduğu şeklinde verdiği bilgilere uygun düşmektedir.[242] Eğânî sahibi Ebü'l-Ferec el-İsfehânî tarafından verilen bilgilere göre Me'mûn ve Mu'tasım zamanı cariyelerinden Müteyyem, izarı başa zünnâr ile bağlama modasını başlatan ilk kişi idi.[243]

Terlik-Nalın: Araplar, bugün Türkçede terlik-nalın adını verdiğimiz açık ayakkabılar kullanıyorlardı. Hz. Peygamber'in kullandığı terliklerin iki atkısı -kıbâlân- vardı.[244] Çorap ve mestler de biliniyordu. Çeşitli vazifeler ve ticaret için dışarıya gidip gelen Dıhyetü'l-Kelbî'nin Hz. Peygamber'e bir huff (ayakkabı) hediye ettiği biliniyor.[245] Hz. Ömer'in, fetih bölgelerine gitmiş olan müslümanların terliklere olan alışkanlıkları ve gittikleri bölgenin iklim özellikleri doğrultusunda terlik giyilmeyeceğini göz önünde bulundurarak "Bir anda nalınlarınızı çıkarmayın. Zaman zaman onları terkedin, zaman zaman giyin" şeklindeki tavsiyeleri, bölgesel ihtiyaçlara göre gereken giyim şekline karşı Hz. Ömer'in hiç de inatçı bir gelenek sürdürücüsü olmadığını ortaya koymaktadır. Ama onun, Arap kültürünü temsil ettiği için izâr ve ridâyı çıkarmalarına müsaade etmediğini de burada kaydedelim.[246]

İbn Ömer'in tabaklanmış ayakkabı giydiğini[247] göz önüne getirirsek Emevîler döneminin ilk günlerinden itibaren yavaş yavaş toplumda farklı ayakkabı türlerinin görülmeye başladığını söyleyebiliriz.

---

242 Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, s. 92.

243 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, VII, 320.

244 Buhârî, Libâs, 41; Tirmizî, 1772, 1773.

245 Tirmizî, 1769.

246 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 48.

247 Buhârî, Vudu', 31.

Peygamber'in ona, küfür dönemindeki saçlarını kesmesini söylediği rivayet edilir.[254] İmâm Muhammed, müslüman olan birisinin daha önceki saçlarını kesmesinin zorunlu olmadığı görüşündedir. O, Peygamber'in bunu herkese emretmediğini, belki de Küleyb'in saçlarıyla övündüğünü hissettiği için bunu nefsinden izale etmesi için istemiş olabileceğini düşünür.[255]

Hz. Muhammed'in ehl-i kitâbın sakallarındaki beyazlıkları boyamadıklarını belirterek, sakallardaki beyazlığı boyamalarını istemiştir. Onun müşriklere muhalefeti emrederek sakalları bırakın, bıyıkları derince kesin dediği de bilinmektedir.[256]

Bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in günün şartlarına göre diğer kültürlere karşı arkadaşlarının kendilerini daha farklı algılamalarına yardımcı olacak bir kültürel kimlik kazandırmayı arzu etmiş olabileceği ve bazı düzenlemeler getirdiği düşünülebilir. Bununla birlikte bu husus günün şartlarına ve ortama göre farklılıklar arzetmiştir. Bu da Hz. Peygamber'in daha çok diğer toplumlara benzememe arzusundan kaynaklanmış olmalıdır.

Kullanılan Binek Hayvanları: Kaynaklarda yer alan bilgilere göre zimmîlerin atlara binmeleri yasaklanmış ve onların eşeklere veya günün ikinci derecedeki hayvanlarına binmeleri istenmiştir. Bu kısıtlamalar Hz. Ömer dönemine kadar da irca edilmiştir. O halde Hicaz'dan başlamak üzere kullanılan hayvanlar ve kullanım alanları üzerine bazı bilgiler vermemiz faydalı olacaktır.

Hicaz bölgesinde yaygın olarak kullanılan en önemli ulaşım vasıtası deveydi. Atın Hicaz Arapları arasında yaygın bir şekilde kullanılmasının mümkün olmadığı, en azından tabiat şartları göz önüne getirilirse anlaşılacaktır. Atın Arabistan'da beslenmesi ve bakımı çöl

---

254 Abdürrezzâk, 19224; Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 130.

255 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 130-131.

256 Buhârî, Libâs, 64, 67; Müslim, Libâs, 25; Tirmizî, 1752.

insanı için bir zorluk teşkil etmekte idi. Ayrıca lüksü ifade eden bir hayvan olarak görülüyordu. Onların yeğâne yardımcıları develerdi.[257] Medine'de Bedir savaşından önce Hz. Muhammed'in ulaşım vasıtası olarak palanlı bir eşek kullandığı da bilinmektedir.[258] Hz. Peygamber dönemi gazvelerinden birisinde sefer vasıtası sadece develer idi. Hiç kimsede at bulunmayışı esef verici bir hâdise olarak anlatılır. Burada hem ilk dönem müslümanlarının ekonomik yönden zayıf oluşu hem de yaygın kullanım açısından atın Hicaz Arapları arasında ikinci sırayı teşkil edişi akla gelmektedir. Bu sonuncu unsur, Huneyn Savaşı'nda önem kazanmış olmalıdır ki, Buhârî'nin kayıtlarında orduda at sayısının bir hayli az olduğu özellikle vurgulanır.[259] Bununla birlikte Hayber kuşatması sırasında atların önceki savaşlara göre fazlalığı da yine aynı bakış açısıyla bölge şartlarına uygun hayvanların çevre kabilelerden temin edilerek götürülüşü ve müslümanların o günkü ekonomilerinin iyi oluşuyla izah edilmelidir.[260] Hz. Peygamber'in savaşlarda atlılara iki, hatta üç pay vermesinin önemi de onların yetiştirilmesini teşvik için olsa gerektir.[261] At, katır ve eşek gibi binit hayvanlarının Hz. Muhammed tarafından yenmesinin yasak edilişinde de bu

---

257 Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 41.

258 Buhârî, Mardâ ve't-Tıb, 15.

259 Buhârî, Zebâih, 15. Uhud Savaşında güçlü unsur olan Kureyş'in üç bin kişilik ordusunda sadece iki yüz at bulunuyordu. Vâkıdî, I, 204.

260 Hayber Savaşı'nda İslâm ordusu bin beş yüz kişiden oluşuyordu. Bunların iki yüzü (veya üç yüzü) atlı idi. Vâkıdî, II, 689; Dârekutnî, IV, 106. Asker sayısının en kabarık olduğu Tebük seferinde 1/3 nisbetinde atlı vardır. Burada Uhut Savaşı'nda müslümanların atlara sahip olmadıkları da hatırlanabilir. Vâkıdî, I, 205, II, 1002.

261 İslam hukukunda da buna paralel hükümler gelişmiştir; meselâ katır, eşek gibi hayvanlarla katılanlara bile yayalara verilenler veriliyordu. Ebû Ya'lâ, s. 151; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 891-895. Hanefî hukukunda Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında ortaya çıkan farklı görüşler için bk. Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, III, 885-890. Burada sünneti esas alan öğrencileri iki payın ata, bir payın mücahide verilmesi görüşündedirler.

sebepler aranmalıdır.[262] Kur'ân-ı Kerîm'de atın övülmesi ve cihat vasıtası olarak tavsîfi,[263] fetihlerle bölgeleri farklılaşan Arapların savaş vasıtalarını değiştirmeleri ve Hz. Ömer'in ileriyi ve problemleri gören bir idareci vasfıyla gittikleri yerlerde müslümanlara at çiftlikleri kurmalarını öğütlemesi, ihtiyaç-kullanım-değişim prensiplerini coğrafya ve imkân gerçekleri bağlamında çözmeyi açık bir şekilde ifade etmektedir.[264]

Fetihlerle ortaya çıkan bu yeni durum karşısında Hz. Ömer döneminde pek çok yerde at çiftlikleri kurulmuş ve müslümanlar fetihlerde kendi bölgelerinin hayvanları yerine atları kullanmışlardır. Daha sonraki dönemlere bakacak olursak, Cehşiyârî'de görülen bazı kayıtlara göre, Muâviye zamanında müslüman halkın binek hayvanlarının deve ve eşekler olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan cihada gidenler atlara biniyor ve bu yüzden ata binenler toplumda üstün tutuluyordu. Cihâdın faziletleri sebebiyle vergi toplama, kâtiplik gibi meslekleri hakir görenler bulunuyor ve kılıcın kaleme galebe çaldığını iddia ediyor, kendilerini daha üstün gördüklerini mısralarında dile getiriyorlardı.[265]

Mısır'da ilk dönem fatihlerinden Amr b. Âs, gayet çelimsiz bir katırla dolaşırdı. Çevresindekiler "Mısır'ın en şereflisi buna mı biniyor!" diye dedikodu yapmaya başlayınca, o "Ayaklarımı yerden kestiği sürece altımdaki hayvana aldırmam" demişti.[266] Coğrafyacılardan İstahrî ve İbn Havkal tarafından onuncu yüzyıl Mısır coğrafyasına ait verilen bilgiler Müberred tarafından nakledilen bu bilgileri coğrafî

---

262 Dârekutnî, IV, 287. At etlerinin yenmesine ve at sütlerinin içilmesine Hz. Muhammed'in olumsuz bakmadığı ile ilgili rivayetler, ya Türk kültürünün izlerini taşımaktadır veya o an savaş durumu söz konusu olmadığı için Hz. Muhammed bir mahzur görmemiş olmalıdır. Krş. Dârekutnî IV, 288-289.

263 Kur'ân-ı Kerîm, Enfâl 8/60.

264 İbn Hişâm, III-IV, 350; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 160.

265 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 28.

266 Müberred, I, 265.

yapı bakımından teyit etmekte ve oldukça önemli bir hususu ortaya koymaktadır. Onların gözlemlerine göre, bölgede attan ziyade katır ve eşek bulunuyordu ve bunlar o dönemde İslâm coğrafyasında pek kıymetli addediliyordu. Mısır Mukavkıs'ının Hz. Peygamber'e hediye olarak katır göndermesi de burada hatırlanmalıdır.[267]

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere ulaşım vasıtası olarak kullanılan hayvanlar bölgelere göre farklılık arzetmektedir. Bazı bölgelerde gayrimüslimlerin binmeleri yasaklanan atın bölge şartlarına göre orada beslenemediği dikkatleri çekmiş olacaktır. Bunun da ötesinde müslümanların hepsi tarafından at gibi o dönemin oldukça kıymetli bir vasıtasının kullanıldığını da düşünmek mümkün değildir.

İşin bir başka cephesini de fakir müslümanların at yerine diğer hayvanları kullanmak zorunda kalışları teşkil etmekteydi. Müslümanlar arasında fakir oldukları için at alabilme imkânı olmayanlar bulunduğu bir gerçektir. Meselâ Muâviye tarafından 58 (678) yılında Horosan valisi tayin edilen ve zenginliğine zenginlik katan Abdurrahmân b. Ziyad'ın, halife Yezîd döneminde mallarına el konulduğunda oldukça fakir düştüğü ve ancak ayaklarını yerden bile kesemeyecek kadar küçük bir eşeğe binmek zorunda kalmış olduğu zikredilir.[268] Yeri gelmişken Abbâsîler dönemine dair bir örnek vermek istiyoruz. Şâir Ebü'l-Aynâ bir gün arkadaşlarıyla yaptığı mutad edebiyat toplantılarından birisine gecikmişti. Niçin geciktiği söylenince de eşeğinin çalındığını söylemiş ve parasının yeni bir hayvan alacak kadar yeterli olmadığını ifade etmişti. Şair bir mısraında da, "Atım olmadığı, evi-

---

267 İbn Sa'd, I, 134; İstahrî, s. 55; İbn Havkal, s. 162-163. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Mihenü's-Sûfiyye* adlı kitabında verdigi bilgiler muhtemelen küçük bir dikkatsizlik eseri coğrafî özellikler göz önüne alınmadan zikredilmiştir: "Ünlü hristiyan sûfî Bunân el-Hammâl (ö. 316/928) Humâreveyh tarafından verilen emirle bindiği hayvanından indirildi. Ata binme, milletine ilzam edilen sana da ilzam edildi, dedi." İbn Tağriberdî, III, 220-221.

268 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 29-30.

min kapısında da muhafızım bulunmadığı için Allah'a hamdediyorum" diyerek belki de tipik bir devlet memuru veya aristokrat imajını tasvir etmektedir.[269]

Gayrimüslimlere getirilen kısıtlamalar çerçevesinde temas etme ihtiyacını hissettiğimiz bu bilgilere ilave olarak yine zimmîlere getirilen kısıtlamalar arasında dikkatleri çeken binitlerin üzerindeki aksesuarlarla ilgili bilgileri değerlendirebilmemiz için de eyer, üzengi vb. hususlarla ilgili şu ayrıntıları vererek bu kısmı bitirmek istiyoruz.

Emevîler döneminde güdülen Arapçılık fikirlerinin Şuûbiyye hareketini doğurduğu hepimiz tarafından bilinir. Bunun tabii bir neticesi olarak hem Araplar hem de diğer unsurlar birbirlerine karşı kendi kültür ve meziyetleriyle övünmüşler ve bunu bir yandan savunma bir yandan da övünme vesilesi kılmışlardır. Bu bağlamda Şuûbiye ekolü Arapları eyersiz çıplak atlara[270] bindiklerini, atlar üzerinde eyer edinseler bile üzengi kullanmadıklarını söyleyerek medeniyetten uzak bir millet olarak tavsif eder ve kınarlardı. Onların bu küçümsemelerine cevap olmak üzere Câhız'ın verdiği bilgilerde de aynı hususlar onlar için bir övünç kaynağı olarak vurgulanır. Bu durumda biz gerek muhaliflerin gerekse müdâfîlerin üzerinde ittifak ettikleri bir kültür unsuruna şüphe duymaksızın itimad edebiliriz. Câhız'ın verdiği bilgilere göre, üzengilerin tarihi eski olmakla birlikte Araplar tarafından kullanılmazdı. Hatta demir üzengilerin Araplar arasında görülmeye başlanması Ezârika zamanına rastlar. Yine onun tarafından verilen bilgilere göre Araplar, hayvanların üzerine sıçrarlar, bunu çeviklik ve spor olarak görürlerdi. Hz. Ömer'in fetihlerden sonra ele geçirilen yerlere yerleşen arkadaşlarını Acemlerin hayatını taklide başladıkları gerek-

269 Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 294, 304.

270 Belâzürî'de yer alan bir rivayet ilk dönem müslümanlarının develere eyer koyduklarını (rahl) gösteriyor. Bununla birlikte maddî imkânlar çerçevesinde bazı savaşçıların bundan mahrum oldukları da anlaşılmaktadır. Hîre fethi sırasında değerli bir eyer anlaşmaya bağlı olarak alınmıştı ve devesinde eyer olmayan bir sahâbîye verilmişti. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 343 (trc. 351).

çesiyle uyarması ve özellikle hayvanlarına Acemlerden görerek taktıkları üzengileri kesmelerini söylemesi dikkat çekicidir. Deve eyerlerine bile üzengi koymayan araplar at eyerlerine tabii olarak üzengi koymazlardı. Üzengi edinmiş olsalar bile çok nadir kullanırlardı. Kullananlar genelde şişman veya atıl kimselerdi.[271]

Buraya kadar İslâm modasının özelliklerini ve özellikle gayrimüslimlere icbâr edilmiş olan veya zaman zaman onların da giymiş oldukları elbiselerin İslâm toplumunda kullanım seyrini ortaya koymuş olduk. Verdiğimiz bu bilgileri biraz sonra gayrimüslimlere uygulanmış olduğu bildirilen kılık-kıyafetler ile ilgili kısıtlamaların mevcudiyetini ve ne derece uygulandığını tespit ederken kullanacağız. Şimdi, gayrimüslimlere uygulandığına dair kaynaklarda yer alan kılık-kıyafetlerle ilgili kısıtlamaların neler olduğuna geçebiliriz.

2. UYGULANAN KILIK-KIYAFET DÜZENLEMELERİ

Gayrimüslimlere uygulandığı bildirilen kılık-kıyafet düzenlemeleriyle ilgili bilgiler, Abbâsîler dönemiyle birlikte kaynaklarda daha fazla görülür. Hz. Muhammed ve Hulefâ-yi Râşîdîn dönemine bakıldığında ilk devir İslâm tarihi kaynakları esas alınırsa bu bilgiler oldukça sınırlıdır.

Abbâsîler dönemi öncesine ait malzemede görülen bu sınırlılığın sebebi olarak, savaş veya sulhla fethedilen yeni bölge halkları hakkında bilgi veren yazarların zühulu olduğu düşünülebilir. Onların şehirleri ve ahaliyi tanıtan bilgiler yerine, yükümlülükler ve haklar hakkında bilgi vermeye daha fazla özen gösterdikleri, bu meyanda da sadece toplanan vergileri ve genelde ibadet hürriyeti ile ilgili hükümleri iletmek suretiyle diğer bilgilerin kaybına sebep oldukları ileri sürülebilir. Bu şekildeki bir düşünce yanında o dönemde gayrimüs-

---

271 Câhız, *el-Beyân vet-Tebyîn*, III, 16-18, 45-46. Aynı bilgiler Müberred tarafından da teyit edilir. Bk. Müberred, I, 265, II, 20-21. Hz. Ömer'in atlara sıçramayı içeren tavsiyelerine yer verir.

limlerin kılık kıyafetleriyle ilgili daha sonraki dönemlerde görülen kapsamlı bir uygulamanın bulunmadığı, ama hızla gelişen bir toplumda yeni düzenlemelere gidildiği şeklindeki bir düşüncenin de önem arzettiği akıllara gelebilir.

Kaynaklarda yer alan konuyla ilgili bilgilerin bir hayli çelişkili olduğunu, özellikle de bu uygulamanın Hz. Ömer tarafından başlatılmış olduğuna dair bazı bilgilerin mevcut oluşunun meseleyi bir hayli güçleştirdiğini ifade etmek istiyoruz. Bununla birlikte gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet zorunlulukları ile ilgili olmak üzere kaynaklardan toplamaya çalıştığımız bilgiler ve ulaştığımız sonuçlara göre, ikinci görüşün, yani daha sonraki dönemlerde görülen kapsamlı uygulamaların ilk dönemlerde kapsamlı bir şekilde mevcut olmadığı görüşünün önem kazanacağını daha şimdiden söyleyebiliriz.

Şimdi gerek anlaşma metinlerinde ve gerekse tarihi malumat çerçevesinde gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemeleri ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz malzemeyi incelemek istiyoruz. Yalnız bu malzemelerin tespitine geçmeden önce burada birkaç hususa dikkat çekerek, konuyu işlerken takip edeceğimiz metodu belirlemek uygun olacaktır.

Öncelikle tarihi malzemenin bize sunduğu bilgilerin bu konuda bir hayli karışık olduğunu tekrar vurgulamak durumundayız. Biz pek çok araştırmacı tarafından yapıldığı üzere, malzemenin kabataslak olarak tespiti ve basit sebeplere irca edilmek suretiyle sonuçlandırılmasına gidilebilecek kadar sarîh olmadığı kanaatindeyiz. Daha önce de vurguladığımız üzere bir dönemde farklı bir şekil ve özellikle tanımlanan bir kıyafet, bir başka dönem veya bölgede, o elbisenin aynısını veya farklı şeklini ifade edebilmekteydi. Bir diğer problem de, müslümanların farklı kültür ve modalardan etkilenerek gayrimüslimlere ait bazı kıyafetleri kullanmaya başlamaları,[272] hatta zamanla bu

272 Mansur'la birlikte yabancı kültürlerin tesirinin arttığı aşikârdır. Mes'ûdî, Me'mûn ve Mu'tasım'ı yabancı hayranı olarak gösterir. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 318-319.

elbiseleri kendilerine has kılarak gayrimüslimleri bunları giymekten menetmeleri, lâkin daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı bu kıyafetleri müşterek olarak ya aynen ya da belli farklılıkları kendilerinden isteyerek kullanmış olmalarıdır. Bu hususlarla ilgili olarak ilerleyen sayfalarda da dikkatleri çekeceğimiz taylasân, mıntıka veya zünnâr örneği burada zikredilebilir.

Bir başka açıdan baktığımızda, bazen müslümanlar tarafından kullanılan bir kıyafetin zamanla onlar tarafından da kullanılmasına ses çıkarılmadığı, ufak-tefek düzenlemelere gidildiği de görülmüştür. Genelde Arapların ayırıcı vasfı olarak tanımlanan sarığın gayrimüslimler tarafından kullanılmaya başlaması üzerine Abbâsîler döneminde engelleme cihetine değil de renklerini ayırma yolunun tercih edilmesi buna örnek olarak verilebilir. Bu bakımdan biz, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce, gayrimüslimlerin kıyafetleri ile ilgili menfî veya müsbet emir ve uygulamalarda bulundukları söylenen -veya kendilerine izafe edilen- halifeleri ve emirnamelerini esas alarak, önce malzemeyi ortaya koymaya çalışacağız. Sonra da bu malzemenin sıhhatini ve taşıdığı problemleri tartışacak, akabinde de uygulamanın tarihi seyrini ve kıyafetlerle ilgili olarak halifeler tarafından emirname çıkarılmasının sebeplerini incelemeye gayret edeceğiz.

Gayrimüslimlerin Kılık-Kıyafetleriyle İlgili Malzemenin Tespiti

* Hz. Muhammed, arkadaşlarından Selmân'ın akrabalarına verdiği emannamede, kendilerine giyim ve binek serbestisi sunmuştu.[273]

* Hâlid b. Velîd, anlaşma yaptığı Hîre hristiyanlarına giydikleri elbiseler müslümanların elbiselerine benzememek şartıyla her türlü elbiseyi giyebilme hakkını tanımış, sadece harp kıyafetlerini bundan ayrı tutmuş, harp kıyafetlerini kesinlikle giyemeyeceklerini belirtmişti. İçlerinden birisi harp kıyafeti giyecek olursa sorgulanacağını, geçer-

---

273 Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038), *Kitâbü Târîhu Isbehân* (nşr. Seyyid Kisrâvî Hasan), I-II, Beyrut 1990, s. 78-79; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 549-551.

li bir mazereti olmadığı takdirde de cezalandırılacağını beyan etmişti.[274]

* Ebû Yûsuf'un bildirdiğine göre[275] Hz. Ömer, gayrimüslimlerin kılık-kıyafetiyle ilgili şu hususları görevlilerine emretmiştir:

1. Gayrimüslimlerin elbise, binit, saç-sakal hususunda müslümanlara benzememeleri

2. Zünnâr kullanmaları[276]

3. Kalensüvelerin motifli veya çizgili olması

4. Eyerlerinin kaş kısmında tahtadan bir top bulunması

5. Nalınlarının ve papuçlarının üst kısmındaki atkının ikili olması

6. Müslümanların giydikleri ayakkabıları giymemeleri

7. Kadınların develerde kullanılan küçük eyerlere binmemeleri

Hz. Ömer dönemiyle ilgili olmak üzere İbn Abdi'l-Hakem'in *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ* adlı eserinde yer alan bilgilere göre gayrimüslimler atlara tek taraflı binmek zorundaydılar.[277] Bindikleri hayvanların eyerlerinin üzerinde sadece bir tarafta üzengi olması ve bir tarafa doğru oturmaları şeklindeki ifadeler Abdürrezzâk'ta da yer alır.[278]

---

274 İbn İshâk'tan naklen Ebû Yûsuf, s. 144. Bar Hebraeus askerlerin giydiği elbiseleri giymemeleri hususunu Ömer b. Abdülazîz dönemine irca eder. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 194.

275 Ebû Yûsuf, s. 127. Ayrıca bk. Hamîdulah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 391.

276 İlk dönem yazarlarımızdan İbn Abdi'l-Hakem'in kayıtlarında, Hz. Ömer'in, hristiyanların bellerine Mıntıka, Sûlî'nin kayıtlarında ise Kestîce bağlamalarını emrettiği şeklinde yer alır. İbn Abdi'l-Hakem, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ* (nşr. Charles C. Torrey), Kahire 1991, s. 151; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, s. 215. Ayrıca bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 508.

277 Bk. İbn Abd'il-Hakem, *Fütûhu Mısr*, s. 151. Ayrıca bk. *Sîretü Ömer b. Abdülazîz* (nşr. Muhammed Ravvâs Kal'achi), Haleb t.y., s. 180-181.

278 Bk. Abdürrezzâk, 19273.

* İlerleyen yıllara ait olmak üzere verilen bir bilgiye göre Mesleme b. Abdülmelik, isyan ederek anlaşmayı bozmuş olan Cerâcime halkı ile yeni bir anlaşma yaptı. Bu anlaşmada, onlardan Müslümanların elbiselerini giymelerini istedi (89/708).[279]

* Ömer b. Abdülazîz, valisine yazdığı bir mektupta Fırat havzasında meskûn olan gayrimüslimlerin altın yüzük, taylasan ve at kullanmalarına karışılmamasını emretti.[280]

* Ömer b. Abdülazîz, devlet görevlilerinden birisine şu mektubu gönderdi:[281]

1. Atlara binmesinler, diğer hayvanlara binsinler.

2. Kadınları deve eyerlerine binmesinler. Binecekleri hayvanların üzengileri semer üzerinde olsun.

3. Kabâ, ipek elbise, asb (sarık) kullanmasınlar.[282]

4. Bazı hristiyanlar sarık kullanmaya başlamışlar, onları engelle.

5. Bellerine taktıkları menâtıkı atmışlar. Onları ilzam et.

6. Saçlarını alınlarına ve kulaklarına kadar uzatıp traş olmuyorlarmış, dikkat et.

---

279 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 220 (trc. 231). Biz metnin ifade seyrini göz önünde bulundurarak Tritton'un da tercih ettiği bu tercümeyi esas aldık. Krş. Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 123. Ayrıca bk. İngilizce ilk baskısı (London 1930), s. 116.

280 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, I, 116. İbn Asakir'in *Târîhu Dımeşk* adlı eserinde el-Hakem b. Ömer er-Ruaynî'den naklen Ömer b. Abdülazîz'in taylasân giymemelerini istediği de kayıtlıdır. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 230; İbn Abdi'l-Hakem, *Sîretü Ömer*, s. 181.

281 Ebû Yûsuf, s. 127-128. Ayrıca bk. Abdürrezzâk, 10004.

282 "Ömer b. Abdülazîz gayri müslimlerin taylasân kullanmalarını yasakladı." şeklinde bir bilgi için Ebû Yûsuf (s. 72)'yi kaynak gösteren Abîdî (s. 30) bu sonuca varır. Hâlbuki Ebû Yusuf'ta böyle bir metin yoktur. Tritton'un kitabından bu bilgiyi naklederken onun bir başka kaynaktan verdiği bilgiler ile karıştırımış olmalıdır. Karşılaştırınız: Tritton, s. 123,124. Bizim tespitlerimize göre bu bilgi İbn Abdi'l-Hakem'in *Sîretü Ömer* adlı eserinden alınmıştır. Bk. s.181.

* Önceki dönemlerde zaman zaman uygulanan bu kıyafet düzenlemelerine rağmen, Hişâm b. Abdülmelik hirstiyanların istedikleri elbiseleri giymelerine müsaade etti.[283]

Abbâsîler dönemine kadar tespit edebildiğimiz malzemeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra bir değerlendirmede bulunmak ve daha sonra Abbâsîler dönemindeki gelişmelere göz atmak istiyoruz.

Hz. Muhammed tarafından Selmân'ın akrabalarına verildiği iddia edilen emanname metninin bazı maddeleri Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin *Ahbâru İsfehân* adlı kitabının neşrini gerçekleştiren müsteşrik tarafından kitaba idhal edilmiş olup, ilim adamları tarafından reddedilmiştir. Biz bilinen yazma nüshalarına dayanılarak yapılan neşirde kıyafetle ilgili maddelere rastlamadık.[284]

Hâlid b. Velîd tarafından Hîrelilere verilen emannamede yer alan kılık-kıyafetle ilgili serbestiyet döneme uygun düşüyorsa da, ilk fetihlere bağlı olarak yapılan anlaşma şartlarından oldukça farklı bir maddeyi muhtevî olması ve özellikle harp üniformalarının henüz teşekkül etmediği bir dönemde harp kıyafetleri ile ilgili bir hususu içeriyor olması sebebiyle daha sonraları ortaya çıkan bazı gelişmeleri ilk dönemlere irca etme gayretinden kaynaklanmış olabileceğini düşünüyoruz. Biraz sonra vereceğimiz bilgilerle bu husus netlik kazanacaktır.

Yukarıda dikkatleri çekmiş olacağı üzere gayrimüslimlere bazı kıyafetleri ilzam eden maddeler Hz. Ömer dönemiyle başlamaktadır. Tespitlerimize göre, Abbâsîler döneminden başlamak üzere zaman içinde kurulan pek çok İslâm devletinde, gayrimüslimlere kılık kıyafet düzenlemeleri uygulanmış olup her bir devlet kendisine göre bazı

---

283 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

284 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 549-551. Hamîdullah yapılan tenkitle ilgili özel bir makaleye işaret etmekle birlikte bu makaleyi temin etme imkânımız olamadı. Makale, Muhammed Abdü'l-Muîd Hân tarafından "Authenticity of an İmportant Document of the Prophet", adıyla *Islamic Culture*, 1943, s. 96-104'de yayımlanmıştır.

düzenlemeler getirirken bu emirnamelerde yer alan maddeleri Hz. Ömer döneminden aldığını ifade etme eğiliminde olmuştur. Bu bakımdan bütün bu uygulamalar, sonuçta Hz. Ömer'e izafe edildiğine göre o dönemi netleştirmemizde fayda mülahaza ediyoruz.

Hz. Ömer döneminde fethedilen bölgelerde yaşayanların büyük bir kısmı ehl-i kitâp idi. Bu kişilerin bir kısmı Sâsânî, bir kısmı da Bizans kültürünün hegomanyası altında yaşamıştı. Bu bakımdan onların kendi geleneksel kıyafetleri kadar hâkim devletlerin modasından ve yaşadıkları çevrenin kılık-kıyafet anlayışından etkilenmiş oldukları da göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır.

Tespitlerimize göre, ilk fetih anlaşmalarında ehl-i kitâbın dolayısıyla da hristiyanların farklı elbiseler giymelerini içeren herhangi bir madde yoktur. Hz. Ömer'in dilenmekte olan bir ihtiyarın yanına yaklaşıp ta "Sen ehl-i kitâbın hangi kolundansın?" diye sorması[285] bu düşüncemizi teyit etmektedir. Zira Hz. Ömer o kişinin dış kıyafetinden yahudi mi yoksa hristiyan mı olduğunu anlamamış ve sorma ihtiyacını hissetmiştir. Biraz sonra temas edileceği üzere Hz. Ömer döneminde kıyafetlerle ilgili bazı düzenlemelerin var olduğuna dair rivayetleri göreceğiz. Bu bakımdan belli bir döneme kadar, ehl-i kitâbı kendi içinde belirleyici bir uygulamanın olmadığını kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Burada aklımıza şu husus da gelmektedir. Hz. Ömer, onun bir müslüman olmadığını da biliyordu. Yani o kişi kendi kıyafeti ile toplumda yerini almıştı. Hz. Ömer'in halife olduğu ilk günlerde toplumda kılık kıyafetlerle ilgili bir düzenlemeye gitme ihtiyacı olmamıştı. Böyle bir toplumsal düzenleme belli ihtiyaçlar müvacehesinde ortaya çıkacaktı.

İbn Kayyim tamamiyle bir yakıştırmadan ibaret göremeyeceğimiz tamamlayıcı bazı bilgiler sunmaktadır. Onun verdiği bilgilerden de Hz. Ömer zamanında bir müddet gayrimüslimlerin belli elbiseleri

---

285 Ebû Yûsuf, s. 126.

giyme mecburiyetlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Kûfe emiri Hâlid b. Artafe sosyal bir problemle karşılaştı ve müslümanlarla gayrimüslimleri tefrik etme imkânı olmadığı için benzeri problemlerle bir daha yüz yüze gelmemek için böyle bir düzenlemeye gidildi.[286] Gerçekten de o dönemde böyle bir tefrik olmadığı için çoğu zaman kişiler birbirlerini tanıyamıyorlardı. Oldukça ilginç bir örnek olarak Hâris b. Abdullah b. Ebû Rebîa'nın annesi örnek olarak verilebilir. O, hristiyanlığını gizlemiş ölüm anında cenazeyi yıkamak için gelenler onun boynunda bir haç bularak cenaze sahibine haber vermişlerdi. Hâris de, "Onu kendi din mensuplarına götürün, onlar daha layıktır" derken belki de hayatının en büyük şokunu yaşamıştır. Olay Hz. Ömer dönemine aittir.[287]

Hz. Ömer döneminde sosyal sınıflarla ilgili bazı kıyafet düzenlemelerinin bulunduğunu düşündürecek bir bilgi de İbn Sa'd tarafından nakledilir. Onun verdiği bilgilere göre, Hz. Ömer döneminde sosyal hayatın bir ön kabulü olarak cariyeler başlarını örtmüyorlardı. Hz. Ömer başına örtü alan bir cariyeyi hür bir kadına benzediği için uyarmıştı.[288] Bütün bu örnekler bize Hz. Ömer zamanında giyim kuşamla ilgili bir takım toplumsal düzenlemelerin mevcut olduğunu gösteriyor. Hz. Peygamber döneminde de savaşlarda müslüman askerlerin üniformalarının olmadığı ve ilk savaşlarda Hz. Peygamber'in parola ile askerlerini müşrik askerlerden ayırmaya çalıştığı bilinmektedir. Hz. Peygamber daha sonra müslüman askerlere karşı taraftan kendilerini ayıran işaretler kullanmalarını, yani sarıklarının üzerine

---

286 İslâmiyet'i seçmiş olan bir hristiyan kadın Hâlid'e gelerek, kocasının kendisini hristiyanlıkta kalması için zorladığını söyledi ve delil getirdi. Hâlid de onları boşandırdı. Hristiyan koca Hz. Ömer'e koştu. Ömer kararın doğru olduğunu söyledi ve alınlarındaki saçları kesmelerini ve müslümanların elbiselerini giymemelerini emretti. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 236.

287 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, I, 75-76; İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI. 159.

288 İbn Sa'd, VII, 127.

tüy takmalarını istemiştir.[289] Bu durum, bazı düzenlemelerin çeşitli ihtiyaçlardan kaynaklandığını ve o dönemin imkânları ve tecrübeleri çerçevesinde bir tercihin gerçekleştirildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Toplum hayatı geliştikçe zamanla ihtiyaçların da artacağı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla ilerleyen senelerde her bir toplum kendi anlayışına göre yeni bazı düzenlemeler getirmiştir. Ancak bu düzenlemelerin büyük bir kısmı Hz. Ömer dönemini ilgilendirmediği halde onun dönemine izafe edilmiştir. Daha önce gayrimüslimlere giymeleri emredilen kıyafetleri esas alarak bazı elbiselerin zaman içindeki seyrini ortaya koymuştuk. Şimdi o bilgilerden istifade ederek problemlerimize cevap bulmaya çalışalım.

Ebû Yûsuf tarafından verilen bilgiler arasında Hz. Ömer tarafından gayrimüslimlere kalensüve giymelerinin emredildiğini yukarıda görmüştük. Hâlbuki daha önce verdiğimiz bilgiler hatırlanacak olursa kalensüvenin İslâm toplumuna girişi Emevîler zamanına rastlamaktadır. Bu bakımdan Ebû Yûsuf tarafından verilen bu bilgileri doğru kabul etmek mümkün değildir. Bize göre Ebû Yûsuf kendi döneminde gayrimüslimlere ilzam edilmiş kıyafetler bütününü Hz. Ömer'e izafe etme temayülü içindedir. Zamanla toplumda yerleşmiş olan bir kıyafetin Hz. Ömer döneminde kullanılıp kullanılmadığı hususunu göz önünde bulundurmayarak hataya düştüğü anlaşılmaktadır.

Bunun yanısıra Ebû Yûsuf başka bir yanılgıya düşerek Hz. Ömer'in gayrimüslimlere iki atkılı na'l giymelerini emrettiğini belirtir. Daha önce görüldüğü üzere, Hz. Peygamber döneminin yaygın olarak kullanılan bir giyim unsuru na'l idi. Hz. Peygamber'in na'li iki atkılı idi. Bu durumda Hz. Ömer'in en azından Hz. Peygamber'e duyduğu hürmetten dolayı müslümanların iki atkılı terlikler giymelerini, gayrimüslimlerin ise bundan farklı bir ayakkabı giymelerini istemesi gerekirdi. Hâlbuki Ebû Yûsuf'un verdiği maddelerde gayrimüslimlerin

---

289 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 999. Bir başka örnek olarak Uhud Savaşı'nda sadece dört müslamanın ayırıcı işareti bulunduğu hatırlanabilir. Vâkıdî, I, 259.

giyecekleri ayakkabıların iki atkılı olması şeklinde bir ifade görülür. O halde geriye tek şey kalmaktadır. O da Ebû Yûsuf'un açık bir şekilde kendi döneminin modasından hareketle gayrimüslimlere ilzam edilen kıyafetleri Hz. Ömer dönemine nisbet etme gayreti içinde olduğudur.

Hz. Ömer tarafından emredildiği ileri sürülen diğer maddelere de bakmak istiyoruz. Kullanılan hayvanlar ile ilgili olarak verdiğimiz bilgiler çerçevesinde Hz. Ömer döneminde müslümanların hayvanlar üzerinde üzengi kullanmadıklarını görmüştük. Bu bakımdan İbn Abdi'l-Hakem tarafından Hz. Ömer'in gayrimüslimlerin bindikleri hayvanların bir tarafında üzengi olmasını istediği şeklinde naklettiği bir bilgi de daha sonraki dönemlerde uygulanmış veya uygulanması istenmiş bir bakış açısını aksettirmektedir.

On dördüncü yüzyıl yazarlarından İbn Nakkâş (ö. 763/1362), Hz. Ömer'in Şam hristiyanlarına üzengilerini kesmelerini ve semerlere binmelerini emrettiğini söylerken bilgilerin zaman içinde nasıl bir şekil kazandığını ortaya koymaktan öte bir şey ifade etmemektedir.[290]

Bu durumda Hz. Ömer'e izafe edilen emirname metinlerinde gördüğümüz maddelerin büyük bir kısmının onun zamanında ileri sürülmüş olabileceğini düşünmek büyük bir yanılgı olacaktır. Bununla birlikte biz, Hz. Ömer'in ihtiyaçlara uygun bir düzenlemeye gitmemiş olduğunu iddia etmek de istemiyoruz. Ama onun dönemine ait giyim-kuşam kültürünü ilgilendirmeyen bir takım hususların, Hz. Ömer dönemine götürülmesinin de pek kabul edilebilecek bir tarafı olmadığını da belirtmek istiyoruz.

Hz. Ömer tarafından ilzam edildiği ileri sürülen maddelerin bir kısmı Ömer b. Abdülazîz'e de izafe edilmiştir. Bazı yazarlar[291] bu e-

---

290 O bununla birlikte biraz mantıklı sayılabilecek insânî unsurları içeren şu satırlara da yer vermektedir: "İhtiyar, aciz bir kimse için, üzengi caiz olabilir." Belin, XIX, 128-129.

291 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 368, 542.

mirlerin Ömer b. Abdülazîz tarafından alındığını, Hz. Ömer döneminde bu uygulamalara rastlanmadığını ileri sürmektedirler. Biz bu noktada da temkinli davranmak istiyoruz. Burada gayrimüslimlerin atlara binmelerini yasaklayan bir maddeyi ele alarak görüşlerimize açıklık kazandırmak istiyoruz.

Hz. Ömer dönemi göz önüne getirilirse, fetih bölgelerinde o yörelerin iklimine en iyi hizmet eden hayvanın at olduğu hatırlanacaktır. Hâlbuki Hicaz bölgesinde atların bakımının ne kadar zor olduğunu ve sınırlı miktarlarda bulunduğunu görmüştük. Hz. Ömer'in bu ihtiyacı karşılamak için çözümler ürettiği ve at yetiştirilmesi ve savaşa hazırlanması için emirler çıkardığı biliniyor. Bu bağlamda onun bir nebze gayrimüslimlerin atlara binmelerini yasaklamış olabileceği düşünülebilir. Ömer b. Abdülazîz'den önce Vâsıt şehrini inşa etmek üzere yer tespiti ile uğraşan Haccâc, eşeğiyle dolaşan bir rahiple karşılaşır. Gerçi bu, kaynaklardaki bilgi kıtlığından dolayı sunabildiğimiz tek örnek olmakla birlikte Hz. Ömer döneminde gayrimüslimlerin atlara binmekten menedilmesi ile paralellik arzetmektedir. Yukarıda Ömer b. Abdülazîz döneminde Sevâd bölgesindeki hristiyanların at kullanmalarına müdahalede bulunulmamasını istemesi de savaşların olmayışı ile irtibatlandırılabilir.[292] Ama diğer rivayette ise bir genellemeye gidilerek Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerin atlara binmelerini engellediği ifade edilir. Bu sonuncu yaklaşım, bazı bilgilerin oldukça karıştırıldığı ve yazarların kendi dönemlerindeki uygulamaları teyit etmek veya kendi düşüncelerini ortaya koymak için çaba sarfettiklerine dair düşüncelerimizi teyit etmektedir.

Daha önce Muâviye döneminde müslüman halkın ulaşım vasıtası olarak develeri ve eşekleri kullandıklarını, atların ise cihat vasıtası olarak tercih edildiğini belirtmiştik. Bu durumda zimmîlerin atlara değil de diğer hayvanlara binmeleri ile ilgili emrin Ömer zamanında

---

292 Bahşel, s. 32.

düzenlenmiş olabileceğini rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Dönemin cihat ihtiyaçları bunu gerekli kılmış, ama hiç de öyle eyeriyle üzengisiyle uğraştıracak kadar fantazi şeyler dönemin kendi kültürü içinde ilgi alanı oluşturmamıştır. Bu arada emirlerin savaş zamanlarına hasredilebileceği de akla gelmektedir. Diğer yandan demir eyerler, tahta eyerler, eyer-semer vb. ayırımlar ise; atların zimmîler tarafından kullanılmaya başlandığı daha sonraki dönemlerde belirlenmiş olmalıdır. Ömer b. Abdülazîz'in, ilk dönem kaynaklarından İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-Ahbâr* adlı eserinde yer alan "Onların at kullanmalarına karışma" ifadesini de göz önünde bulundursak fikirlerimizin bizi hangi neticeye götüreceği netlik kazanacaktır. Bu bakımdan ilk dönemlerde gayrimüslimlerin atlara binmelerinin yasak edilmiş olmasını tamamiyle sosyo-ekonomik ihtiyaçlarda aramak daha uygun görünmektedir. Daha sonraları zimmîler de at kullanmaya başlayınca, ya atların üzerindeki aksesuarlarda bir farklılık ortaya konulmuş ya da atlara binmeleri engellenmiştir.

Kullanılan binek hayvanları ile ilgili bir diğer husus da kadınların deve eyerlerine binmelerinin engellenmesidir. Bu madde hem Hz. Ömer tarafından hem de Ömer b. Abdülazîz tarafından ilzam edilmiştir. Muhammed eş-Şeybânî'deki bir rivayet problemi çözmemize yardımcı olacaktır. Rivayete göre, Ömer b. Abdülazîz, sadece zimmîlerin değil, aynı zamanda müslüman kadınların da eyerlere binmemelerini emretmiştir.[293] O halde bu maddenin de gerek Hz. Ömer gerekse Ömer b. Abdülazîz döneminde sadece gayrimüslimlere emredilmiş bir madde olarak algılanması yanlış olacaktır. Böyle bir kısıtlama ahlâkî bir sebebe dayandırılmış olmalıdır. Toplumda gayrimüslimlerle yaşanmaya başlayan ve ihtilatın gündeme geldiği bir ortamda -buna değerleri değişen bir İslâm toplumunu da katmalıyız- kadınların dışarı çıktıklarında cazibe uyandıracak bir şekilde gezmeleri istenmemiştir.

---

293 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 136-137.

Netice olarak şunu söylemek gerekecektir. Bazı emirler birbirine karışmıştır. Âlimlerden bazıları kendi dönemlerinde ortaya çıkan uygulamaları özellikle Hz. Ömer dönemine irca etmeye çalışmışlar, bir kısmı da hristiyanlara duyulan nefretten dolayı muhtemelen olmasını istediği bazı icbar edici hususları kitaplarına almışlardır. Zira sonraki dönem uygulamalarının tesiri altında ilk dönem malzemelerine pek çok bilgi girmiştir. Bununla birlikte biz hepsinin bu şekilde olduğunu da söylemek istemiyoruz. Bazı düzenlemeler gerçekten toplumdaki ihtiyaçlara ve problemlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Burada çarpıcı bir örnek vermek yerinde olacaktır.

Ömer b. Abdülazîz döneminde gayrimüslimlerin sarık kullanmalarına engel olunması şeklinde bir madde dikkatleri çekmektedir. Zamanla İslâm toplumunda sarığın Arapların ayırıcı vasfı olduğu şeklindeki bir yargının yerleştiğini daha önce belirtmiştik. Hz. Ömer dönemi sonrasında sarıkla ilgili bir maddenin metinlerde yer almamasına karşın zamanla gayrimüslimlerin onu giymelerine bir sınırlandırma getirildiğini düşünmek mümkündür. Lâkin Emevî halifeleri döneminde bazı kısıtlamalara uyulmadığı da bilinmektedir. İslâm toplumunda haçlarla dolaşmak uygun görülmediği halde, Şair Ahtal'ın haçıyla dolaştığı burada hatırlanabilir. Sarıkla ilgili bilgilerimize dönecek olursak, Ömer b. Abdülazîz döneminden önce gayrimüslimlerin sarık sarmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Zira o, gönderdiği mektuplardan birinde bunun engellenmesini istemektedir.

Ömer b. Abdülazîz tarafından emredilen bu durumu, bazı tekstil kalıntıları da teyit etmektedir. Gayrimüslimlerden birisi için yapılmış ve 88 (707) tarihini taşıyan bir sarık parçası günümüze ulaşmıştır.[294]

---

294 Abdel Aziz Marzouk, "The Turban of Samuel Ibn Musa: The Earliest Dated Islamic Textile", *BFA*, XVI (Kahire 1955), s. 143-151. Câhız tarafından verilen bilgiler de gayri müslimlerin müslümanların kıyafetlerini giymeye başladıklarını göstermektedir. Ömer b. Abdülazîz'den önceki bir dönemde, Şarkî isimli bir müslüman Musul-Rakka arasında yolculuk ederken kendisine eşlik eden Tağlipli Amr b. Kelsûm'un oğlu olan kişinin hristiyan olduğunu ancak kendisini evinde konuk edip sabah ibadetine kalktığında anlayabilmiştir. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 60-63.

Bu belge bize zamanla gayrimüslimlerin müslümanlar tarafından kullanılan bazı kıyafetleri kullanmaya başladıklarını açıkça göstermektedir. Bu dönemlerde gayrimüslimlerin müslümanlardan ayrı kıyafetler giymelerinin istendiği söylenmelidir. Kısaca bu örneğimizde tarihi gelişim ve çıkarılan emir bir bütünlük göstermektedir. Ama bu dönemde çıkarılan emirnameler, hiçbir zaman Abbâsîler döneminde görüldüğü kadar ayrıntı içeren maddeler olmamıştır.

Abbâsîler Döneminde Gayrimüslimlere Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleriyle İlgili Malzemenin Tespiti

Abbâsîler dönemine gelindiğinde kıyafetler hususunda Sâsânî geleneğinin derin tesirleri görüldü. Sâsânî devletinde bilhassa devlet kademelerinde çalışan memurların özel kıyafetleri olduğunu biliyoruz. Halife Mansûr döneminde bu düzenlemenin gerçekleştirildiğini, hatta bazen kıyafetlerin cebren yerleştirildiğini söylemiştik. Daha önce detayları verildiği için burada sadece şu hususu tekrarlamak istiyoruz. Abbâsîler döneminde başlangıçtan itibaren toplumdaki tüm sosyal gruplar için kıyafet düzenlemeleri yapılmıştı. Bu hususu ortaya koyduktan sonra Abbâsîler döneminde gayrimüslimleri ilgilendiren kıyafet düzenlemelerini tespit etmeye çalışalım.

* Bizanslıların Maraş'ı yağmalamaları üzerine Rakka'da bulunan Hârunürreşîd, hilafet merkezindeki Sindî b. Şâhnek'e bir mektup yazarak Bağdat'taki gayrimüslimlerin müslümanlardan farklı giyinmelerini ve ayrı bineklere binmelerini istedi (191/807).[295]

* Taberî, Halife Mütevekkil'in 235 (849) senesinde, gayrimüslimlerin:

1. Bal rengi taylasân giymelerini

2. Zünnâr takmalarını

---

295 Taberî, *Târîh*, VIII, 324. Bu detaylar sadece Taberî'de vardır. İbnü'l-Esîr ise, sadece h. 191'de gayri müslimlerin giyim kuşamlarında müslümanlardan farklı giyinmeye ve ayrı bineklere binmeye başladıklarını belirtir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 206.

3. Eyer üzengilerinin ahşaptan olmasını ve eyerlerinin arkasında iki tane kürenin asılı olmasını

4. Kalensüvelerinin üzerinde iki ponpon bulunmasını ve kalensüve renklerinin müslümanların kullandığı renklerden ayrı olmasını

5. Hristiyanlara ait kölelerin giydikleri elbiselerin sırt kısmında, giyilen dış elbisenin renginden farklı bir renkte iki ruk'a (renkli kumaş parçası) olmasını, bu ruk'alardan birisinin, göğsünün üzerinde diğerinin ise sırtında yer almasını, ruk'alardan herbirinin, dört parmak genişliğinde ve bal renginde olmasını

6. Gayrimüslimlerden sarık kullananların sarı renkli sarıklar kullanmalarını

7. Gayrimüslim kadınların, evden dışarı çıkarken bal rengi izâr giymelerini, izarsız dışarı çıkmamalarını

8. Hristiyanlara ait kölelerin menâtık kullanmamalarını, bilakis zünnâr kullanmalarını

9. Müslümanlarla gayrimüslimlere ait evlerin birbirinden ayırt edilebilmesi için tahtadan şeytan suretlerinin kapıların üzerine çivilenmesini içeren bir emirname çıkarıldığını söyler.[296] Ardından, Halife Mütevekkil'in ilgili mercilere gönderdiği resmi vesikayı[297] sunar ve emirnamenin 235 (849) yılında, İbrâhim b. Abbâs tarafından yazıldığını ilave eder. Biz bu resmi vesikayı da aşağıya alarak bir hususa dikkatleri çekmek istiyoruz:

1. İdaremde bulunan her sosyal sınıf ve yaşa mensup olan tüm gayrimüslimlerin giydikleri taylasanların bal renginde olması ve hiç kimsenin bunu aşmaya kalkışmaması... Lâkin gayrimüslimlerin dışında kalanlar ve taylasan giymeye güç yetiremeyenler, bal rengine

296 Taberî, *Târîh*, IX, 171-172. Aynı bilgileri Makrîzî de verir. Bk. *el-Hıtat*, II, 494.

297 Taberî, *Târîh*, IX, 172-174.

boyadıkları iki hırkayı birleştirip, herbirini bir karış taylasân gibi yuvarlatıp, bu ovalliği de ön ve arkaya getirmek suretiyle giyebilirler.

2. Kalensüvelerinin rengine muhalif olmak üzere, üzerine ponpon konulması. Bitişik olup da görünmesine engel olmasın diye, sarkıtılsın ve görünebilmesi için desenli yerlere denk gelmesin.

3. Eyer üzengilerinin ağaçtan olması ve semerin arka kaşına top iliştirilmesi, bunun çıkık olması ve arka kısmına iliştirilmesi, meselâ yan tarafa veya başka yerlere konulmaması

4. Köle ve cariyelerin menâtık kullanmamaları; bellerine, zünnâr ve kesâtîc bağlamaları.

Taberî'nin verdiği resmî vesikaya dayalı bilgiler ile Halife Mütevekkil döneminde uygulandığına dair verdiği bilgiler birbirinden oldukça farklıdır. Halifenin çıkardığı emirname sadece birkaç maddeyi içerirken Taberî tarafından verilen bilgiler düzenleme ile ilgili uygulamanın bir hayli farklı tezahür ettiğini göstermektedir. Burada akla gelen ilk iki şey halife tarafından çıkarılan emirnamenin halktan gelen baskılar sebebiyle genişletildiği veya bölge idarecilerinin insiyatifine bırakıldığıdır.

Halife Mütevekkil döneminde ilan edilen bir emirnameye bağlı olarak verilen bu bilgiler, Taberî'den pek çok nakillerde bulunmuş olan İbnü'l-Esîr'de de kısmen yer alır.[298] Taberî'de yer alan 1. 2. ve 3. maddeler olarak sunduğumuz bilgiler İbnü'l-Esîr'de de aynıdır. 5. ve 7. maddelerde ise bazı farklılıklar mevcuttur.[299] Taberî'nin temas ettiği 4. 6. ve 8. maddelere ise İbnü'l-Esîr hiç temas etmemiştir.

---

298 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 52.

299 Taberî'deki 5. ve 7. maddelere paralel İbnü'l-Esîr'de yer alan farklılıklar şunlardır: a- "Kölelerin giyecekleri dış elbiselerin üzerinde elbisenin renginden farklı iki yama olması ve bu yamaların dört parmak genişliğinde olması" her iki tarihçide de müşterek ifadedir. Taberî'de, bal renginde olması gereken bu yamalardan birisi göğsün üzerinde, diğeri de sırtında olacak şeklinde bir ifade dikkatleri çekmektedir. İbnü'l-Esîr, bu yamaların nereye konulacağına dair bilgi vermez, sadece iki

Kalkaşendî tarafından verilen emirname maddeleri arasında, müslümanlardan tefrik edilebilmeleri için beyaz elbise giymemeleri cümlesi de yer alır.[300] Bu Kalkaşendî'nin kendi dönemindeki uygulamanın tesiriyle bir maddeye şekil vermekte mahzur görmediğini, daha doğrusunu söylemek gerekirse tarihçinin malzemenin bir kısmında sadakatten ayrıldığını göstermektedir.

Hristiyan kaynaklardan Mârî de[301] Mütevekkil'in yasaklamalarına ait olmak üzere Taberî'de yer alan maddelere oldukça yakın bilgiler verir.

1. Bal rengi taylasân giymeleri

2. Zünnâr takmaları

3. Kalensüvelerinin üzerinde iki ponpon bulunması, kalansüve renginin de, müslümanlarınkinden farklı olması

4. Kölelerin dört parmak genişliğinde sarı iki parçası olan dış elbise giymeleri

5. Sarık saracak olurlarsa, sarı olması

6. Kadınların gezerken sarı izâr giymeleri

7. Hizmetçilerinin menâtık değil, zünnâr kullanmaları.[302]

---

yamanın da farklı renkler de olması gerektiğine işaret eder. b- Dışarı çıkan hanımların bal rengi izâr giymeleri her ikisinde de aynıdır. İbnü'l-Esîr'de ayrıca, onların bölgedeki müslümanların elbiselerini kullanmayacakları şeklinde bir ilave görülür.

300 Kalkaşendî tarafından verilen Mütevekkil'in çıkardığı emirnameye ait dokuz madde halinde zikrettiği bilgiler, biraz sonra verdiği arşiv belgesinde gayri müslimlerin müslümanların işlerinde çalıştırılmaması hususu hariç, yer almamaktadır. Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 229.

301 Mârî, s. 79.

302 Diğer bir hristiyan kaynakta ise sadece üç madde yer almaktadır: a. Başlarının üzerinde yünden bağlar taşıma zorunluluğu b. Evleri dışında bellerinde kemer bulundurmaları c. Hristiyanlar içinde köle sahibi olanların da (?) elbiselerinde, ön ve arka taraflarında muhtelif renkli çizgi bulundurmaları... Bar Hebraeus'un ter-

* Çıkarılan emirname ve uygulamalarının zaman zaman tesirli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Halife Mütevekkil, 239 (853) yılında yeni bir emirname daha çıkarmıştır:[303]

1. Bal renginde olmak üzere iki yaması olan durrâa ve kaba giymeleri

2. Ata binmekten menedilmeleri

* 296'da (908) Muktedir gayrimüslimlerin bal rengi elbise giymelerini ve müslümanlardan ayrılabilmeleri için sırtlarına, elbiseden farklı renkli bir parçanın dikilmesini, semerlere binmelerini, yani atlara binmemelerini ve üzengilerinin ahşap olmasını emretti.[304]

* İbnü'l-Cevzî, 429 (1037) yılında Halife Kâim bi-emrillâh'ın (422-467/1031-1075) gayrimüslimlerin müslümanların elbiselerini giymeye başladıklarını belirterek bunu engelleyen bir talimatnâme çıkardığını söylerse de detay vermez.[305]

* Yine aynı tarihçinin verdiği bilgilere göre 448'de (1056) Muhtesib[306] Ebû Mansûr b. Nâsır es-Seyyârî, zimmîlere belli elbiseleri -gıyâr-

---

cümesinde yer alan bu ifadeler (Bk. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231) ilk bakışta tercüme hatalarını aksettiriyor. Birinci maddede yer alan ifadeler muhtemelen kalensüve üzerine iliştirilen ponpon ile ikinci madde zünnâr, üçüncü madde, elbiseler üzerindeki yama (nakış) ile ilgili olsa gerektir. Arapça tercümesindeki ifadeler ise şöyledir: a- Yünden mamul sarık sarmaları b- Zünnarsız dışarı çıkmamaları c- Kölesi olanların, kölelerinin sırt ve önüne elbisenin renginden farklı bir kumaş ilavesinde bulunmaları. Bk. *Târîhu'z-Zeman*, s. 37.

303 Taberî, *Târîh*, IX, 196. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 71. Taberî'deki metinden elbise ile ilgili emrin önce çıktığı ardından da bineklerle ilgili emrin çıktığı anlaşılıyor. Hitti onların giydikleri bu tür elbiseler yüzünden benekliler diye anıldıklarını belirterek Câhız'dan bir referans verir. Burada geçen kelime Destûviyye olup, kelimenin karşılığını bulamadık. Krş. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 27-28; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 542.

304 Nüveyrî, XXIII, 32; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 379.

305 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 264.

306 Gerek fıkıh kitaplarında, gerekse ihtisabla ilgili müstakil kitaplarda, muhtesibin görevleri arasında "zimmîlerin müslümanlardan ayrı elbiseler giymelerini sağlamak", "gıyâr -onlar için belirlenmiş elbiseleri- giymelerini emretmek" şeklinde i-

kullanmalarına ve renkli sarık sarmalarına dair bir emir verdi. Ancak halifenin eşi Hâtun bu uygulamayı engelledi.[307]

* 484 (1091) senesinde Vezir Ebû Şucâ' Halife Muktedî bi-emrillah'a, zimmîlerin, müslümanlara üstünlük kurmaya başladığını, müslümanların arasına karıştıklarını, yapılması gereken şeyin de onları müslümanlardan ayıracak önlemlerin alınması olduğunu belirtti. Halifenin onayladığı bu görüş akabinde zimmîlere

a- Gıyâr giymeleri

b- Zünnâr kullanmaları

c- Ayakkabılarından birisinin kırmızı birisinin siyah olması, ayakkabılarında bir çıngırağın bulunması

d- Boyunlarına üzerinde zimmî yazılı olan kolyeler asmaları emredildi.[308]

Burada problemleri daha iyi çözmemize yardımcı olacağını göz önünde bulundurarak Fâtımî Devleti'nden de bir örnek sunmak istiyoruz.

Tarihçilerin verdiği bilgilere göre, Hâkim bi-emrillah 395 (1004) yılında zimmîlere

a. Siyah giymelerini ve siyah sarık sarmalarını

b. Hristiyanların boyunlarına on iki zira' uzunluğunda beş rıtl ağırlığında haç takmalarını

---

fadeler yer alır. Bk. Ebû Ya'lâ, s. 304. Biz tarih kitaplarında bununla ilgili olarak sadece yukarıda zikrettiğimiz bu örneğe rastladık.

307 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 6.

308 Bu son maddenin geçici mi yoksa kalıcı mı olduğu metinden anlaşılamamaktadır. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 186. İbnü'l-Esîr'de sadece gıyâr giymelerinin emredildiği belirtilir. Ayrıca bk. İbn Tağriberdî, V, 131. Araştırmacılardan Ashtor, Halife el-Muktedî'nin yahudiler için ayırıcı renk olarak sarıyı, hristiyanlar için siyahı kararlaştırdığına dair bilgi aktarır. Bk. Eliyahu Ashtor, "The Social Isolation of Ahl-Dhimma", *MNE*, London 1978, s. 79.

c. İyi binitlere binmemelerini, bindikleri hayvanların eyerlerinin tahta üzengili olmasını, süs ve zinetten ari olmasını emretti.[309]

Abbâsîler dönemiyle ilgili olarak gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemelerine dair kaynaklarda yer alan malzemeyi bu şekilde zikrettikten sonra çalışmamızı iki safhada tamamlamak istiyoruz. Birinci adımda bu emirlerin ne derece uygulandığı hususunu ortaya koyacak ardından da kaynak ve araştırmalarda bu düzenlemelerin sebepleri hakkında yer alan bilgileri değerlendireceğiz.

Halife Hârûnürreşîd'in 191 (807) yılında gayrimüslimlerin müslümanlardan farklı giyinmelerini emreden bir talimat çıkardığını zikretmiştik. Halife Hârûnürreşîd'in bu talimatından sonra, Cehşiyârî'nin verdiği bilgilere göre Rakka'da bu kararları ihlal eden bir zimmî asılmıştır.[310] Bu bilgi bize talimat çıkarıldıktan sonra bir müddet bu kararlara uyulduğunu ve gerekli takibin yapıldığını göstermektedir. Yalnız burada bir hususu ortaya koymakta fayda görüyoruz.

Bilindiği üzere Hârûnürreşîd 170 (786) yılında hilafet makamına oturmuştu. Devrin Kâdı'l-Kudât'ı Ebû Yûsuf da Mehdî zamanında 164 (780) senesinde bu makama geçmişti. Mehdî ve Hâdî dönemleri için gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemeleri hakkında bir şeyler söyleyebilmek tahminlerden öteye geçmeyecektir. Ancak Mehdî dönemiyle birlikte hristiyanlara tolerans gösterildiği genelde bilinen bir vâkıadır. Bu kısa bilgilerden sonra söylemek istediğimiz şey şudur. Bilindiği üzere Ebû Yûsuf Halife Hârûnürreşîd'e sunduğu *Kitabü'l-Harâc* adlı eserinin bazı yerlerinde halifeye çeşitli tavsiyelerde bulunur. Bu tavsiyelerden birisi de gayrimüslimlerin kıyafetleriyle ilgilidir. Ebû Yûsuf, önceki dönem uygulamalarına temas ederek hali-

---

309 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 495; İbn Tağriberdî, IV, 177-178. Ebû Sâlih, s. 60 (trc. 142). Aynı yıl yine onun emriyle sahabenin güzide isimlerine sövülmesi için camilerde ilanlar verilmiştir. İbn Tağriberdî, IV, 176.

310 Olayda halifenin yakın takibi ve Ca'fer b. Yahyâ'ya o kişiyle ilgili özel bir talimatının olduğu anlaşılıyor. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 238-239.

feye bu kıyafetleri gayrimüslimlere ilzam etmesini emreder. Ebû Yûsuf'un 182 (798) yılında öldüğü göz önünde bulundurulursa bu ifadeler bize bu dönemde gayrimüslimlere kılık kıyafet düzenlemesinin işlemediğini göstermektedir. Hârûnürreşîd dönemi de dâhil olmak üzere gayrimüslimler kendileriyle ilgili pek çok hususta oldukça rahattılar. Ancak Hârûnürreşîd Bizanslıların sınır boylarına düzenledikleri askerî seferlerden sonra 191 (807) yılında bu emirlerin uygulanması için bir emir çıkarmıştır. Bir müddet bu uygulama devam etmiş, ancak sürekli olmamıştır.

İslâm tarihçileri tarafından söz konusu edilmemiş bulunan bir bilgiye göre, Hârûnürreşîd tarafından çıkarılan yönetmelikten sonra bir gün Cebrâil b. Buhtîşû', boyalı bir taylasânla Hârûnürreşîd'in odasına girmiş, Hârûnürreşîd bu kıyafeti kendisi için uygun görmeyerek, çıkarmasını söylemişti. Cebrâil, ilzam edilen topluluktan birisi olduğunu vurgulayınca, Hârûnürreşîd onun bu tavrını beğenmiş ve uygulamayı kaldırmıştı.[311]

Hristiyan yazarlardan Mârî tarafından verilen bu bilgiler bir diğer hristiyan yazar Saîd b. Batrîk tarafından daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Onun verdiği bilgilere göre hristiyanlar Mütevekkil dönemine kadar atlara biniyor ve Abbâsîlerin geleneksel renkleri olan siyah renkli elbiseleri giyiyorlardı.[312]

İslâm yazarlarının kayıtlarında da dolaylı bazı bilgiler bu düzenlemenin hristiyanlara uygulanmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Tabip Cebrâil'e halifeler tarafından verilen senelik elbiseler arasında müslümanların kullandığı elbiseler meselâ cübbe, yine müslümanlar tarafından kullanılan taylasânlar da bulunuyordu.[313]

---

311 Mârî, s. 73. Araştırmacı Ahsen bu bilgileri Cebrâil'in dolaylı bir ricası olarak yorumlar ve talimatnâmeyi yeniden gözden geçirerek giyimlerini kendi isteklerine bıraktığını belirtir. Ahsan, s. 26, 62.

312 Saîd b. Batrîk, s. 59.

313 İbn Ebî Üsaybia, s. 199.

Ca'fer b. Yahyâ, hristiyan şâir Ebû Kâbûs'a müslümanlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bir "hızz" hediye eder. Şair, evde ona uygun bir elbise bulamadığı için yazdığı mısralarda yine müslümanların kullandığı taylasân, cübbe, gilâle vb. elbiseleri de ister. Ca'fer b. Yahyâ da ona her birinden onar takım gönderir.[314]

Cebrâil b. Buhtîşû'nun anlattıklarına göre Emîn ile Me'mûn arasındaki çatışmasının ilk günlerinde (Ali b. İsa b. Mâhân'ın Horasan'a gönderildiği günlerde) sarhoş olan Halife Emîn, özel hizmetlisini çağırarak onun üzerindeki Abbâsî devlet görevlilerinin resmî kıyafeti olan siyah elbiseyi, kabâyı, kılıcı ve mıntıkayı çıkarttırıp bunları Cebrâil'e, Cebrâil'in üzerindeki elbiseyi, zünnârı ve kalensüveyi de ona giydirmişti.[315] Zünnârın zaten kendi giyimleri olduğunu belirtmiştik. Burada zorlayıcı bir kıyafet kaydına rastlamıyoruz. Sosyal statüsüne uygun bir elbise, Abbâsîlerin önem vererek kullandıkları kalensüve onun üzerinde görülür. Bu durumda Cebrâil'in sadece kendilerine has zünnârı kullandığını, diğer kıyafetlerinin ise pek fazla ayrıcı olmadığını söyleyebiliriz.

Hristiyan tabiplerden Buhtîşû' (ö. 256/870) müslümanların giydiği elbiselerden cübbeyi rahatlıkla giyebiliyordu.[316] Öte yandan devlet kademelerinde çalışan hristiyanlar resmi kıyafetleri giymek zorundaydı. Me'mûn döneminde Kıptî görevlilerden Bekkâm, siyah giyiniyor, beline mıntıka bağlıyor ve kılıç asıyordu. Tâbi olduğu diğer devlet görevlileri cuma namazına giderken o da camiye kadar devlet erkânına eşlik ediyor, sonra onlar çıkıncaya kadar bekliyordu.[317] Biz buradan Abbâsîlerin devlet kademelerindeki hristiyanlara dahi kendi

---

314 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 210. İbn Asâkir, bir gayrimüslime hediye edilmesinden hareketle Hızz adlı giysiyi hristiyanlara has bir kıyafet olarak verir. Hâlbuki Ca'fer b. Yahyâ'nın böyle bir uygulamaya hassasiyet göstermediğini düşünmek daha doğru olacaktır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere hızz müslümanlar tarafından kullanılan bir elbise idi. İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 103-104.

315 İbn Ebî Üsaybia, s. 197.

316 İbn Ebî Üsaybia, s. 203-204.

317 Saîd b. Batrîk, s. 58-59; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 125.

resmî kıyafetlerini giydirdiğini görüyoruz. Bu yüzden olsa gerektir ki, Makrîzî, Selahaddin el-Eyyûbî dönemine kadar resmî görevlilerin ve hekimlerin elbiselerle ilgili müeyyidelerden muaf tutulduklarını söyler.[318]

İslâm yazarlarından Câhız'ın gayrimüslimlerin, müslümanların elbiselerini rahatlıkla giydiklerine dair verdiği bilgiler hristiyan yazarların sunduğu bilgileri teyit etmekte ve yukarıdaki bilgilerle birlikte düşünüldüğünde hristiyan halkın düzenlemelere uymadıklarını göstermektedir. Bu bilgiler, Câhız'ın *er-Red ala'n-Nasârâ* adlı eserinde yer almaktadır. Biz bu eserin Mütevekkil döneminde uygulanan kararlardan önce yazıldığını düşünüyoruz. Öte yandan *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde Câhız toplumda herkesin ayrı bir sarık şeklinin bulunduğunu belirtmektedir. Hristiyanların bile ayrı sarık şekilleri bulunduğunu zikreden Câhız'ın sunduğu kesitler de Mütevekkil dönemi sonrasını ilgilendiriyor olmalıdır. Zira çıkarılan emirnamede gayrimüslimlerden sarık sarmak isteyenlerin sarı renkli sarık sarmaları istenmektedir.[319]

Mütevekkil döneminde bir takım kararlar alındığını ve bu kararlara bir müddet uyulduğunu biliyoruz. Ancak bu sert emirler dahi hristiyanların Abbâsî toplumundaki kılık-kıyafet düzenlemelerine uymalarını sağlayamamış, bir müddet sonra yine yeni düzenlemeler yapılmıştır.

Daha sonraki dönemlere ait bazı bilgilere de yer vermek istiyoruz. Makdisî, Şîraz'da mecusilerin ve hristiyanların kendilerine ilzam edilen elbiseleri giymediklerini, hatta hristiyanların müslümanlar gibi taylasân giydiklerini kaydeder. Diğer yandan Makdisî, Şam'da bulunan hristiyanların atlara binmediklerini, köylülerin ve kâtiplerin belirli elbiseler giydiklerini belirtir.[320]

---

318 Ashtor, "The Social Isolation", s. 91.

319 Cahız, "er-Red ala'n-Nasarâ", *Resâilü'l-Câhız*, III, 317; a.mlf., *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 106.

320 Makdisî, s. 183, 429.

Netice olarak gayrimüslimlerin uymaları istenen kılık-kıyafet düzenlemelerine çoğu zaman uymadıklarını söyleyebiliriz. Şimdi kaynaklarda ve araştırmalarda gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemelerinin sebepleri hakkındaki tespitlerimizi aktarmak istiyoruz.

Gayrimüslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemelerinin kaynaklardan tespit edebildiğimiz sebepleri maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

a. Gayrimüslimlerin müslümanlara benzememesi ve kolayca ayrılabilmeleri[321]

b. Halifelere yakın bazı hristiyanların yanlış adımlarının halifeleri kızgınlığa ve bu tür kararları almaya yönlendirmesi. Meselâ, Mütevekkil'in aldığı kararlar, hristiyan yazarlardan Saîd b. Batrîk'e göre tabip Buhtîşû'ya kızgınlığıdır.[322]

c. Mütevekkil zamanında çıkarılan emirnamenin sebebi, hac vazifesini yerine getirirken kendisine beddua ettiği için cezalandırmak istediği şahsın, gayrimüslim kâtiplerin müslümanları küçük düşürücü tavırları olduğu şeklindeki şikayetidir.[323] Araştırmalarda zikredilen sebepleri de şöylece sıralayabiliriz:

a. Araştırmacılardan Abîdî, devletin gayrimüslimlere uygulanmak üzere özel bir elbise yükümlülüğü koymadığını sadece zimmîlerin, müslümanlardan ayırdedilebilmeleri kolay olsun diye kendilerine has elbiseleri korumak istediğini savunur. O, ayrıca bir başka yerde, gayrimüslimlere uygulanan kılık kıyafet zorunlulukları ile ilgili olmak üzere, Abbâsîler döneminde değişmez bir ölçünün olmadığını bunun tamamıyle idarecinin insiyatifine bağlı olduğunu ilave eder.[324]

---

321 Ebû Yûsuf, s. 127.

322 Saîd b. Batrîk, s. 63.

323 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 228-229.

324 Abîdî, s. 31, 34.

b. Corcî Zeydân, Mütevekkil'in hristiyanlara karşı tavır almasında Hıms isyanının büyük payı olduğunu vurgular. Müslümanlarla birlikte isyana katılan hristiyanlara kızan halife onlardan intikam almak istemiştir.[325]

c. Tritton, ilk fetihler sırasında hristiyanları, müslümanların elbiselerinden farklı elbiseler giymeleri için ilzam etmeye gerek olmadığını, zaten her kesimin kendi kültürüne has elbiseleri giydiklerini vurgulayarak, bu zorunlulukların kültür kaynaşması ve boyun eğen bir topluluk psikolojisi ile hristiyanların müslümanların elbiselerini taklit etmeye başlamalarıyla ortaya çıktığını söyler. O, ayrıca Ömer b. Abdülazîz zamanından önce böyle bir kayıt görülmediğini, Hz. Ömer'e izafe edenin Ebû Yûsuf olduğunu ilave eder. İlerleyen sayfalarda ise halifelerin ya dinî gayretlerinden ya da halkın tepkileri sebebiyle zimmîleri zorladıklarını ifade eder.[326]

d- Ahmed Emîn bu tür zorlayıcı uygulamaların, tamamiyle Bizans-İslâm savaşlarına ve zaman zaman Bizanslıların suğûr kentlerinde gerçekleştirdikleri saldırılara bağlı olduğunu, dolayısıyla bunun dinî öğretilerle ilgisi bulunmadığını belirtir.[327]

e- Yüzbekî, müslümanların gayrimüslimleri belli bir kıyafet giymeye zorlamadıklarını, zaten fetihlerden önce kendilerine has özel kıyafetleri olduğunu halifelerin bu emirleri gayrimüslimlerin müslümanların modasını taklit etmemelerini sağlamak için çıkardıklarını belirtirken Tritton'un fikirlerini benimser. O ayrıca eserinin bir başka yerinde Ahmed Emîn gibi de düşünür.[328]

---

325 Corcî Zeydân, *et-Târîhu't-Temeddün*, IV, 139.

326 Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 122-123, 126, 127, 129.

327 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, I, 362; a.mlf., *Zuhrü'l-İslam*, I, 44. Ahmed Emîn'in batılı yazarların etkisinde kaldığı anlaşılıyor. Bazı batılı yazarlar İslâm idaresinde yaşayan zimmîlere uygulanan baskı veya toleransı Bizansla ilişkiler çerçevesinde değerlendirmişlerdir.

328 Yüzbekî, *Târîhu Ehlizzimme*, s. 152, 160, 371.

f- Ashtor gibi araştırmacılar ise bu ve diğer zorlayıcı unsurların sosyal izolasyonu sağlayan bir adım olduğunu ve dinî fanatizmden kaynaklandığını iddia ederler.[329]

a maddesinde ifade edilen görüşün sahibi Abbâsî toplumunda her kesimin belli bir kıyafeti olduğunu pek çok örnekle ortaya koyduğu halde gayrimüslimlerin kıyafetleri hususunda ortaya çıkan uygulamaları üstünkörü incelemiştir. Öte yandan o, bu kararların onların elbiselerini ve kültürlerini korumak için alındığını ifade ederken pek inandırıcı olmamaktadır. Onun sebep olarak zikrettiği ifadeleri sonuç olarak görmek daha doğru olacaktır.

b maddesinde Corcî Zeydân tarafından ileri sürülen görüşe katılabilmek de mümkün değildir. Zira Hıms isyanının 241 (855) yılında gerçekleştiği hatırlanırsa, Mütevekkil'in 235'de (849) çıkardığı emirname ile bir alakası olmadığı, Hıms isyanının sadece Hıms isyanı sonrasında alınan kararlara tesir etmiş olacağı âşikârdır.

c maddesinde Tritton tarafından ileri sürülen görüşler belli noktalarda mantıklıdır. Ancak bu bilim insanı konuyu detaylı olarak incelemediği için sadece gayrimüslimlerin ezilen halk psikolojisi ile müslümanların elbiselerini taklit etmeye başlamalarını bu düzenlemelerin bir sebebi olarak zikretmektedir. Hâlbuki diğer yandan bölge kültürünün derin tesirleri altında kalmış müslümanlar vardır. Bir önemli nokta olarak da ele geçirdikleri halkların modasından etkilenmişlerdir. Tritton ayrıca bütün emirleri Ömer b. Abdülazîz zamanına irca ederken kolaycı bir yol seçmiştir. Onun son olarak zikrettiği iki sebep üzerinde kendisini gayet haklı buluyoruz. Bu hususa biraz sonra temas edeceğiz.

d maddesinde belirtilen görüş çerçevesinde, Bizanslıların Maraş'ı yağmalamalarından bir hayli etkilenmiş olan Halife Hârûnürreşîd'in bu tür bir kararı almış olması akla ilk etapta uygun gibi gözüküyorsa

---

329 Ashtor, "The Social Isolation", s. 74-89.

da, her kararın Bizans saldırıları sonrasında alınmadığı hususu altı çizilmesi gereken bir noktadır. Bizans saldırıları sonrasında alınan bu tür kararların siyasî birer hata olduğunu ve İslâm'ın emrettiği, özellikle de halife Ömer'in uyguladığı hoşgörü siyasetine aykırı olduğunu belirten Ahmed Emîn, devamla bu tür uygulamalar yüzünden gayrimüslimlerin tahrik edildiğini, hatta Ermenistan'da olduğu gibi isyana bile sevkettiğini ifade eder. Tamamiyle âfâkî sayabileceğimiz bir mantık silsilesi içinde sıralanan bu cümleler, kanaatimizce savunma psikolojisi içinde sarfedilmiş sözlerden öte bir şey değildir. Ahmed Emîn'in bu yaklaşımını tarihi gerçeklerle uzlaştırmak mümkün değildir. Öncelikle malzeme doğru yorumlanmamıştır. Hz. Ömer'in zimmî statüsünde bulunan insanların hak ve hukukuna hassasiyet göstermesiyle toplumsal bir düzenlemenin alakalandırılması da ilmî hatadan başka bir şey değildir. Ahmed Emîn'in diğer bir hatası da sadece bir örnekten hareket etmiş olmasıdır. Mütevekkil dönemi uygulamaları için kaynaklarımız hiç de Bizans saldırılarından bahsetmezler. Ayrıca bu isyanlardaki temel sebepler kaynaklarda tamamiyle ekonomik olarak gösterilir.

e maddesinde araştırmacı Yüzbekî'nin bir yerde Tritton gibi bir başka yerde de Ahmed Emîn gibi düşündüğünü belirtmiştik. Yüzbekî, Ahmed Emîn'in tesirinde kalarak Mütevekil'in almış olduğu kararlarda Bizans tesiri aramaya çalışır ve Theodor'un annesinin müslüman esirleri hristiyan olmaya zorladığı ve hristiyan olmayanları öldürdüğü için bu kararları aldığını, ayrıca Hıms iyanına bağlı olarak da bazı kararların alınmış olduğunu ifade eder. Bu görüşlere katılamayacağımızı biraz önce ifade etmiştik.

f maddesinde bazı batılı yazarlar tarafından ifade edildiği üzere bu kararların zimmîlerin sosyal izolasyonunu sağlamak için alındığı şeklindeki görüşlere de katılmak mümkün değildir. Giymeleri istenilen kıyafetlerin büyük bir kısmının kendi kültürlerine ait oluşu başlangıçta zaten bu bakış açısını çürütmektedir. Ayrıca bu tür uygula-

malar sosyal izolasyonu sağlayan bir unsur değil, sosyal düzenlemeleri sağlayan bir adımdı ve sadece zimmîlere değil, Abbâsî toplumundaki her sosyal gruba uygulanıyordu.[330] Burada Mısır'daki Tâlibîlerin Irak'a naklini isteyen Abbâsî halifesinin onların bölgeden ayrılırken farklı elbiseler giymelerini istedikleri hatırlanabilir. Halife Muntasır zamanında 245'de (859) yine onlar hakkında çıkarılan bir emirnameden onların gittikleri bölgede kıyafetleriyle tanınmalarının önlenmek istendiği anlaşılıyor. Muntasır zamanındaki uygulamaya göre onların atlara binmeleri, Fustat dışına çıkmaları yasaklanmış, bazı özlük hakları ellerinden alınmıştı.[331]

Sonuç olarak kıyafetlerle ilgili kısıtlamaların sadece zimmîlere uygulanmadığını, dolayısıyla da sosyal izolasyonu sağlamak için uygulanmış bir adım bulunmadığını ortaya koymuş oluyoruz.

İslâm Tarihi boyunca birçok coğrafyada kurulan İslâm devletinin bu konudaki uygulamaları da aslında siyasî otoritenin belirlediği bir modanın mevcudiyetini ortaya çıkaracak kadar kesindir. Lâkin her bir emir çıkarılırken Hz. Ömer ve Hulefâ-yi Râşidîn'in bunu böylece uyguladıkları ifade edilmiştir. Özellikle Haçlı Seferleri'nden sonra gay-

---

330 Burada gayrimüslim bir yönetim altında yaşayan Bâşgırd Türkleri ile ilgili bir hususa temas etmek istiyoruz. Bâşgırd, Konstantiniyye ve Bulgarya arasında bir yerleşim yeri idi. İncelediğimiz döneme tekabül ettiğini düşünebileceğimiz, ama kesin bir tarih ve kral ismi verme imkânını bulamadığımız bir zamanda burada yaşayan müslümanlar [Bu bölgenin İslâmlaşması Muktedir-billah dönemine rastlar. Muktedir zamanında sekâlibe melikini tebrik ve İslâm'ı tebliğ gayeleriyle Ahmed b. Fadlân oraya gönderilmiş ve onun tarafından 309'da dönünceye kadar seyahatnâme notları hazırlanmıştır. Yâkût tarafından verilen bilgilere göre, gönderilen bu heyetten bazıları çevrede tebliğ faaliyetinde bulunmuş ve Başgırdlı bazı kişiler o zaman müslüman olmuşlar ve kendi yerleşim yerlerinde İslâm'ı yaymışlardı. Yâkût, bu müslümanlardan bir grup göçmeni Halep'te gördüğünü ve kendilerine Başgirdiye denildiğini zikreder ve kendilerinden bazı bilgiler nakleder] bu bölgeye hâkim olan Avrupalıların hâkimiyetinde onlara tâbi olarak yaşıyorlardı. Lisanları Frenkçe olan bu müslümanlar, onların elbiselerini giymek zorunda idiler. Hatta sakallarını da Frenkler gibi kesiyorlardı. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 322-323.

331 Kindî, s. 198, 204.

rimüslim grupların bile herbirini diğerinden ayıran düzenlemeler artık yerleşmiş gözükmektedir. Muvahhitler döneminde halife Ebû Yûsuf Ya'kub (ö. 594/1198) İslâm'a geçen yahudilerin mavi elbiseler giymelerini emrederken oğlu Ebû Ya'kûb sarı elbiseler giymelerini emreder. Memlüklüler (1250-1517) döneminde 701 (1301) yılında çıkarılan bir emirnnâme ile hristiyanlar mavi sarık kullanmakla yükümlü kılınırken, yahudiler sarı renk, Sâmirîler ise kırmızı renkleri kullanmak zorundaydılar.[332]

Böylece biz bu emirlerin dinî birer hüküm olmadığını tamamiyle toplumsal düzenlemelerden kaynaklandığını ifade etmiş oluyoruz. Gerçekten de sonraki dönemlere bakıldığında, her toplumun kendi estetik anlayışına parelel olarak çeşitli düzenlemeler görülür. On dördüncü yüzyıl Mısır toplumunda İbn Nakkâş, zimmîlerin sarık ve taylasân giymemeleri gerektiğini belirtirken, kadınların ayakkabılarından bir tekinin siyah, diğer tekinin ise beyaz olması gerektiğini söyler.[333]

Sonuç olarak pek çok yazarın gözden kaçırdığı iki önemli nokta bulunduğunu düşünüyoruz: Abbâsî toplumunda mevcut olan sosyal düzenlemeler ve halktan gelen istekler... Halktan gelen istekler ifademizle neyi kasdettiğimizi biraz açmak istiyoruz. Özellikle Mütevekkil dönemi üzerinde, yani gayrimüslimler için en sert kararların alındığı bir dönem için düşüncelerimizi yoğunlaştırırsak bu tepkilerin önemi ortaya çıkacaktır. Mütevekkil'de, Hâkim bi-emrillah'ta görünen şahsiyet krizi görülmemektedir. Tarihçi Ebü'l-Muzaffer Kazoğlu'nun[334] değerlendirmeleriyle, "Halifeliği zıtlıklarla dolu olan Hâkim"de görülen anlaşılmaz kararlar Mütevekkil'de görülmez. Bilakis o tam dindar bir halife görünümündedir. Onun özellikle Şiilere karşı da sert kararlar aldığını, mabet haline getirilen Hz. Hüseyin'in kabrini yıktırdığını,

---

332 Ashtor, "The Social Isolation", s. 76-78. XVI. asra kadar İslam toplumlarındaki farklı uygulamalar hakkında genel bir bilgi için bk. s. 78-82.

333 Belin, XX, 131.

334 İbn Tağriberdî, IV, 176-177.

Mısır'da önemli bir etki alanları olan Alevîleri Mısır'dan çıkarttığını biliyoruz. Mutezilî olan kadı Ahmed b. Ebû Düâd ve oğullarının azledilip yerine sünnî Yahyâ b. Eksem'in tayini de bu dönemlere rastlar. Halku'l-Kur'ân tartışmalarını durdurduğu, hadis çalışmalarını teşvik ettiği bilinmektedir. Halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı zulüm gören pek çok kişi bu dönemde hapisten çıkar.[335]

John Joseph, pek haklı olarak "Mütevekkil döneminde pek çok baskı uygulanmış olmakla birlikte onun dönemi asayişin ve kanunların ortadan kalktığı bir döneme, Abbâsîlerin çöküş zamanına rastlar. İdareciler fazlaca ücretli grupları istihdam ettiler ve orduların başındakiler sık sık isyan etmek suretiyle devleti zayıflattı. Halk ile güçlü bir bağı olmayan devlet birleştirici bir faktör olarak dini ön plana çıkardı" şeklinde bir sonuca ulaşır.[336]

Bu noktada halifenin şahsiyetinden ve dinî hamiyetinden emin olmamız gerekmektedir. Yani onun bu kararları bizzat kendi dinî fikirlerinden dolayı alıp almadığı hususuna açıklık getirmek gerekecektir. E. Herzfeld'in Samarra ile ilgili arkeoloji çalışmalarının sonucunda ortaya çıkarılmış olan freskler bize halifelerin yaşantıları ve özel hayatları ile ilgili oldukça zengin bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu fresklerden birisinde elinde şarap kadehi diğerine yaklaşan iki şarkıcı kız vardır. Çiçekler ve çeşitli hayvanlar klasik doğu-helen sa-

---

335 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 55-56, 650; Taberî, *Târîh*, IX, 188; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 86; İbn Tağriberdî, II, 266-269, 284-285, 290. Bu bizlere bazı müslüman çevrelerin baskılarının ne derece etkili olduğunu ifade etmeye yeterli olacaktır. Bu çevrelerin toplumdaki baskıları aslında sadece bu dönemde önem arzetmemiştir. Halife el-Mu'tazıd zamanında 284/897 senesinde hazırlatılmış olan bir arşiv belgesinde, Muâviye'ye lanet edilmesi hususu halife tarafından kararlaştırılmış bir emir gözükmektedir. Bu emir, valilere gönderilmeden bazı devlet yetkilileri tarafından, halkı harekete geçireceği, kontrolün kaybedilmesi halinde halkın (sünnîlerin) pek çok yerde isyan etmekte olan Tâlibîlere katılabilecekleri ve problemin bizzat devlet tarafından körüklenmiş olacağı düşünceleriyle engellendi. Taberî, *Târîh*, X, 54-55, 62-63.

336 Joseph, s. 28.

natını yansıtır. Dinî bir figür ise oldukça ilginçtir. Bir tekerlek motifiyle omuzlarında püsküllleri olan cüppe giymiş bir kişi vardır. Bu apaçık bir râhibi tanımlar. Bu bilgileri bize sunan Wiet, -Şiilere ve gayrimüslimlere ağır baskılar uygulayan içki düşkünü Mütevekkil'in- sarayını çeşitli fresklerle dekore ettiğini ve bunlar arasında, özellikle kilise korosundaki keşişlerin toplantısını ifade eden bu freskin dikkat çekici olduğunu belirtir. Bu durumda halifenin dinî sebepli bir siyaset izlediği söylenemez.[337]

Bizce işin aslını, hristiyanlara duyulan nefret sebebiyle halifeler nezdinde gerçekleştirilen baskılar oluşturmaktadır. Ali b. Cehm'in "Bal rengi taylasânlar eğriyle doğruyu birbirinden ayırdı. Üstünlük göstermeye kalkarsanız faaliyetleriniz kısıtlanır" şeklindeki ifadeleri[338] hristiyanlara karşı duyulan bir soğukluk gerçeğini ve toplumdaki rahatsızlıkları ortaya koymaktadır. Özellikle Mütevekkil döneminde hristiyanlara ait evlere çeşitli figürlerin işaretlenmesi, belki de yirminci yüzyıl insanının tercihinden hiç de farklı değildi. Bugün Almanya'da yabancılara karşı gösterilen tepkiler çerçevesinde Türk evlerine çeşitli resimleri çizen bir anlayış, içinde bulunduğumuz yüzyılın problemi değil insan psikolojisinin temel bir uzantısı kabul edilmelidir.

Alınan önlemler sadece onların müslümanlardan ayrılmalarını sağlayan bir unsurdur. Bütün bu gelişmelere rağmen hatta ve hatta naklettikleri rivayetlerdeki açık ifadelere rağmen, bir zamanlar uygulanmış olan kılık kıyafet sınırlandırmaları Haçlı Seferleri sonrası müellifleri tarafından hristiyanları zelil kılan, üstünlüklerini sınırlandıran birer adım olarak yorumlanmıştır. Böyle bir ifadeyi kullanan İbn Tağriberdî'nin verdiği tarihi bilgilerde, sadece gayrimüslimlerle müslümanların ayrılması ve kendilerinin bilinmesi gerçeğidir. Haçlı Sefer-

337 Wiet, *Baghdad*, s. 80-81; ayrıca bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 645.

338 Taberî, Târîh, VIII, 173.

leri sonrasında yaşamış olan İbnü'l-İhve'nin 'zimmîlerle ilgili hisbe' başlığını atarak sunduğu bölümün hemen başında "Zimmîlerle ilgili hususlarda gevşeklik büyük bir problemdir. Allah kitabında, Ey inananlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin" buyuruyor, şeklinde başlaması bir hayli ilginçtir.[339]

Bütün bu bilgilerden hareketle biz, halifelerin zaman içinde gerek kendi istekleri neticesinde gerekse çevrelerindeki yönlendiriciler sebebiyle hristiyanlara karşı yumuşak davrandıklarını, pek çok temel ilkeyi göz ardı ettiklerini düşünüyoruz. Bu durum zaman zaman müslümanları rahatsız etmiş, halifeler üzerinde oluşturulan baskılar ile hristiyanların toplumdaki yükselişi frenlenmeye çalışılmış, halifeler de siyasî baskıları hafifletmek için bu tür kararları almışlar, ama yukarıda çeşitli dönemlere dair sıraladığımız örneklerde görüldüğü üzere bu kararların uygulama imkânı uzun süreli olmamıştır.

Netice olarak ulaştığımız fikirleri şöylece özetleyebiliriz: Sosyal düzenlemeler, toplumların ihtiyaçlarına ve sosyal hadiselere paralel olarak gelişir. İslâm fetihleriyle farklı kültürlerin aynı toplumu paylaştıkları bir mozaik ortaya çıktı. Hz. Ömer zamanından itibaren bazı düzenlemeler mevcuttu. Bu düzenlemelerin bir kısmı zaman içinde toplumdaki yeni sosyal değişimlere paralel olarak uygulandı. Kültür ve sosyal yapı sürekli değişiyordu. Bunun neticesinde her yeni halife ve sosyal yapı yeni kararlar ve düzenlemelerde bulunuyordu. Kalkaşendî, Mütevekkil'i gayrimüslimlerin elbiselerini -öncekilerden farklı bir şekilde- düzenleyen ilk kişi olarak gösterirken[340] onun "Zimmîleri ilzam eden ve uygulamaya koyan ilk emirnamenin Halife Mütevekkil dönemine ait olduğu" şeklindeki cümleleri de aynı mantık ile anlaşılmalıdır.[341]

---

339 İbn Tağriberdî, V, 131; Bir diğer örnek için bk. İbn Hallikân, V, 294; İbnü'l-İhve, s. 92.

340 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 348.

341 Bk. *Meâsir*, III, 228.

Bütün bu bilgilerden sonra son söz olarak Şurûtu Ömeriye adı altında karşımıza çıkan ve sonraki dönemlerin uygulamalarını içeren bir malzeme yığını hakkında bir bakış açısı ortaya koymak istiyoruz. Haçlı Seferleri'nden sonra, zaman içinde İslâm idarecilerinin gayrimüslimlere bakış açılarını derleme ve bir bütün halinde sunma ihtiyacı doğmuştur. Toplumların sosyal çözümler aradığı veya sosyal bazı kararları ikâme etmeye çalıştığı dönemlerde vâkıaların doğruluğundan ziyade o günkü sunuş şekli önem kazanmakta ve toplumu ayakta tutan bir unsur olmaktadır. Bu hele siyasî otoritenin zayıf olduğu dönemlerde özellikle halkın karşısına dinî emirler gibi çıkarıldığını meselenin daha kolay çözümlendiği düşünülmektedir.

Buna bağlı olarak Haçlı Seferleri'ne kadar pek öyle derli toplu görülemeyen, ayrıca Hz. Ömer'e izafe edilmeyen gerek daha önceki dönemlerde uygulanmış olsun, gerekse uygulanmasında fayda mülahaza edilmiş bulunan emirlerin hepsi toplanmış ve Şurût adı altında kamuoyu canlı tutulmaya çalışılmıştır. Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde bunu ilk olarak bize sunan Turtûşî (451-520/1059-1126) olarak görünmektedir.[342]

Turtûşî'yi böyle bir derlemeye mecbur kılan hususu tespit etme noktasında evvel emirde söylenebilecek olan şey, yazarın üslûbu, yenilik arayışı veya o güne kadar yazılmamış olan şeyleri bir arada ve hatta yeniden icad ederek, parçaları birleştirmek suretiyle ortaya çıkarmak olduğudur. O, Haçlı seferlerinin bilfiil acılarını yaşamamıştı. Ama Haçlı ordularının İslâm coğrafyasını işgale başladığı günlerde otuzsekiz yaşındaydı ve İslâm dünyasının içinde bulunduğu kara tablodan herkes gibi o da derinden etkilenmişti.

---

342 Bk. *Sirâcü'l-Mülûk*, s. 229-230. Ondan sonraki nâkiller için bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, s. 659-661; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XIII, 362-364; Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Ezrâk (ö. 896/1491), *Bedâiu's-Sülûk fî Tabâi'l-Mülûk* (nşr. Muhammed b. Abdülkerîm), I-II, Tunus 1976, II, 684-685.

HRİSTİYANLARLA MÜSLÜMANLAR ARASINDA ORTAYA ÇIKAN TEOLOJİK TARTIŞMALAR

İslâmiyet ehl-i kitâp hakkındaki genel tavrını Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyet-i kerîmesinde ortaya koydu. Onun en güzel yorumcusu ve uygulayıcısı Hz. Muhammed de buna bir çerçeve kazandırdı. İslâmiyet, Allah tarafından gönderilmiş, lâkin zamanla tahrif edilmiş hristiyanlık ve yahudiliği, ne başlangıçta ne de sonraları düşman olarak görmedi. Sadece belli bir siyâset izledi.

Ehl-i kitâp, öncelikle yanıldıkları noktalarda uyarıldı. İlâhi dinlerin özünde mevcut olan aynı inanca davet edildi. Onların ısrarlı yönelişleri ve kasıtlı düşmanlıklarına karşı müslümanlar uyarıldı ve buna bir uslup kazandırılarak onlarla en güzel yöntemlerle mücadele edilmesi, tebliğin ustaca yapılması gerektiği vurgulandı.[343]

---

343 Kur'ân-ı Kerîm, Ankebût, 46. Hz. Peygamber'in arkadaşlarına "Siz ehl-i kitâbın sözlerini tasdik etmeyin, onları tekzib de etmeyin. Onlara şu ayetleri (Bakara: 136) söyleyin." şeklindeki ifadeleri dikkate değerdir. Buhârî, Şehadât, 30. el-Müsannaf'te yer alan bir rivayette, bu söz, Medine yahudilerinin anlattıkları karşısında hayrete düşen müslümanlara peygamber tarafından söylenmişti. Abdürrezzâk, 19211. Hz. Peygamber'in, Tevrat'a uzunca bir zaman bakan Hz. Ömer'e, "eğer Hz. Mûsâ sağ olsaydı bana tâbi olurdu" şeklindeki uyarısı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Abdürrezzâk, 19213; Cüveynî, *Şifâü'l-Galil fî Beyân ma Vakaa fi't-Tevrati ve'l-İncil mine't-Tebdîl, Textes Apologétiques de Guwaini* (nşr. Michel Allard), Beyrut 1968, s. 83. İbn Abbâs'ın dönemin müslümanlarına, ehl-i kitâba soru sordukları için çatması da aynı bağlamı oluşturur. O, müslümanlara, "Allah'ın kitabı en yenisidir. Allah size onların kitaplarının bozulmuş olduğunu söylüyor. Biz onlardan hiç kimseyi size indirilmiş olan kitaptan birşeyler sorarken görmedik." Buhârî, Şehâdât, 30. Bu kaygılar muhtemelen yeni pekişen bir toplumu canlı tutmaya yönelik olmalıdır. Daha sonraki müslümanların bu kaygıları

İslâmiyet'in sabırla yürüttüğü Hakk'a daveti reddettikleri ve İslâm hâkimiyeti için bir engel oluşturdukları noktalarda ise, kendileriyle savaşılması ve ezilen toplum değil yönetilen toplum konumunda, İslâm'la aynı toplumu paylaşmaları veya İslâm hâkimiyeti içinde kalan yerleri terketmeleri istendi. Bunun yanısıra İslâmiyet, her türlü düşünceye saygı duyulması, insanlara fikirlerin zorla kabul ettirilmemesi gibi prensipleri savunuyor ve bunu kendi toplumunun bir parçası saydığı zimmîler için de geçerli görüyordu.

Bu prensipler çerçevesinde bir başka inancın yönetiminde yaşamayı tercih etmiş olan gayrimüslimlerin İslâmiyet'in sunduğu din ve vicdân hürriyetinden olabildiğince istifade ettikleri kabul edilmelidir. İslâm toplumunda yaşayan zimmîlere pek çok hususta –kıyafet, vergi, mabet vb. konularda– baskı uygulandığını iddia eden batılı bilim adamlarının hiç birisi, bir hayli ilginçtir ki, fikir hürriyeti açısından hiç bir hususa işaret etmemişlerdir. Dolayısıyla İslâm toplumunda yaşayan gayrimüslimler kendi inanç ve değerlerini savunma, tartışma gibi özgürlükleri rahatlıkla kullanmışlardır.

Asıl önemle zikredilmesi gereken yön, dinlerarası inanç tartışmalarını açık bir şekilde başlatanın Kur'ân-ı Kerîm olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in hristiyanları –ve tabii ki diğer din mensuplarını da– dinî tartışmalara davet ettiği; gerek ilk dönemlerde, gerekse daha sonraki dönemlerde, hatta Haçlı Seferleri sonrasında bile fikir hürriyetinin mevcud oluşu göz önüne getirildiğinde İslâm hâkimiyetinde yaşayan farklı dinlere mensup kişilerin bir baskı altında kaldığını ve tartışma ortamı bulamadıklarını söylemek mümkün olmayacaktır.[344]

---

hissetmediğini görüyoruz. Meselâ Mukâtil b. Süleyman, Kur'ân'ın sunduğu bilgilere uygun düşen Tevrat ve İncil bilgilerini ehl-i kitâp mensuplarından alır ve kullanırdı. İbn Hallikân, V, 257.

344 Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitâba Karşı İslam Polemiği" (trc. Cihat Tunç), *AÜİİED*, V (Ankara 1982), s. 154.

Kur'ân-ı Kerîm'de, bir yandan gerçek hristiyanlık hakkında verilen bilgileri, diğer yandan da mevcut hristiyanlık için getirilen tenkitleri,[345] hristiyan bir ülke olan Habeşistan'a gerçekleştirilen hicret bağlamında karşımıza çıkan çeşitli dinî toplantıları ve tartışma konularını,[346] Hz. Muhammed'in hristiyan krallarına gönderdiği mektupları,[347] Necrân heyeti ile Mescidü'n-Nebî'de gerçekleştirdiği tartışmayı,[348] İslâm-Hristiyan dialektiğinin bizzat İslâm tarafından başlatılmış olan tartışma örnekleri olarak görebiliriz.[349]

---

345 Kur'ân-ı Kerîm'de hristiyanlığın inanç esasları, İsa'nın hayatı, İncillerdeki tahrif vb. konular ile ilgili olmak üzere 219 âyet-i kerîme vardır. Bu konuyla ilgili detaylar için Bk. Şaban Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, s. 61-79. Bu tenkitler İslâm inancının muhafazası için Hz. Peygamber tarafından da vurgulanmış, hristiyanların düştükleri yanılgılar hatırlatılmış onların da aynı hatalara düşmemeleri istenmiştir. Müberred, I, 237.

346 Bu toplantı sırasında gündeme getirilen konuların Âli İmrân suresinin 59-63. âyetleri ile Mâide suresinin 71-72. âyetleri olduğu pek çok müfessir tarafından ve bizzat müşâhitler tarafından zikredilmektedir.

347 Cizye âyetinden önce çevre hristiyan hükümdarlara gönderilen mektuplarda sadece bir davet söz konusuydu. Bu mektuplarda, bazen İslâm hakkında kısa bilgi verilmiş, bazen hristiyanlık, özellikle İsa hakkındaki düşünceler dile getirilmiştir. Gassânî hükümdarı el-Hâris b. Ebî Şâmme'ye, diğer bir Gassânî lider Cebele b. Eyhem'e ve o sırada Suriye topraklarında bulunan Bizans İmparatoru Heraclius'a ve Zagotor piskoposuna, Habeşistan kralı Ashama'ya, Mısır yerel yöneticisine gönderilen mektuplara bakılabilir. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 106-118, 126, 127.

348 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 86 (trc. 91-92). Âli İmrân suresinin 1-89 âyetleri bunun hatırasını muhafaza etmektedir. İbn Hişâm'daki bir nakle göre niçin olduğu anlaşılamamakla birlikte bu tartışmaya yahudiler de katılmış, hatta tartışma bir ara yahudi-hristiyan çatışmasına dönüşmüştür. Bk. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 620.

349 Müslüman-Hristiyan dialektiğinin en eski belgelerinin hristiyanlarca yazılanlar olduğu, müslümanların bu saha ile ilgili çalışmalarının daha sonraları, -IX. asırda- ortaya çıktığı şeklindeki bir görüşe katılmamız mümkün değildir. Karşılaştırınız: A. T. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam*, 2, baskı, Paris 1969, s. 38; Ömer Faruk Harman, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hristiyan-İslâm Münasebetleri*, İstanbul 1993, s. 97.

Burada sunduğumuz birkaç örnekten hareketle müslümanlarla hristiyanlar arasındaki dinî tartışmaların -nâzil olan âyetlerin muhatapları olmaları hasebiyle- sadece yaşanılan toplumdaki hristiyanlar ile sınırlı olmadığını, zaman zaman devlet başkanlarının birbirlerine gönderdikleri dini içerikli mektuplarla, ülke sınırlarını aştığını söyleyebiliriz.

Aslında bu açıdan da, Kur'ân-ı Kerîm'in diğer dinler hakkında verdiği bilgiler ile olgunlaşan müslümanların fethedilen memleketlerde farklı din ve ekollerle özellikle hristiyan dogmatiği ile karşılaştıklarında[350] pek zorlandıklarını söylemek mümkün değildir. Zimmîlerin de o toplumun bir parçası olduğu İslâm yönetiminde, başlangıçtan itibaren karşılıklı tartışmaların, sözlü tenkitlerin, kaleme alınan tenkit veya savunu türü eserlerin mevcut olduğu tartışmasız bir gerçektir. Zaten, bu sözlü tartışmaların bile bir kısmı, zaman içinde nâkiller tarafından, nadir olarak da bizzat kendileri tarafından yazıya aktarılmıştır.

Bir kısmı, mektuplaşmalar, yazışmalar şeklinde karşımıza çıkan bu örneklerin hicrî üçüncü asırdan itibaren reddiye türü şeklinde kitaplaşmaya başladığını görüyoruz. Bu dönemde müslümanların yazdıkları reddiye türü eserlerde bir yoğunluk görülür. Bu husus bir yandan Kur'ân-ı Kerîm'in insanları tevcih ettiği, ama ilk asırdaki müslüman âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerin yeterliliğini kâfî görerek uzun müddet geri durduğu, âdeta yerine getirmediği bir zorunluluk, diğer yandan da toplumsal yapıda hristiyanların yol açtığı değişimlere karşı, müslümanları zorlayan tepkisel bir gelişme olmuştur. Bir zamanlar Kur'ân-ı Kerîm'in kendilerine yönelttiği tenkitlere cevap olmak üzere Emevîler döneminde yoğunlaştığını gördüğümüz hristiyanlık inançlarının savunusu mahiyetinde hazırlanan risalelerin ortaya çıkışı da aynı sosyo-psikolojik temellere oturmaktadır.

---

350 T. J. Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 31.

Biz bir bütün olarak tarihî seyir içerisinde hem sözlü tartışmalara, hem de bunların yazıya aktarılanlarına, hem mektuplaşma örneklerine, hem de kitap-reddiye türü örneklerine bir nebze temas ederek toplumsal yapının bir yönünü daha, tarihî gelişmelere paralel olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Karşılıklı tartışmalardan yazıya aktarılan ve bize ulaşan en eski belge, Antakya Ya'kûbî patriği I. Jean (635-648) ile İslâm ordusu komutanı arasında yapılan tartışmadır. I. Jean, yaptığı bu tartışmayı, Mezopotamya hristiyanlarına yazdığı Süryânîce bir mektupta özetleyerek bilgi vermiştir.[351] Buna benzer bir diğer tartışma da, Amr b. Âs ile Mısır Ya'kûbî patriği Benjamin arasında miladî 643'te yapılmıştır.[352] Nastûrî rahip Abraham da miladî 670'lere doğru bir müslümanla bir hristiyan arasındaki tartışmayı konu alan bir risale yazmıştır.[353]

Bugün Hz. Peygamber dönemi sonrasına ait olmak üzere bizzat müellifleri tarafından yazı türü örneği olarak kaleme alınmış, müslümanlarla hristiyanlar arasında gerçekleştirilen dinî tartışmalara ait en erken yazılı belge –eğer sahih ise– sekizinci yüzyıl tarihçisi olarak bilinen Ermeni asıllı Ghevond tarafından sunulan, II. Ömer (717-720) ile III. Leo (717-741) arasındaki mektuplaşmadır. Her ne kadar bu metinleri neşreden Jeffery, bu mektuplaşmaya dair İslâm kaynaklarında bilgi bulunmadığını, sadece siyasî heyetlerden söz edilebileceğini, dinî bir yazışmaya ve görüşmeye dair bilgilerin bulunmadığını iddia ediyorsa da tespitlerimize göre Müberred'in *el-Kâmil*'inde Ömer b.

---

351 M. F. Nau, "Un Colloque du Patriarche Jean", *JA*, XI/5 (Paris 1915), s. 225-278. Nau, patriğin tartıştığı kişinin Amr b. el-Âs olduğunu ve tartışmanın 9 Mayıs 639'da yapıldığını iddia eder. Tabersî, Hz. Ebû Bekir döneminde Bizans'tan gelen bir heyetten ve başlarında bulunan rahiple sahabeden bazılarının yaptığı bir tartışmadan daha bahseder. Fakat rivayet Şia'nın üstünlüklerini ortaya koymak için uydurulmuş ta olabilir. Zira diğer kaynaklarda buna bir işaret yoktur. Bk. Ebû Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, 2. baskı, Beyrut 1983, I, 205-207.

352 Nau, s. 230-231.

353 Khoury, A., s. 39; Aydın, *Müslümanların*, s. 28-32.

Abdülazîz'in III. Leo'yu İslâm'a davet etmek üzere kendisine iki kişilik bir heyet gönderdiği ve karşılığını da kendisine bildirmesini istediği ifade edilmektedir.[354]

Carl Gütenborck, İslâm-hristiyan polemiğine ait bize ulaşan yazılı metinlerin sekizinci yüzyıl ortalarına kadar çıktığını ve ilk örneklerin Bizans polemikçisi Yahyâ ed-Dımeşkî (ö. 137/754) ile onun talabesi Ebû Kurre (ö. yaklaşık 210/825) tarafından verildiğini ifade eder. II. Ömer ile III. Leo arasındaki yazışma 102'den (720) önce olması gerektiğine göre bugün elimizde mevcut olan ilk yazılı örneğin bu olduğunu iddia edebiliriz.[355]

II. Ömer'in hristiyanlık hakkında daha net bilgiler almak için sorduğunu ifade ettiği istifhâmî –aslında temelde İslâm'ın yönelttiği– meseleler arasında yer alan, İsa'nın ulûhiyeti, İncillerdeki bilgilerin yanlış yorumlanması, Ahd-i Atîk'in sıhhati, İncillerde Hz. Muhammed'in haber verilişi ve hristiyanlar arasındaki bölünme vb. konular,[356] daha sonraları telif edilmeye başlayacak olan reddiye kitaplarının da genel çerçevesini belirler.

---

354 Müberred, II, 111-112. Jeffery'e göre, bu mektuplaşmadan sadece hristiyan kaynakları söz etmektedir. İki örnek için Bk. Theophanes, s. 91; Menbicî, s. 86. Onun verdiği bilgiler göre, en erken ve en geniş bilgi Ermeni tarihçi Ghevond tarafından sunulur. Mektuplaşmaya işaret eden Ermeni kaynaklardan Thoma Ardzrûni (yaklaşık 936), Kirakos of Gandzac (v. 1272), Ghevond'un eserine dayanırlar. Arapça kaynaklarda Bizans kralına bu tür bir mektup yazıldığına dair net bir kayıt yoktur. Eğânî'de, onun İstanbul'daki müslüman esirlere mektup gönderdiği, Belâzürî de ise Lazkiye'yi yağmalayan Bizanslıların ardından imparatora elçi gönderdiği şeklindeki kayıtlara bakılırsa -her ne kadar bu metinler dini metinler değilse de- polemik türü bir mektup yazdığı da düşünülebilir. Jeffery, "Ghevond's Text", s. 269-274.

355 Jeffery, "Ghevond's Text", s. 269; Khoury, A., s. 39.

356 İmparator Leo'nun, II. Ömer'e gönderdiği cevâbî mektup için Bk. Jeffery, "Ghevond's Text", s. 281-330. II. Ömer, zaman zaman III. Leo tarafından gerçek Kitâb-ı Mukaddes'i okumadığı izlenimi verdiği şeklinde tenkit edilir. Jeffery "Ghevond's Text", s. 283. Müslümanların hakiki İncil metinlerini okumadan sadece nakillerle, veya Araplar arasında mevcut olan metinlere bakarak hristiyanlığı tenkit ettikleri hususu Goldziher tarafından da vurgulanır. Bk. Goldziher, IV, 155-165.

Ünlü Bizans teoloğu Yahyâ ed-Dımeşkî (Jean-Johannes),[357] Emevîler döneminin kendisine sunduğu imtiyazlar neticesinde Müslümanlara, Monofizitlere ve Nastûrîlere eleştirilerde bulundu.[358] O, yazılarından birisinde, hristiyanlara, müslümanlar tarafından sıkça sorulan İsa'nın kim olduğu sorusunu müslümanlarla tartışırken, onları demogojik olarak köşeye nasıl sıkıştırabileceklerini ve nelere dikkat etmeleri gerektiğini anlatır:

> *"Sana, İsa kimdir, diye sorulursa, Allah'ın kelimesidir, de. Bu sözü söylemek günah olmaz. Ardından sizin kitabınızda nasıl söz ediliyor, sorusunu sor ve bu soruyu cevaplandırmadan sorduğu diğer sorulara cevap verme. O, Allah'ın ruhu ve kelimesi, diyecektir. Derhal, Allah'ın ruhu ve kelimesi mahlûk mudur, gayr-i mahlûk mudur, sorusunu sor. Mahlûktur, derse; kim yarattı sorusunu sor. Allah derse, Allah ruhu ve kelimeyi yaratmadan önce diğer bir ruh ve kelimeye sahip miydi, sorusunu sor. Böyle bir soru karşısında sizden uzaklaşacaktır. Zira bu görüşleri savunanlar sapık olarak görülürler. Ayrıca, sizin, onu diğer Araplara anlatmanızdan da korkarlar."*[359]

---

357 Kaynaklarda John of Damascus, Jean Damascéne, Yahyâ (Yuhannâ) ed-Dımeşkî şeklinde çıkmaktadır. Miladî 675-750 yılları arasında yaşadı. Sercûn b. Mansûr'un oğlu olan John, Emevî sarayında büyüdü. Yezîd'in çocukluk arkadaşı idi. John, Abdülmelik b. Mervân'ın sarayındaki uzun memuriyeti sırasında yaptığı tartışmaları bize kadar intikal ettirmiştir. Mesih'in Ulûhiyeti ve Beşeri İrâde konularında müslümanların görüşlerini tenkit eden eserleri vardır. Önemli eserlerinden birisi de *De Haeresibus*'tur. Bu eserinde Hz. Muhammed'i, hristiyanlardan malumat alarak ortaya çıkan sahte bir peygamber olarak gösterir. Bk. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 343; Khoury, A., s. 47-67; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 310.

358 Frend, s. 24.

359 Gaudeul, metinde geçen mahlûk gayri mahlûk fikrini, Abbâsîler zamanında (833-848) başlayan tartışmaların ilk oluşumları olarak görürken, bir takım araştırmacılar da, sırf bu yüzden yukarıda verdiğimiz metnin sonradan, ilave edilmiş olduğu görüşündedirler: Jean M. Gaudeul, *Encounters and Clashes*, I-II, Roma 1984, s. 13; Khoury, A., s. 68-80.

Yahyâ ed-Dımeşkî'nin aynı zamanda Kur'ân'ın bazı âyetlerini Yunancaya tercüme ettiği bilinmektedir. Araştırmacı Ali Nûr onu bu çalışmaları yapan ilk kişi olarak gösterir.[360]

Dımeşkî, İslâmiyet'le ilgili olarak kaleme aldığı ve günümüze gelen *De Haeresibus* adlı kitabında[361] İslâmiyet'i hristiyan karşıtlığının öncüsü olarak gösterir. Ona göre Muhammed Logos'un kutsallığını ve Kutsal Ruhu inkâr ettiği için bir Arian hristiyanıdır. O daha da ileri giderek Muhammed'i "sahte peygamber", "sahtekâr", "yalancı", "şehvetperest" olarak gösterir.[362] Muhtemelen onun bu görüşlerinden dolayıdır ki o günlerden başlamak üzere Bizans ilahiyatçıları ve takipçileri Batılı araştırmacılar Hz. Muhammed'in öğretilerinde hristiyan tesiri arama ve onu bir hristiyan keşişi olarak görme ve onu bu tür tavsifler ile tanıtma yanlışlığı içinde olagelmişlerdir. O yakarışlarında "düşmanlarına karşı İmparatorun başarısı için" dua ederdi. Meyendorrf, onun barbar kavimlere karşı savaşan Theotokos (tanrı doğuran ana) için dua ettiğini ve bu düşmanların İsmailoğulları olduğuna dair herhangi bir ifadenin söz konusu olmadığını vurgulama gayreti içindedir. O, Dımeşkî'nin kalben ve zihnen Bizans'da yaşadığını da ilave eder.[363]

Emevî sarayında, özellikle Abdülmelik b. Mervân zamanında dinlerarası tartışmanın serbest bir şekilde yapıldığını Yahyâ ed-Dımeşkî'nin bu tartışmalardan bir kısmını zamanımıza kadar ulaştırma cihetiyle önemli bir mevki işgal ettiğini söylemeliyiz.

---

360 Ali Nûr, "Kur'anı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", *Kur'anı Kerim Anlamlarının Çevirileri* (21-22 Mart 1986 en-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemat Maaniye'l-Kur'an el-Kerim Sempozyum Metinleri), İstanbul t.y., s. 127. Ali Nûr tarafından verilen bilgilere göre, Ortodoks Kilisesi tarafından 6 Aralık tarihi onu anma günü ilan edilmiştir. Bk. s. 128.

361 Araştırmacılardan Johannes M. Hoeck, ed-Dımeşkî'nin İslâmiyetle ilgili dört eserinin olduğunu ifade eder ve bunları *De Haeresibus*'un bir bölümü, iki ayrı Dialog, Refutation olarak sıralar. Dialogların birisi Ebû Kurra'nın derlemelerinden oluşur ve ed-Dımeşkî'ye izafe edilir. Diğerinin ise Dımeşkî'ye aidiyeti kesindir. Meyendorrf, s. 116-117.

362 Meyendorrf, s. 115, 119-120.

363 Meyendorrf, s. 117-118.

Bu tartışmaların toplumda yarattığı baskılardan olsa gerekir ki, Abbâsî devletinin kuruluş günlerinde Antakya bölge valisi Sâlim, Antakya Patriği Theodore'un sürülmesinden sonra hristiyanların Araplarla dinî tartışmalara girmesini yasaklamıştır.[364]

Abbâsîlerin yönetimi ellerine almalarından sonra değişen tek şey, zamanla sosyal refah seviyesi ve toplumdaki nüfuzları artan hristiyanların gerek sarayda, gerekse toplumda kendi inançlarını söyleyebilme özgürlüğünden daha fazla istifade edebilmiş olmalarıydı. Zaman zaman müslümanlara, adeta ikinci sınıf vatandaş durumuna düşme kaygıları yaşatacak kadar hristiyanlarla samimi olan saraydaki ve entellektüel çevrelerdeki bu toplantılar ve özgür tartışmalar, hiç şüphesiz ki, öncelikle gizli bir protesto mahiyetinde reddiye türü eserlere yansımıştır. Bir yandan bu eserlerin oluşturduğu kamuoyu, öte yandan müslümanların sözlü olarak saraya ilettikleri uyarılar sebebiyle sertleşmek zorunda kalan idareler altındaki hristiyanlar kısmen sessizliğe gömülmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca bu dönemlerde, halifeler tarafından da anti-hristiyan polemiklerin yazdırıldığı görülmüştür. Bu arenanın, mühtedîler tarafından kaleme alınan hristiyanlığın kutsal kitabını ve inanç esaslarını tenkit mahiyetindeki eserlerle zenginleştiğini de burada ilave etmeliyiz.[365]

Halife Mansûr'un sarayında bu tür sohbetler düzenlediğine dair incelediğimiz kaynaklarda bir kayda rastlamadık. Bununla birlikte özellikle kozmopolit kentlerde bu tür tartışma ve toplantıların yapıldığı ve kültür hayatının oldukça canlı olduğu açıktır. Nitekim Halef b. Müsennâ'nın verdiği bilgilere göre, Basra'da oldukça canlı dinlerarası tartışmaların yapıldığı toplantılar dikkatleri çeker.[366]

---

364 Theophanes, s. 11.

365 Ali b. Rabbân Taberî (ö. 240/855), Hasan b. Eyyûb (ö. 377/987) bu mühtedilerden sadece daha meşhur olanlarıdır. Bu kişilere ve eserlerine daha sonra temas edilecektir.

366 İbn Tağriberdî, II, 29.

O dönemde, Basra kozmopolit bir yapılanma ile her kültüre açık bir merkez görünümündedir. Bu yapılanma kendine has bir oluşum izlemiş, kültür hayatını daha çok kendisi belirleyen bağımsız bir kent yapısıyla dikkatleri çekmiştir.

Mansûr döneminde belki de, döneminin getirdiği bir özellikle de beslenen Basra, fikirlerin daha serbest ortaya konduğu bir yer olma özelliğini bu sefer dinlerarası tartışmaların ve toplantıların yapıldığı bir yer olma yönüyle daha bir ön plana çıkarmıştır.

Halef b. Müsennâ'nın bildirdiğine göre Basra, Mansûr döneminde eşi-benzeri görülmeyen bir dostlar meclisine şahid olmuştur. On ayrı grubu temsil eden kişinin bir araya geldiği bu toplantıda Halef b. Müsennâ'nın bildirdiğine göre şu kişiler yer almıştır:

Halîl b. Ahmed, Râfizi şair Muhammed el-Himyerî (İsmâil b. Muhammed), Senevî Sâlih b. Abdü'l-Kuddûs, Süfrî Süfyan b. Muşâcı', Beşşâr b. Bünd, Zındık Hammâd Acrâd, Yahudi şâir İbn Re'si'l-Câlût, Hristiyan kelamcı teoloğ İbn Nazîr, Mecusi Amr b. Uhtul-Müeyyed, Harranlı Sâbiî şair İbn Sinan. Bu kişiler, günlük olayları, haberleri konuşur tartışır, şiirlerle süslü edebî ve fikrî sohbetler yaparlardı.

Halife Mehdî zamanında patrik olan I. Tîmâsâvûs'un (Timothy) (109-208/727-823) zaman zaman halifenin davetiyle saraya geldiğini ve onunla hristiyan ilâhiyâtının çeşitli konularını tartıştığını biliyoruz. Bu tartışmalar, patrik Tîmâsâvûs'un kayıtları sonucu, pek çok kopyasıyla birlikte günümüze kadar gelmiştir. Cheikho, bu nüshalardaki üsluba bakarak, bu muhâvereleri, patrik Tîmâsâvûs'un arkadaşına aktardığı bir mektup olarak değerlendirmiştir.[367]

Bu değerli belgelerden halife ile patrik arasındaki tartışma konularının hristiyanların Allah kavramına bakış açıları, Allah'ın oğul edi-

---

367 Cheikho, "el-Muhâveretü'd-Diniyye elletî Cerat beyne'l-Halife Mehdî ve Tîmâsâvûs el-Câselîk", *al-Machriq (el-Meşrik)*, XIX/5 (Beyrouth 1921), s. 359-374, XIX/6, s. 407-418, XIX/5, s. 359.

nip edinmediği, Mesîh'in ilahlığı, İsa'nın doğumu, İsa'nın bazı sözlerinin açıklığa kavuşturulması, üçlü tanrı anlayışı, faraklit ve beklenen kurtarıcının kim olduğu, tahrif ve tebdil hususu, onların Kur'ân'a ilahî bir kitap olarak bakıp bakmadıkları, salib önünde ibadetlerinin mahiyeti, İsa'nın öldürülmesi, asılması veya göğe çekilmesi gibi hayli zengin bir çerçeveye oturduğunu görüyoruz.

Bu tartışma konularından üçlü tanrı anlayışı halife Mehdî ile patrik Tîmâsâvûs arasında şu şekilde cereyan eder. Sohbet esnasında, Mehdî, patriğe "bahsettiğiniz bu üç şahsiyet nasıl oluyor da üç Allah anlamına gelmiyor?" sorusunu sorar. Tîmâsâvûs, "onların üçü, bir Allah'ı teşkil eder. O, üç Allah'ın olduğu görüşünü engelleyen bir Allah'tır." şeklinde cevap verince Mehdî "Aslında tek Allah olduğunu engelleyen üç şey var. Eğer üç şey varsa bu nasıl bir olabilir?" şeklinde itiraz eder. Bunun üzerine Tîmâsâvûs, "Bu üç şey Allah değil, şahsiyettir. Fakat bu üç şahsiyet bir Allah'tır." diyerek açmazını yinelemekten başka cevap bulamamıştır.[368]

Dîneverî'nin verdiği bilgilerden, Me'mûn'un sarayında da, farklı din ve mezheplere mensup olan kişilerin tartışmalarda bulunduklarını, rahatça fikirlerini ortaya koyabildiklerini öğreniyoruz. Bu toplantılara katılanlar arasında Nastûrî patriğinin, Zerdüştîlerin başkanının, Yahudi hahamının, Sâbiî reislerinin, Yunanlı Anastasius'un kelamcılarının ve Ali Rıza'nın bulunduğu bilinmektedir.[369]

Me'mûn'un sarayında itibarlı bir hristiyan olan Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî ile Me'mûn'un yeğeni Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî (ö. 205/850) arasındaki tartışmalar ve yazışmalar da bu hürriyetin ürünleridir. Dostluklarına dayanarak Hâşimî, Abdülmesîh'i İslâm'a davet

---

368 Cheikho, "el-Muhavere", XIX/5, s. 361-365, 374. Bu metinlerin İngilizce tercümeleri, A. Mingana tarafından, Süryânîce asıllarıyla birlikte "The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi" adıyla *BJRL*, XXII (Manchester 1928), s. 137-298'de yayımlanmıştır.

369 Dîneverî, s. 401; Tabersî, II, 415-441; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 76.

etmek için *Risale ilâ Abdi'l-Mesîh b. İshâk el-Kindî* isimli risalesini kaleme aldı. Bu çağrı Abdülmesîh tarafından reddedildi. O, Hâşimî'ye karşı hristiyanlığı yücelten ve İslâmiyet'e eleştiriler getiren bir reddiye yazdı.[370]

Bu reddiyeye o dönemde bir karşılık verilip verilmediğini şu anki bilgilerimiz çerçevesinde cevaplandırmamız mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte asırlar sonra kitabın neşrini gören İslâm âlimlerinden Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî'nin, Abdülmesîh'in bu risalesine *el-Cevâbü'l-Fesîh* adıyla kaleme aldığı bir eserle cevap verdiğini biliyoruz.[371]

Bu dinî tartışmalar sadece saray çevresine has değil, bilakis toplumun bütün kesimlerine ve bölgelerine şâmil idi. Meselâ Yahyâ ed-Dımeşkî'nin takipçisi Harran piskoposu Théodore Ebû Kurre de[372] rahatlıkla eser yazabilmiş bir hristiyandı. Hatta İslâm'a karşı eserler kaleme alabilmiş, bu özgürlükten istifade edebilmiş birisidir. Ebû Kurre'nin bugün elimizde olan metinlerinden anladığımıza göre, o, en

---

370 "Risâle ilâ Abdilmesîh b. İshâk el-Kindî", *Risâlât Abdullah b. İsmâil* adlı eserde mündemiç olup, 1880 ve 1887'de Londra'da basılmıştır. Muhammed Hamdi Bekrî, bu mektupların asılsız olduğunu iddia ederse de ciddi bir delil ortaya koyamamaktadır. Bk. "Risaletü'l-Hâşimî ilâ'l-Kindî ve Reddi'l-Kindi aleyhâ", *BFA*, IX/1 (Kahire 1947), s. 29-49.

371 Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî'nin reddiyesine bir cevap olmak üzere, el-Âlûsî tarafından kaleme alınan *el-Cevâbü'l-fesîh limâ leffekahû 'Abdülmesîh* adlı eser ilk olarak Lahor'da 1306 yılında basılmıştır. Daha sonra Ahmed Hicazî es-Sakkâ tarafından iki cilt halinde Beyrut'ta 1992 senesinde tekrar yayımlanmıştır. Kitap hakkında genel bir bilgi almak için Bk. Ömer Faruk Harman, "el-Cevâbü'l-Fesîh", *DİA*, VII, 428.

372 795-812 yılları arasında Harran'da Melkî üskûfu olarak görev yaptı. 812 yılında Antakya Melkî patriği Theodoret (795-812) tarafından görevinden alındı. Daha sonra, Mısır ve Ermenistan arasındaki pek çok şehri gezdi. İnançlarını yaymaya çalıştı. Bu arada Bağdat'a uğramış olması da muhtemel görülmektedir. Eserlerinin büyük bir kısmı yazıldığı sıralar Bizans'a götürülmüş olduğu için Bizans tarafından tanınan bir yazardı. 820-825 yılları arasında öldüğü zannedilmektedir. Griffith, s. 53, 54.

fazla Hz. Peygamber'in İncil'de haber verilmemiş olduğu hususu üzerinde durmaktadır.[373]

Ebû Kurre'nin çeşitli kesimlerden pek çok kişiyle yaptığı tartışmalarında kendisine sorulan sorulara cevap vermekten çok, müslümanlara sorular yönelterek onları demogojik yollarla köşeye sıkıştırmayı hedeflediğini görüyoruz. O da Dımeşkî gibi Nastûrîlere, Ya'kûbîlere ve müslümanlara tenkitler getirdiği eserler kaleme aldı. Grekçe ve Arapça yazabilen bu kişinin elli iki kısa Grekçe dialogunun on yedisi İslâm'a karşı yazdığı risalelerden oluşmaktadır.[374]

O, yazılarında İslâm'a ve Hz. Muhammed'e çoğu zaman ağır tenkitler dahi getirir. Hz. Muhammed'i kötü ruha sahip, Arian inancını yaymaya çalışan yalancı bir peygamber olarak gösterir.[375]

Makkarî, Attabî ile Ebû Kurre arasında Hz. İsa hakkında şiddetli bir münakaşa cereyan ettiğini bize bildirir. Onun İncilleri konuşmalar şeklinde Arapça'ya çeviren ilk kişi olduğu bugünkü araştırmalar neticesinde iddia edilmektedir.[376]

Bu arada müslümanların İncil ve Tevrat hakkındaki bilgilerini daha net bilgilere dönüştürebilmeleri için İncil ve Tevrat'ı Arapça'ya tercüme ettirdiklerini görüyoruz. Hârûnürreşîd zamanında Ahmed b. Abdullah tarafından yapılan bu tercümeye Huneyn b. İshâk'ın ve Hâris b. Sinân'ın tercümeleri destek olmuştur.[377] Nitekim Ebü'l-Meâlî

---

373 Aynı dönem Bizans dünyasında İslâm karşıtı eserler ve tenkit konuları için Bk. Meyendorrf, s. 121-122, 128-129.

374 Griffith, s. 53-55. Eserlerinin grekçe olanları Migne, PG, 97/1461-1609 da yayınlanmıştır. Migne, P. G. 97/Col. 1529, 1536, 1557-1561 de yayımlanan metinlerden bölümler için Bk. Gaudeul, I, 14-16. Ayrıca eserlerin tanıtımı ve küçük alıntılar için Bk. Meyendorrf, s. 120-121; Khoury, A., s. 93-105.

375 Meyendorrf, s. 120.

376 Makkarî, V, 291; Ali Nûr, s. 129.

377 Goldziher, IV, 154-155, 159, 165.

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Fedâilü Beyti'l-Makdis* adlı kitabında İncil'den pek çok nakil Arapça tercümeleriyle yer almıştır.[378]

Bu çevirilerin müslümanlarla hristiyanlar arasındaki tartışmaların hızını artırmış olduğu söylenebilir. Tarihçi Mes'ûdî, hristiyan filozoflardan Ebû Zekeriyyâ Dınhâ ile Bağdat'ta ve Tekrit'teki Hadrâ Manastırı'nda teslis üzerine pek çok defa tartıştıklarını söyler (313/925).[379]

Nedîm, eserinde hristiyanlara karşı yazılmış olan reddiyelere ait birçok eser ismi verir. Nedîm'in İslâm-Hristiyan çatışmasına dair sunduğu bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze kadar gelmemiş ise de, ekserisinin yazıldıkları dönem itibariyle hicrî üçüncü asrı temsil etmeleri gerçekten dikkat çekicidir.[380]

Özellikle hristiyanların toplumsal hayatta ön plana çıktıkları, saray da dâhil olmak üzere pek çok devlet kademesinde görev aldıkları, sosyal refah seviyelerinin ve toplumdaki şereflerinin arttığı bir dönemde hristiyanlarla müslümanlar arasındaki tartışmaların gerçekten özgür bir ortamda yapıldığını, hatta bunlara sarayın öncülük ettiğini söyleyebiliriz.

Bunun tabii bir sonucu olarak müslümanların çeşitli kesimlerinden reaksiyoner tavırlar ve bazı istekler gelmeye başladı. Biz bunlara

---

378 Isaac Hasson, "Muslim Literature in Praise of Jerusalem: Fadâil Bayt al-Maqdis", *JC*, I (Jerusalem 1981), s. 171. Eser Tübingen, no: 27'de kayıtlıdır.

379 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'-İşrâf*, s. 155.

380 Dırâr b. Amr (IX. asır), *Kitâbü'r-Red ala'n-Nasârâ;* Ebü'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 226/840), *Kitâbü'r-Redd ala'n-Nasârâ, Kitâbü alâ Ammârinnasrânî, Kitâbü fi'r-Red alen'n-Nasârâ;* el-Murdâr (ö. 226/840), *Kitâbü'r-Redd ale'n-Nasârâ, Kitâb alâ Ebî Kurreti'n-Nasrânî;* Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/861), *Kitâbü'r-Reddi'l-Kebîr ale'n-Nasârâ, Kitâbü'r-Reddi'l-Evsât ale'n-Nasârâ, Kitâbü'r-Reddi'l-Esgâr ale'n-Nasârâ.* Bu eserler günümüze kadar gelmemiştir. Sadece el-Verrâk'ın eserlerinden birisi Yahyâ b. Adiy'in Reddiye'si içinde yer almıştır. Bk. Muhammed Ebî Ya'kûb en-Nedîm (ö. 380/990), *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Muhammed Rıza Teceddüd), Tahran 1971, s. 207-230; Aydın, *Müslümanların*, s. 41-42.

ilgili bölümlerde işaret ettik. Burada hristiyanların toplumdaki tesirlerine paralel olarak karşımıza çıkan reaksiyonlardan önemli bir tanesini, hristiyanlara karşı yazılmış olan reddiyeleri, dolayısıyla bunların niçin özellikle miladî dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren yoğunlaşmaya başladığını incelemeye çalışacağız.

Nedîm'in sunduğu yazarlar arasında gördüğümüz Dırâr b. Amr (dokuzuncu asrın başları), Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 201 veya 226) eserleri hristiyanlara karşı devlet tarafından uygulanan baskılardan (235/849) az öncedir. Bu eserleri, müslümanların hristiyanlarla ilgili olarak Mütevekkil'e ulaştırdıkları tenkitlerin[381] bir uzantısı olarak düşünebiliriz. Aynı dönemin yazarlarından Câhız (ö. 255/869)[382] ve Ali b. Rabbân et-Taberî'nin (ö. 240/855)[383] eserlerini, Mütevekkil döneminin gayrimüslimlere yönelik sert siyasî kararlarından önce mi, yoksa sonra mı yazdıkları hususunda net bilgilere sahip değiliz. Eğer bu eserler hicrî 235 kararlarından önce yazılmış ise, onların da bu kamuoyunun oluşturulmasında katkılarının bulunduğunu söyleyebiliriz. Biz, Câhız'ın *er-Redd ala'n-Nasâra* adlı eserinde yer alan "hristiyanların müslümanlar gibi giyinmekte oldukları" şeklindeki bir bilgiden ve "hristiyanların toplumdaki etkilerine" işaret eden gözlemlerinden[384] hareketle Câhız'ın da müslümanlar tarafından gündeme getirilen

---

381 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 219.

382 Câhız'ın bu eseri, *er-Redd ale'n-Nasârâ* adıyla Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî tarafından *Resâilü'l-Câhız* adlı eserde neşredilmiştir. Câhız eserinde İslâm'a yönelik ithamları sergiler ve eleştirir. İncillere güvenmez, hristiyanlığın tutarsızlıklarını gösterir.

383 Taberistanlı bir nastûrî olan Ali b. Rabbân (doğumu: 154 veya 164), 224 veya 234 yılında İslâmiyet'i benimsedi. Mu'tasım ve Mütevekkil'in sarayında hekim ve tıp yazarı olarak şöhret buldu. Hristiyanlara bir nasihat olarak *Kitâbü'r-Redd ale'n-Nasârâ*'yı yazdı. Özellikle Hz. İsâ'yı ve İncil'i yanlış anlayanları ve tahrif edenleri tenkit etti. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'ten birçok iktibaslarda bulundu. Eserlerinde en çok vurguladığı husus İncillerin tahrifi ve İsa'nın insaniyetidir. Bunları da İncillerden örneklerle isbata çalışır. Bk. I. A. Khalife, W. Kutsch, "ar-Radd ala'n-Nasâra de Ali at-Tabarî", *MUSJ*, XXXVI (Beyrut 1959), s. 119,120, 121-128, 133.

384 Câhız, *er-Redd ale'n-Nasârâ, Resâilü'l-Câhız*, III, 317, 323.

tepkilere sözcü olduğunu, yani eserini Mütevekkil'in kararlarından önce yazdığını düşünüyoruz. Batılı yazarlardan Allouche,[385] Câhız'ın eserinde herhangi bir işaret olmamasına rağmen Mütevekkil'in onu bu eseri yazmaya teşvik ettiğini ve aldığı kararlara bir destek arayışı içinde olduğunu düşünme eğilimi içindedir. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, yukarıda zikrettiğimiz; dönemin hristiyanlarının müslümanların elbiselerini giydikleri, rahat hareket ettikleri şeklinde yer alan suçlayıcı ifadelerin yer almaması gerekirdi. Câhız 255 (869) yılında vefat ettiğine göre onun alınan kararların zamanla uygulanma imkânını kaybettiğini ifade etmek üzere bu gözlemlerini kaleme almış olabileceği düşünülebilir. Bununla birlikte, batılı yazarlardan Allouche'nin düşündüğü gibi bu eserlerin Mütevekkil'in arzusu ile yazılmış olduğu görüşünde ısrar edilirse, o zaman yazılan bu eserlerle; alınan kararların desteklenmek istendiği ve kamuoyunun canlı tutulmaya çalışıldığı düşünülebilir. Ancak Câhız halifeler adına yazdığı kitaplarda bunu zikretmektedir. Meselâ *Menâkıbü't-Türk*, halife Mu'tasım adına yazılmış bir eserdir ve eserde halifenin adı zikredilir. Bu bakımdan *er-Redd ala'n-Nasârâ* adlı eserini halifeye takdim ettiğini söylemek oldukça güçtür. Öte yandan o, eserinde hristiyanların toplumdaki nüfûzlarından şikâyetçi bir ifade kullanır. Bunun yanısıra Câhız'ın, kitabında bazı müslümanlardan gelen sorulara cevap verdiği de anlaşılmaktadır. Her ne kadar bazı soruları açıkça belirtmiyorsa da onun verdiği cevaplardan birisine ait soru şöyle olmalıdır: "Hristiyanların toplumda halk tarafından bu denli sevilmesinin ve gözleri kapalı onların ardından gitmelerinin sebebi nedir?"[386] Dolayısıyla kitabın Mütevekkil tarafından alınan kararlardan önce yazılmış oldu-

---

385 Allouche, "Un Traité de Polemique" *Hesperis*, 26'dan (1930) naklen Aydın, *Müslümanların*, s. 51. Aydın da eserinin bir yerinde bu eserlerin Mütevekkil'in desteği altında telif edildiğini ifade eder. Krş. s. 36-37

386 Risalenin yazılışı hakkında farklı bir düşünce için Bk. Mustafa Erdem, "Câhız ve el-Muhtâr fi'r-Red ala'n-Nasâra İsimli Risalesi", *AÜİFD*, XXXI (Ankara 1889), s. 462-463.

ğunu söyleyebiliriz. Durum ne olursa olsun, 235 (849) senesinde Mütevekkil tarafından alınan kararlarla müslümanların istekleri doğrultusunda bir adım atıldığını söylemek daha doğru olacaktır.

Buna rağmen Halife Mütevekkil'in uygulamaları aslında kendi döneminde dahi uygulanmamıştı. Onun 235 (849) yılındaki kararlarının ardından 239'da (853) yeniden bir emirname çıkardığı bilinmektedir.[387] Bir yandan müslümanların zaman içindeki rehavetten, öte yandan ülke sınırları dâhilindeki pek çok isyanın açtığı ekonomik yaradan etraflarını göremez oldukları bir ortamda toplumdaki örgüsünü tamamlamış olan hristiyanları kontrol altına alabilmek mümkün olamayacak ve sürekli müslümanlardan gelen baskılar, sözde sertleşen idareler ve delinen kararlarla zaman seyrini tamamlayacaktı. İşte böyle bir durumda, devlet yöneticilerinden ümit kesmiş insanların tepkilerini daha fazla kaleme almaya başladıkları söylenebilir. Hristiyanların kültür hâkimiyeti toplumu rahatsız ediyordu. Bu yüzden bu tarihten sonra hristiyanlara yönelik kamuoyunu canlı tutmaya çalışan veya en azından yanlış olan şeyleri ortaya koymak suretiyle savunma mekanizmasını kullanan reddiye türü eserler fazlalaşır ve arkası kesilmeksizin Haçlı Seferleri'ne kadar devam eder.[388] Bu eserler İslâm coğrafyasının parçalanmışlığı sebebiyle, siyasî mahfellerde gerekli tesirleri uyandıramamışlar ve sadece asırlar sonrasına bir kültür unsuru olarak kalmışlardır.

---

387 Taberî, *Târîh*, IX, 196.

388 Haçlı seferleri anti-hristiyan neşriyata hız kazandırmıştır. Özellikle on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda İslâm dünyasının sömürgeleştirilmesi adına bir ikincisinin başlaması sebebiyle bu yayınlar önem kazanmıştır. Bu arada misyonerlik faaliyetinin bir kolu olarak ta dialog yanlılarının neşriyatları ön plana çıkmaktadır. Birinci grupta yer alan anti-hristiyan neşriyatla ilgili bazı bibliyografik künyeler ve kısa bilgiler için şu çalışmalara bakılabilir: Jeffery, Arthur, "A Collection of Anti-Christian Books and Pamphlets Found in Actual Use Among the Mohammedans of Cairo", *MW*, XV (New York 1925), s. 26-35; Anawati, "Polémique, Apologie et Dialouge Islamo-Chéretiens, Positions Classiques Médiévales et Positions Contemporaines", *ED*, XXII (1969), s. 375-450; Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.

Bu eserlerden bir kısmını tarih sırasıyla şöylece zikredebiliriz:

Ebû İsa Muhammed b. Hârûn el-Verrâk'ın (dokuzuncu asrın başları) kitabının ismi, *Kitâb fi'r-Redd ala'l-Firak es-Selâs mine'n-Nasâra*'dır. Hicrî ikinci asrın sonları ile hicrî üçüncü asrın başlarında yaşamış olan Mutezile mezhebine mensup bir âlim olan Verrâk eserini Ya'kûbîlik, Nastûrîlik ve Melkîlik gibi üç önde gelen hristiyan mezhebini reddetmek üzere kaleme almıştır. Eser iki cilt olup günümüze kadar gelmemiştir. Bu kitabın muhtevası Yahyâ b. Adiy'in bir reddiyesi sayesinde bilinmektedir.[389]

Kâsım b. İbrâhim'in eseri (ö. 246/860), *Kitâbü'r-Redd alâ'n-Nasârâ*'dır. Güney Arabistanlı Zeydî Şiîlerinden olan Kâsım, Hz. Hasan'ın beşinci göbekten torunudur. Kitabında, İsâ'nın ulûhiyeti, keffâret, tahrif, hristiyan mezheplerinin teslis anlayışları gibi konuları işler.[390]

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî de *er-Redd alâ'n-Nasârâ* adlı bir kitap kaleme almıştır. Kindî'nin, mantık ve felsefenin kendisine sunduğu temel bilgilerle teslisi tenkide çalıştığı bu eser, Ya'kûbî hristiyan filozof Yahyâ b. Adiy (ö. 363/973) tarafından tenkit edilir. Her ikisi de Teslis inancını farklı dinlere göre, mantık ve felsefe terimleriyle rasyonel açıdan incelerler. Monofizitlik inancını benimsemiş olan Yahyâ, teslisi İslâm kelamcılarının sıfat teriminden istifade ederek izah etmeye çalışmıştır.[391]

Hristiyanlığa reddiye yazan âlimlerden birisi de Hasan b. Eyyüb'dür (ö. 377/987). Eserinin ismi bilinmemektedir. Bir mühtedî olan Hasan, hristiyan kardeşi Ali b. Eyyûb'e müslüman oluşunun sebeplerini anlatır ve hristiyanlığı tenkit eder. *Kitâb-ı Mukaddes*'ten deliller

---

389 Brockelmann, *Geshichteder Arabischen Litteratur*, Brill 1943-1949, I, 620. Ayrıca Bk. Zehebî, XIV, 60.

390 Eser, *Revista Degli Studi Orientali* adlı derginin (1921-1922), 301-364 sayfalarda neşredilmiştir. Bk. Aydın, s. 162-172.

391 Detaylı bilgi için Bk. Aydın, s. 113-162.

getirerek hristiyanların kendi dinlerini yanlış anladıklarını ortaya koyar. Ya'kûbî, Melkî ve Nastûrî fırkalarının görüşlerini sunar. İbn Teymiyye, Hasan'a ait kırk sayfalık bir risaleyi bize ulaştırmıştır.[392]

Kahtâbî'nin (ö. 329/940'dan önce) eserinin ismi de *er-Redd alâ'n-Nasârâ*'dır.[393] O da eserini incelediğimiz dönemde telif çalışmalarının yoğunlaştığı dönemde yazmıştır.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm'ın (ö. 456/1063) eserinin ismi, *Kitâbü'l-Fasl*'dır. Eserini incelediğimiz dönemin sonlarına doğru Endülüs'ten bir tepki, bir ses olarak zikredebiliz. Dinler ve mezhepler hakkında sistematik bilgiler veren eser, hristiyanlık için de bir bölüm ayırmıştır.[394]

Ebû Ali Yahyâ b. İsa b. Cezle'nin (ö. 466/1074), *Risale fi'r-Redd a-la'n-Nasârâ* adlı eseri[395] ile Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Şifâü'l-Celîl* adlı eserlerini burada zikretmek yerinde olacaktır.[396]

Bu kitaplardaki tartışma konuları Kur'ân-ı Kerîm'in konu edindiği teslis, Hz. İsa'nın kulluğu ve peygamberliği, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmemiş olduğu, Hz. Muhammed'in risaletinin İncil'de haber verilmiş olduğu şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu

---

392 Bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dine'l-Mesîh* (haz. Ali es-Seyyid Subhu'l-Medenî), Kahire 1964, II, 318-360, III, 3-10.

393 Nedîm, s. 405.

394 Bk. I, 48-62, II, 2-68.

395 Brockelmann, *GAL*, I, 639.

396 Cüveynî'nin, *Şifâü'l-Galîl fi beyân mâ vakaa fi't-Tevrâti ve'l-İncîl* adlı eseri Cüveynî'nin diğer eserleriyle birlikte Allard tarafından *Textes Apologétiques de Guwaini* adıyla Beyrut'ta 1968'de neşredilmiştir. *Şifâü'l-Galîl* adlı eserde, s. 39-83. sayfalar arasında Fransızca tercümesiyle birlikte sunulmuştur. Eserde, Tevrat ve İncil'de tebdîl yapıldığının isbatı (s.39-41), bugün elde mevcut Tevrat nüshalarının geç dönemlere, İsâ'dan 545 sene öncesine ait oluşu (s. 45-47), Tevrat ve İncil'de birbiriyle çelişen metinlere örnekler (s. 51-55), İncillerin İsâ'nın ölümünden seneler sonra yazılması (s. 59), İncil yazarları arasındaki iftilaflara örnekler (s. 59-81) gibi konular ele alınmıştır.

tartışma konularında bazı polemikçiler İncil'lere başvurarak Kur'ânî tezi teyit etmeye çalışmışlar, bir kısmı da mevcut İncillerin Hz. İsa'ya inen İnciller olmadığını ileri sürerek böyle bir teyide ihtiyaç duymamışlardır.[397]

Bu sürecin sadece müslümanlar tarafından kullanıldığını söylemek de mümkün değildir. Bütün rahatlıklarına rağmen, onlardan da zaman zaman tepkiler geldi. Ancak "Aksiyonun reaksiyonu takip etmesi gibi, İslâm lehinde polemik, İslâm aleyhtarı polemiği meydana getirmiştir" görüşüne[398] bu meyanda katılabilmek mümkün değildir. Ku'rân'ın açmış olduğu tartışma çığırında, işin aslına bakılırsa, başlangıçta, Kur'ânî malzemeler sözlü olarak kullanılmış ve yazıya aktarılma ihtiyacı görülmemiştir. Buna karşın hristiyanlar savunma sadedinde eserler telif etmişlerdir. Onların toplum içindeki nüfûzları sebebiyledir ki, özellikle üçüncü hicrî asırdan başlamak üzere yoğun bir anti-hristiyan telifâtı gözlenir. Bunun öncüleri olarak yukarıda bazı çalışmalara işaret etmiştik.

Hristiyanlar tarafından kaleme alınan diğer bazı eserlere örnek olarak Ebû Nûh el-Enbârî'nin (ö. 188/803), *Tafnîdu'l-Kur'ân (Kur'ân'a Reddiye)* adlı eserini burada zikredebiliriz.

Hristiyan yazarlardan Ammâr el-Basrî'nin (III/IX. asır), *Kitâbü'l-Bürhân ve Kitâbü'l-Mesâili ve'l-Ecvibe* adlı kitapları da hem savunu olarak hem de reddiye türü eserler olarak hatırlanabilir. Her ikisi de hristiyanlığa getirilen bazı itirazlara cevapları ve karşı iddiaları içerir.[399]

---

397 Aydın, s. 172-216, 230-231. Müslüman âlimlerin tebdil ve tahrifle ilgili görüşleri ve Goldziher'in değerlendirmeleri için Bk. Goldziher, V, 252-268.

398 Goldziher, V, 269.

399 Georg Graff, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, I-V, 2. baskı, Vatikan 1977, II, 118; Ammâr el-Basrî, *Kitâbü'l-Mesâili ve'l-Ecvibe, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses* (nşr. Michel Hayek), Beyrut 1986, s. 91-265; *Kitâbü'l-Bürhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses*, s. 19-90.

Öte yandan toplumdaki bu tartışmalar sadece müslümanlarla hristiyanlar arasında görülmüyordu. Abbâsî topraklarında yaşayan farklı mezheplere mensup hristiyanlar arasında da cereyan eden tartışma ve yazışmalara ait bazı kayıtlar bulunmaktadır.

İlk dönemlere ait bir örnek bu tartışmaları bizzat izlemiş olan batılı bir din adamı Arculph tarafından aktarılır. Muâviye döneminde Suriye ve Filistin topraklarını gezmiş olan Arculph, Muâviye'nin huzurunda yahudilerle hristiyanlar arasında cereyan eden bir tartışma sonunda hristiyanlar lehine nasıl karar verildiğini anlatır.[400]

Müslümanlar kadar yahudiler de hristiyanların Hz. İsa ve azizlerin resimleri önünde ta'zim göstermelerini tenkit konusu ediniyorlardı. Ebû Kurre'nin yahudiler ve müslümanlardan gelen yoğun tepkilere karşı kendi cemaatini bilgilendirmek için bir risale yazdığı bilinmektedir.[401]

Sâvîrûs b. Mukaffâ'nın naklettiğine göre Antakya patriği Sâvîrûs, İskenderiyye patriği Sâvedâsiyûs'a gönderdiği mektupta, "Rûhu'l-Kudüs onun Lâhutî vechiyle müsavidir. Ürdün'de vaftiz gününde cesedi Rûhu'l-Kudüs temizledi. O temizlenmeye muhtaç değildi, su temizlendi. Bize ikinci yaşamın ruhunu verdi" sözlerini naklederek Ruhu'l-Kudüs'ün varlığını izaha çalışır. Mektup yazılanın da ona gönderdiği mektuplardan bahsedilir.[402]

Antakya patriği Kozman, İskenderiye patriğine gönderdiği mektupta, imanını ortaya koyarak bazıları gibi Allah hakkında çeşitli yorumlara sapmadığını iddia etmekte ve orta yolu, yani Melkîliği takip

---

400 Frend, I, 245. Aynı hadise Welhausen tarafından (s. 64) Ya'kûbîler ile Marûnîler arasında cereyan etmiş olarak gösterilmektedir. Arculp'un seyehatnâmesinin neşri yeni olduğu için Frend'in kayıtlarını daha doğru kabul ediyoruz.

401 Griffith, s. 59-62.

402 Sâvîrûs, *Kitâbü'd-Dürri's-Semîn*, s. 27-28, 30, 33, 35, 40.

ettiğini beyan etmektedir.[403] Bu yazışmalar bize hristiyanlar arasında da bazı tartışma ve yazışmaların mevcudiyetini göstermektedir.

Bu arada Kur'ân'ı Kerîm'in de işaret ettiği üzere[404] hristiyanlarla yahudiler arasındaki teolojik münakaşalar asırlardan bu yana devam edegelmişti. İncelediğimiz döneme ait olmak üzere hristiyanlarla yahudiler arasındaki dinî tartışmalara ait eserler de mevcuttur. Cebrâil b. Ubeydullah'ın (ö. 396/1006) *Makâle fi'r-Redd ale'l-Yehûd* adlı eseri, yahudileri tenkit eden bir eserdir. Bekledikleri mesihin Hz. İsâ olduğunu beyana ağırlık vermiştir. Ya'kûbî hristiyanlarından Yahyâ b. Adiy'in *Kitabü Ecvibeti Beşeri'l-Yehûdî an Mesâilihi* adlı eseri de burada zikredilebilir.[405]

403 Sâvîrûs, *Kitâbü'd-Dürri's-Semîn*, s. 27.

404 Kur'ân-ı Kerîm, Bakara: 113; Şehristânî, II, 15.

405 Kıftî, s. 237; İbn Ebî Üsaybia, s. 317-318.

DİĞER SOSYAL İLİŞKİLER VE HRİSTİYANLARIN SOSYAL HAYATLARINA DAİR BAZI BİLGİLER

Hristiyanların Hukukî Statüleri ve Sosyal Hayatları başlığı altında bazı temel problemleri incelemeye çalıştık. Yukarıda konu bütünlüğünü bozmamak için bazı hususları bu başlık altında toplamayı daha uygun gördük. Bu kısımda evlilikler, alışverişler gibi sosyal hayatın belki de en canlı çehreleri ele alınacak, son kısımda ise hristiyan kültürünün sosyal hayatta gözlenen tesirlerine kısaca temas edilmeye çalışılacaktır.

Evlilikler: Kurân-ı Kerîm'e göre ehl-i kitâp kadınlarıyla evlenmekte bir mahzur bulunmuyordu. Kurân-ı Kerîm tarafından sunulan bu müsaadenin temellerinde, daha fazla sayıda insanın İslâmiyet'i tanımasına ve İslâm gerçeğini görmesine bir zemin hazırlama gayreti aranmalıdır. Sosyal hayatta genelde erkeğin sahip olduğu değerlerin aile ve çevre kültürüne tesirinin daha güçlü olduğu düşünülür. Bu bakımdan da Kur'ân'ın hedeflediği iyi bir müslümanın çevresine güzel örnek olmasının İslâmlaşma sürecini hızlandıracağı hususu göz önüne getirilirse bunun en güzel yolunun hayatı birlikte yaşamak olduğu görülecektir. Bu bakımdan da kitap ehli ile evlenilmesinde böyle bir hikmet arayışı ağır basmaktadır.[406]

---

406 Kur'ân-ı Kerîm, Mâide: 5. İslâm mezheplerine göre ehl-i kitâp ile evlenmekte bir mahzur bulunmamaktadır. Bu hususta sadece Şia farklı düşünür. Onlar hristiyanları şirk ehli sayarak, âyet-i kerîmede zikri geçen "kitap verilenlerden iffetli olanlar" lafzını, daha önce ehl-i kitâp iken müslüman olmuş bulunanlar şek-

Ancak, başta Hz. Ömer olmak üzere pek çok âlim çeşitli sebeplerle gayrimüslimlerle evlenmeyi zaman zaman tasvîb etmemişlerdir. Hatta yabancılarla evlenilmemesi hususunda toplumsal bir baskı oluşturmaya bile gayret etmişlerdir. Onların, âyet-i kerîmenin açık ifadelerine rağmen bu tür evlilikleri uygun görmeyişleri, toplumsal ve kültürel problemleri göz önünde bulundurmalarından kaynaklanmıştır. Özellikle, Hz. Ömer, Medâin'deki hristiyan kadınlarla evlenmek isteyen müslüman askerlere izin vermemiş, müslüman kadınların bekâr kalabileceği endişesini dile getirmiştir. Toplumun önde gelen âlimlerinden Medineli İmâm Mâlik, daha çok kültürel problemlere temas ederek, içki kullanmaları, kiliseye gitmeleri, domuz eti yemeleri, çocuklarını yatağa almaları gibi alışkanlıklarından dolayı İslâm ailesinin bir kültür kargaşasını yaşayacağını ifade ederek gayrimüslimlerle evliliklere olumsuz bakar.[407]

Özellikle İmâm Mâlik gibi düşünenler için sosyal hayatla ilgili gözlemler ve kendilerine aktarılan tecrübeler, belki de haklı olarak böyle bir kanaate ulaşmalarında yönlendirici bir husus teşkil etmiş olmalıdır. Burada çarpıcı olması bakımından Muâviye örneği verilebilir.

Muâvi'yenin eşi Meysûn, Kelb kabilesine mensup Ya'kûbî hristiyanlarından birisiydi. Kendisinin kabile kültürü almış bir kişi olarak şehir hayatına bir türlü intibak edemediği bilinir. Her bir anne gibi o da, oğlu Yezîd'i kendisine daha fazla bağlı kılmasını bildi. Onu bedevî kültürünün esiri etti. Çoğu zaman onu çöle götürdü. Palmira'da gezdirdi. O buraların kültüründen ve annesinin sahip olduğu kültür çevresinden mutlaka etkilenmişti. Tarih kitaplarında Yezîd'in biyografisinde dikkatleri çeken İslâm'a lakayt bir yaşantının kökleri çocuklu-

---

linde anlarlar ve gayri müslimlerle evlenilmesine karşı çıkarlar. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 421. Müslüman bir kadının, hristiyan bir erkekle evlenmesi ise mümkün değildi. Hatta karı koca hristiyan bir ailede kadın müslümanlığı kabul ettiği zaman, evliliğin fasid olacağı düşünülüyordu. Buhârî, Talak, 19.

407 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 419-421; Fayda, *Hz. Ömer*, s. 177.

ğunda aranmalıdır. Onun içki vb. alışkanlıkları, annesinin kültürel çevresinden kazandığı düşünülmelidir. Bu noktalar göz önüne getirilince İmâm Mâlik'in haklı olduğu yargısına gidilip gidilmeyeceği hususundan ziyade, sosyal hayatın çoğu zaman kurallarla kayıtlanamayan ve sonuçta çoğu zaman insan oluşun getirdiği istek ve arzuların daha ağır bastığı şeklindeki bir düşüncenin ön plana alınması gerektiği kanaatindeyiz.[408]

Bu arada 'hristiyan arap kadınları ile nikâhlanılmaz' anlayışı da toplumda oluşmuş ve bu hususta Hz. Ali'ye izafe edilen bir söz de ortalarda dolaşır olmuştu.[409] Meysûn'un hristiyan Kelb kabilesinden oluşu ve diğer bazı Emevî yöneticilerinin ve pek çok müslümanın hristiyan Arap kadınlarıyla evli oluşları ve bu dönemde Emevîlerin dinî değerlerden gittikçe uzaklaşmaya başlamış olmalarının bu rivayetlerin ortaya çıkmasında etken olduğu düşünülebilir. Her ne ise, herkesin böyle bir evlilik yapması şeklindeki ani bir gelişme sonucunda Hz. Ömer ve onun gibi düşünenler toplumda pek fazla uzun süreli tesirli olamamışlar ve uygulamada müslümanlar, gayrimüslim kadınları kendi evlerine eş olarak kabul etmekte[410] bir mahzur görmemişler, hatta bunu İslâmlaştırma yolu olarak benimsemişlerdir.[411]

---

408 50 (670)' senesinde Muâviye Anadolu'ya sefer düzenlediği zaman oğlu Yezîd sefere katılmayarak karısı Ümmü Kelsüm ile Mürrân Manastırı'nda keyf çatmış ve hatta "Yanımda Ümmü Kelsûm, Mürrân Manastırı'nda sedirimde yan gelip yattığım sürece, onların Karkazûne'de karşılaştıkları açlık ve belalara aldırmam" diye de bir şiir düzmüştü. Bunu duyan babasının onu ordunun peşine gönderdiği bilinen bir hâdisedir. Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV A, 70, IV B, 3; Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XVII, 211-212. Yezid'in çocukluğu için Bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 309-310.

409 Abdürrezzâk, 10033, 10056.

410 Hristiyan kültüründe, hristiyanların diğer din mensuplarıyla evlilik yapmalarını engelleyen oldukça sert bir baskı söz konusudur. Bu bakımdan İslâmiyetin daha müsamahalı ve daha açık bir tarz izlediği düşünülmelidir. Bk. Ashtor, "The Social Isolation", s. 74; Metz, I, 77.

411 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 421; Fattal, s. 129. Başlangıçta bu yol tercih edilmiş olmasına rağmen Emevîler döneminde yabancı kadınlarla -Müberred'in vurgulayışına bakılacak olursa beyaz Rum kadınlarıyla- evlilikten doğan çocuklar toplumda problem teşkil etmiştir. Arapçılık ruhundan kaynaklanan bir dışlama, Şuûbiye hareketinin başarılar kazanarak Arapçılığı zayıflatmaya başlamasına kadar her za-

İslâm Hukuku'nda buna paralel olarak, gerek zimmîlerin kendi aralarında veya diğer zimmîlerle gerçekleştirdikleri evlilikler, gerekse müslüman erkeklerin gayrimüslim kadınlar ile gerçekleştirdikleri evlilikler ile ilgili olmak üzere; mihir, şahitlik, emzirme, iddet, velâyet, evlenenlerin birbirine haramlığı, yasal olmayan evlilikler (mecusilerin anneleri ve kızkardeşleri ile gerçekleştirdikleri evlilik, iki kızkardeş ile evlilik vb.), evlilerden birisinin din değiştirmesi, boşanma, nafaka gibi konular geniş bir iftâ alanı bulmuştur.[412]

İslâm Hukuku ekollerinin hepsi, müslüman erkeklerle evli olan hristiyan bir kadının kendi dininde kalma hakkına sahip olduğunda birleşirler. Ayrıca evlenilen gayrimüslim kadınların müslüman hanımlarla ahkâm bakımından eşit oldukları da genel kabul görmüştür.[413] Lâkin müslüman bir erkeğin hristiyan bir kadınla gerçekleştirdiği evliliğin nasıl yürütüleceği hususunda ileri sürülen fikirlerden bir kısmını aşağıya almakta fayda görüyoruz. Burada özellikle hicrî üçüncü yüzyıl Abbâsî toplumunun önde gelen âlimlerinden olup genel çerçevede zimmîlere takınılacak tavır hususunda farklı düşünceleri olan Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ele alınacaktır.

Ahmed b. Hanbel'e göre hristiyan bir kadınla evli olan müslüman erkek, karısının, evinde ibadet etmesine engel olmamalıydı. Meselâ, oruç tutmasına, sebt gününün gereklerini yerine getirmesine mani olmak bu hürriyetlerin kısıtlanması anlamına geliyordu. Ancak bu olumlu yaklaşıma rağmen din ve vicdan özgürlüğünü tamamlayan

---

man var olagelmiştir. Araplar bu çocuklara "hecîn" adını veriyorlar ve kendilerinden nefret ediyorlardı. Kadı Sevvâr'a hecîn bir kardeş yüzünden miras ile ilgili bir problem getiren Arap varis, kadının "ikiniz de eşit alacaksınız" prensibini hiç bir şekilde kabul etmeden çekip gitmiştir. Şair Riyâşî'nin (ö. 257/871) mısralarında bu tepki çok ilginç bir şekilde dile getirilir: "Aramızda cariye çocuklarının sayısı çoğaldı. Yarabbi beni içinde hecîn görmeyeceğim bir ülkeye gönder." Bk. Müberred, II, 48, 125.

412 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 310-311, 316-322, 391-400, II, 405-419.

413 Abdürrezzâk, 10063.

diğer unsurlarla ilgili yaklaşımlarını bu çerçevede olumlu görmek mümkün görünmemektedir. Ona göre aile reisi, karısının kiliseye gitmesine, bayramlara katılmasına engel olmalıydı.

Hanbelî âlimlerinden Kâdî, bu ibadetlerin o kadının hakkı olduğunu, dolayısıyla bunları gerçekleştirmekten men edilemiyeceğini ifade etmiş ise de İbn Kayyim'in, her ne kadar ibadet serbestiyetinin kendilerine verilmesi gereken bir hak dahi olsa müslüman erkeğin küfrün şiarı olan şeylere izin vermemesi gerektiğini ifade ederek Ahmed b. Hanbel'in bu görüşünde haklı olduğunu ısrarla vurguladığını görüyoruz. Ahmed b. Hanbel diğer yandan, Müslüman bir kişinin eşinin domuz etini yemesine, içki içmesine karışamayacağını -içki içmesine kendisine eza verdiği gerekçesiyle müdahale edebileceğine dair bir görüş de nakledilmiştir- zira bunların hristiyanlar için helal olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanısıra hristiyanlığın şiarı olan salîbi eve sokmamasını tavsiye edebileceğini, ama mani olamayacağını; yine hristiyanlığın şiarı olan zünnârı eşi için satın alamayacağını ileri sürer. Ona göre karısı bizzat kendisi gidip almalıdır.[414]

Yukarıya aldığımız bu ifadelerde, bir yönden, sağlanan din ve vicdan hürriyetini, diğer yönden kısıtlanmaya çalışılan ve temelinde müslüman erkeğin neye ne kadar müsaade edebileceği probleminin karşımıza çıktığı hemen farkedilmektedir. Hoşlanarak hristiyan bir kadınla evlenmiş olan bir insanı bu kuralların ne derece ilgilendireceği, öte yandan bu kuralları uygulamaya kalktığı zaman o evliliğin ne kadar yürüyeceği de ayrı bir husus olarak ele alınmalıdır. Ahmed b. Hanbel'in ileri sürdüğü bu şartlar çerçevesinde kaç evliliğin gerçekleştirilebildiğini belki de tespit etme imkânımız bile bulunmuyor. Ancak dinî kaygılardan uzak bir sosyal hayatta kendine has kuralların hâkim olduğunu ve sonuçta bazı hukukçuların ileri sürdüğü bu görüşlerin sosyal hayatı işlemez kıldığını söyleyebiliriz. Bu arada Ahmed b.

414 İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 438-441.

Hanbel'in Hz. Ömer ve diğer İslâm âlimleri gibi sosyal bir baskı oluşturmak istediği de akla gelmektedir.

Bizce bu tür kurallar ve sosyal baskılar Abbâsî toplumunda pek tesirli olamamıştır. Bazen -belki de çoğu zaman-, aşkın esrarengiz gücüne bağlı olarak bir hristiyan kıza tutulan müslüman erkeğin bu tür kurallar bütününe nasıl baktığına dair elimizde anekdotlar yoksa da, tutulduğu kız hakkında adeta bizim şairlerimizin "Rabbim yaratırken onu, bir hayli özenmiş" mısralarını hatırlatırcasına dizeler sıralayan kişilerden kalan betimlemelere sahibiz.[415] Çoğunlukla duyguların ve şahsi kanaatlerin ahlâkî prensipleri ve sosyal hayatın karşımıza çıkardığı kurallar bütününü aşmaya çalıştığı bilinen bir noktadır. O halde, eğer kaynaklarımız bize bu hususlarda bilgi sunabilse idiler belki de bu örnekler daha ağır basıyor olacaktı.

Sosyal hayatta önemli bir yeri olan evlilik hususunda Müslümanların gayrimüslimlerle gerçekleştirebilecekleri evlilikler hakkında söylenebilecekler bu şekilde özetlenebilir. Burada hristiyanlar açısından da meseleye bakmak gerekli olup müslümanlarla evli olan hristiyan kadınların durumu tekrar ele alınmayacaktır.

Genelde tek evliliği tercih eden hristiyanların, İslâm toplumunda yaygın bir şekilde görülen çok eşlilikten dolayı önemli bir kültürel farklılıkla yüzyüze geldikleri ve bu hususun onlar için bir hayli kafa karıştırıcı olduğu Abbâsîler döneminde yaşayan hristiyan bir din adamının yazdığı risaleden anlaşılmaktadır. Aslında bu kültürel farklılık, çoğu zaman hristiyanlarla müslümanlar arasında, özellikle birlikte yaşanılan kentlerde sürekli tartışma konusu oluyordu. Miladî sekizinci yüzyılda Harran Kilisesi'nde bir müddet görev yapmış ve çevrede hristiyanlığın korunması için mücadele vermiş bir din adamı olarak

---

415 Onlardan birisi kilisede gördüğü ve sırılsıklam âşık olduğu bir hristiyan kız için şunları söyler: "Kilisedeki bir güzel gönlümü çeldi. Onu bu güzelliklerle şekillendiren, Yaratan aslında... Tanrı onun güzelliğinde bir hayli cömert davranmış. Onu yarattığında hristiyan yaratmış." Şâbüştî, s. 66.

Theodore Ebû Kurre, kendi toplum üyelerini bu tür tehlikelerden korumak gayesiyle küçük bir risale kaleme almıştır. O, risalesinde şu fikirlere yer vermektedir:

"Bir kadın huzur bulmak ve çocuk doğurmak için evlenir. Âdem'le Havva'nın tek eşli olarak cennette sürdükleri huzuru düşünmelisiniz. Müslümanlar, soylarını çoğaltmak için çok evliliği terviç ediyorlar. Hâlbuki Allah insanoğlu dünyada tek başına iken hızlı bir çoğalmayı planlamadı. Bugün de istemiyor... Hem sizler Müslümanların haremlerinde ortaya çıkan kıskançlıkları ve kavgaları da düşünerek bu yolun ne kadar kötü bir yol olduğunu görmelisiniz."[416]

Bu bahsi noktalamadan önce bir hususa daha temas etmek istiyoruz. Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm gayrimüslimlerin hukukî problemlerini İslâm mahkemelerine getirmeleri halinde onlara istenirse yardımcı olunabileceğini berlirtmektedir. Bu durumlarda hangi ahkâmın uygulanacağı hukuk ekolleri arasında tartışmalıdır. Bu hatırlatmadan sonra hristiyanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri evlilik akitlerini de İslâm mahkemelerinin onayına götürdüklerine dair elimizde belgeler bulunduğunu ifade etmek istiyoruz.

21 Cumâdelahir 336 (948) tarihli Aswan mahkeme tutanağına göre, Şemmâs Théodore b. Samâwil, Kıssîs Yohannes Boqtor b. Yohannés'in kızı Dbélí Aday'la doksan dinar mehir karşılığında evlenmiştir. Kayınpeder, bu miktarın onbeş dinarını damattan acil olarak istemiş ve kendisine almıştır. Kızı da buna rıza göstermiştir. Damat, geriye kalan yetmişbeş dinarın tamamını ertesi sene (337'de) ödeyeceğini taahhüt etmiştir. Bu olayımızda iki müslüman, kocanın ve velinin durumlarına şahit olarak belgede gözükmektedir. İki müslüman kâtip de ayrı ayrı yazarlar.[417]

---

416 Meyendorrf, s. 120-121.

417 Khoury, G., s. 26-27. Ayrıca Bk. Nabia Abbott, "Arabic Marriage Contracts among Copts", *ZDMG*, LXLV (Leipzig 1941), s. 60-67. Burada Nastûrî Patrik Işu' Bernu'un evlilikler ile ilgili görüşleri hatırlanabilir: Ona göre mehir, yüz dirhemden dörtyüz dirheme kadar olmalıydı. Kadın cariye gibi satılamazdı. Kızın babası isterse damadına çeşitli hediyeler alabilirdi. İbnü't-Tayyib, s. 193.

Yine bir diğer mahkeme kaydına göre boşanmanın sübutu için de İslâm mahkemelerine müracaat ediliyordu. Zilhicce 378 (989) tarihli bir belgeye göre, Antanâs b. Yohannes b. Panîle Lâris'in kızı Elena, kocası Qiriqe b. Théodore b. Samawîl'den kendi hür iradesiyle, şahitlerin huzurunda boşanmıştır. Belgeye göre, Elena, kocasının nikâh akdinde belirlediği mehrin geri kalan kısmından (seksen miskal) ve kocasının bu borcuna karşılık rehin olarak belirlediği şeylerden vazgeçmiştir. Ayrıca Aswan'daki bir ev ile evdeki eşyaların kendisine ait olduğunu mahkeme tutanağına kaydetmiştir. Bu belgeye göre, müslümanlardan birisi karı-kocanın sözlerine; biri diğer müslüman kadının, bir diğeri de erkeğin sözlerine şahit olmuşlardır.[418]

Yukarıya aldığımız örnekler Fâtımîler dönemine aittir. Abbâsîler dönemine ait tespit edebildiğimiz bir belge bulunmamaktadır. Mısır toplumunda gördüğümüz bu uygulama, bize hristiyanların zamanla evlilik gibi şahsî hukukun bir dalı olan akitlerini dahi İslâm mahkemelerine götürdüklerini ve İslâm mahkemelerinde İslâmî esaslara göre bu akitleri çözümlediğini veya yönetimin ortaya çıkan sorunlardan dolayı bunu zorunlu kıldığını göstermektedir.

Alışverişler: Hz. Peygamber, yaşadığı toplumda bulunan zimmîlerle alışveriş yapmış, bunda bir beis olduğuna dair bir söz söylememiştir.[419] Lâkin arkadaşlarından Huzeyfe kendi döneminden bir hayli şikâyetçidir. "Alışveriş yapacak olduğum kişi müslüman ise İslâm onu engellerdi. Eğer gayrimüslim ise, bulunduğu bölgenin valisi onu hiyanetten men ederdi. Bugün, şu birkaç kişiden başka kimse ile alışveriş edemez oldum" sözleri dönemin sosyal problemlerine işaret etmektedir.[420]

---

418 Khoury, G., s. 38-39. Ayrıca Bk. Abbott, s. 77-91.

419 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 269-270.

420 Buhârî, Rikâk, 35.

Gerek Emevîler gerekse Abbâsîler döneminde özellikle büyük kentlerin ticaret hacimlerinin oldukça yüksek olduğu kabul edilmelidir. Buralarda yaşayan zimmîlerin bir kısmı çeşitli sanat ve ticaret işlerini yürütüyorlardı. Oldukça geniş ülke sınırları içinde her bölgenin kendine has üretim alanları vardı ve bunların bir kısmı hristiyanlar tarafından gerçekleştiriliyordu. O halde ticarî ilişkilerin, belki de hayatın en devamlı ve en zorunlu ilişkisi olması hasebiyle diğer ilişkilerden daha iyi olduğu söylenebilir.

İslâm toplumunda bazen bu ticarî ilişkilerde zimmîlerin müslümanlara nazaran tercih edildiği zamanlar da olmuştur. Mansûr zamanında 151'de (768) vefat etmiş olan Abdullah b. Avn b. Ertebân'ın, Basra'da oldukça merkezî bir yerde, çarşı içinde evi vardı ve bunu kiralamayı pek karlı sayıyordu. Evinde müslüman ve hristiyan pek çok kiracı kalıyordu. Kiraları vekil tayin ettiği bir hristiyan topluyordu.[421]

Akrabalarından İbn Avn, Ebû Osman Amr b. Avn b. Ertebân (225/840), evini sadece zimmîlere kiralardı. Müslüman kiracılardan ise korkardı. Rivayet edildiğine göre, müslümanlardan kira istediği zaman onların peşinde koştuğunu, zimmîlerden ise parasını zamanında aldığını ifade edermiş. Bu durum Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda bu düşünceyi bir hayli garip karşılamıştır. O böyle bir şeye itibar edilmeyeceğini ileri sürerek gayrimüslimlere konut kiralanamayacağı görüşünü dile getirmiştir. Şâfiîlerin de aynı görüşte olduğu söylenir. Sadece Hanefîler zimmîlere ev kiralanmasında bir mahzur olmadığı görüşündedir.[422]

Bunun yanısıra bazı dönemlerde fakihlerin zimmîlere ev satılmasını uygun görmediklerini de biliyoruz. Bunda toplumdaki nefretin bir aksülamelini görmek gerekecektir. Zimmîye evini satan bir kişi

---

421 İbn Sa'd, VII, 263-264, 268.

422 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 289.

hakkındaki bir soruya Ahmed b. Hanbel "Olamaz! Orada çan çalar ve haçı diker" diyerek olumlu bakmadığını ifade eder ve fazla fiat verseler bile bunun uygun olmayacağını ifade ederdi.[423] Hicrî dördüncü asırda hristiyanların toplumdaki sultalarının ve sahip oldukları zenginliklerle at koşturmalarının, bu reaksiyonları ortaya çıkarmış olduğu anlaşılmaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel, gelirlerinin kiliseye bağışlandığını ileri sürerek, zimmîlere ait bir çiftliğin müslümanlar tarafından kiralanamayacağını bile ileri sürer.[424]

Bununla birlikte herkes onun gibi düşünmüyordu. Daha olumlu düşünen çevrelerin mevcudiyeti de bilinmektedir. Meselâ, zimmîlerin müslümanlara ait toprakları satın almalarında bir mahzur olmadığını savunanlar bulunuyordu. Fıkıh kitapları bu durumda vergilerin nasıl ödeneceği ve hangi statüye gireceği hususlarını tartışır.[425] Yine bazı âlimlerin bunu uygun görmedikleri de bilinen bir şeydir.[426] Mesele, belki de yerleşilen bölge ve karşılaşılan sosyal problemlerle ilgili idi. Basralılar bu satışları uygun görüyorlardı. Zira çevrelerinde gayrimüslimler bulunuyordu ve sosyal bazı ihtiyaçlar sebebiyle arazi satışı ve gelir temini cihetine gidilmesi gerekiyordu. Medineli âlimler ise bu problemlerden uzak biraz da idealistçe bu satışlara olumsuz bakıyorlardı.

Hz. Ömer tarafından kurulan toprak sistemine göre, Müslümanların onlara ait toprakları satın almaları uygun değildi. Bununla birlikte ileride "Hristiyanlardan Alınan Vergiler" başlığı altında incelenecği üzere bu sistem bozulmuş, bazı halifelerin tasarruflarıyla bu toprakların büyük bir kısmı satın alınmak suretiyle müslümanların eline geçmişti.

---

423 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 284-285.

424 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 287.

425 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 140-142.

426 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 143 vd.

Konumuzu son bir örnekle tamamlamaya çalışalım. İmâm Muhammed'e göre zimmîlerin Kur'ân'ı satın almaları yasaktı. Satın aldığı Kur'ân'ı satmaya zorlanması gerekiyordu. Onun çok katı olduğu düşünülmemelidir. Zira İmâm Muhammed eş-Şeybânî, bir başka açıdan,"Zimmî, bir müslümana bana Kur'ân'ı öğret dese, bunda bir mahzur yoktur. Kalbinin ısınması ümit edilir" şeklinde düşünmektedir.

Tahâvî, bu yasağın sebebini o günkü Kur'ân azlığına bağlayarak, bugün böyle bir tehlike yoktur, der. Serahsî ise farklı düşünür. Ona göre, Kur'ân'a hürmetsizliklerinden dolayı engellenir. Karmatîler bile, Mekke'yi bastıkları zaman Kur'ân'a saygısızca davranmışlardı. O, halde zimmîlere Kur'ân satılmamalıdır. Nitekim müslüman köleyi satmaya icbar edildikleri gibi icbar edilmelidirler.[427]

Biraz önce evlilik konusunda da ifade edildiği üzere sosyal hayatın sahip olduğu hareketlilik bazı kurallarla sınırlandırılamazdı. Bu hükümlerin de çok dar bir çevre tarafından önemsendiği ve her türlü alışverişin gerçekleştirildiği bilinen bir gerçektir.[428] Bu bakımdan sosyal hayat kendi hükümlerini icra etmiştir. Âlimlerin direnişleri ve sahip oldukları fikirler, çoğu zaman satırlar arasında kalmıştır.

Kestikleri: Sosyal hayatta, bir yandan birlikte yaşamanın ve yardımlaşma gereğinin tabiî bir vechesi olarak, diğer yandan da toplumların kaynaşmalarını sağlamak için olsa gerektir ki, Kur'ân-ı Kerîm'de ehl-i kitâbın kestiği hayvanların müslümanlara helal olduğu bildirilmiştir.[429] Şia dışındaki İslâm mezhepleri ehl-i kitâbın kestiklerinin

---

427 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 205-206.

428 Fuhuş sektörü ve bu ticaretten vergi alındığına dair bir kayıt için Bk. Mazaherî, s. 75-77.

429 Kur'ân-ı Kerîm, Maide: 5; Buhârî, Zebâih ve's-Sayd, 22. Öte yandan putperest, ateşperest ve me-cûsîlerin kestiklerinin yenmeyeceği hususunda ittifak olduğu Ebû Yûsuf (s. 129) tarafından söylenir.

yenilebileceğini bildirirken, Benû Tağlib hristiyanlarının kestikleri hususunda sahabeden farklı iki görüş nakledilmiştir.[430]

Genel çerçevede ilk dönem müslümanları, gayrimüslimlerin kestiği hayvanları rahatlıkla yemişlerdi. Onlar âyet-i kerîmeyi mutlak olarak anlamışlar ve şart arama, kayıtlamalara gitme ihtiyacını hissetmemişlerdi.[431] Dımeşk'te yaşayan hristiyanlar, kente yerleşmiş olan müslüman komşularına kiliseleri için kestikleri kurban etinden bir parça göndermişlerdi. Evin erkeği Umeyr b. Esved es-Sekûnî, Hz. Peygamber'in arkadaşlarından şehre gelip yerleşmiş olan Ebü'd-Derdâ'ya meseleyi aktardığında, eti yemesinde bir mahzur olmadığını öğrenmişti.[432] İmam Muhammed'e göre de, hristiyanların yaptığı yiyecekleri -ekmek, peynir vb.- yemede bir mahzur bulunmuyordu.[433]

Hasta Ziyaretleri: Hasta olan hristiyan akraba ve komşuları ziyaret etmekte de beis yoktu. Bir yandan akrabalık bağları esas alınıyor, diğer yandan da Peygamber'in sünneti esas alınarak hasta olan gayrimüslim komşuların gönülleri kazanılmaya çalışılıyordu.[434]

İbn Kuteybe, Şam'da bulunan Ebü'd-Derdâ'nın hristiyan komşularını ziyaret ettiğini nakleder. Bununla birlikte toplumda farklı düşünenler bulunuyordu. Atâ, aralarında akrabalık bağı yoksa ziyaret edilmesine karşı çıkardı. Süleyman b. Mûsâ ise akrabalık bağı olmasa da onları ziyaret etmenin sünnet olduğunu düşünürdü. Abbâsîler zamanında da toplumda aynı çerçevenin mevcudiyetini düşünmek doğru olacaktır.[435]

---

430 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 244-248. Onların kestikleri hayvanlar ile ilgili bazı fıkhi tartışmalar için Bk. s. 248-269.

431 İbn Kayyim, *Ahkâm*, 251-252. Hz. Ali'ye isnad edilen bir görüşe göre, hristiyanların ve yahudilerin dinlerinin gereklerini yerine getirmedikleri için ehl-i kitâp kabul edilemeyecekleri dolayısı ile de kestiklerinin helal olmadığı iddia edilmiştir. Bu görüş Şafiî'nin de tercihidir. Bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 87-88.

432 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 251.

433 Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 146, 148.

434 Abdürrezzâk, 9919, 19219; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 200-202.

435 Abdürrezzâk, 19217-19218; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, III, 51.

Hristiyan Yakınların Cenazeleri: Müslümanların yine hristiyan akrabalarının cenazelerine katılmalarında bir mahzur görülmüyordu. Hz. Peygamber döneminde pek çok sahabî, gayrimüslim akrabalarının, veya arkadaşlarının gayrimüslim yakınlarının cenazelerine katılmışlardı. Cenazesi olan komşulara ta'ziyede bulunmak da pek fazla mahzur teşkil etmiyordu.[436] Cenazeye katılındığında önde ayrıca yürümek veya kalabalığa karışmadan yandan yürümek, na'şı taşımamak, kabrin başında beklememek gibi bazı ifadeler tabiin kavilleri olup biz Peygamber'in bu konuda bir ifadesine rastlamadık.[437]

Gayrimüslimlerin, akraba olsun veya olmasın müslümanların cenazelerini takip etmelerine ise olumsuz bakılmamıştır. Süleyman b. Dâvud öldüğü zaman onun cenazesine pek çok gayrimüslim katılmıştı. Ma'mer bunda bir mahzur olmadığı düşüncesinde idi. Ahmed b. Tolun'un cenazesine de Mısır gayrimüslimleri oldukça yoğun bir katılımla iştirak etmişlerdi.[438]

Bazen hristiyanlığını gizli tutan akrabalar sorun teşkil edebiliyordu. Hâris b. Abdullah'ın annesi öldüğünde (Hz. Ömer zamanı) cenazesini yıkamak üzere ölünün yanına girenler boynunda bir haç görmüşler ve sokranmışlardı. Bunun üzerine olaya müdahale eden Hâris, "Hepinize teşekkür ederim. Dağılabilirsiniz. Kendi din mensupları ona daha layıktırlar" diyebilme soğukkanlılığını göstermişti.[439]

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî annesi öldüğü zaman, Dımeşk'teki din adamlarından bir kaçını çağırarak onlara seçkin insanların cenazelerine nasıl davranıyorlarsa öyle bir merasim düzenlemelerini emretti. Cenaze hazırlandı. Hâlid annesinin cenazesine katıldı ve kabre kadar gitti.[440]

---

436 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 275; Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 153-154; Abdürrezzâk, 9925; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 202-205.

437 Abdürrezzâk, 9927-9928, 9941-9942.

438 Abdürrezzâk, 9946; Ebû Muhammed el-Belevî (IV/X. asır), *Sîretü Ahmed b. Tûlûn* (nşr. Muhammed Kürd Ali), Kahire t.y., 330; Kindî, s. 321.

439 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, I, 75-76.

440 Abdürrezzâk, 9929.

Selamlaşma: Hz. Muhammed'in "Müşriklerle karşılaştığınızda selama siz başlamayın. Onları yollarda köşeye sıkıştırın" dediği rivayet edilir. Bununla birlikte o, kendisine selamla başlayan bir mektup gönderen müşriğe yazdığı cevabî mektuba selamla başlanmasını istemişti. Onun hükümdarlara yazdığı mektuplara da selam ile başladığı bilinmektedir.[441]

Ehl-i kitâp ile ilgili olarak da onlar selam verdikleri zaman "aleyke" deyiniz veya "ve aleyküm" demeyiniz, buyurulmuştur.[442] Pek çok hadisten anlaşıldığına göre, onun bu isteği yahudilerin selam verirken kelime benzerliğinden istifade ederek müslümanları hafife almaları idi.[443] Hz. Muhammed onların bu istihzalarını hiddetlenmeden zarif bir siyasetle çözmeye çalışmıştı. Hz. Peygamberin yine ehl-i kitâp ile ilgili olarak onlara "selam hidayete tabi olanlaradır" şeklinde selam verin dediği rivayet edilir.[444] Mısır valisi Kurre b. Şerîk'in hristiyan yetkililere yazdığı papirüsler elimizdedir ve bu mektuplar "besmele" ile başlamakta ve "selam hidayete tabi olanlaradır" şeklinde bitmektedir. Bu durumda birbiriyle tearüz teşkil eden ifadeler var gibi gözükmekte ise de daha sonraki dönemlerde müşriklerle ilgili olarak söylenmiş olan "onları köşeye sıkıştırın" ifadelerinin ehl-i kitâba yöneltilmiş olduğu anlaşılmaktadır.[445]

---

441 Abdürrezzâk, 9837, 9845, 9846. Şia'nın önemli hadis kitabı *el-Usûl*'de yer alan hadisler de bu cihettedir ve zimmîlerle yazışmakta ve onlara yazılan mektuplarda selamla başlamakta bir mahzur olmadığı görüşü hâkimdir. Küleynî, II, 651.

442 Abdürrezzâk, 9838, 9840. Muahhar kaynaklardan İbn Teymiyye hadisin varyantlarını "ve aleyküm" denildiği şeklinde vererek, o zaman İslâmın zayıf olması sebebiyle peygamberin onları cezalandırmadan söyledikleri kötü sözleri kendilerine iade manasında bu cevabı verdiğini belirtir. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 222-223.

443 Abdürrezzâk, 9839. Heysemî Bezzâr'ın bu hadisi sadece Katâde ve Saîd tarikiyle geldiğini bildirir. II, 422.

444 Abdürrezzâk, 9841. Şia'nın hadisi kitaplarından *el-Usûl*'de yer alan bir rivayete göre, Ebû Abdullah böyle bir soru üzerine "Bârekallâhu fi'd-dünya" deyiniz tavsiyesinde bulunmuştur. Küleynî, II, 650.

445 Khoury, Raif, s. 153-161; Abdürrezzâk, 19457.

Hâlbuki "müşriklerle karşılaştığınız zaman selama önce siz başlamayın..." ifadelerini, Medine döneminde, şehirde varlıklarını sürdüren az sayıdaki müşrik üzerinde sosyal baskı oluşturmak için söylenmiş ve sadece müşrikleri ilgilendiren bir husus olarak düşünebiliriz. Hz. Muhammed'in genelde ehl-i kitâp zikredilerek söylediği "onlara aleyke deyiniz" ifadeleri de Medine'de müslümanların, yahudilerin istihzaları ile karşılaşmaları dolayısıyladır ki sadece bu tür davranışlarda bulunanları ifade eder. Bu noktada, yahudilerin Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmaları bozmaları üzerine baş gösteren gerginliğin de dikkate alınması mümkündür. Buna bağlı olarak Uhud Savaşı'ndan sonra Nadîr oğullarıyla ortaya çıkan anlaşmazlıkla başlayan ve Kureyzalılara kadar uzanan üç yıllık süre içinde bu tür takiplerin Hz. Peygamber tarafından istenmiş olması akla gelmektedir.

Rivayetlerde dikkatleri çeken müslümanların ehl-i kitâb ile karşılaştıklarında selama önce başlamamaları[446] ve yolda onları sıkıştırmaları şeklindeki ifadeler, gayrimüslimlere reaksiyon gösteren bazı fakihler için temel prensip olmuştur.[447] Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm gayrimüslimleri zimmet akdi ile İslâm topraklarında yaşatmayı bir yol olarak gösterirken sadece onların İslâmiyet'i daha yakından tanımalarını istemiştir, araya duvarlar örülmesini değil. Selamlaşma bunu sağlayan en önemli adımdır. Biz böyle düşünen kişilerin haksız olduklarını ve yanlış bir değerlendirmede bulunduklarına kaniyiz. Bu düşüncemizi destekleyen önemli örneklerimiz de bulunmaktadır. Pek çok müslümanın gayrimüslimlere tazyikte bulunması şeklindeki rivayetlere itibar etmediklerini ve oldukça nazik bir sosyal ilişki içinde bulunduklarını söyleyebiliriz.

İlk fatihler arasında yer alan ve Şam hristiyanlarıyla birlikte aynı toplumu paylaşmış olan Ebû Ümâme el-Bâhilî, müslüman veya gayrimüslim herkese selam verir ve "Bu selam, müslümanlar için esenlik, zimmîler için de bir emandır" derdi. İbn Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ, Fudâle

---

446 Buhârî, İsti'zan, 22.

447 Hanbelîlerin görüşleri için Bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 191-200.

b. Ubeyd gibi sahabîler de gayrimüslimlere selam verirlerdi.[448] Tâbiilerden Abdurrahmân b. Esved, Kûfe'de rastladığı zimmîlere selam vermeden geçmezdi.[449] Vâsıtlı Abdülmelik b. Muhayriz, hristiyanlarla tokalaşmakta bir mahzur görmezdi. Onun Dımeşk'te bir hristiyanla tokalaşması kayıtlara bile geçmişti. Zira o dönemde hristiyanlarla yemek yemeyi, tokalaşmayı kerih görenler bulunuyordu.[450] Hatta bu son hususta "Kim yahudi ve hristiyanla tokalaşırsa abdest alsın ve elini yıkasın" gibi hadisler bile uydurulmuş idi.[451]

İmâm Mâlik, gayrimüslimlere önce selam vermeyi –selamlaşmayı-, onlarla birlikte yemek yemeyi, onlardan hediye kabul etmeyi kerih görürdü. Arkadaşlarından Abdullah b. Vehb'in onun gibi düşünmediğine ve "Onlar da insan değil mi? Allah insanlara güzel söyleyin demiyor mu?" şeklindeki sözleri ciddi bir tahlile tabi tutulacak olursa, toplumda farklı düşüncelerin mevcudiyeti daha iyi ortaya çıkacaktır.[452]

Mukaddes Topraklar ve Hristiyanlar: Kur'ân-ı Kerîm tarafından Tevbe suresinin yirmi sekizinci âyet-i kerîmesiyle, Kâbe'yi mabed kabul eden müşriklerin Kâbe'ye girişleri yasaklandığı halde gayrimüslimlerle ilgili bir düzenleme bilinmemektedir. Tevbe suresinin yirmi sekizinci âyet-i kerîmesini umumileştiren âlimler, zimmîlerin Kâbe'ye giremeyeceklerini ifade ederlerken Hanefîler, âyet-i kerîmeyi 'câhiliye

---

448 İbn Abdilberr, s. 751.

449 İbn Sa'd, VI, 290.

450 Bahşel, s. 112; Abdürrezzâk, 10174, 19409.

451 İbn Adiy tarafından İbn Abbâs'a merfu olarak izafe edilen bu hadis ve uydurma oluşu hakkında Bk. Şevkânî, s. 8. Bu hadis, Şia'nın en önemli hadis kitaplarından birisi olan el-Küleynî'nin *el-Usûl* isimli kitabında da yer almıştır. Bk. *el-Usûl*, II, 650. Biraz önce hadisin İbn Abbâs'a merfu olarak izafe edildiğini belirtmiştik. İbn Kuteybe tarafından nakledilen bir rivayette ise İbn Abbâs'ın onların verdiği selama karşılık verme meselesi kendisine sorulduğu zaman Firavun bana hayır söylese ona aynı şekilde hayır söylerdim. İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, III, 185.

452 İbn Abdilberr, s. 750, 752-753.

âdeti üzere çıplak girmesinler' şeklinde yorumlayarak, Kâbe'ye girebileceklerini düşünmüşlerdir.[453]

Kendisinden alınan fazla bir vergiden dolayı hakkını aramak isteyen hristiyanlardan birisinin, Hz. Ömer'i Mekke'de bulduğu; hatta rivayetlerden birisinde Hz. Ömer'i müslümanlarla sohbet ederken dinlediği ve bu konuşma sırasındaki adaletle ilgili sözlerinden dolayı kendisine güven geldiği için söz alıp hakkını aradığı şeklindeki rivayete bakılacak olursa ilk dönemlerde böyle bir kısıtlamanın bulunduğu söylenemez.[454] Bununla birlikte Hz. Ömer döneminden itibaren onların Mekke ve Medine'de kalış sürelerine bir sınırlandırma getirildiği de bir vakıadır. Biraz sonra temas edileceği üzere Abdullah b. Ömer'den gelen bir nakil bu tutumun Hz. Ömer zamanında başladığını açıkça göstermektedir.[455]

Daha sonraki zamanlarda da Kâbe'ye ve Mekke'ye bazı gayrimüslimlerin girdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bunlar arasında Halife Yezîd'in nedimi olan hristiyan şair Ahtal'ın zaman zaman onun refakatinde Mekke'ye gelişi, bir hac yolculuğu sırasında Ebü'l-Hakem diye bilinen hristiyan doktorun onun yanında yer alışı, 80 (699) yılında Mekke'yi bir hayli zarara uğratan sellerden sonra halife Abdülmelik tarafından Mekke'ye hristiyan bir ustanın gönderilişi hatırlanabilir.[456]

Medine ve Mescidü'n-Nebî ile ilgili ilk dönem uygulamalarında da aynı şekilde gayrimüslimlerin şehirde veya mescidde bulunmalarını engelleyen bir anlayış söz konusu değildi. Hz. Muhammed müşrik heyetlerini -burada Sakîf heyeti hatırlanabilir- Mescidü'n-Nebî'de karşılardı. O ayrıca müşrik Kureyşlilerin gönderdiği heyeti Mesci-

---

453 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 472.

454 Ebû Yûsuf, s. 136.

455 Musa b. Ukbe, s. 347.

456 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 72 (trc. 77); Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XV, 13; Lammens, "Ahtal", *İA*, I (İstanbul 1940), s. 227.

dü'n-Nebî'de misafir etmiş ve zaman zaman arkadaşlarının yükselen itirazlarına karşılık olmak üzere "Yeryüzünü hiç bir şey kirletemez (yani necislik onların iç dünyalarındadır)" diyerek cevap vermişti.[457] Serahsî'nin naklettiği bir rivayete göre sahabelerden Ebû Musa el-Eşarî'nin yanındaki hristiyan kâtibin mescide girmesini kerih gördüğü anlaşılıyor ise de bu davranışının temelinde Hz. Ömer'in gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaması şeklindeki emrine muhalif bir tercih yaptığından dolayı çekinmesi şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.[458]

Nâfi' tarafından verilen bilgilere göre Hz. Ömer zimmîleri Hicaz'dan sürdükten sonra onların Medine'de üç gün boyunca kalarak sosyal münasebetlerini sürdürmelerine izin vermişti. İbn Ömer bir sözünde, gayrimüslimlerin Medine'de üç gün kalmaları şeklindeki bir uygulamanın Hz. Ömer'den önce mevcut olup olmadığı hususunda bir bilgi sahibi olmadığını belirtir.[459]

Hz. Ömer'in gayrimüslimlerin Hicaz'dan sürülmesi şeklinde almış olduğu karara rağmen onların Medine'deki sosyal münasebetlerini sürdürmeleri şeklindeki müsaadesi onların Medine'ye gelmelerinin bir mahzur teşkil etmediğini göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde Velîd b. Abdülmelik'in, Medine valisi olan Ömer b. Abdülazîz'e Mescidü'n-Nebî'nin yıkılıp yeniden yapılması için seksen kişilik Mısır ve Şam hristiyanlarından pek çok usta gönderdiği bilinir.[460]

İslâm hukuk mezheplerinin çoğu bu hususta kayıtlayıcı hükümler ortaya koymamış olmalarına rağmen Hanbelîler bu hususta oldukça katı kurallar serdederler. Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre gayrimüslimlerin Harem'e (Mekke ve Ten'îm'e kadar Medine) girmeleri

---

457 Abdürrezzâk, 1620-1622.

458 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 472. Ayrıca Bk. İbn Abdilberr, s. 359.

459 Musa b. Ukbe, s. 347; Abdürrezzâk, 19360, 19362.

460 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 13 (trc. 7).

yasak idi.[461] Ebû Ya'la Hz. Ömer'in zimmîleri Hicaz'dan sürdüğünü, onların tacir ve sanatkâr olanlarına ise üç gün kalma müsaadesi verdiğini söylerken muhtemelen mezhep imamının görüşünü yumuşatma cihetine gitmektedir. Hatta Hanbelîler tarafından Harem bölgesinde bulundukları sırada ölmüş olsalar, ölülerini gömemeyecekleri, eğer gömmüş iseler nakletmeleri gerektiği savunulur. Bununla birlikte onlar Medine'de üç gün kalan bir kişinin süresi bitince bir başka kişinin onun yerine gelerek işi devam ettirmesinde bir mahzur görmüyorlardı.[462]

Biraz önce Ahmed b. Hanbel'in gayrimüslimlerin Harem bölgesine alınmaması gerektiği şeklindeki bir anlayışa sahip olduğunu belirtmiştik. Şu anki bilgilerimiz çerçevesinde gayrimüslimlerin Harem bölgesine alınmaması görüşünün Ahmed b. Hanbel tarafından veya en azından onun zamanında ortaya atıldığını düşündüren bir görgü şahidimiz bulunmaktadır. Ebû Ma'şer Necîh'in (ö. 170/786) oğluna ait bir hatıra bu düşünceye imkân tanımaktadır. Abdürrezzâk tarafından nakledilen bilgilere göre o, "Yahudilerin ve hristiyanların Harem bölgesine alınmadığı günlere yetiştim" demektedir.[463]

Rivayetin sahibi miladî dokuzuncu asrın başlarında yaşamış olmalıdır. Ahmed b. Hanbel 241'de (855) vefat etmiştir. Bu tarihler bize Mütevekkil dönemi uygulamalarını hatırlatmaktadır. Mütevekkil tarafından alınan kararların mı böyle bir düşünceye zemin hazırladığını, yoksa âlimlerin bu tepkisel yaklaşımlarının mı Mütevekkil'i bu kararları almaya yönelttiği hususunda bir şeyler söylemek tamamen farazi olacaktır. Elimizde şu an başka malzeme bulunmadığı için burada sadece problemi ortaya koymakla yetinmek istiyoruz. Bununla birlikte şu husus vurgulanmalıdır ki, dokuzuncu asır gayrimüslimlere karşı reaksiyoner tavırların yoğun bir şekilde sergilendiği bir dönem-

461 Ebû Ya'lâ, s. 195.

462 Ebû Ya'lâ, s. 195-197.

463 Abdürrezzâk, 19358.

dir ve bu asırda yaşamış olan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin büyük bir kısmında bunun tesirleri görülür.

Mekke ve Medine ile ilgili olarak ortaya çıkmış olan bu düşünceler bir yana bırakılacak olursa İslâm coğrafyasının tamamında daha rahat bir seyrin mevcut olduğu görülür. Kentlere girişlerin engellendiğine veya girip çıkanların sorgulandığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Şamlı iki râhibin Basra'ya gelerek Hasan el-Basrî'yi dinledikleri, Harranlı din adamı Ebû Kurre'nin pek çok şehri dolaşarak hristiyanlar arasında tebliğ faaliyetlerini yürüttüğü burada hatırlanabilir.[464]

Fethedilen Yerlerdeki Hamamlar İle İlgili Uygulamalar: Araplar arasında herkesin bir arada yıkandığı hamamlar mevcut değildi. Fethedilen yerler eski kültür beşikleri olmaları yanında son hâkimleri Sâsânî ve Bizans yönetimlerinin şehirlerde kurdukları sosyal tesislerden birisi olan hamamlara sahipti. Halk burada temizlik ihtiyaçlarını karşılar, çoğu zaman da hamam safâları düzenlenirdi. Müslümanların gerçekleştirdikleri fetihlerle ele geçen şehirlerdeki sosyal imkânlar da müslümanların kullanım alanına girivermişti.

Hz. Ömer'in müslümanlara yeni fethedilen bölgelerin âdetlerinden sakınmalarını öğütlediği bilinen bir husustur. O, özellikle hamam kültürüyle yüz yüze gelen Arap fâtihlerini pek fazla uyarmıştır. Zira fethedilen bölge halkları hamamlarda çıplak bir vaziyette yıkanıyorlardı. Hz. Ömer onların hamamlara gitmelerine de mani oldu mu bilmiyoruz, lâkin Muâviye'yi bu yüzden ve bulunduğu bölgenin kültürüne uygun yeni davranışlar edinmekten dolayı uyardığını Müberred'in kayıtlarından öğreniyoruz.[465] Onun kadınlar hususunda daha sert olduğu ve onlara hastalık hali istisna olmak üzere kesinlikle müsaade etmediği söylenmelidir. Hatta Ebû Ubeyde'ye yazdığı mektupta müslüman hanımlarının gayrimüslim kadınlarıyla birlikte hamamlar-

---

464 Müberred, I, 98.

465 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 160; Müberred, I, 99-100.

da yıkandıklarını haber aldığını belirterek buna derhal engel olmasını istemiştir. Yeni fethedilen bölge insanları -mesela Hımslılar- zaman zaman Hz. Aişe'ye gelerek bölgelerinde mevcut uygulamalar ile ilgili sorular soruyorlardı. Bu sorulardan birisi hamamlarda yıkanma idi ve Hz. Aişe kadınların hamamlarda yıkanmalarını kesinlikle tasvîb etmemekteydi.[466]

Arap toplumu arasında hamam kültürünün yerleşmesi epey uzun zaman almış olmalı veya bazı halifeler gördükleri mahzurlardan dolayı buna zaman zaman müsaade etmemiş olmalılardır. İmâm Muhammed, Ömer b. Abdülazîz'in de hasta olan hanımlar hariç kadınların hamamlara girmelerine müsaade etmediğini nakleder. Kindî tarafından verilen bilgiler[467] İmâm Muhammed'in nakillerini doğrular mahiyettedir. Onun verdiği bilgiler, Ömer b. Abdülazîz'in Mısır valisi Ebû Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî'nin kadınların hamama gitmelerini yasakladığı şeklindedir. Serahsî, döneminin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak mı, yoksa artık şehir kültürünün bir parçası haline geldiği için midir, bilinmez; artık buna cevaz verir.[468]

Serahsî'nin bakış açısından da anlaşılacağı üzere zamanla İslâm toplumunda hamamlar oldukça yaygınlaştı. Hamam kültürü hakkında bilgiler Mazaherî'nin tespitlerinden takip edilebilir.[469] Biz burada beşinci asrın başlarında Mısır toplumunda gayrimüslimlere uygulanan bir müeyiyedeye temas etmek istiyoruz. İbn Tağriberdî tarafından sunulan bir bilgiye göre Fâtımî halifelerinden Hâkim bi-emrillah 395 (1004) yılında hristiyanların hamamlara girerken boyunlarına haç, yahudilerin ise küçük çan takmalarını emretmişti. Daha sonraları bunu yeterli görmemiş olmalıdır ki, 408'de (1017) hristiyanların ve yahudilerin hamamlarını ayırdı, aynı hamamlarda yıkanmalarını

466 Abdürrezzâk, 1130-1136.

467 Kindî, s. 69.

468 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 136.

469 Mazaherî, s. 218-224.

engelledi. Hristiyanlara ait hamamların kapısına haç, yahudilere ait hamamların kapısına da (Kerâmî ?) koydurdu.[470] Hadiselere oldukça yakın bir dönemde 458 (1066) yılında ölen hristiyan tarihçi Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin verdiği bilgiler de bu durumu teyit etmektedir.[471]

Abbâsî toplumunda böyle bir uygulamaya rastlamadık. Bununla birlikte altıncı asra az bir zaman kala 484'de alınan kararlar muvacehesinde zimmî kadınların hamamlara girerken boyunlarına üzerinde zimmî yazılı olan kurşun kolye takması gerekiyordu. Bu ifadeler o dönemde erkeklerin bu kolyeleri sürekli taktıkları fikrini akla getirmektedir.[472]

Aleyhte Propoganda veya Mukaddes Değerleri Tahkir: Her bir devlet kendi varlığını ve değerlerini koruma bilincini taşır. Bu bilinci yitiren devletler yıkılmaya mahkûmdurlar. Devletlerin bunu sağlamak üzere bazı önlemler almaları hürriyetlerin kısıtlanması anlamına gelmez. Her bir devletin veya toplumun vazgeçemeyeceği kutsal değerleri olabilir. Bu değerler hakkında fikir hürriyetini aşarak tahkir ve tezyîf derecesinde ileri geri konuşmalar yapmak çoğu zaman insanları rahatsız eder ve kamu düzenini bozar. İslâmiyet her bir sistem gibi kendi değerlerini korumayı hedeflemiştir. İslâmiyet bunu gerçekleştirirken despotizm yolunu değil, telkin ve eğitim yolunu tercih etmiş, fikir hürriyetini esas almıştır.

Bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in farklı görüşlere mensup insanları düşünmeye ve tartışmaya davet ettiği, Hz. Muhammed'in risalet görevini üstlendikten ölümüne kadar geçen süre içerisinde bu misyonu yerine getirdiği herkes tarafından bilinir. Onun bu görevi yürütürken karşısındaki insanların mukaddes saydığı değerlere çirkin hakaretler yağdırdığı, galiz sözlerle saldırdığı hiç görülmemiştir. Onun mücade-

---

470 İbn Tağriberdî, IV, 177-178.

471 Yahyâ b. Saîd, s. 195.

472 İbn Tağriberdî, V, 131.

lesi, karşısındaki insanları inandıkları değerleri sorgulamaya yönlendirici mahiyette geçmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in kendisi hakkında çirkin sözler söyleyen, İslâm aleyhine bölücü siyasî faaliyetler yapan insanlar hakkında ölüm cezası verdiği bilinmektedir. Onun bu kararını, yürüttüğü sabırlı ve asil mücadele ile bir bütün olarak düşünmek gerekecektir ki, onca karşılaşılan eziyet ve zulümden sonra, yapılan uyarılara rağmen tahkîr ve tezyiflerin, Medine anlaşmasına rağmen yıkıcı ve bölücü faaliyetlerin devamı bu kararı makul göstermektedir. Tarih boyunca mukaddes sayılan değerleri tahkir ve tezyif edenlere uygulanan cezaların şiddetli olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'e kötü söz söyleyen (sebb) müslümana uygulanacak cezanın ölüm cezası olduğu hususunda âlimler görüş birliği içindedirler. O kişinin tövbe etmesi beklenmiyor ve derhal cezalandırılıyordu. Zimmî için de aynı hükümler geçerliydi. Zimmîlerin müslümanlar aleyhine propoganda yapmaları, müslümanlara sövmeleri, eziyet vermeleri yasaklanmıştı. Muhtesib bu tür fiilleri işleyen kişilere engel olmak ve bu prensiplere uymayanları cezalandırmakla görevliydi. Bununla birlikte bazı âlimler zimmîlerin öldürülmeyeceği düşüncesinde idiler. Bunlar arasında Hulvânî zikredilebilir.[473]

Bu konuyla ilgili müstakil bir kitap yazmış olan İbn Teymiyye uzun sayfalar boyunca Hz. Peygamber'e sebbetmenin ahdi bozduğunu ve ölüm cezası verilmesi gerektiğini belirterek Hz. Peygamber dönemine ait örnekler verir.[474] Ebû Bekir, Ömer ve Ömer b. Abdülazîz'in bu uygulamayı gerçekleştirdiklerini belirten İbn Teymiyye'nin verdiği diğer örneklerden bazı Emevî idarecilerinin -özellikle Muâ-

---

473 Ebû Ya'lâ, s. 304; İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 3-6. Bu görüş ayrılığı, bazı kişilerin konuyu kazf bahsinde incelemelerinden kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 10.

474 İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 11-43. İslâm'a inanmamanın getirdiği bakış açılarından kaynaklanan düşünceler ile (küfür: inanmama), örfen küfür (sebb) sayılan sözleri ayırır ve sebb sayılan sözlere bazı örnekler verir. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 525-531, 561-562.

viye veya Mervân b. Hakem'in- peygambere sebbedenlerin öldürülmesi gerektiği düşüncesine çekimser, belki de olumsuz baktıkları anlaşılmaktadır.[475] Bu döneme ait bir olay ve cezalandırma örneğine sahip olmadığımızı burada belirtelim. Yukarıda zikredilen Emevî idarecilerinin fikir olarak Hz. Peygamber'e sebbedenlere uygulanacak hüküm hakkında çekimser davranmalarına rağmen, bunlardan Muâviye'nin kendisine muhalif olabileceğini düşündüğü bazı kimseleri öldürttüğü bilinmektedir. Bu kısa bilgilerden sonra incelediğimiz dönemin sonuna kadar bulabildiğimiz bazı örnekleri ortaya koyarak, Hz. Peygamber'e sebbeden kimselere yukarıda belirtilen ahkâmın ne derece uygulandığını tespit etmeye çalışalım.

Dımeşk matrânı Petrus ile Maiuma maliye memuru Petrus Hz. Peygamber'i kötüledikleri için cezalandırılmışlardı. Dönemin halifesi II. Velîd, kararlara müdahale etmemişti.[476]

169 (785) yılında peygambere küfreden bir Mısırlı hristiyan, İmâm Mâlik'in verdiği fetva üzerine katledildi.[477]

284 (897) yılında Hristiyanlardan Gâlib adında birisinin hristiyan hizmetçisi Resûlullâh'a küfrettiği için yakalanıp muhakeme edildi. Ama muhakeme İslâm Hukuku'nun kabullerine göre neticelenmedi. Bunun üzerine Bağdat halkı bir araya toplanıp Kasım b. Ubeydullah'ın kapısı önünde nümayiş yaparak suçluya had uygulanmasını istemişler, lâkin bekledikleri ilgiyi bulamamışlardı. Bu ilgisizlik üzerine halk Mu'tazıd'ın kapısına dayanmış Mu'tazıd da onları göreve henüz bir kaç ay önce atanmış olan Kadı Ebû Ömer'e göndermişti.

---

475 İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 90, 201, 205. İbn Teymiyye'nin verdiği bilgilere göre, Hanefî hukuku da peygambere sebbeden zimmînin öldürülmeyeceği görüşünü taşır. Yine onların usullerinden kaynaklanan bir problem olsa gerektir ki, onlar, böyle bir hakarette bulunan zimmîye tazir cezasının verileceğini veya, siyaseten katledileceğini belirtirler. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 10-11.

476 Welhausen, s. 168.

477 Kindî, s. 382, 393 vd.; G. Wiet, "Kıptîler", *İA*, VI (İstanbul 1977), s. 722.

Kadının huzurunda oluşturulan mahkeme, bir hayli izdihama sebep olmuş, hatta izdihamdan dolayı kadı az kalsın ezileyazmıştı. Olaya zor hâkim olabilen kadı, önce hristiyanı bir odaya kapamış ve kalabalığı teskin ederek onları dağıtmıştı. Taberî'nin kayıtlarına göre, bundan sonra ne o kişiyle ilgili bir haber işitilmiş, ne de halk bir başka yere müracaaat etmişti.[478] Halkın bir anda galeyana gelen duygularının sükûnet bulduğu ve olayın peşini takip etmedikleri düşünülebilir.

Günümüz araştırmacılarından Nasim Hasan Shah, Hz. Peygamber'e sebbetmeyi, daha geniş bir ifade ile İslâm'a hakareti -blasphemy- zimmet akdini bozup bozmayacağı hususuna bağlı olarak düşünmekte ve zimmet akdini bozmayacağı görüşüne kâil olmaktadır. O, Ebû Bekir'in İslâm'a ağır ifadeler içeren bazı şarkıcıların elini ve dişini kırdırarak cezalandıran valisine, günahların en büyüğü şirktir, demek suretiyle karşı çıktığı şeklindeki bir bilgiyi kullanarak görüşlerini temellendirmeye çalışır. Akabinde de zimmîlerin şirk sayılabilecek inançları ile İslâm toplumunda yaşamalarına müsaade edildiğine göre, daha küçük suçlardan dolayı zimmet akdinin düşmemesi gerektiğini ileri sürer.[479] Hasan Shah öncelikle metni doğru anlamamış ve malzemeyi yanlış kullanmıştır. Görüşlerini temellendirdiği bilginin doğrusu, Ebû Bekir'in, ölüm cezası yerine İslâm'da pek görülmeyen bir cezalandırma yolunu seçmiş olması sebebiyle devlet görevlisini azarladığı şeklindedir.[480]

Eğitim-Öğretim: İleride detaylı bir şekilde inceleneceği üzere Araplar arasında bilim dallarına pek ilgi yoktu. Fethedilen bölgelerde Yunan, Hint ve Mısır bilim gelenekleri hâkimdi. Kur'ân-ı Kerîm'in

---

478 Taberî, *Târîh*, X, 51-52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 484-485. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, suçlu kişi hükümdarın hekimi Ebû Câlib'tir. Halk onun öldürülmesini istemiş, Mu'tazıd bunu duyunca askerlerini göndererek genci kurtarmıştı. Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 244.

479 Nasim, s. 221.

480 Rivayetler için Bk. Musa b. Ukbe, s. 344; İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, s. 200-201.

insanlarda uyandırdığı kâinatı tanıma arzusunun tabii bir tezahürü olarak mevcut bilgilere ve eğitim müesseselerine yönelinmişti. Bu bakımdan da özelikle Mısır, Şam gibi yerlerde uzun zaman eğitim müesseselerinin ortaklaşa kullanıldığı bilinmektedir.

Hristiyan din adamlarından Urfalı Ya'kûb'un (ö. 89/708), bir sual üzerine hristiyan rahiplerin müslüman çocuklarına ders verebileceklerini tecviz etmiş olması hususu hristiyanlar tarafından günümüze aktarılan küçük bir kesittir.[481]

Bu ortama ait oldukça renkli bir hatıra İbn Asâkir tarafından günümüze ulaştırılmış olup bize sosyal hayatın pek tabii bir çehresini sunmaktadır. Abdülmelik zamanında Şam'a gelmiş olan İyâs b. Muâviye, Şam'da bir hristiyanın öğretim işlerini yürüttüğü bir okulda öğrenim görüyordu. Okulda hristiyan öğrenciler de bulunuyordu. Birgün hristiyan öğrenciler, müslümanların, "cennette def'i hacet olmayacağı"[482] hususundaki inançlarını alay konusu etmişlerdi. Bunu hazmedemeyen İyâs, derhal hocasına gayet parlak cevaplar vererek şunları söylemişti: "Günlük hayatta yediklerimizin çoğu bedeninizde kalmıyor mu? O halde Allah'ın cennette hepsini gidermesi niçin mümkün olmasın!" deyince, hocası İyâs'a sadece, "sen şeytansın!" diyebilmişti.[483]

Toplumda öncelikle hristiyan ilim adamları tarafından oluşturulmuş bulunan ders halkalarında -özellikle tıp ve felsefe dalında- din farkı olmaksızın öğrenciler toplanıyordu. Daha sonraki gelişmelerde müslümanlar tarafından da pek çok ders halkaları oluşturuldu ve bu derslerden gayrimüslimler de istifade ettiler. Özellikle Arap dili ve belâğati ile ilgili dersler, gayrimüslimlerin yoğun bir şekilde takip ettikleri dersler idi. Mütevekkil dönemine kadar bunun devam ettiğini

---

481 Boer, s. 14.

482 İnancın dayanağı olan hadis için bk. Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi*, s. 114.

483 İbn Manzûr, *Muhtasar*, V, 94.

biliyoruz. Onun toplumdaki hristiyanlara karşı aldığı kararlar içinde gayrimüslimlerin İslâm mekteplerinde okumamaları da yer alıyordu. Özellikle 240 (854) senesinde alınan bir diğer kararla gayrimüslimlerin Arapça öğrenmekten menedilmeleri ve çocuklarına Süryânîce, İbrânice gibi kendi öz kültürlerine ait dilleri öğretmelerinin istendiği bilinmektedir. Hristiyan kaynakları da bu bilgileri teyit etmektedirler. Toplumda hristiyanların kazandığı nüfûz üzerine sosyal bir baskıya gidildiği bu dönemde dahi ilmî faaliyetlerin durmadığını, ama toplumların arasına bir soğukluğun girdiğini ve küçük meselelerin önemsenmeye başladığını görüyoruz.

Mütevekkil döneminde, gayrimüslimlerden birisi, Ebû Osman Bekr b. Muhammed el-Mâzinî'den para karşılığı Sibeveyh'in kitabını okutmasını istemişti. Bunun, gayrimüslimlerin İslâm mekteplerinde okumalarına bir kısıtlama getirilmesi ile ilgisi olduğu söylenebilir. O, paraya ihtiyaç duymasına rağmen Sibeveyh'in kitabında bazı âyet-i kerîmeler bulunduğunu ve bunu kerih gördüğü için kendisine ders veremeyeceğini ifade ederek reddetmişti.[484]

Hristiyanlarla Diğer Din Mensuplarının Sosyal Münasebetleri: Hristiyanlık ile Yahudilik arasındaki çekişme tarihi kökenlere sahiptir. Hristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren yahudilerin yeni dinin mensuplarına karşı kötü bir tavır sergiledikleri bilinen bir husustur. Daha sonraki gelişmelere bakılacak olursa özellikle Yemen'de miladî beşinci ve altıncı yüzyıllarda her iki dinin nüfûz sahası oluşturma çabaları sırasında karşılıklı olarak bir hayli kan döküldüğü görülür.

Bu tarihi düşmanlığın izlerine hristiyan yazarların eserlerinde rastlanır. Hristiyanlık aleyhine alınan kararlarda sürekli yahudilerin dahli bulunduğu düşünülür. Hz. Ömer'in Kudüs'te bir cami yaptırmak istediğinde binanın defalarca yıkılması üzerine yahudilerin bir kilisenin üzerindeki haçın kaldırılmasını telkin ettikleri şeklindeki

---

484 Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, VII, 111; Nüveyrî, XXII, 28; Mârî, s. 79.

rivayetin özünde bu nefret yatar. Hristiyan yazarlara göre Yezîd tarafından uygulanan ikon kırma hareketinde de aynı şekilde halifeye bu kararı aldıran bir yahudidir.

Toplum hayatında müslümanlar kadar yahudiler de hristiyanların haçlara saygı göstermelerini, heykeller karşısında eğilmelerini tenkit ediyorlardı. Bundan dolayı Harranlı Ebû Kurre'nin bir risale kaleme aldığını daha önce zikretmiştik.

Miladî onuncu yüzyıl Avrupasında Veronalı Ratherius'un Avrupa'da kendi yönetimlerinde yaşayan yahudiler ile hristiyanların sosyal münasebetlerini düzenleyen, "yahudileri seven bir hristiyan kâfirdir -yani hristiyan olarak kabul edilmeyecektir-" sözlerinde[485] gizli olan düşmanca yaklaşım, incelediğimiz dönemde hem İslâm idaresi altında yaşayan gayrimüslimler için, hem de müslümanların diğer din mensuplarına bakışları için bu derece söz konusu olmamıştır.

Sosyal münasebetlerde genel yargılar kadar genelde kişisel ilişkilerin de ağır bastığı bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan bazen özel dostluklar bu genel yargıları bir kenara koyabilmektedir. Meselâ şair Ahtal bütün Tağlipliler gibi Monofizit mezhebinden idi; fakat bu hal onu Melkî (ortodoks) İbn Sercûn ile dost olmaktan alıkoymamıştır.[486] Bir Melkî olan Theophilo b. Toma ise Ya'kûbîlere saldırmaktan kendini alamazdı.[487]

Daha önce de işaret edildiği üzere, saray doktoru Buhtîşû'nun, Mısır'da Ya'kûbîlerin aziz Nastûrius'un kabrini taşladıklarını öğrenmiş ve hemen halifeden Mısır valisine bir mektup gönderterek Nastûrius'un mezarının Bağdat'a naklini istemişti. Mısır valisi bu işi Nastûrî bir rahibe tevdi etti. Kabrin ona ait olmadığı iddia edildi. Burada Mısır Nastûrîlerinin bu imtiyazı ellerinde bulundurmak istedikleri de akla gelmektedir.[488]

---

485 Ashtor, "The Social Isolation", s. 74.

486 Lammens, 226; Blachére, "Akhtal", 2. Baskı, *EI*, I (Leiden 1960), s. 331.

487 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zeman*, s. 11.

488 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zeman*, s. 18-19.

Hristiyanların Günlük Yaşantıları ve Sosyal Hayata Tesirleriyle İlgili Birkaç Tespit: Câhız'ın verdiği bilgilere göre Abbâsî toplumunda yaşayan insanlar günlük yaşantılarında saatleri tespit etmek üzere farklı yöntemler kullanıyorlardı. Saatleri tespit etmek için müslümanlar, gündüzleri usturlab, geceleri ise kum saatleri kullanırlardı. Bunu imkân sahibi insanlar için düşünmek daha doğru olacaktır. Yine Câhız'ın ifadelerine göre, müslümanlar sabahları horoz sesleriyle vakti tayin etmeye çalışırlardı. Bunun yanında gündüzleri usturlab dışında üzerine işaretler koydukları çizelgeler vardı. Hristiyanların çoğu ise saatleri domuzların hareketlerine göre ayarlıyorlardı. Onların sabahleyin uyanışları ve yeme arzuları onlar için belirti idi. Ayrıca bazı seslerinden de belli saatler hakkında tecrübî bilgileri vardı. Halk arasında da bazı kişiler için domuzun uyanışı tabiri kullanılırdı.[489] Makdisî tarafından verilen bilgilere göre, Şam bölgesindeki hristiyanlar, Bizanslıların kullandığı ayları hala kullanıyorlardı: Teşrînü'l-evvel, Teşrînü's-Sânî, Kânûnu'l-Evvel, Kânûnu's-Sânî, Şubât, Ezâr, Nisan, Eyyâr, Haziran, Temmuz, Âb, Eylül.[490]

Hristiyanlar kendilerine ait yerleşim mahallelerinde, müslümanlarla yaşadıkları yerlerde de şehrin dışında domuz besliyorlardı. Onlar domuzların su içmesi için suyu yüksekçe yalaklara koyarlardı. Devrilmesin diye yükseltilen bu sular, güneşin tesirine daha fazla açık olduğu için çabuk ısınırdı. Bu husus Arap edebiyatında zaman zaman kullanılmıştır: "Güneşten ısınan suyu domuzlar beğenmedi."[491]

Dımeşkli müslüman Sekûnî tarafından verilen bilgiler çerçevesinde hristiyanların kiliselerine adak kurbanlar kestiklerini öğreniyoruz. Bunun yanında kiliseye adak olarak kesilen bu kurbanın başına bir sarık sarıldığını ve hayvan kesildikten sonra akan kanın bir tasta toplandığını yine onun kayıtlarından öğreniyoruz.[492]

---

489 Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân*, II, 294.

490 Makdisî, s. 18.

491 Meydânî, III, 26.

492 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 251.

İslâm toplumunda hristiyan varlığı zaman zaman müslümanların günlük konuşma ve deyimlerine tesir etmiştir. İlk dönemden itibaren evlenmeyen insanlar için ümmetin râhibi ifadesi pek sık kullanılır olmuştu. İbn Sa'd, Peygamber'in vefatından sonra dışarı çıkmayan hanımları için rahibeler gibi ifadelerini kullanırken bazı kişiler hakkında kullanılan bu ifadelere de temas eder.[493] 284 (897) senesinde vefat eden Ahmed b. Mübârek Ebû Amr el-Müstemlî en-Neysâbûrî isimli zâhid bir kişi için asrının râhibi deniliyordu. 370 (980) senesinde vefat eden Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî hakkında tarihçi Ebü'l-Muzaffer "Lüks hayatı terketmede rahiplerden daha fazla çabalıydı" derken bir teşbih yapma ihtiyacını hisseder.[494] "Hüve re'sü'd-deyr" ifadesi mecâzî olarak toplumda önde gelen kişiler için kullanılıyordu.[495]

493 İbn Sa'd, VII, 110, VIII, 221.

494 İbn Tağriberdî, III, 115, IV, 138.

495 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 291.

Üçüncü Bölüm
SİYASÎ HAYAT

HRİSTİYANLARIN ABBÂSÎ YÖNETİMİNE KARŞI İSYANLARI

Bu kısımda bölgeler esas alınarak başlangıçtan itibaren hristiyanların isyanları ve bu isyanların sebepleri incelenecektir. Bu bölgeler arasında Mısır. isyanların çokluğu ile dikkatleri çektiği için üzerinde daha fazla durulan bir coğrafya olacaktır.

Mısır: Yerli halk Kıptîler, uzun süre yönetimlerinde kaldıkları Bizanslı idarecilerden memnun değillerdi. Bütün hak ve hürriyetlerini kaybetmiş, ağır vergiler altında ezilmişlerdi. Kendi dindaşları olmalarına rağmen Bizanslılar, resmî Hristiyanlığı ikame etmeye çalışmışlar ve yerel halk Kıptîlerin inancı olan Monofizit Hristiyanlığını baskı altında tutmuşlardı.

İslâm fetihlerinin çevrede uyandırdığı güzel etkiler dolayısıyla Mısırlı yerli halk, müslüman fatihlere Bizanslıları ülkelerinden atmaları için yardımcı oldular. İlk fetihten sonra bölgedeki Melkî hristiyanların daveti ve desteği ile Bizanslılar, 25 (645) yılında şehri geri almak için bir saldırı düzenledi. Kısa bir müddet İskenderiye'yi işgal etti. Lâkin kısa sürede müslümanlar tarafından bertaraf edildiler.[1] Mısır fatihi Amr b. Âs, Mısır'da yaşayanların ümitlerini boşa çıkarmadı. Hristiyan olarak kalmak isteyenleri cizye vermeleri şartıyla topraklarında bıraktı ve tüm hak ve serbestiyeti kendilerine sundu.

---

1 Kindî, s. 9, 11; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 312-313 (trc. 317-318); Menbicî, s. 48-49; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 124, 188; İbn Tağrîberdî, I, 65-66, 78. Bu olayların akabinde Amr, Mısır valiliğinden azledilmiş ve yerine Abdullah b. Ebî Serh tayin edilmiştir; İbn Tağrîberdî, I, 79.

Hristiyanlar yeni durumdan bir hayli memnun idiler. Ancak Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) Mısır sorumlusu Hurr zamanında, vergi miktarları artırılınca bu huzur ortamı bozuldu.

Kindî'nin verdiği bilgilere göre,[2] Hristiyanlar (Kıptîler) ilk defa Hişâm b. Abdülmelik zamanında isyan ettiler. Mısır idaresinden sorumlu Hurr b. Yûsuf 105'de (724) göreve getirildi. Haraç görevinde Ubeydullah b. Habhâb bulunuyordu. Ubeydullah, halife Hişâm'ın zihnine Mısır'dan daha fazla vergi toplanabileceği fikrini sokuşturdu. Hilâfet merkezinden onay gören bu teklife bağlı olarak, Kıptîlerden alınan her dinara bir kırat daha vergi ilave edilince işler karıştı.

Yeni vergiden bir hayli hoşnutsuz kalan Tenû, Tumey, Kurbayt, Turâbiye ve Doğu Havf halkının tamamı isyan etti. Mısır idaresinden sorumlu Hurr'un canı sıkkındı. Belki de bu teklifinden dolayı ikisinin arası daha sonra açıldı.

Sonuçta, seksen seneyi aşkın bir süre barış içinde yaşamış olan yerli halkla müslüman idare arasındaki bağlar zedelendi. Askerler gönderildi. Hristiyan isyankârların pek çoğu öldürüldü (107/725). Durum sakinleşti ise de, fitne tohumları serpilmişti ve bundan sonra aynı sebeplerle Kıptîlerin pek çok defa isyanı olacaktı.

Hanzala b. Safvân'ın valiliği sırasında[3] Aşağı Mısır'da (Saîd) yaşayan Kıptîler isyan ettiler. İsyân âmillere (maliye memurlarına) yönelikti. Ama başarı sağlayamadılar. İsyan bastırıldı. Kıptîlerin pek çoğu öldürüldü. Bölgede sükûnet sağlandı (121/738).[4]

---

2 Kindî, s. 73-74. Ayrıca bk. İbn Tağrîberdî, I, 258-259.

3 Göreve 119'da getirildi. Bu ikinci valiliği idi. Birinci görevi 102'de idi. Bk. İbn Tağrîberdî, I, 280-281.

4 Kindî, s. 80-81. Ayrıca Bk. Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493, I, 79; İbn Tağriberdî, I, 281.

132'de (749) Kıptîler, Yuhannes isimli birisinin başkanlığında, Semenved'de isyan ettiler. Vali Abdülmelik b. Mervan[5] onların üzerine Abdurrahman b. Utbe b. el-Meâfirî başkanlığında bir ordu gönderdi. Başta Yuhannes olmak üzere pek çok Kıptî öldürüldü.[6]

Bu sırada Mısır'da Abbâsî yanlıları da isyan başlatmışlardı. Vali Abdülmelik onları itaat altına almak için ordu göndermiş, ama bu anlamsız savaşa her iki taraf da bir türlü başlayamamıştı. Bu belirsizlik ortamında, artık kendi bölgesinde bile tutunamayan ve Suriye'yi elinden çıkaran Mervân b. Muhammed, sığınacak yer kalmayınca kendisine melce' bulmak üzere Mısır'a yöneldi. Bu arada devlet merkezinin tamamıyla yitirildiği kargaşa ortamından istifade etmeye çalışan Kıptîler, Reşîd kentinde ayaklandılar. Lâkin Mısır valisi Osman b. Ebî Nisa' onların üzerine büyük bir ordu göndererek isyanı bastırdı.

Mısır'da sağlanan sükûnet Mervân'a fayda sağlamadı. Mısır'da bu maceralar sürerken Abbâsî komutanlarından Sâlih b. Ali, Mısır sınırlarında göründü. Mervân Cîze bölgesindeki Busayr kasabasına kadar kaçabildi. Orada, sığındığı küçük bir kilisede hem canını hem de devletini yitirdi (132/749).[7]

Sonuç olarak Emevîler dönemi, Mısır'da, ağır vergiler yüzünden küskün olan köylü hristiyanların arada sırada ortaya çıkan isyanlarıyla dikkatleri çeker.

Mısır'a tayin edilen ilk Abbâsî valisi Sâlih b. Ali b. Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib el-Hâşîmî el-Abbâsî bir müddet sonra Ebü'l-

---

5 Abdülmelik b. Mervân en-Nusayrî, Mervân'ın Mısır valisi idi. Göreve 132'de getirilmişti. Daha önce haraç görevinde idi. Kindî, 93; İbn Tağrîberdî, I, 316.

6 Kindî, s. 94. Ayrıca Bk. Makrîzi, *el-Hıtat*, I, 79; İbn Tağrîberdî, I, 316-317.

7 Kindî, s. 96; İbn Tıktıkâ, s. 148. Ayrıca Bk. Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493, I, 79; Kalkaşendî, *Meâsir*, I, 165. Makrîzî'ye göre isyanı bastırmak üzere asker gönderen, Mervân b. Muhammed'dir. Mısır'a geldiği zaman ordusunu göndermiştir. İbn Tağriberdî de aynı görüştedir. İbn Tağriberdî, I, 316-317.

Abbâs'ın kendisini Filistin'e tayin etmesi üzerine, yerine vekil olarak Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd el-Ezdî'yi bıraktı (Şaban 133/Mart-Nisan 751).[8]

Ebû Avn Mısır'da veba salgını başlayınca polis teşkilatı müdürü İkrime b. Abdullah b. Amr b. Kahzam'ı görevlendirerek bölgeyi terk etti; salgından sonra geri döndü. Tekrar Mısır'ı terk etti. Yerine İkrime'yi, haraç işlerinin başına da Ata' b. Şurahbil'i atadı (135/753).[9] İşte bu sene içinde, sahil kentlerinden Semenved'de Kıptîler isyan ettiler. Bilgi sadece Mısırlı tarihçilerin kayıtlarında görülmektedir.

Kindî, isyan edenlerin başında Ebû Mînâ isimli bir kıptînin bulunduğunu söylüyor.[10] Onların üzerine Abdullah b. Utbe gönderildi ve Ebû Minâ öldürüldü. İsyan kanlı bir şekilde bastırıldı. Kaynaklarda isyanın sebepleri zikredilmiyorsa da, yönetim değişikliğinin ardından ortaya çıkan otorite boşluğunu -vali, bölgesini terk etmiştir- fırsat bilerek, isyan etmiş bulunmaları muhtemeldir.

Ebû Avn bu olaydan sonra Mısır'a döndü. Bir müddet sonra da halife Ebü'l-Abbâs'ın kendisini görevden aldığına dair emir geldi. Sâlih b. Ali el-Abbâsî tekrar Mısır'a vali tayin edildi. Aynı zamanda kendisine Filistin ve Garb bölgelerinin de valiliği verildi. Sâlih, Ebû Avn'ı Mağrib ordusuna tayin etti. Ebü'l-Abbâs vefat ettikten sonra, Ebû Ca'fer, Sâlih'i bu görevde bıraktı. Sâlih, Ebû Avn'a mektup yazarak geri dönmesini istedi. İkinci defa 137'de göreve başladı. 141'de Ebû Ca'fer'in emriyle yerine İkrime'yi bıraktı ve onun yanına gitti. Ebû Ca'fer onun yerine, Mûsa b. Ka'b'ı atadı.[11]

---

8 Kindî, s. 100-101.

9 Kindî, s. 102.

10 Kindî, s. 102.

11 Kindî, s. 102, 103, 106.

Hicrî 144'de, Yezîd b. Hâtim[12] göreve getirildi.[13] Kıptîler, Yezîd b. Hâtim'in valiliği sırasında sahil kentlerinden Sehâ'da isyan ettiler (150/767-768). Görevlileri şehirden uzaklaştırdılar. Abdü'l-Cebbâr b. Abdurrahman el-Ezdî'nin komuta ettiği görevliler onlara karşı koymaya çalıştıysa da başarılı olamadılar. Kıptîler Şübrâ Sünbât'a girdiler. Onlara Beşerûd, Evsiye, Bücûm (Nücûm) kasabaları da katıldı. İsyanın çehresi bir anda değişmiş, yayılma özelliği kazanmıştı.

Yezîd b. Hâtim olaylara vakıf olunca, Nasr b. Habib el-Mühellebî'yi görevlendirdi. Kıptîler önünde ağır bir yenilgi alan ordu Fustat'a sığınmak zorunda kaldı. Ebû Ca'fer, 152'de Yezîd b. Hâtim'i görevinden azletti.[14] Kaynaklarımızda olayın gelişimi hakkında bilgi olmamakla birlikte, isyanın bastırıldığı muhakkaktır.[15]

Yezîd azledildikten sonra Mısır valiliğine Abdullah b. Abdurrahmân b. Muâviye b. Hudeyc[16] atandı. Görevi başında öldü (Safer 155). Yerine kardeşi Muhammed b. Abdurrahman b. Hudeyc atandı. Sekiz ay görev yaptı. O da Şevval 155'de görevi başında öldü. Daha önce

---

12 Mısırlı tarihçiler dışındaki yazarlar Yezîd'in Mısır valiliği sırasındaki icraatlarından ziyade Mağrib valiliğine değindikleri için isyanlarla ilgili bilgi ve ifadelere rastlanmıyor. İbn Manzûr, *Muhtasar*, XXVII, 327-330; İbn Hallikân, VI, 332.

13 Taberî'ye göre Mansûr, Humeyd b. Kahtabe'yi, sonra Nevfel b. Furat'ı görevden aldı ve Yezîd'i göreve getirdi (sene 143) Ebû Saîd b. Yûnus Târihi'nde 144'de göreve geldiğini söylüyor. İbn Hallikân, VI, 322. Polis teşkilatının başına Abdullah b. Abdurrahmân b. Muâviye b. Hudeyc, Harac işlerinin başına da Muâviye b. Mervân b. Mûsâ getirildi. Bk. Kindî, s. 111.

14 Kindî, s. 116-117; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493. Görev süresi 7 yıl, 4 ay idi. Yerine Muhammed b. Saîd getirildi. Taberî'den naklen İbn Hallikân, VI, 322.

15 Makrîzî, bu olaydan sonra hristiyanların zor durumda kaldıklarını ve kiliselerinin yıkıldığını ifade ediyor. O, valiyi yanlışlıkla Süleyman b. Ali olarak gösterir. Bk. Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493. Makrîzî'nin ifadelerini dönemin genel karakteri olarak almak gerekiyor.

16 Hişâm b. Abdülmelik zamanında İskenderiye'de görevlendirildi. Mısırlılarla birlikte Yezîd b. Velîd'e biat etmek üzere hilâfet merkezine geldi. Rebiülâhir 152'de Mansûr adına Mısır valiliğine atandı. Ramazan 154'de Mansûr'u ziyaret etti. Bu senenin sonunda Mısır'a döndü. Safer 155'te görevi başında öldü. İbn Manzûr, *Muhtasar*, XIII, 13.

yerine vekil olarak Musa b. Ali b. Rabah'ı bırakmıştı. Halife Mansûr bu kişiyi yeni vali olarak onayladı (Şevval 155).[17]

Kindî'nin verdiği bilgilere göre, Mûsâ'nın valiliği sırasında 156'da (773) Belhîb'te Kıptîler yeniden isyan ettiler.[18] İbn Tağrîberdî'nin verdiği bilgiler daha detaylıdır. Bazı yörelerde toplanmış olan Kıptîlere karşı Mûsâ'nın sevkettiği ordular, onlardan bir kısmını öldürmüş, bir kısmını da affetmiştir. Daha sonra Mısır'da işler sakin görünmektedir. Yine onun verdiği bilgilere göre, Mûsâ yerli halka karşı bir hayli hoşgörülü davranmıştır. Anlaşılan o ki, Mûsâ sadece isyan eden Kıptîlere karşı asker sevk etmiş, onlardan bir kısmı öldürülürken bir kısmı da affedilmiştir.[19]

Mısır'ın yeni malikleri Abbâsîlere karşı ortaya çıkan Kıptî isyanları, hilâfet merkezinin gündemine ilginç bir boyut kazandırdı. Cehşiyârî'nin naklettiğine göre, Halife Mansûr, depolardaki kâğıtların çokluğunu görünce, sâhibü'l-musallâ Sâlih'i çağırarak onların satışıyla ilgilenmesini istedi. Onları depoda tutmaktansa paraya çevirmenin daha iyi olduğunu ifade ederek her tomarı bir dânikten -piyasa değerinin dörtte bir nispetinde ucuz- satmasını emretti.

Ertesi gün Mansûr, Sâlih'i tekrar çağırarak, stok kâğıtların satışını inceden inceye düşündüğünü, Mısır'daki isyanların kendisine güven vermediğini, bu isyanlar sebebiyle kağıt gelişinin aksayabileceğini, dolayısıyla ihtiyaten bu satıştan vazgeçilmesinin daha uygun olacağını belirtti.[2020]

Halife Mehdî'nin hilâfeti sırasında, İsa b. Lukmân el-Cumahî, Ebû Ca'fer'in mevlâsı Vâdıh, Mansur b. Yezîd b. Mansûr er-Ruaynî,

---

17 Kindî, s. 117-118.

18 Kindî, s. 119, 122; Makrîzî'deki kayıtta Belhît'tir. Bkz. *el-Hıtat*, II, 493.

19 İbn Tağriberdî, II, 25-26.

20 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 138. Bu olaylar sırasında, Farslılar, "Biz ülkemizde bulunan şeyleri kullanırız" diyerek Bağdatlı kâtipleri tenkit ederlerdi.

Ebû Sâlih el-Horasânî (Yahyâ b. Dâvud), Sâlim b. Sevâde et-Temîmî, İbrahim b. Sâlih, Mûsâ b. Mus'ab el-Has'amî, Assâme b. Amr, Fazl b. Sâlih valilik yaptı. Bu dönemde kaynaklarımız Kıptîlerin isyanından bahsetmemektedir. Kindî, ayrıca Ebû Sâlih'in otoriter yönetiminden, sert tavırlarından söz ediyor. Mansûr döneminin sonlarına doğru devlet otoritesinin sağlamlaştırılmasından sonra Kıptîlerin ümitlerinin kırılmış olduğu düşünülebilir.[21]

Hâdî, işbaşına geçince ağabeyinin ölümünden sonra, görevde bıraktığı Fazl b. Sâlih'i bir müddet sonra azletti. Mısır valiliğine Ali b. Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'ı tayin etti (169/786). Hâdî'nin beş ay sonra Eylül 786'da öldüğü göz önüne getirilirse Ali b. Süleyman'ın Mısır ve kasabalarında hristiyan mabetlerinin yıkılması yönündeki hristiyanları tahrik edici uygulamaları Hârûnürreşîd dönemine ait olmalıdır. Kindî'nin verdiği bilgilere göre vali kendisine yöneltilen dolgun rüşvetlere rağmen uygulamayı sürdürmüş, halkın gözünde teveccüh kazanmış, ama bundan rahatsız olan hilafet merkezi tarafından Rebiülevvel 171'de (Eylül 787) azledilerek yerine Mûsâ b. İsa tayin edilmiştir.[22]

Yeni valinin gelir gelmez, hristiyan tebaayı hoşnut kılan uygulamaları devreye sokması, muhtemelen hilâfet merkezinin tansiyonu yükseltmek istemeyişi ile alakalı olduğu akla gelmekteyse de, Ali b. Süleyman'ın sert uygulamaları sırasında herhangi bir isyan kıpırtısı kayıtlara yansımamıştır.

Kaynaklarımız, Mehdî, Hâdî zamanlarında olduğu gibi, Hârûnürreşîd döneminde de Mısır hristiyanlarının başlattığı bir isyandan söz etmezler. İbn Tağriberdî de yer alan bir kayıtta Mısır haraç görevlisi Ömer b. Gaylân'ın müslüman hristiyan herkese zulmettiğinden, askerlere maaşlarını dağıtmadığından bahsedilir. Yine aynı müellif

---

21 Kindî, s. 120-129.

22 Kindî, s. 131-132; İbn Tağriberdî, II, 61-62.

tarafından verilen bilgilere göre, öncelikle bu duruma askerler müdahale etmiş ve ayaklanarak kendisini evinde kuşatma altına almışlardı.[23]

İslâm dünyasında yaşanan yeni bir buhran, Mısır'da daha özel bir problemle önemli çalkantılara sebep olmuş ve yerel hristiyan halk bundan istifadeye kalkışmıştı. Emîn ile Me'mûn arasındaki hilafet mücadelesi günlerinde Mısır, Endülüslü göçmenler tarafından işgal edilmişti. Endülüslülerin İskenderiye'ye hâkim oldukları esnada onların üzerine gitmek isteyen Ceravî'nin karşısına, Sehâ'daki Kıptî isyanı dikildi. Onlara yaklaşık seksen bin kişilik kuvvetleriyle Benû Müdlic de yardım etti. Ceravî, onları hezimete uğrattı, Benû Müdlic kaçtı.[24]

İbn Tâhir'e vekâleten İsa b. Yezid el-Celûdî Mısır Valiliğine getirildi. 213 (828) yılına kadar görev yaptı. Me'mûn, İbn Tâhir'i azletti ve yerine kendi oğlu Ebû İshak'ı tayin etti. Ebû İshak, Celûdî'yi namaz görevinde bıraktı. Haraç görevlisi olarak da Sâlih b. Şirzâd'ı görevlendirildi. O, hristiyanlara iyi davranmadı haraçlarını artırdı. Aşağı Mısır yine isyan etti. İsa b. Yezîd, oğlu Muhammed'i Havf ahalisi ile savaşmak üzere gönderdi. Bülebîs'e geldiklerinde, Kıptîlerden bir grup orduyu hezimete uğrattı. Muhammed dışında kimse kurtulamadı (214/829).[25]

Ebû İshâk 216'da (831) İsa b. Mansûr'u atadı. Cumâdelûlâ ayında, Aşağı Mısır'da bulunan Kıptîler ve Araplar, görevlilerin kötü davranışları yüzünden isyan ettiler. Görevlileri şehirden uzaklaştırdılar.

Afşin ve İsa, Şevval'de Tennâ ve Tumeyyelilerle savaştılar. Bir grup da İşlim'de toplanarak, Ukbe b. Nâfi'in oğullarından İbn

---

23 Kindî, s. 132-146; İbn Tağriberdî, II, 74. Taberî'nin Abdülmelik b. Sâlih 178'de Mısır'daki isyanı bastırmak için görevlendirildi, şeklindeki kaydı bu olayla ilgili olsa gerektir. Taberî, *Târîh*, VIII, 276.

24 Kindî, s. 170.

25 Kindî, s. 185.

Ubeydus el-Fihrî'yi başlarına geçirmişlerdi. Afşin onları bozguna uğratarak pek çoğunu öldürdüyse de Fihrî'yi elinden kaçırdı. İsa, Fustat'a dönerken, Afşin Havf'a gitti. Bu bölgedeki hristiyanları kontrol altına aldı.[26]

Mısır'da bir anda yer yer alevlenen isyan, ancak, Me'mûn'un Mısır'a gelmesiyle çözümlenebildi. Daha sonra halife olacak, Mısır valisi Ebû İshâk'ın çaresiz kaldığı ve işi babasına bıraktığı anlaşılmaktadır. Me'mûn Muharrem 217'de (Şubat-Mart 832) Fustat'a geldi. Bar Hebraeus Mısır'a gelirken yanında Ya'kûbî patriği Tell Mahreli Dianyonus'un bulunduğunu bildirir. Halife, meydana gelen olaylardan dolayı kendisine haber vermeden halkı zor durumda bırakan, onlara güçlerinin yetmeyeceği vergileri koyan İsa ve görevlilerini suçladı.

Abdûs el-Fihrî üzerine Saîd bölgesine bir ordu gönderdi. İsyankârların başı yakalandı ve boynu vuruldu. Sonra Sehâ'ya geçti. Ardından Afşin'in Kıptîleri kontrol altına aldığı Beşerûd'a geldi.

Onlar, Me'mûn'un vereceği karara uyacaklarını ifade ettiler. Erkekler öldürüldü, kadın ve çocuklar ise satıldı. Me'mûn, bölgede elli gün kadar kaldı.[27]

Makrîzî, bu olaydan sonra Kıptîlerin güçlerini yitirdiklerini, bir daha hilafet otoritesine karşı çıkamadıklarını ve müslümanların köylere varıncaya kadar hâkimiyeti ellerine geçirdiklerini belirtmektedir. Gerçekten de Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil dönemlerinde hiçbir isyana rastlanmaz. Tolun devletinin kuruluşu ile de Mısır'da, Abbâsî hâkimiyeti sona ermiştir.[28]

Suriye: Emevî devletinin merkezinin Suriye'de olması dolayısıyla daha önceleri, yani Emevîler döneminde hristiyanların isyanına rastlanmaz. Abbâsîler döneminde Şam ve Cezîre hudutlarında sahil-

---

26 Kindî, s. 190.

27 Kindî, s. 192; İbn Tağriberdî, II, 216; Bar Hebraeus, *Tarihu'z-Zeman*, s. 28.

28 Kindî, s. 194-196; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

den gelebilecek taarruzlara karşı önce Mansûr zamanında, daha sonra Mehdî zamanında sahildeki şehir ve kaleler takviye edildi. Hârûnürreşîd zamanında sahillerin korunması için bir hayli para harcandı. Mütevekkil sahillerin asker ve gemilerle donatılmasını (247/861) emretti. Bu önlemlerle Bizanslılar saldırı kabiliyetini yitirdiler. Bu onların zimmî unsurla aralarındaki irtibatın kesildiğini ifade eder. Yerel halkın onlardan destek alarak isyana kalkışması da bu bakımdan mümkün olmamıştır.[29]

Antakya ve çevresinde yaşayan Kuzey Suriye'nin sınır halkı Merdâîlerin ise başlangıçtan itibaren pek çok isyanları olmuştur. Antakya Ebû Ubeyde tarafından fethedilmişti. Lâkin onlar kısa bir süre sonra ahitlerini bozdular ve Ebû Ubeyde yeni bir ordu gönderdi. İlk sulh üzere anlaşıldı. Bu bölgede yaşayan Merdâiler Lükâm Dağı'nda meskûn idiler. Araplar tarafından Cerâcime olarak isimlendirilmişlerdi. Bizans hizmetinde idiler ve sınır hattını koruyorlardı. Cerâcime halkı anlaşma şartlarına bazen sadakat gösteriyor, bazen de Bizanslılarla mektuplaşmak ve onlara yardım etmek suretiyle ihanet ediyorlardı. 677'de Merdâîler isyan etti. Önemli yerleşim yerlerini ele geçirdiler. Muâviye Bizanslıların kışkırttığını düşünerek Bizans kralı Constantin'e vergi karşılığında barış teklifinde bulundu. Theophanes, Bizans kralının göndermiş olduğu elçi piskopos John'un, uzun müddet Suriye'de kaldığını belirtir. Sonuçta görüşmelerden sonra otuz yıllık bir saldırmazlık anlaşması imzalandı. Theophanes bu anlaşmanın her iki taraf için de yazıldığını belirtir. Lâkin Muâviye kısa bir süre sonra vergi ödemeyi bırakarak Bizans başkentine kadar uzanan bir taarruzla Bizans topraklarını fethe kalkışmıştır.[30]

---

29 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 223 (trc. 233-234).

30 Theophanes, s. 53-54; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 315; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 268-269; Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, Ankara 1990, s. 36.

Abdülmelik'in işbaşına geçeceği sıralarda ortaya çıkan iç karışıklıktan istifade eden Bizans askerleri Lükâm Dağı'na çıktılar (70/689). Sonra Lübnan'a geçtiler ve Cürcüme halkının, Nebatlıların ve kölelerin desteğini alarak, bir çete oluşturdular. Abdülmelik onların Şam'a doğru yayılmasından korktuğu için haftalık 1.000 dinar ödemek zorunda kaldı. Daha sonra bir savaş oyunuyla bu tehdit bertaraf edildi. Cürcüme halkı, Hıms ve Dımeşk köylerine dağıldı. Bir kısmı da Lükâm Dağı'na geri döndü. Theophanes, bu olayların tarihini 684 olarak verir. 686 yılında Abdülmelik, Merdâîlerin saldırılarından dolayı Justinian'a barış teklifinde bulundu. Anlaşma imzalandıktan sonra Abdülmelik Merdâîleri kendi tarafına çekmeyi başardı ve onlardan büyük bir gücü Bizans sınır topraklarına -Mopsuestia'dan dördüncü Ermenistan'a kadar- gönderdi. Merdâî akınları sebebiyle buralarda nüfus azaldı. Sonra buralara Araplar yerleşti. Diğer hristiyan tarihçi Menbicî ise Abdülmelik'in Lübnân dağlarındaki bu hristiyanları Justinianus'un Anadolu topraklarına sürmesi şartı üzerine anlaştığını söylüyor.[31]

89 (707) yılında Merdâîler, Bizanslılarla birleşerek yine isyan ettiler. Velîd b. Abdülmelik onların üzerine Mesleme b. Abdülmelik'i gönderdi ve itaat altına alındılar. Akabinde, Şam'a istedikleri yere gitmek üzere sürüldüler ve iskân mecburiyetine tâbi tutuldular.[32] Suriye bölgesine bağlı olan Kıbrıs, Muâviye tarafından 28 (648) yılında sulh yoluyla fethedildi. Kıbrıslılar aynı zamanda Bizanslılar ile de anlaşmışlar ve onlara da vergi ödemek zorunda kalmışlardı. Müslümanların yaptıkları anlaşma maddeleri arasında vergi dışında, "Müslümanlara ihanet etmemeleri, Rumların yanında yer almamaları, Bizanslılara karşı harekete geçen müslümanlara engel olmamaları" şartları yer alıyordu.

---

31 Theophanes, s. 59, 61, 62; Menbicî, s. 78; İslâm tarihçilerinden Belâzürî'nin kayıtları için Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 220 (trc. 230).

32 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 220-221 (trc. 230-231).

32 (652) yılında Kıbrıslılar müslüman denizcilere karşı savaşan Bizanslılara yardım ettiler. Bunun üzerine Muâviye, 33 (653) yılında Kıbrıs'ı savaşla fethetti. Eski anlaşmayı esas aldı ve adaya 12.000 asker yerleştirdi. Kıbrıslılar oğlu Yezîd'e pek çok rüşvet vererek askerlerin çekilmesini sağladılar. Ardından da şehri ve camileri tahrip ettiler.[33]

Abbâsîler döneminde, Abdülmelik b. Sâlih b. Ali'nin[34] hudutlar valiliği sırasında bir hâdise çıkartmışlardı. Vali, onların anlaşmasını bozmak istemiş ise de dönemin hukukçuları, isyan durumunun netlik kazanmamış olması sebebiyle buna engel olmuşlardı.[35]

190 (806) yılında Şam ve Mısır sahilleri komutanı Humeyd b. Muâviye, Kıbrıs'a geldi ve Kıbrıs'ı yağmaladı. Esirleri Râfika'ya getirerek sattı. Aynı sene Kıbrıslılar anlaşmalarını yine bozdular. Mayuf b. Yahyâ onlarla savaşarak kendilerini esir etti.[36] 298 (910) yılında Kıbrıslılar anlaşmalarını yeniden ihlal etmişlerdi. Ancak isyan Dimâne tarafından kontrol altına alındı.[37]

Suriye bölgesinde yer alan Hımıs şehrinde de halk, amil Ebü'l-Muğîs, önde gelen bazı kişileri öldürdüğü için ayaklanmıştı (240/854). Taberî, hristiyanların bu ayaklanmaya katılıp katılmadıkları hususunda bir bilgi vermemektedir. Muhtemelen kendilerini ilgilendirmeyen bir hususta bu ayaklanmaya katılmamış olmalılar. Mütevekkil problemi amili değiştirmekle çözdü; Muhammed b. Abdeveyh'i atadı.[38]

---

33 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 208-209 (trc. 218-219).

34 Hayatı hakkında bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, XV, 194-195; Zehebî, IX, 221.

35 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 211-215 (trc. 221-226).

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 196-197; İbn Tağriberdî, II, 133.

37 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 309.

38 Taberî, *Târîh*, IX, 197.

Ancak 241 (855) yılında Hıms halkı valileri Muhammed b. Abdeveyh'e maaşlarını alamadıkları için yine saldırmışlardı. Bu isyana hristiyanlar da katılmış müslümanlara yardım etmişlerdi. Onların bu seferki isyana katılmaları karışıklıktan istifade etmek isteyişlerini akla getirmektedir. Vali Muhammed, Mütevekkil'e durumu bildirmiş, o da karşı koymasını emrederek, Dımeşk ve Ramle'den yardımcı kuvvetler göndermişti. Bu kuvvetlerle isyan bastırılabilmişti. Daha sonra vali Hıms müslümanlarının ileri gelenlerinden bazı kişileri şehrin kapısına astırmış, pek çok ileri geleni de Mütevekkil'e göndermiştir. Mütevekkil, hristiyanların da bu isyana katılmış olmasından bir hayli öfkelenmiş ve şehirde bulunan hristiyanların tehcirine ve kiliselerinin yıkılmasını, camiye yakın olanlarının da camiye tahvil edilmesini emretmiştir.[39]

248 (862) yılında Hımslılar Halife Müstaîn'in amili Kayder b. Ubeydullah'ı şehirden atmışlardı. Bunun üzerine Fadl b. Kârın komutasında bir ordu sevk edilmişti. Onları siyasî bir oyunla ele geçiren Fadl, pek çok kişiyi öldürmüş ve şehrin ileri gelenlerinden yüz kişiyi Samarra'ya göndererek şehrin surlarını yıktırmıştır.[40]

Onların 250 (864) senesinde tekrar ayaklandıkları görülür. Onlara katılan bir grup Kelbli ile birlikte güç kazanan isyan sırasında amil Fadl b. Kârın öldürülür. Müstaîn, onların üzerine Mûsâ b. Boğa'yı gönderir. Şehir surları yıkılmış olduğu için halk, hilafet ordusunu şehrin dışında karşılar. Mûsâ bu orduyu dağıtır ve şehri ele geçirerek pek çok kimseyi öldürür.[41]

Filistin: Abbâsî Devleti'nin ilk yıllarında Baalbek'teki harac memurundan şikâyetçi olanlar Lübnan Dağı'na çıktılar. Bizans donanması tarafından da desteklenen bu ayaklanmaya karşılık, Sâlih b. Ali

---

39 Taberî, *Târîh*, IX, 199-200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 76.

40 Taberî, *Târîh*, IX, 259.

41 Taberî, *Tarih*, IX, 276.

b. Abdullah asker gönderdi. Dinlerinde kalanları köylerine gönderdi, bir kısmını da sürdü. Evzaî, Sâlih'e gönderdiği bir mektupta, Lübnan çevresinden sürülen zimmîlerin arasında isyana karışmayanların da bulunduğunu belirterek bunun haksızlık olduğunu dile getirir. Cahen 760 yılındaki bu isyanın ardındaki nedenlere tam manasıyla açıklanmış gözüyle bakmıyorsa da kaynaklardaki veriler bu isyanın da vergi rahatsızlığına dayalı olduğu şeklindedir.[42]

760 yılında Lübnan'da Theodore isimli bir Suriyeli, Araplara karşı isyan etmiş, onun isyanı Heliopolis çevresindeki köylerde tutunmuş idi. Sonunda kendisi kaçmış, çevresinde toplanan Lübnanlı köylüler öldürülmüştü.[43]

Ermenistan: Ermenîler, Abdullah b. Zübeyr isyanı sırasında, devlet otoritesinin zayıflamasından dolayı baş kaldırdılar. Ermeniye'ye vali tayin edilen Muhammed b. Mervân, onları mağlup etti. Bir kısmını öldürdü, bir kısmını da esir aldı. Geriye kalanlarını da Ahlat'ta bir kilisede toplayarak yakmakla korkuttu.[44]

105 (723) senesinde Lân halkı isyan etti. Haccâc b. Abdülmelik, kendilerini kontrol altına aldı ve sulh imzalandı. Cizye vermeye devam edeceklerini ifade ettiler.[45]

Ermeniye isyanları Mu'tasım-billah devrinde arttı. Valinin yumuşak yaklaşımı sebebiyle isyan eden Ermeniler üzerindeki hâkimiyet bu dönemden sonra, devletin içine düştüğü siyasî otorite boşluğundan dolayı azalmıştır.[46]

Taberî tarafından verilen bilgilere göre, 237 (851) yılında Ermeniye bölgesinin köklü ailelerinden birisine mensup olan Bukrât b. Eşût

---

42 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 222 (trc. 232-233); Cahen, s. 64.

43 Theophanes, s. 121.

44 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 289 (trc. 293-294).

45 Taberî, *Târîh*, VII, 29.

46 Belâzürî, *FütûhuI-Büldân*, s. 296 (trc. 302).

bölgeye hâkim olmak istiyordu. Vali Yûsuf b. Ömer onu yakalayarak hilafet merkezine gönderdi. Bu gelişmeler üzerine, Bukrat b. Eşût'un yeğeni ve bazı önde gelenler toplanarak şehre saldırdılar.[47] 238 yılında Ermeniye ahalisinin isyanı ve vali Yûsuf b. Muhammed'i öldürmeleri üzerine Boğa, Dübeyl'e geldi. Tiflisi kuşattı. Bir koldan da hristiyan Ebü'l-Abbâs el-Vâsî'yi Ermeniye ahalisine gönderdi. İsyan bastırıldı.[48]

Babek, durumunun kötüye gitmesi üzerine Bizans kralına mektup yazarak kendisine yardım etmesini istemiştir. 223 (838) senesinde Teofel b. Mihâel, Zibatra'yı ele geçirmiş, ardından da Malatya'yı yerle bir etmişse de Babek isyanının bastırılması üzerine geri çekilmişlerdir. Mu'tasım, Babek'i ele geçirdikten sonra, Bizans'ın en güçlü şehri olan Ammuriye'yi ele geçirmek için bir sefer düzenlemiştir.[49]

Kürc, Kabk Dağı ile Serîr kenti arasında oturan hristiyan topluluğa verilen isimdi. Zamanla güçlenen bu insanlar, 515'te (1121) Tiflis'e hâkim oldular. O bölgede küçük bir krallık bile oluşturdular. Yâkût, Mes'ûdî'nin satırlarında bir azınlık olarak zikrettiği bu insanların kısa bir müddet sonra küçük bir krallık oluşturmalarını hayretle karşılar.[50]

Irak: Irak'taki Sevâd bölgesi halkı, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra isyan etmiş ve emannameyi yırtıp atmışlardı. Sa'd orayı yeniden fethetmiş ve eski vergilerinin daha fazlasını onlara ilzam etmişti.[51] Daha sonraki yıllarda İbn Eş'as isyanında kendilerinden bahsedilir. İbn Eş'as isyanına, hristiyanların katılıp katılmadığını bilmiyoruz; ama Haccâc onları katılmış olmakla itham etmiş ve cezalandırmıştı.[52]

---

47 Taberî, *Târîh*, IX, 187; İbn Tağriberdî, II, 290. Belâzürî'nin sunduğu bilgilere göre, Sisecan amilinin Ermeniye hristiyanlarınca mukaddes sayılan Akdâh Manastırı'ndaki kıymetli eşyalara el koyması üzerine bir isyan patlak verdi. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 296-297 (trc. 302-303).

48 Taberî, *Târîh*, IX, 188, 192-193; Yakût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 125; İbn Tağriberdî, II, 290-291.

49 Taberî, Târîh, IX, 55-57; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 479-480.

50 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 125, IV, 446.

51 Taberî, *Târîh*, III, 364.

52 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 91 (trc. 97).

Abbâsîlerin kontrolü sağlamaya çalıştıkları günlerde Yezîd b. Ömer b. Hübeyre Vâsıt'ta isyan etti. Ebü'l-Abbâs kardeşi Mansûr'u gönderdi. Aylarca süren muhasaradan sonra Mansûr şehre eman verdi. Eman, müslümanlarla birlikte ehlüzzimme için de geçerliydi. Bu durum göz önüne getirilirse şehirdeki gayrimüslimlerin de isyancıyı desteklemiş oldukları söylenebilir.[53]

Netice olarak incelediğimiz kaynakların hiçbirinde –hem İslâm hem de hristiyan kaynakları– Emevî idaresinde yaşayan hristiyanların dinî motifleri ön plana çıkararak, isyan ettiklerine dair açık bir kayda rastlayamadığımızı ifade etmeliyiz.

Batılı araştırmacılardan Cahen ve Kennedy'nin tespitleri de bu cihettedir. Cahen bunu Emevî egemenliğinin yabancı halklara genellikle yumuşak görünmesinde temellendirir. Baskılar genelde ekonomik kökenli olmuş ve dolayısıyla isyanlar, artırılan haraç miktarlarına karşı oluşmuştu. İslâm'ın hoşgörüsü egemendi, dolayısıyla isyanlar İslâm'a karşı yapılmamıştı.[54]

Abbâsîler dönemine gelince, yeni devletin kurulmasıyla birlikte kaygıları artan bir zümre de gayrimüslimlerdi. Çünkü iktidar o zamana kadar görülmemiş bir kesinlikte İslâmî karakterini dışa vuruyordu. Oysa Emevîler zamanında gayrimüslimlerin hiç de böyle kaygıları olmamıştı.[55]

Abbâsî devleti, oldukça erken bir dönemde, Hârûnürreşîd zamanında toprak bütünlüğünü kaybederek eyaletlere bölünmüş ve çeşitli bölgelerinde kısa tarihli de olsa, pek çok devlet kurulmuş olmasına

---

53 İbn A'sem, VIII, 203-205.

54 Cahen, s. 50-51; Kennedy, s. 90. Cahen'in diğer bir tespitine göre, ilk dönem müslümanlar arasında görülen iç çatışmalar zamanında bile bu halklar onların boyunduruğunu silkip atmaya kalkışmamışlardır. Cahen bu boyunduruğu benimsemiş olmalarını daha kötüsü, kendilerinde bu gücü bulamamış olmalarına vurgu yapar (Cahen, s. 33).

55 Cahen, s. 62.

rağmen bunlar arasında devlet olma özelliğine kavuşan veya uzun süreli isyan eden hristiyanlara rastlanmamıştır. Abbâsî devletinin uzun tarihinin daha başlangıçları sayılabilecek bir döneminde Horasan'da Tâhirîler, Sâmânîler, Saffârîler bağımsızlıklarını ilan etmiş ve merkezî idareden kendilerini koparmışlardı.

Bu isyanların hiç birisi özerklik isteyen başkaldırılar olmamış, dinsel nedenli ayaklanmalara ise hiç rastlanmamıştır.[56]

Araştırmacı Mustafa Kılıçlı hristiyan yerel halklardan Kıptîlerin ve Nebatlıların bazı faaliyetlerini Şuûbiyye hareketinin bir parçası olarak görmektedir. Onların bu faaliyetlerini Şuûbiyye hareketi içinde değerlendirmek yerine araştırmacının verdiği örnekleri İslâmlaşmış yerel halkın görmüş olduğu haksızlıklar karşısındaki reaksiyoner tutumları olarak mütalaa etmek daha doğru olacaktır.[57]

Bu isyanların bastırılmaları sırasında ele geçirilen ehlüzzimme esirleri ile ilgili olarak fıkıh kitaplarından tespit edebildiğimiz kadarıyla onların çocukları da dâhil, satılmaları ve esir değişiminde kullanılmaları mümkün değildi.[58] Bu husus müslümanların bağışlayıcılığına ve hoşgörüsüne dayanmaktaydı. Bununla birlikte Me'mûn döneminde olduğu gibi bazen bu kurallara uyulmadığı da oluyordu.

---

56 Cahen, s. 211.

57 Kılıçlı, s. 295-307.

58 Ebû Ya'lâ, s. 144-145.

İÇ KARIŞIKLIKLAR ESNASINDA HRİSTİYANLARIN DURUMU

Genelde devletler, gerek kendi vatandaşlarının gerekse anlaşmalı olarak ülkelerinde bulundurdukları zimmîlerin veya yabancıların hak ve hürriyetlerini her zaman temin etmek, onları her türlü tehlikeden korumak vazifesini üstlenmişlerdir. Bununla birlikte, her devletin tarihinde istisnasız görülebilecek olan iç savaşlar, isyanlar ve tabii afetler gibi kaçınılmaz bazı hâdiseler, bu temel prensibin her zaman aynı şekilde işlemesini güçleştirmiş ve hatta pek çok zaman tamamen ortadan kaldırmıştır. Bu karışıklık dönemlerinde zimmîlerin karşılaştıkları zorluklar ve haksızlıklar bir açıdan devletin güç ve otoritesiyle diğer açıdan da halkın kazandığı sosyal değerlerle ters orantılı bir şekilde mülahaza edilmelidir. Öte yandan, böyle durumlarda anlaşmalı vatandaşlar bir yana, bizzat o ülke insanlarının dahi önemli ölçülerde zarar gördükleri bilinen bir husustur.

İslâmiyet'e göre hem kendi vatandaşlarının hem de zimmîlerin hak ve hürriyetlerini temin etme hususu, oldukça önemli görülmüş ve bununla ilgili düzenlemelerin pek çoğu bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından düzenlenmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn tarafından, dinî bir vecibe olarak telakki edilen bu husus, adaletin yerine getirilmesinin yanı sıra, sağlıklı bir toplumun oluşmasını sağlayan bir unsur olmuştur.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleştirilen fetihler sonrasında Hz. Ali ve Muâviye arasında ortaya çıkan iç savaş[59] sırasında halifeli-

---

59 Hamîdullah, pek haklı olarak Hz. Ali ve Muâviye arasındaki savaşı iç harp olarak değerlendirmektedir. O, siyasî idareye karşı gösterilen muhalefetin boyutlarını ortaya koyarken, kıyam, ayaklanma, kurtuluş harbi, isyan ve iç savaş terimlerine a-

ğin tabii üyeleri olan müslümanlar pek çok zarar gördükleri halde, zimmîlerin bu dönemde herhangi bir haksızlıkla karşılaştıklarına dair gerek hristiyan yazarların kayıtlarında gerekse İslâm tarihi kaynaklarında bir bilgiye tesadüf edilmez. Bunda devletin gücünün hâlâ hissedilmesi bir yana, iç düzenin sarsıldığı dönemlerde fırsatlardan istifade ederek korumasız kimselere tasallut etmemeyi kendisine şiar edinmiş bir toplumun mevcudiyetini göz ardı etmemek gerekecektir.

Emevîler dönemi, farklı bir anlayışı beraberinde getirdi. Emevî halifeleri hristiyanlara farklı bir müsamaha anlayışı sergilemişler ve özellikle hristiyan kabilelerinin bir kısmını kabile savaşları ve isyanların bastırılması sırasında askerî güç olarak kullanma cihetine gitmişlerdir. Dolayısıyla iç karışıklıklar sırasında yardımcıları oldukları Emevî hanedanı ne kadar zarar görmüş ise, kendilerinin de o kadar zarar gördüklerini ifade etmek doğru olacaktır.

Emevîlerin Dağılışı ve Açtığı Yaralar: Abbâsîlerin, Emevî aleyhtarı propagandalarının yoğun tesirleriyle başlayan isyan hareketi gittikçe büyüdü ve Emevîlerin duruma hâkim olma ümitlerini yitirmeye başlamasıyla da pek çok yerde anarşi ortamı oluştu. İsyancıların başarıları üzerine bir devletin elindeki şehirleri kaybetmeye başlaması, ardından da yeni maliklerin otoritelerini tesis gayretleri hiç kuşkusuz tam bir karmaşa görünümü arz eder. Bu karmaşa ortamında çoğu zaman haksızlıklar ve yağmalarla karşılaşılması pek tabiidir.

Emevî devleti dağılırken, bunların her biri yaşandı. İsyancılar başarılı olmak için tüm güçlerini kullandılar. Abbâsî ihtilalcılarının ba-

---

çıklık kazandırır. İsyanı merkezî hükümete meydan okuma ve memleketin bir kısmını işgal ve onu kontrol edecek derecede kudretli olma hali olarak tanımlayan Hamîdullah, bunun büyümesi ve siyasî güce müsavi bir hale gelmesi ve düşmanlığın devam etmesi halini de iç harp olarak zikreder. Hiç bir hakkı olmadığı halde hak iddiasıyla ortaya çıkan ve muvaffakiyet kazanan kişinin bundan farkı olmadığını beyan eden Hamîdullah, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki harbi buna örnek olarak verir. Hamîdullah, *İslâmda Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 142-144.

şarıları üzerine Emevîler ellerindeki şehirleri teker teker kaybediyorlardı. Bu şehirlerin ele geçirilmesi sırasında hristiyan halkın ister zorunlu olarak Emevî askerlerini desteklediklerı isterse bu olaylara hiç karışmayıp bekle-gör politikasını izledikleri düşünülsün, değişmeyen bir hakikat vardı ki, Abbâsîler hiç bir ayırım yapmaksızın şehirleri ellerine geçiriyorlar ve Emevîlerden intikam alıyorlardı. O halde bu şehirlerde yaşayanların aynı akıbeti paylaştıkları hakkındaki bilgiler üzerinde tereddüt etmeye gerek duyulmamalıdır.

Hristiyan tarihçi Menbicî tarafından verilen bilgilere göre, Abbâsîler Dımeşk'i ele geçirirken öldürülen insanlar arasında pek çok hristiyan da bulunuyordu.[60] Olaylardan yarım asır kadar sonra eserini kaleme alan Bizanslı tarihçi Theophanes'in verdiği bilgilere göre de, Hıms'ın Abbasoğulları tarafından ele geçirilişi sırasında hristiyanlar pek çok zulümle yüz yüze gelmişlerdi.[61]

İslâm tarihçilerinden Makrîzî tarafından verilen bilgiler hristiyan kaynaklarda yer alan bu bilgileri tamamlar ve teyit eder mahiyettedir. Onun verdiği bilgilere göre Halife Mervân'ın Mısır valisi Abdülmelik b. Mûsa b. Nusayr, muhtemelen son anlarda kopardığını kâr sayarcasına Patrik Mîhâil'den yüklüce bir para istedi. Patrik papazlarıyla köy köy Mısır'ın her tarafını dolaştı. Aslında senelerden beri iç savaşla sarsılmış olan halkın da yapacak bir şeyi yoktu. Patrik üzerine yüklenen vergiyi tamamlayamadan Fustat'a döndü ve bulabildiklerini verdi. Her ne kadar istenen para getirilememiş ise de hazır paraya da hayır denilmedi.[62]

İş bununla tamamlanmadı. Halife Mervân, Abbâsîlerin takibinden kaçarak Mısır'a sığındı. O Mısır'a geldiği zaman hem müslümanlar hem de hristiyanlar büyük bir bela ile karşılaşmışlardı. Özel-

60 Menbicî, s. 111-112; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 136.

61 Theophanes, s. 111.

62 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

likle Abdülmelik b. Mûsâ b. Nusayr Mısır'da topladığı paralar yüzünden bir hayli eziyet çekti. Mervân Mısır'daki yerleşim yerlerini yakıp yıkıyordu. Bu arada bir kısım kiliselere de baskınlar düzenledi. Bazı rahibeleri esir aldı. Makrîzî onlardan birisine musallat olmak isteyen Mervân'ın emelinin kursağında kaldığını, rahibenin bir hile ile ölümü tercih ettiğini belirtir.[63] Halife Mervân bu olaydan dolayı mı yoksa köşeye sıkışmış olduğu için midir ki bilinmez, patrik ve önde gelen hristiyanların pek çoğunu hapsettirdi. Onlar Mervân'ın Busayr'da öldürülmesine (133/750) kadar hapiste kaldılar. Abbâsilerin idareyi ellerine almaları üzerine durumları düzeldi. Kısa zamanda iç savaşın ortaya çıkardığı bu olumsuzlukların açtığı yaralar sarılmaya çalışıldı.[64]

İki Kardeşin İktidar Mücadelesi ve Korkulu Yıllar: Hârûnürreşîd ölünce, onun veliaht tayinine göre halifeliğe Emîn geçti (193/808). Bir müddet sonra, diğer adaylar Me'mûn ve Kâsım'ı veliahtlıktan azlederek oğlu Mûsâ'yı veliaht tayin etti. 194'de (809) vezir Fadl b. Rebî'in gayretleri ile Kâbe'ye asılan Hârûnürreşîd'in ahidnâmesi oradan çalınarak Emin tarafından yakıldı. Böylece iki kardeş arasındaki iktidar mücadelesi başlamış oldu.[65] Abbâsî devletinin kurulması ile başlayan ve Ebû Müslim ile Bermekîlerin ortadan kaldırılmasıyla şekillenen Arap ve gayri Arap unsurların nüfuz mücadelesi iki kardeşin iktidar çatışmasında etkili oldu.[66]

Bu arada, Emîn-Me'mûn çekişmesinin getirdiği siyasî boşluktan istifade eden Ali b. Abdullah b. Hâlid, Emevî soyu adına harekete geçerek Emevî devletinin başkenti Şam'ı ve çevresini ele geçirdi.

---

63 Rahibe ona, kendisinde vücuduna sürdüğü zaman, hiç bir silahın onu yaralamayacağı bir zeytinyağı olduğuna inandırmış ve onu bizzat kendisinden denemesini isteyerek boynunu vurdurmuştu.

64 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

65 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 290, 292; Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 396; Taberî, *Târîh*, VIII, 374, 387, 389.

66 Fikret Işıltan, "Me'mun", *İA*, VII (İstanbul 1988), s. 693.

Me'mûn'a karşı ordu sevk etmekle meşgul olan Bağdat ise, olayları akışına bırakmış vaziyetteydi.[67] Gelişmeler Me'mûn'dan yanaydı. Komutanı Tâhir b. Hüseyin'in 196'da (811) Ali b. İsa b. Mâhân'a ve 197'de (812) de Abdurrahmân b. Cebele'ye karşı kazandığı başarıları, Bağdat'ta yaşanan karışıklıklar ve Emîn'in ilgisizliği bütün şehirlerin teker teker Me'mûn'un eline geçmesine vesile oldu. Bütün bu hızlı gelişmeler sonrasında Tâhir ve askerleri 197 (812) yılında hilafet merkezi Bağdat'ın dış mahallelerine kadar nüfuz ettiler. Bütün yıl boyunca Bağdat'ın dış mahalleleri yakılıp yıkıldı ve Bağdat bütün güzelliğini kaybetti. 198 (813) başında Emîn kaçmaya çalışırken Horasanlı birkaç asker tarafından yakalanarak öldürüldü.[68]

Şehrin dışında bu yıkımlar devam ederken İslâm tarihi kaynaklarında temas edilmemiş olmasına rağmen pek çok hristiyana ait yerleşim yeri tahrip edilmişti. Bar Hebraeus'un bazı kayıtları burada hatırlanabilir. Bu çatışmalar sırasında Bağdat'ta taş bulunmadığı için kiliselerin sütunlarını kırarak bu taşları mancınıklarla birbirlerine atıyorlardı. Bunun üzerine Emîn'in, Me'mûn'un komutanı Herseme'ye haber göndererek kendi canına ve malına zarar verilmemesini isteği bilinmektedir. Bar Hebraeus tarafından sunulan bu bilgiler her ne kadar İslâm tarihi kaynaklarından teyit etme imkânı bulamadıysak da Taberî'nin verdiği bilgilere göre, Tâhir, Kasr Salih olayını hazmedemediği için Dicle, Dâru'r-Rakîk, Bâbü'ş-Şam, Bâbü'l-Kûfe'den Surat, Erca Ebî Ca'fer, Rabda Humeyd, Nehr Kerhâyâ ve Künâse'ye varıncaya kadar kendisine muhalefet eden bütün evlerin yıkılmasını emretmişti. Emîn'in komutanı Muhammed'in askerleri de yıkılan bu evleri, onlara tabi olmamaları için tekrar tahrip ediyorlardı.[69]

---

67 Taberî, *Târîh*, VIII, 415.

68 Hatîb el-Bağdâdî, III, 338.

69 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 214, *Târîhu'z-Zemân*, s. 21; Taberî, *Târîh*, VIII, 458-459.

Öte yandan, Emin-Me'mûn çekişmesi sırasında yakılıp yıkılan sadece şehrin dış mahalleleri değildi. Bağdat şehrinin merkezinde de kontrol elden çıkmış, asayiş bozulmuş ve tam bir talan gerçekleşmişti. Hırsızlar her şeye ellerini uzatmışlar ve aciz, korumasız kimselerin mallarını çalmaya başlamışlardı. Taberî'nin verdiği bilgilere göre Bağdat'ta bulunan zimmîler de bundan nasibini almışlardı. Bu çatışmalar sırasında, "bir zamanların göz nuru" Bağdat'ın bütün güzellikleri silinip gitmiş, iki grup arasında kalan halk her şeyini yitirmişti.[70] Pek çok ev yıkılmış ve yağmalanmıştı. Tabip Buhtîşû'nun evi de bunlar arasında idi. Emîn-Me'mûn çatışmasında henüz saraya girmemiş olan Selmûye ise, Semyada'nın iki oğlu Bişr ve Beşîr tarafından korunmuştu.[71]

Bu anarşi ortamı bazı asilerin ortaya çıkmasına da zemin hazırladı. İslâm tarihi kaynakları bu bilgileri genel hatlarıyla sunar. Hristiyanları ilgilendiren olaylar daha geniş detayları ile hristiyan tarihçilerde görülür. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre Sümeysat'da (Samosata) cinayetler işleyen ve yakalanarak Rakka'da (Calonicus) hapsolunan Ömer isminde birisi kaçarak bir çete kurmuştu. Bu kaçak Ermenistan'da çete kurmuş olan Nâsır ismindeki birisiyle anlaşarak büyük bir güç oluşturmuştu.

196'da (812) Cezîre'ye giren bu isyancılar, müslümanlar da dahil pek çok kişiyi öldürdüler ve şehirleri yağmaladılar. Daha sonra da Harran'ı ele geçirdiler. Bu sırada Edessa'daki Araplar bu çapulculara müracaat ederek şehirdeki kiliseyi yıkacak olurlarsa yüklüce bir para vereceklerini bildirdiler. Şehrin surları olmadığı için telaşlanan ahali günlerce kiliselerde Allah'a yalvardı. Şehrin önde gelen hristiyanlarından Yahyâ b. Saîd, asilerin yanına giderek daha fazla para teklif etmiş olmalıdır ki, asiler Arapların verdiği paraları da alarak Edes-

---

70 Taberî, *Târîh*, VIII, 456, 470; Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 412.

71 İbn Ebî Üsaybia, s. 238.

sa'ya uğramadan çekip gitmişlerdi. Bu asiler 198 (813) yılında Tareskyane, Bet Zabiraye ve Bamara'yı zaptettiler ve Hadis köyünün dışındaki küçük bir manastırda yaşayan bir zahidin bütün mallarını alarak kendisiyle birlikte hücresini yıktılar. Bu arada Ömer, Sümeysat'a giderek kalesini muhkemleştirdi. Nâsır da Surûc'a (Serug) giderek şehri kendisine vergi vermeye mecbur etti.[72]

Asilerden Nâsır, 199'da (814) Kays kabilesine mensup putperest Arapları toplayarak Calonicus'a gitti. Bunlar hristiyanların kiliselerinde ikamet ettiler ve hristiyanları bütün masrafları yüklenmeğe mecbur ettiler. Daha sonra da Rapekah şehrine saldırarak şehri harabeye çevirdiler. Bu sırada Patrik Cyriacus ve Edessa matrânı Theodosius şehirde bulunuyordu. Kıtlık ve sefalet hüküm sürüyordu. Bunun ardından Nâsır, Re's Keyfâ (Rişh Kipa), Sürûc ve Keysûm'u (Khişmu) zaptederek Keysûm'un surlarını inşa etti. Onların bu bölgedeki hâkimiyeti ve çevrede estirdikleri korkulu yıllar beş seneyi aşkın sürdü.[73]

Me'mûn 204 (819) Saferinin bitimine on dört gün kala Bağdat'a girdi. 205 (820) yılında Tâhir b. Hüseyin'i Cezîre valisi olarak tayin etti. Abdullah b. Tâhir'i de Mudar problemini halletmek ve Nâsır ile harbetmek üzere görevlendirdi. Abdullah 209'da başarı ile geri döndü.[74]

Bu arada Mısır'da da işler iyi gitmiyordu. Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadele sırasında İskenderiye'de Lahm ve Müdlic kabileleri (Kays ve Yemen çatışması) iki gruba bölünmüş ve birbiriyle mücadele etmeye başlamışlardı. Tam o sıralar, Endülüs Emevî halifesi I. Hakem'in (180-206/726-821) İspanya'dan uzaklaştırdığı Kurtuba ahalisinden on bini aşkın bir mülteciler grubu İskenderiye açıklarında idi-

---

72 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 212-213; *Târîhu'z-Zemân*, s. 19-20.

73 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 214; *Târîhu'z-Zemân*, s. 21.

74 Ebü'l-Fadl Ahmed b. Tâhir b. Tayfûr (ö. 280/893), *Kitâbü Bağdâd* (nşr. Zâhid b. el-Hüseyn el-Kevserî), Kahire 1949, s. 20, 25, 34-35.

ler. Bu Endülüslü yurtsuzlar fırsattan istifade ederek şehri kolayca ele geçirdiler ve bütün hücumlara rağmen de on altı sene orada kalmayı başardılar (196-212/811-827).[75]

Bar Hebraeus tarafından verilen bilgilere göre, Endülüslüler hristiyanları işgal ettikleri yerlerden uzaklaştırmışlardı.[76] Abdullah b. Tâhir'in Mısır'a vali tayin edilmesiyle İskenderiye sorunu da çözüldü. Kuşatma sırasında eman isteyen bu insanların hepsi de, Mısır topraklarını terk ederek geriye döndüler. Böylece İskenderiye eski durumuna döndü.[77]

İhtilal karmaşasına ve bir iç savaşa dair tespitlerimizi yukarıda çok belirgin bir şekilde verdiğimiz iki örnekle ortaya koymaya çalıştık. Bunun dışında zaman zaman bazı yörelerde mevzii isyanlar, geçici başkaldırılar ve hatta büyük şehirlerde küçük çaplı ayaklanmalar da görülüyor ve böyle durumlarda devletin olaylara hâkim olması gerçekleşinceye kadar pek çok kişi zarar görüyordu. Öte yandan Abbâsî devletinin çözülme dönemlerine rastlayan onuncu asırda pek belirgin bir şekilde karşılaşıldığı üzere, devlet otoritesini yitirdiğinden dolayı olaylar akışına bırakılmak ve kendi tabii seyrinde sükûnete ermek durumunda idi. Burada, mevzii isyanlar, ayaklanmalar ve diğer problemlere dair örnekler sunulmaya çalışılacaktır.

Hârûnürreşîd zamanında, Velîd isimli birisi çevresinde toparlanan bir grup insanla Nusaybin'i ele geçirerek valiyi öldürmüş ve tüccarları soymaya başlamıştı (173/789). Hristiyanlara da beş dinar ekstra vergi koymuştu. Bölge sorumlusu Abdülmelik'in ordusunu da dağıtan bu insanlar, halife tarafından gönderilen Yezîd'in gayretleri sonucunda kontrol altına alındılar.[78]

---

75 Kindî, s. 172-173.

76 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 220; *Târîhu'z-Zemân*, s. 26.

77 Kindî, s. 184.

78 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 205, *Târîhu'z-Zemân*, s. 13.

226 (841) yılında Ebû Harb künyeli Temîm isminde bir adam, Filistin'de isyan hareketi başlattı. Âsinin yüzüne örttüğü bir örtüden dolayı Müberkaa isyanı olarak tarihe geçen bu ayaklanma, kısa sürede genişleyerek Dımeşk'a da sıçradı. İbn Beyhes ve arkadaşları da Dımeşk'te isyan çıkarmışlardı. Her iki bölgedeki isyancıların sayısı yüz bine ulaşmış ise de, bir kısmının sonradan dağıldığı anlaşılmaktadır.

Bar Hebraeus'un bildirdiğine göre, Ebû Harb'in isyan sebebi, ayaklar altında kalan şeriatı kurtarma düşüncesi idi. Fakat daha sonra o da soygunculuğa başlamış, çevredeki müslüman olsun, zimmî olsun herkesten para toplamaya başlamıştı. Bu arada, Kudüs'e giderek kiliseleri yakmak istemiş, fakat Patrik ona fazla miktarda altın verip kendisini savuşturmuştu.[79] Onun verdiği bilgiler kabul edilebilir. Muhtemelen, çevresinde kümelenen insanlara sunacağı atıyyeler için kaynağa ihtiyaç vardı ve iç isyanlar sırasında, mağdur olabilecek kesimlerden bir grubu da zimmîler oluşturuyordu.

Bu isyanın ortaya çıkardığı problemler halife Mu'tasım'ın gönderdiği ordu ile çözümlendi. Mu'tasım'ın gönderdiği kumandan Recâ b. Eyyüb el-Hadârî, uygun bir zamanlama ile Ebû Harb'i Ramle'de, İbn Beyhes'i de Dımeşk'te esir etti; taraftarlarından bir hayli insanı öldürerek isyanı bastırdı.[80] Recâ b. Eyyûb'un başarılarına sevinen insanlar arasında şüphesiz Filistin bölgesinde yaşayan hristiyanlar da vardı.

Biraz önce, Emîn-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinin boyutlarını ve yarattığı problemleri zikretmiştik. Müstaîn ile Mu'tezz arasındaki hilafet mücadelesi Bağdat dışına taşmadı ise de, çatışmalar sırasında (248-249/862-863) Bağdat ve çevresinde bir hayli tahribat

---

79 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 229-230, *Târîhu'z-Zemân*, s. 35.

80 Taberî tarafından verilen bilgilerden, kumandan Recâ'nın, Ebû Harb'i, Mu'tasım'a getirdiği anlaşılıyor ise de, İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiler daha doğrudur. Olay sırasında Mu'tasım 227 (842) kışında vefat etmiş, yeni halife Vâsık döneminde 227 (842) baharında isyan bastırılmıştır.

yapıldı. Özellikle hristiyanların da ikamet ettiği Şemmâsiye mahallesinde yaşayanlar zarar görenlerin başında geliyordu.[81]

Mütevekkil dönemiyle birlikte Abbâsî devleti siyasî gücünü kaybetti ve çözülmeye başladı. Artık başkentte bile halk, pek çok şeyi bahane ederek büyük veya küçük çaplı ayaklanmalara teşebbüs edebiliyordu. İç siyasette, Türklerin halifeler üzerinde kurdukları baskılar, Mütevekkil'in öldürülüşü, istediklerini öldürüp istediklerini başa geçirmeleri, dışta da Bizanslılara karşı yapılan seferde çok sevilen iki komutanın[82] şehit edilişi, Taberî tarafından da özellikle vurgulandığı üzere akabinde halife Müstaîn'in güçlü bir orduyu harekete geçiremeyişi sosyal bir patlamaya sebep olmuş ve 249 (863) yılında Bağdat'ta halk sokağa dökülmüştü. Hapishanelerdeki mahkûmların serbest bırakıldığı, Dicle üzerindeki köprülerin kesildiği, hazinenin yağmalandığı, sicillerin yakıldığı bu ayaklanma, sadece Bağdat'ın doğu yakasıyla sınırlı kalmıştır.

Bu hâdiseler, her ne kadar oldukça kısa kaleme alınmışsa da hilafet merkezinde cereyan ettiği için İslâm tarihi kaynaklarında da bahsedilir. Taberî'ye göre, bu karmaşa sırasında Muhammed b. Abdullah'a hizmet veren ve aynı zamanda iyi birer şair olan hristiyan kâtiplerden Bişr ve İbrahim'in evi yağmalanmıştır. Kaynaklarımız hristiyanlarla ilgili başka olaya işaret etmiyorlarsa da yağmalama olaylarının büyüdüğü düşünülmelidir. Olaylar, Otamış, Vasîf ve Küçük Boğa tarafından yatıştırılmıştır.[83]

---

81 Babû İshak, s. 152.

82 Ömer b. Ubeydullah el-Aktâ' ve Ali b. Yahyâ'nın seferleri için Bk. Taberî, *Târîh*, IX, 261.

83 Taberî, *Târîh*, IX, 262; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 236-237. Bar Hebraeus'un eserinin Türkçe tercümesinde Bişr ve İbrahim'in evi manastır olarak gösterilir. Arapça tercümesinde ise (s.41), ev manası verilmiştir. Bunun dâr ve deyr kelimelerinin birbirine yakın iki kelime oluşundan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu farklılık bir kenara bırakılırsa, Bar Hebraeus'un, Taberî'den istifade ettiğini veya her ikisinin de aynı kaynakları kullandığını şüphe ettirmeyecek bir metin aynîliği söz konusudur. Bu konuda Tritton da aynı sonuçlara ulaşmıştır. Bk. "Bar Hebraeus", s. 51, 53.

271 (884) yılında Bağdat'ta oldukça ilginç bir hadise yaşandı. Halk İsa Nehri'nin gerisindeki Câselik (Deyr el-Atîk) Manastırı'na saldırarak bütün mallarını yağmaladılar ve duvarlarının bir kısmını tahrip ettiler. Muhammed b. Tâhir'in Bağdat emniyet görevlisi Hüseyin b. İsmâil galeyana gelmiş olan halkın üzerine giderek manastırın tamamının yıkılmasına mani oldu. Halkın nefreti sönmemiş olmalıdır ki, gerginlik bir müddet daha devam etmiş, halk ve güvenlik birimleri olay mevkiinde tetikte beklemişti. Daha sonra bu manastırın yıkılan yerleri onarılmıştı. Lâkin aradan geçen kısa bir süre sonra tekrar bir saldırı daha düzenlenmiş ve onarılan kısımları yeniden yıkılmıştı. Sonuçta manastırın tamiri Mu'tazıd zamanını beklemek zorunda kaldı.[84] Tritton bu ayaklanmaların sebeplerini tarihçi Elias'tan naklen zimmîlerin ata binmiş olmaları şeklinde gösterir.[85] Biz İslâm tarihi kaynaklarında açıkça zikredilen bir sebep tespit etme imkânı bulamadık. Tritton'un nakli ve saldırının sadece patriklik merkezi olan Câselîk manastırına yöneltildiği göz önünde bulundurularak, gayrimüslimlere karşı oluşan bir tepkinin küçük çaplı bir baskına dönüştüğünü söylemek daha makul görünmektedir.

292 (905) yılında Mısır'da İsa en-Nûşerî ile Muhammed el-Halencî arasındaki savaş sebebiyle Mısır bir müddet valisiz kaldı ve kargaşadan istifade ile bir hayli yağma olayları yaşandı.[86]

308 (920) yılında da, Muktedir halife iken, Bağdat'ta fiyatlar yükseldi ve halk geçim zorluğu çekmeye başladı. Bütün bunlar Suyûtî'nin verdiği bilgilere göre, Hâmid b. Abbâs'ın Sevâd'ı yönetmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştı. Zira halka zulmediyordu. Sonuçta halk ayaklandı. Askerlerin müdahalesi fayda vermedi. Bilakis onlar halk tarafından tartaklandılar. Sokak çatışmaları günlerce devam etti. Halk ha-

---

84 Taberî, *Târîh*, X, 8; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 209; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 417; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 241.

85 Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 127.

86 İbn Tağriberdî, III, 144, 148-149, 153-155.

pishanelerin kapılarını açarak binaları yaktı. Yağmalama hadiseleri çoğaldı. Bar Hebraeus, bu taşkın grupların hristiyanlara da saldırdıklarını zikreder. Bu olaylar sırasında tabip Simeon'un oğlu Abdullah gibi pek çok hristiyan katibin ve önde gelen hristiyanın evlerinin yağmalandığını ilave eder. Olaylar kısa bir süre sonra askerlerin kontrolüne geçti ve suçlular cezalandırıldı.[87]

318 (930) yılında, Sâlih b. Mahmûd adında bir haricî isyan etti. Benû Mâlik'ten bir grup da onlara katıldı. Sincâr'a yürüyerek halktan mal topladı. Ardından da Musul topraklarındaki Şecâciyye'ye gitti ve onları öşüre bağladı. Sonra Musul'un aşağı tarafında yer alan Hadîse'ye girerek müslümanlardan zekatlarını, hristiyanlardan da cizyelerini istedi. Hadîse'de çıkan harpte arkadaşlarının pek çoğunu kaybederken oğlunu da esir olarak bıraktı. Daha sonra isyancı Sâlih, yeni ümitlerle müslümanlarla hristiyanların birlikte yaşadığı Tekrît'in üst tarafına düşen Sîn kasabasına gitti. Aldığı mal karşılığında onlara zarar vermeden Tekrît'e yöneldi. Direnen Tekritlileri öldürdü. Başa çıkamayan Tekritliler anlaşma yaparak mal vermek zorunda kaldılar. Sonra Bevâzic'e gitti. Musul köylerini dolaşırken Nasr b. Hamdân'a esir düştü. Cümadelüla'da başlayan ve Şaban ayında biten bu macera sırasında, Sâlih pek çok müslümanın yanı sıra hristiyanlara da zarar vermiş; bir kısmının malına el koymuş bir kısmıyla da savaşarak canlarını almıştı.[88]

Halife Kâhir, Muhammed b. Tuğc'u azledince yerine Ahmed b. Keyğalik'i ikinci defa Mısır valiliğine atadı. Onun vekili Ebü'l-Feth Muhammed b. İsa en-Nûşerî, 321 (933) yılında Mısır'a geldi. Askerler, maaşlarını alamadıkları için isyan etti. Yayılan isyan sırasında Mısır yerlilerinden pek çok insan öldü. Fakat mesele bununla da kapanmamıştı. İki vali etrafında, Mısır iki gruba ayrılmıştı. İki kitle arasında

87 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 250; Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 381-382.

88 Nüveyrî, XXIII, 91-92.

çatışmalar devam etti. Bu karışıklık Muhammed b. Tekîn'in gelmesine kadar sürdü (322/934). Sükûneti sağlayan vali üç ay sonra görevden alınarak yerine yine İbn Keyğaliğ atandı ve fazla bir direnişle karşılaşmadan idareyi ele aldı. Bu arada Kâhir görevden hal' edilmiş yerine Râdî-billah geçmişti. Bir müddet sonra Râdî onu görevden alarak Muhammed b. Tuğc'u tayin etti. Bu duruma çok kızan İbn Keyğaliğ de isyan etti. 323 (935) senesinde iki taraf arasında bir hayli kan döküldü. İbn Keyğaliğ mücadelede yenilen taraf oldu. Bu arada yerli halk epeyce zarar gördü.[89]

Bar Hebraeus tarafından verilen bilgilere göre 325 (936) yılında Musul önemli bir çekirge baskınına uğradı ve insanların çoğu, yiyecek darlığı sebebiyle Suriye'ye ve Bağdat'a göçtü. 325 (936) yılındaki bu kıtlık ve göçler sebebiyle Bağdat'ta ciddi bir iç karışıklık yaşandı. Aristokratlar Katrabbul'a kaçarken halk da imkânları elvermediği için oldukları yerde kaldı. Şehirdeki huzur ve güveni ise gönüllüler sağladılar. Benzeri hâdiseler İran ve Mezopotamya'da da yaşanmıştı. Musul'dan göç eden hristiyanlar ise sahil şehirlerine yerleşmişlerdi.[90]

Urfalı Mateos'dan edindiğimiz bilgilere göre buna benzer bir hâdise de 347 (958) senesinde yaşanmıştı. 342 (953) yılında Mezopotamya bölgesinde başlayan kıtlık, derin acılar bırakmış, Urfa'da da müslümanlardan ve hristiyanlardan pek çok insanın ölümüne sebep olmuştu. Kıtlığın hüküm sürdüğü beşinci yılda bütün bu acılara ilave olarak büyük bir çekirge sürüsü çevreyi tahrip etmişti. Bu istilanın açmış olduğu yara uzun süre telafi edilememişti.[91]

Müttakî-lillah'ın halifeliği sırasında, Tûzün'ün Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra, tüccarlar büyük bir zulüm ile karşı karşıya kaldı-

---

89 İbn Tağriberdî, III, 242-244.

90 Bar Hebraeus, *Abûl-Farac Tarihi*, I, 260-261.

91 Olaylar Bar Hebraeus'un kayıtlarında da görülür. Fakat Urfa ile ilgili detaylar sadece Mateos tarafından verilir. Krş. Mateos, s. 3-4; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 258-259.

lar. Şehirde dehşet verici bir talan gerçekleşti. Olaylara şahit olan tarihçi Sûlî, yahudi ve mecûsî zenginlerinin Bağdat'ı terk ederek Şam'a kaçtıklarını bildiriyor. Sûlî, her ne kadar hristiyanlar hakkında bir şey söylemiyorsa da, şehirde kalanların zarar gören kişiler arasında yer aldıklarını düşünebiliriz.[92]

Türklerin yayılmaları ve Abbâsî topraklarında hâkimiyet tesis etmeleri sırasında savaş durumunun getirdiği bazı tahripler de söz konusu olmuştu. 442 (1050) yılında, Malatya'yı tekrar ele geçirdiklerinde şehri talan ettikten sonra ateşe vermişler ve bu talan sırasında Bar Gagai Manastırı'nı da tahrip etmişlerdi.[93] Türklerin Bağdat'ı ele geçirdikleri 446 (1054) yılında da Rum mahallesindeki mabetler zarar görmüştü.[94]

Daha sonraki tarihlerde, Mervanoğullarının hâkimiyeti altında bulunan Âmid'in Selçuklular tarafından kuşatılması sırasında, şehirde önemli problemler yaşanmıştı. Şehirdeki hristiyan halkın yiyecek maddelerini depo edip saklamaları ve müslüman halka satmamaları sebebiyle karışıklıklar çıkmış, yiyecek elde etmek isteyen Müslümanlar tarafından hristiyan mahalleleri yağmalanmıştı. Âmid valisi olayları ancak müslümanlara karşı zulme varan sert önlemler almak suretiyle teskin edebilmişti. Bu tutumun ardından şehir halkı Selçuklu idaresini tercih ederek kale kapılarından birisini açmış ve şehri Selçuklulara teslim etmişti (478/1085).[95]

İç karışıklıklar sırasında, hristiyanların her zaman zarar gördüklerini söylemek de mümkün değildir. 228'de (842) ağır vergiler, haricî isyanları, taun ve enflasyon sebebiyle Nusaybin ve Amid halkı yurtlarını terk ettiler. Kaynağımız sebebini belirtmiyorsa da, İranlıların bu

---

92 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 251.

93 Michel, *Süryanî Patrik*, II, 17.

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 597.

95 Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, s. 105.

insanlara zulmettiklerini, hristiyanlara ise yakınlık gösterdiklerini belirtir. Onların gösterdiği bu iltifattan dolayı pek çok Arab'ın Hristiyanlığa geçtiğini de ilave eder.[96]

Bu kısımda, Abbâsîler döneminde devletin kurulma mücadelelerinin verildiği günlerden başlamak üzere, özellikle güç ve otoritenin azaldığı, iktidar çekişmelerinin ve isyanların doğurduğu karmaşa ortamlarında zimmî statüsündeki insanların durumlarını incelemeye çalıştık. Emevî devleti dağılırken yaşanan karmaşa ortamında, gerek Emevîlerin gerekse Abbâsîlerin yerel hristiyan halklara zulmettikleri bir gerçektir. Yaşanan iç savaşlarda ve ayaklanmalarda pek çok insan gibi zimmîler de zulüm ve haksızlıklara hedef olmuşlardır. Özellikle, Abbâsî devletinin çözülmeye başladığı ve topraklarında küçük eyaletlerin oluşmaya başladığı dönemlerde karşılaşılan tehlikeler hem müslüman halk için hem de hristiyanlar için geçerli olmuştur.

96 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 230, *Târîhu'z-Zemân*, s. 35.

DÜŞMAN ÜLKE BASKINLARI VE HRİSTİYANLAR

İslâm Hukuku'na göre, zimmet akdi verilerek İslâm topraklarında yaşamalarına müsaade edilen gayrimüslimler Dârü'l-İslâm ehlinden kabul ediliyordu. Kendilerine verilen zimmet, onlara yapılacak olan herhangi bir zulüm ve haksızlığı engellemeyi garanti ediyor, mallarını ve canlarını korumayı taahhüt altına alıyordu. İslâm topraklarında yaşayan müslümanlarla gayrimüslimler, kendilerine gelebilecek zararlara karşı eşit koruma haklarına sahipti.[97] Tevbe suresinin altmışıncı ayetinde geçen zekât verilecek zümreler arasında yer alan "rikâb: boyunduruktan kurtarılacak olanlar" teriminin kapsamına, harpte düşman eline düşen müslim-gayrimüslim vatandaşların da alınması ve kurtuluş fidyelerinin devlet tarafından sarfa mecbur giderler arasında gösterilmesi, bu hassasiyetin anlaşılabilmesi için oldukça dikkat çekicidir.[98]

İmâm Muhammed'in (ö.189/805) aşağıya özet olarak aldığımız fikirleri, gayrimüslimlere sunulan teminatın yerine getirilmesine ilişkin İslâm'ın temel görüşlerini en güzel bir şekilde sunar: Harbîler, İslâm topraklarına girerek zimmîlerin ailelerini, çocuklarını, mallarını alıp götürseler güçleri yeten bir grubun, İslâm toprakları sınırları içinde onları takip etmesi gerekir. Harb ehli, kendi topraklarına girseler, eğer götürdükleri insan unsuru ise, takip etmeleri güzel olur. Güçleri yetmediği takdirde dönmelerinde ise bir mahzur yoktur. Eğer götürülenler mal cinsinden şeyler ise İslâm toprakları dışında onları takip edip

---

97 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 209.

98 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 692, 976.

etmemekte muhayyerdirler. Ancak takip etmeleri ise güzel bir davranış olur.[99] İslâm Hukuku'nun konuya bakış açısını bu şekilde ortaya koyduktan sonra tarihte bunun uygulanıp uygulanmadığını tespit etmeye çalışalım.

Emevîler döneminde, Lazkiye Bizanslılar tarafından saldırıya uğramış ve şehirden pek çok esir götürülmüştü (97/715). Bilindiği üzere, Lazkiye Ubâde b. Sâmit tarafından ele geçirilen ve kendileriyle anlaşma yapılmış olan hristiyan kentlerinden birisi idi. Bu durumda şehirden götürülen esirler arasında müslümanların yanı sıra hristiyanların da bulunduğu akla gelmektedir. Kaynaklarda bu baskın sonrasında bir esir değişiminin yapıldığına dair açık bir bilgi bulunmamasına rağmen, İbn Sa'd tarafından verilen bir bilgi kısa bir süre sonra esir değişiminin gerçekleştirilmiş olabileceği ihtimalini göstermektedir. Çünkü Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz'in kurtarma fidyesinin devlet hazinesinden ödenmesi şartıyla müslim veya gayrimüslim ayırımı yapılmaksızın esirlerin Bizanslıların elinden alınması hususunda bir mektup yazdığı bilinmektedir.[100]

Konuyla ilgili olarak Emevîler dönemine ait başka bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Abbâsîler dönemine geçildiğinde biraz daha fazla bilginin mevcut olduğu görülür. Abbâsoğullarının idareyi ele alma çabaları sırasında Bizanslılar bu karışıklıktan istifade ederek 128'de (745) Suriye'ye hücum etmişlerdi. İmparator Constantine, anne tarafından akrabalarını ve pek çok Suriyeli monofizit hristiyanı, Bizans topraklarına götürmüş ve onları Trakya topraklarına yerleştirmişti. Bu bilgileri veren Bizanslı tarihçi Theophanes, kendi döneminde bu hristiyanların Trakya bölgesinde hâlâ yaşamakta olduklarını kaydeder.[101]

---

99 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 207-209.

100 İbn Sa'd, V, 260, 272; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 182-183 (trc. 189-190); Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 976.

101 Theophanes, s. 112.

Theophanes tarafından verilen bu bilgiler, Ya'kûbî müellif Bar Hebraeus tarafından oldukça benzerlik arz etmek üzere bir başka Bizans kralı hakkında anlatılır. İmparator Leon 781'li yıllarda askerlerini Abbâsî topraklarına göndermişti. Bu askeri birlik Ya'kûbîlerden bir grubu İslâm beldelerinden alarak Trakya (Terâkiyye) denilen yere yerleştirmişlerdi. Bar Hebraeus imparatorun Ya'kûbîlere sempati duyduğunu kaydetmektedir.

Her iki hristiyan tarihçi tarafından da verilen bilgi imparator ismi hariç aynıdır. Bu benzerlik her iki olayın tek bir hadise olduğu ön fikrini akla getiriyorsa da, daha farklı düşünülmesi de mümkündür. Bar Hebraeus kralın, Ya'kûbîlere sevgisi olduğunu zikrederken, kendisinin mezhep tarafgirliği yapmadığı kanaatindeyiz. Zira daha önce de belirtildiği üzere, bazı Bizans İmparatorları Bizans Kilisesi dışında kalan diğer hristiyan mezhep ve inançlarına sahip olabiliyor ve bu mezheplerin savunduğu inançları koruma ve yayma gayreti içine girebiliyorlardı. İmparator Leon'un Maraş'a yerleşmiş bir Bizans ailesine mensup olduğu ve burada yetiştirildiği göz önünde bulundurulursa Ya'kûbîlere sempatizan olduğu hakkında Bar Hebraeus tarafından verilen bilgiler yadsınmamalıdır. Bu durumda hristiyan tarihçilerin birbirine oldukça yakın ifadelerle zikrettikleri bu rivayetleri vuku bulmuş iki ayrı hâdise olarak kabul etmekte bir mahzur yoktur.[102]

Bizanslıların İslâm topraklarına düzenledikleri akınlar yanında Abbâsî topraklarının kuzey batısında yer alan Hazarların da, İslâm topraklarına oldukça güçlü akınlar düzenlemekte oldukları görülür. Hazarların düzenlediği bu saldırılar bölge için önemli bir problem teşkil ediyordu. Bölge halkı bazen esir olarak götürülürken, çoğu zaman da yağmalarla karşılaşıyordu.

Bu saldırılardan birisi de, Ermeniye bölgesinde yaşayan müslümanların ve hristiyanların, İsterhan el-Havârizmî komutasındaki

---

102 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 204; a.mlf., *Târîhu'z-Zemân*, s. 12.

Türklerin yağmasına uğradığı saldırıdır (147/764). Saldırı sırasında müslümanlardan ve hristiyanlardan pek çok insan esir edildi. Türkler saldırı alanlarını genişlettiler. Türklerin Tiflis'e girmeleri üzerine Halife Mansûr, Cebrâil b. Yahyâ komutasındaki bir orduyu bölgeye gönderdi ve Musul'da bulunan Harb b. Abdullah er-Râvendî'nin de Cebrâil'e katılmasını emretti. Yapılan savaşta Bağdat'ta kendisine Harbiye denilen ve gözde Abbâsî komutanlarından sayılan Harb öldü. Cebrâil'in ordusu bozguna uğradı. Halife Mansûr 148'de (765) Humeyd b. Kahtabe'yi Ermeniye'ye gönderdiğinde ortalıkta kimse kalmamıştı. Daha sonra 153'de de (770) Ermeniye'ye Bekkâr b. Müslim el-Ukaylî bölge komutanı olarak atanmış ve onun faaliyetleri neticesinde şehir yaşantısı normale dönmüştü.[103]

Fakat kaynaklarda bu saldırılar sırasında esir edilen müslüman ve zimmî hristiyanların akıbetleri hakkında hiçbir bilgi yoktur ve bu olaylara bağlı olarak bir esir mübadelesinin yapıldığı tespit edilememiştir.

Yaklaşık otuz yıl aradan sonra 183 (799) yılında Hazarlar yeniden Abbâsî topraklarına saldırdılar. Öncekilerden bir hayli ciddi olan bu baskın sırasında on binlerce insan esir alınarak götürülmüştü. Bunların büyük bir bölümünü hristiyanlar oluşturmaktaydı. Halife Hârûnürreşîd baskınların durdurulması için Ermeniye'ye Yezîd b. Mezîd'i gönderdi.[104]

Kaynaklarda yine esir mübadelesinin yapıldığına dair veya zimmîlerin serbest bırakıldığına dair bir kayda rastlanılmamaktadır. O dönemin genel bir karakteri olan devamlı harb hali buna imkân tanımamış olmalıdır. Ayrıca, bu dönem fakihlerinden Ebû Hanîfe'ye göre harb ehliyle gerçekleştirilen savaşlarda esir olarak alınan kişiler öldürülmeli ve onların eline geçen müslüman esirler karşılığında para

---

103 Taberî, *Târîh*, VIII, 7. 27. 43.

104 Taberî, *Târîh*, VIII, 270.

ödenmeliydi. Onlarla takas yapmak için esir tutulmamalıydı. Çünkü onlar geri aldıkları esirler ile bize tekrar saldırıyorlardı.[105] Dönemin önde gelen hukukçusu Ebû Hanîfe'nin bu fikirlerinin esir mübadelelerine dair kaynaklarda dikkatleri çeken bilgi kısırlığına ne derece tesir ettiğini farz edebilmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte eğer bu yaklaşım devlet yöneticileri tarafından benimsenmiş ise karşı tarafın pek memnun olmayacağı bir durum söz konusu idi. Bundan dolayı da esir mübadelesine pek rastlanılmaması oldukça tabii karşılanılmalıdır.

Bizanslılarla Yapılan Esir Değişimi ve Geri Alınan Hristiyanlar: Kaynaklarımızın bize sunduğu bilgiler çerçevesinde Abbâsîler döneminde baskınlar sırasında ülke topraklarından götürülen zimmîlerin esir değişimleri sırasında geri alındığına dair kayıtlar ilk olarak Vâsık dönemine rastlar.[106] Burada Vâsık dönemindeki bu uygulama incelenmeye çalışılacaktır.

Babası Mu'tasım'ın ölümünden sonra halife olan Vâsık-billah iş başına geçtiğinde Suriye ve Yemâme bölgelerinde önemli isyanlarla karşılaştı. Bu isyanlar bastırıldı. Bu arada Anadolu içlerinde Amorion fethedildi. Bizans yönetiminde üç yaşında tahta geçmiş olan Michael ve annesi Theodora bulunuyordu. Vâsık'ın halifeliği sırasında 230 (844) yılında Bizanslılar, esir mübadelesi teklifiyle Abbâsî sarayına geldiler. Bizans elçisinin esir mübadelesi teklifi yukarıda zikredilen isyanların ve bazı fetihlerin getirdiği ağır yükten dolayı olsa gerektir ki, Vâsık tarafından kabul edildi.[107]

Bizans elçisinin Vâsık ile yürüttüğü görüşmeler hakkında İslâm tarihi kaynaklarında göremediğimiz detaylar, hristiyan tarihçi Bar

---

105 Serahsî, *el-Mebsût*, X, 140.

106 Taberî tarafından verilen bilgilere göre, h. 195 senesinden beri esir değişimi yapılmamış idi. Yapılan bu esir değişiminde gayrimüslimlerle ilgili kayıtlara rastlamaz. Bk. Taberî, *Târîh*, IX, 142.

107 Taberî, *Târîh*, IX, 116-118, 123, 129-131, 141, 146-149.

Hebraeus tarafından verilir.[108] Onun aktardığı bilgilere göre, Vâsık, elçiyi sevinerek karşılamış ve babası Mu'tasım gibi "Biz Araplarla hristiyanları denk tutup mübadele etmeyiz" tarzında sözler söylememiştir. Vâsık bire bir mübadeleyi teklif edince Bizans elçisi Vâsık'ın bire bir takasını beğenmeyerek şöyle söyler:

"Elimizdeki bütün Arap esirleri, bizim muharebelerde ele geçirdiğimiz askerlerdir. Sizin tarafınızdaki hristiyan esirlerin çoğu ise, sizin (Anadolu) köylerinde ele geçirdiğiniz askerler ile yaşlı adamlar, yaşlı kadınlar, küçük erkekler ve kızlardır. O halde bir adama karşılık bir adam verilmesini nasıl kabul edebiliriz?"

Tarihçi tarafından verilen bilgilere göre, günlerce süren uzun tartışmalardan sonra bire bir esası kabul edildi.[109] Bu görüşmelere bağlı olarak 231 (844) tarihinde, Tarsus ve Selûkiyye arasında yer alan Lâmis (Göksu-Silavkia) nehri üzerinde Bizanslılarla müslümanlar arasında esir değişimi yapıldı.[110]

Müslümanların elinde, Bizanslıların elinde bulunan esirlere nazaran daha az kişi bulunduğu için halife sayıyı tamamlayabilmek maksadıyla Bağdad ve Rakka çevresinden pek çok Rum esir satın almak zorunda kaldı.[111] Hatta Taberî'nin verdiği ilginç bir kayda göre halife, Bizanslıların elinde bulunan esirlere karşılık sayıyı dolduramadığı için sarayındaki Rum ve diğer milletlerden oluşan haremindeki cariyeleri de vermiştir. Aynı ifadeler, Bar Habraeus tarafından da nakledilir.[112]

---

108 Taberî'ye ait 10 nolu dipnottaki referanslara ilave olarak Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 522-523, 528-529.

109 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 230.

110 Taberî, *Târîh*, IX, 142.

111 Taberî, *Târîh*, IX, 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24.

112 Taberî, *Târîh*, IX, 132, 142; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231. İbnü'l-Esîr bu bilgileri kitabına almamıştır.

Takas edilen esir sayısı Taberî tarafından, 4362,[113] 4460,[114] 4600[115] şeklinde üç ayrı rakam olarak sunulur. Taberî'nin özellikle son iki kaydında gayrimüslimlerle ilgili hususlara da temas edilmiştir.

Taberî'nin, Râmiye gazasında esir edilen ve otuz sene Bizanslıların elinde esir kalan Muhammed b. Abdullah et-Tarsûsî'den naklettiği bilgilere göre takas edilen esir sayısı 4460 kişiydi ve bunların 800'ünü kadın ve çocuklar, 100 veya daha fazlasını ise zimmîler oluşturuyordu.[116] Taberî, diğer rivayetinde esir sayısının 4600 kişi olduğunu, bunlardan 680 kişinin çocuk ve kadın, 500'den az kişinin de gayrimüslim olduğunu belirtir.

Bu iki rivayetteki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda en az 100 veya 500'den az bir sayıdaki gayrimüslim grubun, Bizanslıların elinden alındığı sonucuna varmak gerekecektir. Bizans ordularının akınları sırasında esir durumuna düşmüş olan bu insanların esir değişimi esnasında geri alınması sıradan bir hâdise gibi gözükebilir ise de, bu insanların arasında gayrimüslimlerin de bulunması ilk etapta "Müslümanlar için geçerli olanlar onlar için de geçerlidir" anlayışının

---

113 Taberî, *Târîh*, IX, 132. Bar Hebraeus bu rakamı tercih etmiş ve bu şekilde rivayet etmiştir. Tritton, Taberî ve Bar Hebraeus tarafından sunulan rivayetleri karşılaştırırken Taberî tarafından verilen farklı rivayetleri yanlış anlamış ve aynı dönemde Taberî'nin iki esir değişiminden bahsettiğini düşünür ve kısa bir zamanda böylesine büyük bir grubun -yaklaşık 9.000 kişinin- esir mübadelesi için orada bulunmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla Bar Hebraeus'un sadece bir kaydı nakletmekle daha isabet kaydettiğini belirtir. Hâlbuki Taberî tarafından farklı rivayetler sıralanmıştır. Karşılaştırınız: Tritton, "Bar Hebraeus", s. 58-59; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231, *Târîhu'z-Zemân*, s. 36.

114 Taberî, *Târîh*, IX, 143. Bu rivayeti İbnü'l-Esîr ravisinin savaş esirleri arasında yer alması sebebiyle tercih etmiş ve nakletmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24.

115 Taberî, *Târîh*, IX, 143. Taberî bir başka rivayetinde esir değişimi yapılmadan önce Bizanslılar tarafından gönderilen elçi tarafından esir sayısının 3000 erkek, 500 kadın olarak bildirildiğini söylüyorsa da esir mübadelesi gerçekleşinceye kadar yapılan küçük baskınlarla bu sayının artmış olması mümkündür.

116 İbnü'l-Esîr bu rivayetinde gayrimüslim sayısını 100 olarak sınırlandırmıştır. Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24.

esas alındığını düşündürmektedir. Bu bakımdan da halife Vâsık, incelediğimiz dönemde dikkatleri en fazla çeken halifedir. Hele hele esir mübadelesinin yapıldığı esnada ortaya çıkan şu iki husus göz önüne getirilirse, Vâsık'ın gayrimüslimlere gösterdiği yakınlık ve himaye bir hayli etkileyici olarak görülecektir.

Bunlardan birisi, esir mübadelesi sırasında pek çok müslümanın özel bir imtihana tâbi kılınarak istenilen cevapları veremedikleri için bu imkândan istifade edemeyişleridir. Bilindiği üzere bu dönemde Halku Kur'ân meselesi tekrar canlandırılmış, herkes yeniden sorguya çekilmeye başlamıştı. Oldukça çarpıcıdır ki, Vâsık'ın emriyle düşmanların elinden geri alınacak olan esirler önce Halku Kur'ân meselesi ile imtihan edilmişler, istenilen cevabı veren esirler kabul edilerek, kendilerine atıye verilmiş, bu cevabı veremeyenler ise Bizanslıların elinde bırakılmışlardır.[117]

İkinci bir husus ise, müslümanların elinde bulunan esirlerin Bizanslıların elinde bulunan müslüman esirlere eşit sayıda olmayışı sebebiyle, hazineden bir hayli para harcanarak çevreden pek çok Rum (hristiyan) satın alınmış olmasıdır. Taberî'nin rivayetini fazla abartılı bulmuyorsak buna, Vâsık'ın haremindeki Bizanslı kızların verilmesini de ilave edebiliriz. Kaynaklarda Bizanslıları İslâm topraklarında yaşayan dindaşlarını almaya zorunlu kılan bir sebebe rastlanmamaktadır. Burada mezhep farkının önemli bir etken olduğu akla gelmektedir. Burada etkili olduğu düşünülebilecek bir unsurun Abbasî yönetiminde gözlenmesi ilgi çekicidir. Zira Bizanslıların elinde bulunan birçok Müslüman esir sırf bir mezhep görüşünden dolayı Bizanslıların elinde bırakılmıştır. Böylesine zorlanılan bir ortamda, takas edilerek İslâm ülkesine getirilen esirler arasında gayrimüslimlerin de yer alışı, Vâsıkbillah idaresinin hristiyan tebaaya farklı bir bakış açısına sahip olduğunu düşündürmektedir. Burada, geriye alınanların gayrimüslim,

---

117 Taberî, *Târîh*, IX, 142; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24; İbn Tağriberdî, II, 259.

iade edilenlerin de gayrimüslim olduğu göz önünde bulundurularak bu davranışın bir anlamı olmadığı düşünülebilir. Hâlbuki Bizanslılara iade edilmek üzere toparlanan kişilerin köle ve cariye statüsünde oldukları hususuna dikkat edilirse bu düşüncenin yersiz olduğu anlaşılacaktır.

Vâsık'tan sonraki dönemlerde tarihçilerin kayıtlarında bu detaylara sahip başka bir rivayete rastlayamadık. Burada sadece harb ehli olarak adlandırılan düşmanların baskınlarına ve saldırılar sırasında gayrimüslimlerden esir olarak götürülen örneklere temas ederek bu kısmı kapatmak istiyoruz.

Mütevekkil'in hilafeti zamanında 238 (852) senesinde Bizanslılar Dimyat'a saldırarak kenti ele geçirdiler. Müslümanların pek çoğunu öldürdüler. Kadın, çocuk ve zimmîlerden pek çok insanı esir aldılar. Taberî detay vererek kadın esir sayısının altı yüz kişiden oluştuğunu bunların yüz yirmi beşinin müslüman diğerlerinin zimmî olduğunu belirtir. Bizanslılar Dimyat camii yanında, Taberî'nin kayıtlarına göre Dimyat'taki kiliseleri de yaktılar. Mısır valisi Anbese b. İshâk, bu saldırıların ardından ordu sevk etmiş ise de onları ele geçirememişti. Bizanslılar Dimyat baskını sonrasında Tinnîs'e gitmişler ve Üştûm'da konuşlanmışlardı. Anbese gücünün yetersiz olduğunu göz önünde bulundurarak onları takip etmedi. Bu yaklaşım müslümanları bir hayli rencide etmişti. Yahyâ b. el-Fudayl isimli şair halkın duygularını mısralarında dile getirerek halifeyi savaşa davet etti. Rivayetlerden bu dönemde müslümanların Bizanslıları denizde takip edecek güçlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Mütevekkil, her ne kadar onların ardından bir ordu gönderemedi ise de, Dimyat kalesinin yapılmasını emretti. 614 (1217) yılına kadar bölgede Bizans saldırısı görülmedi.[118]

Tarihçi Mes'ûdî tarafından verilen bir bilginin biraz önceki olayla bir ilgisinin bulunup bulunmadığı netlik kazanmamaktaysa da bura-

---

118 Taberî, *Târîh*, IX, 194; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 473.

da ona da temas etmek istiyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, Bizanslılarla-Abbâsîler arasındaki esir değişimlerinden birisi, halife Mütevekkil döneminde 241 (855) (diğer bir nüshaya göre 246/860) senesinde yapılmıştır. Bizans kralı Mihâel idi. Esir değişimi yine Lâmis'te yapılmıştı. Esir değişimi sırasında kurtarılan müslümanların sayısı iki bin iki yüz erkek, bir başka rivayet göre iki bin yüz erkek ve yüz kadın bulunuyordu. Bizanslıların yanında yüzü aşkın da zimmî hristiyan bulunuyordu. Mes'ûdî bu zimmîlere karşılık Ulûc (İslâm topraklarında yaşayan kâfir) verildiğini, zira hristiyanlara karşılık esir değişimi yapılmadığını belirtir. Yukarıda hristiyanların geri iadesi ile ilgili olarak zikrettiğimiz bilgiler hatırlanacak olursa Mes'ûdî'nin bu cümlelerini kendi görüşü olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.[119]

Taberî tarafından verilen bilgilere göre 288 (900) yılında Arap ordusu kumandanlarından Muhammed, Anadolu topraklarına akınlar düzenledi. Bazı köyleri yağma etti. Bunun üzerine Bizanslılar kara ve denizden hareket ederek Keysûm'a (Kişhum) geldiler. On beş binden fazla esir aldılar. Bu esirler arasında hristiyanlar da vardı.[120] Aynı bilgiler Ya'kûbî hristiyan yazar Bar Hebraeus'ta da görülür. Yazar, Bizanslıların, buradaki hristiyanları, Arapların gelip onları öldürmelerine mani olmak için götürdüklerini aktarırken pek fazla memnun görünmemektedir.[121]

---

119 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 191.

120 Taberî, *Târîh*, X, 85.

121 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac, Tarihi*, I, 246.

İSLÂMLAŞMA SÜRECİ VEYA İSLÂMLAŞTIRMA POLİTİKASI

Kur'ân'ı Kerîm'in temel prensiplerinden birisi, insanların din ve vicdan hürriyetine sahip oldukları hususudur. "Dinde zorlama yoktur" âyet-i kerîmesi ve nüzul sebebi ile ilgili olarak anlatılan rivayetler, insanlara İslâm dinini zorla kabul ettirmemizi nehyeder mahiyettedir.[122]

Bu bakımdan İslâm'ın ilk dönemlerinde hiçbir zaman İslâm'ı zorla kabul ettirme durumu söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte zaman içinde İslâmiyet'i daha yakından tanıyan gayrimüslimlerin bir kısmının İslâmiyet'i benimsedikleri görüldü. Biz buna İslâmlaşma süreci adını veriyoruz. Bu gerçekleşirken Hristiyanlığın yayılma tarihinde olduğu gibi sistemli bir misyonerlik faaliyeti görülmez. İslâm tebliğinin temel özelliği insanların gerçeklerle yüz yüze bırakılmaları idi. Bu gerçeğe rağmen bazı batılı yazarlar zaman içinde gayrimüslimlerin İslâmiyet'i tercih etmiş olmalarını sistemli bir İslâmlaştırma olarak görmüşler ve hristiyanların müslümanlar arasında asimile olduklarını, kendi kimliklerini kaybettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bunda temel faktörlerden birisi olarak da hep vergileri konu edinmişlerdir. Meselâ John Joseph "Pek çok hristiyan İslâm'a geçmeyi daha avantajlı buldu. Bu çoğu zaman ağır vergilerden zaman zaman da ortaya çıkan baskılardan idi. II. Ömer ve Mütevekkil dönemleri buna örnek olarak sunulabilir" demektedir.[123]

---

122 Kur'ân-ı Kerîm, Mâide 5/48. Ayrıca Bk. Yûnus 10/99, Nahl 16/25; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 69-70.

123 Joseph, s. 28.

Tarihi hâdiselerin zaman zaman sosyolojik tahlillerini de yapan Batılı araştırmacılardan Anawati, özellikle Suriye ve Mısır'ın İslâmlaşmasında önem arz etmiş olan unsurları şu şekilde sıralar:

a- İslâmiyet'e geçmek bazı sosyal avantajları içeriyordu. Başta cizye vergisinden muaf tutuluyordu. Özellikle Ömer b. Abdülazîz'in uygulaması iyi bir teşvik -gönül çelme- adımıydı.[124]

b- Bölgede bulunan ehl-i kitâp kadınlarıyla müslüman erkeklerin evliliği de İslâmlaşmayı hızlandırmıştır. İslâmiyet onları kendi tarafına çekebilmek için kadınlara din hürriyeti veriyordu. Fakat çocuk otomatik olarak müslüman oluyordu.

c- İslâmiyet'in saf akidesi de İslâmlaşmayı hızlandırmıştı. Zira onda Hristiyanlıktaki karışık inanç akideleri bulunmuyordu.

d- Müslümanların tek düze sade yaşantıları, birbirlerine yardımları, samimiyetleri, Allah'a olan samimî bağlılıkları vb. önemli mesajların tesiri de önemli bir etkendi.[125]

Bu açıklamaları sunan Anawati, Suriye ve Mısır'ın İslâm dünyasıyla entegrasyonu sonucunda hristiyanların Hristiyan Avrupa ile bağlarının kesildiğini, dolayısıyla da zaman içinde Batı Kilisesi'nden

---

124 Hristiyan tarihçilerden Theophanes, Ömer b. Abdülazîz'in hristiyanları din değiştirmeye zorladığını söylerken, muhtemelen bu yoğunluğu vurgulamak istemektedir. O, din değiştirenleri vergiden muaf tuttuğunu belirtir. Din değiştirmeyenleri öldürdüğünü söylerken büyük bir tarihi yanılgı içine düşer. Bk. Theophanes, s. 91.

125 Anawati, "Factors and Effects", s. 27-29. Anawati ayrıca bu insanların Araplaştırıldığını da iddia eder. Böyle bir ayırımı yapmanın mümkün olamayacağını belirtmek istiyoruz. Aslında yazar Araplaşmayı sağlayan maddeleri sıralarken başa İslâmlaştırmayı koyar. Ayrıca, müslümanlar tarafından kurulan şehirler, ariyet olarak yükümlü kılınan ve toplumların kaynaşmasını sağlayan ziyafet ve bu bölgelere hicretlerin her biri İslâmlaştırmadan ayrı sayılabilecek unsurlar değildir. Krş. "Factors and Effects", s. 31-33. Yukarıda c ve d maddelerinde vurgulanan fikirler hakkında geniş bilgi için Bk. Ebü'l-Fazl İzzetî, *İslâmın Yayılış Tarihine Giriş* (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 65-107, 149-178, 193-202.

koptuklarını ve batıdaki entelektüel gelişmelerden habersiz kaldıklarını da ileri sürmektedir.[126]

Anawati, İslâmiyet'in bu başarısından sonra nasıl olup da bir duraksamaya girdiği sorusunu sorarken oldukça haklıdır. Fakat verdiği cevap gerçekten uzak bir bakış açısına dayanır. O, duraksamanın temel sebebi zimmî statüsünde yatmaktadır, derken İslâmiyet'in teklif ettiği zimmî statüsü ile zaman içinde idarecilerin uygulamalarından kaynaklanan problemleri birbirinden tefrik etmediği dikkatleri çeker.[127]

İşin aslına bakılacak olursa yerel halkların kitleler halinde İslâm'a yönelmeleri pek çok kimsede hayret uyandırmış, dolayısıyla da bu olgunun ancak sosyal baskı ve ekonomik çıkarların içgüdüsüyle olabileceği ileri sürülmüştür. Kuşkusuz bu etkenlerin katkısı olmuştur, fakat bu etkenler olayları tek başına açıklayabilecek güçte değildir. Aslında konu çok daha karmaşıktır ve maddî çıkarın bir neden oluşu pek saptanamamaktadır. Bu fikirlerin sahibi Cahen, önemli bir noktaya daha temas eder ve fethedilen ülke insanlarının fetheden tabakaya karışarak onları yavaş yavaş güçten düşürmek istediğini belirtir. Onun tespitlerine göre bu istek Cermen boylarının istilasına uğrayan Hristiyan Batı Avrupa ülkelerinde görülmüştür. Ancak onlar hiçbir zaman fethedenlerin dinine girmek gibi bir yola sapmamıştır. O halde İslâm'ın kendi özellikleri bu halk kitlelerinin İslâm'ı kabul etmeleri için önem arz etmiş olmalıdır ki, onların sahip olduğu basit ve derli toplu inançlar bütünü olağanüstü çekici gelmiştir. Öte yandan müslüman olmak, hukuki bir çerçeveye girmek, yaşama katılmak demekti.[128] Bu da insanların İslâmiyet'i daha gerçekçi bir şekilde tanımalarını sağlamıştır.

---

126 Anawati, "Factors and Effects", s. 38.

127 Anawati, "Factors and Effects", s. 30.

128 Cahen, s. 43-44.

İslâm hâkimiyetinde bulunan hristiyanların İslâmlaşmasıyla ilgili olarak sunduğumuz bu bakış açılarından sonra bölgenin İslâmlaşma süreci hakkındaki tespitlerimizi aktarmak istiyoruz. Aslında İlk fetihler sonrasında müslüman olanların sayısı azımsanamayacak kadar fazladır. Ancak yukarıda Anawati'nin de işaret ettiği üzere bu başarı zamanla azalmıştır. Bunda Emevî idaresinin yaklaşımları önem arz etmiştir. Zira Emevîler döneminde İslâmî prensiplerin tatbikinden ziyade devlet hazinesinin doldurulması esas alınmıştı. Onlar müslüman olan pek çok kişi için "Vergi müslümanın can damarıdır. Onlar vergiden kaçmak için müslüman oldular" düşüncesine sahip olmuşlardır. Bu yüzden de müslüman oldukları halde zimmîlerden vergi alınmaya devam edilmiştir. İslâm dışı olan bu tatbikat yerel halkın İslâm'a geçişini engellemişti. İlerleyen yıllarda Ömer b. Abdülazîz'in bu uygulamaya son vermesi bölgelerde İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştı.[129]

İslâm'a geçtikten sonra sosyal hayatta pek önemli mevkilerde bulunmuş olan hristiyanlar vardı. Muhammed b. Ali'nin dâî olarak gönderdiği kişiler arasında önceleri bir hristiyan olup İslâm'a geçmiş olan Hidâş b. Yezîd (Ammâr b. Yezdâd) burada hatırlanabilir. Hristiyanların ileri gelenlerinden Hasan b. İsa b. Mâsercis müslüman olduktan sonra hadis ilmiyle meşgul olmuş ve Ahmed b. Hanbel kendisinden rivayette bulunmuştur. İbn Tağriberdî tarafından vefat tarihi 365 (975) olarak verilen Hüseyin b. Mahled b. Ahmed b. Mâsercis de Abdullah b. Mübârek sayesinde müslüman olmuş ve ünlü İslâm âlimi Zührî'nin hadislerini toplamada gösterdiği gayret ile iştihar etmişti.[130]

---

129 Ebû Yûsuf, s. 131; Taberî, *Târîh*, VI, 558-560. 110 yılında Horasan valisi Eşres'in Semerkand ve Mâveraünnehir zimmîleri için böyle bir uygulaması, cizyelerin düşmesine sebep oldu. Bunun üzerine müslüman olmalarına rağmen kendilerinden cizye isteyince büyük bir isyan patlak verdi. Eşres görevden alındı, yeni vali Cüneyd durumu zor kontrol altına alabildi (Hicrî 111, 116). Bk. Taberî, *Târîh*, VII, 54-89.

130 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III, 116-117; İbn Tağriberdî, IV, 111; Zehebî, XII, 28.

Bu meyanda devlet kademelerinde görev alabilmek için müslüman olmak zorunda kalanlar da oluyordu. Her ne kadar Abbâsîler döneminde de devlet kademelerinde hristiyanların çalışmalarına olumlu bakılmışsa da bazı dönemlerde müslümanlardan gelen baskılar sebebiyle halifelerin bu kişilerin müslüman olmalarını şart koştukları veya topluma bu şekilde açıkladıkları anlaşılıyor. Bunlardan büyük bir kısmının samimi olduğu düşünülebilir. Meselâ müslümanlığını izhar ettikten sonra vezirliğe getirilen Saîd b. Mahled, sık sık namaz kılardı. Şair Ebü'l-Aynâ kendisini defalarca ziyaret ettiği halde bir türlü görüşmek nasip olmamış, kendisine her seferinde namaz kılıyor, denilmişti. O da "Haklı ne yapsın! Her yeni olanda bir lezzet vardır", deyip çekip gitmişti.[131]

Bazen çıkarılan zorlayıcı emirnameler dolayısıyla müslüman olanlar da bulunuyordu. Bu kişiler genelde toplum nazarına hristiyan kimliği ile çıkmak istemeyen ve devlet makamlarında görev almak isteyen kişilerdi. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere göre 448 (1056) yılında çıkarılan emirnameye bağlı olarak pek çok kişi müslüman olmuştu. Bunlardan ikisi de halifenin inşa kâtibi Ebû Sa'd b. Mûsalâyâ ile yeğeni Ebû Nasr Hibetullah idi.[132] Bunun yanı sıra özellikle Mısır'da Hâkim'in aldığı kararlar sonucunda, pek çok kişi müslüman olmuştu. Ama bu zorlayıcı kararların hafiflediği 411 (1020) senesinde müslümanlığa geçmiş olan halkın büyük bir kısmı tekrar hristiyanlığa geri dönmüştür.[133] Biraz önce zaman zaman devlet kademelerinde görev almak üzere İslâm'a geçtiklerini söyleyenlerin bulunduğunu ifade etmiştik. Burada şu noktaya da temas etmek gerekir ki özellikle seçkin kimseler arasında gerçekleşen samimi ihtidalar hristiyan cemaat içersinde bir hayli tedirginlik yaratıyordu. Bunlar arasında bazen üst dü-

---

131 Yâkût, *Mu'cemül-Üdebâ*, XVIII, 293.

132 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 186. Ayrıca Bk. İbn Tağriberdî, V, 132.

133 İbn Tağriberdî, IV, 183; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 279-280; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 287.

zey din görevlileri bile bulunuyordu. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Nastûrîlerin Dakûka Matrânı, İslâmiyet'e geçtiğini açıklayınca hristiyanlar arasında büyük bir şok yaşanmıştı.[134]

İhtidalara İslâm âlimlerinin bakışına da bir nebze değinmek yerinde olacaktır. İmâm Muhammed, Irak'taki gayrimüslimlerin Allah'ın birliğini ve Muhammed'in elçiliğini kabul ettiklerini, fakat Hz. Muhammed'i Arapların peygamberi olarak görüp kendilerine gönderilmediğini düşündüklerini ifade etmektedir. Bu yüzden, onlardan birisi 'La ilahe illallah, Muhammedün Resûlüllah' dese bile dininden çıktığını, veya İslâm'a girdiğini söyleyinceye kadar müslüman olduğuna hükmedilmeyeceği görüşündedir. Meselâ, müslüman oldum dese, müslüman olduğuna hükmedilmeyeceğini, zira onların bu sözlerle gerçekten müslüman olduklarını kasdetmediklerini belirtir. O düşüncelerini "Zira müslüman hakka boyun eğendir. Hâlbuki onlar hakkı temsil ettiklerini düşünüyorlar. Bu bakımdan sadece İslâm olduğunu söylemesi kâfi değildir. Dininden çıktığını da söylemelidir. Bir başka açıdan dininden çıktığını söylese de İslâm'a girdiğini söylemese İslâm olduğuna hükmedilmez. Zira bir başka dine geçmiş olması ihtimal dâhilindedir" diyerek görüşlerini ifadelendirmektedir.

İmâm Muhammed'in toplumda gördüğü problemlerden dolayı ulaştığı bu sonucun doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde fikir ileri sürecek değiliz. Ama Serahsî, bazı hocalarının böyle düşünmediğini, İslâm'a girdim diyen bir insanın, üzerinde bulunduğu dinden teberrî etmese bile İslâm çizgisinde görüleceğini ifade ettiklerini kaydeder. Bununla birlikte İmâm Muhammed'in görüşlerini teyit etmesi bakımından burada Hz. Muhammed'in Medine'de bulunan hristiyan Ebü'l-Hâris ile münakaşası hatırlanabilir. Hz. Muhammed'in İslâm ol tekliflerine İslâm oldum -teslim oldum manasında- diyerek onu oya-

134 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 248.

lamaya çalışmış ve sonunda ben senden önce teslim oldum, diyerek hristiyanlığını açığa vurmuştu.[135]

Toplumdaki bakış açılarını daha iyi ortaya koyması bakımından Cehm b. Safvân'ın düşüncelerine de yer vermek uygun olacaktır. O kalbinde iman olan fakat kendisini hristiyan olarak niteleyen bir insanın Allah tarafından mümin olarak muamele göreceğini, ahirette bağışlanacağını ve cennete gireceğini söylüyordu. Bu, Haricilerin ve diğer bazı grupların uç fikirlerine bir tepki idi ve bu yüzden de müslümanlar tarafından kabul görmemiş ve sahibini de töhmet altında bırakmıştır. Öte yandan Mutezile âlimlerinden Sümâme b. Eşres (213/828) gayrimüslimlerin imanları olmadığı için ahret günü toprak olacaklarını düşünüyordu.[136]

Bu bilgilerden sonra şunu ifade edebiliriz. Hristiyanlığın ve diğer dinlerin yaşadığı bölgelerde İslâmlaşma süreci müslüman fatihlerin şehirleri ele geçirmeleriyle başlamıştır. Bu kentlerde zorluklarıyla ve kolaylıklarıyla bir hayat birlikte paylaşılmıştır.

Beraberce yaşanılan bir toplumsal hayatın tabii etkileşim sürecinde yerel halktan bazı kişiler kısa sürede İslâmiyet'i benimsemişlerdir. Bunda ilk dönem müslümanlarının samimi gayretleri önem arz etmiştir. İslâm toplumundaki çalkantılar ve ardından Emevî idaresinin iş başına geçmesi ve bazı yanlış tutumların sergilenmesi sebebiyle bölgede İslâmlaşma süreci yavaşlamıştır. Bu durum Ömer b. Abdülazîz'in İslâm dininin temel yaklaşımlarını sergilemesiyle ortadan kalkmıştır. Halkın büyük bir kısmı kendi isteği ile İslâm'a geçmiştir. İncelediğimiz dönem içinde İslâm idaresi altında yaşayan yerel halka İslâm'a girmeleri için hiç bir baskı uygulanmamıştır. Hristiyan Arap kabilelerinden bazılarına uygulanan baskılar ise tamamıyla siyasî otoritenin aldığı kararlar ve Arapçılık fikirleriyle açıklanabilir.

---

135 Abdürrezzâk, 19220; Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 151-152.

136 Şehristânî, I, 71; C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York 1988, s. 47.

Müslüman olmaları için baskı uygulanmadığının en büyük delili, bugün bile bölgede hristiyan unsurun varlığını sürdürüyor olmasıdır. Biz şimdi tarihçilerin kayıtlarına bağlı kalarak incelediğimiz dönem ve sonrasında bölgedeki hristiyan varlığına dikkat çekmek istiyoruz. Sunacağımız bu bilgiler sonuçta bölgede bir İslâmlaştırma politikasının mevcut olmadığını ve sadece İslâmlaşma sürecinden bahsedebileceğini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

Onuncu yüzyıl coğrafyacılarından İstahrî, Kıbrıs'ın tamamını hristiyan olarak gösterir. Cezîre kentleri arasında yer alan Nusaybin'i de şehir merkezinde ve çevresinde yer alan mabetlerin çokluğu ile tanımlar. Aynı şekilde Urfa'yı da çoğunluğu hristiyan olan bir kent olarak tanımlar. Bu kent üç yüzden daha fazla mabet ve pek çok rahibiyle İstahrî'nin kayıtlarında dikkatleri çeker.[137] Onun kayıtlarına göre Dicle'nin batı yakasında yer alan Tikrît çoğunluğu hristiyan olan bir kenttir.[138] İbnü'l-Fakih ise onuncu yüzyıl başlarında Irak'ın kuzey kısmını ismen müslüman, karakter olarak hristiyan diye vasfeder.[139]

Bu arada Bizanslıların eline geçen kentlerde hristiyanlığın güç kazandığı hatırlanmalıdır. Özellikle beşinci hicrî asrın ikinci yarısından sonra bazı kentler İslâm hâkimiyetinden çıkmıştı. Bu kentlerde Hristiyanlığın yoğun tesiri görülmeye başlamıştı. İbn Butlân, tarihçi Sâbiye gönderdiği mektupta (yaklaşık 440/1048) Halep'te bir mescit ile iki kilisenin mevcudiyetinden bahseder. Bizans kentlerinden Immü diyerek tanımladığı eski bir İslâm kentinde artık kiliseler yaygındır. Ezanı gizli olarak okunan küçük bir cami vardır. Şarap kırbaları, eğlenceler ve sokaklardaki domuz tekneleri şehrin belki de görünen en genel panoraması haline gelmiştir.[140]

---

137 İstahrî, s. 70, 73, 76.

138 İstahrî, s. 77. Ayrıca Bk. İbn Havkal, s. 228.

139 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 553.

140 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 283, IV, 157.

Ermenistan'daki Lân bölgesi de hristiyanların yoğun olarak yaşadıkları bir yerdi. Abbâsîler döneminin büyük bir kısmında hristiyan olarak yaşamış olan bölgedeki hristiyanların ekseriyeti ancak 320 (932) yılında İslâm'a geçmişler ve hristiyan din adamlarını kovmuşlardı. Coğrafyacılardan Yâkût kendi döneminde bu kişileri yine hristiyan olarak gözlemiştir. Onun yaşadığı günlerde bölgede az sayıda müslüman bulunmaktaydı.[141]

Yine Yâkût el-Hamevî'nin on üçüncü yüzyıl coğrafyasına dair verdiği bilgilere göre Musul yakınlarındaki Cüdâl kasabasında, Dicle'nin doğusunda yer alan bir diğer Musul kasabası Tell Uskûf ve Bâhudeydâ da, Diyaru Bekr'e sınır olan Ermeniye topraklarında yerini alan Cûr Dağı'nda, Haleb'in güneyinde Tell Bâşir'de hristiyanlar meskûndu. Cezîre köylerinden Harzem nüfusunun çoğu yine hristiyan Ermeniler idi. Mısır'da Asyut kentinin çoğunluğu yine hristiyan idi ve bu şehirde onun döneminde yetmiş beş kilise bulunuyordu.[142]

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Kıptîlerin kitlesel İslâmlaşmalarına rağmen, Mısır'ın hatırı sayılır bir nüfusu on dördüncü yüzyıla kadar hristiyan kalmıştır. Mısırlıların bu kitlesel İslâmlaşmaları zaman zaman Arap kabilelerinin bu topraklarda iskânıyla ilintili olmalıdır. Abbâsîlerin kuruluş günlerinde otuz bine yakın Arab'ın, Büleybis ile Kalzum arasına yerleşmeleri küçük bir örnek olarak burada zikredilebilir.[143]

---

141 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 245-246.

142 Yakût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 193, 316, II, 39, 40, 102, 112, 240.

143 Doris Behrens, s. 118; Frend, s. 263. Meinardus'un Amr b. el-Âs'ın fetihleriyle birlikte Kıptî nüfusunun zaman içinde, hem Arabistan'dan gelen göçmenler hem de yerel halkın İslâmlaşması sonucu azınlık durumuna düştüğü şeklindeki fikrine katılmak mümkün görünmemektedir. Meinardus, s. 425; Frend de aynı şekilde, ilk fetihler sonrasında yaklaşık altı milyon Kıptî ile iki yüz bin Melkî hristiyanın varlığından bahseder. On dokuzuncu yüzyılda hristiyan nüfusun ancak yüz binden biraz fazla olduğunu ileri sürerler. Bu bilgilere itimat edebilmek mümkün değildir. Bk. Frend, s. 260.

Yukarıda İslâm hâkimiyetindeki halklara İslâm'a geçmeleri için bir baskı uygulanmadığını ifade etmiş, sadece bazı hristiyan Arap kabilelerinin bunun dışında tutulduğunu, bunun da İslâm'la değil, siyasi otoritenin kararlarıyla veya Arapçılık fikriyle bağlantılı olabileceğini dile getirmiştik. Şimdi bu kabilelerle ilgili bazı bilgilere yer vermek istiyoruz.

Arap kabilelerinden Kınnesrîn çevresinde yaşayan Tenûh hristiyanlarının bir kısmı, fetih sırasında, bir kısmı da Halife Mehdî zamanında İslâmiyet'e geçmişti. Tay kabilesine mensup hristiyanların büyük bir kısmı da yine zamanla İslâmiyet'i seçmişlerdi. Haleb çevresinde bulunan Tenûh ve diğer hristiyan kabilelerinin bir kısmı da, zamanla İslâm'ı kabul ettiler. Ancak çoğu hristiyan olarak kaldı.[144]

Tağlip kabilesi de hristiyanlığını uzun süre koruyan kabilelerden birisi idi. Tağlipliler Hz. Ömer zamanında müslümanlar için siyasî bir sorun teşkil etmişti. Özellikle Bizans'a iltihak etmeleri ve büyük bir askerî güce sahip olmaları sebebiyle[145] cizye vermeyi zül saydıkları için iki kat zekât formülü bulunmuş ve İslâm topraklarında kalmaları sağlanmıştı. İslâm hukukçuları arasında iki kat zekât adı verilen bu verginin cizye yerine alındığı ve sarf yerlerinin haraç mallarının aynısı olduğu hususunda genel kabul vardır.[146] Fakat bazı hukukçular ve tarihçiler özellikle Emevîler döneminde oluşan Arapçılık fikirlerinden dolayı bu uygulamayı farklı şekillerde yorumlamışlardır.[147]

---

144 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 197-198 (trc. 206-208).

145 Hatta Taberî'de yer alan bir rivayete göre onlardan 4.000 kişilik bir grup Bizans'a iltihak etmiş, Ömer'in Bizans kralına yazdığı ve ülkesindeki hristiyanların tamamını ülkesinden çıkaracağını ifade etmesi üzerine geri gelmişlerdir. Taberî, *Târih*, IV, 54-56 (Seyf rivayeti); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 523-525.

146 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 249-250, 252 (trc. 260-261, 263).

147 "Hz. Ömer'in Şam ve Irak topraklarına gümrük memuru olarak tayin ettiği Ziyâd b. Hudayr, Hz. Ömer'in kendisine, Tağlipli hristiyanlara katı bir tutum sergilemesini, onların ehl-i kitâp olmadıklarını, Araplardan bir kavim olduklarını, müslüman olmalarının ümid edileceğini söylediğini belirtir" şeklinde karşımıza çıkan ifadeler acaba bu fikri teyit etmek için ifade edilmiş olabilir mi? Bk. Ebû Yûsuf, s. 135.

Bu bilgiler ışığında Halife Mehdî zamanına rastlayan bir hâdiseyi ortaya koymak istiyoruz. Mehdî 163 (779) yılında oğlu Hârûnürreşîd komutasındaki bir orduyu Bizans topraklarına göndermiş ve kendisine Haleb'e (Aleppo) kadar refakat etmişti. Haleb'e kadar gelen halife bu arada çevredeki kabilelere de uğramıştı. Civarda çadırlar içinde yaşayan Tenûh (Tanuk) kabilesi mensupları onu karşılamağa çıkmışlardı. Halifeye Arap atlarına binip süslenmiş olan bu kişilerin hristiyan oldukları söylendi. Halife onlara kızarak, onları müslüman olmaya mecbur etti. Beş bin kişi müslüman oldu. Kadınlara dokunulmadı.[148]

Bar Hebraeus'un verdiği bu bilgiler, Belâzürî'nin verdiği bilgileri aydınlığa kavuşturmaktadır. Belâzürî, Kınnesrîn fethini anlatırken, şehir ahalisiyle Ebû Ubeyde tarafından Hıms anlaşmasına benzer bir anlaşma yapıldığını ve müslümanların bu şehrin topraklarını ve köylerini ele geçirdiklerini belirttikten sonra devamla şu bilgileri sunmaktadır:

Hâdıru Kınnesrin, Şam'a gelip yerleştiklerinden beri Tenûhlulardı ve buraya yerleştikleri günden beri çadırlarda yaşıyorlardı. Sonraları orada evler yaptılar. İlk İslâm kumandanlarından Ebû Ubeyde, onları İslâmiyet'e davet etti, bir kısmı müslüman oldu. Benû Sâlih b. Hulvân b. İmrân b. İlâf b. Kudâ'a kabilesi ise hristiyanlıkta kaldı.

Yine Belâzürî'nin devamla belirttiği üzere, bu yerleşik hayat yaşayanlardan bir topluluk müminlerin emiri Mehdî'nin hilafeti zamanında müslüman olmuşlar ve onların elleri üzerine, yeşil mürekkeple Kınnesrîn yazılmıştır.[149]

Her iki rivayeti değerlendirmeye, uzlaştırmaya çalıştığımızda, Kınnesrin'de yaşayan Tenûh kabilesi mensuplarından bir kısmının,

---

148 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 204; a.mlf., *Târîhu'z-Zamân*, s. 12.

149 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 197 (trc. 206). Ayrıca Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 206.

ilk fetih hareketleri sırasında, Ebû Ubeyde zamanında İslâm'a geçtikleri anlaşılmaktadır. Fakat içlerinden Kudâa kabilesi boyu Halife Mehdî zamanına kadar inançlarını korumuşlar ve onun zamanında bunlardan beş bini İslâmiyet'e geçmiştir. Bu arada, Bar Hebraeus'un ifadelerine dikkat edersek, Mehdî, zamanında hâlâ geleneksel yaşantılarını sürdürerek, çadırlarda yaşadıklarını öğreniyoruz. Eğer Belâzürî'nin kastettiği, farklı bir olay değilse, bu İslâmlaştırmanın 163 (779) yılındaki Haleb ziyareti sırasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Bu arada halife diğer hristiyan kabile Tağlip'le de ilgilendi. Bir Arap kabilesinin İslâm'ı kabul etmeyişi halife için gayet zor bir durumdu. Mehdî kendilerini ölüm veya din değiştirme seçenekleri ile karşı karşıya bıraktı.[150]

Belâzürî ve diğer müelliflerin Benû Tağlip hristiyanlarının ilk dönemdeki durumları ile ilgili verdikleri bilgiler çerçevesinde, Mehdî'nin hiçbir halifenin cesaret edemediği bir kararlılık içinde, Tağlip ve diğer hristiyan Arapları kendisine hedef olarak seçtiğini ve devletin güç ve istikrarına dayanarak onları İslâmiyet'e zorladığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Abdullah b. Deysem el-Mervezî'nin (doğumu 198/813) bilgilerine itimat edebilirsek, Tağliplilerin hristiyanlıklarını koruduklarını kabul etmemiz gerekecektir.[151]

---

150 Kennedy, s. 98.

151 Hatîb el-Bağdâdî, VI, 28.

HAÇLI SEFERLERİNİN BAŞLAMASI VE HRİSTİYANLARIN TUTUMU

Haçlı Seferleri'nin sebeplerini ortaya koyabilmek için Haçlı Seferleri'nden önceki siyasî durumu iyi anlamak gerekmektedir. Bilindiği üzere Hârûnürreşîd'in zirveye taşıdığı Abbâsî devleti, onun oğulları arasında ortaya çıkan iktidar çekişmesi sonucu önemli bir sarsıntı geçirmişti. Sonuç Me'mûn'un lehine idi, ancak hem başkent Bağdat, hem de Abbâsî devleti, artık sona yönelen ilk adımı atmış bulunuyordu. Ardından, Abbâsî devletinin merkezî otoritesinin sarsıldığı görüldü ve merkeze bağlı, genelde belli şehirler ve bölgeler etrafında merkezîleşen özerk eyaletlerin oluşmasıyla, imparatorluk coğrafyasının daraldığı bir dönem başladı. Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in (232-247/847-861) hâkimiyeti altındaki topraklarda meydana gelen kötü gelişmelerden bir hayli rahatsız olarak, 243'de (857) hilafet merkezini Irak'tan Şam'a nakletmek için Dımeşk'a seyahat ettiği bile söylenir.[152] Bizanslıların İslâm topraklarına saldırılarına adım adım yaklaşılırken, bir ara halife ancak Irak'ı elinde bulundurabildi, daha kötüsü Bağdat'ı bile terk etmek zorunda kaldı.

Bu gelişmeleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür. Halife Me'mûn'un komutanlarından Tâhir bağımsızlığını ilan etti ve Horasan'da Tâhirîler hanedanını kurdu (205-259/820-872). Diğer bir İranlı hanedan Sicistan'da Saffârîler adıyla ortaya çıktı (253-296/867-908).

---

152 Ya'kûbî, II, 491; Yüzbekî, *el-Vüzerâ*, s. 129-130; Ahmet Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 10. Bir başka sebep zikreden tarihçi İbn Asâkir'in kaydı için Bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 86-87.

Sâmânîler 279 (892) yılına doğru bağımsızlıklarını kazandılar ve 389 (999) yılına kadar özerk olarak yaşadılar. En batıda ise 172 (788) Fas, 184 (800) tarihinde Tunus bağımsızlıklarını bir kenara bırakırsak, 254 (868) yılında Bağdat tarafından geniş yetkilerle Mısır komutanlığına atanmış olan Türk komutan Ahmed b. Tolun, Zenci ayaklanması, Saffârî isyanı gibi nedenlerle zor duruma düşen halifenin kendisinden yardım istediği bir ortamda, ona el uzatmak bir yana bu durumdan yararlanarak bağımsızlığını ilan etti, hatta Suriye'yi hâkimiyeti altına aldı. Bir ara halife Muvaffak, Ahmed b. Tolun'un ölümü üzerine 271 (884) yılında bir ordu göndermiş ise de başarı sağlanamadı. Ancak Tolun oğullarının Mısır'da çökmesinin ardından kısa bir müddet, otuz yıl kadar, geçici olarak geri alınan Mısır, 328'de (939) atanan İhşîd -Fergâna beylerinin eski soyluluk adı- kısa sürede Mısır'da bağımsızlığını ilan etti. Mısır'da bu yeni Türk hanedanının hâkimiyeti ancak otuz yıl kadar sürdü ve Mısır bir daha Abbâsîlerin eline geçmedi. Yeni iktidar sahipleri, güçlerini Bağdat'a kadar yayacak olan Fâtımîler oldu.[153]

Abbâsî devleti için oldukça önemli bir problem olan Zencî İsyanı 256'dan (869) 270'e (883) kadar sürdü ve zaman zaman tümüyle Aşağı ve Orta Irak'a ve geçici bir süre için Basra'ya egemen oldu. İsyancıların hepsi yok edildi, ama halifelik gücünü yitirdi. Bu bölgede başkaldıracak Karmatîlere zemin hazırladı.

Bu arada devlet yöneticileri de vazifelerini yerine getirmiyor, bunun yanı sıra hesapsız harcamalar sebebiyle ekonomi sarsılıyordu. Bar Hebraeus, bu dönemle ilgili şu değerlendirmeleri yaparken oldukça yerinde fikirleri ile dikkatleri çekmektedir ve aslında meseleyi İslâm tarihçilerinden daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Muktedir döneminde eğlencelere harcanan paralar yüzünden ücretler ödenemez hale gelmişti. Devlet zenginleri zorlayarak bu açığı kapatmaya

153 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 210; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 84-85; İbn Tagrîberdî, III, 138; Lewis, s. 114-115; Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 725 vd.

çalışıyordu. Araplar, saltanatlarını kurdukları zaman biricik düşünceleri zafer ve fütûhat idi. Saltanatları yayıldığı zaman bunlar kâh galip geliyor, kâh mağlup oluyorlardı. Fakat Araplar bu sırada kendilerini sefalete, ayyaşlığa verdiler ve galip gelmekten fazla mağlup olmaya başladılar. Onun için, Bizanslılarla sulh yapmak istedikleri zaman Bizanslılar sulhu istemiyor, belki, eskiden kendilerine ait olan ülkeleri tekrar ellerine geçirecekleri günün kendilerine geleceği anı bekliyorlardı..."[154]

Bar Hebraeus bu yorumları yapmakta haksız değildi. Dördüncü hicrî asrın başlangıcı artık Bizans'ın gücünü göstermeye başladığı bir dönem oldu. 316 (928) yılında Bizanslıların Ahlat ve Bitlis'i ele geçirmelerinden sonra bir hayli korkuya kapılmış olan Erzen ve çevre şehirlerin halkları Bağdat'a gelerek yardım talebinde bulunmuşlarsa da onların bu istekleri yerine getirilememişti.[155]

332 (943) yılında Bizanslılar, Re'sayn'ı yağmaladılar. Müslümanlar büyük bir zarar gördü. Şehirleri yakıldı. Bu saldırılar sırasında zimmîler de büyük bir zulüm ve çirkin davranışlar ile karşı karşıya kaldılar.[156]

350'li (961) yıllarda Bizanslılar artık Ermenistan içlerine kadar ilerlemeye başlamışlardı. Ermeniler, Araplardan gelebilecek saldırılar sebebiyle Bizans sınırlarına doğru kaçmışlardı. Bunlar Anadolu topraklarında Kapodokya'ya yerleştirilmişler ve Bizans ordusunda görev almaya başlamışlardı.[157]

Bizanslılar 354 (965) senesinde Tarsus ve Massîsa kentlerini ele geçirdiler. Bu topraklarda süren açlık ve sefalet sebebiyle şehir ahalisi Bizans İmparatoru'na mektup yazarak şehri teslim edeceklerini be-

---

154 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 248.

155 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 198-199; İbn Tağriberdî, III, 220; Nüveyrî, XXIII, 88.

156 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, 251.

157 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 263.

lirtmişlerdi. Şehrin eski hâkimleri Arapların, şehri terk ederek Antakya'ya gitmelerine izin verildi. Açlık ve sosyal problemlerden dolayı halkın bir kısmı sunulan imkânlardan dolayı hristiyanlığa bile geçti. Bundan sonra Tarsus bir ara çok kısa süreli olmak üzere Selçukluların eline geçmiş ise de hep hristiyan hâkimiyetinde kalmıştır.[158]

362'de Rumlar, Nusaybin'i ele geçirdiklerinde şehirden kurtulanlar Bağdat'a gelmişler, müslümanları harbe davet etmişler, karşılık bulamayınca da camilerde hatipleri susturmuşlar, minberleri kırmışlar, hatta halife Muti'-lillah'a saldırmışlardı. Halife ise, son anda canını kurtarabildiği bu nümayişten sonra, sadece İslâm topraklarını savunmaktan aciz olduğunu söyleyebilmişti.

Bu durum Kûfe'de bulunan sultan İzzüddevle Bahtiyâr b. Muizüddevle Ahmed b. Büveyh'in işine yaramıştı. Zira halifeden ümidini kesen müslümanlar içlerinde Ebû Bekr er-Râzî'nin de aralarında bulunduğu bir heyetle onun yanına gitmişler ve Bizans saldırılarını durdurmasını istemişlerdi. O, büyük bir ordu toplamış ve Bizanslıları hezimete uğratarak geri dönmüştü. Ama bunlar geçici başarılar olarak kalacaktı. İç siyasî birliğin bozulduğu bu dönemde bu başarılar devleti toparlamaya yetmeyecekti. Ülke topraklarının büyük bir kısmı yavaş yavaş elden çıkmaya başlamıştı. Onuncu yüzyıl yazarlarından Makdisî, Şamlıların korku içinde yaşadıklarını, Suğûr kentlerinin tamamının elden çıktığını, buradaki insanların cahil, kendileriyle kavgalı, cihada kalkışamayan, düşmana karşı duramayan kişiler olduğunu kaydeder. Makdisî, Tarsus ve çevresini Bizanslıların elinde olduğu için tanıtamayacağını belirtir. On birinci yüzyılın başlarına gelindiğinde Bizanslılar Ermenistan bölgesinin büyük bir kısmını ellerinde bulunduruyorlardı.[159]

---

158 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 264-265; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 28; Nüveyrî, XXIII, 192-194.

159 Makdisî, s. 152; İbn Tağrîberdî, IV, 65-66; Nüveyrî, XXIII, 200; Sevim, *Genel Çizgileriyle*, s. 7-10.

Bu dönem iç siyasî bütünlüğün bozulduğu iktisadî bir krizin yaşandığı dönemdir. Halife Muktedir dönemi hayat pahalılığı ve isyanlarla doludur. Karmatîler yeniden ayaklanmışlar, 317 (929) yılında Mekke'yi yağmalayarak Hacerü'l-Esved'i alıp götürmüşlerdi. 314 (926) yılında Bizanslılar Malatya bölgesini yakıp, yıkmışlar ve ertesi sene Ermenistan'ın büyük bir kısmını talan etmişlerdi.[160]

Müttakî dönemi de bundan farksız değildi. Kardeşi Râdî'nin ölümünden sonra halife olan Müttakî, emîrü'l-ümerâ Beckem'in ölümünden sonra Türklerle Deylemliler arasında çıkan çatışmalardan dolayı Bağdat'ta kontrolü sağlayamadı. Hamdânîlere sığınmak zorunda kaldı ve dört aya yakın Bağdat'a gelemedi. Hamdânîlerden Ebû Muhammed Hasan'ın emîrü'l-ümerâ tayini ve Nâsıruddevle ünvanını alması, ardından Bağdat'ı ele geçirmesi ile sükünet sağlanabildi. Ama Türk kumandanlarından Tüzün'ün isyanı üzerine, Nâsırüddevle Bağdat'ı terketti ve Tüzün emîru'l-ümerâ tayin edildi (332/943).

Kısa bir müddet sonra halife yeni arayışlar peşinde koştu. Önce Hamdanoğullarının himayesini tekrar istedi ve Musul'a kaçtı. Bundan sonra Rakka'da yerleşti. Tüzün Musul'a ulaşarak halifeye tabi olacağını açıkladı. Bu arada halife ile İbn Tuğc arasında elçiler gidip geldi. Ardından İbn Tuğc, Rakka'ya geldi. Yapılan görüşmelerden ve gelişmelerden anlaşıldığına göre Halife Nâsırüddevle'ye güven duymamaktaydı. Zira İbn Tuğc ordusuyla buralara gelerek Nâsırüddevle ile savaşmış, Halife zor bir durumda kaldığı an Nâsır'a yardım etmeyerek Rakka kapılarını yüzüne kapatmıştı. Nâsır'ı takip eden İbn Tugc, Nâsırüddevle kumandasındaki orduyu yendi. İhşîd halifeye hediyeler göndererek, Haleb'e geri döndü. Herkes çekildikten sonra halife Tüzün'e dayanmak zorunda kaldı. Lâkin Tüzün halifeyi -açıktır ki halifenin önceki hatalarından dolayı kendisini garantiye alabilmek

---

160 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 292, 306; Nüveyrî, XXIII, 56; Zetterstéen, "Muktedir", *İA*, VIII, 575.

için- gözlerine mil çektirerek hilafetten indirdi (333/944). Müstekfî'yi halife ilan etti.[161]

Halife, Tüzün ve onun halefi Ebû Ca'ferin elinde sadece bir oyuncak oldu. Bağdat'ta hüküm süren açlık, bazen askerleri bile zor durumda bırakıyordu. Bu karmaşalar Büveyhoğullarına imkân tanıdı. Onlar 334'de (945) Bağdat'a girdiler. Halifenin otoritesinin son izlerini de silip süpürdüler. Bağdat'ta yaklaşık bir yıl hutbe Fâtımî halifesi adına okundu. Ahmed b. Ebî Şuca' (Muizüddevle) Müstekfî'nin gözlerine mil çektirerek kendisini hilafetten uzaklaştırdı ve yerine Müktefî-billah tahta çıkarıldı. Dönemin tarihçisi Mes'ûdî, bu sırada Mısır ve Şam seyahatindedir ve olaylara değinmez.[162]

Bununla birlikte tarihçi önceki dönemle ilgili güzel bir yorumda bulunur. Mes'ûdî, Halife Müttakî ve Muti'in görevde oldukları 329-363/940-973 senelerini İskender'in ölümünden sonra Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu çözülme dönemine benzetir. 324 (936) senesinde, Basra, İbn Râik'in; Fâris, Ali b. Büveyh'in; Isfehân ve Rey, Ali b. el-Hâşim b. Büveyh'in; Musul, Diyarıbekr ve Rebia toprakları Benû Hamdân'ın; Mısır, Şam İhşidîlerin; İfrîkiya ve Mağrib Fâtımîlerin; Horasan, Maveraünnehir Sâmânîlerin; Taberistan, Cürcan, Deylemlilerin; Huzistan Berîdîlerin; Bahreyn, Yemâme, Hecer Karmatîlerin elinde idi. Sadece Bağdat ve çevresi halifeye kalıyordu.[163]

İslâm hâkimiyetindeki önemli kentlerden birisi olan Antakya, 478-492/1085-1098 yıllarındaki Türk hâkimiyeti hariç 359 (969) yılından milâdî 1268 yılına kadar Bizans hâkimiyetinde kalmıştır. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Bizanslılar şehri ele geçirirken bir hayli kan dökmüşler ve yirmi bin esir almışlardı.[164]

---

161 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 225-228, 249-250, 256-258, 277-278, 282; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 340-343.

162 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 371; Lewis, s. 116; Zetterstéen, K.V. "Müstekfi", *İA*, VIII, 834.

163 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 400; Ahmet Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 91.

164 İbnü'l-Esîr, *et-Târihü'l-Bâhir*, s. 6-7; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 27; Nüveyrî, XXIII, 197; Frend, s. 249.

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Antakya'yı ele geçiren Bizanslılar, Haleb'e de asker gönderdiler ve vergi vermek üzere anlaştılar. 360 (970) yılında Haleb emiri ile yapılan anlaşma sonrasında bu kent de Bizans yönetimine geçti.[165]

Bütün bu işgaller yaşanırken ve eski sınırlar birer birer elden çıkarken İslâm toplumu kendi iç kavgalarıyla meşguldü. Kâim-biemrillah döneminde, iç mücadeleler hız kazanmıştı. Bağdat'ta Ehl-i Sünnet ve Eş'arî düşünceleri ağır baskılar altında tutulmuş, akabinde de kanlı sünnî-şiî mücadeleleri günlük hâdiseler halini almış, Bağdat caddelerinde güpegündüz yağmalar başlamış, Büveyhî emîru'l-ümerâ Celâlüddevle memleketin asayişini temin etmek şöyle dursun kendi sarayını bile yağmalardan koruyamaz hale gelmişti. Onun yerine geçen emîru'l-ümerâ, Ebû Kalîcar zamanında durum biraz düzelir gibi olduysa da ölümüyle eyaletlerde oğulları saltanat kavgasına düşünce, yine eski çatışmalar gün yüzüne çıkmıştı.

Bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkmış olan Selçukluların günden güne kuvvetlenmesi, Besâsîrî'nin fevkalade artan kudret ve nüfuzu, Kâim'in, Tuğrul Bey'i davet etmesine zemin hazırladı. Bu diplomasi, Besâsîrî'yi Fâtımîlerle anlaşmaya yöneltti. Tuğrul Bey, Bağdat'a girdiğinde, Fâtımî halifesi Mustansır'dan büyük yardımlar gören Besâsirî, ordusuyla Musul taraflarını eline geçirdi. Lâkin Tuğrul Bey, durumu kontrol altına aldı. Fakat bu arada kardeşi İbrahim Yınal'ın isyanı ve diğer siyasî gelişmeler dengeyi bozmuş, bu isyanla meşgul olunurken, Bağdat'ta Fâtımî bayrakları tekrar görülmüştü (450/1058).

Tuğrul Bey, kardeşinin isyanını bastırdıktan sonra Besâsîrî kuvvetlerine saldırmış ve yapılan savaşta Besâsîrî maktul düşmüştü. Kâim, Melikşâh'ın iktidar mevkiine geçmesinden iki sene sonra öldü.

---

165 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 267; Frend, s. 249, 250.

Yerine torunu Ebü'l-Kâsım Abdullah, Müktedî bi-amrallah unvanı ile halifelik mevkiine geçti (467/1075).[166]

Muktedî'nin halifeliği (467-487/1075-1094) Haçlı Seferleri'ne kadar, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun en parlak devresini teşkil eden Sultan Melikşâh'ın saltanatına rastladığı cihetle, tam bir huzur içinde geçmişti. Selçuklu devletinin sürekli genişleyen sınırları içinde Abbâsî hilafetinin dinî gücü de bu arada artmıştı. Fâtımîleri tanıyan Cezîre, Suriye, Filistin, Hicaz ve Yemen bölgelerinde hutbe tekrar Abbâsîler adına okunmaya başlamıştı. 463 (1070) senesinde, Türklerin önde gelenlerinden Atsız b. Ok, Beytü'l-Makdis'i fethetti.[167]

Selçukluların gayretleriyle canlandırılmaya çalışılan ehl-i sünnet anlayışı ve Nizamiye Medresesi'nin kurulması Bağdat'ta yaşayan diğer gruplarca pek öyle hoş karşılanmamıştı. 469 (1077)'de Hanbelîlerle aralarındaki kavgalar sokak çatışmalarına dönüşmüş; güvenlik güçleri zamanında müdahale etmediği için ölenler olmuştu. Mesele bununla da bitmiyordu. Hanbelîlerin, Şafiîlerle olan kavgaları da şehrin sükûnetini bozuyordu. 475 (1082) olayları burada küçük bir örnek olarak zikredilebilir.[168]

485'de (1092) güçlü Türk sultanları ölmüş bulunuyorlardı. Onların ölümüyle aile kavgaları başlamıştı. Bununla birlikte Türk sultanlarının nüfuzları halifeler üzerinde devam ediyordu. Abbâsî halifelerinin, Büveyhî ve Selçuklu askerî güçlerine bağlı olarak yaşadıkları bu maceralar, halifelerin siyasî güçlerini ortadan kaldırmış, tamamıyla manevî bir lider hüviyetine itmişti.[169]

---

166 İbn Tağriberdî, V, 50 vd.; Şinasi Altundağ, "Kaim", *İA*, VI (İstanbul t.y.), s. 102-104; Sevim, *Genel Çizgileriyle*, s. 8.

167 İbn Tağriberdî V, 87; Fikret Işıltan, "Muktedi", *İA*, VIII (İstanbul 1979), s. 573.

168 Nüveyrî, XXIII, 236, 243-244; Wiet, *Baghdad*, s. 108.

169 İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir*, s. 9-13; Wiet, *Baghdad*, s. 104-105, 120.

Öte yandan beşinci asrın sonlarına doğru, Filistin ve Dımeşk'a bağlı yörelerde, Fâtımîler ile Selçuklular arasındaki çekişmeler önem kazanmıştı. Bu sırada ordu kumandanı hristiyan vezir Bedrü'l-Cemâlî idi. Bir müddetten beri Selçuklu sultanları arasında görülen iç çekişme Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra 485 (1092) hızlandı. Bu durum Fâtımîler'e yaramış, pek çok şehir onların eline geçmişti. Bedrü'l-Cemâlî 487 (1095) yılında öldükten sonra yerine oğlu Efdal Şehinşâh geçmiş o da aynı mücadeleyi sürdürmüştü.[170]

Bu arada Haçlılar Anadolu'yu geçip Suriye'ye indiler. Mısır Fâtımî kumandanı Efdal, onların Antakya'yı işgallerini, uzun zamandan beri mücadele içinde bulunduğu Selçukluların gücünü kırma olarak değerlendirdi; Haçlıları hem teşvik etti, hem de destekledi. Haçlıların Antakya'yı ele geçirmelerinden bir ay sonra da Fâtımîler Kudüs'ü Selçuklulardan aldılar. Haçlıların yayılması devam ederken en güçlü İslâm Devleti konumundaki Fâtımîler, Haçlılara karşı herhangi bir müdahalede bulunmadılar. Tarihçilerin büyük bir kısmı Efdal'in tutumunu, daha doğrusu ihanetini, Haçlıların elde ettiği başarıların en önemli faktörü olarak görürler. Hatta onun bu işgale yardımcı olduğu ve onun sayesinde Haçlı işgallerinin kolaylaştığı iddia edilir. Onun önemli bir askerî güce sahip olmasına rağmen, istenen yardımlara yeterli desteği vermemiş olması bunu teyit eder mahiyettedir.[171]

Halife Müstazhir-billah babasının ölümü üzerine 487 (1094) yılında tahta oturdu. Zayıflayan ve iç mücadeleleri bitip tükenmeyen bir devrin, talihsiz halifesi oldu. Haçlı Seferleri'nin başlangıcı onun halifeliği dönemine rastladı (492/1099).[172]

---

170 Yusuf Derviş Gavanime, "el-Efdal b. Bedrü'l-Cemâli ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü" (trc. Abdülkerim Özaydın), *İÜEFTED*, XIII (İstanbul 1987), s. 139-142.

171 Gavanime, s. 143-152.

172 Zetterstéen, "Müstazhir", *İA*, VIII (İstanbul 1979), s. 832.

Haçlı Seferleri öncesindeki siyasî durumu böylece ortaya koyduktan sonra Haçlı Seferleri'nin sebepleri hakkında ileri sürülen görüşlere geçmek istiyoruz.

Hristiyan tarihçilerden Michel'e göre, Türkler Suriye ve Filistin ülkelerine hâkim olduktan sonra, Kudüs'e dua etmeye giden hristiyanlara kötü muamelelerde bulunuyorlardı. Onları soyuyor, şehre giren insanları haraca bağlıyorlardı. Bundan başka özellikle Avrupa'dan gelen hacı kervanlarını imha ediyorlardı. Birçok insanın bu suretle telef olmaları üzerine, kral ve kontlar, hiddetlenerek Roma'dan yola çıktılar. Bütün memleketlerden asker toplayarak deniz yolu ile İstanbul'a geldiler. Grek imparatoru Alexis, onlara yol vermedi. Onlar da şehri Bizanslıların elinden aldılar ve yedi sene (1090-1097) İstanbul'da oyalandılar. Franklar Kudüs'e girmek nasip olursa, bütün hristiyan mezheplerine saygı göstereceklerine ve Hz. İsâ'yı tanıyan her bir millete kiliseler vereceklerini Allah'a vaat ettiler.[173] Sahil halkının Avrupalı hacıların Beytülmakdis'e gitmelerine engel olduğu şeklindeki bilgiler, tarihi biraz daha geç olmak üzere (486/1093) Azîmî'nin tarihinde de yer almaktadır.[174]

Öte yandan Batı'da bir yandan İspanya'da, öte yandan Sicilya'da kazanılan başarılar hristiyanlar arasında "kutsal toprakların" kurtarılması fikrini de doğurmuştu. Papa Urban'ın hitabelerinde de Filistin ve Bizans'tan alınan haberler çerçevesinde hristiyanlara yapılan zu-

---

173 Michel, *Süryânî Patrik*, II, 39-40. Ayrıca Bk. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, 339.

174 Azimî, s. 28. Ali Sevim koymuş olduğu dipnotta bu kayıt diğer İslâm kaynaklarında yer almamıştır der ve Süryânî Michel'in vekâyinamesinde (s. 44) yer alan bilgileri hristiyanlar sürekli ve düzenli bir şekilde Kudüs'e bir altın karşılığında hacı oluyorlardı şeklinde yorumlayıp, Azîmî'nin bu kaydının yanlış olduğuna delil olarak serdeder. Halbuki Michel'in kayıtlarına göre, bölgede hâkimiyet tesis eden Emir Artuk, Kudüs'e gelen hacılardan Hz. İsa'nın kabrini ziyaret karşılığında bir altın bağış alınmasını istemiştir. Yani Michel'in kayıtlarından Hacca gelen kimselerden zorla vergi alındığı anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Azimî'nin kayıtlarıyla paralellik arz etmektedir.

lümler işlenir. Haçlı Seferleri tarihiyle uğraşan Batılı araştırmacıların ve özellikle hristiyan yazarların büyük bir kısmı bu yüzden hareketin sebeplerini dinî motiflere mal etmişlerdir.[175]

Zayıf bir rivayete göre, Mısır halifesi Selçukluların gücünü ve yayılmalarını görünce Franklara mektup yazmıştır. Bunun üzerine Haçlı hareketi başlamış ve önce Sis şehri daha sonra da Antakya ele geçirilmiştir. Bu rivayetin Efdal'in yazışmaları ve Haçlı Seferleri sırasındaki tutumu sebebiyle ortaya çıktığı düşünülebilir.[176]

Modern araştırmalar Haçlı Seferleri'nin başlamasında Orta Doğu'da yeni bir gücün, Selçukluların ortaya çıkışını en önemli bir sebep olarak zikretmektedirler.[177] Modern araştırmacıların bu görüşlerini teyit eden önemli bazı vesikalar bulunduğunu kabul edebiliriz. Hammâde'nin *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîb* adlı derlemesinde yer alan bir vesikaya göre, Bizans kralı Alexis Komen, I. Robert'e (yaklaşık 1088'de) gönderdiği bir mektubunda Peçeneklerin ve Türklerin saldırıları yüzünden ülkesini yitirmekte olduğunu bildirerek, kendisinden yardım istemektedir.[178]

Hitti ve bazı bilim insanları bütün bunlar yanında Urban'ın, 1054 yılında parçalanmış olan hristiyan dünyasını birleştirme istikametinde ortaya çıkan bir fırsatı değerlendirme cihetine gitmiş olabileceğini de belirtirler.[179] Bununla birlikte bu seferlere tüccarlar, savaş isteyen baronlar, prenslik kurmak isteyen gençler de katılmışlardı. Bu husus Avrupa'da o yıllarda hâkim olan ekonomik bozukluklar sebebiyle

---

175 Işın Demirkent,"Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", *İÜEFTD*, XXXV (İstanbul 1994), s. 66, 71-72.

176 Zehebî, XIX, 401; Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 427.

177 Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîb*, s. 25-26; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 1021-1022.

178 Mektup için Bk. Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîb*, s. 97-9. Bu görüşle ilgili olarak geniş bilgi için Bk. Demirkent, s. 67 vd.

179 Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salib*, s. 99-101; Durant, XV, 15-16; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 1022.

dışa açılıp gelir elde etme, kolonizatörlük yoluyla çeşitli imkânları araştırma yönelişinin mevcut olduğunu da göstermektedir.[180]

Bizce Haçlı Seferleri'nin sebepleri bunlar dışında aranmalıdır. Yukarıda onuncu ve on birinci yüzyıllarda İslâm topraklarının içinde bulunduğu siyasî bunalımı ortaya koymuştuk. Bu istikrarsızlık ve iç çekişmelerden dolayı bütünlüğü bozulan Abbâsî devleti onuncu yüzyılın başlarından itibaren hâkimiyeti altında tuttuğu toprakları zaten Bizanslılara vermeye başlamıştı. Öte yandan on birinci yüzyıla gelindiğinde İslâm topraklarının kuzey sınırları zaten Bizanslıların eline geçmiş Haleb bile kaybedilmişti. Dolayısıyla İslâm topraklarının Batı hristiyanları tarafından ele geçirilmesi anlamında Haçlı Seferleri'nin onuncu yüzyılın ikinci yarısında başladığı kabul edilebilir. Bize göre, bu kargaşa ve zayıflık anından, Roma Katolikleri de istifade etmek istemişlerdir. Uzun asırlardan bu yana kutsal topraklardaki bütün emellerini terk etmiş olan Roma için bu bulunmaz bir fırsat olmuştur. O yıllarda gittikçe artan kudretlerini Doğu'ya hâkim olmak için kullanmışlardır. Bir diğer açıdan da Batı'dan yardım istediği kaynaklarda yer alan Bizans İmparatoru Alexis'in gelen orduya geçiş imkânı tanımaması da üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.[181]

Haçlıların Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de cereyan eden istilaları sırasında bölgede yaşayan Ermenilerin onların yanında yer aldıkları görülür.[182] Franklar Ermeni asıllı Zerrad Firuz'un[183] şehri teslim etmesi üzerine Antakya'yı ele geçirdiler. Şehrin hâkimi Yağısıyan buradan kaçtı. Daha sonra Türklerin muhasarası fayda vermedi.

---

180 Lewis, s. 184; Demirkent, s. 66-68.

181 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, 340. Ayrıca Bk. Demirkent, s. 66.

182 Mateos, s. 192-193; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 1024-1025, 1027; Sevim, *Genel Çizgileriyle*, s. 26.

183 Sevim, *Genel Çizgileriyle*, s. 26; İbn Adîm'in *Zübdetü'l-Haleb* isimli eserinde şehri Bağısyan'ın gizlice haçlılara teslim ettiği zikredilir. Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîbiyye*, s. 102.

Dukak, Tuğtekin, Gürboğa, Vessab b. Mahmud ve Cenâhüddevle komutasındaki askerler, iç çekişmelerden dolayı bir varlık gösteremediler ve bozguna uğradılar (492/1098). Franklar sahil bölgelerini ve Yafa'yı zaptettiler. Kudüs üzerine yürüdüler. Antakya'nın Franklar tarafından alınmasından üç ay sonra Eylül 1098'de Fâtımîler tarafından ele geçirilen Kudüs, 492 (1099) yılının ilk aylarında kolayca düştü. Kudüs'te II. Godrfroy ve ondan sonra da Baudoin on beş sene hâkimiyet sürdüler.[184]

Halife Mustezhir (487-512/1094-1118) ve Selçuklu Sultanı Berkyaruk gelen yardım taleplerine hiç bir şekilde cevap vermediler ve sessizliğe gömüldüler. Kudüs'ün Haçlı ordularına teslimi ve müslümanların savaşma gücü bulamayışları, Kudüs'ün düşmesinden sonra müslümanların Bağdat'tan yardım istemeleri ve bu isteğin cevapsız kalışı İbn Tağrîberdî tarafından esef verici bir hadise olarak anlatılır.[185]

Bir zamanlar Bizanslıların saldırılarına birlikte karşılık veren ve yaşadıkları şehirleri birlikte savunan insanları ve değişen anlayışı görmek zorundayız. Hristiyan yazarlardan Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre 222 (837) yılında Bizanslıların Zubatra'ya düzenledikleri saldırılar, şehrin müslüman, hristiyan ve yahudi halkı tarafından bir bütün olarak göğüslenmişti.[186]

Ermenilerin Melkî inancına mensup oldukları hatırlanırsa onları desteklemiş olmaları tabiî karşılanmalıdır. Ancak bölgede yaşayan diğer hristiyanların bundan bir şey beklediklerini veya elde edebildiklerini söylemek mümkün değildir.

Kudüs'ü ele geçiren Franklar, yetmiş binden fazla insanı öldürdüler. O dönemde hristiyan ve yahudi nüfuslarının yoğunlukta olduğu göz önüne getirilirse öldürülenlerin çoğunu zimmîlerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Onlar pek çok tarihî eseri yıktılar. Yahudi mabed-

184 Michel, *Süryânî Patrik*, s. 45; Azimî, s. 31-32.

185 İbn Tağrîberdî, V, 147-148, 150-152.

186 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, s. 31.

lerini ateşe verdiler.[187] İşin aslına bakılacak olursa Doğu'yu kurtarmak üzere gelen Batılı hristiyanların genelde tavırları hep aynı olmuştur. Heraclius'un Kudüs'e girince yahudileri öldürmesi burada hatırlanabilir. Araplara yenilen Heraclius'un ordusu da geri çekilirken yerel hristiyanları soymuşlardı. Heraclius'un Urfa'daki hristiyanların mezhep değiştirmelerini istediği de bilinmektedir. 490'da (1097) Malatya hâkimi Gabriel, pek çok Ya'kûbî hristiyanı öldürmüş, kilise müştemilâtına el koymuş ve bazı evleri yıktırmıştı.[188] Gabriel'in bu davranışlarından dolayı yörede yaşayan Ermeniler bile bir ara Danişmendoğlu İsmâil'le anlaşma yoluna gitmişlerdir.[189]

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Batı hristiyanlarının itizal hareketlerinden sonra Doğu hristiyanları üzerindeki nüfuzları azalmıştır. Ancak onlar hiçbir zaman bu hristiyanları hâkimiyetleri altına alma arzularını yitirmemişlerdir. Böyle bir adım Bizans İmparatoru tarafından İslâm'ın ortaya çıktığı günlerde gerçekleştirilmiş, fakat bölge halkı bu faaliyetlerden bir hayli muzdarip olmuştu. Mısır ve diğer bölgelerde Ya'kûbîler birçok kiliselerini kaybetmişlerdi. İslâm hâkimiyeti ile bu ümitlerini kaybeden Batı hristiyanları İslâm birliğinin bozulması üzerine milâdî onuncu yüzyıldan itibaren eski hristiyan yerleşim yerlerinin bir kısmını ele geçirmişlerdir. On birinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde Katolik dünyasında da böyle bir eğilim ortaya çıkmış ve Haçlı Seferleri başlamıştır.

Haçlı Seferleri'nin dinamizmi, Doğu hristiyanlarına zulmedildiği şeklindeki propagandalarla sağlanmış, ancak Doğu hristiyanlarının yaşadığı yerler ele geçirildiği zaman bölgede yaşayan farklı mezheplere mensup olan hristiyanlar bütün hürriyetlerini kaybederek Latin-Roma Kilisesi'ne bağlanmak zorunda bırakılmışlardır.

---

187 Azimî, s. 32; Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 427.

188 Menbicî, s. 41; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 177; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 289-290; Michel, *Süryânî Patrik*, II, 38.

189 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, 341-342.

Dördüncü Bölüm
İKTİSADÎ HAYAT

KAZANÇ YOLLARI VE MESLEKLERI

Ziraat: Gayrimüslimlerin büyük bir kısmı ziraatla geçimlerini sağlıyorlardı. Mezopotamya bölgesinde yapılan tarımcılık önemli bir gelir kaynağıydı. Benû Tağlip hristiyanları ziraat ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Tarımcılık yapan bazı bölgelere ait anlaşma metinlerinde değirmenlerinin de garanti altına alındığı dikkatleri çekmektedir.[1]

Bereketli Nil Nehri'nden beslenen arazilerde de tarım ön planda idi. Meselâ Asyut'ta şeker üretimi gerçekleştiriliyordu. Çevreye ihraç edilen meyveler yanında siyah haşhaşın yapraklarından elde edilen afyon da hayli aranan bir maldı.[2]

Genelde gayrimüslimler tarafından gerçekleştirilen tarımcılık, zaman zaman beytülmalden ayrılan ödeneklerle de desteklenmiştir. Bilhassa Emevî idarecilerden bazılarının haksız vergilendirme yolunu seçmiş olmaları sebebiyle aksayan tarım faaliyetleri Ömer b. Abdülazîz'in iş başına geçmesiyle ortadan kalkmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in Irak valisine gayrimüslim çiftçilere bir veya iki sene sonra ödenmek üzere kredi vermesini emrettiği bilinmektedir.[3]

Hz. Peygamber'e izafe edilen "kâfirlere küçüldükleri şeyde uymadıkça ümmetinin dağılmayacağı" sözü ile Hz. Ali'nin "Kitap verilenlerin bir kısmına uyarsanız, inanmanızdan sonra sizi kâfir olmağa

---

1 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 251 (trc. 262); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 495.

2 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 193-194.

3 Ebû Ubeyd, s. 340-341.

çevirirler" ayeti kerimesini[4] ziraata geri dönme şeklinde yorumladığına dair bilgiler, Serahsî tarafından tarımcılığa geri dönme, tarımla uğraşma, cihattan alıkoyan tarımla uğraşma şeklinde izah edilir.[5]

Tıp ve Eczacılık: Lahmî devletinin eski başkenti Hîre'de ve tabiatıyla bir tıp merkezi olan Cündîşâpûr'da eczacılıkla uğraşan aileler bulunuyordu. Ünlü iki hristiyan doktor olan Huneyn b. İshâk (ö. 264/878) ve Yuhannâ b. Mâseveyh'in (ö. 243/857) babaları, önde gelen eczacılardan sadece ikisi idi. Huneyn'in babası Hîre'de bu işle uğraşıyordu. Mâseveyh Cündîşâpûr'da yetişmişti. Onun bir ara Bağdat'a gelişi şansını artırmış ve saray tabiplerinden Cebrâil tarafından himaye görerek saraya girme hakkını elde etmişti.[6]

İleride tafsilatlı bir şekilde inceleneceği üzere hristiyanların önemli geçim kaynaklarından birisi tabiplikti. İslâm'ın zuhurundan iki asır kadar önce Bizans Kilisesi'nin baskılarından kaçarak Sâsânî topraklarına sığınmış olan farklı mezheplere mensup hristiyan tabipler Cündîşâpûr'da kurdukları tıp okulu ile bölge halkına hizmet etmişlerdi. Onların çalışmaları Batı'da ilme verilen değerin azalması ile önem kazanmış, önemli bir merkez haline gelmişlerdi. Onların yetiştirdiği doktorlar bulundukları bölgelerde hizmet veriyorlardı. İhtiyaç duyulduğunda Cündîşâpûr'a gidiliyordu. Müslümanlar tarafından fethedilen bu kent önemini aynen devam ettirdi. Özellikle Abbâsîler döneminde toplumun ihtiyaçlarına binaen daha fazla tabip yetiştirmiş olan hristiyanlar, Abbâsî topraklarının pek çok yerinde hizmet verdiler. Toplumda hekim olarak bilinen bu insanlar yanında, kiliselerde

---

4 *Kur'ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/100.

5 Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 15, 19-20. Genelde ticaret ve hayvancılıkla uğraşan Araplar İslâm'la birlikte, fetihlere ve şehirlerin idaresine yönelmişlerdi. Araplar kendilerini idareci konumunda gördükleri için sanat ve meslekleri genelde mevâliye ve gayrimüslimlere bırakmışlardı. "Ahmaklık dokumacılar, muallimler ve iplik eğiricilerinde tecessüm eder." sözü bu anlayışın halk arasındaki söylentileri idi. Bk. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 249.

6 Kıftî, s. 120-121, 215; Cahen, s. 112.

ve manastırlarda hastalara bakan rahipler bulunuyordu. Bunlar, hristiyanlık geleneğine bağlı olarak Hz. Îsâ'nın özelliklerini tazammun etmek üzere özel bir eğitim alıyorlar ve bu yolla bulundukları yerlerde hastalara bakarak o günün kültürü çerçevesinde insanlar üzerinde mucizevî tesirler bırakmak suretiyle dinî tebliğ vazifesini yürütüyorlardı.[7]

Şarap İmalatı ve Meyhaneler: Bereketli Mezopotamya'nın önde gelen geçim kaynaklarından birisi üzüm bağları idi. Elde edilen üzümlerin çoğu şarap imalinde kullanılıyordu. Bu bölgede yer alan manastırların geniş bahçelerinde dahi üzüm yetiştiriliyor ve şarap imal ediliyordu. Fatihler bu üretime müdahale etmediler. Öncelikle yetişen üründen vergi alınıyordu. Şarap imali kendi aralarında tüketiliyor ve bölgeler arası ticarette vergilendiriliyordu. Hz. Ömer, zimmîlerin İslâm kentlerine şarap sokmalarını yasaklamıştı. Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'in, içki üretiminden vergi almadığını burada zikretmek istiyoruz. Bu dönemde hristiyanların vergiye tâbi bir üretimden vergilendirilmedikleri için bir hayli rahatlamış olduklarını düşünebiliriz. Ama zamanla İslâm toplumunda da içki tüketimi yaygınlaştı. Özellikle saray için Bağdat ve Ehvâz çevresinin en güzel içkileri, özenle hazırlanıyordu.[8]

Dokumacılık: Dokumacılıkta önde gelen merkezlerin büyük bir kısmı hristiyanların elinde idi. Özellikle Mısır'da yer alan İskenderiye, Dâbik, Asyut, Behnes, Tinnîs ve Dimyat, Güney Yemen'de yer alan Necrân ve Kuzey'de Dımeşk başta gelen merkezler olarak sıralanabilir. Bu şehirlerden Asyut'ta geometrik şekillerden oluşan dokumalar yaygındı.[9] Bilhassa Mısır'da dokumacılık ülke ekonomisine hâkim idi. Özellikle keten üretimi önem kazanmıştı. Mısır ketenleri on dördüncü

---

7 Şâbüştî, bu tür tedavilerin yapıldığı bazı manastırlara işaret eder. Bir örnek olmak üzere Bk. Şâbüştî, s. 196.

8 İbn Sa'd, V, 365.

9 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 193,194; Abîdî, s. 68-69; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 530-5.

yüzyıl başlarına kadar, Avrupa'da bile -her ne kadar keten üretimi yapılıyor idiyse de- hararetle aranıyor ve ithal ediliyordu. Onuncu yüzyıla kadar hristiyanların elinde olduğu bilinen dokuma sektörü, Geniza metinlerini oluşturan bazı belgelerden anlaşıldığına göre Fâtımîler döneminde yahudilerin kontrolüne geçmiştir.[10]

Bu kumaşların bir kısmı başlangıçtan itibaren cizye karşılığı olarak alındı. Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Kâbe'yi Kıptî beziyle, Emevîlerin ise bazen Necrânlıların verdiği kumaşlarla örttükleri söylenir. Bunun yanı sıra asırlar boyunca bu dokuma merkezleri müslüman halkın ihtiyacını karşılamıştır. Onuncu yüzyıl Irak coğrafyasında Übülle, Kufe, Bağdat önemli dokuma merkezleri olarak karşımıza çıkarken, Numaniye'de aseli kumaş ve elbiseler üretiliyordu. Tekrît'in yünlüleri ile Vâsıt'ın perdeleri revaçta idi.[11]

Arap Yarımadası'nda yaşayan hristiyanların önemli geçim kaynaklarından birisi de dericilikti.[12]

Ticaret: Abbâsî devletinde, kültür ve medeniyette belli bir seviyeye ulaşıldığı için insanların çoğu devlet idaresine yönelerek, sanat ve meslek dallarına ilgi duymamışlar; dolayısıyla ticaret acemlerin elinde kalmıştır. Bununla birlikte ithalat ve ihracat işlerinin genelde hâlâ müslümanlar tarafından düzenlendiği söylenebilir.[13]

Sarraflık: "Sarraflar, bütün müslüman pazarlarında vazgeçilmez bir unsur idiler. Miladî onuncu yüzyılda sarraflar, sermaye sahibi zengin tüccarlara dayanmak suretiyle bankacı haline gelmişti. O zaman merkezi Bağdat'ta, şubeleri imparatorluğun diğer şehirlerinde bulunan bankalar ve çek ile kredi mektupları gibi gelişmiş bir siste-

---

10 Stillman, s. 194-195.

11 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 63 (trc. 68); Makdisî, s. 128-129.

12 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 618.

13 İbn Haldûn, V, 1022; Dûrî, *Mukaddime fi't-Târîhi'l-İktisâdî*, 5. baskı, Beyrut 1987, s. 44; Metz, II, 369-375.

min varlığını biliyoruz. Bu sistem o derecede gelişmişti ki, Bağdat'ta yazılan bir çek Fas'ta ödenebiliyordu. Doğu ticaretinin merkezi Basra'da her tüccar bir banka hesabına sahipti; çarşılarda ödemeler yalnız çekle yapılıyor ve para asla kullanılmıyordu. Onuncu yüzyılda hilafet merkezinde zamanın bankerleri adıyla bilinen müesseseler bulunuyordu. Bu bankalar hükümete, henüz toplanmamış vergiler üzerine ipotek koyarak borç para veriyorlardı. Faizcilikle ilgili İslam'da yasaklayıcı hükümler bulunduğu için, bankacıların çoğu yahudiler ve hristiyanlardan oluşuyordu."[14]

Yukarıya aldığımız Lewis'in bu cümlelerinde de görüldüğü üzere bazı araştırmacılar Emevîler döneminden itibaren ortaya çıkan yeni uygulamaları gösteren bazı örneklerden hareketle hristiyanların - genelde zimmîlerin- faizli alışveriş, sarraflık ve bankerlik gibi kazanç yollarının olduğunu ifade etmişlerdir.

Hz. Peygamber dönemine ait Necrân anlaşması dikkatli bir şekilde incelediğinde Hz. Peygamber'in faiz sistemini sadece kendi toplumu için değil, hâkimiyetinde bulunan bütün fertler için bir sorun telakki ettiğini, yani sadece kendi inananlarının faizli alışverişlerden kaçınmalarının meseleyi çözmediğini, bir bütün olarak ekonominin aynı prensiplerle çalışması için çaba sarf ettiğini görüyoruz. Onun için de Hz. Muhammed kendi örflerine ve dinî inançlarına göre makul olmasına rağmen Necrânlıların faizli alışveriş ve borçlanmalarını ilga etmişti.[15]

---

14 Lewis, s. 110.

15 Ebû Yûsuf, s. 72; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 88 (trc. 91); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 94, 176, 179. Hamîdullah bu belgeye işaret etmiş olmasına rağmen bir zuhül eseri olarak İbn Kayyim'in *Ahkâmü Ehlizzimme* adlı eserine yazdığı takriz yazısında "...müslümanlara faiz yasaklandığı halde zimmîlere böyle bir yasak konulmamıştı..." demektedir. Bu yorumu yukarıda sunulan bilgiler bağlamında kabul etmek mümkün görünmemektedir. İlgili bilgi için Bk. "İslâm'da Devletler Hukuku" (trc. Abdülkadir Şener), *AÜİFİİED*, III (Ankara 1977), s. 299.

Hz. Ebû Bekir tarafından Şam'a gönderilen müslümanlara, ribanın yaygın olduğu bir yere gittikleri, dolayısıyla alışverişlerinde bunlardan sakınmaları için tavsiyelerde bulunulması da aynı hassasiyetin bir parçasıdır.[16] Bu prensipler çerçevesinde ilk dönemde müslümanların kendi hâkimiyetleri altındaki topraklarda faizli alışveriş yapılmasına karşı çıktıkları ve bunu zimmet akdinin bir parçası olarak anlaşmalarında belirledikleri görülür. İlk dönem anlaşma metinlerinin hepsi bütün detayları taşımadığı, diğer bir ifade ile hepsine aynı önem atfedilmediği için Necrân anlaşması dışındaki anlaşmalarda bu maddeye rastlanmaz. Bununla birlikte Necrân ve Hayber yahudilerinin meskûn oldukları topraklardan sürülmesi ile ilgili sebepleri zikreden rivayetlerden birisi, faizli alışveriş yapmaları olduğudur.

İlk halifeler tarafından ısrarla korunmuş olan bu prensibin ne zaman ortadan kalktığını ve tabiidir ki önce gayrimüslimler arasında, ardından da müslümanlar arasında faizli borçlanmaların ne zaman görülmeye başladığını tespit edemedik. Lâkin idarecilerin bu hatalarından dolayı İslâm toplumu dolaylı olarak faiz ekonomisinin içine itilmiş ve sonuçta denge bozulduğu için devlet bazen gayrimüslimlerden borç para alma veya harac gelirlerini, peşin ödeme yapan sarraflara (cehbezlere) satma cihetine yönelmek zorunda kalmıştır. Bu husus dikkate alınırsa Abbâsî toplumunda gayrimüslimlerin ulaştığı güç, Osmanlı Devleti'nin son döneminde devlete kredi veren Yahudilerin ulaştığı güç ile karşılaştırılabilir. Abbâsîler dönemine ait küçük bir örnek vermek gerekirse, Vezir Ali b. Îsâ b. Furât görevden alındığı zaman yahudi cehbezlerden ikisi, kendisine 700.000 dinar verebilecek kadar zengin idiler. Öte yandan Karmat İsyanı sonrasında Muvaffak ve Muktedir'in içine düştükleri durum, araştırmacılardan Mazaherî tarafından ele alınmıştır.[17]

---

16 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 389.

17 Sâbî, Ebü'l-Hasan, s. 178; Mazaherî, s. 120-121.

İbn Ebî Üsaybia tarafından sunulan bilgilere göre Huneyn b. İshâk'ın bazı akrabaları Hîre'de sarraflıkla uğraşıyorlardı.[18] Câhız da hristiyan sarrafların mevcudiyetinden bahseder. Makdisî, onuncu yüzyılda Şam bölgesinde hristiyanların daha çok tababet ve kitabetle, yahudilerin ise cehbezlik, boyacılık, sarraflık, tabakhane işletmeciliği ile uğraştıklarını söyler.[19] Kalkaşendî tarafından verilen bilgilere göre sarraf ve kâtiplere şeyh ve reis lakapları takılmış idi.[20]

Kâğıt İmalatı: Belâzürî tarafından verilen bilgilere göre, kâğıt üretiminin büyük bir kısmı Mısır'da gerçekleştiriliyordu. Kâğıt imalathanelerini ellerinde bulunduran hristiyanlar, bu piyasada bir hayli önde idiler, hatta Bizanslılara ihracat bile yapıyorlardı. Onlar kâğıtların başına hristiyanlıkla ilgili semboller koymayı da ihmal etmiyorlardı. Abdülmelik döneminde bu kâğıtların üzerine Allah lafızları yazdırılınca Bizans'la önemli bir sorun yaşanmıştı. Bizans kralı, dinarların üzerine Hz. Muhammed hakkında aşağılayıcı şeyler yazdırmakla tehdit etmişti. Bu tehditlere rağmen fazlaca zarar gören taraf, Bizanslılar oldu. Zira halife, bu tehditler üzerine yeni paralar bastırdı ve uzun müddet Bizans'a kâğıt ihracatını engelledi.[21]

Mısırlı hristiyanların kâğıt sektörünü Abbâsîler döneminde de ellerinde bulundurduklarına dair elimizde önemli belgeler bulunmaktadır. Cehşiyârî tarafından verilen bir bilgiye göre Halife Mansûr, Mısır'daki isyanlar sebebiyle kâğıt temininin zorlaşabileceği endişelerini sürekli taşımıştır.[22]

---

18 Câhız, *Redd ala'n-Nasârâ, Resâilü Câhız*, III, 316; İbn Ebî Üsaybia, s. 257.

19 Makdisî, s. 183.

20 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 474.

21 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 335-336 (trc. 342-343); İbn Manzûr, *Muhtasar*, VIII, 157; İbn Tağriberdî, I, 176-177. Para basımına sebep olan önemli bir etken de paraların üzerinde bulunan haç işaretleri idi (İbn Tağriberdî, I, 193).

22 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 138. Hitti, kâğıt imalatının Çin'de başlayıp daha sonra İslâm dünyasına girdiğini, Mısır'da kâğıt imalatının ise dokuzuncu asra tekabül ettiğini ileri sürmektedir. Bu bilgileri görmediğini düşündüğümüz Hitti'nin fikirlerini katılmak mümkün değildir. Bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 533, 638.

Balıkçılık: "Balık yemek bedeni eritir." manasındaki bir hadisin[23] Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış gibi ortalarda dolaştırılması, balıkçılıkla uğraşan ve çoğu yerde pazarı ellerinde bulunduran hristiyanlara karşı bir kamuoyu oluşturma mahiyetinde mi görülmelidir?

Hâkim-biemrillah'ın 395 (1004) senesinde toplumda pek çok şeyi yasaklayan emirleri arasında gördüğümüz balık satışlarının nehyi ve bu emre uymayan satıcılardan bazılarının öldürülmesi de aynı şekilde biraz önce zikrettiğimiz hususla telif edilebilir mi?[24]

Bu tahminleri ileri sürmemizi gerekli kılan önemli bir bilgiye sahibiz. Câhız'ın vermiş olduğu bilgilere göre hristiyanların temel yiyeceklerinden birisi balıktı ve Basra'da balıkçılık hristiyanların tekelinde idi. Hristiyanlar belli günlerde balık yemeyi âdet haline getirmişlerdi. Salı, Perşembe ve Cumartesi günleri hristiyanlar haftalık ibadetlerinin gereği olarak bol miktarda balık alıyorlardı. Taze balıkların getirildiği bu günlerde hristiyan balıkçılar bir anda fiyatları yükseltiyor, dolayısıyla da orta gelirliler bu nimetten istifade edemiyorlardı. Câhız devamla ertesi gün, satılmayan balıkların ucuza verildiğini, ancak pek de keyif vermediğini kaydetmektedir.[25]

Memurluk: Çoğu zaman hesap ve yazı işlerinin büyük bir kısmında hristiyanlar memur olarak vazife almışlardır. Bu husus "Abbâsî Bürokrasisinde Hristiyanlar" başlığı altında genişçe incelenecektir. Burada sadece onların, vergi memuru, kâtip, polis müdürü vb. devlet görevlerinde vazife aldıklarını ve geçimlerini bu yolla sağladıklarına işaret etmek yeterli olacaktır. Kaynaklarda onların cizye vergilerini nasıl ödediklerine veya onlardan cizye alınıp alınmadığına dair kayda rastlayamadık.

---

23 Hadis, Hâkim tarafından Ebû Ümâme'ye merfu olarak nakledilir. Uydurma bir hadistir. Bk. Şevkânî, s. 175.

24 Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 414.

25 Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân*, IV, 431-432.

Diğer Kazanç Yolları: Ebû Yûsuf'un verdiği bilgilere göre[26] Bağdat, Kûfe, Basra gibi İslâm kentlerinde oturan zimmîler, kuyumculuk, manifaturacılık, tüccarlık, doktorluk, terzilik, boyacılık, ayakkabıcılık vb. işlerle uğraşıyorlardı.

Mücevher imalatıyla uğraşan önemli kişiler hristiyanlardı. Bunlardan birisi Hîre'de yaşıyordu ve sarayın mücevher ihtiyacını o karşılıyordu. Hîre'li bir hristiyan olan Avnü'l-Cevherî, şehrin en zenginlerinden idi ve en güzel ev onundu. Halifeler Hîre'ye gelişlerinde genelde onun evinde kalırlardı. Hârûnürreşîd 187'de (803) Hac dönüşü Hîre'ye uğradığında onun evinde kalmıştı. Daha sonra yaptığı bir hatadan dolayı hapsedildi. Hristiyan tabip Cebrâil b. Buhtîşû' aracı oldu ve hapisten çıktı.[27] Kendisi Emîn döneminin de yine gözde insanlarından birisi idi. Mârî'nin bilgilerine itimat edebilirsek, Halife Emîn de Avnu'l-Cevherî'nin konağında üç ay kadar kalmıştı.[28]

Kaynaklarda bazı hristiyanların esansçılıkla uğraştıklarına dair kayıtlar da bulunmaktadır. Dâvud b. Abdurrahmân'ın (ö. 174/790) babası Abdurrahman, Şam kökenli hristiyan bir esansçı idi. Kendisi aynı zamanda doktorluk da taslardı. Mekke'ye gelip yerleştiği; orada çocukları olduğu rivayet edilir (100/718'den önce). Şair Ebû Temmâm'ın hristiyan babasının da Dımeşkli bir esansçı olduğuna dair bir rivayet İbn Hallikân tarafından bildirilmektedir.[29]

---

26 Ebû Yûsuf, s. 123.

27 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 346; Kıftî, s. 209; İbn Ebî Üsaybia, s. 196. Mârî'nin kayıtlarında bunun sebebi şu şekilde geçmektedir: Hârûnürreşîd hazinesindeki mücevherlerden birkaçını cariyelerine vermiş; cariyeler onları Avnü'l-Cevherî'ye satmıştı. Hârûnürreşîd, Avn'dan bir mücevher istediğinde o, cariyelerin satmış olduğu mücevherlerden bir tanesini getirdi ve yüksek bir fiyat istedi. Hârûn bu duruma kızarak onu hapsetti. Mârî, s. 74-75.

28 Mârî, s. 73.

29 İbn Sa'd, V, 498; İbn Hallikân, II, 11.

YÜKÜMLÜ OLDUKLARI VERGİLER VE YÜKÜMLÜLER

Bir önceki başlıkta hristiyanların kazanç yollarını ve mesleklerini incelemeye çalıştık. Bu başlık altında kendilerinden alınan vergiler üzerinde durmaya çalışacağız.

1. YÜKÜMLÜ OLDUKLARI VERGİLER

Cizye: Hz. Peygamber döneminde hristiyanlardan, yahudilerden ve mecusilerden cizye vergisi alındı. Konulan vergi miktarları 1 dinar ve bir miktar yiyecekten oluşuyordu. İlk fetihler sırasında Hz. Muhammed döneminde uygulanan vergi miktarlarına bağlı olarak 1 dinar 1 cerib vergi alınıyordu. Bazen bölgenin zenginliğine göre, Mısır'da olduğu gibi 2 dinar cizye alındığı da oluyordu. Henüz Hz. Ömer'in vergi sisteminde gerçekleştirdiği değişiklikler söz konusu değildi. Hz. Ömer halifeliğinin sonuna doğru gerçekleştirdiği vergi reformu ile müslümanlar tarafından ele geçirilmiş olan pek çok araziyi vakıf arazisi statüsüne soktu ve ayrı bir vergilendirme yolunu benimsedi. Cizye vergilerini de buna göre değiştirdi. Şam'da ilk anlaşmalarda 1 dinar, 1 cerib; Cezîre bölgesinde de 1 dinar ve bir miktar yiyecek şeklinde karşımıza çıkan cizye vergisi, Hz. Ömer'in cizye miktarlarını düzenleyen emrinden sonra en üstü 4 dinar (40 dirhem) olmak üzere, halkın gücüne göre alınmaya başladı.[30]

---

30 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 170, 238-239 (trc. 177, 248-250); Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 264; Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 76, 79.

Cizye, Şam ve Mısır ahalisinden dört dinar, Yemen ahalisinden bir dinar şeklinde alınırken zenginlik cihetinden bu bölgelerin yapıları göz önünde bulundurulmuştu.[31] Sevâd bölgesinde ise, gelir seviyesi yüksek olanlardan kırk sekiz dirhem, orta hallilerden yirmi dört dirhem, gelir seviyesi düşük olanlardan ise on iki dirhem alınıyordu.[32]

Cizyelerin tespiti için kesin bir uygulama söz konusu değildi. Anlaşma sırasında duruma göre, bir miktar tayin ediliyordu. Bazı kentlerle şahıs başına vergi tespit edilirken, bazı kentlerde müşterek cizye tespit ediliyordu. Çok nadir olmak üzere, Tiflis'te Habîb b. Melseme'nin uyguladığı üzere, ev başına cizye tayin edildiği de oluyordu. Bu durumda cizyeyi hafifletmek için bir yere toplanmaları veya nüfusu kalabalık olan aileleri başka evlere dağıtmak söz konusu değildi.[33]

Daha sonraki dönemlerde, cizye vergilerinin değişip değişmeyeceği hususunda fıkıh uzmanları arasında farklı görüşler ortaya çıktı. Şâfiîler, cizye miktarlarının 1, 2, 4 dinar şeklinde sınıflandırılması ve 1 dinardan az olmamasını esas alıyorlar, tavan fiyatların ise anlaşmaya bağlı olduğunu iddia ediyorlardı. İmam Şâfiî daha farklı bir düşüncede olup Hz. Peygamber uygulamasını esas alarak herkese 1 dinar vergiyi ölçü alıyor ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittibanın Hz. Ömer'in içtihadından daha evlâ olduğunu belirtiyordu. Mezhepteki takipçileri, onun bu görüşünü 1 dinardan az olmaması şeklinde yorumlamışlardır.[34]

Mâlikîlerde ise dört dinardan fazla vergi konulamayacağı görüşü hâkim olmuştur. Onlar fakir insanlar için imamın vergiyi istediği ka-

---

31 Buhârî, Cizye, 1; Abdürrezzâk, 10090, 10094, 10098, 19271; Ebû Yûsuf, s. 128.

32 Ebû Yûsuf, s. 122.

33 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 36.

34 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 26, 31-32. Bir Hanbelî olarak İbn Kayyim, Şâfiî'nin bu görüşlerini, daha doğrusu onun görüşlerine esas aldığı Muâz hadisini (her hâlimden 1 dinar alınmasını) üç açıdan yorumlar ve değişikliğin caiz olduğu görüşünü ispatlamaya çalışır (*Ahkâm*, I, 32-33).

dar azaltabileceği görüşünü de dile getirirler. Hz. Ömer'in koyduğu ölçülerin değiştirilmeyeceğini düşünenler de bulunuyordu. Hanefîler, bölge halkının zenginliğini esas alıyorlardı. Hanbelîlerde ise yukarıda sayılan görüşlere uygun farklı tercihler mevcuttu. İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in vergilerin azaltılmasında ve noksanlaştırılmasında bir mahzur olmadığı hakkındaki görüşünü tercih eder. İlk dönem âlimlerinden Zührî'nin görüşü, cizye için belirlenmiş bir şer'i ölçünün mevcut olmadığı cihetinde idi.[35]

Batılı yazarların da belirttiği üzere Bizans ve Sâsânî hâkimiyetinde yaşayan bu insanlardan alınan vergiler önceki idarecilerin tahsil ettiğine göre daha azdı.[36] Ancak bazı idarecilerin tutumları sebebiyle bir takım haksızlıklar da yaşanıyordu. Bu tablo, Emevîler döneminde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bir örnek vermek gerekirse Emevîlerin haraç görevlisi Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî, âmillerine bir emir göndererek kendisinde hilafet merkezi tarafından verilen menşur olmayan bütün hristiyanlardan 10 dinar alınmasını istemişti.[37]

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Halife Mansûr, 145 (762) yılında hristiyanların vergilerini iki misli artırmıştır.[38] Yine hristiyan kaynakların verdiği bilgilere göre, Halife Hârûnürreşîd de 171'de (787) cizyeleri artırmış; buna bağlı olarak hristiyanların pek çoğu bulundukları yerden başka kentlere hicret etmiştir. Bizans ve Süryânî kaynakları bu hususta tek kalmaktadır. Hâlbuki İslâm tarihi kaynak-

---

35 İbn Kayyim, *Alıkâm*, I, 26-29, 30.

36 Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 218. Ayrıca Bk. Subhi es-Sâlih, *en-Nüzumü'l-İslâmiyye ve Neş'etühâ ve Tatavvuruha*, 8. Baskı, Beyrut 1990, s. 364. Bazı yazarlar ise bütün tarihi verilere rağmen tarafgir tutumlarından kurtulamamışlardır. Meselâ Lewis, "müslümanlara tarhedilen küçük dinî vergi, bir tarafa bırakılırsa bütün vergiler cizye ve harac dahi imparatorluğun tebaası olan gayrimüslim halka yüklenmişti." derken ön yargılı davranmaktadır. Bk. Lewis, s. 66.

37 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

38 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 200. Arapça tercümesinde sadece vergilerin artırıldığı (dâafehâ) kayıtlıdır. Bk. *Târîhu'z-Zemân*, s. 9.

larından Taberî'nin verdiği bilgilere göre, meselâ Sevâd halkından alınan gelirlerin yarısından sonra alınan 1/10 oranındaki vergi kendilerinden kaldırılmıştır.[39]

Haraç: Hz. Muhammed döneminde "haraç" kelimesi topraktan alınan vergi anlamını değil, bedel (el-harac bi'd-damân) anlamını taşıyordu.[40] İlk dönem metinlerinde haraç ile cizye arasında çok kesin bir ayırım görülmemektedir. Bunların her ikisi de aynı manada yani gayrimüslimlerden alınan vergi manasında kullanılmıştır.[41]

Müslümanlar tarafından fethedilen topraklar üç grupta mütalaa ediliyordu.

a- Savaş yoluyla ele geçirilen topraklar ki, bunlar ya ganimet olarak paylaştırılıyor, ya da halife onları paylaştırmaksızın öşür toprağı yaparak bütün müslümanlara vakfederek topraktan haraç alınıyordu.

b- Sürgün vb. yollarla ele geçirilenler ki, bu araziler de vakıf arazileri olarak muamele görüyordu. Bu topraklara haraç konuluyor ve oraya yerleşenlerden vergi alınıyordu.

c- Sulh yoluyla ele geçirilen araziler, topraklar gayrimüslimlerin ellerinde bırakılmak ve haraç alınmak üzere anlaşılıyordu. Bu da iki yolla oluyordu.

- Toprağın mülkiyeti müslümanlara ait olmak üzere anlaşılması durumunda topraklar satılamıyordu. Haraç toprağın ücreti kabul ediliyor, İslâm olmalarıyla haraç düşmüyordu.

---

39 Taberî, *Târîh*, VIII, 236; Michel, *Chronique*, III, 8; Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zeman*, s. 13; Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 89.

40 Şâfiî, s. 448, 453, 520-523, 556-558. Haraç kelimesi İbn Kayyim tarafından dahi cizye vergisi olarak kullanılır. Bk. *Ahkâm*, I, 22.

41 Welhausen, s. 130-131. Daha sonraki dönemlerde hem müslümanlardan hem de gayrimüslimlerden toplanan vergilere Câliye adı verildi. Erken bir kullanım için Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 297-298; Ebû Yûsuf, s. 30.

- Toprağın mülkiyeti onlara ait olmak üzere anlaşılması durumunda haraç konuluyordu. Müslüman olduğu zaman bu araziden haraç düşüyordu.[42]

Fetihler sonrasında arazi eski sahiplerine bırakılmıştı ve onlar tarafından ekilip biçiliyordu. Karşılığında haraç ödeniyordu. Bunun yanında boş araziler de vardı. Bunlar ya daha önceden sahipsiz olan ve devlet arazisi olarak ele geçirilmiş arazilerdi ya da zamanla sahipleri ölmüş ve artçısı bulunmayan arazilerdi. İslâm tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, bu sonuncu araziler Hz. Osman zamanından başlamak üzere ıkta olarak dağıtılmaya başlandı (29/649). Hz. Ömer'in bu topraklardan ıktada bulunduğuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Hz. Osman'ın tercih ettiği yol temlik yoluyla değil toprağı işlemek üzere kiralama tarzında idi. Hz. Ömer, Kisrâ'ya ait olan Sevâd topraklarını devlete mal ederek bunları haraç toprağı kıldığı zaman bu topraklardan 9.000.000 gelir elde etmişti. Hz. Osman'ın yeni yolla Sevâd gelirlerini 50.000.000 dirheme çıkardığı söylenir. Iktalara ait belgeler 82 (701) senesinde vuku bulan Cemâcim savaşında yanmış ve herkes eline geçen araziye el koymuştu. Böylece toprak düzeni bozulmuştu. Bu hususa ilerleyen sayfalarda biraz daha detaylıca değinmeye çalışacağız.[43]

Cizye vergisinde olduğu gibi haraç vergilerinin toplanmasında bazen haksızlıklarla karşılaşılmıştır. Mısır haraç görevlisi Abdullah b. Habbâb yerli halkın vergilerini bir dinara bir kırat ilave etmek suretiyle artırdığında isyan çıkmasına sebep olmuştu (107/725).[44] Mısır haraç görevlisi Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî de hristiyanlara ağır vergiler koydu. Hişâm b. Abdülmelik başa geçince hristiyanların ellerinde bulunan ahde göre vergi vermelerini sağladı. Hanzala b. Safvân, Mısır'a

---

42 Ebû Ya'lâ, s. 146-149. Serahsî, savaş yoluyla ele geçen yerlere haraç-cizye konduğu görüşündedir. Sevâd'ın savaşla fethedildiği görüşündedir. Şâfiî bunu kabul etmez. Serahsî, *Mebsût*, X, 15.

43 Ebû Ya'lâ, s. 230-231; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 532-533; Cahen, s. 46.

44 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492.

vali olarak geldiğinde haraçları artırdı. III. Yezid, II. Ömer'i örnek aldığını belirttiği hutbesinde, gayrimüslim arazi sahiplerine de bir mesaj vererek evlerini terk etmemelerini, ağır vergilerle karşılaşmayacaklarını garanti etti.[45]

Hristiyan kaynaklarından Mârî'nin verdiği bilgilere göre, Halife Mehdî, babasının aksine bir sene haraç almadı. İbn Kayyim halifenin haracı düşürebileceğini, fakat cizyeyi düşüremeyeceğini ifade ederken Mehdî'nin uygulamasını anlamamıza yardımcı olmaktadır.[46]

Makdisî tarafından verilen bilgilere göre, Irak altmış nahiyeden oluşuyordu. Bu nahiyeler de on bir merkeze bağlı idi. Makdisî, kendi zamanında Basra, Batih gibi yerlerde bunları tespit etmenin zor olduğunu, Basra'da Karâmita'nın, Deylem'de de ayrı bir divanın mevcut olduğunu söyler. Dolayısıyla tüccarlar, geçtikleri her yerde vergi veriyorlardı. Güzel kadınlardan ve eşyalardan 100 dirhem alınıyordu.[47] Makdisî'ye göre bazı bölgelerin haraç miktarları şöyleydi:

Cürcân: 36.000.000 dirhem,[48] Sevad: 128.000.000 dirhem,[49] Basra ve Kûfe toprakları öşür arazisi idi. Makdisî, Adudüddevle'nin devlet arşiv kayıtlarında Sevâd gelirlerinin 87 milyon civarında olduğunu, bunların 5 milyonunun Sevâd, 9 milyonunun da Dicle haraç gelirlerinden oluştuğunu kaydeder.[50]

---

45 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492-493; Welhausen, s. 173.

46 Mârî, s. 70; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 126.

47 Hulvan: 5, Şâz Kubâz: 8, Barmâsiyân: 3, Yukarı Bihkubâz: 6, Orta Bihkubâz: 4, Erdeşîr Bâbekân: 5, Şâz Sâbûr: 4, Şâz Behmen: 4, Yukarı Astân: 4, Aşağı Behkubâz: 5, Şâz Hürmüz: 7, Nehrivânât: 5 nahiyeden oluşuyordu. Bk. Makdisî, s. 133-134.

48 1 cerîb buğdaydan 4 dirhem, 1 cerîb arpadan 2 dirhem, 1 cerîb hurmadan 8 dirhem alınıyordu. Bu bölgeden 500.000 dirhem de cizye vergisi toplanıyordu. Bu miktarlar, Hz. Ömer döneminin ölçüleriyle aynıydı.

49 Ömer b. Abdülazîz döneminde 124.000.000 dirhem, Haccâc zamanında ise 18.000.000 dirhem idi.

50 Makdisî, s. 133. İstahrî (s. 82) ise, Kûfe'nin harac arazisi hükmünde olduğunu kaydeder. Zira Kûfe toprakları cahiliye çağında kullanım yeri idi. Basra toprakları ise İslâm'la canlandırılan topraklar hükmündedir.

Şam bölgesine dair verdiği örneklerden bazılarına göre, Kınnesrin ve Avâsım: 360.000 dinar, Ürdün: 170.000 dinar, Dımeşk: 400.000 den fazla vergi verdiklerini, İbn Hurdâzbeh'in ise Kınnesrîn'in haracını, 400.000 dinar, Hıms'ın haracını, 340.000 dinar, Ürdün'ün haracını, 350.000 dinar, Filistin'in haracını ise 500.000 dinar olarak kaydettiğini zikreder.[51]

Zaman içinde vergilerin azaldığı ve yeteri kadar vergi toplanamadığı görülür. Hitti, vergi miktarlarının azalmasını halkın İslâmiyet'i benimsemesi ile ilişkilendirirken[52] İbn Tağriberdî tarafından sunulan bilgilerden meselenin bir başka boyutunu öğreniyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, İslâm'dan önce, Mısır topraklarından 100-130 milyon dinar vergi toplanıyor olmasına rağmen Amr b. Âs 12 milyon dinar vergi toplamıştı. Daha sonraları bu vergi daha da düşmüştü. Ahmed b. Tolun zamanında 260'da (), 4.3 milyon dinar olan vergi Fâtımî komutanlarından Cevher'in gayretleriyle 360'da (), 30.2 milyon dinara çıkmıştır. Mısır haracının düşük oluşunun sebebini İbn Tağriberdî, sulama kanallarının ve toprağı zararlı bitkilerden temizleme çalışmalarının yapılmaması olarak gösterir. Ahmed b. Müdebbir'in Mısır haraç görevine atandığında tarıma müsait olmayan toprakların çokluğu karşısında halifeye "bu toprakları imar etsen dünyanın gelirini elde edersin" sözleri de İbn Tağriberdî'nin görüşlerini teyit etmektedir.[53]

Ticaret Vergisi: Zimmîlerin ticarî mallarından, açtıkları dükkânlarda sattıklarından % 5 nispetinde vergi alınıyordu. Vergiye matrah olan miktar iki yüz dirhem veya yirmi miskalin yukarısında olanlar idi. Vergiler senelik alınırdı. Vergi alındıktan sonra bir sene vergi alınmazdı. Bu miktarların üzerindeki kıymetli mallardan da senede bir defaya mahsus olmak üzere vergi alınırdı. Ticaret malı özelliği

---

51 Makdisî, s. 189.

52 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 365.

53 İbn Tağriberdî, I, 46-47.

taşımayan mallardan vergi alınmazdı. Domuz ve şarap satışlarından elde edilen kıymetten de vergi alınıyordu. Şarap satmak için gümrüklerden geçenlerden getirdikleri malların kıymetleri hesaplanmak suretiyle ticaret vergisi alınıyordu. Tağlibliler ve Necranlılar da % 5 alınması hususunda aynı hükümlere tabi idiler. Gümrüklere uğrayan tacirler her seferinde ikiyüz dirhemin altında mal ile giriş yaptıklarında ondan vergi alınmıyordu. Vergilerin alındığına dair verilen belgeler ilk dönemlerden itibaren görülmektedir.[54]

Hz. Peygamber zamanında müslümanlar tarafından pazarlara getirilen mallardan gümrük vergisi alınmıyordu. Ebû Yûsuf, ticaret vergisini vaz' edenin Hz. Ömer olduğunu[55] ve gerektiği zaman devlet yetkililerinin ticaret vergisini artırabileceklerini savunur.[56]

Müsannef'te yer alan bir rivayet vergileri belirlemede değişmez bir miktar anlayışının olmadığını göstermektedir. Rivayete göre, Hz. Ömer, Medine'ye gelen Nebatlı tüccarların getirdikleri buğday, zeytinyağı gibi daha zarurî ihtiyaç maddelerinden teşvik için 1/10 nispetinde vergi alırken, nohut, mercimek türü hububat cinsinden ise 1/5 oranında daha fazla vergi alıyordu.[57]

---

54 Ebû Yûsuf, s. 132-134; İbn Sa'd, VII, 207; Abdürrezzâk, 9887; Ebû Ubeyd, s. 127; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 160-162, 173; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 518-519.

55 Hz. Ömer'in bu vergiyi mütekabiliyet esasına göre koyduğu hakkındaki bir rivayet için bk. Ebû Yûsuf, s. 135. Ayrıca Bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 518-519.

56 Ebû Yûsuf, s. 134; Fayda, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr I", *AÜİFD*, XXV (Ankara 1981), s. 173-175. Ticaret vergisinin sadece ehli harpten alınacağı hakkında İmam Muhammed'in bir cümlesi ve Serahsî'nin yorumu için Bk. Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1041.

57 Abdürrezzâk, 10117, 10126. Ayrıca Bk. Mâlik b. Enes, Zekât, 25. Belâzürî'de yer alan bir rivayete göre, Benû Tağlib hristiyanlarının ticaret mallarından 1/20 oranında vergi alınmasını, müslüman olanlardan ve harac vergisini ödeyenlerden ticaret vergisi alınmamasını istediği belirtilir. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 252 (trc. 263).

Kitâbü'l-Harâc'da yer alan bilgilere göre Ömer b. Abdülazîz'in de ticaret vergisi uygulamasını devam ettirdiği anlaşılıyor. Mısır gümrük memuru Zürayk b. Hayyân, Ömer b. Abdülazîz'in kendisine zimmî tüccarlardan, % 5 vergi almasını ve alındığına dair bir belge vermesini söylediğini belirtir.[58] Bu sistem Abbâsîler döneminde de devam etmiştir.

Diğer Vergiler: Müslümanlar ilk dönem cizye anlaşmalarında hristiyanlardan yan hizmetler de istemişlerdir. Bu talepte bölge insanlarının ihtiyaçlarını karşılama yanında özellikle müslüman yolcuların bir geceden başlamak üzere bazı bölgelerde bir aya varan uzun süreli misafir edilmeleri şartı göz önüne getirilirse, zaruri ikamet mecburiyetinin karşılanması yanında, toplumların kaynaşmaları ve tebliğ ortamının gözetildiği de düşünülmelidir.[59]

Burada cizye-haraç dışında gayrimüslimlerden alınan ek vergilere örnekler verilmeye çalışılacaktır. Ebû Ubeyde Şamlılarla yaptığı anlaşmada, kendilerinden şehirlerdeki köprüleri tamir etmelerini şart koşmuştu. İyâd b. Ganem de Ruhâ halkıyla yaptığı anlaşmada, köprülerin ve yolların tamirini belde halkına yüklemişti.[60]

Yapılan anlaşmalarda biraz önce de vurgulandığı üzere bölge halkından müslüman yolcuları konuk etmeleri isteniyordu. Ancak bu uygulamada aksayan bazı noktalar da bulunuyordu. Şam hristiyanları Hz. Ömer'e gelerek müslümanlar kendilerine uğrayıp misafir olarak kaldıklarında bir hayli masraflı olduklarını, tavuk ve kebap türü şeyler istediklerini söyleyerek şikâyetçi olmuşlardı. Hz. Ömer, ziyafet adı

---

58 Ebû Yûsuf, s. 137; Abdürrezzâk, 10123; İbn Yûnus'tan naklen İbn Tağriberdî, I, 237; Fayda, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr II", *AÜİFD*, XXVI (Ankara 1983), s. 332-333. Ömer b. Abdülazîz iş başına geçince gümrük vergilerini kaldırdığı hakkında da bazı rivayetler bulunmaktadır. Bk. İbn Sa'd, V, 345, 383; Ebû Ubeyd, s. 632. Onun Abdullah b. Avf'a da aynı emri verdiği hatta gümrük evini yıktırdığı da söylenir. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 150-151.

59 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 387, 443.

60 Ebû Yûsuf, s. 138; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 240 (trc. 250).

altında talep edilen bu istekler sebebiyle kiliselerde konaklamanın maksadını anlayamamış olan müslümanlardan dolayı üzülmüş olmalıdır. Neticede Hz. Ömer Şam hristiyanlarına "yediğinizden yedirin ve fazla zahmete girmeyin" diye tavsiyelerde bulundu.[61]

Zamanla alınan ek vergiler çoğaldı. Haksız yere pek çok şey istendi. Muâviye zamanında Iraklılardan Nevrûz ve Mihrecân hediyeleri adı altında ek tahsilâtlar yapıldı. Onun Irak haraç görevlileri olan Derrâc kardeşler, Sevâd halkından Muâviye'ye (veya divana) Nevrûz ve Mihrecân'da bağışta bulunmalarını istedikleri bilinmektedir. Cehşiyârî'nin verdiği bilgilere göre, bu bağışların miktarı, senede 10 milyon dirhemi buluyordu.[62]

Ömer b. Abdülazîz'den önceki dönemde zimmîlerden alınan ek vergilerin bir listesini Ömer b. Abdülazîz'in Kûfe amili Abdü'l-Hamîd b. Abdurrahman'a yazdığı bir mektuptan sunabiliriz:

a- Boş bırakılan topraklardan, işlenen toprağa konan verginin aynısı alınıyordu.

b- Para darb eden ve gümüş işçiliği ile meşgul olanlardan vergi alınıyordu.

c- Nevrûz ve Mihrecân hediyeleri alınıyordu.

d- İstinsah edilen kitaplardan vergi alınıyordu.

e- Evlerden vergi alınıyordu.

f- Nikah vergisi alınıyordu ki Ömer b. Abdülazîz, bunların hepsini ilga ettiğini belirtiyordu.[63]

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Irak bölgesinde Nevrûz ve Mihrecân hediyeleri adı altında bir vergi toplandığını biliyoruz. Bu

---

61 Abdürrezzâk, 19266.

62 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 24.

63 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 38-39, Ebû Yûsuf, s. 86; Ebû Ubeyd, s. 122.

hediyeleri toplama vazifesi dihkânlarındı ve toplananların büyük bir kısmını hasıraltı ediyorlardı. Hişâm b. Abdülmelik, valilerinden Hâlid b. Abdullah b. el-Kasrî'yi buna alet olduğu için uyarmıştı.[64]

Abbâsîler döneminde de bazı ilave vergiler alındığı bilinmektedir. Ancak bunların bir kısmı haksız yere alınan vergilerdi. Ebû Yûsuf'un verdiği bilgilerden amilin iaşesi, konaklaması, ölçüm masrafları, ölçene yardım edenlere ödenenler, haraç vergisi olarak alınan mahsulün nakil masrafları, noksanlaştığı iddia edilen miktar, haraç defterleri, menşurlar, postacılar vb. şeyler için yapılan masrafların mükelleflerden alındığı anlaşılmaktadır. O halifeye tavsiyelerinde bu masrafların devlet tarafından karşılanması gerektiğini belirtmektedir. Ebû Yûsuf edindiği bilgilere göre vergi memurlarının, haraç vergisini ödemek üzere kendilerine gelen zimmîlerin, ödedikleri dirhemlerin bir kısmına el koyarak, "revaç ve sarf vergisi" adı altında bir vergi aldıklarını da kaydetmektedir.[65]

Ek vergilerle ilgili olmak üzere Ebû Yûsuf'un içtihatlarına dayanan bazı bilgileri de aktarmak istiyoruz. Onun düşüncesine göre zimmîler, haraç topraklarındaki, eski nehir yataklarının canlandırılmasını ve onların çevresindeki boş arazilerde tarım yapmalarına müsaade edilmesini isteseler, yapılan araştırmalar sonucunda nehir yataklarının ihya edilebileceği anlaşılsa ve ihya edilse yapılan harcamalar zimmîlere yüklenmemeliydi. Sevâd halkının kullandığı Dicle ve Fırat kanallarının temizlenmesi ve tamir masrafları beytülmalden ve haraç mükelleflerinden alınmalıydı. Masrafın tamamı zimmîlere yüklenmemeli, ama halkın özel ark ve kanalları için yaptığı masraflar kendilerine ait olmalıydı.

---

64 Müberred, IV, 124.

65 Ebû Yûsuf, s. 109.

Ebû Yûsuf'a göre; eğer zimmî, İslam topraklarında bir maden bulursa, tıpkı müslümanlar gibi kendisinden sadece 1/5 alınıp geri kalan 4/5'i ona teslim edilmeliydi.[66]

Hristiyanlara yüklenilmiş olan belirli vergiler dışında yerel idarecilerin tayin ettikleri ekstra vergiler de olabiliyordu. Ahmed b. Tolun, Patrik Mihâil'i, kendisine 20.000 dinar getirmekle yükümlü kılmıştı. Mihâil bu miktarı karşılayabilmek için kilisenin vakıf arazilerini, Fustat çevresindeki Bereketü'l-Habeş'te bulunan arazileri, yahudilerin Şem' Köşkü yakınlarındaki bir kiliseyi satmak zorunda kaldı. Ayrıca bütün hristiyanlara, bir kırat miktarında kilise bağışı (deyyâriyye) ilzam etti; ancak kendisine yüklenilen verginin sadece yarısını elde edebildiği için üzüntüsünden öldü.[67]

Bu arada hristiyan cemaat arasında da bağışlar adı altında zaman zaman para toplandığını söyleyebiliriz. Makrîzî tarafından verilen bilgilere göre Patrik Gabriel iş başında olduğu zaman (301-312/913-924) hristiyan erkek ve kadınlardan "deyyâriyye" adı altında düzenli olarak para toplanıyordu.[68]

Halifelerin, vergi miktarlarını ve vergi çeşitlerini artırabilme yetkisi olduğunu düşünen âlimlerin bulunduğunu söylemiştik. Bunun tabii bir sonucu olarak bazen haksız vergilerin talebi de söz konusu olmuştur. Hristiyan yazarlardan Michel, Halife Mu'tasım'ın ölülerden bile vergi aldığını zikretmektedir. Ancak İslâm tarihi kaynaklarında Michel'in sözlerini doğrulamamıza yardımcı olacak bir bilgiye rastlanmamaktadır. Yine onun verdiği bilgilere göre âmiller kendi hesaplarını şişirmekte bir hayli usta idiler.[69] Burada daha sonraki dönemlere

---

66 Ebû Yûsuf, s. 22, 109-110.

67 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

68 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494.

69 Michel, *Chronique*, III, 104.

ait olmakla birlikte İslâm'ın vergilendirme anlayışını ortaya koyan güzel bir örneği aktarmak istiyoruz.

On dördüncü yüzyıl idarecilerinden Alâuddin Khilji, refah seviyesi yüksek olan Hinduların vergilerini artırmak istedi. O, zenginliklerini artıracak olurlarsa isyana teşebbüs edebileceklerini düşünüyordu. Şeyhülislam onların cizye ödediklerini ve İslâm idaresinin böyle ön kabullerden hareketle sınırı aşma ve onların haklarına tecavüz etme hakkı bulunmadığını belirterek, onların üzerine şeriata aykırı taşıyamayacakları vergiler konulmamasını istedi.[70] Bu uygulamayı İslâm'ın vergilendirme anlayışının güzel bir örneği olarak sunduktan sonra yükümlüler hakkında da bilgi vermek istiyoruz.

2. YÜKÜMLÜLER

Kadınlar ve Çocuklar: Dört mezhebin ortak görüşüne göre çocuklardan, kadınlardan, delilerden cizye alınmıyordu.[71] Hz. Peygamber'in Bahreyn'de kadın ve erkeklerden cizye aldığına dair bir rivayet[72] ile Dımeşk'te erkeklerden 4 dinar, kadınlardan 2 dinar cizye alındığına dair diğer bir rivayet[73] bulunmaktadır. Ayrıca kaynaklarımızda Yemen'e gönderilen Muâz b. Cebel'e kadın ve erkeklerden cizye alması şeklinde bir emir verildiği de yer almakta ve bu ifadelerden hareketle kadınlardan da cizye vergisi alındığına dair ifadeler dikkatleri çekmektedir.[74]

Ebû Ubeyd, kadınlardan da cizye alındığına dair rivayetlerin mevcut olduğuna dikkat çeker. Sadece erkeklerden cizye alındığı

---

70 Fazlurrahman, s. 17-18.

71 Ebû Yûsuf, s. 122, 128; Mâlik b. Enes, Zekât, 24; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 42.

72 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 155.

73 İbn A'sem, I, 160.

74 Abdürrezzâk, 10099-10100; İbn Hişâm'dan naklen Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 5. Ayrıca Hecer mecusileri ile ilgili rivayette, haracın kadın ve erkeklerden alındığı görülmektedir (Bk. Ebû Yûsuf, s. 129). O, bir sayfa öncesinde sadece erkeklerden alınacağına dair rivayetleri vermektedir. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, X, 41.

şeklindeki rivayetleri daha sıhhatli görür ve diğerinin nesh edildiği kanaatine varır. Bu sonuca ulaşırken, savaşta kadınların ve çocukların öldürülmemesi prensibini delil olarak kullanır.[75] İbn Kayyîm ise, savaşta kadın ve çocukların öldürülmemesi ile ilgili hadislerin Muâz Yemen'e gönderilmeden önce vârid olduğunu, bu bakımdan da; Yemen'de kadınlardan da cizye vergisi alınması şeklinde rivayetlerde görülen ifadelerin doğru olmadığını, sıhhat derecesi güçlü olan hadislerde, kadınlardan cizye alındığına dair bir kaydın görülmediği şeklindeki değerlendirmelerin daha doğru olduğunu belirtir.[76] Buna karşın Hanefiler kadınlardan haraç vergisinin de alınması gerektiği düşüncesindedirler.[77]

İhtiyarlar: İhtiyarlar da cizye mükellefiyetinin dışında tutuluyordu. İbn İshâk'ın bildirdiğine göre, Hz. Ebû Bekir döneminde Hîre'yi fetheden Hâlid b. Velîd'in onlarla yaptığı anlaşma metninde yaşlı olan, çalışamayan kişilere beytülmalden ödenek ayrılacağı şeklinde bir ifadeye rastlanmaktadır.

Hz. Ömer'in dilenmek zorunda kalan bir yaşlı zimmîye tahsisatta bulunduğu ve "sadakalar ancak fakirler ve miskinler içindir" âyet-i kerîmesindeki fakirleri müslüman ihtiyaç sahipleri, miskinleri de ehl-i kitâp düşkünleri olarak yorumlayıp onlara da devlet bütçesinden pay ayırması adalet duygusunun ince bir tezahürüdür.[78]

Din Adamları: Onlardan cizye alınıp alınmayacağı hususunda hayli erken döneme ait bir rivayet bulunmaktadır. İbn İshâk'ın rivayetine göre, hicrî 12 Rebîulevvelinde, Hâlid b. Velîd, Hîre ahalisiyle yaptığı anlaşmada dünyadan el etek çekmiş, kazancı olmayan din

---

75 Ebû Ubeyd, s. 111-112; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 42-43; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukuku'nun Ortaya Çıkışı*, 2. baskı, İstanbul 1984, s. 97.

76 İbn Kayyîm, Ahkâm, I, 43-45.

77 Serahsî, *Mebsût*, X, 79.

78 Ebû Yûsuf, s. 125, 144; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 49.

adamları hariç diğer din adamlarından cizye almıştı.[79] Din adamlarından cizye alındığına dair bilgiler daha sonraki dönemlere aittir. İbn İshâk'ın bu duruma kaynak teşkil edecek bir rivayet ortaya koyduğu düşünülebilir. Bu rivayet tarihçiler tarafından pek kabul görmemiş olmalıdır ki İslâm tarihinde din adamlarından alınan ilk cizyenin Abdülazîz b. Mervân dönemine rastladığı vurgulanır. O, Mısır'daki rahiplerin sayılmasını ve her bir rahipten bir dinar alınmasını emretmiştir.[80]

Rahiplerden cizye alınmasında Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî'nin, Mısır haraç işlerini yürütürken gerçekleştirdiği bir uygulama oldukça ilginçtir. Üsâme üzerinde rahibin ismi, kilisesi ve vergi tarihi olan bir dövmeyi rahiplerin eline yaptırdı. Rahip olduğu halde, elinde dövme bulunmayanların ellerini kestirdi. Mabetler takip altına alındı, ellerinde dövme bulunmayan vergi kaçıran rahipler yakalandı ve bir kısmının boynu vurulurken, bir kısmı yediği dayaktan dolayı öldü.[81]

Tritton, hicrî birinci ve ikinci asırlarda rahiplerden cizye alındığına dair bir delil olmadığı kanaatindedir. Halbuki Abdülazîz b. Mervân zamanında rahiplerden birer dinar alındığı açıktır. Tarih kitaplarında, rahiplerden alınan ilk cizye olarak belirtilen bu olayın sebebi olarak vergi yükümlülüğünden kaçıp kiliselere sığınan kişilerin çokluğu gösterilmektedir.[82]

Bu uygulamanın ne kadar devam ettiğini bilmiyoruz. Ama zaman zaman özellikle devlete gelir sağlanmak istendiğinde veya kiliseler vergi kaçaklarıyla dolmaya başladığında gündeme getirilmiş olmalıdır. Fâtımî komutanı Habâse'nin Cezîre yakınlarında 302 (914) yılında yenildiği Mısır taarruzları sırasında Mısırlılar ile Fâtımîler arasın-

---

79 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 379.

80 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 49.

81 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492-493.

82 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492; Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 212.

daki yazışmalardan Mısırlıların kötü bir durumda oldukları anlaşılmaktadır. Sina'daki St. Catherina Kilisesi rahiplerine varıncaya kadar bütün beldelerdeki rahiplerden 312 (924) yılında alınmak istenen cizye de bu durumu teyit etmektedir. Onlar tarafından Abbâsî halifesi Muktedir'e sunulan şikâyetler sonucunda kendilerinden alınan cizye vergisi kaldırılmıştır.[83] Bir başka açıdan bundan önce cizye alınmadığı söylenebilir. Zira o zaman şikâyetlerin bir anlamı olmamaktadır.

Ebû Yûsuf'a göre, çalışan rahiplerden cizye alınmalıydı. Eğer rahipler mal mülk sahibi değil ve geçimlerini başkalarının sayesinde temin ediyorlarsa onlardan cizye alınmaması gerekiyordu.[84]

Din adamlarından cizye alınıp alınamayacağına dair, Hanbelîlerden iki görüş gelmiştir. Birisi, Ahmed b. Hanbel'in İmâm Muhammed'in görüşü olarak sunduğu, cizye alınamayacağı; diğeri ise, Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Hanîfe'nin bir görüşü olarak naklettiği, çalışıyorlarsa cizye alınacağı görüşüdür. İbn Kayyîm mezhep imamının cizye alınacağı görüşünde olduğuna dair rivayetleri daha kuvvetli görür. İmâm Şâfiî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtir.[85]

Fakirler: İslâm âlimlerinin çoğuna göre, çalışamayan fakirler cizye vermekle mükellef değillerdir. Hz. Ömer'in çalışabilen fakirlere cizye koyduğu ise bilinmektedir.[86]

---

83 Kindî, s. 573; Saîd b. Batrîk, s. 83.

84 Ebû Yûsuf, s. 122.

85 İbn Kayyîm, meseleyi halka karışmak veya uzlette olmak şeklinde değerlendirerek, yerleşim yerlerindeki rahiplerden cizye alınması gerektiğini düşünür. İbn Kayyîm, "cizye mükellefi olarak belirlendikten sonra rahip olur ve uzlete çekilirse ne olur?" sorusunu gündeme getirerek Hanbelîlerde buna cevap bulamadığını, İmam Mâlik'in, bu durumda cizyenin düşmediği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ifade eder. İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 50.

86 Ebû Yûsuf, s. 122; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 446. Şâfiî'ye nispet edilen 'çalışamayan fakire de cizye vardır.' görüşü ve İbn Kayyîm'in tenkitleri için Bk. İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 48-49.

İslâm'a Geçenler: Hz. Peygamber'in koyduğu ölçülere göre müslüman olanlardan cizye alınmaması gerekiyordu. Bununla birlikte Emevî yöneticileri gayrimüslimlerden, müslüman olduklarını ifade ettikleri halde cizye vergisi aldılar. Müslüman olan gayrimüslimlerden cizye alınabileceğine dair görüşler Emevî dönemine aittir. Yezîd b. Habîb'e ait olduğu söylenen, "Peygamber'in ölümünden sonra bu ümmetin başına üç büyük kötülük geldi: Hz. Osman'ın öldürülmesi, Kâbe'nin yakılması, Müslümanlardan cizye alınması..." şeklindeki sözler, vakıayı dile getirmektedir.[87]

Ömer b. Abdülazîz iş başına geçince, bu uygulamayı değiştirmiş ve müslüman olanlardan cizye vergisi alınmasına mani olmuştur.[88] Mısır valisi Hayyân b. Şüreyh'in, Ömer b. Abdülazîz'e, "böyle giderse, herkes müslüman olacak, vergi azalacak" şeklinde yazdığı satırlar, Emevî valilerinden birisinin olaylara bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ömer b. Abdülazîz valisine, müslüman olanlardan cizye almamasını emretmiş, Allah'ın, peygamberini câbî olarak değil, dâî olarak gönderdiğini belirtmiştir.[89] Onun böyle bir mektup yazdığı için valisine otuz değnek vurdurduğu kayıtlara yansımıştır. Onun ayrıca diğer valisi Abdülhamîd b. Abdurrahman'dan, Hîre'de müslüman olduğu halde kendilerinden cizye alınan hristiyanlardan cizye alınması uygulamasını durdurmasını istemiştir.[90]

---

87 İbn Tağriberdî, I, 245; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 57-59. Bu hususta Haccâc'ın uygulamaları şöhret kazanmıştı. Onun kâtibi olan Yezîd b. Ebû Müslim, Halife Yezîd b. Abdülmelik tarafından Ifrîkiyye'ye tayin edildiğinde, o da Haccâc'ın yolundan gitmeye kalkmış; uyarılara rağmen ısrarını sürdürünce canından olmuştu (h. 102). Bk. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 57; İbn Tağiberdî, I, 245.

88 Mâlik b. Enes, Zekât, 24; İbn Sa'd, V, 345.

89 İbn Sa'd, V, 384. Ömer b. Abdülazîz, Horasan amili Cerrâh b. Abdullah el-Hıkemî'ye insanları İslâm'a davet etmesini, kabul ederlerse cizye almamasını ve eşit haklara sahip kılmasını yazdı. Horasan eşrafı, ona zimmîlerin cizyeden kurtulmak için müslüman olduğunu, bu yüzden bir kıstas olarak sünnetli olup olmadıklarını kontrol etmesini telkin ettilerse de o kabul etmedi. Onun bu tutumu sayesinde dört bin kişi İslâmiyet'i kabul etti. İbn Sa'd, V, 38.

90 Ebû Yûsuf, s. 131; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 213.

Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerden haksız yere alınan vergileri kaldırması ve vergi memurlarını sıkı kontrolü neticesinde döneminde önemli bir pahalılık oluştu. Bunun sebeplerini bizzat kendisi şöyle ortaya koyar: "Benden önceki idareciler, ehlüzzimmeye güçlerinin üzerinde vergi koyuyorlardı. Onlar da bu vergileri karşılamak için ellerindeki şeyleri ucuza satmak zorunda kalıyor ve zarar görüyorlardı. Ben, hiç kimseye gücünün üstünde vergi koyamam. Ayrıca fiyatlara da müdahale etmem. Herkes ürettiği malı değerinde satar."[91]

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Eşres b. Abdullah Horasan'da yeniden müslüman olduğunu söyleyenlerin sünnetli olup olmadığına bakılmasını, İslâmî emirleri yerini getirip getirmediklerinin araştırılmasını, Kur'ân'ı okuyup okumadıklarına bakılmasını ve bu vasıfları taşımayanların, müslüman olduklarını söyleseler bile cizye ödemeleri gerektiğini belirtmişti.[92]

Emevîlerin bu yaklaşımında müessir olan temel etkenin ne olduğu hususu gerçekten araştırılmaya muhtaçtır. Bilindiği üzere, müslüman olanlardan da vergi alınmaktaydı ve hatta bunlar cizye vergilerinden de fazla idi. Bu durumda müslümanlığa geçenlerin vergi açısından bir problem teşkil etmemesi beklenmekte ise de şu husus akla gelmektedir: O dönemde -özellikle hile-i şer'iyye anlayışının teşekkül etmeye başladığı bir dönemde- müslümanlardan gereği gibi vergi toplanamadığı için sabit vergi yükümlüsü olan zimmîler, kesin bir gelir kaynağı anlamına geliyor olmalıdır. Eğer bu kabul edilemiyorsa o zaman, Emevîlerin ırkçı tutumları akla gelmektedir ki, Araplar dışındaki milletler onlara tâbi bir durumda vergi vererek yaşamalıydılar. İslâm'ın getirdiği zimmî statüsü bu bağlamda önemsenmeyebilir,

---

91 Ebû Yûsuf, s. 132. "Bütün insanların müslüman olduğunu görmek bana daha sevimlidir. Hatta senin ve benim hayatımızı kazanmak için kendi ellerimizle toprağı işlemeye mecbur kalmamızı isterdim." Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer b. Abdülazîz* (haz. Naim Zerzûr), Beyrut 1984, s. 177-178.

92 Hammâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asri'l-Emevî*, s. 490; Taberî, *Târîh*, V, 398.

onun öngördüğü tekliflerin bir kısmı kendi anlayışlarına göre çarpıtılabilirdi. Yani müslüman olduğunu iddia eden insanların bu beyanları reddedilebilirdi.

Son olarak yeri gelmişken vergi mükelleflerinin tam tespit edilebildiğini söylemenin mümkün olmadığını da belirtmek gerekecektir. Bununla ilgili iki örnek sunmak yeterli olacaktır kanaatindeyiz.

Halife Mansûr Kûfe şehrinin surlarını yapmak istediği zaman kaynak bulmak istedi (155/772). Kûfe'de kaç kişinin oturduğu bilinmiyordu. Önce herkese 5 dirhem tahsisatta bulunularak defterler oluşturuldu. Ardından her kişiye 40 dirhem vergi konuldu. Toplanan bu paralar şehir surlarının yapımında ve hendek kazımında kullanıldı. "Müminlerin emiri Mansûr'un yaptığına bakın, her birimize beş verip, kırk aldı." mısraları bu olayı günümüze kadar korumuştur. İbnü'l-Esîr aynı olayların diğer bazı yerleşim yerlerinin de başına geldiğini belirtir, ancak detay vermez. Bu rivayetlerden bazı şehirlerde vergi verecek olan kişilere ait kayıtların sağlıklı tutulmadığı veya bu kayıtların mevcut olmadığı anlaşılmaktadır.[93]

Daha önce "İskân Problemleri" bahsinde değindiğimiz bir bilgiyi hatırlayacak olursak Ebû Yûsuf, Bağdat, Kûfe, Basra vb. şehirlerde oturan zimmîlerin cizyelerinin nasıl tahsil edileceği hususuna cevap verirken bu kişilerin halifenin tayin edeceği bir görevli tarafından tespit edilmelerini, vergi mükelleflerinin belirlenmesini ve durumlarına göre vergi alınması gerektiğini ifade ediyordu.[94] Bu teklif bize pek çok yerde zimmîlerin de aslında vergi mükellefi olarak kayda geçmediğini, yani Abbâsîler döneminde vergi mükelleflerinin sadece eski kayıtlarda yer alan vergi mükellefleri olduğunu düşündürmektedir.

---

93 Taberî, *Târîh*, VIII, 46; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 5.

94 Ebû Yûsuf, s. 123.

VERGİLERİN TAHSİLİ

Tahsil Zamanı: İslâm'dan önce Araplar Kamerî-Şemsî olmak üzere karma bir takvim kullanıyorlardı. Hz. Muhammed, Vedâ Hutbesi'nde Kamerî takvimi müesseseleştirdi. Onun zamanında zirai vergiler hasat mevsiminde, diğer gelirler ise kamerî takvime göre senede bir alınıyordu. Meselâ Necrân hristiyanları ile akdedilen anlaşmaya göre ziraat vergileri dışındaki vergiler kamerî takvime göre toplanıyordu ve Necrânlılardan vergileri iki taksitte, Safer ve Receb aylarında alınıyordu.

Güneş takvimine göre 33 senelik devirde, 34 kamerî takvim yılı bulunuyordu. Buna göre, ay takvimine göre tahsil edilen vergiler, diğerinden bir dönem fazla tahsil ediliyor ve devlet bütçesinde farklı zaman dilimlerinde vergiler toplanmak suretiyle rahatlık sağlanıyordu.[95]

Toprağa konan vergideki yöntem farklılıklarından dolayı İbn Kayyim, eğer toprağa konmuş ise kamerî ayın esas alınması, ekine kondu ise mukaseme yolu tercih edilerek ekinin olgunlaşmasının beklenmesi gerektiğini söyler.[96]

Ahmed b. Hanbel'e ve Şâfiî'ye göre, cizye senenin sonunda alınmalıydı. Ebû Hanîfe muhtemelen Hz. Peygamber'in Necrân uygulamasını esas alarak belli taksitlerle alınabileceği görüşündedir.[97] İbn

---

95 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 791, 984-985.

96 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 116.

97 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 39-42.

Kayyim bu hususta Ebû Hanîfe'yi tenkit ederken Hz. Peygamber'in sene sonunda âmilini gönderip vergiyi aldığına vurgu yapar.[98]

Ömer b. Abdülazîz, zimmî sene bitimine bir gün kala müslüman olsa bile kendisinden cizye alınmamasını isterdi.[99] Ebû Yûsuf senenin bitimine birkaç gün kala müslüman olsa alınmayacağı görüşüne ulaşmıştır. Ayrıca o, ödemeden ölse veya borçlu olsa, bu borcun vereselerine ödetilmemesi gerektiğini belirtir.[100] Hanefîlerde haraç alınmadan önce müslüman olursa verginin düşeceği görüşü genel kabul görmüştür. Şafiîlerde ise bazı şartlar getirilmiştir.[101]

Fıkıh kitaplarına bu şekilde akseden tartışmaların günlük hayatta nasıl uygulandığı hususunu tespit etmek oldukça zordur. Mezhep görüşlerini bir kenara bırakırsak metinlere akseden bilgilerden genelde devletin, ihtiyacı olduğu zaman vergi alma zamanlarını planladığı anlaşılmaktadır.

Vergilerin Aynî ve Nakdî Olarak Tahsili: Zimmîler cizye veya haraç borçları karşılığında mal getirebiliyorlardı. Burada Yemenlilerle yapılan anlaşmada yer alan 1 dinar veya mukabili meâfir kumaşı ifadesi ile Necrânlılarla yapılan anlaşmada yer alan 2.000 hulle ifadesi hatırlanabilir. İbn Kayyim tarafından aktarılan bir rivayete göre Hz. Ali bunu sadece sanat ehli olanlardan alır, diğerlerinden ise nakit para olarak tahsil ederdi.[102] Aynî ödemelerde getirilen malların kıymetleri hesaplanıyor ve borçlarından düşülüyordu. Sadece domuz ve şarap gibi mallar kabul edilmiyor, bunları sattıktan sonra bedellerini getirmeleri isteniyordu.[103] Hz. Ömer zamanında cizye vergilerini şarap

98 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 40-41.

99 İbn Sa'd, V, 356.

100 Ebû Yûsuf, s. 122-123. Bu hususta farklı görüşler için Bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 39-40, 45-48.

101 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, X, 80-83.

102 İbn Kayyim, *Ahkâm*, 29-30, 36-37.

103 Ebû Yûsuf, s. 122; Ebû Ubeyd, s. 126; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 62-63, 164-165.

olarak alan bazı sahabeler, Hz. Ömer tarafından uyarılmış ve şarapları sattırıp bedellerini almaları söylenmiştir.[104] Kûfe'deki büyük caminin yapımı sırasında Hîre saraylarının yıkıntıları kullanılmış ve bunların değeri, Hîre halkının cizye vergisinden düşülmüştü.[105]

Bazen halifelerin günün ihtiyaçlarına göre vergilerin toplanma şeklini değiştirdikleri oluyordu. Iyâd'ın nakdî ve aynî olarak belirlediği vergileri Muâviye daha sonraları nakdî vergiye çevirmişti.[106]

Nakit olarak alınan vergilerde, idarece, alınacak olan para birimi belirleniyordu. Hz. Ömer, Irak'ta dirhem kullanıldığı için, onlardan vergilerini dirhem üzerinden, Şam ve Mısır'da altın kullanıldığı için dinar üzerinden almıştı.[107] Ömer b. Abdülazîz, veznüsseba ölçüsündeki dirhemlerden alınmasını isterdi.[108] Halife Mansûr, dirhem olarak Hübeyriyye, Hâlidiyye, Yûsufiyye adlı dirhemleri kabul ederdi. Bu dirhemler 14 kırat ayarında ve on tanesi 7 miskal ağırlığına tekabül eden bir değerde idi.[109]

Tahsille İlgili Bazı Problemler: Tahsil işlemleri bitinceye kadar, zimmîlerin, boyunlarına kendilerinden alınacak vergi miktarlarını belirten mühür asılması; iş bitince de mühürlerin çıkarılması Hz. Ömer döneminde uygulanmıştır. Osman b. Huneyf'in Sevad'daki 500.000 kişi için bunu uyguladığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in bu uygulamayı diğer bölgelerdeki vergi memurlarına da emrettiği kayıtlarda yer almaktadır.[110]

---

104 Abdürrezzâk, 9886. Hanbelîlerde gerçekten ilginçtir ki, aynî vergilerin bedellerinin değil, ayniyatının şarap, domuz gibi mallardan alınabileceği şeklinde bir görüş de mevcuttur. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 61, 165. Bu hususla ilgili tartışmalar için bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 61-64.

105 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 402 (trc. 410).

106 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 238 (trc. 248).

107 Abdürrezzâk, 19265.

108 Ebû Yûsuf, s. 86.

109 İbn Tağriberdî, I, 177-178.

110 Ebû Yûsuf, s. 38, 127, 128.

Zimmîlerin boyunlarına kurşun kolyelerin takılması bazı araştırmacılar tarafından aşağılayıcı bir durum olarak yorumlanmıştır. Hâlbuki kıyafetler bölümünde de ortaya daha açık bir şekilde çıktığı üzere, devlet yönetimlerinde idareciler karşılarına çıkan problemlere kendi çağlarının imkânları nispetinde çözüm ararlar. Bugün askerlerin boyunlarına kimliklerini belirleyen kolye takıldığı zaman onların aşağılandığını düşünmüyoruz. Kişilerin milliyetlerini belirten pasaportların veya ülke sınırları içinde taşıdıkları nüfus cüzdanlarının, seçmenlerin parmaklarının çeşitli şekillerde boyanması gibi örneklerin aslında bugünün bir seçeneği olduğunu, bizden birkaç asır sonra gelen insanların sahip oldukları teknoloji ve imkânlar çerçevesinde bizim kimlik tespiti için kullandığımız bu tür evrakları ve yöntemleri hangi gözle değerlendireceklerini bilmiyoruz. Hz. Ömer'in karşısında yüz binleri aşan bir kitleden vergi toplama problemi vardı ve o bu durumda ortaya çıkabilecek tüm haksızlıkları ortadan kaldırmak üzere belirleme yolunu seçmişti. Yalnız bunları söylerken, Emevîler döneminde bazı yerlerde yapılan dövme usulünü tasvip ettiğimizi söylemek de istemiyoruz. Her ne kadar Arap toplumunda dövme (veşm) biliniyorsa da ilk hadis müelliflerinden Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 101/719) bildirdiğine göre, Hz. Muhammed, vücuda dövme yaptırmayı yasaklamıştı.[111] Sonuç olarak Hz. Ömer gerek Sevâd gerekse Mısır'da cizye verenlerin tespitini kolaylaştırmak için zimmîlerin boyunlarına cizye verinceye kadar mühür asılmasını istemiştir.

Mühür asılması veya dövme yaptırma işlemi sadece gayrimüslimler için uygulanmış bir yöntem de değildi. İbn Abdi Rabbih'in verdiği bilgilere göre Emevî valilerinden Haccâc, Eş'as'la birlikte mücadele veren mevaliyi ele geçirdiği zaman, bir daha toplanmalarına meydan vermemek için onları dağıtmak istemiş ve herbirinin eline gönderildiği şehrin ismini dövme olarak nakşettirmiştir.[112]

---

111 Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam İbn Münebbih* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 129.

112 İbn Abdi Rabbih, II, 416, 417.

Dövme yaptırılması ile ilgili olarak tarih kitaplarına akseden uygulamalardan bir kısmı hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Hişâm b. Abdülmelik, 112 (730) yılında zimmîlere dövme yaptırılmasını isteyerek siciller oluşturdu. Makrîzî tarafından verilen bilgilerden, mühürlerin aslan şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinde bu dövme bulunmayan kişilerin alış veriş yapmasına engel olunarak kaçamaklar engellenmeye çalışılmıştır.[113]

Diğer yazarlarda rastlayamadığımız, sadece Suyûtî tarafından verilen bir bilgiye göre, Halife Mütevekkil hristiyanların boyunlarına "el-gull ?" takmalarını istemiştir. Diğer yazarların ilzam edilen elbiseleri ve diğer maddeleri aktarırken bu detaya pek fazla ehemmiyet atfetmedikleri düşünülebilir.[114] Rainer'in neşrettiği 240 (854) ve 287 (900) yıllarına ait berid kayıtlarına göre boyunlarına mühür bağlama tercihinin devam ettiği anlaşılmaktadır.[115]

Ebû Yûsuf'un[116] halife Hârûnürreşîd'e cizye toplanırken zimmîlerin boyunlarına mühür asılması gerektiğini vurgulaması da henüz o günlerde yeni bir usulün ortaya çıkmadığını göstermekte, hicrî 240 ve 287 yıllarına ait posta kayıtları da üçüncü hicrî asrın sonlarına doğru bunun hala uygulanmakta olduğunu teyit etmektedir.

Bu hususu böylece ortaya koyduktan sonra vergiler toplanırken vergi mükelleflerine nasıl davranıldığı ile ilgili bazı noktalara temas etmek istiyoruz. Zimmîlerin vergilerini ödeyemedikleri zaman güneşte bekletilmesi, dövülmesi, üzerlerine ağırlık asılarak eziyet edilmesi, dua etmelerine engel olacak şekilde bağlanmaları şer'an yasaktı. Ebû Yûsuf, icap ederse, ödeyinceye kadar hapsedilebileceğini belirtir. Ebû Yûsuf'un, Hârûnürreşîd'e tavsiyeleri arasında, onların belirlenen mik-

---

113 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493.

114 Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 347.

115 Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 132.

116 Ebû Yûsuf, s. 127.

tarı ödeyememe durumlarında öldürülmemeleri, ödeyebilecekleri yeni bir vergilendirme yoluna gidilmesi gerektiği yer almaktadır.[117]

Bu hükümler bazı hatalı uygulamaları ortadan kaldırmak üzere ileri sürülmüştür. Bu hataların Hz. Ömer dönemi valilerinden başlamak üzere karşımıza çıkması pek tabiidir. Vergi memurlarının ve diğer devlet görevlilerinin bölgelerde idarî işleri yürütmeleri sırasında şahsî uygulamaları her zaman devlet idaresinde problem teşkil etmiştir. Saîd b. Zeyd, Şam'ın bir semtinde cizye borcundan dolayı güneşte bekletilen kişilere rastlayınca derhal valiye giderek kendisini uyarmıştır.[118]

Ömer b. Abdülazîz, zimmîlerden zorla vergi alınmasına karşı çıkar, onlara güzel davranılmasını isterdi. Valilerinden Adiy b. Ertâd'ın bazı kişilerin baskı yapmadan vergiyi ödemediklerini bildiren mektubuna Ömer b. Abdülazîz, "zulmetmek üzere benden izin istemenize hayret ediyorum... Vergilerini kolaylıkla verenden al. Zorluk gösterene sadece yemin verdir..." şeklinde bir karşılık verdiği bilinmektedir.[119] İbn Kayyim, bazı ifadelerinde Haçlı Seferleri'nin derin tesirlerini aksettirmiş ise de, temel prensiplerde taviz vermez ve cizye öderken zillete düşürmeye dayanak teşkil edecek bir şey olmadığını, bunların sonradan uydurulduğunu belirterek zimmîlerden verginin eziyet etmeden alınması gerektiğini söyler.[120]

Ebû Yûsuf edindiği bilgiler çerçevesinde, döneminde, vergi memurlarının haraç borçlarını ödeyemeyen zimmîlere ağır işkenceler

---

117 Ebû Yûsuf, s. 40, 109, 123.

118 Olayın diğer varyantlarında Saîd bu cezayı uygulayan kişi olarak Iyâd b. Ganem'i gösterir. Bir başka varyantta ise, Hz. Ömer Şam'dan geçerken böyle bir hâdiseye şahit olmuştur. Ebû Yûsuf, s. 125; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 34-35. Ebû Ubeyd'in naklettiği varyantlarda ise, Hişâm b. Hâkim Filistin'de cizye hususunda zimmîlere zulmeden bir topluluğa uyarıda bulunmuştur. Iyad da Nabatlılara zulmeden kişileri uyarmıştır. Ebû Ubeyd, s. 118-119; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 34.

119 Ebû Yûsuf, s. 119.

120 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 23-24.

yaptıklarını ifade etmektedir. Ebû Yûsuf, ekinler biçildikten sonra, dövülmesinde meydana gelen gecikmeden ortaya çıkan zararların ekin sahibine değil devlete ait olduğunu belirtir. Harmanlar dövülünce, savrulunca, memur ölçümlerini yapar. Ölçümlerini yaparken farklı ölçüm aletleri kullanmaz. Ayrıca ölçümleri yaptıktan sonra, tarlada bırakıp aradan bir müddet geçtikten sonra tekrar ölçerek eksik görüp onu tamamlamasını istememelidir.[121]

Ebû Yûsuf kitabının bir başka yerinde aynı hususla ilgili olarak "eğer köy sahibi, amillerden birisine, seninle anlaşalım bu köyün cizyesini sana peşin ödeyeyim, sonra ben onlardan toplarım derse, buna yanaşmasın. Mültezimlik anlaşmaları zarar getirir. Meselâ, cizye miktarının anlaşılan miktardan fazla olması muhtemeldir. Ayrıca kendi çiftliğinde çalışanlardan on iki dirhemden az alması da muhtemeldir. Hâlbuki içlerinde kırk sekiz dirhem vermesi gerekenler de olabilir" diyerek haksızlıklara engel olunmasını ister.[122]

121 Ebû Yûsuf, s. 108, 109-110.

122 Ebû Yûsuf, s. 123.

HRİSTİYANLARI İLGİLENDİREN VERGİ DÜZENLEMELERİ

Genel Prensipler ve Vergi Takdiriyle İlgili Bazı Problemler: İslâmiyet'in temel prensiplerine göre vergiler gerek müslümanlardan gerekse zimmîlerden ödeyebilecekleri miktarlar göz önünde bulundurularak alınıyordu. Hz. Ömer'in Irak ahalisine koyduğu vergiler, takatleri nispetinde idi.[123] Ebû Yûsuf, kendi dönemindeki haraç âlimlerinin, makul bir arazi vergisi anlayışından uzak olduklarına işaret ederken onlara Osman b. Huneyf ile Huzeyfe'nin yaklaşımlarını aktardığını da belirtir.[124]

Bununla birlikte zaman zaman vergilerin haddinden fazla artırıldığı olmuştur. "Irak'ın tarım arazisi Kureyş'e mahsus bir bahçedir. İstediğimizi alır istediğimizi bırakırız" sözleri ile "Siz ancak bizim hazinemizsiniz. Paraya çok ihtiyaç olursa sizden çok, az ihtiyaç olursa, az alırız" şeklindeki bir bakış açısı[125] Emevîler döneminin genel karakterini oluşturmaktadır.

Ömer b. Abdülazîz zimmîlere yüklenen ağır vergileri kaldırmasından dolayı bir hayli eleştiri almıştı. Zira piyasada bir pahalılık baş göstermişti. Ömer b. Abdülazîz bu pahalılığın sebebini şöyle değerlendirir: "Benden öncekiler zimmîlere takatlerinin üzerinde vergi koyuyorlardı. Bu sebeple onlar ellerinde bulunanları satmaktan başka

---

123 Buhârî, Fedâilu Ashabi'n-Nebî, 8, Cihad ve's-Siyer, 173; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 31.

124 Ebû Yûsuf, s. 48.

125 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, IX, 30; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 124.

çare bulamıyor, işleri kesat gidiyor, malları para etmiyordu. Ben ise herkese takat yetirebileceği nispette vergi yüklüyorum. Herkes malını nasıl isterse öyle satar" Bu değerlendirmeleri yapan Ömer b. Abdülazîz, müslümanların fiyat tahdidi tekliflerini dahi geri çevirdiği bilinmektedir.[126]

Ömer b. Abdülazîz'in bu yaklaşımı diğer Emevî halifelerinde pek görülmez. Haleflerinden Halife II. Yezîd bölgelere ait vergileri az bularak yeni bir vergilendirme cihetine gitmiştir. Hatta onun Yemen vergilerinin artırılmasını isterken "Aç kalsalar bile onlardan alın" şeklindeki sözleri belki de Emevîler döneminde ortaya çıkmış olan bu bakış açısının en acımasız bir örneğidir.[127]

Bu olumsuzluklara rağmen Ömer b. Abdülazîz gibi hak ve adaleti gözeten halifeler de bulunmuyor değildi. Emevîler döneminde vergiler sene sonuna kadar taksit taksit toplanıyordu. Ubeydullah b. Ziyâd'ın Nişâbur'a haraç amili olarak görevlendirdiği Hârise b. Bedr, kabına sığamayan yapısıyla haraçları gittikten bir ay sonra toplayıp, "Benim işim bitti" deyince Ubeydullah tarafından geri gönderilmiş, haraçları iade ederek onları sene sonuna kadar parça parça toplaması istenmişti.[128]

Abbâsîler zamanında da haksız yere vergiler toplanmıştır. Merv görevlisi İbrâhim b. Muhammed b. Talhâ, iki yıl içinde on beş defa haraç toplamıştı. Bunu haber alan devlet yetkilisi Ahmed el-Hucistânî, derhal olaya müdahale etmiş ve adaletin teminini sağlamıştı (262/876).[129]

Halifelerin devlet idaresine hâkimiyetleri ve ilgileri bu zulümleri azaltmıştır. Ömer b. Abdülazîz gibi olmayı hedefleyen halife Mühte-

126 Ebû Yûsuf, s. 132.

127 İbn Tağriberdî, I, 239.

128 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, VIII, 424.

129 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 302.

dî-billah, divanlar konusunda bir hayli hassastı. Hesaplamalarda kendisi de bizzat bulunur, haftada iki gün kâtiplerini huzuruna kabul ederek problemleri tartışırdı.[130]

Vergi takdiriyle ilgili tespit edebildiğimiz bazı problemleri şöylece sıralayabiliriz:

a- Sevâd toprakları fethedildiği zaman bölgede ekilen arazi çok, boş bırakılan yerler ise azdı ve vergiler buna göre belirlenmişti. Zamanla tarıma açık arazilerden çok az bir kısmı ekilip biçilir oldu. Hatta bir kısmı tarım yapılamaz hale geldi.

Böylece Hz. Ömer döneminde tarıma açık alanlara yüklenmiş olan vergilerin esas alınıp alınmayacağı problemi ortaya çıktı. Hz. Ömer zamanında alınan vergiler esas alınırsa, ekilmeyen arazilere vergi düşeceği vurgulandı. Zimmîler kendi açılarından, "Bu vergileri karşılamak için boş bırakılan arazilerin ihya edilmesi gerekir. Hâlbuki elimizdekinin azlığı ve işlemediğimiz toprağın haracını ödemekten dolayı zaten fakir durumdayız. Yüzyıldan bu yana boş duran arazileri ihya etmek ve onlardan kısa sürede ürün almak da mümkün değildir. Hem de bu çok masraflıdır" diyerek şikâyetlerde bulunmuşlardı.[131]

Bu bilgileri veren Ebû Yûsuf devamla şöyle der: "Yiyecek vergisine (zimmîlerden cizye-haraç dışında alınan ilave vergilere) baktım. Onda da beytülmali, halifeyi, haraç ehlini ilgilendiren problemler bulunmaktadır. Zahire, çok ucuz olursa, sultan tayin ettiği vergiden mutmain olmayacaktı. Ordusunun ihtiyaçlarını karşılayamayacaktı. Çok pahalı olursa, bu zimmîleri güçlü kılacağı için onların elinde bırakamazdı. Aslında ucuzluk ve pahalılık Allah'ın elindedir. Sadece yiyecek olarak alınanlarda değil, dirhem olarak alınanlarda da bu tür problemler ortaya çıkabiliyordu. O halde vergilerin değişmez olduğu hususunda ısrarın anlamı bulunmamaktadır".[132]

---

130 Nüveyrî, XXII, 327; Ayrıca bk. Naftûye'den naklen Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 362.

131 Ebû Yûsuf, s. 48.

132 Ebû Yûsuf, s. 48-49.

Ebû Yûsuf, haraç mükelleflerinin yetiştirdiği, sebze-tahıl, hurma, meyve, üzüm gibi mahsullerin vergilerini değiştirdi. Kendisine, Hz. Ömer'in koyduğu vergilerin toprağa uygun olduğu ve halk da buna rıza gösterdiği halde niçin Hz. Ömer'in koyduğu esasları aynen kabul etmediği soruldu. Onun içtihadı şöyleydi:

"Hz. Ömer toprağa konulan vergileri makul gördü. O, 'bu vergiler değişmez, dondurulmuş vergilerdir. Benden sonra gelenlerin bunu çoğaltması veya azaltması düşünülemez' dememişti. O gün, Irak amilleri ile meseleyi değerlendirirken toprağa uygun ve halkın ödeyebileceği bir vergi vaz'ını esas almıştı. Biz bugün onlara konan bu haracın kendilerine ağır geldiğini, topraktan alınan mahsule göre bu verginin fazla olduğunu, hatta bu yüzden bir kısmının toprağı boş bıraktığını ve göç ettiğini görüyoruz. Bunlara bağlı olarak biz, Hz. Ömer'in esas aldığı, aciz kalacakları vergiyi yüklememe prensibini esas alarak vergi miktarlarını ona göre tespit ettik.

Bana göre halife, şartlar çerçevesinde kendilerine yüklenilen mahsul veya para şeklinde alınan haraç miktarlarını artırabilir veya azaltabilir. Hz. Ömer Sevâd'da boş veya ekili her cerîb araziye 1 kafiz ve 1 dirhem, her cerîb hurma bahçesine 8 dirhem vergi koydu. Sonra onlara ödeme kolaylığı olsun diye hurma bahçelerinden aldığı vergiyi kaldırdı. Necrân'da ise hurmaların vergiye dahil edilmesini istedi ve kendiliğinden sulanabilme veya sulama durumuna göre 1/3 veya 2/3 nispetinde vergi koydu. Bu iki örnek, halifenin toprağın özelliklerine göre vergi koyduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Ömer, Sevâdlıların, Sâsânîlere ödedikleri vergiyi fazla bulmuş ve yeni bir düzenlemeye gitmiştir. O halde halifenin harac mükellefleri hakkında Hz. Ömer'in tatbikatını esas alarak, mevcut vergileri, eğer bugün kolaylıkla ödeyebiliyorlar ve arazi de buna müsait ise onu devam ettirmesi, aksi halde yeni bir vergi düzenlemesine gitmesi daha uygun olur."

İbn Kayyim'in görüşü de haraç miktarlarının değişmez olmadığı, toprağın kaldırabildiği miktarın vergi olarak alınması gerektiği şek-

lindedir. Ona göre toprağın özelliğine, ağacın kalitesine ve sulama imkânlarına göre vergi değişebilir.[133]

b- Iyâd b. Ganem'in köylülerle şehirlileri aynı vergilendirmeye tabi tutup tutmadığını bilmiyoruz. Lâkin ondan sonra gelen valiler, şehirlilerle köylüleri aynı vergilendirmeye tabi tutmadılar ve köylülere ayrıca ordunun erzakını yüklediler. Bazı âlimler onların ziraat yapmaları sebebiyle bu verginin kendilerine yüklenildiğini söylemelerine rağmen, pek çok ilim adamı ilk dönem uygulamasında böyle bir şeye rastlanmadığını ve bu yorumun asılsız olduğunu ifade etmişlerdir.[134]

c- Genelde vergiler -cizye, haraç-, kamerî takvimin başlangıcında muharrem ayında toplanıyordu. Sonra hal değişti ve senenin sonunda toplanmaya başladı. Daha sonra haraçların toplanması ikinci senenin başına tehir edilmeye başlandı. Bu durumda haraç, geçmiş senenin vergisi olur, ama tahsili gelecek seneye kalırdı. Bu durumda da geçmiş senenin haracını sonrakine tahvil gibi durumlar söz konusu olur devlet vergiyi eksik toplardı. Haraçların toplanmasındaki bu durum ve bu seneye ait haracın bir sonraki sene toplanması 241 (855) senesinde Mütevekkil'in çıkardığı bir vergi düzenlemesi ile son buldu. 242 (856) senesi girince, güneş yılına göre Halife Me'mûn zamanında başlayan 33 yıllık dönemin getirdiği artık yıl ortaya çıkmıştı. 242 senesinde bu ziyade yapılmadı ve bir önceki senenin haracı değil mevcut senenin haracı alındı. Kalkaşendî, bu hususta yapılan ilk düzenleme olarak takdim ettiği bu uygulamaya ait halife Mütevekkil'in orijinal mektubuna arşivde rastlayamadığını söyler.

Mütevekkil'in Harac ehli için tehir edilmesini uygun gördüğü Nevrûz Bayramı Rebîüevvel'in 11'ine, Haziranın 17'sine, Erdebehişt ayının da 18'ine denk gelmişti. Şair Buhterî, "Tekrar geri dönmüştür Nevruz, Erdeşirin belirlediği güne" der.[135]

---

133 Ebû Yûsuf, s. 84-86; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 115-116.

134 Ebû Yûsuf, s. 40-41.

135 Taberî, *Târîh*, IX, 218; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 89.

Beyrûnî tarafından verilen bilgilere göre, Mütevekkil, bu uygulamasıyla vergilerin mahsulden sonraya bırakılmasını sağlamıştır. İbn Kayyim tarafından verilen bilgilere göre, "kabâle" adı verilen mahsul olgunlaşmadan ondan vergi alınması sahabe tarafından haram sayılıyordu. Yine onun bildirdiğine göre, topraktan alınan vergi kamerî aya göre, ekinden alınan ise, ekinin olgunlaşmasından sonra alınıyordu.[136]

Mütevekil'den sonra sene be sene otuz üç yıl zamanında vergi alındı. Bir sonraki seneye bırakılmadı. 274'de (887) kâtipler arasında bir anlaşmazlık oldu ve iş 278'e (891) Mu'tazıd zamanına kadar sürüncemede kaldı. Kendisine bu karışıklık sunularak Mütevekkil'in 241 (855) senesini 242 (856) senesine kalb ederek, yani 242 senesinde 242 senesine ait haracı aldığını ifade ederek meseleyi hallettiğini söylediler. Muta'zıd aradan dört yıl geçtikten sonra 278 (891) senesini 279 (892) senesine kattı ve sene be sene vergiyi toplamaya başladı. Kalkaşendî bu uygulamaya ait halife mektubunu arşivden özetler ve devamı hakkında şu bilgileri verir:

"Mutazıd önceki uygulamaları zikrederek Hulefâ-yi Râşidîn'in vergilerini güneş yılını esas alarak hasat mevsiminde yaptıklarını belirtir. Onlar kamerî aya göre değil güneş yılına göre vergilerini toplarlardı. Kamerî ayların bu eksikliği 33 yılda tam bir güneş yılı yapar. O zaman vergi alınan meyvelerin olgunlaşması, mevcut senenin muharremine denk gelir. Bununla birlikte çıkan senenin vergileri iptal edilir ve mevcut senenin olgunlaşan meyvelerine mahsup edilir. Mütevekkil halifeliği döneminde bunu uygun gördü ve otuz üç yıllık dönemin tamamlandığı 241 yılında alınacak vergileri ilga ederek 242 yılına ait vergileri topladı ve ondan sonraki senelerde vergiler zamanında tahsil edildi. 274'e gelindiğinde kâtipler onu 275 (888) saymaları gerekirken unuttular ve aradan dört sene geçti. Ve sonunda 278 yılında 279 (892) yılına ait vergileri alarak Mu'tazıd bu problemi ortadan kaldırdı."

---

136 Beyrûnî, s. 31; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 109, 116.

Daha sonra 275'den (888) başlayarak otuz üç sene 307'de (919) bitecek şekilde uygulanmış ve o senenin alınacak haracı 308 (908) senesine çevrilmiş olmalıdır. Kalkaşendî otuz üç senede bir, bir sene ilavesinin Irak'ta Abbâsî devletinin sona ermesine kadar uygulanmış olduğunu belirtmektedir.[137]

Taberî tarafından verilen bilgilere göre, Mu'tazıd 282 (895) yılında bütün bölge valilerine mektup yazarak vergi toplama günlerini de değiştirmiştir. Daha önceleri acemlerin bayram günü olan Nevrûzda vergi toplanıyordu. Mu'tazıd bunu biraz daha erteleyerek 11 Haziran[138] tarihine ertelemiş, bu güne de Mu'tazıd Nevrûz'u (Nevrûz el-Mu'tazıdî) adı verilmişti. *Kitabü'l-Uyûn*'da yer alan kayıtlardan Sâsânî vergi sistemine göre mahsulün hasadından önce vergi alındığı anlaşılmaktadır. Mu'tazıd bunu engelleyerek, vergi tahsilini mahsulün toplanmasından sonraya bırakmıştır.[139]

Kalkaşendî'nin Mısır'la ilgili yaptığı nakiller diğer bir Mısırlı yazar İbn Tağriberdî'nin verdiği bilgilerle çelişmektedir. Kalkaşendî, *el-Minhâc fî Sınâati'l-Harac* adlı eserden yaptığı nakle göre ilk tahvil'in 499 (1105) senesinde yapılmış olduğunu söylemektedir.[140]

Mısırlı tarihçi İbn Tağriberdî ise 350 (961) senesinin, artık yıl sebebiyle 351 (962) senesine dönüştürüldüğünü, Halife Mutı'den gelen mektup üzerine bu düzenlemenin gerçekleştiğini belirtir.[141]

Mısırlı tarihçilerin bu farklı rivayetlerini bir kenara bırakarak, Sûlî'nin verdiği bazı bilgileri aktarmak istiyoruz. 324 (936) yılında enflasyon ve azalan para yüzünden vergilerin muharrem ayında toplan-

---

137 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 22-227.

138 Anonim *Kitabü'l-Uyûn*'da hicrî 280 olarak verilirken Haziranın 21'i kaydı dikkatleri çekmektedir.

139 Taberî, *Târîh*, X, 39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 469; *Kitâbü'l-Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik* (nşr. Ömer Saîdî), IV/1, Dımeşk 1972, IV/1, 79.

140 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 228.

141 İbn Tağriberdî, III, 331.

ması istendi. Sûlî bu karardan dolayı halkın bir hayli sıkıntı çektiğini belirtmektedir.[142]

Yine tarihçi Sûlî tarafından verilen bilgilere göre, Müttakî-lillah döneminde, Ahmed b. Ali, haracı Nevrûzülevvel de istemeye başladı. Fakat Beckem onun Nevrûzülmu'tazıd'da başlamasını emretti.[143]

Sûlî, Müttakî-lillah'ın Veziri İbn Mükâtil'in tayin ettiği âmillerin insanlara zulmettiklerini söylemekten kendisini alamaz. İbn Mükâtil haracı vaktinden önce toplamak istemişti (331/942). Halk bu vergiler yüzünden bir hayli sıkışmıştı. Fakat daha sonra Nevrûzülmu'tazıd'a tehir ettiğini ilan edince halk rahatladı. Bununla birlikte görgü şahidimiz Sûlî, Nevrûz beklenmeden Şaban'da vergilerin toplandığını bildiriyor.[144]

Bazı Bölgelere Dair Tespit Edebildiğimiz Vergi Düzenlemeleri

Necrân: Hz. Peygamber, Necrânlılara her biri 1 ukiyye (40 dirhem) değerinde olmak üzere, 2.000 hulleyi (elbise), vergi olarak vermelerini şart koşmuştu. Bu vergilendirme, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de aynen uygulandı.[145]

Siyasî bazı gelişmeler sonucunda Hz. Ömer, Necrân'da meskûn olan gayrimüslimleri Irak ve Şam topraklarına sürdü. Anlaşma şartlarını değiştirmedi. Şam ve Irak emirlerine onlara toprağı işleme konusunda zorluk çıkarmamalarını, işlediklerinin kendilerine ait olduğunu, iki sene için cizyelerinin kaldırıldığını belirtti.[146]

Hz. Osman zamanında zimmîler Medine'ye gelerek âmil Velîd b. Ukbe'nin haksız vergi topladığını ifade ettiler. Belâzürî tarafından

---

142 Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, s. 71.

143 Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, s. 197.

144 Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, s. 238, 240.

145 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87, 89 (trc. 90, 92).

146 Ebû Yûsuf, s. 72-73; İbn Sa'd, I, 358.

sunulan bilgilerde yerli çiftlik ağalarının (dihkânların) Necrânlı göçmenleri topraklarından menetmeleri sebebiyle zarar gördükleri anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf'ta yer alan rivayette şikâyetin sebebi olarak sayılarının azalmış olması ön plana çıkmaktadır. Ebû Yûsuf'un "Irak Necrânında bulunanların ödediği cizyeden otuz adet elbiseyi tahfif etti ve arazilerini onlara verdi" cümlelerine bakarak her iki hususun da şikâyet konusu olduğu düşünülebilir. Her ne kadar Ebû Yûsuf indirilen cizye miktarını otuz olarak veriyorsa da yaygın olan rivayet Belâzürî tarafından nakledilen iki yüz elbise olduğu şeklindedir. Hz. Osman kendilerinden iki yüz elbiseyi almayarak vergiyi 1800 elbiseye indirmiştir.[147]

Belâzürî'nin bildirdiğine göre, Necrânlılar Muaviye veya Yezîd döneminde, yeni bir talepte daha bulundular. Bir kısmının Necrân'ı terk ederek çeşitli yerlere dağıldıklarını, bir kısmının öldüğünü, bir kısmının da müslüman olduğunu, özetle sayılarının azaldığını belirterek vergilerinde bir düzenleme yapılmasını istediler. Hz. Osman'ın vergiyi indiren mektubunu da gösterdiler. Bunun üzerine kendilerinden iki yüz elbise daha indirildi.[148]

Abdülmelik b. Mervân'ın Irak valisi Haccâc, onları İbn Eş'as isyanına karışmakla itham etti ve vergilerini 1800 elbiseye çıkardı. Ömer b. Abdülazîz halife olunca, Necrânlılar, sayılarının bir hayli eksildiğini, göçebe baskınları ve Haccâc'ın müdahaleleri sebebiyle ekonomik açıdan perişan olduklarını dile getirdiler. Ömer b. Abdülazîz yaptırdığı sayım sonrasında, sayılarının onda bir azaldığını gördü. İlk yapılan anlaşmanın baş vergisi cizye anlaşması olduğuna hükmede-

147 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 89 (trc. 95); Ebû Yûsuf, s. 74. Ayrıca Bk. Kudâme b. Ca'fer, s. 273. Belâzürî rivayetini verdikten sonra, Hz. Osman'ın Allah rızası için ve eski topraklarına karşılık olmak üzere ödedikleri vergiden iki yüz elbiseyi indirdiğini nakleder. Burada sadece bir mütekabiliyetin söz konusu olmadığı, kendisinin biraz sonra sıraladığı tarihi uygulamayı ortaya koyan rivayetlerinden de anlaşılmaktadır.

148 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 90-91 (trc. 96-97); Kudâme b. Ca'fer, s. 274.

rek, ölen ve müslüman olanlardan cizye alınmayacağını ifade etti. Sonuçta toplam değeri 8.000 dirhem olmak üzere 200 elbise vermelerine karar verdi. Velîd b. Yezîd'in halifeliği sırasında Irak valisi olan Yûsuf b. Ömer, Haccâc'ın politikasını sürdürerek vergiyi 1800 elbiseye çıkardı.[149]

Abbâsîler iktidara gelince, Ebü'l-Abbâs'ın Kûfe'ye gelişini fırsat bilen Necrânlı hristiyanlar Kûfe'ye geldiği gün kendisiyle görüşmek istediler. Halife camiden dönerken yoluna ve üzerine güzel kokulu güller serptiler. Necrânlıların bu hareketi halifenin hoşuna gitti. Onlar halifeye durumlarını anlattılar. Sayılarının azaldığını belirterek, Ömer b. Abdülazîz ve Yûsuf b. Ömer'in uygulamalarındaki farklılıkları aktardılar. Daha sonra "Bizimle senin dayıların Benî Hâris b. Ka'b aynı neseptendir." şeklinde iltifatlarda bulunarak onu yumuşatmaya çalıştılar. Abdullah b. Rebî' el-Hârisî ve Haccâc b. Ertât'ın da onları destekler mahiyetteki yaklaşımları sonrasında Ebü'l-Abbâs, onların vergisini sekiz bin dirhem kıymetinde iki yüz elbiseye indirdi. Böylece, Necrânlı hristiyanlar mevcut nüfuslarına göre âdil bir vergilendirme imkânını elde ettiler.[150]

Bundan sonra yine durumun bozulduğu anlaşılıyor. Tarihçi Ebû Mes'ûd'un bildirdiğine göre Kûfe'ye uğrayan Hârûnürreşîd, Necrânlıların şikayetleriyle karşılaştı. Onlar vergi memurlarının eskisi gibi vergi almakta ısrar ettiklerini belirttiler. Halife kendilerinden iki yüz elbise alınacağını ve vergilerini doğrudan beytülmale ödeyebileceklerini belirtti. Tarihçi Ebû Mes'ûd, halifenin onlara verdiği vesikayı gördüğünü belirtir.[151] Başlangıçtan itibaren vergi değişimini bir tablo halinde şöyle göstermek mümkündür.

---

149 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 91 (trc. 97).

150 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 91-92 (trc. 97-98). Ebü'l-Abbâs'ın hristiyanlarla ilgilenmediğini söyleyen Fiey, Belâzürî'yi kaynak olarak kullanmış olmasına rağmen, bu olayı dikkate almamış, "yeni halifenin kapısını çalan ilk grup hristiyanlardı" ifadelerini görmemiş olması, muhtemelen sadece bir hata eseridir. Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 44.

151 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 92 (trc. 98).

Hz. Muhammed:	2.000
Hz. Ebû Bekr:	2.000
Hz. Ömer:	2.000
Hz. Osman:	1.800
Muâviye (veya Yezîd):	1.600
Abdülmelik b. Mervân:	1.800
Ömer b. Abdülazîz:	200
Velîd b. Yezîd:	1.800
Ebü'l-Abbâs:	200
Mansûr:	?
Mehdî:	?
Hâdî:	?
Hârûnürreşîd:	200

Sevâd: Yahyâ b. Adem'den Belâzürî'nin naklettiğine göre, Sevâd toprakları halktan gelen istekler çerçevesinde, devlet halk arasında, yetişen mahsulün yarıya taksim edilmesi üzerine ortaklaşa ekiliyordu. Me'mûn 204 (819) senesinde vergilerini beşte bir oranla mukaseme yoluyla ödemelerini emretti. Sevâd halkı daha önce yarıcılıkla ödüyorlardı.[152]

Kıbrıs: Kıbrıs Muâviye tarafından 28 (648) yılında fethedildi. Onun tarafından belirlenen vergi 7.000 dinar idi.[153] Daha sonraki değişiklikleri şöylece özetlemek mümkündür:

Muâviye:	7.000
Abdülmelik b. Mervân:	8.000
Ömer b. Abdülaziz:	7.000
Hişâm b. Abdülmelik:	8.000
Mansûr:	7.000

152 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 379 (trc. 389); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 358.

153 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 209-210 (trc. 220-221). Muâviye tarafından belirlenen verginin 7200 dinar olduğuna dair bir rivayet için Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 208 (trc. 219).

Lükâm: Bu bölgede meskûn olan Cürcüme halkı[154] ile yapılan anlaşmaya göre askerî yönden bazı katılımları karşılığında kendilerinden cizye alınmaması kararlaştırılmıştı. 89 (708) yılında isyan etmiş olmalarına rağmen yapılan anlaşmada ilk anlaşma şartları korunmuştu. Mütevekkil döneminde farklı bir uygulama söz konusu olmuş ve kendilerinden cizye alınmıştı. Belâzürî'deki kayıtlardan bunun sebebinin, anlaşmaya esas olan askerî yardımın ortadan kalkması olduğu anlaşılmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre Mütevekkil, silah deposu ve benzeri şeyler için yardımcı olanlara yiyecek verilmesini emretmiş, cizye vergisini de almıştır.[155]

Halife Vâsık döneminde, bazı valiler, Antakya'daki Cerâcime'den cizye almak istediler. Onlar bu uygulamayı halifeye ileterek şikâyette bulundular. Halife, onlardan cizyenin alınmamasını emretti.

Biz bu uygulamada, Vâsık'ın ilk dönem anlaşma şartlarını esas aldığını ve onları ilk defa kuşatan ve kendileriyle anlaşma yapan Habîb b. Mesleme el-Fihrî'nin şart koştuğu, kendilerinden cizye alınmaması maddesine dayanarak, onlardan cizye almak isteyen valilerin bu adımını engellediğini görüyoruz. Aynı zamanda bu bize, fethedilen bölgelerde yapılan ilk anlaşma metinlerine sadık kalındığı fikrini sunuyor.

Toprak Sistemindeki Değişiklikler ve Dımeşk Örneği: Hz. Ömer, fethedilen topraklardaki mevcut arazileri sahiplerine bırakmak ve gelirlerinden haraç ödemek şartıyla halka işlemeleri için bırakmıştı. Bu arazîler müslümanların tümü için vakıf statüsündeydi ve zimmîlerden satın alınması söz konusu değildi. Buna rağmen bu topraklar, pek erken bir dönemden başlamak üzere müslümanlara ıkta usulüyle dağıtıldı. Başlangıçta dağıtılan bu araziler Savâfî (boş araziler-

---

154 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 217 (trc. 228). Ebû Ubeyde tarafından gönderilen Habîb b. Mesleme el-Fihrî tarafından yapılan bu anlaşmaya çevredeki tüccarlar, ücretle çalışanlar, Nebatlılar ve tabi olanlar ve köylüler da dahil edilmişlerdi. Onun için bunlara aynı zamanda Revâdif deniliyordu.

155 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 220 (trc. 231).

mîrî arazi) idi. Ama sonraları zimmîlerin bizzat işlemekte olduğu ve haraç ödediği arazilere de el uzatıldı. Ömer b. Abdülazîz bu haksızlığı ortadan kaldırdı ve zimmîlere ait toprakların satın alınamayacağını beyan etti.[156]

Dımeşk toprakları savâfî arazi idi. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında Muâviye, Hz. Osman'a gelirlerinin bölge harcamalarına yetmediğini sahipsiz arazîlerden ıktalarda bulunmak suretiyle gelir sağlayabileceğini yazdı ve kendisinden müsaade istedi. Bu toprakların zimmîlere ait olmadığını da ihsas etti. Hz. Osman ona izin verdi.[157] Muâviye, Hz. Osman'ın vefatından sonra bu toprakları dağıtmaya başladı ve ilk etapta fakir yakınlarına ve bazı müslümanlara verdi. Sonra eşraftan bazıları bu topraklardan kendilerine ıktalarda bulunulmasını istediler. Muâviye bu istekleri kırmadı ve kendilerine sahipsiz boş arazîlerden ıktalarda bulundu. Bu arazîler onlar arasında tevarüs edilmeye başladı. Bu arazilerin kalan son kısımlarını da Abdülmelik b. Mervân dağıttı, sonuçta arazi kalmadı. Dolayısıyla yeni kaynak aranmaya başlandı. Bu sefer sahipsiz haraç toprakları üzerinde düşünüldü. Bu topraklardan harac kaldırılarak, öşür arazisine çevrildi. Ama bunlar da yeterli olmadı. Abdülmelik b. Mervân'ın halifeliğinin son zamanlarından başlamak üzere Velîd, Süleymân zamanlarında artık zimmîlere ait topraklar istenmeye başladı. Halifeler buna yanaşmadılar. Lâkin gelen baskılar yeni bir çözüm üretti. Zimmîlere ait toprakların satın alınabilmesi için bir yol açıldı. Bedelleri beytülmale kalmak üzere buna izin verildi. Zimmîler bu topraklarda cizye ödemek şartıyla bırakıldılar. Vergiler satın alanlara yüklendi ve öşür konuldu.

---

156 İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 235-236. Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân Hulvan'da bir çiftliği Kıptîlerden 10.000 dinara satın almıştı (h. 70). İbn Tağriberdî, I, 185.

157 Belâzürî'de yer alan bir ifade bize Hz. Osman zamanında toprakların mukataa usulü ile yerel halka da dağıtıldığını söyleme imkânını veriyor. Habîb b. Mesleme, Hılat çevresindeki arazilerin bir kısmını mukataa usulü ile yerel halka vermiştir. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 281 (trc. 286).

Ömer b. Abdülazîz bu tür alışverişleri engelledi (100/718). Boş arazilerde ise aynı usulü devam ettirdi ve öşür aldı. Diğer topraklarda ise Hz. Ömer'in koyduğu ölçülere muhalif usulsüz bir satın alma ve vergilendirme yapıldığı için bu topraklardan sadece öşür alınacağını, bu topraklarda mukim olan zimmîlerden cizye vergisi alınamayacağını belirtti. Onun ölümünden sonra Yezîd ve Hişâm zamanlarında bu usul devam etti. Zamanla bu arazilerin müslümanların mülkiyetine geçişi devam etti.

Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer Mansûr iş başına geçince, ona bu topraklardan sadece öşür alındığını, dolayısıyla gelirlerin düştüğünü belirttiler. O, başlangıçta bu toprakların zimmîlere iadesini istemişse de, kendisine bu toprakların müslümanlar arasında tevarüs edilmesiyle, başa çıkılamayacak pek çok problemin ortaya çıkacağı iletildi. Bunun üzerine Mansûr 140 (757) (veya 141) senesinde Şam bölgesine bir heyet göndererek sulh yoluyla fethedilen topraklardaki durumun incelenmesini istedi. Mevcut durumun tespiti ve korunması şeklinde gerçekleşen bu yeni düzenlemeye göre eski ıktalara ve satın alınan haraç topraklarının hiçbirisine yeni bir vergi konmaması ve mevcut durumun korunması, Ömer b. Abdülazîz'in haraç topraklarının satışlarını yasakladığı 100 (718) senesinden sonra 140 (757) yılına kadar satın alınmış olanlara ise haraç konulması kararlaştırıldı.[158]

Hudut Toprakları: Başlangıçta bu topraklar fatihler tarafından ele geçirildi. Lâkin bu toprakların bir kısmı zamanla kaybedildi. İlk fatihler bu toprakları taksim etmedikleri için daha sonra ele geçirenlerin oldu. Bu fikirleri ileri süren Ebû İshâk el-Fezârî, bu yüzden bu bölgedeki toprakları satın almanın meşkûk olduğunu, uygun olanın satın alınmaması olduğunu söylerdi. Hudut topraklarından daha önceleri alınan vergiler, buralarda yerleşimleri artırmak için zamanla alınmamış ve bu yüzden bu bölgenin gelirleri azalmıştı. Bunun üzeri-

158 İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 240-242.

ne Mütevekkil, 243 (857) yılında bu topraklardan vergi alınmaması usulünü ilga etmişti.[159]

Bu topraklarda yer alan Şimşât'la ilgili özel bir uygulamaya da temas ederek bu bahsimizi kapatmak istiyoruz. Halife Mütevekkil, 241 (856) yılında daha evvel haraç arazisi olan Şimşât bölgesini[160] öşür arazisi olarak belirlediğini ifade eden bir emirname hazırlattı. Belâzürî, bunun diğer hudut topraklarına örnek olması için yapıldığını belirtir.[161]

159 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 235-236 (trc. 246).

160 Şimşât, Osman b. Affân zamanında Şam-Cezîre ve hudutlar valisi Muâviye tarafından gönderilen ordu tarafından fethedilmişti. Bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 259 (trc. 263-264).

161 Taberî, *Târîh*, IX, 203; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 259 (trc. 264); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 77.

Beşinci Bölüm

BÜROKRATİK VE İLMÎ HAYAT

BÜROKRASİ HAYATINDA HRİSTİYANLAR

Hz. Muhammed döneminde, gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırıldığına dair bir bilgiden söz edebilmek ve böyle bir ihtiyacın mevcudiyetinden bahsedebilmek mümkün değildir. Fetihlerle genişleyen bir coğrafya, devlet yapılanmasını ve sosyal ihtiyaçları artırmış olup bunun çözüm yolları devlet idarecileri tarafından kendi siyasî ve dînî eğilimleri çerçevesinde ortaya konulmuştur. Hz. Ömer, İslâm toplumunun, her şeyin üstesinden gelebileceğine, Kur'ân'dan kaynaklanan bir kültür hamlesini başarabileceğine, bir başka ifade ile Kur'ân'ın insana bakış açısıyla inanan insanlara düşen vazifeler bütününü yerine getirmek suretiyle sosyal yapılanmayı gerçekleştirmeleri gerektiğine inanıyor ve atılımlarıyla, kararlarıyla bunu çevresine örnek olarak sunmaya çalışıyordu. Böyle bir özelliğe sahip olan Hz. Ömer, hristiyanların devlet kademelerinde çalıştırılmalarını istemiyordu. Müslümanlar dururken bir gayrimüslimin, devlet yönetiminde kâtip olarak bile çalıştırılmasına karşı çıkıyordu. O, gayrimüslimlere müşfik davranıyor, lâkin onları müslümanların idarî işlerini ilgilendiren hususlarda istihdam etmiyordu.[1] Onun gayrimüslimleri devlet kademelerinde istihdam ettiği cihetinde görüş sahibi olanları ve kullandıkları delilleri biraz sonra ele almaya çalışacağız.

Aslında Hz. Ömer döneminde, bir anda olabildiğince geniş bir coğrafya ele geçirilmiş, dolayısıyla da devletin vergilendirme ve vergi kayıtlarının oluşturulması ihtiyacıyla birlikte devlet işleri artmıştır. Fethedilen yabancı bölgelerde vergi sisteminin yeniden tesis edilmeye

---

1 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, I, 102.

çalışıldığı günlerde o bölge insanına daha fazla ihtiyaç duyulabileceği şeklindeki bir ön kabule rağmen, Hz. Ömer'in buna karşı çıktığını ve gayrimüslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmelerine müsaade etmediğini, yani bunu idarî bir ihtiyaç olarak görmediğini ifade etmeliyiz. Bu bakımdan, daha sonraki dönemlerde böyle bir ihtiyacı ortaya çıkaran sosyal yapılanmanın ne olduğunu anlamak mümkün görünmemekte ise de tarihin bize sunduğu verilerin ışığı altında sosyal hâdiseleri dikkatlice tetkik ederek ilerleyen sayfalarda bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

Tespitlerimize göre gayrimüslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmeleri Emevî saltanatının kurucusu Muâviye ile başlamıştır. Bu bakımdan Bernard Lewis, Muâviye dönemi Emevî hilafeti hakkında, "Arapçılık vasfından daha çok Sâsânî ve Bizans'ın halefi olarak kendini göstermiş ve onların idarî teşkilat ve memurlarını değiştirmeden devam ettirmiştir" derken haksızlık etmiş değildir.[2]

Devlet yönetiminde gayrimüslimlerin çalıştırılıp çalıştırılamayacağı hususu, fıkıh kitaplarında geniş bir tartışma alanı bulmuş, bu konuda özellikle hristiyanların toplumda, sosyal hayatta daha bir etkili olmaya başladıkları Abbâsîler döneminin ilk günlerinden itibaren olumsuz görüşler ağırlık kazanmış ve ilk dönem uygulamaları daha bir vurgulanır olmuştur. Buna rağmen Emevîleri dindışı telakki edip İslâm geleneğini tesis etmek üzere iktidara gelmiş olan Abbâsîlerin saltanat kendilerine geçtikten sonra kendi ırklarının bir temsilcisi olan Emevîleri hiç aratmamaları ilgi çekici bir nokta olarak durmaktadır. Abbâsîlerin Bizans tesirinden kurtularak Sâsânî tesirini tercih etmiş oldukları ve devlet yapılanmasında kendi kültürlerinden kaynaklanan yeni çözümler üretmekten ziyade hazır sistemleri ve elemanları kullanma cihetini tercih ettikleri söylenebilir. Emevî halifelerine göre yabancı unsurlara daha fazla hoşgörülü olmaları bakımın-

---

2 Lewis, s. 77.

dan hristiyan memurların çalıştırılması hususu Abbâsîler döneminde, halifelerin tercihlerine göre devlet dairelerinin genişleyen hacmi çerçevesinde daha bir artmış görünmektedir.

Mansûr döneminden itibaren halkın, devletin çeşitli kademelerinde bulunan gayrimüslim memurlardan sürekli şikâyetçi olarak halifelerin kapısını aşındırmaları bu problemi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Abbâsî devletinin deneyimli üst düzey yetkilisi Abdullâh b. Tâhir, oğluna yazdığı mektupta, gayrimüslimleri devlet işlerinde kendisine yakın tutmamasını tavsiye ederken muhtemeldir ki kendi özel tecrübelerini aktarmaktaydı. Ancak, babasının tavsiyelerine rağmen, oğlu Muhammed, İbrahim b. Hârun isminde birisini kahramân (vekil) olarak bulundurmuştu.[3]

Bazı devlet adamlarının tecrübelerine ve hatta Emevîler döneminde bizzat devlet idarecilerinin, özellikle Arap hristiyanlarını yanlarına çekerek kendi bölgelerini ve idarelerini güçlendirme şeklinde güttüğü zimmî politikası sebebiyle, zimmîlerin, özellikle de hristiyanların halifeler üzerinde nüfuzları devam etmiştir. Çoğu zaman müslümanların âmiri konumunda, kamuoyu tarafından dile getirildiği üzere, oldukça önemli memuriyetler elde etmişlerdi. Emevîler döneminde idareciler istediklerini idarî kadrolara tayin ediyor ve gerek müslüman halkın gerekse âlimlerin bu hususlardaki tepkilerine değer vermiyorlardı. Zaten Emevîler zamanında konuşma hürriyetini kaybetmiş olan halkın, fitne çıkmasından korkularına, ağırlıklarını koyarak gayrimüslim unsurun önemli kadrolarda görevlendirilmiş olmalarına tepki göstermelerini beklemek de düşünülmemelidir.

Abbâsîler dönemine gelindiğinde, Halife Seffâh zamanından başlamak üzere hristiyanlar, müslümanlarla birlikte devlet kademelerinde çalıştılar. Halk belki de ne olduğunu çözebilmiş değildi veya ida-

---

3 Şâbüştî, s. 122, 123; İbn Tayfûr, s. 26, 29, 31, 33; İbnü'l-Ezrâk, II, 688-698.

reye gelen halifelerden olabileceğinden çok şeyler beklemişlerdi. Bu yüzden halifeler, müslümanlar tarafından bir müddet şüpheyle karşılanmışlardır.[4] Ancak neler olup bittiği hakkındaki kuşkuları silinince, Mansûr zamanından başlayarak halifelerin kapısını çalmaya başlamışlar ve kendilerini İslâm toplumunun halifesi, emanetçisi olarak gördüklerini belirterek müslümanların gayrimüslim memurların devlet kademelerinde çalışmalarından memnun olmadıklarını belirterek, halifelerin bu duruma müdahale etmesini arzu etmişlerdir. Bazen halifeler gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalışmalarını engelleyecek kararlar almışsa da, müslümanların şikâyetleri hiç bir zaman bitmemiştir. Zira halifeler kendilerince önemli olan bazı sebeplerden dolayı gayrimüslim memurların çalıştırılmasına sıcak bakmaya devam etmişlerdir.

Bununla birlikte, hristiyan memurların devlet kademelerinde çalışmasına ses çıkarmıyor gözüken, daha doğrusu bunu onaylayan pek çok devlet yetkilisi, müslümanların yoğun şikâyetleri bir kenara bırakılacak olursa, ihanetlerinden veya hatalarından dolayı devlet kademelerinde çalışan hristiyan memurları zaman zaman görevlerinden uzaklaştırmak zorunda kalmışlardır. Meselâ, Halife Me'mûn, Mısır'da bulunuşundan istifade ederek isyan eden Bağdat hristiyanlarını cezalandırmak üzere devlet hizmetinde bulunan iki bin sekiz yüz hristiyanı görevden alarak hapsettirmiştir.

Mütevekkil döneminde halktan gelen baskılar sonucunda çıkarılan emirnamede, yetkisiz bazı kimselerin işlerinde gayrimüslimleri çalıştırdıkları, müslümanlar yerine onları tercih ettikleri, onları reaya ile ilgili görevlere tayin ettikleri, onların da zulüm ve aldatma yolunu seçtikleri hakkında şikâyetler geldiği söylendikten sonra, Müslümanların kendi işlerinde gayrimüslimleri çalıştırmamaları, onları işlerine ve emanetlerine ortak etmemeleri istenir. Halife, müslümanlardan

---

4 Durant, XIII, 132.

gelen tepkileri yumuşatmak için, bu kişileri kendisinin tayin etmediğini belirterek görevlileri emirlere uymaları hususunda uyarır.[5] Mütevekkil de, hristiyanların patrik seçimlerinde yaptıkları usulsüzlüklerden dolayı 238'de (852) Samarra hilafet merkezinde görevli hristiyan memurları görevden uzaklaştırmıştı. Hâlbuki 235 (849) yılında çıkarılan kararlarda gayrimüslimlerin işten çıkarılması ile ilgili bir madde bulunmaktaydı. O halde halife 238'de işten çıkaracak hristiyan memur bulabiliyorsa, bu kararlara kendisinin uymadığı söylenebilir. Bu adım belki de 235 kararlarından sonra, kendi kararlarına bizzat kendisinin uyması şeklindeki baskının sonucu olarak da düşünülebilir.[6]

Mütevekkil'den sonraki halifeler tarafından bu tür emirnameler çıkarılması problemin devam ettiğini göstermektedir. Mesela Muktedir-billah 295 (907) yılında hristiyan kâtipleri ve vergi memurlarını görevden aldı. Gayrimüslimlerden hiçbirisinin müslümanların işlerinde çalıştırılmamasını emretti.[7]

Bütün bu çabalara rağmen, divanların aşağı derecedeki memurları ekseriyetle müslüman kitlenin kin ve hasedini kolayca üzerlerine çeken hristiyanlar ve yahudiler oldu.[8] Hatta gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaması hususunda emirnamelerin çıkarıldığı dönemlerde, halifenin sarayı hristiyan memurlardan ârî kalmadı.

Gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaları; bunun yol açtığı sosyal tepkiler ve yaralar, toplumların kutuplaştığı Haçlı Seferleri sonrasında bile görülür. Halifelere yapılan uyarılar, yazılan mektuplar, verilen fetvalar bir sonuç vermez ve bu hatalı tutum devam edip gider. Bilhassa bu dönemde, yani Haçlı Seferleri sonrasında

---

5 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 232-233.

6 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 218-219; Mârî, s. 79.

7 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 233-234.

8 Wellhausen, s. 266.

hristiyanlara karşı tepkiler daha da yoğunlaşır.[9] Hükümler daha bir katılaşır, malzemeler daha bir ölçüsüz kullanılır. Buna ilave olarak bir de her âlim yaşadığı dönemin etkilerinden ve sosyal çevresinden, kültüründen izler taşıdığı dikkatleri çeker.

Memlükler devrinin Şâfiî fakihi İsnevî gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının haram olduğunu, bazı âlimlerin beytülmal sarraflığı gibi yetki alanları dar bazı mevkilerde çalıştırılabileceklerini ifade ettiklerini söyler.[10]

O, gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının pek çok yönden zararlarının bulunduğunu ifade ederek bunları şöyle sıralar:

a- Bu topraklar onlarındı. Müslümanlar onların elinden bu toprakları aldı. Bu sebeple onlar, düşmanca bir tavırla vergileri kaçırmanın bir haksızlık değil, haklarını geri almak olduğunu düşünüyorlar. Onlar kaçırdıkları bu vergileri İslâm'ın aleyhine kullanıyorlar. Dindaşlarını da bu idareye sabırla direnmeyi telkin ediyorlar. Mülkiyeti müslümanlara ait olan bu topraklardan gereği kadar vergi toplanamadığı için devlet, harcamalarında kısıntıya gidiyor, hatta bu yüzden pek çok cami tamir edilemediği için yıkılıp gidiyor.

b- Onlar halifelere yakın oldukları cihetle kiliselerin inşa edilmesi, yıkılanların tamiri gibi hususlarda avantajlar elde ediyorlar. Bu da yetmiyormuş gibi pek çok yerde camileri kundaklıyorlar.[11]

---

9 On dördüncü yüzyıl yazarları arasında yer alan Saîd b. Hasan, Gâzî el-Vâsıtî, İbn Teymiyye, İbn Nakkâş, İsnevî bu tepkileri dile getiren yazarlardan sadece bir kaçıdır. Bk. Perlmann, s. 843-844. İsnevî'nin risalesi farklı isimlerle günümüze kadar gelmiştir. Farklı isimlerdeki yazmalar ve atıflar için bk. Perlmann, s. 845-846.

10 Cemâlüddîn Abdürrahîm el-İsnevî (ö. 772/1370), *Risâle fî İstihdâm Ehlizzimme ve Tahrîmi'l-Melik İstihdâmehüm*, Ignace Goldziher Memorial Volume (ed. Samuel Löwinger ve dğr.), I-II, Budapest 1948-Jerusalem 1958, II, 172-208, Arapça metin: s. 6.

11 İsnevî, s. 9-14. Ayrıca metnin İngilizce bir özeti ve Memlüklüler dönemi ile ilgili yan bilgiler için bk. Perlmann, s. 846-861.

İbn Kayyim'in "müslümanların işlerinde ve yönetiminde hristiyan ve yahudilerin çalıştırılmaması"[12] başlığını atarak sıraladığı tarihî uygulamalara ilave olarak ehlüzzimmenin müslümanları aldatmasını, düşmanlıklarını, hiyanetlerini ve müslümanların kudretlerini kaybetmeleri için gösterdikleri çabalarını sıralaması, bu anlamda yoruma oldukça müsait âyet-i kerîmeleri toparlayarak ayrı bir fasıl açması oldukça dikkat çekicidir.[13] O bununla da yetinmeyerek "Şayet melikler hristiyan kâtiplerin işledikleri cinayetleri, İslâm düşmanı Franklarla yazışmalarını, İslâm'ı ortadan kaldırmak için onca çabalarını bilseler onları uzaklaştırır ve görev vermezlerdi" diyerek Melik Sâlih'in hristiyan kâtibi Muhadıruddevle Ebü'l-Fedâil b. Duhân'ın desiselerine dair örnekler sunar.[14]

Her ne kadar Haçlı Seferleri'nin, İslâm dünyasında ektiği düşmanlık izlerini taşısa da -aslında bu düşmanlık Emevîler döneminden itibaren idarecilerin yanlış uygulamaları sebebiyle zaten mevcuttu- İbn Kayyim, özellikle meselenin bir başka boyutunu, yani gayrimüslimlerin devlet idaresinde ne tür faaliyetler içinde oldukları hususunu da ortaya koyma zaruretini duymuştur.

Görebildiğimiz kadarıyla halifeler tarafından tercih edilen zimmî politikaları, müslüman halk ile saray arasında kalın duvarlar örerken, müslüman fatihlere yenik düşen yerel halklara da boyunduruğu altında yaşadıkları İslâm idaresini içten içe yıpratma imkânını vermiştir.

Buraya kadar "Abbâsî Bürokrasisinde Hristiyanlar" başlığını atarak kısa bir giriş sunduk. Şimdi vezirlik makamından başlamak üzere Abbâsîlerin hangi dönemlerinde hristiyanların devlet kademelerinde görev almış olduklarını tespit etmeye çalışacak ve genel bir bakış açısı

---

12 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 208-238.

13 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 238-242.

14 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 242-244.

sunmaya gayret edeceğiz. Bunu yapmaya çalışırken hiçbir zaman devlet kademelerinde görev almış olan hristiyanların bir listesini sunmayı düşünmedik. Zaten buna, daha önce işaret edildiği üzere imkân da bulunmamaktadır. Bu arada yeri geldikçe bazı konularda zorunlu olarak ilk dönem uygulamaları fikirlerimizin daha iyi anlaşılabilmesi için ele alınacaktır.

1. VEZİRLER

İslâm Hukuk literatürünü gözden geçirdiğimiz zaman, onuncu yüzyıla kadar gayrimüslimlerin kâtip, âmil olup olamayacağını tartışan İslâm âlimlerinin, onuncu yüzyıla girildiğinde, gayrimüslimlerin vezir olarak tayin edilip edilemeyeceğini tartıştıklarını, daha doğrusu icra edilmiş olan bir uygulamaya cevap aradıklarını görüyoruz. Genelde bu hususta olumlu görüşlere sahip olan bir âlim olarak ilk akla gelen Mâverdî (ö. 450/1058) olmuştur. Devlet idaresi ile ilgili olarak yazılmış en güzel kitaplardan birisi olan *el-Ahkâmü's-Sultâniye* adlı eserinde Mâverdî, "tenfîz" makamına gayrimüslim bir vezir tayinine olumlu bakılabileceği düşüncesini ileri sürer. O, tefvîd ve tenfîz makamlarını selahiyet açısından farklı değerlendirerek, aralarındaki farkları dört temel başlıkta -mezâlim görevi, vali tayini, ordu sevki, hazinede tasarruf- sunarak bu maddeler dışında onu yetkili kılan hiçbir şeyin kalmadığını belirtir. Mâverdî'nin önemle üzerinde durduğu husus, tenfîz makamına atanabilecek olan gayrimüslim vezirin bütün yetkileri elinden alınmış bir memur statüsünde olduğu, bunun dışında herhangi bir hatası görüldüğü zaman azledilebileceğidir.[15]

Bizce Mâverdî'yi gayrimüslimlerin vezir olarak atanmasına olumlu bakan bir âlim olarak ön plana çıkaran eserinin iştiharı kadar döneminin âlimlerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kendisini bu hususta ağır bir dille eleştirmiş olmasıdır.[16] Hâlbuki tespitlerimize göre Mâverdî'den epeyce önce bu mesele gün-

---

15 Mâverdî, s. 36.

16 Cüveynî (ö. 478/1085), *el-Ğıyâsî (Ğıyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem)* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), 2. baskı, Kahire 1981, s. 155-157.

deme gelmiştir. Meselenin gündeme gelişi nazarî bir içtihattan değil, mevcut uygulamalardan kaynaklanmıştır. O halde önce mevcut uygulamanın ne olduğunu tespit etmeye çalışalım.

Abbâsî devletinin ilk dönemlerinden itibaren vezirlik makamına geçmiş olan hristiyanlar bulunuyordu. Yalnız bunların çoğu müslüman olduğunu ifade etmiş kişilerdi. Bu kişilerin vezirlik makamına geçmek için müslüman olduklarını veya İslâm'ı kabul ettiği için kendisine vezirlik makamının uygun görüldüğünü söylememize imkân tanıyacak detaylardan mahrumuz. Meselâ, Mehdî'nin vezirlerinden Fayd b. Ebû Sâlih, Nişâburlu hristiyan bir aileye mensuptu. Abbâsîler döneminde müslüman olmuştu.[17]

Mu'tasım'ın (218-227/833-841) veziri Fadl b. Mervân'ın da (görev: 218-221) hristiyan kökenli olduğu ifade edilir. Mu'tasım'ın halifeliği ele geçirmesinden hemen sonra onun vezirliğe atanmış olması, diğer önemli devlet hizmetlerine de hristiyanları getirmiş olan Mu'tasım'ın bir uygulaması olarak göz önünde bulundurulursa bir anlam taşımaktadır. İbn Hallikân onun babasının ismini Mâserhâs (veya Masercîn) olarak verirken Fadl'ın müslümanlığına dair bir şey söylemez. Göreve getirildikten üç sene sonra 221'da (836) mallarına el konulmuş ve görevden uzaklaştırılmıştır. İbn Hallikân onun daha sonraları diğer halifelere de hizmet ettiğini ve 250'de (864) vefat ettiğini belirtir.[18]

Bir diğer vezir Saîd b. Mahled müslümanlığı kabul etmişti. İbn Tıktıkâ'nın bildirdiğine göre, Mu'temid'in (256-279/870-892) Ubeydullah b. Yahyâ'dan sonra vezir yaptığı Hasan b. Mahled, Künnâ Manastırı'nda yetişmiş birisiydi.[19] Görevde bulunduğu sıra hristiyan akrabalarına bir hayli iltimaslarda bulunması pek tabiidir. Kardeşi Abdûn vergi memuru idi ve Bağdat'taki hristiyanların gördükleri zararları telâfi etmek için ağabeyinden istifade etmesini bilmişti. Saîd, Muvaf-

17 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 164; İbn Tıktıkâ, s. 187.

18 İbn Tağriberdî, II, 233; İbn Hallikân, IV, 45-46; Safedî, XXIV, 64-65.

19 İbn Tıktıkâ, s. 251.

fak döneminde yaptığı bir hatadan dolayı hapsedilmiş ve hapisteyken ölmüştü. Bir hayli zengin olmasına rağmen, Muvaffak'ın Amr b. Leys'in üzerine ordu sevkedebilmek için paraya ihtiyaç olduğunu söylediğinde, maaşları kesmekten başka bir çare olmadığını söyleyip kaçamak yollar teklif edince hapsedilmiş, mallarına el konulmuştu. Bu arada kardeşi Abdûn'un da mallarına el konulmuştu. Mes'ûdî onun serveti hakkında oldukça kabarık rakamlar verir. Saîd, 295 (907) yılında hapiste öldü. Kardeşi Abdûn 310'ye (922) kadar Künnâ Manastırı'nda râhip hayatı yaşadı.[20] Süleyman b. Vehb de Vâsıtlı hristiyan bir ailenin çocuğu idi. Mühtedî-billah'a (255-256/869-870) vezirlik yaptı.[21]

Halife Müttakî-lillah'ın (329-333/940-944), hristiyan Ebü'l-Alâ Sâid b. Sâbit'i vezir tayin ettiği bilinmektedir.[22] Büveyhî hükümdarı Adudüddevle (368-373/978-983) de hristiyanlığı açıkça bilinen bir kişiyi vezir olarak tayin etmiştir. Adudüddevle'nin tayin ettiği hristiyan vezir Nasr b. Hârun'a geniş yetkiler vermesi oldukça düşündürücüdür. Aslında meseleyi Nasr b. Hârûnürreşîd'in başarısı olarak görmek gerekir. O, elde ettiği imtiyazlar sonucunda kilise inşa ettirebilme iznini de elde etmişti.[23]

Yukarıda Mâverdî'nin gayrimüslimlerin vezir tayini ile ilgili görüşlerini dile getirmiştik. Mâverdî'nin çağdaşı Ebû Ya'lâ, Mâverdî'nin ismini vermeksizin ehlüzzimmeden birisinin vezirü't-tenfîze getirilebileceği görüşünü zayıf bir görüş olarak zikrettikten sona, Ahmed b. Hanbel'in gayrimüslimlerin vezir olamayacağına dair görüşüyle birlikte, Hanbelî mezhebinin önde gelen isimlerinden Hırakî'nin bu konudaki olumlu yaklaşımını aktarır.[24]

---

20 Şâbüştî, s. 270-273; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 209.

21 İbn Tıktıkâ, s. 247. Gerek Saîd b. Mahled gerekse Süleyman b. Vehb hakkında Cehşiyârî'nin bugün elimizde olan *Kitâbü'l-Vüzerâ* adlı eserinde bilgiler yoktur.

22 Sâbî, Ebü'l-Hasan, s. 95; Corcî Zeydan, *Târîhu't-Temeddün*, IV, 138.

23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 705.

24 Ebû Ya'lâ, s. 32.

Hırakî'nin 334 (945) yılında vefat ettiği hatırlanacak olursa, Halife Müttakî-lillah'ın (329-333/940-944) hristiyan bir vezir atadığı tarihlerde hayatta olduğu ve atama ile görüşleri arasında bir paralellik kurmanın mümkün olduğu görünmektedir. Mâverdî'den yaklaşık bir asır kadar önce bu konu üzerinde bazı fikirlerin ileri sürüldüğünü ileri sürmek mümkündür. Ancak burada üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'in olumsuz görüşlerine ve Hanbelîlerin gayrimüslimlere karşı daha katı tutumlarına karşın Hırakî'nin bu yaklaşımıdır.

Daha sonraki dönemlerde de hristiyan vezir tayin edildiği görüldü. Mervanoğullarının emiri Nâsıruddevle müslüman vezir Ebû Tâhir Enbârî'yi azledip, yerine hristiyan tabip Ebû Sâlim'i vezirlik makamına getirdi. Bu dönemde karşımıza çıkan vezirlikler, artık Mâverdî'nin tenfîz makamındaki vezirliğine pek benzemiyordu. Mervanoğlu, Selçukluların ülkesini kendi topraklarına katmak üzere planlar yaptıkları bir sıra, veziri Ebû Sâlim'i Silvan'da kendi yerine bırakıp halk ve askerlere "ona kesin olarak itaat etmelerini" bildirdikten sonra Melikşâh'ın huzuruna bizzat çıkmıştı.[25]

Diğer bir açıdan Fâtımî halifelerinin gayrimüslim vezir edinmeye bakış açılarını da ortaya koymakta fayda görüyoruz. Fâtımî halifelerinden Azîz, Ya'kûb b. Killîs (ö. 380/990) isminde bir hristiyanı vezir olarak tayin ettiğinde (365/975) Şair Hasan b. Bişr ed-Dımeşkî'nin şu mısraları halifelerin gayrimüslim vezir tayinlerine yöneltilen tepkilerden birisi olmuştur. O,

> *Hristiyanlaş, hristiyanlık hak dindir, zaman ona delâlet ediyor.*
> *Ululamalarında üçlemeye işaret et. Bunun dışındakileri terket.*

derken Vezir Ya'kûb'u baba, Azîz'i oğul, komutan Fadl'ı da Rûhu'l-Kudüs olarak gösterir.[26] Halife Azîz, Ya'kûb b. Killîs'in ölümüne çok

---

25 Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, s. 99-100, 104.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 43. İbn Hallikân, II, 491'de ve İbn Tağriberdî, IV, 51, 158'te yahudi olarak gösterirler.

üzüldü. Yerine Ebû Abdullâh el-Mevsılî'yi tayin etti. Fakat onu beğenmedi ve görevden alarak yerine İsa b. Nastûris isimli diğer bir hristiyanı vezir tayin etti. Suriye'de de Minşâ (Menessa) diye bilinen bir yahudiyi nâib olarak tayin etti. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere göre, her ikisi de kendi dindaşlarını gözetti ve onları göreve getirdi. Bu yüzden müslümanlar zulüm ve haksızlıklarla yüzyüze geldiler.

Hristiyan yazarlardan Bar Hebraeus'un bildirdiğine göre fakihlerden birisi Halife Azîz'in geçeceği yolda bulunan halktan bir kadına bir kâğıt ve bir miktar para sıkıştırarak halifeye şu mesajı iletti:

"Hristiyanları İsa'nın şahsı ile ve yahudileri Minşâ'nın şahsı ile yücelten Allah, seninle de Arapları zelil kıldı. Bu hatadan ne zaman döneceksin!"

Böylece müslümanlardan gelen baskılar sonucunda halife kendilerini görevden aldı. Yine Bar Hebraeus'un ilginç bir kaydına göre İsa oldukça nüfûzlu bir kimse olduğu için başta Halife Azîz'in kızı olmak üzere pek çok kişi tarafından kendisi için şefaat talebinde bulunuldu. İsa, muhtemelen küçük bir şükran nişanesi olarak 300.000 dinar verdi ve eski görevine geçti.[27]

Bununla birlikte Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre İsa b. Nastûris, 996 yılında öldürüldü ve onun yerine, Mısırlı bir Ya'kûbî hristiyan olan Ebü'l-Alâ Fahd b. İbrahim vezir oldu. Bar Hebraeus'un oldukça ilginç bir kaydını da burada zikretmeden geçemeyeceğiz: "Bu sırada hristiyanlar dinlerini değiştirmeden vezir olabiliyorlardı... Zamanımızda ise (on ikinci asırda) böyle değildir. Hristiyanlar müslü-

---

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 42; İbn Tağriberdî, IV, 115-116; Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 272; Kalkaşendî, *Meâsir*, I, 315-316; Zehebî, XV, 168. Azîz'in Rus asıllı hristiyan karısının bunda tesiri olmuş mudur? Kaynaklar bu hususta bir şey söylememektedir. Bu arada kayınbiraderlerinin Kudüs ve İskenderiye'deki Melkî kilisesinin patrikleri olduğunu da (Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 995) zikretmek yerinde olacaktır.

man olmadıkça kendilerine vezirlik makamı verilmiyor."[28] Diğer bir Fâtımî halifesi Muntasır da, Ebû Sa'd Mansûr b. Zünbür isimli bir hristiyanı vezir tayin etti (458/1065). Kendisine vezirlik teklif edilince müslüman olduğu söylenen Ebû Sa'd, dindaşları tarafından makam hırsıyla İslâm olduğunu söylemiş olmakla itham edildi. Kendisi bir müddet görev yaptı. Ordunun istediği aylıkları vadettiği halde veremeyince görevini terkederek kaçtı.[29]

Bu yıllarda bir yandan sürmekte olan kıtlık, öte yandan Türkler, Berberîler ve Sudanlılar arasında cereyan eden çekişmelerden dolayı ortaya çıkan siyasî otorite boşluğu sebebiyle Mustansır ülkeyi içine düştüğü sıkıntıdan kurtarmak için Akka valisi bulunan Bedrü'l-Cemâlî'yi Mısır'a çağırarak vezir yapmış (466/1073) ve devlet idaresini ona teslim etmiştir. Onun ölümünden sonra da oğlu Efdal Şehinşah vezirlik makamına geçmiştir.[30]

Görüldüğü üzere Halife Müttekî'ye gelinceye kadar hristiyan kökenli bazı kişiler Abbâsî sarayında vezir olarak görev yapmışlardır. Kaynaklardaki bilgiler, Fâtımîler zamanında olduğu kadar onların bu makamlara gelmek için İslâm'ı kabul ettiklerini veya halifeler tarafından kendilerine bu yolun teklif edildiği hususunda net değildir. Halife Müttekî döneminde ölen Hanbelî âlimlerinden Hırakî, gayrimüslimlerin vezir olarak tayinine olumlu bakan ilk kişidir. Daha sonraki dönemlerde Mâverdî, yetkileri sınırlandırılmış bir makama vezir tayininin mümkün olabileceğini savunmuştur. Dönemin diğer âlimleri ise buna karşı çıkmışlar ve bunun dinen caiz olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Nizâmülmülk'ün de kaliteli bile olsa zimmîlerin vezir

---

28 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 276.

29 İbn Müyesser, s. 31, 56.

30 Gavanime, s. 142; Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, s. 10-11; M. Canard, "Un Vizir Chrétien à l'Époque Fâtimite: l'Arménien Bahrâm", *AIEO*, XII (Alger 1954), s. 87. Son Fâtımî veziri hristiyan Ermeni Behrâm'ın hayatı ve vezirliği hakkında bk. Canard, s. 88-113.

tayin edilmemesi görüşünde olduğu *Siyâsetnâme* adlı eserinde dile getirilmiştir.[31] Fâtımîler döneminde gelişmeler daha farklı olmuş, gayrimüslim vezirler tevfîd makamına yani karar ve uygulama mekanizmasına bile getirilmişlerdir. Bizzat halife tarafından ülkeyi içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak üzere davet edilen Bedrü'l-Cemâlî, bu hususta ilginç bir örnek olarak tarihte yerini almıştır.

2. VERGİ MEMURLARI

Gayrimüslimlerle yapılan anlaşmalara bağlı olarak takdir edilen vergilerin toplanması için Hz. Muhammed'in kendi vergi memurlarını gönderdiği bilinmektedir. Hâlid b. Velîd'in Hîre hristiyanları ile yaptığı anlaşmada, belirlenen vergi bedellerinin toplanmasında ve beytülmale tesliminde görev alacak tüm memurların hristiyan olmasını şart koştuğu bilinmektedir. Vergilerin toplanmasında müslüman memurlara ihtiyaç duyulacak olursa masrafları beytülmale ait olmak üzere yardımcı olunacağı şeklinde İbn İshâk tarafından nakledilen bir rivayet sonraki uygulamaları ilk döneme irca etme gayretinden kaynaklanmış görünmektedir. Hz. Ebû Bekir dönemine rastlayan bu rivayeti başka kaynaklardan destekleme imkânımız bulunmamaktadır.[32]

Hz. Ömer'in Şam âmilinden malî işleri yürütmek üzere kendisine bir rum göndermesini istediğine dair Belâzürî tarafından nakledilen rivayet İbn İshâk tarafından rivayet edilmiştir. İbn İshâk daha önce de gördüğümüz üzere zaman içinde yaygınlaşmış bazı tercihleri desteklemek üzere çeşitli rivayetler nakletmektedir. Onun bu rivayeti en azından sahasında tek rivayet değildir. Bu hususun zıddını ifade eden rivayetler de bulunmaktadır.[33] Tarihçilerin verdiği bilgilere göre,

---

31 Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme (Siyeru'l-Mülûk)* (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981, s. 235.

32 Ebû Yûsuf, s. 144.

33 Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 520.

Emevî halifelerinden Muâviye tabibi İbn Âsâl'i aynı zamanda Hıms şehrinin maliye idarecisi yapmıştı.[34]

Ömer b. Abdülazîz'den önceki idareciler, gayrimüslim âmiller tayin etmekte bir beis görmemişler ve kabarık sayılardaki gayrimüslimi çeşitli bölgelerde âmil olarak görevlendirmişlerdi. Onun valilerine gönderdiği mektuptan bunu anlıyoruz. O, valilerine gönderdiği mektubunda gayrimüslim amillerin görevden uzaklaştırılmasını emretmektedir. Mektubun sadece bir bölgeye mi, yoksa bütün bölgelere mi gönderildiğine dair kesin bilgi bulunmuyorsa da, Kindî'nin sunduğu bir rivayetten, Ömer b. Abdülazîz'in Mısır valisi Ebû Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî'nin Kıptî köy reislerini -mevâzît- görevlerinden uzaklaştırarak, onların yerine müslüman görevlileri getirdiğini öğreniyoruz. Yine onun Abdülhamîd b. Abdurrahman'a yazdığı mektupta Kûfe'nin kötü âmiller yüzünden büyük bir sıkıntı ile karşılaştığı dile getirilir. Bu, gayrimüslim âmillerin işten el çektirilmesi ile ilgili mektubun bütün bölgelere gönderildiğini düşündürmektedir.[35]

Müberred'in bize ulaştırdığı bir mektuptan daha sonraları Hişâm b. Abdülmelik zamanında Irak'ta gayrimüslimlerin devlet kademelerinde özellikle de harac toplama vazifesinde görev aldıkları anlaşılıyor. Hişâm'ın Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye gönderdiği bir mektupta (119/737), Hişâm valisini "hristiyanları ve yahudileri devlet kademelerinde görevlendirmiş olmakla, müslümanların geliri olan haracı onlara toplatmak ve onları müslümanlara tasallut etmiş olmakla itham etmektedir.[36] Aslında müslüman vergi memurlarının da tam güven verici olduğunu söylemek mümkün değildir. Tayin edilen â-

---

34 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 27; İbn Manzûr, *Muhtasar*, V, 80; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 310.

35 Kindî, s. 68-69; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 38, 212-213.

36 Müberred, IV, 123, 124. Hişâm'ın mektubundan ayrıca Nevrûz ve Mihrecân hediyelerini toplayan dihkanların da toplanan bu hediyelerin büyük bir kısmını kendilerine alıkoyduklarını anlıyoruz.

millerin güvenilir ve adil olup olmamaları aslında problemin temelini teşkil ediyordu. İbn Sa'd'ın verdiği kıymetli bir bilgiye göre Ömer b. Abdülazîz iş başında olmasına rağmen, Fars bölgesinde görevli olan âmiller, mahsulü şu kadar olacak diye önceden tayin ediyor, sonra da düşük bir fiyat koyarak vergiyi öylece tahsil ediyorlardı. Ömer b. Abdülazîz, bölge sorumlusu Adiy b. Artâ'ya bu konuda bilgisi olup olmadığını sormuş ve müfettişlerini göndermişti. İbn Sa'd olayla ilgili gelişmelere işaret etmiyorsa da Ömer b. Abdülazîz'in başta bulunduğu bir sırada Emevî devletinin, ne tür bir sosyal yara ile yüzyüze bulunduğunu çok net bir şekilde gözler önüne serer.[37] Bu kısa bilgilerden sonra Abbâsîler dönemiyle ilgili bilgilerimize geçebiliriz.

Halife Mansûr, Hâlid b. Bermek'i divan görevinden alınca, yerine Ebû Eyyûb'u atadı. Hâlid'i ise Fars eyaletine gönderdi. Hâlid orada senelerce kaldı. Ebû Eyyûb onun aleyhinde çalışıyor, iyice gözden düşmesi için Mansûr'u kışkırtıyordu. Mansûr'un onu tekrar göreve getirmesinden endişe ediyordu. Hâlid'in vergileri merkeze tam olarak iletmediğini, mal mülk sahibi olduğunu söyleyince bardak taşmış ve Mansûr, Hâlid'i Fars eyâletinden azlederek kendisinden 3.000.000 dirhem tazminat istemişti. Yanında ise sadece 700 dirhemi olan Hâlid, arkadaşlarından borç toplamaya başlamıştı.

Bu durum Mansûr'a ulaşınca meselenin araştırılmasını istediğinde, Ebû Eyyûb bir hayli telaşlandı. Bazı cehbez görevlilerine Halid'in kendi hesabına mal topladığını söylemeleri için bolca rüşvet verdi. Önce cehbezler sonra, Hâlid sorgulandı. Hâlid sorgulanan cehbezleri tanımadığını söyleyince işler karıştı. Mansûr bunun üzerine Hâlid'i yanına oturttu. Diğer bir hristiyan cehbez geldi. Mansûr ona, "Hâlid'i görsen tanır mısın?" dedi. O da Hâlid karşısında olduğu halde "evet!" cevabını verdi.

---

37 İbn Sa'd, V, 392.

Hristiyan görevliye Mansûr, "Hâlid işte budur!" diyerek meseleyi anlatmasını istedi. Halifeden eman isteyen görevli, Ebû Eyyûb'un bu işi nasıl tezgâhladığını anlattı. Bu olaydan sonra, Halife, Ebû Eyyûb'un, Hâlid hakkındaki hiçbir sözüne iltifat etmemişse de, kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre bütün bu olanlara rağmen onu görevinde bırakmıştır.[38]

Yukarıdaki bilgilerden Ebû Eyyûb'un divan görevini sürdürürken bazı hristiyanları cehbez olarak çeşitli bölgelere gönderdiği anlaşılıyor. Cehşiyârî'nin verdiği diğer bir detay da bunu teyit etmektedir. Olay âdeta tesadüfler zincirinde polisiye bir macera hüviyetinde başlar.

Birgün Mansûr Hadrâ'da otururken, nehre doğru baktığında bir balıkçının büyük bir balık yakaladığını görür. Şurta âmili Müseyyib'e balıkçıyı takip ederek sattığı kimseyi alıp getirmesini emreder.

Hristiyanlardan birisine rastlayan balıkçı, onu 30 dirheme satar. Müseyyib'in yardımcısı onu yakalayarak halifenin huzuruna çıkarır. Getirilen kişinin sorgulanmasını bizzat Mansûr yapar. Sonuçta zengin olmadığını ve tek başına yaşadığını söyleyen bu kişinin böylesine pahalı bir ücret ödeyerek bu balığı almasını anlamsız bulan Mansûr, onun sıkıştırılmasını ve mal varlığını açıklamasını emreder. Eğer buna yanaşmazsa, ibretâmiz bir şekilde cezalandırılmasını ister. Nihayet, hristiyan zimmî, 10.000 dirheme sahip olduğunu itiraf ederek kendisine eman verilirse, bu malı nereden topladığını ifade edeceğini söyler. Hristiyan zimmînin söyledikleri ise gerçekten ilginçtir:

"Kâtibin Ebû Eyyûb Süleyman'ın komşuşu idim. Beni, Ahvâz'ın bazı nahiyelerine cehbez görevine atadı. Ben de bu malları topladım." Bu itiraflarda bulunan kişi serbest bırakılırken, malları da, beytülmale taşınır.[39]

---

38 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 99-100.

39 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 114.

Mansûr'un hac yaptığı sene[40] halkın Şebîb b. Şeybe aracılığı ile halifeye ulaştırdıkları şikâyetlerin özünü hristiyanların -özellikle Emevî idarecilerinin gevşekliğinden dolayı- toplumda elde ettikleri makamlar ve müslümanlara yaptıkları zulümler teşkil ediyordu. Halk açık bir ifade ile kendilerinden zülmü kaldırmasını, hristiyanlara fırsat vermemesini istiyordu. Şebîb, halifeye bu şikâyetleri ilettiğinde halife tarafından olumlu karşılanmıştı. Halifenin hacibi Rebia,[41] bölgelere emirler göndermesini zimmîlerin görevlerden el çektirilmesini istemiştir. Ayrıca Şebîb'in tavsiye edeceği kişileri onların yerine tayin etmesini de ilave etmiş olmasına bakılırsa bu problemin bir de istihdam ve mâlî portresinin bulunduğunu düşünmek gerekecektir. Şebîb sosyal bir patlamaya sebep olmaması için halifeye bu kişileri yavaş yavaş görevden alıp yerlerine müslümanları yerleştirmesini ister.[42]

İbn Kayyim'in verdiği bu bilgilerin gelişmelerini Cehşiyârî'den takip edebiliriz: Mansûr, Hammâd et-Türkî'yi Sevâdla ilgili işleri düzenlemek üzere görevlendirdi. Enbâr'a gitmesini, âmillerin yanında çalışan gayrimüslimlerin işten uzaklaştırılmasını, buna uymayanların ise ellerinin kesilmesini emretti. Hammâd, Mahiveyh el-Vasıtî'yi (Süleyman b. Vehb'in dedesi) tutuklayarak elini kesti.[43]

Mehdî zamanında, çeşitli vazifelere getirilmiş ve bulundukları makamı kötüye kullanan hristiyanları veya gayrimüslimleri isim ve olay olarak kaynaklarımızdan tespit etme imkânı bulumadık. Fakat

---

40 Tespitlerimize göre, Mansûr halife olmadan önce, 136 yılında halife olduktan sonra da 140, 147, 152, 157 yıllarında hac yapmıştır. İbn Tağriberdî, I, 340; Taberî, *Târîh*, VII, 473. Fiey bu olayların 140 yılı haccı sırasında olduğunu kabul eder. Bk. *Alıvâlü'n-Nasâra*, s. 49.

41 Rebi' b. Yunus, 153 yılında vezirliğe getirilmiştir.

42 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 214-215. Suyûtî, tarafından nakledilen bir bilgiye göre mevâliyi beldelere tayin eden ve onları Araplara tercih eden ilk halife, Mansûr olmuştur. Bunu hristiyanlara karşı alınan tavır ve aynı zamanda Araplara güven duyulmayışın bir tezahürü olarak görebilir miyiz? Krş. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 269.

43 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 134.

İbn Kayyim'in ifadelerinden, Mehdî zamanında gayrimüslimlerin gücünün bir hayli arttığını ve toplum için bir problem oluşturmaya başladığını anlıyoruz. Müslümanlar, söz sahibi kişilerden bu durumun halifeye iletilmesi için ricada bulunmuşlardı. Bu durumu iletmek üzere halifenin mutad toplantısına giden eşrâf, halifeyi, hristiyanlardan şikâyetçi olan halkın izdihamı sebebiyle bir hayli beklemek zorunda kalmıştı.

Onlar, halifeye "Ey müminlerin emiri! Bu ümmeti emanet olarak aldın, sonra onu yere ve göğe sundun, onlar taşımaktan kaçındılar, sen de Allah'ın sana mahsus kıldığı bu emaneti, tuttun, gayrimüslimlere verdin..." şeklinde halifeye bir hayli ağır suçlamalarda bulundular.

Bunun üzerine, Mehdî; Ammâre b. Hamza'yı, Ehvâz, Dicle ve Fâris köylerinde görevlendirdi. Hammâd'ı ise Sevâd bölgesine gönderdi ve Enbâr ve çevre köylerine giderek, âmillerin yanında çalışan bütün zimmîlerin işten çıkarılmasını, hristiyan kâtip edinen müslümanların da elinin kesilmesini emretti. Bu emre uymayan Şâhûne ve kâtiplerden bir kısım insanın eli kesilmiştir. İbn Kayyim'in verdiği bu bilgiler Mansûr döneminin bilgileri ile kısmen benzerlik arzederse de verilen bazı isim ve bölgeler ile ilgili yeni bilgiler olayların farklı olduğunu gösteriyor.[44]

Anlaşılan o ki, bu uygulama sadece halifenin çevresinden gördüğü tazyiklerle sınırlı kalmış, daha sonra işler yine eski haline dönmüş, Mehdî yine ehlüzzimmeye -özellikle hristiyanlara- sırtını dayamış en yakın dostları onlar olmuştur. Bu müsamaha ve yakınlığın ilginç bir örneğini de hristiyan cariyelerinden birisinin odasına girdiğinde, boynunda taşıdığı altından bir haça ilgi duyması ve kızmaması olarak zikredebiliriz. Mabetlerle ilgili yaklaşımı da burada hatırlanabilir.

---

44 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 215-216.

220 (834) senesinde, Divânu'l-Harac vazifesini yürüten Fadl b. Mervân, tacir Muhammed b. Abdülmelik Zeyyât'ın hesaplarını kontrol işini Düleyl b. Ya'kûb en-Nasrânî'ye tevdi etti. Düleyl bu işi hassasiyetle yaptı. Hesabını iyi tuttu. Muhammed ona hediyeler sundu. Fakat Düleyl ondan hiçbir şey kabul etmedi.

Fadl b. Mervân'ı azlettikten sonra Mu'tasım, yerine Muhammed b. Abdülmelik Zeyyât'ı atadı. O da Düleyl'i hemen habsetti. Zeyyât, Mütevekkil dönemine kadar mertebesini korudu. Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde çalıştı.[45]

Mütevekkil dönemine geldiğimizde toplum yine patlama noktasına gelmişti. Şikâyetler huzursuzluklar almış yürümüştü. Yapılan haksızlıklar toplumda rahatsızlıklara sebep oluyordu. Sonuçta 235 (849) senesinde Mütevekkil vergi memurlarını görevlerinden aldı. Büyük bölgelerin hepsi böyleydi. Hatta bu kişiler bu töhmeti üzerlerinden atmak için müslümanların veya meşhur bazı zimmîlerin isimlerini kullandılar. Onların her biri için mal bildiriminde bulundular. Mütevekkil'e göstererek mal varlıklarının sanıldığı kadar olmadığını isbat etmeye çalıştılar. Mütevekkil bu malların gerçekten onlara ait olduğunu sandı. Hristiyan Seleme b. Saîd, Mütevekil'e gelerek aslında -Hüseyin b. Mahled, Ahmed b. İsrâil, Mûsâ b. Abdülmelik, Meymûn b. Hârûnürreşîd, Muhammed b. Mûsâ gibi- zenginlerin yakın çevresinde yer aldığını söyledi. Mütevekkil onun bu yaklaşımına gayet sessiz bir şekilde, Ubeydullah b. Yahyâ hakkında ne dersin, deyince sustu. Bu kişi 30.000 dinar para sarfederek gümüş çevgen topları yaptırmış olan bir hristiyandı.[46]

Halife Mu'tazıd, 286'da (899) Âmid'e hâkim olduktan sonra, Rakka'ya gelmiş ve oğlu Müktefî'yi Kınnesrin, Avâsım ve Cezîre bölgesine tayin ederek[47] yanına, hristiyan kâtiplerinden Hüseyin b. Amr'ı

---

45 Taberî, *Târîh*, IX, 20; Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 47; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 55, 56.

46 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 219.

47 Müktefî, babası tarafından Rey ile civar şehirlerine 281'de (894) vali tayin olunmuştur. Beş yıl sonra kendisine Cezîre valiliği verilince Rakka'ya yerleşmiştir.

vermişti. Bu kişi aynı zamanda vergi işlerine de bakıyor, haraç ve zekâtları topluyordu. Bu kâtibin böyle bir göreve getirilmesi üzerine şair el-Hali' duygularını şöyle dile getirmiştir:[48]

Kur'ân'ın düşmanı Hüseyin b. Amr
Araplara istediğini yapar, istediği gibi davranır.
Müslümanlar korkularından onun huzurunda
El pençe, saf saf durur.
İşte o! Câselik geliyor, denildiğinde
İnsanlar yalmayak başıkabak
Onun önünde el pençe divan durur.

Şâir Ali b. Muhammed b. Bessâm (ö. 303/915) da gayrimüslimlerden ve müslümanlardan vergi toplamakla görevlendirilmiş olan hristiyan Abdûn'un, müslümanlara hükmeden bir konumda vergi toplayışını hicveder. O aynı zamanda, dönemin halifesi Muvaffak'ı, veziri Ebü's-Sakr İsmail b. Bülbül'ü, Bağdat emiri Tâî'yi ve pek çok kişiyi ince bir dille eleştirir (297/909).[49]

296 (908) yılında Muktedir gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasına karşı çıktı. İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre Muktedir, zimmîlerin sadece tıp ve cehbez sahalarında çalışabileceklerini ilan etti. Bu da mecbur kılınan elbiseleri giymelerine bağlıydı.[50]

Aslında Emevîler döneminden itibaren hristiyan memurların devlet kademelerinde istihdamı tercih edilen bir seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, bazen memur ihtiyacı bulunduğu bazen de onların daha kalifiye elemanlar oldukları söylenerek gizlenmeye çalışılmıştır. Kamuoyuna kendilerine ihtiyaç duyulan bir zümre gibi lanse edilen hristiyanların devlet kademelerinde istihdam

---

48 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 495.

49 Abdûn, Sâid'in kardeşidir. Bk. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 297-298. Dönemin şairlerinden Ebü'l-Aynâ, Vezir Ebü's-Sakr b. Bülbül'ü, Nebiyi ve zimmîleri akreb gibi soktuğu hususunda eleştirir. Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 294.

50 İbn Tağriberdî, III, 165; Nüveyrî, XXIII, 32.

edilmeleri hususu, zaman zaman güç ve iktidarı elinde bulunduran bazı halifeler tarafından kırılmaya çalışılmış ise de genel çerçevede bu problemin bizzat halifeler veya devlet kademelerindeki bazı şahsiyetler tarafından özellikle tercih edildiği de dikkatleri çekmektedir. Biraz sonra tespit etmeye çalışacağımız sebepler dolayısıyla Abbâsî halifelerinin, gayrimüslimlerin saray kademelerinde görevlendirilmelerine olumlu baktıkları; ancak bunun müslüman halkla aralarına aşılması mümkün olmayan bir duvar ördüğü anlaşılmaktadır.

Hâlbuki "denenen bir daha denenmez" atasözünü milletler tecrübesine kazandırmış olan Arap milletinin tarih sahnesindeki Abbâsî idarecileri, pek çok defa ihanetlerini gördükleri hristiyan memurların devlet kademelerinde çalıştırılmasına ses çıkarmamışlardır -hatta bizzat kendileri tercih etmişlerdir-. Hiçbir şey olmamışcasına onları göreve getirmişler, toplumun tepkisiyle karşılaşınca da onları görevden uzaklaştırmışlar, ama onlarsız edememişler ve bir müddet sonra yine gayrimüslimleri işbaşına getirmişlerdir.

Bunun sebeplerini, şahsi yorumlarımızdan ziyade kaynaklara dayanarak ortaya koymak üzere bir hayli çaba sarfetmemize rağmen, kaynaklarımızın bu konuda bilgi sunmamak için adeta direndiğini gördük. Bize yardımcı olan tek, ama oldukça kıymetli bir kayıt, Mârî'de dikkatimizi çekti.

İslam tarihi kaynaklarında rastlayamadığımız bu bilgi hristiyan bir müellif tarafından sunulduğu için durumu kendi lehine çevirme ihtimalinin mevcudiyetine bir pay bırakılması gerektiği iddia edilebilir. Ancak Mârî'nin hristiyan din adamları için leh ve aleyhte görülebilecek pek çok hâdiseyi bütün çıplaklığıyla gözler önüne serdiği hatırlanırsa, sunduğu bilgiye itimat etmemek için bir sebep bulunmamaktadır.

Onun verdiği bilgilere göre müslümanlardan bir grup, Abdullah b. Süleyman'ı hristiyanlara meylettiği gerekçesiyle Mu'tazıd'a şikâyet

etmişlerdi. Bu şikâyetten haberdar olan Abdullah da derhal Mu'tazıd'a giderek, sadece Ömer b. Yûsuf isimli bir hristiyanı Enbar'a tayin ettiğini, Cehbez görevinde ise yahudi ve mecusileri görevlendirdiğini söylemiş, onlara meylinden dolayı değil, sadece onlara güven duyduğu için kendilerini tercih ettiğini belirtmiş idi.

Halifenin tavrı, cezalandırılmayı bekleyen bir kimseyi, hediyelere boğmak kadar şaşırtıcı idi. O, kendisine şu tavsiyelerde bulundu:[51]

> *"Eğer işine yarayan bir hristiyan bulursan onu görevlendir. Bir hristiyan, bir müslümandan, bir mecusi ve yahudiden daha güvenlidir. Çünkü yahudiler, hükümranlığın kendilerine döneceğine inanıyorlar. Müslümanlar ise din yakınlığından dolayı senden menfaatlenmeyi gözetir. Mecusiler ise bu toprakların sahibidir."*

Bu duruma şaşmamak gerekir. Bazı idareciler çeşitli önyargılardan veya tarihî tecrübenin kendilerine sunduğu bilgilerden hareketle kendi insanına güven duymayabilir. Bir başka açıdan kendi toplumunda oluşmuş bulunan siyasî görüşlerden bir kısmını aforoz ederek onlara karşı temkinli bulunabilir. Meselâ Abbâsî toplumunda bir hâricî, bir şiî korkusu daima mevcut olmuş, bu insanların devlet kademelerinde çalıştırılmalarına çoğu zaman müsaade edilmemiştir. Hatta bazı idareciler tarafından kıymetli, faziletli oldukları göz önünde bulundurularak vezir makamında görevlendirilmiş olan insanlar, gelen baskılar sonucunda görevden alınmışlardır.[52]

Ayrıca kabile çekişmelerinin canlandığı veya siyâsî otoritenin bozulduğu bir toplum üyeleri şüphesiz ki kendilerini güçlü hissetmek

---

51 Mârî, s. 84. Her ne kadar halife yahudileri görevlendirme hususunda çekimser ise de Abbâsîler döneminde özellikle devlet bütçesinin sıkıntılı olduğu günlerde yahudiler ön plana çıkmış ve peşin olarak vergileri ödemek suretiyle devletin rahatlamasını sağlamışlardır. Onlar genelde cehbez olarak görev alıyorlardı. Ali b. Hârûnürreşîd ismindeki yahudi cehbez için bk. Sûlî, *Alıbârü'r-Râdî*, s. 199.

52 Mehdî'nin tayin ettiği Zeydî Şiîlerden Ya'kûb b. Dâvud için bk. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 155-156, 158-162.

için yeni sosyal gruplar arayacaktır. Meselâ, Mu'tasım, Mısır valisi Kayder'e Arapların divandan düşürülmesini emreder. Mu'tasım'ın Türk birliği oluşturması burada hatırlanabilir.[53] Tüzün, devlet otoritesinin bulunmadığı ve kendisinin de bunu sağlamak üzere emîrü'l-ümerâ olarak bulunduğu, ama halife tarafından kendisine güvenilmediği bir ortamda işlerini Ali Tâzâz b. İsa ismindeki bir hristiyan ile Ubeydullah Ahmed b. Muhammed b. Abdülvehhâb'a emanet ediyordu.[54]

Ebû Yûsuf kendi dönemindeki âmillerin ehliyetsiz olduklarını belirtir. Vergi memuru olmak isteyenlerin, devlet mercilerine gelerek günlerce kapılarda beklediklerini vazife almak için ısrar ettiklerini, bu sebeple de valilerin ilgili yerlere onları vergi memuru olarak tayin etmek zorunda kaldıklarını, onlar hakkında hiçbir araştırma yapmadan tayinlerini gerçekleştirdiklerini vurgular. Ebû Yûsuf devamla "vali veya amilin etrafında bazı grupların teşekkül ettiğini ve onların vergilerle ilgili işleri çevrelerinde oluşan bu insanlara tevdî ettiklerini, onların da halka zulmederek, zorlayarak vergileri topladıklarını hatta toplanan haraçların bir kısmını ve halkın özel mallarını kendilerine aldıklarını tespit ettiğini" söyler.

Yine onun aktardığına göre, bu menfaat şebekesinin tüm üyeleri hep beraber köylere gider, günlerce orada kalır ve rastgele mal toplarlardı. Bazen vali, yardımcılarından birisini bölgenin haraç görevlisine göndererek vergiyi tahsil etmesini, hatta vergi dışında mal toplamasını isterdi. Bazen de vali alınması gereken haracın üstünde bir miktarı görevliden ister, o kişi de vergi mükelleflerine giderek "Vali, benden bu kadar istedi, verin bakalım" derdi. Veremeyenleri döverek sahip olduğu şeylerden alabildiği kadarını alıp giderdi.

---

53 Ahmet Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 8-9.

54 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 257-258.

Ebû Yûsuf yaptığı araştırmalar sonucunda tespit ettiği problemleri sıraladıktan sonra, halifeye tavsiyelerde bulunarak vergilerin toplanması hususundaki görüşlerini sıralar.[55]

Fıkıh kitaplarına yansıyan hükümler ise uygulamanın tamamen tersine olmuş, daha doğrusu İslâm'ın ilk dönem uygulamalarını esas alan fakihler, gayrimüslimlerin devlet kademelerinde veya müslümanların işlerinde çalıştırılmaması gerektiğini vurgularken, bazı fakihler de zaman içinde bazı halifelerin uygulamasını meşrulaştırarak meseleye bakmışlardır.

Ahmed b. Hanbel'in, "harac vb. işlerde ehlüzzimmenin görevlendirilemeyeceği" şeklinde Hz. Ali'ye isnad edilen bir rivayete dayanarak gayrimüslimlerin vergi memurları olarak çalıştırılamayacağı görüşüne, yine aynı mezhepten Hırakî'nin farklı bir yaklaşımı olmuştur. Ona göre, eğer amiller gayrimüslim ise onlara da hakları verilmelidir.[56]

Mâverdî, daha da ileri giderek, tenfîz makamındaki zimmî vergi memurunun zekât toplayabileceği görüşüne kâil olmuştur. Mâverdî meseleye böyle bakarken kendisinden iki asır önce yaşamış olan Ebû Yûsuf, Hârûnürreşîd'e yaptığı tavsiyelerde "Zekâtın toplanması için haraç amillerine görev verme. Haraç amilleri kendi tayin ettikleri bazı kişilere zekât toplatıyor; dolayısıyla müslümanlar zarar görüyorlarmış. Zekât amillerini iffetli insanlardan seç" demekteydi.[57]

3. KÂTİPLER

Hz. Ömer, hristiyanların devlet kademelerinde kâtip olarak bile çalıştırılmalarını istemiyordu. Ebû Mûsâ Eş'arî'nin Basra'da görevli iken hristiyan bir kâtip edindiğini öğrenince, ona, Basra beytülmal kayıtlarını tutmak için nasıl olup da hristiyan bir kâtibi görevlendir-

---

55 Ebû Yûsuf, s. 106-108.

56 Ebû Ya'lâ, s. 32. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 209.

57 Ebû Yûsuf, s. 80; Mâverdî, s. 149.

diğini, Mâide sûresinin elli birinci ayetini duymamış mı olduğunu sorar. Ebû Mûsâ, onun dinini değil, kabiliyetini değerlendirdiğini söyleyince, Hz. Ömer bu hususa bakışını şöyle özetler: "Allah hakir gördükten sonra sen onlara ikramda bulunma. Allah onları zelil kıldıktan sonra sen onları aziz kılma!"[58]

Özellikle Hamîdullah, Hz. Ömer'in hayatında yer alan bu örneği tek ve özel bir örnek olarak görmek istemiştir. Biz sadece bu rivayeti esas alarak Hz. Ömer'in uç bir örnekle karşımızda olduğu görüşüne katılamıyoruz. İmam Muhammed tarafından verilen bilgilere göre Hz. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs'a müslümanların işlerinde müşrikleri, yani o bölgedeki zimmîleri, Serahsî'nin yorumuyla gayrimüslimleri çalıştırmamasını, zira bu insanların rüşvetsiz iş yapmadıklarını ifade eder.[59]

Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Ömer sadece hristiyan kâtiplerin çalıştırılmasına değil aynı zamanda bu işin altından çıkamayacağını düşündüğü veya suistimal edebileceği korkusunu taşıdığı kimselerin dahi kâtip olmasına karşı çıkmış ve onları koğuşturmuştur.[60]

Aslında Hz. Ömer döneminde, fethedilen yabancı bölgelerde vergi sisteminin yeni tesis edilmeye çalışıldığı günlerde bölge insanına daha fazla ihtiyaç duyulduğu halde, Hz. Ömer buna müsaade etmedi. Bunu idarî bir ihtiyaç olarak görmedi. Müslümanların bu işi öğrenmelerini emretti. Ayrıca o Acemlerin sistemini öğrenmeleri için arkadaşlarını teşvik etmesi bir yana, kendi kültürünü fazlaca önemseyen bir

---

58 İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Uyûn*, I, 102-103; İbn Abdilberr, s. 359; İbnü'l-Ihve, s. 93; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 210-211. Tritton Kayseriyye esirlerinden bir kısmının Hz. Ömer tarafından kitabette kullanıldığını, Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin hristiyan bir kâtibi olduğunu ileri sürerek müslümanların ilk dönemlerde buna karşı çıkmadıklarını ispatlama cihetine gider. Bk. Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 19-20.

59 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1040-1041.

60 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 17-18.

insan sıfatıyla Acemlerin lisanlarını öğrenmelerine engel oldu.[61] Diğer yandan bilgisi dışında görevlendirilmiş olanlar için de ilişkinin bir an evvel kesilmesini istedi. Muâviye, kendisine, haraç işlerini ancak bir hristiyan kâtiple daha iyi yürütebildiğini belirtince, Hz. Ömer kendisini sert bir dille uyararak, onu yok bilmesini söyledi.[62]

Zeyd b. Sâbit'e yazışmalarda bir problem çıkmaması için İbrânî yazısını öğrenmesini emreden Hz. Peygamber'in bu uygulamasını delil olarak kullanan Muhammed Hamîdullah "Anlaşıldığına göre o, bunu şehirdeki yahudilerden öğrendi. Şu halde o gayrimüslimleri memur, muallim olarak kullanmayı helal telakki ediyordu" sonucuna ulaşmaktadır.[63] Ayrıca o, vermiş olduğu bilgilerde Hz. Ömer'in Suriye'deki valisine başşehir malî işlerinin idaresinde istihdam etmek üzere bir rum hesap uzmanı göndermesi için mektup göndermiştir.[64] Burada Hz. Ömer'in Muaviye tarafından savaşla fethedilen Kayseriyye (19/640) esirlerinden bir kısmını müslümanların yazı ve diğer işlerinde kullandığı bilgilerini de hatırlayabiliriz.[65]

Yunus Vehbi Yavuz'un araştırmasında yer alan örnekler de aynı şekilde idarî işler için değil, aynı çerçevede kendilerinden faydalanılan örnekler olmasına rağmen, ulaşılan sonuç tamamen farklıdır. Ayrıca Yavuz, bir ihmal sonucu Hz. Ömer'in hristiyan bir kâtibi olduğunu söylemekte ve İbn Kayyim'i kaynak olarak göstermektedir. İbn Kayyim'in, gösterilen referans sayfaları boyunca[66] Hz. Ömer'in gay-

---

61 Abdürrezzâk, 1609.

62 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 211-212. On dördüncü asır müelliflerinden İsnevî'nin risalesinde aynı hâdise Mısır valisi Amr b. el-Âs için anlatılır. Bk. İsnevî, s. 8. Hz. Ömer'in bu konudaki hassasiyeti ile ilgili olarak, kendi hristiyan kölesine yaklaşımı da zikredilebilir. Hz. Ömer, kendi kölesi, hristiyan kalmayı tercih ettiği için resmi bir göreve getirmemiştir. İbn Sa'd, VI, 158-159.

63 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 895.

64 Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 895-896.

65 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 193 (trc. 202-203).

66 Krş. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 209-211; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul 1994, s. 119-121.

rimüslimlerin istihdamına karşı çıkmış olması Yavuz'un dikkatlerinden kaçmış olmalıdır.

Gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hz. Ömer'in gayrimüslimleri hiçbir zaman idareci, yönetici konumunda veya müslümanların işlerini görecek işlerde görevlendirmemiş oldukları dikkatlerden kaçan önemli bir husustur. Müslümanların o gün, pek çok sahada yetişmiş elemanı yoktur ve ihtiyaçlar çerçevesinde onlardan bilgi ve hizmet desteği alınmıştır. Mesela, Velîd b. Abdülmelik, Medine Mescidi'nin tamiri için (87/706) Şam ve Mısır hristiyanlarından oluşan seksen kişilik bir usta ve işçi grubunu bu işle görevlendirmişti. 80 (699) yılında Mekkeyi basan Cühaf ve Cüraf sellerinden sonra, Abdülmelik b. Mervân Mekke valisine bent yapılması için hristiyan bir usta göndermiş ve Mekke'de Benû Cümah seddi diye bilinen Benû Kurad seddi ile Mekke'nin aşağı tarafındaki setleri yaptırmıştı.[67]

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, İslâm toplumunda o an için Velîd'in istediği ihtişamda bir yenileme için gerekli eleman yoktur.[68] Ayrıca sel baskınlarını önlemek için sed yapımını gerçekleştirecek mühendis bulunmamaktadır. İslam toplumu fethettiği yerlerdeki eski Bizans ve Sâsânî mühendislik yöntemlerinden istifade etmiştir ve bunda idareye hristiyanların tayin edilebileceği noktayı nazarından bir delil mevcut değildir. Belki de İslâm toplumu bazı konularda özellikle kültürün hangi unsurlarını ne ölçüde dış kültürlerden alabileceği sorununu, uzun asırlardan bu yana, halledememiş görünmektedir.

Burada Cahen ve Anawati tarafından ileri sürülen şu görüşlere de yer vermek istiyoruz. "Mısır papirüslerinin bildirdiğine göre, divanların Arapça'ya çevrilmesinin ilk anda hiçbir etkisi olmadı, ama

---

67 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 13, 72 (trc. 7, 77).

68 Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, Abdülmelik b. Mervân döneminde bakır işlemeciliği Anadolu topraklarında yapılıyordu ve Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân'ın kâtibi Yenâs'ın malları müsadere edildiği zaman en fazla bu bakır kaplar ve eşyalara el konulmuş idi. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 34.

bir kez başlatılmıştı ve zamanla kökleşecekti" "Mısır bölgesinde hem Arapça hem de Grekçe yazıları içeren papirüsler 643 tarihinden 719 yılına kadar geçen süreyi içerir. Grekçe yazılan en son arşiv belgesi, 709 tarihini taşır. Mısır'da yazılmış olan ilk Arapça belge 735 tarihini taşır."[69]

Batılı yazarların bu iddialarını delillendirdikleri papirüsler incelemelerimize göre yanlış yorumlanmıştır. Hem Grekçe hem de Arapça papirüs metinleri değerlendirmelerimize göre, haraç kayıtlarını gösteren bir belge değil, bir kopya çalışmasıdır. Burada Mısır hristiyanlarından bazılarının belgelerin birer kopyasını Grekçe tercümeleriyle kopyaladıkları en makul düşünce tarzıdır. Zira haraç kayıtları ile istinsah tarihi sayılması gereken tarihler arasında üç sene gibi bir fark mevcuttur. O halde divanların Arapçaya çevrilmesi işlemi Abdülmelik'ten bir müddet sonra tamamlanmış olmalıdır. Ancak halifelerin hristiyan kâtip çalıştırmaları devam etmiştir. Bu bakımdan, daha sonraki dönemlerde hıristiyaların kâtip olarak çalıştırılmasını bir ihtiyaç olarak ortaya çıkaran sosyal sâikleri tahlil etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bunu çözebilmek için başlangıçtan itibaren gayrimüslimlerin kâtip olarak istihdamını incelemek gerekecektir.

Emevî idarecileri hristiyan kâtipler kullanmada hiçbir endişe taşımadılar. Hatta onları devlet hizmetinde görmek istediler. Belki de bunda devlet merkezinin Şam oluşu önemli bir sebepti. Muâviye valilik yaptığı fetih kentlerinden Dımeşk'ı terketmeye niyetli değildi. Buradaki halkın tamamen İslâmlaştığını söylemek de abes olacaktır. Sonuç olarak Muâviye'nin, din ayırımı gözetmeksizin dayandığı tek unsur Arap kabileleri idi ve bunların çoğu da hristiyan idi. İçinde bulunduğu kültür ortamından dolayı Muaviye'nin tercihleri hiç kuşkusuz ki, çoğu zaman bu ortamın izlerini taşımaktadır. Belki de söylenebilecek en doğru şey, onun saltanat hırsını tatmin etmesinden sonra

---

69 Cahen, s. 42; Anawati, "Factors and Effects", s. 38.

bir anda kendisini İslâm toplumundan kopmuş hissetmesidir. Dolayısıyla Muâviye, hristiyanlardan destek almak zorundaydı ve destek aldığı grubun ihtiyaçlarını gözetmek durumundaydı.

Tarihçi Medâînî'ye göre, Muâviye hristiyan mevlâ Sercûn b. Mansûr'u (Sergios) kâtip olarak kullandı.[70] Mes'ûdî ve Cehşiyârî de aynı bilgileri verirler ve Gassanlı Ubeyd b. Evs'i de Muâviye'nin kâtipleri arasında sayarlar.[71] Sercûn ve Gassanlı Ubeyd; Muâviye'nin oğlu Yezid için de kâtiplik görevini deruhte ettiler. Sercûn'un Muâviye b. Yezîd'e de hizmet ettiği biliniyor. Onun oğlu Mansûr[72] Mervân b. Hakem'e hizmet etti. Abdülmelik b. Mervân'a hizmet etmiş olan Sercûn onun oğlu olmalıdır. Süleyman b. Abdülmelik'e hizmet etmiş olan hristiyan kâtip ise Filistinli İbn Batrik isminde birisi idi.[73] Hişâm b. Abdülmelik'in kâtipleri arasında da Tâzerî b. Astîn adında bir hristiyan bulunuyordu. O, Halife tarafından Hıms divanında da görevlendirilmişti.[74]

---

70 Batılılar genelde onun mali işlerden sorumlu bir kişi olduğunu düşünmüşlerdir. Bu, Yunanca metinlerde yer alan ifadelerden kaynaklanmaktadır. Meyendorrf, Yunanca metni verir ve muhtemelen mali işlerden sorumlu vergi toplayan bir kişi olarak tercüme eder. İslâm Tarihi kaynaklarında kâtip olarak geçmektedir. Tespitlerimize göre, Sadece Cehşiyârî, onun haraç divan kayıtlarını tuttuğunu zikreder. Krş. *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 24; Meyendorrf, s. 116.

71 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV A, 136; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 302; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 24, 32. Hitti (Bk. *İslam Tarihi*, II, 310-311), İslâm tarihçilerinin bu ismi karıştırdıklarını belirterek doğrusunun Mansûr b. Sercûn olduğunu söyler ve Mes'ûdî (*Tenbîhu'l-İşrâf*, s. 302, 306, 307, 312) ile Theophanes'i karşılaştırır. Biz her iki kaynağı da karşılaştırdık. Hitti muhtemelen İmparator Costans'ın Muâviye'ye gönderdiği komutan Sergios'u göz önüne alarak bu fikre gitmiş olmalıdır. Theophanes'in Abdülmelik'in hizmetinde çalışan torunu için verdiği isim ise İslâm tarihi kaynakları ile aynıdır. Krş. Theophanes, s. 48-49, 64.

72 Cehşiyârî, Sercûn'un Mervan'a da hizmet ettiği düşüncesindedir. Bk. *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 33.

73 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 306, 307, 312, 316, 319; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 31, 48; Theophanes, s. 64.

74 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 60.

Halifelerin hristiyan kâtip kullanmaları yanında, bölge valileri de aynı yolu izlemişlerdi. Muâviye dönemi Horasan valisi Abdurrahman b. Ziyâd'ın kâtibinin adı Istafânûs idi ve Yezîd zamanında Abdurrahman'ın kardeşi Selem vali atanınca, onun kâtipliğini de yürütmüştü.[75] Bu ve diğer örnekler tıpkı vergi memurları bahsinde dikkatleri çektiği üzere belki de merkezî idarenin kendi valisine ve kendi insanına daha az güven duyduğunu ve diğer unsurlardan müteşekkil bir kadroya ise çok zor durumda kalmadıkça dokunmadığını göstermektedir.

Abdülmelik b. Mervân döneminin Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân, Urfalı Yenâs b. Humâye adında bir kâtibe sahipti ve bu kâtip onun döneminde oldukça fazla mal mülk sahibi olmuştu. Abdülazîz'in ölümünden sonra yeni halife tarafından mallarının bir kısımına el konulmuş ise de bunlar deryada bir inci mesabesinde idi ve bizzat halife tarafından gözden geçirilen şahsi hazinesi içinde bir servete bedel mücevher halifenin olmuştu.[76]

Hristiyan kâtip ve danışmanların Emevîlerin yönetim anlayışında ve kararlarında önemli bir yer edindikleri de dikkatleri çekmektedir. Rivayetler incelendiği zaman bu kişilerin hiçbir zaman birer emir kulu olmadıkları kendileriyle devamlı istişarelerde bulunulduğu görülmektedir. Bu istişarelerden oldukça ilginç bir tanesi yine Cehşiyârî tarafından muhafaza edilmiştir.

Onun verdiği bilgilere göre, Yezîd, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye doğru yola çıktığını öğrenince, kâtibi Sercûn'a, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'i durdurmak üzere Irak'a görevli olarak kimi göndereceğini danışmıştı. Sercûn en iyi adayın Ubeydullah b. Ziyâd olduğunu belirtti. Yezîd, ondan nefret ettiği için buna yanaşmak istememişse de Sercûn, bu isimde ısrar etmiş, hatta Muâviye'ye ait olduğunu iddia ettiği bir bel-

---

75 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 29, 31.

76 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 35.

ge çıkararak Yezîd'i iknaya çalışmıştı. Bu belgede Ubeydullah'ın, Muâviye tarafından Kufe'ye vali olarak tayini yer alıyordu. Lâkin Sercûn'un anlattığına göre bizzat onun tarafından, Yezîd'in ona duyduğu nefret sebebiyle ortaya çıkarılmamıştı. Bu değerlendirmelerden sonra Yezîd tarafından Ubeydullah'a bir görevlendirme yazısı çıkmıştı.[77]

Bu atamanın gerçekten Muâviye tarafından yazıldığını düşünürsek, onun bir müddet sonra Ali evladının, henüz siyasette toy olan oğluna karşı ayaklanacaklarını tahmin ederek bu atamayı yaptığını ve dolayısıyla gerçek bir dahi veya gerçek bir saltanat kurucusu olduğunu kabul etmemiz gerekir. Yok, eğer Muaviye'nin bu tür bir yaklaşımdan uzak olduğunu düşünüyorsak, o zaman Emevî halifesi Yezîd'in, hristiyan danışmanı Sercûn'un bir komplosuna kurban gittiğini ve Sercûn'un iktidarın, artık kendilerine pek yakın davranan Emevîlerde kalması için siyâsî olayları çok iyi takip ettiğini kabul etmek zorunda kalacağız. Her ne ise, siyâsî gelişmelerin mihrak noktaları çoğu zaman gizli kalmıştır ve rivayetler bu noktada bize pek zengin bilgi vermemektedir.

Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, bölgelerde biri Arapça diğeri ise daha önce vergi kayıtlarının tutulduğu lisanda olmak üzere iki divan bulunuyordu. Bunlardan birisi müslümanlara ait nüfus kayıtları ve atıyye defterleri idi. Diğeri ise vergi defterleri idi ve Irak'ta Farsça, Suriye'de Rumca tutuluyordu. Genelde haraç kayıtlarını zimmîler tutuyordu.[78]

Şam, Mısır ve Irak'ta mevcut olan Haraç Divan teşkilatı İslâm'ın ilk yıllarında da devam etti. Şam ve Mısır Divanı Rumca-Kıptîce, Irak Divanı ise Farsça düzenleniyordu. Abdülmelik b. Mervân'a kadar bu böyle devam etti. Abdülmelik Suriye'ye sonradan gelen bir Hicazlı

---

77 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 31.

78 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 38, 40.

sıfatıyla, bir Araplaştırma ve İslamlaştırma denemesine girişti. O zamana kadar yönetim genellikle yerli halkla ilgili konularda yerli hristiyan memurların eline bırakılmıştı. 81 (700) yılında Şam Divanı Arapça'ya çevrildi. Cehşiyârî'de yer alan rivayette bu işe Haccâc'ın başladığı ve haraç kayıtlarının 78 (697) yılında Arapça'ya çevrildiği anlaşılmaktadır.[79]

Cehşiyârî'de yer alan bir rivayete göre, hristiyan kâtip Sercûn, kayıt işlemlerinde kendisine muhtaç olunduğu tavrını sergileyince[80] Abdülmelik, devlet adamlarından Süleyman b. Sa'd el-Huşenî'yi (ö. yaklaşık 105) bu işe bir çözüm bulması için görevlendirmişti. Süleyman, divanları Rumca'dan Arapça'ya çevirdi ve Abdülmelik'e takdim etti. Bu tablo ile karşılaşan Sercûn üzgün bir şekilde saraydan ayrıldı. Karşılaştığı hristiyan kâtiplere başka iş aramaları gerektiğini belirtti.[81] Reformların uzun yıllar alması dolayısıyla olsa gerektir ki bazı kaynaklarda bu hamleyi başlatanın Velîd olduğu da kayıtlıdır.[82] İbn Tağriberdî tarafından verilen bir bilgiye göre, Mısır divanlarının Arapçaya çevrilmesi 85 (704) yılından sonra olmuştur.[83] Cehşiyârî'nin kayıtlarından anlaşıldığına göre Horasan'da Irak valisi Yûsuf b. Ömer'in gayrimüslimlerin çalıştırılmasını yasaklayan emrine kadar mecusi kâtipler çalışıyor ve kayıtlar Farsça tutuluyordu. O, 124 (741) senesin-

---

79 Krş. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 38; Mâverdî, s. 264; Belâzürî, s. 271 (trc. 277); Cahen, s. 42.

80 Cehşiyârî, s. 40. Ayrıca bk. *Ikdül-Ferîd*, IV, 169-170. Aynı durum Irak divan kayıtlarını tutan Zâdân Ferrûh için de söz konusu edilmiştir. O da, devletin kendisine muhtaç olduğunu dile getirmiştir. Mâverdî, s. 265. Medâinî, ise farklı bir rivayet daha nakleder. Ona göre bunun sebebi, Rum kâtiplerin saygısızlığıdır. Bk. Mâverdî, s. 264. Bu olaylardan sonra, Irak divanı Haccâc'ın kâtibi Sâlih b. Abdurrahman tarafından Arapçaya çevrilmiştir (Müberred, II, 196). Belâzürî'deki bir kayda göre bu esnada İranlılar tarafından Sâlih'e 100.000 dirhem rüşvet teklif edilmiştir. Bk. *Fütûhu'l-Büldân*, s. 421-422 (trc. 430-432).

81 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 272 (trc. 277); Mâverdî, s. 264-265.

82 Theophanes, s. 73; Kindî, s. 59.

83 İbn Tağriberdî, I, 210.

de Nasr b. Seyyâr'a gönderdiği bir mektupla zimmîlerin görevden alınmasını ve kayıtların Arapçaya dönüştürülmesini emretmişti.[84]

Rivayetlerde görülen farklılıklar aslında biribirini tamamlar mahiyettedir. Oldukça geniş bir coğrafyanın yıllardan beri tutulan kayıtları 78 (697) yılından başlamak üzere bölge bölge zaman içinde Arapça'ya çevrilmiştir.

Divan kayıtlarınının Arapçalaştırılması şeklinde Abdülmelik tarafından başlatılan bu reform, sadece bununla kalmadı. Aynı nitelikte bir Araplaştırma devletin diğer malî birimlerinde de gerçekleştirildi. Bizans döneminden bu yana özellikle Mısır'da imal edilmekte olan papirüsler ile tıraz adıyla üretilen kalitesi bir hayli yüksek kumaşların eski biçimleri, yerini müslümanların tercihlerine terketti. Bu malzemelerin üzerindeki Mısır ve diğer bölgelerin kendi kültürlerinden kaynaklanan moda anlayışlarının bir neticesi olarak üzerlerinde yer alan hristiyan ve eski Mısır kültürüne ait şekil ve resimler yerini Arap idarecilerin siparişlerine bıraktı. Ardından para reformu yapıldı. Bizans ve Sâsânî paraları terkedildi ve onların kendi kültürlerini sembolize eden kral ve haç resimleri yerine, sadece Arapça yazılar içeren paralar basıldı.[85] 691'de Justinian, Abdülmelik'in gönderdiği yeni basılmış paraları aynı değerlere sahip olmasına rağmen kabul etmedi. Epeyce çırpındı ise de kararlar, zamanında alınmış ve adımlar sağlam atılmış idi.[86]

Abdülmelik'in bu reformlarını sadece Araplık hislerine bağlamak bizce yetersiz kalacaktır. Hatta bu görüş paralelinde Hitti, Arap dilini

---

84 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 67.

85 Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre, h. 18 yılında Hz. Ömer'in hilafetinin sekizinci yılında Basra'dan gelen bir heyetin talepleri üzerine Basra'da bir para basımı gerçekleştirilmişti. Diğer halifeler zamanında da bu çabalar devam etti. Bu bilgilerden hareketle ilk dönemlerden itibaren para basma teşebbüsleri olduğunu düşünebiliriz. Bk. Makrîzî, *Kitâbü'n-Nükûdi'l-Kadîmiyye ve'l-İslâmiyye*, Nuru Osmâniye-4937, 55ª-55ᵇ.

86 Theophanes, s. 63; Cahen, s. 42-43.

iyi öğrenmiş olan kâtiplerin vazifelerine devam ettiğini belirtir.[87] Biz, Arap toplumunun, uzun müddet etkisinde kaldıkları hristiyan kültürüne karşı idareciler tarafından bir hamlenin başlatılmış olduğunu düşünmenin daha doğru olacağı kanaatini taşıyoruz. Bunun, Arapçılık hislerinden mi yoksa İslâmî gayretlerden mi, öte yandan toplumsal baskılardan mı yoksa halifelerin iyi birer idareci olmaları özellikleri ile kendi toplumları için bir kültür hamlesi başlatma ihtiyacını duymuş olmalarından mı kaynaklandığını söyleyebilmek oldukça zordur.

Aslında Theophanes'in sunduğu bir bilgi oldukça önemli bir detaya sahiptir ve bize üzerinde durulmayan bazı zorunlulukları da sunmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre divanlarda rakamlar dışındaki bütün kayıtlar Arapça tutulacaktı. Zira rakamları onların dilinde yazmak mümkün değildi. Bu yüzden Araplar hristiyan kâtipler kullanmaktaydılar.[88] Tarihçi Theophanes tarafından verilen bu bilgiyi kabul etmemiz mümkün değildir. Bilindiği üzere Araplara yazı Nebatlılardan geçmişti. Sâmîler Arap ebcedini kullanıyorlardı. Hz. Peygamber döneminde aynı sistem kullanıldı. Bu sisteme göre, her harf için bir rakam karşılığı bulunuyordu. Dolayısıyla rakamsal değerleri kullanmak için matematiksel rakamlara ihtiyaç bulunmamaktaydı. O halde hristiyan tarihçi Theophanes'in bu yaklaşımını doğru kabul etmek mümkün değildir.[89]

Biraz önce Emevî halifesi Abdülmelik'in önemli bir kültür hamlesi başlattığını belirtmiştik. Ama devlet yöneticilerinin anlaşılamaz tavrı, bu dahi Arabın atılımlarını âdeta tarihe gömdü. Zira inceleyeceğimiz dönemin, hristiyanlara karşı uygulanan devlet kademelerinden el çektirme dönemleri de dâhil olmak üzere hristiyan kâtiplerden müstağni kalmadığı dikkatleri çekmektedir.

---

87 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 343.

88 Theophanes, s. 73.

89 Yûsuf el-Belevî, *Kitâbü Elif Bâ*, By. t.y., s. 87-88; Ali Abdullah ed-Difa', *el-Ulûmü'l-Bahte fi'l-Hadârati'l-Arabiyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 105; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 12 baskı, Beyrut 1987, s. 25.

Süleyman b. Abdülmelik Ramle'deki binaların ve büyük camiin inşaatını yürütmek üzere Lüdd hristiyanlarından Batrik b. Nika ismindeki kâtibini görevlendirdi.[90]

Nitekim Ömer b. Abdülazîz, iş başına geçince valilerine gönderdiği mektuplarda önceki dönem uygulamalarını -hristiyanları kâtiplik vb. görevlere getirmelerini- tenkit ederek, bundan vazgeçmelerini istemiştir.[91] Hatta Hasan isminde hristiyan bir kâtip tuttuğunu öğrendiği bir âmiline, Mümtahine sûresinin birinci, Mâide sûresinin de elli yedinci âyetini hatırlatarak, kendisinin hristiyan kâtip Hasan'ı İslâm'a davet etmesini, eğer kabul ederse çalıştırabileceğini, eğer kabul etmezse kendisini görevde tutmamasını emreden özel bir mektup göndermişti.[92]

Sonuçta divanlardaki gayrimüslim kâtipler görevlerinden alındı ve yerlerine müslümanlar atandı. Fakat mesele bununla bitmiyordu. İnsan unsurunun önemi her zaman hatırda tutulması gereken bir nokta olmalıdır. Daha sonraları halifelerin gayrimüslim memur çalıştırmakta bir mahzur görmeyişlerinin ardında aslında nispeten müslümanların hatalarını da aramak gerekmektedir. Şimdi ne demek istediğimizi elde ettiğimiz bazı rivayetlerle ortaya koymaya çalışalım.

Reform kararlarının ardından müslümanların divan kayıtlarında görevlendirildiğini biraz önce zikretmiştik. Süleyman b. Abdülmelik zamanında (96-99/715-717), Yezîd b. Mühelleb'in kâtibi Muğire b. Ebû Kurre, amirine kayıtları tafsilatlı olarak değil de genel hatlarıyla tutarsa halifeye hesap verirken fazla zorlanmayacağını dolayısıyla istediği

---

90 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 195 (trc. 204).

91 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 212. Cehşiyârî'de bu kayıtlar görülmez. Zira o, devlet kademelerinde çalışan zimmîlerin işten çıkarılmaları ile ilgili oldukça az bilgi vermektedir.

92 Verilen bilgilere göre, hristiyan kâtip Hasan, İslâm'ı kabul etmiş ve görevine devam etmiştir. Bk. İbnü'l-İhve, s. 93-94; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 214. Sonuncusunda isim, Hasan b. Zeyd olarak geçer.

kadar malı kendi hesabına daha rahat geçirebileceğini belirtir. Bu teklif amirin pek hoşuna gider. Muhtemelen memuru, bu yöntemle ondan daha fazla istifade etmiş olmalıdır.

Ömer b. Abdülazîz iş başına geçince, Yezîd b. Mühelleb'i sorguya çekmiş ve onu hapsetmişti. Yezîd, onun ölümü üzerine bulunduğu hapishaneden kaçmış ama başka sebeplerden dolayı yeni halifenin hışmından kurtulamamıştı. Ömer b. Abdülazîz, aynı şekilde Üsâme b. Zeyd'i de sorguya çekmiş ve onu görevden almıştı.[93] Bu örnekler bize, göreve gelen müslümanların da çeşitli suistimallerde bulunduğunu göstermektedir.

Tarihi seyri takip edecek olursak Cehşiyârî tarafından, Hişâm b. Abdülmelik dönemi ile ilgili verilen bir bilgiye göre, zimmîlerin divanlarda görevlendirilmemeleri hususunda bir emir çıkartmıştı. Irak divanında Muhammed b. Münteşir'in yanında çalışan Nabatlı bir hristiyan olan Hasan'a bu durum açıklanınca kendisi İslâm'a geçerek görevine devam etti.[94] Bu bilgilere itimad edilebilirse, o zaman Ömer b. Abdülazîz'in vefatından sonra, II. Yezid iş başına geçince hristiyan kâtiplerin zamanla devlet kademelerinde görevlendirilmeye başladığını söylemek gerekecektir.

Netice olarak Emevî devletinin kurulması ile birlikte özellikle hristiyanlar bizzat halifeler tarafından göreve getirilmişlerdir. Bu uygulamanın öncüsü Muâviye olmuştur. Bunda siyâsî otoritesini Dımeşk'te oluşturmuş bulunması ve nisbeten hristiyan gücüne de dayanmış olması tesir icrâ etmiş olsa gerektir. Abdülmelik b. Mervân'la İslâm toplumunda bir kültür hamlesi başlatılmış ve divanlar Arapça'ya nakledilerek hristiyan kâtiplerin istihdamı geleneği kırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki, müteakip halifeler bu konu üzerinde fazla durmamışlar ve yeniden hristiyan kâtiplerin devlet kademelerinde

---

93 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 49-52.

94 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 61.

görev almaları vâkıası ortaya çıkmıştır. Ömer b. Abdülazîz bu problemi ortadan kaldırmak için önlemler almış, ama onun takipçisi II. Yezid döneminde yine aynı problemler ortaya çıkmıştır. Hişâm b. Abdülmelik'in de gayrimüslimlerin istihdamını engelleyen bir yazı çıkardığı bilinmektedir. Ancak, Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinde Emevîlerin gayrimüslimleri devlet kademelerinde çalıştırdıkları ve bu sorunun kendi dönemlerinde de devam ettiği şeklinde halifelere götürülen şikâyetlerden, yasakların uygulanmadığı anlaşılmaktadır.

Emevî devletinin bu uygulamalarına Abbâsîler dönemini incelerken görüleceği üzere halktan bir tepki geldiğine dair bir kayda rastlayamadık. Ancak devrin âlimlerinin görüşleri ve bakış açıları bu tepkiyi yansıtmaktadır ki, İmâm Mâlik, hristiyan kâtip çalıştırılmasını uygun görmüyordu.[95]

Corcî Zeydân, Abbâsî idaresinde İran unsuru hâkim olunca, devlet işlerinin yürütülmesi ve divanların düzenlenmesi hususlarında, hesap, yazı ve haraç konularındaki kabiliyet ve tecrübeleri sebebiyle Şam ve Irak'taki gayrimüslimlere büyük maaşlar ve atiyyeler karşılığında kadrolar tahsis edildiğini belirtir. O, özellikle kâtiplerin büyük bir bölümünü hristiyanların oluşturduğunu ifade ederken,[96] hem Emevî devletinde hem de Abbâsî yönetiminde aynı çizginin devam ettiğini vurgulamak istemektedir.

Hristiyan tarihçi Theophanes, 142 (759) yılı olaylarını anlatırken, bir müddet önce hristiyanların devlet kademelerinde çalışmalarını istemeyen Arapların bir kere daha, kitâbetteki kabiliyetsizliklerinden dolayı hristiyanlara ihtiyaç duyduklarını ve onları divanlarda çalıştırmaya başladıklarını söylüyor. Tarihçinin sebep olarak zikrettiği bölüm bir kenara bırakılırsa, hristiyanların Mansûr döneminin sonla-

---

95 İbn Abdilberr, s. 358.

96 Corcî Zeydân, *et-Târihu't-Temeddün*, IV, 137.

rına doğru devlet kademelerinde çalışmaya başladıkları anlaşılmaktadır.[97]

Me'mûn döneminde hristiyan kâtiplerin sayısındaki fazlalık gerçekten dikkat çekicidir. Hristiyan yazarlardan Mârî'nin, Memûn'u hristiyanlara oldukça meyyal gösterişi[98] aslında hiç te tarafgirâne değildir. Lâkin dindaşlarının siyâsî hataları onların işine yaramamıştır. Me'mûn Mısır problemini halletmek üzere Bağdat'ı terkettiğinde, Bağdat hristiyanları siyâsî boşluktan istifade ederek Bağdat görevlisi Ali b. Hamza el-Kisâî'ye karşı isyan ettiler. Me'mûn, Bağdat'taki durumu öğrenince, devlet hizmetinde bulunan iki bin sekiz yüz hristiyanı görevden aldı ve hapsetti. Divânü'l-Ceyş ve Haraç görevinde kalan yahudileri de azletti.[99]

Me'mûn'un son dönemlerine doğru gerçekleşen bu hâdiseden, onun hristiyan kâtiplerin devlet kademelerinde görev almalarına göz yumduğu anlaşılıyor. Bu kâtiplerin devlet dairelerinde bulunmaları aslında hiç de kolay bir şey değildi. Me'mûn'un hristiyan kâtiplerinden Ebû Abbâd çok hırçın bir kişi idi. Kızdığı bir an hokkayı atmış ardından da "vellezîne izâ ma gadabû hüm yetecâvezûn" âyetini okuyuvermişti. Bunun üzerine Me'mûn kendisine kızmış ve halife kâtipleri arasından kendisini çıkartmıştı.[100]

Mu'tasım dönemi kâtiplerinden Yahyâ el-Cermikânî, Mu'tasım iş başına geçer geçmez özel tabibi olarak görevlendirdiği Selmûye'yi aynı zamanda özel yazışmaları için kâtip olarak da kullanıyordu. Yeni halife kendisini saray doktoru olarak görevlendirdi. O, aynı zamanda

---

97 Theophanes, s. 120.

98 Mârî, s. 74.

99 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 218-219. İbn Abdilberr tarafından nakledilen, basit bir bakış açısını aksettiren bir bilgiye göre, bu kararlar Me'mûn'u ziyaret eden bir heyetin huzurda bulunan yahudi bir kâtibi yalancı olarak nitelemeleri üzerine çıkmıştır. İbn Abdilberr, s. 59.

100 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 540-541.

halifenin en yakın dostu ve bir müddet sonra da halifenin gerçek yardımcısı oldu. İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği bilgilere göre Mu'tasım'ın sicil dairesine giden yazıları, vali ve komutanlara ait görevlendirme yazıları Selmûye'nin kaleminden çıkardı.[101]

235'li (849) yıllara doğru, hristiyan memurların sayısı dikkat çekecek kadar artmıştı. Bunlar arasında kâtipler de bulunuyordu.[102] 235 (849) senesinde halife Mütevekkil tarafından çıkarılan bir emirname ile gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaları yasaklandı. Kalkaşendî tarafından verilen bilgilere itimad edilmelidir ki, emirnamenin çıkarılmasına sebep, gayrimüslim kâtiplerin müslümanları küçük düşürücü tavırlarından dolayı kamuoyundaki tepkilerin dile getirilmiş olmasıydı. Kalkaşendî bu emre ait arşiv belgesi sunar.[103]

İbn Abdûs'un *Kitâbü'l-Vüzerâ* adlı kitabında göremediğimiz, ama kaybolan kısımlarına ait değerli araştırmacı Avvâd'ın yapmış olduğu çalışmada dikkkatimizi çeken bir kayda göre, 245 (859) yılında halife Mütevekkil Boğa eş-Şerabî'nin kâtibi olan Düleyl b. Ya'kûb en-Nasrânî'yi Ca'feriyye köşkünün inşa işini tevdi etmişti. Bu bilgi gayrimüslimlerin müslümanların işlerinde görevlendirilmemeleri hakkında bir emirname çıkarmış olan Mütevekkil'i daha iyi tanımamızı sağlamaktadır.[104]

Bu tarihlerden sonra küttâb zümresinin ön plana çıkmaya başladığı ve askerlerin ve soyluların üstünde bir kentli grubu meydana getirdiği görülür. Müstaîn zamanında beytülmal kâtibi Seleme b. Saîd en-Nasrânî idi. Yukarıda ismi geçen Düleyl ise, bu dönemde Dıyâa Divânı'nın başına geçirilmiş idi ve bu dönemde Divandaki malların pek çoğunu kendi üzerine kaydetmekten çekinmemiş idi.[105]

---

101 Taberî, *Târîh*, IX, 18; İbn Ebî Üsaybia, s. 234.

102 İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 219.

103 Kalkaşendî, *Meâsir*, III, 232-233.

104 Cehşiyârî, *Nusûs*, s. 74-75. Ayrıca bk. Taberî, *Târîh*, IX, 212; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 143.

105 Taberî, *Târîh*, IX, 263.

Mu'tazıd, 286'da (899) Âmid'e hâkim olduktan sonra, Rakka'ya gelmiş ve oğlu Müktefî'yi Kınnesrin, Avâsım ve Cezîre bölgesine tayin ederek yanına, hristiyan kâtiplerinden Hüseyin b. Amr'ı kâtip olarak vermişti. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere bu kişi aynı zamanda vergi işlerine de bakıyordu.[106]

Müktefî halife olmadan önce kendisine hizmet etmiş olan bu hristiyan kâtibe pek fazla güven duymuştur. Rakka'da bulunan Müktefî'ye babası Mu'tazıd'ın ölüm haberi geldiğinde o, hristiyan kâtibi Hüseyn b. Amr'ı askerlerden beyat almak üzere görevlendirmiş ve askerlerin maaşları onun tarafından dağıtılmıştı.[107]

Hicrî üçüncü asrın sonuna gelindiğinde, bu asrın son halifesi, Muktedir tarafından yeniden bir düzenleme gerçekleştirildi. Muktedir-billah 295 (907) senesinde hristiyan kâtip ve vergi memurlarını görevden aldı. Bazı hristiyanları da öldürdü. Öldürülenler arasında Hacib Mu'nis'in amili Ebû Yâsir en-Nasrânî de bulunuyordu. Bütün bunları bölge valilerine yazdı. Kalkaşendî bu emirnamenin metnini şu şekilde vermektedir:

"...Emirülmüminîn, ehlüzzimmenin müslümanlara ait işlerde görevlendirilmesini yasakladı. İlgili görevliler halifenin emrine karşı çıkmaktan sakınsınlar..."[108]

Daha sonraları halifelerin yine hristiyan kâtipler kullandıkları görülmektedir. Râdî, halife olmadan önce Saîd b. Amr Senkelâ'yı kâtibi olarak görevlendirmişti. Onun halifeyle ilişkileri daha sonraları da devam etmiştir.[109]

Hristiyan doktorlardan Cebrail b. Ubeydullah'ın (ö. 396/1005) mutasarrıflık yapan babası, Ubeydullah b. Buhtîşû', Muktedir iş başı-

---

106 Taberî, *Târîh*, X, 71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 495.

107 Taberî, *Târîh*, X, 88.

108 Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 233-234; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 224-225.

109 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 5, 61.

na geçince saray kâtipliği vazifesine getirildi. Ama kısa bir süre sonra öldü.[110]

Dördüncü hicrî asrın ilk yarısında, hristiyan kâtiplerin üst düzey devlet yöneticilerinin tayinleri için önemli bir referans kaynağı olmaya başladıkları görülür. 320'li (932) yıllara doğru Ebü'l-Cemal Hüseyin b. Kâsım b. Ubeydullâh b. Süleyman b. Vehb, vezirlik için çırpınıyordu. Mûnis ve avanesine yanaşarak onların gözünü doldurmuş olmayı yeterli görmüyordu. Hristiyan kâtiplere de yakınlaşarak onlardan destek istiyor, onlara hristiyan bir soya sahip olduğunu ifade ederek gönüllerini çelmeye çalışıyordu.[111]

Hristiyan kâtipler arasında yer alan önemli bir sima da Ebû Sa'd el-Alâ' b. Hasan b. Vehb b. Mûsalâyâ idi. Kendisi halifelerin hizmetinde altmış beş sene bulunmuş bir hristiyan idi. 497 (1103) yılında öldü.[112]

Sonuç olarak şunları söylemek istiyoruz: "Hristiyan Tabipler" bölümünde görüleceği üzere, müslümanlar kitâbet sahasında gerekli çalışmaları yapmamışlar ve Hz. Ömer'in başlattığı kültür hamlesini devam ettirememişlerdir. Mevcut düzeni korumayı kendilerine en kolay yol edinmişlerdir. Makdisî, onuncu yüzyılda Şam gibi geniş bir coğrafya hakkında bilgi verirken "Şam'da bidat sahibi fakihi, Taberiye hariç de kitâbeti olan müslümanı zor görürsün" der[113] ve devamla kitâbet sanatının Mısır ve Şamlılara mahsus olduğunu, onların kendi lisanlarına yöneldiklerini, Acemler gibi edebiyata yönelmediklerini zikreder.

---

110 İbn Ebî Üsaybia, s. 210.

111 Arîb, s. 141.

112 İbn Tağriberdî, V, 189.

113 Makdisî, s. 183.

4. ASKERLER

Cizye ödeyen gayrimüslimler, askerlik görevinden muaf tutuluyordu. Onların İslâm topraklarını savunmaları, İslâm ordusunda yer almaları düşünülmüyordu. Alınan cizye sebebiyle emniyetlerini sağlamak devletin vazifesi idi.[114] Batılı araştırmacılardan Hitti, dince onların İslâm ordusunda vazife görmekten alıkonulduğunu ifade etmeye çalışırken bu noktada bir hayli isabet kaydetmiştir.[115]

Necrânlılarla yapılan anlaşmada yer alan, "Eğer Yemen'de bir savaş zuhur ederse ariyet olarak otuz zırh, otuz at, otuz deve vermeleri mecburidir. Ariyet olarak alınan bu techizattan zayi olanlar tazmin edilecektir" şeklindeki maddeye[116] bakarak Hz. Peygamber döneminde müslümanların askerî techizat açısından noksan olduklarını, ekonomik problemlerden dolayı bazı ihtiyaçları ariyet olarak almak ihtiyacını hissetiklerini anlıyoruz. Hz. Peygamberin, belli bir güce ulaşıncaya kadar mümkün olabilen her imkânı kullanmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, alınan bu techizatın tazminini de garanti etmekle, hedefinin kendi donanımını sağlamak için geçici bir zarureti göğüsleme olduğunu göstermeye çalışıyordu.

İlk dönemde, Köprü savaşında (13/634) bazı işleri için Hîre'ye gelmiş olan hristiyan şair Ebû Zeyd et-Tâî'nin müslümanların safında çarpışmış olması gibi sınırlı sayıdaki katılımları bir kenara bırakacak olursak,[117] gayrimüslimlerin İslâm ordusunda yer aldığına dair bir kayda rastlanmamaktadır.

İlk fetihler sırasında, Lübnan dağlarında meskûn olan Cerâcime halkı ile yapılan anlaşmaya göre kendilerinden cizye alınmamak üze-

---

114 Ebû Yûsuf, s. 72.

115 Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 259.

116 Ebû Yûsuf, s. 72; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 85 (trc. 91); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 93.

117 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 352 (trc. 360).

re, müslümanların yardımcıları, Lükâm Dağı'ndaki gözcüleri ve mühimmat destekçileri olmaları, müslümanlarla birlikte savaştıklarında öldürdükleri kimselerin üzerlerindeki eşyaları alabilecekleri anlaşılıyor. 89 (707) yılındaki isyanlarının akabinde yapılan anlaşmada bu şartlar yine aynen korunmuştu.[118]

Ezdî'nin verdiği bilgilere göre, Hişâm, Lükâm Dağı Akabetü'l-Beydâ yakınlarında Katargos (Müre) Kalesi'ni inşa ettirerek Cerâcime'den kırk kişilik bir grubu buraya koymuştur. Ayrıca Bağras'a da elli kişilik bir muhafız kuvveti yerleştirmiştir.[119] Yâkût tarafından verilen bilgiler de bu cihettedir ve o, Cerâcime'den hem Emevîler zamanında hem de Abbâsîler zamanında istifade edildiğini kaydeder.[120]

Cerâcime halkı ile yapılan bu özel anlaşma sahasında tek örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönem fetihleri göz önüne getirilirse, Medine'den çıkmış olan orduların ulaştığı en uç nokta Antakya'dır ve o günkü devam eden fetihler çerçevesinde oraya yerleşilmesi ve korunma altına alınması askerî açıdan uygun görünmemektedir. Ayrıca bölgenin dağlık yapısı ve Anadolu'ya geçişte kilit nokta olmasından dolayı onların da İslâm ordusuyla birlikte savaşa katılmaları maddesini beraberinde getirmiştir. Tabii olarak da onlarla yapılan anlaşma bölgenin özel şartları gereği askerî bir karar olarak alınmış ve İslâm'ın getirdiği sulh hukukunun gerekleri çerçevesinde kendilerinden cizye alınmamıştır.

Fakat ilerleyen yıllar gerçekten ilginç örnekleri karşımıza çıkarmaktadır. Özellikle Muâviye'nin Kelb ve Tağlib kabilelerinden destek alması ve hristiyan Arap kabilelerinin onlarla birlikte birçok savaşta görülmesi meseleye farklı bir çehre kazandırmıştır.

---

118 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 217, 220 (trc. 228, 231); Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 123.

119 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 228 (trc. 239).

120 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 123.

Yezîd b. Mühelleb'in Vâsıt'ta birkaç koldan sıkıştırıldığı zaman, ordusunu toplayarak üzerlerine gelen askerlerin zayıflığına işaret eden konuşmasından anlaşıldığına göre karşı tarafın ordusunda yerel hristiyan halktan da toplanmış olan gayrimüslim askerler vardı. Yezîd'in ordusunda bulunan Hâlid b. Safvân'ın bildirdiğine göre Yezîd, kendilerine saldırması beklenenlerden birisi olan Abbâs'ın, Berberî, Kıptî, Slav, Cerâmika, Cerâcime ve diğer gruplardan oluşan karma bir orduya sahip olduğunu ve çabuk dağılacaklarını belirtmişti. Gelen ordunun zoraki getirilmiş bir çiftçiler sürüsü olduğunu söyleyen Yezîd'in, Abbâs'ı Nastûs b. Nastûs olarak sıfatlandırışı ise oldukça dikkat çekicidir.

Yezîd bu değerlendirmelerine rağmen yenildi ve öldürüldü. Ancak onun savaş nutku sırasında zikrettiği sözlerden, hristiyan unsurlardan büyük bir kısmının Abbâs'ın ordusunda yer aldığı görülmektedir.[121]

Gayrimüslimlerin İslâm ordusunda görev alışları daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Belâzürî'nin kayıtlarına göre İslâm'ın ilk yıllarında Filistin sahillerinde askerî amaçla kullanılan bir liman yoktu. Bu amaçlar için Mısır'daki mevcut tesisler kullanılıyordu. Muâviye halife olduktan sonra, Akkâ'da (Acre) bir tersane oluşturdu. Bu tersane daha sonra Sûr şehrine aktarıldı.[122]

> *"İlk Arap yönetimi sırasında, sadece gemi inşaatında çalışanlar değil, bizzat gemilerde çalışanlar da yerli halk idi. Askerî amaçlar için gemi yapımı ve deniz askerlerini toplama görevi hristiyanların idi. Daha sonra buna müslümanlar da katıldı."*

---

121 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 197.

122 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 161 (trc. 169); İncelediğimiz dönemle ilgili olarak tersane ve donanmaların gelişimi hakkında kısa bir bilgi için bk. Amikam El'ad, "The Coastal Cities of Palestine During The Early Middle Ages", *JC*, II (Jerusalem 1982), s. 149, 152-155; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 307-308.

Bu fikirlerin sahibi Levi Della Vida, Muâviye'nin tersaneleri, Filistin sahillerine taşımasıyla Emevîler zamanında Mısır'ın donanma hizmetlerine uzak bir yer olarak kaldığını, deniz seferlerinin Suriye ve Afrika'dan gerçekleştirildiğini belirtiyor. Vida'nın belirttiğine göre, Mısır'da, Bizanslıların Dimyat baskınından sonra, Mütevekkil tarafından bir istihkâm ve donanma tesisi başladı. Zira Abbâsî donanması Bizanslılarla savaşacak kadar güçlü değildi. Makrîzî'deki ifadeler bunu göstermektedir. Donanma Divanları ise Fâtımîler ve Eyyûbîler dönemlerinde teessüs etmiştir.[123]

Della Vida'nın bu fikirlerini teyit eden en önemli belge ise neşretmiş olduğu papirüstür. 238'de (852) Bizans Donanmasının Dimyat'a saldırmasından bir müddet sonra yazıldığı anlaşılan bu papirüste[124] Bizans donanmasının saldırıları sonrasında, donanma oluşturulabilmesi için yerli halktan ulaşılabilen herkesin denizci olsun olmasın toplandığı ifade edilmektedir.[125] Gerçekten de, çeşitli deniz seferlerinde hristiyan tayfalar bulunuyordu. İstanbul Kuşatması'nı sürdüren Mesleme'ye gönderilen yardımcı kuvvetler buna örnek olarak verilebilir. 98 (716) senesinde Süfyan komutasındaki Mısır filosu, İstanbul'a grejuva ateşinden korkarak gitmekten vazgeçip, yakın bir yerlerde tehlikeden uzak bir körfezde demir attı. Bu arada Yezîd komutasında 300 gemilik bir mühimmat takviyesi taşıyan filo da yola çıkmıştı. Lâkin donanmadaki tayfalar isyan ederek gemileri ele geçirmişler ve İstanbul'a gelerek İmparator Leo'ya Arap donanmasının yerini haber

---

123 Levi Della Vida, "A Papyrus Reference to the Damietta Raid of 853 A.D.", *Byzantion*, XVII (1944-1945), s. 216-218.

124 Pelsinvanya Üniversitesi Müzesindeki Arapça bir papirüsün (mektup parçası) sol tarafında 241'da (856) Feyyûm'da ödenen haraçla ilgili bir ifade vardır. Mektubun bizi ilgilendiren kısmında "buradaki halk karmaşa içinde. Denizci olsun olmasın halkı alıp götürdüler" ifadeleri yer almaktadır. Makrîzî'deki bilgiler de, beklenmeyen bu baskın sebebiyle halkın şaşkınlığı hususunu teyit eder mahiyettedir. Geniş bilgi için bk. *el-Hıtat*, II, 191.

125 Levi Della Vida, s. 214-215.

vermişlerdi. Bunu iyi değerlendiren Leo, sürat gemileriyle ani bir saldırı düzenlemiş ve donanmanın büyük bir kısmını yakmıştı.[126]

Abbâsî tarihi, zamanla Divânü'l-Ceyş'in başında bile hristiyanların görev aldıklarına şahit oldu. Nâsır li-dinillah, Dîvanu'l-Ceyş'in başına hristiyan kâtibi İsrâil'i tayin etti. Mu'temid'in halefi Mu'tazıd-billah (279-289/892-902) da bir hristiyan olan Mâlik b. Velîd'i Divânü'l-Ceyşin başına getirdi. Bunlar ilk örnekler arasında zikredilebilir. Daha sonraları Vezir İbnü'l-Furât, hristiyanlardan birisini Divânü'l-Ceyş'in başına geçirince, Ali b. İsa'dan bir hayli tepki gördü. İbnü'l-Furât'a, "Onun elini öpecekler ve emrine boyun eğecekler. Buna gönlün nasıl razı oluyor?" diye sorular sormaya başlayınca, İbnü'l-Furât yukarıda zikrettiğimiz iki örneğe işaret ederek bu işi ilk defa yapanın kendisi olmadığını söyleyerek onu başından savmaya çalıştı. Ali b. İsa'nın "onlar doğru yapmadılar" sözüne de, "Sana göre hata ettiler, ama bana göre değil" şeklinde adeta azarlayarak cevap verdi.[127]

Halife Mu'tasım Zutların yarattığı tehlikeyi, yüzmede ve dalmada bir hayli mahir olan Kıptîlerle çözümledi.[128] Fâtımî ordusunda ücretli Grek askerler vardı. Onlar için Kahire'de iki mahalle bile oluşturulmuştu. Ayrıca Franklar da Kahire'de Fâtımî silahhanesinde çalışıyorlardı.[129]

Buna paralel olarak fıkıhtaki hükümlerde de aynı açmazı görüyoruz. Orduda gayrimüslim bulunabileceği yargısından hareket edip hukukî problemlere çözüm arayan fakihler, meseleyi bulunmaması gerektiği açısından nedense düşünmemişlerdir. Mevcut uygulamanın dışına çıkmak istemeyişlerinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu tercihlerinde, meseleye olumlu bakmasına rağmen, biraz da, kendisini teselli edercesine en sert cümleler Serahsî tarafından sarfedilmiştir:

---

126 Uçar, s. 115.

127 Sâbî, Ebü'l-Hasan, s. 109; Corcî Zeydân, *et-Târîhu't-Temeddün*, IV, 13.

128 Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, s. 29.

129 Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 444.

"Bizim onlardan yardım talebinde bulunmamız, avlanırken köpeği yardımcı olarak kullanmamız gibidir."

Serahsî yine aynı mantık çerçevesinde Hz. Peygamber'in Benû Kureyza yahudilerini ortadan kaldırmak için Kaynuka Yahudilerinden yardım aldığını, Bedir'de ise katılmak isteyenleri geri çevirdiğini ileri sürer.[130]

Bu ve benzeri sert ifadelere rağmen gayrimüslimlerin İslâm ordusunda yer almalarıyla ilgili hukukî sonuçlar her zaman fakihlerin kitaplarında yer almıştır. Hatta oldukça müeessif bir bakış açısıdır ki, hâricîlere karşı ehlüzzimme ve bağy ehlinin ılımlı olanlarından yardım istemekte mahzur olmadığı görüşü bazı mezheplerce ileri sürülebilmiştir.[131]

Diğer yandan orduya katılan gayrimüslimlerle ilgili hukukî problemler ve hakları fıkıh kitaplarında işlenmiştir. Birkaç örnek verecek olursak ordudaki gayrimüslim elçinin, komutanın emriyle veya müslümanlardan bir grubun şehadeti ile kuşatma altındaki kaleye verdiği eman geçerli görülüyordu. Eğer gayrimüslim elçinin kale halkına eman verdiğine sadece gayrimüslimlerden bir grup şahitlik yapsa kabul edilmiyordu.[132] Bu arada onların ganimet, seleb gibi haklardan nasıl istifade edeceklerine dair görüşler ortaya çıkmıştır.

Hanefîlere göre, orduya katılan zimmîye masraflarını karşılaması için ganimetten cüzi bir pay "radah" ayrılıyordu. Komutan öldürdüğünüz kişinin selebi size ait dese, zimmî öldürdüğü kişinin selbine hak kazanıyordu. Eğer, imam seleb hakkından zimmîleri hariç tutarsa, sadece ganimetten onun takdir edeceği payı alıyorlardı.[133]

---

130 Serahsî, *el-Mebsût*, X, 23-24; 134; *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, IV, 1422-1423.

131 Serahsî, *el-Mebsût*, X, 134.

132 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 471-473.

133 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 680, 681.

Hanefîler, nefl hususunda da onlara hak tanıyorlardı. Komutanın "ele geçirilenlerden 1/4 ü sizindir", şeklinde neflden onlara da pay ayırması uygundu. Bu durumda atlı yaya ayırımı yapılmıyor ve herbir zimmî gruba eşit dağıtılıyordu. Hanefîler "müslümanların aksine neflde gayrimüslimler için belirlenmiş bir ölçü yoktur" şeklindeki itirazlara da şöyle cevap verirler: Komutan 100'ü müslüman 100'ü zimmîlerden oluşan bir ordu gönderse ve 1/4 oranında nefl payı verse eşit dağıtılmalıdır. Eğer sizin düşündüğünüz gibi 1'e 2 hisse dağıtımı yapılırsa, zimmî yaya müslümandan daha fazla almış olacaktır. Bu da kötü birşeydir.[134] Ayrıca Hanefîlerde zimmînin kılavuz olarak kullanılması sırasında eğer ganimet alınacak olursa, ona da bir ücret veriliyordu.[135] Ebû Ya'lâ, Hanbelîlere göre, ganimet olarak ele geçirilen menkul mallardan gayrimüslimlere pay verilmediğini ifade eder. Ganimetten onlara verilen humus ise zenginlikleri nisbetinde azaltılmış bir paydır (radah). Onlara ayrılan pay hiçbir zaman Müslümanların aldığına ulaşamaz.[136]

Aslında Hanbelîler, zimmîlerin askerlik yapmalarına olumlu gözle bakmıyorlardı. Ebû Ya'la, Divânu'l-Ceyş'e kayıtlı olabilmek için aranan şartlar arasında İslâm şartını da sayar ve zimmî olduğu sabit olanların Divanü'l-Ceyş'ten çıkarılmaları gerektiğini savunur.[137]

5. DİĞER DEVLET MEMURLARI

Bu kısımda yukarıda incelemeye çalıştığımız gruplar dışında kalan bazı devlet memurluklarını ele almaya çalışacağız.

Kahramâne: Halifenin veya idarecinin özel vekili diyebileceğimiz bu makama da gelmiş olan hristiyanlar vardı. Kadınların saltanata hâkim oldukları Muktedir zamanında, Besimel isimli bir kadın bu

---

134 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 636-637.

135 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 995.

136 Ebû Ya'lâ, s. 151.

137 Ebû Ya'lâ, s. 241.

makama vekâlet etmişti. Muktedir'in annesinin cariyesi olan bu kadın, tarihçi Mes'ûdî'nin verdiği bilgilere göre Mezâlim davalarına bakardı. Vezir başta olmak üzere kâtipler, kadılar onun huzurunda bulunurdu.[138] Abdullah b. Tâhir'in oğlu Muhammed, İbrahim b. Hârûnürreşîd isminde bir hristiyanı bu göreve tayin etmişti.[139]

Hazine Bakanı: Abbâsîler döneminde bazen beytülmal hazinesinin başına hristiyanların getirildiği oluyordu. Mu'tasım'ın özel doktoru Selmûye'nin kardeşi İbrahim b. Benân bu göreve getirilmişti. Onun mührü halifenin mührü ile beraberdi. Mûnis Hâdim de beytülmalülhassa'nın başına Istafâ b. Ya'kûb isminde bir hristiyanı getirmişti (324/935).[140]

Vali: Ya'kûbî'nin, Muâviye'nin Hıms'ta bir hristiyan vali tayin ettiğine dair Welhausen tarafından uydurma görülen rivayetini bir kenara bırakırsak, Müttakî-lillah döneminde Nâsırüddevle Deylemli İsa Câl isminde bir zimmîyi Meyyâfarikîn'e vali tayin etti.[141]

Ölçüm Memurları: Mısır'da Nil'in su oranını ölçüp bilgi verenler hristiyanlardı. Mütevekkil, Mısır valisi Yezîd b. Abdullah et-Türkî'ye hristiyan ölçüm memurlarını görevden uzaklaştırmasını emretti. Yezîd ölçüme Ebü'r-Reddâd Muallim'i getirdi. Kaynağımızın verdiği bilgilere göre bundan sonra vergiler artmış ve haraç görevlisi Süleyman b. Vehb Mısırlılara yedi dinar vergi koymuştur (247/861).[142]

Hristiyan doktorlardan Yebrûdî (V/XI. asır) ömrünün sonuna doğru Dımeşk'te aynı zamanda halifenin kadrosuna bağlı olarak mutasarrıflık yapıyordu.[143]

---

138 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 278.

139 Şâbüştî, s. 123, 79.

140 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 71; İbn Ebî Üsaybia, s. 234.

141 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 229, 241; Ya'kûbî, II, 223; Welhausen, s. 64.

142 Kindî, s. 203.

143 İbn Ebî Üsaybia, s. 610-613.

Hâzinü'l-Furuş: Muntasır (247-248/861-862) döneminde Eyyûb b. Süleyman isimli bir hristiyan bu görevde bulunuyordu.[144]

Kâdir-billah'ın kukla halife olduğu dönemde, idareyi elinde bulunduran Bahâüddevle, Ebu Ahmed Hüseyin b. Musa isimli bir museviyi, Kâdı'l-Kudât, Hac, Mezâlim ve Nikabetü't-Talibiyyin görevleri ile vazifelendirmişti (394/1003). Bu kişi nezaketen, Kadir-billah onaylamaz diye kadılığa bakmıyordu.[145]

Zimâm: Halife Râdî, 323 (935) senesinde daha önce yakın dostu olan ve aynı zamanda kâtipliğini yapan hristiyan Saîd b. Amr Senkelâ'yı zimâm görevine getirdi.[146]

Iktâ İdarecileri: 250 (864) senesinde Yahyâ b. Ömer isyanı bastırılınca Müstaîn, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'e Taberistan'da halifeye ait Savâfî topraklardan iktada bulundu. Muhammed, hristiyan kâtibi Bişr b. Hârûnürreşîd'in kardeşi Câbir b. Hârûnürreşîd'i bu iktanın idaresiyle görevlendirdi.[147]

Polis Müdürlüğü: Tolunoğulları Devleti'nin sükûtu üzerine şehre hâkim olan Muhammed b. Süleyman, Galios adındaki bir Kıptîyi Asker bölgesinin polis müdürlüğüne atadı (292/905).[148]

---

144 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 130.

145 İbn Tağriberdî, IV, 210.

146 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 5, 61.

147 Taberî, *Târîh*, IX- 271.

148 İbn Tağriberdî, III, 138.

İLİM HAYATINDA HRİSTİYANLAR

1. HRİSTİYAN TABİPLER

Abbâsîler döneminde hizmet vermiş olan hristiyan tabipler hakkında bilgi vermeden önce bölgedeki tıp çalışmalarına kısaca temas etmek istiyoruz. İslâmiyet'ten önce, daha sonraları Abbâsî coğrafyasında yer alacak olan en önemli tıp merkezi Cündîşâpûr idi. Buradaki tıp çalışmaları Bizans Kilisesi'nin zulümlerinden kaçan hristiyanlar tarafından başlatıldı. Sâsânî kralları bu hristiyanların topraklarına yerleşmelerine müsaade etmişlerdi. Dolayısıyla onlar eski Yunan bilimini Doğu'ya taşımışlar ve kendilerine imkân tanıyan Sâsânî krallarına hizmet etmişlerdi. Cündîşâpûrlular tıpla ilgili çalışmalarında bir hayli iddialı idiler. Bunda diğer bir tıp merkezi olan İskenderiye'nin ilmî faaliyetlerde önemini yitirmeye başlaması ve iddiasını kaybetmesi muhtemelen önemli rol oynamıştır. Hatta uzun asırlar, Cündîşâpûrluların bu iddiaları devam etmiştir. Meselâ dokuzuncu yüzyılın ünlü tabiplerinden Yuhannâ b. Mâseveyh Cündîşâpûrlular dışında tıpta başarılı olabilecek kişi görmediğini söyler dururdu.[149] Cündîşâpûr tıp okulu, özellikle Yunanca tıp kitaplarının Süryânice'ye tercüme edilmesinde önemli bir yer edinmiş ve burada tıp eğitimi verebilecek ölçüde ilerlemişti. Bu eğitime çevreden katılımlar bir hayli fazla idi. Hz. Peygamber zamanında Tâif'te[150] doktorluk yapan Sakîfli Hâris b.

---

149 Kıftî, s. 120.

150 Tâif yakınlarında yaşayan ve aynı zamanda küçük tedavilerle uğraşan bir papaz Hz. Muhammed'i küçükken geçirdiği bir rahatsızlıktan dolayı tedavi etmişti. Hakkında bilgi için bk. Hamîdulllah, *İslâm Peygamberi*, II, 802.

Kelede'nin bile burada eğitim gördüğünü İbn Ebî Üsaybia'dan öğreniyoruz.[151]

Bu coğrafyada yer alan önemli bir tıp merkezi de İskenderiye idi. İslâmiyet'ten az önceleri kıymetini yitirmiş olmakla birlikte tıp alanında bazı özel çalışmalar hâlâ yapılmaktaydı. Yedi hristiyan bilgenin, Calinos'un pek çok kitabını Kıptî diline tercüme ve tefsir etme gayretleri bu döneme rastlar.[152] Bu grupta yer alan Yahyâ en-Nahvî, Nedîm'in verdiği bilgilere göre, İslâm'ın zuhuru sırasında hâlâ yaşıyordu.[153] Ancak Mısır fethedildiği zaman bir hayli yaşlanmış idi. Amr b. Âs'ın kendisine saygı gösterdiği rivayet edilir.[154]

Bu dönemde Araplar arasında tıp ilmine ilgi oldukça azdı. Sadece günlük ihtiyaçlara karşılık verebilecek kadar tıbba ilgi duyulmuş olduğu kabul edilebilir. Tedaviler genelde halk arasında tecrübe yoluyla elde edilmiş bilgilerle sağlanıyor, çok nadir olmak üzere Cündîşâpûr gibi tıp merkezlerine gidiliyordu.[155] Hz. Peygamber'in rahatsızlığı

---

151 İbn Ebî Üsaybia, s. 161; Sâid el-Endelüsî, s. 127. Hâris b. Kelede Muâviye dönemine kadar yaşadı. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 167-169. Hz. Peygamber dönemi tabiplerinden İbn Ebû Rimse et-Temîmî, Ömer b. Abdülazîz'in doktoru Abdülmelik b. Ebcer el-Kinânî ve Emevî döneminin diğer tabipleri hakkında bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 170-171; Sâid el-Endelüsî, s. 127-128.

152 Muhtâr b. Hasan b. Butlân'dan naklen İbn Ebî Üsaybia, s. 151; Sâid el-Endelüsî, s. 108.

153 Nedîm, s. 315. Diğer tabipler için bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 158-159.

154 Ya'kûbî hristiyanlarından olan Yahyâ en-Nahvî teslis inancındaki farklı düşünceleri sebebiyle aforoz edildi. Ubeydullah b. Cebrâil'in *Menâkıbü'l-Etıbbâ*'sında Calcedon'daki IV. konsile katıldığı rivayeti ve Rûmî lakabı dikkate alınırsa, daha sonraları Melkîliğe geçtiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 152-153, 158, 159.

155 Arap Yarımadası'nda tıpla ilgilenen diğer birkaç kişi için bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi,* II, 802-804. Muhammed Hamîdullah her ne kadar bu tıp bilgilerinin bir hayli gelişmiş olduğunu düşünüyor; Arapların ve dolayısıyla da Hz. Peygamber'in tıp bilgisinin olduğunu ve bu hususta Tıbbü'n-Nebî literatürünün oluştuğunu söylüyorsa da, biz bunun Hamîdullah'ın özel düşüncesi olduğunu, tıpla ilgili bu çabaların tecrübî bilgilere dayandığını söylemek istiyoruz. Tıpla ilgili gelişmeler ve müslümanların tıp sahasındaki katılımlarının boyutlarını ise ilerleyen sayfalarda vermeyi düşünüyoruz.

sırasında çevreden doktor getirilmediği ve mevcut bilgilerin yardımıyla tedavi edildiği, hatta Habeşistan'a hicret etmiş hanım sahabîlerden bazılarının orada gördükleri bir tedavi yöntemini tavsiye ettikleri bilinmektedir.[156]

Kaynaklarımızda Dımeşkli tabip İbn Âsâl'in yaşadığı döneme gelinceye kadar Hulefâ-yi Râşidîn'den herhangi birisini tedavi etmiş veya onun hizmetinde bulunmuş olan hristiyan bir tabibe rivayetlerde rastlayamadık. Hristiyan bir tabibin müslüman bir halifeye hizmet ettiği şeklindeki rivayetler İslâm topraklarının yeni halifesi Muâviye ile başlar. Târihçi Medâinî, Muâviye'nin onu tedaviden daha çok özellikle öldürücü ilaçları iyi bilen bir doktor vasfıyla yanında bulundurduğunu ve pek çok muhalifini zehirlettiğini söyler.[157] Medâinî'nin Emevî karşıtı bir tarihçi olduğu söylenebilir. Ancak İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği detaylı bilgiler bu görüşü teyit eder. Ona göre, Muâviye, oğlu Yezîd için ahd almak istediğinde kamuoyunda lider olabilecek bir şahıs olarak görülen Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd'i hristiyan doktoru kanalıyla ortadan kaldırdı. Abdurrahman'ın yeğeni Hâlid b. Muhâcir öldürülen amcasından Sıffîn'de Muâviye'nin yanında yer almasından dolayı nefret etmesine rağmen, Urve b. Zübeyr'in tahrikleri sonucunda yardımcısı Nâfi ile Dımeşk'e gitti ve orada İbn Âsâl'i öldürdü. Yakalandığında, Muâviye'nin yüzüne karşı söylediği "memur öldü, âmir kaldı" şeklindeki hitabı oldukça düşündürücüdür. Neticede Muâviye Nâfi'ye yüz değnek vurdu, Hâlid'i ise hapsetti. Benû Mahzûm da İbn Âsâl'in diyetini ödedi.[158] İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bu rivayet biraz abartılmış olmasına rağmen Muâviye'nin rakiplerini susturmak için onları zehirlettiği hayli yaygınlık kazanmış bir hususdur. Zehirlettiği kişilerden birisi olan Hz. Ali'nin

---

156 İbn Hişâm, II, 651; İbn Sa'd, II, 235-236; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 545.

157 Taberî, *Târîh*, V, 227-228; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 27.

158 İbn Ebî Üsaybia, s. 171-172; İbn Tağriberdî, I, 131. Ayrıca bk. Welhausen, s. 65. Olayın hukukî yönü için kitabımızın ikinci bölümüne bakılabilir.

Mısır Valisi Eşter'in ölüm haberi kendisine geldiğinde -bal şerbetinin içine konan zehirle öldürüldüğü için- "Allah'ın baldan askerleri vardır" şeklinde söylediği söz, darbı mesel olarak kullanılır olmuştu. Öte yandan öldürülen hristiyan tabibin diyeti ile ilgili bir uygulaması hukuk ekollerini bir hayli uğraştırmış olup buna daha önce temas etmiştik.[159]

İbn Âsâl'in elinde can veren Abdurrahman'ın yakınları sonunda intikamlarını almışlardı. Bu intikam sebebiyle İbn Âsâl Muâviye'ye pek fazla hizmet edemedi. Ama onun yerine bir başka doktor bulundu. Muâviye'nin güvendiği ve yanından hiç eksik etmediği diğer bir hristiyan tabip Ebü'l-Hakem'di.[160] Onun daha önceleri Muâviye ile dost olup olmadığı hususunda kaynaklar herhangi bir bilgi vermezler. Ancak İbn Âsâl'in ölümünden sonra Muâviye'nin hizmetinde bulunduğu düşünülebilir. Yezîd'in doktoru da yine bir hristiyandı. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim ismindeki bu doktorun hayatı hakkında da bilgi sahibi değiliz.[161]

Emevîler zamanında kaynaklarda ismine rastladığımız hristiyan doktorlardan Teyâzûk, Haccâc b. Yûsuf'a hizmet etti. Yaklaşık 90'lı (709) yıllarda Vâsıt'ta öldü. Hitti, isminin Grekçe'sini Theodocus olarak verir.[162]

Özet olarak, İslâm'ın zuhurundan önce ve sonrasında Araplar arasında tıp çalışmalarının mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Sözü edilen coğrafyada, altıncı yüzyıla girilirken önemini kaybetmeye yüz tutmuş olan İskenderiye ile onuncu yüzyıla kadar önemini korumuş ve bir ekol oluşturmuş bulunan Cündîşâpûr iki önemli

---

159 Meydânî, I, 16.

160 İbn Ebî Üsaybia, s. 175. Oğlu Hakem ve torunu İsa Dımeşk'te yaşamışlardı. Yûsuf b. İbrahim, 215'te torunu İsa'yı Dımeşk'teki evinde ziyaret etmişti. İbn Ebî Üsaybia, s. 176.

161 İbn Ebî Üsaybia, s. 175.

162 İbn Ebî Üsaybia, s. 179, 181; Kıftî, s. 74; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 347.

tıp merkeziydi. Hz. Peygamber ve ilk dört halifeye hristiyan doktorlardan hizmet eden olmamıştı. Çok özel bir durumda Hz. Peygamber'in ashabından birisine, tedavi olması için Hâris b. Kelede'yi tavsiye ettiği bilinmektedir. Hristiyan doktorların İslâm halifelerinin çevresinde görülmeye başlamaları veya onların özel doktorları konumunda saraya girmeleri, Emevî devletinin ilk halifesi Muâviye ile başlar. Onun, devletini tesis ederken bu hekimleri aynı zamanda kötü maksatlarla kullandığına kesin gözüyle bakılabilir. Bu dönemde bölgenin mevcut imkânları kullanılmış, yeni bir hamle başlatılıp tıp tahsili cihetine gidildiğine rastlanılmamıştır. Bu arada çok az sayıdaki müslümanın fen bilimlerine merak sarmaya başladığını ve önemli bir adım atarak ferdî çalışmalara girişmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle birlikte Cündîşâpûr önce Abbâsî sarayında, ardından Abbâsî ilim hayatında önemli bir yer edindi. Bölgedeki Nastûrî hristiyan doktorlar, merkeze davet edilmekte ve tıpkı Sâsânî sarayında olduğu gibi Abbâsî sarayında da özel bir konum elde etmekteydiler. Bağdat'ın kuruluş yıllarında ve daha sonraları, yahudi ve sâbiî doktorlar da görülmüşse de, bunlar Abbâsî ilim hayatı bakımından önem arzedecek kadar tesirli olamamışlardır. Lâkin Nastûrî hristiyan tabiplerin İslâm dünyasındaki tesirleri on birinci yüzyıla kadar devam etmiştir.[163]

a- Abbâsî Halifelerine Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler

Abbâsî sarayında görev almış ilk ve en önemli doktor Cûrcis idi. Nastûrî hristiyanlarından olan Cûrcis (Giwargis-George ?), mütercim Fesyûn'un[164] verdiği bilgilere göre ilk defa 148 (765) senesinde Mansûr'un rahatsızlığı sırasında dikkatleri üzerine topladı. Mansûr'un rahatsızlığına çözüm bulunamayınca civar beldelerden uzman bir

---

163 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 42.

164 Graf tarafından verilen bilgilere göre dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan mütercimin asıl adı Pethion idi. Bk. Graf, s. 120-121.

hekim arandı. Sonuçta saraydaki müslüman hekimlerin tavsiyesi üzerine Cündîşâpûr Bîmâristânı'nda hocalık ve hastane başhekimliği yapmakta olan Cûrcis, Cündîşâpûr'dan getirtildi.[165]

Cûrcis, Cündîşâpûr Bîmâristânı'nın yönetim işlerini oğlu Buhtîşû'ya bıraktı. Yanına talebeleri İbrahim ile Sercis'i almak istedi.[166] Ancak oğlunun ısrarları üzerine Sercis'i bırakarak onun yerine İsa b. Şehlâ'yı (Şuhlâf) Bağdat'a götürdü. Onun halifeyi Arapça ve Farsça sözlerle methetmesi halifeyi bir hayli etkiledi. İlerleyen günlerde halifeye uygulanan tedavi başarıyla sonuçlanınca, tabibin kıymeti arttı ve dostluk pekişti. Kendisine saray tabipliği teklif edildi. Kabul edince halife, âdeta sıhhat perisi addettiği Cûrcis'in üzerine titredi. Onun istek ve arzularının giderilmesiyle, ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yakından ilgileniyor ve rahat etmesi için özel çaba sarfediyordu.

Hatta bir seferinde, sofrasında alışık olduğu içkiyi bulamayışından dolayı Cürcis'in canı sıkkın bir şekilde günlerini geçirdiğini öğrenince, Vezir Rebi'a kızarak derhal onun istediği içeceklerin getirilmesini emretti. Rebi' derhal şaraplarıyla meşhur Katrabbul'a giderek en güzel içecekleri bizzat kendi elleriyle getirirken, herhalde büyük ızdırap çekmiş olmalıdır.[167]

---

165 Kıftî, s. 109-110. Bar Hebraeus'un kaydına göre, Cûrcis Buhtîşû'nun oğludur. Hâlbuki doğrusu, torunu olmalıdır. Cûrcis'in babası Cebrâil, dedesi ise Buhtîşû'dur. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 202.

166 Araştırmacılardan Fiey, İbrahim'i Buhtîşû'nun yanında bıraktığı kanaatindedir. Ama doğrusu bizim tespit ettiğimiz gibi olmalıdır. Krş. Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 54.

167 İbn Ebî Üsaybia, s. 183-184. Mansûr'un açıkta içki içip içmediğine dair elimizde kesin bilgiler yoktur. Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre saray görevlileri kontrolüne pek fazla maruz kaldıkları Halife Mansûr'dan kurtulabilmek için hristiyan tabipten Mansûr'u içkiyle oyalamasını istemişler, o bunu birkaç gün denemiş, fakat Mansûr sarhoşluk sebebiyle işlerin aksadığını görerek bunu reddetmiştir. Bununla birlikte onun saray eğlence meclislerinde perde ardından içtiğine dair kayıtlar da bulunmaktadır. Bk. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 139-140; Câhız, *Tâc*, s. 34; Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 269.

Aradan geçen iki sene zarfında Cûrcis'in oğlu hakkında pek çok şey duyan Halife, onu da Bağdat'a çağırmasını söylemişse de, Cûrcis bunu kabul etmedi. Cündîşâpûr'da kendisine ihtiyaç duyulduğunu belirterek hastanenin hizmet sunabilmesi için orada bulunması gerektiğini ifade etti ve bu daveti reddettti. Ayrıca yanında getirdiği talebeleri methederek buna gerek olmadığını ilave etti. Onun yerine diğer talebeleri kabul eden Halife Mansûr, onlardan memnun kalarak bu istekte fazla ısrar etmedi.[168]

Halifenin oldukça başarılı bu tabip üzerine titrediğini zikretmiştik. 151 (768) yılında yılbaşı kutlamaları sırasında Halife, Cûrcis'in yanında karısının olmadığını öğrenince hizmetçi Sâlim'le Cûrcis'e birkaç Rum güzeli göndermiş ise de o bunu reddetmişti. Bir Nastûrî olarak sadece bir kadınla evlenebileceğini, karısı ölünceye kadar başka bir kadınla evlenemeyeceğini ifade etmişti. Kıftî bu davranışından dolayı Mansûr'un, Cûrcis'e odalıklarının ve eşlerinin yanına izinsiz olarak girme müsaadesi verdiğini belirtmektedir.[169]

152'de (769) Cûrcis hasta olduğunda Mansûr hergün ona elçisini göndererek durumunu sormaktaydı. Rahatsızlığı ilerleyince Dârü'l-Âmme'ye taşınmasını istedi. Halife Mansûr bu yakın dostu bizzat ziyaret etti. Bu ziyaretlerin birisinde, Kıftî'nin belirttiğine göre Mansûr onu İslâm'a davet etmişse de Cûrcis bunu reddederek kendisini memleketine geri göndermesini istedi. Halife her türlü imkânı hazırlayarak Cûrcis'i memleketine gönderdi. Bağdat'ta dört yıl kalmış olan Cûrcis 152 (769) senesinde Cündîşâpûr'a döndü.[170]

Cûrcis'in memleketine dönüşünden sonra, Halife Mansûr'un doktoru olarak Cûrcis'in öğrencisi İsa b. Şehlâ görev aldı. Kendisi aynı

---

168 İbn Ebî Üsaybia, s. 184. Kıftî bu olayı Buhtîşû'nun hastalığı sırasında geçen bir konuşma olarak nakleder. Bk. *İhbârü'l-Ülemâ*, s. 111.

169 İbn Ebî Üsaybia, s. 184-5; Kıftî, s. 110; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 202, *Târîhu'z-Zemân*, s. 11.

170 İbn Ebî Üsaybia, s. 185; Kıftî, s. 111.

zamanda şemmâs idi. Küçük rütbeli bir din görevlisi olmasına rağmen, sarayda bulunması sebebiyle râhip ve papazlar üzerinde bir hâkimiyet kurmaya çalıştı. Ardından, onların mallarına da el uzattı. Hatta Nusaybin Matrânı Kufriyânâ'ya mektup yazarak kilisedeki bütün eşyaları kendisine göndermesini istedi, gecikince de onu tehdit etti. Kufriyânâ'ya yazdığı mektupta gücünü göstermek için sarfettiği "halifenin işinin benim elimde olduğunu bilmiyor musun? İster ona afiyet veririm, ister hastalandırırım" şeklindeki cümleleri, karşı tarafa iyi bir koz sundu. Matrân, o sıra Nusaybin yakınlarında bulunan Mansûr'a bu mektubu iletmek suretiyle işten kurtuldu. Olaya vâkıf olan halife, İsa'nın mallarına el koyarak kendisini bir rivayete göre Hindistan'a sürgüne gönderdi.[171]

Bu olaydan sonra, Cündîşâpûr âmiline mektup yazılarak eğer sağ ise Cûrcis'i, değilse oğlunu göndermesi istendi. Cûrcis yatalak olduğunu, özrünün kabul edilmesini beyan ederek öğrencilerinden İbrahim'i gönderdi. İbrahim, Mansûr ölünceye kadar ona hizmet etti.[172]

İbn Ebî Üsaybia, daha önce verdiği bilgilerde Cûrcis'in Bağdat'a gelirken İbrahim ve İsa isimli iki öğrencisini getirdiğini belirtmişti. Cûrcis Halife Mansûr'un izniyle memleketine gitmeden önce yerine öğrencisi İsa'yı bırakmıştı. İbn Ebî Üsaybia'nın kayıtlarında memleketine geri dönerken öğrencisi İbrahim'i de yanında götürdüğüne dair pek kesin bilgiler olmasa da, onun aslında Kıftî'nin verdiği bilgilere göre Cûrcis'le birlikte geri döndüğü açıktır. Dolayısıyla halifenin isteği üzerine yeniden Bağdat'a gelmiştir. Ama kaynaklarımızda onunla ilgili pek fazla bilgi yoktur. Halife nezdindeki bazı ricalarını Nastûrî

---

171 Kıftî, s. 165; Mârî, s. 69. Hristiyan yazarlardan Mârî'ye göre, iki sene sürgünde kalmıştır (s. 68).

172 İbn Ebî Üsaybia, s. 185-186. Kıftî'nin bildirdiğine göre, Curcîs önce öğrencilerinden İsa b. Sahârbaht'a bu görevi teklif etmiş, ama o bu vazifeyi kabul etmeyerek bîmâristânda kalmıştır. Bunun üzerine İbrahim görevlendirilmiştir. Kıftî, s. 164-165.

din adamları ile ilgili bilgiler verirken zikretmiş idik.[173] Taberî'deki bir kayıt, bütün bu olaylardan sonra Cündîşâpûr'a yazılan yeni bir mektup sebebiyle Cûrcis'in oğlu Buhtîşû'nun da Bağdat'a geldiğini, söylememize imkân tanıyor.[174]

Ali b. Ca'd'dan rivayet edildiğine göre, Buhtîşû' Bağdat'a geldiğinde halife onu, Bağdat Bâbü'z-zeheb'teki köşkünde ağırladı. Bu ağırlama ile ilgili olarak verilen detaylı bir bilgi hristiyan tabiplerin saraydaki tesirlerini tespit edebilmek için önem arzetmektedir. Taberî'de yer alan bu rivayete göre köşke geldiğinde kendisi için hazırlanan yemekte şarap içmek istedi. Halifenin sofrasında şarap olamayacağı kendisine hatırlatılmasına rağmen tekrar ısrar edince bu istek sonunda halife Mansûr'a iletildi. O da "onu tekrar yemeğe davet edin" dedi. Yemek hazırlandıktan sonra yine şarap isteyince, kendisine aynı cevap verildi. Daha sonra yeni bir davet daha yapıldı. Bu sefer davete icabet etti ve sofradaki Dicle suyu olduğu söylenen sudan içti ve yemeği yedi. Ertesi gün içtiği suya baktı ve şöyle dedi:

Şarabın yerini hiçbir şey tutmaz zannediyordum,
Hâlbuki Dicle'nin suyu şarap imiş...

Gayet ince bir şekilde karşılıklı istek ve arzuların yerine getirildiği bu örnekte, kendisini ağırdan satan Buhtîşû'ya halife Mansûr da gayet nazik ve açık bir davetiye çıkararak onun Bağdat'ta bir hayli rahat edeceğini hissettirmeye çalışıyor ve onu en âlâ içkilerden oluşan özel bir sofrayla ağırlıyordu. Buhtîşû', daha önce belirtildiği üzere babasına gösterilen iltifattan geri kalınmayacağını biliyordu. Hatırlanacağı üzere babası için Katrabbul'dan özel şarap getirtilmişti. Aslına bakılacak olursa geçen süre içinde saray, hâlâ gizli tutulmaya çalışılsa da içki meclislerine epeyce alışmış idi. Babası için yapıldığı gibi, vezi-

---

173 Kıftî, s. 165.

174 Taberî, *Târîh*, VIII, 87.

rin Katrabbul'a gitmesine gerek kalmayacaktı.[175] Buhtişû', Bağdat'ta bir müddet kaldıktan sonra Bîmâristân'ın işlerinden dolayı geri döndü. O, daha sonra tekrar kısa süreli olmak üzere Mehdî zamanında Bağdat'a gelecektir.

Mansûr'un yakın dostu olan hristiyan tabiplerden birisi de, Basralı hekim Hasîb idi. Hasîb'le çok iyi görüşen Mansûr, Basra'ya geldiğinde zaman zaman Taberî'nin dedesinin evine uğrardı. Taberî'nin dedesi, Hasîb'i de yanında getiren Mansûr'un bu dostluğuna anlam verememiş olmalı ki, Hasîb hakkında öldürdüğüne bakmayan, hristiyanlığını açığa vurmaktan çekinmeyen birisi olduğunu söylemektedir.

Şüphesiz kurulan dostlukların pek çoğu belli gayelere matuftur. Özellikle halifeler, yakın çevrelerinde bulundurdukları insanları önemle seçerler. İşte tarihçinin dedesinin bildirdiğine göre, Mansûr Basra'da oluşan kamuoyunu iyice tetkik ettikten sonra, Hasîb'e birisini göndererek, 147'de (764) Basra valisi tayin edip sonra azlettiği yeğeni Muhammed b. Ebü'l-Abbâs'ı zehirlemek üzere fırsat kollamasını emretti. Muhammed'in bir rahatsızlığı üzerine fırsatı yakalayan usta hekim Hasîb için bundan sonrası çok kolaydı. Muhammed 150 (767) yılı başlarında amcasının güçlenen saltanatına yaklaşamadan gözlerini yummak zorunda bırakıldı. Muhammed'in ölümünden Hasîb'i sorumlu tutan annenin feryatları ise fayda vermedi. Şüpheli görülen Hasîb Bağdat'a gönderildi; ama Mansûr delil yetersizliği yüzünden kendisine sadece 30 değnek vurmakla yetindi ve onu bir müddet belki de olayların yatışmasını beklemek üzere hapsetti. Daha sonra da, yap-

175 Araştırmacılardan Ahsan, kitabının saray içecekleri ile ilgili kısmında halife sofrasında içki bulunmadığını ve Mansûr'un Buhtîşû'nun bu isteğini geri çevirdiğini belirtiyor. Muhtemelen o, metnin son kısmını yorumlamamış olmalıdır. Krş. Ahsan, s. 164. Ayrıca bk. Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 54.

tığı önemli işe karşılık küçük bir teşekkür olsa gerektir ki, 300 dirhem verdikten sonra kendisini serbest bıraktı.[176]

Mehdî halifeliğe geçince hristiyan doktorlardan Abdullah et-Tayfûrî'yi göreve getirdi. Bizzat Tayfûrî'den nakledilen bir kayda göre, Şehzâde Mehdî Rey seferinde iken onunla tanışmış idi. Tayfûrî, Mehdî'nin hristiyan karısı Hayzurân'ın erkek kardeşi Tayfûr'un doktoru olduğuna göre onlar tarafından himaye gördüğü rahatlıkla söylenebilir.[177]

Mütercim Fesyûn'un verdiği bilgiye göre bir ara oğlu Hâdî, ağır bir hastalığa tutulunca Cûrcis'in oğlu Buhtîşû'[178] Bağdad'a çağrıldı. Tedavide muvaffak oldu.[179] Anlaşıldığına göre sarayda bir müddet kalmış olmalıdır. Fakat veliahdin annesi Hayzurân'ın kaprisleri[180] ve

---

176 Taberî, *Târih*, VIII, 25, 86. İbn Ebî Üsaybia'nın Muhammed b. Sellâm el-Cümahî'den naklettiğine göre, Hasîb, şüpheli görülerek hapsedilmiş ve orada ölmüştür. İbn Ebî Üsaybia, s. 214-215. Mansûr'un Hasîb vasıtasıyla Muhammed'i zehirlettiği şeklindeki bilgiler ilk etapta karşıt görüşlülerin uydurduğu bilgiler olarak görülebilir ise de, kamuoyunda bunun yaygın bir kanı olarak dolaştığı hususu reddedilemez. Mâzinli şair Hakem b. Muhammed b. Kanber'in Basra'da bulunduğu sırada rahatsızlandığında, Hasîb'i, kendisini tedâvi etsin diye çağıran dostlarına şöyle söylediği, yine Muhammed b. Sellâm el-Cümahî tarafından nakledilir: "Hasîb'i bana getirdiklerinde arkadaşlarıma, Hasîb benim doktorum olamaz dedim. Sonra benim sonum, benim gibi olanla bilinir." İbn Ebî Üsaybia, s. 215. Taberî'deki, bir başka rivayette Bağdat'a geldiğinde öldüğü belirtilmektedir. Karısının çığlıklarına ve sözlerine bakılacak olursa Mansûr tarafından öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Bk. Taberî, *Târîh*, VIII, 25.

177 İbn Ebî Üsaybia, s. 220-221.

178 Kaynaklarımızdan İbn Cülcül, yanlışlıkla Buhtîşû'yu Halife Ebü'l-Abbâs'ın, onun ölümünden sonra da Mansûr'un doktoru ve yakın dostu olarak gösterir. Onun kayıtlarına göre Buhtîşû' ölünce yerine oğlu Cebrâil geçmiştir. İbn Cülcül, s. 63-64. Sâid el-Endelüsî de muhtemelen İbn Cülcül'ün rivayetini aktarmakta ve aynı hatayı tekrar etmektedir. Bk. s. 101.

179 Mahmut Kaya bir hata eseri olarak "... gelinceye kadar veliaht vefat etmişti" tespitinde bulunur. Krş. Mahmut Kaya, "Buhtişû' (Buhtîşû' b. Curcîs)", *DİA*, VI (İstanbul 1992), s. 378.

180 Mehdî'nin cariyesi Hayzûran, gebe olduğunu, hamileliğinin daha ilk günlerinde saray doktoru Cûrcis'e götürülen idrara şöyle bir bakıp durumu anlayan İsa Ebû Kureyş'ten öğrenmişti. Durum Mehdî'den gizlenmiş, çocuk doğunca, Hayzûran,

daha önceleri bir eczacı vasfıyla saraya yakın olan, ama şimdi onun özel hekimi olarak kendisine hizmet eden Nastûrî Ebû Kureyş İsa'yı himaye gayretleri, Buhtîşû'nun sonunu hazırladı. Aleyhte yürütülen çalışmalar sonucunda halife kıskançlığın ilerlemesine mani olmak maksadıyla Buhtîşû'yu Cündîşâpûr'a geri gönderdi. Buhtîşû', daha sonra Halife Hâdînin hastalığı sırasında, tekrar Bağdat'a çağrılmış ise de şehre ulaşamadan halifenin 170 (786) yılında ölmesi üzerine Abbâsî sarayında parlayabilmek için Hârûnürreşîd dönemini beklemek zorunda kaldı.[181]

Halife Hâdî rahatsızlanınca, Buhtîşû' b. Cûrcis'in gelmesini istediğini, lâkin o gelmeden önce halifenin öldüğünü belirtmiştik. Bu arada doktor beklenirken acıları artan halife, hristiyan saray doktorları Ebû Kureyş İsa, Abdullah et-Tayfurî ve Dâvud b. Serâbiyyûn'a kızarak "Hediyelerimi ve paramı alıyor, şiddet ve zorluk anında beni terkediyorsunuz." diyerek onlara kızgınlığını ifade etmiştir.[182] Kıftî'de yer alan bir ifadede onların öldürülmelerini istediği belirtilir. Ebû

---

minnettarlık hisleri ile Mehdî'ye tabiplerinden birisinin bunu 9 ay önce söylediğini belirtince, Cürcis b. Cebrâil, "Bu yalan ve iftiradır. Bunu o zamandan tespit edemez." demiştir. Hayzûran bu duruma kızarak Ebû Kureyş'e epeyce yüklü bir hediye göndermiştir. Yuhannâ b. Mâseveyh - İsa b. Mâse yoluyla, İshâk b. Ali er-Ruhâvî'nin, *Kitabü Edebi't-Tabîb* adlı eserinden naklen İbn Ebî Üsaybia, s. 215. Kısa bir süre sonra Cûrcis, Hayzurân'ın Hârûnürreşîd'e gebeliği sırasında Ebû Kureyş'in denenmesini söyler. Ebû Kureyş başarılıdır ve saray çevresinde Cûrcis'ten de başarılı görülür. Olaylar, Mehdî iş başına geçmeden şehzade iken cereyan eder. Hâdî'nin doğum günleri Cûrcis'in Abbâsî sarayında görev aldığı günlere rastlar. Burada, Cehşiyârî'nin (*Kitâbü'l-Vüzerâ*, 136) Hârûnürreşîd'in doğum tarihi olarak hicrî 149 senesini verdiği hatırlanabilir. Yani olaylar Mansûr iş başında iken cereyan eder. Hayzurân, Buhtîşû'nun babası Cûrcis'e gönül kırgınlığından dolayı böyle bir şeye teşebbüs etmiş olmalıdır. Olayın İbn Ebî Üsaybia'daki bir başka varyantı için bk. s. 220.

181 İbn Ebî Üsaybia, s. 186-187; Brockelmann, "Bahtişû", *İA*, II (İstanbul 1979), s. 239.

182 Hayzurân'ın saray üzerinde önemli bir nüfuzu vardı. Hâdî'nin, annesinin saray hâkimiyetini kırmak için aldığı önlemler onu kendisine düşman etmişti. Annesinin saray doktorlarına onunla ilgilenmemeleri cihetinde baskı yaptığı düşünülebilir. Rivayetlerden birisinde bizzat annesinin onu öldürttüğü dahi kayıtlıdır. Taberî, *Târîh*, VIII, 205; İbn Tıktıkâ, s. 191.

Kureyş, gayret ettiklerini, fakat şifayı Allah'ın vereceğini söyleyince halife ona fena halde kızmıştı. Bunun üzerine Vezir Rebî', Nehr Sarsar'da Abd Yeşu' b. Nasr isimli mahir bir tabip olduğunu söyledi. Buhtîşû' gelmeden önce o saraya ulaştı, ama halife ölümden kurtulamadı (170/786).[183]

Halife Hâdî'nin yönetimde olduğu dönemde, hristiyan annesi Hayzurân'ın desteğini üzerlerinden eksik etmediği Abdullah et-Tayfûrî ve İsa Ebû Kureyş'in saray doktorluğunu yürüttüklerini, Cündîşâpûr'dan gelen Buhtîşû'nun ise halifenin çevresindeki hristiyanların çabaları sonucu saraya giremediğini söyleyebiliriz.

Hâdî'den sonra Hârûnürreşîd iş başına geçti. Annesinin himaye ettiği hristiyan tabipler sarayda yine yerlerini aldılar. Kıftî bilhassa tabiplikle pek alakası olmamasına rağmen Ebû Kureyş'in Hârûnürreşîd'in doktorları arasında yer alışına dikkat çekerken belki de bu himayeyi vurgulamak istemektedir. 171'de (787) Hârûnürreşîd şiddetli bir baş ağrısına tutuldu. Yahyâ b. Hâlid, Halife'ye Hâdî'nin rahatsızlığı sırasında Buhtîşû'nun Cündîşâpûr'dan getirildiğini ve onun başarılı bir hekim olduğunu söyledi. Bunun üzerine Buhtîşû', tekrar Cündîşâpûr'dan Bağdat'a getirildi ve başhekim olarak tayin edildi.[184]

Yahyâ b. Hâlid'in belirttiğine göre Buhtîşû', izin almadan halifenin yanına giren birkaç kişi arasında yer alıyordu. Nedîm de halifenin kendisine cariyelerinin yanına girebilme müsaadesi verdiğini kaydeder. İbn Tıktıkâ'da yer alan kayıtlara göre, bazen çevresindeki insanlar hakkında sır sayılabilecek pek çok şeyi onun yanında konuşmaktan sakınmazdı.[185]

---

183 İbn Ebî Üsaybia, s. 186; Kıftî, s. 281. İbn Ebî Üsaybia'da Rebi'in teklifi şeklinde gözüken kayıt yanlış olmalıdır. Zira Rebi' Hâdî'nin hilafetinin ilk aylarında ölmüştür.

184 Kıftî, s. 280-283; İbn Ebî Üsaybia, s. 187; Bar Hebraeus, I, 210. Bar, farklı bir kayıtla Elam'dan getirildiğini belirtiyor. Ayrıca bk. Brockelmann, "Bahtişû", s. 239.

185 Taberî, *Târîh*, VIII, 287; Nedîm, s. 296; İbn Tıktıkâ, s. 208. Burada Bermekîler hakkında değişen duyguları kendine açılmaktadır.

Buhtişû' on dört sene saray hekimliği yaptı. Bu sırada oğlu Cebrâil de Bağdat'taydı ve tabiplik mesleğinde yetişmekteydi. 175'de (791) Câ'fer b. Yahyâ el-Bermekî'yi tedâvi ederken oğlu Cebrâil'i Câ'fer'e, husûsî hekim olarak tavsiye etmişti. Bu tavsiye Cebrâil'e bir gelecek hazırlamıştı. O, Ca'fer'in özel hekimliğini yapmış ve yakın dostluğunu kazanmıştı. Bu dostluk onu saray çevresine yakın kılacaktı.[186]

Buhtîşû' 185'de (801) öldü. Oğlu Cebrâil babasının ölümünden sonra halife tarafından başlangıçta pek umursanmamıştı. Bununla birlikte saraya zaman zaman gelip gitmiş olmalıdır. Zira İbn Ebî Üsaybia'da yer alan bir kayda göre, 187'de (803) Hârûnürreşîd'in yanında görünmektedir. Bağdat'ta bir müddet saray erkânına hizmet ettiği anlaşılan tabip sonunda Hârûnürreşîd'i büyük bir üzüntüye boğan çok sevdiği bir câriyesini, Ca'fer'in kendisini halifeye tavsiyeleri sonucunda isterik bir felçten kurtarma başarısını göstermek suretiyle halifenin gözdesi oldu. Halife kendisine beş yüz bin gümüş para ihsan ederek kendisini 190'da (805) hususi hekimliğine getirdi.[187]

Cebrâil, halifeye kendisi hakkında "Bir ihtiyacı olan Cebrâil'e söylesin. O ne ister ve söylerse onu mutlaka yaparım" dedirtecek kadar güven sağlamış ve onun nezdinde önemli bir yer edinmişti. Sabahları erkenden herkesten önce yanına gider, sıhhatiyle ilgilenirdi. Çoğu zaman onun meclisinde bulunurdu. Halife kendisine pek çok şeyi danışmadan edemezdi. Yalnız onun yakınlığı halifenin hizmetçisi Süleyman'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre başkalarının kıskançlığını celbetmiş idi.[188]

---

186 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 177; Brockelmann, "Bahtişu", s. 239; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 210. Cehşiyârî'deki bir kayıttan Cebrâil'in, Halife Me'mûn'un yüzüne karşı Bermekîlerden gördüğü yakın ilgi ve desteği kendisinden görmediğini söylediğini öğreniyoruz. *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 226-227.

187 İbn Ebî Üsaybia, s. 196, 198; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211. Hârûnürreşîd zamanında meşhur olan diğer doktorlar için bk. Kıftî, s. 145.

188 İbn Ebî Üsaybia, s. 188, 191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 177, 211.

Sonunda Harûn'un İran'da Tus şehrindeki son hastalığı sırasında tedavide keyfî davrandığı iddiasıyla gözden düşürülmüş, o da hastalık ve tedavi hakkındaki tavsiyelerine uymadığını, karışık şeyler yediğini, fazla cima ettiğini apaçık söyleyince gazaba uğramıştı.[189] Onun yerine çağrılan ve çevrede tabiplikle uğraşan bir piskoposun dedikoduları da halifenin gazabını o kadar tahrik etti ki, Hârûnürreşîd bir zamanlar hacda kendisine dua ettiği Cebrâil'i idama mahkûm etti.[190] Fakat Vezir Fadl'ın idam hükmünün infazını geciktirmeye muvaffak olması ve Hârûnürreşîd'in de bu esnada ölmesi üzerine hristiyan tabip kurtulmuş oldu.[191]

İbn Ebî Üsaybia ve Kıftî[192] bu ünlü hekimin oğlu Buhtîşû'nun kütüphanesinde babası Cebrâil'in kâtibi tarafından tutulan ve bizzat Cebrâil'in üzerinde düzeltmeler yaptığı gelir defterine dayanarak onun tabiplik yaptığı süre içinde sağladığı gelirleri tespit etmeye çalışmıştır.

İbn Ebî Üsaybia bir zühul eseri olarak Cebrâil'in yirmi üç sene, kitabının bir başka yerinde de on beş sene[193] boyunca Hârûnürreşîd'e hizmet ettiğini belirterek bu döneme ait gelirler cetvelini (yani Hârûnürreşîd'in, Cebrâil'e tahsis ettiği şeyleri) ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Ebî Üsaybia'nın, Hârûnürreşîd dönemine ait olarak gösterdiği bu bilgileri doğru kabul etmek mümkün görünmemektedir. Cebrâil'in en

---

189 İbn Ebî Üsaybia, s. 189, 194; Hasan Doğruyol, "Buhtîşû (Cibrâîl b. Buhtîşû')", *DİA*, VI (İstanbul 1992), s. 379.

190 Halifeye, "zimmîye nasıl olur da dua edersiniz?" diye sorulduğunda, kendisinin ve müslümanların sıhhatinin ona bağlı olduğu cevabını vermişti. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 192.

191 Bazı tarihçilerin bildirdiğine göre, Cebrâil tedavide bir hata yapmış ve ölümüne sebep olmuştu. Hârûnürreşîd öldüğü gece onu öldürmeye niyetlenmişti. Bunu gerçekleştirmek için Cebrâil'i yanına çağırmış, Cebrâil de kendisinden tedavi için bir gün daha müsaade istemiş ve Hârûnürreşîd o gece ölmüştü. Brockelmann, "Bahtişû", s. 240.

192 İbn Ebî Üsaybia, s. 198-199; Kıftî, s. 132-146.

193 İbn Ebî Üsaybia, s. 188.

erken bir tarihle, yani babasının ölümü üzerine 185'de (801) saraya girdiğini kabul etsek bile Hârûnürreşîd'in ölümüne kadar ancak sekiz senelik bir zaman mevcuttur.

Biz başlangıçta bu gelirler cetvelini Hârûnürreşîd dönemi olarak (170-193/786-808), yani yirmi üç senelik bir dönem ve aynı zamanda Buhtîşû' ile ardından oğlu Cebrâil'in görev aldıkları dönem olarak kabul etme meylinde idik. Ama daha sonra yaptığımız değerlendirmelerde bunun Cebrâil'in Abbâsî sarayında göreve gelmesinden (190/806) ölümüne (213/828) kadar geçen yirmi üç seneye tekabül ettiğini ve bu sırada hizmet ettiği pek çok halifeden aldığı hediyelerin yekünü olduğunu farkettik. Bu kayıtlarda dikkat çeken bir bilgiden hareketle onun farklı ücretler aldığı anlaşılmaktadır. Hârûnürreşîd döneminde aylığı on bin dirhem olan tabibin ücreti bir müddet sonra beş bin dirhem olarak gözükmektedir. Bu husus Cebrâil tarafından hayatının sonuna kadar Hârûnürreşîd dönemi başta olmak üzere diğer halifelerden de aldığı maaş ve hediyelerle birlikte gelir kayıtlarını düzenli olarak tuttuğunu daha açık bir şekilde göstermektedir.[194]

İbn Ebî Üsaybia'nın bildirdiğine göre, Hârûnürreşîd'in rahatsızlandığı bir sıra Cündîşâpûr'dan Mâseveyh b. Yuhannâ ismindeki bir hristiyan da getirtilmiştir. Onun doktor olarak çağrıldığını söylemek oldukça güç görünmektedir. Bu konuda Kıftî bize yardımcı olmakta ve onun bir eczacı olduğunu, çeşitli hastalıklar ve onlara verilmesi

194 Bu kayıtlardan Cebrâil'in Hârûnürreşîd'e hekimlik yaptığı üç yıl zarfında ayda on bin dirhem olmak üzere diğer hediyelerle birlikte kazancının iki milyon üç yüz bin dirhem olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği bilgilere göre, maaş dışında Muharrem ayında elli bin dirhemlik bir atiyye, elli bin dirhem değerinde elbise, Büyük Oruç bayramlarında elli bin dirhemlik atiyye ve on bin dirhemlik elbise, özel tedavilerden ise bahşişler almıştır. Araştırmacılardan Hasan Doğruyol, İbn Ebî Üsaybia'dan aldığı bilgilerle kaydı yirmi üç yıl olarak göstermektedir. Bar Hebraeus'un da gelirlerin tamamını göz önünde bulundurarak verdiği rakamlara göre Cebrâil'in tahsisatının (yahut yıllık iradının) dokuz yüz bin dinar olduğunu zikretmektedir. Bk. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211, *Târîhu'z-Zemân*, 18; Doğruyol, s. 379.

gereken ilaçlar hususundaki bilgisinin Cebrâil b. Buhtîşû'yu etkilediğini ve bu yüzden de kendisini Bağdat'ta alıkoyduğunu söylemektedir. Cebrâil tarafından korunan Mâseveyh ondan büyük bir destek ve yardım görmüştür. Öyleki, onun âşık olduğu Dâvud b. Serâbiyyûn'un câriyesini satın alarak kendisine hediye etmiştir. Ondan da ileride Abbâsî sarayında tabip olarak görev alacak olan Mihâel ve Yuhannâ isminde iki çocuk dünyaya gelmişti. Her iki müellifimiz de Cebrâil'in onu ne zaman himaye ettiğine dair bilgi vermezler. Bununla birlikte Sâid el-Endelüsî tarafından verilen bilgilere göre oğlu Yuhannâ'nın Hârûnürreşîd'e hizmet ettiği göz önünde bulundurulursa, bu dönemlerden gerilere doğru gitmek gerekecektir. Mâseveyh ihtiyaç oldukça saraya davet edilir ve gereken ilaçları hazırlar, zaman zaman da küçük tedavilerde bulunurdu.[195]

Yukarıda Hârûnürreşîd'in Cebrâil'in öldürülmesini istediği sıra vefat ettiğini ve Vezir Fadl'ın infazı engellediğini belirtmiştik. Hârûnürreşîd'in oğlu Emîn iş başına geçince, bu olaylara ehemmiyet atfetmeksizin kendisini hususi hekimliğine getirdi. Bağdat'ın kuşatılması sırasında meydana gelen karışıklıklar esnasında halk Cebrâil'in evini talan edince halife tarafından sarayda ağırlanmıştı. Kaynaklarımızda Emîn dönemi ile ilgili başka bir rivayete tesadüf edilmemektedir. Emîn-Me'mûn çekişmesinin akabinde Me'mûn Bağdat'a hâkim olunca, Hasan b. Sehl'e Cebrâil'in görevden uzaklaştırılarak hapsedilmesini emretti. Cebrâil bu sıkıntılı hayattan Hasan b. Sehl'in 202 (807) senesinde geçirdiği bir rahatsızlıktan dolayı kendisine ihtiyaç duyulunca kurtuldu. Bu tedavi vesilesiyle Cebrâil'in saray çevresi ile arasındaki buzlar çözüldü. Bu arada Me'mûn daha önce onun hakkında sahip olduğu olumsuz düşüncelerini değiştirmişti. Me'mûn 204'de (819) Bağdat'a geldikten sonra Cebrâil'e büyük hürmet göstermeye başladı.[196]

---

195 İbn Ebî Üsaybia, s. 242; Kıftî, s. 215; Sâid el-Endelüsî, s. 101. Mâseveyh'in Bağdat'a gelişi ile ilgili diğer bir rivayet için bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 242-243.

196 İbn Ebî Üsaybia, s. 189; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211.

Bu arada eczacı Mâseveyh'in iki oğlu da tabip olarak yetişmişler ve Mihâel Cebrâil'in damadı olmuştu. Diğer taraftan Cebrâil sebebini tespit edemediğimiz bir gelişmeden dolayı yine saray tarafından uzaklaştırıldı (206/822). Yerine damadı Mihâel getirildi. Hristiyan tabiplerden Mihâel gelenekçi bir tabipti. Daha önce söylenmiş olan şeylerin dışına çıkmazdı. Kitaplara ve eskilerin sözlerine fazla bağımlı olan bu zat, bir keresinde muz ile ilgili sorulan bir soruya "Eski kitaplarda buna dair bir kayıt görmedim. Tavsiye edemem" cevabını vermişti. Bu özelliği yüzünden de zaman zaman söyledikleri diğer tabiplerin söylediklerine aykırı olurdu. Başarılı bir hekim olmamasına rağmen temkinli yaklaşımları sebebiyle sarayda hürmet görmüştü.

Saraydan uzaklaştırılan Cebrâil, beş sene boyunca sessizliğe gömüldü. 210'da (825) Mihâel ve kardeşi Yuhannâ b. Mâseveyh halifenin hastalığını tedavi edemeyince, halife Cebrâil'i davet etmek zorunda kaldı.[197]

Cebrâil'in tedavideki başarısı sebebiyle halife tarafından büyük lutuflara nail oldu. Azledildiğinde müsadere edilen malları kendisine iade edildi. Bundan sonra Me'mûn'un yanına giren ilk kişi oldu. Ama bu itibarın keyfini fazla yaşayamadı; hastalandıktan bir sene sonra öldü. Medâin'de Sergius Manastırı'na gömüldü (213/828). Rahatsızlığı sırasında Me'mûn Anadolu seferine çıkmak üzere idi. Halifeler savaşlara çıkarlarken yanlarında mutlaka doktorlarını da bulundururlardı. Cebrâil'in rahatsızlığı yüzünden yerine oğlu Buhtîşû', Me'mûn'un doktoru olarak vazife aldı. Bu seferler sırasında başarılı görülen Buhtîşû', babasının ölümü üzerine saray hekimliğine getirildi. Bu sırada Yuhannâ b. Mâseveyh'in de saraydaki hizmetinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira Me'mûn'un Anadolu seferlerinde Buhtîşû' ve İbn Mâseveyh onunla birlikteydiler. İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği bilgilere

197 İbn Ebî Üsaybia, s. 189-190, 256; Kıftî, s. 216.

göre bu tabipler yanında Me'mûn'un halifeliği döneminde saray tabipleri arasında Mihâel de bulunmaktaydı.[198]

Kıftî'nin bir kaydına göre, Sehl b. Sâbur isimli bir doktorun Me'mûn'u Ehvâz'da tedavi ettiği bilinmektedir. Bazı kayıtlarda o da diğer hristiyan doktorlar ile birlikte sarayda görülmektedir. Onun da saray doktorları arasında, ama biraz gerilerde yer aldığını düşünebiliriz. Diğer doktorları kıskandığı için zaman zaman dengesiz davranışlarda bulunduğu belirtilir. Me'mûn'dan birkaç ay önce ölmüştür. Kaynaklarda Me'mûn'a hizmet eden hristiyan doktorlar arasında Yezîd b. Zeyd b. Yuhannâ b. Ebû Hâlid ve Cebrâil Kehhâl de zikredilir. Hristiyan doktorlardan Yezîd hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Cebrâil Kehhâl'in, Me'mûn'un göz doktoru olarak sarayda yer aldığına, maaşının da aylık bin dirhem olduğuna dair kayıtlar bulunmaktadır. Fakat o, bir müddet sonra yaptığı hatalardan dolayı itibarını kaybederek saraydan uzaklaştırılmıştır.[199]

Bu sırada tıp sahasında yeni bir isim parlamaktaydı. Henüz tahsil ile meşgul olan bu genç tabip, hristiyan İbâdlılara[200] mensup bir eczacının oğlu olup ismi Huneyn b. İshâk idi. Me'mûn'un Anadolu seferlerinde henüz tabip olarak değil, o gün için yabancı dil bilen bir kişi olarak onun yanında bulunmuştu. Grekçe kayıtlarda adı Joannitius olarak kaydedilen[201] Huneyn b. İshâk, Bağdat'ta bir ara Yuhannâ b. Mâseveyh'ten ders aldı. Hocasıyla anlaşamaması üzerine Anadolu topraklarına geçti.[202]

---

198 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 44, 45; İbn Ebî Üsaybia, s. 198. Mes'ûdî, s. 244'te Cebrâil'i Me'mûn'la birlikte gösterir ki, doğrusu Buhtîşû' olmalıdır.

199 İbn Ebî Üsaybia, s. 226, 241-242, Kıftî, s. 134.

200 Hîre'ye yerleşmiş hristiyan Arap kabilelerinden oluşan topluluğa verilen isimdir. İbn Ebî Üsaybia, s. 257.

201 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 480.

202 İbn Cülcül, kendisinin Yunanca'yı İskenderiye'de öğrendiğini kaydeder. Bar Hebraeus ise onun Bizans topraklarına geçtiğini kaydeder. Krş. İbn Cülcül, s. 69; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 239. Ayrıca İbn Cülcül, Huneyn'in Bağdat'tan

Daha sonra Bağdat'a dönerek baştabip Cebrâil b. Buhtîşû' ile görüştü. Bu 213 (828) yılına rastlamış olmalıdır. Çünkü İbn Ebî Üsaybia'daki bilgiler bunu teyit etmektedir.[203] Cebrâil, kendisine bilgisinden dolayı bir hayli iltifatta bulundu. Huneyn onun adına tercümeler yaptı. Huneyn'le anlaşamayan hocası Yuhannâ'nın bu iltifatlardan dolayı kendisinden özür dilediği ve onun da Huneyn'i takdir ettiği söylenir. Bu tarihlerden itibaren onu sarayda geri planda, daha çok tercüme sahasında görüyoruz. Yukarıda da belirtildiği üzere Me'mûn'un Anadolu seferleri sırasında yanında bulunuşunun temel sebebi de buydu. Gün geçtikçe Huneyn'in bilgisi ve telifâtı çoğaldı, şöhreti arttı. Saraya tabip olarak ne zaman alındığına dair kesin bilgilere rastlayamadıysak da, Mu'tasım zamanına ircâ edilmesi uygun görünmektedir.[204]

Yukarıda, Me'mûn Anadolu seferlerine çıkınca, hristiyan doktorlardan Yuhannâ b. Maseveyh ile Buhtîşû'nun onun yanında bulunduklarını belirtmiştik. Buraya Sûlî'nin bir kaydını da zikrederek Me'mûn dönemini bitirmek istiyoruz. Sûlî'nin kayıtlarına göre, Tarsus yakınlarında Bedendûn nehrinde konaklayan Me'mûn'a yanındaki doktorlardan Yuhannâ tarafından uygulanan yanlış bir tedavi Me'mûn'un ölümüne sebep olmuştur. Sûlî'nin bu kaydını nakleden İbn Ebî Üsaybia, din ve insanlık duygusundan yoksun bir kişi olarak nitelediği Yuhannâ'nın bunu insafsızca yapmış olduğunu söyler. Ona göre, Yuhannâ'nın bu çirkin davranışı şöyle gelişmiştir:

---

kalkarak Fars'a gittiğini ve orada Halil b. Ahmed'ten Arapça öğrendiğini, hatta *Kitâbü'l-Ayn*'ı Bağdat'a onun tanıttığını söyler. Bk. s. 68-69. "Huneyn'in Fars'a gittiği, Halîl b. Ahmet'ten ders aldığı..." şeklindeki bilgiler İbn Cülcül'den naklen İbn Ebî Üsaybia (s. 257, 262), Kıftî (s. 118)'de ve kaynak vermeksizin Sâid el-Endelüsî (s. 102)'de aynen vardır. Hâlbuki Halil b. Ahmed 175 (788)'de Huneyn doğmadan önce ölmüştür. Huneyn'in doğumu ise 194'tür.

203 İbn Ebî Üsaybia, s. 258.

204 İbn Cülcül, s. 68; Kıftî, s. 120-121; İbn Ebî Üsaybia, s. 261; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 239.

Yuhannâ, Me'mûn'un rahatsızlığının ciddi olduğunu farkettiği için yerine talebelerinden birisini göndermiş ve dolaylı olarak da öğrencisini yanlış yönlendirmek suretiyle maksadına ulaşmıştır. Kaynaklarımızın verdiği bilgilere göre, bu sefer sırasında Mu'tasım da onların yanındadır. Mu'tasım'ın bir ara Yuhannâ'yı tehdit ettiği bilinmekte ise de daha sonraları Mu'tasım'ın Yuhannâ'ya yönelik bir cezası söz konusu olmamıştır.[205] Me'mûn'un ölümü üzerine Türk askerlerinin desteğiyle, Şehzâde Abbâs'ı ikinci plana düşürmek suretiyle halifeliği eline geçiren Mu'tasım'ın[206] hristiyan tabip Yuhannâ ile bir işbirliği içinde olup olmadığı hususunu bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde cevaplandırma imkânına sahip değiliz.

Mu'tasım hilafete geçer geçmez (218/833) özel tabibi olarak Selmûye b. Benân'ı tayin etti. Selmûye samimi bir hristiyan idi. Halife kendisine pek çok şeyi emanet etmişti. Hatta valilerin, komutanların tayini ve bazılarının görev imzaları onun elinden çıkıyordu.[207] Bu arada Yuhannâ, Mihâel ve Buhtîşû'nun tabiplikleri devam ediyordu. Yuhannâ b. Mâseveyh, Mu'tasım'ın, "Tabibim Selmûye Kâdı'l-Kudât'ımdan daha değerlidir. Zira o, benimle ilgileniyor" dediğini nakleder. Huneyn b. İshâk da Mu'tasım'ın Selmûye'ye "babam" diye hitap ettiğini belirtir.[208]

Huneyn b. İshâk'ın anlattıklarına göre Selmûye rahatsızlandığında halife çoğu zaman onu ziyaret etmiş, hatta aralarındaki dostluğun tabii bir neticesi olarak başında ağlamıştır. Kendisi ziyarete gidemediği zamanlarda oğlunu göndermiş ve halini hatırını sordurmuştur. Bir seferinde "O öldükten sonra çok yaşayamayacağımı hissediyorum. O

---

205 İbn Ebî Üsaybia, s. 254-255.

206 Hakkı Dursun Yıldız, "Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü", *İsmail Hakkı Uzun Çarşılı'ya Armağan*, Ankara 1988, s. 19-29.

207 İbn Ebî Üsaybia, s. 234.

208 İshâk b. Ali er-Ruhâvî'nin *Kitâbü Edebi't-Tabîb* adlı eserinden naklen, İbn Ebî Üsaybia, s. 234, 256.

benim hayatımı düzenliyor, bedenimi sağlıklı kılıyordu" demiş ve senesi dolmadan, bir başka rivayete göre de yirmi ay sonra ölmüştür.

Hristiyan tabip Selmûye 226'da (841) öldüğünde, cenazesinin sarayda hazırlanmasını ve hristiyan giysileri içinde mum ve buhurlarla kendisine dua edilmesini emretmişti.[209]

Halife Vâsık döneminde sarayda görev almış bulunan hristiyan tabiplere gelince, öncelikle Mu'tasım'a hizmet etmiş olan doktorların görevlerine devam ettikleri ifade edilebilir. İbnü'l-Cevzî tarafından verilen bilgilere göre hristiyan tabiplerden Mihâel de Vâsık'a hizmet eden hristiyan doktorlar arasında yer almıştır.[210]

Mes'ûdî'nin kayıtlarında Buhtîşû',[211] İbn Mâseveyh, Mihâel, Huneyn b. İshâk gibi ünlü hristiyan tabipler Vâsık'ın çevresinde görülmektedir. Mes'ûdî bir zühul eseri olarak Selmûye'yi de Vâsık'ın çevresinde yar alan hekimler arasında gösterir. Ancak biraz önce de vurgulandığı üzere o, Mu'tasım döneminde ölmüştür.[212]

Tarihçi Mes'ûdî, Vâsık dönemi saray-tabip ilişkilerinin yanı sıra dönemin kültür hayatını da ortaya koyan kıymetli bilgiler sunmaktadır. Onun kayıtlarında görüldüğü üzere Vâsık zaman zaman ilmî toplantılar düzenlerdi. Biraz önce tarihçi tarafından isimleri zikredilen tabiplerin hepsinin katıldığı bir toplantının detayları günümüze kadar ulaşmıştır. Bu toplantı sırasında, tıbbî bilgilere ulaşmada tecrübe, sağlığı koruma gibi konular tartışıldıktan sonra[213] Vâsık, Huneyn b. İshâk'tan sindirim sistemi ile ilgili bir kitap yazmasını istemiştir. Huneyn, üç makaleden oluşan kitabında gıda, deva, müshil ve sindi-

---

209 İbn Ebî Üsaybia, s. 234; Kıftî, s. 141; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, s. 140. Kıftî'de yer alan bir kayda göre, Yuhannâ'nın yanlış bir uygulaması sebebiyle Mu'tasım'ın sıhhati bozulmuştur. Kıftî, s. 141.

210 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 186.

211 Metinde yanlışlıkla İbn Buhtîşû' olarak geçer. Doğrusu Buhtîşû' olmalıdır.

212 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 78.

213 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 77-80.

rim organlarıyla ilgili konuları işlemiştir.[214] Huneyn b. İshâk ayrıca diğer toplantılarda tartışılan meseleleri, halifenin kendisine sorduğu bazı fizik kanunları ve tabiat hadiseleri ile ilgili soruları ve bu sorulara verdiği cevapları da daha sonra *el-Mesâilü't-Tabîiyye* adı altında bir kitap haline getirmiştir.[215]

Mes'ûdî'nin bu satırlarından da anlaşıldığı üzere daha önce ilim tahsiline ve bu yöndeki çabalarına işaret ettiğimiz Huneyn'in artık iyi bir tabip olarak temâyüz ettiği ve Vâsık dönemiyle birlikte ön plana çıkmaya başladığı görülmektedir.

Vâsık döneminin doktorları arasında yer alan Buhtîşû' (Buhtîşû' b. Cebrâil b. Buhtîşû'), mütercim Fesyûn'un verdiği bilgilere göre vezir Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât ve İbn Ebî Duâd'ın kıskançlıkları ve desiseleri sonucunda 230'de (844) bütün mallarına el konularak Cündîşâpûr'a gönderildi. Kaynaklar bu sürgünü hazırlayan olaylar hakkındaki detayları sükût ile geçmektedir. Bu olaydan dört yıl sonra halife son hastalığı sırasında çaresiz kaldı. Hâzık bir hekim olarak gördüğü Buhtîşû'yu tekrar çağırdı. Lâkin Buhtîşû' Bağdat'a ulaştığında halife ölmüş bulunuyordu. Buhtîşû' nefyedildikten sonra Huneyn b. İshâk halifenin tabibi olarak ve halife tarafından düzenlenen ilmî sohbetlerin önde gelen bir siması olarak daha bir önem kazanmıştı.[216]

Mütevekkil iş başına geçince, Buhtîşû'nun bahtı yeniden açıldı. Halifenin oğlu Mu'tezz hastalanmış ve tedavi edilememişti. Buhtî-

---

214 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 80-81.

215 Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 81-83. Onun yazmış olduğu *el-Aşr Makâlat fi'l-Ayn* isimli kitap, on üçüncü yüzyılda göz doktorlarının imtihanı için esas alınıyordu. Bk. İbnü'l-Ihve, s. 257. Huneyn b. İshâk'ın bu kitabı Max Meyerhoff tarafından 1928'de Kahire'de *Kitâbü'l-Aşr Makâlât fi'l-Ayn* adıyla neşredilmiştir. Yine göz hastalıkları ile ilgili yazdığı diğer bir kitabı *Kitâbü'l-Mesâil fi'l-Ayn* hakkında bilgi için bk. Paul Sbath, "Le Livre des Questions sur l'Oeil de Hunain ben Ishaq", *BlE*, XVII (Kahire 1935), s. 129-138.

216 İbn Ebî Üsaybia, s. 201-202; Brockelmann, "Bahtişû", s. 240.

şû'nun ustaca tedavisi, kendisine saray kapılarını yeniden araladı.[217] 244'de (858) görevden alınarak sürgün edilinceye kadar on iki sene Mütevekkil'e hizmet etti. İbn Ebî Üsaybia, bazı tarih kitaplarına dayanarak, bu sürgünden önce de Mütevekkil'in özel bir sebepten dolayı Buhtîşû' ile aralarının iyi olmadığını bu yüzden kendisini hilafet merkezi Samarra olmasına rağmen Bağdat'ta oturmaya zorunlu kıldığını, mallarına el koyduğunu kaydeder. Mârî'deki bir rivayet bu cezalandırmayı doğrulamaktadır. Onun verdiği bilgilere göre, patriklik seçimlerine hile karıştırarak kendi adaylarını patrik tayin ettirmeye çalışan Buhtîşû' halifenin gazabını üzerine çekmiştir.[218]

Halifenin Buhtîşû' ile aralarının açılmasına bir başka sebep olarak da şu ilave edilmektedir. Buhtîşû', bu dönemde büyük bir servet kazanmış, sosyal yaşantısında halife ile yarışıyor izlenimi bırakacak kadar rahat bir yaşama sahip olmuştu. Sahip olduğu imkânlar sayesinde Huneyn b. İshâk'a büyük paralar vererek tercümeler yaptırdığı halde Mütevekkil'in Huneyn'e duyduğu saygıdan dolayı kendisini kıskanıyor ve onu halifenin gözünden düşürmeye çalışıyordu.

Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim, *Risâle fi'l-Mükâfee* adlı eserinde, bizzat Huneyn b. İshâk tarafından kaleme alınmış olduğu anlaşılan *Fîmâ Esâbehu minel Mihen ve'ş-Şedâidi Tezâsis* adlı risalesinden[219] naklen Buhtîşû'nun kıskançlığının kendisini sürüklediği oyunları ve Huneyn'in başına gelenleri nakleder. Huneyn b. İshâk'ın dost ve düşmanlarından ve özellikle hristiyan mesâi arkadaşlarından gördüğü sıkıntıları kaleme aldığı bu risale, İbn Ebî Üsaybia tarafından bize ulaştırılmıştır.[220]

---

217 Kıftî, s. 72; İbn Ebî Üsaybia, s. 206.

218 İbn Ebî Üsaybia, s. 202; Mârî, s. 78-79.

219 Huneyn'in eserleri için bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 271-274.

220 İbn Ebî Üsaybia, s. 264-270. İbn Ebî Üsaybia, aynı olayı İbn Cülcül'den gelen ayrı bir rivayeti de vererek ortaya koymaya çalışır. Krş. İbn Ebî Üsaybia, s. 263-264; İbn Cülcül, s. 69-70. Ayrıca bk. Kıftî, s. 118-119. İbn Cülcül, bu olayın akabinde Mütevekkil döneminde öldüğünü söyleyerek h. 260 tarihini verir. İbn Cülcül ayrıca o-

Risaleye göre, Huneyn b. İshâk'ı kıskanan Buhtîşû', Huneyn'in sonunu hazırlayacak kadar kurnaz davranır ve onu gözden düşürür. Olaylar Huneyn'in verdiği bilgilere göre şöyle gelişir:

Buhtîşû', üzerinde Meryem'in resmi olan bir ikon yaptırmış, bunu Mütevekkil'e götürerek huzurunda onu öpüp ta'zim göstermişti. Mütevekkil onu niçin öptüğünü sormuş, bütün hristiyanların onu öpüp öpmediğini merak etmişti. O da, bütün hristiyanların ona saygı gösterdiğini, ama saray hizmetinde bulunan bir hristiyanın onu öpmek şöyle dursun ikonlara tükürmek suretiyle büyük bir saygısızlık yapmakta olduğunu ifade etmişti. Mütevekkil bu kişinin Huneyn olduğunu öğrenince kendisini çağırtarak meseleyi tetkik etmek istemişti. Bu arada Buhtîşû', Huneyn'in yanına gelerek kendisini oyuna getirmiş, halifenin huzurunda kendisine ikona ta'zim göstermesi istenirse ona tükürmesini ve saygı göstermemesini söylemiştir. Olayların içine patrik Tezâsis (I. Théodos) de karışmış ve Buhtîşû'nun destekçisi olmuş idi. Mütevekkil, patriğe cezasının ne olduğunu sormuş o da dövülerek hristiyan cemaatinden atılması gerektiğini söylemiştir. Mütevekkil kendisini dövdürmüş, mallarını müsadere etmiş, ardından Huneyn'i altı ay hapsetmiş, sonra rahatsızlandığı bir zaman kendisini saraya davet etmiş ve kendisine iltifat etmiştir.

Huneyn'in kaleminden çıkmış olan risalede de zikrettiği[221] gibi, "hasetçi, düşmanından önce kendini öldürür" fehvasınca, Buhtîşû'nun bu olaylara bağlı olarak görevden el çektirilmesi yaklaşık 239'lu (853) yıllara rastlar. Lâkin Mütevekkil'in rahatsızlığı ve Buhtîşû'nun başarısının bir müddet aralarındaki buzları eritmiş olduğu anlaşılmaktadır.

---

layı tezgâhlayanın Tayfûrî olduğunu belirtir. Mütevekkil'in h. 247'de tahttan indiğini göz önünde bulundursak İbn Cülcül'ün bu konuda verdiği bilgileri kabul etmemiz mümkün görünmemektedir. İbn Ebî Üsaybia'nın Huneyn'in risalesinden verdiği nakiller tarihî seyir ve tarihi şahsiyetler açısından daha doğrudur. Zira olaylara karışan patrik I. Théodose, 238-246 yılları arasında görev yapmıştır. Ayrıca Tayfûrî, Mehdî'nin ve Hâdî'nin doktorluğunu yapmıştır. Bk. Kıftî, s. 148.

221 İbn Ebî Üsaybia, s. 265.

Daha sonraları Bar Hebraeus'a göre uyarılmış olmasına rağmen halifeyle yarışıyor izlenimi veren lüks ve konfor dolu hayatını terk etmediği için halifenin kıskançlığını üzerine çekmiştir. İbn Ebî Üsaybia'daki bir diğer rivayete göre ise Mütevekkil'i tahttan indirip Muntasır'ı iş başına geçirmeye çalışan bir grubun faaliyetlerine vakıf olduğu zannedilerek bu grubun başını çeken Muntasır tarafından Halife Mütevekkil'in gazabını celbedecek bir oyunla gözden düşürülmüştür. Sonuçta Buhtîşû'nun bütün mallarına el konuldu (244/858). Taberî'de yer alan iki kaydı diğer rivayetlerle birleştirecek olursak, 245 (859) senesinde kendisine yüz elli kamçı vurularak hücreye konulmuş, ardından da Bahreyn'e -İbn Ebî Üsaybia'ya göre Basra'ya- sürülmüştür.[222]

İbn Ebî Üsaybia, Halife Müsteîn'in onu tekrar saraya davet ettiğini söyler. Yine onun verdiği bilgilere göre Halife Mühtedî iş başına geçince ona hayli iltifatlarda bulunmuş ve Mütevekkil döneminde gasbedilen malları geri iade edilmiştir. İbn Ebî Üsaybia'ya göre Buhtîşû' Halife Mühtedî'nin hizmetinde iken ölmüştür. Kıftî ise onun sürgünde iken 256 (870) yılında Bahreyn'de öldüğünü iddia eder.[223] Bununla birlikte ikisinin de verdiği tarihler aynıdır.

Bu olaylar sırasında 243 (857) yılında saray doktorlarından Yuhannâ b. Mâseveyh ölmüştü. 244 (858) yılında da Buhtîşû' saraydan uzaklaştırılmıştı. Mütevekkil'in sarayında artık en gözde tabip Huneyn b. İshâk'tı. Şöhreti ve bilgisi ilk günlerden beri kıskanılan Huneyn daha önce de ifade ettiğimiz üzere, önce hocası Yuhannâ, sonra

---

222 Taberî, *Târîh*, IX, 211, 218; Kıftî, s. 73; İbn Ebî Üsaybia, s. 201-202, 203-204, 206; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 233-234. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 85; İbn Tağriberdî, II, 318; Ali Haydar Bayat, Buhtîşû (Buhtîşû' b. Cibrâil), *DİA*, VI (İstanbul 1992), s. 379.

223 İbn Ebî Üsaybia, s. 202, 209; Kıftî, s. 73. Bar Hebraeus'ta bu bilgiler yoktur. Sürgün tarihini 244 (858) olarak veren ve orada sürgün sonrasında öldüğünü söyleyen araştırmacı Ali Haydar Bayat'a katılmak mümkün değildir. Kaynakların bu konudaki ifadeleri sarihtir. Krş. Bayat, s. 379.

diğer hristiyan tabip Buhtîşû' tarafından rencide edilmişti. Bütün bu olaylardan sonra Huneyn sarayda uzun süre hizmet verdi. İbn Cülcül bir dikkatsizlik eseri olarak onun ölüm tarihini Mütevekkil döneminde göstermiştir. Aynı hatayı Sâid el-Endelüsî de tekrar eder ve onun Mütevekkil döneminde öldüğünü söyler. Biz İbn Ebî Üsaybia'nın diğer müelliflerden aldığı kayıtları daha doğru buluyoruz. Buna göre Huneyn, Mu'temid zamanında 264'de (878) ölmüştür. Huneyn'in kendisine ait bir risalesinden Mu'tezz ölmeden önce halifeye iki eser tercüme ettiği bilinmektedir. Bu da tercih ettiğimiz İbn Ebî Üsaybia rivayetinin doğruluğunu teyit eden bir hususdur.[224]

Bar Hebraeus,[225] 263 (896) yılı olaylarına temas ederken bir vesileyle "hükümdarın hekimi Ebû Câlib" ifadelerini kullanmış ise de, biz bununla kimi kasdettiğini bulamadık.

Abbâsî sarayında görülen hristiyan tabiplerden İbn Deylem de Mu'temid, Mu'tazıd, Müktefî ve Muktedir zamanlarında Abbâsî halifelerine hizmet etti. Kıftî tarafından verilen bilgilere göre 300'lü (912) yıllarda Bağdat'ta idi.[226]

Halife Muktedir zamanında saray doktorları arasında Buhtîşû' ailesinden Buhtîşû' b. Yuhannâ da görülür. O ve Sâbii doktorlardan Sinân b. Sâbit dışındaki doktorların Muktedir'in özel dostluğunu kazanamadıkları söylenir. Buhtîşû' b. Yuhannâ'nın ismi Muktedir'in ölümünden sonra Halife Kâhir'in gözlerine mil çekilmesi hadisesinde tekrar karşımıza çıkar. Kâhir'in gözlerine mil çekilmesi onun denetiminde gerçekleşir.[227]

---

224 İbn Ebî Üsaybia, s. 255, 263-264; İbn Cülcül, s. 68-70; Sâid el-Endelûsî, s. 102; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period", *ISIS*, VIII (Bruxelles 1926), s. 687, 690.

225 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 247.

226 Kıftî, s. 285.

227 Ahmet Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 30.

Buhtîşû', bu olaylardan sonra Halife Râdî billah'a hizmet etti. Râdî, babası gibi ona yakın alaka gösterdi. Bununla birlikte tabipliği hakkında bazı kötü değerlendirmelerin de kaynaklarda bulunduğu dikkatleri çeker. 324 (936) Rebîülevvel ayında, halife Râdî ve Muti'ın kardeşi olan Hârûnürreşîd b. Muktedir öldü. Definden sonra, Halife Râdî, yakın dostu tarihçi Sûli'ye "Elimde delil olsa Buhtîşû'yu öldürürdüm. Kardeşime verdiği ilaç onun ölümüne sebep oldu. Onu öldürmeye niyetlenmedi ise de, o yetersiz bir doktordur" şeklinde dert yanmıştı. *en-Nücûmü'z-Zâhira*'daki bir kayda göre verdiği ilaçta kasdî bir hata tespit edildiği için nefyedilmiş ise de bu bilgiye diğer kaynaklarda rastlayamadık. Hristiyan tabibin bundan sonra neler yaptığını bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde bilemiyoruz. Lâkin onu daha sonraları Müttekî'nin (329-333/940-944) doktorları arasında görüyoruz. O bu tarihten sonra, 329'da (940) ölmüştür.[228] O dönemin saray doktorları arasında yer alan bir diğer hristiyan doktor da, Ali b. Râhibe'dir.[229]

Sarayda hristiyan doktorların görevlendirilmeleri ve özellikle tercih edilmeleri sadece Abbâsî halifelerinin seçimi olmamış, Tolunoğulları, İhşidîler, Fâtımîler dönemlerinde de sarayda hristiyan doktorlar görevlendirilmişlerdir.

Bu doktorlara birkaç örnek olarak, Ahmet b. Tolun'un doktoru Saîd b. Toefel,[230] İhşidîler devletinde yaşamış olan Nastâs b. Cüreyc el-Mısrî,[231] Fâtımî halifelerinden Muiz ve Azîz'e hizmet etmiş olan Mısırlı hristiyan doktor Keysân b. Osman (ö. 378/988),[232] Azîz'e hizmet

---

228 Sûlî, *Ahbârü'r-Râdî*, s. 71, 75-76; İbn Ebî Üsaybia, s. 277; Kıftî, s. 73; İbn Tağriberdî, III, 257.

229 Kıftî, s. 158.

230 İbn Ebî Üsaybia, s. 541.

231 İbn Cülcül, s. 82. Bevl hakkında Endülüslü hristiyan tabip Yezîd b. Rûmân'a – (s. 96'da Hâlid b. Yezîd olarak geçer)- yazdığı risale meşhurdur.

232 Kıftî, s. 176.

etmiş olan Ebü'l-Hasan Sehlân b. Osman b. Keysân (ö. 380/990),[233] Mansûr b. Makşer[234] ve Yûsuf ismindeki bir diğer hristiyan doktor,[235] Hâkim bi-emrillâh'a hizmet eden Ebü'l-Feth Mansûr b. Sehlân b. Makşer, daha sonra hizmet etmiş olan Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrahim b. Nastâs[236] sayılabilir.

Yukarıda Abbâsî halifelerine hizmet vermiş olan hristiyan tabiplerden tespit edebildiklerimizi zikrettik. Özellikle IV. (X.) asra gelindiğinde tıp sahasında müslüman tabiplerin ön plana çıktığı söylenebilirse de, siyasî çekişmeler ve iç karışıklıkların hâkim olduğu, öte yandan mevcut toprakların her geçen gün Bizanslılar tarafından ele geçirildiği bu dönemde ilim hareketlerinin desteklendiğini söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca hristiyanların bu sahadaki başarılarının da, dönemin oldukça istikrarsız ortamına paralel olarak azalmış olduğu, saraya davet edilmedikleri de düşünülebilir. Bu kişilerin çevrede kendilerine daha iyi imkânlar sağlayan küçük devletlerin sultanlarına sığınmış oldukları ise bilinen bir gerçektir. Burada dördüncü asırdan itibaren Abbâsî sarayında halifelere hizmet etmiş olan hristiyan doktorların bulunmadığını iddia etmek de mümkün değildir. Biz bu hususta kaynaklardaki sükûta dikkat çekmek istiyor ve dönemin içerdiği ciddî siyasî problemlerden dolayı bu hususla ilgili bilgilerin kesintiye uğramış olabileceği noktasının da göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemek istiyoruz.

---

233 İbn Ebî Üsaybia, s. 548-549. Sehlân Halife Azîz için bazı kitaplar hazırlamış olup bunlardan *Muhtasar fi't-Tîb* adlı eser Sbath tarafından neşredilmiştir. Hristiyan tabip bu eserinde kokuları ve muhtevi oldukları kimyevi özellikleri anlatmaktadır. Bk. Sbath, "Abrégé sur les Arömes par Sahlân Ibn Kaïsan", *BIE*, XXVI (Kahire 1944), s. 183-197.

234 Kıftî, s. 219.

235 İbn Ebî Üsaybia, s. 545.

236 İbn Ebî Üsaybia, s. 544, 549.

b- Saray Dışında Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler

Biraz önce Abbâsî sarayında halifelerin ve yakın çevrelerinin özel doktorları olarak görev almış olan hristiyan tabipler hakkında genel bir bilgi vermeye çalıştık. Sarayda görev yapan hristiyan tabipler dışında Abbâsî coğrafyasının pek çok yerinde bulundukları çevreye hizmet etmiş olan hristiyan vardır. Bunların bir kısmı Cündîşâpûr tıp okulunun yetiştirdiği kişilerdi. Özellikle bu tabipler bulundukları bölgenin idareci ve önde gelen şahsiyetlerin doktorluğu vazifesini yürütmüşlerdir. Diğer hristiyan tabiplerin ve bu arada zaman içinde yetişmiş bulunan müslüman doktorların halkın sağlık hizmetlerini gördükleri söylenebilir. Aşağıda İbn Ebî Üsaybia'nın metodu izlenerek tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı bölgelerdeki hristiyan tabipler isim olarak zikredilecek, hayatlarıyla ilgili bilgi sahibi olduklarımız hakkında da dipnotlarda kısa bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

Irak -özellikle Bağdat- ve Cezîre bölgesinde tanınan hristiyan doktorlar arasında, İbrahim b. Mehdî'nin özel doktoru Mûsa b. İsrâil el-Kûfî (ö. 222/837),[237] İsa b. Mâse,[238] Huneyn b. İshâk'ın oğlu Dâvud,[239] sadece Süryânice teliflerde bulunan Ebû Yahyâ el-Mervezî (Merverûzî),[240] Tûzün ve çevresindeki kişilere hizmet verdiği söylenen bir hristiyan tabip,[241] Feth b. Hâkân'ın doktoru İsrâil,[242] Afşîn'in özel

---

237 129 (746) yılında doğmuştur. İbn Ebî Üsaybia, s. 230.

238 İbn Ebî Üsaybia, s. 192. Hârûnürreşîd dönemi veya sonrasında doktorluk yaptığı anlaşılan İsa aynı zamanda *Edebü't-Tabip* adlı bir kitaba da sahiptir.

239 Sâid el-Endelüsî, s. 103.

240 İbn Ebî Üsaybia, s. 317; Kıftî, s. 284. Bu kişi Ebû Bişr Mattâ b. Yunus'a mantık dersi vermiştir. Süryânîler arasında, "Mervli Zacharie" diye bilinir. Nedîm, s. 322.

241 İsmi tarihçi Sûlî tarafından belirtilmez. Sadece hristiyan Saîd b. Dâvud'un kardeşi olduğunu söyler. Sûlî, s. 277.

242 Kıftî, s. 128; İbn Ebî Üsaybia, s. 225. İbn Ebî Üsaybia'ya göre Zekeriyâ'nın oğlu İsrâil'dir. Kıftî ise Zekeriyâ'yı İsrâil'in oğlu olarak gösterir. Bu kişi Feth b. Hâkan tarafından Halife Mütevekkil'e tanıştırılmış ve sonra ona hizmet etmiştir.

doktoru Zekeriyyâ et-Tayfûrî,[243] Nâsirüddevle b. Mervân'a hizmet etmiş olan Zâhidü'l-Ulemâ Ebû Saîd Mansûr b. İsa,[244] Muktedir billâh zamanında yaşayan Kustâ b. Lûkâ,[245] Fesâsîrî'ye hizmet etmiş olan Ketîfât,[246] Adudüddevle tarafından Bağdat Hastanesi'nin başına geçirilen Melkî hristiyanlarından olduğu bilinen Nazîfü'n-Nefs (Nazîfü'l-Kıss),[247] Ebû Mahled b. Buhtîşû (ö. 417/1026),[248] İbn Sînâ'nın muasırı olan Ebü'l-Ferec b. Tayyib (ö. 435/1043),[249] Ebü'l-Hayr b. Ebü'l-Ferec b. Ebü'l-Hayr (ö. 443/1051),[250] Tekritli Yahyâ b. Cerîr,[251] İbn Butlan Muhtâr b. Hasan b. Abdûn Hakîm el-Bağdâdî (ö. 444/1052),[252] İslâmiyet'i

---

243 Kıftî'deki ifadeden hristiyan olduğu anlaşılmıyorsa da İbn Ebî Üsaybia onu hristiyan olarak gösterir. İbn Ebî Üsaybia, s. 224-225; Kıftî, s. 128-129. İbn Ebî Üsaybia'ya göre İsrâil Zekeriyyâ'nın oğludur ve kitabına Zekeriyâ b. et-Tayfûrî diye alır.

244 Nastûrî hristiyanlarından olan Zâhidül-Ulemâ'nın kardeşi Nusaybin matrânıydı. Ebu Saîd Zâhidü'l-ulemâ, Nâsırüddevle b. Mervân'ın kendisine verdiği parayla Meyyâfârikîn bîmâristânını inşa etti. *Kitâbü'l-Bîmâristânât* adlı kitabı vardır. İbn Ebî Üsaybia, s. 341.

245 Ermeniyye'deki Ebü'l-Gıtrîf için tercümeler yaptı. Ebû Gânim Abbas b. Senbât için *Kitâbü fi'l-Eğziyeti alâ Tarîki'l-Kavânîni'l-Külliyye*'yi yazdı. Onun *Hz. Muhammed'in Nübüvveti* adlı risalesine, Ebû İsa el-Müneccim *Kitâbü'l-Firdevs fi't-Târih* isimli kitabıyla cevap verdi. Yazdığı eserlerden birisi olan "insanların karakterlerindeki farklılıklar üzerine" Ebû Ali b. Hâris'e yazdığı risale Sbath tarafından yayımlanmıştır. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 329-330; Nedîm, s. 353; Sbath, "Le Livre des Caractères de Qostâ ibn Laûqâ", *BIE*, XXIII (Kahire 1941), s. 103-169.

246 Fesâsîrî, Kâim'e ve veziri İbnü'l-Mesleme'ye kızarak Bağdat'tan ayrıldığında Ketîfât da onunla birlikte Bağdat'ı terketmiştir. Kıftî, s. 176.

247 İbn Ebî Üsaybia, s. 322; Kıftî, s. 221.

248 Kıftî, s. 283.

249 İbn Ebî Üsaybia, s. 614. Kendisi bir ara Adudüddevle Hastanesi'nin başında idi. Aynı zamanda patrik I. Elias'ın kâtipliğini yürütmekteydi.

250 355 yılında doğmuştur. Kıftî, s. 265.

251 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 12.

252 Kerh hristiyanlarından ders aldı. Bağdat'tan ayrılarak Cezîre, Musul, Diyarıbekir'e gitti. Halep'te bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a geçti. Orada filozof İbn Rıdvan el-Mısrî ile aralarındaki çekişme nedeniyle Mısır'ı terkederek Antakya'ya geldi. Orada yaşadı. Bunadıktan sonra, Antakya manastırlarından birinde inzivaya çekildi. Kıftî, s. 192-193. İbn Butlân'ın, Hilâl b. el-Muhassin b. İbra-

kabul ettikten sonra hastalarına ömrünün sonuna kadar parasız bakan Kerh hristiyanlarının yetiştirdiği doktorlardan Ebû Ali Yahyâ b. İsa b. Cezle (ö. 493/1099),[253] Yahyâ b. Tilmiz Hakîm (ö. 512/1118)[254] tespit edebildiğimiz hristiyan doktorlar olarak zikredilebilir.

Bu coğrafyada hizmet ettiği bilinen Buhtîşû' ailesine mensup, Cebrâil b. Ubeydullah (doğumu 311/923) da bu meyanda hatırlanmalıdır. Dedelerine nazaran onun Abbâsî halifelerinden herhangi birisine hizmet ettiğine dair bir kayda rastlayamadık. Daha önce de belirtildiği üzere Abbâsî halifelerinin siyasî otoritelerini kaybettikleri bir dönem olarak dikkatleri çeken bu günlerde Abbâsî halifelerinin çevresinde hristiyan tabip görülmez. Bunda siyasî otoritelerini kaybetmiş olmaları yanında ekonomik gücü yitirmiş olmaları da önem arzetmiş olabilir. İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bilgiler bu düşünceleri destekler mahiyettedir. O günlerde siyasî ve malî gücü elinde bulunduran Adudüddevle Bağdat'a girince Cebrâil b. Ubeydullah'ı himayesine almış ve Cebrâil Adudüddevle'ye tabip olarak hizmet etmiştir. Kendisi aynı zamanda iki gün bîmâristânda çalışıyor ve ikisi için de ayrı maaş alıyordu. Zaman zaman çevredeki emirlerin tedavisiyle de meş-

---

him'e, 440'ta Bağdat'tan çıktıktan sonra uğradığı Enbar-Haleb arasındaki kentler (Tekrit, Musul, Sincar, el-Cezîre, Antakya, Lazkiye, Mısır) ile ilgili gözlemlerini kaleme aldığı risale ile İbn Rıdvân'a yazdığı bir risale Muhammed b. Hilâl b. el-Muhassin'in *Kitâbü'r-Rebii*'nde mevcut olup Kıftî tarafından nakledilmiştir. Kıftî, s. 193-207. İki tabip arasındaki bu yazışmalara ait risaleler J. Schaht-M. Meyerhof, tarafından *The Medico-Philosophical Controversy between İbn Butlan of Bagdad and İbn Rıdwân of Cairo* adıyla kaleme alınmış ve Kahire'de 1937 yılında yayımlanmıştır.

253 İbn Ebî Üsaybia ismini Yahyâ b. İsa b. Ali b. Cezle olarak muhafaza etmiştir. Mutezili Ebû Ali b. Velîd ile dostluğu vardı ve onun İslâm'a davetini kabul etti. Kâdı'l-kudât Ebû Abdullah ed-Dâmiğânî onu sicil dairesinde görevlendirdi. Kendisinin *Minhâcü'l-Beyân* isimli bir eseri vardır. Yahyâ müslüman olduktan sonra *er-Red ala'n-Nasâra* isimli bir risale kaleme aldı. Bunu Ilya piskoposuna hitaben yazmıştır. *er-Red alâ men taane aleyh* isimli eserini de 466'ta yazdı. Kıftî, s. 239-240; İbn Ebî Üsaybia, s. 343; İbn Tağriberdî, V, 166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 112.

254 Kıftî, s. 239. Zehebî onun 560 (1165) yılında doksan dört yaşında öldüğünü söyler. Bu durumda bile tabibin incelediğimiz dönemin sonlarına doğru hizmet vermiş olduğu düşünülebilir. Bk. Zehebî, XX, 354.

gul oluyordu. Fâtımî halifesi Azîz b. Muiz onu Mısır'a çağırdı ise de oraya gitmedi. Mervâni emiri Mümehhidüddevle Ebü'l-Mansûr'un tedavisi için Meyyâfârikîn'e (Silvan) gitti ve üç sene sonra orada öldü (396/1006).[255]

Oğlu Ebû Saîd Ubeydullah b. Cebrâil de Abbâsî sarayından uzaktı. Bu dönemde Buhtîşû' ailesinin artık eskisi gibi saraya davet edilmediği bilinmektedir. Mansûr döneminin meşhur doktoru Cûrcis'in üçüncü göbekten torunu olan Ubeydullah, bir müddet Bağdat'ta Adudî Hastanesi'nde çalıştı. 429 (1037) yılında tabiplerle filozoflar arasında Basra'da cereyan eden bir tartışma üzerine kendisinden bir kitap yazması istendi. "Felsefeden bağımsız bir tıp ilmi olabilir mi veya felsefe bilmeyen tabip olabilir mi?" konusu üzerinde daha fazla durduğu *Vücûbü'n-Nazar ale't-Tabîb fi'l-Ahdasîn Nefsaniyye ve fî Kevni'l-Işkı Maradan* isimli kitabı yazdı.[256] *Menâkıbü'l-Etibbâ* isimli eseri, aynı zamanda tıp tarihi ile de ilgilendiğini göstermektedir. İbn Butlân'ın çağdaşı ve yakın dostu olan Ubeydullah, ömrünün büyük bir kısmını Meyyâfârikîn'de geçirdi. 450'den (1058) sonra vefat etti.[257]

Suriye bölgesinde meşhur olan hristiyan tabiplere gelince Selmûye'nin çağdaşı Filistinli doktor Bûles b. Hanûn,[258] Yâ'kûbî hristiyanlarından el-Yebrûdî Ebü'l-Ferec Cûrcis b. Yuhannâ b. Sehl b. İbrahim (ö. h. 4??),[259] aynı zamanda bir kâtip olan Halepli Ebü'l-Hayr Mübârek b. Şerâre[260] önde gelen tabipler olarak dikkatleri çekmektedir.

---

255 İbn Ebî Üsaybia, s. 209-213. Dönemin Sâbiî doktorları için bk. Kıftî, s. 55.

256 Bu kitap Felix-Klein, Franke tarafından Ebû Saîd b. Buhtişû, *Risâle fi't-Tıb ve'l-Ahdâsi'n-Nefsâniyye* adıyla Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1986). Bk. Kaya, "Buhtişû' (Ubeydullah b. Cibrâîl)", *DİA*, VI, 380.

257 İbn Ebî Üsaybia, s. 214; Kaya, "Buhtişû' (Ubeydullah b. Cibrâîl)", s. 380.

258 İbn Ebî Üsaybia, s. 238.

259 Dımeşk'ın kuzeyinde Saydnâya yakınlarındaki Kalmûn dağ köylerinden Yebrûd'ta büyüdü. Diğer hristiyanlar gibi o da çiftçilik yapıyordu. Şıh denilen bir bitkiyi toplayarak Dımeşk'te satarken bir vesileyle tıp tahsiline başladı. Kendisine Bağdat'ta bulunan patriğin kâtibi tabip Ebü'l-Ferec b. Tayyib'ten bahsedildi. O-

Fars beldelerinde tanınan hristiyan doktorlar arasında, ifadelerinin açıklığı ile pek çok doktordan (özellikle İbn Sînâ'dan) daha üstün tutulan Cürcânlı Ebû Sehl İsa b. el-Mesîhî,[261] Süryânîceden Arapçaya yaptığı tercümelerle de tanınan hristiyan tabip Ebü'l-Hayr Hasan b. Sevvâr (İbnü'l-Hammâr),[262] Cündîşâpûr'da bîmâristân sahibi pek çok telifi olan Sâbûr b. Sehl (ö. 255/869),[263] onun oğlu İsrâil b. Sehl[264] gibi isimlere rastlanmaktadır.

Mısır ve çevresinde hizmet vermiş olan hristiyan tabipler arasında, uzun müddet İskenderiye patrikliğini üstlenmiş ve bu görevi sırasında Hârûnürreşîd tarafından destek görmüş olan ünlü hekim Belityân (ö. 186/802),[265] Yuhannâ b. Mâseveyh'in öğrencilerinden olup Ahmed b. Tolun'un doktorluğunu yapmış olan İbrahim b. İsa (ö. 260/873)[266] Muhammed b. Tuğc zamanında yaşayan Nastâs b. Cüreyc,[267] Kâhir-billah'ın halife olarak tahta oturduğu ilk sene İskenderi-

---

nun himayesini gördü. Sonra Dımeşk'a gitti. Mısırlı tabiplerle yazışmaları bilinmektedir. Dımeşk'ta öldü. Ölüm tarihini nüshalardaki silinmeler dolayısıyla hicri dört... kaydı hariç bilemiyoruz. Toma Kapısı yanındaki Ya'kûbî kilisesine gömüldü. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 610-613.

260 İbn Butlân Haleb'e geldiği zaman aralarında tartışmalar oldukça meşhurdur. Türkler bölgeye hâkim oluncaya kadar Halep'te doktorluk yaptı. Türk vali Rıdvân b. Tutuş'tan yediği dayak sebebiyle kendini kaybetti ve ne yaptığını bilmez bir şekilde Antakya'ya oradan da Sur'a gitti. Miskin bir vaziyette yaşadı. 490'lı yıllarda öldü. Kıftî, s. 207, 216-217.

261 İbn Ebî Üsaybia, s. 436, 471.

262 Doğumu Rebiülevvel 331'dir. Yahyâ b. Adiy'den felsefe okudu. Kıftî'de hristiyan olduğuna dair bir kayıt yoksa da kaynaklar onun hristiyan olduğunda birleşirler. Kıftî, s. 113-114; İbn Ebî Üsaybia, s. 428-429.

263 Kıftî, s. 141; İbn Ebî Üsaybia, s. 230. Cündîşâpûr'daki hizmetleri Mütevekkil ve Mühtedî-billah dönemlerine rastlamaktadır.

264 İbn Ebî Üsaybia, s. 230.

265 İbn Ebî Üsaybia, s. 540.

266 İbn Ebî Üsaybia, s. 541.

267 Endülüs'lü hristiyan tabip Zeyd (Yezid) b. Rûmân'a yazdığı "Bevl hakkında Risale" ile tanınır. Kıftî, s. 221; İbn Ebî Üsaybia, s. 544. Ayrıca bk. Sâid el-Endelüsî, s. 103.

ye patriği görevini deruhte eden Fustâtlı hristiyan tabip Saîd b. Batrîk (ö. 328/940),[268] Saîd b. Batrîk'in kardeşi olan İsa b. Batrîk,[269] Saîd b. Teofel,[270] hayatı hakkında bilgi sahibi olamadığımız Mesîh b. Hakem[271] burada hatırlanabilir.

c- Hristiyan Tabiplerin Sosyal Yaşantıları

Hristiyan doktorlar Abbâsî devletinde, kuruluşundan itibaren önemli bir mevki elde ettiler. Halifeler tarafından sıhhat perileri addedilmiş olmaları yanında, zaman zaman onların en yakın arkadaşları, sırdaşları oldular. Halifeler çoğu zaman günlerine ilk olarak onlarla görüşmek suretiyle başladılar. Savaşlarda onların yanında yer aldılar. Öte yandan bazı halifeler, güvendikleri doktorları neredeyse beraber yaşadıkları izlenimini verecek kadar yanlarından ayırmadılar. Bunların da ötesinde hristiyan doktorların kendi inanç ve yaşam tarzlarına göre sarayda rahatça hareket etmelerini temin ettiler. Hatta çoğu zaman onları memnun edebilmek gayesiyle bizzat kendileri onlarla ilgilendiler.

Daha önce de ifade edildiği üzere Abbâsî sarayına hristiyan doktorların girmeye başlaması, bir rahatsızlık sebebiyle bizzat Mansûr tarafından gerçekleştirilen bir davet üzerine ortaya çıkmış, oldukça memnun kalınan tabibin saray doktoru olarak görev alması temin edilmişti.

Kaynaklarda saray doktorlarının çoğu zaman bilgileri ve güvenilirlikleri denendikten sonra kabul edildikleri zikredilmiş ise de bunu sağlamak için gerçekleştirilen imtihanların mahiyeti sadece doktorluk taslayan bir kişi olup olmadığını anlama şeklindedir. Abbâsî sarayına yeni gelen Cûrcis'in saraya gelişinde tıp bilgisinin denendiği bilin-

---

268 İbn Ebî Üsaybia, s. 545-546.

269 İbn Ebî Üsaybia, s. 546.

270 İbn Ebî Üsaybia, s. 541.

271 Sâid el-Endelüsî, s. 103.

mektedir ki, bu imtihanın mahiyeti oldukça basittir.[272] Bununla birlikte bazı açılardan güvenilirlikleri denenen bu tabiplerin oldukça çetin imtihanlar verdikleri de kabul edilmelidir. Yeni tanındığı sıralarda Huneyn b. İshâk'ın başından geçenler bu hususta verilebilecek en güzel örnektir.

Halife Me'mûn veya Mu'tasım sarayda kendisini görmek istediği Huneyn'den bir düşmanını öldürmek üzere zehir hazırlamasını ister. Huneyn bilmediğini söyleyip bütün zorlamalara rağmen zehiri hazırlamaz ve ısrarını sürdürünce hapsedilir. Bir sene hapiste kalır. Daha sonra ölüm ve hediye seçeneği ile karşı karşıya bırakılır. O, ölümü tercih edince, halife tarafından takdirle karşılanır.[273]

Saraydaki hizmetleri sırasında güven sağlamış olan doktorlar zamanla izinsiz olarak cariyelerin, halife eşlerinin yanına rahatlıkla girip çıkabiliyorlardı. Henüz daha tanınmamış doktorlar ise denetim altında tutuluyordu. Hârûnürreşîd kızkardeşi Bânû'nun tedavisi için Mâseveyh'i çağırdığında, tabip hastayı görmek istemiş, halife hastayı görmesine müsaade edemeyeceğini, anlatılan şikâyetler çerçevesinde hasta için birşeyler tavsiye etmesini istemiş, Mâseveyh de hastayı görmekte ısrar etmişti. Sonuçta tedavi ancak halifenin huzurunda gerçekleşmişti.[274]

Halifeler bazen özel hayatları ile ilgili bilgileri dışa veren veya kendilerini ilgilendirmeyen hususlara karışan tabipleri görevden alabiliyor, hatta kendilerine ihtiyaçları olduğu halde kızgınlık anında öldürülmelerini bile isteyebiliyorlardı. Yukarıda, Hârûnürreşîd'in, tabibi Cebrâil hakkında ölüm kararını nasıl verdiğini anlatmıştık. Mütevekkil'in görevden aldığı Buhtîşû' burada hatırlanabilir.

---

272 İbn Ebî Üsaybia, s. 184.

273 Kıftî, s. 121; Ubeydullah b. Cebrâil'in *Menâkıbu'l-Etıbbâ*'sından naklen İbn Ebî Üsaybia, s. 261.

274 İbn Ebî Üsaybia, s. 243-244.

Şu örneği de zikretmek yerinde olacaktır. Halife Me'mûn'un özel hizmetlisi Yâsir, yine halifenin hizmetinde bulunan kardeşi Hüseyin'i, rahatsız olduğu halde ziyaret edemiyordu. Bir gün, halifenin odasına girmek üzere iken Halife Me'mûn'un göz doktoru Cebrâil Kehhâl, halifenin uyuduğunu söyledi. Yâsir, bunu fırsat bilerek hasta kardeşini ziyaret etmiş, rahat bir şekilde davranırken halife kendisine ihtiyaç duymuş ve işler karışmıştı. Daha sonra durumu öğrenen halife Cebrâil'i "Seni doktor olarak hizmet edesin diye mi, yoksa benimle ilgili durumları etrafa anlatasın diye mi görevlendirdim?" diyerek görevine son vermiştir.[275]

Doktorların bazı açılardan denetim altında tutulmaları sadece halifelerin özel hayatlarını ilgilendiren hususlarla sınırlı değildi. Saray dışında görev yapmakta olan doktorların da bazı gelişmeler sonucunda denetim altına alındıkları bilinmektedir. Harranlı Sâbii doktor Sinân b. Sâbit'in yanlış bir tıbbî müdahalesi üzerine Muktedir, 319 (931) yılında bütün doktorların imtihandan geçirilerek kendilerine tabiplik yapabilme müsaadesi verilmesini istedi. Bar Hebraeus'ta yer alan bir bilgi bu olayların gelişimini hazırlayan bir hâdise olsa gerekir. Onun verdiği bilgilere göre Sinân, doktorlara tabiplik yapabilme müsaadesi veriyordu. O, bir seferinde geçimini bu yolla sağladığını belirten bir ihtiyara içi altın dolu bir kese karşılığında, ciddi bir hastalığı bulunanları tedavi etmemesi şartıyla izin vermiş, ardında da ihtiyarın oğlu aynı şartlarla tabiplik yapma müsaadesi almıştı. Bu ve benzeri hâdiselerin cereyan ettiği bir dönemde bir takım menfaatler için yetkili olmadıkları halde tedaviye kalkışan tabiplerin bazı kişilerin ölümüne sebep oldukları düşünülebilir. Neticede Muktedir döneminde tabipler artık belge alarak mesleklerini icra etmeye başladılar.[276]

---

275 İbn Ebî Üsaybia, s. 242.

276 Kıftî, s. 191; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 252; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 557.

Seyahatler ve savaşlar sırasında halifelerin yanında mutlaka bir doktor bulunurdu. Bazen birden fazla doktorun da ihtiyaca binaen onların yanında yer aldıkları görülüyordu. Hârûnürreşîd, doktorları Buhtîşû' ve Ebû İsa ile birlikte seyahat ederken İbrahim b. Mehdî'nin rahatsız olduğu haberinin gelmesi üzerine Buhtîşû'yu Bağdat'a göndermişti. Ebû İsa'nın çok iyi bir doktor olmadığını göz önüne getirirsek Buhtîşû'nun tekrar geri dönmüş olduğu düşünülmelidir.[277]

Hristiyan doktorların sadece tabiplik mesleklerini icra etmedikleri, büyük bir kısmının aynı zamanda tıpla ilgili kitaplar kaleme aldıkları ve pek çok kadîm eseri tercüme ettikleri, bu kitapların da tercüme faaliyetleri çerçevesinde önemli bir yer aldığı söylenmelidir. Bu hekimlerin eserlerine ve tercümelerine dair listeler, İbn Ebî Üsaybia ve Kıftî gibi müelliflerin kitaplarında, her bir tabibin hayatı anlatılırken sunulmuş olup biz bu kitaplara ait listeleri uzun sayfalar teşkil edeceği için zikretmeyeceğiz. Yalnız burada pek meşhur olan birkaç tabibin bu eserleri kaleme almaları ile ilgili bir iki hatıraya temas etmek ve özellikle neşredilen eserlerden birkaçını zikretmek istiyoruz.

Bu kıymetli eserler pek çok zaman halife veya devlet erkânının huzurunda yapılan toplantı veya tartışmalar sonrasında kaleme alınırdı. Biz Vâsık dönemine ait böyle bir hatıraya daha önce yer vermiştik.

Huneyn b. İshâk'ın oğlu İshâk'ın hazırlamış olduğu kitaplar arasında *Târîhu'l-Etibbâ* adlı bir eser bulunmaktadır. İshâk, kitabın yazılışı ve metodu hakkında şunları söylemektedir: "Ebü'l-Abbâs b. Firâs ile Ebü'l-Abbâs b. Şem'ûn arasında ilk tabipler hakkında ilmî bir münakaşa ortaya çıkmıştı. İbn Firâs, Bukrat'ın (Hippocrates) ilk tabip olduğunu, İbn Şem'ûn ise Bukrat'ın önceki tabiplerin nâkili olduğunu ve şöhret bulduğu için ön plana çıktığını savunuyordu. Bu tartışmalar Vezir Ebü'l-Hüseyin Kâsım b. Ubeydullah'ın (ö. 271/884) huzurunda

277 Kıftî, s. 283; İbn Ebî Üsaybia, s. 194.

oldu. Vezir benden tıbbın ortaya çıkışı ve ilk tabipler ve filozoflar ile ilgili küçük bir kitap yazmamı istedi. Kitabı 270'de (883) yazdım. Pek çok kitaba baktım ve tıp tarihi hakkında en sahih bilgileri Yahyâ Nahvî'de buldum. Ben onları istinsah ettim; yeri geldikçe de o devirlere ait filozofları ilave ettim."[278]

Biraz önce bu tabiplerden birkaçının neşredilmiş olan eserlerine temas edeceğimizi belirtmiştik. Burada Abbâsî sarayının önde gelen isimlerinden Yuhannâ b. Mâseveyh'e ait kitaplardan temin edebildiğimiz üçüne, *Kitâbü Maü'ş-Şaîr*,[279] *Kitâbü Cevâhirü't-Tîb el-Müfrede*,[280] *Kitâbü'l-Ezmine'ye*[281] işaret etmekle yetiniyoruz.

Saray dışında da ilmî çalışmaları destekleyen, onları himaye eden kişiler bulunuyordu. Desteklenen gruplar arasında özellikle tabipler ön sırada yer alırdı. Ebû Dülef Kâsım b. İsa (ö. 228/842), döneminin tabiplerini toplar, onlarla ilmi sohbetler yapar, kendilerine maddî destek sağlardı. Bunlar arasında Yûsuf b. Salîbâ, Süleyman b. Dâvud b. Bâbân, Bûles b. Hanûn gibi hristiyan doktorlar da bulunuyordu. İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bilgilere göre o ayrıca, yirmiyi aşkın doktora sürekli yardımda bulunuyor ve yaptıkları çalışmalara destek oluyordu.[282]

Oldukça dikkat çekicidir ki, seçkin Abbâsî hanımları da bu faaliyetlere katılmışlardı. Ümmü Ca'fer bint Ebü'l-Fadl'ın, İsa b. Ali'nin köşkünde tabiplerle kimyacıları bir araya getirdiği bir meclisi vardı.

---

278 Rosenthal, s. 61-62, 64.

279 Sbath, "Le Livre sur l'Eau d'Orge de Yuhannâ ben Massawaih", *BIE*, XXI (Kahire 1939), s. 13-27. Arpa suyu ile yapılan ilaçları, ölçülerini ve niçin kullanıldıklarını konu edinir.

280 Sbath, "Traité sur les Substances Simples Aromatiques", *BIE*, XIX (Kahire 1937), s. 5-27. Önemli kokuları ve bunların kimyevi özelliklerini konu edinir.

281 Sbath, "Le Livre des Temps d'İbn Massawaih", *BIE*, XV (Kahire 1933), s. 235-257. Mevsimleri ve dönemlerde yer alan burçları zikreder. Daha sonra Romalıların kullandığı ayları ve bu aylara ait önemli günleri ve ayların özelliklerini inceler.

282 İbn Ebî Üsaybia, s. 238.

Bir hastalığı olduğunda hepsini huzurunda toplar, onlardan bilgi alır, tartışmaları izlerdi.[283]

Abbâsîlerin ilmî faaliyetleri destekledikleri dönemlerde oldukça canlı bir kültür hayatı yaşanmıştır. Bazen çeşitli davetler sayesinde müslüman âlimler ile hristiyan doktorların buluştukları da oluyordu. İbn Butlân'ın bildirdiğine göre, bir keresinde Vezir İsmail b. Bülbül'ün davetinde Ebû Osman Câhız ile Yuhannâ b. Mâseveyh bir araya gelmişlerdi.[284]

Bunun yanı sıra saray dışındaki hristiyan doktorlarla müslüman doktorların birbirleriyle sohbetlerde bulunduklarını, aralarında tıpla ilgili meseleleri mütalaa ettiklerini İbn Ebî Üsaybia'daki bazı örneklerden söyleme imkânını buluyoruz. Bağdatlı müslüman doktorlardan Zâfir b. Câbir es-Sükrî, hristiyan doktor Ebü'l-Ferec b. Tayyib'in meclisinde bulunur, onunla sohbet ederdi. Özellikle hicrî dördüncü asra girdiğimiz zaman hristiyan hocalardan ders almış olan müslüman araştırmacıların dikkatleri üzerlerine topladıklarını da burada kaydedebiliriz.[285]

Abbâsî halifelerine hizmet etmiş olan hristiyan doktorlar bu çalışmalarının karşılığını fazlasıyla almışlardır. Hristiyan doktorların bir hayli dolgun maaşlar almaları yanında, özel iltifatlar gördükleri de bir vakıadır. Cebrâil b. Buhtîşû', iktalar ve hibeler dışında, aylık on bin dirhem alıyordu. Cebrâil'in Halife Emîn zamanındaki aylık maaşı ise on iki bin dirhemdi.

Cebrâil'in Hârûnürreşîd-Me'mûn dönemindeki serveti seksen dokuz milyon dirhemi bulmuştu. Hârûnürreşîd döneminde yeni isim yapmaya başlamış olan Mâseveyh'in aylık maaşı bin dirhem idi. Bunun yanında senede yirmi bin dirhem daha alıyordu.[286]

---

283 İbn Ebî Üsaybia, s. 192.

284 İbn Ebî Üsaybia, s. 253.

285 İbn Ebî Üsaybia, s. 614.

286 Tritton, *Ehlüzzimme*, s. 170; Durant, XIII, 190.

Me'mûn'un göz doktoru Cebrâil'in aylık maaşı bin dirhem idi. Halife kendisini görevden almış ve saraya gelmesine müsaade etmemiş olmasına rağmen, hizmetlerinden dolayı kendisine ayda yüz elli dirhem tahsisatta bulunmuştu.[287] Huneyn'in Mütevekkil dönemindeki maaşı on beş bin dirhem idi.[288]

Cebrâil'in oğlu Buhtîşû'nun, zenginliği sebebiyle Halife Mütevekkil ile boy yarıştırabilecek vaziyette olduğunu daha önce ifade etmiştik. Burada onun gücünü gösteren bir örneğe daha temas etmek istiyoruz. Mütevekkil döneminin önemli şahsiyetlerinden Ali Münecccim'in bildirdiğine göre, Mütevekkil'le birlikte çıktıkları bir yolculuk sırasında kendisine yirmi bin dirhem lazım olmuş ve arkadaşlarından birisini doktor Buhtîşû'ya göndererek borç istemiş, o da derhal bu nakdi kendisine sunmuştu. Bunu haber alan Mütevekkil, Ali Münecccim'e sitem ederek "Buhtîşû'dan borç almaya utanmıyor musun?" demiş ve kendisinden rahatlıkla borç isteyebileceğini belirtmişti.[289]

Onların bu paralarla çevrede pek çok yatırımlarda bulundukları düşünülmelidir. Cebrâil b. Buhtîşû' yedi yüz bin dirheme bir çiftlik satın almış, borcunun bir kısmını ödeyemeyince de Yahyâ b. Hâlid'den borç istemişti. Cebrâil'in Hârûnürreşîd'in kendisine vermiş olduğu bir nakit yerine, hiç çekinmeden aynı değerde bir çiftliği kendisine mülk olarak vermesini istemiş olmasına bakılacak olursa, elde etmeye çalıştığı iyi bir mülkü muhtemelen müslüman sahibinden satın almakta zorlanmış olmalıdır. İbn Ebî Üsaybia'daki bazı kayıtlardan onun Basra ve Ehvâz'da da mallarının olduğu anlaşılıyor. Ayrıca Buhtîşû'nun (ö. 256/870) Bağdat'ta konakları da vardı.[290]

---

287 İbn Ebî Üsaybia, s. 242. Şair Ebû Dülâme'nin oğlunu tedavi etmiş olan ismi bizce meçhul bir hristiyan doktorun, bin dirhem almış olduğuna bakılacak olursa tedavi karşılığında doktorların aldıkları meblağların bir hayli yüksek olduğunu düşünebiliriz. Müberred, II, 45-46.

288 İbn Ebî Üsaybia, s. 270.

289 İbn Ebî Üsaybia, s. 203-206; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 180-181.

290 İbn Ebî Üsaybia, s. 192, 194, 202-203.

Abbâsî sarayına hizmet veren hristiyan doktorlar, kanaatimizce kendi özel durumlarına ve gördükleri iltifata göre sarayda kalma imkânını elde ediyorlardı. Doktorların sarayda kalmalarını zorunlu kılan bir uygulamanın mevcudiyetinden bahsetmek veya doktorların herhangi bir zamandan itibaren sarayda kalmaya başladıklarını söylemek zordur.

Mansûr'un doktoru Cûrcis'in nerede konakladığını bilmiyorsak da, rahatsızlandığında Dârü'l-Amme'ye taşınmasını göz önünde bulundurursak, saray dışında oturduğunu söylemeliyiz. Yûsuf b. İbrahim, Cebrâil'i Meydân'daki evinde ziyaret ettiğini ifade eder.[291] Emîn'in hilafeti sırasındaki bir karışıklık sırasında halk Cebrâil'in evini yağmalayınca halife kendisini bir müddet sarayda ağırlamıştır.[292] Mu'tasım'ın doktoru Selmûye'nin sarayda kaldığını ve kendisine ait özel bir odasının olduğunu biliyoruz.[293] Yine Mu'tasım dönemi doktorlarından et-Tayfûrî ve komşusu Yuhannâ b. Mâseveyh, Doğu Bağdat'ta Dârü'r-Rûm'da (Rum Mahallesinde) oturuyorlardı ve saraya gelip gidiyorlardı.[294]

Bar Hebraeus'da yer alan "Buhtîşû' gün doğuncaya kadar İncil okur, sonra bir hayvana binerek Mütevekkil'in hizmetine giderdi" şeklindeki ifadeler bize Buhtîşû'nun, Mütevekkil döneminde saray dışında kaldığını gösteriyor. O, ayrıca İbn Ebî Üsaybia'nın bildirdiğine göre Mütevekkil'in hışmına uğradığında, hilafet merkezi Samarra iken, halife tarafından Bağdat'ta oturmaya zorunlu kılınmıştır.[295]

Abbâsî sarayında pek çok konuda rahat etmiş olan hristiyan hekimler ibadetler hususunda da bir hayli müsamaha ile karşılanmış-

---

291 İbn Ebî Üsaybia, s. 190.

292 İbn Ebî Üsaybia, s. 194.

293 Kıftî, s. 141.

294 İbn Ebî Üsaybia, s. 248-249.

295 İbn Ebî Üsaybia, s. 202; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 234.

lardır. Onların gerek konaklarında gerekse bulundukları yerlerde ibadetlerini yapmalarına karışılmamıştır. Mütevekkil dönemi doktorlarından Buhtîşû', evine gittiği zaman hizmetçileriyle dua eder, ibadetlerini bitirdikten sonra da, sabaha kadar onlara İncil okurdu. Hristiyan hekimler sadece bulundukları yerlerde değil, gittikleri yerlerde de kiliseleri ziyaret ediyorlardı. Ebü'l-Ferec b. Tayyib'i görmeye gelen iki kişi kendisinin kilisede olduğunu öğrenerek bulunduğu kiliseye gitmişler ve onu sade bir kıyafetle ibadet ederken bulmuşlardı. Doktorlardan Yuhannâ b. Mâseveyh, Şeânin bayramlarında Câselîk Manastırı'na giderdi.[296]

Hristiyan doktorlar Abbâsî sarayına geldikleri andan itibaren içki konusunda da kendilerini oldukça rahat hissettiler. Başlangıçta hristiyan doktorların bu hususta biraz sıkıntı çektiklerini, ama kısa bir müddet sonra saray çevresine âdeta nazlanarak bir serbesti elde ettiklerini söyleyebiliriz. Bu hususta Abbâsî sarayına ilk gelen Cûrcis ve daha sonra oğlu Buhtîşû' ile ilgili hatıralara daha önce temas etmiştik. Abbâsî devletinin kurulduğu ilk günlerde sarayda içki kullanımı söz konusu değildi. Hatırlanacağı üzere Cûrcis için özel olarak Katrabbul'dan şarap getirtilmişti. Bununla birlikte çok kısa bir zaman içinde Abbâsî sarayı içkiyle tanıştı.[297] Hristiyan doktorların sarayda içki içmelerine pek aldırış edilmez oldu. Yakın dostu Hüseyin b. Abdullah'ın bildirdiğine göre, sarayda kalan Mu'tasım'ın özel doktoru Selmûye'nin odasından şarap hiç eksik olmazdı.[298] Bir zamanlar gizli

---

296 İbn Ebî Üsaybia, s. 324, 542; Kıftî, s. 134; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 234.

297 Oldukça erken bir dönemde, Mehdî'nin halifeliği zamanında sarayda toplantılarda ve eğlentilerde içki çok yaygın olarak kullanılıyordu. Kabiliyetleri sebebiyle vezir tayin edilmiş olan Zeydî Yâ'kûb b. Dâvud değer yargılarına ters düşen bu durumdan dolayı bir hayli bîzar bir vaziyette, Mehdî'ye çıkarak kendisinin sırf bu yüzden görevden affını istemesi burada zikredilebilir. Onun bu ricası Mehdî'nin çevresinde öbekleşen içki arkadaşları tarafından sarfedilen şu mısralarla çözümlenmiştir: "Ya'kûb b. Dâvud'u yanından uzaklaştır. Güzel kokulu ve lezzetli şaraba yönel." Bk. Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, s. 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 73.

298 Kıftî, s. 141; İbn Ebî Üsaybia, s. 239.

tutulmaya çalışılan halifelerin içki meclisleri de artık saklanmıyordu ve çoğu zaman, içkinin en âlâsının sunulduğu bu eğlencelerin değişmez konuklarından birisi de saray doktoru oluyordu.[299] Belki de halifeler için artık, ünlü şairleri İmrüü'l-Kays'ın meşhur "el-yevme hamrun ve gaden emrun" darbı meselinin sadece birinci kısmı, günlük yaşamlarının bir parçası olmuştu.[300]

Hristiyan doktorlar arasında zaman zaman kıskançlık ve çekememezlikler görülebiliyordu. Cebrâil, Cündîşâpûr'dan yeni gelmiş olan ve gün geçtikçe itibarı artan Mâseveyh'i kıskanıyordu. Bazen rakibinin ön plana çıkmasını önlemek için ortak hastaları hakkında bilgi vermekten sakındığı söylenir.[301] Bu arada Cündîşâpûrluların hekimlik dalında kendilerine gerçekten çok güvendiklerini ve diğer kentlerde yetişen tabipleri küçümsediklerini tekrarlayabiliriz. Yuhannâ b. Mâseveyh Hîreli bir tüccar aileye mensup olduğu için başlangıçta Huneyn b. İshak'ı aralarına almak istememiş, "Hîrelilerden tabip yetişmeyeceğini, onların böyle bir geleneğe sahip olmadıklarını" yüzüne söylemişti.[302]

Gerek Abbâsî sarayında gerekse saray haricinde hizmet vermiş olan tabipler arasında bazen mezhep çatışmalarının ortaya çıktığını

---

299 İbn Ebî Üsaybia, s. 542. Halife meclislerinde içki kullanımının boyutları ile ilgili bilgiler Câhız'ın *et-Tâc* adlı eserinde yoğunluk arzeder. Birkaç örnek için bk. s. 37, 42-43, 152-153. Biz burada diğer kaynaklardan iki örneği kaydetmek istiyoruz. Mihâel b. Mâseveyh'in verdiği bilgilere göre, Me'mûn, nedimi Tâhir b. Hüseyin'in tavsiyeleri üzerine Bûşenç'ten nefis bir şarap getirtmişti. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 256. Münkerleri engellemeye azmetmiş gönüllü bir kişi olan Ebü'l-Hüseyin en-Nevrî'nin, Halife Mu'tazıd'ın sarayına giden şarap şişelerini kırışı ve halifenin huzurundaki savunusu için bk. Ahmed b. İbrahim el-Makrî'den naklen İbnü'l-Ihve, s. 68-70. Ayrıca burada Halife Mu'tez tarafından içki yasağı konulduğunu ama bununla birlikte kendisinin sürekli içtiğini belirtelim. Safedî, Vâsık'ı içki ve eğlence içinde kaybolan bir halife olarak gösterir. Safedî, VII, 281-285.

300 Meydânî, III, 526. "Şimdi vakit, şarap vakti, iş yarın" demektir.

301 İbn Ebî Üsaybia, s. 243-244.

302 İbn Ebî Üsaybia, s. 258.

kaydetmek gerekecektir. Tabipler arasındaki bu çekişmenin ilginç bir boyutu Samarra'da yaşanmıştı. Mütevekkil dönemi Samarra tabiplerinden Eserciyus, diğer hristiyan tabiplerle arasındaki husumetten dolayı Nastûrilikten çıkarak Arian inancını benimsemişti.[303]

Saray doktorlarının hristiyan cemaat ile saray arasında bir köprü oluşturup oluşturmadıkları hususunun da burada söz konusu edilmesini uygun görüyoruz. Hatırlanacağı üzere Cûrcis'in öğrencilerinden İsa, onun Cündîşâpûr'a geri dönmesinden sonra Mansûr'un tabipliğini üstlenmişti. Kendisi aynı zamanda küçük rütbeli bir din görevlisi idi. Mansûr onu bir ara hristiyanların vergi ve din işleri ile ilgili sorunlara bakmak üzere görevlendirmişse de, o bu görevi kötüye kullanmış ve kendi cemaatinden menfaat sağlama yolunu tercih etmişti.

Sarayda yer alan hristiyan doktorlar hakkında söylenebilecek en önemli husus belki de onların patrik seçimlerine müdahil bir tavır sergilemiş olmalarıdır. Onların saraya yakın olmaları ve halifeler nezdinde yönlendirici bazı bilgiler vererek istedikleri sonuçları almak gibi avantajları bulunuyordu. Kilise kanunlarını uygulamaya çalışan veya kendi menfaatlerini gözeten kilise adamları sınıfı da zaman zaman halifelere ulaşabilmiş iseler de çoğu zaman mücadelede yenik düşmüşlerdir. Bu bakımdan hristiyanlar arasında din adamları ile saray çevresinde yer almış bulunan ilim adamları arasında bir çekişme dikkatleri çeker. Biz bunlara "Din Adamları" başlığı altında geniş olarak temas etmiştik.

Saray doktorlarının halifeler nezdinde kendi cemaatleri hesabına pek çok girişimlerde bulundukları da bir vakıadır. Bunlar arasında kilise yapım müsaadeleri başta gelmektedir. Mansûr'un doktoru Cûrcis'in Nastûrîlerin Tekrit'te küçük bir kilise inşa edebilmeleri imkânını sağladığını burada küçük bir örnek olarak verebiliriz. Bunun yanında bazı saray doktorlarının kilise kanunlarını tanımadıkları da

303 Mârî, s. 79.

oluyordu. Buhtîşû' b. Cebrâil kilise kanunlarını kabul etmeyerek iki kadınla yaşamaya başlamıştı.[304]

Burada son olarak hristiyan tabiplerin Abbâsî ilim hayatına yaptıkları önemli bir katkıya işaret etmek istiyoruz. Bilindiği üzere İslâm topraklarında büyük çaplı hastanelerin (bîmâristân) açılması Abbâsîler dönemine rastlar.[305] Gerçi İslâm topraklarında kurulan ilk hastanenin Velîd b. Abdülmelik dönemine rastladığı, 88'de (707) açılan bu hastanede cüzzamlı hastalara hizmet verildiği; Emevîler döneminde Mısır'da Fustât'ın Kanâdil sokağındaki Ebû Zübeyd'in evinin bîmâristâna çevrildiği hakkında bazı rivayetler bulunuyorsa da bunların işleyişi ve özellikleri hakkında bilgi sahibi değiliz. Ayrıca bu hastanelerin o dönemde müslümanların tıp bilgisi göz önünde bulundurulursa müslümanlar tarafından değil, bölgede bu sahada yetişmiş yerel halklara mensup hristiyan tabiplerin gözetiminde açıldığını kabul etmek daha uygun olacaktır.[306]

Pek çok araştırmacı tarafından da ileri sürüldüğü üzere bu hastanelerin teşekkülünde Süryânîlerin katılımları ve tesirleri vardır. Araştırmacılardan Ahmed İsa, bu hastanelerin oluşturulmasında özellikle Süryânîler tarafından inşa edilmiş hastanelerinin örnek alındığını belirtir. Hitti ise bîmâristân ismini delil sayarak bunu İran tesirine bağlar ki, bu topraklarda yaşayan hristiyanların bu hususta ki çabalarını ve Sasânî topraklarında kralların yardımlarıyla kurdukları hastanelerin varlığını dikkatinden kaçırmıştır.[307]

---

304 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 234; Fiey, *Ahvâlü'n-Nasâra*, s. 55.

305 Bu konuyla ilgili çalışmamız için bk. Levent Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastaneler*, İstanbul 2007.

306 Taberî, *Târîh*, VIII, 66; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 405; İbn Dokmak, IV, 99; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349.

307 Ahmed İsa, *Târîhu Bîmâristânât fi'l-İslâm*, 2. baskı, Beyrut 1981, s. 19; Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, s. 84; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 558.

İlk hastanenin Hârûnürreşîd döneminde kurulduğu kabul edilir. Le Strange, ilk hastanenin Mansûr tarafından Buhtîşû'ya kurdurulduğuna dair bir bilgi verirse de, bunu teyit etmek mümkün görünmemektedir.[308]

Yalnız burada şu noktaya da dikkat çekmek gerekecektir. Bazı araştırmacılar bu hastanelerin işleyişi ile ilgili kaynaklarda kesinlikle rastlanmayan bazı bilgiler sunabilme cesaretini gösterebilmişlerdir. Araştırmacılardan Muhammed Kürd Ali, Hârûnürreşîd'in Yuhannâ b. Mâseveyh gözetiminde tıp okulları açtığını, bu medreselerin idaresinin bir sefer Nâstûrî hristiyanlarına, diğer bir sefer de yahudilere verildiğini söyleyebilecek kadar ileri gidebilmiştir. Önsözde de işaret edildiği üzere hristiyan kültürünün yarattığı bir ezikliğin aksülameli olarak müslümanların hoşgörüsüne örnek olmak üzere sunulan bu bilgilere itimad etmemiz mümkün değildir.[309]

Biraz önce zikrettiklerimiz, kurulan ilk hastanelerin başında gayrimüslimlerin bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Özelliklerine göre yeri geldikçe her bir dine mensup hekim bu hastanelerin başında görev almıştır. Özellikle müslümanların da tıp sahasında yeni yeni ön sıralara yürüdükleri beşinci asırda, Büveyhîler zamanında Bağdat Hastanesi'nin başında müslüman bir doktor Abdürrahim b. Ali b. Merzubân (ö. 396/1005) bulunuyordu.[310]

---

308 İbn Ebî Üsaybia, s. 242-243, 246; Le Strange, *The Lands*, s. 238.

309 Muhammed Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*, I-II, 3. baskı, Kahire 1968, s. 43. Bu ezikliğin sadece yirminci asra ait olmadığını sosyolojik olarak kültür bakımından kendilerini geliştiremeyen veya yenileyemeyen toplumların bu ezikliği taşıdıkları bilinir. Câhız'ın özellikle tabâbet ve felsefe sahalarındaki başarılarından dolayı halkın, hristiyanları gözlerinde ne kadar büyüttükleri ve onlara ne kadar sevgi besledikleri hususunda zikrettikleri burada hatırlanabilir. Câhız, *er-Red a-la'n-Nasârâ, Resâilü'l-Câhız*, III, 313-314.

310 İsfehanlı olan Merzubân, aynı zamanda Tüster ve Huzistan kadılığı da yapmıştı. Kıftî, s. 154.

Bununla birlikte Abbâsî hâkimiyetinden kopmuş olan küçük eyaletlerin pek çoğunda yine hristiyan tabiplerin tavsiyeleri ve atılımları ile hastaneler kurulduğunu kabul etmek gerekir. Hristiyan doktorlardan Cebrâil b. Ubeydullah, Ebü'l-Kâsım b. Abbâd'ı tedavi için Rey'e gittiği zaman kendisine bir hastane açmasını tavsiye etti. Ebü'l-Kâsım tarafından desteklenen bu tavsiye üzerine orada bir hastane kurulması çalışmalarını tamamladı ve Bağdat'a döndü. Halife Kâim-biemrillah zamanında Diyarbakır'da hâkimiyet süren Nasîrüddevle'nin kızını tedavi eden hristiyan tabib Zâhidü'l-Ülemâ tarafından Meyyâfârikîn Bîmâristanı'nın kurulduğu hatırlanmalıdır. Kurulan hastanenin şöhretinin etrafa yayıldığı, Ermenistan'dan bölgedeki imkânlar çerçevesinde tedavi edilemeyen önemli bazı rahatsızlıkları bulunan hastaların buraya gönderildiği kayıtlarda yer almaktadır.[311]

Yukarıda konumuz çerçevesinde Abbâsî sarayında ve topraklarında hizmet vermiş olan hristiyan doktorları zikretmiştik. Bu kısım bağlamında ortaya çıktığı üzere halifelerin hizmetinde bulunmuş olan, başarılı görülen ve saray tarafından el üstünde tutulmuş olan müslüman doktorlar olmamıştır. Müslüman doktorlara özellikle beşinci asırda rastlanırsa da dönemin siyasî istikrarsızlığı onların bu zirveye yerleşmelerine engel olmuştur. Öte yandan bu kişilerin sayısı çok az olmuştur. Saray dışında yetişen insanların çoğu da sadece halka hizmetleriyle görevlerini sürdürmüşlerdir. Daha önce de belirtildiği üzere Arap toplumunda bilim geleneği söz konusu değildi. Bu durumda mevcut birikim kabul edilmiş, ilerleyen yıllarda da Süryânîlerin bölgede yetiştirmiş olduğu doktorlardan istifade edilmesi şeklinde bir yol izlenmiştir.

Tarihî tecrübelerden milletlerin ilim ve kültür hayatlarına yön veren bir unsur olarak ibret alınması gerektiğini kabul eden bir anlayış

---

311 Yapışık ikizlere cerrahi bir müdahale yapılması için gönderilmiş, lâkin başarılı olunamamıştı. Bk. İbn Tağriberdî, III, 334-335; Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 401; Ahmed İsa, s. 198-199; Doğruyol, s. 379.

için şu tarihi hakikati ortaya koymak ve kabul etmek gerekecektir ki, müslümanların tıp sahasına ilgileri bir hayli geç döneme rastlamaktadır. Hristiyan doktorların saraya yakınlıkları ve destek görmeleri hicrî dördüncü asra kadar tıp sahasında müslümanların tıp sahasında otorite yetiştirememelerine sebep olmuş görünmektedir. Saray tarafından başlatılan tercüme faaliyetleri sırasında şüphesiz ki ihtiyaçlardan dolayı ön saflarda bulunanlar yine gayrimüslimler olmuşlardır. Müslümanların bu sahalarda ihtiyaçlara cevap verebilecek kişileri yetiştirmeleri oldukça uzun zaman almıştır. Bunda, müslümanların bu çalışmalara katılma gayreti içine girmedikleri şeklindeki bir düşünceye de önem atfedilmelidir. Eğer bu problem olarak görülüyorsa bu durumun ortaya çıkmasında dönemin toplumsal kabullerinin de ağır bastığı düşünülebilir. Özellikle cihad ve idare mesleğini kendilerine ilk uğraşı olarak seçmiş ve diğer meslekleri ve uğraşıları uzun zaman kerih görmüş bir anlayışın hiç kuşku yoktur ki bunda payı vardır.

Müslümanlar arasında tıpta otorite olan insanlar, incelediğimiz dönemde gerçekten az olmuştur. Genelde zirveye yerleşen âlimlerin hicrî dördüncü asrın yetiştirdiği kişiler oldukları dikkatleri çeker. Yaklaşık 320'lerde (932) vefat etmiş olan Muhammed b. Zekeriyya Râzî, İbn Sînâ gibi isimler burada zikredilebilirse de bu dönemlerde bile hristiyanların üstünlükleri hiç bir zaman azalmamıştır.[312]

Dördüncü yüzyılda Bağdat'ta yirmi dokuz hristiyan, üç yahudi, dört pagan doktordan söz edilir. Beşinci yüzyılda ise hristiyanların sayısı oldukça azalmış ve bu sahada müslümanlar söz sahibi olmaya başlamışlardır.[313] Ama bu da uzun sürmemiş Abbâsî devletinin dağılmaya başlamasıyla müslüman tabiplerin çalışmaları ıkıtaya uğramıştır. Destekten uzak kalan bilim adamlarının özel gayretleriyle bir kültür ve medeniyet yaratılamayacağı bilinen bir hakikattir. Aslında

---

312 Sâid el-Endelüsî, s. 137. Tıp ve tabiat ilimleriyle uğraşan müslümanlar hakkında kısa bilgi için bk. Sâid el-Endelüsî, s. 151-155.

313 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 42.

diğer İslâm ülkelerinde de aynı şeylerin yaşandığını söylemek yerinde olacaktır. Endülüs'te de aynı durumun söz konusu olduğunu vurgulamak ve Sâid el-Endelüsî tarafından verilen bir örneği aktarmak istiyoruz.

Emir Muhammed b. Abdurrahman Evsât zamanında müslüman tabip Hâmid b. Abâ Kurtuba'da meşhur oluncaya kadar insanlar, bilgileri pek derin olmayan hristiyan doktorlara tedavi oluyorlardı. Onlar da genelde ellerindeki hristiyan tabiplere ait olan eserlere bakarak tedavi uyguluyorlardı.[314] Daha sonraki asırlarda Abbâsî coğrafyasının vârislerinden birisi olan Eyyûbî sultanlarından Nâsır Salâhuddin Yûsuf b. Eyyûb ile Nûreddîn Ali b. Salâhuddin'e hizmet eden doktorların çoğunu yine hristiyanlar olarak görüyoruz.[315]

Oldukça orijinal bir gözlemle konumuzu noktalamak istiyoruz. VII. (XIII.) yüzyıl yazarlarından Mısırlı İbnü'l-İhve kendi döneminde müslümanların tıp ilmiyle meşgul olmadıklarından hatta pek çok şehirde gayrimüslimlerden başka doktor bulunmayışından şikâyetçidir. Gayrimüslim doktorların tıpla ilgili söylediklerine itibar edilemeyeceğini iddia eden bir zihniyetin mevcudiyetini vurgulayan İbnü'l-Ihve, sahasında yetişmiş yeteri kadar müslüman tabibin bulunmayışı gerçeğine rağmen bu farz-ı kifayeyi yerine getirmediklerinden şikâyetçidir. Bu insanların pek çok fıkhî tartışma içinde kaybolduklarını, toplumsal problemlere yönelmediklerini söyleyen İbnü'l-İhve meselenin bir de sosyolojik yönünü ortaya koyarak dönemlere göre değişen değer yargılarını çok net bir şekilde bize gösteren bir örnek olduğunu düşündüğümüz şu cümleleri ifade etmektedir: "Tıp tahsilinde bulunanlar kendilerini halkın hizmetinde bir hadim konumunda hissediyorlar. Hâlbuki arkadaşları devlet kademelerinde görev alarak yöne-

314 Sâid el-Endelüsî, s. 186.

315 Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 651, 661. Burada dört hristiyan doktordan söz edilir.

ten konumuna geçiyorlar. Tabiplik bu yüzden toplumda itibar görmüyor."[316]

2. TERCÜME FAALİYETLERİ VE HRİSTİYAN MÜTERCİMLER

a- Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşuna Kadar Abbâsî Coğrafyasında Belli Başlı Fikir Hareketleri ve Tercüme Faaliyetleri

İslâmiyet'ten önce Doğu hristiyan dünyasında belli başlı ilim merkezleri İskenderiye, Urfa, Nusaybin, Cündîşâpûr, Kınnesrin ve Antakya gibi şehirlerdi. Bu merkezlerde zamanın en önemli ilim dalları olan felsefe, tıp, matematik ve astronomi ile meşgul olunuyordu.[317] Bu şehirlerin hepsi aynı anda bu özelliğe sahip değildiler. Bu şehirlerden birisinde ortaya çıkan ve orada gelişen bir ilim dalının veya ekolün zamanla orada kıymetini yitirmesiyle bir başka kente geçmek zorunda kaldığı bilinen bir husustur. Bizans devleti desteğindeki Kilise'nin itizal hareketlerine karşı izlediği sert tutum ve koğuşturma sonucunda pek çok hristiyanın Doğu'ya kaçtığı ve önce Urfa gibi imparatorluğun en uzak sınır kentlerinde, hatta oralarda da takibe tutulmaları neticesinde Sâsânî hâkimiyeti altındaki topraklarda hürriyet arayışı içinde oldukları bilinmektedir. Sâsânî kralları tarafından daha fazla hoşgörü ile karşılanmış olan bu hristiyanların Yunan bilim geleneğine sahip insanlar olarak bilgilerini Doğu'ya taşımış oldukları ve Yunan biliminin doğuda Hint bilimiyle kaynaşmak ve ardından İslâm bilimini doğurmak üzere belki de dünya ilim tarihinin en uzun ve fakat ürünleri itibariyle en zengin bir çalışmasını başlatmış oldukları kabul edilir.

---

316 İbnü'l-İhve, s. 254. Çöküş dönemi Osmanlı devleti ile ilgili ilginç bir tespit olarak Mehmet Âkif'in şu mısraları karşılaştırma yapabilmek için önemli bir malzeme olsa gerektir:
İşimiz düştü mü tersaneye yahut denize,
Mutlaka âdetimizdir, koşarız İngiliz'e,
Bir yıkık köprü için Belçika'dan kalfa gelir.
Hekimin hâzıkı bilmem nereden celbedilir! (Âsım'dan)

317 Gustave E. Von Grunebaum, "The Souces of Islamic Civilization", *Der Islam*, XLVI (Berlin 1970), s. 19.

Bu mülteciler için Sâsânî kisrası Hüsrev Enûşirvan (531-579) tarafından Cündîşâpûr'da oluşturulan okullarda tıp ve felsefe çalışmaları asırlarca yaşadı ve kent önemli bir ilim merkezi haline geldi.[318] Sâsânî sarayı, daha sonraları Abbâsî devletinde de çarpıcı bir nokta olarak dikkatleri çekmiş olduğu üzere sarayda hristiyanları baş tacı etmiş ve ödediğinin karşılığını almıştır. Bu kısa bilgilerden sonra şimdi, Doğu'da yer alan bilim kentlerine ve bu kentlerde ortaya çıkan bazı ekollere kısaca göz atalım.

Doğu'da ilimler tarihinde kendisinden pek sık söz ettiren kentlerin başında İskenderiye gelir. Şehir m.ö. 331 senesinde kuruldu ve şehre yerleşen ilk ekol Aristo felsefesi oldu. Ardından diğer felsefe ekolleri de kentte kendisine bir çevre buldu.

Bu dönemde Tanrı'nın mahiyeti ve âlemle ilişkisi hususunda farklı görüşler bulunuyordu. Mevcut ekollerden Yeni Pisagorcular, tanrı ile madde arasında aracıya ihtiyaç duyulduğunu belirtiyorlardı. Onların düşüncelerine göre Allah, insan olan aracılarla insanlara mesajlarını iletiyordu. Aracı ilah değildi. Onların metafiziği tanrı, akıl, ruh ve maddeye dayanıyordu. Bundan ilerleyen asırlar içinde sudur nazariyesi ortaya çıktı. Daha sonraları bu açıklama tarzı hristiyan teslisine de tesir etti.

Bu arada kentte yaşayan yahudiler, oldukça farklı sonuçlar içeren felsefî düşünce karşısında kendi inançlarını açıklayabilmekte problemlerle karşılaştılar. Dolayısıyla bu durum yahudi cemaati arasında olumsuz tesirler bıraktı. Buna bağlı olarak Yahudi İskenderiye Felsefesi dini inançlarla Yunan felsefesinin akli sonuçları arasında bir uyum sağlamak için çabalayan, bir akım olarak ortaya çıktı. Philon (m.s. 50) en güçlü temsilcileri idi. O, Tevrat ile Yunan felsefesinin özdeşliğini ortaya koymaya çalışıyordu. Kutsal metinler allegorik olarak

---

318 Boer, s. 13-14; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 131. Cündîşâpûr kenti Sâsânî krallarından I. Şâpur (241-273) tarafından kurulmuştu. O dönemde Romalılar ile gerçekleştirilen harpler sırasında I, Şâpur ordudaki ve Roma topraklarındaki pek çok sanatkârı esir ederek kente yerleştirmiş idi. Yalnız kaynaklar bu dönemde bilim çalışmalarına işaret etmezler. Barthold, s. 11.

yorumlanmak suretiyle günün felsefi akımlarıyla çatışma alanları daraltılmaya çalışılıyordu.[319]

Yeni Platonculuğun da bu tesirlerle oluştuğu kabul edilir. Kurucusu Plotinus (ö. m.s. 270) idi. Teslis inancı çerçevesinde kendi safiyetini kaybetmiş olan hristiyanlığa tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre hakikat hiyerarşik bir düzendir. Yüksek olan aşağıda olanı yaratır ve yaratılan ona döner. Bu ilk prensibin iki zorunlu alt esası nous (akıl) ve Allah'tır. Plotinus'tan önce yaratıcıyla yaratılan ayrı şeyler olarak düşünülüyordu. Ona göre, yaratan ile yaratıklar özde farklı ise, yaratılış çözümsüz kalacaktır. Bundan dolayı o, özde aynı fiilde farklı olduğu görüşünü savundu. İlk prensipten akıl çıktı, ondan da ruh diyerek sudûr nazariyesini temellendirmiş oldu. Onun bu fikirleri gününün hristiyanlığına karşı bir saldırı mahiyetinde idi ve Yunan Felsefesinin donelerini kullanıyordu.[320]

İlahî dinlerden Hristiyanlık da tıpkı yahudilik gibi aynı serencâma maruz kaldı. İlerleyen asırlar içinde Helenistik tesirler onun inanç sistemini de şekillendirdi. Onun teolojisi felsefî terimlerle yeniden ifade edildi. Yeni Eflatunculuk, İskenderiyeli hristiyanların felsefe ile temasa geçtikleri sırada ön plana çıkmaya başlamış bir sistemdi. Felsefe ile hristiyan teolojisini telife gayret eden ilk meşhur hristiyan İskenderiyeli Clement (m. 150-215) oldu. Araştırmacılardan O'leary, Clement'in *Stromateis*'ini hristiyan doktrinin Eflatuncu felsefe nazariyelerine uydurulmuş umumi yapısını gösteren dikkate değer bir eser olarak gösterir.[321]

---

319 C. A. Qadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), I-IV, İstanbul 1990-1991, I, 137-142.

320 C. A. Qadir, Philosophy, s. 37-39, "İskenderiye", s. 143-147. Hitti bir hata eseri olarak Neoplatonculuğun kurucuları olarak Porphyry (v. 304), Lamblichus (v. 333) olarak gösterir. Bk. *Capital*, s. 100.

321 O'leary, *İslam Düşüncesi*, s. 15, 23. İskenderiye hristiyan düşüncesinin diğer bir öncüsü, Plotinus'un talebesi ve çağdaş felsefeyi hristiyan doktrinine adapte etme bakımından daha kolay adım atan Origen (185-254) olmuştur. Oleary, *İslâm Düşüncesi*, s. 24; Qadir, "İskenderiye", s. 147-148; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri (Felsefeye Giriş I)*, İstanbul 1982, s. 268.

Bu gelişmenin bir sonucu olarak önce Antakya'da (m. 270), sonra Nisibis'te (yaklaşık elli yıl sonra) felsefe ağırlıklı okullar kuruldu. Zamanla kilise, Yeni Eflatunculuğu ve Aristotelesci metafizik ve psikolojiyi benimsedi. Bu gelişmelere paralel olarak, anlamsız bazı tartışmalar ortaya çıktı. İskenderiye ve Süryânî Kilisesi İsa'nın sudûr eseri olduğunu ileri sürdüler. Onun ezeliliğini ifade etmeye çalıştıkları bu düşüncelerinde ezeliliği farklı anladıkları için bölündüler. Antakya ekolü Tanrıyı varlık olarak önceye alırdı. İskenderiye ekolü ise Baba ile Oğulun ezelde bir olduğunu söylerdi. Ardından hristiyanlar arasında, İsa'nın bedenleşmiş şahsıyla ilgili tartışmaların ortaya çıktığı ve özellikle dördüncü ve beşinci yüzyıllarda mezhep parçalanmalarının hızlandığı görüldü.[322]

Miladî beşinci asırda, bu düşünceleri savunanlar aforoz edildiler. Ayrıca felsefeye şiddetle karşı çıkan patrik St. Cyrill bu tür çalışmaların İskenderiye'den uzaklaştırılması için çaba gösterdi. Böylece felsefe akımları, Suriye ve Cezîre bölgelerine kaydı. Bu da Yunan biliminin ve düşünce akımlarının Suriye'ye nakli anlamına geliyordu. Aforoz edilenler kendi düşüncelerini güçlendirmek için yeni okullar kurdular ve tercüme faaliyetlerine başladılar. Daha sonraları Bizans Devleti'nde ilim hareketlerinin zayıflaması üzerine bu mülteciler Antik Yunan biliminin koruyucuları olarak ilim tarihindeki yerlerini aldılar.[323]

Bu kişiler kendi görüşlerini daha rahat açıklayabilmek için Yunan mantığına ait eserleri kullanıyorlardı. Altıncı asırda Sergius (m. 536), Pavlus Pera, Ahudemmeh (m. 575) gibi Süryânî bilginler Yunan mantığına ait eserleri tercüme ettiler. Urfa, Kınnesrin gibi kentlerde tercüme faaliyetleri devam etti. Şerhler de önem kazanmaya başlamıştı.[324]

---

322 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 25; Qadir,"İskenderiye", s. 147-149.

323 Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 268; Qadir, *Philosophy*, s. 32.

324 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 9, *Arabia Before Muhammed*, s. 141; Qadir, *Philosophy*, s. 32-33. Klasik Yunan ve Helenistik devir felsefesinin temsilcileri ve onların eserlerini tercüme edenler hakkında geniş bilgi için bk. Bayraktar, s. 52-72.

Miladî yedinci yüzyılda Süryânîler müslümanlarla temasa geçtiler. İslâm fethinden sonra da Süryânîler arasında tercüme ve telif çalışmaları devam etti. Aşağı yukarı 650'de Nastûrî Hananyeşu' mantığa ait bir risale yazdı. Monofizitler sadece Kınnesrin'deki manastırlarda Yunan araştırmalarına devam ediyorlardı. İslâm fetihlerinin başlangıcında yaşamış olan Severus Sebokt (m. 667), öğrencisi Beledli Athanasius ve onun öğrencisi George, Aristo mantık ve felsefesi üzerine çalışanlar arasında zikredilir. Nastûrîler ve Ya'kûbîler arasında görülen bu çalışmalar daha çok felsefe ve mantık ağırlıklı idi.[325]

Hristiyanlar arasında dikkatleri çeken bu çalışmalar yanında müslümanlar arasındaki gelişmelere de göz atalım. İslâm dünyasındaki tercüme faaliyetlerinin de bir hayli erken başladığı söylenebilir. Başlangıçta öncelikle şahsî yönelişler kendisine bir yol çizmeye çalıştı. Emevîler döneminde birkaç sahada sayılı eser tercüme edildi. Bu dönemde yapılan sınırlı tercümeler çerçevesinde hristiyan mütercimlerden sadece ikisini biliyoruz: İskenderiyeli iki rahip Staphon ve Maranianos.[326]

Bu ikisi Emevî prensi Hâlid b. Yezîd (85/704 veya 90/708) için - bugünkü bilgilerimize göre tercüme faaliyetine yönelen ilk kişi- tıp, astronomi ve kimya sahalarında yazılmış Grekçe ve Koptça eserleri tercüme ettiler.[327]

---

325 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 37-38; Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 269-270.

326 Ali Nûr, bu kişilerden birisinin ismini Dimaryos Alexandr olarak verir. Bk. "Kur'anı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", *Kur'an-ı Kerim Anlamlarının Çevirileri* (21-22 Mart-1986 en-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemat Maaniye'l-Kuran el-Kerim Sempozyum Metinleri), İstanbul t.y., s. 127.

327 Nedîm, s. 419. Şehzade, üç eserin müellifi olup bunlardan birisinde Marianos ile konuşmalarını nakletmiş, diğerinde ne şekilde kimya çalıştığını, üçüncüsünde de öğretmenleri tarafından kullanılan anlaşılması güç telmihleri belirtmiştir. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 57. Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd'den sonra Mervân b. Hakem (684-685) ve Ömer b. Abdülazîz (717-720) tercüme yaptıran kişiler arasında yer aldılar. Basralı yahudi doktor Mâsercûye (Mâsercîs), Ömer b. Abdülazîz için *Elırun el-Kıss fi't-Tıbb* adlı eseri tercüme etti. Sâid el-Endelüsî, s. 202-203. İbn

İlk yapılan tercümeler arasında Aristo'ya ait olduğu zannedilen bir mektup da zikredilir. Hişâm b. Abdülmelik (105-125/723-742) için yapılan bu çalışmanın hangi mütercim tarafından yapıldığı bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde bilinmemektedir.[328]

Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'la birlikte tercüme hareketinin güçlü tohumları atıldı. Sadece belli sahalarda (tıp vb.) yapılan sınırlı çalışmaların yerini zamanla felsefe, mantık, matematik, astronomi gibi yepyeni ilim dalları aldı.[329]

Bu işte öncülüğü Halife Mansûr üstlendi. O, Bizans kralına bir mektup göndererek felsefeyle ilgili kitapları kendisine göndermesini istedi. Toplanan diğer kitaplarla birlikte bunlar için sarayda özel bir kütüphane tahsis etti. Buraya Hizânetü'l-Hikme adı verildi. Beytü'l-Hikme'nin çekirdeğini bu kütüphane oluşturdu. Mansûr etrafına bazı kimseleri toplayarak bu kitapları tercüme ettirmeye başladıysa da bu beklenen canlılığa ulaşamadı. Dönemin tercüme faaliyetlerine hazır olmadığı yargısını kabul edebiliriz.[330]

Gerçekten de, Mansûr döneminde başlayan bu tercüme faaliyeti bazı âlimler tarafından temkinle karşılanmıştır. Onun döneminde yaşayan Evzaî (ö. 157/774) gazveler sırasında ele geçirilen Grekçe kitapların içlerinde şirk unsuru bilgiler bulunduğu gerekçesi ile gömülmesine dair bir yargıya ulaşmıştır. İmâm Muhammed ise, müslüman-

---

Cülcül, onun Mervân zamanında tercüme edildiğini Ömer b. Abdülazîz'in ise bu kitabı Mervân'ın hazinesinde bularak istifadeye sunduğunu belirtir. Bk. Kıftî, s. 213. İbn Ebî Üsaybia da aynı görüştedir. Krş. s. 163, 232.

328 Eserin yazma nüshası Köprülü Kütüphanesi 1608 numarada kayıtlı olup 78ᵇ-119ᵃ, 127ᵃ-138ᵇ, 190ᵃ-191ᵃ sayfaları arasında yer almaktadır. Eser M. Grignaschi tarafından "Le Roman Épistolaire Classique Conservé dans La Version Arabe de Sâlim Abû'l-Alâ" adıyla *Le Muséon* dergisinin LXXX. sayısında (Louvain 1967), s. 211-253 sayfaları arasında neşredilmiştir.

329 Boer, s. 19.

330 Kâtip Çelebî, I, 679; Nedîm, s. 14, 182; Ramazan Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XV, İstanbul 1993, III, 453-479; Qadir, *Philosophy*, s. 33.

ların savaşlar sırasında Tevrat, İncil, Zebûr veya küfürle ilgili olup olmadığını bilemedikleri kitapları müşriklerden, bu kitapların müslümanları yoldan çıkarma ihtimalini göz önünde bulundurarak satın almamaları, muharipler arasında dağıtılmaması gerektiği görüşündedir. O, kitapların yakılmasına ise karşı çıkar. Ondan yaklaşık elli sene sonra yaşayan Me'mûn dönemi fakihlerinden Şâfiî ise dönemin değişen esintileri içinde daha yumuşak bir yaklaşımla içinde şirk unsuru bulunmayan bütün kitapların tercüme edilebileceğini söyleyecektir.[331]

Mansûr döneminde bazı fakihlerin, yeni ortaya çıkan bu durumla ilgili olumsuz yaklaşımlarına rağmen, tercüme faaliyetleri sarayın desteğini ve korumasını ardına alarak bağımsızlığını ilan etmiş ve İslâm dünyasında daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan yeni oluşumların kıvılcımını yakmıştır.

Mansûr döneminde tercüme yapan hristiyanlar[332] arasında önde gelen isim hiç kuşkusuz saray doktoru Cûrcis'dir. Cûrcis, saray hekimliğini sürdürdüğü müddet boyunca, Grekçe ve Farsça'dan tıpla ilgili pek çok eser tercüme etti. Geleneksel olarak tabipler aynı zamanda felsefeyle de ilgilendikleri için Abbâsî sarayında nüfûz sahibi hristiyan hekimlerin Aristo'nun eserlerini gündeme getirmiş oldukları da söylenebilir. Kâtip Çelebî'nin tespitlerine göre bu dönemin önde gelen mütercimlerinden birisi de Batrîk'tir.[333]

Mehdî ve Hâdî zamanında tercüme faaliyetlerinde beklenen canlılık görülmedi. Hârûnürreşîd döneminde tercüme faaliyetleri yeniden hız kazandı. Özellikle şehzadeliği sırasında gerçekleştirdiği An-

---

331 Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1049. Şâfiî'nin bu görüşüne rağmen asırlar sonra bile tercüme faaliyetlerine ve buna destek veren halifelere tenkitler yöneltenler eksik olmamıştır. Meselâ İbn Teymiyye bu hususta Halife Me'mûn'u ağır bir dille tenkit eder. Bk. Kâtip Çelebî, II, 1863.

332 Kıftî'nin ve Sâid el-Endelüsî'nin bildirdiğine göre, Mansur için mantık kitaplarını tercüme eden ilk kişi Abdullah b. Mukaffâ'dır. Bkz. *İhbârü'l-Ulemâ*, 148; *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 130.

333 İbn Ebî Üsaybia, s. 183, 279; Kâtip Çelebî, I, 682.

kara ve Ammûriye'nin fethiyle buralardan ele geçirilen kitaplar Bağdat'a götürülmüştü.

Hârûnürreşîd, bu kitapların ve toplattığı diğer eski tıp kitaplarının tercüme işini Nastûrî hristiyanlarından Ebû Zekeriyyâ Yuhannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh'e tevdi etti.[334]

Araştırmacılardan O'leary, tercüme faaliyetlerini iki safhaya ayırırken haklı görünmektedir. Abbâsîlerin iktidara gelişinden Me'mûn'un cülûsuna kadar devam eden birinci safha ile Me'mûn ve onun muakkipleri tarafından devam ettirilen ikinci safha... Birinci safhada oldukça fazla sayıda rastgele seçilmiş eser büyük ölçüde hristiyanlar kısmen de yahudiler ve yeni mühtedîler tarafından tercüme edilmiş iken, ikinci dönemde tercüme faaliyetleri Bağdat'ta yeni kurulan akademide toplanmış ve araştırmalar için zarurî olan malzeme tercüme edilmiştir.[335]

Sicistanlı mantıkçı Ebû Süleyman'ın bildirdiğine göre, bu arada bazı aileler de tercüme faaliyetleriyle özel olarak ilgileniyorlardı. Musa oğulları adıyla meşhur bir aileye mensup üç kardeş Huneyn b. İshâk'ın başkanlığında bir heyeti İstanbul'a göndererek pek çok kıymetli kitabı satın aldırdılar ve Huneyn'e tercüme ettirdiler. Huneyn b. İshâk bu sıralarda ilk tercümelerini saray doktorlarından Cebrâil b. Buhtîşû' için yapıyordu (Yaklaşık: 826'lı yıllar). Bermekî ailesi de bu tür faaliyetleri destekliyordu.[336]

b Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşu ve Hristiyan Mütercimler

Halife Me'mûn, 215'de (830) Anadolu'ya düzenlediği başarılı seferden dönerken, akınlar sırasında toplattığı kitapları Bağdat'a getirdi. İleride ünlü bir mütercim olarak karşımıza çıkacak olan Huneyn b.

---

334 Sâid el-Endelüsî, s. 101.

335 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 72.

336 Kıftî, s. 119; İbn Ebî Üsaybia, s. 260; Meyerhof, s. 688; Grunebaum, "The Sources", s. 46-47.

İshâk kendisine ait bir risalesinden edindiğimiz bilgilere göre bu sefer sırasında halifenin yanında idi. Bu sıra Me'mûn'un, Huneyn'in Yunanca bilgisinden isitifade ettiği düşünülebilir.[337]

Kaynaklarımızda Me'mûn'un ayrıca, Bizans kralına mektup yazarak, kendisinden bazı kitapları istediği veya Anadolu topraklarından bu kitapları toplamak için izin istediği şeklinde bazı ifadeler yer almaktadır. Bu yazışmaların akabinde olsa gerektir ki, Me'mûn mütercim Haccâc b. Matar başkanlığında bir heyeti, Bizans'a kitap almak üzere göndermiştir.[338]

Toplanılan bu eserlerin tercüme işi Huneyn b. İshâk'a verildi. Bütün bu faaliyetlerin akabinde Bağdat'ta toplanılan eserlerin belli bir program çerçevesinde tercüme edilmesi gayesiyle Beytü'l-Hikme'nin kurulduğunu düşünebiliriz. Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunu Nastûrî ve Zerdüştî tercüme okullarının ilhamı olarak görme[339] bizce uzak bir yorum olarak görünmektedir. Daha önceleri Mansûr döneminde oluşturulan çekirdek kütüphane zamanla toplanan diğer kitaplarla birlikte ihtiyaçlara karşılık veremeyince ve toplumun ihtiyaçları artınca böyle bir merkezin ihtiyaçlara paralel olarak kurulduğunu düşünmek daha doğru olacaktır kanaatindeyiz.

---

337 Zehebî, X, 272-273; Meyerhof, s. 688. Burada Durant'ın eserinde yer alan ilginç bir kayda da yer vermek istiyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, Me'mûn'un Bizanslılarla yaptığı anlaşma maddeleri arasında felsefe kitaplarının gönderilmesi şartı da vardı. III. Michael ile yapılan bu anlaşma sonrasında gönderilen kitaplar arasında en meşhuru Batlamyus'un Felek ile ilgili kitabıydı. Me'mûn'un onu el-Macestî diye adlandırışı meşhurdur. Durant, XIII, 177. Onun bu kitapları Kıbrıs'tan getirttiğine dair bir rivayet için bk. Zehebî, X, 278-279; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 327.

338 İbn Ebî Üsaybia, s. 260, 280; Nedîm, s. 339, 243, 105; Saîd el-Endelüsî, s. 128; Kıftî, s. 23. Bu heyette diğer bir mütercim Yahya b. Batrîk (ö. 835) de vardı. Yuhannâ b. Mâseveyh'in de bu grupta olduğuna dair bazı bilgiler mevcuttur. Nedîm, s. 304, İbn Ebî Üsaybia, s. 260, 280; Sâid el-Endelüsî, s. 64.

339 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 76. Qadir de onun tesirinde gözükmektedir. Bk. *Philosophy*, s. 34-35.

Me'mûn döneminde Bermekîlerin de tercüme faaliyetlerini desteklemiş olmaları sebebiyle Beytü'l-Hikme'nin onların atılımları ile kurulmuş olduğu şeklindeki bir düşünce de genel kabul görmüştür.

Beytü'l-Hikme'nin[340] genelde 217 (832) yılında kurulduğu kabul edilir. Muhtemelen Huneyn b. İshâk henüz genç yaşlarda olduğu için Beytü'l-Hikme'nin başına Yuhannâ b. Mâseveyh geçirilmiş idi. Huneyn b. İshâk'ın da aralarında bulunduğu pek çok mütercimin bu tercüme evinde çalıştıkları ve onlara beytülmalden ödenek ayrıldığı bilinmektedir.[341] Yalnız bu mütercimlere ait kesin kayıtlar ve görev süreleri ile ilgili net bilgiler kaynaklarda görülmemektedir. Beytü'l-Hikme'nin başında bulunan kişiler için de aynı problem söz konusudur. Bazılarının saraydaki görevleri de göz önüne getirilirse bunlardan birisinin uzun süre Beytü'l-Hikme'nin başında bulunduğunu söylemek uygun değildir. Meselâ, Halife Me'mûn, Yuhannâ b. Mâseveyh'i 217 (832) yılında Beytü'l-Hikme'nin başına geçirmişti. Mütevekkil döneminde de hizmet veren bu zât 243'de (857) öldü. Onun öğrencilerinden olan Huneyn b. İshâk, Kıftî'nin verdiği bilgilere göre, Beytü'l-Hikme'nin başına geçmiş ise de kaynağımız tarih vermemektedir.[342]

İbn Ebî Üsaybia'daki bazı kayıtlar bu tercüme faaliyetlerinin işleyiş tarzı hakkında biraz olsun bilgilenmemizi sağlayacak mahiyettedir. Bilgiler Huneyn b. İshâk'ın şahsiyeti çerçevesinde bize ulaşma imkânını bulmuştur. Huneyn b. İshâk kendisinin yaptığı tercümeleri kâtibi Ezrak'a yazdırır ve sonra bunları kontrol ederdi. İbn Ebî Üsaybia, Huneyn'in yaptığı bu düzeltmeleri içeren bazı nüshaları gördüğünü ifade eder. Bu nüshaların üzerinde Me'mûn'un mührünün

---

340 İslam dünyasında daha sonraları Fâtımî daisi yetiştirmek için halife Hâkim tarafından Dârü'l-Hikme adı ile eğitim müesseseleri kurulur.

341 Durant, XIII, 177. O dönemlerin mütercimleri sadece hristiyan değildi. Hârûnürreşîd dönemi İranlı mütercimler için bk. Nedîm, s. 134, 305.

342 Kıftî, s. 117; Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, I-X, 2. baskı, Beyrut 1954-1959, IX, 279, IV, 78; Me'mûn'un Hârûnürreşîd'in göz doktoru Cebrâil el-Kehhâl'i Beytü'l-Hikme'nin başına geçirdiği şeklindeki bilgiler doğru görünmemektedir.

bulunuşu da dikkatlerimizi çekmektedir. Huneyn ayrıca yapılan diğer tercümeleri de kontrol ediyordu ve genelde tercümeler onun adıyla çıkıyordu. Bu eserlerin büyük kısmı Galen'in kitaplarıydı.[343]

Huneyn tercüme yaptığı uzun yıllar içinde bazen eksik Grek metinlerini kullandı. Zamanla bunları ikmal etti. Diğer metinlerle karşılaştırdı. Bir kısmını ise yeniden tercüme etti.[344]

Me'mûn döneminin önde gelen mütercimlerinden birisi de Yuhannâ (Yahyâ) b. Batrik'tir. Arapçası pekiyi olmamakla birlikte manayı iyi aktarmasıyla tanındı. Pek çok klasik yanında Aristo'nun İskender'e yazdığı kitabı, *Kitâbü's-Siyâse fi Tedbîri'r-Riyâse* adıyla tercüme etti.[345] Onun zamanındaki diğer hristiyan mütercimlerden tespit edebildiklerimizin isimleri Haccâc b. Matar[346] ve Abdü'l-Mesih b. Nâima el-Hasmî'dir.[347]

Me'mûn'dan sonra tercüme faaliyetleri bir müddet durmuş olmalıdır. Mütevekkil, Me'mûn tarafından desteklenen tercüme faaliyetlerini yeniden gündeme getirdi. Huneyn b. İshâk şimdi yeni hâmîsine hizmet etmeye başlamıştı.[348] Vâsık döneminde, Memûn zamanında

---

343 İbn Ebî Üsaybia, s. 260-262. Galen'in kitaplarını tercüme etmesi için Huneyn b. İshak'a hem müslüman idarecilerin, entellektüellerin ricaları, hem de Cündîşâpûr ve Bağdat'taki hristiyan doktorların istekleri geliyordu. Kendisine ait risalesinde o bu kişilerden yirmiye yakınını sıralar. Bunlardan Muhammed b. Abdülmelik Zeyyât, Benû Mûsâ, Ahmet b. Muhammed b. Müdebbir, hristiyanlardan Yahyâ b. Mâseveyh, Cebrâil b. Buhtîşû, Buhtîşû b. Cebrâil, Selmûye b. Benân burada zikredilebilir. Detaylar için bk. Risaleden naklen: Meyerhof, s. 713-720.

344 Risaleden naklen Meyerhof, s. 690-691. Meselâ, Arap fethinden önce altıncı yüzyılın ilk yarısında Galen'in kitaplarını tercüme eden Re'sü'l-Aynlı Sergios'un (ö. 536) tercümelerini elden geçirdi. Çağdaşı Eyyûb er-Ruhâvî'nin tercümelerini tenkit eder, bu tercümelerin bir kısımını eksik, bir kısmını da hatalı bulurdu. Meyerhof, s. 724

345 İbn Cülcül, s. 67; Kıftî, s. 248; İbn Ebî Üsaybia, s. 282.

346 İbn Ebî Üsaybia, s. 280.

347 İbn Ebî Üsaybia, s. 280.

348 İbn Ebî Üsaybia, s. 259; Wiet, *Bagdâd*, s. 69; Meyerhof, s. 688-689.

başlamış olan tercüme faaliyeti devam etmiş olmalıdır. Huneyn b. İshâk'ın bu dönemde de pek çok çalışması olduğu düşünülebilir.

Sâid el-Endelüsî'nin değerlendirmelerine göre Me'mûn döneminde zirvesine ulaşan bu ilmî canlılık hicrî 300'lü yıllardan sonra devlet ricalinin ilim adamlarından desteğini çekmesi, idareye kadınlarla Türklerin hâkim olması ve ortaya çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle duraklamıştır. O devamla "Artık insanlar biriken problemlerden dolayı ilimle uğraşmadılar. Bu günümüze kadar böyle devam etti. Günümüzde ilme değer verilir oldu" demektedir.[349]

İncelediğimiz dönem için müelliflerimizin isimlerini zikrettiği hristiyan mütercimleri sıralayarak bu konuyu tamamlamak istiyoruz:

İbn Tûmâ (ö. 169/785),[350] Hubeyş b. Hasan A'sem,[351] Huneyn b. İshâk'ın çağdaşı Yuhannâ b. Buhtîşû,[352] Istafân b. Basîl,[353] Kıftî'nin tercümelerini babası Huneyn'den daha başarılı gördüğü Ebû Yâ'kub İshâk b. Huneyn (ö. 298/910),[354] İsa b. Useyd en-Nasrânî el-Irâkî,[355]

---

349 Sâid el-Endelüsî, s. 129.

350 Meyerhof, s. 704-705 (Homer'in Iliad ve Odyssey'ini tercüme etmiştir.)

351 Huneyn'in öğrencisi ve yeğeni, Hubeyş'in yaptığı tercümelerin pek çoğu Huneyn'e izafe edilmiştir. Kıftî, s. 122; İbn Ebî Üsaybia, s. 271, 279. Bar Hebraeus, "Hubeyş tarafından tercüme olunan eserlerin çoğu, zayıf bilgili kimselerin eline düşünce bunlar bu eserlerin Huneyn'e ait olduğunu ve müstensih'in ismini okumakta yanıldığını zannederek Hubeyş'in adını kaldırarak Huneyn yazmışlardır. Bu yüzden Hubeyş'in kendi adını taşıyan çok az eser kalmış diğer eserleri de Huneyn'e maledilmiştir" şeklindeki kaydı dikkat çekicidir. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 239-240.

352 Yunancadan Süryânîce'ye pek çok kitap tercüme etti. Muvaffak-billah Talha b. Ca'fer Mütevekkil'e hizmet etti. Bk. İbn Ebî Üsaybia, s. 276.

353 Nedîm, s. 305, Kıftî, s. 118; İbn Ebî Üsaybia, s. 281.

354 Kıftî, s. 57; İbn Hallikân, I, 185; İbn Cülcül, s. 69; Nedîm, s. 415; İbn Ebî Üsaybia, s. 274-275, 279; Sâid el-Endelüsî, s. 103. Kıftî, İshâk b. Huneyn'in son günlerinde el-Kâsım b. Ubeydullah ile aralarının, sırlarını birbirlerine açacak kadar iyi olduğunu belirtiyor. İshâk b. Huneyn'in tercümeleri yanında tıpla ilgili telifleri de var. *Kitâbü'l-Edviye ve'l-Müfrede, Kitâbü Künâş el-Hıf, Kitâbü Târîhu'l-Etibba.* Bu sonuncusu Rosenthal tarafından *Oriens* mecmuasında neşredilmiştir.

Kustâ b. Lukâ el-Bealbekî,[356] Fârâbî'nin hocası, mesâi arkadaşı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnân (Yûnûs) (ö. 328/939),[357] Yahyâ b. Adiy,[358] Nazîfü'l-Kıss en-Nefs er-Rûmî,[359] Theodoros (dokuzuncu asrın başı),[360] İbn Sahdâ (dokuzuncu asrın başı),[361] Fârâbî'nin hocası Yuhannâ b. Haylân (Cîlâd),[362] Ebû Ali İsa b. İshâk b. Zür'a (ö. 448/1008),[363] Yahyâ b.

---

355 Sâbit b. Kurre'nin öğrencisi. Kıftî, s. 164; İbn Ebî Üsaybia, s. 298.

356 Şam hristiyanlarından olan bu zat, Rum beldelerinden pek çok kitap topladı. Cahen onun Melkî olduğuna işaret eder. Yunanca'dan Arapçaya çeviriler yaptı. Ya'kûb b. İshâk Kindî ile çağdaş olan ve Muktedir-billah zamanında yaşayan Kustâ, pek çok dalda mâhir bir insandı. İrmîniye'de Ebü'l-Gıtrîf el-Batrik'e pek çok kitap götürdü. Orada öldü. Muhammed'in Nübüvveti risalesine Ebû İsa b. Müneccim cevap verdi. Kıftî, s. 173; Nedim, s. 353; İbn Ebî Üsaybia, s. 280, 329-330; İbn Cülcül, s. 76; Cahen, s. 112. Tıp ve felsefe ile ilgili kitapları arasında *Fî galebeti'd-Dem, Fî nisbeti'l-Ehlât, el-Fark beyne'n-Nefs ve'r-Rûh, el-Fark beyne'l-Hayvan ve'n-Natık ve's-Samit* yer alır. Bk. Sâid el-Endelüsî, s. 83.

357 Halife Râdî zamanında Bağdat'ta idi. Ramazan 328'de öldü. Künnâ Kilisesi'nde büyüdü. Mar Mârî Okulu'nda yetişti. İbrahim Kuveyrî, Refâil, Bünyamin, Yahya el-Mervezî'den mantık tahsil etti. Nahivci Ebû Said es-Sîrafî ile Fadl b. Furat'ın huzurunda yaptıkları münakaşa meşhurdur. Bk. Kıftî, s. 55, 212; İbn Ebî Üsaybia, s. 317; Sâid el-Endelüsî, s. 140. Bu tartışmalar Ebû Hayyan et-Tevhidî tarafından günümüze ulaştırılmıştır. Tartışmanın özünü doğru bilgiye ulaşmada mantığın zaruri olup olmadığı hususu teşkil etmiştir. Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 117; Ahmed Emîn, *Zuhr*, I, 230. İbn Ebî Üseybia'da başka bir yerde ismi Ebü'l-Mübeşşir Matta (öl. tarihi 323-329 arası) olarak geçmektedir. Bkz. 605. Ebu Bişr'in yetiştirdiği müslüman mantıkçılar için bk. Kıftî, s. 185.

358 Ya'kûbî hristiyanlarından olan Yahyâ, Ebû Bişr Matta ve Ebünnasr Fârâbi'den ders aldı. 331'de doğan İbnü'l-Hammâr el-Bağdâdî öğrencisi oldu. 363 veya 364 de öldü. Bağdat'ta Mar Tûmâ Kilisesi'ne gömüldü. Kitapları arasında yer alan *Kitabu Ecvibe Beşeri'l-Yahudi an Mesailihi* dikkatimizi çekiyor. Bk. Kıftî, s. 113-114, 237-238; İbn Ebî Üsaybia, s. 318; Sahbân Halîfât, *Makâlât Yahyâ b. Adiy el-Felsefiyye (Yahyâ b. 'Adî, The Philosophical Treatises)* (nşr. Sahbân Halîfât), Ammân 1988, s. 10.

359 Aynı zamanda Adudüddevle'nin kurduğu bîmâristân'da çalıştı. İbn Ebî Üsaybia, s. 322; Kıftî, s. 221.

360 Kıftî, s. 27.

361 Nedîm, s. 305.

362 Muktedir zamanında Bağdat'ta öldü. Harran'da kendisiyle karşılaştı. Kıftî, s. 182; İbn Ebî Üsaybia, s. 605; Sâid el-Endelüsî, s. 137. Ayrıca bk. Kurtubî'nin *Tabakâtü'l-Hükemâ*'sından naklen İbn Hallikan, V, 153-154.

Adiy'in talebesi, hristiyanlıkla felsefeyi telife çalışan Ebü'l-Hayr Hasan b. Hammâr (ö. 331/942).[364]

Özet olarak, hicrî ikinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek Yunanca metinlerden gerekse Süryanice tercümelerden Arapçaya nakledenlerin büyük bir kısmı Süryanîlerdi. Hicrî dördüncü yüzyıl Arapçaya tercüme yapan mütercimlerin altın çağı olarak kabul edilebilir. Bu dönemde tercümelerin büyük bir kısmı doğrudan doğruya Yunanca metinlerden yapılıyordu. Nastûrî mütercimler ön planda yer alıyordu. Ya'kûbî mütercimler Nastûrîlerden sonra gelirdi.[365]

c- Tercüme Faaliyetlerinin İslam Dünyasına Tesirleri

Müslümanlar, fethettikleri memleketlerde, çeşitli ilim ve fikir hareketlerini bir anda karşılarında bulmuşlardı. Toplumların birbirini tanıma sürecinde, müslümanların öncelikle yöneldiği saha, günlük ihtiyaçlarına karşılık verebilecek olan fen bilimleri oldu. Bunun yanında, Emevî Döneminin sonlarına doğru, teolojinin pek çok konusu fikir dünyasında yoğrulmaya başladı. Tercüme faliyetlerinden önce toplumsal kaynaşma sürecinin tabii bir sonucu olarak farklı kültür ve medeniyetlere sahip kişilerin İslâm dünyasında tesirleri görüldü. Bu tesirler arasında İsrâiliyât kültürü zikredilebilir.[366]

---

363 İbn Ebî Üsaybia, s. 235-236. Kendisi Ya'kûbî hristiyanlarından idi. Tenûhî, İbn Sa'dân ve çevresindeki elitleri değerlendirirken bu sosyetede yerini alan hristiyan filozof İbn Zür'a için şunları söyler: Servet ve bilgisiyle övünen birisi. Biraz kaçık birisi olduğu şayiası vardır. Oturulduğunda Aristo, Eflatun, Sokrat hakkında konuşurken fazla abartır, övünmekten başka şey bilmezdi. Yaşantısını göz önüne getirerek şunları söyler: Onlar kim, sen kim..." Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâka*, s. 77-78.

364 Nedîm, s. 305, 323. *Kitâbü'l-Vifâk beyne Kavli'l-Felâsife ve'n-Nasâra* adlı kitabı önemlidir. Kıftî, s. 114, 238.

365 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 77; Boer, s. 17.

366 Anawati, "Factors and Effects", s. 36. Hz. Peygamber'in "İsrâiloğullarından rivayet edebilir miyiz?" sorusuna "Onlardan rivayet etmenizde bir mahzur yoktur, onlara birşey sormayın." şeklinde karşımıza çıkan ifadelerle acaba İsrâiliyat çalışmalarına bir temel mi oluşturulmaya çalışıldı? Bu hususun araştırılmaya ihtiyaç duyduğunu söylemekle iktifa ediyoruz. Hadis için bk. Abdürrezzâk, 19209-19210.

Abbâsî halifesi Mansûr'la birlikte başlayan -ama konuları dağınık- tercüme hareketi Yunan Felsefesini de kendisine konu edindi ve bir müddet sonra onsuz edemez oldu. Bu arada tercüme edilen fen bilimleriyle ilgili kitaplar ise fikir hayatından ziyade ilim anlayışına tesir ediyordu.

Süryânî mütercimler tarafından Arapçaya çevrilen Yunan Felsefesine ait kıymetli eserler, pek çok okuyucu bulurken, kendisine karşı çıkan çevreler de az değildi. Bu eserlerde mevcut olan fikirler müslümanlara geniş bir ufuk açmakla birlikte, Kur'ân'ın öğretileri dışında insan aklının ulaştığı sonuçları, bir problem olarak önlerine koyuvermişti. Bazı ilim adamları bu fikirleri dikkate almayarak menfî bir tavır takınırken, bir grup ilim adamı, bu eserleri kendilerine inceleme alanı olarak seçti. Bu âlimlerin aslında bir zarureti göğüslediklerini, tercüme eserlerin İslâm dünyasına girmesiyle ortaya çıkıveren problemlere cevap aramaya çalıştıklarını düşünebiliriz. Lâkin tezâhürler ve gelişmeler beklenenin dışında bir seyir izledi.

Birçok felsefî unsur İslâm düşüncesine yön verdi ve Kur'ân'ın sunduğu prensipler bu bakış açılarıyla değerlendirildi. Onuncu yüzyıl yazarlarından Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) hukukta aklı doğru yere yerleştiremeyen Sünnîlere ve özellikle de Hanbelîlere öfke dolu karşı çıkışları[367] İslâm düşüncesinin temel ayrım noktasının nerede düğümlendiğini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Emevî sarayında Halife Abdülmelik'in yanında gördüğümüz hristiyan kelamcı John'un bazı problemlerde tesiri olduğu batılı araştırmacılar[368] tarafından iddia edilmişse de onun görüşlerinin sadece bulunduğu çevrede çok az bir tesir uyandırdığı kabul edilmelidir. Zira, onun inançları ile kadîm Yunan felsefesinin ortaya koyduğu Süryânî düşüncesi arasında bazı farklar bulunmaktadır. Kendisinin Melkî olduğu burada hatırlanabilir.

---

367 Grunebaum, "The Sources", s. 17.

368 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 57-58.

İslâm'a tarafgir bakışlardan dolayı olsa gerektir ki, ta ortaçağlardan bu yana İslâm kelamının ve düşünce sisteminin tamamıyle Grek ve hristiyan kültürünün tesirinde olduğu iddia edilmiştir. On üçüncü yüzyıl yahudi yazarlarından İbn Meymûn (Moses Maimonides), İslâm kelamının tamamiyle Grek ve hristiyan kültürünün tesirinde olduğunu iddia eder. "Mutezile ve Eş'arîlerin iddia ettikleri fikirlerin hepsi, hristiyan ilahiyatçılarının filozoflara karşı ileri sürdükleri mukaddimelere -isagoji- dayanır. Hristiyanlık Yunan felsefesinin içinde büyüdü. Onun öğretilerinin, felsefenin temel ilkeriyle çatıştığı görüldü. Böylece onlar arasında kelam ilmi doğdu. Kendi akidelerine uygun düşen felsefî prensipleri aldılar. Kendilerine karşı ileri sürülen iddiaları bu yolla cevaplandırdılar. Müslümanlar Süryânîlerden felsefe ilimlerini aldılar. Filozoflara karşı ortaya çıkan bu akımın tercüme edilen kitaplar arasında bulunan felsefe karşıtı kitaplardan, özellikle filozoflara karşı ciddi eleştirilerde bulunmuş olan John Philoponus ve Yahyâ b. Adiy'in düşüncelerinden almışlardır."[369]

Günümüz araştırmacılarından Hourani, yirminci yüzyıl araştırmacılarının artık İbn Meymûn kadar ileri giderek Grek ve hristiyan tesirini vurgulamadıklarını belirtirse de Maimonides'in takipçileri asla eksik olmamıştır.[370] Bunlar İslâm'ın zikir anlayışını, fıkhın temel kaidelerini, hatta pek çok kelimeyi bile sonuçta Bizans veya hristiyan kültürünün tesirine dayandırmaktan çekinmemişlerdir. Bu ilim adamlarından Grunebaum, yazdığı pek çok makalede İslâm kültür unsurlarının tamamını Bizans ve diğer kültürlerin bir mirasçısı olarak gösterirken pek tabii olan unsurları bile buna katmıştır. Büyüyen ve ihtiyaçları artan bir toplum da ilkel kabile üyeleri arasında bile görülen

---

369 Mûsâ el-Kurtubî b. Meymûn (ö. 601/1205), *Delâletü'l-Hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 184-185. John'un tesiri ile ilgili olarak H. Davidson'un şu makalesine bakılabilir. "John Philoponus as a Sorce of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *JAOS*, LXXXIX (Baltimore 1969), s. 357-391.

370 George F. Hourani, "Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *IJMES*, VII (U.S. 1976), s. 60.

toplumsal teşkilatlanmayı veya görev dağılımı neticesinde karşımıza çıkabilecek pek çok unsuru sürekli dış kültürlere bağlamak kültür ve medeniyet oluşumlarına tarafgir bakmaktan öte bir şey değildir. Nitekim Grunebaum, muhtesibi, sâhibu's-sûk'u, ayyârları, Hz. Peygamber'in "çocuk doğduğu yatağa aittir" prensibini, maslahatı ammenin gözetilmesi gerektiği şeklindeki prensipleri hep Bizans kültürüne bağlar.[371]

Araştırmacılardan Qadir, Arap düşüncesini Yeni Platonculuktan daha fazla etkileyen bir akım olmamıştır, der ve onun temellerini de Yeni Pisagorculuğun, Yahudi Gnostisminin ve Hristiyanlığın oluşturduğunu ilave eder.[372]

Nastûrî hristiyanlarının ve Gnostik nazariyecilerin rahat bir gelişme ortamı buldukları Basra'nın; felsefe ekollerinin ortaya atıldığı ilk yer, Şia ve Mutezile'nin de yabancı hikmeti kendi mezhebî görüşlerine sokan ilk gruplar olduğu ileri sürülmüştür.[373]

Makrîzî, Mutezile âlimlerinin, filozofların eserlerine hırsla sarıldıklarını ve böylece hicrî ikinci yüzyılın başlangıcında Kur'ân'ın kıdemi ve kader meselesi gibi iki büyük problemle birlikte yeni bir takım güçlüklerin ortaya çıkmaya başladığını ifade eder. Hicrî ikinci yüzyıldan önce inanç problemleri ve kader meselesi, Kur'ân'ın anlaşılması cihetinden zaten tartışılıyordu. Makrîzî'nin kasdettiği, felsefenin ulaştığı sonuçların Kur'ân'a tatbik edilmesi şeklinde anlaşılmalı-

---

371 Meyendorrf, s. 131; Cragg, s. 45-46, 85-86. Yukarıda zikredilenler ve diğer örnekler için bk. Grunebaum, "The Sources", s. 1-54; "Parallelism Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy Literature and Piety", *DOP*, XVIII (Washington 1964), s. 89-111. Grunebaum yakın zamanlarda yazdığı çalışmalarında ise tevhid, vahiy anlayışı, İslâm'ın insana bakış açısı, marifet anlayışı, millet kavramının kapsamı gibi hususlarda büyük bir nezaket göstererek bu hususlarda İslâm'ın orjinalitesini ifade etmeye kendisini mecbur hissetmiştir. "The Sources", s. 9-15.

372 Qadir, *Philosophy*, s. 37-38.

373 Boer, s. 26.

dır.[374] Me'mûn döneminde farklı dinlere ait kitapların da tercüme ettirildiğini söyleyen Nedîm'in bilgileri doğru kabul edilebilirse, bu tesirin bir boyutu daha ortaya konulmuş olacaktır.[375]

Nitekim batılı araştırmacılardan Tritton, kader ve hür irade hususunda "Kur'ân üzerinde düşünmekten doğan İslâm'daki fırkaların görüşleri, bu konularda nazariyeleri başlatmış olabilirse de, Hristiyanlığın etkisinin başlatmamış olsa bile, bu düşünce hareketini teşvik ettiğini gösterecek deliller mevcuttur" derken Hitti de "İrade hürriyeti tartışmaları hristiyanlarla müslümanlar arasındaki tartışmaların bir neticesiydi" şeklindeki ifadeleriyle aynı temayı dile getirir.[376]

İbn Hazın da, sıfat lafzının ilk olarak Mutezile ve Râfizîlerin önderleri tarafından ortaya atıldığını zikreder.[377] M. Cârullah tarafından Mutezile ve Hristiyan kelamı üzerine yapılan karşılaştırmalı bir araştırma bu tesirleri daha net bir şekilde gözler önüne sermektedir.[378] Bu tesirlere bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

Yunan Felsefesi'yle doğrudan doğruya temasa geçen ve kelâm mezheplerine felsefî çalışmaların vardığı sonuçları sokan düşünürlerin başta geleni Allâf idi. Mutezile neslinden olan Allâf, Allah'ın sıfatlarını ve onların kadîm olduklarını kabul etti. Fakat problemler, ilâhi uknum üzerinde duran hristiyanlara çok benzer bir şekilde ele alındı.

---

374 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 356; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 83. Makrîzî'de yer alan ifadelere göre, Ma'bed el-Cühenî, İslam'da hür irade sorununu Asâvira'dan biri olan Ebû Yunus Sansaveyh'ten öğrenerek tanıtanların ilki idi.

375 Nedîm, s. 24-26.

376 A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 20-21, 57; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 385-386. Ayrıca bk. Qadir, *Philosophy*, s. 45.

377 İbn Hazın, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, I-V, Beyrut 1986, II, 119 vd. Şehristânî de aynı görüştedir. O, Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın sıfatlar konusundaki açıklamalarını hristiyanların ekânim-i selâseyi açıklama tarzları ile aynı olarak görür. Şehristânî, I, 50. Mutezileden Ebû Hâşim'in Allah'ın sıfatlarını hristiyan teologlarından Nastûrus'un açıklamalarındaki yöntemle, mevcut olan bir varlığın ilim ve hayat sıfatları şeklinde izaha kalkmıştır. II, 29.

378 Anawati, "Factors and Effects", s. 34.

Tritton, sıfatların tabiat bakımından Allah'a ait olduğunu ve başka yerden alınmadığını iddia eden Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin; sıfatların Allah'tan gayrı olmadığı şeklindeki müslümanların görüşüne öncülük yapmış olabileceğini söyler. Allâf'a göre Allah, âlim, hayy ve kâdirdir. Bunlar Allah'ın zatıdır. Bu sıfatlar zahiri şeyler değil, zatının tezâhürleri ve tecellîleridir.[379]

Allâf'ın talebesi Nazzâm (ö. 231/845), hüsn-kubuh meselesini ortaya attı. Bu kişilerin çalışmaları her zaman doğru temeller üzerine bina edilmiyordu. Nazzam, Aristo tarafından, ruhun vücudun formu olduğu şeklinde ileri sürdüğü görüşü canlandırmaya çalışmış, ama terminolojiyi yanlış anlayarak ruhu vücudla aynı şekilde sanmıştır.[380] Taşköprüzâde'nin naklettiğine göre Tevrat ve İncil'i bütün şerhleriyle birlikte ezbere biliyordu. Fikirlerinde bunun tesiri olduğu düşünülebilir. Onun *Teslis'in Tevhid'e Üstünlüğünü* ele aldığı bir kitap telif ettiği de bilinmektedir.[381]

Mutezile sıfatlar konusunda Hadis ehlinden farklı düşünüyordu. Hristiyan dogmatiklerinin tesiri altında İlim, Kudret, Hayat, İrade, Kelâm, Semi, Basar sıfatları zamanla önem kazandı. Bunların hissî sıfatlar olmadıkları söylendi veya nefyedildi. Ekânim-i selâse'yi Allah'ın sıfatları olarak ileri sürmüş olan hristiyanların durumuna düş-

---

379 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 84; Boer, s. 37; Şehristâni, I, 67-68; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 60. Mezhebinin kurucusu Cehm b. Safvan da aynı görüşleri savunur. İlk çağ Yunan filozoflarından Bendeklîs, Davud peygamber zamanında yaşamış ve hikmeti Şam'da Lokman Hekim'den almış ve ülkesine dönmüştü. Bu filozof, Allah'ın sıfatlarına ait manaları birleştiren ilk kişi idi. O, sıfatların ayırıcı özel anlamları olamayacağını, özde hepsinin aynı olduğunu, vahdaniyyetin esas olduğunu savunurdu. Sıfatlar hususundaki bu görüşleri İslam dünyasında savunan ilk kişi Allâf oldu. Sâid el-Endelüsî, s. 72-73.

380 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 85.

381 Goldziher V, 249; Brockelmann, *S*, I, 339. İbn Hazm'ın, İbn ishâk er-Râvendî'nin *Kitâb el-Lafz ve'l-Istılah* adlı kitabından verdiği bilgilere göre, bu kitabını hristiyan bir gence olan duygularından dolayı telif etmişti. İbn Hazın, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 245-246.

tüklerini zannederek, sıfatların bir kısmını bire (tevhide) irca ettiler veya zâtın aynı veya zâtın vecheleri olarak kabul ettiler. Ezelî sıfatların varlığını ileri sürenleri küfürle itham ettiler; hatta onları hristiyanlara benzettiler.[382]

Meselâ, Ma'mer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 220/830), Yeni Eflâtuncu Aristo şarihlerinin yolundan giderek, Allah'ın sıfatlarına tamamiyle menfi gözle baktı. Sistemini Vahdet-i Vücûd üzerine kurdu. Görüşleri Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) tarafından geliştirildi.

Sümâme, Allâf'ın Kur'an öğretisiyle maddenin ebedîliği hakkındaki Aristocu görüşü uzlaştırma teşebbüsünü tamamiyle terkederek açık bir şekilde âlemin Allah gibi ezeli olduğunu ifade etti.[383]

Mutezileye reaksiyon olarak iki görüş önem kazandı. Bunlardan biri Sıfâtiye görüşünü ortaya atanlar -daha sonra ehl-i sünnet olarak adlandırılacaklardır- idi. Diğeri ise teşbih yoluna sapan Ebû Abdullah b. Kerrâm (ö. 256/870) ve mezhebi Kerrâmiye oldu.[384]

Hristiyanlar Logos'un ezeli olarak Allah'ta mevcut olduğunu ileri sürüyorlardı. Buna bağlı olarak Tritton kelime (Kelam) anlamındaki Logos'un, Kur'ân'ın yaratılmadığı görüşünü harekete geçirmiş olabileceğini ileri sürer.[385] Mutezililer Allah'ın kıdeminin yanısıra Kur'ân'ın da kadîm olduğunu söylemenin şirk sayılacağını ileri sürmüşlerdi. Bu bakımdan Me'mûn dönemi Halk-u Kur'ân[386] meselesinin

---

382 Boer, s. 36; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 309.

383 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 86.

384 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 88.

385 Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 59; Boer, s. 36.

386 Me'mûn, Bağdattaki naibi İshâk b. İbrahim'e bir mektup göndererek âlimlerin imtihan edilmelerini istedi. Aynı zamanda o, bu fikirlere inanmayanların muhakeme edilmesini ve ikna edilmeye zorlanması için, engizisyon mahkemesini andırır bir Mihne teşkilatı kurdu. Direnişle karşılaşınca imtina edenlerin fetva ve hocalık yapma haklarını ellerinden aldı. Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, s. 308-311; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 660.

ortaya atılmasını bu tercüme eserlerin bir tesiri olarak görmek mümkündür. Kindî, onun 218 (833) yılından itibaren Mısır ulemasını mihneye tâbi tuttuğunu kaydeder.[387] Onun başlattığı bu akım, Vâsık tarafından da devam ettirilmiştir. Mutezilî Ahmed b. Ebû Düâd'ın bu olaylarda etkisi bir hayli fazla idi.[388]

Mutezilenin ortaya attığı münakaşaların bir kısmı, İslâm kelâmına tatbik edilmiş Yunan Felsefesinin dolaylı tesirleri idi. Aslında ortada önemli bir problem bulunuyordu. Çünkü Aristo'nun fikirleri Süryânî hristiyan bir vasıta ile alınmış, çoğu iyi anlaşılmamış, kısmen de hristiyan tâdiline uğramıştı.[389] Hatta bir kısmının aidiyeti bile sahih değildi.[390]

Yeni gelişen kelâmın taraftarlarından bazıları yabancı fikirlerin cazibesine kapıldılar ve böylece bir takım ilginç sentezler ortaya çıktı. Nazzâm'ın iki öğrencisi dualist ve hristiyan fikirlerin etkisi altında tevhidden ayrıldılar; bunlar Ahmed b. Hâit ve Fazl el-Hadesî idi.[391] Aklı ön plana alan Mutezile ekolü ile hristiyan felsefesinin bir sentezinden ortaya çıkabilecek en kötü eser ise, Mutezilî İbn Hâit tarafından ortaya konuldu. "Mesîh'in Muhammed'e Üstünlüğü" anlamını taşıyan bu eser aslında problemin tefrit noktalarını çok açık bir şekilde

---

387 Kindî, s. 193.

388 Suyûtî onun ömrünün sonuna doğru bu tazyiklerden vazgeçtiğini bildirir ve bunu terketmesine sebep olan bir hâdiseyi anlatır. Bk. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 341-342.

389 O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 88-89. Hristiyan kilisesinin gözetiminde ilgi alanlarını belirleyen Süryânîler, bütün Aristo mantığını değil, ancak I. Analitiklerin, VII. bölümüne kadar olan kısımlarını yani hristiyan ilahiyatını destekleyen bölümlerini tetkik ediyorlardı. Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, I-II, İstanbul 1969-1970, I, 14.

390 Aristonun *Teoloji (Kitabü'r-Rubûbiyye)* diye anılan, gerçekte Plotîn'in *Ennead*'ından bölümlerin bir açıklaması olan kitapdaki birbirine zıt görüşler müslüman düşünürleri çok uğraştırmıştır. İsimlerin aynı olması veya benzemesi nedeniyle farklı zamanlarda yaşamış Platon (m.ö. 427-347) ve Plotîn (m.s. 220-270) gibi filozoflar birbirine karıştırılmıştır. Bk. Cahen, s. 113, Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, I, 9.

391 Tritton, *İslam Kelamı*, s. 136.

ortaya koymaktadır. Vâsık zamanında yazılan bu eser, zamanın kadısı İbn Ebû Duâd tarafından tetkike tabi tutulmuştur. Rîvendî de, yahudiler ve hristiyanlar için Hz. Muhammed'in nübüvvetini iptal için bir eser telif etmişti. Mezhepler tarihçisi olan bu yazar, Râfizî ve Mülhid olarak görülürdü. Takibe alındığı zaman yahudi İbn Lâvî'nin evinde gizlenmiş, onun için de *ed-Dâmiğ* isimli kitabını yazmıştı.[392] Şehristânî tarafından verilen bilgilere göre mutezile âlimlerinden Ahmed b. Hâbıt (ö. 232/846) gibi bazı mutezile âlimleri hristiyanlarda olduğu üzere, Mesîh'in ahiret günü insanları hesaba çekeceğini düşünmeye bile başlamışlardı.[393]

İslâm düşüncesine tesir eden akımlar arasında Stoacılık da görülür. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Miskeveyh, İbn Rüşd, Râzî gibi yazarlar ile İhvan-ı Safâ grubuna ait eserler üzerinde yapılan araştırmalar, Stoacı etkilerin ahlak ve teoloji meselelerinde olduğu, bu etkilerin Peripatikler ve Platonculardan daha yoğun görülebileceği tespit edilmiştir.[394]

İslâm düşünce tarihinde, Mutezilenin bu seyri Eş'arîler tarafından durduruldu. Mutezilenin akılcı kelamına karşı alternatif bir düşünce sistemi gelişti. Mutezile aklı hakikatin tek kaynağı olarak görüyordu. Sonuçta felsefenin alanını dinin alanıyla özdeşleştirmişlerdi. Allahı pek çok yanlış düşünceden koruma adına, herşeyden soyutlamışlar ve sonuçta tanınamaz hale getirmişlerdi. Onların en önemli yanlışlarından birisi ise, duygu üstü olan İslâmî ilkeleri, akılla yorumlamaya çalışmaları idi. Mutezile yukarıda da sıraladığımız üzere İslâm düşüncesine pek çok yanlış fikri idhal etmiş idi. Öte yandan pek çok

---

392 Zehebî, XIV, 59-60. İbn Tağriberdî'nin, babasının yahudi olduğunu ve yahudilerin müslümanlara gelerek "babası bizim kitabımızı bozdu, kitabınızı bozmasından çekinin" diyerek uyarırlardı, şeklindeki rivayetleri yakıştırma olsa gerektir. İbn Tağriberdî, III, 175-176.

393 Şehristânî, I, 60.

394 Qadir, *Philosophy*, s. 39.

müslüman âlim, nasıl ve niçinini sorgulamaksızın bir iman yolunu teklif ediyor ve onlara karşı sadece bidat saydıkları bu tür tartışmalara katılmamaktan başka bir çözüm getiremiyorlardı. Bu da tabiatiyle yeterli olmuyordu. Dolayısıyla İslâm inancının akılla desteklenerek sağlamlaştırılması ve gayriislâmî unsurlardan temizlenmesi adına bir topluluk ortaya çıktı. Mutezilenin kullandığı felsefe ilkelerini kullandı. Ama ana metaryelleri vahiydi. Böylece ehl-i sünnet kelamı oluşturuldu. Bu Eş'arî (ö. 330/941) tarafından ekolleştirildi.[395]

Sonuçta Eş'arîlik bütün bu olanlara dur demişti. Ve ardından Yunan Felsefesinin kritiği geldi ve İslâm dünyasında cazibesini yitirdi. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü Yunan felsefesiyle neşvü nema bulmuş olan İslâm filozoflarının ortaya atmış oldukları doktrinleri çürütücü bir adımdı. Belki de Gazzâlî geldiği bu nokta ile Eş'arîlerin başaramadığını yapmıştı. Bununla birlikte Gazzâlî pragmatik bir düşünce sistemi tesis edebilmek için Grek dialektiğini kullandı. Felsefe onun yaklaşımıyla sünnî kelam ekolleri tarafından sevilip kullanıldı.[396]

Geçen zaman bazı problemleri ve ilk günlerin o uçarı takipçiliğini ortadan kaldırmıştı. Hatta Mutezile kelamcılarından Kadı Abdülcebbâr, filozoflara saldırmaya bile başlamıştı. "Cedel ehli, hristiyanlığın ikası için çalışanlar; onların eserlerinin hepsi mülhidliğin ta kendisidir. Bunlar İslâm hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Kustâ b. Lukâ, Huneyn b. İshâk, Kuveyrî, Mattâ (Ebû Bişr Yunus), Yahyâ b. Adiy... hep bu gruptandır."[397] O, filozofların Yunan felsefesinin işlerine gelen yerlerini kendilerine aldıklarını ve pek çok şeyi yanlış aktardıklarını öfkeyle haykırırken öncüler adına günah çıkarır gibidir.

---

395 Abdü'l-Hayy, "Eşarilik", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (trc. Ahmet Ünal), I-IV, İstanbul 1990-1991, I, 255-257.

396 Qadir, *Philosophy*, 68; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 665.

397 Halîfât, s. 18-19.

Tercüme eserlerin tesirleri sadece kelamî meselelerle sınırlı kalmadı. Tasavvuf da bundan nasibini aldı. Yeni Eflâtunculuğun tesiri ile yeni bir şekil kazanmış olan Rubûbiyye (Esûlacya) adlı kitap, bir açıdan felsefeye ilgi gösteren mutasavvıfların Feyz, İntisaku'n-Nûr, Tecellî gibi kavramları farklı anlamlara sürüklemelerine sebep oldu. Bazı hristiyanların Nâsûtî ve İlâhî tabiatın imtizacını açıklama tarzları da Vahdet-i Vücûd fikrinin temelini oluşturdu.[398]

"Gizli imam, insanlardan uzaklaştırılmıştır ve Mehdi olarak geri dönünceye kadar gizlenmeye devam edecektir; döndüğünde kötülük ve zulümle dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracaktır" şeklinde karşımıza çıkan ölülerin geri dönmesi fikri, ilk hristiyanlığın İsa'nın dönüp hükümran olacağı fikrini hatırlatmaktadır. Başlangıçta Mehdî fikri siyâsî lider olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen diğer kültürlerin de tesiriyle dinî bir kimlik kazanmıştır. Bu fikre hayli erken bir dönemde, Muhtar'ın 66-68 (685-687) yılları arasında Kufe'deki isyanı sırasında tesadüf edilmektedir. Adına isyan başlattığı Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin bir gün geri dönerek insanları zulümden kurtaracağı fikri hâkimdi. Asırlar içinde toplumda, tüm hızıyla adeta kötü idarelere karşı sadece bir özlem mahiyetinde mantar gibi gizli imamlar ortaya çıktı.[399]

Bunlar çoğu zaman ya tenâsüh fikrini ya da beklenen Mesih fikrini ortaya atmışlardır. Eski Hind anlayışının temel fikirlerinden birisi olan "hulûl" hristiyanlığı da etkileyerek "Asli Suçun" temeli olmuştu. Muhtemeldir ki, Gulât'ın esasları arasında yer alan hulûl, hem hristiyanlığın hem de doğu dinlerinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. İbn Abdirabbih, Râfizîlerdeki hulül fikrini hristiyanlıktaki Mesih inancı ile aynı olarak tavsif eder.[400] Aslında bu tür düşünceler toplumda o kadar yaygındır ki, Emevîleri yıkıp idareyi elen alan Abbâsîler adına konu-

---

398 Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, IV, 155-156, s. 162.

399 Tritton, *İslâm Kelamı*, s. 25-26; Lewis, s. 85.

400 İbn Abdirabbih, II, 404-405; Watt, s. 56.

şan Dâvud b. Ali el-Abbâsî'nin konuşmasında dahi karışık bir Mehdî anlayışı ortadadır: "...Biliniz ki, ele geçirdiğimiz hilafet, İsa b. Meryem'e teslim etmemize kadar bizden çıkacak değildir."[401] 142 (759) yılında Ebû Müslim Horasânî'nin öldürülmesinden sonra onun intikamını almak için ortaya çıkan ve zamanla Râvendiye mezhebine dönüşen ekolün[402] düşüncelerinde, onların bir temsilcisi sayılabilecek Horasanda 159 (755) yılında ortaya çıkan Mukanna'nın iddialarında tamamiyle hulûl fikirleri hâkimdir.[403] 322 (934) yılında öldürülen Muhamed b. Ali eş-Şelmigânî hareketinin temellerini de tenasüh fikirleri oluşturmaktadır.[404]

Karmatîlerde de hulûl fikri yaygındır. Karmatî hareketinin lideri, Ferc b. Osman'ın propogandalarına temel teşkil eden görüşler, kendisinin "Mesîh'in davetçisi olduğu, İsa olduğu, kelime, Mehdî olduğu, Ahmed b. Muhammed el-Hanefiyye, Yahyâ b. Zekeriyyâ, Rûhu'l-Kudüs olduğu şeklinde karmakarışık ama hulûl temellerine dayanan hristiyanlık unsurlarının daha yoğun olduğu bir yapıda idi.[405] Daha sonra bu görüşler eserlerde de görülmeye başlandı. Tenasüh fikrini kitaplarında işleyen ilkler arasında Nazzâm'ın öğrencileri olan Ahmed ile Fazl'ın isimleri geçer.[406]

Bu fikirlerle yoğrulan toplumda çarpık gelişmeler ortaya çıkmaya başlamıştı. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere göre, meşhur mutasavvıf Hallâc hakkında halkın düşünceleri kolay hazmedilir bir seviyede

---

401 Taberî, *Târih*, VII, 428.

402 Bu kişiler Bağdat'ta bir müddet büyük bir problem oluşturmuşlardı. Mansûr'un köşküne gelerek onu tavaf etmeye başlayan bu insanlardan Mansûr ancak içlerinden ikiyüz kadarını idam ettirmek suretiyle kurtulabilmişti. İbn Tıktıkâ, s. 160-161; İbn Tağriberdî, I, 345.

403 Dîneverî, s. 384; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 38-39; İbn Tıktıkâ, s. 180; İbn Tağriberdî, II, 38.

404 Nüveyrî, XXIII, 124-128. Yazar fikirlerin hristiyanlığa benzerliğini vurgular.

405 *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/1, 68-70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 512; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 255.

406 Tritton, *İslam Kelamı*, s. 137.

değildi. Onlar, Cenab-ı Allah'ın ona hulûl ettiğine inanmaya başlamışlardı. Onun öldürülmediğini, kırk gün sonra tekrar çıkıp geleceğini ifade ediyorlardı. Hatta gördüklerini söyleyenler bile vardı.[407]

Bu gelişmelerin belki de en ilginç çehresini Mutezile âlimlerinden bazılarının Tenâsüh akidesini İslâm inanç sistemiyle temelendirmeye çalışmaları olmuştur. Bu hususta Ahmed b. Hâbıt'ın görüşlerine bakılabilir.[408]

Sûfîlerin bir kısmı sadece panteist görüşleri değil, aynı zamanda hristiyan ve diğer dinlere ait ibadet ve hayat anlayışını da kendilerine esas aldılar. İslâmiyet tarafından kesinlikle yasaklanmış olan bekârlık onlar için nefsi tezkiye için bir yaşam biçimi oldu. Bazen İslâm'ın emrettiği ibadetleri unutacak kadar, batınî dünya ve manevî hayat üzerine konuşup duruyorlardı. Bazıları, Allah'a duydukları hayranlıklarının kendilerini ibadetlerden muaf tuttuğunu söylüyor, ibadetlere ihtiyaçları olmadığını iddia edebilecek kadar ileri gidiyorlardı. Bazıları ise, günahları işlemekten bile çekinmiyor, kendilerinin affedilmiş olduğunu düşünüyordu.[409]

Biz burada Kur'ân'da ve Hz. Muhammed'in hayatında manevî bir cephenin mevcut olmadığını belirtmek istemiyoruz. Şüphesiz ki, Kur'ân insanların bu noktada düştüğü yanılgıların önüne geçmek için manevî hayatımızın tek örneği olacak peygamberini göndermiş ve bunu kitabında ve onun yaşayışında zirveleştirmiştir. Lâkin insan fıtratı Allah'ın sunduğu temel prensipleri değil, insanların kendi iç tecrübelerinin büyüleyici, esrarengiz havasına her zaman yenik düş-

---

407 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 126-129. *Kitâbü'l-Uyûn*'daki bilgilere göre, hulûl fikri bizzat Hallâc tarafında ortaya atılmıştır. *Kitâbü'l-Uyûn*, IV/I, 174. Ayrıca Şiî yazarlardan İbn Tıktıkâ'nın kayıtlarına da bakılabilir: s. 261. Bu tür fikirler Fâtımî Mısır'ında Dürzîlik akımının oluşmasına bile zemin hazırladı. Bk. İbn Tağriberdî, IV, 184, 185, 190.

408 Şehristânî, I, 61-63.

409 Qadir, *Philosophy*, 96; Mazaherî, s. 9.

müştür. Olağanüstü tezâhürleri izlemek ve dinlemek; insanoğlu için düşünmek ve tefekkür etmekten her zaman daha kolay bir yol olmuştur.

Bazı batılı yazarlar İslâm tasavvufunu tamamiyle yaşadıkları bölgenin kendilerine hediye ettiği bir saha olarak düşünme eğiliminde olmuşlardır. Von Kremer, "Şüphesiz görülüyor ki, tasavvuf farklı iki unsuru birleştirmiştir. Bunlardan birincisi, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren kuvvetli bir şekilde İslâm'a girmiş olan hristiyanların lüks ve bolluk içinde yaşamayı terk edip darlık içinde yaşama anlayışı, ikincisi ise daha sonra girmiş olan tefekkür ve derin düşünceden ibaret olan Budizm unsurudur" derken,[410] Nicholson ve Massignon iktibas faraziyesinin müdafaa edilemez olduğunu iddia ederler. Öte yandan bizim de önemle üzerinde durduğumuz zaman içerisinde tercüme hareketleri vasıtasıyla tasavvvuf düşüncesine girmiş olan Yunan felsefi tabirlerinin mevcudiyetini vurgularlar. Diğer tesirlerin henüz tam manasıyla incelenmemiş olduğunu belirtirler.[411]

Tasavvufî yaşantıda İslâm toplumu içinde yaygınlaşan önemli bir problem de yukarıda vurgulandığı üzere bekârlığın tercih edilir olmasıydı. Râhipler uzlet hayatını tercih ederlerdi. Az yer, helal olan yiyecekleri kendilerine haram sayarlardı. Genelde oruç tutar, insanlardan hoşlanmazlardı. Hz. Peygamber, böyle bir hayatı tenkit etmiş, sahabîlerden bu hayatı yaşamak isteyenleri uyarmıştır.[412] Hz. Peygamber'in Ukâf isimli bekâr bir sahabisine "Eğer hristiyan rahiplerden isen onlara benze, değilse evlen" dediği rivayet edilir.[413] Lâkin zamanla toplumda, hristiyanlığın tesiri ile apayrı tezahürler ortaya çıktı. Kadınlara ihtiyacı olmadığını belirterek güvercin besleyen birisi, benim için kadınlardan daha korkunç bir şey yok, derdi.[414]

---

410 Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, I-IV, Cambridge 1951-1953, I, 300.

411 Massignon, s. 30.

412 Cevâd Ali, VI, 644-646.

413 Bahşel, s. 213; İbn Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbâr*, IV, 19.

414 İbn Sa'd, V, 110; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 15.

Peygamber'in İslâm dışı bir inziva anlayışını sürekli tenkit etmesine rağmen, diğer kültürlerden etkilenerek tasavvuf adına ortaya çıkanlar kendi fikir ve yaşantılarını desteklemek için pek çok hadis uydurmuşlardı ki, bunlardan birisi sûfîleri sûf elbise ile özdeşleştiren anlayış tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: "Sûf elbiseler giyiniz. Ahirette bununla bilineceksiniz" Hâlbuki toplumda yeni gelişmeler çerçevesinde, yün elbise giyen birisine hristiyanlığını terketmesi söylenirdi.[415]

Toplumdaki bu tür çarpık gelişmelerden olsa gerektir ki, miladî 892 yılında Mu'temid aktörlerin, müneccim ve büyücülerin sokak kıyılarında oturmalarını menetti ve kitapçıları felsefeye, tecrübî ilimlere, dînî münazaralara ait eserler satmayacaklarına dair yemin ettirdi.[416]

İşin ilginç bir boyutu ise zaman zaman tefsir çalışmalarında ortaya çıkıyordu. Ebû Bekir el-Mervezî ve takipçileri Kur'ân-ı Kerîm'deki "Umulur ki Rabbin seni böylece övülmüş bir makama ulaştırır" şeklindeki İsrâ sûresinin yetmiş dokuzuncu âyetinin tefsiri konusunda diğerleriyle ihtilafa düşmüşlerdi. Bir taraf bu ayeti izah ederken "Cenâb-ı Allah Hz. Peygamber'i kendi yanıbaşında arşının üzerinde oturtacaktır" diye yorumlarken diğer bir grup ta, "Hayır buradaki övülmüş makam şefaat yetkisidir" diye iddia etmiş; bu iddia tartışmalara ve arkasından kavgaya dönüşmüştü. 317 (929) yılında meydana gelen bu hâdise hayli ciddi bir sonla neticelenmiş, polisin de müdahalesiyle büyüyen olaylar sonunda pek çok kişi hayatını kaybetmişti.[417]

Son olarak bir de tercüme faaliyetlerinin dil üzerindeki tesirlerine göz atmak istiyoruz. Genelde tercümeler mana tercüme yolu ile ger-

---

415 Şevkânî, s. 192. İlk dönem âlimlerinden Sevrî ve Abdullah b. Mübârek sûf giyilmesini kerih görürlerdi. Daha sonraları mutasavvıflar bu elbiseyi giymeyi sünnet olarak takdim ettiler. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219-225.

416 Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 243.

417 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 213.

çekleştiriliyordu. Zor paragraflar kelime tercümesi esas alınarak yapılıyordu. Uygun kelime bulunamadığı zaman Grekçe kelimeler modifie edilerek Arapçalaştırılıyordu. Istafân b. Basil, Grekçe kelimelerin Arapça karşılıklarından bildiklerini yazar, bilmediklerini tercüme etmez ve Allah'ın bunları tercüme etmeye muktedir birisini göndereceğini temenni ederdi.[418] Hristiyan mütercimlerin Bağdat ve belli merkezlerde yürüttükleri tercüme faaliyetleri bazı müslümanlar tarafından yetersiz görülmüş, tercümelerin eksik ve yanlış olduğu vurgulanmıştır. Câhız, Yahyâ b. Bıtrîk, İbn Nâimâ, Teofel b. Tûmâ gibi hristiyan mütercimlerin yaptığı tercümelerin yanlışlarla dolu olduğunu söyler.[419]

İbn Mendû'ye el-İsfehânî'ye ait olan *Zikrü'l-Ğalat el-Cârî min Yûsuf b. Istafan* adlı kitap, sırf bu gaye ile telif edilmiş olup bize bir fikir vermektedir.[420] Yabancı eserleri nakleden mütercimlerin ortaya attıkları yabancı menşeli yeni kelimeleri ise, dil bilginleri nefretle karşılıyorlardı.[421] Aslında toplumların kaynaşması ile birlikte dil ile ilgili problemlerin ortaya çıkmış olması beklenmelidir. Bu husus ayrı bir araştırma konusu teşkil etmekle birlikte tespitlerimize göre, Abdülmelik b. Mervân döneminde farklı kültürlerden Arapçaya katılmaya çalışılan kelimeler tartışma konusu olmaya başlamıştı. Halifenin edebiyat hocası, nahiv bilgisi olmasına rağmen o günlerde sarf ilmi - fiillerin çekimi- ortaya çıkınca onu pek becerememiş ve kafa karıştırıcı bularak sarfçıları tenkit etmek üzere şu mısraları dile getirmişti:[422]

---

418 Grunebaum, "The Sources", s. 39; Qadir, *Philosophy*, s. 35.

419 Câhız, *Kitâbü'l-Hayavân*, I, 75-76. O ayrıca diğer mütercimlerden İbn Mukaffâ' ve Sâbit b. Kurre'yi de tenkit eder.

420 İbn Ebî Üsaybia, s. 461. İlginç bir örnek için bk. Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, I, 42.

421 Boer, s. 28.

422 İbn Abdilberr, s. 69.

Rumlardan ve zencilerden aldıkları kelimeleri,
Sık kullanmaya başlayıncaya kadar,
Onların nahiv bilgileri hoşuma gidiyordu.
Bilmediğim bir kelimeyi işittiğimde, o, bana,
Baykuş ve kargaların sesi gibi geliyor.
Onların nahvini terkettim.
Zaten, Allah beni bu mikroplara bulaşmaktan korur.

Ammâr el-Kelbî'de yabancı unsurlardan dile katılan kullanımlara ve muhtemelen mısralarından anlaşıldığı üzere nahiv kurallarına karşı çıkar:[423]

İrab peşinde koşanların icad ettikleri kurallardan neler çektim.
Koydukları kurallara aykırı,
Güzel bir manası olan yepyeni bir şiir söylesem,
Hemen hata yaptın, derler...
.....
Hâlbuki ben mecusi ateşi yanmayan,
Kilise inşa edilmeyen,
Toprağına maymun ve domuz ayak basmayan
Bir yerde büyüdüm.

Yukarıda verdiğimiz örnekler bağlamında Ilse Lichtenstadter'in iddia etmiş olduğu, "Arap dilcilerinin gramere ait temel mefhumları, Süryânî âlimleri vasıtası ile Araplara intikal eden Aristo mantığından alınmıştır" şeklindeki fikirlerine[424] katılmak mümkün müdür? Bu tartışmayı, Arap dilcilerine bırakmak istiyoruz.

Me'mûn devrinden itibaren Aristo metinleri eskisinden daha iyi anlaşılmaya başlandı. Süryânîce'den nakledilen şerhlerin tesiri de devam ediyordu. Süryânîce'den Arapçaya çevirilerin eksiklikleri anlaşıldığı için kendilerine feylosof denilen bir grup Yunanca metinler üzerinde çalıştı. Bu yeni tercümeleri Süryânî mütercimlerin yaptığı tercümeler ile karşılaştırarak tashihlerde bulundular. Bunların ilk temsilcisi Huneyn b. İshâk'ın çağdaşı Ya'kûb b. İshâk Kindî (ö.

---

423 İbn Abdilberr, s. 69-70.

424 Ilse Lichtenstadter, "Nahiv", *İA*, IX (İstanbul 1988), s. 35.

260/873) idi. Halife Mu'tasım tarafından desteklenmiştir. Bu çalışmaları yapanlardan birisi de Fârâbî'dir. Kendisi Sâmânî emiri Mansûr b. Nûh'un dostluğunu görmüş ve onun isteği üzerine bu tercümeleri gözden geçirmiştir.[425]

Tercüme hareketlerinin İslâm dünyasında oluşturduğu önemli hareketlerden birisi, tenkit mantığıdır. Tercüme edilen eserleri tahlil eden müslüman bilim adamları hristiyan bilim adamlarının gerek tercüme ettikleri, gerekse telif ettikleri eserleri tenkit ederek görüşlerini ortaya koymak suretiyle büyük bir adım atmışlardır. Ardından da İslâm dünyasında telif çalışmaları göz kamaştırıcı bir hızla gündemini kendisi belirlemiştir. Adolphe E. Meyer'in şu tespitleri bu hususu gayet açık bir şekilde şöyle dile getirir: "Müslümanlar bu ilimleri ödünç aldılar. Ama bu onların tamamen boş olduğunu veya sadece mirasyedi olduklarını göstermez. Onlar matematik ve geometriyi, Yunan ve Hint bilim geleneğinden deruhte ettiler. Ama onlara bambaşka bir çehre verdiler.[426] Büyük bir hamle yaptılar. Bugüne uzanan buluşlar ile bir kültür inkılâbını gerçekleştirdiler..."[427]

Dördüncü yüzyılın başlarında Bağdatlı hristiyan tabip Yahyâ b. Îsa b. Cezle (ö. 473/1080), mantık öğrenmek istediğinde bir zamanlar bu ilmin İslâm dünyasına girmesinde büyük katkıları olmasına rağmen, hristiyanlar arasında bu ilimle uğraşan kimse bulamadı ve Mutezile hocalarından Ebû Ali b. Velîd'den mantık ilmini tahsil etti.[428]

---

425 Kâtip Çelebî, I, 683; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 90. Kindî aynı zamanda yanlış olarak Aristo'ya nisbet edilen "Evsolucya Aristotalis"i tashih etti. Boer, s. 70-71. Halîfât, Yahyâ b. Adiy'in Yunanca bilmediğini onun sadece Süryânîce'den Arapça'ya tercümeler yaptığını ileri sürer. s. 12, 15.

426 Tıp ve matematik sahasındaki gelişmeler için bk. Hitti, *İslam Tarihi*, II, 556-583.

427 Qadir, *Philosophy*, s. 40-41; Ayrıca bk. Lewis, s. 161. Hitti de aynı görüşleri sıralar. Hitti, *İslam Tarihi*, I, 266-267, II, 555. Hatta o, "İslâm'da görülen coğrafya yazarlarının eserleri Latince'ye tercüme edilmemiş olduğundan Ortaçağ Avrupa düşüncesinin üzerine doğrudan doğruya bir tesir husule getirmemiştir" der. Bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 591.

428 Kıftî, s. 239-240.

Beşinci yüzyıla geldiğimizde, İslam dünyasına pek çok ilim dalını hediye etmiş olan hristiyanların artık bu ilim dallarında telif ve tercümelerde bulunmadıkları görülmektedir. Ancak müslümanların deruhte ettikleri bu çalışmalar da Haçlı Seferleri'nin açtığı yaralar sebebiyle uzun müddet duraklamıştır.

İslâm dünyasında şer'i ilimler ile Acem ilimlerinin birbirinden ayrılması da onuncu yüzyıla rastlar. Havârizmî tarafından (ö. 366/976) yapılan bu tasnif[429] kendinden önce yaşamış olan Fârâbî tarafından daha farklı bir ayırımda mütalaa edilir. O, sayı ve formüllere dayalı ilimleri -matematik, hendese, menâzır, nücûm, mûsikî, ağırlıklar vb.- ta'lim ilimleri (müsbet); tabiat ilmi ile ilahiyat ilmini birlikte aynı grupta, siyaset, fıkıh ve kelamı da aynı kategoride inceler.[430]

Buraya kadar tercüme faaliyetlerinin bazı ilim dallarına tesirini incelemeye çalıştık. Konumuzu İbn Kayyim'in bir yorumuyla kapatmak istiyoruz.

"Musa'nın öğretileri zamanla, filozofların fikirleri ile karıştı. Saf inanç bozuldu. Allah onları çeşitli belalarla yüzyüze bıraktı. Zira Allah'ın sünnetine göre vahiyden yüz çeviren nesiller yok olmaktadır. Aynı tecrübeleri hristiyanlar da yaşadılar. Felsefenin pek çok kabullerini kendilerine alan Hristiyanlık zamanla özü bozan fikirlerle yüz yüze geldi ve kendini aklın sunduğu sonuçlara teslim etti. Dolayısıyla Yunan panteizmi Hristiyanlığı etkiledi. İnanç esasları bozuldu, ibadetler farklılaştı. Ardından paramparça oldular. Özelikle bu mezheplerin oluşumunda farklı felsefe ekollerinin tesirleri oldu. İslâm dünyasında da doğuda hicrî üçüncü yüzyılla birlikte İslâm toplumuna yerleşen ve insanları temel vahiy prensiplerinden uzaklaştıran felsefe öğretilerin-

---

429 Grunebaum, "The Sources", s. 50. Grunebaum, bu genel sınıflandırmanın Bizans'taki "dogmata ta theia or logoi kath hemas ve logoii hoi thyrathen veya mathemata ta ektos" ayırımına oldukça benzediğini belirtir. Bk. "Parallelism", s. 94.

430 Fârâbî (ö. 339/950), *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1986.

den sonra Allah onları Karâmita ve Fâtımî işgaliyle yüzyüze bıraktı. Endülüs'te ise müslümanlar felsefe ile uğraşırlarken, hristiyanlar onları hâkimiyet altına aldı. Ardından yine doğuda Tatar istilası görüldü."[431]

3. HRİSTİYAN ŞAİRLER VE YAZARLAR

Câhiliye Arapları arasında meşhur bazı şairler bulunuyordu. Bunlar arasında Ümeyye b. Ebü's-Salt, A'şâ, Hîreli Adiy b. Zeyd ön sıralarda zikredilebilir.[432] İslâm dönemine denk gelen günlerde meşhur olan hristiyan şairler arasında da Ebû Zeyd et-Tâî ile Ebû Zübeyd hatırlanabilir.[433]

Bu dönem için toplumda önemli yerleri olan bu şairlerin İslâm toplumunun genelinde bir tesir göstermeleri söz konu değildir. Sadece bulundukları yerlere gelen devlet adamlarından bir kısmının bu kişilerden etkilendikleri söylenebilir. Meselâ Ebû Zübeyd et-Tâî, Velîd b. Ukbe'nin içki arkadaşı idi. İbn Asâkir, Velîd'in Hz. Osman'ın valileri arasında münkerleri işleyen ilk kişi olduğunu vurgular. Bu kötü davranışlarda bu dostluğun tesirleri kesin değilse de göz ardı edilmemesi gereken bir nokta olarak düşünülmelidir.[434]

Yine bu dönemde hristiyan şairlerden her hangi birisinin halifelerin yanında yer aldığı görülmez. Sadece Hz. Osman'ın, Ebû Zübeyd'e şiirlerinden dolayı iltifatta bulunduğu bilinmektedir.[435] Hristiyan bir şairin halifenin yanında yer alması ve müslümanlar aleyhine şiirler söylemesi Emevîler dönemine rastlar. Abbâsîler dönemiyle karşılaştırıldığı zaman temel bir fark olarak karşımıza çıkmış olmasından dola-

---

431 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 265-267, 277.

432 Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, II, 89; Huart, s. 13-14, 33-34, Cevâd Ali, VI, 671 vd.

433 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 352 (trc.360), Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XII, 150-151.

434 Bk. İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 124.

435 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XII, 150-151.

yı burada Emevî şairlerinden Ahtal ve diğer bazı şairler üzerinde durmak zaruretini hissediyoruz.

Haç sahibi olarak vasıflandırılan Ahtal Tağlib, kabilesine mensuptu. Kabilesinin hristiyan iken müslüman olan şairi Ka'b b. Cuayl'i hicivleriyle tanındı. Daha sonra saray muhitinden Yezîd, Halife Muâviye, Haccâc ve Ziyad gibi devlet adamlarını övdü. Yezîd'in nedimliğini yaptı. Emevîlere hoş görünmek için Peygamber ailesine ağır yergilerle hücum etmekten çekinmezdi.[436]

Zaman zaman valilerin yanına giderdi. Bişr b. Mervân'la görüşürlerdi. Bir keresinde Kûfe'ye Bişr'i ziyarete gittiğinde Tağlip eşrafından Saîd b. Beyân onları yemeğe davet etmiş yenilip içildikten sonra sohbet sırasında Ahtal'ın gözleri Saîd'in güzel karısına takılmış ve onu uzun uzadıya seyretmeye başlamıştı. Saîd söz açıp onu konuşturmak için kendisine "Sen meliklerin huzuruna girip sözler söylüyorsun, bizim hakkımızda ne düşünürsün?" deyip yol açınca, "Senden başka bu evde bir kusur yok." deyivermişti. Saîd bu sözlere bozulmuş ve kendisini suçlayarak "Senin gibi hristiyanı eve alanda suç!" demiş ve evinden kovmuştu.[437]

Abdülmelik zamanında Emevî hanedanının resmi şairliğine getirildi. Kendi inançları çerçevesinde çok rahat bir yaşam sürdü. Teokratik zümrelere karşı girişilen mücadelede Emevîler tarafından kullanıldı.[438] Abdülmelik kendisine İslâmiyet'i teklif ettiği zaman pervasızca "Hiçbir zaman eşek gibi anıramam, haydin namaza!" diyebilmişti. "İyilik veren şaraptan içmeye şafakta kalkıp secdeye kapanmaya de-

436 Câhız, *Kitâbü't-Tâc*, s. 132-133; Blachére, s. 331; Lammens, s. 227.

437 İbn Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbâr*, IV, 35-36.

438 İbn Kuteybe, *Şi'r ve'ş-Şuarâ*, s. 301-302.

vam edeceğim" sözleriyle de hristiyanlıktan[439] asla dönmeyeceğini belirtiyordu.[440]

Yezîd b. Muâviye bir gün daha önceleri hristiyan iken müslüman olmuş bulunan, Ka'b b. Cuayl et-Tağlibî'den,[441] Ensâr'ı hicvetmesini istemiş olmasına rağmen o, bunu reddederek imandan sonra küfre dönmeyeceğini ifade etmiş, ille de bu işi yapmak istiyorsa Ahtal'dan faydalanmasını söylemiştir. Ahtal Ensâr'ı hicvederek "Bütün iyilikler Kureyş'tendir. Alçaklık Ensâr'ın sarığının altındadır"[442] demişti. Bu sözler etrafta yayılınca Ensâr'dan Nu'man b. Beşîr b. Sa'd el-Ensârî, Muâviye'nin huzuruna gelerek sarığını çıkarmış ve bunun altında alçaklık görüyor musun? demiştir. O, "Hayır, ancak fazilet görüyorum" deyince Nu'man şu mısraları sıralamıştır:[443]

---

439 Hitti'nin onun iyi bir dindar olmadığı hakkındaki düşüncelerine katılabilmek mümkün değildir. O herhalde halifenin yanında yer alan bir hristiyan şaire duyulabilecek nefreti azaltmaya ve onu bir Arap yanaşığı olarak göstermeye çalışmasından kaynaklanmış olmalıdır. Hitti, *İslam Tarihi*, II, 395-396.

440 Huart, s. 59-60; Lammens, s. 226-227. Huart ve Lammens Ahtal'ın 'şafakta kalkıp secdeye kapanmaya devam edeceğim' mısralarını hristiyanların doğan güneşe doğru döndükleri şeklinde yorumlamışlardır ki bu yaklaşım İbn Kayyim tarafından zikredilmektedir. Onun verdiği bilgilere göre, Mesih, Beytü'l-Makdis'e dönerek ibadet ettiği halde putperest adetleri ile safiyeti bozulan hristiyanlar daha sonraları doğuya doğru, yani güneşe doğru ibadet etmeye başlamışlardır. Krş. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 266, 280, 293. Bu arada mabetlerinde yer alan, başı güneş haleli İsa heykelini tazim edeceğini de anlayabiliriz.

441 Ka'b b. Cuayl et-Tağlibî, Ahtal gibi Ümeyye oğullarının yanaşığı idi. Şam ehlinin şairi sayılan bir hristiyan idi. Sıffîn'de kavminin yanında çarpıştı. Sıffîn savaşı öncesinde Ali ve Muâviye arasındaki anlaşmazlığı bir Şamlı olarak dile getirdi. Mısraları Müberred'in *el-Kâmil*'inde mevcuttur. Yazar, Ka'b'ın son mısralarında Ali hakkında galiz tavsifler olduğu için kitabına almamıştır. Bk. Müberred büyük bir nezaket örneği göstererek Iraklı şair Necâşî'nin Muâviye'ye cevap teşkil eden mısralarını da kitabına almamıştır. Müberred, I, 327, 331. Divanı kaybolan bu şair ömrünün ilerleyen yıllarında İslâm'ı kabul etmiştir.

442 Tercümeyi, olayın devamının anlaşılabilmesi için bu şekilde veriyoruz. Doğrusu "Alçaklık Ensar'dandır." şeklindedir.

443 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 119; Müberred, I, 178-179.

Muâviye bize, sarıklarını omuzlarına sarkıtan Ezdliler için bildiğimiz hakikati teslim etti. Kala kala bizi şu sapık Tağlipli köle mi hicvediyor? Hem sana ne oluyor da Tağlipliden birşeyler umuyorsun! Onun dilini kesmekten başka yapabileceğim bir şey yok. Senden daha alçağı ona para verendir (senden başkası onun hicviyle keyif bulmaz zaten!).

Bu fikirlerine rağmen Ahtal daha sonraları Emevî saray şairi vasfını kazandı. Halife Abdülmelik'in meclislerinden ayrılmadı. Tağlipli Ahtal'ın saraya haçıyla, özel kıyafetleriyle girip çıktığı kendi imajından asla fedakârlık yapmadığını göstermektedir. Onun gerek hicivleri gerekse tarafgir telkinleri çoğu zaman müslümanları rencide etmiş olmalıdır. Burada küçük bir örnek vermek yerinde olacaktır. Abdülmelik uzun yıllar kendisine karşı isyan bayrağını sürekli taşımış olan Züfer b. Hâris'le anlaşıp yanına çekmekten başka çare olmadığını anlamış ve bunu başarmıştı. Artık o, eski düşman Abdülmelik'in meclisinde yeni bir sima idi. Züfer'in Tağliplilere pek çok defa baskınlar düzenlediği ve aralarında pek çok savaş çıktığı hatırlanırsa, Ahtal'ın alacağı tavır ve halifeye yaklaşımları tahmin edilebilir. Daha ilk karşılaşmada henüz anlaşma taze iken Ahtal, Abdülmelik'i bir hayli kışkırtmış ve bu düşmanıyla nasıl olup ta anlaşmış olduğuna bir anlam veremediğini ifade etmişti. Abdülmelik, az bir güce sahip olduğu halde iyi direnen ve bilgi sızdırmayan Züfer'le yaptığı anlaşmaya zaten pişmandı. Bu durumu farkeden Züfer adeta yalvaran ifadelerle halifeden bu sözleri söyleyenin bir hristiyan olduğunu, ona değil kendi kültüründen gelen bir Arap kardeşine güvenmesinin daha uygun olduğunu vurgulayarak durumu kurtarmaya çalıştı.[444]

Öte yandan Ahtal, saraya gelen bütün şairleri küçümser yüzlerine karşı kötü sözler söylerdi. Hicazlı şair Küseyyir, Abdülmelik'i methettiği zaman onun tarafından küçümsenmiş, ama bu sefer dayanamayan Küseyyir kendisini ağzını açtıramayacak kadar iyi sustur-

444 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 305-306.

muştu.[445] Abdülmelik bir gün kendisine "Şiiriyle sana nazir olacak bir Arabın olması seni rahatsız etmeyecekse onun şiirlerinden bazı mısraları okur musun?" dediği zaman, o sadece kendi dindaşlarından Kutâmî'nin mısralarını okumuştu. Abdülmelik, şiirleri pek beğenmişti. Ahtal o sırada mecliste bulunan ünlü İslam âlimi Şa'bî'ye dönerek, "Sen hadisçisin. Sizin pek çok sahada marifetiniz var. Ama bizim tek fennimiz var" derken acaba bu tek fenle bile halifeler nezdinde önemli bir yer edindiğini mi vurgulamak istemiştir?[446]

Gerçekten de Ahtal halifenin yanında daha fazla itibar görüyordu. Ahtal'a karşı Cerîr'in şu mısraları, rakibine duyduğu kıskançlığı ortaya koyacak kadar açıktır:[447]

> *"Tağliplilere hilafeti haram kılan, hilafeti ve nübüvveti bize verdi. Mudar babamdır ve melikler babasıdır. Ey Tağlibin şalgamı! Babam gibi baba göster. Dımeşk'teki halife benim amcamın oğludur. Eğer istersem sizi bana köle olarak verir."*

Emevîler döneminin önde gelen diğer hristiyan şairleri arasında Ahtal'ın yeğeni el-Kutâmî et-Tağlibî (ö. 130/747),[448] Adîl b. Ferec el-Bekrî[449] gibi isimler zikredilebilir. Bu şairlerin saray çevresinde ve toplumda nasıl bir tesire sahip olduklarına dair kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır.

Abbâsîler dönemi şairlerine gelince biraz önce de işaret ettiğimiz üzere, halifelerin yanında ön sıralarda yerini almış ve özellikle bazı

---

445 Müberred, II, 157.

446 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIV, 21-22, 49-51.

447 Müberred, III, 160-161.

448 Sonradan müslüman oldu. Kâtip Çelebî ona ait bir divandan bahseder. Babası Emevîlerin Kûfe valisi Hâlid'in yakın arkadaşı idi. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIV, 21; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, V, 88; Kâtip Çelebî, I, 806. Sonuncu kaynakta ismi Amr b. Süleym olarak zikredilmektedir.

449 Haccac dönemi şairlerinden olup Basra'da yaşamıştır. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XX, 19.

çevrelere karşı bir silah olarak kullanılmış olan bir şaire rastlayamadık. Bu şairler arasında Kâbûs, Sâbit b. Hârûnürreşîd, Bişr b. Hârûnürreşîd, İbn Batrîk gibi isimler dikkatleri çekmektedir.[450]

Benü'l-Hâris kabilesine mensup Hasan b. Vehb b. Saîd de hristiyan şairlerden birisiydi. Buhterî (ö. 284/898), "Hâris b. Ka'b b. Amr'ın kardeşi! Aylara göre mi, yoksa günlere göre mi oruç tutuyorsun?" derken hristiyan oluşunu vurgular. Güçlü bir şair idi. Samarra'daki kâtipler, Divan'da Hasan'ın şiirlerini okuyarak dolaşırlar ve onun şiirlerini ezberlemiş olmakla övünürlerdi.[451]

Müberred, Hireli hristiyan şair Ebû Yahyâ'nın hatıralarını dinlemiş ve kitabına almıştır. Ebû Yahyâ henüz küçük bir çocuk iken, şairlerden Tuhaym b. Ebü't-Tahmâ el-Esedî'nin zaman zaman Hîre'ye geldiğini ve orada şairlerle düşüp kalktığını belirtir. Bu ziyaretleri sırasında özellikle Hîreli meşhur hristiyan büyüklerinin yaşadığı bir ortamda bulunmaktan ve her ne kadar onlar hristiyan iseler de onlara kalbi bir bağlılığı bulunduğundan bahseden mısraları; bu küçük şahit tarafından muhafaza edilmiştir. Müberred bu hatıralara dayanan mısraları hiç kuşkusuz ki başka kanallardan da teyit eder. Şair'in tatmin bulduğu bu ortamı kendisine sunan hristiyan çevresine şükran hislerini ifade etmiş olması garip karşılanmamalıdır. Lâkin övgülerindeki belâğat, halifenin dikkatini çekmiş, onu bu övgülerinden dolayı sorgulamış ve kendisine "Bu övgüleri hristiyan bir kavim için mi söyledin?" şeklinde duygularını dile getirmiştir.[452]

---

450 Taberî, *Târîh*, IX, 262; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, I, 324.

451 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIII, 102-104. Onun kardeşi Süleyman b. Vehb'in müslüman olduğu anlaşılıyor. Halife Mühtedî, veziri Ca'fer b. Muhammed hakkında Şiî temayüllü olduğu şeklinde şikâyetler gelince, onu görevden alarak yerine Süleyman b. Vehb'i atadı. Vâsık döneminde kıymetini yitirdi. Kendisine zülmedildi. Hapiste öldü. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, XXIII, 152, 157-158, 162.

452 Müberred, I, 41.

Sonuç olarak şunu söylemek istiyoruz. Biz araştırmamız sırasında Abbâsîler döneminde hristiyan şairlerden birisinin sarayda önemli bir mevkide bulunduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Biraz önce verdiğimiz örnek de aslında dini ön plana alan Abbâsîlerin bu hususta Emevîlere göre daha dikkatli davrandıklarını göstermektedir. Emevîler döneminde toplumda hristiyan bir şairin sarayda müslümanlar aleyhine şiirler yazması ve diğer bazı hristiyanların da bu hususta rahat oluşları halkın tepkilerine sebep olmuştu. Batılı yazarlardan Huart'ın şu cümlesi de Abbâsî Devleti'nde bir müddet dinî değerlerin tesirini icrâ ettiğini göstermektedir: "Abbâsîler döneminde, dinsel bağnazlık kuvvetten düşünce gramerciler Ahtal'ı ötekilerden üstün tuttular."[453]

Şairlerle ilgili olarak sunduğumuz bu değerlendirmelerden sonra kısaca bazı hristiyan yazarlar ve diğer önemli uğraşılardan da söz etmek istiyoruz. Bar Hebraeus'un verdiği kıymetli bir bilgiye göre sarayda, Mehdî'nin hizmetinde bulunan Marûnî astrolog Edessa'lı Taoma oğlu Theophila'nın astrolojideki hüneri ile halifenin yanında önemli bir yeri vardı. Astrolojiden de önemlisi Theophila'nın Süryânîce yazdığı bir kronolojisi bulunuyordu. Bu kronolojinin bazı kısımları Menbicî tarafından günümüze ulaştırılmış olup biz çalışmamızda yeri geldikçe bunları kullanmıştık. O, ayrıca Homerus'un Ilion hakkındaki iki kitabını Yunanca'dan Süryânîceye çevirmiştir.

Ya'kûbî olan Bar Hebraeus kendisini "Dindar halk ile istihza etmek itiyadındaydı" diyerek tenkit eder. Bunu Theophila'nın Marûnî mezhebine mensup oluşuna bağlamak mümkündür. Theophila'nın, halifenin sarayında kendi görüşlerini ileri sürmede bir hayli rahat olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kaynaklarımız, onun halife ile olan münasebetlerine temas etmez. Muhtemelen saray astrologu olarak o da, Mehdî'nin düzenlediği içki ve eğlence partilerinin ayrılmaz bir

---

453 Huart, s. 60; Blachére, s. 33.

dostu idi. Mehdî'den yirmi gün önce ölmüştür. Bu kişi dışında sarayda müneccim veya astronomi ile uğraşan bir hristiyana kaynaklarda rastlamadık. Abbâsî sarayındaki müneccimlerin çoğu Hindli veya Mecusi idi. Müslümanlar da bu uğraşıya katılmışlardı. Abbâsîler döneminde meşhur olan müneccimler ve astrologlar Sâid el-Endelüsî tarafından genişçe işlenmiştir. Ancak içlerinde hristiyan bir müneccime işaret bulunmamaktadır.[454] Öte yandan toplumda pek çok hristiyan eser telif etme gayreti içinde olmuş ve bunlara herhangi bir kısıtlama getirilmemiştir. Tarihçilerin yazdıkları eserlerden kendi dinî inançlarını öğretmek üzere kaleme aldıkları eserlere kadar uzanan bu geniş çerçeve içinde yer alan eserleri çalışmamızı hazırlarken hem kullandık, hem de yeri geldikçe zikrettik. Burada özellikle teoloji sahasında yazılmış olan eserler tekrar vurgulanabilir.

---

454 Krş. Sâid el-Endelüsî, s. 130-134, 140-151. Kıftî, Belhli müneccim Ebû Ma'şer'in yanında uzun süre bulunan şöhret sahibi bir yazardan, Abdullah b. Mesrûr en-Nasrânî'den bahsederse de onun hangi sahada eser yazdığını söylemez. Hocasından etkilendiğini düşünerek onun astroloji ile ilgilendiği düşünülebilir. Bk. Kıftî, s. 149.

SONUÇ

Tarih boyunca pek çok kültür ve inanç, istilalar sebebiyle farklı kültür ve inanca sahip devletlerin hâkimiyeti altında bulunmuş veya bazı inançlar ayrı fikirlere sahip milletlerin bağrında ortaya çıkmış ve güçleninceye kadar onların idaresi altında yaşamak zorunda kalmıştır. Genelde farklı inanç ve kültürler üzerinde hâkimiyet tesis eden devletlerin, diğer milletleri kültür ve medeniyet bakımından kendilerine tâbi kıldıkları, inanç ve değerlerini zorla değiştirmeye çalıştıkları tarihin sık sık kaydettiği bir olgudur. Hatta bazen bir dinin diğer bir dine bile hiç müsâmaha göstermediği ve ona sadece zulüm penceresinden baktığı bilinir. Hristiyanlık tarihinin başlangıcında putperest Romalıların hristiyanlara yaptığı zulümler, Sasânîlerin Ermenileri ateşe tapmaya zorlamaları, Yahudi Himyer Krallığı'nın hristiyanlara dinlerini değiştirmeleri için uyguladığı elîm baskılar zulüm tarihinin sadece birkaç sayfasıdır.

İslâmiyet tarih sahnesinde görülen bu zulüm perdelerini kapatmak için çaba gösterdi. Öncelikle diğer din veya kültürlerin hâkimiyet altına alınması durumunda müslümanların nasıl bir yol izleyecekleri temel prensiplerle ortaya konuldu. Kur'ân-ı Kerîm tarafından ortaya konulan bu yeni durum, gayrimüslimlerin zimmî statüsünde İslâm hâkimiyetini benimsemelerini ve ödeyecekleri cüz'î bir vergi karşılığında hak ve hürriyetlerini sağlamayı temin ediyordu. Kur'ân-ı Kerîm'in bununla gayrimüslimleri kendi kültürü içinde eritmeyi veya onlara zulmetmeyi hedeflediğini söylemek mümkün değildir. Onların varlıklarını ve inançlarını garanti altına alan prensipler ve kendilerine sağlanan hürriyetler bunu açıkça göstermektedir.

Bunun yanı sıra İslâmiyet'in başka bir gayeyi hedeflediği de söylenmelidir. İslâmiyet fethettiği yerlerde insanları yok ederek veya sürerek o topraklarda sadece kendi hâkimiyetini tesis etmeyi değil, bilakis olabildiğince fazla sayıda insanın İslâm gerçeğini tanımasını hedeflemiştir. Dolayısıyla ilk etapta İslâm gerçeğini reddeden gayrimüslimlere zamanla İslâmiyet'i daha iyi tanıyabilecekleri bir ortamın hazırlandığını ve hür iradeleri ile din seçiminin kendilerine bırakıldığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira Hz. Muhammed'in gayrimüslimlere yönelik uygulamaları bunu göstermektedir. O dönemde bir yandan zimmî statüsü yerleştirilmeye çalışılırken bir yandan da gayrimüslimlerden tebliğ faaliyetlerine engel olmamaları isteniyordu. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen fetih hareketleriyle hâkimiyet altına alınan geniş coğrafyada da, haklar ve hürriyetler konusunda dünya tarihinin en güzel örnekleri sunuldu ve kısa sürede büyük kitleler İslâmiyet'i kabul etti. Dininde kalmak isteyenlere ise baskı uygulanmadı.

Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in ilk müslümanlardan istediği yerine getirilmişti. Şimdi sıra diğer nesillerin bu örneği devam ettirmelerinde idi. Ama tarihin ve tarih yazıcılığının en temel unsuru olan insan gerçeği bir kez daha kendini gösterdi. Genişleyen bir coğrafya ve ele geçirilen zenginlikler saltanat iştahlarını kabarttı. Hulefâ-yi Râşidîn devri, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki iç savaşla yara aldı ve Hz. Ali'nin bir suikaste kurban gitmesiyle noktalandı. Emevî hânedanı iş başına geçti ve devletin merkezi, hristiyanlığın kadim kentlerinden Dımeşk'a taşındı. Bundan dolayıdır ki, Muâviye'nin bazı icraatlarında bunun derin tesirleri görüldü. Kurulan yeni devlet kendisine bazı hususlarda Medine'yi değil hristiyan Dımeşk'ı örnek aldı. Karısı, şairi, doktoru, kâtibi hristiyan olan Muâviye'nin bu sosyeteden daha memnun kalışı ve Medine müslümanlarına sırt çevirişi devlet ve toplumun yapılanmasına ve pek çok problemin ortaya çıkmasına kaynak teşkil etti. Her ne kadar o dönemde pek çok hususta gayrimüslimlerin söz sahibi

olduğu biliniyorsa da Hz. Ömer'in kendi kültürünü yaratma gayretleri Muâviye'de hazırı kullanma şeklinde ortaya çıktı. Gerek kültürel yapılanmanın yarım kalışı gerekse içinde bulunulan ortamın etkisi altında kalınması bazı hususlarda İslâm kültürüne yabancılaşmayı beraberinde getirdi. Muâviye'nin bu yönelişi hristiyan bir annenin yetiştirdiği Yezîd'in hükümranlığı ile pekişti. Muâviye'nin Medine yerine Dımeşk'ı tercihi zaman zaman ilginç örneklerin ortaya çıkmasına neden oldu. Çevre kültürlerden etkilenenler az değildi. Meselâ oğlu Yezîd çoğu zaman manastırlarda yapılagelen içki âlemlerine dalmıştı. Emevîlerin sonlarına doğru aynı zamanda iyi bir şair olan Halife Velîd b. Yezîd, Bevennâ Manastırı'ndaki içki âlemlerinin yanısıra onların dini törenlerine bile katılmış, salîbi öpmüş, bohem bir hayat yaşamıştı.

Emevîler, Arapçılık duygularının bir uzantısı olarak aynı zamanda hristiyan Arap kabilelerinden büyük bir destek sağladılar. Halifelerin çevresine ilk dönemin özlemini duyanlar dışında, özellikle menfaat gruplarından pek çok insan toplandı. Bunlar arasına fetihler öncesinin önde gelen hristiyan şahsiyetleri de katıldı. İşin aslına bakılacak olursa Emevîler hâkimiyetlerini tesis ettikten sonra ilerleyen yıllarda kimsenin gözünün yaşına bakmadılar. Onlar için devletin hazinesini doldurmak daha önemliydi. Bunun için her şey yapılabilirdi. Hatta cizye gelirlerinin azalacağı endişesiyle müslüman olmak isteyen zimmîlerin din değiştirmesine engel olacak kararlar bile alınabilirdi. Öte yandan saray çevresinde memur ve şairlerin hristiyan veya müslüman olup olmamaları bir sorun teşkil etmiyor, sadece hükümranlığın mefaatleri gözetiliyordu.

Hulefâ-yi Râşidîn sonrasında meydana gelen hâdiseler her iki toplum arasında büyük bir şaşkınlık yaratmıştı. Emevîlerin saltanatı güçlendirme gayretleriyle bir yandan hristiyanlardan sağladıkları destek, öte yandan hristiyanlara saray çevresinde müslümanlardan daha fazla yer vermeleri siyasî hırslarının bir tezahürü idi. Bu hırs tarih

boyunca İslâm toplumunda hristiyanlarla müslümanlar arasında sosyal ilişkilerde onulmaz bir yara açtı. Zamanla müslüman halk ile hristiyanlar arasında derin uçurumlar oluştu. Emevîlerin baskıcı rejimi olaylara müdahale edebilme imkânını da ortadan kaldırıyordu. Tabii olarak, Emevîlerin diğer faktörlerle birlikte müslümanlardan çok gayrimüslimlere müsamaha göstermesi müslüman halkta da hoşnutsuzluk yarattı ve bazı âlimler tepkilerini kitaplara yansıttı. Haliyle ortaya konan bu bilgiler objektiflikten uzaktı ve bazı duygusal yaklaşımları içeriyordu. Böylece iki toplum arasındaki sosyal ilişkilerle ilgili karmakarışık bir bilgi yığını ortaya çıktı. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de ehl-i kitâbın kestikleri helal olduğu halde bazı müslümanlar farklı yorumlarda bulunarak ehl-i kitâbın kestiklerini haram sayıyorlardı. Bu tür bilgiler daha sonraki dönemlerde görülen tepkisel yaklaşımlara da zemin hazırladı. Hatta bunların bir kısmı ilk dönemin güzide şahsiyetlerine izafe edildi. Ama bazı müslümanların gösterdiği hamiyet bunun da üstesinden geldi ve ilk dönemde hristiyanlarla yaşanan sosyal hayatla ilgili bilgiler, doğru bir şekilde muhafaza edilerek korundu.

Emevîler döneminde Ömer b. Abdülazîz, İslâm idaresiyle hristiyanlar arasındaki ilişkileri ilk günlerin güzelliğine götürmeye çalıştı. Ama bu kısa süreli oldu. Abbâsîler dönemine işte böylesine karmaşık ve böylesine çelişkilerle dolu bir ortamda geçildi. Abbâsîleri iktidara getiren hareket Emevîlerin ilâhî prensipleri önemsemeyişleri idi. Devlet yönetiminde ve toplumda maddî-manevî ne kadar kusur varsa hepsinden Emevîler sorumlu tutuluyordu. Ancak Abbâsîlerin idareye gelmelerinden sonra değişen birşey olmamıştı. Çoğu zaman Abbâsî halifeleri zimmî politikaları bakımından bir zamanlar Hâricîler için söylenen "Diğer din mensuplarına gösterdikleri hoşgörüyü müslümanlara göstermiyorlar" sözlerinin muhatabı konumuna düşmüşlerdi.

İncelediğimiz döneme ait örneklerden anlaşılacağı üzere Abbâsî Devleti çoğu zaman örneğini Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemi halifelerinden alan bir zimmî politikası uygulanmamış, halifelerin çevresinde yoğunlaşan siyasî grup ve kişilerin yönlendirmelerine göre keyfî uygulamalara yönelinmiş, siyasî otoritenin verdiği kararlar çeşitlilik arzetmiştir. Abbâsî halifelerinin zimmîlere yönelik politikalarını yansıtan kararların da pek çok zaman birbiriyle çalıştığı görülmektedir.

Abbâsî idaresinde yaşayan hristiyanların dinî hayatlarıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir: Hristiyan cemaatleri ve din adamları din işlerinde olabildiğince özgürdüler. Lâkin hristiyan kaynaklarının verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre patrik seçimlerinde hristiyan din adamları arasında bazen adayların birbirini öldürmelerine kadar uzanan önemli çekişmeler vardı ve bunlar saraya kadar yansımıştı. Dolayısıyla Abbâsî halifelerinin bir kısmı bu seçimlere müdahale etmişlerdir. Öte yandan patrik seçimleri çoğu zaman gerek hristiyan gerekse bazı müslüman çevrelerin menfaat çekişmelerine de sahne oluyordu.

Hristiyanlar dinlerinin gereği olan ibadetleri yerine getirebilmişler; dinî inançları ve ibadetleri yüzünden herhangi bir zulümle karşılaşmamışlardır. Yakın zamanlara kadar Bulgaristan gibi bazı ülkelerde dikkatleri çektiği üzere zorla isimlerin bile değiştirildiği bir kültür baskısı asla söz konusu olmamıştır.

Abbâsî halifelerinden bir kısmının görev süresi sırasında hristiyanların halifeler nezdindeki girişimleri sonucu müslümanlar tarafından inşa edilmiş şehirler de dâhil olmak üzere birçok yerde yeni kiliseler yapılmıştır. Bunlar halk arasında tepkilere neden olmuştur. Buna paralel olarak zaman zaman müslümanlardan gelen baskılar neticesinde bu kiliselerin yıkılması için hilafet merkezinden kararlar çıkmıştır. Hatta bazı halifeler bunu müslüman halkın öfkesini dindirmek için politik bir malzeme olarak kullanmış, hristiyanlara yüklendiği ölçüde dindar sayılan halife imajı topluma yerleşmiştir.

Hristiyanlar mabetlerinde ve özel merasimlerinde haçlarını taşıyor, merasimlerini gereğince icra ediyorlardı. Sadece müslümanlar arasında propoganda mahiyeti taşıyacağı düşüncesiyle açıktan haçlarını taşımaları söz konusu değildi. Mabetlerinde yer alan resim, heykel ve mozaiklere asla dokunulmamıştı. Emevîler döneminde görülen tasvir kırma hâdiseleri, mabetler dışındaki ikon ve freskler için olup Abbâsîler döneminde böyle bir uygulamaya rastlanmamaktadır.

Hristiyanlar, Abbâsîler döneminde dinî bayram ve festivallerini de rahatlıkla kutladılar. Şu kadar var ki onların bayramlarını alenî olarak kutlamaları ilk halifelerden itibaren istenmemişti. Zira bu bayramların kültür farkından dolayı eğlence gibi telakkî edildiği, hatta bazen karnaval havasına dönüştüğü biliniyordu. Bu bakımdan bayramların şehirlerden uzak yerlerde, manastırlarda kutlanması istenmişti. Ancak bu bayramlara zamanla, yozlaşan bir toplumun üyeleri olarak Abbâsî müslümanlarının bir kısmı da katıldı. Onuncu yüzyıla girildiğinde özellikle Mısır'da çoğu zaman bu bayramlar tam bir karnaval havasında müslümanlardan da pek çok kişinin katılımıyla alenî olarak kutlanmaya başlamıştı.

Hristiyanların hukukî statüleri göz önünde bulundurulduğunda ilk dönemlerde hakları korunan bir zümre olmalarına karşın daha sonraki dönemlerde bu anlayışın değiştiği ve bazı ekoller tarafından yeni düzenlemelerin getirildiği söylenebilir. İskân problemleri bağlamında müslümanlarla gayrimüslimlerin asırlarca aynı kentleri paylaştıkları, ayrı mahallelerin tesis edilerek herhangi bir tefrike gidilmediği bilinmektedir. Hristiyanlarla ilgili kılık-kıyafet düzenlemelerine gelince bu uygulamalar, asla dinî fanatizmin bir neticesi olmamış, bilakis o dönemin sosyal hayat tarzından modanın tesirlerine kadar uzanan ve toplum bireylerinin her birini kapsayan bir düzenlemeler bütünü olarak karşımıza çıkmıştır. Hristiyanlar sosyal hakların en önemli unsurlarından birisi olan fikir ve düşünce özgürlüğünden de olabildiğince faydalanmışlar, günümüze ulaşan pek çok eser bırakmışlardır.

Onlara bu hususta bir baskı uygulandığına dair bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Evlilikler, alışverişler, selamlaşma gibi birlikte yaşanan sosyal hayatın en canlı aktivitelerinde gayrimüslimlere farklı gözle bakmayı gerektiren bir nassın bulunmadığı, ancak zamanla İslâm toplumunda bilhassa halifelerin yanlış tutumlarından dolayı reaksiyoner tavır ve fikirlerin ortaya çıktığı dikkatleri çekmektedir.

İslâm idaresi altında uzun asırlar boyunca yaşamış olan hristiyanların dinî sebeplere dayalı herhangi bir isyana rastlanmamıştır. Gerçekleştirdikleri isyanların en başta gelen sebebi haksız yere artırılan vergilerdir. İç karışıklıklar sırasında her ülke ve idarede ortaya çıkan problemler İslâm toplumunda da yaşanmış, böyle durumlarda sadece hristiyanlar değil müslüman ahali de zarar görmüştür. Hristiyanların korunmasını garanti eden İslâm yönetimleri düşman ülke baskınları sonucunda esir olarak götürülen zimmîleri esir değişimlerinde geri almak suretiyle vazifelerini yerine getirmiştir. İslâm birliğinin bozulması ve Bizanslıların pek çok yeri ele geçirmesi bu topraklarda yaşayan gayrimüslimler üzerinde olumsuz tesirler bırakmıştır. Haçlı Seferleri'nin başlangıcında özellikle Bizans Kilisesi'ne bağlı Ermeni hristiyanları ihanet içine girmişlerdir. Ancak bundan zamanla pişman oldukları da bir vâkıadır. Diğer mezheplere mensup hristiyanların ise tam bir hayal kırıklığına uğradıkları ve İslâm idaresinde sahip oldukları hakları kaybettikleri bilinen bir husustur.

Hristiyanlar pek çok dalda kazanç ve meslek sahibi idiler. Hz. Peygamber döneminin son zamanlarından ve ilk İslâm fetihlerinden itibaren alınmakta olan cizye-haraç gibi vergiler alınmaya devam ediliyordu. Vergi miktarları ve vergilendirme şekilleri bazen değişebiliyordu. Çoğu zaman vergi yükümlülerine ait kayıtların düzenli tutulmadığı, bazen de hristiyanların mükellef olarak vergilerini ödemedikleri bilinmektedir.

Abbâsîler bürokrasi hayatında, Emevîleri aratmayacak kadar hristiyanlardan çok şeyler beklemişlerdir. Zira henüz kabilecilik duy-

guları silinmemişti, dolayısıyla da diğer Arap kabilelerine mensup kişilerin devlet sistemi içinde nüfûz tesis etmelerini önlemek için yabancı unsurlara daha fazla imkân tanındı. Bu zaman zaman müslüman halkın tepkilerine sebep oldu. Oluşturulan baskılar, kısa süreli olarak gayrimüslimlerin devlet kademelerinden uzaklaştırılmalarını sağladıysa da Abbâsî halifeleri gayrimüslimleri devlet kademelerinde istihdam etmeyi bir politika olarak tercih etttiler.

Hristiyanların pek çok sahada Abbâsî ilim ve kültür hayatının belkemiğini oluşturdukları bir gerçektir. Özellikle tercüme faaliyetlerinde ve tabiplik mesleğinde önemli hizmetler verdikleri bilinmektedir. Abbâsîler döneminde müslümanların ilme yönelişlerinden ve katkılarından bahsedilebilirse de, bu sahanın hristiyanlar tarafından doldurulduğunu ifade etmek daha doğru olacaktır. Bu dönemde sarayda ön planda yer alan müslüman tabip ve mütercime pek nadir rastlanır. Bunda müslümanların ilgisizliği kadar, halifelerin öncelikle hristiyanlar arasında mevcut olan potansiyeli desteklemiş olmaları önem arzetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

ABBOTT, Nabia, "Arabic Marriage Contracts among Copts", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 95 (Leipzig 1941), s. 59-81.

ABDÜ'L-HÂK el-BAĞDÂDÎ (ö. 739/1338), *Merâsidü'l-Ittılâ' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-III, Beyrut 1954-1955.

ABDÜ'L-HAYY, M., "Eş'arîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (trc. Ahmet Ünal), I-IV, İstanbul 1990-1991, I, 255-277.

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannef* (nşr. Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1970.

el-ABÎDÎ, Salâh Hüseyin, *el-Melâbisü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî es-Sânî*, Bağdat 1980.

AGAPIUS, Bk. el-MENBİCÎ

AHMED B. HANBEL (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1895.

AHMED EMÎN, *Zuhrü'l-İslâm*, I-IV, Kâhire 1952-1955.

_____, *Duha'l-İslâm*, I-III, 5. baskı, Kahire 1952.

AHMED ÎSÂ, *Târîhu'l-Bîmâristânât fi'l-İslâm*, 2. baskı, Beyrut 1981.

AHSAN, Muhammad Manazir, *Social Life Under the Abbasids*, London 1979.

AKŞİT, Oktay, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul 1976.

ALİ NÛR, "Kur'anı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", *Kur'an-ı Kerim Anlamlarının Çevirileri (21-22 Mart-1986 en-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemat Maaniye'l-Kuran el-Kerim Sempozyum Metinleri)*, İstanbul, ts., s. 126-144.

el-ALÎ, Sâlih Ahmed, *Bağdâd Medînetü's-Selâm*, Bağdat 1985.

ALTUNDAĞ, Şinâsi, "Kâim", *İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul t.y.), s. 102-104.

el-ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti'l-Arab*, I-III, 2. baskı, Beyrut t.y.

el-ÂLÛSÎ, Nu'mân b. Mahmûd (ö. 1317/1899), *el-Cevâbü'l-Fesîh li-mâ Leffekahu Abdü'l-Mesîh* (nşr. Ahmed Hıcâzî es-Sakkâ), I-II, Beyrut 1992.

AMMÂR el-BASRÎ (ö. III/IX. asır), *Kitâbü'l-Bürhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses* (nşr. Michel Hayek), Beyrut 1986, s. 19-90.

_____, *Kitâbü'l-Mesâili ve'l-Ecvibe, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses* (nşr. Michel Hayek), Beyrut 1986, s. 91-265.

ANAWATI, Georges C., "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", *Islam and Cultural Change in the Middle Ages (Fourth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference)* (ed. Speros Vryonis Jr.), Wiesbaden 1975, s. 17-41.

_____, "Polémique, Apologie et Dialogue Islamo-Chrétiens, Positions Classiques Médiévales et Positions Contemporaines", *Euntes Docete*, XXII (1969), s. 375-450.

ARENDONK, C. Van, "Kenîse", *İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1977), s. 575-577.

ARÎB B. SA'D (ö. 366/976), *Sılatü Târîhi't-Taberî* (*Târîhu't-Taberî*, XI, s. 11-157) (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), 2. baskı, Beyrut 1967.

ARNOLD, Thomas W., *The Preaching of Islam*, 2. baskı, London 1913.

ASHTOR, Eliyahu, *Histoire des Prix et des Salaires dans L'Orient Médiéval*, Paris 1969.

_____, "The Social Isolation of Ahl Adh-Dhimma", *The Medieval Near East: Social and Economic History*, (London 1978), VII. Bölüm (Pal Hirschler Memorial Book, Budapest 1949, 73-94'de yayımlanan makale).

el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali b. Hacer (ö. 852/1448), *Fethü'l-Bârî li-Şerhi Salîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdülazîz b. Abdullah), I-XV, Beyrut 1993.

ATİYA, Aziz S., *A History of Eastern Christianity*, New York 1991.

AYDIN, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.

_____, "Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (Ankara 1985), s. 123-148.

_____, "Hristiyanlık Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V (Ankara 1982), s. 141-156.

el-AYNÎ, Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut, ts.

AZİMÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (ö. 483/1091), *Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538)* (haz. Ali Sevim), Ankara 1988.

BÂBÛ İSHÂK, Refâîl, "Mahalletü'ş-Şemmâsiyye bi-Bağdâd fî Ahdi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye", *Sumer*, IX (Bağdad 1952), s. 132-154.

BAHŞEL, Eslem b. Sehl er-Rezzâz el-Vâsıtî (ö. 292/905), *Târîhu Vâsıt* (nşr. Kürkîs Avvâd), Beyrut 1986.

BAR HEBRAEUS, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn (ö. 680/1286), *Abû'l-Farac Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, 2. baskı, Ankara 1987.

_____, *Târîhu'z-Zemân* (trc. İshâk Armele), Beyrut 1986.

BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Fuad Köprülü), 3. baskı, Ankara 1973.

BASSET, René, *Le Synaxaire Arabe Jacobite*, III. Bölüm, Belgique 1989.

BAYAT, Ali Haydar, "Buhtîşû' (Buhtîşû' b. Cibrâîl)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1992), s. 379.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1988.

BECKER, C. H., "Babilon", *İslâm Ansiklopedisi*, II (İstanbul 1979), s. 180.

_____, "Kahire", *İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1977), s. 74-88.

el-BEKRÎ, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî (ö. 487/1094), *Mu'cem me's-Ta'cem min Esmâi'l-Bilâdi'l-Mevâdı'* (nşr. Mustafa es-Sakkâ), I-IV, 3. baskı, Beyrut 1983.

el-BEKRÎ, Muhammed Hamdî, "Risâletü'l-Hâşimî ilâ'l-Kindî ve Reddü'l-Kindî aleyhâ", *Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiatü'l-Mısriyye Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb)*, IX (Kahire 1947), s. 29-49.

el-BELÂZÜRÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Fütûhu'l-Büldân* (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ') (trc. Mustafa Fayda, İstanbul 1987).

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959.

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî), II, Beyrut 1974.

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî), III, Beyrut 1978.

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Max Schoessinger), IV A, Jerusalem 1971.

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Max Schoessinger), IV B, Jerusalem 1938.

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. S.D.F. Goitein), V, Jerusalem 1936.

el-BELEVÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (ö. IV/X. asır), *Sîretü Ahmed b. Tûlûn* (nşr. Muhammed Kürd Ali), Kahire, ts.

el-BELEVÎ, Yûsuf b. Muhammed (ö. 604/1207), *Kitâbü Elif Bâ*, B.y, ts.

BELIN, M., "Fetoua Relatif a la Condition des Zimmis", *Journal Asiatique*, XVIII (Paris 1851), s. 417-516, XIX (Paris 1852), s. 97-140.

BENCHEIKH, Jamel, "Poésies Bachıques d'Abû Nuwâs", *Bulletin d'Ètudes Orientales*, XVIII (Damas 1963-1964), s. 7-80.

BEYHAKÎ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1065), *Kitâbü's-Süneni'l-Kübrâ*, I-X, Beyrut 1992.

BEYRÛNÎ, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (ö. 453/1061), *Âsârü'l-Bâkiye*, Leipzig 1923.

BLACHÉRE, R., "Akhtal", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, I (Leiden 1960), s. 331.

BOER, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

BOSWORTH, "al-Khwarazmi on the Secular and Religious Titles of the Byzantines and Christians", *Revue de Sciences Humaines Les Cahiers de Tunisie*, XXXV/1-2 (Trimestres 1987), s. 29-36.

____, "Christian and Jewish Religious Dignataries in Mamlûk Egypt and Syria: Qalqashandî's Information on Their Hierarchy, Titulature, and Appointment", *International Journal Middle East Studies*, III (Cambridge 1972), s. 59-74, 199-216.

____, "Mâ warâ' al-Nahr", *Encyclopedia of Islam*, 2. Baskı, V (Leiden 1979), s. 853.

BROCKELMANN, Carl, *Geshichteder Arabischen Litteratur*, I-II, Brill 1943-1949.

____, *Supplement*, I-III, Brill 1937-1942.

____, "Bahtişû", *İslâm Ansiklopedisi*, II (İstanbul 1979), s. 239-240.

BROWNE, Edward G., *A Literary History of Persia*, I-IV, Cambridge 1951-1953.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1979.

BUHL, F., "Ebrehe", *İslâm Ansiklopedisi*, IV (İstanbul 1988), s. 7-8.

____, "Nâkûs", *İslâm Ansiklopedisi*, IX (İstanbul 1988), s. 54.

CAHEN, Claude, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, Ankara 1990.

el-CÂHIZ, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869), "er-Redd ala'n-Nasârâ", *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüssellâm Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979, III, s. 301-351.

____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, Beyrut 1968.

____, "Menâkıbü't-Türk", *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüssellâm Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979, I, s. 5-86.

____, *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâkı'l-Mülûk* (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kâhire 1914.

____, *Kitâbü'l-Hayavân* (nşr. Abdüssellâm Muhammed Hârûn), I-VII, Beyrut 1950-1958.

CANARD, M., "Un Vizir Chrétien à l'Époque Fâtimite: l'Arménien Bahrâm", *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres D'Alger*, XII (Alger 1954), 84-113.

el-CEBBÛRÎ, Yahyâ, *el-Melâbisü'l-Arabiyye fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Beyrut 1989.

el-CEHŞİYÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs (ö. 331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* (nşr. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), 2. baskı, Kahire 1980.

_____, *Nusûs Dâia min Kitâbi'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb (Lost Fragments of Kitâb al-Wuzarâ wa'l-Kuttâb by Muhammed Ibn Abdoos al-Gahshiyârî)* (Haz. Mikhâil 'Avvâd), Beyrut 1965.

CEVÂD ALİ, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1976-1978.

CHEIKHO, Louis, *en-Nasrâniyye ve Âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye (Le Christianisme et la Littérature Chrétienne)*, 2. baskı, Beyrut 1989.

_____, "el-Muhâveretü'd-Diniyye elletî Cerat beyne'l-Halîfe el-Mehdî ve Tîmâsêvüs el-Câselîk", *al-Machriq (el-Meşrik)*, XIX (Beyrouth 1921), V, s. 359-374, VI, s. 407-418.

CHRISTENSEN, Arthur, *Îrân fi Ahdi's-Sâsâniyyîn* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1982.

CRAGG, Kenneth, *The Arab Christian*, London 1992.

el-CÜVEYNÎ (ö. 478/1085), *Şifâü'l-Galîl fi Beyân mâ Vaka'a fi't-Tevrâti ve'l-İncil mine't-Tebdîl: Textes Apologétiques de Guwaini* (nşr. Michel Allard), Beyrut 1968, s. 39-83.

_____, *el-Ğıyâsî (Ğıyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem)* (nşr. Abdülazîm ed-Deyb), 2. baskı, Kahire 1981.

CONSTANTELOS, Demetrios J., "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greeek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries", *Byzantion*, XLII (Bruxelles 1973), s. 325-357.

CORCÎ ZEYDÂN, *el-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut, ts.

_____, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, I-V, 2. baskı, Kahire 1958.

ÇELİK, Mehmet, *Antakya Süryani Kilisesi (Kuruluş Dönemi)*, İstanbul 1986.

ed-DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, 4. baskı, Beyrut 1986.

DAVIDSON, Herbert A., "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIX (Baltimore 1969), s. 357-391.

DEMİRKENT, Işın, "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XXXV (İstanbul 1994), s. 65-78.

ed-DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (ö. 282/895), *el-Ahbâru't-Tıvâl* (nşr. Abdü'l-Mun'ım Âmir), Kahire 1960.

ed-DİFÂ', Ali Abdullah, *el-Ulûmu'l-Bahte fi'l-Hadârati'l-Arabiyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1981.

Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr (haz. Muhammed Mahmûd Hüseyin), 7. baskı, Beyrut 1983.

DOĞRUYOL, Hasan, "Buhtîşû (Cebrâil b. Ubeydullah)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1992), s. 380.

DORIS BEHRENS, Abouseif, "Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo", *Annales Islamologiques*, XXII (Kahire 1986), s. 117-132.

DURANT, Will, *Kıssatü'l-Hadâra* (trc. Zekî Necîb Mahmûd ve ark.), I-XLII, 4. baskı, Kahire 1973-1986.

ed-DÛRÎ, Abdü'l-Azîz, *Mukaddime fi't-Târîhi'l-İktisâdiyyi'l-Arabî*, 5. baskı, Beyrut 1987.

____, "el-Kudüs fi'l-Fetreti'l-İslâmiyyeti'l-Ûlâ mine'l-Karn es-Sâbi' hattâ'l-Karn el-Hâdî Aşara", *el-Kudüs fi't-Târîh* (trc. Kâmil Cemîl el-Aselî), Ammân 1992, s. 129-163.

EBÜ'L-FEREC el-İSFEHÂNÎ (ö. 356/967), *el-Eğânî* (nşr. Abdullah Ali el-Mühennâ ve ark.), I-XXIV, Beyrut 1986.

EBÛ NUAYM el-İSFEHÂNÎ (ö. 430/1038), *Kitâbü Târîhi Isbehân* (nşr. Seyyid Kisravî Hasan), I-II, Beyrut 1990.

EBÛ SÂLİH el-ERMENÎ, *Târihu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neigbouring Countries)*, (nşr. B. T. A. Evetts), Oxford 1895.

EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/837), *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Ammâre), Beyrut 1989.

EBÛ YA'LÂ, Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ' el-Hanbelî (ö. 458/1066), *Ahkâmü's-Sultaniyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakiy), 2. baskı, Kahire 1966.

EBÛ YUSUF, Ya'kûb b. İbrahim (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Harac*, 3. baskı, Kahire 1382.

EL'AD, Amikam, "The Coastal Cities of Palestine During The Early Middle Ages", The Jerusalem Cathedra, II (Jerusalem 1982), s. 146-167.

ERDEM, Mustafa, "Câhız ve el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasara İsimli Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (Ankara 1989), s. 453-473.

el-ESNEVÎ, Cemâlüddîn Abdürrahîm (ö. 772/1370), "Risâle fî İstihdâmi Ehli'z-zimme ve Tahrîmi'l-Melik İstihdâmehüm", *Ignace Goldziher Memorial Volume* (Ed. Samuel Löwinger ve ark.), I-II, Budapest 1948-Jerusalem 1958, II, s. 172-208.

EUTYCHII, Bk. SAÎD B. BATRÎK

el-EZRAKÎ, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 244/858), *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr* (nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas), I-II, 5. baskı, Mekke 1988.

FABBRO, Michela, "Al-Husayn Ibn Muhammad b. Saîd b. Îsâ Al-Lâî Al-Mağribî: Risâla fî Baqâ al-Yahûd fî Ard Al-Yaman", *Islamochristiana*, XVI (1990), s. 67-90.

el-FÂHÛRÎ, Hannâ, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 12. baskı, Beyrut 1987.

FÂRÂBÎ, Mehmed (ö. 339/950), *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1986.

FATTAL, Antoine, *Le Statut Légal des Non-Musulmans en Pays d'Islâm*, Beyrut 1958.

FAYDA, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989.

_____, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982.

_____, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (Ankara 1981), s. 169-178, XXVI (Ankara 1983), s. 327-334.

_____, "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risâlet*, I-II, İzmir 1993, II, s. 121-126.

FAZLURRAHMAN, "Non-Muslim Minorities in an Islamic State", *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, VII/1 (London 1986), s. 13-24.

FIEY, J. M., *Ahvâlü'n-Nasâra fî Hilâfeti Beni'l-Abbâs* (trc. Hüsnî Zeyne), Beyrut 1990.

_____, *Pour Un Oriens Christianus Novus Répertoire Des Diocèses Syriaques Orientaux et Occidentaux*, Beyrut 1993.

FREND, W. H. C., "Christianity in the Middle East: Survey down to A.D. 1800", *Religion in the Middle East* (ed. A. J. Arberry), I-II, Cambridge 1969, I, s. 239-296.

FORSYTH, George H., "The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers*, XXII (Washington 1968), s. 1-19.

GAUDEUL, Jean M., *Encounters and Clashes*, I-II, Roma 1984.

GAVANİME, Yusuf Derviş, "el-Efdal b. Bedrü'l-Cemâli ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü (trc. Abdülkerim Özaydın)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, XIII (İstanbul 1987), s. 139-154.

GHIRSHMAN, Roman, *Iran, Parthes et Sassanids*, Gallimard 1962.

GIBB, Hamilton A. R., "Arab-Byzantine Relations Under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers*, XII (Cambridge 1958), s. 219-223.

GIL, Moshe, "Aliya and Pilgrimage in the Early Arab Period (634-1009)", *The Jerusalem Cathedra*, III (Jerusalem 1983), s. 163-173.

GOLDZIHER, Ignaz (1850-1921), "Ehl-i Kitâba Karşı İslam Polemiği (trc. Cihat Tunç)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (Ankara 1980), s. 151-169, V (Ankara 1982), s. 249-277.

GOITEIN, Shlomo D., "Jerusalem in the Arab Period (638-1099)", *The Jerusalem Cathedra*, II (Jerusalem 1982), s. 168-196.

GRABAR, André, *Le Premier Art Chrétien (200-395)*, Gallimard 1966.

GRAF, Georg, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, I-V, 2. baskı, Vatikan 1977.

GREGORY ABUL-FERAC, Bk. BAR HEBRAEUS

GRIFFITH, Sidney H., "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *Journal of the American Oriental Society*, CV (1985), s. 53-73.

GRIGNASCHI, Mario, "Le Roman Épistolaire Classique Conservé dans la Version Arabe de Sâlim Abû'l-Alâ", *Le Muséon*, LXXX (Louvain 1967), s. 211-253.

GRUNEBAUM, Gustave E. Von, "Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy Literature and Piety", *Dumbarton Oaks Papers*, XVIII (Washington 1964), s. 89-111.

____, "The Sources of Islamic Civilization", *Der Islam*, XLVI (Berlin 1970), s. 1-54.

GÜÇ, Ahmet, *İlahi Dinlerde Ma'bed* (Basılmamış Doktora tezi: I-XXX-276+Bibliyografya), Bursa 1992.

GÜNEL, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970.

HÂCÎ HALÎFE, Bk. KÂTİP ÇELEBÎ

HALÎFÂT, Sehbân, *Makâlât Yahyâ b. Adiyy el-Felsefiyye (Yahyâ b. 'Adî, The Philosophical Treatises)* (nşr. Sehbân Halîfât), Ammân 1988.

HALÎL B. AHMED, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî), I-VIII, Beyrut 1988.

HAMARNEH, Saleh K., "The Ancient Monuments of Alexandria According to Accounts by Medieval Arab Authors (IX-XV Century)", *Folia Orientalia*, XIII (Warszawa-Kraków 1972), s. 77-110.

HAMÎDULLAH, Muhammed, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), I-II, 5. baskı, İstanbul 1993.

____, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, 5. baskı, Beyrut 1981.

____, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam İbn Münebbih* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.

____, *İslâmda Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963.

____, "İslâm'da Devletler Hukuku (trc. Abdülkadir Şener), *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, III (Ankara 1977), s. 283-299.

HAMMÂDE, Muhammed Mâhir, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asri'l-Ümevî*, 3. baskı, Beyrut 1983.

____, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asri'l-Abbâsî'l-Evvel*, 2. baskı, Beyrut 1981.

____, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Usûri'l-Abbâsiyyeti'l-Mütetâbia*, 3. baskı, Beyrut 1982.

____, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîbiyye ve'l-Gazvu'l-Moğûliyya li'l-Âlemi'l-İslâmî*, 2. baskı, Beyrut 1982.

HARÎRÎ, Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali (ö. 516/1122), *Makâmât* (trc. Sabri Sevsegil), İstanbul 1989.

HARMAN, Ömer Faruk, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, s. 95-110.

____, "el-Cevâbü'l-Fesîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII (İstanbul 1993), s. 428.

HASSON, Isaac, "Muslim Literature in Praise of Jerusalem: Fadâil Bayt al-Maqdis", *The Jerusalem Cathedra*, I (Jerusalem 1981), s. 168-177.

el-HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (ö. 463/1070), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut t.y.

el-HARİZMÎ, Muhammed b. Ahmed (ö. 387/997), *Mefâtîhu'l-Ulûm* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), 2. baskı, Beyrut 1989.

HEALEY, John, "Christians in a Muslim Land", *Ur* (1979), s. 19-22.

el-HEYSEMÎ, Nûreddîn Ali b. Ebû Bekir (ö. 807/1404), *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ala'l-Kütübi's-Sitte* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), I-II, Beyrut 1979.

HINZ, Walther, *İslam'da Ölçü Sistemleri* (trc. Acar Sevim), İstanbul 1990.

el-HİMYERÎ, Ebû Abdullah (VII/XIII. asır), *Kitâbü'r-Ravdu'l-Mi'târ fî Cezzi'l-Aktâr*, Nûru Osmaniye (Bayrampaşa): 44, 1[a]-409[a].

HİTTİ, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi* (trc. Salih Tuğ), I-IV, İstanbul 1980-1981.

____, *Capital Cities of Arab Islam*, Minneapolis 1973.

HONIGMANN, E., "Urfa", *İslam Ansiklopedisi*, XIII (İstanbul 1986), s. 50-57.

HOURANI, George F. "Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies*, VII (U.S. 1976), s. 59-87.

HOUTIN, Albert, "Hristiyanlığın Kısa Tarihi (trc. Abdurrahman Küçük)", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (Ankara 1981), s. 437-455.

HROMÀDKA, Joseph, L., "Doğu Ortodoksluğu (trc. Günay Tümer)", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (Ankara 1971), s. 239-258.

HUART, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı* (trc. Cemal Sezgin), Ankara t.y.

HUNEYN B. İSHÂK (ö. 264/877), *Kitâbü'l-Aşr Makâlât fi'l-Ayn* (nşr. Max Meyerhoff), Kahire 1928.

IŞILTAN, Fikret, "Me'mûn", *İslâm Ansiklopedisi*, VII (İstanbul 1988), s. 693-700.

____, "Muktedî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII (İstanbul 1979), s. 573-575.

İBN ABDİ'L-BERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî (ö. 463/1071), *Behcetü'l-Mecâlis ve Enîsü'l-Mücâlis ve Şehzi'z-Zêhin ve'l-Hêcis* (nşr. Muhammed Mürsî el-Hûlî-Abdü'l-Kâdir el-Katt), Kahire 1968.

İBN ABDİ'L-HAKEM, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed (ö. 257/870), *Sîretü Ömer b. Abdülazîz* (nşr. Muhammed Ravvâs Kal'acî), Haleb t.y.

____, *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ* (nşr. Charles C. Torrey), Kahire 1991.

İBN ABDİRABBİH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (ö. 328/940), *Kitâbü'l-Ikdi'l-Ferîd* (nşr. Ahmed Emîn ve ark.), I-VII, 2. baskı, Kahire 1940-1973.

İBN A'SEM, el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926), *Kitâbü'l-Fütûh*, I-VIII, Haydarâbâd 1968-1975.

İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvud Süleyman b. Hassân el- Endelûsî (IV/X. asır), *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ* (nşr. Fuâd Seyyid), 2. baskı, Kahire 1985.

İBN DOKMAK, İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî (ö. 810/1407), *Kitâbü'l-İntisâr li-Vâsıtati Ikdi'l-Emsâr*, IV-V, Kahire 1893.

İBN EBÎ ÜSAYBİA (ö. 669/1270), *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ* (nşr. Nizâr Rıdâ), Beyrut t.y.

İBN DÜREYD (ö. 321/933), *Cemheratü'l-Lüğa*, I-III, Beyrut 1926.

İBN FADLULLAH el-ÖMERÎ (ö. 749/1349), *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahi'ş-Şerîf*, Mısır 1312.

İBN FÂRİS (ö. 395/1005), *Mücmelü'l-Lüğa* (nşr. Züheyr Abdü'l-Muhsin Sultân), I-IV, Beyrut 1984.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn (ö. 808/1406), *el-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1979.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Enbâi'z-Zemân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1978.

İBN HAVKAL, Ebü'l-Kâsım en-Nusaybî (ö. 367/977), *Kitâbü Sûreti'l-Ard* (nşr. J. H. Kramers), 2. baskı, Brill 1939.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-V, Beyrut 1986.

_____, *Güvercin Gerdanlığı* (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1985.

_____, *Cemheratü Ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 5. baskı, Kahire 1982.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sakkâ ve ark.), I-IV, 2. baskı, Kahire 1955.

İBN HURDAZBEH (ö. 301/913), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (nşr. M. J. De Goeje), 2. baskı, Brill 1967.

İBN İYÂS, Muhammed b. Ahmed (ö. 930/1524), *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'd-Dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, 2. baskı, Kahire 1982-1984.

İBN KAYYİM, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 751/1350), *Ahkâmü Ehli'z-Zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), I-II, 3. baskı, Beyrut 1983.

_____, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân* (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî), I-II, Kahire 1961.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-Meârif* (nşr. Servet Ukkâşe), 4. baskı, Kahire 1981.

_____, *Uyûnü'l-Ahbâr* (nşr. Müfîd Muhammed Kamîha), I-IV, Beyrut 1986.

_____, *Kitâbü'ş-Şi'r ve'ş-Şuarâ* (nşr. M. J. Goeje), Brill 1904.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrim (ö. 711/1311), *Muhtasaru Târihi Dimeşk l'İbni Asâkir* (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs ve ark.), I-XXIX, Dımeşk 1984-1990.

_____, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut t.y.

İBN MEYMÛN, Mûsâ el-Kurtubî (ö. 601/1205), *Delâletü'l-Hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974.

İBN MÜYESSER, Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. Celeb Râgıb (ö. 677/1278), *Ahbâru Mısr (Chronique d'Egypte)*, (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981.

İBN SA'D, Muhammed (ö. 230/884), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut t.y.

İBN TABÂTABÂ, Bk. İBN TIKTIKÂ

İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin (ö. 874/1469), *en-Nücûmü'z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1929-1956.

İBN TAYFUR, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Tâhir (ö. 280/893), *Kitâbü Bağdâd* (nşr. Zâhid b. el-Hüseyn el-Kevserî), Kahire 1949.

İBN TEYMİYYE (ö. 728/1328), *es-Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtımi'r-Resûl* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1978.

_____, *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh* (haz. Ali es-Seyyid Subhu'l-Medenî), I-IV, Kahire 1964.

İBN TIKTIKÂ (ö. 660/1262), *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut t.y.

İBN ZEYYÂT, Şemsüddîn Muhammed (ö. 805/1402), *el-Kevâkibü's-Seyyâra fî Tertîbi'z-Ziyâra*, Mısır 1907.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümemi ve'l-Mülûk* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ ve ark.), I-XVIII, Beyrut 1992.

_____, *Sîretü ve Menâkıbü Ömer b. Abdülazîz* (haz. Naîm Zerzûr), Beyrut 1984.

_____, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1983.

İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn Ebi's-Seâdât el-Mübârek (ö. 606/1209), *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl* (nşr. Abdü'l-Kâdir el-Arnâvûd), I-XI, 2. baskı, Beyrut 1983.

İBNÜ'L-ESÎR, Ali b. Ebü'l-Kerem (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh* (nşr. Carolus Johannes Tornberg), I-XIII, 2. baskı, Beyrut 1979.

_____, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsıl* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Kahire 1963.

İBNÜ'L-EZRÂK, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 896/1491), *Bedâiu's-Sülûk fî Tabâii'l-Mülûk* (nşr. Muhammed b. Abdülkerîm), I-II, Tunus 1976.

İBNÜ'L-İBRÎ, Bk. BAR HEBRAEUS

İBNÜ'L-İHVE, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî (ö. 729/1329), *Kitâbü'l-Meâlimi'l-Kurbe fî Ahkâmi'l-Hisbe* (nşr. Muhammed Mahmûd Şa'bân-Sıddîk Ahmed İsâ el-Mutîî), Mısır 1976.

İBNÜ'L-KELBÎ, *Putlar Kitabı* (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969.

İBNÜ'T-TAYYİB, Ebü'l-Ferec (V/XI. yüzyıl), *Fıkhu'n-Nasrâniyye* (nşr. W. Hoenerbach-O. Spies), Louvain 1956.

İBNÜ'L-UHUVVE, Bk. İBNÜ'L-İHVE

İSHÂK B. HUNEYN, Bk. ROSENTHAL

el-İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed (ö. 346/957), *Mesâlikü'l-Memâlik* (nşr. M. J. De Goeje), Brill 1870.

İZZETÎ, Ebü'l-Fazl, *İslamın Yayılış Tarihine Giriş* (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984.

JEAN de NİKİOU, *Chronique* (trc. M. H. Zotenberg), *Journal Asiatique*, XIII (Paris 1879), IV. Bölüm, s. 291-386.

JEFFERY, Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III", *The Harvard Theological Review*, XXXVII (Cambridge 1944), s. 269-332.

____, "A Collection of Anti-Christian Books and Pamphlets Found in Actual Use among the Mohammedans of Cairo", *Muslim World*, XV (New York 1925), s. 26-35.

JOSEPH, John, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors*, Princeton 1961.

el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhu'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ* (haz. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), I-XIV, Beyrut 1987.

____, *Meâsirü'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe* (nşr. Abdü's-Settâr Ahmed Ferrâc), I-III, Beyrut 1980.

el-KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Kitâbü Bedâiu's-Sanâî' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, I-VII, Beyrut t.y.

KÂSIM, Abduh Kâsım, *Ehlüzzimme fî Mısri'l-Usûri'l-Vustâ*, 2. baskı, Kahire 1979.

KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1656), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmii'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1941-1943.

KAYA, Mahmut, "Buhtişû' (Buhtîşû' b. Curcîs)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1992), s. 378.

____, "Buhtişû' (Ubeydullah b. Cibrâil), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1992), s. 380.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *A'lâmü'n-Nisâ fî Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm*, I-V, 5. baskı, Beyrut 1984.

KEKLİK, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, I-II, İstanbul 1969-1970.

____, *Felsefenin İlkeleri (Felsefeye Giriş I)*, İstanbul 1982.

KENNEDY, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate*, London 1986.

el-KERHÎ, Bk. el-İSTAHRÎ

KHALIFE, I. A. - KUTSCH, W., "ar-Radd ala'n-Nasâra de Ali at-Tabarî", *Mélanges de L'Université Saint Joseph*, XXXVI (Beyrut 1959), s. 113-148.

KHOURY, Adel-Théodore, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam*, 2. baskı, Paris 1969.

KHOURY, Raif Georges, *Chrestomathie De Papyrologie Arabe*, Leiden 1993.

el-KIFTÎ, Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf (ö. 646/1248), *Kitâbü İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*, Kahire 1908.

KILIÇLI, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.

KINDERMANN, "Ukayl", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, XIII (İstanbul 1986), s. 15-18.

el-KİNDÎ, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb (ö. 350/961), *Kitabü'l-Vulâtü ve Kitâbü'l-Kudât* (The Governors and Judges of Egypt) (nşr. Rhuvon Guest), Leiden 1912.

KISTER, M. J., "An Yedin: Qur'an IX/29 An Attempt at Interpretation", *Arabica*, XI (1964), s. 272-278.

Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul 1988.

Kitâbü'l-Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik (nşr. Ömer Saîdî), IV/1, Dımeşk 1972.

Kitâbü'l-Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik (nşr. Ömer Saîdî), IV/2, Dımeşk 1973.

KUBIAK, Wladyslaw B., *al-Fustât, Its Foundation and Early Urban Development*, Kahire 1987.

KUDÂME B. CA'FER (ö. 320/932), *el-Harâcü ve Sınâatü'l-Kitâbe* (nşr. Muhammed Hüseyn ez-Zübeydî), Bağdat 1981.

el-KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, 2. baskı, Kahire 1952.

KUZGUN, Şaban, "Misyonerlik ve Hristiyan Misyonerliğinin Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (Kayseri 1983), s. 59-82.

_____, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, s. 61-79.

el-KÜLEYNÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b.Ya'kûb b. İshâk (ö. 329/941), *el-Usûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffarî), I-II, 4. baskı, Beyrut 1401.

KÜRD ALİ, Muhammed, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*, I-II, 3. baskı, Kahire 1968.

LAM'İ, Saleh, "Restoration of the Fatimid Mosque in the Monastery of St. Catherine in Sinai", *Arts and The Islamic World*, IV/3 (London 1987), s. 31-34.

LAMMENS, H., "Ahtal", *İslam Ansiklopedisi*, I (İstanbul 1940), s. 226-228.

LASSNER, Jacob, "The Caliph's Personal Domain: The City Plan of Baghdad Reexamined", *Kunstdes Orients*, IV (Wiesbaden 1968), s. 24-36.

____, "Why did the Caliph al-Mansûr Build ar-Rusâfah? A Historical Note", *Journal of Near Eastern Studies*, XXIV (Chicago 1965), s. 95-99.

Le STRANGE, G., *Baghdad During The Abbasid Caliphate*, Oxford 1900.

____, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905.

LEVI DELLA VIDA, G., "A Papyrus Reference to the Damietta Raid of 853 A.D.", *Byzantion*, XVII (Baltimore 1944-1945), s. 212-221.

LEVY, Reuben, "Notes on Costume from Arabic Sources", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London 1935, s. 319-338.

LEWIS, Bernard, *Tarihte Araplar* (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979.

LICHTENSTADTER, Ilse, "Nahiv", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, IX (İstanbul 1988), s. 35-37 [Madde Nihat Çetin tarafından ikmal edilmiştir.]

LYNCH, John E., "Church: Church Polity", *The Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade), I-XVI, London 1987, III, s. 473-480.

el-MAKDİSÎ, Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 380/990), *Kitâbü Ahseni't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (nşr. M. J. De Goeje), 2. baskı, Brill 1906.

el-MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed (ö. 1041/1631), *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Râtib* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968.

el-MAKRÎZÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *el-Hıtatü'l-Makrîziyye (Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-I'tibâr bi Zikri'l-Hıtatı ve'l-Âsâr)*, I-II, Beyrut ty.

____, *Kitâbü'n-Nükûdi'l-Kadîmiyye ve'l-İslâmiyye*, Nûru Osmaniye-4937, 53b-80b.

MÂLİK, C.H., "The Ortodox Church", *Religion in the Middle East* (ed. A. J. Arberry), I-II, Cambridge 1969, I, s. 297-346.

MÂLİK B. ENES (ö. 179/795), *el-Muvattâ (Rivâyetü Ebî Mus'ab ez-Zührî)* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl), I-II, Beyrut 1991-1992.

MÂRÎ B. SÜLEYMÂN (VI/XII. yüzyıl), *Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Meşrık (De Patriarchis Nestorianorum)* (nşr. Henricus Gismondi), Roma 1899.

MARZOUK, Abdel Aziz, "The Turban of Samuel Ibn Musa: The Earliest Dated Islamic Textile", *Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiatü'l-Mısriyye Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb)*, XVI (Kahire 1955), s. 143-151.

MASSIGNON, Louis, "Tasavvuf", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, XII/1 (İstanbul 1979), s. 26-31.

MATEOS (V/XI. yüzyıl), Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) (trc. Hrant D. Andreasyan), 2. baskı, Ankara 1987.

el-MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *Kitâbü'l-Ahkâmi's-Sultâniyye ve'l-Velâyâti'd-Diniyye* (nşr. Ahmet Mübârek el-Bağdâdî), Kuveyt 1989.

MAZAHERÎ, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları* (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972.

McBRIEN, Richard P., "Roman Catholicism", *The Encyclopedia of Religion* (ed. Mircea Eliade), I-XVI, London 1987, XII, s. 429-445.

MEINARDUS, F. A., "The Coptic Church in Egypt", *Religion in the Middle East* (ed. A. J. Arberry), I-II, Cambridge 1969, I, s. 423-453.

el-MENBİCÎ, Eğâbiyûs b. Konstantin (IV/X.asır), *Târîhu'l-Menbicî (Kitâbü'l-Unvân)* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Trablus 1986.

el-MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-IV, 4. baskı, Mısır 1964-1965.

_____, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (nşr. M. J. Goeje), 2. baskı, Brill 1967.

METZ, A., *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbii'l-Hicrî (Asrü'n-Nahdati fi'l-İslâm)* (trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Reyye), I-II, 5. baskı, Beyrut t.y.

el-MEYDÂNÎ, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed (ö. 518/1124), *Mecmaü'l-Emsâl* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-IV, Kahire 1977-1979.

MEYENDORRF, John, "Byzantine Views of Islam", *Dumbarton Oaks Papers*, XVIII (Washington 1964), s. 113-132.

MEYERHOF, Max, "New Light on Hunain Ibn Ishâq and his Period", *International Review Devoted to Histroy of Science and Civilization Quarterly Organ of the History of Science Society*, VIII (Bruxelles 1926), s. 685-724.

MICHEL Le SYRİEN, *Chronique* (trc. J. B. Chabot), II-III, 1904-1905.

_____, *Süryanî Patrik Mihail'in Vakainamesi* (trc. Hrant D. Andreasyan), Ankara 1944 (Yayımlanmamış Tercüme: T.T.K. Kütüphanesi).

MINGANA, A., "The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library Manchester*, XXII (Manchester 1928), s. 137-298.

MINORSKY, V., "Urmiye", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, XIII (İstanbul 1986), s. 59-65.

_____, "Uşnu", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, XIII (İstanbul 1986), s. 77.

MOORHEAD, John, "The Monophysite Response to the Arab Invasions", *Byzantion*, LI (Bruxelles 1981), s. 579-591.

MORONY, Michael G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton 1984.

MUIR, William, *The Caliphate Its Rise, Decline and Fall*, 2. baskı, London 1984.

MUSA B. UKBE (ö. 141/758), *el-Meğâzî* (haz. Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik), Agadir 1994.

el-MÜBERRED, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö. 285/898), *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim-es-Seyyid Şehhâte), I-IV, Beyrut 1986.

el-MÜNÂVÎ, Abdurraûf (ö. 1031/1621), *Feydü'l-Kadîr Şerhi'l-Câmii's-Sağîr*, I-VI, Beyrut t.y.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, Beyrut 1956.

NACCACHE, Alice, *Le Décor des Églises de Villages d'Antiochène du IV e auVII e Siècle*, I-II, Paris 1992.

NÂSIR HÜSREV, *Rıhletü Nâsır Hüsrev* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), 3. baskı, Beyrut 1983.

NASİM, Hasan Shah, "The Concept of al-Dhimmah and the Rights and Duties of Dhimmis in an Islamic State", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, IX (London 1988), s. 217-222.

NAU, M. F., "Un Colloque du Patriarche Jean", *Journal Asiatique*, XI/5 (Paris 1915), s. 225-278.

en-NEDÎM, Muhammed Ebû Ya'kûb (ö. 380/990), *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Muhammed Rıza Teceddüd), Tahran 1971.

en-NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *et-Tefsîrü'n-Nesefî (el-Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl)* (haz. İbrahim Muhammed Ramazan), I-III, Beyrut 1989.

NİZÂMÜLMÜLK, *Siyâsetnâme (Siyerü'l-Mülûk)* (trc. Nurettin Bayburtlugil), İstanbul 1981.

en-NÜVEYRÎ, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdü'l-Vehhâb (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, I-XXVII, Kahire 1923-1985.

O'LEARY, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), 2. baskı, Ankara 1971.

_____, *History of Arabia Before Muhammad*, Lahore 1989.

OSTROGOSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981.

ÖZDEMİR, Mehmet, "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIII (Ankara 1992), s. 203-238.

ÖZTÜRK, Levent, ""Kur'ân'a Göre (Hac 22/40) Hristiyan Mabetlerine Gösterilmesi Gereken Saygı"., *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (Sakarya 2002), s. 71-86.

PERLMANN, M., "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlûk Empire", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, X (1942), s. 843-861.

_____, "Ghıyâr", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, II (Leiden 1965), s. 1075-1076.

RAHMETULLAH, Melîha, "el-Melâbis fi'l-Irâk Hılâle'l-Usûri'l-Abbâsiyye", *el-Mecelletü't-Târîhiyye el-Mısriyye*, XIII (Kahire 1968), s. 185-216.

ROSENTHAL, Franz, "Ishâq b. Hunayn's Ta'rîh al-Atıbbâ", *Oriens*, VII (Leiden 1954), s. 55-80.

er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 604/1207), *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, I-XXII, Beyrut 1990.

es-SÂBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl (ö. 384/994), *Rusûmü Dâri'l-Hilâfe*, 2. Baskı, Beyrut 1986.

es-SÂBÎ, Ebü'l-Hasen Hilâl b. el-Muhassin (ö. 448/1056), *el-Vüzerâ (Tuhfetü'l-Ümerâ fi Târîhi'l-Vüzerâ)* (nşr. Abdü's-Settâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1958.

es-SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Hellmut Ritter ve ark.), I-XXIV, Wiesbaden-Stuttgart, 1962-1993.

SÂİD el-ENDELÜSÎ, *Tabakâtü'l-Ümem* (nşr. Hayeh Bualvân), Beyrut 1985.

SAÎD B. BATRÎK (ö. 328/940), *Kitâbü't-Târîhi'l-Mecmû' alâ't-Tahkîk ve't-Tasdîk* (nşr. L. Cheikho- B. Carra de Vaux- H. Zayyat), Beyrut 1909.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983.

SÂVÎRÛS B. el-MUKAFFA', *Târîhu Batâriketü'l-Kenîseti'l-Mısriyye (History of the Patriarchs of the Egytian Church)* (nşr. Aziz Suryal Atiya-Yassâ Abdü'l-Mesîh-O.H. Burmester), II. cilt, Kahire 1948.

_____, *Kitâbü'd-Dürri's-Semîn fi Îzâhı'l-İ'tikâd fi'd-Dîn (Das Bch Der Kostbaren Perle)* (nşr. Paul Maiberger), Wiesbaden 1972.

SBATH, Paul, "Le Livre Des Questions Sur L'oeil de Hunaın Ben Ishaq", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XVII (Kahire 1935), s. 129-138.

_____, "Le Livre des Temps d'Ibn Massawaih, Médecin Chrétien Célèbre Décédé en 857", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XV (Kahire 1933), s. 235-257.

_____, "Traité sur les Substances Simples Aromatiques par Yohanna ben Massawaih", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XIX (Kahire 1937), s. 5-27.

_____, "Le Livre des Caractéres de Qustâ İbn Loûqa", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XXIII (Kahire 1941), s. 103-169.

_____, "Le Livre sur l'Eau d'Orge de Yohanna ben Massawaih", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XXI (Kahire 1939), s. 13-28.

_____, "Abrégé sur les Arömes par Sahlân İbn Kaisân", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XXVI (Kahire 1944), s. 183-197.

SCHACHT, Joseph- MEYERHOF, Max, *The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Kahire 1937.

es-SEÂLİBÎ, Abdü'l-Melik b. Muhammed en-Neysâbûrî (ö. 429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd), I-IV, 2. baskı, Beyrut 1973.

SEGAL, J. B., *Edessa*, Oxford 1970.

es-SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed (ö. 562/1166), *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ ve dğr.), I-X, 2. baskı, Beyrut 1980-1981.

es-SERAHSÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr li-Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (nşr. Salâhuddîn el-Müneccid-Abdü'l-Azîz Ahmed), I-V, Kahire 1971-1972.

_____, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1989.

SEVERUS B. el-MUKAFFA', Bk. SÂVÎRÛS B. el-MUKAFFA'

SEVİM, Ali, *Anadolu'nun Fethi: Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya kadar)*, Ankara 1988.

_____, *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, Ankara 1983.

SEYRIG, Henri-ARMY, Robert-WILL, Ernest, *Le Temple de Bel A Palmyre*, I-II, Paris 1975.

SIBT B. el-CEVZÎ, Şemsüddîn Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Kazoğlu (ö. 654/1257), *Mir'âtü'z-Zaman fî Târîhi'l-A'yân* (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968.

SOURDEL, Dominique, "Un Pamphlet Musulman Anonyme D'Époque 'Abbâside Contre Les Chrétiens" *Revue des Études Islamiques*, XXXIV (Paris 1966), s. 1-33.

STILLMAN, Norman A., "A Case of Labor Problems in Medieval Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, V (Cambridge 1974), s. 194-201.

STRECK, M., "Medâin", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1988), s. 448-456.

_____, "Vâsıt", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, XIII (İstanbul 1986), s. 222-226.

es-SÛLÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ (ö. 335/946), *Ahbâru'r-Râdî Billâh ve'l-Müttakî lillah (min Kitâbi'l-Evrâk)* (nşr. J. Heyworth Dunne), 3. baskı, Beyrut 1983.

_____, *Edebü'l-Küttâb* (haz. Muhammed Behcetü'l-Eserî), Kahire 1922.

_____, *Eş'ârü'l-Evlâdi'l-Hulefâi ve Ahbâruhum* (nşr. J. Heyworth Dunne), 3. baskı, Beyrut 1982.

_____, *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tezz* (nşr. Bernhard Lewin), III, İstanbul 1950.

_____, *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tezz* (nşr. Bernhard Lewin), IV, İstanbul 1945.

SUBHÎ es-SÂLİH, *en-Nuzumü'l-İslâmiyye Neş'etühâ ve Tatavvuruhâ*, 8. baskı, Beyrut 1990.

es-SUYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), 4. baskı, Kahire 1969.

_____, *el-Câmiu's-Sağîr* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Dımeşk t.y.

_____, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, I-II, Kahire 1967-1968.

SÜRYANİ PATRİK MİHAİL, Bk. MİCHEL Le SYRİEN

eş-ŞÂBÜŞTÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 390/1000), *ed-Diyârât* (nşr. Kûrkîs Avvâd), Beyrut 1986.

eş-ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî (ö. 204/819), *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), 2. Baskı, Kahire 1979.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed Abdü'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed (ö. 456/1064), *el-Milel ve'n-Nihâl* (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), I-III, Kahire 1968.

ŞELEBÎ, Ahmed, *Mukârenetü'l-Edyân*, I-IV, 7. baskı, Kahire 1983-1984.

ŞEŞEN, Ramazan, "Tercüme Faaliyetleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XV, İstanbul 1993, III, s. 453-479.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ), Kahire 1960.

ŞEYHO, Bk. CHEIKHO

QADIR, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York 1988.

_____, "İskenderiyye ve Süryânî Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), I-IV, İstanbul 1990-1991, I, s. 135-150.

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk (ö. 476/1083), *Tabakâtü'l-Fukahâ* (nşr. İhsân Abbâs), 2. baskı, Beyrut 1981.

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-XI, 2. baskı, Beyrut 1967.

_____, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Beyrut 1988.

et-TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali (ö. VI/XII. asır), *el-İhticâc*, I-II, 2. baskı, Beyrut 1983.

et-TAHTÂVÎ, Abdurrahîm Anber, *Hidâyetü'l-Bârî ilâ Tertîbi Ehâdîsi'l-Buhârî*, I-II, Beyrut 1982.

et-TENÛHÎ, Ebû Ali el-Muhsin (ö. 384/994), *Kitâbü'l-Ferec ba'de'ş-Şidde*, I-II, Kahire 1938.

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân (ö. 414/1023), *es-Sadâka ve's-Sadîk* (nşr. Ali Mütevelli Salâh), B.y. 1972.

THEOPHANES (ö. 203/818), *The Cronicle of the Theophanes (Anni Mundi 6095-6305 -A.D. 602-813)* (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Serve (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünenü't-Tirmizî)* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr.), I-V, Kahire 1937-1965.

TOGAN, A. Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, 3. baskı, İstanbul 1981.

TRITTON, A. S., *Ehlüzzimme fi'l-İslâm* (trc. Hasen Habeşî), Kahire 1967.

_____, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983.

_____, "Bar Hebraeus and the History of the Earlier Caliphs", *Journal of Indian History*, V (Madras 1927), s. 51-65.

TUĞ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, 2. baskı, İstanbul 1984.

et-TURTUŞÎ, Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd (ö. 520/1126), *Kitâbü Sirâci'l-Mülûk*, İskenderiye 1872.

TÜMER, Günay-KÜÇÜK Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 2. baskı, Ankara 1993.

UÇAR, Şahin, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1990.

URAS, Esat, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, 2. baskı, İstanbul 1987.

el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Meğâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, London 1966.

VASILIEV, A. A., "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721", *Dumbarton Oaks Papers*, IX-X (Cambridge 1956), s. 23-47.

_____, "The Life of St. Theodore of Edessa", *Byzantion*, XVI (Boston 1944), s. 165-225.

el-VEŞŞÂ, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed (ö. 325/937), *ez-Zarf ve'z-Zürefâ* (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1986

WATT, Montgomery, W., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Etem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

WELLHAUSEN, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963.

WIET, Gaston, *Baghdad* (trc. Seymour Feiler), Oklahoma 1971.

____, "Kıptîler", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, VI (İstanbul 1977), s. 716-733.

WILKINSON, John, "el-Kudüs tahte hukmi Rûmâ ve Bizanta (M.Ö. 63-M.S. 637)", *el-Kudüs fi't-Târîh* (trc. Kâmil Cemîl el-Aselî), Ammân 1992, s. 95-128.

YAHYÂ B. SAÎD el-ANTÂKÎ (ö. 458/1066), *Târîhu Yahyâ b. Saîd el-Antâkî* (nşr. L. Ceikho-B. Carra de Vaux- H. Zayyat), Louvain 1954.

YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İbn Vâdıh (ö. 292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut ts.

YÂKÛT el-HAMEVÎ (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Beyrut 1979.

____, *Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, I-XX, Beyrut, ts.

YAVUZ, Yunus Vehbi, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul 1994.

YILDIZ, Hakkı Dursun, "Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü", *İsmail Hakkı Uzunçarşılıya Armağan*, Ankara 1988, s. 19-29.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, "İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (Ankara 1985), s. 97-110.

el-YÛZBEKÎ, Tevfîk Sultân, *Târîhu Ehli'z-Zimme fi'l-Irak (H. 12-247)*, Riyad 1983.

____, *el-Vezâratü: Neş'etühâ ve Tatavvuruhâ fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Bağdad 1970.

ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza (ö. 1205/1790), *Tâcü'l-Arûs*, I-X, Mısır 1306.

ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnavûd ve dğr.), I-XXV, 3. baskı, Beyrut 1985-1988.

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144), *Esâsü'l-Belâğa*, I-II, 3. baskı, Kahire 1985.

____, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Beyrut, ts.

ZETTÉRSTEEN, "Sa'd b. Abî Vakkas", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, X (İstanbul 1988), s. 18-20 [Bu madde Neşet Çağatay tarafından tadil ve ikmal edilmiştir.]

____, "Muktedir", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, VIII (İstanbul 1979), s. 575-576.

____, "Müstekfî", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, VIII (İstanbul 1979), s. 834-835.

____, "Müstazhir", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, VIII (İstanbul 1979), s. 832

ZİRİKLÎ, Hayreddin (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, I-X, 2. baskı, Kahire 1954-1959.

EKLER

EK - 1

YER İSİMLERİNİN ALFABETİK LİSTESİ*

Âlis: Selûkiyye nehrinin diğer bir ismidir. Tarsus'a bir günlük mesafede Bizanslılarla müslümanların esir değişimi yaptıkları bir yerdir.

Askalan: Şam bölgesinde Filistin köylerinden birisidir. Sahilde Gazze ve Beyt Cebrîn arasında yer alır.

Asyut: Saîd bölgesinde Nil'in batısında büyük bir şehir

Avâsım: Haleb ve Antakya arasında Bizanslılarla yapılacak akınlar için bir üs ve onlardan gelecek saldırılar için de koruyucu bir kent olarak kurulmuş olan yerleşim birimleridir. Bunlar zaman zaman suğûr kentleri olan Massîsa ve Tarsus'a kadar uzanmıştır.

Bâaşîkâ: Dicle'nin doğusunda Ninova bölgesi şehirlerinden birisidir. Musul'a üç veya dört fersah uzaklıktadır.

Bâbgâş: Kuzey Irak köylerinden birisi

Bahîra: Batı Havf'ın köylerinden birisi

Cebele: Lazkiye yolunda, Haleb'in kasabalarından birisi

Cezîretü Ekûr: Harran, Rûha, Rakka, Re'sayn, Nusaybin, Sincâr, Hâbûr, Mardîn, Âmid, Meyyâfârikîn ve Musul'u içine alan bölgeye verilen isim

Cürzân: Ermenistan'ın bir bölgesi

Daverdân: Vâsıt'ın doğusunda yer alır.

Debîl: Errân'a sınır Ermeni kentlerinden birisi. Hz. Osman'ın Şam valisi Muâviye'nin görevlendirdiği Habîb b. Mesleme tarafından fethedildi.

Dimkarât: Nil'in batısında, Yukarı Saîd'de İsnâ yakınlarında büyük bir köy

---

* Bu kısım hazırlanırken, genel hatlarıyla Yakut el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân* adlı eseri esas alınmıştır.

Dimnû: Saîd'de Nil'in batısında bir köy

Durtâ: Bağdat yakınlarında Katrabbul'a doğru bir yer

Ebhâz: Bâbu'l-Ebvâb'a bitişik, Kabk dağında bir bölge ismi. Bölge kendilerine Kürc denilen hıristiyanlar tarafından iskân edilmişti.

Feremâ: Mısır'ın sahil kentlerinden birisidir.

Filistin: Mısır'a doğru Şam eyaletinin sonudur. Beytü'l-Makdis, Askalan, Ramle, Gazze, Ersûf, Kayseriyye, Nâblus, Uriha, Umman, Yafa, Beyt Cebrayn kasabalarıdır.

Gethsemane: Hz. İsa'nın gizli şakirtlerinden Arimetaalı Yusuf'a ait bir bahçe veya onun adına inşa edilmiş mabet

Hanînâ: Kınnesrin veya Dımeşk'in köylerinden birisi

Harzem: Mardin ile Düneysir arasında Cezîre köylerinden birisi

Havf: Mısır'da batı ve doğu Havf olmak üzere iki yer vardı. Doğu Havf, Şam tarafına doğru, Batı Havf ise Dimyat'a yakındır. Her ikisinin de birçok kasaba ve köyleri vardır.

Hulvân: Mısır kasabalarından birisidir. Fustat'la arasında iki mil vardır. Ayrıca aynı adla Irak'ta da bir yer vardır.

Husûs: Birisi Kûfe'ye yakın bir yer, diğeri ise Nil'in doğusunda Saîd köylerinden birisidir.

Immü: Antakya ve Haleb arasında bir yerleşim yeridir.

İhnâ: Batı Havf'ın veya Doğu Havf'ın köylerinden birisidir. İskenderiye'ye yakındır.

Gazkazûne: Massîsa, Tarsus ve diğer suğûr kentleri için kullanılan ortak bir isimdir. Hazkazûne de denir.

Kâlîkîya: Malazgirt ve Ahlat taraflarında bir yerdir. Buralar Sâsânîlerin elinde idi. İslâm fetihleriyle müslümanların eline geçti.

Meyyâfârikîn: Aramca'da Maypharkath, Ermenice de Moufargin, Grek metinlerinde ise, Martyropolis olarak geçer.

Reşîd: Batı Havf'ın köylerinden birisi

Sugûr: Tekili "segru" olan kelime, düşman sınırlarına yakın yerlerde kurulmuş olan askerî kentleri ifade eder.

Sümeysât: Romalılar tarafından Samosata olarak adlandırılan şehir, İslâm kaynaklarında Sümeysât olarak geçer. Mes'ûdî, onun aynı zamanda Kal'atü't-Tîn diye bilindiğini söyler.

Tarsûs: Antakya ve Haleb arasında yer alan bir şehirdir. Kadim kentlerden birisi olmakla birlikte İslâm tarihi kaynaklarının bir kısmında Mehdî veya Hârûnürreşîd döneminde yapıldığı zikredilir.

Tekrit: Bağdat ve Musul arasında Bağdat'a daha yakın Dicle'nin batısında bir yerdir. Samarra'nın 30 mil kuzeyinde, Fırat'ın batı yakasında bir yerdir.

Tûmâ: Dımeşk ovasında bir yerdir. Dımeşk kapılarından birinin adı da bu yöre ile bilinir.

Uksûr: Luxor. Yukarı Mısır'da Nil Nehri'nin sol tarafında Kahire'ye 450 mil mesafede bir kasabadır.

EK – 2
MAKRÎZÎ'NİN KAYITLARINA GÖRE MISIR YA'KÛBÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ*

Patriğin İsmi	Görev Yılları	Görev Süresi
Bünyâmîn	20-39	19 yıl
Enmânû	39-56	17 yıl
Îsâk	56-59	2 yıl 11 ay
Seymûn es-Süryânî	59-67	7 yıl 6 ay
İsmini vermiyor.	67-70	3 yıl
Makrîzî 10 yıl atlıyor.		
İskenderûs	81-106	25 yıl
Kasîmâ	106-108	15 ay
Têdrûs	109-120	11 yıl
Mîhâhîl	120-143	23 yıl
Makrîzî 3 yıl atlıyor.		
İnbâmesnâ	146-153	7 yıl
Yûhannâ	153-176	23 yıl
Markos	176-196	20 yıl 2 ay
Makrîzî 15 yıl atlıyor.		
Ya'kûb	211-222	10 yıl 8 ay
Sîmâvun	222-223	1 yıl (veya 7 ay)
İsmini Vermiyor.	223-224	1 yıl 1 ay
Makrîzî 3 yıl atlıyor.		
Yûsâb	227-242	18 yıl
İsmini vermiyor.	242-242	1 ay

* Tarihler, isimler ve görev süreleri Makrîzî tarafından verildiği şekliyle alınmıştır.

Patriğin İsmi	Görev Yılları	Görev Süresi
Mîkâhîl	242-243	1 yıl 5 ay
İsmini vermiyor.	243-244	2 ay
Kasîmâ	244-251	7 yıl 5 ay
İsmini vermiyor.	— — —	2 ay
Sâtîr	— — —	19 yıl
Yûsâniyûs	252-263	11 yıl
Mîhâîl	263-288	25 yıl
İsmini vermiyor.	288-301	14 yıl
Gabriyêl	301-311	11 yıl
Kasîmâ	311-323	12 yıl
İsmini vermiyor.	323-343	20 yıl
Teofâniyûs	345-	4 yıl 6 ay
Mînâ		11 yıl
İsmini vermiyor.		1 yıl
Efrâhîm b. Zür'a	366-	3 yıl 6 ay
İsmini vermiyor.		6 ay
Fîlâyâvûs	369-	24 yıl
Zehrîs		22 yıl
İsmini vermiyor.		2 ay
Sâbânin	421-	15 yıl 6 ay
İsmini vermiyor.		1 yıl 5 ay
Ahar Satadios	439-	30 yıl
İsmini vermiyor.		2 ay
Kirlos	-485	14 yıl 3 ay
İsmini vermiyor.		4 ay
Mihail	482	9 yıl 2 ay
Mekari	492	24 yıl 1ay
İsmini vermiyor.		2 yıl 2 ay
Gabriel	525	

EK – 3
MÂRÎ'YE GÖRE NASTÛRÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ

Patriğin İsmi		GörevYılları	Görev Süresi
Îşûayheb	Isôyahb II	628-643	5 yıl
Mârâme	Mar Ammeh	644-647	3 yıl
Îşûayheb el-Hazzî	Ishôyahb III	648-658	10 yıl
Ciyûrcis	Grigorios	658-678	20 yıl
Yohannâ	Jean I bar Marta	678-680	2 yıl
Hanânyeşû'	Henanisô I	686-701	14 yıl 9ay
20 sene boş		696-715	20 yıl
Salîbâ Zehâ	Sliba-Zkha	715-727	12 yıl
Fesyûn	Pethion	727-736	10 yıl 5ay[1]
Mâr Abâ	Abâ II	736-747	10 yıl 1ay[2]
Sevrîn	Sourin	748-748	2 ay[3]
Ya'kûb	Jacques II		17 yıl 5 ay[4]
Hanânyeşû'	Henanisô II		4 yıl[5]
Tîmâsâvus	Timothée I	778-821	43 yıl
Îşû' Bernûn	Isô bar Num	821-824	4 yıl
Ciyûrcîyus	Georges II	825-829	4 yıl

1 Abbâsîlere kadar Mârî sadece Hanenyeşû'un seçim tarihini verir (h. 64). İşuayheb el-Hazzî'nin de görev süresini belirtmez. Bu iki husus dışında diğer patriklerin sadece görev sürelerini verir.

2 Sene vermiyor. Sadece görev süresini bildiriyor.

3 Mârî bu süreden bahsetmiyor.

4 Görev süresini veriyor. Mârî'nin verdiği görev süreleri sebebiyle Patrik Tîmâsâvus'a kadar milâdî tarihler tutmamaktadır.

5 Görev süresini veriyor.

Patriğin İsmi		Görev Yılları	Görev Süresi
Üç sene boş			3 yıl[6]
Sebr Yeşû'	Sabrisô II	832-836	4 yıl
İbrahîm	Abraham II		15 yıl[7]
Têzâsis	Théodose I	853-858	5 yıl 3ay
Sercîs	Serge I	859-872	12 yıl 2 ay
Seçimler Yapılamadı.			4 yıl 4 ay[8]
Enûş	Enos I	876-883	7 yıl 4 ay
Yûhannâ b. Nursî	Jean II bar Narsai	884-892	3 yıl 1 ay
Yuvânîs	Jean III	893-899	6 yıl 2 ay
Yuhânnâ b. Îsâ	Jean IV	900-905	5 yıl
İbrahim	Abraham III	906-937	2 yıl
Emnûyâl	Enmanual I	937-960	23 yıl
İsrâil	Israel I	961-963	3 yıl
Abd Îşû'	Abdisô I	963-986	23 yıl
Mâr Mârî	Mari bar Tobi	987-999	12 yıl
Yuvânîs	Jean V	1000-1011	2 yıl
Yûhannâ	Jean VI	1012-1020	8 yıl
Îşûayb	Isôyahb	1020-1025	5 yıl
Eliyâ	Elia I	1028-1049	21 yıl
Yûhannâ	Jean VII	1049-1057	8 yıl
Sebr Yeşû'	Sobrisô III	1064-1072	8 yıl
Abd Îşû'	Abdisô İbn Arîd	1072-1092	20 yıl
Mar Makîhâ	Makikha I	1092-1110	18 yıl

6 Mârî verdiği tarihlerde üç yıl atlayarak Sebr Yeşû'a geçiyor.

7 İbrahim'in göreve geldiği seneyi ve ölüm tarihini vermiyor. Sadece on beş yıl görev yaptığını belirtiyor.

8 Bu süre içinde zaman zaman adayların ani ölümleriyle patriklik seçimleri uzamış ve patrik seçilememiştir.

EK – 4
ARAŞTIRMACILARDAN J. M. FİEY'İN TESPİTLERİNE GÖRE ANTAKYA YA'KÛBÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ*

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Athanase I	595-631
Jean II	631-649
Théodore	649-667
Sévère II	668-680
Athanase II	680/684-688
Julien III	688-709
Élie	709-723
Athanase III	724-740
Iwanis I	740-755
Ishaq	755-756
Athanase	756-758
Georges I	758-790
Joseph	790-792
Quriaqos	793-817
Denys I	818-845
Jean III	847-874
Ignase II	878-883
Théodose Romanos	887-895

* Dördüncü ve beşinci ekler Jean Maurice Fiey tarafından hazırlanmış olan *Pour Un Oriens Christianus Novus Répertoire Des Diocèses Syriaques Orientaux et Occidentaux* (Beyrut 1993) adlı eserden (s. 24-31) alınmıştır..

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Denys II	896-909
Jean IV	910-922
Basile I	923-935
Jean V	936-953
Iwanis II	954-957
Denys III	958-961
Abraham I	962-963
Jean VI	965-986
Athanase IV	987-1003
Jean VII	1004-1030
Denys IV	1032-1042
Jean	1042-1057
Athanase V	1058-1063/1064
Jean VIII	1063/1064-1073
Basile II	1074-1075
Jean IX	1075-1077
Denys V	1077-1079
Iwanis III	1086-1087
Denys VI	1088-1090
Athanase VI	1091-1129

EK – 5

ARAŞTIRMACILARDAN J. M. FİEY'İN TESPİTLERİNE GÖRE ANTAKYA MELKÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ

Patriğin İsmi	**Görev Yılları**
Macedonius	639/640-649
Georges I	.....
Macaire I	..... - 681
Théophane	681 ? - .....
Thomas	..... - 685
Georges II	685 ? - 702
Kırk Yıl Boş Kaldı	
Stéphanos III	742/743-744/745
Théophylacte	744/745-747/748
Théodoret	787 ? - .....
Job	813/814-844/845
Nicolas I	847-866 ?
Stephanos IV	870
Théodore I	870
Siméon I	892-907
Élie I	907-934
Théodose II	936-943
Théocharistos	944-948
Christophore	.....
Théodore I	970-976
Agapius I	978-996

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Jean III	997-1022
Nicolas II	1025-1030
Élie II	1031-1032
Théodore II	1033-1041
Basile II	.....
Pierre III	1052-1057
Théodose III	1057 ? -....

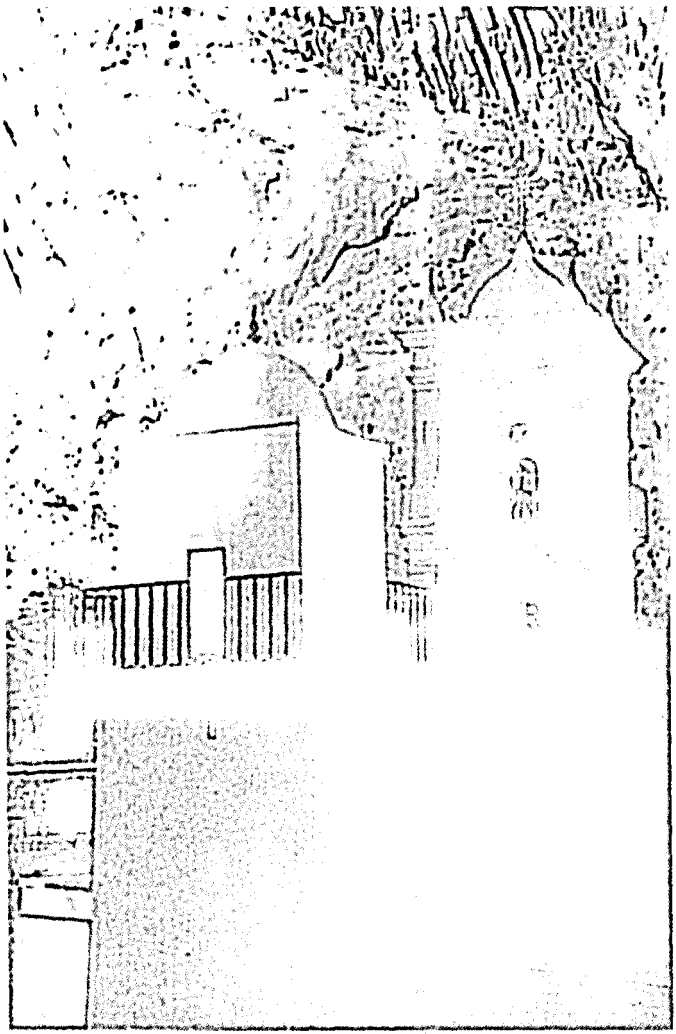
EK – 6
ŞÂBÜŞTÎ'YE GÖRE
MISIR, IRAK VE SURİYE TOPRAKLARINDA YER ALAN MANASTIRLARIN LİSTESİ

Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
Als			*
Âsiye			*
Barkûmâ		*	
Bâşehrâ			*
Bâtâ			*
Buht			*
Câselik			*
Cercûs			*
Cûdî			*
Durmâlis			*
Ebû Hûr	*		
Eşmûnî			*
E'lâ			*
Ehvîşâ		*	
Esâkıf			*
Etrîb		*	
Fîk			*
Hanâfis		*	
Havât			*
Hind Binti'n-Nu'mân		*	
İbn Mez'ûk			*

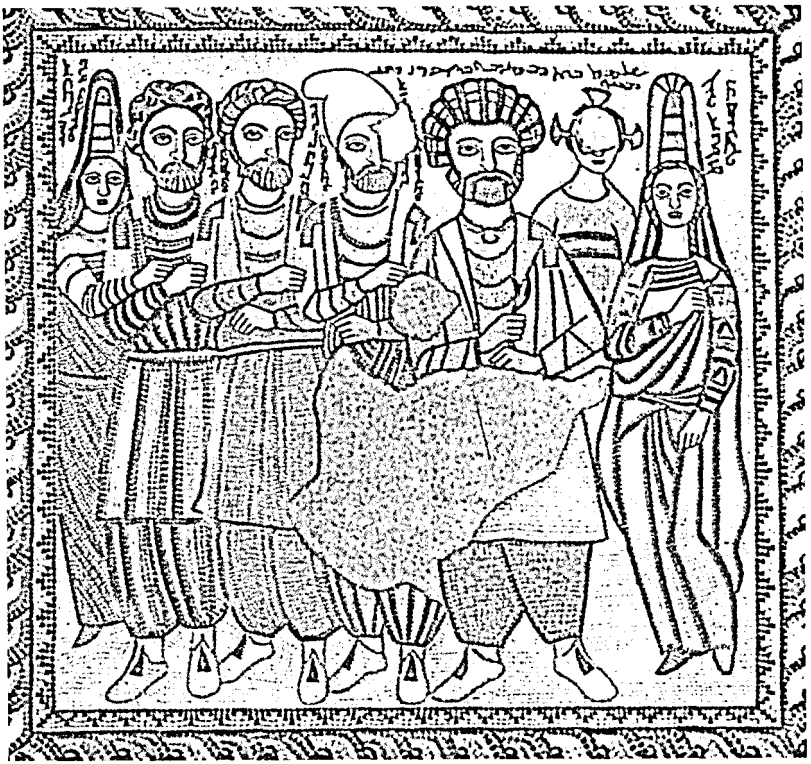
Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
İhmîm	*		
Kayyâra		*	
Kelb		*	
Kesker			*
Kusayr	*		
Kûtâ			*
Künnâ			*
Mâr Corcis			*
Mâr Hannâ	*		
Mâr Mâr			*
Mâr Şem'ûn		*	
Mâr Sercîs			*
Mâr Ûcî		*	
Mâr Yuhannâ			*
Mâr Yûnân			*
Müdyân			*
Nehyâ	*		
Rûm			*
Sâbur			*
Samâlû			*
Salîbâ		*	
Seâlib			*
Sercîs			*
Sıbâî			*
Sûsî			*
Şetîk			*
Şeyâtîn			*
Tamûye	*		
Tûr		*	

Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
Ucâc			*
Uzârâ			*
Yohanes	*		
Yunûs b. Mattâ		*	
Za'ferân		*	
Zekiyy			*
Zürâre			*
Zenderverd			*
Zernûk			*

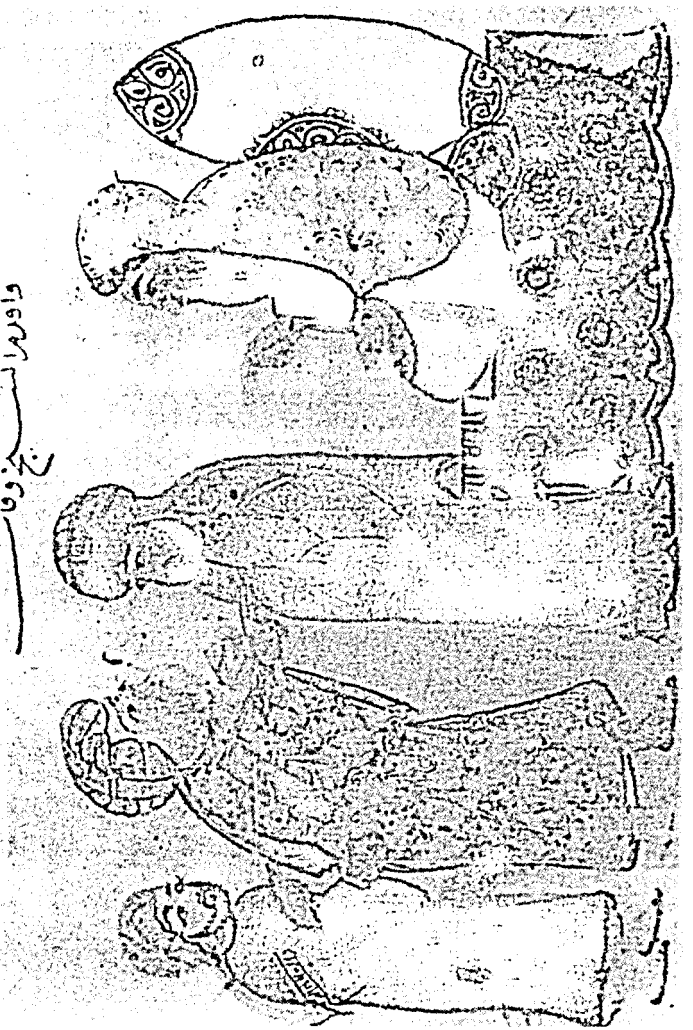
Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
Ucâc			*
Uzârâ			*
Yohanes	*		
Yunûs b. Mattâ		*	
Za'ferân		*	
Zekiyy			*
Zürâre			*
Zenderverd			*
Zernûk			*



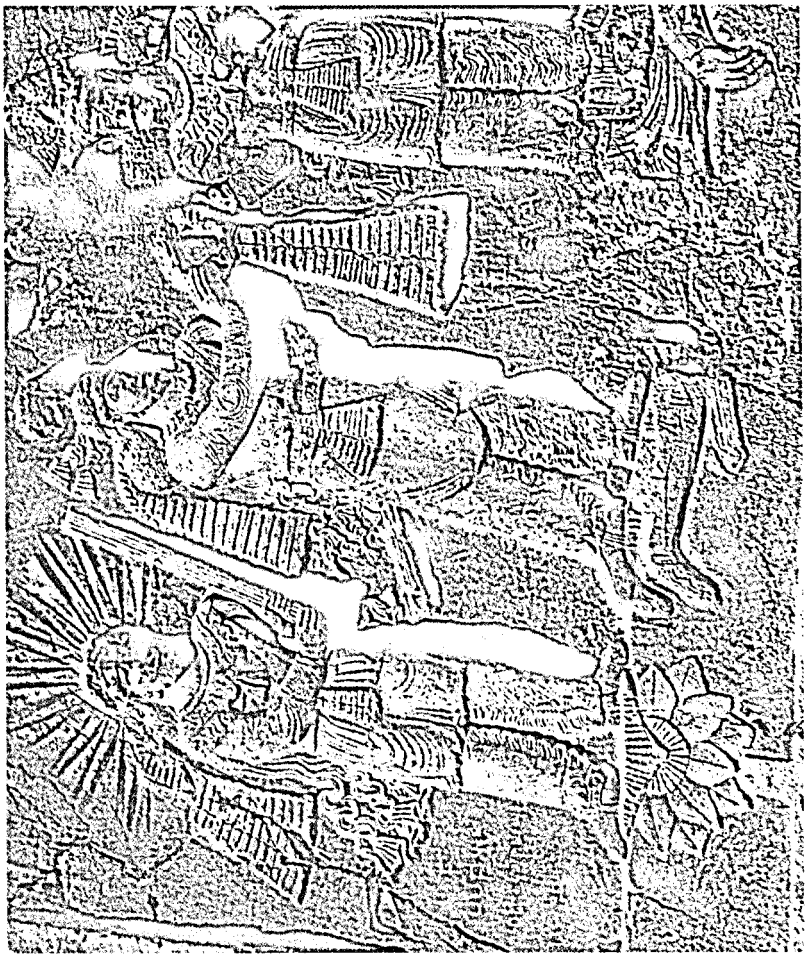
Resim 2. St. Satherine Manastırı'ndan Bir Diğer Görüntü.
(Lam'i, 34'den alınmıştır.)



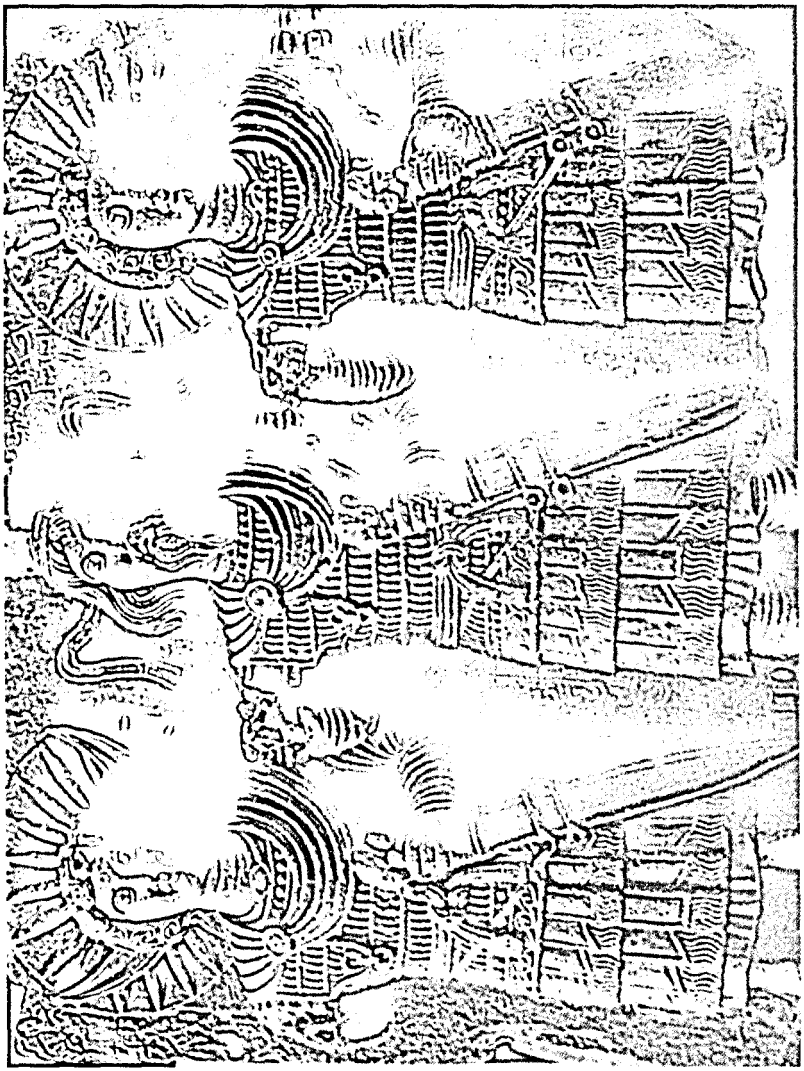
Resim 3. Urfa Kilisise Mozaiklerinden Bir Tablo.
(Grabar, 53'ten alınmıştır.)



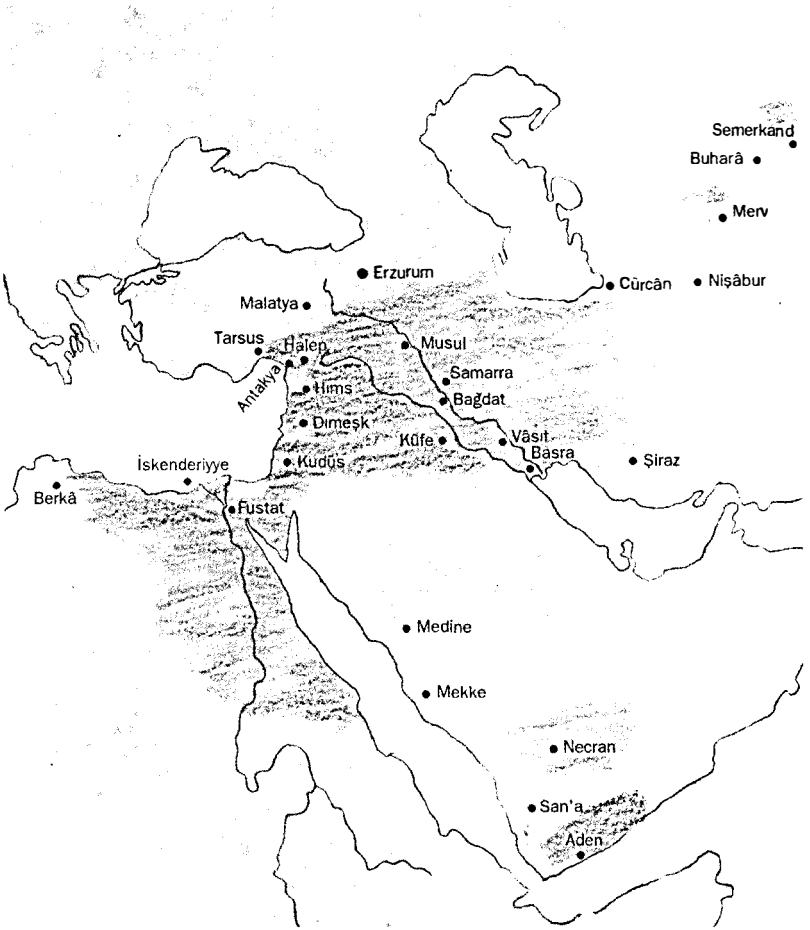
Resim 4. Bir Fakihin Giymiş Olduğu Taylasan.
(Ahsan, 51'den alınmıştır.)



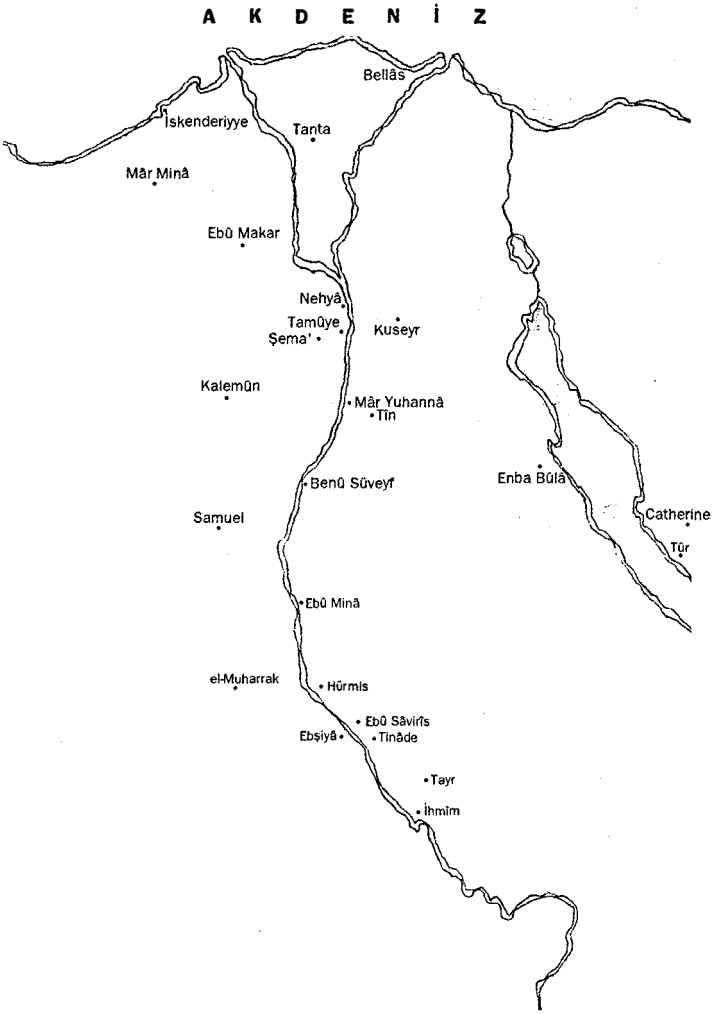
Resim 5. Sâsânî Kasr-ı Tâk Fresklerinden Bir Görüntü.
(Ghirsman, 190'dan alınmıştır.)



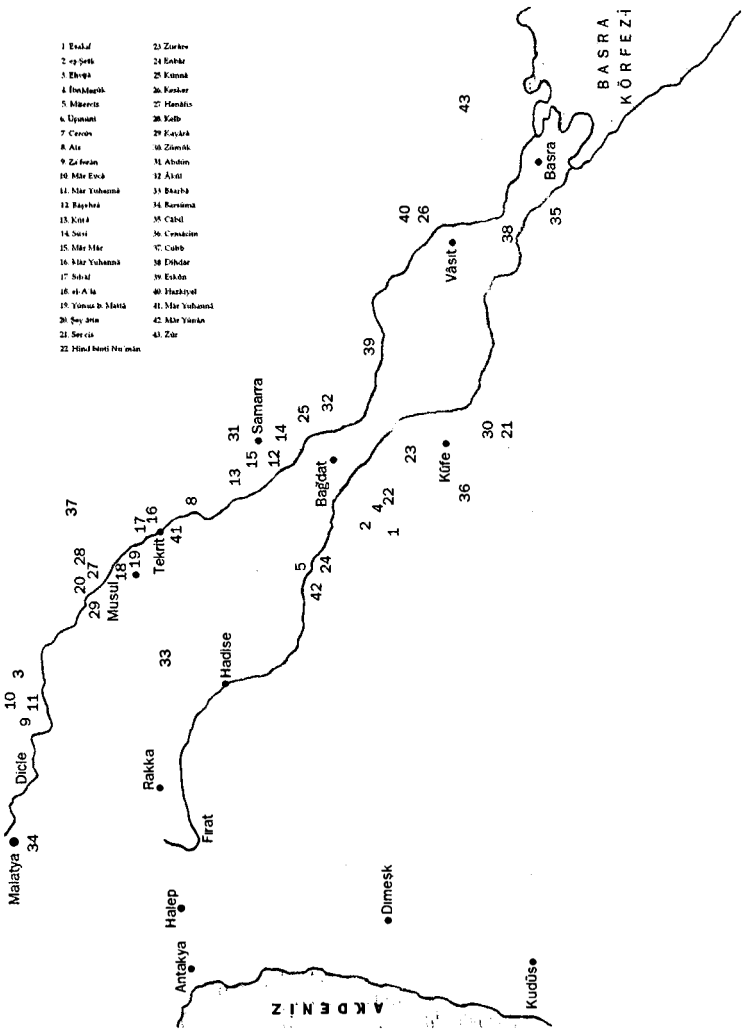
Resim 6. Palmira Kabartmaları'ndan Bir Görüntü.
(Seyrig'den alınmıştır.)



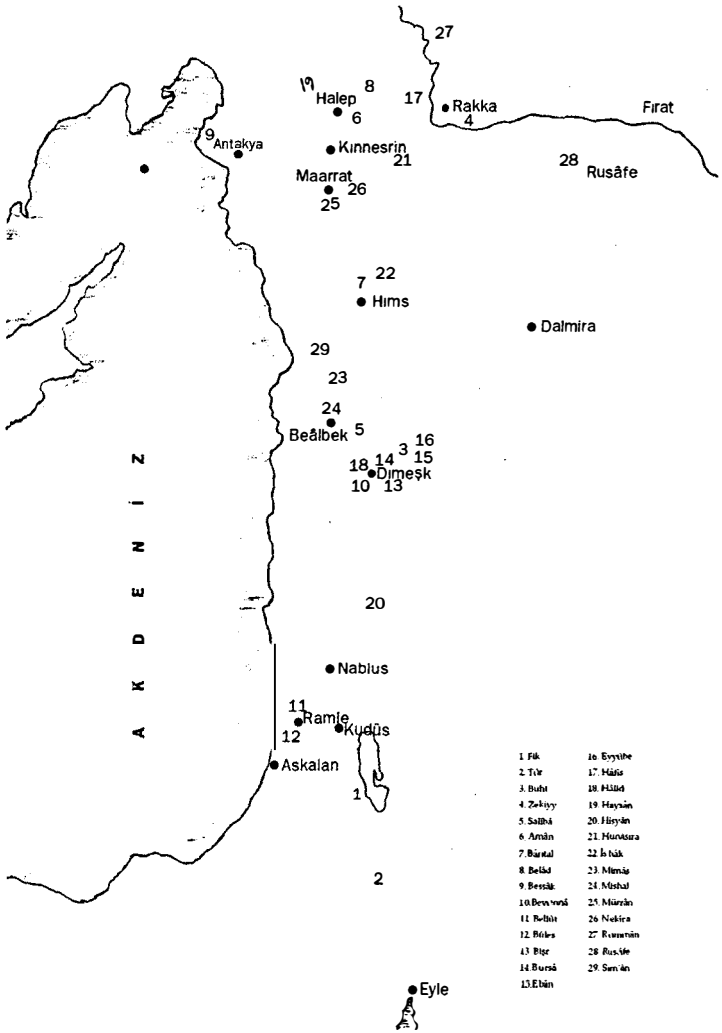
Harita 1. Genel Hatlarıyla İslâm'dan Önce Hristiyanlığın Yayıldığı Yerler.



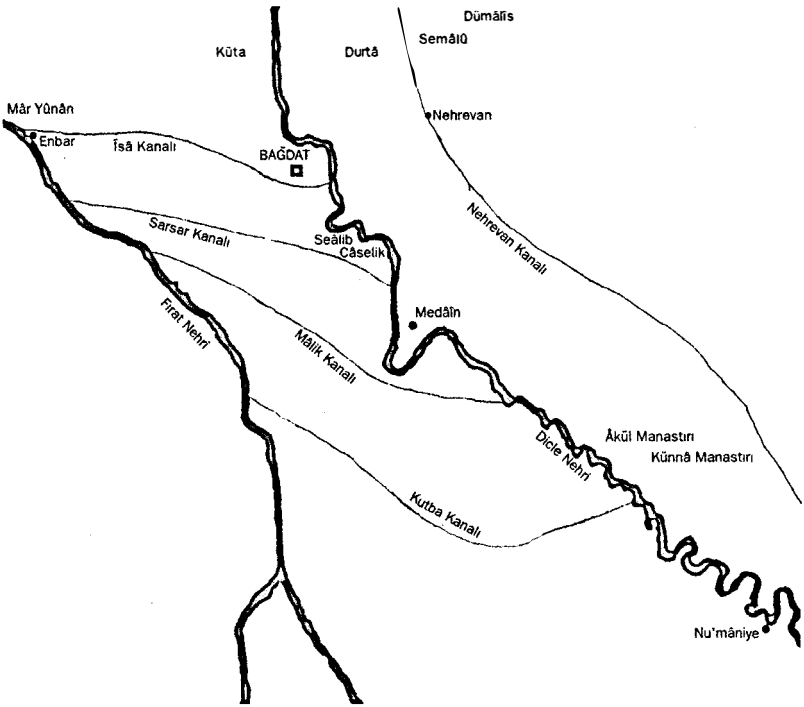
Harita 2. Mısır Bölgesindeki Manastırlar.



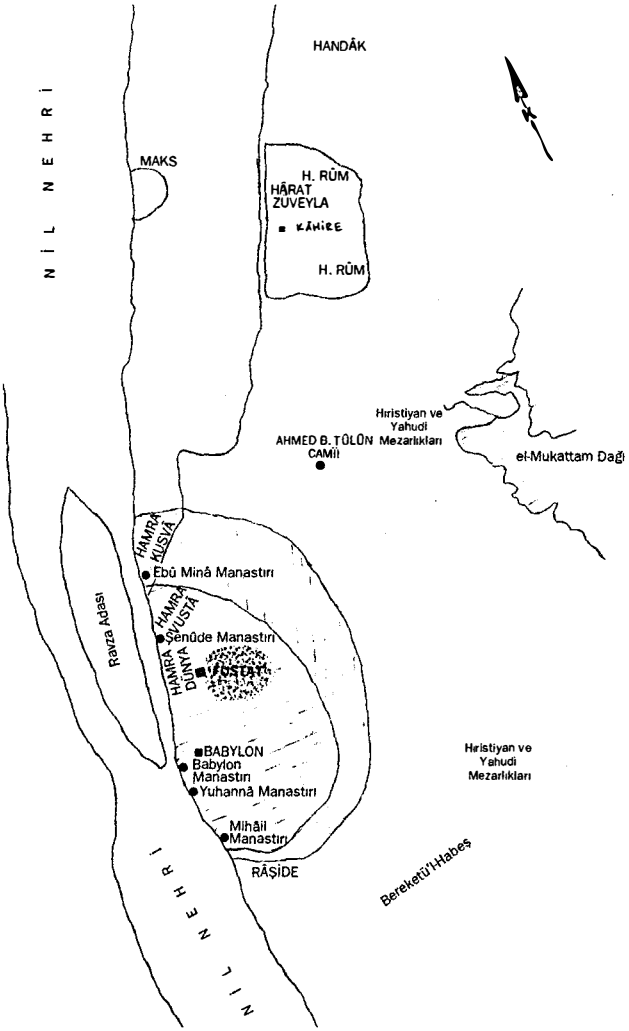
Harita 3. Irak ve el-Cezîre Bölgesindeki Manastırlar.



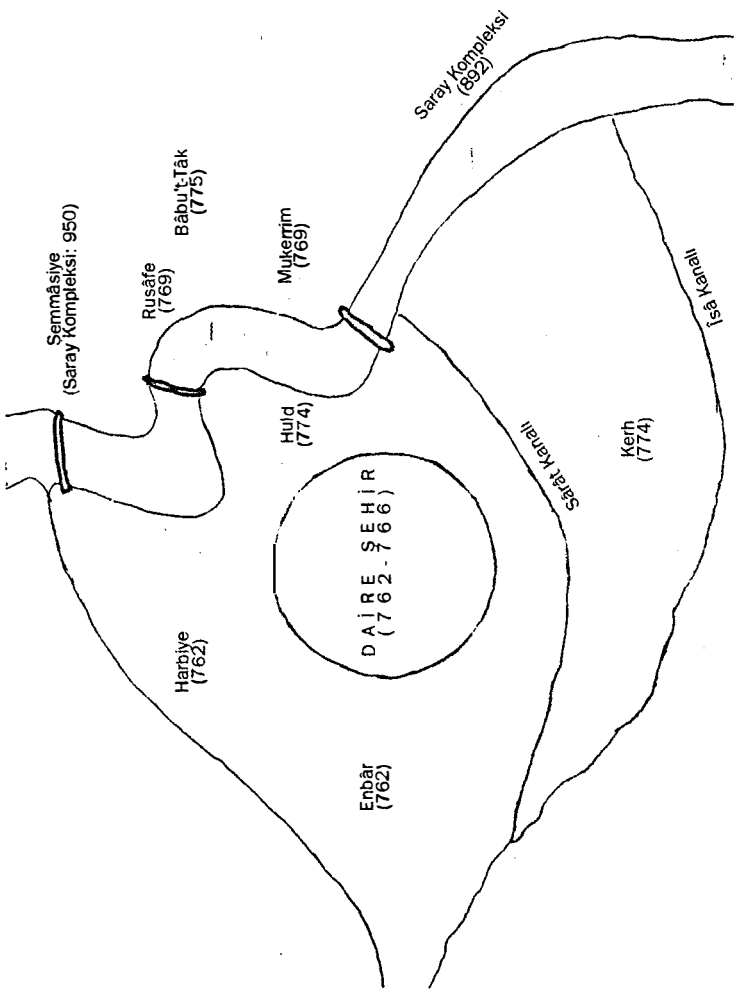
Harita 4. Suriye ve Filistin Bölgesindeki Manastırlar.



Harita 5. Bağdat Çevresindeki Manastırlar.



Harita 6. Fustat ve Kahire Şehirlerinin Kuruluşu ve Gelişmesi.
(Doris Behrens, s. 121'den alınmıştır.)



Harita 7. Bağdat Şehrinin Kuruluş ve Gelişmesi.
(Lassner, "The Calips", s. 26'dan alınmıştır.)