CASİM AVCI





İslâm Bizans İlişkileri









KLASİK

KLASIK

İslâm-Bizans İlişkileri

CASİM AVCI

KLASİK

CASİM AVCI

1964 yılında Artvin/Şavşat Yanıklı köyünde doğdu. İlköğrenimini burada tamamladı. 1982'de Trabzon İmam-Hatip Lisesi'nden, 1986'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Marmara Üniversitesi'nde (1990), doktorasını Uludağ Üniversitesi'nde (1997) tamamladı. Ekim 1993'ten itibaren bir yıl süreyle İngiltere'de bulundu ve araştırmalar yaptı.

Halen TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) İslam Tarihi ve Medeniyeti uzmanı olarak çalışmaktadır.

KLASİK
6. Kitap

TARİH
İslam Tarihi 1

İslâm-Bizans İlişkileri

Casim AVCI

ISBN 975-8740-06-7

Birinci Basım Eylül 2003

Tasarım/Kapak Salih Pulcu / HAYAT
Baskı Cilt Kurtiş Matbaacılık

KLASİK

Millet Cad. Gülsen Ap. 19/9 34300 Aksaray/İstanbul
Tel 0212. 589 15 76 Faks 0212. 589 15 48

ÖNSÖZ

İslâmiyet'in VII. yüzyıl başlarında Arap yarımadasında doğuşuyla başlayıp, 1453 yılında İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethi ve Bizans İmparatorluğu'nun yıkılmasına kadar, müslümanlarla Bizanslılar arasında devlet veya toplum düzeyinde gerçekleşen çok yönlü münasebetler, *İslâm-Bizans ilişkileri* adıyla formüle edilebilir. Yaklaşık dokuz asır gibi uzun bir dönemi kapsayan bu ilişkilere dair çalışmalara, İslâm öncesi Arap-Bizans münasebetlerinin de dahil edilmesi gerekir. Böylece karşılıklı ilişkilerin İslâmiyet'ten önce ve sonraki seyri ile kazandığı değişim ve gelişim daha açık bir şekilde görülmüş olur.

Bizans tarihi, gerek tarihte gerçekleşen çok yönlü ilişkiler, gerekse dinî ve coğrafî sebeplerden dolayı İslâm ve Türk tarihiyle çok yakından ilgilidir. Bununla birlikte Batı dünyasında Bizans tarih, kültür ve medeniyetiyle ilgili *Bizantoloji* adıyla müstakil bir bilimsel çalışma alanı oluşmasına, özel araştırma merkezleri ve çeşitli üniversitelere bağlı bölümler açılarak çok sayıda yayın yapılmış ve hâlen yapılmakta olmasına rağmen Türkiye'de ve İslâm dünyasında bu alandaki çalışmaların son derece az olması dikkat çekicidir. Özellikle Türkiye'de, genel olarak Bizans tarihi ve bu arada dokuz asrı içine alacak şekilde İslâm-Bizans ilişkileri çalışmaları, bu konuda özveride bulunacak araştırmacıları ve maddî destek sağlayacak kurumları beklemektedir.

İslâm-Bizans ilişkilerine sahne olan uzun dönem içerisinde Bizans, hemen aynı özellikleriyle varlığını koruduğu hâlde, ona komşu ve muhatap olan İslâm toplumu, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra Emevîler, Abbâsîler, Endülüs Emevîleri, Fâtımîler, Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler ve son olarak Osmanlılar ile bu arada kurulan diğer devlet ve hanedanlar tarafından temsil edilmiştir.

Elinizdeki kitap 1997 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan doktora tezine dayanmaktadır. Yukarıda çizilen genel tablo çerçevesinde bu eser Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler ile Abbâsîlerin ilk döneminde Bizans'la ilişkileri konu edinmektedir. Miladi 610-847 yıllarını kapsayan bu dönem, İslâm tarihi açısından İslâmiyet'in doğduğu, hemen hemen en geniş sınırlarına ulaştığı ve gerçekleştirilen idarî, askerî, siyasî ve ilmî faaliyetlerle en parlak devirlerinden birini yaşadığı zaman dilimini ifade etmektedir. Bizans tarihi açısından ise, Herakleios ve Isauria hanedanları ile Amorion hanedanının otuz yıla yakın bir kısmını, bu arada İkonoklazma hareketinin her iki devresini kapsamaktadır. Gerek kaynakların yetersizliği, gerekse devletin siyasî, dinî, ekonomik ve kültürel durumu açısından bazı araştırmacılar bu dönemi Bizans'ın karanlık çağı olarak nitelendirmektedirler. Araştırmada esas alınan periyodun genişliği ve toplumlararası ilişkilerin çok yönlülüğü dikkate alınarak çalışma diplomasi, din, bilim ve sanat alanlarıyla sınırlandırılmış, savaşlar ile ekonomi ve kurumlaşma alanındaki ilişkiler hariç tutulmuştur.

Çalışmada *İslâm* tabiri, müstakil zikredildiğinde çoğu defa İslâmiyet anlamında, bunun yanında kitabın adı dahil olmak üzere özellikle daha kapsamlı görüldüğü için tercih edilen "İslâm-Bizans" terkibinde ise, muhtelif unsurlarıyla İslâm devletleri/toplumları veya müslümanlar manasında kullanılmıştır. *Bizans* terimiyle de Bizans Devleti/toplumu ve bazen de Bizans kilisesine bağlı olanlar kastedilmiştir.

Üç ana bölümden oluşan çalışmanın Giriş kısmında, başvurulan kaynaklar tanıtılmış, Arap ve Bizans kaynaklarında her iki toplumun birbirleri için kullandıkları temel terimler açıklanmış ve İslâm öncesi dönemde gerçekleşen Arap-Bizans ilişkilerinin mahiyetiyle ilgili genel bir tablo çizilmeye çalışılmıştır.

Birinci Bölümde diplomatik ilişkiler ele alınmıştır. Konunun daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla İslâm ve Bizans diplomasisinin genel özellikleri hakkında bilgi verildikten sonra, İslâm devletleri ile Bizans İmparatorluğu arasındaki diplomatik ilişkiler, dönemler hâlinde ele alınarak incelenmiştir.

İkinci Bölümde dinî ilişkiler üzerinde durulmuştur. Hz. Muhammed döneminden itibaren dinî diyalogun başlangıcına kı-

saca değinildikten sonra, müslümanlarla Bizanslılar arasındaki dinî tartışma ve mektuplaşmaların yanısıra yazılan bazı reddiyeler incelenmiştir. Bu sırada uzun süre birbirlerinin komşusu ve *öteki*si hâline gelmiş olan iki tarafın görüşlerinin tesbiti temel amaç kabul edilerek bu görüşlerin aynen yansıtılmasına dikkat edilmiş, bazı zarurî açıklamalar dışında üçüncü bir taraf olarak tartışmaya girmekten kaçınılmıştır. Çalışmanın diğer bölümlerinde olduğu gibi burada da tarafların bazen birbirleri hakkında kullandıkları, öteki açısından ağır ve aşırı görülebilecek ifadeler bu açıdan değerlendirilmelidir. Bölümün son kısmında Bizans'ta yaşanan İkonoklazma mücadelesi üzerinde durularak İslâmiyet'in bu harekete tesiri konusu ele alınmıştır.

Üçüncü Bölümde bilim ve sanat alanındaki ilişkilere yer verilmiştir. Bilim başlığı altında özellikle Abbâsîlerin ilk döneminde Beytü'l-Hikme merkezli tercüme faaliyetlerinde ve bilhassa tabiat bilimleri alanındaki çalışmalarda Bizans'ın doğrudan veya dolaylı rolü tesbit edilmeye çalışılmıştır. Sanat başlığı altında mimârî ve mûsikî alanındaki karşılıklı ilişki ve etkileşim üzerinde durulmuş, iki toplum arasındaki ilişkilerin edebiyata, özellikle destan, ardından hikâye ve şiirlere nasıl yansıdığı konusuna yer verilmiştir.

Bibliyografyaya daha geniş bilgi için referans verilen bazı ansiklopedi maddeleri dahil edilmemiştir. Kitabın sonuna kısa kronoloji, halife ve imparator listeleri ile iki harita eklenmiştir. Çalışmada genel olarak milâdî takvim esas alınmakla birlikte İslâm kaynaklarında hicrî takvimin kullanılmış olması dolayısıyla gerekli yerlerde hicrî karşılıkları da verilmiştir. Yer ve şahıs adlarının yazılışında yerleşmiş bazı kullanımlar dışında, isimlerin orijinalleri dikkate alınmıştır.

Bu araştırmanın tamamlanmasında pek çok kurum ve ilim adamının desteği olmuştur. 1993-94 öğretim yılında İngiltere'de bulunduğum sırada mektuplarıma cevap veren veya bizzat görüşme isteklerimi kabul eden ve konunun problemlerini görmeme yardımcı olan Prof. Dr. Irfan Shahîd, Prof. Dr. Averil Cameron, Prof. Dr. John Haldon, Prof. Dr. Hugh Kennedy ve Dr. Andreas Kaplony'e teşekkür borçluyum.

Çalışmada karşılaştığım problemlerin çözümü için zaman ayıran, malzeme temininde yardımcı olan, beni teşvik eden ve

kendilerine sunduğum bölümleri okuyan Prof. Dr. Semavi Eyice, Prof. Dr. Işın Demirkent, Prof. Dr. Osman Çetin, Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın, Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. İsmail Yiğit, Prof. Dr. Nevra Necipoğlu, Prof. Dr. Azmi Özcan ve Doç. Dr. Ş. Tufan Buzpınar'a teşekkür ederim.

İslâm-Bizans ilişkileri konusunu çalışmamı tavsiye eden, çalışmayı okuyarak yapıcı tenkitlerde bulunan Prof. Dr. Mustafa Fayda'ya, çalışmamın her safhasında bana yol gösteren ve karşılaştığım zorlukları aşmamda yardımcı olan değerli danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin Algül'e ve bana emeği geçen tüm hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Verdiği maddî desteğin yanısıra birçok kaynak ve araştırmaya ulaşma imkânı sağlayan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'ne, tüm çalışanlarına, kütüphane, dokümantasyon ve fotokopi servislerine, Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi ve SOAS (School of Oriental and African Studies) kütüphanesine, sıkıntılarımı paylaşan aileme, çalışmamın çeşitli safhalarında yardımcı olan arkadaşlarım Doç. Dr. İlyas Üzüm, Doç. Dr. Ali Köse, Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Yard. Doç. Dr. Abdülhamit Birışık ve Dr. Birsel Küçüksipahioğlu'na teşekkürü borç bilirim. Son olarak İstanbul'un fethinin 550. yıldönümünde eserin basımını gerçekleştiren Klasik'e özellikle teşekkür ederim.

20 Ağustos 2003

Üsküdar-İstanbul

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

KAYNAKLAR *3*

A. İslâm Kaynakları *3*

B. Bizans Kaynakları *7*

C. Ermeni Kaynakları *11*

D. Süryânî Kaynakları *12*

TERMİNOLOJİ *15*

A. Arap Kaynaklarında Bizanslılar İçin Kullanılan Terimler *17*

B. Bizans Kaynaklarında Araplar İçin Kullanılan Terimler *20*

İSLÂM ÖNCESİ ARAP-BİZANS İLİŞKİLERİNE GENEL BAKIŞ *23*

Birinci Bölüm

DİPLOMATİK İLİŞKİLER

İSLÂM VE BİZANS DİPLOMASİLERİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ *39*

HZ. MUHAMMED DÖNEMİ (M. 610-632) *51*

HULEFÂ-Yİ RÂŞİDÎN DÖNEMİ (11-41/632-661) *61*

EMEVİLER DÖNEMİ (41-132/661-750) *69*

ABBÂSİLERİN İLK DÖNEMİ (132-232/750-847) *87*

İkinci Bölüm

DİNÎ İLİŞKİLER

DİNÎ DİYALOG *105*

A. Diyaloğun Başlangıcı *105*

B. Patrik Ioannes ile İslâm Komutanı Arasındaki Tartışma *111*

C. Ömer b. Abdilaziz ile III. Leon Arasındaki Mektuplaşma *114*
D. Ioannes Damaskenos ve İslâmiyet *126*
E. Harun er-Reşîd'in İmparator VI. Konstantinos'a Mektubu *134*
F. Theodoros Ebû Kurra ve İslâmiyet *138*
G. Theophanes ve İslâm *145*
H. Câhız'ın *er-Redd 'ale'n-Nasârâ* Adlı Risâlesi *147*

BİZANS'TA İKONOKLAZMA HAREKETİ VE İSLÂM ETKİSİ *151*
A. İkonoklazma Hareketinin Ortaya Çıkışı, Dinî ve Toplumsal Hayata Etkileri *151*
B. İkonoklazma Hareketinde İslâm Etkisi *163*

Üçüncü Bölüm

BİLİM VE SANAT ALANINDA İLİŞKİLER

BİLİM *179*

SANAT *205*
A. Mimari *205*
B. Mûsıkî *223*
C. İslâm-Bizans İlişkilerinin Edebiyata Yansıması *228*
1. Destan ve Hikâyeler *229*
a. Emire Zâtü'l-Himme Destanı *229*
b. Ömer b. Nu'mân Hikâyesi *238*
c. Antere Kıssası *243*
d. Digenis Akritas Destanı *246*
2. Şiirler *252*

SONUÇ *259*

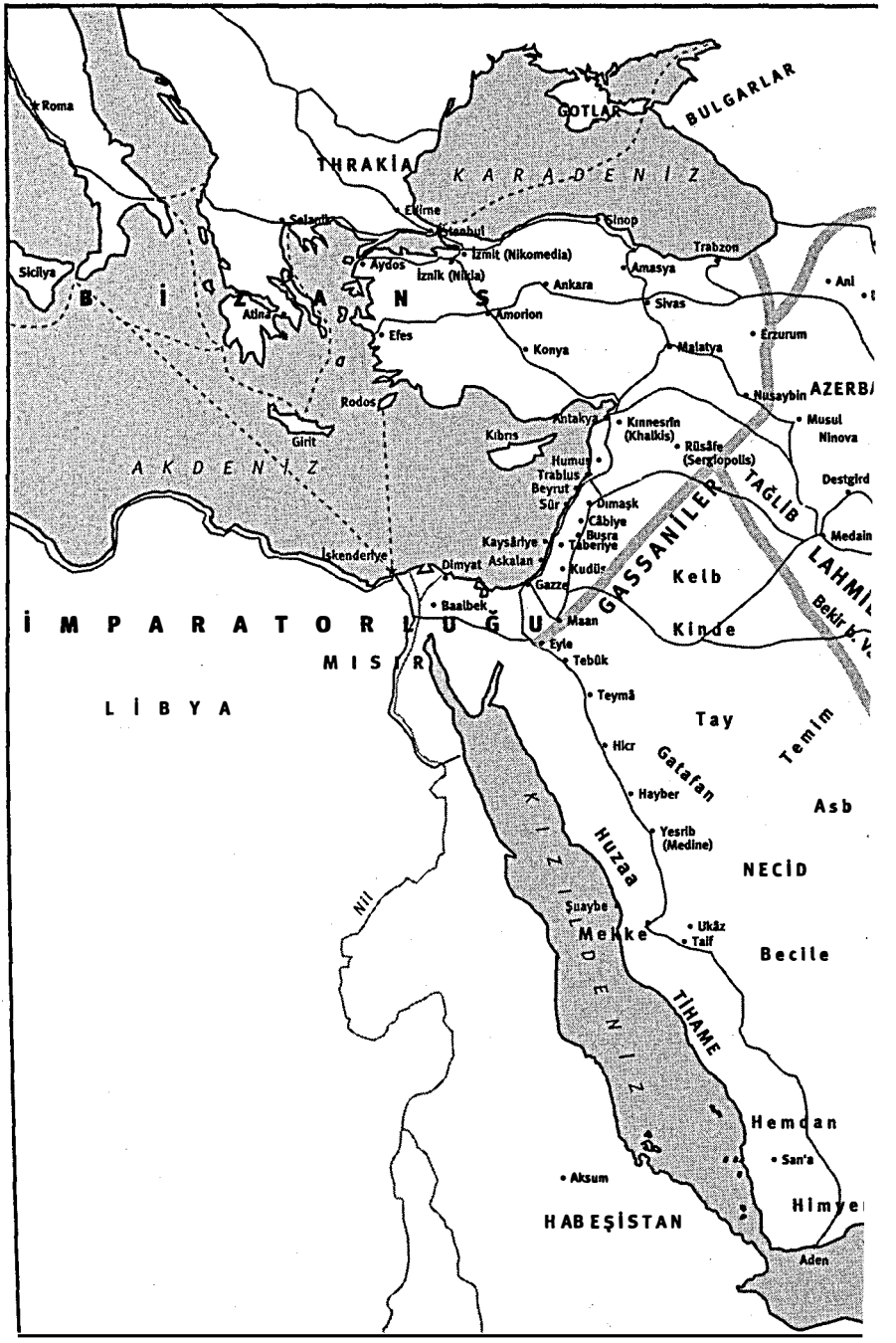
EKLER *267*

KAYNAKÇA *277*

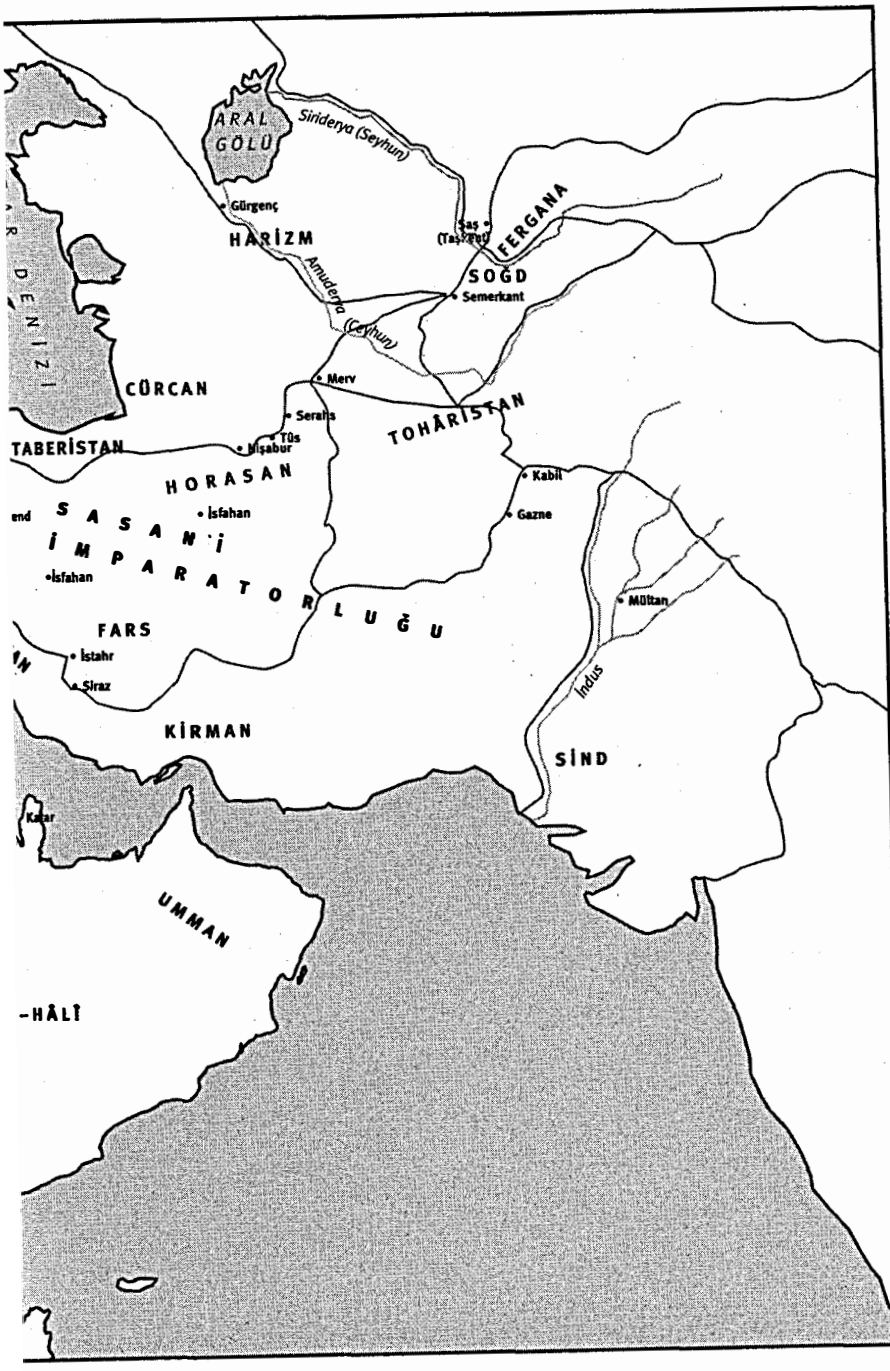
DİZİN *301*

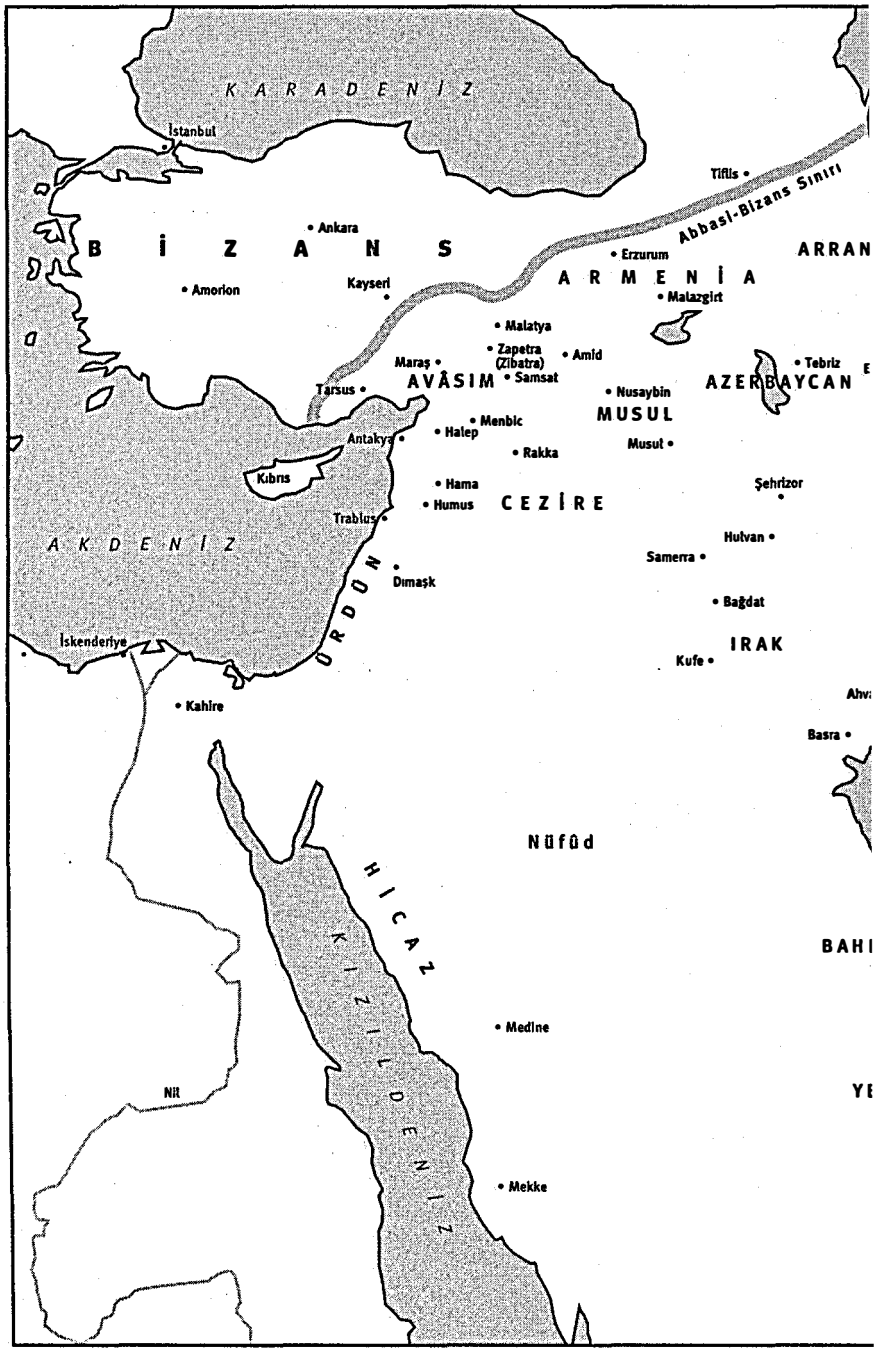
KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
a.mlf.	: Aynı müellif
A.D.	: Anno Domini
Ar.	: Arapça
AÜİFD	: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
a. y.	: Aynı yer
b.	: Bin, İbn
BAFIC	: bk. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*
BAFOC	: bk. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*
BASIC	: bk. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*
BF	: *Byzantinische Forschungen*
Bk.	: Bakınız
BMGS	: *Byzantine and Modern Greek Studies*
BSOAS	: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
BZ	: *Byzantinische Zeitschrift*
c.	: Cilt
CMH	: *Cambridge Medieval History*
ç.	: Çoğulu
çev.	: Çeviren
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
DOP	: *Dumbarton Oaks Papers*
ed.	: Editör, editörler
EHR	: *English Historical Review*
EI²	: *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*
Fr.	: Fransızca
GOTR	: *The Greek Orthodoks Theological Review*
h.	: Hicrî
ICMR	: *Islam and the Christian-Muslim Relations*
IJMES	: *International Journal of Middle East Studies*
IQ	: *Islamic Quarterly*
İA	: *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*
İng.	: İngilizce
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
JAOS	: *Journal of the American Oriental Society*
JESHO	: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JHS	: *Journal of the Hellenic Studies*
JNES	: *Journal of Near Eastern Studies*
JRAS	: *Journal of the Royal Asiatic Society*
JSAI	: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
krş.	: Karşılaştırınız
ktp.	: Kütüphane
m.	: Milâdî
m.ö.	: Milâttan önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ODB	: *The Oxford Dictionary of Byzantium*
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
vs.	: vesaire
yy.	: Yayın yeri yok
ZDMG	: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
ZRVI	: *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta*

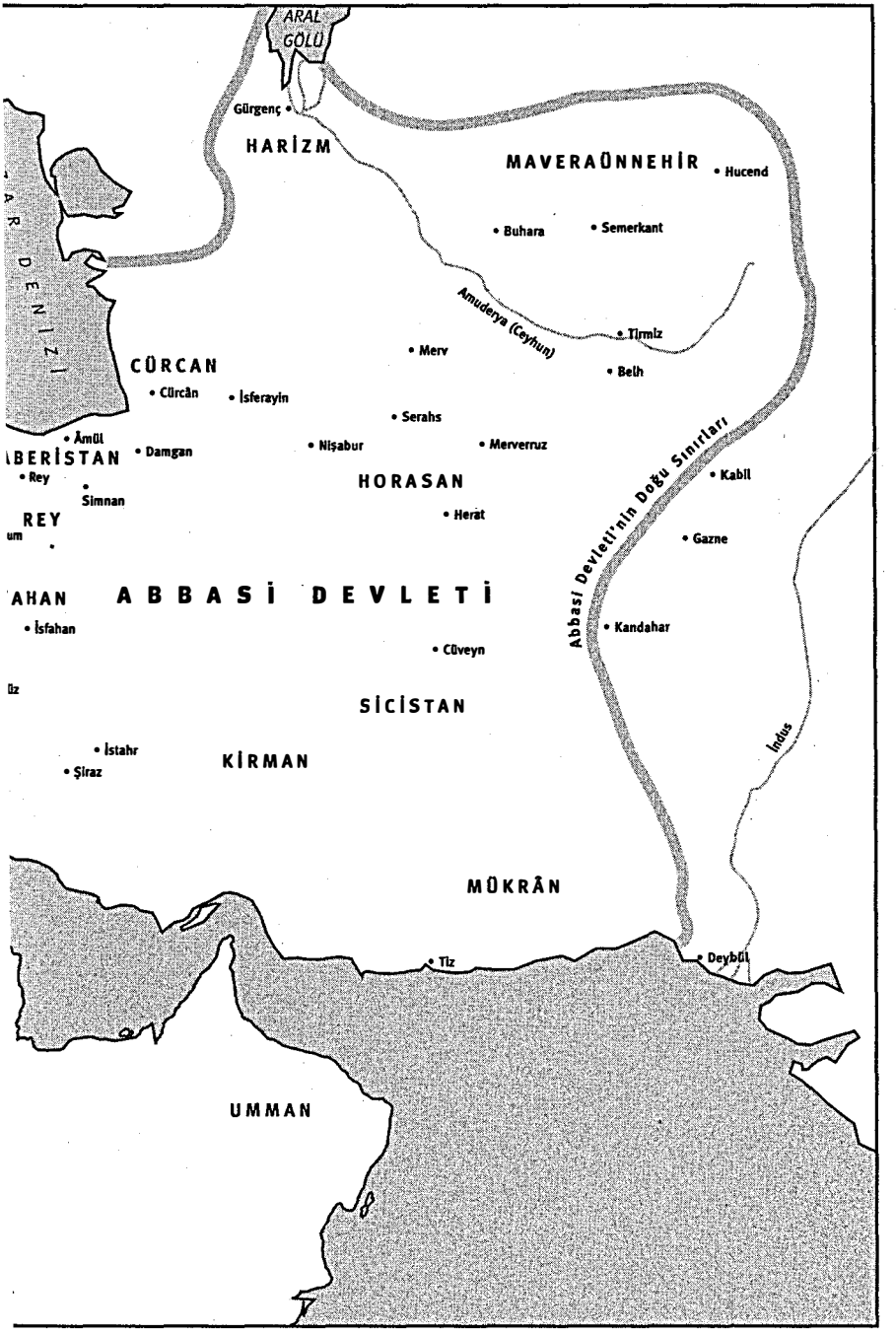


VII. Yüzyıl Başlarında Bizans-Sasanî ve Arap Sınırları


ARAL GÖLÜ
Siriderya (Seyhun)
Gürgenç
HARİZM
Amuderya (Ceyhun)
Şaş (Taşkent)
FERGANA
SOĞD
Semerkant
Merv
CÜRCAN
TABERİSTAN
Serahs
Tûs
Nişabur
TOHARİSTAN
HORASAN
Kabil
Gazne
İsfahan
SASANİ İMPARATORLUĞU
İsfahan
Multan
FARS
İstahr
Şiraz
İndus
KİRMAN
SİND
Katar
UMMAN
-HÂLİ



VIII-XI. Yüzyıllarda Abbasi-Bizans Sınırları


ARAL GÖLÜ
Gürgenç
HARİZM
MAVERAÜNNEHİR
Hucend
Buhara
Semerkant
Amuderya (Ceyhun)
Tirmiz
Merv
Belh
CÜRCAN
Cürcân
İsferayin
Serahs
Âmül
Damgan
Nişabur
Merverruz
Rey
Simnan
HORASAN
Kabil
REY
Herât
Gazne
Abbasi Devleti'nin Doğu Sınırları
ABBASİ DEVLETİ
İsfahan
Kandahar
Cüveyn
SİCİSTAN
İstahr
Şiraz
KİRMAN
Indus
MÜKRÂN
Tiz
Deybül
UMMAN

Giriş

Kaynaklar

A. İslâm Kaynakları

Araştırmada yararlanılan İslâm kaynakları şöyle guruplandırılabilir:[1]

Umûmî Tarihler: Temel özellikleri itibariyle Hz. Âdem'in yaratılışından başlayıp müellifin eserini yazdığı döneme kadar meydana gelen olayları, yıllara veya halifelere göre kronolojik bir şekilde zikreden umûmî tarihler, siyasî olaylar başta olmak üzere İslâm-Bizans ilişkilerine de yer verirler. İslâm öncesi toplumlardan ve bu arada, Roma ve Bizans'tan bahsedip *Mulûku'r-Rûm* başlığı altında bazı açıklamalarla birlikte imparatorların isimlerini zikrederler. İslâm döneminde Hz. Peygamber'den sonra her halife zamanında veya her yıl Bizans'la gerçekleşen ilişkiler belirtilir. Hz. Peygamber'in Herakleios'a mektubu, Mûte, Tebük, Ecnâdeyn ve Yermük savaşları, Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika'nın müslümanlar tarafından fethedilmesi, Emevîlerden itibaren Bizans topraklarına düzenlenen yazlık ve kışlık seferler (*sâife* [ç. *savâif*] ve *şevâtî*), İstanbul muhasaraları, muhtelif zamanlarda yapılan kara ve deniz savaşları bu tür kaynaklarda yer alan konulardan bazılarıdır. Bunun yanında anlaşmazlıkların çözümü veya başka amaçlarla karşılıklı elçilerin gönderilmesi, yapılan anlaşmalar ve esir değişimi ile ilgili bilgiler verilmektedir. Olayların bazan şiirlerle süslendiği bu kaynaklarda, sosyo-kültürel ilişkilere ait rivayetlere de rastlamak mümkündür. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (282/895) *el-Ahbâru't-Tıvâl*'ı, Ya'kûbî'nin (292/904) *Târîh*'i, Taberî'nin (310/922) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*'ü, Mes'ûdî'nin (345/956) *Murûcü'z-Zeheb*'i ve *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*'ı, İbnü'l-Esîr'in (630/1232) *el-Kâmil*'i ve İbn Kesîr'in (774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si müracaat edilen umûmî tarihlerin başında yer almaktadır.

• • • • • •

1 Zikredilecek İslâm kaynaklarının müellifleri, tam isimleri ve baskıları için bk. Bibliyografya.

Edebiyat ve Kültür Tarihi Kaynakları: Edebiyat ve kültür tarihi kaynakları bir toplumda uzun yılların birikimi sonucu oluşmuş, kuşaktan kuşağa aktarılmış, yaşanan olayların toplum hayatında bıraktığı kalıcı izleri görmeye yarayan unsurlar içermeleri bakımından önemlidir. İslâm toplumunda ortaya çıkmış destan ve hikâyeler, şiirler, çeşitli anlatımlar, dinî içerikli müdafaa yazıları, bazı terimleri açıklayan lugât kitapları, sosyal hayata dair eserler bu guruptandır. Bunlar sayesinde İslâm toplumunun Bizans hakkındaki görüş ve kanaatleri hususunda fikir edinmek mümkün olmaktadır.

İbn Kuteybe'nin (276/889) *'Uyûnü'l-Ahbâr*'ı, Müberred'in (285/898) *el-Kâmil*'i, İbn Abdirabbih'in (328/949) *el-'Ikdü'l-Ferîd*'i, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (356/967) *el-Eğânî*'si, Kalkaşendî'nin (821/1418) *Subhu'l-A'şâ*'sı, şiirlerinde Bizans'a yer veren Ebu'l-'Atâhiyye (210/825?) ve Ebû Temmâm (231/846) gibi şairlerin *Dîvân*ları, bu guruba örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca İslâm-Bizans ilişkilerinin halk muhayyilesine yansımasını gösteren Ömer b. Nu'mân hikâyesinin içinde yer aldığı *Elfü Leyle ve Leyle* masal külliyâtı, Câhız'ın (255/869) genelde hıristiyanlara reddiye olmak üzere kaleme aldığı, ancak doğal olarak Bizans'a da atıflarda bulunulan *er-Redd 'ale'n-Nasârâ* adlı risâlesi ile çeşitli toplumların yanısıra Bizanslılar hakkındaki görüşlerini de ihtiva eden *el-Ahbâr ve keyfe Tasıhhu* adlı risâlesini de zikretmek gerekir.

İslâm'da diplomasiyle ilgili günümüze ulaşmış en eski kaynak olarak bilinen ve Bizans'la diplomatik ilişkiler hakkında da önemli bilgiler veren V/XI. asır müelliflerinden İbnü'l-Ferrâ'nın *Rusülü'l-Mülûk ve Men Yasluhu li's-Sefâre* adlı eseri ile halifelerle imparatorlar arasındaki hediyeleşmelere ışık tutan Hâlidiyyân kardeşlerin (380/990, kardeşi 371/981) *Kitâbü't-Tuhaf ve'l-Hedâyâ*'sı ve Reşîd b. Zübeyr'in (V/XI. asır) *Kitâbü'z-Zehâir ve't-Tuhaf*'ı zikredilmeye değer.

Bazı terimlerin açıklanması için başvurulan lügat kitapları da şöyle sıralanabilir: Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (175/791) *Kitâbü'l-'Ayn*'ı, İbn Düreyd'in (321/933) *el-İştikâk*'ı, İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin (606/1210) *Kitâbü'l-Murassa'*'ı, İbn Manzûr'un (711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı ve Zebîdî'nin *Tâcü'l-'Arûs*'u.

Coğrafya ve Futûh Kitapları: Yeryüzünü çeşitli bölgeler halinde inceleyen coğrafya eserleri, Bizans ülkesine de yer vermektedirler. Ayrıca İslâm toprakları içerisinde önemli şehirler, müstakil başlıklar halinde ele alınmakta ve bu arada varsa bahsedilen şehirle ilgisi nedeniyle Bizans'a

da atıfta bulunulmaktadır. Bu tür eserlerden, bazı coğrafî bölgeler, şehirler veya tarîhî eserlerle ilgili olaylar bilinebildiği gibi, müellif zamanındaki durumları hakkında bilgi edinmek de mümkün olmaktadır. İbnü'l-Fakîh'in(289/902) *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân*'ı, İbn Hurdâzbih'in (300/913) *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*'i, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin (380/990?) *Ahsenü't-Tekâsim*'i, Yâkût el-Hamevî'nin (626/1229) *Mu'cemü'l-Büldân*'ı müracaat edilen başlıca coğrafya eserleridir.

İslâm fetihlerini halifelere veya bölge ve şehir esasına göre anlatan *futûh* kaynakları, bu fetihlerden sonra gerçekleştirilen imar, iskân ve kültürel faaliyetlere de yer verirler. Bizans'tan alınan Suriye, Filistin, Mısır gibi bölgeler ve önemli şehirlerden bahsederken doğal olarak Bizans'la ilişkiler de sözkonusu edilmektedir. Belâzurî'nin (279/892) *Futûhu'l-Büldân*'ı bu açıdan özellikle önem taşımaktadır.

Siyer, Meğâzî ve Tabakât Kitapları ile Şehir Tarihleri: Hz. Muhammed'in peygamberliği, sîreti ve gazvelerini konu edinen Siyer ve Meğâzî kitapları da başlıca müracaat kaynakları arasındadır. Hz. Peygamber'in bi'set öncesi hayatıyla ilgili bilgiler verilirken İslâm öncesi Arap-Bizans ilişkilerine malzeme teşkil edecek rivayetlere de yer verilir. Hz. Peygamber'in dönemin devlet yöneticileriyle birlikte Bizans İmparatoru Herakleios'a mektubu, Mûte ve Tebük gazveleri gibi konular, bu tür kaynaklarda bahsedilen hususlardandır. Siyer ve Meğâzî kaynakları arasında İbn İshâk'ın (150/767) asıl adı *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî* olan *Sîretü İbn İshak*'ı ile bu eserin günümüze intikal etmeyen kısımlarını ihtiva etmesi bakımından ayrıca önem taşıyan İbn Hişâm'ın (218/833) *es-Sîretün-Nebeviyye*'si ve Vâkıdî'nin (207/822) *Kitâbü'l-Meğâzî*'si bu kaynakların başında gelmektedir.

Bazı ortak vasıfları bulunan şahısların hayatlarını konu edinen tabakât kitapları, zikrettikleri şahsın varsa Bizans'la ilgisine de yer vermektedirler. Çalışmada adı geçen bazı şahıslar hakkında derli toplu bilgi edinebilmek ve ayrıca Bizans'la ilgilerini tesbit edebilmek amacıyla bu tür eserlere de müracaat edilmiştir. Bunlar içerisinde bir kısmı daha sonraki nesillere de yer vermekle birlikte özellikle sahâbe biyografileri için İbn Sa'd'ın (230/884) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sı, Belâzurî'nin *Ensâbü'l-Eşrâf*'ı, İbnü'l-Esîr'in *Usdü'l-Ğâbe*'si ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1449) *el-İsâbe*'si zikredilebilir. Bunların dışında gerek İslâm, gerekse Eski Yunan ve Bizans toplumlarında felsefe ve tabiat bilimleri alanında söz sahibi olmuş filozof ve bilimadamlarının biyografileri ve çalışılan konuyla ilgilerini tesbit etmek amacıyla sıkça başvurulan İbn Cülcül'ün (384/994) *Taba-*

kâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hukemâ'sı, İbnü'n-Nedîm'in (395/995) *el-Fihrist*'i, İbnü'l-Kıftî'nin (646/1248) *İhbâru'l-'Ulemâ*'sı, ve İbn Ebî Usaybia'nın (668/1270) *'Uyûnü'l-Enbâ*'ı özellikle zikredilmelidir. Tabakâtü'l-Ümem adlı eserinde insan toplumlarının yedi gurup olduğunu belirtip sırasıyla inceleyen Sâ'id el-Endelüsî (462/1070), Yunanlılar ve Romalıları/Bizanslıları müstakil başlıklar altında anlatmakta, ilmî ve kültürel durumları hakkında değerli bilgiler vermektedir. Bu bilgilerden bilim alanındaki ilişkiler konusunda yararlanılmıştır.

Bir şehrin kuruluşu, daha sonraki tarihi, sahâbîlerden başlamak üzere buraya gelip yerleşen meşhur şahsiyetler, gerçekleştirilen çok yönlü sosyo-kültürel faaliyetler hakkında bilgi vermeyi amaçlayan şehir tarihleri, gerek şehir hakkında genel bilgi verirken, gerekse şahıs biyografilerini incelerken Bizans'la ilgili konulara da yer vermektedirler. Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı ve İbn Asâkir'in (686/1287) *Târîhu Medînet-i Dimaşk*'ı bu tür eserlerin başında gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, Tefsîr ve Hadîs Kitapları: Kur'ân-ı Kerîm'de er-Rûm sûresinin ilk âyetlerinde Bizanslılardan bahsedilmektedir.[2] Ayrıca et-Tevbe sûresindeki birçok âyet, Hz. Peygamber tarafından Bizans'a karşı düzenlenen, ancak Bizans ordusuyla herhangi bir çatışma olmaksızın geri dönülen Tebük seferiyle ilgilidir.[3] Bundan başka Hıristiyanlık, hıristiyanlar ve Ehl-i Kitap hakkındaki bazı sûre ve âyetlerin, Bizans'la ilgisi bulunmaktadır. Dolayısıyla tefsîr kaynakları, işaret edilen âyetlerin tefsîrinde Bizans'a da atıfta bulunmakta ve bazı açıklamalara yer vermektedirler. Âyetlerin nüzûl sebeplerine ve ele aldıkları konuyla ilgili rivayetlere geniş yer veren Taberî ve İbn Kesîr'in tefsîrleri bunların başında gelmektedir.

Hadis kaynaklarında, muhtelif *kitâb* ve *bâb* başlıkları altında Hz. Peygamber'den nakledilen Bizans'la ilgili rivayetler yer almaktadır. Özellikle Buhârî'nin *Sahîh*'inde Hz. Peygamber'in Herakleios'a mektubu, Herakleios'un Hz. Peygamber hakkında Ebû Süfyan ve arkadaşlarından bilgi alması gibi hususlar, geniş bir şekilde yer almakta ve birçok yerde tekrarlanmaktadır. Bizanslıların mühürsüz mektuplara itibar etmediklerinin hatırlatılması üzerine Hz. Peygamber'in bir mühür yaptırdığı belirtilmektedir. Hadis kaynaklarında bu vb. birçok hususlarda Hz. Peygamber'in Bizans'a yönelik söz ve fiilerinden hareketle bazı hükümler çıkarılmakta ve uygun başlıklar halinde kaydedilmektedir. *Kütüb-i Sitte* adıyla

• • • • • •

2 er-Rûm 30/1-5.

3 et-Tevbe 9/38 ve daha sonraki bazı âyetler.

bilinen Buhârî (256/870) ve Müslim'in (261/875) *es-Sahîh*'leri ile Ebû Dâvûd (275/889), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915) ve İbn Mâce'nin (273/887) *es-Sünen*'lerinden başka İmâm Mâlik'in (179/795) *el-Muvatta*'ı, Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *el-Müsned*'i, ve Dârimî'nin (255/869) *es-Sünen*'i başvurulan temel hadîs kaynakları olmuştur.

B. Bizans Kaynakları

Bizans tarihinin VII. ve VIII. yüzyılları için günümüze ulaşabilen en önemli iki temel çağdaş kaynak, rahip Theophanes ile İstanbul patriği Nikephoros'un kronikleridir. Bizans tarihinin bahsedilen iki asrıyla ilgili bilgilerin hemen tamamı bu iki esere dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Theophanes ve Nikephoros'tan sonra yazılan Bizans tarihine dair Grekçe kaynaklar, VII. ve VIII. yüzyıllar için bu iki kroniğe dayanmak durumunda kalmışlardır.

Aslında bir rahip olan Theophanes, 752 yılında dünyaya gelmiş ve İmparator V. Leon (813-820) döneminde sürgünde iken 818 yılında ölmüştür. Dünya kroniği mahiyetindeki eserini 810-814 yılları arasında yazmıştır. *Chronographia* adıyla bilinen eser, Roma imparatoru Diokletianus'un (284-305) tahta çıkışıyla başlamakta ve V. Leon'un 813 yılında imparator oluşundan kısa bir süre sonrasına kadar gelmektedir. Eser bu haliyle Georgios Synkellos'un (ö. 810'dan sonra) tamamlanamamış dünya kroniğinin devamı mahiyetindedir. İkonoklazma mücadelesinde tasvir taraftarları arasında yer alan Theophanes'in bu anlayışı, eserine de yansımıştır. Dolayısıyla İkonoklast imparatorlara karşıdır. Theophanes, İslâm ve Hz. Muhammed'le ilgili ifadelerinde de benzer bir tutum içerisindedir. Ostrogorsky'e göre Theophanes, ilmî vukuf, tarihî anlayış ve objektiflikten mahrumdur. Bununla beraber, daha eski kaynaklara dayanması ve özellikle diğer kaynakların kaybolmasından dolayı Bizans tarihinin VII. ve VIII. yüzyılları için temel dayanak teşkil etmesi açısından fevkalâde büyük bir öneme sahiptir.[4]

Dünyanın yaratılışından itibaren Hz. İsa'nın doğumuna kadar 5492 yıl geçtiğini kabul eden Hilkat (Yaratılış) takvimini esas alan eserde olaylar, yıllara göre sıralanmaktadır. Her hilkat yılının milâdî karşılığı zikredil-

• • • • • •

4 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, s. 81-82.

diği gibi, genellikle Bizans imparatoru başta olmak üzere, Sâsânî hükümdarı, İslâm halifesi ve papa ile dört patriğin (İstanbul, Kudüs, İskenderiye, Antakya) göreve başlangıç yıllarını esas alan listeler verilmektedir.

Araştırmacılara göre, kullanılan malzemenin hatalı tanzimi sebebiyle bir dönem için eserde verilen yıllar, gerçek yılların bir yıl gerisindedir. Bundan dolayı, 6207-6218 yılları (m. 714/15-725/26) hariç, 6102-6265 hilkat yıllarına (609/10-772/73) bir yıl eklemek gerekmektedir.

Theophanes, İslâm fetihleri ile ilgili rivayetlere özellikle yer verir. Savaşlarda görev alan Bizans komutanlarının isimleri, asker sayısı, halifeler nezdinde anlaşmalar yapmak üzere görevlendirilen elçiler ve anlaşma şartları hakkında bazen ayrıntılı bilgiler verdiği görülür. Bu haliyle Theophanes'in *Chronographia*'sı, İslâm fetihlerinin Bizans'taki yansımalarına dair fikir vermekle kalmaz, aynı zamanda İslâm kaynaklarında eksik bırakılan bilgileri tamamlar ve dengeler. Theophanes'in bazen yanıldığı da görülmektedir. Meselâ Mûte savaşını Hz. Peygamber döneminde değil, Hz. Ebû Bekir döneminde yapılmış gösterir.

C. de Boor tarafından iki cilt halinde yayımlanan (Leipzig 1883-1885) *Chronographia*'nın, 6095-6305 hilkat yıllarını (m. 602-813) kapsayan bölümü, Harry Turtledove tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Çalışmada bu tercümeden yararlanılmakla birlikte, bazı şahıs, terim ve yer adlarının tesbiti için orijinal metne başvurulmuştur.[5]

806-815 yılları arasında İstanbul patrikliği yapmış olan Nikephoros'un kroniği, araştırmada başvurulan bir diğer Bizans kaynağıdır. İstanbul'un ileri gelen ailelerinden birinin çocuğu olarak 758 yılı civarında dünyaya gelen Nikephoros, 828-29 yılında ölmüştür. *Breviarium/Historia Syntomos* adlı eseri, 602 yılında Phokas'ın imparator oluşu ve 610 yılında

.....

5 Theophanes, *Chronographia* (nşr. Carolus De Boor), I-II, New York 1980. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813* (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982. Theophanes ve eseriyle ilgili çeşitli değerlendirmeler için şu çalışmalara bakılabilir: E. W. Brooks, "The Chronology of Theophanes 607-775", *BZ*, 8 (1899), 82-97; L. M. Whitby, "The Great Chronographer and Theophanes", *BMGS*, 8 (1982-83), 1-20; V. Christides, "Byzantine Sources of Bilâd al-Shâm: A Critical Evaluation", *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm during the Byzantine Period* (ed. M. A. Bakhit-M. Asfour), II, Amman 1986, 7-16; L. Conrad, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission", *BF*, 15 (1990), 1-44; D. Olster, "Syriac Sources, Greek Sources and Theophanes's Lost Year", *BF*, 19 (1993), 215-228.

bir ayaklanma sonucu tahttan indirilip öldürülmesi olayına kısaca değinerek başlamakta ve Herakleios'un (610-641), patrik Sergios'un elinden imparatorluk tacını giymesi ile devam etmektedir. Eser İmparator V. Konstantinos'un (741-775), oğlu IV. Leon ile Irene'yi evlendirdiği 769 yılında sona ermektedir. Ostrogorsky'e göre, Nikephoros'un kroniği Theophanes'in eseri kadar detaylı olmamakla birlikte, tarihî değer bakımından ondan aşağı kalmamakta ve bütünü ile daha büyük bir objektiflikle temayüz etmektedir.[6] Nikephoros'un özellikle İslâm tarihi açısından olduğu gibi Bizans için de bir dönüm noktası teşkil eden Yermük savaşı ile Kudüs ve Suriye'nin müslümanlar tarafından fethine yer vermemesi araştırmacıların dikkatini çekmiştir.

C. de Boor tarafından neşredilen eser (Leipzig 1880), Cyril Mango tarafından *Short History* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve çok değerli notlar ilâve edilerek Grekçe metniyle birlikte yayımlanmıştır.[7] Araştırmada Mango'nun çevirisi ve notları yanında, bazı terim ve isimlerin tesbiti için orijinal metinden faydalanılmıştır.

Dinî ilişkiler bölümünde müslümanlarla Bizanslılar arasındaki dinî tartışmalarda zikredilen veya atıfta bulunulan Eski ve Yeni Ahid âyetlerinin tesbiti için *Kitâb-ı Mukaddes*'in Türkçe tercümesine müracaat edilmiştir.

Bizans Ortodoks kilisesinin en önde gelen teolog, yazar ve azizlerinden Ioannes Damaskenos'un (ö. 750?) eserleri, müslümanlarla Bizanslılar arasındaki dinî tartışmalara örnek olması açısından önemli kaynaklar arasına girmiştir. Ioannes, Bilginin kaynağı/pınarı anlamına gelen *Pigi Gnoseos* adlı eserinde sapık fırkaları konu edindiği *De Haeresibus* bölümünde, İslâm ve müslümanlar hakkında okuyucularını bilgilendirmekte ve müslümanlardan gelen veya gelmesi muhtemel sorulara cevaplar vermektedir. *De Haeresibus*'un Voorhis, Chase ve Sahas tarafından yapılan tercümeleri kullanılmıştır.[8] Ioannes'in yazdığı ve bir müslü-

6 Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 82.

7 Nikephoros Patriarch of Constantinople, *Short History* (trc. Cyril Mango), Washington D.C. 1990.

8 John of Damascus, *Writings* (trc. Frederic H. Chase), Washington D.C. 1958, s. 153-160; John W. Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", *The Moslem World*, 24 (1934), 391-398; Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islâm: 'The Heresy of Ishmaelites'*, Leiden 1972, Appendix I, s. 132-141 (Grekçe metniyle birlikte).

manla hıristiyan arasında geçmesi muhtemel tartışma[9] ile Theodoros Ebû Kurra tarafından ona izafeten yazılan ve yine bir müslümanla tartışmayı konu alan metin[10] başvurulan diğer kaynaklar arasındadır. Ioannes'in Hz. Muhammed ve İslâm hakkındaki yazılarının kendisinden sonra gelenlere kaynaklık teşkil ettiği, Theophanes'in ve az sonra bahsedilecek olan İmparator VII. Konstantinos Porphyrogenitus'un eserlerinden anlaşılmaktadır.

Ioannes Damaskenos'u takib eden ve yine bir Ortodoks ilâhiyatçısı olan Theodoros Ebû Kurra'nın (ö. 820-25?), Halife Me'mun'un huzurunda dönemin ileri gelen İslâm âlimleriyle yaptığı tartışma için A. Guillaume'un makalesinden[11] yararlanılmıştır. Ebû Kurra'nın tasvirleri savunmak amacıyla Arapça olarak yazdığı ve yahudilerin, müslümanların ve ikonoklast hıristiyanların konuyla ilgili tenkitlerini cevaplamaya çalıştığı risâle de önem taşımaktadır. Bu risâle için Griffith'in, British Museum'daki nüshayı esas alan makalesinden faydalanılmıştır.[12]

Bu kaynaklardan başka, İmparator VII. Konstantinos Porphyrogenitus'un (913-959), oğlu Romanos'u komşu ülkeler ve bu arada müslümanlar hakkında bilgilendirmek, izleyeceği siyaset hakkında yardımcı olmak amacıyla yazdığı/yazdırdığı *De Administrando Imperio* adlı eserin de zikredilmesi gerekir. Peçenekler, Ruslar, Türkler, Bulgarlar, Hazarlar, Araplar, Fâtımîler, İspanyalılar, Gürcüler, Slavlar ve dönemin diğer toplumları hakkında bilgilerin Bizans bakış açısıyla verildiği eserde, Hz. Muhammed ve İslâmiyet'le ilgili görüşler, Theophanes'ten nakledilmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn ve daha sonraki halifeler döneminde Bizans'la ilişkiler hakkında kısa bilgilerin yer aldığı eserde, İslâmiyet'in o dönemde Abbâsî, Fâtımî ve Endülüs Emevî halifeleri tarafından temsil edildiği de belirtilir. Gyula Moravcsik tarafından edisyon kritiği yapılan *De Administran-*

.....

9 İngilizce çevirisi için bk. John of Damascus, "The Discussion of a Christian and Saracen" (trc. J. W. Voorhis), *The Moslem World*, 25 (1935), 266-273. Grekçesiyle birlikte diğer bir İngilizce çevirisi için bk. Sahas, *John of Damascus on Islâm*, s. 142-155.

10 Grekçesiyle birlikte İngilizce çevirisi için bk. Sahas, *John of Damascus on Islâm*, s. 156-159.

11 A. Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", *The Moslem World*, 15 (1925), 42-51.

12 Sidney H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *JAOS*, 105 (1985), 53-73.

do Imperio, Jenkins tarafından İngilizce'siyle birlikte yayımlanmıştır.[13] VII. Konstantinos'un *De Cerimoniis* adlı diğer bir eseri, Bizans diplomasisi, devlet tören ve protokolü hakkında bilgiler vermektedir.[14]

İslâm-Bizans ilişkilerinin edebiyata yansıması konusunda yararlanılan Digenis Akritas destanı, Mavrogordato tarafından notlar ilâvesiyle ve İngilizce çevirisiyle birlikte neşredilmiş[15], Theodosios Grammatikos'un, İstanbul'u kuşatmaya gelen müslümanların yenilgisi üzerine yazdığı şiir de Olster tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.[16]

C. Ermeni Kaynakları

VII. ve VIII. asırlar için, birbirini tamamlar mahiyette telif edilen çağdaş iki Ermeni kroniği günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ilki Ermeni piskoposu Sebeos tarafından 660'lı yıllarda yazılan Herakleios Tarihi'dir. Emeviler dönemine kadarki olaylar için yararlanılabilen eserin ağırlık merkezini, İmparator Herakleios ile Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev Pervîz (590-628) arasındaki mücadeleler teşkil etmekle birlikte, kilise meseleleri ve müslümanlarla ilgili bilgilere de yer verilmektedir. Eserin R. Bedrosian tarafından yapılan İngilizce çevirisinden yararlanılmıştır.[17]

Diğer bir Ermeni kaynağı, Leontios'un (Ghevond) Ermenistan tarihiyle ilgili eseridir. Sebeos'un devamı durumundaki eser, 632 yılından 788-9 yılına kadar gelmektedir. Aynı zamanda Grekçe ve Arapça kaynaklardan yararlandığı anlaşılan Leontios, belirtilen dönemlerdeki Arap-Bizans savaşlarından da bahseder. Ömer b. Abdilaziz ile III. Leon arasında gerçekleştiği rivayet edilen mektuplaşma ve muhtevası hakkında en ayrıntılı bilgiler, Leontios tarafından verilir. İşaret edilen mektuplaşma için A. Jeffery'nin makalesinden faydalanılmıştır.[18]

• • • • • •

13 Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio* (ed. Gyula Moravcsik, İngilizce trc. R. J. H. Jenkins), Washington D.C. 1967.

14 Constantini Porphyrogeniti, *De Cerimoniis* (nşr. I. I. Reiski), I-II, Bonnae 1829.

15 *Digenis Akrites* (trc. ve nşr. John Mavrogordato), Oxford 1956.

16 David Olster, "Theodosius Grammatikus and the Arab Siege of 674-678", *Byzantinoslavica*, 56 (1995), 23-28.

17 Sebeos, *Sebeos' History* (trc. R. Bedrosian), New York 1985. Eserin Fransızca'sı F. Macler tarafndan *Histoire d'Heraclius par l'éveque Sebéos traduite de l'arménien et annotée* adıyla yayımlanmıştır (Paris, 1904).

18 Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II ➔

D. Süryânî Kaynakları

Antakya Yakûbî patriği Tell Mahreli Dionysios'a (ö. 845) izafe edilen Süryanî kroniği, 775 yılına kadar gelmekte olup siyasî nitelikli olanlar başta olmak üzere, İslâm-Bizans ilişkileri hakkında bilgiler içermektedir. Eser, Chabot tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir.[19]

Nusaybin (Nisibis) metropoliti Elias (Elias Bar Shinâyâ, ö. 1049'dan sonra) tarafından olaylara çok kısa yer veren bir kronik yazılmıştır. 975 yılında doğan Elias küçük yaşta Musul'da manastır eğitimi görmüştür. Süryânîce'nin yanısıra Arapça da bilen Elias, bu özelliğini eserine de yansıtmış ve çoğu rivayetlerin Arapça karşılıklarını vermiştir. İslâm fetihleri hakkında kısa bilgiler içeren eser, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle başlamakta ve 409/1017 yılına kadar gelmektedir. F. Baethgen tarafından Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.[20]

1126-1199 yılları arasında yaşamış olan Süryânî Mihail'in dünya tarihi mahiyetindeki eseri yaratılıştan 1195 yılına kadar gelmektedir. Bar Sauma Manastırı'nda rahip iken 1166 yılında Antakya patrikliği görevini üstlenen Mihail, eserinde İslâm ve Bizans tarihiyle ilgili bilgilere de yer vermektedir. Eser J. B. Chabot tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.[21]

Bar Hebreaus/İbnü'l-'İbrî olarak da bilinen Ebu'l-Ferec Gregorios, önemli bir Süryânî tarihçidir. Malatya'da 1225/26 yılında doğmuştur. Babası tabip olan Gregorios, küçük yaşta Arapça ve Süryânîce hatta bir görüşe göre Grekçe öğrenmiş, daha sonra da felsefe, ilâhiyat, matematik ve tıp tahsili yapmıştır. Babasıyla beraber Antakya'ya ve daha sonra da Trablus'a (Tripoli) göçeden Gregorios, çeşitli yerlerde piskoposluk ve daha başka dinî görevler üstlenmiş, 685/1286 yılında ölmüştür. *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*[22] adlı Arapça eseri yanında orijinal adı *Maktebhanuth Zabhne* olan ve 1286 yılına kadar gelen dünya tarihi mahiyetindeki kro-

.....

and Leo III", *Harvard Theological Review*, 37 (1944), 269-332. Jeffery'nin bu makalesi, editörün önsözü ve notlarıyla birlikte aşağıdaki eserde tekrar yayınlanmıştır: *The Early Christian-Muslim Dialogue 632-900 A. D.* (ed. N. A. Newman), Hatfield, Pennsylvania 1993, s. 47-131.

19 Denys de Tell-Mahre, *Chronique* (trc. J. B. Chabot), Paris 1895.

20 F. Baethgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker*, Leipzig 1884.

21 *Chronique de Michel le Syrien* (nşr. ve trc. J. B. Chabot), I-III, Paris 1899-1905.

22 İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, Beyrut 1890.

niği İslâm-Bizans ilişkileri açısından da önemlidir. Ebu'l-Ferec'in kroniği, Budge tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş ve bu tercüme Ö. R. Doğrul tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.[23]

846 yılına ait anonim bir Süryânî kroniğine de değinmek faydalı olacaktır. VIII. Yüzyılın ilk dönemi için önem taşımakla birlikte 726 yılı sonrası için sınırlı bilgiler vermektedir. Eserin Brooks tarafından yapılan İngilizce çevirisinden yararlanılmıştır.[24]

Bazı Süryânî kroniklerinde yer alan VII. yüzyıla ait rivayetlerin A. Palmer tarafından İngilizce çevirileri yapılmış ve faydalı notlarla birlikte yayımlanmıştır. Çalışmada Palmer'in bu eserine de başvurulmuştur.[25]

Yukarıda guruplandırılan eserler dışında şu kaynaklar da zikredilmelidir:

Kobt kilisesinin Nikiu piskoposu Ioannes'in kroniği, özellikle müslümanların Bizans hâkimiyetindeki Mısır'ı fetihleri ve bu arada geçen olaylar açısından değer taşımaktadır. 690 yılında başpiskoposluğa getirilen Ioannes, 696'da bütün manastırlardan sorumlu makama tayin edilmiştir. Aslında Grekçe yazılan eserin Habeşçe tercümesi, Zotenberg tarafından Fransızca'sıyla birlikte yayımlanmış[26] ve bu neşir esas alınarak Charles tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.[27]

Mahbûb adıyla da anılan Melkî piskoposu Agapios b. Konstantinos el-Menbicî (ö. 941'den sonra), Hz. Âdem'den başlayıp kendi zamanına kadar gelen *Kitâbü'l-'Unvân* isimli Arapça umûmî bir tarih yazmış ve bu eserin 776 yılına kadar olan kısmı günümüze ulaşmıştır. Halifeler esas alınarak telif edilen eserde İslâm-Bizans mücadeleleri, diplomatik ilişkiler ve bu arada Ömer b. Abdilaziz'in III. Leon'a mektubundan da bahsedilmektedir. Eserin İslâm dönemine ait bölümü, Ömer A. Tedmurî tarafından neşredilmiştir.[28]

• • • • • •

23 *The Chronography of Abu'l-Faraj Gregory* (trc. E. A. Wallis Budge), I-II, London 1932.
Abu'l-Farac Tarihi (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, Ankara 1945.

24 E. W. Brooks, "A Syriac Chronicle of the Year 846", *ZDMG*, 51 (1897), 569-588.

25 Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles*, Liverpool, 1983.

26 *Chronique de Jean, évêque de Nikiou, texte éthiopien* (nşr. ve trc. H. Zotenberg), Paris 1883.

27 *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* (trc. R. H. Charles), London 1916.

28 Agabiyûs b. Kostantîn el-Menbicî, *el-Müntehab min Târîhi'l-Menbicî* (nşr. Ö. Abdüsselâm Tedmurî), Trablus 1406/1986.

Çalışmada birçok araştırma eserine başvurulmuştur. Bunlar arasında en önemlileri şöyle sıralanabilir:

Girişte İslâm öncesi Arap-Bizans ilişkileri için I. Shahîd'in farklı dillerde yazılmış klâsik kaynaklara dayanarak yaptığı muhtelif çalışmalar ve C. Ali'nin *el-Mufassal*'ı başlıca müracaat eserleri olmuştur. Diplomatik ilişkiler konusunda Muhammed Hamidullah'ın eserleri ile Süleyman er-Rahîlî, Anthony Santoro ve Abdurrahman Salem'in doktora tezlerinden yararlanılmıştır. Dinî ilişkiler bölümünde dinî tartışmalar için Newman'ın editörlüğünde yayımlanan *The Early Christian-Muslim Dialogue*, Harun er-Reşîd'in VI. Konstantinos'a mektubu için Rifâî'nin *Asru'l-Me'mûn*'u, İkonoklazma mücadelesi için Ostrogorsky, Vasiliev, Barnard ve Gero'nun çalışmalarına başvurulmuştur. Bilim alanındaki ilişkilerde O'Leary'nin eseri ile Meyerhof'un makalesi ve büyük oranda bu makaleye dayanan H. Z. Ülken'in çalışmasından başka özellikle *The Oxford Dictionary of Byzantium*'un muhtelif maddelerinden yararlanılmıştır. Mimârî kısmında Gibb'in makalesi ve Creswell'in eserleri, mûsıkî'de Farmer'in çalışmaları, İslâm-Bizans ilişkilerinin edebiyata yansıması konusunda da Canard, Christides, N. İbrahim ve Heller'in çalışmalarından önemli ölçüde istifade edilmiştir. Bunlardan başka Bizans ve İslâm tarihine ait genel çalışmalar da zikredilmelidir. Ostrogorsky, Vasiliev, Hitti ve Hamidullah'ın eserleri bunların başında gelmektedir.[29]

• • • • • •

29 İşaret edilen araştırmalar için bk. Bibliyografya.

Terminoloji

Arap ve Bizans kaynaklarına bakıldığında, her iki toplumun birbirlerini siyasî, dinî, kültürel ve etnik açılardan tanımlamak üzere, farklı anlamları bulunan birçok terim kullandıkları görülür. Bu terimleri zikretmeden önce Bizans tabiriyle ilgili bir hususun belirtilmesi gerekir. Bizans terimi, gerek bu isimle anılan devlet ve toplumun gerekse çağdaşlarının kullandıkları bir ifade olmayıp, araştırmacılar tarafından verilmiştir.

Aslında Bizanslılar, kendilerini her zaman Roma İmparatorluğu'nun bir devamı olarak görmüşler ve bu sebeple devletlerine *Imperium Romanum* (Roma İmparatorluğu) dedikleri gibi, kendilerine de *Romaio* (Romalı) veya kültürel kökenleri itibariyle *Graikos* (Grek) adını vermişlerdir. Böylece devlet içinde yer alan farklı etnik kökenlere sahip unsurlar, Romalılık fikri sayesinde bir arada tutulmaya çalışılmış ve Roma'nın evrensellik düşüncesi, uzun zamanlar devlet siyasetinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Roma İmparatorluğu'nun doğu kesiminin, IV. yüzyıldan itibaren batıdan farklı bir şekil almaya başladığı görülmektedir. Hıristiyanlığı kabul etmiş olan İmparator I. Konstantinos (324-337), Asya ve Avrupa kıtalarını birleştiren *Bosphorus*'ta (Boğaziçi), *Propontis* Denizi'nin (Marmara) girişinde (şimdiki Sarayburnu) yer alan ve tarihi m.ö. VII. yüzyıla kadar inen *Byzantion* kasabasını, 324'ten sonra yeniden imar ve iskân ederek 11 Mayıs 330 tarihinde Roma İmparatorluğu'nun yeni başkenti olarak ilân etmiştir. Bundan sonra şehir, Yeni Roma (*Nea Roma*), İkinci Roma (*Secunda Roma*) veya kurucusuna izafetle *Konstantinopolis* (şimdiki İstanbul, Ar. Kustantîniyye)[30] adıyla anılmaya başlan-

30 Mes'ûdî, Yâkût el-Hamevî ve İbn Fadlullah el-Ömerî, Bizans başkentine Arapların *Kustantîniyye* adını verdiklerini, Bizanslıların ise buraya *Bûlin (Polin)* veya "imparator şehri" anlamında *İsten Bûlin/İstanbûl* dediklerini kaydederler. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (nşr. De Goeje), Leiden 1967, s. 138-139; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. Ferîd A. Cündî) I-VII, Beyrut 1990, IV, 395; İbn Fadlillah el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahı'ş-şerîf* (nşr. Semîr ed-Durûbî), Kerek 1413/1992, s. 51. İstanbul adının Grekçe *eis tin polin (Istinpolin)* veya ⇨

mış ve burada yaşayanlara da *Byzantioi* denilmiştir. Hz. İsa'dan bu yana üç asır boyunca Roma imparatorları tarafından mahkum edilmiş ve mensupları takibata uğramış olan Hıristiyanlık, İmparator Büyük Konstantinos'un himayesinde bütün imparatorluğa hâkim duruma gelmiş ve nihayet İmparator I. Theodosios (379-395) döneminde 381 yılında İstanbul'da toplanan II. Genel Konsil'de devletin resmî dini ilân edilerek putperestlik kanun dışı sayılmıştır.

Eski *Imperium Romanum*'un doğu ve batısında tek başına hüküm süren son imparator unvanına sahip Büyük Theodosios, ölümünden önce Roma İmparatorluğu'nu, iki oğlu Arkadios (395-408) ve Honorios (393-423) arasında Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayırmış, Batı Roma'nın 476 yılında yıkılmasıyla başkenti İstanbul olan Doğu Roma, imparatorluğun doğrudan varisi olmuştur. IV. Yüzyıldan itibaren üç asır devam eden geçiş sürecinin ardından özellikle VII. yüzyılda, Grek kültürü doğuda tamamen hâkim duruma gelmiş ve Grekçe, Latince'nin yerini almıştı. Böylece Doğu Roma İmparatorluğu, Roma hukuk ve siyasî geleneği, Helenistik dönemden süzülerek gelen Grek kültürü ve Hıristiyanlığın yanısıra, kısmen Sâsânî ve diğer Doğu unsurlarını da içine almak suretiyle kendine mahsus bir yapı kazanmıştı. Bu sebeple Batılı araştırmacılar genellikle, İstanbul'un başkent ilân edildiği 11 Mayıs 330 tarihinden 29 Mayıs 1453'te Fatih Sultan Mehmet tarafından fethine kadar bin yıldan fazla devam eden ve bir zamanlar Balkan Yarımadası, Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır topraklarında hüküm süren Doğu Roma İmparatorluğu'na, Byzantion'a nisbetle Bizans İmparatorluğu/Devleti, halkına da Bizanslılar adını vermişlerdir. Bu isimlendirmenin sonucu olarak, Bizans'la ilgili her türlü araştırmanın yapılmasını amaçlayan Bizantoloji ortaya çıkmıştır.[31]

••••••

stin poli (stinpoli) kelimelerinden geldiğine dair görüşler için bk. H. Berberian, "Stanbol (İstanbul) Kelimesinin Etimolojisine Dair Bir Deneme", *İÜEF Tarih Dergisi*, 6/9 (1954), 187-192.

31 Bu açıklamalarla ilgili olarak bk. A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453*, I-II, Madison, Wisconsin 1952, I, 43-44, 57-60; Steven Runciman, *Byzantine Civilization*, New York 1956, s. 9-11; Roderic H. Davison, *The Near and Middle East*, Washington D.C., 1959, s. 5-7; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 25-26; Şerif Baştav, *Bizans İmparatorluğu Tarihi (Son Devir 1261-1461)*, Ankara 1989, yazarın önsözü s. V; Fikret Işıltan, "Bizans Tarihini Nasıl Algılamalıyız?", *Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, İstanbul 1995, ss. 277-284, s. 278-279; Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, VI, ss. 230-244, s. 230-231.

Bizantolojinin başlaması ve gelişmesi hakkında geniş bilgi için bk. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 3-42; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 1-20.

A. Arap Kaynaklarında Bizanslılar İçin Kullanılan Terimler

er-Rûm: Arap kaynaklarında Bizanslıları ve Bizans Devleti'ni ifade etmek üzere en çok *er-Rûm* terimi kullanılır. Ancak yukarıda bahsedilen Roma ve Bizans ayırımı, o dönemde sözkonusu olmadığı için, bu terim hem Romalılar hem de Bizanslılar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla metinde bunlardan hangisinin kastedildiği, yukarıda Bizans terimi ile ilgili açıklamalar yapılırken belirtilen hususlar dikkate alınarak anlaşılabilir. Sâ'id el-Endelüsî'nin ifadeleri bu noktaya güzel bir örnek teşkil eder. İnsan topluluklarının değişik kabile ve dillere ayrılmadan önce yedi gurup (*ümmet*) olduklarını belirten Sâ'id el-Endelüsî, beşinci sırada Romalılara yer vermektedir *(ve emme'l-ümmetü'l-hâmisetü ve hiye'r-Rûm)*. Hem Roma hem de Bizans için *er-Rûm* terimini kullanmakla birlikte onun ifadelerinden, günümüz anlayışıyla Roma'dan Bizans'a geçiş, açık bir şekilde görülmektedir. Sâ'id el-Endelusî, Romalıların geniş topraklara ve meşhur imparatorlara sahip olduklarını, başkentlerinin m.ö. 754 yılında kurulan Roma, dillerinin ise Latince olduğunu belirtmekte ve Hıristiyanlığı kabul eden Helena oğlu Konstantinos'un *Kostantiniyye*'yi kurmasından itibaren buranın başkent olageldiğini *(kâ'idetü meliki'r-Rûm ilâ vaktinâ hâzâ)*, başlangıçta putperest (*sâbie*) olan Romalıların, Konstantinos'un çağrısı üzerine putperestliği bırakıp Hıristiyanlığı seçtiklerini, ifade etmektedir.[32] Roma'dan Bizans'a geçişi diğer Arap-İslâm kaynaklarında da görmek mümkündür.[33]

Rûmî ifadesi ise Bizans'a mensup, Bizanslı anlamına geldiği gibi etnik olarak Rum asıllı olanları da ifade etmektedir. Şu halde er-Rûm terimi, Rum asıllıları tanımlamak üzere etnik içerikli olarak kullanıldığı gibi Rus, Ermeni, Bulgar, Slav ve diğer unsurlardan meydana gelen Bizans İmpa-

• • • • • •

32 Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem* (nşr. Hayât Bû'alvân), Beyrut 1985, s. 33, 96-99. Müellif tarafından Roma'nın kuruluşu için verilen m.ö. 754 tarihi ile Romalı tarihçiler tarafından zikredilen ve m.ö. 753'e denk düşen tarih arasında sadece bir yıllık fark bulunması dikkat çekicidir. Ayrıca bk. M. S. Khan, "A Chapter on Roman (Byzantine) Sciences in an Eleventh Century Hispano-Arabic Work", *Islamic Studies*, 22/1 (1983), ss. 41-70, s. 60.

33 Meselâ Mes'ûdî, Rumların imparatorlarını (*mulûku'r-Rûm*) sıralarken Roma imparatorlarını *mulûku'r-Rûm ve hüm es-sâbiûn*, Bizans imparatorlarını ise Büyük Konstantinos'tan başlamak üzere *mulûku'r-Rûm ve hüm el-mutanassıra* başlığıyla birbirinden ayırır ve bazı açıklamalarla birlikte isimlerini zikreder. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 123, 137. Ayrıca bk. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut ts., I, 146, 153.

ratorluğu için de kullanılmaktaydı. Böylece Arap müelliflerinin Bizans Devleti'nin homojen olmayan çokuluslu karakterinin farkında oldukları anlaşılmaktadır.[34] Kurân-ı Kerim'de bir defa zikredilen ve müstakil bir sûreye adını veren er-Rûm ifadesi, Bizanslılar için kullanılmış ve Sâsânîlere mağlup olmuş Bizanslıların, 3 ilâ 9 yıl içerisinde galip gelecekleri belirtilmiştir (*Elif, Lâm, Mîm. ğulibeti'r-Rûm...*).[35]

Anadolu başta olmak üzere Bizans topraklarını ifade etmek üzere *Bilâdü'r-Rûm/Ardu'r-Rûm*, Akdeniz için *Bahru'r-Rûm*, Bizans imparatorları için ise *Kayser, Meliku'r-Rûm, 'Azîmu'r-Rûm* vs. ifadeler kullanılmaktadır.

Benu'l-Asfar: Etimolojisi hakkında farklı açıklamalar bulunan *Benu'l-Asfar*, Arap kaynaklarında Asfaroğulları (veya Sarılar) anlamında Bizanslılar için kullanılan bir terimdir. Arap kaynaklarına göre Rumların soyu Hz. İbrahim'e dayanmakta olup Rûm b. 'Îsû b. İshâk'ın neslinden gelmektedirler ve dedelerî Rûm b. 'Îsû, sarı olduğu için *Asfar* lakabıyla anılmaktaydı.[36] er-Rûm tabirinden sonra Bizanslılar için en fazla Benu'l-As-

.....

34 Ahmad M. H. Shboul, "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature", *Byzantina Australiensia I, Byzantine Papers* (ed. Elizabeth-Michael Jeffreys-Ann Moffatt), Canberra 1981, ss. 43-68, s. 44; Nadia Maria el-Cheikh-Saliba, *Byzantium Viewed by the Arabs* (PhD), Harvard University 1992, s. 47-49.

er-Rûm tabirinin Roma ve Bizanslılardan başka, İslâm toplumunda yaşayan Ortodoks hıristiyanlar (Melkî Kilisesi) için de kullanıldığını belirtmek gerekir. Daha sonraki dönemlerde Doğu'daki Haçlılar, hatta İspanya hıristiyanları ile Anadolu Selçukluları *(Selâcıka-i Rûm)* ve Osmanlıların ilk döneminde Amasya, Sivas ve Tokat'ı içine alan idarî birim *(Eyâlet-i Rûm)* veya Anadolulu herkes hakkında da *Rûm/Rûmî* tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Anadolu'ya *Mülk-i Rûm*, Osmanlı Devleti'nin Avrupa yakasındaki kısmına *Rumeli*, Osmanlı hükümdarlarına da *Rum padişahı* denilmiştir. *Rûm* teriminin bu farklı anlamları için bk. Shboul, "Byzantium and the Arabs...", s. 44, 55; Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi*, 6 (1965), s. 51-61; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1993, III, 56; Franz Babinger, "Rûm", *İA*, IX, 766; Nadia el-Cheikh-C. E. Bosworth, "Rûm", *EI²*, VIII, 601-606.

35 er-Rûm 30/1-5.

36 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960, s. 38-39; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Murassa' fi'l-Âbâ ve'l-Ümmehât ve'l-Ebnâ ve'l-Benât ve'l-Ezvâ ve'z-Zevât* (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1412/1992, s. 49; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, ts., IV, 465; XII, 258; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs* (nşr. İbrahim et-Terzî), I-XXV, Beyrut 1975, VIII, 320; Shboul, "Byzantium and the Arabs...", s. 44; el-Cheikh-Saliba, *Byzantium Viewed by the Arabs*, s. 50-51; Maribel Fierro, "al-Asfar", *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 175-176; Ignaz Goldziher, "Asfar", *EI²*, I, 687-688.

Benu'l-Asfar teriminin bütün hıristiyanlar ve Avrupalılar için de kullanıldığına dair bk. Fierro, *a.g.m.*, s. 175; Goldziher, *a.g.md.*, 688.

far teriminin kullanıldığı görülmektedir. İbn Hişâm'ın rivayetine göre Bizanslılara karşı Tebük seferi hazırlıkları yapıldığı sırada münafıklar müslümanları caydırma amacıyla "Benû'l-Asfar'la savaşmak, Arapların kendi aralarında yaptıkları savaşlara benzemez" demişlerdi.[37]

el-'Ilc: *el-'Ilc* terimi görgüsüz, kaba ve barbar gibi küçültücü anlamlara gelmekte olup Arap olmayan gayri müslimler hakkında kullanılmaktadır. Çoğulu *a'lâc* veya *'ulûc* şeklindedir.[38] Bu terimin aynı anlamları ihtiva eder biçimde Bizanslılar için de kullanıldığı görülmektedir. Belâzurî, Yermuk savaşında çok sayıda Bizanslının öldürüldüğünü belirtirken *fekatele mine'l-'ulûci halkan* ifadesini kullanmaktadır.[39]

Bunlardan başka genel olarak gayri müslimler için kullanılan *küffâr/kefere,* bütün hıristiyanları ifade eden *en-nasârâ* ile temelde yahudi ve hıristiyanları tanımlamak üzere kullanılan *Ehlü'l-Kitâb* kavramının da zaman zaman Bizanslılar için kullanıldığı burada belirtilmelidir. Meselâ İbn Kesîr Tebük seferinin Bizans'a karşı düzenlendiğini belirtirken *emerellâhu Te'âlâ (...) 'âme ğazveti Tebük li-kıtâli a'dâillâhi mine'r-Rûmi'l-kefereti min Ehli'l-kitâb* ifadesini kullanmaktadır.[40]

• • • • • •

37 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), I-II, Kahire 1955, II, 525. Ayrıca bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (nşr. M. Jones), I-III, London 1966, III, 995. Benu'l-Asfar'ın zikredildiği yerlere örnek olmak üzere bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî,* III, 992, 993; İbn Hişâm, *es-Sîre,* II, 516; İbnü'l-Fakîh, *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân* (nşr. M. J. De Goeje), Leiden 1967, s. 149.

38 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* II, 326; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs,* II, 75.

39 Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân* (nşr. Abdullah E. et-Tabbâ'-Ömer E. et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 186. Ayrıca bk. el-Cheikh-Saliba, *Byzantium Viewed by the Arabs,* s. 50. Müberred'in naklettiği bir rivayette *'Ilc* ifadesi, açık bir şekilde Bizans'tan gelen heyet mensupları için kullanılmaktadır. Bk. Müberred, *el-Kâmil,* II, 694-695. Babası hür olduğu halde annesi cariye vs. olanlar hakkında kullanılan *el-Hecîn* kavramının da Rumları (Bizanslıları) ifade etmek üzere kullanıldığını Müberred kaydetmektedir. Müberred'e göre Araplar kendilerine "esved", mevâliye ve diğer acemlere "ahmer" dedikleri gibi beyaz olanlara da *hecîn* demekte ve bununla Rum, Slav vb. toplumları kasdetmekte idiler. Müellif bu görüşünü Riyâşî'nin aşağıdaki beytini açıklarken zikreder:

Aramızda yâ Rab çoğaldı cariye çocukları
Lutfet bana hiç "hecîn" görmeyeceğim toprakları.

Bk. Müberred, *el-Kâmil,* II, 650.

40 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* I-VIII, İstanbul 1984, IV, 96. Ayrıca bk. Ahmad M. H. Shboul, "Arab Attitudes towards Byzantium: Official, Learned, Popular", *Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday* (ed. J. Chrysostomides, Cambridge 1988, ss. 111-128, s. 124. Hz. Peygamber'in Bizans imparatoru Herakleios'a gönderdiği mektupta yer alan âyetin "Ehl-i Kitâb'a" yönelik olduğu burada hatırlanabilir.

B. Bizans Kaynaklarında Araplar İçin Kullanılan Terimler

Arabes: Bizans kaynaklarında umumi olarak Arapları ifade etmek üzere genellikle *Arabes* veya *Arabioi* terimleri kullanılır (tekili sırasıyla *Arabs* ve *Arabios*). Arap yarımadası başta olmak üzere Arapların yaşadığı coğrafya ise *Arabia* şeklinde zikredilir (meselâ *Arabia Deserta, Arabia Felix*). Aslında bu isimlendirmenin milâttan çok önceki yüzyıllara kadar indiği ve Asur, Babil belgeleri ile Eski Yunan ve Latin kaynaklarına dayandığı görülmektedir.[41]

Sarakinoi: Grekçe kaynaklarda Araplar için kullanılan diğer bir kavram *Saraceni/Sarakinoi*dir. Anlamı ve etimolojisi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülen bu ismin, Hz. İbrahim'in hanımı Sâre'ye izafetle verildiği veya "çadır sâkinleri" anlamına gelen *skenitai* kelimesinden türediği belirtilmektedir. Bizanslı yazarlar özellikle bedevi Arapları ifade etmek üzere *Arabes Skenitai* tabirini kullanmaktadırlar. Bununla birlikte *Arabes, Sarakinoi* ve *Skenitai* kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldıkları da görülür.[42]

Hagarenoi/'Agarenoi: Roma ve Bizans kaynaklarında *Hagarenoi/'Agarenoi, Hagareni/'Agareni/'Agraei* şeklinde zikredilen bu kavram, Suriye çöllerinde yaşayan ve Roma veya Bizans'la anlaşma yapmış Arapları ifade ettiği gibi, bütün Araplar hakkında da kullanılmaktadır. Bu ismin

.....

41 Alois Musil, *Arabia Deserta*, New York 1927, s. 497-508; Vasilios Christides, "The Names *Arabes, Sarakinoi* etc. and their False Byzantine Etymologies", *BZ*, 65 (1972), ss. 329-333, s. 329-330; Shahîd, *BAFOC*, s. 239, 242, 244; Elizabeth M. Jeffreys, "The Image of the Arabs in Byzantine Literature", *The 17th International Byzantine Congress Major Papers*, New York 1986, ss. 305-323, s. 306.
Arabes ve *Arabia* terimleri için meselâ bk. Theophanes (Boor), I, 329, 336, 337, 346, 416; Nikephoros, s. 54, 69.

42 Christides, "The Names *Arabes, Sarakinoi* etc. and their False Byzantine Etymologies", s. 331-333; J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, New York 1979, s. 312; Shahîd, *BAFOC*, s. 244, 279; Jeffreys, "The Image of the Arabs in Byzantine Literature", s. 306. *Saraceni/Sarakinoi* kavramının etimolojisi ile ilgili görüşler için bk. Shahîd, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington D.C. 1984, s. 123-141.
Sarakinoi kavramı için meselâ bk. Theophanes (Boor), I, 307, 333, 337-338; Nikephoros, 66, 68, 70, 74, 84.

aynı adı taşıyan müstakil bir Arap kabilesine veya Hz. İsmail'in annesi Hâcer'e izafeten (Hâceroğulları) verildiği şeklinde farklı açıklamalar bulunmaktadır. Özellikle kilise yazarlarının, Arapların aslında bir cariye olan Hâcer'in soyundan geldiklerini vurgulamar amacıyla bu kavramı kullandıkları görülür.[43]

Ismailitai: Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in soyundan gelmiş olmalarından dolayı Araplara, İsmailoğulları anlamında bu isim verilmiştir.[44]

Bu kavramların dışında, kendilerinden başka milletlerin gayri medenî oldukları düşüncesinden hareketle, onları barbar olarak isimlendiren Eski Yunan ve Roma dönemi anlayışının bir uzantısı olarak, Bizanslılar da diğer toplumlar için *barbaroi* ifadesini kullanmakta ve bununla bazan Arapları kasdettikleri görülmektedir.[45]

• • • • • •

43 Musil, *Arabia Deserta*, s. 491-492; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, s. 115, 313; Shahîd, *BAFIC*, s. 174, 208; Jeffreys, "The Image of the Arabs in Byzantine Literature", s. 310, 321; I. Shahîd-A. Kazhdan-A. Cutler, "Arabs", *ODB*, I, 149-151.

Hagarenoi için meselâ bk. Theophanes (Boor), I, 385, 387, 424; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio* (ed. Gyula Moravcsik, İngilizce'ye çev. R. J. H. Jenkins), Washington D.C. 1967, s. 86, 90, 94, 96.

44 Musil, *Arabia Deserta*, 490-494; Shahîd, *Rome and the Arabs*, s. 123, 158; a. mlf., *BAFIC*, s. 149, 208; Daniel J. Sahas, "The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: 'Charasteristics and Forces'", *ICMR*, 2/1 (1991), ss. 3-22, s. 10-11; I. Shahîd-A. Kazhdan-A. Cutler, "Arabs", *ODB*, I, 149-151

Ismailitai ile birlikte diğer terimler için bk. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islâm: 'The Heresy of Ishmaelites'*, Leiden 1972, Appendix I, s. 132. Arapların Hz. İsmail'in soyundan geldiklerini Theophanes ve Konstantinos Porphyrogenitus da belirtmektedir. Bk. Theophanes (Boor), I, 333; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, s. 76.

Bizans kaynaklarında olduğu gibi, Arapları kendi isimlerinin yanında, bir kabileden hareketle (Tayy kabilesi, *Tû'âyê)* veya Hz. İsmail, Hâcer ve Sâre'ye nisbetle isimlendirme, Süryânî kaynaklarında da görülmektedir. Bu kaynaklarda Arapları ifade etmek için *Tayyâye* başta olmak üzere *Arabâye, Sarqâye* vs. terimler kullanılmaktadır. Bu bilgiler için bk. Trimingham, *Christianity among the Arabs*, s. 138, 312; Shahîd, *Rome and the Arabs*, s. 130, 133; a. mlf., *BAFOC*, s. 421, 569; Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, s. 129-130.

45 Vassilios Christides, "Arabs as 'Barbaroi' before the Rise of Islam", *Balkan Studies*, 10 (1969), ss. 315-324, s. 315, 319; Shahîd, *BAFIC*, s. 208; A. Kazhdan-A. Cutler, "Barbarians", *ODB*, I, 252-253.

Barbaroi için meselâ bk. Nikephoros, s. 54, 78; Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, s. 188, 226, 228, 230.

İslâm Öncesi Arap-Bizans İlişkilerine Genel Bakış

İslâmiyet'in VII. yüzyılda Arap yarımadasında doğuşuyla başlayan İslâm-Bizans ilişkilerinin mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için, İslâm'dan önceki Arap-Bizans ilişkilerine kısaca değinmek gerekir. Hemen belirtilmelidir ki, işaret edilen dönemde gerçekleşen ilişkiler, müstakil çalışmalara konu olduğu gibi[46], bu hususta yeni araştırmalara da ihtiyaç bulunmaktadır.

İslâmiyet'ten önce Arapların Bizans'la ilişkilerini, milâttan önce başlayan Arap-Roma ilişkilerinin devamı olarak görmek mümkündür.[47] Büyük İskender'in (ö. m.ö. 323) Doğu seferinden itibaren Yunanlıların elinde bulunan toprakların, m.ö. I. yüzyılda Romalılar tarafından alınması ile bir kısım Arap kabilelerinin yaşadıkları Suriye ve Filistin gibi bölgelerin Romalıların eline geçmesi, Arap-Roma ilişkilerinin başlamasına zemin teşkil eder. Bazı Arap kabilelerinin, Roma İmparatorluğu'nun doğu sınır bölgelerini *(limes orientalis, Oriens)* düşman Arap kabilelerine veya Perslere karşı İmparatorluk adına korumaları, ilişkilerin genel karakteri-

.....

46 İslâm öncesi Arap-Bizans ilişkileri hakkında Irfan Shahîd'in çalışmaları, önemli bir boşluğu doldurmaktadır (bk. Bibliyografya). Ayrıca şu eserlere de bakılabilir: Alexander A. Vasiliev, "Notes on Some Episodes Concerning the Relations betveen the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century", *DOP*, 9-10 (1955-1956), 306-316; Vassilios Christides, *The Image of the Pre-Islamic Arab in the Byzantine Sources*, Ph.D., Princeton University 1970; a. mlf., "Pre-Islamic Arabs in Byzantine Illuminations", *Le Museon*, 88 (1970), 167-181; F. E. Peters, "Byzantium and the Arabs of Syria", *Les Annales Archeologiques, Revue d'Archelogie et d'Histoire*, 27-28 (1977-78), 97-113.

47 Irfan Shahîd'in, İslâm öncesi dönemde Arap-Bizans ilişkilerini asırlara göre ele alan serisine *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to Study of Byzantium and the Arabs* adlı eseriyle başlaması bu açıdan dikkat çekicidir (Washington D.C. 1984). Arap-Roma ilişkileri için bk. Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1968-1973, II, 38-72.

ni belirlemiştir. Roma İmparatorluğu'nun Araplarla olan sınır bölgeleri Diokletianus (284-305) dönemindeki emniyetli haliyle, Bizans İmparatorluğu'nun kurucusu kabul edilen I. Konstantinos'a intikal etmişti. Bizans İmparatorluğu, doğuda Araplar ve Sâsânîler tarafından sınır bölgelerine gelebilecek saldırılara karşı koyabilmek için, Roma döneminden gelen *foederati* sistemini geliştirdi. Buna göre sınır bölgesindeki güçlü Arap kabile veya emirlikleriyle ittifak anlaşması yapılmakta ve böylece hem bunlardan gelecek tehlikelerin önüne geçilmekte, hem de diğer düşmanlara karşı tampon bir devlet oluşturulmaktaydı. *Foederati* statüsüne giren kabile ve devletçikler de kendilerine yönelik tehlikelerden kurtulmanın yanısıra bazı ekonomik menfaatler de sağlamaktaydı. Bizans müttefiki olan kabile ve devletçiklerin reisleri, İmparatorluğun askerî ve idarî kadrosu içerisinde değerlendirilmekte ve kendilerine *philarkhos*, *patrikios* ve *gloriosissimus* gibi resmî unvanlar verilmekteydi. Bununla birlikte bu Arap hanedanlıklarıyla İmparatorluk arasında bazen ilişkilerin çeşitli sebeplerle gerginleştiği ve karşılıklı savaşa dönüştüğü de görülmekteydi.

IV. yüzyılda Tenûhîler, V. yüzyılda Selîhîler ve özellikle VII. yüzyılın başlarına kadar Gassânîler, Bizans'la imparatorluk-*foederati* ilişkisi içinde olan Arap kabilelerine başlıca örnek teşkil ederler. Bunlardan başka Kinde, Lahm, Cüzâm, Belî, Âmile, Kelb, Tağlib, İyâd, Tayy vs. kabileler de çeşitli dönemlerde Bizans müttefiki olan hıristiyan Arap kabileleri arasında zikredilebilir.[48]

Kuzey Suriye'de bulunan Kınnesrîn (*Khalkis*) çevresinde oturan Tenûhîler, İmparator Konstantios (337-361) ve Iulianos (361-363) dönemlerinde Sâsânî hükümdarı II. Şâpûr'la (326-379), İmparator Valens (364-378) zamanında ise yenilgiyle sonuçlanan Adrianopolis (Edirne) savaşının hemen ardından 378'deki İstanbul savunmasında Vizigotlarla Bizans saflarında savaştılar. Bununla birlikte 325 İznik Konsili'nin mahkum ettiği Ariusçu görüşe sahip Valens'e karşı 375'ten sonraki yıllarda kraliçe Mâviye bint Amr'ın önderliğinde mücadele ettiler ve galip geldiler. I. Theodosios'a (379-395) karşı giriştikleri ayaklanma ise 383 yılında bastırıldı. Eski güçlü konumlarında olmasalar da V. ve VI. yüzyıllarda Bizans'a bağ-

48 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 243; Corcî Zeydân, *el-'Arab kable'l-İslâm*, Beyrut ts., s. 250-251; I. Shahîd, *BAFOC*, s. 381-385; a. mlf., *BAFIC*, s. 245; I. Shahîd-A. Kazhdan-A. Cutler, "Arabs", *ODB*, I, 149-151.

lılıklarını sürdürdüler ve VII. yüzyıldaki İslâm fetihlerinde Bizans tarafında yer alarak sınır bölgelerinin muhafazasını sağladılar.[49]

Suriye bölgesinde yaşayan Selîhîler, İmparator Arkadios döneminden Anastasios'a (489-518) kadar Bizans'ın en güçlü Arap müttefiki idiler. Bizans kaynaklarında adı *Zokomos* olarak geçen reisleri Duc'um'a (veya Dac'am) nisbet edilerek de anılırlar *(Dacâ'ime)*. V. Yüzyılda Bizans İmparatorluğu daha ziyade batıdaki Germen ve Got kavimlerinden gelen saldırılara karşı mücadele ettiğinden Sâsânîlerle uzun barış süreci yaşanmış ve bu arada müttefik Araplar da Bizans'la oldukça iyi ilişkiler içerisinde olmuşlardır. II. Theodosios adına savaşan Selîhîler, onun Sâsânîlerle 420-422 ve 440-442 yıllarında yaptığı kısa süreli iki savaşa da iştirak ettiler. Arap kaynaklarında en çok Selîhîlerin son meliki veya son meliklerinden biri olan Dâvûd'dan bahsedilir. İyi bir hıristiyan olan Dâvûd, Rusâfe (*Sergiopolis*) yakınlarında adına izafetle anılan manastırın (*Deyru Dâvûd*) yapımında bizzat çalışmış ve ıslak/çamurlu anlamındaki *el-Lesık* lakabını bu sırada almıştır. Hıristiyan Arap *foederati* olarak Selîhîler, daha sonra Gassânîlerle ikinci plâna atılmış olmakla birlikte, İslâm fetihlerine kadar Bizans müttefiki olmaya devam etmişlerdir.[50]

Arap *foederati*nin en güçlü ve en gelişmiş örneğini Gassânîler teşkil eder. Me'rib su seddinin yıkılmasından sonra Suriye'ye yerleşmiş olan hı-

• • • • • •

49 Cevad Ali, *el-Mufassal*, III, 395-397; Shahîd, *BAFOC*, s. 27-28, 74, 203, 400-401; L. Cheikho, *en-Nasrâniyye ve Âdâbühâ beyne'l-'Arabi'l-Câhiliyye*, Beyrut 1989, s. 35, 144, 411.

50 İbn Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut ts., s. 250, 370-371; İbn Düreyd, *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Harun), Kahire 1378/1958, s. 537, 545; Cevad Ali, *el-Mufassal*, III, 392-395, IV, 424; I. Shahîd, "The Last Days of Salîh", *Arabica*, 5 (1958), 145-158; a. mlf., *BAFIC*, s. 4-5, 25-26, 242-271, 282-289; Cheikho, *en-Nasrâniyye ve Âdâbühâ*, s. 131, 232.

Kudâa kabilesinin bir kolu olan Selîhîler, babası Hulvân, 'Imrân veya 'Amr olarak zikredilen Selîh'in soyundan gelmektedirler. Kabilenin ve nisbet edildikleri şahsın adının Selîh veya Süleyh şeklinde telaffuz edilmesine dair farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Düreyd *Selîh* şeklinde kaydederken Sem'ânî, *Selîhî* nisbesinden sonra *Süleyhî* nisbesini de ayrıca zikretmekte, ancak birinci nisbe için verdiği bazı şahısları ikinci nisbede de tekrarlamaktadır. İbnü'l-Esîr el-Cezerî ise Sem'ânî'yi takiben *Süleyhî* başlığını koymakla birlikte, doğru olan okuyuşun Süleyhî değil, *Selîhî* olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 537; Sem'ânî, *el-Ensâb* (nşr. M. Avâme), Beyrut 1976, VII, 118-119; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut ts., II, 131-132. Süleyh şeklindeki okunuş için ayrıca bk. Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-'Arab*, Beyrut 1402/1982, II, 540-541 (Kehhâle "Dacâ'ime" maddesinde ise Selîh şeklinde zikreder. Bk. *a.g.e.*, II, 665); Cevad Ali, *el-Mufassal*, III, 394.

ristiyan Gassânîlerin, VI. yüzyıldan itibaren Bizans'ın en güçlü Arap vassal devleti haline geldiği görülmektedir. İmparator Anastasios'un 502 yılında Gassânî reisi Hâris b. Sa'lebe ve Kinde reisi Hâris b. Amr ile imzaladığı anlaşma, bu sürecin başlangıç noktasını teşkil eder. İmparatorluğun batıdaki Germen ve Slav kavimleriyle birlikte, özellikle doğuda Sâsânîlerle VII. yüzyılın başlarına kadar devam eden mücadelesi, Gassânîlerin önemini artırmaktaydı. Bizans'ın vassalı olarak Gassânîler, yarımada Arapları, Hîreli Lahmîler ve Sâsânîlere karşı savaşmışlardır. Bundan dolayı Gassânî kralları da İmparatorluğun askerî ve idarî kadrosu içerisinde değerlendirilmiş ve kendilerine çeşitli resmî unvanlar verilmiştir.[51]

Gassânîler 502-506 yıllarında Sâsânîlere karşı yapılan savaşta Bizans adına önemli başarılar kazandılar. İmparator I. Iustinos'un (518-527) bütün ordu mensuplarının Kadıköy Konsili kararlarına uymasını isteyen 519/20 tarihli genelgesi üzerine, İmparatorluktan desteğini çeken Gassânîler, İmparator I. Iustinianos (527-565) döneminde tekrar eski konumlarına döndüler ve 527-532 yıllarında Sâsânîlere karşı yapılan savaşlara katıldılar. Arap birliklerine komuta etmekte olan Cebele b. Hâris, 528 yılında Mezopotamya bölgesinde yapılan bir savaşta öldürüldü. Ertesi yıl, İmparator I. Iustinianos, Gassânîlerin en ihtişamlı dönemine damgasını vuracak olan II. Hâris b. Cebele'ye (529-569) *philarkos* ve "Arapların *basileos*u" unvanlarını verdi. II. Hâris ile Lahmî kralı III. Münzir (504-554) arasında 539 yılında sınır anlaşmazlığı yüzünden çıkan çatışma, Bizans-Sâsânî savaşına dönüştü ve 540-545 yılları boyunca sürdü. Gassânî-Lahmî savaşları bundan sonra da uzun yıllar devam etti. 554 yılındaki Kınnesrîn savaşında III. Münzir öldürüldü. Hâris b. Cebele, 563 yılında İstanbul'a gitti ve İmparator Iustinianos'la dinî ve siyasî konularda olumlu görüşmeler yaptı. Monofizit inancı destekleyen Hâris, İmparatorluk nezdinde yaptığı girişimlerle Theodoros ve Ya'kûb Baradaeos'un 542/43 yıllarında Busrâ ve Urfa'ya piskopos tayin edilmelerini sağladı. İmparator Iustinianos'tan sonra monofizit inançlarından dolayı II. Iustinos (565-578), I. Tiberios (578-582) ve Mavrikios (582-602) dönemlerinde imparatorlukla Gassânîler arasında bazen gerginliklerin yaşandığı görülür. II. Iustinos'un yakalanıp öldürülmesini istediği Gassânî kralı Münzir b. Hâris'in (569-582), daha sonra İmparatorlukla ilişkileri düzelir ve 580 yılın-

.....

51 C. Zeydân, *el-'Arab kable'l-İslâm*, s. 246-262; Shahîd (Kawar), "Ghassân and Byzantium: A New Terminus a Quo", *Der Islam*, 33/3 (1958), 232-255; a. mlf., *BASIC* I/1, 3-12.

da Lahmîlere karşı savaşarak başkent Hîre'yi ele geçirir. Aynı yıl oğullarıyla birlikte İstanbul'a giden Münzir, burada İmparator I. Tiberios Konstantinos tarafından törenle karşılanır ve kendisine taç giydirilir. Ancak araları açık olan Mavrikios'un girişimi üzerine, aynı imparatorun emriyle komutan Magnus tarafından yakalanarak İstanbul'a götürülür ve hapse atılır. Mavrikios'un imparatorluğu döneminde ise Sicilya'ya sürülür. Buna tepki olarak Bizans topraklarına saldıran Nu'mân b. Münzir de aynı akîbete maruz kalır ve Sicilya'ya sürülür. Phokas (602-610) tahta çıktığında Münzir'in sürgün cezasını kaldırır. İmparator Herakleios (610-641) döneminde Gassânîlerle İmparatorluk ilişkileri düzelir ve Gassânîler, Bizans-Sâsânî savaşlarını noktalayan 628 yılındaki Nînevâ (Ninova) savaşı dahil, Sâsânîlere karşı yapılan savaşlara Bizans tarafında katılırlar. Hıristiyan Arap hanedanı olarak Gassânîler, 636 yılındaki Yermük savaşı örneğinde olduğu gibi, müslümanlara karşı da savaşırlar. Medine'ye her an vukû bulabilecek bir Gassânî saldırısından korkulmasında, onların Bizans müttefiki olmalarının payı büyük olmalıdır. VII. Yüzyılın başlarında aynı anda birkaç Gassânî emîrinin bulunduğu ve herbirinin kendi bölgesinde hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Gassânîlerin en son kralı *(philarkos)* olan Cebele b. Eyhem, Yermük savaşından sonra 30.000 kişiyle birlikte Bizans'a gitmiştir.[52]

Bizans'ın Kindelilerle münasebetlerinden de bahsetmek gerekir. Güney Arabistan kabilelerinden olan Kindeliler, Himyerîlere destek vererek kuzeye yapılan seferlere katıldılar. V. ve VI. yüzyıllarda Arabistan'ın güneyden kuzeye hemen her tarafına yayıldılar. V. Yüzyılın ikinci yarısında Himyerîlerin desteğiyle orta ve kuzey Arabistan'da güçlü bir konuma gelen *Âkilü'l-Mürâr* lakaplı Hucr, Bizans müttefiki Selîhîlerle savaştı (*Yevmü'l-Beredân).* Kinde'nin meşhur meliki Hâris b. Amr'in oğullarının 500

.....

52 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 370-372; Cevad Ali, *el-Mufassal*, III, 398-431, IV, 240-243; Shahîd, *BASIC*, I/1, 3, 10, 12, 23, 36, 62, 76, 105, 209, 240-241, 282-283, 535-537; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, s. 178-188; Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", *DİA*, VII, 184-185.

İbn Habîb, Suriye'ye göç eden Gassânîlerin, burada hüküm süren ve Bizans adına vergi toplayan Selîhîlere bir müddet vergi ödediklerini, daha sonra çıkan anlaşmazlık sonucu Gassânîlerin galibiyeti üzerine, Sâsânîlerle ittifak yapmalarından çekinen Bizans imparatorunun elçi göndererek bundan böyle Selîhîlerin yerine Gassânîleri tanıyacağını bildirdiğini *(ve innî câ'ilüküm mekânehüm)* ve sonunda karşılıklı askerî yardımlaşma esasına dayalı anlaşmanın imzalanarak lider Sa'lebe'ye (?) krallık tâcı giydirildiğini kaydeder. Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 370-371.

yılı civarında Bizans sınırlarına yaptığı saldırıdan sonra İmparator Anastasios'un, 502 yılında Gassânî liderinin yanısıra Hâris'le de bir ittifak anlaşması yapması, Kinde-Bizans ilişkilerinde dönüm noktası olmuştur. Bizans İmparatorluğuyla kurduğu iyi ilişkiler sonucu Hâris, 520'li yıllarda Filistin *philarkos*u olarak tanındı. Ancak Hâris'in, Filistin bölge komutanı Diomidis'le *(doux)* arasının açılması, İmparatorlukla ilişkilerin gerginleşmesine sebep oldu. Bölgeden uzaklaşan Hâris, 528 yılında Lahmî kralı III. Münzir (504-554) tarafından öldürüldü. I. Iustinianos, bu olayın İmparatorluğun itibarını zedeleyeceğini düşünerek, III. Münzir üzerine ordu gönderdi. İmparator Iustinianos'un, Kindelilerle ilişkileri yeniden düzeltmek amacıyla Kinde reisliğini yürüten Hâris'in torunu Kays'a (İbn Seleme?, ö. 536?) muhtelif zamanlarda üç defa elçi gönderdiği kaydedilmektedir. Bizans-Sâsânî savaşının devam ettiği bir dönemde İmparator tarafından 528 yılında Kays'a elçi olarak gönderilen İbrahim, onunla bir ittifak anlaşması yapmaya muvaffak oldu ve oğlu Muâviye'yi rehine olarak İstanbul'a getirdi. Kays'ın da İstanbul'a gelmesini isteyen I. Iustinianos, bu amaçla 530 yılında İbrahim'in oğlu Nonnosus'u gönderdi. Ancak elçi, Kays'ı ikna etmeyi başaramadı. İmparator, 531/32 yılında İbrahim'i tekrar elçi olarak gönderdi. Kays'tan, yetkilerini ve hâkimiyeti altındaki orta Arabistan topraklarını iki kardeşi Amr ve Yezid arasında paylaştırarak İstanbul'a gelmesi istenmekteydi. Elçinin başarılı diplomasisiyle anlaşma sağlandı ve Kays İstanbul'a gitti. Burada İmparator tarafından törenle karşılandı. Bundan sonra Bizans'a bağlı kalmak üzere Filistin'e tayin edildi. Kindeliler VI. asrın ikinci yarısından itibaren belirgin ölçüde güç kaybına uğramakla birlikte, İslâm fetihlerine kadar Bizans müttefiki olmaya devam ettiler.[53] Kays'la benzer adı taşıdığı için onunla çoğu defa karıştırıldığı anlaşılan[54] yine Kindeli Câhiliyye şairi İmruü'l-Kays'ın (İbn Hucr), İstanbul'a giderek İmparator I. Iustinianos'la görüştüğü ve dönüşte Ankara'da öldüğü nakledilmektedir.[55]

.....

53 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 368-370; I. Shahîd, "Byzantium and Kinda", *BZ*, 53 (1960), 57-73; a. mlf., *BASIC* I/1, 148-160. Ayrıca bk. C. Zeydân, *el-'Arab kable'l-İslâm*, s. 286-291. Kindeliler için ayrıca bk. Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, Ankara 1982, s. 76-80.

54 Arap kaynaklarında İmruü'l-Kays olarak zikredilen Kinde meliki Kays'ın, şair İmruü'l-Kays'tan farklı olduğuna dair bk. I. Shahîd, "Byzantium and Kinda", s. 59, 71-72; Timothy E. Gregory, "Qays", *ODB*, III, 1765.

55 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, I-XXIV, Beyrut 1927, IX, 99-100; C. Ali, *el-Mufassal*, III, 370-372; Seyyid Muhammed Deyb, *İmruü'l-Kays beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhdesîn*, Kahire 1989/1410, s. 26-32. ➔

İslâm öncesi Arap-Bizans ilişkilerinde Lahmîlerin oldukça farklı bir yeri bulunmaktadır. Lahmî devleti, Amr b. Adiyy (268-288) tarafından Hîre'de kurulmuştur. Genel olarak bakıldığında Lahmîlerin, VII. yüzyılın başlarında yıkılıncaya kadar, Bizans'ın en büyük rakibi olan Sâsânîlerin vassalı olarak kaldıkları ve iki ülke ilişkilerinde önemli rol oynadıkları görülür. Amr'dan sonra yönetimi ele alan oğlu İmruü'l-Kays (288-328) Hıristiyanlığı kabul etmiş ve bölgede elde ettiği askerî başarılarının ardından, Sâsânîler yerine Roma'yla ittifakı tercih ederek Suriye topraklarına gitmiştir. İmruü'l-Kays'ın Nemâra'da (Havrân) keşfedilen mezarındaki 328 tarihli yazılar, en eski Arap kitâbelerinden olup burada, "bütün Arapların kralı" İmruü'l-Kays'ın *(melikü'l-'Arab küllihim)* Sâsânî ve Roma devletleri tarafından vekil olarak tanındığı belirtilir *(ve enâbehüm 'anhu lede'l-Fursi ve'r-Rûm).* Adı Havarnak sarayıyla birlikte anılan Nu'mân el-A'ver (400-418?), Suriyeli meşhur aziz Simeon'u (ö. 459) 413 yılından sonra ziyaret etti. I. Münzir b. Nu'mân (418-462), 421-422 yıllarındaki Sâsânî-Bizans savaşında Bizans'a karşı savaştı. II. Nu'mân b. Esved'in (499-503), Bizans sınırlarını zorlaması, I. Anastasios'un 502-505 yıllarında Sâsânîlere savaş açmasına sebep oldu. II. Nu'mân, Harran'a kadar ilerledi, fakat Bizans askerlerine yenildi. Çağdaş Bizans, Sâsânî ve Gassânî kralları gibi kendisi de uzun süre tahtta kalan III. Münzir (504-554), Bizanslılara karşı önemli askerî başarılar elde etti. III. Münzir'in esir aldığı Timostratos ve Ioannes adlı komutanların serbest bırakılması için İmparator I. Iustinos, Arap uzmanı elçisi İbrahim'i Hîre'ye gönderdi. Şubat 524'te Hîre'nin güneydoğusundaki Remle kasabasında yapılan anlaşmayla esirler serbest bırakıldı. III. Münzir, 531 yılında Urfa'nın güneyinde Fırat yakınlarında yapılan Kallinikum savaşında Bizans ordularını mağlup ederek büyük bir zafer kazandı. 539 yılında Gassânî kralı Hâris'le girdiği çatışma,

• • • • • •

Bazı meşhur Câhiliyye şairlerinin Bizans imparatorlarıyla dostluk kurdukları-na dair rivayetler dikkat çekicidir. İmruü'l-Kays'la birlikte Bekir b. Vâil kabilesinin yaşlı şairi Amr b. Kami'e'nin de İmparatorla görüşmek üzere Bizans'a gittiği ve yolda vefat ettiği nakledilmektedir. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVII, 139, 144; C. Ali, *el-Mufassal*, III, 370; Deyb, *İmruü'l-Kays*, s. 28.

Kuss b. Sâ'ide el-İyâdî'nin de Bizans imparatoruyla dostluk kurup onu ziyaret ettiği, aralarında ilim, akıl, edep, mürüvvet ve mal konusunda hikmetli konuşmalar geçtiği belirtilmektedir. Bk. C. Ali, *el-Mufassal*, VI, 465.

Hem Câhiliyye hem de İslâm dönemine yetişmiş olan uzun ömürlü sahâbîlerden Peygamber şairi unvanına sahip Hassân b. Sâbit'in, Gassânî emîrleri ve özellikle Cebele b. Eyhem'le kurmuş olduğu dostluk da burada hatırlanabilir. Bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XV, 157-172.

545 yılına kadar beş yıl süren Sâsânî-Bizans savaşına dönüştü. III. Münzir, Gassânîlerle savaşırken 554 yılında Kınnesrîn'de öldürüldü. 561 yılında Bizans ve Sâsânî devletleri arasında yapılan anlaşma, her iki ülkenin Arap müttefikleri olan Gassânîler ve Lahmîler için de bağlayıcı olup karşılıklı çatışmalara girmemeyi öngörmekteydi. Ayrıca Arap tacirlerin, belirlenen güzergâhı izlemek ve ilgili devlet makamlarından resmî izin almak şartıyla ticarî seyahatlar yapabileceklerini, bu kurallara uymayanların da cezalandırılacağını karara bağlamaktaydı. Daha sonra Lahmî kralları tarafından İmparator II. Iustinos (565-578) ve I. Tiberios'a (578-582) elçiler gönderilmiş ve İstanbul'da ikili görüşmeler yapılmıştır.[56]

Üç kıtayı birleştiren ve dönemin doğuyla batı arasındaki kara ve deniz ticaret yolları üzerinde yer alan Arap yarımadasının, bu coğrafî konumundan kaynaklanan stratejik önemi dolayısıyla, Roma-Bizans ve Sâsânî devletleri ile bölgede kurulan bazı devletçikler arasında siyasî, dinî ve ekonomik nüfuz mücadelelerine sahne olduğu bilinmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere İmparatorluğun güneydoğu sınırlarını teşkil eden Kuzey Arabistan'ı, siyasî açıdan emniyet altına alabilmek için çeşitli politikalar izleyen Bizans'ın, özellikle Hıristiyanlık yoluyla Güney Arabistan'a yönelik emellerini gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Güney Arabistan'da Hıristiyanlığın en yoğun olarak yayıldığı bölge Necran olmuştur. Bizans imparatorları Hıristiyanlığın yayılması için bu bölgeye din adamları göndermişlerdir. İmparator II. Konstantinos'un görevlendirdiği Theophilos Indus, 354 yılında Arabistan'ın bazı bölgelerine giderek Hıristiyanlığı tebliğ ettiği gibi, Aden, Zafâr ve Hürmüz'de kiliseler yaptırmış ve din adamlarını tayin ettikten sonra dönmüştür. Theophilos'un, aynı imparator tarafından 356 yılında Himyerî ve Habeş krallarına da gönderildiği rivayet edilmektedir. Bu ziyaretlerin sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî ve ekonomik amaçlı olduğu anlaşılmaktadır. Necran'da inşa edilen büyük kilise *(martirion)*, Necran Kâbesi diye meşhur olmuş ve Arap yarımadasında hıristiyanlar için önemli bir dinî ziyaret yeri haline gelmiştir.[57]

• • • • • •

56 C. Ali, *el-Mufassal*, III, 187; C. Zeydân, *el-'Arab kable'l-İslâm*, s. 263-285; Shahîd, *BASIC* I/1, 266-268; a. mlf., "Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla, A. D. 524", *JNES*, 23 (1964), 115-131; a. mlf., "The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 561", *Arabica*, 3 (1956), ss. 181-213, s. 198. Lahmîler hakkında geniş bilgi için bk. Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, s. 65-76.

57 C. Ali, *el-Mufassal*, VI, 612-613; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, s. 291-292; Shahîd, *BAFOC*, s. 86-106. Necran Kâbesi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, V, 311.

Yahudîliği kabul etmiş olan son Himyerî hükümdarı Zû Nüvâs'ın (Yûsuf), Necran hıristiyanlarına karşı izlediği acımasız politikayı, onları içi ateş dolu çukurlara atmaya kadar vardırması üzerine, Devs Zû Sa'lebân adlı bir şahsın Bizans imparatoruna (I. Iustinos) başvurduğu kaydedilmektedir. Rivayete göre imparator, Necran'ın uzaklığı dolayısıyla kendisinin ordu gönderemeyeceğini belirtmekle birlikte, dindaşı ve müttefiki Habeş kralına mektup yazarak olaya müdahele etmesini istemiştir. Bunun üzerine Necâşî'nin 525 yılında Eryat komutasında Yemen'e gönderdiği büyük bir ordu, Zû Nüvâs'ı yenip Himyerî hâkimiyetine son vermiş ve Habeş egemenliği dönemini başlatmıştır. İmparator I. Iustinianos, yeni yönetimle siyasî ve ekonomik ilişkilerini sağlamlaştırmak için, Eryat'ı öldürüp iktidarı eline almış olan Ebrehe'ye bir elçilik heyeti göndermiştir. Yemen'deki Me'rib seddi üzerinde bulunan 543 tarihli kitâbede Ebrehe'nin, Bizans, Sâsânî, Habeş, Gassânî ve Lahmî devletlerinden gelen elçileri kabul ettiği belirtilmektedir. Bizans İmparatorluğu, hıristiyan Habeşistan'ın Yemen'de hâkimiyetini güçlendirmesine yardımcı olmuştur. İslâm kaynaklarında özellikle 570 yılındaki Fil vak'ası dolayısıyla kendisinden bahsedilen Ebrehe, Habeşistan'ın Yemen valiliğini yürütmekteydi. Kâbe'ye giden hacıları kendi bölgesine çekmek için San'a'da *Kalîs/Kulleys* adlı görkemli bir kilise yaptıran Ebrehe'ye, Bizans imparatoru mermer, mozayik ve ustalar göndererek yardımda bulunmuştur. Habeşlilere karşı Sâsânî kisrâsı I. Hüsrev'den (531-579) destek sağlamayı başaran Himyerî kraliyet ailesi mensuplarından Seyf b. Zî Yezen'in, olumlu sonuç elde edememiş olmakla birlikte Bizans imparatoruna da başvurmuş olması, Bizans'ın bölge için önemini göstermektedir.[58]

• • • • • •

58 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk* (nşr. Muhammed Hamidullah), Konya 1401/1981, s. 34-44; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 34-62; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (nşr. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Kahire 1972, II, 123-125, 131-140; De Lacy O'Leary, *Arabia before Muhammad*, Londan 1927, s. 141-149; C. Ali, *el-Mufassal*, III, 483-484, 489-491; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, s. 289, 294, 300; Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990, I, 284-291; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 9-10, 19, 23; Shahîd, *BASIC* I/1, 40, 369-370.

Kurân'da, Burûc sûresinde Necran hıristiyanlarının ateş dolu çukurlara atılmak suretiyle uğradıkları zulümlerden bahsedilmekte (el-Burûc 85/4-9), Fîl sûresinde ise Ebrehe'nin fillerle Kâbe'yi yıkma teşebbüsü konu edilmektedir (el-Fîl 105/1-5).

İslâm öncesi Güney Arabistan'in ekonomik, dinî ve siyasî durumu, Bizans, Habeş, Himyer ve Sâsânî nüfuz mücadeleleri için bk. Fayda, *a.g.e.*, s. 9-22. Bizans'ın Güney Arabistan'a özellikle dinî etkileri için bk. I. Shahîd, "Byzantium in South Arabia", *DOP*, 33 (1979), 23-94.

9/630 yılında Medine'ye gelen 60 kişilik hıristiyan Necran heyetinin dinî liderlerinden *(uskuf)* Ebû Hârise b. Alkame'nin, bilgisi ve dindarlığıyla Bizans imparatorları nezdinde itibar gördüğünü ve imparatorların onun adına kiliseler inşa ettiklerini İbn Hişâm rivayet etmektedir *(ve benev lehu'l-kenâis ve besatû 'aleyhi'l-kerâmât).*[59]

İslâmiyet'ten önce Mekkelilerle Bizans arasında da çeşitli münasebetler gerçekleşmiştir. İbn Kuteybe'nin rivayetine göre, Hz. Peygamber'in dedelerinden Kusayy b. Kilâb, Mekke'de hâkimiyet elde etmek için Bizans imparatorunun desteğini almıştır. Kuzey Arabistan'da Bizans tesirindeki Kudâa kabilesiyle dostluk bağının bulunması, Kusayy'ın işini kolaylaştırmış olmalıdır.[60] İslâm dönemine yakın bir sırada gerçekleştiği anlaşılan, Osman b. Huveyris'le ilgili bir rivayet, Mekke'nin Bizans'la ilişkisini göstermektedir. İbn Habîb'in rivayetine göre, Dimaşk'taki Gassânî melikine giden Osman b. Huveyris, ondan kendisini Mekke'ye melik tayin etmesini ister. Bu teklifi başlangıçta kabul edip gerekli belgeyi tanzim eden emîr, daha sonra Mekke'den gelen diğer bir heyetin itirazı üzerine kararından vazgeçer. Bunun üzerine Osman b. Huveyris, Bizans imparatoruna başvurur ve bazı zorluklardan sonra kendisini Mekke meliki olarak tanıyan belgeyi almayı başarır. Ancak dönüşte yanına uğradığı Gassânî emîri tarafından kıskançlık ve iktidar korkusu yüzünden öldürülür.[61] İbn Hişâm, Bizans imparatoruyla dostluk kuran Osman b. Huveyris'in hıristiyan olduğunu ve imparator nezdinde itibar gördüğünü kaydetmektedir.[62]

İslâm öncesi Mekke'nin, diğer bir ifadeyle Kureyş kabilesinin, komşu devletlerle ve bu arada Bizans'la ekonomik ilişkileri önemli bir yer tutmaktadır. Mekkeliler ticarî faaliyetlerde bulunmak üzere yaz ve kış mev-

.....

59 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 573. Necran heyetinin Medine'ye gelişi ve yapılan anlaşmalar için bk. Fayda, *a.g.e.*, s. 24-34.

60 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 640-641. Hamidullah, Kusayy'ı destekleyen imparatorun I. Theodosios (379-395) veya Arkadios (395-408) olabileceğini tahmin etmektedir. Hamidullah, "el-Îlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisâdî-Diplomatik Münasebetleri", *AÜİF*, 9 (1961), ss. 213-222, s. 214-215; a. mlf., *İslâm Peygamberi*, I, 331.

61 İbn Habîb, *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş* (nşr. Hurşîd A. Fârûk), Beyrut 1985, s. 152, 158; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 332. Osman b. Huveyris'in başvurduğu Gassânî melikinin Hâris b. Ebî Şemir'in kardeşi Amr olduğu kaydedilir. Bk. İbn Habîb, *a.g.e.*, s. 158; C. Ali, *el-Mufassal*, VI, 477.

62 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 224. Ayrıca bk. C. Ali, *el-Mufassal*, VI, 477.

simlerinde, ticaret kervanlarıyla çeşitli bölgelere gitmekte idiler. Kuzeyde Bizans hâkimiyetinde bulunan Suriye ve güneyde Yemen, bu bölgelerin başında yer almaktaydı. Mekkeliler bazı devlet ve kabilelerle mal değişimine ve yol güvenliğinin sağlanmasına dayalı anlaşmalar yapmışlar ve bu konuda bazı imtiyazlar elde etmişlerdi. Hz. Peygamber 35 yaşında iken gerçekleşen Kâbe tamiriyle ilgili rivayetleri sıralarken Ezrakî'nin kullandığı bir ifade, Mekkeli tacirlerin Bizans topraklarına, Bizanslı tacirlerin de Mekke'ye seyahat etmekte olduklarını göstermektedir.[63] Kurân'da aynı adı taşıyan müstakil bir sûrede Kureyş'in, yaz ve kış mevsimlerinde emniyet içerisinde yaptıkları seyahat ve ticarî seferlere vurgu yapılmış olması[64] dikkat çekicidir.

İbn Sa'd ve Ya'kûbî, yukarıda zikredilen Kusayy'ın torunlarından Hâşim b. Abdimenâf'ın gerekli ticarî bağlantıları kurarak ilk defa Kureyş'in yaz ve kış seferlerini başlattığını belirtirler. Bu başlangıçta Bizans'ın yeri önemlidir. İbn Sa'd tarafından "sâhibü îlâfi Kureyş" olarak tanımlanan Hâşim hakkında verilen bilgiler, İbn Habîb'in rivayetleriyle uyum içindedir. Buna göre Hâşim b. Abdimenâf'ın, Suriye'ye gidip Bizans imparatoruyla *(Kayser)* görüşmesi ve ondan, Mekkeli tacirlerin emniyet içerisinde bu bölgeye gelip ticaret yapabileceklerine dair bir belge almasıyla, Mekkelilerin ekonomik amaçlı dışa açılma dönemi başlamış oldu. Hâşim, Bizans imparatoruyla yaptığı görüşmeden dönerken, Mekke'den Bizans topraklarına kadar uzanan yol üzerinde oturan muhtelif kabilelerle de anlaşmalar yapmıştı. Mekkeliler Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden sağladıkları deri, kumaş vb. malları Suriye'ye getirip satmaya başladılar. Bizans imparatorunun aynı zamanda Necâşî'ye hitâben bir tavsiye mektubu da yazarak, Habeşistan'a gelen Mekkeli tacirlere gerekli kolaylığı sağlamasını istediği kaydedilmektedir. Hâşim'in Bizans'la ticarî anlaşma yapmasından sonra diğer kardeşlerinden Muttalib Yemen'e, Abdüşşems Habeşistan'a, Nevfel de İran'a giderek bu ülkelerin krallarından benzeri

• • • • • •

63 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, Gottingen 1858, s. 107. Mekke yakınındaki Şu'aybe limanında karaya oturan Bizans gemisinin kerestelerini kullanmak ve usta Bâkûm'u istihdam etmek üzere gemi mürettebatıyla anlaşan Kureyşliler, onlara ellerindeki malları Mekke'ye getirip satabileceklerini ve kendilerinden bunun için adet olan verginin istenmeyeceğini belirtmişlerdi *(ve kânû yu'şirûne men dehalehâ min tüccâri'r-Rûm kemâ kâneti'r-Rûmu tu'şiru men dehale minhüm bilâdehâ)*. Bk. Ezrakî, *a.g.e.*, s. 107.

64 el-Kureyş 106/1-4.

imtiyazlar elde ettiler.[65] Hamidullah, Hâşim'in, bahsedilen ticarî imtiyazı, Bizans imparatoru I. Leon'dan (457-474), 467 yılına doğru elde ettiği kanaatindedir.[66] Bizans kanunlarına göre Arap tacirlerin ülke içine girip sadece belirli yerlerde alış-veriş yapabildikleri, ayrıca bu tacirlerin sınır kapılarında sert ve ağır gümrük kontrolüne tâbi tutuldukları dikkate alındığında, Bizans'tan sağlanan ticarî imtiyazların Kureyş için önemi daha kolay anlaşılmaktadır.[67]

Mekke'nin Bizans'la ekonomik münasebetleri, VI. asrın sonları ile İslâm'ın doğduğu VII. asrın başlarında da devam etmekteydi. Peygamberliğinden önce Hz. Muhammed'in, Bizans sınırları içerisinde bulunan Suriye'ye iki defa seyahat yaptığı ve her iki seferin ticarî amaçlı olduğu bilinmektedir. Birincisinde Hz. Muhammed, henüz on yaşlarındaydı ve ticaret kervanıyla Suriye'ye gitmek isteyen amcası Ebû Tâlib'le birlikteydi. Kervan Busrâ'ya geldiğinde burada yaşamakta olan rahip Bahîra, kâfileye ziyafet vererek Hz. Muhammed'e ilgi göstermiş ve güvenlik açısından bazı tehlikelere işaret edip Busrâ'dan geri dönmelerini tavsiye etmişti.[68] Hz. Muhammed ikinci seyahatını ise 25 yaşlarında bulunduğu sırada, daha sonra kendisiyle yuva kuracağı Hz. Hatice'nin ticaret kervanını idare ederek yapmıştı. Bu defa da Busrâ'ya kadar gelinmiş ve yine bir başka rahibin misafirperverliğine şahit olunmuştur.[69]

• • • • • •

65 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut, 1388/1968, I, 75, 78; İbn Habîb, *el-Münemmak*, s. 41-45; Ya'kûbî, *Târîh*, I, 242-244; Taberî, *Târîh*, II, 252; Hamidullah, "el-Îlâf...", s. 216-218; a. mlf., *İslâm Peygamberi*, I, 331.

Asıl adı Amr olan Hâşim, Mekke'de başgösteren bir kıtlık sırasında Suriye'ye giderek yetkili makamlardan yiyecek temin etmiş ve böylece Mekkelileri açlıktan kurtarmıştı. Kendisine Hâşim adının bundan sonra verildiği kaydedilmektedir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 75.

Hâşim'in sadece Bizans'la değil, diğer devletlerle de irtibat kurduğu anlaşılmaktadır. İbn Sa'd, Hâşim'in kışın Yemen'in yanısıra Habeşistan'a gidip Necâşî'yi ziyaret ettiğini, yazın ise Suriye bölgesine, Gazze'ye gittiğini, hatta bazan Ankara'ya kadar gidip Kayser'le görüştüğünü nakletmektedir. Ya'kûbî de Hâşim'in ölümünden sonra Abdüşşems'in, Habeşistan'a gidip Necâşî ile daha önce yapılmış olan anlaşmayı yenilediğini açık bir şekilde belirtir (*fe-ceddede beynehû ve beynehu'l-'ahd).* İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 75; Ya'kûbî, *Târîh*, I, 244.

66 Hamidullah, "el-Îlâf...", s. 218; a. mlf., *İslâm Peygamberi*, I, 331.

67 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 331

68 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 53-55; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 180-183; Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydınlı), *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), ss. 327-342, s. 330.

69 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 59-61; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 187-187; Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri", s. 331.

Medine'ye hicret etmiş olan Hz. Peygamber'in düzenlediği gazve ve seriyyelerden bahsedilirken, Suriye'ye giden veya oradan dönmekte olan Mekkeli ticaret kervanlarına yapılan atıflar, bu dönemde Mekke-Suriye ticarî ilişkilerinin devam ettiğini açık bir şekilde göstermektedir.[70] İslâm öncesinde olduğu gibi, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın para reformuna kadar, İslâm döneminde Bizans dînarlarının *(denarius, solidus, nomisma)* kullanıldığını da belirtmek gerekir.[71]

70 Marsden Jones, "al-Sîra an-Nabawiyya as a Source for the Economic History of Western Arabia at the Time of the Rise of Islâm", *Studies in the History of Arabia (Dirâsâtü Târîhi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye*, ed. Abdurrahman el-Ensârî), I/1, Riyad 1399/1979, 15-23.

71 Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 653-656.

Birinci Bölüm

Diplomatik İlişkiler

İslâm ve Bizans Diplomasilerinin Genel Özellikleri

Bu araştırmaya esas alınan dönem boyunca, siyasi literatürde *ad hoc diplomasi* olarak adlandırılan diplomasi türü sözkonusudur.[1] Kısaca, sürekli olmayan, geçici veya tek yanlı diplomasi olarak tanımlanan bu tür diplomaside devletler, bir başka devletin topraklarında sürekli elçilikler bulundurmaksızın, özel bir amaçla ve geçici bir süre için karşı tarafa elçiler veya elçilik heyetleri göndermekteydi.[2] Bu elçiliklerin amacı ülkede-

1 Diplomasi "ikiye katlanmış şey, katlanmış kağıt" anlamlarını taşıyan Eski Yunanca'daki "diploma" kelimesinden gelmektedir. Eski Yunan ve Roma'da devlete ait tüm resmî yazılara, bu arada belirli şahıslara bazı ayrıcalıklar tanıyan veya yabancı topluluklarla ilişkileri düzenleyen belgelere ve posta vasıtalarında kullanılmak üzere verilen pasaporta, katlanış biçimlerinden dolayı "diploma" adı verilmekteydi. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (B.C. 146-A.D.1100)*, New York 1900, s. 386; H. G. Liddell-R. Scott, A *Greek-English Dictionary*, Oxford 1953, s. 436; C. T. Lewis-C. Short, A *Latin Dictionary*, Oxford 1955, s. 583; *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, s. 546; Süleyman er-Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye ile'd-Devleti'l-Bîzantıyye*, Riyâd 1414/1993, s. 22; Mübahat Kütükoğlu, *"Diplomatik"*, *DİA*, IX, 360; Hüner Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara 1995, s. 13.

XVIII. Yüzyılın sonlarına kadar arşivlerin korunması, devletlerarası anlaşma ve sözleşmelerin değerlendirilmesi ve bunların tarihinin incelenmesi bilimi anlamında kullanılan diplomasi kavramı (diplomatik), bu tarihten itibaren uluslararası ilişkilerin yürütülmesi süreci ve görüşmelerin yürütülmesinde uygulanan beceri ve taktik anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Tuncer, *Diplomasi*, s. 13. Ayrıca bk. Kütükoğlu, *"Diplomatik"*, *DİA*, IX, 360. Diplomasi, bu yeni anlamıyla ilk kez 1796 yılında İngiliz devlet adamı ve yazarı Edmund Burke tarafından kullanılmıştır. Burke aynı zamanda "diplomatik kurul" deyimini de ortaya atmış ve adı geçen kurulu oluşturan kişileri tanımlamak üzere "diplomat" ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Tuncer, *Diplomasi*, s. 13.

2 Ahmed Ebu'l-Vefâ Muhammed, *el-Kânünu'd-Diblümâsî el-İslâmî*, Kahire 1412/1992, s. 119; Tuncer, *Diplomasi*, s. 13, 14, 23. *Ad hoc diplomasi* (*Ad hoc diplomacy, La diplomatie ad hoc, La diplomatie volante, ed-Diblûmâsiyye el-Mu'akkata)* eski çağlardan beri devletlerarası ilişkilere damgasını vurmuş ve XV. yüzyılda ilk kez olmak üzere İtalyan şehir devletlerinin diğer devletler- ➥

ki iktidar değişikliklerini bildirmek, savaş sonrası barış ve esir değişimi ile ilgili görüşmeleri gerçekleştirmek, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda karşı tarafla işbirliği yapmak veya yardım istemek, kendi dinine davet etmek ya da üçüncü ülkelere karşı ortak tavır almak gibi hususlardı. Burada İslâm devletleri ile Bizans arasındaki diplomatik faaliyetlerden önce, İslâm ve Bizans diplomasisinin genel niteliklerinden bahsetmek, ileride zikredilecek örneklerin bir bütünlük içerisinde anlaşılması için faydalı olacaktır.

Şüphesiz İslâm öncesinde Arapların diğer kabile ve devletlerle ilişkileri düzenlemek amacıyla elçiler göndermiş olmaları, diplomasi alanında yerleşik bir gelenek oluşturmuş ve İslâm dönemine önemli sayılabilecek bir tecrübe birikimini miras bırakmıştı. M. 467 yılında Mekkeli Hâşim b. Abdimenâf ile üç kardeşinin ticarî anlaşmalar yapmak amacıyla Bizans, Sâsânî, Habeş ve Himyerî devletleri nezdinde girişimde bulunup olumlu sonuçlar elde ettikleri ve gerekli emniyetin sağlanması için kervan güzergâhı üzerindeki kabilelerle de anlaştıkları bilinmektedir.[3] Mekkelileri temsilen yabancılarla çeşitli görüşmeler yapmak (*Sifâre*), Mekke şehir devletindeki önemli görevlerden biriydi ve Adî b. Ka'b kabilesi tarafından yürütülmekteydi. İslâm'ın doğuş yıllarında Ömer b. Hattâb tarafından yürütülen bu görev, onun müslüman olması üzerine aynı kabileden olmamasına rağmen Amr b. Âs'a verilmişti.[4]

Araştırmaya esas alınan dönemde elçilik görevi anlamını ifade etmek üzere masdar olarak "sifâre, vefd, vifâde, risâle" kelimeleri kullanılırken, elçiye de "sefîr" (ç. *süferâ'*), "resûl" (ç. *rusül*) veya "vâfid" denilirdi. Ayrıca heyet halinde gönderilen elçileri ifade etmek üzere "vefd", elçilik heyetleri anlamında ise "vüfûd" kelimesi kullanılırdı.[5]

••••••

de daimî elçiler bulundurmak suretiyle başlattığı "sürekli diplomasi" uygulamasıyla birlikte diplomasi, yeni bir boyut daha kazanmıştır. Tuncer, *Diplomasi*, s. 14, 23; Ayrıca bk. Selahaddîn el-Müneccid, *en-Nuzumu'd-Diblumâsiyye fi'l- İslâm*, Beyrut 1403/1983, s. 68; Ahmed Ebu'l-Vefâ, *el-Kânûnu'd-Diblûmâsî*, s. 119; Mehmet İpşirli, *"Elçi"*, *DİA*, XI, 8.

3 İbn Sa'd, *et-Tabakât* I, 75, 78; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1015.

4 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V, 248, 249; İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI, 3.

5 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 283, 284; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I-VIII, Beyrut 1980 (London 1893), III, 1083, IV, 1371, VIII, 2955; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, I-IV, İstanbul 1305, II, 58, 59; İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI, 3. Türklerde ayrıca "elçi" kelimesi ötedenberi kullanılmakta ve en eski örneklerine Uygur metinlerinde rastlanmaktadır. İpşirli, *"Elçi"*, *DİA*, XI, 3.

İslâm'da diğer birçok kurum için geçerli olduğu gibi diplomasinin temel prensip ve esasları da doğal olarak Hz. Muhammed döneminde belirlenmiştir. Medine'ye hicretten hemen sonra Hz. Muhammed, şehir-devlet yapısını oluşturmak üzere buradaki Arap ve Yahudi kabileleriyle anlaşma yapmış, Medine ile Kızıldeniz arasında oturan kabilelerle askerî ittifak amacıyla müzâkerelerde bulunmuştur. Daha önce Habeşistan'a hicret etmiş müslümanların iade edilmeleri için Mekkelilerin Necâşî'ye bir elçilik heyeti göndermeleri üzerine Bedir savaşından (2/624) sonra, Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Habeşistan'a gönderip Kureyş'ın planını engellemesi, İslâm döneminde gerçek anlamda ilk diplomatik girişim olarak kabul edilmektedir.[6] Hz. Muhammed 7/628 yılında Bizans imparatoru, Sâsânî hükümdarı ve Habeş necâşîsi başta olmak üzere önemli devlet başkanları ve valilere elçileri aracılığıyla dine davet mektupları göndermiş, kendisi de birçok devlet ve kabile temsilcilerini kabul etmiştir.[7] Esasen diplomasinin en önemli unsuru olan elçiyi tanımlamak için kullanılan "resûl" kelimesi, bir peygamber olarak, Allah'ın mesajını insanlara tebliğ eden elçi anlamında Hz. Muhammed için de kullanılmaktaydı.

Yabancıların İslâm ülkesine girerken "eman" almaları gerektiği halde elçiler, durumlarını belirttikten sonra emansız olarak girerler ve genellikle sınırda karşılanıp başkente kadar yol boyunca kendilerine refakat edilirdi. Başkentte elçileri karşılama amacıyla törenler düzenlenirdi. Elçiler, Hz. Peygamber döneminde kendisinin de bizzat çalışarak inşa ettirdiği misafirhanede veya bazı sahabîlerin evlerinde ağırlanırlardı. Bazen de mescidin yanında bu amaçla çadır kurulduğu olurdu. Hz. Muhammed elçileri kaldıkları yerde her akşam ziyaret ederdi. Emevîler ve Abbâsîler döneminde elçiler, "dâruzziyâfe" veya "dâru sâ'ıd" gibi isimlerle anılan misafirhanede ağırlanmışlardır.[8]

Gelen elçilere teşrifat kurallarını ve kabul sırasında kaçınmaları gerekli davranışları hatırlatan ve *hâcib* adı verilen özel görevliler bulun-

• • • • • •

6 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1017, 1018; Mehmet İpşirli, *"Elçi"*, *DİA*, XI, 3.

7 Hz. Muhammed'in dinî ve siyasî sebepler başta olmak üzere çeşitli vesilelerle diğer kabile ve devletlere elçiler göndermesi ve onların temsilcilerini kabûlüyle ilgili geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 258-359; Afzal Iqbal, *Diplomacy in Early Islam*, Lahore 1988; Abidin Sönmez, *Resûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri*, İstanbul 1984.

8 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 323; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, *I*, 168; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye fi'l-İslâm*, s. *42;* Majid Khaddûri, "Diplomacy, Islamic", *DMA*, *IV*, 199, 200; İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI, 4.

maktaydı. Hâciplik diğer birçok kurum gibi Emevîlerin ilk halifesi Muâviye döneminde sistemleşip daha sonra Abbâsî devleti merkez teşkilâtında da devam ettirilmiş olmakla birlikte, çekirdeğini Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemlerindeki uygulamalarda görmek mümkündür.[9] Hâcibin bazen usûl öğrenmeleri için elçileri beklettiği de olurdu. Gelenekleri gereği elçilerin secde etmeleri veya bedevîlerde görüldüğü gibi muhatabın sakalını tutmaları istenmeyen davranışlardandı. Bununla birlikte bazen elçilerin bu tür kurallara riâyet etmedikleri de görülmüştür. Aynı şekilde müslüman elçiler de gittikleri ülkelerin gözkamaştırıcı saraylarında kralın önünde secdeye kapanma adeti gibi İslâm'a uymayan protokol kaidelerine uymamakta, hatta bu sebeple bazı aksaklıklar meydana gelmekteydi.[10]

Elçilerin karşılanmasına özel önem verilirdi. Gerek Hz. Peygamber, gerekse halifeler en güzel elbiselerini giyer ve devlet ileri gelenlerinden de aynı şekilde güzel giyinmelerini isterlerdi. Hz. Muhammed döneminde elçiler, genellikle Mescid-i Nebevî'de "*ustuvânetü'l-vüfûd*=elçiler sütunu" denilen kısımda karşılanırdı. Elçilerin en iyi şekilde ağırlanmalarına özen gösterilir, ikramlarda bulunulur ve hediyeler verilirdi. Hatta elçilik heyetleri için yol azığı da hazırlatılırdı. Savaş şartlarında dahi bu hususlara imkânlar ölçüsünde dikkat edilirdi.[11]

Hz. Muhammed döneminde komşu devlet başkanlarına gönderilen mektuplar ve yapılan anlaşmalar, özel kâtipler tarafından yazılırdı. Dört halife döneminde de bu durum devam etmiş, Emevîler ve Abbâsîler döneminde ise ülke içinde olduğu gibi ülke dışına gönderilecek mektupların belirli kurallara göre yazılması Dîvânü'r-Resâil'in (Mektuplar Dîvânı) başlıca görevleri arasına girmiştir. Sâhibu Dîvâni'r-Resâil denilen bürokratın sorumluluğundaki Resâil dîvânının görevi, sadece iç ve dış yazışmaları yerine getirmekten ibaret değildi; devletin dış ilişkilerini düzenlemek, yurtdışına gönderilecek elçileri seçmek, ister ziyaret isterse resmî görüşmeler için olsun ülkeye gelmiş olan yabancı elçileri ağırlamak, ikâ-

• • • • • •

9 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 309; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 159; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Beyrut, ts. I, 21; Mehmet Aykaç, Abbâsî *Devleti'nin İlk Dönemi İdârî Teşkilâtında Dîvanlar (132-232/750-847)*, Ankara 1997, s. 24.

10 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 313, 540; Hamidullah, *İslâm* Peygaberi, II, 1023; İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI, 4.

11 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 346; Hamidullah, *İslâm Peygaberi*, II, 1023, 1024; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye fi'l-İslâm*, s. 38. Hz. Peygamber'in ölüm döşeğinde yaptığı vasiyetlerden birisi de elçilere iyi davranılması ve hizmette kusur edilmemesiydi. Buhârî, "Megâzî", 85.

metlerini sağlamak ve ziyaret süresi içerisinde onlara rehberlik edecek görevlileri tayin etmek de bu kurumun görevleri arasındaydı.[12]

Parşömen veya deri parçaları üzerine yazılmış mektuplar besmele ile başlar ve Hz. Muhammed'in veya halifenin adından sonra muhatab devlet veya kabile başkanının adı yazılırdı. Mektuplar, üzerine "Muhammed Rasûlullâh" veya Hz. Osman döneminden sonra halifenin adının yazıldığı özel mühürle mühürlenirdi. Emevî ve Abbâsîler döneminde resmî evrakların mühürlenmesi Dîvânü'I-Hâtem adlı kurumun göreviydi.[13]

Elçilerin gönderiliş sebeplerine göre becerikli ve yetenekli olmasına dikkat edilir, güvenilirlik, ahlâk ve yüz güzelliği, ikna gücü, idrak yeteneği, gözü tokluk, dürüstlük, bilgi ve hitabet yeteneği gibi vasıflar aranırdı. Gidecekleri ülkeleri daha önce görmüş ve mümkünse dillerini bilenler elçilik için tercih edilirdi.[14] Hz. Peygamber'in Herakleios'a elçi olarak gönderdiği Dihye b. Halîfe'nin (öl. 50/670?) fiziki özellikleriyle dikkat çektiği kaydedilir.[15]

Elçilerin dokunulmazlığı İslâm'da da kabul edilmiştir. Elçilerin gereği gibi ağırlanmaları için özen gösterilir, herhangi bir şekilde tedirgin edilmelerine, incitilmelerine veya öldürülmelerine müsade edilmezdi. Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseylime'nin gönderdiği iki elçisine "eğer elçilerin öldürülmemesi prensibi olmasaydı boyunlarınızı vurdururdum"[16] sözü bu konuda önemli bir delil teşkil etmektedir. Bu yüzdendir ki, Busrâ valisine elçi olarak gönderdiği Hâris b. Umeyr'in Gassânî emiri Şurahbil b. Amr tarafından öldürülmesi Hz. Muhammed'e çok ağır gelmiş ve bunu savaş sebebi saymıştır. Elçilerin kendi dinleri gereğince ibadet etmelerine de müsade edilir ve herhangi bir engel çıkarılmazdı.[17]

• • • • • •

12 Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdârî Teşkilâtında Dîvanlar*, s. 82, 83.

13 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1020; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye fi'l-İslâm*, 168, 169; Aykaç, *a.g.e.*, s. 46-49.

14 Câhız, *Kitâbü't-Tâc* (nşr. Ahmet Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 121 ; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1018, 1019; Müneccid, *a.g.e.*, s. 28- 34; Khaddûri, "Diplomacy, Islamic", *DMA*, IV, 199.

15 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 250, 251 ; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.) I-XXV, Beyrut 1981-1985, II, 552-554.

16 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 600; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 488; Dârimî, "Siyer", 60; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 154.

17 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1021, 1022.

Diplomasiyi geçerli ve anlamlı kılan en önemli hususlardan biri olan yapılan anlaşmalara bağlı kalma prensibi, İslâm'ın üzerinde durduğu bir husustur. Kur'ân-ı Kerim'deki birçok âyette ahde vefâ gösterilmesi istenmekte ve karşı tarafın aksi bir tutumu görülmediği sürece yapılan anlaşmalara bağlı kalınması emredilmektedir.[18] Hz. Muhammed bu konuda "Bir toplumla anlaşma yaptığınızda onlar ahidlerine bağlı kaldıkları müddetçe süresi dolmadan bozmayınız"[19] şeklinde sözlü telkinlerde bulunduğu gibi davranışlarıyla da bizzat örnek olmuştur.[20] Bizans'la yaptığı anlaşma süresinin bitimine yakın Bizans sınırlarında görülen Muâviye b. Ebî Süfyan, bu davranışın az önce zikredilen hadisle çelişeceği gerekçesiyle Amr b. Abese tarafından uyarılmış ve bunun üzerine geri dönmüştür.[21]

••••••

18 "Verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir." (el-İsrâ 17/34); "(Anlaşma yaptığın) bir kavmin hainlik yapmasından korkarsan, sen de (onlarla yaptığın anlaşmayı) aynı şekilde bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah hainleri sevmez." (el- Enfâl 8/58); "Onlarla yaptığınız anlaşmalara süreleri bitinceye kadar riâyet ediniz." (et- Tevbe 9/4); "Onlar size karşı dürüst davrandıkları sürece siz de onlara dürüst davranın." (et-Tevbe 9/7). Ayrıca bk. el-Bakara 2/177; el-Enfâl 8/56; el-Mü'minûn 23/8; el-Me'âric 70/32.

19 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 111, 113, 386; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 152; Tirmizî, "Siyer", 27.

20 Mekkelilerle imzaladığı Hudeybiye barış anlaşmasının ardından, İslâm'ı kabul ederek müslümanlar arasına katılmak üzere gelen Kureyş elçilik heyeti başkanı Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel'i Hz. Muhammed bütün yalvarmalara rağmen anlaşma maddesi gereği geri göndermek durumunda kalmıştır. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 318; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 97. Hz. Peygamber, Kureyş'in elçisi olarak geldikten sonra müslüman olup geri dönmek istemeyen Ebû Râfi''î "Ben anlaşmaları bozamam ve elçileri alıkoyamam" diyerek göndermiş ve elçilik görevini tamamladıktan sonra aynı düşüncesini muhafaza ettiği takdirde gelmesini istemiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 8; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 151.

Bizanslıların rehineler bırakarak Muâviye b. Ebî Süfyan'la yaptıkları anlaşmayı bozmaları karşısında müslümanların "Ahde vefasızlığa karşı vefa göstermek, gadretmekten daha iyidir" diyerek rehinelere dokunmadıkları rivayet edilmektedir. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed H. Heras), Kahire 1968, s. 253, 254.

Hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'e atfen, müslümanların Bizanslılarla barış anlaşması yapacakları, ancak Bizanslıların düşmanca tutumlarından dolayı iki taraf arasında dönüşümlü olarak üstünlüğün sağlandığı savaşların çıkacağına dair riyavetlere yer verilmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 91, V, 372, 409; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 2; İbn Mâce, "Fiten", 35.

21 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 111, 113, 386; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 152; Tirmizî, "Siyer", 27.

Eski Yunan kültürü ve Roma devlet geleneğini miras almış olan Bizans Devleti, esaslı diplomatik teamüllere sahipti. Bütün dünyayı bir tek hıristiyan Roma imparatorunun hâkimiyeti altında birleştirmeyi nihâi bir hedef olarak benimsemiş olan Bizans açısından diplomasi, devlet menfaatlerini gerçekleştirmek ve korumak için, genellikle birçok mal ve can kaybına sebebiyet veren savaşlardan daha önce gelmekteydi. En savaş tutkunu imparatorların bile amaçlarına ulaşmak için, kılıç yerine diplomasi sanatına başvurmayı daha avantajlı gördükleri anlaşılmaktadır. Bizans Devleti diğer devletlerle ilişkilerin düzene sokulması ve savaş tehlikesinin azaltılması amacıyla bazen uzun süren görüşmelere sahne olan mahirane ve çok yönlü diplomatik girişimlerde bulunmuştur.[22]

Bizans devlet bürokrasisinde diplomasi ile ilgilenmek üzere özel bir birim bulunmaktaydı. En yüksek devlet bakanı denilebilecek *Magister Officiorum,* maliye ve askerî görevlerinin yanısıra resmî törenlerin düzenlenmesi, yurt dışına gönderilecek elçilerin seçilmesi, yabancı elçilerin karşılanıp ağırlanması ve imparatorun huzuruna çıkarılması gibi protokol görevleriyle de yükümlüydü.[23] Bizans'ın dış politikasına ilişkin bu tür görevler, muhtemelen m. VII. yüzyıldan itibaren *Logothetes tou dromou* adı verilen müstakil bir birim tarafından yürütülmeye başlandı. Bu birime bağlı olarak birçok tercüman bulundurulmakta ve *scrinium barbarorum* denilen diğer bir alt makam İstanbul'a gelmiş olan yabancı heyetlerin başkentte kaldıkları sürece bu amaçla hazırlanmış özel misafirhanede ağırlanmaları, gezilerinde rehberlik edilmesi, hareketlerinin izlenmesi gibi görevler ifa etmekteydi. Elçilik heyetlerinin geliş ve gidişlerinde başkent dışındaki seyahatlerinde güvenlik ve asayiş, yine ilgili devlet makamları tarafından sağlanmaktaydı.[24]

• • • • • •

22 Wilhelm Ennslin, "The Emperor and the Imperial Administration", *Byzantium, an Introduction to East Roman Civilization,* Ed. Norman H. Baynes-H. L. B. Moss, Oxford 1948, s. 306; D. Obolensky, "The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy", *Actes de XIIe Congres International D'etudes Byzantines,* Beograd 1963, ss. 45-61, s. 46, 52, 61; J. Haldon, "Blood and Ink: Some Observations on Byzantine Attitudes towards Warfare and Diplomacy", *Byzantine Diplomacy,* ed. J. Shepard-S. Franklin, Belfast, Variorum 1992, ss. 281-294, s. 281, 282; Nicolas Oikonomides, "Diplomacy", *ODB,* I, 634; Frank E. Wozniak, "Diplomacy, Byzantine", *Dictionary of the Middle Ages,* IV, 193, 194; Tuncer, *Diplomasi,* s. 21.

23 Bury, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century,* New York 1911, s. 29; Ennslin, "The Emperor and the Imperial Administration", s. 282, 283; Wozniak, "Diplomacy, Byzantine", 194; Tuncer, *Diplomasi,* s. 21, 22.

24 Constantini Porphyrogeniti, *De Cerimoniis,* I, 400, 461; D. A. Miller, "The Logothete of the Drome in the Middle Byzantine Period", *Byzantion,* 36 ⇨

Bizans'ın dış ilişkilerinde diplomasiye ağırlık vermiş olması, Bizans diplomasisinin karakterini çeşitli şekillerde etkilemiştir. Diplomatik girişimler sırasında nezaket kurallarına önemle riayet edilmesi, anlaşmalara genellikle uyulması, karşı tarafa değerli hediyeler verilmesi, mümkün mertebe tenkitten sakınarak olumlu hususların övülmesi, bazen siyasî amaçlı evlilikler yapılması[25] ve sürekli imparatorluğun ihtişamını vurgulamaya yönelik tedbirlerin alınması gibi uygulamaların yanısıra, diğer devletler arasındaki düşmanlıkların körüklenmesi, iç karışıklıklar sırasında asilere destek verilerek kışkırtılması, elçilere veya diğer önemli şahıslara rüşvetler verilerek ülkeleri aleyhine faaliyet yapmalarının sağlanması gibi entrikalara da başvurulmaktaydı. Her insanın bir bedeli olduğu anlayışından hareketle bütün bu pahalı diplomatik entrikalar, imparatorluğun yüce çıkarları adına yapılır ve ülke için asla prestij kaybı olarak görülmediği gibi başarı olarak algılanırdı. İmparator VII. Konstantinos (913-959) *De Administrando Imperio* adlı eserinde oğlu Romanos'un dikkatlerini "öteki milletlere" çekmekte ve onların coğrafî, tarihî, kültürel, ekonomik ve siyasî durumlarının yanısıra üçüncü ülkelerle ilişkilerinin de izlenip devlet menfaatlerine uygun olarak onların biribirine düşürülmesine yönelik avantajların kaçırılmamasını tavsiye etmekteydi. Diğer ülkelerle yapılan anlaşmaların Bizans açısından bağlayıcılığı da yine umûmiyetle imparatorluğun menfaatleri ölçüsünde sözkonusu olabilirdi. İmparator I. Anastasios'un (491-518) "Ülke çıkarları için gerektiği takdirde imparatorun yalan söylemesi veya anlaşmayı bozması kanun gereğidir" sözü burada hatırlanabilir.[26]

• • • • • •

(1966), ss. 438-470, s. 438, 439, 447; D. Obolensky, *"The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy"*, s. 59; A. Kazhdan, *"Logothetes tou Dromou"*, *ODB*, II, 1247; Franz Tinnefeld, "Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium and their Political Background", *BF*, 19 (1993), ss. 193-213, s. 198, 199; Nicolas Oikonomides, "Diplomacy", *ODB*, I, 634; Wozniak, "Diplomacy, Byzantine", s. 194, 195.

25 Bizans diplomasisinde siyasî amaçlı evlilikler hakkında bk. Thomas S. Noonan, "Byzantium and the Khazars: A Special Relationship?", *Byzantine Diplomacy*, (ed. J. Shepard-S. Franklin), Belfast, Variorum 1992, s. 109-132; Ruth Macrides, "Dynastic Marriages and Political Kinship", *a.g.e.*, s. 263-280.

26 Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, s. 45, 46; W. Ennslin, *"The Goverment and Administration of the Byzantine Empire"*, *CMH* (ed. J.M. Hussey), Cambridge 1967, IV (2), ss. 1-54, s. 53; Wozniak, *"Diplomacy, Byzantine"*, s. 196.

Komşu ülkelere karşı isabetli politikalar belirleyebilmek ve uygun şartlarda onları birbirine düşürmek için o ülkelerin stratejilerini, iç problemlerini, zayıf noktalarını ve diğer devletlerle ilişkilerini bilmek gerekiyordu. Bu konularla ilgili bilgilerin toplanması ve ayrıntılı raporların hazırlanması elçilerin temel görevleri arasında yer almaktaydı. Bunun bir neticesi olarak Bizans'a mahsus bir yenilik olmak üzere, Eski Yunan'da görülen ve başlıca niteliği gür bir sese sahip olma ve iyi konuşabilme olan "hatip-diplomat" (Orators, Advocates) tipinin yerini artık, belli bir eğitimden geçen ve başlıca görevi gittiği ülkelerde gözlemlerde bulunup bilgi toplamak olan "gözlemci-diplomat" tipi almış bulunmaktaydı.[27] Bu sebepledir ki, devleti temsil etmek üzere gönderilecek elçilerin seçilmesinde büyük titizlik gösterilirdi. Elçilerin resmî, sivil veya askerî kesimden olmasından çok, görüşülecek konuların özelliğine göre birikimli, yetenekli, dil bilen, ikna kabiliyetine ve gerekli diplomatik kıvraklığa sahip olmasına dikkat edilir, kendilerini imparatorluk menfaatlerine adayabilecek ideali sergilemeleri beklenirdi.[28]

Bizans'a gelen yabancı elçilere uygulanan protokolle ilgili bilgiler I. Iustinianos'un (527-565) *magister officiorum*u Petros Patrikios'a izafe edilen *De Cerimoniis* adlı eser ile, VII. Konstantinos'un (913-959) isteği üzerine telif edilen ve aynı adı taşıyan eserde yer almaktadır. Bizans'a gelen yabancı elçiler İstanbul'a varmadan önce Kadıköy'e (Khalkedon) veya şehrin diğer giriş noktalarına ulaştıklarında ilgili devlet birimince görevlendirilen temsilci tarafından karşılanırdı (*apantesis*). Burada elçilere yolculuğun nasıl geçtiği, herhangi bir aksaklık olup olmadığı sorulur ve her türlü ilgi gösterilirdi. Daha sonra elçilerin aynı zamanda yakın takibe alınması imkânını da veren özel binada (*metaton, aplekton, palatium*) ağırlanırlardı. Misafirhane yatma, beslenme ve ısınma için gerekli donanıma sahip olduğu gibi içinde veya hemen yakınında sadece elçilere mahsus bir

.....

27 Tuncer, *Diplomasi*, s. 21; Adnân el-Bekrî, *el-'Alâkâtü'd-Diblûmâsiyye ve'l-Konsoliyye*, Beyrut 1406/1986, s. 21, 25. Komşu devletlerle ilgili bilgi toplamak için Bizans, sadece elçilerden yararlanmıyordu. Sınır bölgesindeki devlet yetkilileri de bu konuda görevliydi ve gerektiğinde devlet menfaatlerine uygun olmak üzere inisiyatif kullanma imkânına sahiplerdi. Ayrıca misyonerler, casuslar, yerli ve yabancı tacirler, seyyahlar, mülteciler, esirler de istihbarat kaynakları arasında yer almaktaydı. Bk. Miller, "The Logothete of the Drome in the Middle Byzantine Period", s. 450, 451; Wozniak, "*Diplomacy, Byzantine*", s. 195.

28 Wozniak, "*Diplomacy, Byzantine*", s. 196.

hamam (*balaneion*) da yer almaktaydı. Elçiler uniformalı ve zırhlı korumalar eşliğinde misafirhaneden saraya veya diğer yerlere normalde özel yetiştirilmiş ve süslenmiş atlar üzerinde gidip gelirlerdi.[29]

Elçiler *Logothetes tou dromou* tarafından karşılandıktan sonra saraydaki özel kabul salonunda imparatorun huzuruna çıkarılırlardı. Bu merasimin ana gayesi resmî müzakereler olmayıp sarayın göz kamaştırıcı debdebesi içinde elçileri etkilemek ve cihan imparatoru (*basileus tes oikumenes*) olarak imparatorun gücünü ve ihtişamını sergilemekti. Kabul salonundaki taht üzerinde altın taç ve mor (erguvanî) merasim elbisesiyle mağrur bir edayla oturmakta olan imparatorun huzuruna, tören kıyafetleri giyinmiş senato üyeleri ve diğer yüksek devlet erkânı da protokol sırasına göre girerek tazimlerini sunar ve imparatorun çevresindeki yerlerini alırlardı. Bundan sonra *Logothetes tou dromou* eşliğinde salona alınan elçiler, altından yapılmış sunî arslanların kükreyişleri ve yine altın kaplama ağaçların üzerindeki altın kuşların ötüşleri arasında bir veya üç defa yere kapanmak süretiyle imparatora doğru ilerlerlerdi. Bu tür törenlerde imparator genellikle sessiz ve sakin kalır, onun adına elçilere *logothetes*, yolculuğun nasıl geçtiği ve kendi devlet başkanlarının nasıl olduğu gibi hususlara dair genel sorular sorardı. Diğer taraftan, elçiler imparatora doğru yaklaşıp beraberindeki mektubu sunmaya hazırlanırken taht, özel ayarlanmış hidrolik bir sistemle yukarıya doğru yükseltilir ve böylece imparatorun "erişilmezliği" (*di endeixin, thaumaste*) vurgulanmak istenirdi. Törenin son kısmında bir iyi niyet, dostluk ve barış simgesi olarak getirilen hediyeler imparatora takdim edilirdi. Sunî olarak yapılmış hayvanların sesleri arasında elçilik heyeti salondan ayrılırdı.[30]

Resmî kabuller dışında elçilerin onurlarına yemek verilir ve bu sırada elçiler imparatorla görüşüp konuşma imkânı elde edebilirlerdi. Yemekte kendilerine, altın tepsiler içerisinde belirli miktarda gümüş hediye edilir-

.....

29 H. W. Haussig, *A History of Byzantine Civilization*, çev. J. M. Hussey, London 1971, s. 190; Tinnefeld, *"Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium"*, s. 193, 194, 198, 199.

30 Constantini Porphyrogeniti, *De Cerimoniis*, I, 566, 588, 610; S. Runciman, *Byzantine Civilization*, New York 1956, s. 125, 126; Ennslin, "The Goverment and Administration of the Byzantine Empire", s. 51-52; Miller, "The Logothete of the Drome in the Middle Byzantine Period", s. 459-461; Tinnefeld, "Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium", s. 202-204; Tuncer, *Diplomasi*, s. 22.

di. Elçilerin istek üzerine daha başka gayri resmî sebeplerle imparatorla kısa veya uzun süreli görüşmeleri ve konuşmaları da mümkündü.[31]

Kendi elçilerinden, gönderildikleri ülkeler hakkında mümkün olduğu kadar çok yönlü bilgi ve istihbarat almalarını isteyen Bizans devleti, ülkeye gelen yabancı elçileri yakından takib eder ve onların devlet menfaatlerine uygun olarak müsaade edilenler dışında herhangi bir bilgi edinmemelerine büyük özen gösterirdi. Elçiler, aynı zamanda casusluk yapabilecekleri dikkate alınarak yakından takib edilir, hatta bu yüzden genel uygulamanın aksine başkente yaklaştıklarında değil, daha ülke sınırından içeriye girer girmez imparatorluk yetkilileri tarafından karşılandıkları olurdu. Elçilerin uluslararası hukuka uygun olarak dokunulmazlıkları kabul edilmiş olmakla birlikte, ülke aleyhine çalıştıkları tesbit edilen veya devlet otoritesine karşı saygısızlığı görülenler hapisle cezalandırılırdı.[32]

İslâm ve Bizans diplomasisi hakkında verilen bu genel bilgilerden sonra araştırmaya esas alınan dönem içerisinde görülen karşılıklı diplomasi konusuna geçilebilir.

.....

31 Haussig, *A History of Byzantine Civilization*, s. 190; Tinnefeld, "Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium", s. 205.

32 Runciman, *Byzantine Civilization*, s. 125, 126; Ennslin, "The Goverment and Administration of the Byzantine Empire", s. 52; Tinnefeld, "Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium", s. 207; Tuncer, *Diplomasi*, s. 22. Obolensky, Bizans diplomasisinin genel karakteri hakkında şöyle der: "Bizans diplomasi tarihine yakından bakıldığında onun metotlarında dikkat çekici bir ikilik göze çarpar: Muhafazakârlıkla esnekliğin, küstahça bir gururla aşırı açık kalpliliğin ve mütecaviz imparatorlukla politik âlicenaplığın karışımından oluşan bir bütünlük". Bk. Obolensky, "The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy", s. 61.

Hz. Muhammed Dönemi (m. 610-632)

Hz. Muhammed döneminde Bizans İmparatorluğu'na yönelik bazı diplomatik faaliyetlerin gerçekleştiği görülmektedir. Hz. Peygamber, bizzat İmparator Herakleios'a (610-641) İslâm'a davet mektubu gönderdiği gibi, Bizans'a bağlı vali veya vassal devlet yöneticilerine de elçiler ve mektuplar göndermiştir.

Hz. Muhammed döneminde Bizans'a yönelik ilk diplomasi faaliyeti 7/628 yılında gerçekleşmiştir. Mekkelilerle yapılan Hudeybiye barış antlaşmasından sonra Hz. Peygamber, dönemin ileri gelen diğer bazı devlet başkanlarının yanısıra Bizans imparatoru Herakleios'a da bir İslâm'a davet mektubu gönderdi. Mektubu imparatora götürmek üzere, ticaret amaçlı seyahatleri dolayısıyla Suriye bölgesini iyi bilen, ayrıca sahâbîler arasında fizikî özellikleriyle dikkat çeken Dihye b. Halîfe el-Kelbî görevlendirildi (Muharrem 7/Mayıs 628).[33] İslâm kaynaklarına göre Hz. Muhammmed'in Herakleios'a gönderdiği mektup şöyledir:

> Bismillâhirrahmânirrahîm. Allah'ın kulu ve elçisi Muhammed'den Bizans imparatoru Herakleios'a,
>
> Hidayete uyanlara selâm olsun. İslâm'ı kabul et ki, kurtuluşa eresin ve Allah da ecrini iki kat versin. Eğer kabul etmezsen sorumluluğun altındaki insanların (çiftçilerin, tebaanın, Ariusçuların [*Erîsiyyîn*])[34] günahını sen çekersin. "Ey Ehl-i kitap! Sizin ve bizim aramızda müşterek olan söze gelin: 'Sadece Allah'a kulluk edelim ve O'na hiçbir şeyi ortak

• • • • • •

33 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 607; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 259, IV, 251. Dihye ile ilgili rivayetlerin genel bir değerlendirmesi için bk. S. Bashear, "The Mission of Dihya al-Kalbî and the Situation in Syria", *JSAI*, 14 (1991), 84-114.

34 *Erîsiyyîn*'in değişik anlamları için bk. İbnü'I-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, I-V, Kahire 1963, I, 38 (e-r-s mad.)

koşmayalım. Allah'ı bırakıp da birimiz diğerini rab edinmesin.' Eğer yüz çevirirlerse 'şahid olun biz müslümanız' deyiniz.[35]

Yıllar süren savaşlar sonunda Sâsânîler karşısında Ninova'da kesin bir zafer kazanmış olan Herakleios bir şükran ifadesi olarak hac ziyaretinde bulunmak ve İranlılardan geri almayı başardığı kutsal haçı tekrar eski yerine dikmek üzere o sıralarda Kudüs'te bulunuyordu. İmparator, Busrâ valisi aracılığıyla kendisine gelen peygamber elçisi Dihye'yi kabul etti.[36]

Kaynaklarda imparatorun Hz. Muhammed hakkında daha detaylı bilgi almak üzere, o sıralarda ticaret için Suriye'ye gitmiş bulunan Ebû Süfyan ve arkadaşlarını huzuruna getirttiği ve nesep bakımından Hz. Muhammed'in en yakını olan kafile başkanı Ebû Süfyan'la aralarında uzun bir konuşma geçtiği belirtilir.[37] İmparator, Ebû Süfyan'dan Hz. Muhammed'in soyu, ailesi, çevresi, toplumdaki konumu, kişiliği, getirdiği mesajın niteliği ve temel prensipleri v.s. hakkında bilgi almış ve anlatılanların bir peygamberin özelliklerine uygun olduğunu ifade etmiştir.[38]

Herakleios'un, Ebû Süfyan'dan bilgi almanın yanısıra, Dihye'yi bir mektupla birlikte, Rûmiye'deki yakın dostu patrik Dagâtır'a gönderdiği ve ondan konuyla ilgili kanaatını sorduğu da kaynaklarda yer alan rivayetler arasındadır. Dagâtır'ın Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olduğu kanaatiyle İslâm dinine girdiği ve bu durumu belirten bir mektub yazarak Herakleios'a götürmesi için Dihye'ye verdiği kaydedilmektedir. Aynı rivayetlere göre, daha önce çok sevilen Dagâtır, müslümanlığı kabul ettiği için kısa bir süre sonra Rumlar tarafından dövülerek öldürülmüştür. Hz. Peygamber'in ona da bir İslâm'a davet mektubu göndermiş olduğu nakledilmektedir.[39]

• • • • • •

35 Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 93, 94; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 263; Buhârî, *"Bed'ü'l-Vahiy"*, 6, *"Cihâd"*, 102, *"Tefsîr"* 3/4; Müslim, *"Cihâd"*, 74; Taberî, *Târîh*, II, 649; Muhammed Hamidullah, *Mecmû'aṭü'l-Vesâikı's Siyâsiyye*, Beyrut 1969, s. 109. Mektubun sonundaki âyet için bk. Âl-i İmrân 3/64. Ayrıca bk. Süheyle el-Câbürî, "Risâletü'n-Nebiyyi'l- Kerîm ilâ Hirakl Meliki'r-Rûm", *Hamdard Islamicus*, 1/3 (1978), 15-35. (İngilizcesi: "The Prophet's Letter to the Byzantine Emperor Heraclius", 36-49).

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 263; Buhârî, *"Bed'ü'l-Vahiy"*, 6.

37 El Cheikh-Saliba, Ebû Süfyan yerine yanlışlıkla, olayın râvilerinden biri olan İbn Şihâb ez-Zührî'yi (ö. 124/742), Herakleios'un bilgisine başvurduğu kişi olarak göstermektedir *(Byzantium Viewed by the Arabs, s.* 123, 127, 128).

38 Buhâri, "Bed'ü'l-Vahiy", 6; Müslim, "Cihâd", 74; Taberî, *Târîh*, II, 647, 648.

39 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahiy', 6; Taberi, *Târîh*, II, 649, 650; A. Öngül, "Dagâtır", *DİA*, VIII, 399,400.

İmparatorun Dihye'ye bir takım kıymetli hediyeler ve elbiseler verdiğini de görüyoruz.[40] Elçi, dönüşte Hısmâ denilen yerde Cüzâm kabilesine mensup bir çetenin baskınına uğramış ve çevredeki müslümanların yardımıyla hediyelerin bir kısmını geri almayı başarmıştır.[41]

Burada sözkonusu edilen mektupla ilgili rivayetlerin çeşitliliği hakkında bir fikir vermek üzere belirtilmelidir ki, klasik kaynaklardan sadece Ya'kûbî'de yer alan bir rivayete göre Herakleios da Hz. Muhammed'e bir cevap mektubu göndermiştir. Mektubun metni şöyledir:

> İsa'nın müjdelediği Allah'ın Resûlü Ahmed'e Bizans meliki Kayser'den,
>
> Mektubun elçin aracılığıyla bana ulaştı. Şehâdet ederim ki, sen Allah'ın elçisisin. İncil'de senin adını bulmaktayız; Meryem oğlu İsa da seni bize müjdelemiştir. Ben Rumları sana iman etmeye davet ettim, ancak kabul etmediler. Eğer bana itaat etselerdi, onlar için daha hayırlı olurdu. Senin yanında olup sana hizmet etmeyi ve ayaklarını yıkamayı çok isterdim.

Aynı kaynak, mektubu alan Hz. Muhammed'in "Mektubum onların yanında kaldığı sürece mülkleri de kalacaktır" dediğini kaydeder.[42] Hamidullah, sonunda Bizans diplomasi geleneğinde öteden beri bilinen mühür gibi özelliklerden bahsedilmediğine dikkat çekerek bu mektubu şüpheyle karşılamakta veya Herakleios'un bunu imparatorluk sıfatıyla değil, şahsı adına yazmış olabileceğini belirtmektedir.[43] L. A. İsmâ'îl de bu rivayeti oldukça mübalağalı bulmaktadır.[44]

• • • • • •

40 Eğer Dûmetü'l-Cendel Ukeydir'i ile karıştırılmış değilse Herakleios'un Hz. Peygamber'e *müstaka* denilen ipek bir elbise/kaftan hediye ettiğini düşünebiliriz. Bu olay, çocukluğunu Hz. Peygamber'in yanında geçirmiş olan Enes b. Mâlik tarafından rivayet edilmektedir. Bu elbise sahabilerin de çok hoşlarına gitmiş ve Hz. Peygamber'e "Ya Resulallah! Bu size gökten mi indirildi?" şeklinde latife yapmışlardır. (Hz. Peygamber'in bu elbiseyi Ca'fer b. Ebî Talib'e, dostu Habeş Necâşî'sine hediye etmesi için gönderdiği belirtilir). Ebû Dâvûd, "Libâs", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 229, 251 .

41 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 88; Halebî, *İnsânü'l-'uyûn*, Beyrut, ts., III, 179; A. Yardım, "Dihye b. Halîfe", *DİA*, IX, 294.

42 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 77, 78. Ayrıca bk. Feridun Bey, *Münşe'ât*, I, 30; Hamidullah, *el-Vesâik*, *s.* 111.

43 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1028.

44 Leylâ Abdülcevâd İsmâ'îl, *ed-Devletü'l-Bîzantıyye fî 'Asrı'l-İmbaratûr Hırakl ve 'Alâkatühâ bi'l-Müslimîn*, Kahire 1985, s. 341.

İmparator Herakleios'un, Hz. Muhammed'in elçisi Dihye'yi ve getirdiği İslâm'a davet mektubunu diplomatik nezaket kuralları dahilinde kabul ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna karşılık imparatorun İslâm'a girmek istediği, Hz. Muhammed'in yanında olup O'na hizmet etmeyi ve 'ayaklarını yıkamayı' arzuladığı[45], hatta müslüman olduğu halde halktan çekindiği için bu durumu açıklayamadığı ve bu hususta Hz. Peygamber'e bir mektup yazdığı[46] şeklindeki rivayetleri kabul etmek mümkün gözükmemektedir.[47] Bu tür rivayetler imparatorun arzularından daha çok, müslüman râvilerin ve müelliflerin temennilerini yansıtmış olmalıdır.

Herakleios'un Tebük seferi sırasında tekrar İslâm'a davet edilmesi[48], Ma'ân valisi Ferve b. Amr'ı, İslâm'ı kabul ettiği için öldürmesi[49] ve kendi döneminde müslümanlara karşı yaptığı savaşlar, yukarıdaki kanaatimizi desteklemektedir. Kaldı ki, Ebû Ubeyd'in eserine aldığı bir rivayete göre, Tebük seferi sırasında İmparator tarafından bir miktar dinarla birlikte gönderilen İslâm'ı kabul mektubunu aldığında Hz. Peygamber: "Yalan söylüyor Allah'ın düşmanı, henüz Hıristiyanlıktan vazgeçmiş değil" diyerek dinarları hediye olarak kabul etmeksizin müslümanlar arasında paylaştırmıştır.[50]

Hz. Peygamber'in Herakleios'a gönderdiği mektup konusuna İslâm kaynaklarının, burada az bir kısmını zikredebildiğimiz birçok detaylarıyla yer verdiğini göz önüne alan bir araştırmacı, Bizans kaynaklarının bu

.....

45 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 263; Buhârî, "Bed'ü'l-Vahiy", 6, "Cihâd", 102, "Tefsir" 3/4; Müslim, "Cihâd", 74.

46 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 77, 78; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 30; Hamidullah, *el-Vesâik*, 111.

47 Arap kaynaklarında görülen bu tür mübalağa ve efsane unsurlarına Bizans kaynaklarında da rastlanmaktadır. Geç dönem Bizans kaynaklarında, Herakleios'un bir İran seferinden dönerken Hz. Muhammed'le karşılaştığı ve ondan Medine'ye yerleşmek üzere izin aldığı belirtilmektedir. Bu bilgi için bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 348; Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992, s. 70. Ayrıca bk. E. Gibbon, *The Decline and the Fall of the Roman Empire*, I-VIII, London 1911, V, 395.

48 Bu mektuptan aşağıda bahsedilecektir.

49 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 591; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 436; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahbâri'l-Mustafa* (nşr. M. Abdülvâhid), I-II, Beyrut 1966, II, 741; İbn Haldûn, *el-'Iber*, I-VII, Beyrut 1979, II, 256; Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), I-X, İstanbul 1924-1927, IV, 438; Zirikli, *el-A'lâm*, I-X, Kahire 1954, V, 344, 345; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 342; a. mlf., *Hz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 1990, s. 116; M. Âsım Köksal, *İslâm Tarihi*, I-XI, İstanbul 1981, VI, 272-274. Ayrıca bk. Aykaç, "Ferve b. Amr", *DİA*, XII, 415.

50 Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 344, 345.

konudaki suskunluğuna hayret etmeden geçemez. Bu durum özellikle klasik İslâm kaynaklarının "Peygamber merkezli" olduğu için bu tür olayları kaydetmeye önem vermesi, buna karşılık İslâm'ın henüz başlangıç dönemlerini yaşaması dolayısıyla Bizans çevrelerinde o derece bilinmemesi yanında, o döneme ait Bizans kaynaklarının oldukça sınırlı olması ve daha sonraki tarihçilerin de bu sınırlı kaynaklara dayanmak zorunda kalmış olmalarıyla izah edilebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Araplar veya müslümanlar, Bizans'ın kendilerinin "farkında" olmasından daha çok Bizans'ın farkındaydılar.

Kaynaklar arasında az önce belirttiğimiz bu farklı tutum dolayısıyla olmalıdır ki, Hz. Peygamber'in Herakleios'la mektuplaşması hususu, araştırmacılar arasında öteden beri tartışma konusu olagelmiştir. Oryantalistlerin bir kısmı, mektuplaşma olayının aslı olmadığı veya orijinalliği ileri sürülen mektupların uydurma olduğu görüşündedirler.[51] Buna karşılık Hz. Peygamber'in diğer mektupları da dahil olmak üzere, konuyla ilgili uzun araştırmaları bulunan Hamidullah başta olmak üzere müslüman araştırmacıların hemen hepsi, mektuplaşma olayını kabul etmekte ve günümüze gelen mektupların orijinal olduğunu veya orijinal olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmektedirler.[52]

Burada, Bizans İmparatoru'na ve bu arada Arap olmayan diğer devlet başkanlarına gönderilen İslâm'a davet mektuplarıyla ilgili yeni bir tartışmanın açılması gereksiz görülmektedir. Bu mektupların, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve İslâm dininin evrenselliğini ispatlama ama-

• • • • • •

51 Mektup rivayetinin muhaddisler tarafından, Hz. Muhammed'in de Hz. İsa gibi cihanşümul olduğunu göstermek için uydurulduğunu belirten Caetani, bu rivayetin sıhhatini ilk tartışan kişinin Grimme olduğunu, ondan önce Hz. Muhammed'in biyografisini yazan Caussin de Perceval, A. Sprenger ve W. Muir gibi araştırmacıların hepsinin "bu meşhur sefaretlere ait malumatı sahih gibi telakki" ettiklerini ifade eder. Caetani, Butler gibi daha muahhar bazı araştırmacıların, bir kısım teferruatlar dışında bu rivayetleri sahih kabul etmelerine adeta şaşmaktadır (Caetani, *İslâm Tarihi*, IV, 414, 416). Mektup olayını kabul eden Butler, Herakleios'un müslüman olduğuna dair rivayetlerin asılsız olduğunu belirtirken (*Fethu'l- 'Arab li-Mısr*, trc. M.F. Ebû Hadîd Bek), Kahire 1410/1990, s. 176, 179), R. Dozy, mektup rivayetini kabul etmekle birlikte, Hz. Peygamber'in bu davranışını "garip ve cüretkârâne" bulmaktadır (Dozy, *Târîh-i İslâmiyet* (trc. Abdullah Cevdet), Mısır 1908, s. 121). Gibbon ise Herakleios'un Sâsânîlere karşı kazandığı zaferden dönerken Hıms'ta, Hz. Muhammed'in İslâm'a davet mektubunu getiren elçisini kabul ettiğini belirtir. Bk. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, V, 395.

52 Hamidullah, *Altı Orijinal Mektup*, s. 111-131, 163.

cıyla uydurulduğu[53] veya Arapça bilmeyen muhataplara Arapça olarak gönderildiği ve bu durumun da mektupların uydurma olduğunu gösterdiği[54] şeklindeki görüşleri bir tarafa bırakarak mektup konusuyla ilgili iki noktanın açıklığa kavuşturulması gerektiği düşünülmektedir:

Bunlardan birincisi, mektup hicretin 7. yılında (m. 628) gönderildiği halde içerisinde, h. 9 (veya 8) yılında Necran Hıristiyanlarıyla görüşmeler sırasında indirildiği bilinen âyetin yer almış olmasıdır. Bu hususta âyetin, hicretin ilk yıllarında Yahudilerle ilgili olarak indirildiği rivayetinin de bulunduğunu zikredebiliriz.[55]

Önemli gördüğümüz diğer bir husus, mektubun gönderiliş tarihi ile Herakleios'un kutsal haçı yerine dikmek üzere Kudüs'te bulunduğu tarihin birbirine denk olup olmadığıdır. Hemen şunu belirtelim ki, gerek Bizans kaynakları ve gerekse Bizantinistler kutsal haçın yerine dikilme tarihi konusunda kesin bir ittifak içinde değildirler. Theophanes 629 yılı ilkbaharını (h. 7. yılın sonları) verirken, Nikephoros, 628 yılından (h. 7. yılın başı) bahseder. C. Mango, bu konuda 628-631 arasında değişen tarihler verildiğini belirtir.[56]

9/630 yılında Hz. Muhammed'le Herakleios arasında ikinci diplomatik faaliyetin gerçekleştiğini görüyoruz. Herakleios'un büyük bir ordu hazırladığı haberi üzerine, 30.000 kişilik büyük bir ordunun başında Tebük'e kadar gelen Hz Muhammed, burada Herakleios'a tekrar bir mektup yazmış ve yine Dihye b. Halîfe'yi elçi olarak göndermiştir. Bu mektupta imparatora İslâm'a girme, cizye ödeme veya savaş alternatifleri teklif edilmekte, bunun yanında hiç olmazsa halkından İslâm'ı seçecek olanlara engel olmaması istenmekteydi. Mektubun metni kaynaklarda şu şekilde kaydedilmektedir:

> Allah'ın elçisi Muhammed'den Bizans İmparatoruna,
>
> Seni İslâm'a girmeye dâvet ediyorum. İslâm'ı kabul edersen müslümanların sahip olduğu haklara sen de sahip olur, onların sorumlu ol-

.....

53 Caetani, *İslâm Tarihi*, IV, 416; W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, London 1964, s. 194. (Watt, götürdükleri mesajın içeriği bilinmemekle birlikte Hz. Peygamber tarafından Bizans'a ve diğer komşu ülkelere birbirine yakın sürelerde elçiler gönderildiğini kabul eder.)

54 Süleyman Ateş, *Kurân'ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, İstanbul 1990, *s.* 59.

55 Halebi, *İnsânü'l-'Uyûn*, III, 287.

56 Theophanes, s. 30; Nikephoros, s. 67, 185; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 346.

duğu şeylerden sen de sorumlu olursun. Eğer İslâm'a girmeyi kabul etmezsen cizye ödersin. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allâh ve elçisinin haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle size boyun eğerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" (et-Tevbe 9/29). Bu tekliflerimi kabul etmezsen tebaanın (çiftçilerin, köylülerin, [*fellâhîn*]) İslâm'a girmelerine veya cizye ödemelerine engel olma.

Mektubu alan Herakleios'un, dinî ve askerî çevresiyle istişare ettikten sonra Hz. Muhammed'e, Tenuh kabilesine mensup Hıristiyan bir Arabı, bir mektup ve bir miktar dinarla birlikte elçi olarak gönderdiği kaydedilir. Elçi savaş şartlarının müsade ettiği ölçüde ağırlanmış ve kendisine Hz. Osman tarafından kıymetli bir elbise hediye edilmiştir.[57]

Hz. Muhammed Bizans İmparatoru Herakleios'un yanısıra Bizans'a bağlı devletçiklere ve valilere de İslâm'a davet mektupları göndermiştir.

• • • • • •

57 Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 345; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 441, IV, 74, 75; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), I-III, Riyâd 1406/1986, I, 123-125, II, 585,586; Belâzurî, *Ensâbü'I-Eşrâf* (nşr. Muhammed Hamidullah), Kahire 1959, I, s. 368; Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târîh* (nşr. Ekrem Ziya el-'Umerî), I-II, Bağdat 1974, III, 341; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 337, 338; a. mlf., *el-Vesâik*, s. 111-114; a. mlf., *Altı Orijinal Mektup*, s. 116. (Herakleios'un elçisinin daha sonra İslâm'a girdiği ve adının Ebû Muhammed el-Mâzinî İbn Semmâk olduğu belirtilmektedir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbad 1907-1909, IV, 26 ve ilgili dipnot). Kaynaklarda yer alan ayrıntılı bazı rivayetlerde Herakleios'un elçiden Hz. Muhammed'in yanına vardığında üç hususu gözlemlemesini istediği kaydedilir: Hz. Muhammed'in daha önce gönderdiği mektuba atıfta bulunup bulunmayacağı, imparatorun mektubu okunduğunda geceden bahsedip etmeyeceği ve sırtında dikkat çekici bir şeyin var olup olmadığı (...) Kaynaklara göre elçiyi kabul eden Hz. Muhammed daha önce komşu devlet başkanlarına göndermiş olduğu mektuplara atıfta bulunarak elçiye, Kisrâ ve Necâşî'nin mektuplara karşı kaba tutumlarından bahsetmiş, bu arada Herakleios'un, mektubu diğerleri gibi yırtmak veya yakmaksızın yanında alıkoymasını anlayışla karşılamıştır. İmparatorun mektubunda geçen "Bana yer ve göğe sığmayacak enginlikteki Cennet'ten bahsediyorsun. Peki ya Cehennem nerede?" sorusuna karşı Hz. Muhammed: "Sübhânellâh! Gündüz geldiğinde gecenin ne hükmü kalır?" cevabını vermiş ve imparatora gönderilmek üzere Muâviye'ye yazdırdığı cevâbî mektuba kaydettirmiştir. Bu arada Hz. Muhammed elçiye sırtındaki peygamberlik mührünü de göstermiştir. Hz. Muhammed'in: "Atan İbrahim'in dini olan İslâm'a girmek istemez misin?" diyerek elçiyi İslâm'a davet ettiği, ancak elçinin "Ben şu anda aynı dine bağlı bir toplumun elçisi olarak burda bulunuyorum. Dolayısıyla geriye dönünceye kadar da böyle kalmam uygun olur" şeklindeki cevabına gülümseyerek karşılık verdiği de rivayetler arasındadır (bk. Gösterilen kaynaklar).

Bizans'ın önemli bir eyaleti durumundaki Mısır'ın valisine (Mukavkıs[58]) dine davet mektubunu ulaştırmak üzere Hâtıb b. Ebî Belte'a el-Lahmî'yi görevlendirmiştir (Muharrem 7/Mayıs 628). Hâtıb, daha önce hıristiyan olan azadlı Cebr ile birlikte Mısır'ın dinî ve idarî merkezi durumundaki İskenderiye'ye gitmiş ve mektubu Mukavkıs'a sunmuştur. "Bismillahirrahmânirrahîm. Allah'ın kulu ve elçisi Muhammed'den Kobtların reisi Mukavkıs'a" şeklindeki hitap cümlesiyle başlayan mektubun bundan sonraki kısmı, -muhataba uygun olarak yapılması gereken "(...) eğer yüz çevirirsen Kobtların günahını sen çekersin." gibi zarurî bir değişiklik dışında-, Herakleios'a gönderilen mektupla aynıdır. Mukavkıs mektubun okunmasından sonra onu fildişi bir kutuya koyup üzerini mühürlemiş ve saklanmasını istemiştir. Rivayete göre Mukavkıs elçiyi beş gün süreyle ağırlamış, bu arada Hz. Muhammed ve İslâm dini hakkında bilgi almış ve Hz. Muhammed'e bir de cevap mektubu yazmıştır. Mektupta "Bir peygamberin çıkacağını biliyordum. Ancak bunun Suriyeli olacağını sanıyordum." dedikten sonra elçiye güzel davrandığını belirtip gönderdiği hediyeleri sıralamıştır. Bu hediyeler Mâriye ve Sîrin adlı iki Kobt cariye ile o dönemde Araplarda görülmeyen beyaz bir katır (Düldül) ve değerli bir elbiseden oluşmaktaydı.[59]

Hz. Muhammed öteden beri Bizans'ın himaye ve kontrolünde olan Gassânîlerin krallarından Hâris b. Ebî Şemir'e, İslâm'a davet mektubuyla birlikte Şucâ' b. Vehb el-Esedî'yi elçi olarak göndermiştir (Muharrem 7/Mayıs 628). Mektubun metni şöyledir:

> Bismillahirrahmanirrahîm. Allah'ın resûlü Muhammed'den Hâris b. Ebî Şemir'e,
>
> Allah'ın selâmı hidayet yoluna giren ve O'na inanıp tasdik edenlerin
>
> .....

58 Vali, emir anlamında bir unvan olan Mukavkıs'ın sıfatları kaynaklarda "Sâhibü Mısr/İskenderiyye", "Melikü Mısr/İskenderiyye", "Azîmü'I-Kıbt" şeklinde geçmektedir. Mukavkıs'ın asıl adı, yetkisi ve Hz. Muhammed'in gönderdiği rivayet edilen mektubun sıhhatı ile ilgili tartışmalar için bk. A. Grohmann, "Mukavkıs", *İA*, VIII, 569-572; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 319-324.

59 İbn Hişâm, es-Sîre, II, 607; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 260, 261; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ* (nşr. Charles C. Torrey), Leiden 1922, s. 45-49; Belâzurî, *Ensâb*, I, 448-449; Taberî, *Târîh*, II, 645, 657, III, 174; Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 135, 136.

Mukavkıs'ın Hz. Muhammed'e gönderdiği hediyelere metinde belirtilenler dışında başka hediyeler de eklenmektedir. Bk. İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, s. 48; Taberî, *Târîh*, II, 645; Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-Tuhaf* (nşr. M. Hamidullah), I-II, Kuveyt 1959, I, 7-8; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 316.

üzerine olsun. Seni tek olan ve hiçbir ortağı bulunmayan Allah'a inanmaya davet ediyorum. İnandığın takdirde mülkün senin elinde kalmaya devam edecektir.[60]

Peygamber elçisi Dımaşk'a geldiğinde Hâris b. Ebî Şemir, Gûtatü Dımaşk denilen yerde bulunuyordu ve Kudüs'e gitmek üzere Hıms'tan yola çıkmış olan Herakleios'u karşılama hazırlıklarıyla meşguldü. Bu sebeple elçi Rum asıllı hâcib[61] tarafından iki veya üç gün bekletildi.[62] Daha sonra elçi, tahtı üzerinde altın tâcıyla oturmakta olan kral Hâris tarafından kabul edildi. Elçinin sunduğu peygamber mektubunu okuyan Hâris'in "Beni kim makam ve mülkümden uzaklaştıracakmış?" diye sinirlenip mektubu yere attığı ve Hz. Muhammed'le savaşmak üzere hazırlık yapılmasını emrettiği kaydedilmektedir. Rivayete göre Hâris, durumu Herakleios'a da bildirmiş, ancak ondan gelen cevap üzerine savaş kararından vazgeçmiştir. İmparatorun cevabından sonra Hâris, henüz Dımaşk'tan ayrılmadığı anlaşılan elçiyi tekrar huzuruna çağırmış ve yüz miskal altın hediye etmiştir. Bu arada hâcibi de elçiye ikramlarda bulunmuş ve giyecek hediye etmiştir. Hâris'in sert çıkışı kendisine anlatılan Hz. Muhammed'in "mülkü yere batsın" şeklinde beddua ettiği belirtilir.[63]

Hz. Muhammed'in diğer bir Gassânî emiri olan Cebele b. Eyhem'e de Şucâ' b. Vehb el-Esedî aracılığıyla mektup gönderip İslâm'a davet ettiği ve Cebele'nin bu davete olumlu karşılık verdiği rivayet edilmekte, ancak mektubun metni ve tarihi hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir.[64] Öte yandan Cebele'nin Hz. Ömer döneminde Yermük savaşından sonra (15/636) müslüman olduğu ve daha sonra Dımaşk'ta kendisini döven kişiye verilen cezayı hafif bulduğu[65], Mekke'de halktan birisine tokat attığı

.....

60 Taberî, *Târîh*, II, 652; Hamidullah, *el-Vesâik*, *s.* 126.

61 Elçiye ikramlarda bulunan ve ağırlanmasına titizlik gösteren hâcibin, elçiden Hz. Muhammed'le ilgili bilgi aldıktan sonra anlatılanların İncil'de geleceği haber verilen peygamberin vasıflarına uygun olduğu kanaatiyle ona inanıp tasdik ettiği, ancak emir tarafından öldürülme korkusuyla bu durumu açıklayamadığı ve Hz. Muhammed'e selâm gönderdiği rivayet edilmektedir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 261.

62 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 607; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 261.

63 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 261; Taberî, *Târîh*, II, 652; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 329; Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, s. 70.

64 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 265; Hamidullah, *el-Vesâik*, 127; a. mlf., *İslâm Peygamberi*, I, 330.

65 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 644; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 265.

için aynı şekilde cezalandırılmak istenmesini gururuna yediremediği[66] veya cizye yerine zekât ödeme teklifi kabul görmediği[67] gibi çelişkili sebeplerle 30.000 kişiyle beraber Bizans'a iltihak edip Hıristiyanlaştığı rivayet edilmektedir.[68]

Hz. Muhammed dönemiyle ilgili son olarak Bizans askerlerinin de katıldığı Mûte savaşına (Cemâziyelevvel 8/Ağustos-Eylül 629) yol açan diplomatik bir skandaldan bahsetmek gerekir. Adı zikredilmeyen Busrâ valisini İslâm'a davet etmek üzere bir mektupla birlikte Hz. Muhammed tarafından elçi olarak gönderilen Hâris b. 'Umeyr el-Ezdî, Gassânî emirlerinden Şurahbil b. Amr'ın topraklarından geçerken adı geçen emir tarafından yolda (Mûte'de) öldürüldü. Hz. Muhammed elçinin dokunulmazlığını öngören uluslararası hukukun bu açık ihlali karşısında 3.000 kişilik bir ordu hazırladı ve Zeyd b. Hârise komutasında Bizans topraklarına gönderdi. İslâm ordusu, Şurahbil b. Amr'ın emrinde olan bölgedeki birçok hıristiyan Arap kabilelerinin de katıldığı general Theodoros (vicarius) kumandasındaki 100.000 (veya 200.000) kişi olduğu rivayet edilen büyük bir Bizans ordusuyla Mûte'de karşılaştı. Çetin bir mücadeleden sonra üç değerli kumandanını kaybeden İslâm ordusu Hâlid b. Velid'in yönetiminde geri çekilmeyi başardı. Böylece İslâm ve Bizans orduları ilk defa karşı karşıya gelmiş oluyordu.[69]

.....

66 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XV, 162, 163; Caetani, *İslâm Tarihi*, V, 206-209.

67 Belâzurî, *Fütûh*, s. 186; Mustafa Fayda, Hz. *Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul 1989, s. 158-160; a.mlf., "Cebele b. Eyhem", *DİA*, VII, 185.

68 Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 104; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 593; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 265; Belâzurî, *Fütûh*, s. 185, 186, 225; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, II, 739. Cebele hakkındaki rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Fayda, "Cebele b. Eyhem", *DİA*, VII, 185.

69 Vâkidî, *el-Megâzî*, II, 755-769; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 373-380; Theophanes, s. 36; Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 265; Köksal, *İslâm Tarihi*, VIII, 49-101; L.A. İsmâ'îl, *ed-Devletü'l-Bîzantıyye fî 'Asri'l-Imbaratûr Hirakl*, s. 345-348; Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, s. 71-74; A. Christophilopoulou, *Byzantine History* (çev. T. Cullen), Amsterdam 1993, II, 39.

Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi (11-41/632-661)

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, İslâm dininin Arap yarımadası dışında hızla yayılmaya başladığı ve Bizans'ın uzun yıllar Sâsânîlere karşı korumak için mücadele verdiği toprakların, müslümanların eline geçtiği bir dönemi temsil etmektedir. Bizans, bu dönemde yapılan fetihler sonucu çok kısa bir süre içerisinde Filistin, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'dan el çekmek zorunda kalmıştır. Ridde savaşlarından sonra Hz. Ebû Bekir'in meşhur kumandanlar emrinde kuzeye gönderdiği ordular, Bizans'ın Sâsânîler karşısında elde etmiş olduğu başarıları adeta geçersiz hale getirmiştir. Herakleios'un kardeşi Theodoros, 13/ 634 yılında yapılan Ecnâdeyn savaşında Hâlid b. Velid karşısında ağır bir yenilgiye uğramış, bundan iki yıl sonraki Yermük meydan muharebesi (12 Recep 15/20 Ağustos 636), Bizans'ın Suriye'den ümidini kesmesine neden olmuştur. Bu arada Busrâ, Dımaşk, Baalbek, Hama, Humus şehirleri müslümanların eline geçmiştir. Hıristiyanlığın dinî merkezi Kudüs'ün 16/637 yılında elden çıkışını Kaysâriyye izlemiş, birkaç yıl sonra Amr b. Âs'ın tahıl ambarı olarak görülen Mısır'ı fethetmesiyle Bizans, ekonomik açıdan da önemli bir kayba uğramıştır.[70] Bu dönemde müslümanlar deniz seferlerine de başlamışlar

.....

70 C. Becker, "The Expansion of the Saracens", *CMH*, II, Cambridge 1957, 329-391; E. W. Brooks, "On the Chronology of the Conquest of the Egypt by the Saracens", *BZ*, 4 (1895), 435-444; F. McG. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981, s. 124, 130, 146-155; H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), I-VI, İstanbul 1985, I, 289-309; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velîd*, İstanbul 1990, s. 382-383, 394, 414-422; W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992; Işın Demirkent, "Herakleios", *DİA*, XVII, 212-214. Bizans'a yönelik ilk İslâm fetihleri hakkında geniş bilgi için bk. zikredilen eserler. Ayrıca bk. W. Muir, The *Caliphate: It's* Rise, *Decline and Fall from Original Sources*, Edinburgh 1915; R. J. Lilie, *Die Byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber; Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd.*, München 1976.

ve 34/655 yılındaki Zâtü's-Savârî savaşında Bizans donanmasını ağır bir mağlubiyete uğratmışlardır.[71] Bütün bu sıcak ilişkiler arasında, çeşitli amaçlara yönelik diplomasi faaliyetlerinin gerçekleştirildiği de görülmektedir. Bu dönemdeki diplomatik ilişkilerle ilgili muhtelif rivayetler şöyle sıralanabilir.

Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin ilk yılındaki irtidat olaylarını bastırıp iç huzuru sağladıktan sonra İmparator Herakleios'a, dine davet amacıyla[72] Hişâm b. Âs, Ubâde b. Sâmit ve Nu'aym b. Abdillah'tan oluşan[73] bir elçilik heyeti gönderdiği, İslâm kaynaklarında yer almaktadır.

Bazı mübalağa ve efsane unsurlarıyla karışmış olduğu anlaşılan rivayetlere göre, elçilik heyeti öncelikle Dımaşk'a gider ve burada Gassânî emiri Cebele b. Eyhem'le görüşür.[74] Cebele'nin elçisi eşliğinde[75] İstanbul'a[76] giden heyet, İmparator Herakleios tarafından kabul edilir.[77] Mor/Erguvânî (el-humretü, ahmer) rengin hâkim olduğu İmparator sarayının görkemi, imparatorun ipek kumaşlarla bezenmiş altın tahtı ve

.....

71 Zâtü's-Savâri için bk. Y. Abbâs Hashmi, "Dhâtu's-Sawârî. A Naval Engagement Between the Arabs and Byzantines", *IQ*, 6 (1961), 55-64; V. Christides, "The Naval Engagement of Dhât as-Savârî A.H. 34/ A.D. 655-656, A Classical Example of Naval Warfare Incompetence", *Byzantina*, 13 (2), Selanik 1985, 1331-1345.

72 Ibn A'sem'in rivayetinden heyetin, Gassânî emiri Cebele b. Eyhem'in büyük bir ordu hazırladığı haberi üzerine Ebû Ubeyde tarafından halife Hz. Ebû Bekir adına barış görüşmeleri ve bu arada İslâm'a davet amacıyla gönderildiği anlaşılmaktadır (*el-Fütûh*, I, 125, 132).

73 Ebû Hanife ed-Dîneverî başlangıçta sadece tek elçiden bahsetmekte ise de (Metindeki Abdullah, Ubâde okunmalı), rivayetin devamında kullanılan çoğul zamirlerinden bunun bir elçilik heyeti olduğu anlaşılmaktadır (Dîneverî, *el-Ahbâru't-Twâl*, Kahire 1960, s. 18). İbn Asâkir'deki rivayette Herakleios'a gönderilen heyet, Adiyy b. Ka'b ve Amr b. Âs b. Vâil'le birlikte beş kişiye çıkarılmaktadır. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk* (nşr. Ebû Sa'îd el-Amravî), I-LXX, Beyrut 1979-1998, XL, 155.

74 Cebele ile heyet arasında geçen konuşmalar ve Cebele'nin ihtişamı kaynaklarda detaylarıyla tasvir edilmektedir. İbn A'sem, *el-Fütûh*, I, 126, 127; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 386.

75 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 141; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 386; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XL, 155.

76 İbn A'sem, heyetin imparator tarafından Antakya'da kabul edildiğini belirtir (*el-Fütûh*, I, 127).

77 Bazı kaynaklarda şehre giriş ve imparatoru selamlama hususlarında protokolle ilgili birkaç küçük probleme de yer verilmektedir (İbn A'sem, *el-Fütûh*, I, 128; Ebû Nu'aym, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 51)

kıymetli mücevherlerle süslü altın tâcı elçilerin dikkatini çeker.[78] Herakleios, elçilerden temel dinî inançları, ibadet ve adetleri hakkında bilgi alır.[79] Elçilik heyeti üç gün boyunca özel bir misafirhanede ağırlanır. Bu arada imparator bir gece elçilere, özel bir bölümdeki yaldızlı büyük bir sandığın çekmecelerinde özenle saklanan ipek kumaş üzerine işlenmiş bir çok peygambere ait resimler gösterir.[80] Sonunda elçilere kıymetli he-

78 Eğer tercümanıyla karıştırılmış değilse kaynaklardaki bilgilerden, uzun yıllar Suriye ve Filistin'de kalmış ve bu arada birçok Arapla karşılaşmış olan imparatorun bir miktar Arapça bildiği düşünülebilir (İbn A'sem, I, 128; Ebû Nu'aym, I, 51). Beyhakî ve İbn Asâkir'deki rivayetlerde ise fasih Arapça bilen kişinin imparator değil, tercümanı olduğu açıkça anlaşılmaktadır (Beyhakî, *Delâil*, I, 387; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XL, 155.

79 İmparatorun sorusu üzerine Hişâm b. Âs'ın en önemli sözlerinin *Lâ ilâhe illallah* ve *Allahu Ekber* olduğunu belirttiği sırada sarayın sallandığı ve imparatorun korkuya kapıldığına dair mübalağalı ifadelere de yer verilmektedir (İbn A'sem, I, 128; Beyhakî, I, 387).

80 Aralarında Hz. Adem, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in de bulunduğu birçok peygambere ait bu resimlerle ilgili detaylı tasvirler kaynaklarda yer almaktadır. Kendi soyundan gelecek peygamberleri göstermesi hususunda Hz. Adem'in Allah'a yaptığı bir duaya dayalı olduğu belirtilen bu resimlerin, Zülkarneyn aracılığıyla Kitâb-ı Mukaddes'te peygamber olduğu nakledilen Danyal'a intikal ettiği ve onun tarafından ipek kumaş üzerine kopya edilerek daha sonraki nesillere aktarıldığı ifade edilmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Herakleios'a gönderdiği elçilik heyeti ve eşaret edilen resim koleksiyonuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Hamidullah, "Une Ambassade du Calife Abû Bakr Aupres de l'Empereur Heraclius...", *Folia Orientalia*, 2/1-2 (1961), 29-42. (Hz. Peygamber'in Herakleios'a gönderdiği ilk mektubuyla ilgili olarak sadece İbnü'l-Cevzî'nin rivayet ettiğini tesbit ettiğimiz ve imparatorun Dihye'ye Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in resimlerinin de yer aldığı 313 portreden oluşan koleksiyonu gösterdiği şeklindeki rivayetin Hz. Ebû Bekir dönemindeki bu elçilikle karıştırıldığı ve ilk iki halifenin daha sonradan eklendiği anlaşılmaktadır (*el-Vefâ*, II, 726). Hıristiyan Bizans kültüründe resmin önemli bir olgu olduğu dikkate alındığında Danyal'a izafe edilen peygamber ve imparator resimleri koleksiyonunun varlığını kabul edebiliriz. Ancak bu resimlere Hz. Muhammed'in, onun adının ve sıfatlarının önceki ilahî kitaplarda ve bu din mensuplarının yanında bulunduğunu belirten âyetlerden (el-A'râf 7/156; es-Saff 61/6) hareketle ilâve edildiği ve bu arada Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in resimleriyle ilgili rivayetlerin de eklendiği söylenebilir. Bunun yanında önceden istikbale yönelik olarak resimlerinin yapıldığı görüşüne katılmaksızın, Bizanslılarca bilindiklerinden dolayı gerek Hz. Peygamber ve gerekse ilk iki halifenin resimlerinin çağdaş veya daha sonraki ressamlar tarafından yapılmış olabileceğini düşünmekte de bir sakınca olmamalıdır. (Hz. Peygamber ve ilk iki halifesinin resimlerinin Hıristiyanlarda bulunduğuna dair bk. Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 384, 385; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, II, 726)

diyeler vererek uğurlar.[81] Verilen bilgilerden hareketle bu elçiliğin tarihini 12/633 olarak tesbit edebiliriz.[82]

Daha önce Hz. Peygamber'in mektubu konusunda belirttiğimiz, imparatorun İslâm'a girme arzusuyla ilgili rivayetlere[83] burada da rastlamaktayız. Buna göre Herakleios elçilere, "Nefsim tahtımı bırakmama izin verseydi, İslâm'a girip sizin aranızda bir köle olarak dahi olsa yaşamak isterdim" demiştir.[84]

Hz. Ömer döneminde, daha önce başlamış bulunan İslâm fetihlerinin hızla devam ettiği bilinmektedir. Suriye ve Filistin'in elden çıktığını gören Herakleios'un Halife Ömer'le dostluk kurmak istediği ve bunun neticesi olarak bazen karşılıklı latife türü yazışmalar yapıldığına dair rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Bu yazışmalarda imparatorun halifeden, bütün ilimleri özetleyen bir cümle, bütün varlıkların özünü teşkil eden bir nesne, hak ve batıl arasındaki sınır ve yerle gök arasındaki mesafe gibi hususları sorduğu ve Hz. Ömer'in de cevaplandırdığı belirtilmektedir.[85]

Taberî, Hz. Ömer dönemindeki diplomatik ilişkilere farklı bir renk katması açısından ilginç sayılabilecek bir rivayete eserinde yer verir. Buna göre, Hz. Ömer'in hanımı Ümmü Gülsüm ile Herakleios'un hanımı Martina arasında da karşılıklı hediyeleşmeler olmuştur[86]. İstanbul'dan bir Bizans devlet postasının geldiğini öğrenen halife hanımı, kadınlara mahsus bazı eşyalar ve bir miktar koku satın alarak imparatoriçeye hediye edilmek üzere gönderir. Bundan memnun kalan imparator hanımı[87],

.....

81 İbn A'sem, elçilerin verilen hediyeleri kabul etmediklerini kaydeder (*el-Fütûh*, I, 132).

82 Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, s. 18, 19; İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh* I-VIII, Beyrut, ts., I, 126-132; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 140-143; Ebû Nu'aym, *Delâilü'n-Nübüvve* (nşr. M. Revvâs Kal'acî-A. Abbâs), I-II, Beyrut 1412/1991, I, 50-56; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve* (nşr. A. Kal'acî), I-VII, Beyrut 1405/1985, I, 386-390; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, II, 727-731; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XL, 154-157; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, I-XIV, Kahire, ts., VI, 360; M. Hamidullah, "Une Ambassade Du Calife Abû Bakr Aupres de l'Empereur Heraclius et le Livre Byzantin de la Prediction des Destinees", *Folia Orientalia*, 2 /1-2 (1961), 29-42; S. el-Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 8.

83 Hz. Muhammed Dönemi incelenirken temas edilmiştir.

84 İbn A'sem, *el-Fütûh*, I, 131; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 390.

85 Taberî, *Târîh*, IV, 259, 260.

86 Metinde imparatorun ve hanımının adı verilmemektedir.

87 İmparatoriçenin saraylı kadınları toplayarak bu hediyeleri gösterdiği belirtilir.

çeşitli hediyelerle birlikte gönderdiği kıymetli bir gerdanlıkla bu nezakete karşılık verir.[88]

İbnü'l-Ferrâ, Bizans İmparatoru tarafından Hz. Ömer'e gönderilen bir elçiden bahsetmektedir. Hangi imparator tarafından, hangi tarihte ve niçin gönderildiği belirtilmeyen elçinin, kendi ülkesiyle kıyaslayarak halifenin adaletine ve yaşadığı sade hayata gıpta ettiği belirtilmektedir.[89] Muhibbüddîn et-Taberî'nin rivayetine göre Bizans ve Sâsânî elçilerinin ilim, fazilet ve adaletinden dolayı medhettikleri Ömer, bu sebeple hissettiği duyguyu doğru bulmadığı için yamalı elbise giymek ve sırtında kırbasıyla halka su dağıtmak suretiyle ortadan kaldırmaya çalışmıştı.[90]

Bizans'a iltihak eden 4.000 kişilik Hıristiyan İyâd kabilesinin geri gönderilmeleri için Hz. Ömer, İmparator Herakleios'a bir mektup yazmıştır. Mektupta İyâd kabilesinin geri gönderilmemesi halinde ülkedeki Hıristiyanlarla daha önce yapılan anlaşmaları geçersiz sayacağı ve bütün Hıristiyanları ülke dışına çıkaracağı tehdidinde bulunan halife, bu diplomatik yolla amacına ulaşmıştır.[91]

• • • • • •

88 Taberî, *Târîh*, IV, 260 (muhtemelen Seyf rivayeti). Halife, devlet elçisi ve postası tarafından getirildiği gerekçesiyle bu hediyeleri beytülmale vermiş, bunun yanında hanımına da göndermiş olduğu hediyelerin bedelini ödemiştir. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XIII, Beyrut 1979, III, 96; Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-V, Kahire 1967, II, 199; Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâdü'n-Nadira*, I-II, Beyrut 1405/1984, II, 377; İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîh-i Dimaşk*, I-XXVII, Dımaşk 1409/1989, XVIII, 342; Müttakî, *Müntehabü Kenzi'l-'Ummâl*, IV, 422, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ts. kenarında; Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, Haydarâbâd, 1959, II, 224; Kaegi, *Byzantium*, s. 250.

89 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, Beyrut 1972, s. 84.

90 Muhibbüddîn et-Taberî, *er-Riyâdü'n-Nadira*, II, 380.

91 Taberi, *Târîh*, IV, 55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 533; Kremer, *The Orient Under the Caliphs* (çev. S. Khuda Bukhsh), Delhi 1983, s. 121, 122; Kaegi, *Byzantium*, s. 249 (Kaegi, yazışma tarihini 20/640-41 olarak tesbit eder). Hamidullah, Bizans topraklarına giden kabilenin diğer bir Hıristiyan Arap kabilesi olan Benî Tağlib olduğunu belirtmekte ise de, olayın Taberî'de aynı rivayetler zinciri içerisinde yer almış olması ve Benî Tağlib'in de böyle bir kaçma tesebbüsünde bulunmuş olmasından dolayı karıştırılmış olduğu anlaşılmaktadır. Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 523-525. Cizye yerine "sadaka/zekât" ödeme teklifleri Halife Ömer tarafından kabul edilmeyen Benî Tağlib kabilesinin Fırat'ı geçerek Bizans'a iltihak etmek istemesi üzerine Hz. Ömer ısrarından vazgeçip "iki kat sadaka" ödemelerini kabul etmiştir. Bk. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 101; İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 130; Belâzurî, *Futûh*, s. 250, 251; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, s. 150-161.

Hz. Ömer dönemiyle ilgili olarak tesbit ettiğimiz diğer bir rivayet, Abdullah b. Huzâfe ile ilgilidir. Hz. Ömer, Kaysâriyye savaşı sırasında Bizans askerlerine esir düşen Abdullah b. Huzâfe'nin serbest bırakılması için imparator II. Konstans'a mektup yazmış ve serbest bırakılmasını sağlamıştır.[92]

Kaynaklarda Hz. Osman'ın Bizans imparatoruna elçiler gönderdiği veya imparatorun elçilerini kabul ettiğine dair herhangi bir rivayete rastlayabilmiş değiliz. Hz. Osman döneminde, Bizans'a sınır teşkil eden Suriye bölgesinin valiliğini yürüten Muâviye b. Ebî Süfyan'ın halife adına diplomatik faaliyetlerde bulunduğu ve anlaşmalar yaptığı görülmektedir. Muâviye elçilerin gereği gibi ağırlanmasına önem verirdi. Hatta bu amaçla kullanılmak üzere beytülmalden bir miktar tahsisat ayrılması hususunda halifeden izin almıştı.[93]

649 yılında Kıbrıs'a düzenledikleri başarılı deniz seferinden sonra müslümanların, 650 yılında Ermenistan'a üçüncü defa akın etmeleri, Balkanlarda da zor durumda olan Bizans İmparatoru II. Konstans'ı müslümanlarla barış yapmaya mecbur bıraktı.[94] 31/651 yılında barış görüşmeleri için İmparator tarafından gönderilen strategos Procopius[95] Dımaşk'a geldi ve burada vali Muâviye ile bir miktar vergi karşılığında iki yıllık bir barış anlaşması imzaladı. Muâviye'nin ısrarı üzerine imparatorun amcasının oğlu (Herakleios'un kardeşi Theodoros'un oğlu) Gregorios, müslümanlara rehin olarak bırakıldı.[96]

• • • • • •

92 İbn Sa'd, *el-Tabakât*, IV, 190; Kaegi, *Byzantium*, s. 249. Hz. Ömer'in bu hususta ki mektubuna yer veren Feridun Bey (*Münşeât*, I, 40), mektubun Herakleios'a yazıldığını belirtmekte ise de, imparatorun ismini açık bir şekilde Konstantin (III. Konstantinos değil, II. Konstans olarak anlaşılmalı) olarak veren İbn Sa'd'ı esas almak gerekir. [Sahabe biyografileriyle ilgili kaynaklarda imparatorun (*tâgiye, melik*) çeşitli vaadlerle din değiştirmesini istediği Abdullah b. Huzâfe'nin, bu teklifi kabul etmediği için ağır işkencelere tabi tutulduğu ve gösterdiği sabır karşısında imparator tarafından diğer müslüman esirlerle birlikte serbest bırakıldığı belirtilmektedir. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, XXVII, 358-359; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, I-VII, Kahire 1970, III, 143; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, II, 14, 15; İbn Hacer, *el-İsâbe* (nşr. A.M. el-Bicâvî), I-VIII, Kahire 1970-72, II, 296, 297. Ayrıca bk. Yardım, "Abdullah b. Huzâfe", *DİA*, I, 108].

93 Adevî, *el-Emevîyyûn ve'l-Bîzantiyyûn*, Kahire 1963, s. 281.

94 Theophanes'e göre Isauria bölgesine akın eden Büsr b. Ebî Ertât komutasındaki İslâm ordusu 5.000 Bizanslıyı esir almıştı (Theophanes, s. 44)

95 Menbîcî imparator tarafından gönderilen Bizans elçi heyetinin başkanı olarak Mısırlı Manuel'i gösterir (*el-Müntehab*, s. 57).

96 Theophanes, s. 44; Palmer, *Seventh Century*, s. 178; Stratos, *Byzantium in the Seventy Century* (çev. M.O. Grant-H.T. Hionides), I-V, Amsterdam 1968-1980, III, 42; Kaegi, *Byzantium*, s. 185, 194; Kennedy, "Byzantine-Arab Diplomacy ↠

Hz. Ali dönemindeki diplomatik ilişkilerde de Hz. Osman döneminde olduğu gibi yine Muâviye'nin baş rolde olduğunu görüyoruz. Bilindiği gibi Hz. Ali ile Muâviye arasında halifelik yüzünden başlayan anlaşmazlıklar Sıffîn'de kanlı bir savaşa neden olmuştu (37/658). Bu iç karışıklığı fırsat bilen II. Konstans, İslâm topraklarına saldırmak üzere bir ordu hazırladı. İki cephede savaşamayacağını anlayan Muâviye, Fanak (Phanakis) er-Rûmî'yi barış için İstanbul'a elçi olarak gönderdi. İmzalanan üç yıllık anlaşmaya göre Muâviye, II. Konstans'a günlük 1.000 dinar, bir at ve bir köle[97] ödemeyi kabul etmekteydi.[98]

.....

in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid-Eleventh Century", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard-S. Franklin), Hampshire 1992, ss. 133-143, s. 134. [Gregorios, müslümanların elinde rehin olarak 652 yılında Heliopolis'te (Baalbek) öldü ve bir iyi niyet gösterisi olarak mumyalı cesedi defin için gemiyle İstanbul'a gönderildi]. Bizans, Süryânî ve Ermeni kaynaklarında yer verilen bu barış anlaşmasından hiçbir İslâm kaynağının bahsetmemesi ilgi çekicidir (bk. Stratos, *a.g.e.*, III, 43). İslâm kaynaklarındaki rivayetler bu olayın epey değişmiş bir varyantını göstermektedir. Buna göre Bizans'a vergi ödemek üzere anlaşmış olan Muâviye onlardan rehineler alarak Baalbek'te tutar. Bir müddet sonra Bizanslılar anlaşmalarını bozdukları halde müslümanlar rehinelere dokunmazlar ve "*vefâün bi gadrin hayrun min gadrin bi gadrin*=vefasızlığa karşı vefa, gadretmekten daha iyidir" derler. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 253, 254. (Anlaşmanın üç yıl süreli olduğunu belirten kaynaklar ve araştırmacılar da vardır. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 108. Ayrıca bk. Stratos, *a.g.e.*, III, 43, dpt. 161).

97 Stratos "köle"nin, müslümanlara esir düşmüş Bizanslılar şeklinde anlaşılmasını önermektedir. (Stratos, *a.g.e.*, III, 188).

98 Theophanes, s. 46; Mesûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, I-IV, Beyrut 1965-1966, I, 329; Stratos, *a.g.e.*, III, 188; Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 544. (Muâviye'nin, imparatoru, saldırı niyetinden vazgeçmediği takdirde rakibi Hz. Ali ile birleşip İstanbul üzerine yürümekle tehdit ettiği de belirtilmektedir. Zemahşerî, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs* (nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-IV, Kahire 1971, I, 46; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 38, 39).

Emevîler Dönemi (41-132/661-750)

İslâm tarihinde müslümanlarla Bizanslılar arasında ilişkilerin en sıcak olduğu dönemlerden biri Emevîler dönemidir. Suriye'nin güçlü valisi Muâviye b. Ebî Süfyan'ın hilafeti ele geçirmesiyle başlayıp yaklaşık yüzyıl süren Emevîler döneminde denilebilir ki, savaşlar karşılıklı ilişkilerde önemli ölçüde belirleyici rol oynamıştır. Diğer bir ifadeyle 'savaş' olgusu bu dönemde her iki tarafın şuuraltında canlı bir şekilde varlığını hissettirmiştir. Bazen ara verilmiş olmakla birlikte Bizans topraklarına yaz (*sâife*) ve kış seferlerinin (*şevâtî*) düzenlendiğini ve İslâm ordusu ile Bizans ordusunun karada olduğu gibi birkaç defa denizde de karşı karşıya geldiğini görmekteyiz.[99] Bunun yanında ileride ele alacağımız gibi çeşitli sosyo-kültürel alanlarda karşılıklı ilişkiler de sözkonusu olmuştur. Bütün bu ilişkiler her iki taraf arasında bazen yoğun sayılabilecek bir diplomasiyi gerekli kılmıştır. Emevîler dönemi bütünüyle ele alındığında karşılıklı diplomaside Emevîlerin aktif, buna karşılık Bizans'ın 'reaksiyoner' olduğu[100], Bizans'ın uzun vadeli stratejiler belirleyip ona göre hareket etmek

.....

99 Emevîler dönemindeki Arap-Bizans savaşlarının yıllara göre klasik kaynaklarla karşılaştırmalı derli toplu bir kronolojisi için bk. E. W. Brooks, "The Arabs in Asia Minor (641-750) from Arabic Sources", *JHS*, 18 (1898), 182-208; J. Wellhausen, "Die Kampfe der Araber mit den Romaern in der Zeit der Umaijiden", *Nachricten der Gesellschaft Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-Historische Klasse*, 1901, Heft 4, Göttingen 1902, 415-447; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1990.

100 Kennedy, "Byzantine-Arab Diplomacy...", s. 133. Muâviye'nin Suriye valiliğinden itibaren Emevî-Bizans diplomatik ilişkileri hakkında Andreas Kaplony tarafından müstakil bir çalışma yapılmıştır. Andreas Kaplony, *Konstantinopel und Damascus, Gesandtschaften und Vertrage zwischen Kaisern und Kalifen 639-750, Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie*, Berlin 1996.

yerine, genellikle müslümanlar tarafından oluşturulan şartlar karşısında bir tavır takınmak zorunda kaldığı söylenebilir.

Suriye valiliği sırasında gerek ülke içinde, gerekse Bizans'a karşı siyasetiyle adından en çok behsedilen şahıslardan biri haline gelen Muâviye, halife olduktan sonra gücünü daha da arttırdı. Valiliği döneminde Bizans'a karşı iç siyasî problemler nedeniyle ara verdiği kara ve deniz seferlerine halifeliğinin henüz ilk yıllarında tekrar başladı ve aralıksız sürdürdü. Öyle anlaşılıyor ki, ana gayesi Bizans'ın başkenti İstanbul'u almaktı. Bu arada onun Bizans devletinin bir iç siyasî probleminde taraflar için önemli bir unsur haline geldiği görülmektedir. 667-68 yılında devlete karşı ayaklanmış bulunan Armeniakon theması strategosu Saborios general Sergios'u Dımaşk'a gönderip imparatora karşı Muâviye'den yardım istedi. Karşılığında Bizans'a düzenleyeceği seferlerde kendisine yardımcı olacağına söz veriyordu. Bunun üzerine birkaç yıldır Sicilya'da bulunan babası II. Konstas[101] adına İstanbul'da devlet işlerini yürütmekte olan IV. Konstantinos da mabeynci (cubicularius) Andreas'ı çeşitli hediyelerle Muâviye'ye elçi olarak gönderip Saborios'a yardım etmemesini istedi. Theophanes iki elçinin Muâviye'nin sarayında karşılaşmalarına ve halife ile elçiler arasında geçen konuşmaya birçok detaylarıyla yer vermektedir.[102] Muâviye kendisine daha çok şey vadettiği anlaşılan isyancı Saborios'un tarafını tutmuş ve onu desteklemek için Fedâle b. Ubeyd kumandasında bir ordu sevketmişti. Ancak bu arada Saborios'un elçisi Sergios imparatorun askerleri tarafından yolda pusuya düşürülüp Andreas tarafından işkenceyle öldürülmüş ve kendisi de Hadrianopolis'te atın-

.....

101 II. Konstans'ın izlediği kilise siyaseti ve bu arada kendi rızası hilafına papalığa getirilmiş olan Martinus ile büyük ortodoks bilgini Maximos Confessor'a karşı zalimane tutumu yanında 660 yılında müşterek imparatorluk isteyen kardeşi Theodosios'u rahipliğe zorlayıp sonra da öldürtmesi halkın tepkisini çekmiş ve imparatora 'Kâbil' denilmeye başlanmıştı. Bu iç huzursuzluğun farkında olan imparator aynı zamanda İtalya'yı Langobardlardan temizleme amacıyla İstanbul'u terkedip İtalya'ya gitmiş, ancak Langobardlara karşı başarılı olamayınca kısa bir süre için Roma'ya uğradıktan sonra Arap taarruzlarına karşı savunulması gereken Sicilya'ya gidip Syracusa'da payitahtını kurmuştu (663). II. Konstans burada, 15 Eylül 668'de yakın çevresi tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürülmüştür (Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 112-114).

102 Muâviye'nin elçilerin yardım isteklerine karşı açıkça "İkiniz de benim düşmanımsınız. Bana hanginiz daha çok şey verirse onun tarafını desteklerim" dediğini Theophanes kaydetmektedir. Bunun yanında halifenin elçileri birbirine düşürdüğüne ve kızıştırdığına da yer verilir (Theophanes, s. 49).

dan düşüp öldükten sonra askerleri imparator tarafına geçmişlerdir (48/668).[103] Fedâle'nin Anadolu'ya gönderilmesi[104] ve 49/669 yılında Süfyan b. Avf komutasındaki İstanbul kuşatmasına[105] yer veren Arap kaynaklarında imparatorun ve Sebarios'un bu diplomatik girişimleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Muâviye dönemindeki diğer bir diplomasi faaliyeti İstanbul kuşatmasından sonraya rastlamaktadır. Kıbrıs, Rodos, Kos ve Khios (Sakız) adalarından sonra 670 yılında Bizans başkentinin çok yakınındaki Kyzikos (Kapıdağ) yarımadasını ele geçirmek suretiyle harekât için önemli bir üs elde etmiş olan Muâviye'nin askerleri 672'de İzmir'i (Smyrna) işgal ettikten iki yıl sonra 674 yılının ilkbaharında İstanbul surlarına dayanmıştı. Müslüman Araplar 678 yılına kadar dört yıl süreyle[106] İstanbul'u kuşatma altında tuttular. Çarpışmalar ilkbaharda başlayıp yaz mevsimi boyunca devam etmekte ve İslâm askerleri kışın Kapıdağ yarımadasına çekilmekteydi. İslâm donanması Suriyeli Kallinikos tarafından icad edilen ve su üzerinde de yanabilen Rum ateşine sahip Bizans askerlerine karşı ağır kayıplar verdikten sonra geri çekilmek zorunda kalmıştı. Kurtulabilen gemiler de geri çekilme sırasında Pamphylia sahilinde fırtınaya yakalandı ve çok az kısmı sağsalim dönebildi. Aynı zamanda Anadolu'daki Arap ordusu da bozguna uğramıştı. Diğer taraftan Lübnan'daki Amanos dağlarında yaşayan ve Arap saldırılarını durdurabilme umuduyla Bizanslılar tarafından

• • • • • •

103 Theophanes, s. 48-50; Menbicî, *el-Müntehab*, s. 68, 69; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 183, 184 (Olayın tarihini 46/666 yılı olarak veren İbnü'l-İbrî, Theophanes'teki rivayetleri aynen tekrarlamaktadır); Stratos, *Byzantium*, III, 236 vd. (Arap İslâm kaynaklarında bu konuda hiçbir bilgi yoktur. Uçar, s. 81).

104 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 240. Fedâle b. Ubeyd'le birlikte Mâlik b. Hubeyre, Abdullah b. Kurz el-Becelî ve Yezid b. Şecere er-Rehâvî de Bizans seferlerine gönderilen komutanlar arasında zikredilmektedirler. (Ya'kûbî, *Târîh*, II, 240; Taberî, *Târîh*, V, 232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 458).

105 İstanbul önlerinde hastalık ve kıtlık sebebiyle oldukça zor anlar yaşayan orduya destek amacıyla aralarında İslâm toplumunun önde gelen isimlerinden Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (Hâlid b. Zeyd) de bulunduğu Yezid b. Muâviye komutasındaki yardımcı birlikler Muâviye tarafından İstanbul'a gönderilmiş ve Ebû Eyyûb el-Ensârî bu kuşatma esnasında vefat etmiştir (Belâzurî, *Ensâb*, IV/A, 70; Taberî, *Târîh*, V, 232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 458, 459).

106 Theophanes (s. 52) ve Nikephoros (s. 87) kuşatmanın yedi yıl sürdüğünü kaydederler ki, her iki kronik yazarının kuşatmayı Kyzikos'un fethiyle başlattıkları anlaşılmaktadır. Bizantinistlere göre kuşatma dört (veya beş) yıl sürmüştür. (bk. Nikephoros, *Short History*, çevirenin notu s. 194; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 116; Stratos, *Byzantium*, IV, 29).

kışkırtılıp isyan etmiş olan Hıristiyan Merdailer (*Cerâcime*[107]) de halifeyi zor duruma sokmuştu. Bizans lehine son derece önemli bu gelişmeler karşısında Muâviye, barış istemekten başka çare bulamadı ve bu amaçla bir elçilik heyetini imparatora gönderdi. Mes'ûdî'ye göre heyetin başkanlığını 659'da II. Konstans'la barış anlaşması için gönderilmiş olan Phanakis er-Rûmî yapmaktaydı.[108]

Elçilerle görüşen imparator IV. Konstantinos, uzun devlet tecrübesine sahip maharetli diplomat (patrik) Ioannes Pitzigaudis'i barış şartlarını müzakere etmek üzere elçilerle birlikte halifeye gönderdi. İmparator elçisi halife Muâviye tarafından ileri gelen devlet ricalinin de hazır bulunduğu görkemli bir törenle karşılandı. Uzun süren barış görüşmelerinden sonra anlaşma sağlandı. Otuz yıl süreyle geçerli bu anlaşmaya göre Muâviye imparatora yıllık 3.000 dinar, 50 savaş esiri ve 50 Arap atı vermeyi taahüt ediyordu.[109]

Theophanes diğer anlaşmalar için de geçerli olduğu tahmin edilen bazı ayrıntıları da vermektedir. Buna göre yemin bölümünü de içeren bu anlaşma metni iki nüsha olarak düzenlenmiş ve taraflarca teâtî edilmiştir. Her iki tarafın rızasına uygun olarak yapılan anlaşma sonunda Bizans elçisi değerli hediyelerle Emevî sarayından uğurlanmıştır.[110]

Muâviye ile Bizans imparatoru arasında tarihleri ve elçilerin isimleri verilmeksizin çeşitli diplomatik ilişkilerden bahsedilmektedir. Bu rivayetler yukarıda verilen diplomasiyle ilgili örneklerin bir parçası olabile-

• • • • • •

107 Amanos dağındaki Cürcüme şehrine nisbetle Araplar tarafından Cerâcime (tekili *Cürcümânî*), Bizanslılar tarafından Mardaitos (Merdaîler) olarak isimlendirilen ve Bizans İmparatorluğu'na asker olarak hizmet veren bu Hıristiyan topluluk için bk. Fayda, "Cerâcime", *DİA*, VII, 389, 390.

108 Mes'ûdî, *Murûc*, I, 329; Stratos, *Byzantium*, IV, 45.

109 Theophanes, s. 54; Nikephoros, s. 85; Chrysos, 59-60?/678 yılındaki bu anlaşmayı her ne kadar Bizanslılarla Araplar arasında gerçekleşen "ilk resmî barış anlaşması=*the first formal peace treaty*" olarak nitelemekte ise de daha önce Muâviye'nin Suriye valiliği döneminde Bizans'la barış anlaşmaları imzalandığı yukarıda zikredilmiştir. Bk. Evangelos Chrysos, "Byzantine Diplomacy, A.D. 300-800: Means and Ends", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard and S. Franklin), Belfast 1992, ss. 25-39, s. 27.

110 Theophanes, s. 54. İmparatorun yıllardır süren amansız Arap ilerleyişini durdurup onları barışa mecbur etmesi ülke içinde olduğu gibi ülke dışında da büyük yankılar uyandırdı. Avar kağanı ve Balkan yarımadasındaki birçok lider İstanbul'a değerli hediyeler eşliğinde elçi heyetleri göndererek imparatora tazimlerini sundular ve dostluğunu kazandılar. Bk.Theophanes, s. 54; Nikephoros, s. 85; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 116.

ceği gibi müstakil olaylar için de sözkonusu olabilir. Bu bakımdan bunların ayrı olarak sunulması tercih edilmektedir.

İbnü'l-Ferrâ'nın Vâkıdî'ye dayanarak rivayet ettiğine göre Muâviye zamanında Dımaşk'a gönderilen bir Bizans elçisi burada vefat etmişti. Elçinin üzerinde bulunan altın levhaya görevine uygun olarak şu cümleler kazınmıştı: "Vefâ ortadan kalkınca bela iner. I'tısâm kaybolursa intikam ortalıkta kol gezer. Hıyânetler başlarsa bereketler azalır."[111]

İbn Tıktakâ, *el-Fahrî* adlı eserinde Muâviye dönemiyle ilgili şu rivayeti vermektedir: Halife Bizans imparatoruyla barış anlaşması yapmak üzere yakın çevresinden birini İstanbul'a gönderir ve ileri sürdüğü şartlardan asla taviz vermemesini ister. Görüşmelerde şartları ağır bulan imparator herhangi bir taviz koparamayacağını anlayınca elçiye 20.000 dinar gibi oldukça yüksek miktarda rüşvet vererek anlaşmayı imparatorluk lehine imzalatır. Elçi döndüğünde durumu farkeden Muâviye onu sorgular ve görevinden azleder.[112]

Bizans imparatoru ile Hz. Ömer arasında görülen latife ve bilmece türü yazışmalar Muâviye dönemi için de rivayet edilmektedir. Bu rivayetlere göre imparator Muâviye'ye bir mektup yazarak bazı soruların cevabını istemiştir. Sorular arasında Allah katında en değerli sözlerin neler olduğu, canlı oldukları halde bir rahim olmaksızın dünyaya gelen dört varlık, kabriyle birlikte gezen kişi, sadece bir defa güneş görmüş yer gibi hususlar yer almaktadır. Soruları cevaplamaktan aciz kalan Muâviye onları İbn Abbâs'a göndermiş ve böylece soruların cevaplanmasını sağlamıştır. İmparator sorulara doğru cevap verildiğini görünce "bunlara ancak peygamber ailesinden biri cevap verebilirdi" demiştir.[113] İmparatorun sorularla birlikte Muâviye'ye bir şişe gönderip bütün varlıkların özünü bu şişeye doldurmasını istediği ve İbn Abbâs'ın şişeye su doldurup Muâviye'ye gönderdiği de belirtilmektedir.[114]

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi ile İÜ Merkez Kütüphanesi'nde bulunan Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmiş bir risâle Bizans imparatoru ile Muâviye arasındaki bir yazışmayı konu edinmektedir. İstinsah tarihi bilinmeyen risâlenin Ebû Abdullah ed-Dîneverî'den nakledildiği belirtil-

111 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 67.

112 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 68, 69.

113 İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-Ahbar*, I-IV, Kahire 1963, I, 199, 200; Fesevi, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 530, 531; İbn Abdirabbih, *el-'Ikdü'l-Ferîd*, I-VII, Kahire 1940-41, II, 201, 202.

114 Müberred, *el-Kâmil*, II, 640, 641; İbn Abdirabbih, *el-'Ikd*, II, 201, 202.

mektedir. Buna göre Bizans imparatoru 'peyki' ile Muâviye'ye bir mektup gönderir ve mektuptaki 60 küsur sorunun 110 küsur cevabı bulunduğunu ve bunları ancak peygamberler, halifeleri ve onların vekillerinin bilebileceğini, cevapların Tevrat ve İncil'de yer aldığını belirtir ve 'peygamber seccadesinde oturan' biri olarak bu soruları cevaplaması gerektiğini ifade eder. Soruların içinden çıkılamaz olduğunu gören Muâviye Dımaşk ulemâsını toplayıp onlardan cevap ister, fakat onlar da cevaplayamayacaklarını belirterek Medine'deki İbn Abbâs'a göndermesini tavsiye ederler. Muâviye mektubu İbn Abbâs'a gönderir ve sorulara cevap vermek suretiyle "Muhammedîleri İsevîlere karşı gülünç duruma düşmekten kurtarmasını" ister. İbn Abbâs soruların cevaplarını yazarak Muâviye'ye gönderir. Muâviye cevapları yazıp tekrar mühürler ve imparatora gönderir. Cevapların bütün detaylarıyla verildiğini ve verilen bilgilerin Tevrat ve İncil'e de uygun olduğunu gören imparator hayretler içerisinde kalır ve bunun bir peygamber mucizesi olduğunu söyleyerek mektubu mücevher sandığına koyup saklar. Muâviye'ye çok kıymetli hediyeler gönderir. Kendisi de "hakîki îmana gelüp (...) sû-i hâtimeden" kurtulur.[115]

Muâviye ile Bizans imparatoru arasında ilginç bir iddialaşma olayına şu şekilde yer verilir: İmparator "Rumların en uzun boylusu ve kuvvetlisi" olarak tanımladığı iki elçisini bir mektupla birlikte Muâviye'ye gönderir. Bunlardan daha uzun boylu ve kuvvetli vatandaşları bulunduğu takdirde kendisine birçok esir ve değerli hediyeler vereceğini vadeder. Aksi takdirde kendisiyle üç yıllık bir barış anlaşması yapmasını ister. Bunun üzerine Muâviye, Kays b. Sa'd b. Ubâde ve Muhammed b. Hanefiyye'yi çağırtır ve bunların imparatorun adamlarından daha güçlü ve uzun boylu olduklarını elçilerin huzurunda ispatlar.[116] Müberred'e göre imparator Muâviye'ye ondan önceki yöneticilerin de Bizans imparatorlarıyla ya-

115 İÜ Merkez Ktp. nr. 6799, vr. 1a-8b; Süleymaniye Ktp, Fatih, nr. 3166, vr. 91b-97a. *'Uyûnu'l-Eser*'inde bu rivayete kısmen yer veren (I, 199, 200) İbn Kuteybe (Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe) ed-Dîneverî'nin yanlışlıkla Ebû Abdullah ed-Dîneverî olarak zikredildiği düşünülebilir. Sıhhati şüpheli olan bu rivayete zamanla yeni sorular eklenerek soru sayısının 100'e kadar çıkarıldığı ve rivayetin Muâviye'nin halifeliğe lâyık olmadığını göstermeye yönelik bir uslüpla sunulduğu görülmektedir. *Buyruk, İmâm-i Ca'fer Buyruğu*, nşr. B. Ayyıldız, Ankara ts., 119-251.

116 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 593; Müberred, *el-Kâmil*, II, 639, 640; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, IV, 329, 330; İbn Ruste, *el-A'lâku'n-Nefîse* (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1892), s. 225; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut-Riyad 1966, VIII, 101, 102.

zıştıklarını ve bu arada bazı tuhaf durumlar ortaya çıktığını hatırlatıp hoşgörüsünü istemiştir.[117]

60/680 yılında Muâviye'nin ölümünden sonra yerine geçen Yezid'in (60-64/80-83) babasının imzalamış olduğu anlaşmaya sadık kaldığı anlaşılmaktadır. Yezid halife olduktan hemen sonra Rodos adasındaki askerlerin ve Cünâde b. Ebî Ümeyye tarafından kurulmuş olan Arap kolonisinin geri çekilmesini emretti.[118] Bundan başka Belâzurî'nin verdiği bilgiye göre, babası Muâviye tarafından yerleştirildiği 33/653-54 yılından beri Kıbrıs adasında bulunan 12.000 askerini de geri çekti.[119]

Yezid'in ardından çok kısa süre halifelik yapan II. Muâviye ve Mervan b. Hakem dönemlerinde Suriye'deki iç savaşın doğurduğu karışıklıklardan yararlanan IV. Konstantinos müslümanlarla yaptığı anlaşmayı bozmuş ve Bizans kuvvetleri Malatya'yı tahrib etmişti. Müslümanlar Maraş'ı dahi terketmeye zorlanmışlardı.[120] Abdülmelik b. Mervan (65-86/685-705) Emevî tahtına çıktığında Toros ve Amanos dağlarında yaşayan Cerâcime (*Mardaites*=Merdaîler) Emevî devleti için problem olmaya devam etmekteydiler. Bu arada Suriye'de korkunç bir veba salgını başgöstermişti. Irak'ta ayaklanan Muhtar es-Sekafî ile mücadele etmesi gerektiğini de dikkate alan Halife Abdülmelik, İmparator IV. Konstantinos'a elçi göndererek Muâviye döneminde yapılan anlaşmanın yenilenmesini istedi. Anlaşmaya göre halife imparatora daha önceden ödenen vergi miktarını artırıyor ve yıllık 365.000 dinar, 365 savaş esiri ve 365 iyi cins at ödemeyi kabul ediyordu (65/685).[121]

Bu anlaşmanın üzerinden fazla zaman geçmeden yine Emevî elçileri barış istemek üzere Bizans sarayında görülmektedir. Abdülmelik'in Emevî tahtına çıkmasından birkaç ay sonra onaltı yaşında Bizans tahtına çıkmış olan II. Iustinianos (685-695), halifenin Muhtar es-Sekafî ve Abdullah b. Zübeyr gibi iç problemlerle uğraşmasını fırsat bilerek babasının yaptığı anlaşmayı bozmuş ve Cerâcime'nin de içerisinde yer aldığı bir orduyu Suriye'ye göndermişti. Antakya kısa bir süre için Bizans askerleri tarafından işgal edilmişti. Bu arada Amr b. Sa'îd de Dımaşk'ta halifelik iddiasıyla ayaklanmıştı. Bütün bu olumsuz şartlar karşısında halife, Humeyd b.

• • • • • •

117 Müberred, *el-Kâmil*, II, 639.

118 Belâzurî, *Futûh*, s. 330; Taberî, *Târîh*, V, 322; Stratos, *Byzantium*, IV, 47.

119 Belâzurî, *Futûh*, s. 209; Stratos, *Byzantium*, IV, 47.

120 Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 92.

121 Theophanes, s. 59; Stratos, *Byzantium*, IV, 48.

Hureys el-Kelbî ile Kureyb b. Ebrehe el-Himyerî'yi kıymetli hediyelerle birlikte imparatora elçi olarak gönderip barış istemek zorunda kaldı.[122]

II. Iustinianos'un gönderdiği elçi magistrianos[123] Pavlos ile Abdülmelik arasında on yıl geçerli olmak üzere yapılan anlaşmaya göre, daha önce Bizans'a ödenen haraca ek olarak Armenia, İberia (Gürcistan) ve Kıbrıs vergileri iki devlet arasında eşit olarak paylaşılacaktı. Buna karşılık imparator da Cerâcime'yi Bizans'ın iç kısımlarına yerleştirecekti (70/689).[124] Ayrıca imparator bazı Rumları müslümanlara rehine bırakmayı da kabul ediyordu[125] Bu anlaşmayı 6178 hilkat yılı (m. 686-687) olayları arasında zikreden Theophanes, anlaşmanın iki nüsha halinde yazılı olarak şahitler huzurunda tesbit edildiğini ve Bizans elçisinin güzel bir şekilde ağırlandığını da rivayetine eklemektedir.[126]

Birkaç yıl sonra II. Iustinianos'un Kıbrıs halkının büyük bir kısmını Anadolu'ya nakletmeye ve Çanakkale'de kurduğu Iustinianopolis ile Arap akınlarından büyük zarar gören Kapıdağ yarımadasında yerleştirmeye başlaması iki ülke arasında yeni bir siyasi gerginliğe neden oldu. Bu uygulamayı devlet menfaatlerine uygun bulmayan Abdülmelik'in uygulamadan vazgeçilmesi hususunda yaptığı teklif, kendi üstünlüğüne güvenen imparator tarafından reddedildi.[127] Bunun yanında İmparator Kıbrıs haracının, üzerlerinde haç yerine Kurân ayetleri bulunan yeni darbedilmiş Arap sikkeleri ile ödenmesini kabul etmiyordu. Bütün bu gelişmeler karşısında halife barış anlaşmasını geçerli sayamayacağını bildirdi ve 73/692 yılında iki taraf arasında savaş çıktı.[128]

İki ülke arasında ilişkilerin yeniden bozulmasının sebepleriyle ilgili olarak gerek dinî gerekse millî menfaatler açısından önemli sayılması gereken hususun, Abdülmelik tarafından yeni tarzda sikke bastırılması olduğu da düşünülebilir. Bilindiği gibi öteden beri Bizans stilinde basılan

• • • • • •

122 Belâzurî, *Ensâb*, V, 299, 300.

123 Diplomatik faaliyetler ve müzakereler için görevli bürokrat (Stratos, *Byzantium*, V, 23)

124 Theophanes, s. 61; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 269; Taberî, *Târîh*, VI, 150; Menbicî, *el-Müntehab*, s. 78; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 121; Stratos, *Byzantium*, V, 23, 24.

125 Abdülmelik bu rehineleri Baalbek'e yerleştirmiştir. Belâzurî, *Ensâb*, V, 299, 300.

126 Theophanes, s. 61.

127 Theophanes, s. 63 (Theophanes barışın imparator tarafından bozulduğunu açıkça belirtir ve onu tenkit eder); Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 123.

128 Theophanes, s. 63; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 96.

sikkeler Abdülmelik tarafından yeni bir tarzda darbedilmiş ve Hz. İsa resmi ile haç yerine "*Kul 'huvellahu ahad*'=De ki 'Allah birdir'" âyeti gibi dinî motifler yer almaya başlamıştır.[129]

Bazı kaynaklarda yer alan bir rivayete göre muhtemelen bu para basımından sonra Abdülmelik, Bizans İmparatorundan binlerce askeriyle İslâm topraklarına saldıracağı yolunda bir tehdit mektubu alır. İmparatora cevap vermekte zorlanan halife Hicâz valisi Haccâc b. Yûsuf'a mektup yazarak Hz. Ali'nin torunu Ali b. Hüseyin'i (Zeynel-'Âbidîn) tehdit etmesini ve vereceği cevabı kendisine bildirmesini ister. Haccâc'ın tehdidi karşısında Ali b. Hüseyin Allah'ın bir an içerisinde birçok kişiyi öldürüp diriltmeye, yükseltip alçaltmaya kadir olduğunu dolayısıyla onun da hakkından geleceğini hatırlatır ve durumu Allah'a havale ettiğini belirtir. Abdülmelik, Ali b. Hüseyin'in bu cevabını Bizans imparatoruna yazar. İmparatorun "bu halifenin değil, olsa olsa peygamber ailesinden birinin sözü olabilir" dediği kaydedilir.[130]

Abdülmelik Bizans imparatoruyla görüşmeler yapmak üzere bir defasında 'Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî'yi (ö. 105/723) elçi olarak gönderir. Şa'bî'ye çeşitli sorular soran imparator onun hazırcevaplığı, derin bilgisi ve diplomatik becerisinden oldukça etkilenir. Halifeye yazdığı mektupta "Şa'bî gibi kabiliyetli bir insana sahip toplumun başkasını halife seçmesine akıl erdiremediğini" belirtir. Bunun kışkırtma amaçlı bir komplo olduğunu farkeden halife durumu sorduğunda Şa'bî, "Eğer imparator bizzat emirü'l-mü'minîn'i görseydi böyle düşünmezdi" diyerek halifeyi rahatlatır.[131]

Emevî halifesi Abdülmelik'in, çağdaşı II. Iustinianos'un tahttan indirilmesi ve Hazar kağanına sığınmasından sonra Bizans tahtına çıkan Leontios (695-698) ve II. Tiberios'la (698-705) herhangi bir diplomatik ilişkisi bilinmemektedir. Bu süreç içerisinde müslümanların Kuzey Afrika'ya yoğunlaştıkları, bunun yanında Bizans'ta önemli iç karışıklıklar yaşandığı görülmektedir.

Abdülmelik'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Velid (86-96/705-715) ile birçok işkence ve sıkıntılı yıllar yaşadıktan sonra ikinci kez Bizans

• • • • • •

129 Para basımı ve iki ülke ilişkilerine etkisiyle ilgili bk. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu* (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 102, 103.

130 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 304; İbn Asâkir, *Târîhu Medînet-i Dımaşk*, XLI, 360 (İbn Asâkir, Ali b. Hüseyin'e yönelik herhangi bir tehditten bahsetmeksizin Abdülmelik'in imparatora vereceği cevap konusunda onun fikrini sorduğunu belirtir); İbn Abdirabbih, *el-'Ikd*, II, 203.

131 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 84, 85, 94, 95; İbn-i Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, XXV, 386, 387; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, IV, 304.

tahtına çıkmayı başaran II. Iustinianos (ikinci kez, 705-711) arasında kültürel ve sanat amaçlı bir diplomasi gerçekleşmiştir. Sanat alanındaki ilişkiler başlığında daha detaylı incelenecek olan bu rivayetlere göre Velid b. Abdilmelik Medine ve Dımaşk'taki büyük camilerin yapımı ve onarımı için imparatordan yardım istemiş, o da mozaik ve ustalar göndermek suretiyle halifenin ricasına cevap vermiştir.[132] Konuyla ilgili özel bir makale yazmış olan Creswell bu rivayetlerin efsane olduğunu savunurken Gibb doğruluğu üzerinde durur. S. el-Müneccid de bu yazışmayla ilgili olarak verilen tarihlerde müslümanların Bizanslılarla savaş halinde olduğu gerekçesiyle bu tür rivayetlerin doğru olamayacağını belirtir.[133]

İbn Abdilhakem'e göre imparatora teşekkür amacıyla Velid b. Abdilmelik Mısır haraç âmili (*vâli'l-harâc*) Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî'den imparatora biber göndermesini istemiş ve o da Mûsa b. Vardân'dan 20.000 dinarlık biber satın alarak Dâru'l-Fulful adlı depoda muhafaza etmişti.[134]

Suriye valisi Muâviye örneğinde olduğu gibi Emevî valilerinin de Bizans imparatoruyla yazıştıklarını gösteren bir olay, Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'la ilgili olarak rivayet edilmektedir. Haccâc'ı hicveden bir şiir yazmış olan 'Udeyl b. Ferh el-'Iclî adlı şair, başına geleceklerden korktuğu için Bizans'a sığınır. Haccâc, imparatora (*Kayser*) mektup yazarak 'Udeyl'in iade edilmesini ister; aksi takdirde savaş açacağını belirtir. Bunun üzeine imparator şairi iade eder. Haccâc tarafından sorguya çekilen 'Udeyl bu defa onu medheden şiirini söylemek suretiyle cezadan kurtulur.[135]

96/714 yılında Mesleme b. Abdilmelik'in Galatia'ya (Ankara civarı) akın edip birçok esir ve ganimet almasının yanısıra müslümanların Bizans'a karşı karadan ve denizden başlattığı saldırılar ve özellikle İstanbul'a yönelik hazırlıkları Bizans imparatoru II. Anastasios'un (713-715) Sinoplu Daniel başkanlığında bir heyeti barış istemek amacıyla halife Velid b. Abdilmelik'e göndermesi sonucunu doğurdu. Theophanes'e göre

.....

132 Taberî, *Târîh*, VI, 436; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm* (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1877, s. 158; Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, I-II, Mısır 1326, I, 367; Kennedy, "*Byzantine-Arab Diplomacy*", s. 135.

133 Creswell, "The Legend that al-Walîd Asked for and Obtained Help from the Byzantine Emperor. A Suggested Explanation", *JRAS*, 3-4 (1956), 142-145; Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *DOP*, 12(1958), 220-233; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 144.

134 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısr*, s. 99. Valinin biberi imparatora göndermeksizin depoda beklettiği ve daha sonra Mûsâ b. Vardân'ın şikâyeti üzerine Ömer b. Abdilaziz'in biberin Mûsâ'ya iadesini emrettiği belirtilmektedir.

135 Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs* XIX, 145, 146; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 17.

imparator elçiden aynı zamanda müslümanların hazırlıkları ve askerî güçleri hakkında bilgi edinmesini de istemişti.[136]

Elçinin getirdiği haber müslümanların İstanbul'u kara ve denizden kuşatmak üzere büyük bir hazırlık içerisinde oldukları yolundaydı. Bunun üzerine imparator halktan üç yıl yetecek kadar erzak hazırlamalarını, buna gücü yetmeyenlerin şehri terketmelerini istedi. Diğer taraftan İstanbul'u savunabilmek amacıyla savaş süresince yeterli yiyecek depolamak, surları tamir etmek, savaş gemileri inşa etmek, Grek ateşi, ok ve taş fırlatan araçlar yapmak gibi lojistik ve teknik hazırlıklara girişti.[137]

Bu hazırlıklar devam ederken imparator II. Anastasios için şanssız bir gelişme oldu. Arap donanmasını henüz hazırlık aşamasında bastırıp yok etmek üzere Rodos'a gönderilen kuvvetler arasında yer alan Opsikionlu askerler ayaklanıp amiral Ioannes'i öldürdüler ve İstanbul'a dönüş yolunda Edremit'e uğrayarak burada eyâletlerinin vergi memurluğunu yürüten Theodosios'u zorla imparator ilân ettiler. İznik'e kaçıp iç karışıklıkları buradan takip etmeye başlayan imparator II. Anastasios çaresiz bir şekilde hayatının bağışlanması şartıyla Mart 716 tarihinde tahttan çekildi. Başkente yakın olduğu için iktidar değişikliklerinde etkili olmakla birlikte Asya themalarının en küçüğü olan Opsikion theması askerlerince tahta çıkartılmış III. Theodosios'u (715-717) themaların en büyüğü olan Anatolikon strategosu Maraşlı Leon tanımadı ve ona karşı cephe aldı.

Bu arada Velid b. Abdilmelik'in ölümü üzerine Emevî tahtına kardeşi Süleyman b. Abdilmelik (96-99/715-717) çıkmış ve öteden beri hazırlıkların yapıldığı İstanbul seferini başlatmak bu halifeye kalmıştı. Halife Süleyman kara kuvvetleri komutanlığını kardeşi Mesleme'ye, donanma komutanlığını da Ömer b. Hubeyre'ye vererek Taberî'ye göre 97/715-716 yılında İstanbul kuşatmasına gönderdi. Agapius el-Menbicî'nin rivayetine bakılacak olursa İznik'te bulunan II. Anastasios Mesleme'ye elçiler göndererek halife Süleyman'ın kendisine yardımını sağlamak için aracı olmasını rica etmiştir.[138] Mesleme'nin durumu halifeye iletip iletmediği veya halifenin ne tür bir tavır takındığı bilinmemektedir. Ancak Mesleme'nin 715 yılı sonlarında Hısn-ı Sakâlibe'yi (Loulon) fethettiği, öncü komutanlarından Süleymân'ın da 716 yılında Amorion'a kadar ilerleyip bu-

136 Theophanes, s. 79, 80; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 106; Kennedy, "*Byzantine-Arab Diplomacy*", s. 135.

137 Theophanes, s. 80.

138 Menbicî, *el-Müntehab*, s. 83.

rada kamp kurduğu kaydedilmektedir. Theophanes burada kendisini Anatolikon themasının strategosluğuna tayin etmiş olan II. Anastasios adına mücadele veren Leon ile Süleyman ve Baccharos (Arap kaynaklarındaki Bahteri?) arasında yapılan müzakerelerden bahsetmektedir. Theophanes'e göre Süleyman Leon'a mektup yazarak imparatorluğa onun lâyık olduğunu belirtiyor ve destek sözü vererek birlikte hareket etmeye çağırıyordu. Leon'un Amorion muhasarasını kaldırması şartıyla Süleyman'la anlaşmaya yanaştığı ve 300 şövalyesiyle birlikte anlaşma amacıyla giderken Süleyman tarafından askeri törenle imparator olarak selâmlandığı belirtilmektedir. Kaynağa göre Arap komutanının Leon'a karşı tutumu töreni surlardan izleyen Amorion halkını o derece etkilemişti ki, daha önceki tavırlarının aksine onlar da Leon'un tarafına geçmişlerdi. Üç günlük müzakereler sonunda Süleyman, Leon ile anlaştı ve Amorion kuşatmasını kaldıracağına söz verdi.[139]

Theophanes'in garip detaylarla verdiği bilgilere göre iki tarafın da birbirine karşı güvensizlik doğuran tavırları yüzünden kısa sürede anlaşma bozuldu. Süleyman askerlerinin isyanı sebebiyle Amorion'dan çekildi. Leon da yaklaşmakta olan Mesleme'ye karşı yeterli gücü olmadığını bildiğinden Amorion'un savunması için Nikaias komutasında 800 kişilik bir askerî birliği görevlendirerek kadın ve çocukların şehirden uzaklaşmalarını istedi ve kendisi Psidia dağlarına gitti.[140]

Bu arada Mesleme Kapadokya'ya ulaşmış ve general Leon'un imparatorla arasının açık olduğunu öğrenmişti. İmparatora karşı Leon'u kullanmak isteyen Mesleme anlaşmak için gerekli güveni telkin etmek amacıyla işgal ettiği yerlerin yağmalanmasını yasaklamıştı. Leon da Mesleme'ye elçi göndererek birlikte hareket etmek istediğini bildirdi. Theophanes'e göre Mesleme Bizans generalinin kendisine oyun oynadığını biliyordu. Yaz boyunca Amorion'da kalmayı planlayan Mesleme Leon'un şehri boşaltıp kontrolü ele almak için oraya asker yerleştirdiğini öğrenince çok sinirlenmişti; ancak belki amacına ulaşabilir ümidiyle onunla anlaşmak da istiyordu.[141]

Leon Mesleme'ye elçiler göndererek herhangi bir tehlike gelmeyeceğine dair eman istedi. Elçiler yazılı taahhüdname ile geri dönerken Mesleme de ordusuyla birlikte Akroinos'a gitti. Mesleme'nin uzaklaştığını gören Leon İstanbul'a gidip planlarını uygulamaya koymak için önce İz-

139 Theophanes, s. 82; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 109, 110.

140 Theophanes, s. 82, 83; Uçar, *a.g.e.*, s. 110.

141 Theophanes, s. 83, 84; Uçar, *a.g.e.*, s. 111.

mit'e (Nikomedia) gitti. Burada imparator III. Theodosios'un oğlunu diğer devlet adamlarıyla birlikte esir alarak Üsküdar'a (Khrysopolis) geldi. Zor durumda kalan imparator şahsı ve oğlu adına güvence verilmesi üzerine tahttan feragat etti. Bunun üzerine Leon 25 Mart 717'de İstanbul'a girdi ve Ayasofya kilisesinde III. Leon (717-741) olarak imparatorluk tacını giydi. Böylece Bizans'ta yaklaşık bir asır hüküm sürecek olan Isauria/Suriye hanedanı (717-802) da işbaşına gelmiş oluyordu.[142]

Leon ile yaptığı anlaşmadan bir kazanç elde edemeyen Mesleme, Ömer b. Hubeyre komutasındaki donanmanın da yardımıyla 99/Ağustos 717'de Bizans'ın başkenti İstanbul'u kuşattı. Böylece her ikisi Muâviye döneminde olmak üzere 49/669 yılı ile 54-58/674-678 yılları arasında yapılan başarısız kuşatmalardan sonra İstanbul üçüncü defa müslümanlar tarafından kuşatılıyordu.

III. Leon'un Mesleme'ye barış teklif ettiği, ancak bunun bir oyun olduğunun farkında olan Mesleme'nin bu teklifi geri çevirip halifeden takviye birlikler istediğini kaydedilir.[143] İstanbul'u fethetmeden geri dönmeme kararında olduğu anlaşılan Mesleme çeşitli aralıklarla gönderilen destek kuvvetleriyle birlikte bir yıl boyunca başkenti kuşatma altında tutmuştur. Ancak, lodos sebebiyle limandan ayrılan erzak ve malzeme gemilerinin Bizans askerleri tarafından *grejuva* adı verilen Grek ateşiyle yakılması, kış mevsiminin çok sert geçmesi, şiddetli fırtınalar neticesinde birçok savaş gemisinin kayalara çarparak parçalanması, İslâm donanmasındaki hıristiyan tayfaların isyan edip ele geçirdikleri gemilerle İstanbul'a gelerek imparatora gemilerin yerlerini haber vermeleri üzerine erzak dolu bu gemilerin yakılması, İslâm ordusunda kıtlık ve açlığın baş göstermesi gibi olumsuz sebeplerle başarıya ulaşamamıştır. Bu arada Süleyman b. Abdilmelik'in ölümü üzerine halife seçilen Ömer b. Abdilaziz'in (99-101/717-720) emriyle kuşatma kaldırıldı ve Mesleme geri dönmek zorunda kaldı.[144]

Emevî halifeleri içerisinde en dindar ve adaletli olarak bilinen ve bu yüzden II. Ömer olarak anılan Ömer b. Abdilaziz'in, çağdaşı Bizans imparatoru III. Leon'a bir dine davet mektubu gönderdiği ve imparatorun da halifeye cevap verdiği kaynaklarda zikredilmektedir.

• • • • • •

142 Theophanes, s. 84, 85; E. W. Brooks, "The Campaign of 716-718 from Arabic Sources", *JHS*, 19 (1899), 19-31; R. Guilland, "L'expedition de Mesleme contre Constantinople 717-718", *Etudes Byzantines*, Paris 1959, 89-112; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 145; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 111.

143 Theophanes, s. 88.

144 Theophanes, s. 88-90; Uçar, *a.g.e.*, s. 113-116.

Theophanes, Suriye'de meydana gelen büyük bir depremden sonra II. Ömer'in şarabı bütün ülke topraklarında yasakladığı, hıristiyanları müslüman olmaya zorladığı, hatta İslâm'ı kabul etmeyenleri öldürdüğü, bir hıristiyanın bir müslüman aleyhine yapacağı şahitliği geçersiz saydığı gibi uygulamalarından[145] bahsettikten sonra hiçbir detaya girmeden halifenin imparatoru İslâm'a davet amacıyla dinî içerikli bir mektup gönderdiğini belirtir.[146]

Agapios el-Menbîcî ise Ömer b. Abdilaziz'in dindar, takva sahibi bir halife olduğunu, bozguncuları çevresinden uzaklaştırdığını ve müslümanlara sarhoş edici içkileri yasakladığını belirttikten sonra[147] bir mektup yazarak imparator Leon'u İslâm'a davet ettiğini, mektupta bazı dinî hususlarda imparatorla tartıştığını ifade eder. Agapios'a göre imparator halifeye yazdığı cevap mektubunda onun iddialarını kesin delillerle çürütmüş, aklî delillerle birlikte Kitâb-ı Mukaddes ve Kurân'dan alıntılar yaparak "Hıristiyanlık nurunu beyan etmiştir".[148]

İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr, Ömer b. Abdilaziz'in 'Abdü'l-A'lâ b. Ebî 'Amra'yı imparatoru İslâm'a davet amacıyla gönderdiğini ve elçinin oğlu Abdullah'ı da beraberinde götürdüğünü belirtirler.[149] Ans kabilesinden birisiyle beraber Abdullah b. 'Abdü'l-A'lâ'nın II. Ömer tarafından III. Leon'a gönderildiğini belirten Müberred, elçilerle imparator arasında temel bazı dinî konular etrafında geçen tartışmaya yer verir ve imparatorun halifenin mektubuna cevap verdiğini kaydeder.[150]

Ömer b. Abdilaziz halife olunca Dimaşk Camii'nde fazla harcama yapıldığı ve süslemelerin namaz kılanların huşuunu engellediği kanaatiyle camideki altın zincirlerin yerine ipler kullanmak ve mermer, mozayik vb. süslemeleri kaldırıp beytülmale devretmek istedi. Dimaşk halkı buna tepki gösterdi. O sırada Bizans imparatoru tarafından gönderilmiş olan on kişilik elçilik heyeti camiyi gezmek için halifeden izin aldı. Heyetin gezilerine eşlik etmek için görevlendirilen rehber, halifeye, heyet başkanı-

145 II. Ömer'in içki yasağı ve Hıristiyanlara yönelik tutumu için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 352-355; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 218.

146 Theophanes, s. 91.

147 Agapios el-Menbîcî, Theophanes'in bahsettiği hıristiyanlara yönelik uygulamalardan hiçbir şekilde söz etmez.

148 Menbîcî, *el-Müntehab*, s. 86.

149 İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkibü 'Umar b. 'Abdilaziz* (nşr. Na'îm Zerzûr), Beyrut 1984, s. 263; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 205.

150 Müberred, *el-Kâmil*, II, 637, 638. ("*Sümme ketebe cevâbe kütübinâ*").

nın caminin görkemi karşısında hayretler içinde kaldığını ve "Biz Rumlar Arapların sonunun yakın olduğunu düşünürdük. Ama böyle binalar yaptıklarını görünce daha uzun süre yaşayacaklarını anladım" dediğini iletince halife "Görüyorum ki, bu cami kâfirlerin kıskançlığını çekiyor" diyerek fikrini değiştirdiği gibi caminin mihrabını değerli mücevherlerle kaplattı ve altın, gümüş kandillerle donattı.[151]

Ömer b. Abdilaziz'in Bizans'ın elinde bulunan müslüman esirleri kurtarmak için yoğun bir çaba gösterdiği[152] ve bu amaçla İmparator III. Leon'a elçiler gönderdiği görülmektedir. Bu elçiliklerden birinde 'Abdü'l-A'lâ b. Ebî Amra görevlendirilmiş ve taraflar arasında iki Bizanslı esire karşılık bir müslüman esirin salıverilmesi konusunda anlaşma sağlanmıştı.[153]

Bizans'a esir düşmüş müslümanların salıverilmesini sağlamak için Ömer b. Abdilaziz diğer bir defasında Muhammed b. Ma'bed başkanlığında bir heyeti III. Leon'a gönderir. Anlaşmayı kabul ettiği takdirde elindeki Bizanslı esirleri serbest bırakacağını imparatora bildirir. Ancak görüşmeler devam ederken halifenin ölüm haberi İstanbul'a ulaşır. III. Leon'un oldukça üzüldüğü ve Ömer b. Abdilaziz hakkında takdirkâr sözler söylediği kaydedilmektedir.[154]

Belâzurî'nin bir rivayeti esir değişimi konusundaki elçiliklerle ilgili yukarıda zikredilen bilgileri destekleyici ve açıklayıcı mahiyettedir. Buna göre 100/718 yılında Suriye'nin kıyı şehirlerinden Lâzikiyye'ye taarruz eden Bizanslılar şehri tahrib edip birçok kişiyi esir aldılar. Şehrin yeniden imarı için çalışmalar başlatan Halife Ömer b. Abdilaziz, diğer taraftan müslüman esirlerin serbest bırakılmasını sağlamak için imparatora elçiler gönderdi. Ancak görüşmeler tamamlanamadan vefat etti.[155]

Ölümüne sebep olan zehirlenme nedeniyle hasta yatmakta olan II. Ömer'in tedavisi için İmparator III. Leon Bizans'ın meşhur doktorların-

151 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 306; İbn Asâkir, *Târîhu Medînet-i Dımaşk*, II, 275 (heyetin önce Mısır'a ve oradan halifeye geldiği belirtiliyor); Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 468; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 151; Strange, *Palestine*, I, 264.

152 Ömer b. Abdilaziz bir defasında bir müslümana karşılık on Bizans esirini serbest bırakmayı kabul etmişti. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 354.

153 İbn Asâkir, *Târîhu Medînet-i Dımaşk*, XXXIII, 417, 419.

154 Mes'ûdî, *Murûc*, III, 195; İbn Asâkir, *Târîhu Medînet-i Dımaşk* (tıpkı basım, I-XIX, YY, Dâru'l-Beşîr, ts.), XVI, 9; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkibü 'Umar b. 'Abdilaziz*, s. 330, 331.

155 Belâzurî, *Futûh*, s. 181.

dan birini gönderir. Ayrıca halifeye faziletlerini takdir eden bir mektup da yazarak hastalığından duyduğu üzüntüyü dile getirir. İlk muayenesinde halifenin zehirlenmiş olduğunu teşhis eden doktor halifeye tedavi teklifinde bulunursa da Ömer b. Abdilaziz onun tedavisini kabul etmez ve imparatora teşekkürle birlikte doktoru geri gönderir.[156]

İbn Abdilhakem'e göre II. Ömer'in imparatora gönderdiği elçi, incelemeleri sırasında Kurân okuyan ve el değirmeniyle buğday öğüten müslüman bir esirle karşılaşır. Esir kendisinin din değiştirmeye zorlandığını, ancak Hıristiyanlığı kabul etmediği için gözlerine mil çekildiğini ve çeşitli işkencelere maruz kaldığını belirterek hayatını Bizans makamlarınca gönderilen buğdayı öğütüp pişirmek suretiyle sürdürdüğünü ifade eder. Müslüman esirin bu durumundan elçisi tarafından haberdar edilen Ömer b. Abdilaziz'in gözleri yaşarır ve imparatora tehditkâr bir mektup yazarak esirin serbest bırakılmasını ister. Elçi imparatora durumu iletir. İmparator halifenin isteğini yerine getireceğini ifade eder. Ancak bu sırada esirin öldüğü haberi gelir. Buna çok üzülen imparator, elçinin isteği üzerine "sâlih kişi" olarak vasıflandırdığı esirin cesedini onunla birlikte gönderir.[157]

Yirmi yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre Emevî halifeliği yapmış olan Hişâm b. Abdilmelik'e (105-125/724-744) halifeliğinin yedinci yılında (112/730) imparator III. Leon Mısırlı Kasimo'yu (Kosmas, Kuzma) elçi olarak gönderir. Değerli hediyelerle halifenin huzuruna çıkan elçinin isteği Mısır'da müslümanların fetihlerinden sonra Ya'kûbîler tarafından elkonulmuş olan Melkîlere ait kiliselerin iadesinin sağlanmasıydı. Durumu inceleten halife Melkîlerin haklı olduğu kanaatına varır ve Ya'kubîler tarafından gasbedilmiş kiliselerin tekrar Melkîlere verilmesini emreder. Bu meyanda Beşâre kilisesi (İbn Batrîk'e göre Kaysâriyye kilisesi) Melkîlere geri verilir ve elçi Kasimo Bizans makamlarınca merkezi İskenderiye'de bulunan Mısır Melkî kilisesinin başına getirilir.[158]

• • • • • •

156 İbn Abdilhakem, *Sîretü 'Umar b. 'Abdilaziz* (nşr. Ahmed Ubeyd), Beyrut 1967, s. 123. II. Ömer'in bu tutumunun doktorun Bizanslı olmasından değil, kardeşi Sehl, oğlu Abdülmelik ve kâtibi Müzâhim'in ölümünden sonra düştüğü psikolojik durumdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü o bütün tedavi tekliflerini geri çevirmiştir. Ömer b. Abdilaziz'in yakınlarını kaybettikten sonra ölümü arzuladığı, hatta bölgenin fakih ve sâlih insanlarından Abdullah b. Ebî Zekeriyyâ'yı çağırıp bu hususta duâ istediği bilinmektedir. Bk. İbn Abdilhakem, *Sîretü 'Umar b. 'Abdilazîz*, s. 119-122; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 210. Ayrıca bk. İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 115.

157 İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdilaziz*, s. 191-193.

158 Sa'îd b. Batrîk, *et-Târîhu'l-Mecmû'*, Beyrut 1909, s. 45, 46; Makrîzî, *el-Hıtat*, I-II, Bulak 1270/1853, II, 493. Sa'îd b. Batrîk İskenderiye patriğinin Hz. ↠

Bir defasında Bizans imparatoruna halife Hişâm b. Abdilmelik'ten bir mektup gelmişti. İmparator hitap cümlesindeki "tâgiye" tabirinden [159] rahatsız olmuş ve mektubu geri iade etmiştir. Ardından İslâm topraklarına savaş hazırlığı yapmaya başlamıştır.[160]

Bu dönemde de Bizans'la sıcak savaşların yapıldığı bilinmektedir: Mesleme'nin orduları 108/726 yılında Kayseri'yi aldıkları gibi, Hişam b. Abdilmelik'in oğlu Muâviye komutasındaki birlikler 109/727 yılında Amasya'yı ele geçirdiler. Mesleme ile halifenin iki oğlu Muâviye ve Süleyman'ın Bizans topraklarına saldırıları hemen her yıl aralıksız olarak devam etti. Birçok ganimet ve esir ele geçirildi. Ancak kalıcı bir başarı elde edilemedi. 122/740 yılında Akroinon (Afyon) yakınında III. Leon ve oğlu Konstantinos'un ordusuyla karşı karşıya gelen müslümanlar ağır bir yenilgiye uğradılar. Anadolu seferlerinde büyük kahramanlıklar gösteren Abdullah el-Battal bu savaşta öldürüldü. Bizans, kendisi açısından bir dönüm noktası teşkil eden bu savaşta elde ettiği zaferle artık ciddi bir Arap tehdidinden kurtulmuş oluyordu.[161]

• • • • • •

Ömer'in halifeliğinin üçüncü yılında (16/637) İstanbul'a kaçtığını ve Hişâm b. Abdilmelik'in halifeliğinin yedinci yılında (112/730) Kasimo'nun (Kuzmâ) tayinine kadar 97 yıl süreyle Mısır Melkîlerinin patriksiz kaldığını belirtirken Makrîzî, Kasimo'nun 107/725 yılında patrik tayin edildiğini ve Hz. Ömer döneminden (13-23/634-644) itibaren Mısır Melkî kilisesinin 77 yıl patriksiz kalmış olduğunu kaydeder ki, her iki müellifin de rakamlarda bazı hatalar yaptıkları görülmektedir. Bilindiği gibi Müslümanların İskenderiye'yi fethi (21/642) sonrasında İskenderiye patriği ve Mısır mukavkısı Kyros birçok Rumla birlikte İskenderiye'den kaçmış veya Amr b. Âs'la yaptığı anlaşmaya dayalı olarak şehri tahliye etmiş (bk. Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 107; Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750*, [doktora tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü], s. 53, 55) ve bunun bir neticesi olarak Mısır Melkî kilisesi Kasimo'nun tayin edilmesine kadar patriksiz kalmıştır. Ayrıca bk. Kâsım Abduh Kâsım, *Ehlu'z-Zimme fî Mısr*, Kahire 1977, s. 34; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar: Asrı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar*, İstanbul, 1998, s. 82-83.

159 "Min Hişâm b. Abdilmelik emiri'l-mü'minîn ile't-Tâgiyeti meliki'r-Rûm".

160 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 78. Mektubun sebebini, tarihini ve imparatorun adını vermeyen İbnü'l-Ferrâ imparatorun bu mektup üzerine "Akıllı devlet başkanlarının hakaret edici sözler kullanacaklarını düşünmezdim. Benim kendisine 'Bizans imparatorundan aşağılık, şaşı ve uğursuz krala' şeklinde cevap vermeyeceğimden nasıl emin olabiliyor?" dediğini kaydetmektedir (bk. *a.g.e.*, s. 78).

161 Theophanes, s. 97-106; Taberî, *Târîh*, VII, 43, 46, 191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 140, 145, 248; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 120-124.

Hişâm b. Abdilmelik'ten sonra halife olan II. Velid döneminde (125-126/743-744) Bizans'ta bir iç karışıklık yaşanmaktaydı. Armenia theması strategosu iken III. Leon'a taht mücadelesinde destek vermiş ve bundan dolayı onun kızıyla evlendirilip Opsikion theması komesliğine yükseltilmiş olan Artabasdos, kayınbiraderi yeni imparator V. Konstantinos'a (741-775) karşı imparatorluk iddiasında bulunmaktaydı. 742 Haziran'ında Arap askerleriyle karşılaşmak üzere Opsikion themasından geçmekte olan V. Konstantinos'u pusuya düşürüp Amorion'a kaçmaya mecbur bırakan Artabasdos İstanbul'a giderek imparatorun vekili Theophanes Monotios'u yanına çekmeyi başardığı gibi patrik Anastasios'un elinden imparatorluk tacını da giymişti (742-743). Bu çalkantılar V. Konstantinos'un Artabasdos kuvvetlerini Mayıs 743'te Sardes ve Ağustos'ta Modrina (Mudurnu) yakınlarında yendikten sonra İstanbul'a girip hâkimiyeti eline almasına kadar devam etmişti.[162] Bu karışıklıklar sırasında İmparator V. Konstantinos Andreas'ı (spatharios), Artabasdos da yakın çevresinden Gregorios'u (logothetes) hediyelerle birlikte halifeye göndererek onun dostluğunu kazanmak istemişlerdi.[163] Elçiliğin yardım isteme, rakip tarafa yapılması muhtemel yardımı engelleme veya saldırmazlık anlaşması imzalama amaçlı mı olduğu ve halifenin elçilere nasıl bir cevap verdiği hususunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak iç karışıklıklar devam ederken Bizans'a karşı gerçekleştirilen bazı Arap akınlarından bahsedilmektedir.[164]

Bundan sonra Emevîlerde sık sık taht mücadeleleri görüldüğünden iç problemlerle meşgul olmak zorunda kalan halifeler Bizans'a karşı ciddi bir rol oynayamadılar. Artabasdos problemini halledip iç istikrarı sağlamış olan imparator V. Konstantinos Emevîlerdeki dahilî karışıklıklardan yararlanarak belirli aralıklarla İslâm topraklarına hücum etti.[165]

• • • • • •

162 Theophanes, s. 105, 106; Nikephoros, s. 133-139; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 145, 147, 154, 155; Christophilopoulou, *Byzantine History*, s. 145-148.

163 Theophanes, s. 107; Menbicî, *el-Müntahab*, s. 94.

164 Theophanes, s. 106, 107; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 329; Taberî, *Târîh*, VII, 227; Menbicî, *el-Müntahab*, s. 95.

165 Bk. Belâzurî, *Futûh*, s. 266; Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans*, s. 124-125. Bizans'ın iç problemlerinden bir diğeri olarak III. Leon döneminde 726 yılında başlayan ve imparatorluğu uzun süre meşgul eden İkonoklazma mücadelesini de hatırlamak gerekir. (Bk. İkinci Bölüm).

Abbâsîlerin İlk Dönemi (132-232/750-847)

Müslümanların 717 yılındaki İstanbul kuşatmasından sonra Abbâsî Halifesi Harun er-Reşîd'in İstanbul seferine kadar diplomatik ilişkilerde bir durgunluk görülmektedir. Şüphesiz bu dönemde asgarî düzeyde ilişkiler sözkonusudur. Bu kopukluğun sebebi iki taraf arasında düşmanlığın daha da artması değil, iki tarafın da birtakım iç problemlerle meşgul olmalarıdır. Bilindiği gibi bu dönemde yıllarca devam eden mücadeleler sonunda İslâm devletinde önemli bir iktidar değişikliği olmuş ve yönetim Emevî ailesinden Hz. Muhamed'in amcası Abbâs'ın soyundan gelen Abbâsîlerin eline geçmişti. Bunun bir neticesi olarak İslâm devletinin başkenti, Dımaşk'tan Bağdat'a nakledilmişti. Böylece güç merkezi Suriye'den Irak'a doğru kaymış oluyordu. Bizans cephesinde ise III. Leon'un tahta çıkmasıyla başlayan Isauria hanedanı döneminde 726 yılından sonra imparatorluğu uzun süre meşgul edecek olan dinî ve siyasî mahiyetteki İkonoklazma mücadelesi (Tasvirkırıcılık) sözkonusudur. Bunun yanında Artabasdos isyanı gibi çeşitli iç çalkantıları da hatırlamak gerekir.

İlk Abbâsî Halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh döneminde (132-136/750-754) Bizans kuvvetleriyle bazı çatışmalar yaşanmış olmakla birlikte[166] karşılıklı herhangi bir diplomatik ilişki kaydedilmiş değildir. Bu durum

166 İslâm devletindeki iç karışıklıktan yararlanan İmparator V. Konstantinos 133/751 yılında Malatya'yı (Melitene) kuşattı. Şehrin boşaltılmasını isteyen imparatorun bu teklifini Malatya halkı başlangıçta reddettilerse de Bizans tehlikesini yakından görünce bir kısmı yanlarına alabildikleri eşyalarla yolun iki tarafına dizilmiş Bizans askerlerinin arasından geçerek şehri boşalttılar ve Mezopotamya'ya gittiler. Theophanes, s. 116; Belâzurî, *Futûh*, s. 262, 263; Denys de Tell-Mahre, s. 55, 56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 447. V. Konstantinos Malatya'dan sonra Erzurum'a (Theodosiopolis, Kâlîkala) saldırmış ve bir kısmı Ermeni olmak üzere halktan birçok kişiyi esir almıştır. Theophanes, s. 116; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 447.

Ebu'l-Abbâs'ın saltanatının kısa sürmesi yanında özellikle Emevîlerin takibâtı başta olmak üzere iç olaylara yoğunlaşmış olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansur (136-158/754-775) döneminde ise 139/756 yılında Bizans imparatoru V. Konstantinos (741-775) ile bir fidye anlaşması yapıldığı görülmektedir. Abbâsîler döneminde Bizanslılarla yapılan bu ilk anlaşmayla halife, imparatorun daha önce Malatya ve Erzurum gibi İslâm topraklarına saldırısı sırasında aldığı esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmalarını sağlamıştır.[167]

Halife Ebû Ca'fer el-Mansur döneminde Bizans'tan gelen bazı elçilerden bahsedilmektedir. Elçileri diplomatik kurallar dahilinde kabul eden halifenin onlarla çeşitli sohbetlerde bulunduğu, bazı konularda görüşlerini sorduğu ve özellikle büyük harcamalar yaparak kurdurduğu yeni başkent Bağdat'ı gezip görmelerine özel önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Bağdat şehrinin başkent olarak kurulmasından sonra kendisini ziyarete gelen Bizans elçisinin yanına halife, hâcibi/veziri Rabî' b. Yûnus'u refakatçı vererek şehri gezdirmiştir. Elçi şehri son derece beğenmiş, fakat kendisine göre sakıncalı veya eksik bulduğu bazı hususları da halifeye belirtmeden edememişti. Mansur'un sorusu üzerine elçi, şehri çok beğendiğini ancak çarşının şehir içinde kurulmuş olmasının sakıncalı olduğunu ifade ederek halifeyi ülke aleyhine çalışan casusların tüccar kılıfı altında şehre girip bazı devlet sırlarını ele geçirebilecekleri hususunda uyarmıştır. Bunun yanında şehrin yeşillendirilmesine önem verilmesini ve şehre daha çok su sağlanmasını tavsiye etmiştir. Mansur başlangıçta elçinin bu sözlerini pek kale almaz bir tavır içine girmişse de[168]

•••••

167 Taberî, *Târîh*, VII, 500; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 488. Santoro fidye anlaşmasına karşılık halifenin Bizans'a yönelik herhangi bir sefer düzenlememeyi kabul ettiğini belirtmektedir. Bk. Santoro, *Byzantium and the Arabs during the Isaurian Period 717-802*, Ph.D., New Jersey 1978, s. 270. Ancak kaynak olarak verdiği Taberî'nin metninden açık olarak bu sonuç çıkmamaktadır. Hasan b. Kahtebe ve Abdülvehhâb b. İbrahim'in 140/757-758 yılındaki muhtemel seferleri dışında (Belâzurî bu seferle ilgili herhangi bir şüpheye yer vermez. Bk. Belâzurî, *Futûh*, s. 263) 146/763 yılına kadar Bizans'a herhangi bir sefer (*sâife*) yapılmadığını kaydeden Taberî ve İbnü'l-Esîr buna sebep olarak, Mansur'un Abdullah b. Hasan'ın iki oğluyla meşgul olmasını göstermektedirler ("li'ştigâli Ebî Ca'fer bi-emri ibney 'Abdillah b. el-Hasen"). Bk.Taberî, *Târîh*, VII, 500; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 488.

168 Bizans elçisinin "Gördüklerimin hepsi güzel. Ancak üç husus müstesna: Gönül yeşili sever, burda yeşillik yok. Su hayattır, burada su yok ve düşmanların seninle beraber yaşıyorlar" şeklindeki cevabı üzerine halifenin "Ben ciddî işlerin adamıyım, eğlencenin değil. Su konusunda ise bana susuzluğu gide- ➡

daha sonraki tecrübeler elçiyi haklı çıkarmış olmalı ki, Kerh denilen yeri düzenletip çarşıyı oraya naklettiği gibi Kerhâyâ suyunu Bağdat'a getirtmiş ve ayrıca Abbâsiyye adı verilen dinlenme yerini yapmıştır.[169] Tarihi kesin olarak kaydedilmeyen bu elçiliğin Bağdat'ın kuruluşunun tamamlandığı 145/762 yılı ile pazarların şehir dışına nakledildiği 157/773[170] yılları arasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

'Mansur'a gönderilen diğer bir Bizans elçisinin dikkatini bir köprü üzerinde dilenmekte olan insanlar çeker. Kendisine refakat etmekte olan 'Umâre b. Hamza'ya halifenin bu insanlara acıyıp yardım etmesi gerektiğini söyleyince 'Umâre, halifenin durumun farkında olduğunu ancak bunun için yeterli para bulunmadığını belirtir. Bu konuşmadan daha sonra haberdar olan Mansur, verilen cevaptan hoşlanmamış ve bir fırsatını bulduğunda elçiye şöyle demiştir: "Para ve mal çok. Ancak ben insanlar arasında ayırım yapmak istemiyorum. Ayrıca zenginlere de Allah'ın kendilerine ihsan ettiği nimetlerden fakirlere vermek süretiyle sevap alma imkânı vermiş oluyorum." Halifenin bu cevabını elçinin takdir ettiği belirtilir.[171]

Halife Mansur da İmparator V. Konstantinos'a edebiyât ve belagatıyla tanınan kâtibi 'Umâre b. Hamza'yı[172] elçi olarak göndermiştir. İbnü'l-Fakîh'in rivayetinden bu elçiliğin iki ülke ilişkilerinin gergin olduğu bir dönemde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kaynağa göre halife gönderdiği mektupta imparatora savaş tehdidinde bulunmaktaydı. 'Umâre yabancı elçilerin kalplerine korku salmak için hazırlanmış arslanlı, kılıçlı ve dumanlı üç engeli aştıktan sonra imparatorun huzuruna çıkabilmiş ve hali-

.....

recek kadar su yeter. Halkla içiçe yaşamama gelince benim sırlarımı başkalarının bilmesine aldırmam" dediği kaydedilmektedir. Bk. İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 75, 76.

169 Taberî, *Târîh*, VII, 653; İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 76; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Kahire 1931, I, 80; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 448; İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 99; Süleyman er-Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye ile'd-Devleti'l-Bîzantıyye*, Riyad 1414/1993, s. 52, 53.

170 Taberî, *Târîh*, VII, 614, 653.

171 Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.) Kahire 1938, s. 133; İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 76, 77.(Bu elçiliğin bir öncekinden ayrı olduğunu belirten İbnü'l-Ferrâ Bizans elçisine yine Rabî' b. Yûnus'un refakat ettiğini kaydeder. *Rusülü'l-Mulûk*, s. 76, 77).

172 Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ* (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), I-XX, Beyrut ts., XV, 242; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 275, 276.

fenin mektubunu sunmuştur. Halifenin ve ülkenin durumunu soran imparator elçiyle görüştükten sonra gereği gibi ağırlanmasını emretmiştir. Ayrıca elçiyi yanına alarak bir gezinti yapmış ve ona tedavi amaçlı olarak kullanılan bazı bitkilerle kimya (*simya=alşimi*) alanında bakır ve kurşundan/kalaydan altın ve gümüş elde etmeye yönelik birtakım uygulamalar göstermiştir. Elçi 'Umâre İmparatorun cevâbî mektubuyla birlikte Bağdat'a döndüğünde halifeye ziyaretiyle ilgili bilgi ve gözlemlerini aktarmıştır. Bunlar arasında elçinin imparatorla birlikte izlemiş olduğu bazı metallerden altın ve gümüş elde etmeyi amaçlayan teknik çalışmalar halifenin kimyaya özel ilgi duymasına neden olmuştu.[173]

İbn Haldûn'un bir rivayeti yukarıdaki bilgileri tamamlayıcı mahiyettedir. Buna göre Ebû Ca'fer el-Mansur V. Konstantinos'a elçi göndererek eski Yunan bilimine ait eserlerin 'tercümelerinin' gönderilmesini istemiştir. Halifenin bu ricasına imparator, aralarında Euclides'in hendeseye dair eserinin de bulunduğu fen bilimleri alanındaki bazı eserleri göndermek suretiyle cevap vermiştir.[174]

İslâm askerlerinin Bizans topraklarına düzenledikleri seferler neticesinde V. Konstantinos 155/771 yılında Mansur'a cizye karşılığında barış teklif etti.[175] Bu teklifi halifenin nasıl karşıladığına dair bir bilgi kaydedilmemekle birlikte bu tarihten sonra müslümanların Bizans topraklarına sefer düzenlemeye devam ettikleri[176] dikkate alındığında halifenin imparatorun bu teklifini kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Bu elçilikler sırasında imparator tarafından halifeye gönderilen kıymetli hediyeler arasında gümüş bir levhanın da bulunduğu görülmektedir. Halifelerin öteden beri Kâbe'ye çok kıymetli hediyeler gönderdiklerini belirten Bîrûnî, Mansur'un gönderdiği hediyeler arasında Bizans im-

• • • • • •

173 İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 137-139. İmparatorun huzurundaki toplantının sona erdiğini bildirmek amacıyla duvar tarafından çıkan bir elin davetlileri arkadan itmesi 'Umâre'nin oldukça dikkatini çekmişti. İbnü'l-Fakîh, *a.g.e.*, s. 139.

174 İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. A. Abdülvâhid Vâfî), I-III, Kahire 1401, III, 1124. İbn Haldûn Euclides'in işaret edilen *Kitâbü'l-Usûl* (*Kitâbü'l-Erkân*) adlı eserinin Mansur zamanında Arapça'ya çevrilen ilk eser olduğunu ve Huneyn b. İshâk, Sâbit b. Kurra ve Yûsuf b. Haccâc tarafından ayrı ayrı tercüme edildiğini kaydeder. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1131. Euclides'in eserini Me'mun'un getirttiğine dair bk. Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, s. 401.

175 Taberî, *Târîh*, VIII, 46; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 5; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 113.

176 Theophanes, s. 133; Taberî, *Târîh*, VIII, 50, 53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 11, 13; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 115.

paratoru tarafından kendisine hediye edilen gümüş bir levhanın (*levhun 'azîmün min fiddatin*) da yer aldığını kaydeder.[177]

Mansur'un vefâtından sonra halife olan Mehdî-Billâh'ın (158-169/775-785) halifeliğini kutlamak için birçok heyetlerin geldiği Ya'kûbî tarafından belirtilmektedir.[178] Bu elçiler arasında tahta yeni çıkmış olan Bizans İmparatoru IV. Leon'un (775-780) Tarasius (Târâs) adlı bir elçisi de bulunmaktadır. Halife elçinin ağırlanması ile ilgilenmek üzere ileri gelen devlet ricâlinden Rabî' b. Yûnus'u görevlendirir. Aynı zamanda mühendislik bilgisine sahip olduğu anlaşılan elçi, Bağdat'ta bir süre kalmış ve bu arada Sarât nehirlerinin kavuştuğu yerde yüz tane öğütücü taşı bulunduğu ve yıllık gelirinin 100 milyon dirhem olduğu rivayet edilen "*Reha'l-Batrîk*=Patrik/Elçi Değirmeni" veya "Ebû Ca'fer Değirmeni" adlı büyük bir değirmen inşa etmiştir.[179]

Halîfe b. Hayyât 167/783 yılında Bizanslılarla bir fidye anlaşması yapıldığını ve gerekli görüşmelerin Abdülhamîd b. Dahhâk tarafından yürütüldüğünü kaydeder. Mes'ûdî ve Makrîzî ise tarih vermeksizin Halife Mehdî döneminde Bizanslılarla bir fidye anlaşması yapıldığını ve bu görüşmeleri en-Nakkâş el-Antâkî'nin yürütmüş olduğunu zikrederler.[180] Bu anlaşma Ya'kûbî'nin şu rivayetiyle bağlantılı gözükmektedir: 159/776 yılında Bizanslıların Samsat'a (Samosata) saldırıp halktan birçok kişiyi esir almaları üzerine halife "Sağîr"ı Bizanslılara göndermiş ve o da "müslümanları kurtarmıştı".[181]

Mehdî'nin uğur, talih ve kehânet konularına ilgi duyduğunu ve büyücülüğe ait kitapları topladığını belirten Ebu'l-Ferec Gregorios, bu yüzden İmparator IV. Leon'un halifeye Mısırlıların büyü ve sihir sistemine dair bir kitap ile Mısırlıların Hz. Musa'ya karşı yaptıklarını anlatan bir risâleyi gönderdiğini kaydeder.[182]

• • • • • •

177 Bîrûnî, *Kitâbü'l-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*, Beyrut 1404/1984, s. 67.

178 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 394.

179 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1892, s. 243; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 91, 92; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 31, 32; Guy Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1900, s. 142, 143. Halifenin emriyle değirmenin gelirinin Tarasius ölünceye kadar İstanbul'a gönderildiği belirtilmektedir (bk. gösterilen yerler). Bury değirmenin yapımıyla ilgili bu rivayetin, değirmenin ismini izah amacıyla uydurulmuş olması ihtimalinden sözeder. Bk. Bury, *Eastern Roman Empire (802-867)*, s. 242.

180 Halîfe b. Hayyât, *Târîh* (nşr. Ekrem Ziya 'Umerî), I-II, Riyad 1405/1985, s. 439; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 195; Makrîzî, el-*Hıtat*, II, 192.

181 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 402.

182 İbnü'l-İbrî, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, II. 203.

Halife Mehdî'nin 165/781-782 yılında oğlu Harun'u dönemin ünlü komutanlarıyla birlikte büyük bir ordunun başında İstanbul üzerine göndermesi Bizans'la bir anlaşma imzalanması ile sonuçlandı. Mehdî tarafından İstanbul seferine gönderilen Harun yol üzerinde karşılaştığı bazı karşı koymaları bertaraf ederek Anadolu yakasına kadar gelmişti. Bu sırada IV. Leon'un ölümünden sonra Bizans'ta devlet işlerini tahtın vârisi henüz on yaşındaki VI. Konstantinos (780-797) adına annesi Irene (müstakil saltanatı 797-802) yürütmekteydi. Irene yeni iktidar değişikliği sonrasında ortaya çıkan taht mücadeleleri yüzünden Harun'a elçiler göndererek barış anlaşması yapmak zorunda kaldı. Üç yıl süreli bu anlaşmaya göre Irene, Abbâsî devletine yılın Nisan ve Haziran aylarında 70.000 dinar ödemeyi kabul etmekteydi. Ayrıca Harun'un isteği üzerine dönüş yolunda ordunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere pazarların kurulmasını ve yol göstermek için rehberler tayin edilmesini de üzerine alıyordu. Bundan başka Irene altın, gümüş ve birtakım değerli hediyeleri Mehdî'ye takdim etmek üzere bir elçisini de Harun'la birlikte Bağdat'a gönderiyordu.[183]

Taberî hiçbir detay vermeden Mûsa el-Hâdî (169-170/785-786)'ye bir Bizans elçilik heyetinin geldiğini zikreder. Hatta halifenin, yanında bulunan ve genç yaşta saçları dökülmüş olan Sa'îd b. Süllem'e heyetin gözünde daha yaşlı ve olgun gözükmesi için sarığını çıkarttırdığını kaydeder.[184] Ebu'l-Ferec el-İsfâhânî de Bizans imparatoriçesi Irene'nin Mehdî, Hâdî ve Harun er-Reşîd'e halifeliklerini kutlayan mesajlar ve çeşitli hediyeler gönderdiğini belirtir.[185]

Mûsâ el-Hâdî'nin bir yıl gibi çok kısa süren halifeliğinden sonra kardeşi Harun er-Reşîd'in (170-193/786-809) 23 yıllık yönetiminde Abbâsî-Bizans ilişkilerinde önceki yıllara oranla daha canlı bir dönem yaşanmıştır. Hemen her yıl Bizans üzerine seferler düzenlenmiş, bazen orduya bizzat halife kumanda etmiştir. Bunun yanında Bizans'ın İslâm topraklarına yö-

• • • • • •

183 Taberî, *Târîh*, VIII, 152, 153; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 66, 67; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 147. Theophanes barış teklifinin Araplardan geldiğini, Bizans adına görüşmeleri yürütmek üzere görevlendirilen Staurakios, Petros ve Antonios'un rehin alınarak, Irene'nin anlaşmayı kabule mecbur bırakıldığını ve bu arada her iki tarafın da karşılıklı hediyeler sunduğunu kaydeder. Theophanes, s. 142. Harun'un bu İstanbul seferi hakkında Arap, Bizans, Süryânî ve Ermeni kaynaklarında yer alan rivayetlerin karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bk. Santoro, *Byzantium and the Arabs*, s. 331-338; A. Salem, *War and Peace in Caliphate and Empire: Political Relations Between the Abbasids and Byzantium (749-847)*, Ph.D., University of Birmingham, 1983, s. 72-76.

184 Taberî, *Târîh*, VIII, 218.

185 Ebû'l-Ferec el-Isfahânî, *el-Egânî*, XVIII, 239.

neldiği de olmuştur. Harun er-Reşîd Tarsus'u yeniden inşa etmek ve *Avâsım* ve *Sugûr* adı verilen sınır bölgelerini[186] tahkîm etmek suretiyle Bizans akınlarını engellemeyi hedeflemişti. Karşılıklı esir değişimi, fidye anlaşmaları ve mektuplaşmalar yanında az sonra bahsedileceği gibi diplomasi alanında ciddi bir krizin yaşanması da bu döneme rastlamaktadır.

Bu dönemde her iki tarafın dış siyasette daha güçlü ve etkin bir konuma gelmek amacıyla karşı tarafın rakipleriyle işbirliği ve dostluk kurma siyasetine başvurduğu görülmektedir. Harun er-Reşîd Bizans'ın rakibi ve dönemin güçlü imparatorlarından Şarlman'la (Charlamagne) dostluk kurarken Bizans yöneticileri de Abbâsîlerin hasmı durumundaki Endülüs Emevîleri ile ittifak içindeydiler.[187]

Halîfe b. Hayyât hiçbir ayrıntıya girmeksizin Harun er-Reşîd'in halifeliğinin ilk yılında Bizanslıların fidye anlaşması için geldiklerini zikreder.[188]

Daha önce bahsedilen Hz. Muhammed ve Ömer b. Abdilaziz örneklerinde görüldüğü gibi dönemin Bizans imparatoruna dine davet mektubu gönderme olayı Harun er-Reşîd için de rivayet edilmektedir. Harun er-Reşîd, Bizans imparatoru VI. Konstantinos'a (780-797) uzun bir mektup göndererek İslâm'ın ilkelerini ona açıklamış ve onu İslâm'a davet etmiştir. Mektup Ebû'r-Rabî' Muhammed b. el-Leys tarafından kaleme alınmıştır.[189]

• • • • • •

186 *Avâsım* ve *sugûr* için bk. E. Honigman, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970; D. Obolensky, "Byzantine Frontier Zones and Cultural Exchanges", *Actes du XIVe Congres International des Etudes Byzantines*, Bucarest 1974, 303-313; P. V. Sivers, "Taxes and Trade in the Abbasid Thughur (750-962/ 133-351)", *JESHO*, 25 (1), 1982, 71-99; S. M. Bonner, *The Emergence of the Thughur: The Arab-Byzantine Frontier in the Early Abbasid Age*, Ph.D., Princeton University, 1989; a. mlf., "The Naming of the Frontier: 'Avâsim, Thughûr and the Arab Geographers", *BSOAS*, 57 (1), 1994, 17-24; a. mlf., "Some Observations Conserning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier", *Studia Islamica*, 75 (1992), 5-31; E. C. Bosworth, "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbasid Times", *Oriens*, 33 (1992), 268-286; a. mlf., "Byzantium and the Arabs: War and Peace Between Two World Civilizations", *Mashriq, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester 1977-78*, Manchester 1980, 2-18; J. Haldon-H. Kennedy, "The Arab-Byzantine Frontier in the eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Bordarlands", *ZRVI*, 19 (1980), 79-116.

187 Hitti, İslâm Tarihi, II, 459.

188 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, s. 448.

189 A. Ferîd er-Rifâî, *'Asru'l-Me'mun*, I-III, Kahire 1928, II, 188-236; Muhammed Mâhir Hamâde, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye (el-'Âide li'l-'Asri'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel)*, Beyrut 1401/1981, s. 204-257. Mektubun muhtevası ve değerlendirme için bk. İkinci Bölüm.

Peşpeşe gelen Arap saldırılarını durdurma ümidiyle 182/798 yılında İmparatoriçe Irene, Sardis piskoposu Euthymius'u bir mektupla birlikte Harun er-Reşîd'e göndermişti.[190]

Öteden beri sürdürdüğü mücadelelerden sonra 187/802 yılında tahta çıkmayı başaran Nikephoros (802-811) halifeye gönderdiği mektubuyla iki ülke arasında ciddi bir diplomatik krize neden oldu. Arap kaynaklarının rivayetine göre imparator mektubunda kendisinden önce Irene'nin halifeyi şah makamına kendisini de piyon yerine koyduğunu, dolayısıyla kadın olmasından kaynaklanan sebeplerle devleti küçük düşürücü anlaşmalara imza attığını belirtiyor ve o güne kadar Irene tarafından ödenmiş olan vergilerin iade edilmesini istiyordu. Aksi takdirde savaş açacağını da ekliyordu.[191]

Nikephoros'un bu kışkırtıcı mektubu karşısında halifenin ne derece hiddetlendiğini kaynaklar şu detayı zikretmek suretiyle vurgularlar: "İmparatorun mektubu okunduğunda Harun o derece sinirlendi ki, kimse etrafında duramaz ve yüzüne bakamaz olmuştu. Harun bir divit istedi ve aynı mektubun arkasına şöyle yazdı: "Bismillâhirrahmânirrahîm. Müslümanların emiri Harun'dan Bizans köpeği Nikephoros'a! Ey kâfir kadının oğlu! Mektubunu okudum. Cevabını duymakla kalmayacak, aynı zamanda göreceksin. Vesselâm!"[192]

• • • • • •

190 Kennedy, *"Byzantine-Arab Diplomacy"*, s. 136. (Kennedy'nin kaynağı tesbit edilememiştir.)

191 Taberî, *Târîh*, VIII, 307, 308; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 185; İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X,193, 194. "Bizans Imparatoru Nikephoros'tan Arap kralı Harun'a" diye başlayan mektup şöyle devam etmekteydi: "Benden önceki imparatoriçe seni şah yerine kendisini de piyon yerine koymuştur. Aslında senin ona vermen gereken yüklü paraları o sana ödemiştir. Ancak bu, onun kadın olmasının getirdiği zafiyet ve hamakatından kaynaklanmıştır. Mektubumu alır almaz şimdiye kadar ödenen bütün paraları geri iade edecek ve kendin için de uygun miktarda fidye hazırlayacaksın. Aksi takdirde aramızda kılıç konuşacaktır." Bk. Taberî, *Târîh*, VIII, 307, 308; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 185. *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*'inde aynı rivayeti kaydeden Ebû'l-Ferec Gregorios *Târîhu'z-Zamân*'ında olayı şöyle anlatır: "Nikephoros tahta geçer geçmez Harun'a mektuplar gönderdi; onu savaşa kışkırttı. İmparator ve halife iki ay boyunca karşılıklı elçiler gönderdiler, mektuplaştılar. Sonunda anlaştılar, birbirlerine hediyeler gönderdiler ve memleketlerine döndüler". Bk. İbnü'l-'İbrî, *Târîhu'z-Zamân*, s. 16.

192 Taberî, *Târîh*, VIII, 308; İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 79, 80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 185; Ibnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 193, 194. Diğer kaynaklarda Nikephoros için "Kelbu'r-Rûm" tabiri kullanılırken İbnü'l-Ferrâ "Meliku'r-Rûm", İbnü'l-İbrî ise "Za'îmu'r-Rûm" ifadesini kullanır. Bk. İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 79 ve İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 129.

Harun bundan sonra Ereğli'ye (Heraklia) kadar geldi ve Nikephoros'u yıllık vergi karşılığında barış istemek zorunda bıraktı. İmparator kış şartlarından istifadeyle bu anlaşmayı bozmuş, ancak o sırada Rakka'ya kadar gitmiş olan Harun'un beklenmedik şekilde geri dönmesinin ardından yapılan savaşta yenilerek halifeden aynı şartlarla barış istemiştir.[193] Barış anlaşmasının tekrar bozulması üzerine Harun 190/806 yılında büyük bir orduyla Bizans seferine çıktı ve Ereğli'yi fethettikten sonra Tuvâne'ye ilerledi. Zor durumda kalan Nikephoros, Harun'a metropolit Petros ile Amastra (Amastris) valisi Gregorios'u elçi olarak göndererek anlaşmaya razı olduğunu bildirdi. Sonuç Bizans açısından oldukça küçük düşürücüydü: İmparatorun yıllık 30.000 veya 50.000 dinar vergi ödemesi yetmiyor, kendisi için dört, oğlu ve ileri gelen devlet ricâli için ikişer dinar olmak üzere halifeye ayrıca cizye ödemeyi kabul ediyordu.[194]

Halife Harun er-Reşîd'in askerî kabiliyeti yanında insancıllığını ve bu arada İslâm-Bizans ilişkilerinde savaş ve barışın içiçeliğini göstermesi bakımından dikkate değer bir rivayete göre, Harun'un Ereğli'yi fethi sırasında alınan esirler arasında Nikephoros'un oğlunun nişanlısı da bulunmaktaydı. İmparator iki özel elçisi aracılığıyla çeşitli hediyelerle birlikte halifeye gönderdiği mektubunda yardımına muhtaç olduğunu belirtiyor ve oğlunun nişanlısının gönderilmesini rica ediyordu. Halife, Nikephoros'un bu ricasını kabul ederek gelin adayını şânına lâyık bir törenle kendi otağı içerisinde değerli eşyalar ve kıymetli hediyelerle birlikte Bizans başkentine uğurlamıştır. Buna karşılık imparator da halifeye elçisi aracılığıyla 50.000 dirhem, 100 katı ipek olmak üzere 300 kat değerli elbise, 12 şahin, 4 av köpeği ve 3 at hediye göndermek suretiyle minnettarlığını izhar etmiştir.[195]

• • • • • •

193 Taberî, *Târîh*, VIII, 308, 310; İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 185, 186; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 194.

194 Theophanes, s. 163 (Theophanes, Harun'un ordusundaki asker sayısını 300.000, imparatorun halifeye ödemeyi kabul ettiği haracın miktarını yıllık 30.000 dinar, kendisi ve oğlu için ödeyeceği cizyenin miktarını da üçer dinar olarak kaydeder.); Taberî, *Târîh*, VIII, 321; Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mavsıl* (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 309; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 196; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 203; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 182. Ebû'l-Ferec Gregorios barış teklifinin Bizans kuvvetlerinin gücünü gören Harun tarafından geldiğini zikreder. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 209.

195 Taberî, *Târîh*, VIII, 321; Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mavsıl*, s. 309; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 196; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 203. Ebû'l-Ferec Gregorios halifenin imparatora bütün mefruşâtı ve tezyinatıyla birlikte kendi çadırlarını dahi hediye ettiğini belirtirken bu olaya atıfta bulunmuş olmalıdır. Bk. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 209.

Harun er-Reşîd döneminde esir değişimini amaçlayan diplomatik girişimler olumlu sonuçlar vermiş ve Bizanslılarla birkaç defa esir değişimi gerçekleşmiştir: Harun'un Safsaf seferinden sonra Şevval 181/Aralık 797'de Tarsus yakınındaki Lamos nehri kenarında yapılan esir değişimi her iki tarafın dikkate değer ilgisine mazhar olmuştu. Avâsım bölge valisi Kâsım b. Reşîd tarafından görevlendirilen Tarsus valisi Ebû Süleym Ferec'in girişimleriyle yapılan törene 30.000 müslüman askerin yanısıra ulemâ, eşraf ve halktan birçok kişi katılmıştı. Anlaşma sonucu 3.700 müslüman esirin serbest bırakıldığı kaydedilirken Bizans esirlerinin sayısı hakkında bir bilgi verilmemektedir.[196]

Diğer bir esir değişimi ise Nikephoros'un İbrahim b. Cebrâil kumandasındaki birliklere yenilmesinden[197] bir yıl sonra 189/805 yılında yine Lamos nehri kenarında aynı valilerin gözetiminde gerçekleşmiştir. Rivayete göre on iki gün içerisinde 3.700 müslüman esirin serbest bırakıldığı töreni bütün techizâtıyla katılan 30.000 askerin yanısıra "halktan 500.000 kişi" izlemiştir.[198]

Harun er-Reşîd döneminde Bizanslılarla bir diğer esir değişimi 192/808 yılında yapılmıştır. Kadın-erkek 2.500 müslüman esirin serbest bırakıldığı yedi gün süren bu değişim yeni vali Sâbit b. Nasr'ın sorumluluğunda Taberî'ye göre Pozantı'da (Podandus), Mes'ûdi'ye göre ise yine Lamos nehri kenarında gerçekleşmiş ve "yüzbinlerce kişi tarafından" izlenmiştir.[199]

Harun er-Reşîd'in ölümünden sonra halife olan Emin (193-198/809-813) ile kardeşi Horasan bölge valisi Me'mun arasındaki taht mücadele-

196 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 159 (Ve huve evvelü fidâin kâne eyyâmi Benî'l-'Abbâs); A. Salem, *War and Peace in Caliphate and Empire*, s. 102; İbn Haldûn, *el-'Iber*, III, 225'e bk.

197 Taberî ve İbnü'l-Esîr mübalağalı bir şekilde bu savaşta 40.000 Bizanslının öldürüldüğünü naklederler. Bk. Taberî, *Târîh*, VIII, 313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 190.

198 Taberî, *Târîh*, VIII, 318 (fe-lem yebka bi-ardı'r-Rûm müslimün illâ fûdiye bihî); Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 189; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 193; Makrîzî, el-*Hıtat*, II, 191. Tarihler dışında bu esir değişimi ile ilgili olarak verilen rakamların bir öncekiyle hemen hemen aynı oluşu, kaynakların iki olayı karıştırdıkları izlenimini uyandırmakla birlikte İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn'un (*el-'Iber*'de ikinci mübadele ile ilgili olarak verilen 186 tarihi 189 olarak anlaşılmalı) her iki mübadeleden de bahsetmeleri iki ayrı esir değişiminin gerçekleştiğini, ancak rakamlarda bir karıştırmanın sözkonusu olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca bk. A. Salem, *War and Peace in Caliphate and Empire*, s. 102, 103.

199 Taberî, *Târîh*, VIII, 338, 340; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 208; A. Salem, *War and Peace in Caliphate and Empire*, s. 103.

leri sırasında Emin'in öldürülmesiyle, Me'mun'un yirmi yıl sürecek halifelik dönemi (198-218/813-833) başlamıştı. Bizans'ta ise İmparatoriçe Irene'nin bir ihtilalle tahttan indirilmesiyle (31 Ekim 802) Isauria hanedanının (717-802) hakimiyetine son verildikten sonra nisbeten sık sayılabilecek iktidar değişikliklerinin ardından Amorion hanedanı (820-867) işbaşına gelecektir. Bu dönemde de savaşların yanısıra karşılıklı elçilik heyetleri ve hediyeler gönderildiği, bilimsel amaçlı işbirliğinin yapıldığı görülmektedir.

Bir defasında Me'mun'un veziri Fadl b. Sehl'in (ö. 202/817) huzurunda biri Bizans İmparatoru V. Leon (813-820) ve diğeri de Habeş kralı tarafından gönderilen iki elçinin varlığından bahsedilmektedir. Elçiler Fadl b. Sehl'in huzurunda konuşmaları ve seviyeli cevaplarıyla dikkat çekmişlerdi. Elçilerin bu özelliklerinden ve kendi krallarıyla ilgili müsbet değerlendirmelerinden haberdar olan Me'mun onlara 20.000 dinar vermiş ve kendisinin de iyi halifeleri güzel bir şekilde tavsif edebilen belâgatlı insanlara sahip olmayı arzuladığını ifade etmiştir.[200]

Kendisi iyi bir eğitim görmüş, sanat ve ilme meraklı olan İmparator Theophilos'la Halife Me'mun arasındaki ilişkiler dikkate değer mahiyettedir. Theophilos (829-842) tahta çıktıktan sonra hocası Synkellos Ioannes Grammatikos'u (Yuhannâ en-Nahvî) Me'mun'a elçi olarak gönderir. İmparator II. Mikhail'den (820-829) sonra Theophilos'un tahta çıktığını halifeye bildiren elçi, beraberindeki hediyeleri de ona takdim eder. Elçi bu arada II. Mikhail döneminde ayaklanan ve sonunda Abbâsî devletine sığınmış olan general Manuel ile de gizlice görüşme imkanı bulur. Manuel'e Bizans'a dönmesi halinde affedileceğine dair yeni imparatorun güvencesinin yer aldığı altın mühürle mühürlenmiş fermanını ve yine bizzat imparator tarafından hediye olarak gönderilen haçı verir. Bu ilgiden yeteri derecede etkilenen Manuel Bizans'a geri döner.[201] Daha sonra İs-

200 Ebû İshak el-Husrî, *Zehru'l-Âdâb* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), I-II, Kahire 1389/1969, I, 207, 208; Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye*, s. 57. İbnü'l-Ferrâ aynı olayı Mu'tasım'ın veziri Fadl b. Mervan'la ilgili olarak nakleder. İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 63, 64.

201 J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A. D. 802-867)*, London 1912, s. 256-258, 474-476; Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye*, s. 56. Bazı efsane unsurlarının karıştığı anlaşılan Ioannes Grammatikos'un bu elçiliğinin gerçekliği ve tarihi üzerinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bk. A. A. Vasiliev, *el-'Arab ve'r-Rûm* (çev. M. A. Şa'îra-F. Haseneyn 'Ali), Dâru'l-Fikr el-'Arabî, ts., s. 364, 365; J. Rosser, "John the Grammarian's Embassy to Baghdad and the Recall of Manuel", *Byzantinoslavica*, 37 (1976), 168-171.

tanbul patriği olacak olan hocası Synkellos Ioannes Grammatikos'un medhettiği Bağdat sarayına hayran kalan imparator Theophilos, Abbâsî saraylarının resimlerini getirterek Patrikios adındaki bir şahsa Bryas mevkiinde aynı tarzda bir saray yaptırmıştır.[202]

İbnü'l-Ferrâ isim ve tarih vermeksizin Halife Me'mun'un Bizans imparatoruna bir elçi gönderdiğini kaydeder. Elçi beraberindeki mektupları imparatora ilettikten sonra epey bir süre kalmış ve bu arada aldığı izinle müslüman esirleri ziyaret ederek onların durumlarını yerinde görme imkânı elde etmişti. Ziyaret sırasında Bağdatlı esirlerden birinin okuduğu acıklı şiir elçi tarafından daha sonra Me'mun'a iletildiğinde halifenin oldukça duygulandığı ve hemen harekete geçip esirlerin salıverilmelerini sağladığı belirtilmektedir.[203]

Theophilos'un Tarsus ve Mıssîsa şehirlerine saldırması üzerine Halife Me'mun 216/831 yılında Bizans'a bir sefer düzenledi ve imparatoru barış istemeye mecbur bıraktı. İmparatorun barış talebi için yakın çevresindeki piskoposlardan biri aracılığıyla gönderdiği mektup, imparatorun isminin kendi adından önce yazılmasına son derece sinirlenen halife tarafından derhal iade edildi. Bunun üzerine Theophilos halifenin adını önce zikrederek "Allah'ın kulu ve insanların en şereflisi Arap hükümdarı Me'mun'a, Bizans imparatoru Theophilos'tan (...)" şeklinde başlayan ikinci mektubunu gönderdi. İmparator Me'mun'a Bizans'tan aldığı kaleleri geri verip beş yıllık sulh anlaşmasını imzalaması karşılığında 100.000 dinar vermeyi ve elindeki 7.000 müslüman esiri serbest bırakmayı teklif etmiş, ancak halifeden bir karşılık görmemiştir.[204]

217/832 yılında Hısn-u Lü'lü'ün müslümanların eline geçmesiyle savaş şartlarının kendi aleyhine geliştiğini gören Theophilos, Me'mun'a

202 Semavi Eyice, "İstanbul'da Abbâsî Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı", *Belleten*, 23/89 (1959), ss. 79-111, s. 79, 92.

203 Ibnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 87-89. Bu ziyaretin 215-216/830-31 yıllarında Theophilos döneminde gerçekleştiği düşünülebilir. Çünkü bu iki yıl içerisinde Bizanslılarla savaş yapılmış, birçok kale fethedilmiş ve bu arada Bizanslılar tarafından esir alınan müslümanlar İstanbul'a götürülmüştür. Daha sonraki iki yıl içerisinde bilindiği gibi Me'mun Anadolu seferine çıkmış ve Tarsus yakınında vefat etmiştir. Ayrıca bk. Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye*, s. 58, 59.

204 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 465, 466. Ayrıca bk. Ebû Zekeriyyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mavsıl*, s. 405, 408; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 419; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 195. İmparatorun halifeye barış teklif ettiğini kabul eden Bury, mektupla ilgili detayın Araplar tarafından uydurulmuş olabileceğini belirtir. Bury, *Eastern Roman Empire (802-867)*, s. 254.

edebî bir mektup yazmış ve sulh teklifinde bulunmuştur. Me'mun bu mektuba da olumsuz cevap vermiş ve rivayete göre imparatoru İslâm'a davet ederek aksi takdirde fidye ödemesini istemiştir.[205]

Me'mun'un bütün teklifleri geri çevirdiğini ve 218/833 yılında Amorion'u (Amûriyye) muhasara hazırlığında olduğunu gören Theophilos, bir mektup yazarak İslâm ordusunun yiyeceğini temin etmek, yanındaki müslüman esirleri serbest bırakmak ve Bizanslılar tarafından tahrib edilen Sugûr bölgesindeki kalelerin tamiri karşılığında barış isteğini yinelemiştir. Me'mun Bizans elçisi geldiğinde çadırına girip iki rekat namaz kılmış ve istihareden sonra elçiye, imparatorun mektupta üzerinde durduğu her hususla ilgili cevaplar vermiş ve savaştan başka bir yol kalmadığını belirtmiştir.[206] Me'mun'un imparatora sözlü cevap vermeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır ki, infial veya savaş durumlarında bazen bu yola başvurulduğu veya Harun'un Nikephoros'a yazdığı gibi çok kısa cevaplar verildiği görülür.[207]

Bizans imparatorlarıyla halifeler arasındaki hediyeleşmelerde hediyelerin devletin şan ve şerefini yansıtmasına önem verilmekteydi. Bir defasında Me'mun'a Bizans imparatorlarından birinin hediyeleri sunulmuştu. Me'mun gelen hediyelerin yüz katının imparatora gönderilmesini istedi ve "böylece İslâm'ın izzetini ve Allah'ın bize verdiği nimetleri görmüş olsun" dedi. Me'mun danışmanlarından Bizanslılar için en değerli hediyenin misk ve samur olduğunu öğrenince hediyelere 200 rıtl misk ve 200 samur derisi daha eklemelerini emretti.[208]

İbnü'n-Nedîm Me'mun'la çağdaş Bizans imparatoru (muhtemelen Theophilos) arasında birçok yazışmalar gerçekleştiğini belirttikten sonra halifenin imparatora mektup yazıp Bizans'taki eski Yunan yazmalarından kendisinin uygun göreceği eserleri göndermesini istediğini, teklife başlangıçta olumsuz bakan imparatorun daha sonra kabul ettiğini kaydeder. Bunun üzerine halife, aralarında dönemin meşhur tercüman ve

• • • • • •

205 Taberî, *Târîh*, VIII, 628-630.

206 Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, IV, 42, 43.

207 Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye*, s. 72.

208 el-Hâlidiyân, *Kitâbü't-Tuhaf ve'l-Hedâyâ*, s. 259; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 125; Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye*, s. 76. Hediyeleri gönderen imparatorun adı ve tarihi verilmemektedir. Ancak halifenin çağdaşı olan V. Leon (813-820), II. Mikhail (820-829) ve Theophilos'tan (829-842) biri tarafından gönderilmiş olmalıdır. Nitekim Müneccid Theophilos'u, Rahîlî ise V. Leon'u tercih etmektedir. Bk. Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 125; Rahîlî, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye*, s. 76.

ilimadamlarından Haccâc b. Matar, İbn Batrîk ve Yuhannâ b. Mâseveyh'in de bulunduğu bir gurubu Bizans'a göndermiş ve daha sonra oradan getirilen felsefe, matematik, tıp ve mûsikîye dair eserlerin Arapça'ya tercümesini istemiştir.[209]

Me'mun Bizans'tan sadece klasik eserleri getirtmekle kalmamış, şöhreti Bizans sınırları dışına taşan matematikçi Leon'a (ö. 869) mektup yazarak sarayına davet etmiştir. Halifenin mektubundan haberdar olan imparator, Leon'un ücretini artırmış ve onu İstanbul kiliselerinden birine tayin etmiştir. Her ne kadar Me'mun bizzat imparatora mektup göndererek kısa bir süre için dahi olsa Leon'un Bağdat'a gelmesine müsade etmesini rica etmiş ve bu isteğini yerine getirdiği takdirde bunu bir dostluk işareti sayarak kalıcı barış imzalayacağına söz vermiş, üstelik 2.000 dinar altın teklif etmişse de imparatordan olumlu bir cevap alamamıştır.[210]

Halife Mu'tasım-Billâh döneminde (218-227/833-842) de diplomatik ilişkiler savaş ve barışın içiçeliği arasında devam etmiştir. İbnü'l-Ferrâ, Mu'tasım'ın imparator Theophilos'a bir elçi gönderdiğini kaydeder. rivayete göre halife elçisinin heybeti, güzel giyimi ve zenginliği İmparatorun dikkatini çekmiş ve elçiye ne kadar tahsisat aldığını sormadan edememişti. Elçinin kendisine ve oğluna aylık 20.000 dirhem ödendiğini öğrenen imparatorun hayreti bir kat daha artmış ve bu ücreti nasıl hakettiğini sormuştur. Elçi bu ücreti askeri alanda gösterdiği herhangi bir başarıdan veya halifenin hayatını kurtarmaya yönelik bir fedakârlıktan dolayı değil, telkin ettiği sadakat, emniyet ve diplomatik maharetinden dolayı aldığını belirtmiştir.[211]

Harun'la Nikephoros arasında yaşanan mektup krizinin bir benzeri Mu'tasım'la Theophilos arasında yaşanmıştır. 223/837 yılında kazandığı Zabatra (Zapetra, Zibatra: Doğanşehir) zaferinin ardından İmparator halifeye tehditkâr bir mektup yazmıştı. Mektubu alan halife ilgili görevliler tarafından yazılan cevabî mektubu uzun bularak hiddetlenmiş ve imparatora şu sert ve kısa cevabı göndermiştir: "Bismillâhirrahmânirrahîm. Mektubunu okudum, ne demek istediğini anladım. Cevabını duymakla

• • • • • •

209 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 304.

210 Vasiliev, "*Byzantium* and Islam", s. 319; Warren T. Treadgold, "The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845", *DOP*, 33 (1979), ss. 157-197, s. 172; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 144; Nicol, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, London 1991, s. 75.

211 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 64, 65.

kalmayacak, bizzat göreceksin. 'Kâfirler bu yurdun (dünyanın) sonunun kime ait olduğunu yakında bileceklerdir.'"[212]

223/837 yılındaki Amorion (Amûriyye) savaşında Mu'tasım karşısında yenilen İmparator Theophilos halifeye özel bir elçilik heyetiyle birlikte bir mektup gönderir. Mektubunda Mu'tasım'ın başarısını takdir eden imparator, krallar arasında savaş ve barışın, yenilgi ve zaferin öteden beri görüldüğünü hatırlatarak esir aldığı 150 Bizanslı komutanı serbest bıraktığı takdirde kendisinin de her komutana karşılık yüz müslüman esiri salıvereceğini taahhüd eder. Halifeye diğer birçok hediyeler yanında altın işlemeli 40 kat ipek elbise gönderdiğini de belirtir. Elçilik heyeti Muhammed b. Abdilmelik tarafından karşılanır ve imparator tarafından gönderilen mektuplar teslim alınır. Fakat heyetin halifeyle görüşmesi, halifenin meşguliyeti sebebiyle altı aylık bir süreden sonra ancak mümkün olur. Elçiyi kabul eden Mu'tasım'ın uzun süre beklettiği için elçiden özür dilediği ve gönlünü aldıktan sonra hediyeleri kabul ettiği kaydedilmektedir. Bu arada İmparator elçisi, Vezir Muhammed b. Abdilmelik (Hasan) ez-Zeyyât'la iki ülkedeki vergi miktarları ve halkın devlete duyduğu güven konusunda girdiği tartışmada veziri ikna etmiştir.[213]

Halife Vâsık-Billâh (227-232/842-847) dönemiyle ilgili olarak nakledilen bir diplomasi faaliyeti ise bilimsel amaçlıydı. Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu söylenen Efes'teki mağarada incelemeler yapmak üzere Muhammed b. Mûsa el-Hârizmî'yi Bizans'a gönderen Vâsık, aynı zamanda İmparator III. Mikhail'e (842-867) de bir mektup yazarak araştırmacıya gerekli kolaylığın sağlanmasını rica etmekteydi. İmparator gerekli izni verdiği gibi araştırmacıya yardımcı olmak üzere bir rehber de görevlendirmişti.[214]

• • • • • •

212 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 82; Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 344. Mektubun sonundaki cümle ile er-Ra'd 13/42 ayetine atıfta bulunulmaktadır. İbnü'l-Ferrâ hem bu mektup, hem de az sonra zikredilecek olan elçilik rivayetinde Bizans imparatorunun adını Basileos (867-886) olarak vermektedir ki, tarih sırası dikkate alındığında bunun Theophilos (829-842) olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mulûk*, s. 67, 82.

213 İbnü'l-Ferrâ, *Rusülü'l-Mülûk*, s. 67-69. İslâm ülkesinin haraç gelirinin 3 milyon dinar, Bizans'ın ise 500 kusür 'kintâr' olduğunu öğrenen Mu'tasım'ın Theophilos'a yazdığı cevapta "Benim en verimsiz toprağımın haracı senin ülkenin toplam haracından daha fazladır. Şu halde hangi cesaretle bana savas açıyorsun" dediği nakledilmektedir. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 64. Mu'tasım'ın Bizans seferi için bk. J. B. Bury, "Mutasim's March Through Cappadocia in A. D. 838", *JHS*, 29 (1909), 120-129.

214 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1889, s. 106, 107; Vasiliev, "*Byzantium and Islam*", s. 319; Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1961, s. 25, 26.

Vâsık-Billâh döneminde Bizanslılarla o güne kadar görülmemiş sayıda esir değişimini konu alan bir diplomatik girişim başarıyla sonuçlandı. Henüz çocuk yaştaki III. Mikhail adına devlet işlerini yürütmekte olan annesi Theodora halifeye elçi göndererek barış ve esir değişimi teklif etti. Vâsık tarafından memnuniyetle karşılanan elçi ile yapılan uzun müzakerelerden sonra bir esire karşılık bir esir olmak üzere anlaşma sağlandı. Muharrem 231/Eylül 845 tarihinde yine Lamos nehri kenarında Aşûre gününden itibaren dört veya on gün süren törenle 4.000'den fazla esir Bizanslılardan geri alındı. Görüşme ve esir değişimini halife adına bölge valisi Ahmed b. Sa'îd b. Müslim ve Hâkân et-Türkî yürütmüştü. Bu arada halifenin emriyle Kâdi'l-Kudât Ahmed b. Ebî Duâd tarafından görevlendirilen Ebû Remle ile Ca'fer b. Ahmed'in mübâdele sırasında hazır bulundukları ve müslüman esirleri Mu'tezile mezhebinin temel görüşlerinden biri olan halku'l-Kurân ve Rü'yetüllah konusunda imtihana tâbi tuttukları rivayet edilmektedir. Kurân'ın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın ahirette görülemiyeceğini söyleyenlerin fidyesi ödeniyor, bu görüşü kabul etmeyenler ise Bizanslılara geri gönderiliyordu.[215]

• • • • • •

215 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 482; Taberî, Târîh, IX, 132, 141-144; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 190; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 24; İbnü'l-İbrî, *Târîhu'z-Zemân*, s. 36; a. mlf., *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 141; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 307; İbn Haldûn, *el-'Iber*, III, 272; Makrîzî, el-*Hıtat*, II, 191. Ya'kûbî 500 erkek ve 700 kadın esirin mübadele edildiğini ve Kurân'ın mahlûk olduğunu kabul edip esaretten kurtarılan müslümanlara iki dinar ve iki elbise verildiğini; Taberî, salıverilen esir sayısının 4.362 olduğunu; Mes'udî, salıverilen kadın erkek esir sayısının 4.362 veya 4.047 olduğunu, bu değişim esnasında Bizans tarih ve cografyası hakkında bilgisi olup konuyla ilgili birçok eser yazmış olan Müslim b. Ebî Müslim el-Cermî'nin de serbest bırakıldığını; İbnü'l-Esîr, müslüman esir sayısının 4.460, kadın ve çocuk sayısının 800 ve zimmîlerin de 100 kişi olduğunu; Makrîzî, kadın-erkek 4.362 müslüman esirin geri getirildiğini kaydederler. (Bk. gösterilen yerler).

İkinci Bölüm

Dinî İlişkiler

Dinî Diyalog

Bu başlık altında İslâm dinine mensup Araplarla Hıristiyan Bizanslıların dinî içerikli diyalogları incelenecektir. Eski Yunanca kökenli olan diyalog kelimesi, hem karşı dinle ilgili müsbet kanaat ve tavırları, hem de reddiye türü tenkitleri veya karşılıklı kabulü ihtiva etmesi bakımından daha kuşatıcı görüldüğü için tercih edilmektedir. Bizanslılar tabiriyle de etnik kökenine bakılmaksızın Bizans devlet hâkimiyeti altında yaşayan veya bir müddet yaşamış olduğu halde fetih vb. sebeplerle İslâm hâkimiyetine girmiş, ancak hâlen Bizans kilisesine bağlılığını sürdürmekte olanlar kast edilmektedir. Burada zikredilen son guruba yer verilmesinin sebebi onların özellikle İslâm'a yönelik dinî görüş ve kanaatlerinin Bizans'taki aynı din mensuplarının görüşleriyle paralellik arz etmesi ve onların temel görüşlerini yansıtır bir özellik taşımasıdır

A. Diyaloğun Başlangıcı

Müslüman Araplarla Bizanslıların dinî diyaloğa yönelik ilişkilerini ortaya koymak için her iki tarafın karşı dine ve mensuplarına bakışının bilinmesi gerekmektedir. Şüphesiz pratik hayatta yaşanan birçok olayın izahı bu arka planı bilmekle mümkün olacaktır.

İslâmiyet'ten önce dünya sahnesine çıkmış olan Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nda yaşadığı uzun mahrumiyet dönemlerinden sonra, İmparator I. Konstantinos'un (324-337) Hıristiyanlığı kabul etmesiyle kendisine önemli bir hâmi bulmuştu. Roma imparatorları Konstantinos ile Licinius'un 313 yılındaki "Milan Fermanı"ndan sonra[1] dine davet faaliyetlerinin açıktan yapılmaya başlanmasıyla kısa sürede büyük halk kit-

1 H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, Oxford 1963, s. 15-16; Ö. Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, ss. 95-110, s. 96.

leleri arasında yaygınlık kazanmış olan Hıristiyanlık, Bizans'ta resmî din olarak kabul edilmesiyle önemli bir dönüm noktasına ulaşmıştı. Artık Hıristiyanlık, eski Yunan kültürü ve Roma devlet tarzı gibi Bizans devletinin temel unsurlarından biri haline gelmiş ve gerek idarî, gerekse sosyal hayata rengini vermiş durumdaydı.

Bununla birlikte Bizans'ta dinî hayat bir bütünlük arzetmemekte, gizlilik dönemlerinin ve oldukça tartışmalı geçmiş olan konsillerin ürünü birçok mezhep ortaya çıkmış bulunmaktaydı. M. V. yüzyılda ortaya çıkan Nestûrîlik Bizans kilisesinin baskıları sonucu önce doğu sınırlarına çekilmiş, baskıların daha da şiddetlenip mezhebe bağlı okulların kapatılmasıyla da Sâsânîlere iltica etmişti. Ya'kûb Baradeus'u (VI. asır) takib eden ve monofizit inanca sahip olan Ya'kûbîlerin, Suriye kökenlilerin bağlı olduğu Antakya merkezli ve Kobtların bağlı olduğu İskenderiye merkezli kiliseleri bulunmaktaydı. İskenderiye, Antakya ve Kudüs merkezli Melkî kilisesi[2] ise İstanbul'daki Bizans kilisesine bağlılığını sürdürmekteydi. Daha çok Hz. İsa'nın şahsiyeti etrafında ortaya çıkan bu Kristolojik mücadeleler döneminde mezheplerin herbiri kendisinin hak olduğunu savunmakta ve muhaliflerini dindışına çıkmış olmakla suçlamaktaydı. VII. Yüzyıl başlarında İslâmiyet'in dünya sahnesindeki yerini almaya başladığı sıralarda Bizans'ın genel dinî durumu bu şekilde tesbit edilebilir.

Hıristiyanlık, Suriye ve Mısır'ı da elinde bulunduran Bizans'ın sınırları içerisinde kalmamış, geniş halk kitlelerine intikal etmemiş olsa bile[3], Arabistan Yarımadasındaki putperest Araplar arasında ve Habeşistan'da da müntesipler bulmuştu.[4] İslâm'ın zuhûrundan önce Arap yarımadasında Hıristiyan topluluklarının bulunduğu belli başlı merkezler, kuzeyde Benû Tağlib, Benû Gassân, Benû Kudâa, Benû Bekr, Benû Temîm ve Benû Tayy kabilelerinin yaşadığı Eyle, Dûmetü'l-Cendel vb. bölgelerdi. Ayrıca yarımadanın güneyinde Necran, en güçlü ve en etkili Hıristiyan merkezlerinden biriydi. Bu merkezlerin yanında bir kısmı Bizanslı olmak üzere köle, tüccar veya misyoner olarak Mekke'de yaşayan Hıristi-

• • • • • •

2 Timothy E. Gregory, "Melchites", *ODB*, II, 1332.

3 Mehmet Aydın, "Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, ss. 81-94, s. 81.

4 İslâm'dan önce Araplar arasında Hıristiyanlığın durumu hakkında geniş bilgi için bk. C. Ali, *el-Mufassal*, VI, 582-622; J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times*, London 1979.

yan cemaatiyle, bilhassa dil açısından Mekke'yi etkilemiş olan Ehâbiş kabilelerine mensup hıristiyanlar ve Hire hıristiyanlarını da hatırlamak gerekir.[5]

Kurân-ı Kerim'de geçen "Nasârâ" kelimesi hıristiyanları ifade ettiği gibi "Ehlü'l-kitâb" terimi de Yahudilerle birlikte Hıristiyanlar için kullanılmaktadır.[6] Kurân'da Yahudilik gibi Hıristiyanlığın da ilâhî kaynaklı bir din olduğu belirtilir. Her üç dinin ortak noktaları dile getirilmekle birlikte, Yahudilik ve Hıristiyanlığın peygamberlerinden sonra zaman içerisinde oluşmuş bazı formları da tenkit edilir. el-Ankebût sûresinin 46. âyeti şöyledir: "İçlerinden zulmedenleri dışında, Ehl-i kitapla ancak en güzel yolla mücadele edin ve deyin ki: 'Bize indirilene de size indirilmiş olana da iman ettik. Bizim Tanrımız da, sizin Tanrınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur." Öte yandan Hıristiyanlarla müslümanlar arasında bir sevgi bağı bulunduğu Kurân'da şu şekilde ifade edilmektedir: "(...) İnsanlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak 'biz hıristiyanlarız' diyenleri bulacaksın. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar."[7]

Müslümanlarla Bizanslılar arasındaki dinî diyalogun başlangıcını İslâm'ın ilk yıllarına kadar götürmek mümkündür. İslâm'ın doğuş yıllarında devam etmekte olan Bizans-Sâsânî savaşlarında müslümanlar, Ehl-i kitâb oldukları için Bizanslıları, müslüman olmayan Araplar da Mecûsî İranlıların tarafını tutmakta idiler. Bizans'ın Sâsânîler karşısında peşpeşe yenilgiye uğraması müslümanları üzmekte, buna karşılık müşrikleri şımartmaktaydı. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan Bizanslılar anlamındaki er-Rûm sûresinin ilk âyetleri bu açıdan oldukça dikkat çekicidir: "Bizanslılar (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın yerde yenilgiye uğradılar. Halbuki onlar bu yenilgilerden sonra üç ilâ dokuz yıl içinde galip geleceklerdir. Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir."[8] Gerçekten de öyle olmuş, bir müddet son-

5 Aydın, "Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış", s. 82; Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", s. 95.

6 Kur'ân-ı Kerim'de 219 âyette Hıristiyanlık ve hıristiyanlardan bahsedilmekte, bunlardan 14 tanesinde çoğul olarak "Nasârâ" ifadesi kullanılırken, sadece bir âyette tekil olarak "Nasrânî" terimi kullanılmaktadır. Şaban Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, ss. 61-79, s. 61.

7 el-Mâide 5/82.

8 er-Rûm 29/1-5.

ra Bizanslılar, Sâsânî devleti karşısında zaferler kazanmış ve müslümanlar da bu zafer haberleri üzerine sevinç duymuşlardır. Hatta Hz. Ebû Bekir bu konuda müşriklerin ileri gelenlerinden Ümeyye b. Halef'le bahse girmiş ve Bizans'ın Sâsânîler karşısında elde ettiği Ninova zaferi üzerine bahsi kazanmıştı.[9] Bu bahse girmenin sadece iki kişi arasında cereyan etmesi, bahsin onlarla sınırlı kalmış olmasını gerektirmemektedir. Dönemin sosyo-psikolojik şartları ve Hz. Ebû Bekir'le Ümeyye b. Halef'in kendi taraftarları arasındaki konumları dikkate alındığında bu sonuca kolaylıkla ulaşılabilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu dönem içerisinde müslümanlar Bizans'ın zafer kazanmasını dilemişler ve bölgeden gelecek zafer haberlerini ümitle beklemişlerdir. Şu halde, ilk yıllarda müslümanların Bizans'a karşı sempati ile baktıkları düşünülebilir. Bu sempatinin karşılıklı olduğunu söylemek için açık bir delil bulunmamakla birlikte, dönemin şartları gereği tek taraflı kalmış olsa da böyle bir duygusal yakınlığın varlığı önemli olmalıdır.

Hz. Peygamber'in başta Bizans İmparatoru Herakleios olmak üzere Bizans vali veya diğer yetkililerine İslâm'a davet mektupları göndermiş olması, dinî alanda İslâm-Bizans diyaloğunun en somut adımlarını teşkil eder. Aynı zamanda siyasî bir nitelik de taşıması açısından birinci bölümde incelenmiş olan bu davet mektuplarına burada tekrar dönülmeyecektir. Ancak imparator Herakleios'a ve Mukavkıs'a gönderilen mektuplarda yer aldığı belirtilen âyetin bir kez daha hatırlanması, dinî diyalog çağrısının bizzat müslümanların kutsal kitabı Kurân'-ı Kerîm tarafından yapılmış olduğunu göstermesi bakımından faydalı olacaktır. Ayet şöyledir: "Ey Ehl-i kitâp! Sizin ve bizim aramızda müşterek olan söze geliniz: Sadece Allah'a kulluk edelim ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın. Eğer yüz çevirirlerse 'şahit olun biz müslümanız' deyiniz."[10] Ehl-i kitâba yönelik bu âyetin hıristiyan Bizans'a gönderilen mektuplarda yer almış olması, Kurân'da Ehl-i kitâp ve bu arada hıristiyanlarla ilgili genel nitelik taşıyan diğer âyetlerin de Bizanslılarla irtibatlandırılmasında bir engel bulunmadığını göstermektedir.

• • • • • •

9 Ebû İshâk el-Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, Beyrut 1987, s. 317; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, Beyrut 1984, c. XI, cüz: 21, s. 15-21; a. mlf., *Târîh*, II, 184-185; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut ts., III, 213-214; Fahruddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts., XXV, 96; 'Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl* (*Kitâbü'l-Mecmû' mine't-Tefâsîr* içinde), V, Beyrut ts., 31-33; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Kahire 1971, VI, 304-311; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, VII, 6-9.

10 Al-i İmrân 3/64.

Hz. Muhammed'in gönderdiği Bizans'a yönelik İslâm'a davet mektuplarına gösterilen tepkilerle ilgili bazı mübalağa ve efsane unsurları ile, bazı Gassânî emirlerinin tutumları bir tarafa bırakılırsa, bu mektupların dinî diyalog açısından karşı tarafı tanıma, kendini tanıtma ve karşılıklı kabul gibi bazı olumlu sonuçlar getirdiğini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Hz. Muhammed tarafından Tebük seferi sırasında Herakleios'a gönderilen İslâm'a davet amaçlı ikinci mektupta imparatordan, eğer İslâm'ı kabul etmezse hıristiyan kalmakla birlikte İslâm hâkimiyetini tanıyıp cizye vermesi veya hiç olmazsa tebaasından müslüman olacaklara engel olunmaması istenmekteydi ki, İslâm'ın gayri müslimlere karşı genel tavrı bu şekilde olmuştur.

Müslümanlarla Bizanslılar arasında başlangıçta görülen sempati ve kısmen karşılıklı anlayışın henüz Hz. Muhammed'in sağlığında önemli bir mâhiyet değişikliğine uğrayarak hasmâne bir boyut da kazanmaya başladığı görülür.[11] İslâm askerleri Bizans ordusuyla ilk defa 8/629 yılında Mûte savaşında karşı karşıya gelmiş ve bundan bir yıl sonra Hz. Muhammed o güne kadar düzenlemediği sayıda 30.000 kişilik bir orduyla Bizans'a karşı Tebük seferine çıkmıştır. Bununla birlikte her iki hadisenin temelinde siyasî ve sosyal sebeplerin yattığı gözden kaçmamalıdır. Nitekim birincisi Hz. Muhammed'in elçisinin dokunulmazlığı hiçe sayılarak Bizans'a bağlı Gassânî emiri tarafından öldürülmesi, ikincisi ise Herakleios'un müslümanlara karşı büyük bir ordu hazırladığı haberi üzerine gerçekleştirilmiştir.

İslâm literatüründe Mekke'de putperest olmadıkları gibi herhangi bir dine de mensup olmayan, ancak tanrının birliğine inanıp kötülüklerden de uzak duran haniflerle hıristiyan ve yahudilerin bir peygamber beklentisi içerisinde oldukları belirtilmektedir. Kaynaklarda, hıristiyanların, gönderilmesi beklenen peygambere sempatisini vurgulayan birçok rivayet yer almaktadır. Herşeyden önce Hz. Muhammed'in ilk vahiy sonrası, hanımı Hz. Hatice'nin tavsiyesi üzerine olayın açıklığa kavuşturulması için başvurduğu Varaka b. Nevfel, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'i bilen bir hıristiyandı ve Hz. Muhammed'e peygamber olduğunu müjdeleşmişti.[12] Yine İslâm'ın ilk yıllarında müşriklerin eza ve cefaları karşısında zor gün-

.....

11 Hamidullah, "The Friendly Relations of Islam with Christianity and how they Deteriorated", *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1/1(1953), ss. 41-45, s. 44.

12 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 195; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 238.

ler yaşayan müslümanlara Hz. Muhammed "âdil hükümdar" olarak vasıflandırdığı Necâşî'nin ülkesi Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etmiş ve müslümanlar burada hıristiyan Habeş hükümdarı tarafından sıcak bir ilgiyle karşılanmışlardı.[13]

İslâm öncesi dönemde Hıristiyanlarla gerçekleşen bazı münasebetlere burada işaret etmek gerekir. Henüz beş yaşlarında bulunduğu sırada bir göz ağrısına yakalanan Hz. Muhammed, dedesi Abdülmuttalib tarafından bir rahibe götürülmüş ve tedavi edilmişti. Hiç şüphesiz Hz. Muhammed on yaşlarında amcası Ebû Tâlib'le Suriye'ye yaptığı ticarî seyahatlerde hıristiyanlarla karşılaşmış ve onları tanımıştı ki, bu hıristiyanlar arasında Rum asıllı Bizanslılar da bulunmaktaydı. Hz. Muhammed'in henüz çocuk yaştaki bu Suriye seyahatlerinden birinde karşılaştığı Busrâ yakınlarında münzevî bir hayat yaşayan ve Bahîrâ diye bilinen rahip Sergios'tan gördüğü ilgi kaynaklarda tasvir edilmektedir.[14]

Ezrakî'nin rivayetine göre 8/630 yılında Mekke'yi fetheden Hz. Muhammed Kâbe'deki putları temizledikten sonra içeriye girip elini bir resmin üzerine koymuş ve bunun dışındaki resimlerin imha edilmesini istemişti. Diğer resimlerin imha edilmesine rağmen korunması istenen resim, kucağında oğlu İsa ile birlikte resmedilen Hz. Meryem'den başkası değildi.[15]

Hz. Muhammed'in kendilerini İslâm'a davet etmek amacıyla Necran keşişlerine gönderdiği mektup sonucu, altmış kişilik Necranlı bir hıristiyan heyeti muhtemelen 9/631 yılında Medine'ye gelmişti. Oldukça süslü elbiseler içerisinde Mescid-i Nebevî'ye giren heyete, ibadet vakitleri geldiğinde mescidin içerisinde doğuya dönerek ibadet etmelerine Hz. Muhammed tarafından izin verilmişti. Bu ziyaret sırasında Allah'ın birliği, Hz. İsa'nın mahiyeti vb. temel konularda şiddetli tartışmalardan sonra, Necran hıristiyanlarıyla İslâmiyetin siyasî hakimiyetini tanımaları şartıyla kendi dinlerinde kalmalarına imkan tanıyan bir anlaşma sağlanmıştı.[16]

• • • • • •

13 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 203-208; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 321-341.

14 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 153-155; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 180-183. Muhammed Hamidullah, "The Friendly Relations of Islam with Christianity and How They Deteriorated", s. 41-45. Bahîrâ hakkında derli toplu bilgi için bk. M. Fayda, "Bahîrâ", *DİA*, IV, 486-487.

15 el-Ezrakî *Ahbâru Mekke*, s. 111.

16 İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 573-584. Necranlı hıristiyan heyetinin Medine'ye gelişi, yapılan tartışmalar ve anlaşma maddeleri için bk. Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 23-34. ➔

B. Patrik Ioannes ile İslâm Komutanı Arasındaki Tartışma

Antakya Ya'kûbî patriği I. Ioannes'in (635-648) kendisinin ve cemaatinin bölgedeki durumlarını bildirmek üzere Mezopotamya hıristiyanlarına yazdığı Süryânîce mektup, müslümanlarla hıristiyanlar arasında karşılıklı tartışmaları konu alan ve hıristiyanlara ait bilinen en eski belge özelliği taşımaktadır. Mektupta patrik, İslâm ordusu komutanıyla yaptığı dinî içerikli tartışmadan bahsetmekte ve komutanla hangi konular etrafında tartıştığına dair bilgi vermektedir.[17] Bizans'ın resmî kilisesine bağlı

.....

Hadis kaynaklarında Bizans'la ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber Bizanslılarla savaş ve barış yapılacağını (Buhârî, "Sulh" 7; Ebû Dâvûd, "Cihâd" 156; İbn Mâce, "Fiten" 35), ilk deniz savaşına katılacak askerlerle Kayser'in şehrini fethetmek üzere giden ilk orduların bağışlanacağını (Buhârî, "Cihâd" 93), Herakleios'un şehri Konstantiniyye'nin Roma'dan *(Rûmiyye)* önce fethedileceğini (Ahmed b. Hanbel, I, 176, IV, 335; Dârimî, "Mukaddime" 43) ve Kisra ile Kayser'in hazinelerinin Allah yolunda harcanacağını (Buhârî, "Cihâd" 157, "Humus" 8) haber vermiştir. Bunun yanında ömür boyu Bizanslılarla savaşma kararı alan birkaç sahabiyi insanın tabiî ihtiyaçlarının gözardı edilmemesi gerektiği gerekçesiyle bu fikirlerinden vazgeçirmiştir (Ahmed b. Hanbel, VI, 53; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn" 139). İran ve Bizanslıların taklit edilmelerini hoş görmeyen Hz. Peygamber (Buhârî, "İ'tisâm" 14; Müslim, "Salât" 84), kişinin emzikli hanımıyla cinsel ilişkide bulunmasını *(gîle)* yasaklamayı düşündüğü halde, bu toplumlardaki yaygınlığına ve zarar vermediğine bakarak yasaklamamış (el-Muvatta, "Radâ'", 16; Ahmed b. Hanbel, VI, 361, 434; Müslim, "Nikâh" 141; Ebû Dâvûd, "Tıbb" 16; Tirmizî, "Tıbb" 27), muasır devlet yöneticilerine mektuplar göndermek istediği sırada, özellikle Bizanslıların kendilerine gelen mühürsüz mektuplara itibar etmediklerinin hatırlatılması üzerine bir mühür yaptırmıştır (Buhârî, "Cihâd" 101; Müslim, "Libâs" 56-58; Nesâî, "Zînet" 47, 78). Ayrıca Hz. Peygamber ve müslümanların sade hayatlarına karşılık İran ve Bizanslıların devlet başkanlarıyla birlikte lüks ve şatafat içerisinde yaşadıklarına dikkat çekilmesi üzerine Hz. Peygamber'in, "dünya onların, âhiret ise bizimdir" dediği (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 34; Buhârî, "Tefsîr" 66/2, "Zulüm ve Gadab" 25, "Nikâh" 83; Müslim, "Nikâh" 34, "Talâk" 30; Tirmizî, "Tefsîr" 66/1) rivayet edilmektedir.

Bu arada Buhârî'nin imanın artıp eksilmesi konusunda Herakleios'un, Ebû Süfyan'la görüşmesi sırasında söylediği rivayet edilen bir sözünü delil olarak kullandığına işaret etmek mümkündür (Buhârî, "İmân" 38).

17 Tartışmanın hangi tarihte ve hangi İslâm komutanıyla gerçekleştiği hususu ihtilaflıdır. Araştırmacılardan F. Nau, tartışmanın 9 Mayıs 639 Pazar günü (h. 18) Mısır fâtihi Amr b. Âs'la yapıldığını belirtirken H. Lammens, 644 yılında Hımıs ordu komutanı Sa'îd b. 'Âmir'le yapılmış olduğunu ileri sürmektedir. F. Nau, "Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *The Early Christian-Muslim Dialogue (632-900 A. D.)*, ed. N. A. Newman, Hatfield, Pennsylvania 1993, 11-46 (*Journal Asiatique*, 1915, 225-279'dan çeviri), s. 12; Adel-Thedore Khoury, *Les Theologiens Byzantins et l'Islam, Textes et Auteurs* ➔

ve Kadıköy konsili kararlarını benimsemiş olan hıristiyanların da toplantıda yer alıp patriği desteklemiş olmaları, hatta komutandan patriğin hayatına herhangi bir zarar gelmemesi ve aynı görevde bırakılması hususunda ricada bulunmaları mektubu konumuzla ilgili kılmaktadır.[18]

Mektuba göre komutan patriğe bütün dünyadaki hıristiyanların elinde bulunan İncil'in aralarında hiç bir fark olmaksızın aynı olup olmadığını sormuş, buna karşılık olarak patrik, dünya hıristiyanlarının ellerinde bulunan İncil'in tek ve aynı olduğu cevabını vermiştir. Patrik hıristiyanlar arasındaki farklı inançları da her mezhebin İncil'i farklı anlayıp yorumlamasıyla izah etmiştir.[19]

Komutanın Hz. İsa ile İbrahim ve Musa hakkındaki inançlarını sorması üzerine patrik Hz. İsa'nın, tanrı ve tanrının kelimesi olup baba Tanrı'dan doğduğunu, ezelî ve ebedî olduğunu, zamanla insanlığın kurtuluşu için Kutsal Ruh ve kutsal bâkire Meryem'in şahsında ete kemiğe bürünüp beşer halini aldığını belirtir. Hz. İbrahim, İshak, Yakub, Musa, Harun ve diğer bütün peygamberlerin inancının hıristiyanlarınki ile aynı olduğunu, onların da İsa'yı bildiklerini fakat zamanla insanların doğru yoldan ayrılıp politeizme saparak ağaç ve taşlardan yaptıkları putlara taptıklarını ifade eden patrik, hiçbir hıristiyanın üç tanrı ve üç ulûhiyyeti kabul etmediğini, mukaddes kitaplarda da belirtildiği gibi Baba ve ondan sudûr eden Oğul ile Kutsal Ruh'tan oluşan tek bir Tanrı'nın var olduğunu söyler.[20]

İslâm komutanının isteği üzerine patrik Hz. İsa hakkındaki inançlarını akıl ve nakil açısından ispat etmeye çalışır. Muhataplarına miras hukuku ile ilgili sorular soran komutanın, eğer kanunları İncil'e dayanıyorsa bunlarla İslâm kanunları arasında tercih yapmalarını isteyen ifadeleri karşısında patrik net olarak "Bizim kendimize ait, İncil'e, Havarîlerin ve kilisenin öğretilerine uygun olan ve doğruyu gösteren adil bir hukukumuz var" şeklinde cevap verir ve toplantı böylece sona erer.[21]

• • • • • •

(VIIIe-XIIIe S.), Louvain-Paris 1969, s. 39; Harman, "Hıristiyanların İslâm'a bakışı", s. 98; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 263.

Mektubun British Museum ADD. 17193 numarada kayıtlı olduğuna dair ve İngilizce tercümesi için bk. F. Nau, "Dialogue between the Patriarch John I...", 11, 24-28.

18 F. Nau, *a.g.m.*, s. 27.

19 F. Nau, *a.g.m.*, s. 24.

20 F. Nau, *a.g.m.*, s. 24, 25.

21 F. Nau, *a.g.m.*, s. 26, 27.

Mektubun sonunda muhataplarından dinî ibadetlerini yerine getirmeye devam etmelerini isteyen patrik, Allah'ın kendi rızasına uygun hikmet ve aydınlık bahşetmesi için komutana dua etmelerini istemektedir.[22]

• • • • • •

22 F. Nau, *a.g.m.*, s. 27, 28.

Amr b. Âs'la patrik Ioannes arasındaki bu tartışmaya kroniğinde kısaca değinen Süryânî Mikhail'e göre patriğin Eski ve Yeni Ahid'e dayanarak verdiği sağlam cevaplar karşısında hayretini gizlemeyen Amr, patrikten İncil'i Arapça'ya tercüme etmesini, ancak İsa'nın ulûhiyeti, vaftiz edilmesi ve çarmıha gerilmesi ile ilgili kısımların çıkarılmasını ister. Patriğin "Bütün vücudumu paramparça etseniz bir tek harf bile değiştirmem" şeklindeki kararlı cevabı üzerine komutan, "Bildiğiniz gibi tercüme ediniz" der. Daha sonra patriğin başkanlığında bir heyet tarafından Arapça'ya tercüme edilen İncil, komutana takdim edilir. Bu bilgi için bk. F. Nau, "Dialogue between the Patriarch John I...", 16, 17.

Patrik I. Ioannes ile İslâm komutanı arasında geçen yukarıdaki tartışmanın bir benzeri m. 643 yılında Amr b. Âs ile Mısır Ya'kûbî patriği Benjamin arasında gerçekleşmiştir. Tartışmanın içeriği tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte patriğin kendilerine zulmettikleri, kilise ve manastırlarını ellerinden aldıkları hususunda Rumları şikâyet edip yardım istemesi üzerine Amr b. Âs'ın şu cevabı verdiği kaydedilmektedir: "Tekrar kiliselerinin ve cemaatinin başına geç ve onların işlerine bak. Ben Batı'ya ve Pentapolis'e gidip Mısır'ın geri kalan kısmı gibi oraları da fethetmek amacıyla sefere çıkacağım. Muvaffak olmam için bana dua et. Eğer kısa sürede muzaffer olarak geri dönersem, bütün isteklerinizi yerine getireceğim". Bunun üzerine patriğin Amr b. Âs'a dua ettiği ve hem onu hem de etrafındakileri hayretler içerisinde bırakan son derece güzel bir hitabede bulunduğu belirtilmektedir. Bu bilgiler için bk. F. Nau, "Dialogue between the Patriarch John I...", s. 14. Bizans'ın katı politikasından hoşlanmayan Kobtların Mısır fetihleri sırasında müslümanların tarafını tuttukları burada hatırlanabilir. Bk. Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 107, 108.

Hulefa-yi Râşidin dönemiyle ilgili olarak VI./XII. asır Şiî müelliflerinden Tabersî'nin kaydettiği efsanevî bir rivayete göre Hz. Ebû Bekir döneminde Medine'ye, Bizans'tan hıristiyan bir rahip başkanlığında bir heyet gelir. Rahip, Halifeye bazı sorular sormak istediğini ve doğru cevap verdiği takdirde müslüman olacağını belirtir. Beraberinde bir miktar altın ve gümüş de getirmiş olan rahibin sorularını Hz. Ebû Bekir cevaplayamadığı gibi Hz. Ömer ve Hz. Osman da bilemezler. Müslümanlar aleyhine oluşan bu zor tablo karşısında dayanamayan Selmân-i Fârisî gidip, oğulları Hasan ve Hüseyin'le evinde oturmakta olan Hz. Ali'yi durumdan haberdar eder. Hz. Ali gelir ve soruları cevaplar. Bunun üzerine rahip müslüman olur ve hilâfetin aslında Hz. Ali'nin hakkı olduğunu belirterek ayrılır. İlk kaynaklarda yer almayan bu rivayetin Hz. Ali'nin ve Şia'nın üstünlüklerini ortaya koyma amaçlı olduğu anlaşılmakla birlikte böyle bir mizansen için Bizanslıların seçilmiş olması dikkat çekici olmalıdır. Ebû Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî, *el-İhticâc*, Beyrut, 1983, I, 205-207.

C. Ömer b. Abdilaziz ile III. Leon Arasındaki Mektuplaşma

Emevî halifelerinden Ömer b. Abdilaziz (99-101/717-720) ile Bizans imparatoru III. Leon (717-741) arasında gerçekleştiği kaydedilen dinî muhtevalı bir mektuplaşma, hilâfet ve imparatorluk merkezlerinin konuya ilgisini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu mektuplaşma ile ilgili detaylı bilgiler Ermeni tarihçisi Ghevond (Levond/Leontius) tarafından kaydedilmiştir. Diğer Ermeni tarihçileri Thomas Ardzruni (ö. 936)[23], Kirakos (ö. 1272) ve Vardan (ö. 1272) da Ghevond'a dayanarak eserlerinde bu mektuplaşmaya kısmen yer vermişlerdir.[24]

Mektuplaşma ile ilgili olarak yukarıda zikredilen Ermeni kaynakları daha geniş bilgiler vermekle birlikte, diğer kaynaklarda da rivayeti destekleyen nakiller bulunmaktadır. Theophanes, hiçbir detay vermeden Ömer b. Abdilaziz'in, III. Leon'u İslâm'a davet amacıyla dinî içerikli bir mektup gönderdiğini belirtir.[25] Agapios el-Menbicî, bu bilgiye ek olarak halifenin mektupta bazı dinî hususlarda imparatorla tartıştığını ifade eder. Ayrıca imparatorun da halifeye cevap mektubu yazarak onun iddialarını kesin delillerle çürüttüğünü, aklî delillerle birlikte Kitâb-ı Mukaddes ve Kurân'dan yaptığı alıntılarla "Hıristiyanlık nurunu beyan ettiğini" kaydeder.[26] İslâm kaynakları içerisinde Müberred, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr, Ömer b. Abdilaziz'in, imparatoru İslâm'a davet amacıyla elçiler gönderdiğini naklederler. Müberred ayrıca, elçilerle imparator arasında Hz. İsa'nın şahsiyeti gibi bazı temel dinî konular etrafında

.....

23 Thomas'ın eserinden bu mektuplaşmayla ilgili olarak yapılan alıntı için bk. Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with particular attention to the oriental sources*, Louvain 1973, s. 132, 133.

24 Arthur Jeffery, "Ghevond's Text...", *Harvard Theological Review*, 37 (1944), ss. 269-332, s. 269, 270. Jeffery'nin bu makalesi editörün önsözü ve notlarıyla birlikte aşağıdaki eserde tekrar yayınlanmıştır: *The Early Christian-Muslim Dialogue (632-900 A.D.)*, ed. N. A. Newman, Hatfield, Pennsylvania 1993, 47-131. Jeffery, Ömer b. Abdilaziz-III. Leon mektuplaşmasının en eski kaynağını adı geçen Ermeni tarihçisi Ghevond olarak belirtirken, Gero bu mektuplaşmadan bahseden en eski kaynağın Thomas Ardzruni olduğunu ve Ghevond'un bu kaynağa dayandığını ifade eder. Ghevond'un ölüm tarihi kesin olarak bilinmediğinden bu husus açıklığa kavuşturulamamaktadır. Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 270; Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, s. 46, 132.

25 Theophanes, s. 91. Theophanes'in bu rivayetinin geç dönem Bizans kaynaklarından Georgios Kedrenos'un (m. 1100) *Historiarum Compendium* adlı eserinde de tekrarlandığına dair bk. Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 270.

26 Menbicî, *el-Müntahab*, s. 86.

geçtiği anlaşılan tartışmaya değinir ve imparatorun, halifenin mektubuna cevap verdiğini belirtir.[27]

Ömer b. Abdilaziz'in dindarlığı, İslâm'ı tebliğ amaçlı gayretleri ile III. Leon'un Hıristiyanlığı yayma yolundaki faaliyetleri dikkate alındığında, her iki devlet başkanının kendi dinlerini savunma ve karşı tarafa tebliğ etme amacıyla böyle bir mektuplaşmayı gerçekleştirdiklerini kabul etmek mümkün gözükmektedir. Jeffery ve Gero da mektupların asılları kaybolmuş olmakla birlikte halife ile imparator arasında böyle bir mektuplaşmanın gerçekleştiğini kabul etmektedirler.[28]

Besmeleden sonra "Müslümanların halifesi Ömer'den Bizans İmparatoru Leon'a" şeklinde başlayan mektupta halife, Hıristiyanlığın temel öğretileri ve inançları ile ilgili öteden beri bilgi sahibi olmak istediği halde, o güne kadar bu niyetini gerçekleştirmeye fırsat bulamadığını belirterek giriş yapmaktadır. Bundan sonra imparatora dua etmekte ve merak ettiği soruları peşpeşe sıralamaktadır. Halifenin imparatordan cevaplamasını istediği belirtilen sorulardan bazıları şunlardır:

"Hz. İsa ve Havârîleri bu dünyaya niçin çıplak (aç-açık) olarak geldiler ve yine aynı şekilde çıplak olarak göçtüler? Niçin Hz. İsa'nın beşer olduğuna dair kendi ifadesini kabul etmek istemiyorsunuz da, peygamberlerin kitap ve mezmurlarından Hz. İsa'nın enkarnasyonunu gösteren deliller aramayı tercih ediyorsunuz? Bu durum sizin şüpheler içinde olduğunuzu ve Hz. İsa'nın, beşer olduğuna dair kendi beyanını yeterli bulmadığınızı gösterir. Madem peygamberlerin sözlerine itimad ediyorsunuz -ki söyledikleri doğrudur- bizzat Hz. İsa'nın kendisi itimad edilmeye daha lâyık değil midir? Hakikaten siz bu Kutsal Kitapları kendiniz nasıl
.....

27 Müberred, *el-Kâmil*, II, 637, 638. ("(...) Fe-in kabilte ve illâ fe'ktüb cevâbe kitâbinâ (...) Sümme ketebe cevâbe kütübinâ"); İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkıbü 'Umar b. 'Abdilazîz*, s. 263; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 205. Ayrıca bk. Birinci bölüm, Emevîler Dönemi. Her ne kadar Jeffery, bu karşılıklı mektuplaşmadan hiçbir İslâm kaynağının bahsetmediğini belirtiyorsa da burada zikredilen İslâm kaynaklarından özellikle Müberred'in ifadeleri dinî muhtevalı böyle bir mektuplaşmanın gerçekleştiğini göstermektedir. Jeffery'nin kanaati için bk. Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 273. Ayrıca krş. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, s. 45.

28 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 331, 332; Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, s. 46. İmparator III. Leon ile Halife Ömer b. Abdilaziz'in mektupları hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Jean-Marie Gaudeul, "The Correspondence between Leo and 'Umar, 'Umar's Letter re-discovered", *Islamochristiana*, 10 (1984), 109-157.

değerlendirmeye tâbi tutabiliyor ve arzularınıza göre onlara uyuyorsunuz? Siz Eski Ahid'in İsrailoğulları tarafından okunup anlaşıldığını ve birden fazla kişi tarafından yazıldığını, ancak daha sonra uzun yıllar kaybolduğunu, insanların elinde ondan hiçbir parçanın kalmadığını, fakat çok sonraları bazı insanların onu hafızalarından yazıya geçirdiklerini ifade ediyorsunuz. Yine siz onun unutkanlıkla malul, hata edebilen ve belki de Şeytanın etkisiyle düşmanca tavırlar takınabilen beden sahibi Ademoğulları tarafından nesilden nesile, dilden dile aktarılmış olduğunu kabul ediyorsunuz. Ahd-i Atik'te niçin Cennet, Cehennem, yeniden dirilme ve hesap konularıyla ilgili açık bir ifadeye rastlanmamaktadır? Bu hususlardan İncil yazarları Matta, Markos, Luka ve Yuhannâ, kendi vehbî kabiliyetleri doğrultusunda bahsetmişlerdir. Hz. İsa'nın İncil'de Hz. Muhammed'i kastederek bir peygamber (Paraclete) geleceğini haber verdiği doğru değil midir? Hz. İsa'nın Havârîleri öldükten sonra niçin hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrıldı? Onlar niçin İsa'yı Kâdir-i Mutlak olan Allah'la beraber, O'na denk ve bir tuttular? Onlar niçin üç ilâhtan bahsediyorlar ve niçin bütün kanunları/kuralları kendi heva ve heveslerine göre değiştirdiler; mesela sünnet yerine vaftizi, kurban yerine ekmek ve şarap ayinini ve Cumartesi yerine Pazar'ı koydular? Tanrı'nın ete-kemiğe bürünmesi ve temiz olmayan ana rahminde bulunması düşünülebilir mi? Niçin peygamberlerin ve Havârîlerin kemiklerini ve resimlerini taparcasına seviyorsunuz ve niçin bir zamanlar işkence aleti olarak kullanılmış olan haçı kutsuyorsunuz? Peygamber İşâyâ kendisine eşek ve deve üzerinde seyahat eden iki kişinin Tanrı tarafından haber verildiğinden bahsederken, bizim de inandığımız gibi İsâ'ya denk ve onun benzeri olduğunu göstermiş olmaktadır. Buna niçin inanmıyorsunuz? Bütün bu hususlarla ilgili açıklamalarınızı bana gönderirsen, dinî inanç ve düşüncelerinizi bilmiş olurum."[29]

İmparator III. Leon tarafından, Ömer b. Abdilaziz'e gönderildiği söylenen cevâbî mektup oldukça uzundur. Bu mektuplaşma müslümanlarla Bizanslılar veya daha genel olarak hıristiyanlar arasında daha sonra da devam edecek olan dinî tartışmaların hangi noktalarda yoğunlaştığını göstermesi ve bir çerçeve çizmiş olması açısından önemlidir. Bu sebeple sorulmuş olan sorulara cevap teşkil eden bazı temel noktaların nisbeten geniş olarak sunulması tercih edilmektedir. "İsa'nın Hizmetçisi ve Onu Tanıyanların Efendisi İmparator Leon'dan Müslümanların Emiri Ömer'e"

• • • • • •

29 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 277-278.

şeklindeki hitap cümlesiyle başlayan mektup, imparatorun kendi inançlarına oldukça bağlı ve muhatabına karşı müstağnî bir tavır içerisinde olduğunu gösteren giriş cümleleriyle devam etmektedir. Yine mektubun giriş kısmından, imparatorla halifenin daha önce de birkaç defa mektuplaştıkları ve dinî bazı meseleleri tartıştıkları anlaşılmaktadır.[30]

Halifeyi, daha önce de yazışmak suretiyle tartışmış olmalarına rağmen, Hıristiyanlıkla ilgili bilgilerini doğru bir şekilde geliştirememiş olmakla itham eden imparator, kendi takındığı tavrı şu prensiple izah etmektedir: "Aslında hiç bir şey bizi inanç ve ibadet esaslarımızı sizinle tartışmaya ikna edemez. Çünkü, bizim Rabbimiz ve Efendimiz, alaya alınır endişesiyle, biricik ilâhî doktrinimizi heretiklere ve kendilerine peygamberlerin haberleri ile Havârîlerin şehâdetleri herhangi bir şekilde garip gelebilecek insanlara açıklamaktan kaçınmamızı emretmektedir. Bizim dışımızdakilere karşı tutumumuz bu şekildedir. (...) Ancak Kutsal Kitap bize soru soranlara cevap vermemizi, sormayanların yanında ise sessiz kalmamızı istemektedir."[31]

Müslümanların inançları hakkında önceden bilgi sahibi olduklarını belirten imparator, Hz. Muhammed'in çağdaşı hıristiyan din adamları tarafından yazılmış eserlerin ellerinde bulunduğunu, dolayısıyla İslâm dini hakkında bilgi almak için bunların yeterli olduğunu ifade etmektedir.[32]

Hz. İsa'nın ölüme hazırlıklı olmayı sürekli telkin etmiş olduğu halde, onun aç-açık olarak dünyaya geldiğine ve aynı şekilde burdan göçedeceğine dair bir ifadesine İncil'de rastlanmadığını belirten imparator, böyle bir sözün Şeytanın iğvâsı sonucu Eyüp peygamber tarafından söylenmiş olduğunu hatırlatarak halifeyi, Kutsal Kitâb'ı okumadığı gibi okumayacak olmakla, ayrıca ondan sadece kendi görüşlerini destekler mahiyette gözükenleri seçmekle tenkid etmektedir.[33]

İmparator, Hz. İsa'nın şahsiyeti ve bu arada enkarnasyonu ile ilgili bilgilerin Kitâb-ı Mukaddes'te, hıristiyanların inandıkları doğrultuda olduğunu, bu hususta Eski ve Yeni Ahit arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığını ifade etmekte ve müslümanların arzusu hilâfına, onların görüşlerini destekleyecek bir malumata rastlanmadığını yazmaktadır.[34]

• • • • • •

30 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 281, 282.
31 Jeffery, *a.g.m.*, s. 282.
32 Jeffery, *a.g.m.*, s. 282
33 Jeffery, *a.g.m.*, s. 283.
34 Jeffery, *a.g.m.*, s. 283, 284.

Doğru sözlü insanın, bir şeyin ne olduğunu kabul ettiği gibi ne olmadığını da bildiğini, buna karşılık yalancıların sadece görünen eşyayı değil, Yaratıcı'yı da inkâr edebileceklerini, dolayısıyla yalancı birinin Kitâb-ı Mukaddes'in varlığını inkâr etmiş olmasını veya tahrif edildiğini söylemesini yadırgamadığını kaydeden imparator, bu şekilde halifeyi yalancılıkla itham etmektedir.[35]

Mektupta Hz. İsa tam bir beşer ve tam bir tanrı olduğu gibi, Allah kelâmı olmaları dolayısıyla Eski ve Yeni Ahit arasında herhangi bir çelişki bulunmadığı belirtilmektedir. Kurân-ı Kerim'de bu kitaplara yapılmış olan müsbet atıflar hatırlatılarak, böyle bir vakıa karşısında müslümanların Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik tahrif iddialarının bir çelişki olduğu vurgulanmaktadır.[36]

İmparator, Eski Ahid'den Hz. İsa'nın misyonuyla ilgili nakiller[37] yaptıktan sonra, Hz. Muhammed'in de kendilerini "Allah'ın salih kulları" olarak vasıflandırdığı birçok peygamber ile Havârîler aracılığıyla Tanrı'nın Hz. İsa hakkında verdikleri bilgileri kabul etmemenin bir çelişki olacağını söylemektedir. Bu arada Hz. Muhammed'in ve müslümanların ayrılıkçı, heteredoks ve yalancı olduklarını ayrıca çifte standartlı davrandıklarını îma eden ifadeler kullanmaktadır.[38]

Eski Ahid'in başlangıçta İsrailoğullarından birçok kişi tarafından yazılmış olduğu halde sonra kaybolup insanların elinde yazılı metin kalmadığı, daha sonra hafızalardan yazıya geçirildiği, dolayısıyla bu kitaba güvenilemeyeceği şeklindeki görüşün asla kabul edilemeyeceğini belirten imparator, bunun müslümanların bir iddiası olduğunu ifade etmektedir.[39] Hz. Muhammed'in müslümanların da kabul ettikleri gibi bir beşer olduğunu hatırlatan imparator, onun bir beyânına dayanmak suretiyle bunca salih kulların verdiği bilgi ve haberlerin dikkate alınmamasını yadırgamaktadır.[40]

İmparatorun halifeyi tenkid ettiği hususlardan biri, Kitâb-ı Mukaddes'ten veya hıristiyan düşüncelerinden özellikle kendi kanaatlerini destekleyici mahiyette olanları kabul edip diğerlerini inkâr etmektir. "Eğer

35 Jeffery, "Ghevond's Text...", 284, 285.
36 Jeffery, *a.g.m.*, s. 285.
37 Tekvin, 22/18, 49/10; Tesniye, 31/7, 14, 23 vs.
38 Jeffery, *a.g.m.*, s. 285, 286.
39 Jeffery, *a.g.m.*, s. 286.
40 Jeffery, *a.g.m.*, s. 288-290.

bizim düşüncelerimize inanıyorsanız hepsine tamamen inanmalısınız" demekte ve aksi bir davranışın dürüst olmayacağını belirtmektedir.[41]

Eski Ahid'de cennet, cehennem, yeniden diriliş ve hesaptan bahsedilmemesinin insanlığın tekâmülüne göre Tanrı'nın uyguladığı tedrîcîlik prensibiyle ilgili olduğunu, nitekim bazı peygamberlere bildirilen şeriatın, başka peygamberlere bildirilmediğini örneklerle açıklayan imparator, bununla birlikte Eski Ahid'de mezkur konularla ilgili bazı işaretlerin varlığına dikkat çekerek[42] bir kısmını sıralamaktadır.[43]

Müslümanları kendi "yalanlarını" destekleyici deliller aramakla itham eden III. Leon, Matta, Markos, Luka ve Yuhannâ'nın İncil'i yazmış olmalarının onun ilâhi kaynaklı olmasını engellemediğini belirtmekte ve durumu Kurân'la (*Furkân*) kıyas etmektedir: İmparatora göre "Kurân da Ömer, Ebû Turâb (Hz. Ali) ve Selmân-ı Fârisî tarafından yazıldığı halde Allah tarafından indirildiği kabul edilmektedir."[44]

Yeni Ahid'de geleceği müjdelenen Paraclete'in[45], Ahmed/Muhammed isimleriyle aynı anlama gelmediğini, müslümanların Paraclete'le ilgili açıklamalarının bir hakaret ve iftira olduğunu, "Kutsal Ruh'a hakaretin ise hiçbir zaman bağışlanamayacağını"[46] belirten imparator, geleceği müjdelenen Paraclete'in Hz. İsa ile aynı ismi taşıyacağının belirtildiğini[47] hatırlatmaktadır. İmparator ayrıca, Havârîlerinin ölümünden sonra ortaya çıkacak herhangi bir peygamber veya elçinin yolundan gitmemeleri hususunda Hz. İsa tarafından sık sık uyarıldıklarını da eklemektedir.[48] İmparator, Hz. Musa'dan sonra İsrailoğullarının arasından gönderileceği müjdelenen peygamberin de Hz. İsa olduğunu belirtmekte ve Ahd-i Atîk'ten birçok örnek[49] sıralamaktadır.[50]

• • • • • •

41 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 286.

42 Tesniye, 32/39, 41; Yeremya, 17/4.

43 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 291.

44 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 291, 292.

45 Paraclete'in geleceğine dair bk. Yuhannâ, 14/16, 26, 15/26, 16/7. Kitab-ı Mukaddes çevirisinde "Tesellici" olarak tercüme edilmiştir. Bk. gösterilen yerler.

46 Matta, 12/31.

47 Yuhannâ, 16/26'ya işaret edilmektedir.

48 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 293, 294.

49 Mektupta Eski Ahit'ten konuyla ilgili aşağıda numaraları verilen bazı metinler zikredilmektedir: Mezmurlar, 2/7, 22/6-8, 33/5-6, 110/1-2; İşaya, 48/16.

50 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 303-308.

Havârîlerin ölümünden sonra Hıristiyanların yetmiş iki fırkaya ayrıldıkları iddiasının yalandan ibaret olduğunu belirten[51] imparator, İslâm'ın doğuşundan itibaren henüz yüz yıl geçmiş olduğu halde aynı ırka mensup aynı dili konuşan müslümanların da fırkalara ayrıldıklarını hatırlatmakta ve Hz. İsa'dan itibaren sekiz asırlık süre içerisinde farklı etnik kökene mensup, farklı dilleri konuşan geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Hıristiyanlıkta da birçok mezhebin çıkmış olmasının yadırganmaması gerektiğini belirtmektedir.[52]

"Müslümanların ellerine düşenler" dahil Hıristiyanların, Bizans toprakları dahilinde ve hâricinde çok farklı coğrafyalara dağılmış olduklarını, müntesiplerinin birçok dili konuştuklarını, ancak ellerindeki İncil'in aynı olduğunu, binaenaleyh müslümanların iddia ettikleri gibi bunlardan birkaç kişinin kitaplarda değişiklikler yapması farzedilse bile, bunun diğer bölgelerdekiler ile karşılaştırılarak kolaylıkla farkedilebileceğini belirten imparator, Kurân'la ilgili şu örneği vermektedir: "Çevresinde eski kitaplara sahip insanlar bulunan İran vâlisi Haccâc, Kitâb'ı kendi arzusuna göre derlemiş ve ülkenizin her tarafında diğerlerinin yerine bunu yerleştirmiştir. Çünkü aynı dili konuşan insanlar arasında bu tür faaliyetler daha kolay olmaktadır. Bununla beraber bu tahribattan Ebû Turâb'ın birkaç eseri kurtulmuş ve Haccâc onları ortadan kaldırmayı başaramamıştır." İmparator Kurânla ilgili böyle bir durumun kendi kitapları için hayal edilmesinin dahi mümkün olmadığını ifade etmektedir.[53]

Hıristiyanların üç ilâha inandıklarının müslümanlar tarafından yöneltilen bir itham olduğunu belirten İmparator, Hz. İsa ile Kutsal Ruh'un

.....

51 Kur'ân-ı Kerim, yahudi ve hıristiyanları peygamberlerinden sonra birçok gruplara ayrılmış olmakla kınamakla birlikte herhangi bir rakam verilmemektedir. (Bk. el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/32; eş-Şûrâ 42/14). Hz. Muhammed'in yahudi ve hıristiyanlarin yetmişbir/yetmişiki fırkaya ayrıldıklarını, kendi ümmetinin ise yetmişüç fırkaya ayrılacağını belirtip, bunlardan sadece birer tanesinin cennete gireceğini haber verdiği rivayet edilmektedir. Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "Îmân", 18; İbn Mâce, "Fiten", 17.

52 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 295, 296. Öyle anlaşılıyor ki III. Leon, Hıristiyanların fırkalara ayrılmış olduğunu kabul etmekle birlikte fırka sayısıyla ilgili olarak verilen rakamı aşırı bulmakta ve sözde Hıristiyanların gerçek Hıristiyanmış gibi kabul edilmemesi hususunda uyarıda bulunmaktadır. Bk. Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 297.

53 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 297, 298, 299. Haccâc b. Yûsuf'un emriyle o güne kadar harekesiz ve noktasız yazılmakta olan Kur'ân-ı Kerîm'e Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mur tarafından nokta ve hareke konulması faaliyetinin, Bizanslıları böyle bir yanlış değerlendirmeye götürdüğü anlaşılmaktadır.

Tanrı ile ilişkisinin, Güneş ışınlarının Güneş'le ilişkisine benzediğini, dolayısıyla kimsenin Güneş ışınlarını Güneş'ten tamamen bağımsız düşünerek iki güneş var diyemeyeceğini ifade etmektedir. III. Leon Allah'ın birliğiyle ilgili inançlarını şu cümleyle özetlemektedir: "Biz sadece Tek Tanrı'ya inanırız. O yerin ve göğün yaratıcısıdır. 'Kelimesi' kutsal ve mantık dolu olup hikmet sahibidir. Herşeyi yaratan ve yöneten O'dur."[54]

Müslümanların, meleklerin Hz. Adem'e secde etmekle emrolunduklarına dair inançlarına da atıfta bulunarak, Allah katında en değerli varlığın insan olduğunu belirten III. Leon, insanın bedeniyle değil, ruh, akıl ve söz sahibi olmakla Allah'ın "sûretinde" olup bu şerefi kazandığını, ancak daha sonra Şeytan'ın isteklerine uyarak dile gelmez kötülükler işlemek suretiyle değerini kaybetmiş olduğunu, binaenaleyh tek kurtuluş yolunun Şeytanı bırakıp Yaratıcı'yı tanımaktan geçtiğini ifade etmektedir.[55]

Hz. Muhammed'in "hakaret" niteliğindeki kifâyetsiz açıklamalarına dayanarak peygamberlerin Kutsal Ruh'la ilgili sözlerinden oluşan birçok delili bir tarafa bırakmaya kalkışmanın utanç verici olduğunu tekrarlayan III. Leon, Hz. Muhammed'e göre Hz. Meryem'in İmrân'ın kızı ve Harun'un da kızkardeşi olduğunu, halbuki Hz. Meryem'le adıgeçenler arasında 1.370 yıl ve 32 kuşaklık bir zaman farkı bulunduğunu belirterek "bu temelsiz yanıltıcı bilgi karşısında eğer taş değil de hisli bir yüz taşımış olsaydınız yüzünüzün kızarması gerekirdi" demektedir.

İmparatora göre, ibadetleri esnasında Tevrat'ta belirtilen bölgeye doğru dönmediklerine dair müslümanların hıristiyanlara yönelttiği suçlama temelsizdir. Bir kere peygamberlerin ibadet sırasında hangi tarafa döndükleri bilinmemektedir. Hz. İbrahim'in makamı (Kâbe/Makâm-ı İbrahim) dedikleri yerde, putperestlerin, önünde kurban kestikleri putu kaldıran müslümanlardan başkası değildi. Hz. İbrahim'in, daha sonra Hz. Muhammed tarafından dinin merkezi haline getirilen bu yere gitmiş olduğuna dair Kutsal Kitap'ta hiçbir ifade bulunmamaktadır.

Hz. İsa'nın şahsiyeti ve Tanrı ile ilişkisi hususlarında Kitâb-ı Mukaddes'ten nakiller yapan İmparator, Hz. İsa'nın hem ilâhî hem de beşerî yönünün bulunduğunu, birçok sözleriyle Tanrı'ya olan ihtiyacını dile getirdiğini, Baba'nın katından dünyaya gelmiş olup dünyadan ayrıldıktan

• • • • • •

54 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 300, 301.

55 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 301-303.

sonra tekrar Baba'nın yanına varacağını bildirdiğini belirterek müslümanların düşüncelerini tenkid etmektedir.[56]

Hıristiyanlar tarafından sünnet yerine vaftizin, kurban yerine de ekmek ve şarap ayinlerinin konulduğu iddiasını da reddeden imparator, bu değişikliklerin Eski Ahid'de de belirtildiği gibi bizzat Rab tarafından yapıldığını ve böylece doğru şeriatın yerleştirildiğini ifade ederek ilgili cümleleri alıntılamaktadır.[57] Hz. İbrahim'in kendisini Tanrı'ya yakınlaştırmak için sünnet olduğunu, kendilerinin sünnetle ilgili herhangi bir emir almadıklarını ifade eden imparator müslümanları, herhangi bir yaş sınırı tanımadan sadece erkekleri değil, kadınları da sünnet etmek suretiyle, bu "utanç verici" uygulamayı yaygınlaştırmış olmakla tenkid etmektedir.[58] İmparator ayrıca, tercih edilmeyi gerektirecek makul bir sebep bulunmaksızın müslümanların Cuma gününü bayram kabul ettiklerini görmezlikten gelen halifenin, Cumartesi yerine Pazarın kutsal sayılmasını tenkidini anlayamadığını da belirtmekte ve Pazar gününün önemini açıklamaktadır.[59]

Peygamberler ve Hz. İsa hakkında o derece şüpheler içerisinde olan müslümanların, hıristiyanların köklü gelenekleri üzerinde bu kadar durmalarına bir anlam veremeyen III. Leon, Eski Ahid'de geçen bir ifadeye[60] atıfta bulunarak burada belirtilen "başlarına inanılmaz olaylar gelecek

• • • • • •

56 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 311-312. Mektupta Kitâb-ı Mukaddes'ten şu metinler verilmektedir: "Ey Baba! Eğer istiyorsan bu kâseyi benden geçir. Lâkin benim iradem değil, seninki olsun.", Luka, 22/42; "Oğul kendiliğinden hiçbir şey yapamaz. Fakat içinde duran Baba ne yaparsa o da öylece yapar.", Yuhannâ, 5/19, 14/10; "Toprağa dönünceye kadar alnının teriyle ekmek yiyeceksin. Çünkü ondan alındın; topraksın ve toprağa döneceksin.", Tekvin, 3/19; "Canımı benden kimse alamaz; fakat onu ben kendiliğimden veririm. Onu vermeğe ve tekrar almaya kudretim var. Bu emri Babamdan aldım.", Yuhannâ, 10/18; "İsa çağırıp şöyle dedi: Banaiman eden, bana değil, ancak beni gönderene iman etmiş olur.", Yuhannâ, 12/44; "Ben ve Baba biriz.", Yuhannâ, 10/30; "İsa ellerini göğe kaldırıp şöyle dedi: 'Ey baba! Bütün beşeriyet (...) yalnız gerçek Tanrı olan seni ve gönderdiğin İsa Mesîh'i bilsin'.", Yuhannâ, 17/1-3 vs.

57 Jeffery, "Ghevond's Text...", 315-316. Atıfta bulunulan Eski Ahid cümleleri şunlardır: Çıkış, 12/21-28 ve Yeremya, 31/31.

58 Jeffery, "Ghevond's Text...", 316, 317.

59 Jeffery, "Ghevond's Text...", 317-318.

60 "Milletler arasında bakın ve görün. Çünkü sizin günlerinizde ben bir iş yapmaktayım ki, size anlatılsa da inanmazsınız. İşte kendilerinin olmayan meskenleri mülk edinmek için dünyanın genişlikleri içinde dolaşan o sert ve saldırıcı milleti, Keldânîleri ayağa kaldırıyorum. Onlar dehşetli ve korkunçturlar.", Habakkuk, 1/5-7.

olan saldırgan kavmin" müslümanlar veya onların benzerleri olacağını söylemektedir.[61]

Tanrının kan ve etten müteşekkil, temiz olmayan ana karnında nasıl durduğu sorusunu cevaplarken imparator, bu ifadeyi küçültücü bulduğunu, çünkü Yaratıcı'nın kutsal eliyle yaratılan insanın onun temsilcisi olması dolayısıyla mahlûkâtın en şereflisi olduğunu, Tanrı tarafından yaratılan hiçbir şeyin onun gözünde kirli olamayacağını, insanda kirli olan şeyin sadece günah olduğunu, ancak onun da Tanrı tarafından yaratılmadığı gibi, aynı zamanda yasaklandığını ifade etmekte ve Tanrının insanda yerleşeceğini göstermek üzere Kitab-ı Mukaddes'ten deliller zikretmektedir.[62]

Halifeyi, azizlerin ve Tanrının içerisine yerleştiğini bildirdiği kemiklerinin karşısında olmakla tenkit eden imparator umûmî diriliş için bütün insan cinsinin kemiklerini koruyan Tanrının, haklarında oldukça güzel sözler söylediği ve üstelik onun yolunda canlarını vermekten çekinmeyen azizlerin kemiklerine ayrı bir önem verdiğini, ancak halifenin bunu anlayabilecek durumda olmadığını belirtmektedir.[63] Halifeyi ancak bir putperestten beklenebilecek şekilde fanatizm içinde Tanrı'nın imanlı kullarını din değiştirmeye zorlamak ve karşı çıkanları öldürmek suretiyle zulüm yapmakla itham eden III. Leon, böyle bir insandan azizlere saygı beklemenin zaten anlamsız olacağını belirterek, Hz. İsa'nın "Öyle bir zaman gelecek ki, sizi ölüme mahkum eden herkes, bunu Allah rızası için yaptığını sanacaktır"[64] sözünün tecelli ettiğini ifade etmektedir.[65] İmparator bundan sonra Allah'ın kelimesi olan Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini hatırlatarak hıristiyanların haçı niçin kutsal saydıkları sorusunu cevaplamakta ve haçın onun beşerî tabiatı gereği çektiği acıların bir anısı olduğuna işaret etmektedir."[66]

• • • • • •

61 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 318.

62 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 318-319. "(...) Ben onların arasında ebediyyen oturacağım." Hezekiel, 43/9. "Rab diyor: Ben nazik ve mütevazi olan ve benim sözlerimden korkan insanların içine yerleşirim.", İşaya, 66/2. (Kitâb-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde bu cümle şöyledir: "Rab diyor; fakat ben ona, düşkün ve ruhu kırık olana ve sözümden titreyen adama bakarım.").

63 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 320.

64 Yuhannâ, 16/2.

65 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 320, 321.

66 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 322. Peygamber İşaya'nın sözü şöyledir: "Libanın izzeti olan servi, çınar ve şimşir ağacı makdisimin yerini güzelleştirmek için hep birden sana gelecekler ve ayaklarımın yerini izzetli kılacağım". İşaya, 60/13.

Halifenin iddia ettiği gibi resimlere tapmalarının sözkonusu olmadığını ve zaten Kitâb-ı Mukaddes'te de bu konuda hiçbir emir bulunmadığını belirten imparator, geçmişten intikal eden bu resimleri kendilerini büyüleyen bir hatıra mahiyetinde muhafaza edip tazim gösterdiklerini açıkladıktan sonra müslümanların da İbrahim'e ait olduğu söylenen, gerçekte ise onun asla görmediği, hatta hayal bile etmediği Kâbe'ye taptıklarını belirtmekte ve tenkit etmektedir.[67] İmparatora göre Haceru'l-Esved'i selamlayıp öpmekle müslümanlar şeytan tarafından aldatılmakta, şeytan taşlama, sa'y yapma, saçları traş etme ve benzeri "gülünç" şeyleri yapmakla da yine aynı tuzağa düşmektedirler.[68]

Kadınların ekin tarlasına benzetilmesini[69], aynı şekilde Hz. Muhammed'in Zeynep binti Cahş'la[70] evlenmesini ağır bir dille tenkid eden III. Leon, bütün bunların Tanrı kaynaklı olduğunu söylemenin iftira olduğunu söylemektedir.[71] Müslümanların kadınlara karşı bazı tavırlarını tenkid etmeye devam eden imparator, cariye uygulamasına da değinerek bunun ayrı bir "fısk" olduğunu, erkeklerin arzularını karşıladıktan sonra cariyelerin satıldıklarını ifade etmektedir.[72]

İmparator III. Leon'a göre müslümanların gelecekle ilgili ve cehennem azabına götüren Şeytan hakkındaki bilgi ve haberleri putperestlerinki ile aynıdır. Müslümanların "Allah yolunda" yaptıklarını söyledikleri amansız akınlar, bütün insanlığa ölüm ve esaret getirmektedir. İşte "İslâm dini ve onun mükâfatı budur. Melekler gibi yaşamaya özenen müslümanların şan ve şerefi bu kadardır". Günahlardan uzak durmaları emredilen ve öyle bir hayat yaşamaya çalışan hıristiyanlar ise İncil'in yolunu takip ettikleri için, öldükten sonra yeniden diriltildiklerinde semâvî krallıkta yaşamanın tadını çıkarmak ve "hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, Allah'ın sadece kendisini sevenlere hazırladığı"[73] mutluluğu tatmak için beklemektedirler.[74]

• • • • • •

67 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 322, 323.

68 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 323-324.

69 Kurân'da zikredilen "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın" âyetine (el-Bakara 2/223) atıfta bulunulmaktadır.

70 Orijinal metinde *Zedai* denildiği ve bunun Zeyd b. Hârise'nin hanımı Zeyneb'in yanlış bir telaffuzu olduğuna dair bk. Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 324, 80. dipnot.

71 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 324.

72 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 325, 326.

73 Pavlus'un Korintoslulara Birinci Mektubu, 2/9.

74 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 328.

İmparatora göre hıristiyanlar müslümanlar gibi öldükten sonraki hayatlarında şaraptan, baldan veya sütten nehirler görme hayalinde değildirler. Yine şehevî duygularını kontrol edemeyen müslümanlar gibi hurilerle birlikte olmaya yönelik cehalet ve putperestlik eseri düşler de kurmamaktadırlar.[75]

Kendi sarsılmaz ve bozulmaz imanları uğruna müslümanların elinden çok acılar çektiklerini ve hâlen de çekmekte olduklarını belirten imparator, bu uğurda gerekirse canlarını dahi vermekten çekinmeyeceklerini, çünkü böylece o eşsiz ve müstesna "azîz"lik şerefine ulaşacaklarını ifade etmekte ve Kitâb-ı Mukaddes'ten konuyla ilgili nakiller yapmaktadır.[76] İmparatora göre bu amaçtan dolayıdır ki, müslümanların sürekli tehditlerine ve ölümcül saldırılarına hıristiyanlar sabırla karşılık vermekte, kendilerini korumak için bilek ve kılıç gücüne başvurmaksızın Tanrı'ya sığınmaktadırlar. Öteki dünyada mükâfatlarını almak için bu dünyada daha çok acı çekmeye de hazırdırlar.[77]

Müslümanların zulüm ve haksızlıkları sürdürürken, bir taraftan da dinlerine ve kendilerine semâvî destek geldiğini iddia ettiklerini belirten III. Leon, Sâsânîlerin de zulümle dörtyüz yıl hükmetmiş olduklarını hatırlatarak bu kadar uzun süre hâkimiyeti elinde bulundurmanın onların dininin doğruluğunu göstermediğine işaret etmektedir.[78]

• • • • • •

75 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 328, 329. Burada imparatorun Kurân-ı Kerim'de tasvir edilen Cennet hayatıyla ilgili ağır tenkitlerde bulunduğu görülmektedir ki, bu durum diğer Hıristiyan ve Bizans yazarlarında da aynıdır. Mesela bk. Theophanes, s. 35. Kurân'da Cennet ve Cennet hayatı ile ilgili birçok âyet yer almaktadır. Mesela bk. "Takva sahiplerine va'dolunan cennetin özelliği şöyledir: İçinde bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen sütten ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar ve süzme baldan ırmaklar vardır. Orada meyvelerin her çeşidi onlarındır. Rablerinden de bağışlama vardır.", Muhammed Sûresi 47/15; "Onlar için cennette tertemiz eşler de vardır.", el-Bakara 2/25; "(Cennette Allah'ın hâlis kullarının) yanlarında güzel bakışlarını yalnız onlara tahsis etmiş güzel gözlü eşler vardır. Onlar gün yüzü görmemiş yumurta gibi bembeyazdır.", es-Sâffât 37/48, 49. Ayrıca bk. er-Ra'd 13/35; er-Rahmân 55/46-78; el-Vâkı'a 56/11-37.

76 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 329. "Sen Rabbinin sana vereceği yeni bir isimle çağrılacaksın.", İşaya, 62/2. "Eğer bana eza ettilerse size de eza edecekler. Eğer benim sözümü tuttularsa sizinkini de tutacaklardır. Fakat bütün bu şeyleri size benim ismim yüzünden yapacaklardır. Çünkü beni göndereni bilmezler.", Yuhannâ, 15/20, 21.

77 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 329-330.

78 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 330.

İmparatorun mektubunu nakleden Ghevond, mektubun halife üzerindeki etkisi hakkında birkaç cümle yazmayı da ihmal etmemiştir. Kaynağa göre imparatorun yakın bir danışmanı tarafından getirilen bu cevap mektubunu okuyan Ömer b. Abdilaziz'in kafası oldukça karıştı. Mektubun halife üzerinde "çok sevindirici" sonuçları oldu. O andan itibaren hıristiyanlara daha iyi ve nazik muamele yapılmasını emretti. Onların konumlarını iyileştirdi, onlara daha çok ilgi göstermeye başladı. Hiçbir fidye ve karşılık beklemeden esirleri serbest bıraktı. Kendi vatandaşlarına da daha öncekilerin yapmadığı şekilde iyi muamele etti, cömert davrandı ve hazineden askerlere daha fazla para dağıttı. Bütün bu hayırlı faaliyetlerden sonra da vefat etti.[79]

Diğer Ermeni tarihçisi Thomas ise mektubun halife üzerindeki etkisini şu mübalağalı uslûpla anlatır: "İmparatorun cevâbî mektubu karşısında Halife, Kurân'dan birçok şeyi açık bir şekilde inkâr etti. Çünkü İmparatorun argümanlarının daha güçlü olduğunu görmüştü."[80]

Genel olarak müslümanlarla hıristiyanlar ve bu arada Bizanslılar arasındaki dinî içerikli tartışmaların, karşılıklı eleştirilerin ve merakların hangi noktalarda yoğunlaştığını göstermesi bakımından, nisbeten detaylı sunulan bu mektupların orijinal olmadığı tekrar belirtilmelidir. Dolayısıyla mektuba eserinde yer vermiş olan tarih yazarının ve daha sonra onun nâkillerinin gerek bilgi, gerekse uslûba müdahele edip bazı eklemeler yapmış olmaları ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekmektedir.

D. Ioannes Damaskenos ve İslâmiyet

Ortodoks kilisesinin en önde gelen teolog, yazar, şair ve azizlerinden Ioannes Damaskenos (Yuhannâ/Yahya ed-Dımaşkî), İslâm topraklarında Melkî (Melkit/Melkânî/Melkâye) kilisesine[81] mensup olup İslâm'a karşı

.....

79 Jeffery, "Ghevond's Text...", s. 330.

80 Thomas'ın metninin İngilizce çevirisi için bk. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, s. 132, 133.

81 Melkî kilisesi ve Melkîler hakkında bk. H. Kennedy, "The Melkit Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy", *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, Washington D.C., 1986, 325-343.

İslâm toplumunda yaşayan hıristiyanlar hakkında şu eserlere bakılabilir. A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford 1930; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar: Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar*, İstanbul 1998.

reddiye yazan ilk hıristiyan âlimi olarak bilinir. Bilginin kaynaklarına dair meşhur eserinin (*Pigi Gnoseos)* bir bölümünü teşkil eden *De Haeresibus* adlı kısımda İslâm'dan ve müslümanlardan bahsedilmektedir. Bu bölümde Ioannes Damaskenos, Kurân'dan ve hadislerden verdiği örneklerle İslâm'a ve müslümanlara karşı tenkitlerini sıralamaktadır.[82]

• • • • • •

82 Ioannes, Bizans hâkimiyeti döneminde Dımaşk'ın özellikle mâlî işlerinden sorumlu olup m. 635 yılında şehri İslâm komutanlarına teslim eden ve İslâm hâkimiyetinden sonra da aynı görevde tutulan Sergios Mansur'un torunudur. Kendisinin de Arapça adı Mansur olan Ioannes (m. 675-750?) iyi bir eğitim görmüş ve güçlü hitabetinden dolayı *Krysorrhoas* (altın dilli) lakabıyla anılır olmuştu. Uzun yıllar Emevî sarayında maliye görevlerini yürüten babası Sergios'un ölümünden sonra, halife Abdülmelik b. Mervan ve oğlu Velîd b. Abdilmelik döneminde aynı görevi (*protosumboulos*) sürdürdü. Emevî sarayında elde ettiği imtiyazlı konumuyla müslümanlara, monofizitlere ve nestûrîlere eleştirilerde bulundu. 720 yıllarında saraydaki görevini bırakarak Kudüs yakınındaki Aziz Saba manastırında inzivaya çekildi ve ömrünün geri kalan günlerini burada tamamladı. Ömrünün son yıllarında Suriye'ye tasvir aleyhtarlarını hedef alan bir seyahat yaptı ve hayatını riske atarak, aşırı bir İkonoklast olan İmparator V. Konstantinos'un (741-775) tasvir taraftarlarını amansız takibe aldığı İstanbul'a gitti. Hıristiyan teolojisi, azizlerin hayatı, heretikler, Kitab-ı Mukaddes açıklamaları, ahlâkî risâleler vb. konularda yazdığı birçok eser içerisinde *De Haeresibus* adlı eseri, Ioannes'in İslâm ve müslümanlar hakkındaki görüşlerini ihtiva etmesi bakımından önem taşımaktadır. Theophanes, s. 108; John W. Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", *The Moslem World*, 24 (1934), 391-398. [J. P. Migne, *Patrologia Graeca* c. 94, yıl: 1864, s. 764-773'teki Latince ve Grekçe metin esas alınarak Voorhis tarafından tercüme edilen bu diyalog aşağıdaki eserde yeniden yayımlanmıştır: N. A. Newman (Ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue*, Hatfield, Pennsylvania 1993, s. 139-144]; A. T. Khoury, *Les Theologiens Byzantines et l'Islam*, s. 47, 48; Stanley Samuel Harakas, "John of Damascus", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, VIII, 110-112; Nicol, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, s. 62, 63.

Meyendorff'un araştırmacı Johannes M. Hoeck'e dayanarak verdiği bilgilere göre Ioannes'in İslâmiyetle ilgili dört eseri bulunmaktadır: 1. Ioannes'in temel eseri olan *Pigi Gnoseos*'un (Bilginin kaynakları) *De Haeresibus* adlı bölümü; 2. Bir müslümanla bir hıristiyan arasında geçen tartışma (*Disputatio Saraceni et Christiani*); 3. Ioannes'in sözlerinden kayda geçirilen bir başka diyalog (Bir önceki ile birlikte bu diyalog da bazen Ioannes'in talebesi Theodoros Ebû Kurra'ya atfedilmektedir); 4. Arapça olarak kaleme alınmış İslâm'a reddiye. Meyendorff'a göre bazı araştırmacılarda sonradan kısmen ilâve ve değişiklikler yapıldığı kanaati uyandırmakla birlikte *De Haeresibus*'un Ioannes'e aidiyeti kesin gözükmektedir. Diğer eserlerin ona aidiyetinde ise bazı şüpheler bulunmaktadır. Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", *DOP*, 18 (1964), s. 116, 117. Khoury, Ioannes'in İslâmiyetle ilgili iki eserini daha zikreder. A. T. Khoury, *Les Theologiens Byzantines et l'Islam*, s. 48.

Eserlerini Grekçe olarak kaleme alan Ioannes'in çalışmaları, Filistinli mülteci rahipler tarafından İstanbul'a götürülmekteydi. Böylece onun yazıları he- ➔

Bedenen İslâm toplumu arasında yaşadığı halde Meyendorff'un ifadesiyle kalben ve zihnen Bizans'ta yaşadığı anlaşılan Ioannes, yazdığı ilahilerinde Hz. İsa'nın mirasının muhafızı olarak vasıflandırdığı "haçlı" imparatorun, Theotokos'un (Hz. Meryem)[83] da inâyetiyle "barbar milletleri" ayakları altına alacağı günü beklemekte ve düşmanlarına karşı muzaffer olması için dua etmektedir. Ayrıca o, müslümanları kastederek bu düşmanların "bize karşı savaşan İsmailoğulları" olduğunu ifade etmektedir.[84]

İslâmiyet'i Hıristiyanlığın sapık bir kolu ve Hz. İsa aleyhtarı olanların öncüsü (*prodromos to antikhristo*)[85] olarak gören Ioannes, Hz. Muhammed'i de yalancı peygamber olarak vasıflandırmakta ve insanların güvenini kazandıktan sonra içerisine gülünç şeyler yazmış olduğu kitabının

.....

men bütün Bizans çevrelerine ulaşma ve geniş kitleler tarafından okunma imkânına kavuşmaktaydı. Bizans'taki bu şöhreti sebebiyle olmalıdır ki, Ioannes'in, doğudaki kilise babalarının en sonuncusu olarak kabul edildiği rivayet edilmektedir. Sidney H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *JAOS*, 105 (1985), ss. 53-73, s. 54; J. E. Merrill, "The Tractate of John of Damascus on Islam", *The Moslem World*, 41 (1951), ss. 88-97, s. 88. Bazı hataları bulunmakla birlikte Ioannes Damaskenos'un genel olarak Kurân-ı Kerim'i iyi bildiği ve dolayısıyla İslâm hakkında doğrudan bilgi alabileceği kaynağa sahip olduğu görülmektedir. Merrill, "The Tractate of John of Damascus on Islam", s. 89. Meyendorff metindeki bazı hatalardan hareketle bir kısım araştırmacıların *De Haeresibus*'a sonradan bazı müdaheleler yapıldığı kanaatine vardıklarını belirtmektedir. Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", s. 117.

83 Theotokos hakkında daha geniş bilgi için bk. Gerhard Podskalsky, "Theotokos", *ODB*, III, 2070.

84 John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", s. 117, 118. Ayrıca krş. Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 265-266. Ioannes bu tutumuna rağmen m. 754 yılında İstanbul'da toplanan ve kendisinin katılmadığı tasvir aleyhtarı konsilde tasvir taraftarı olması nedeniyle "Arap kafalı" olmakla ve müslüman Araplarla dostane ilişkileri sebebiyle "düşmanla işbirliği yapıp imparatorluğa ihanetle" suçlanmıştır. J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986 s. 40; Daniel J. Sahas, "The Art and Non-Art of Byzantine Polemics: Patterns of Refutation in Byzantine Anti-Islamic Literature", *Conversion and Continuity* (ed. M. Grevers-R. J. Bikhazi), Canada 1990, ss. 55-73, s. 57.

85 Merrill'e göre Ioannes'in döneminde muhtemelen müslüman Araplar olarak algılanan "Hz. İsa karşıtı" hareketin Ioannes'in ruh dünyasında önemli bir yer tutmuş olması gerekir. Çünkü kıyamet alâmetleriyle ilgili Süryânî bir yazmaya göre Arapların Yesrib'den (Medine) ilerlemeleri, Bizanslılar karşısında yenilgiye uğramaları ve Hz. İsa aleyhtarının (Anti-Christ, Deccal) ortaya çıkması bu alâmetler arasında yer almaktadır. Merrill, "The Tractate of John of Damascus on Islam", s. 89.

gökten indirildiğini "iddia etmekle" suçlamaktadır. Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in soyundan gelen Arapların, zamanla putperestliğe sapıp sabah yıldızı ve "Ekber" (büyük)[86] dedikleri tanrıça Afrodit'e taptıklarını, Herakleios dönemine kadar böyle devam ettikten sonra bu dönemde ortaya çıkan Muhammed adlı "yalancı" peygamberin Ariusçu bir rahiple de dostluk kurarak Eski ve Yeni Ahid'e dayanmak suretiyle kendi mezhebini oluşturduğunu ifade etmektedir. Kurân-ı Kerim'de yer alan Hz. İsa ve Hz. Meryem'le ilgili âyetlere atıfta bulunarak müslümanların hıristiyanları yanlış anladıkları ve onlara söylemedikleri şeyleri izafe ettiklerini belirtmektedir. Ioannes'e göre Hz. Muhammed, Logos'un ve Kutsal Ruh'un ilâhîliğini inkâr ettiği için bir Ariusçu hıristiyandır. Ioannes daha da ileri giderek Hz. Muhammed için "yalancı peygamber", "iki yüzlü" ve "şehvet-perest" gibi küçültücü ifadeler kullanmaktadır.[87]

Kurân-ı Kerim'den Allah'ın birliği, her şeyin yaratıcısı olduğu, doğmadığı, doğurmadığı[88], Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve Ruh'u olduğu[89] Allah tarafından yaratıldığı[90], O'nun bir kulu olduğu[91], Hz. Musa ve Harun'un kızkardeşi Hz. Meryem'den[92] babasız olarak dünyaya geldiği[93],

.....

86 Bu kelimenin Grekçe aslı Kâbe olarak anlaşılmaya müsait olup Ioannes'in, Arapların Kâbe'ye taptıklarına inandığı şeklinde bir kanaate götürdüğü görülmektedir. Nitekim Konstantinos Porphyrogenitus'un *De Administrando Imperio* adlı eserinde de aynı durum daha açık bir şekilde sözkonusudur. Dolayısıyla hıristiyanlara göre müslümanların Kâbe'de bulunan Haceru'l-Esved'e karşı takındakları tavır, İslâm öncesi dönemdeki ibadetlerinin bir uzantısıdır. Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", s. 118, 119.

87 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 392, 393; Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", s. 119, 120; Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 265. Ioannes'in ve o dönemde yaşayan hıristiyanların Hz. Muhammed ve İslâmiyetle ilgili düşüncelerinin daha sonraki nesillere ve bazı araştırmacılara da yansıdığı görülmektedir. Mesela bk. Theophanes, s. 34, 35; Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 203-206.

88 el-İhlâs 112/1-3.

89 en-Nisâ 4/171.

90 Al-i İmrân 3/59.

91 en-Nisâ 4/172.

92 Meryem 19/28. (Hıristiyanlar Hz. Harun'la Hz. Meryem arasındaki zaman farkına işaret ederek Kurân'ın çelişki ve yanlış ifade içerisinde olduğunu iddia ederken müslümanlar, âyette adı geçen Harun'un, peygamber Hz. Harun değil, Hz. Meryem'in toplumda itibarlı bir yeri olan gerçek kardeşi Harun olduğunu belirterek herhangi bir yanlışın sözkonusu olmadığını belirtmektedirler).

93 Al-i İmrân 3/47.

Allah'ın Hz. Meryem'e ilkâ ettiği Kelime'si ve Ruh'undan oluştuğu[94], O'nun kulu[95] ve peygamberi olduğu[96], Yahudilerin Tevrat'a aykırı olarak onu öldürmek istediklerini[97] ve onu yakaladıklarında onun benzerini çarmıha gerdiklerini, kendisinin ise asılıp öldürülmeksizin Allah katına kaldırıldığını[98], çünkü Allah tarafından sevildiğini, Allah'ın Hz. İsa'ya "Sen Allah'ın oğlu ve tanrı olduğunu söyledin mi?"[99] diye soracağı ve onun da "Hâşâ! Seni tenzih ederim. Ben böyle bir şey söylemediğim gibi, senin kulun olduğumu belirtmekten başka bir şey de söyleyemem. Fakat insanlar hata yaparak yanlışlıkla benim hakkımda böyle şeyler söylediler ve aldatıldılar" diyeceğini, bunun üzerine Allah'ın da "Bunları senin söylemediğini ben de biliyorum" diye cevap vereceğini[100] belirten âyetlere atıfta bulunarak alıntılar yapmaktadır.[101]

Ioannes'e göre Hz. Muhammed'e Allah tarafından kitap indirildiğine dair müslümanların şahitleri yoktur ve böyle bir peygamberin geleceğini de hiçbir peygamber önceden bildirmemiştir. Halbuki Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu, Tanrı olarak beşer sûretinde geleceği, çarmıha gerilip öldükten sonra diriltileceği ve insanları hesaba çekeceği Hz. Musa'ya Sina dağında Allah tarafından bildirilmiş ve ondan sonraki bütün peygamberler de Hz. İsa'nın geleceğini müjdelemişlerdir.[102]

Ioannes'e göre, Kurân-ı Kerim'de herhangi bir haberi araştırmaksızın, delil ve şahitsiz kabul etmemeleri emredilen ve evliliklerde, ticarî işlem-

.....

94 en-Nisâ 4/171.

95 en-Nisâ 4/172; Meryem 19/30; ez-Zuhruf 43/59.

96 en-Nisâ 4/171.

97 en-Nisâ 4/157.

98 en-Nisâ 4/157, 158.

99 Kurân'da "Sen 'beni ve anamı Allah'tan başka iki tanrı bilin' diye söyledin mi?" denilmektedir. el-Mâide 5/116.

100 el-Mâide 5/116, 117'ye atıfta bulunulmaktadır. Ioannes'in atıfta bulunduğu âyetlerin anlatım uslûbu içerisinde bazı farklılıklarla verilmiş olduğu, dolayısıyla asıl metinler için ilgili âyetlere bakılması gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır. Ioannes'in âyetleri naklederken bazı anlam kaymalarına sebep olduğuna dikkat çeken Merrill'e göre "Yahudilerin şeriate aykırı olarak (...) Hz. İsa'yı yakaladılar (...) Allah da onu sevdiği için (...)" kısımları Kurân'da bulunmayıp Hıristiyanların izah tarzını yansıtmaktadır. Merrill, "The Tractate of John of Damascus on Islam", s. 89.

101 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 392, 393; Merrill, "The Tractate of John of Damascus on Islam", s. 88, 89.

102 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 393.

lerde şahitsiz yapılan muameleleri gayri meşru sayan müslümanlar, iman gibi temel bir konuda şahit istemeksizin Hz. Muhammed'e kutsal kitabın indirildiğini kabul etmekle çelişkili bir tavır sergilemektedirler. Kendilerine bu husus hatırlatıldığında da verecek cevap bulamamakta ve yüzleri kızarmaktadır.[103]

Kutsal kitaba dayanarak Hz. İsa'yı Tanrı'nın oğlu ve Tanrı olarak kabul ettikleri için müslümanlar tarafından Allah'a ortak koşmakla (*Hetairiastai*) itham edildiklerini belirten Ioannes, bunun doğru olmadığını söylemektedir. Ona göre Hz. İsa'yı Allah'ın Ruh'u ve Kelime'si olarak gören müslümanlar da onun Tanrı ile bütünleştiğini kabul etmiş olmaktadırlar. Eğer Tanrı'ya ortak koşma korkusuyla O'nun Ruh'u ve Kelime'sinin ayrı olduğunu söyleyecek olurlarsa, bu sefer de Tanrı'dan bu iki şeyi soyutlamış ve O'nu cansız bir varlık durumuna düşürmüş olmaktadırlar ki, bu çok daha tehlikeli bir durumdur.[104]

Kutsal haçın önünde eğildikleri için onu hakir gören müslümanlar tarafından putperest olarak nitelendiklerini belirten Ioannes, müslümanların Haceru'l-Esved'e sarılıp öpmek suretiyle saygı gösterdiklerini hatırlatarak onları tenkit etmektedir. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İbrahim'in oğlunu kurban ettiği yerin ormanlık olarak vasıflandığını, halbuki Mekke'nin çöl ve çorak bir arazi olduğunu, dolayısıyla Hz. İbrahim'in bu topraklara gelmediğini belirten Ioannes, bu hususlar kendilerine söylendiğinde müslümanların utanç duyduklarını, ancak yine de bu taşın Hz. İbrahim'e ait olduğunu söylemekten geri durmadıklarını ifade etmektedir. Ioannes şeytanların gücünü ve tuzağını boşa çıkarmış olan haça hıristiyanların gösterdikleri tazimin tenkit edilmesine de şaşmaktadır.[105]

Hz. Muhammed'in bir erkeğe dört kadınla evlenebilme[106], ayrıca imkânı varsa birçok cariye edinebilme ve hanımlarından istediğini boşama hakkı tanıdığını, kendisinin de Zeyd'in güzel hanımında gözü olduğu için "Allah'ın emridir" diyerek önce boşattığını, sonra da aynı gerekçeyle onunla evlendiğini, bu sefer de "boşanmış bir kadının bir başkasıyla evlenmedikçe eski kocasına dönemiyeceği"[107] hükmünü getirdiğini belirten Ioannes, Kurân'da kadınların Allah tarafından erkeklere verildiği ve

.....

103 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 394.
104 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 394, 395.
105 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 395, 396.
106 en-Nisâ, 4/3.
107 el-Bakara 2/230.

onlara diledikleri gibi yaklaşabilecekleri gibi "ağıza alınmayacak" hususların varlığını tenkit etmektedir.[108]

Kurân'da Hz. Salih peygamberin bir mucizesi olarak Allah tarafından gönderilen deve ile ilgili âyetlere[109] atıfla konuya genişçe yer ayıran Ioannes, deve ile ilgili bilinmesi gereken birçok hususun zikredilmediğini belirterek kendi bakış açısıyla bazı tenkitlerde bulunmaktadır.[110]

Ioannes, Hz. İsa'nın Allah'tan bir sofra istediği ve bunun üzerine duâsı kabul edilerek gökten bir sofra indirildiğini belirten Kur'ân âyetini[111] diğer âyetlerde olduğu gibi yine Hz. Muhammed'in sözü olarak vasıflayıp alıntılamakta, ancak herhangi bir yorum yapmamaktadır.[112]

Buzağı ile ilgili bölümde (el-Bakara sûresi) Hz. Muhammed'in yine zikredilemiyecek miktarda "saçma ve gülünç" şeyler söylediği iddiasında bulunan Ioannes, Hz. Muhammed'in sünnet olmayı emredip Cumartesi ve Pazar'ın kutsiyetini kaldırdığını, vaftizi yasakladığını, şeriatın yasakladığı bazı şeyleri aynen koruyup bazılarını ise helal kıldığını, içki içmeyi ise tamamen yasakladığını ifade etmektedir.[113]

Ioannes Damaskenos bir hıristiyanla bir müslüman arasında geçen hayâlî tartışmayı konu alan bir metin *(Disputatio Saraceni et Christiani)* yazmış ve burada müslümanlar tarafından Hz. İsa'nın şahsiyeti etrafında sorulan sorulara ne tür cevaplar vermeleri gerektiğine dair dindaşlarına yol göstermiştir.[114]

Hz. İsa'nın kim olduğu sorusuna "Tanrı'nın kelimesi" şeklinde cevap verilmesini isteyen Ioannes, müslüman tarafından sorulması muhtemel

.....

108 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 396, 397.

109 el-A'râf 7/73, 77; Hûd 11/64, 65; el-İsrâ 17/59; es-Şu'arâ 26/155-158; el-Kamer 54/27-29; eş-Şems 91/13-15.

110 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", 398.

111 "Meryem oğlu İsa şöyle dedi: 'Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofra indir ki, bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir âyet (mucize) olsun' (...) Allah da şöyle buyurdu: 'Ben onu size şüphesiz indireceğim' (...), " el-Mâide 5/114, 115.

112 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 398.

113 Voorhis, "John of Damascus on the Muslim Heresy", s. 398.

114 John of Damascus, "The Discussion of a Christian and Saracen" çev. John W. Voorhis, *The Moslem World*, 25 (1935), ss. 266-273, s 266. (J. P. Migne, *Patrologia Graeca* c. 94, yıl: 1864, no. 1885-1898'deki Latince ve Grekçe metin esas alınarak Voorhis tarafından tercüme edilen bu diyalog aşağıdaki eserde yeniden yayımlanmıştır: N. A. Newman (Ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue*, Hatfield, Pennsylvania 1993, s. 144-152). Ayrıca bk. A. T. Khoury, *Les Theologiens Byzantines et l'Islam*, s. 68-80.

Tanrı kelâmının[115] mahluk olup olmadığına dair soruya Tanrı kelâmının mahluk olmadığı gibi gayri mahluk da olmadığı şeklinde cevap vermenin daha uygun olacağını belirtmektedir. Ioannes, Tanrının bir kadının rahmine nasıl girmiş olabileceğine dair soruyu cevaplarken de Kurân-ı Kerim'in ilgili âyetlerine[116] atıfta bulunarak bu konuda İncil'in ifadeleriyle[117] Kurân arasında farklılık bulunmadığını ifade etmektedir.[118]

İsa'nın tanrılığı kabul edildiği takdirde onun yiyip içmesi, uyuması ve öldürülmesi gibi beşerî özelliklerin nasıl izah edileceğine dair soruya da İsa'nın tabiatında ilâhî ve beşerî olmak üzere iki özellik bulunduğu, diğer hususların yanında çarmıha gerilmesinin de bu beşerî yönüyle ilgili olduğu şeklinde cevap verilebileceğini belirtmektedir.[119]

Muhtemel bir soruya karşılık Hz. İsa'nın ölmediğini belirten Ioannes, iyi ve kötünün (hayır ve şer) Tanrı ve insanla ilgisi hususunda (husun-kubuh meselesi) her iyinin (hayır) Tanrı'dan, kötünün (şer) ise hür iradeye sahip olan insanın kendisinden ve şeytanın aldatmasından kaynaklandığını, iyilik yapan insanın Tanrı tarafından ödüllendirilirken kötülük işleyenin de karşılığını göreceğini ifade etmektedir.[120]

Hayalî tartışmada müslümanla hıristiyanın bazı konularda hemfikir oldukları da görülür. Mesela, insanın hür iradesiyle işlemeye niyetlendiği hırsızlık ve öldürme gibi fiillere Allah müsaade edebilir. Ancak kulunun bu tür fiiller işlemesini istemez. Allah'ın bazı kötülüklerin işlenmesine müsaade etmesi ve hemen cezalandırmaması O'nun son derece sabırlı ve zaman tanıyıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Diyaloga göre bu gibi konularda müslümanın da kendisiyle aynı düşündüğünü gören hıristiyan, sevinmekte ve Allah'a şükretmektedir.[121]

Müslümanlarla ortodoks hıristiyanlar arasında geçen dinî tartışmalardan bir diğeri, aşağıda bahsedilecek olan Theodoros Ebû Kurra tarafından Ioannes Damaskenos'un ifadeleriyle aktarılmaktadır. Bir müslümanla Ebû Kurra arasında geçen bu diyalogda müslümanın soruları üzerine muhatabı, Hz. Musa'nın peygamberliğini ilân etmesinden sonra

• • • • • •

115 Latince *verba*, Grekçe *logia*.

116 "Biz ona (Hz. Meryem'e) ruhumuzdan üfledik.", et-Tahrîm 66/12, el-Enbiyâ 21/91.

117 "Melek ona (Hz. Meryem'e) şöyle cevap verdi: 'Ruhulkudüs senin üzerine gelecek. Yüce olanın kudreti üzerine gölge salacak'", Luka, 1/35.

118 John of Damascus, "The Discussion...", s. 267, 268.

119 John of Damascus, "The Discussion...", s. 268, 269.

120 John of Damascus, "The Discussion...", s. 269, 270.

121 John of Damascus, "The Discussion...", s. 271, 272.

putperestlerin değil ona uyan Yahudilerin, Hz. İsa'dan sonra da ona karşı çıkan Yahudilerin değil hıristiyanların, Hz. Muhammed döneminde ise ona inananların değil hıristiyanlıklarından vazgeçmeyenlerin daha doğru bir davranış sergilediğini belirtmektedir. Muhatabının bu çelişkili ifadeleri karşısında hayrete düşen müslümana Ebû Kurra, Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın mucizelerinden örnekler vererek onların, peşinden gidilmeye daha layık olduklarını ispatlamaya çalışmaktadır.[122]

E. Harun er-Reşîd'in İmparator VI. Konstantinos'a Mektubu

İslâm devlet merkezinden Bizans sarayına gönderilen dine davet mektuplarının bir başka örneğini Harun er-Reşîd tarafından İmparator VI. Konstantinos'a gönderildiği rivayet edilen mektup teşkil eder. Klasik kaynaklardan sadece İbn Tayfûr'un eserinde yer aldığı bilinen uzun mektubun halife adına Ebu'r-Rabî' Muhammed b. el-Leys tarafından kaleme alındığı belirtilmektedir. Burada müslümanlarla Bizanslılar arasında gerçekleşen dinî tartışmaların hangi noktalarda yoğunlaştığını bir başka vesileyle görmeye imkân vermek amacıyla mektuptan bazı kısımların özetlenerek verilmesi faydalı görülmektedir.[123]

"Allah'ın Kulu ve Mü'minlerin Emiri Harun'dan Bizans İmparator'u Konstantinos'a" hitabıyla başlayan mektupta özellikle, Allah'ın birliği, çocuk edinmemesi gibi müslümanlarla hıristiyanlar arasında tartışma konusu olan bazı sıfatlarına atıfta bulunulup O'na hamdedildikten sonra, İslâmî tebliğde esas alınması gereken hikmet ve güzel öğütle davet[124] gibi temel prensipleri belirleyen âyetler zikredilmektedir. Halife imparatordan nasihatlerini dinlemesini rica etmekte ve Kurân'daki bir âyete atıfta bulunarak Allah'tan başkasına ibadet etmemek, O'na şirk koşmamak ve O'ndan başka kimseyi rab edinmemek üzere sözbirliğine[125] davet etmektedir.[126]

• • • • • •

122 Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 158, 159. Ayrıca krş. A. T. Khoury, *Les Theologiens Byzantines et l'Islam*, s. 101, 102.

123 Mektubun tam metni için bk. Ahmed Ferîd Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, I-III, Kahire 1928, II, 188-236. Ayrıca bk. Hamâde, *el-Vesâik*, s. 204-257. Mektup Bağdat, Londra ve Kahire'deki nüshaları esas alınarak Hadi Eid tarafından bazı açıklamalar ve Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmistir: *Lettre du calife Hârûn al-Rasîd a l'empereur Constantine VI* (trc. Hadi Eid), Paris 1992.

124 en-Nahl 16/125.

125 Al-i İmrân 3/64.

126 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 188.

Daha sonra Hz. İsa'nın Allah'ın bir peygamberi, Hz. Meryem'e ulaştırdığı Kelime'si ve Ruh'u olduğunu belirtip Ehl-i kitaptan, dinde aşırı giderek Allah hakkında, O'nun üç olduğu gibi yanlış şeyler söylememelerini isteyen âyete[127] yer verilmektedir.

Allah'ın yaratıcı olduğu, tabiat olaylarını idare ettiği, bütün mahlûkâta rızkını verdiği, göklere ve yere ibret gözüyle bakanların bunları görebilecekleri gibi hususlar Kurân'dan âyetlerle delillendirilip edebî izahlar yapıldıktan sonra, İslâm'ın Allah tarafından seçilen son din olduğu hatırlatmakta ve imparatordan, "Emiru'l-mü'minînin çağrısına kulak vererek" son peygamber Hz. Muhammed'e ve ona indirilen Kurân'a inanması istenmektedir.[128]

Asla yalan söylemeyen Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve Kurân-ı Kerîm'in Allah kelâmı olduğuna dair apaçık deliller bulunduğu, Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'in müjdelendiği, ancak Ehl-i kitaba mensup din adamlarının ilgili ifadeleri tahrif ettikleri, onlardan bir kısmının kutsal kitaplarında belirtilen özellikleri Hz. Muhammed'in şahsında açık bir şekilde gördükleri halde hakikatleri dindaşlarına gizleyip haset ve inatlarından dolayı kabul etmedikleri vurgulanmaktadır. Bu arada Ehl-i kitap, basîretlerini ve akıllarını kullanarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeye davet edildiği gibi ısrarlı ve samimi bir uslûpla imparatordan, din adamlarının yanlış yorumlarına aldanmaması, bu hususta kalbinin sesine kulak vermesi istenmektedir.[129]

Kurân'ın Hz. Muhammed'in sağlığında yazılıp ezberlendiği gibi daha sonra da nesilden nesile yazılı ve sözlü olarak nakledildiği, dolayısıyla herhangi bir şekilde tahrif edilmesinin mümkün olmadığı vurgulandıktan sonra[130] Kur'ân'da Hz. Peygamber'i uyaran bazı âyetlere[131] yer verilmekte ve bunun Kurân-ı Kerim'in vahiy mahsulü olduğunu gösteren en önemli delillerden biri olduğu belirtilmektedir.[132]

Buraya kadar yapılan açıklamalarla nurlu yolun kendisine gösterildiği belirtilerek, Hz. Muhammed ve İslâmiyet'le ilgili doğruları gizleyen, Allah hakkında yanlış bilgiler veren din adamlarının muhtemel baskısı kar-

• • • • • •

127 en-Nisâ 4/171.
128 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 189-191.
129 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 194-201, 215-218.
130 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 218, 219.
131 Abese 80/1-4. 133; el-Ahzâb 33/37; el-İsrâ 17/74, 75; el-Bakara 2/120.
132 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 220.

şısında imparatorun direnç göstermesi istenmekte ve Allah'ın birliği, Hz. İsa'nın şahsiyeti ile alakalı konularda din adamlarından hangi sorulara cevap vermelerini isteyebileceği, muhtemel soru ve cevaplarla öğretici bir uslüp içerisinde açıklanmaktadır.[133]

Mektupta Teslis inancının tutarsızlığı dile getirilerek, Hz. İsa'nın ulûhiyyetini isbat için örnek olarak güneşle güneş ışınları arasında ilgi kurulması tenkit edilmektedir. Nasıl ki, güneşin ışınlarına güneş, insanın eline insan denilemezse Tanrı'nın Ruh'u olduğundan hareketle Hz. İsa'ya da Tanrı denilmemelidir. Allah'ın baba olması, çocuk edinmesi vs. asla düşünülemez.[134] Hz. İsa'nın bir peygamber ve beşer olduğunu vurgulayan halife, et ve kandan müteşekkil bir varlık olarak onun beşerîliğiyle ulûhiyyetinin bir arada düşünülmesinin imkânsızlığını birçok mantıkî soru ve cevaplarla açıkladıktan sonra, Hz. İsa'yı rab olarak kabul etmenin "büyük bir küfür ve iftira" olduğunu belirtmektedir. Ardından imparatordan, Allah'tan korkup doğruyu aramaktan geri durmamasını istemektedir.[135]

Mektubun bundan sonraki bölümünde *tebşir* konusuna geniş bir şekilde yer verilmekte ve Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan Hz. Muhammed'in gönderileceğine dair ifadeler sıralanmaktadır. Bunlar arasında Hz. İsa'nın: "Ben gidiyorum. Benden sonra size hakikat Ruh'u olan Paraklit gelecektir. O kendiliğinden konuşmayacak, kendisine söylenilenleri söyleyecektir. Ve bana şahitlik edecektir"[136] sözü en açık delil olarak zikredilmektedir.[137]

İncil'in birçok yerinde Hz. İsa'nın "insanoğlu" olduğunu belirttiği halde ona "Allah'ın oğlu" demenin tutarsızlığına da dikkat çekilen mektupta, eğer Hz. İsa'ya göğe kaldırıldığı için ibadet ediliyorsa meleklere ve Hz. İdris'e, babasız dünyaya geldiği için ibadet ediliyorsa Hz. Adem ve Havva'ya, ölüyü dirilttiği için ibadet ediliyorsa binlerce kişiyi dirilten Hazakiel'e, bazı mucizelerinden dolayı ibadet ediliyorsa Hz. Musa'ya ibadet edilmesinin daha mantıklı olacağı ifade edilmektedir.[138]

• • • • • •

133 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 221, 222.

134 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 223.

135 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 225, 226.

136 Yuhannâ, 14/26, 15/26, 16/13.

137 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 226, 227. Mektupta Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak Hz. İsa'nın yanısıra Hz. Davud, İşaya vs. peygamberlerin Hz. Muhammed'i kasdettikleri belirtilen sözlerine yer verilmektedir.

138 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 230, 231.

Mektubun, mü'minlerin emirinden imparatora "nasihat" amacıyla yazıldığı belirtildikten sonra imparator, İslâm'a ve "cehennemden kurtulup cennete girmesine vesile olacak olan" îmana bir kez daha davet edilmektedir. Bu davete olumlu cevap vermediği takdirde topraklarını, mal ve canlarını emniyete alabilmeleri için cizye ödemeleri, yine kendi menfaatlerine olacağı vurgulanarak "tavsiye edilmektedir".[139]

Daha önce halife ile yaptıkları fidye anlaşmasının Bizanslılara, çok yönlü faydalar sağladığı örnekleriyle açıklanarak, müslümanlarla yapacakları cizye anlaşmasının bundan daha çok faydalar sağlayacağı belirtilmektedir. Bu arada imparatoru teşvik amacıyla olmalıdır ki, kendisinin, barış sayesinde ülkesini çeşitli tehlikelerden korumuş olduğu için halk nazarında itibarının arttığı da özellikle eklenmektedir.[140]

Mektubun sonuna doğru üslûbun giderek sertleştiği ve bir nevi savaş ilânına dönüştüğü görülmektedir. Halife, Bizans'ı ya İslâmiyet'i kabul etmeye, ya da cizye ödemeye çağırmaktadır. Halifenin güçlü ve askerî techizat bakımından donanımlı ordulara sahip olduğu belirtilerek, müslümanların Bizans'la cihada hazırlıklı oldukları ifade edilmektedir. Hz. İsa'nın merhametli olmayı emrettiği halde[141] Bizans'ta, özellikle fakir ve güçsüzlere haksızlık yapıldığı, devlet görevlileri tarafından halka baskı uygulandığı hatırlatılarak, teklifleri kabul edilmediği takdirde halifenin bu zulümleri ortadan kaldırmak için sefer düzenleyeceği uyarısında bulunulmaktadır.[142] Mektuba göre Bizans'ta yaşayan özellikle çiftçi, fakir, kimsesiz ve güçsüz halk tabakası, halifenin idaresi altındaki bolluk, bereket, adalet, emniyet ve din hürriyetini bilseler, halifenin tarafını tercih etmemeleri mümkün değildir.[143]

Mektubun sonunda halifenin iyilik, güzellik ve dostluk istediği vurgulanarak imparatora bir kez daha cizye çağrısı yapılmakta, ancak halifenin bunu devletin ihtiyacı olduğu için değil, Allah'ın emrini yerine getirmek için yaptığı ayrıca belirtilmektedir. Daha önce Mehdî-Billâh döneminde yapılmış olan barışa da atıfta bulunulduktan sonra Bizanslıların anlaşmalara uymamaları, dinî hayatlarında gevşeklik göstermeleri gibi sebep-

• • • • • •

139 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 231.
140 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 231-234.
141 Matta, 5/7.
142 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 235.
143 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 235, 236.

lerle artık Emirü'l-mü'minînle aralarında İslâm'ı kabul veya savaştan başka alternatif kalmadığı ifade edilmektedir. Mektup "Hidâyete uyanlara selâm olsun" duâ cümlesiyle sona ermektedir.[144]

F. Theodoros Ebû Kurra ve İslâmiyet

Eserlerinde İslâmiyet'e yer veren ve müslümanlarla dinî tartışmalar yapan Melkî kilisesine bağlı diğer Ortodoks ilâhiyatçısı Theodoros Ebû Kurra'dır.[145] Ebû Kurra Arapça küçük çaplı yazılar, *Opuscula* adlı bir eser ve 52 (veya 43) tane olduğu belirtilen ve diyaloglar şeklinde düzenlenen Grekçe risâleler yazmıştır. Risâlelerinden 17 tanesi İslâmiyet'i hedef almaktadır.[146]

.....

144 Rifâ'î, *'Asru'l-Me'mûn*, II, 236.

145 Theodoros Ebû Kurra'nın 740-750 yılları arasında Urfa'da (Edessa) doğduğu ve 820-825 yılları arasında öldüğü tahmin edilmektedir. Bir müddet Aziz Saba Manastırı'nda yaşadıktan sonra Harran piskoposluğuna tayin edildi. 795-812 yılları arasında burada görev yaptı. Yukarıda bahsedilen Ioannes Damaskenos'un eserlerinden yararlanıp onun yolundan gitmiştir. Onun bizzat talebeliğini yaptığı da rivayet edilmektedir. Bizans toprakları dışında İslâm toplumunda yaşayan ve kendisini ortodoks hıristiyanlığın müdafasına adayan Theodoros Ebû Kurra'nın, eserlerini Arapça başta olmak üzere Süryânî ve Grek dillerinde yazmış olması ona ayrı bir özellik kazandırmıştır. Yahudiliğe, İslâm'a ve Hıristiyan itizallerine tenkitlerde bulunan Ebû Kurra'nın yazdığı eserler, daha çok İslâm hâkimiyeti altında yaşayan Melkî cemaatleri arasında yaygınlık kazanmış olmakla birlikte, bazı eserlerinin Bizans'a da ulaştığı ve oradaki dindaşları tarafından okunduğu kabul edilmektedir. A. Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", *The Moslem World*, 15 (1925), ss. 42-51, s. 42; A. Vasiliev, "The Life of St. Theodore of Edessa", *Byzantion*, 16 (1942-1943), ss. 165-225, s. 214; Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", s. 120; A. T. Khoury, *Les Theologiens Byzantines et l'Islam*, s. 83, 84; Sidney H. Griffith, "The Prophet Muhammad His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", Toufic Fahd (Ed.), *La Vie du Prophete Mahomet*, Paris 1983, ss. 99-146, s. 102, 103; a. mlf., "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract...", s. 53-56; S. H. Griffith-A. Kazhdan, "Theodore Abu-Qurra", *ODB*, III, 2041.

146 Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", s. 120; Griffith, "The Prophet Muhammad His Scripture...", s. 102. Theodore Ebû Kurra'nın teolojik görüşleri hakkında bir doktora çalışması yapılmıştır. S. H. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore Abû Qurrah (c. 750-c. 820 A. D.), a Methodological Comparative Study in Christian Arabic Literature*, Ph.D., The Catholic University of America, Washington, D.C., 1978. Bu bilgi için bk. S. H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract...", s. 54.

Theodoros Ebû Kurra Bağdat'ta Abbâsî halifesi Me'mun'un huzurunda muhtemelen 824 yılında dönemin ileri gelen İslâm âlimleriyle yaptığı tartışmayı yazıya aktarmış ve bu Arapça eser günümüze kadar gelmiştir.[147]

Tartışmayı halife Me'mun'un düzenlediği belirtilmekle birlikte, halifeyi buna sevkeden âmilin ne olduğu açık olarak bilinmemektedir. Daha önce Emevî ve Abbâsî halifeleri döneminde görülen kısmen geleneksel hale gelmiş tartışmaların bir devamı olabileceği gibi, kendisi Mu'tezile mezhebine mensup olan halifenin, Ehl-i Sünnet âlimleriyle özellikle Kurân merkezli çeşitli inanç esaslarının tartışıldığı bu dönemde farklı bir yaklaşımın görülmesini istediği veya samimi olarak bilgi ve düşüncelerini geliştirmek amacıyla böyle bir toplantı tertip ettiği düşünülebilir. Sebep ne olursa olsun bir İslâm sarayında farklı din ve kanaatlere mensup, herbiri kendi sosyal çevresinde şöhret kazanmış âlimlerin bizzat halifenin inisiyatifiyle dinî bir tartışmayı gerçekleştirmiş olmaları önemli olmalıdır.

Tartışma sırasında halifenin oldukça açık kalpli, geniş fikirli olduğu ve taraflar arasında ayırım yapmaksızın denge sağlayabilecek ölçüde objektif bir tavır takındığı Ebû Kurra'nın ifadelerinden ortaya çıkmaktadır. Ebû Kurra halifenin şöyle dediğini nakleder: "Burası adalet ve eşitlik sarayıdır. Burada kimseye haksızlık yapılmaz. Binaenaleyh kendi delillerinizi ortaya koyun ve korkmadan bütün açık yüreklilikle cevap verin. (...) Kendi dininin doğruluğunu gösteren hikmetli bir delile sahip olan herkes, bunu açıklasın."[148]

İlerlemiş yaşında müslüman âlimlerle giriştiği bu tartışmada Theodore Ebû Kurra'nın, muhataplarına genellikle ikna edici cevaplar vermekle birlikte, zaman zaman da zor durumlara düştüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca tartışma sırasında ciddi tenkitlere hedef olduğu ve özellikle Kurân'dan yanlış alıntılar yaptığı veya âyetleri yanlış yorumladığı gerekçesiyle maruz kaldığı sert tepkilerden, halifenin müdahelesiyle kurtulabildiği de kaydedilmektedir.[149]

• • • • • •

147 Paris Bibliotheque Nationale nr. 70'te kayıtlı bu tartışma metninin muhtevasından ilim âlemi A. Guillaume'un makalesiyle haberdar olmuştur. A. Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", *The Moslem World*, 15 (1925), 42-51. Bu diyaloğun Ebû Kurra'ya aidiyetini şüpheyle karşılayan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu görüşleri tenkid eden Guillaume eserin Ebû Kurra'ya ait olduğu kanaatini savunmaktadır. Bk. Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", s. 42-45; Griffith, "The Prophet Muhammad His Scripture...", s. 103.

148 Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", s. 45, 46.

149 Guillaume, *a.g.m.*, s. 44, 45.

Tartışma, çocukların sünnet edilmesine dair bir soruyla bizzat halife tarafından başlatılır. Ebû Kurra, Hz. Adem'in de yaratıldığında sünnetsiz olduğuna dikkat çektikten sonra, sünnetin inananları putperestlerden ayıran bir alâmet olduğunu, ancak bunun Hz. İsa tarafından Yeni Ahid'in bir işareti olmak üzere vaftize çevrildiğini ifade eder.[150]

Hz. İsa'nın Tanrı ile eşdeğer olduğunu belirten Ebû Kurra'nın bu görüşüne sert tepki gösterilir ve ilgili âyetlere işaret edilerek Hz. İsa'nın Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı Kelime'si ve Ruh'u olduğu, Allah katında İsa'nın durumunun Hz. Adem'in durumu gibi olduğu[151] belirtilir. Tartışmanın bundan sonraki akışı zikredilen âyetlerdeki ifadelerin açıklanması etrafında devam eder.[152] Tartışmada Hz. İsa'nın Allah'ın *Kelime*si ve *Ruh*u olduğu konusunda ittifak sağlanır. Ancak Ebû Kurra muhatabından Hz. Adem'in aksine Hz. İsa'nın, mahluk değil, Yaratıcı olduğunu kabul etmesini de ısrarla ister.[153]

Ertesi güne taştığı anlaşılan tartışmada Hz. İsa'nın Ademoğullarından biri ve insan olduğunu açıkça gösterdiği belirtilen Kitab-ı Mukaddes âyetleri hatırlatıldığında oldukça zor anlar yaşayan Ebû Kurra, enkarnasyonla ilgili uzun açıklamalara dalmayı tercih eder ve sonunda kurtuluşu muhatabını karşı soruyla sıkıştırmakta bulur. Kurân'daki bir âyete (el-Mâide 5/116) dikkat çekerek bu âyette Allah'ın "cahil" yerine konduğu iddiasında bulunur. Kendisine bu sorunun insanlara öğretici olması ve doğru yolu bulmaları amacıyla sorulduğu "makul bir şekilde" izah edilir.[154]

Ebû Kurra'ya göre müslümanlar Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi[155], Hz. İbrahim'in Allah'ın dostu[156] olduğunu ve Hz. Musa'nın da Allah'la konuştuğunu[157] kabul etmektedirler. Şu halde Allah'ın *Ruh*u ve *Kelime*si olan Hz. İsa'yı da Allah'ın oğlu olarak vasıflandırmakta bir engel bulunmamalıdır. Tartışmanın devamından bazen müslümanlarla hıristiyanların "Allah'ın *Ruh*u ve *Kelime*si" gibi ortak terimler kullanmakla birlikte bu

• • • • • •

150 Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", s. 46.
151 Al-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/171.
152 Guillaume, *a.g.m.*, s. 46.
153 Guillaume, *a.g.m.*, s. 46, 47.
154 Guillaume, *a.g.m.*, s. 47, 48.
155 el-Feth 48/29.
156 en-Nisâ 4/125.
157 en-Nisâ 4/164.

terimlere farklı anlamlar yükledikleri de anlaşılmaktadır.[158] Hz. İsa'nın ölümü hususunda Ebû Kurra, Kurân âyetlerinden örnekler vererek[159] onun ölmediğini, ancak Allah katına kaldırıldığını söyleyince muhatabı ikna olur ve onu tasdik eder. Ebû Kurra'ya göre, Kurân'da Hz. İsa'nın bir beşer olan Hz. Adem'e benzerliğinin vurgulandığı doğrudur. Ancak başkalarından farklı olarak onun Allah'ın *Ruh*u ve *Kelime*si olarak vasıflandığı da gözardı edilmemelidir.[160]

Tartışmada hıristiyanların haça taptıkları konusu açılınca Ebû Kurra, Ioannes Damaskenos'un görüşlerine atıfta bulunarak haçı kutsamanın, her ne kadar şeref bakımından aynı derecede değilse de müslümanların Haceru'l-Esved'i selamlayıp öpmeleriyle aynı olduğunu söyler.[161]

Hz. İsa'nın ilâhî yönü bulunduğu görüşünü hedef alarak Hz. İsa'nın kendi iradesiyle mi, yoksa iradesi dışında mı çarmıha gerildiği, eğer iradesiyle öldürülmüşse yahudilerin kınanmaması gerektiği, eğer iradesi dışında öldürülmüşse o takdirde onun aciz bir tanrı durumuna düşeceği şeklindeki soruya Ebû Kurra şöyle karşılık verir: "Siz bize Allah'a yalan isnad ettiğimizi söylüyorsunuz. Eğer bu O'nun iradesiyle olmaktaysa bizi kınamanız anlamsız. Eğer O'nun iradesi dışında ise o takdirde O'nun için de acziyet sözkonusu olmaz mı?" Müslüman muhatabı bu iki hususun birbirleriyle kıyaslanamayacağını belirterek itiraz eder.[162]

Tartışma sonucunda taraflar arasında kesin bir sonuca ulaşılamadığı ve fikirbirliğine varılamadığı görülmektedir. Konular genellikle daha önceki tartışmalarda görülen noktalarda yoğunlaşmış, her iki taraf da hemen aynı sorulara aynı cevapları vermiştir. Metindeki ifadelerden Theodoros Ebû Kurra'nın Hıristiyanlıktaki Teslis doktrinini izah etmekte güçlük çektiği, müslümanların ise Hz. İsa'nın Allah'ın Kelime'si ve Ruh'u olduğuna dair hususulara ikna edici cevaplar veremedikleri ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle A. Guillaume "her iki tarafın birbirlerini yanlış anlamaları için yeterli sebeplere sahip olduklarını" ifade etmektedir.[163]

• • • • • •

158 Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", s. 48.
159 Al-i İmrân 3/55; en-Nisâ 4/158.
160 Guillaume, *a.g.m.*, s. 48, 49.
161 Guillaume, *a.g.m.*, s. 49.
162 Guillaume, *a.g.m.*, s. 49, 50.
163 Guillaume, *a.g.m.*, s. 51.

Hocası Ioannes gibi tasvir taraftarı olan Theodoros Ebû Kurra Arapça bir risâle yazmış ve bu eserinde yahudilerin, müslümanların ve İkonoklast hıristiyanların tasvir aleyhtarı tutumlarını tenkit etmiştir.[164]

Ebû Kurra bu eserini dindaşlarının, karşı tenkitlerden etkilenmeksizin tasvir taraftarlığına devam etmelerini sağlamak ve bu arada tasvirlere ibadetin/tazimin putperestlikle aynı olduğuna dair muhaliflerden gelebilecek itirazlara kolaylıkla cevap vermelerine yardımcı olmak amacıyla kaleme almıştır. Ebû Kurra, Ioannes Damaskenos'un görüşüne katılarak, muhaliflerden gelen putperestlik ithamından dolayı tasvirlere ibadeti terkeden bir hıristiyanın, mantıkî olarak dinin diğer bazı ibadetlerini de terketmesi gerektiğini belirtir.[165]

Tasvirlerin Tanrıya cismaniyet izafe etme anlamına geleceği şeklindeki görüşe karşı çıkan Ebû Kurra, Eski Ahid, İncil ve Kurân gibi bütün kutsal kitaplarda Tanrı hakkında cismaniyeti çağrıştıran ifadelerin bulunduğunu, çünkü insan zihninin anlayabilmesi için soyuttan somuta doğru bir yaklaştırmanın gerekli olduğunu vurgular. Ona göre tasvirler, Tanrı'ya, kutsal kitaplarda yer alan bu tür ifadelerden daha fazla cismaniyet izafe etmemektedir.[166]

Ebû Kurra'ya göre Kitab-ı Mukaddes'te tasvirlerin takdis edilmesine yönelik bir hüküm bulunmamakla birlikte, bütün kiliselerde öteden beri resimlerin varlığı, tasvirin köklerinin Havârîler dönemine kadar uzandığını göstermiş olmalıdır. Kitab-ı Mukaddes'te yer almadığı gerekçesiyle bu tür şeylerin reddedilmesi, Havârîler dönemine dayandığından kimsenin şüphe etmediği diğer uygulamaların da reddedilmesini gerektirmektedir.[167]

Müslümanları "el-Berrâniyyûn" dediği hıristiyan olmayan topluluklar arasında zikreden Ebû Kurra dindaşlarından, "ötekilerden" gelen tenkitlerin etkisinde kalmamalarını, çünkü onların kutsal kitaplarında da dün-

• • • • • •

164 Eserin yazılış tarihi hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. British Museum Oriental MS nr. 4950'de kayıtlı eserin muhtevası hakkında Griffith'in şu makalesinden yararlanılacaktır: Sidney H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *JAOS*, 105 (1985), ss. 53-73, s. 57. Ebû Kurra'nın bu eserinin Latince ve Almanca çevirileri için bk. Griffith, *a.g.m.*, s. 55.

165 Griffith, *a.g.m.*, s. 56.

166 Griffith, *a.g.m.*, s. 56.

167 Griffith, *a.g.m.*, s. 56.

yevî gözle bakıldığında gülünç gelebilecek unsurların var olduğunu belirtir ve örnekler verir.[168]

Kitab-ı Mukaddes'ten Tanrı'nın cismâniyetini çağrıştıracak ifadelerden örnekler verdikten sonra Ebû Kurra, Kurân'da da "Allah'ın Arş üzerinde oturduğu"[169], "O'nun yüzü ve ellerinin bulunduğu"[170] gibi birçok ifadenin yer aldığını, bununla birlikte müslümanların bunlara inanmakta bir sakınca görmediklerini kaydeder.[171]

Müslümanların, haç, tasvir ve azizler önünde eğildikleri için hıristiyanları tenkid ettiklerine dikkat çeken Ebû Kurra'ya göre, eğer Allah'tan başkasının önünde eğilmek/secde etmek ona ibadet etmek anlamını taşısaydı, Allah meleklerden Hz. Adem'e secde etmelerini istemezdi.[172] Bu emirle Allah'ın meleklerden Hz. Adem'e ibadet etmelerini istemiş olması düşünülemez.[173] Ayrıca Kurân'a göre Hz. Ya'kûb ve oğulları da Hz. Yûsuf'un önünde eğilmişlerdir.[174] Şu halde eğilmek mutlak olarak tapma anlamına gelmez, saygı ifade eder.[175]

"Canlı resimleri yapanların kıyamet günü onlara can vermekle emredileceklerini" belirten hadisi de eleştiren Ebû Kurra, Hz. Süleyman'ın emrindeki cinlerin ona heykeller yaptıklarını belirten âyete[176] dikkat çeker. Ayrıca canlı resmi yapmaya karşı çıkanların bitki resimleri yapmalarının çelişki olduğunu, çünkü insanın dalları yeşermiş meyveli ağacı da yapamayacağını belirtir.[177]

Ebû Kurra'ya göre müslümanların, Hz. İsa'nın ve azizlerin İkonalarına dokunup öpmelerinden dolayı hıristiyanları eleştirmeleri de doğru değildir. Çünkü orada tasvirlere değil, Hz. İsa'ya veya o tasvirlerin temsil ettiği azizlere duyulan saygı sözkonusudur. Nasıl ki müslümanlar, secde esnasında dizlerini ve alınlarını yere veya seccâdeye koymakta ve ibade-

• • • • • •

168 Griffith, *a.g.m.*, s. 66.
169 Yûnus 10/3; Tâ-Hâ 20/5.
170 Al-i İmrân 3/73; er-Rûm 30/38.
171 Griffith, *a.g.m.*, s. 66.
172 el-Bakara 2/34.
173 Griffith, *a.g.m.*, s. 66, 67.
174 Yûsuf 12/100.
175 Griffith, *a.g.m.*, s. 67.
176 Bk. Sebe 34/12, 13.
177 Griffith, *a.g.m.*, s. 67.

ti bunlara değil, Allah'a yaptıklarını söylemekte iseler, hıristiyanlar için de durum bundan farklı değildir.[178]

Tasvir aleyhtarlarının görüşlerini çürütmek için gayret eden Ebû Kurra, taraftararından tasvirlerle ilgili tenkit ve kınamalar karşısında sabretmelerini istemekte ve buna karşılık sevap alacaklarını belirtmektedir.[179]

Farklı yorumlarda bulunmakla birlikte Theodoros Ebû Kurra'nın Kurân ve hadislerden yaptığı alıntılarda metne sadık kaldığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun İslâmiyet hakkındaki bilgisini gösterdiği gibi, müslümanların hıristiyanları hangi noktalarda tenkit etiklerini bilmesi ve bunları cevaplamaya önem vermesi de bizi İslâm toplumunda müslümanlarla hıristiyanların çeşitli dinî konularda hararetli tartışmalar gerçekleştirdikleri sonucuna götürmektedir.

Hıristiyanların çeşitli dinî görüşlerini tenkit etmek, İslâm'a yönelik iddia ve eleştirilerine cevap vermek için müslümanlar tarafından genellikle *er-Redd 'ale'n-Nasârâ* adı altında birçok reddiyenin kaleme alındığı bilinmektedir.[180] İbnü'n-Nedîm'e göre Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden İsa b. Sabîh el-Murdâr da *er-Redd 'ale'n-Nasârâ* adlı eserin yanısıra, bizzat Ebû Kurra'nın görüşlerini eleştirdiği *Kitâbün 'alâ Ebî Kurra en-Nasrânî* adlı eserini yazmıştır.[181]

Bir müslüman tarafından sorulan soruya Theodoros Ebû Kurra'nın verdiği cevaplar Remleli Stephanos tarafından kayda geçirilmiş ve günümüze kadar gelmiştir. "Mesîh benim sığınağım ve yardımcımdır. Ona inanıyorum" ifadesiyle başlayan 284/897 tarihli bu yazmaya göre[182] Harran piskoposu (*uskuf*) Theodoros Ebû Kurra'ya Hz. İsa'nın kendi iradesiyle mi, yoksa iradesi dışında mı çarmıha gerildiği sorulmuş ve o da muhatabına şu cevabı vermiştir: "Ben 'iradesiyle öldürülmüştür' desem, 'Yahudilerin bunda bir suçu yok' diyeceksin. 'İradesi hilâfına öldürülmüştür' dersem, karşı koyamadığı için güçsüz olduğunu söyleyeceksin." Müslümanlarla yaptığı tartışmalarda bir hayli tecrübe kazandığını göste-

• • • • • •

178 Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract...", s. 68.

179 Griffith, *a.g.m.*, s. 68.

180 Müslümanların hıristiyanlığa karşı yazdığı reddiyeler ve genel değerlendirme için bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.

181 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza-Teceddüd), Tahran 1971, s. 206, 207.

182 Yazmanın tavsifi ve Arapça aslı ile birlikte İngilizce çevirisi için bk. Sidney H. Griffith, "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah", *Le Museon*, 92/1-2 (1979), 29-35.

ren bu cevabından sonra Ebû Kurra devamla, müslümaların, Allah'a iftira ettikleri gerekçesiyle hıristiyanları suçladıklarını hatırlatarak "Eğer biz Allah'a kendi iradesine binâen iftira ediyorsak, bizim bir suçumuz olmamalı. Eğer O'nun iradesi rağmına iftira ediyorsak bu O'nun güçsüz olduğunu gösterir" der.[183] Ebû Kurra devamla şunları söyler: "Yahudilerin amacı Hz. İsa'nın dileğini yerine getirmek değil, onu yok etmekti. Her ne kadar sonuçta Hz. İsa'nın iradesi sözkonusu olmuşsa da yahudiler, kötü niyetleri doğrultusunda bu en büyük günahı işlemiş oldukları için, en ağır cezayı haketmişlerdir".[184]

G. Theophanes ve İslâm

Bizanslı bir rahip ve tarih yazarı olarak Theophanes'in hem kendisinden sonraki tarihçilere kaynaklık etmiş olması, hem de müslümanlarla ilgili olayları kaydetmesinin yanısıra, Hz. Muhammed ve İslâmiyet hakkında görüşler beyân etmiş olması, onu burada ele alınan konuyla ilgili kılmaktadır.

Theophanes Hz. Muhammed'le ilgili görüşlerini 6122. hilkat yılı (m. 1 Eylül 630-31 Ağustos 631) başlığı altında açıklar ve onun bu yıl vefat ettiğini belirtir. Theophanes'e göre "Arapların idarecisi" Hz. Muhammed "yalancı" peygamberdir[185] ve ölmeden önce Ebû Bekir'i halef olarak tayin etmiştir.[186]

Theophanes'e göre Hz. Muhammed ilk ortaya çıktığında Yahudi liderlerden bazıları onun beklenen mesih/peygamber olduğunu sanarak Hz.

• • • • • •

183 Griffith, "Some Unpublished Arabic Sayings...", s. 29, 30.

184 Theodoros Ebû Kurra'nın konuyu daha da anlaşılır hale getirmek için verdiği şu örnek, şuuraltındaki İslâm-Bizans mücâdelesine ışık tutar mahiyettedir. Ebû Kurra muhatabına şöyle der: "Çok sevdiğin öz kardeşinle birlikte, savaş amacıyla Bizans topraklarına gittiğinizi ve kardeşinizin bir Bizanslı tarafından öldürüldüğünü düşünelim. Kardeşinin cennete gireceğinden şüphe eder misin? Gücün yettiği takdirde o Bizanslıyı öldürmez misin?" Müslümanın "Evet, öldürürüm" cevabına karşılık Ebû Kurra, niçin böyle düşündüğünü sorunca muhatabı: "Çünkü Bizanslının amacı kardeşimi cennete götürmek değil, onu ortadan kaldırmaktı" cevabını verir. Muhatabından istediği cevabı almış olmanın rahatlığı içinde Ebû Kurra şöyle der: "İşte biz de yahudiler hakkında aynen böyle düşünüyoruz." Griffith, "Some Unpublished Arabic Sayings...", s. 30.

185 Theophanes, Hz. Muhammed'den hemen her bahsedişinde "yalancı peygamber" ifadesini kullanmadan edemez. Bk. Theophanes, s. 108, 114, 118.

186 Theophanes, s. 34.

Mûsa'nın dinini terketmişler ve ona tabi olmuşlardır. Ölünceye kadar Hz. Muhammed'in yanında kalan az sayıdaki bu Yahudiler, deve eti yediğini görünce aslında onun bekledikleri kişi olmadığını anlamışlardı, fakat din değiştirmekten korktukları için yanında kalmaya devam ettiler ve ona hıristiyanlara karşı haksız davranışlar telkin ettiler.[187]

Hz. Muhammed'in soyuyla ilgili olarak onun Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'den gelen asil bir kabileye mensup olduğunu, soyunun Nizâr, Mudar ve Kureyş çizgisini takip ettiğini belirten Theophanes'e göre, yetim ve fakir olarak büyümüş olan Hz. Muhammed, zengin ve dul bir kadın olan Hatice'nin ticaret kervanını kiralayıp onun adına Mısır ve Filistin'e ticarî seyahatler yapmanın faydalı olacağını düşünür. Bir süre sonra Hatice ile evlenen Hz. Muhammed onun kervanına ve malına sahip olur.[188] Theophanes'e göre Hz. Muhammed, Filistin'e seyahatı sırasında yahudi ve hıristiyanlarla beraber bulunmuş ve onlarda mevcut bir kısım yazıları elde etmiştir.[189]

Theophanes Hz. Muhammed'le ilgili itham ve iddialarına şöyle devam etmektedir: Aslında saralı olan Hz. Muhammed'in, bu durumuna muttali olan hanımı, kendisi eşraftan olduğu halde, fakir ve üstelik saralı biriyle evlenmiş olduğunu düşünerek oldukça üzülür. Bundan dolayı Hz. Muhammed "Ben Cebrail adlı meleği görüyorum. Onun karşısında dayanamadığım için düşüp bayılıyorum" diyerek hanımını yatıştırmaya çalışır. Hatice kocasının bu durumunu, rahip bir yakınına ayrıntılarıyla anlatır. Rahip, Hz. Muhammed'in doğru söylediğini ve adı geçen meleğin bütün peygamberlere gönderilmiş olduğunu söyleyip onu rahatlatır. Hatice "yalancı rahibin" söylediklerine kanarak Hz. Muhammed'e inanan ilk kişi olur ve kabilenin diğer kadınlarına da kocasının peygamber olduğunu söyler. Kadınlardan sonra erkekler de olayı duyarlar ve ilk olarak, daha sonra Hz. Muhammed'in halef olarak tayin edeceği Hz. Ebû Bekir iman eder. Daha sonra Yesrib (Medine) kuvvet kullanılarak fethedilir. Hz. Muhammed'in dini ilk on yıldan sonra savaş sırasında da on yıl olmak üzere gizli yayılır. Daha sonraki dokuz yıllık süre içerisinde ise ibadetler açık olarak yapılır.[190]

• • • • • •

187 Theophanes, s. 34.

188 Theophanes, s. 34, 35.

189 Theophanes, s. 35.

190 Theophnes, s. 35. Hz. Muhammed'in onüç yılı Mekke'de, on yılı da Medine'de olmak üzere toplam yirmiüç yılda İslâmiyet'i tebliğ ettiği ve ilk yıllarda İslâmiyetin gizli yaşandığı vakıasına işaret eden Theophanes'in rakamlarda yanıldığı görülmektedir.

Hz. Muhammed'in kendi taraftarlarına bir düşman öldüren veya düşman tarafından öldürülenlerin cennete gireceklerini söylediğini belirten Theophanes, onun cenneti nasıl tasvir ettiğini de anlatır: Cennet yeme, içme ve kadınlarla beraber olma yeridir. Orada şaraptan, baldan ve sütten ırmaklar vardır. Dünyadakilerinden çok daha farklı kadınlarla birlikte sonsuz ve mutlu bir hayat yaşanacaktır. Theophanes, Hz. Muhammed'in daha başka "mantıksız" sözler de sarfettiğini ve taraftarlarının da onun bu sözlerine ilgi duymak suretiyle haksızlıklara ortak olduklarını iddia ederek değerlendirmelerine son verir.[191]

H. Câhız'ın *er-Redd 'ale'n-Nasârâ* Adlı Risâlesi

Daha çok edebî eserleriyle şöhret kazanan Basralı meşhur Mu'tezile âlimi Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız'ın (ö. 255/869)[192] hıristiyanların İslâm dinine yönelik eleştirilerine cevap vermek üzere *er-Redd 'ale'n-Nasârâ* adlı bir risâle yazdığı bilinmektedir. Özellikle Me'mun ve Mütevekkil dönemlerinde, Abbâsî sarayına devam eden seçkin kişiler arasında görülen Câhız'ın araştırmacıların tahmin ettikleri gibi 150-160/767-777 yılları arasında doğduğu, dolayısıyla risâlesini yazarken yaşının bir hayli iler-

.....

191 Theophanes, s. 35. Theophanes'in Hz. Muhammed ve İslâmiyetle ilgili görüşleri için ayrıca bk. A. T. Khoury, *Les Theologiens Byzantins et l'Islam*, s. 107-109. Theophanes'in 6234 hilkat yılı (1 Eylül 742-31 Ağustos 743) başlığı altında zikrettiği aşağıdaki olay, müslüman-hıristiyan diyaloğu açısından garip bazı unsurlar içermektedir. Theophanes'in rivayetine göre İslâm devletinde vergi memuru olarak görev yapan Petrus, hastalandığında ileri gelen bazı müslüman arkadaşlarını yanına çağırır ve onlara söyle der: "Her ne kadar sizler hıristiyan inancı taşımasanız da bu ziyaretinizden dolayı Allah size sevap verecektir. Sizi şahit tutarak şunu söylemek istiyorum ki, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a, hayatı idare eden Üç'lü Bir'liğe inanmayanlar kendilerine yazık ederler ve ebedî cezayı hak ederler. Bu sizin 'yalancı' ve 'Hz. İsa'nın baş düşmanı' peygamberiniz Hz. Muhammed için de geçerlidir. Eğer bana itimad ediyorsanız, bugünden itibaren onun efsanelerini bırakınız. Aksi takdirde sizi sevdiğim için belirteyim ki, onunla birlikte cezalandırılmanızdan korkarım." Bu sözleri duyan ziyaretçilerin sinirleri tepelerine çıkar, ancak söylenenleri hastalığın etkisine vererek sessiz kalmayı tercih ederler. Durumu biraz düzelip kendine geldikten sonra da Petrus hakaretlerini sürdürür. İşi Hz. Muhammed'e, Kurân'a ve ona inanlara lânet etmeye kadar vardırır. Bu hakaretten dolayı cezaya çarptırılır ve başı kesilerek "Hz. İsa'nın gönüllü şehidi" olur. Theophanes, s. 107, 108.

192 Hayatı ve eserleri için bk. Mustafa Erdem, "Câhiz ve el-Muhtâr fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ İsimli Risâlesi", *AÜİF*, 31 (1989), 453-473; Ramazan Şeşen, "Câhiz", *DİA*, VII, 20-24.

lemiş olduğu dikkate alındığında, araştırmaya esas alınan dönem için çağdaş bir görgü şâhidi niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Risâlede genel olarak bütün hıristiyanlar (*en-Nasârâ*) hedef alındığı gibi Bizanslılara (*er-Rûm*) da atıflarda bulunulmaktadır.

Câhız bu risâleyi hıristiyanlar tarafından müslümanlara sorulan birtakım soruların, özellikle gençler ve cahil halk üzerinde uyandırdığı olumsuz etkiyi bertaraf etmek için kendisinden cevap isteyen bir mektup üzerine kaleme aldığını risâlenin girişinde açıkça belirtir.[193]

Risâleye göre hıristiyanlar müslümanları, kendileri hakkında yanlış bilgilenmiş olmakla itham etmekte ve Kurân-ı Kerim'de kendilerine mal edilen inanç ve davranışların doğruyu yansıtmadığını, kendilerine göre çelişkili gördükleri diğer bazı hususlarla birlikte belirtmektedirler. Hıristiyanların itiraz noktalarını ayrı ayrı ele alıp cevaplamaya çalışan Câhız, hıristiyanlara yönelik tenkit ve kanaatlerini sert ve keskin sayılabilecek bir uslûpla ortaya koyarken, bazen yahudileri de hedef alır ve onlarla ilgili görüşlerini aynı uslûpla beyân eder.

Toplam on bölümden oluşan risâlenin ilk bölümünde hıristiyanların temel itirazlarını sıralayan Câhız, geri kalan dokuz bölümde çeşitli değerlendirmeler yaparak bu itirazları cevaplandırmaya çalışır.

Hıristiyanların, yahudilere ve diğer din mensuplarına göre müslümanlara daha yakın ve sempatik geldiklerine değinen Câhız'a göre Medine'de müslümanlarla bir arada yaşayan ve aralarında kalıcı düşmanlıkların ortaya çıktığı yahudilerin aksine hıristiyanlar müslümanlardan uzakta yaşadıkları için böyle bir durum sözkonusu olmamıştır. Diğer taraftan İslâmiyetin ilk yıllarında müşriklerin baskılarından dolayı Habeşistan'a hicret eden müslümanlar, burada hıristiyan Necâşî ve halk tarafından himaye edilmişlerdi. Kur'ân-ı Kerîm'in hıristiyanları "insanlar içerisinde müslümanlara sevgi bakımından en yakın"[194] olarak vasıflandırması ise bu yakınlığın en önemli sebebidir.[195]

• • • • • •

193 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, "*er-Redd 'ale'n-Nasârâ*", *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), I-IV, Kahire 1979 içinde, c. III, ss. 303-351, s. 303.

194 el-Mâide 5/82. Câhız işaret edilen âyette bahsedilen hıristiyanların kendi çağdaşları Melkîler veya Ya'kûbîler değil, rahip Bahîra ve Selmân-i Fârisî'nin karşılaştığı ruhban sınıfı olduğu kanaatindedir.

195 Câhız, *er-Redd 'ale'n-Nasârâ*, s. 308, 309.

Mekkeliler ticaret için Dımaşk'a gittiklerinde burada hıristiyan Bizans devlet yetkililerinin sağladığı imtiyazlardan yararlanırken, Habeşistan, Yemen, Tâif gibi bölgelerde de en sıcak ilgiyi hıristiyanlardan görmekte idiler. Ayrıca Hıristiyanlık Arap kabileleri arasında da yayılmış bulunmaktaydı.[196]

Daha sonra sözü kendi dönemine getiren Câhız, geniş halk kitlelerinin hıristiyanların gücüne, aralarından bir çok kelâm ve felsefe âlimi, tabip, müneccim vs. yetiştiğine, müslüman devlet adamlarının Rum kızlarla evlenmelerine bakarak hıristiyanlara yakınlık hissettiklerini belirtmekte ve bunun bir yanılgı olduğunu açıklamaktadır. Ona göre Bizanslılar ve diğer hıristiyanlar felsefe, mantık ve matematik gibi ilimlerde gerçekten ileri seviyede değildirler. Aristoteles, Batlamyus, Euclides, Calinus, Demokritos, Sokrates ve Platon gibi Yunan âlimleri Rum olmadıkları gibi hıristiyan da değillerdi. Ancak Bizanslılar onları kendilerine mal edip yahudilere, Araplara ve Hintlilere karşı övünmektedirler. Hatta müslüman filozofların onları taklit ettiklerini iddia etmektedirler. Eğer sade halk kitleleri (avam) bu gerçekleri bilseler Bizanslılar ve hıristiyanlar hakkındaki kanaatlerini hemen değiştirirler.[197]

Hıristiyanların ilmî ve sanatkâr yönleriyle gerek toplumda gerekse devlet kademelerinde yer tutmuş olmalarının halkı yanılgıya sevkettiğine, halbuki onların müslümanların gerçek dostu olmadıklarına işaret eden Câhız, hıristiyanların İslâm'a saldırmak için her türlü fırsatı değerlendirdiklerini, bazı dinî meseleleri kurcalayarak gençlerin ve zayıf imanlıların kafasına şüphe soktuklarını belirtmekte ve İslâmiyet'e en çok zararı hıristiyanların verdiğini, bu konuda yahudilerden geri kalmadıklarını ağır bir dille ifade etmektedir.[198]

Hıristiyan din adamlarının evlenmemelerini, bazen masum ve savunmasız çocuklara da uygulanan hadımlaştırmayı tenkit eden Câhız, hadımlaştırmanın Bizans'ta ve Habeşistan'da görüldüğünü, diğer toplumların da onlardan etkilendiklerini belirtmektedir.[199]

Hıristiyanların dış görünüşü çok temiz, işlerinde çok titiz olmalarına rağmen kalplerinin kirli olduğunu belirten Câhız, bu kirliliğe sebep olarak

• • • • • •

196 Câhız, *a.g.e.*, s. 312, 313.
197 Câhız, *a.g.e.*, s. 313-315.
198 Câhız, *a.g.e.*, s. 315-320.
199 Câhız, *a.g.e.*, s. 322, 323.

cünüplükten temizlenmemeleri, domuz eti yemeleri, sünnet olmamaları ve kadınların hayız ve nifastan sonra temizlenmemelerini gösterir.[200]

Câhız, hıristiyanların Mesih ve özellikle ulûhiyyet konusundaki görüşlerinin içinden çıkılamaz olduğunu belirterek, bu konuda Nesturî, Ya'kûbî ve Melkî mezhepleri arasında ittifak olmadığı gibi, aynı mezhebe mensup öz kardeşlerin bile farklı cevaplar verdiklerini ifade eder. Onların düşünme ve akıl yürütmeden kaçındıkları için taklitçi olduklarını söyler.[201]

Beşinci bölümde Allah'ı Baba olarak vasıflandırıp kullarından bazılarını oğul edindiğini iddia eden Ehl-i kitâbın cehalet ve sapıklık içinde olduklarını belirten Câhız, onların bu konudaki sözlerinin telaffuz dahi edilemiyeceğini ifade eder.[202]

Hz. İsa'nın beşikte konuştuğuna dair mucizenin[203] doğru olduğunu belirten Câhız[204], Hz. İsa'ya "Allah'ın oğlu" denilmesini ise tenkit eder ve Hz. Âdem, Hz. Mûsa ve Hz. Dâvûd'un Allah katındaki değerini gösteren çeşitli deliller zikrederek böyle bir anlayışın yanlışlığını ortaya koymaya çalışır.[205] Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyetlerine atıfta bulunarak Hz. İsa'nın mahiyeti hakkında bilgi veren Câhız'a göre müslümanlar da hıristiyanlar gibi Hz. İsa'nın "Allah'ın Ruhu ve Kelimesi" olduğunu kabul etmekle birlikte bunun izahını onlardan farklı bir şekilde yapmaktadırlar.[206]

Risâlenin sonunda hıristiyanlara Hz. İsa'nın mahiyeti ile ilgili sorular sorup tartışan Câhız, beşerî özelliklere sahip olduğu için Hz. İsa'nın ilâh olarak kabul edilemeyeceğini açıklar.[207]

.....

200 Câhız, *a.g.e.*, s. 323.
201 Câhız, *a.g.e.*, s. 324.
202 Câhız, *a.g.e.*, s. 332-334.
203 Meryem Sûresi 19/30.
204 Câhız, *a.g.e.*, s. 325-327.
205 Câhız, *a.g.e.*, s. 342, 343.
206 Câhız, *a.g.e.*, s. 347-349.
207 Câhız, *a.g.e.*, s. 349-351.

Bizans'ta İkonoklazma Hareketi ve İslâm Etkisi

A. İkonoklazma Hareketinin Ortaya Çıkışı, Dinî ve Toplumsal Hayata Etkileri

Bizans tarihinin en dikkat çekici olgularından biri şüphesiz dinî resimlerin kutsallığına ve onlara ibadete karşı çıkan İkonoklazma (*İkonoklasmus*) hareketi veya mücadelesidir. Grekçe asıllı olan İkonoklazma ifadesi "İkonaların kırılması" anlamına gelmektedir. Bu sebeple Türkçe'de "İkonakırıcılık"/"tasvirkırıcılık/sûretkırıcılık" şeklinde de ifade edilmektedir. Başlangıçta kutsal tasvirlere tazim ve ibadeti hedef alan hareket, daha sonra genişleyerek bâtıl inanç ve adet olarak gördüğü kandil yakma ve tütsüleme gibi diğer uygulamalara da cephe almıştır. Nihayet bazen Hz. Meryem'e ve azizlere ibadeti ve özellikle aziz kalıntılarına (elbise-kemik parçaları, İngilizce'de *relics*) saygıyı da hedef almıştır.[208]

726-843 yılları arasında Bizans devletinin gündemini bir asırdan fazla süreyle işgal eden ve etkilerini din, siyaset, sosyal hayat ve sanat alanlarında çok yönlü bir şekilde hissettirmiş olan İkonoklazma hareketi, iki devreye ayrılır. Birinci devre III. Leon'un 726 yılında yayınladığı tasvir aleyhtarı fermanıyla (*Ekloga*[209]) başlar ve VI. Konstantinos adına devleti yönetmekte olan İmparatoriçe Irene'nin 787 yılında tasvir kültünü yeniden canlandırmasıyla biter. İkinci devre Irene ve haleflerinin tasvir taraftarı tutumlarından sonra 813 yılında tahta çıkan Ermeni İmparator V. Leon'un tekrar tasvirlere cephe alması ile başlar ve III. Mikhail adına devlet yönetimini yürüten İmparatoriçe Theodora döneminde 843 yılının Mart ayında toplanan *synod*un tasvirler kültünün yeniden kabulünü törenle ilân etmesiyle sona erer.

• • • • • •

208 Paul Lemerle, *A History of Byzantium* (çev. Antony Matthew), New York 1964, s. 81.

209 L. Burgmann, "Ecloga", *ODB*, I, 672, 673.

Tasvirler bu dönemde toplanan dört konsilin gündemini oluşturmuştur. 754 yılında toplanan konsil, tasvirlere cephe alıp tasvir taraftarlarını mahkum ederken, 787 yılındaki İznik Konsili bunun aksi bir kararla tasvirler kültünü yeniden canlandırmaktaydı. V. Leon döneminde 815 yılında toplanan Ayasofya konsili ise tasvir aleyhtarı kararıyla ikinci İkonoklazma dönemini başlatmaktaydı. Mart 843 synodu ise İkonoklazma mücadelesini bitiren toplantı olmuştur.[210]

İkonoklazma mücadelesi resmî olarak VIII. yüzyılın ortalarına doğru başlamış olmakla birlikte, tasvir aleyhtarı hareketin zihnî/tarihî arka planı uzun bir süreci içine almaktadır. Tasvirler hakkında farklı görüşler ve tartışmalar hıristiyanlığın ilk asırlarından itibaren kendisini göstermektedir. Her şeyden önce Eski Ahit'te Hz. Mûsa'ya Allah tarafından verildiği belirtilen On Emir'den biri de putların ve resimlerin yapılmaması, onlara tazim edilmemesiydi.[211] Pavlus'un Romalılara mektubunda sûret yapmanın yanlışlığı dile getirilmekteydi.[212] III. Yüzyılın önde gelen hıristiyan ilâhiyatçısı Origenus'tan (ö. 254?) sonra Kıbrıslı Epiphanius (ö. 413) da tasvir karşıtı görüşler beyân etmişlerdir.[213] 310-312 yılları arasında toplandığı tahmin edilen Elvira konsilinin aldığı kararlar arasında kiliselerde resmin bulundurulmaması ve tazim veya ibadet kasdıyla duvarlara işlenmemesi de yer almaktaydı. Bizans tarih yazıcılığının başlatıcısı unvanına sahip olup tasvir karşıtı görüşleriyle tanınan IV. asır teologların-

.....

210 Milton V. Anastos, "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815", *DOP*, 8 (1954), ss. 151-160, s. 151, 156. Burada hemen belirtilmelidir ki, İkonoklazma dönemiyle ilgili bilgiler, İkona taraftarı olan Bizans yazarlarının eserlerinden elde edilebilmektedir. Dolayısıyla bu dönem hakkındaki bilgiler sınırlı ve tek taraflıdır. İkonoklazma mücadelesi sona erdikten sonra İkonoklast yazıların ve belgelerin hemen hepsi imha edilmiş olduğundan, İkonoklast politika izleyen imparatorların ve bu politikaya destek verenlerin hangi amaçlarla bu harekete katıldıklarını kendi ifadeleriyle bilmek mümkün olmamaktadır.

211 "Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin.", Çıkış, 20/4; Levililer, 26/1; Tesniye, 5/8.

212 "(...) Alim olduklarını iddia ederken akılsız oldular. Fani olmayan Allah'ın izzetini fani olan insan, kuşlar, dört ayaklılar ve yerde sürünenler suretinin benzeyişiyle değiştirdiler.", Pavlus'un Romalılara Mektubu, 1/22, 23.

213 Epiphanius, İmparator I. Theodosios'a (379-395) yazdığı bir mektupta kumaş üzerine Hz. İsa, diğer peygamberler ve havârîlerin resimlerini işleyenlerin cezalandırılmalarını, duvarlardaki resimlerin ve mozaiklerin kaldırılmasını istemekteydi. Anastos, "The Ethical Theory of Images...", s. 158.

dan Kayseria piskoposu Eusebius (öl. 340)[214] İmparatoriçe Konstantia'ya yazdığı mektupta Kitab-ı Mukaddes'te tasviri yasaklayan âyeti hatırlattıktan sonra, bütün hıristiyan toplumu ve kiliselerde resmin yasaklanmış olduğunu belirtmekteydi.[215] VII. Yüzyılda Armenia'da görülen tasvir karşıtı bir hareketten sonra[216] VIII. Yüzyılın başlarında Bizans Anadolu'sunda özellikle Nakoleia (Seyitgazi) piskoposu Konstantinos ve Klaudiopolis (Bolu) metropolidi Thomas gibi ruhban sınıfının önde gelen temsilcilerinin yürüttüğü tasvir düşmanı bir akım başgöstermişti.[217] VI. ökumenik konsilin mahkum ettiği monotheletliği, yayınladığı fermanla kilise için yegâne meşru doktrin ilân eden Ermeni Bardanes-Phillippikos (711-713), imparatorluk sarayındaki VI. ökumenik konsili tasvir eden resmi ortadan kaldırtmış ve saray önündeki kitâbenin yerine de kendisinin ve Patrik Sergios'un resmini koydurtmuştu. Bu hareket daha sonra dinî muhtevalı resimlere takındıkları tavrın aksine, kendi resimlerini yaymaya çalışan İkonoklast imparatorların tutumlarıyla paralellik arzeder.[218]

Bizans'ta tasvir aleyhtarı hareketi (İkonoklazma) devlet politikası haline getirip ona resmîlik kazandıran imparator, Isauria hanedanının (717-802) kurucusu III. Leon olmuştur. Çocukluğunu Germanikeia'da (Maraş) geçirdiği için Arapça konuştuğu ve Anatolikon theması strategosluğu döneminde müslüman Araplarla yakın ilişkilere girdiği tahmin edilen III. Leon'un tasvirlere karşı açıkça cephe alması, tahta çıkışından yaklaşık on yıl sonrasına rastlamaktadır. Yukarıda bahsedilen ve başkent İstanbul'da bir süre kaldıkları anlaşılan Anadolulu tasvir düşmanı piskoposlar Konstantinos ve Thomas'ın etkileri yanında, yaz aylarında Girit

• • • • • •

214 A. Kazhdan-B. Baldwin, "Eusebios of Caesarea", *ODB*, II, 751, 752.

215 A. Bryer-J. Herrin (Ed.), *Iconoclasm*, Birmingham 1977, s. 180 (Hıristiyanlık ve Bizans tarihinde tasvir aleyhtarı veya taraftarı literatürden seçilmiş bazı pasajların İngilizce çevirileri için bk. *a.g.e.*, s. 180-186.

216 P. A. Hollingsworth-A. Cutler, "Iconoclasm", *ODB*, II, s. 975.

217 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 150; C. Mango, "Historical Introduction", *Iconoclasm*, (Ed. A. Bryer-J. Herrin), s. 1.

218 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 142. İkonoklazma mücadelesi öncesi Bizans'ta tasvirlere karşı takınılan genel tavir ve yaklaşımı Ostrogorsky şu cümlelerle özetler: "Grek kilise çevresinde aziz tasvirlerine tapınmak son asırlar içinde, özellikle Iustinianos sonrası devrede, gittikçe daha ziyade yayılmış ve Bizans dindarlığının en önemli tezahür şekillerinden biri haline gelmişti. Diğer taraftan, fikirlerince saf ruhanî bir din olmak sıfatıyla Hıristiyanlığın tasvirler kültünü reddetmesi gerektiğini düşünen tasvir düşmanı mülahazalar da hiç eksik değildi. Ostrogorsky, *a.g.e.*, s. 149.

yakınındaki Theras (Santorin) ve Therasias adaları arasındaki bölgede meydana gelen şiddetli bir volkanik patlama[219], bardağı taşıran son damla oldu. İmparator, bu patlamayı resimlere ibadete karşı Allah'ın verdiği bir ceza olarak yorumladı. Başlangıçta halka yaptığı vaazlarda tasvirlere ibadetin doğru olmadığını anlatmaya çalıştı. Daha sonra papaya da yazmış olduğu gibi kendisini sadece bir imparator değil, aynı zamanda başrahip olarak görmekteydi. Bu zihnî yapı içerisinde III. Leon, Hz. İsa ve aziz resimlerine ibadeti yasakladı ve bu resimlerin kaldırılmasını emretti. İmparator fermanının pratikteki ilk uygulamasını, muhtemelen aynı yılın sonbaharına doğru sarayın ana girişindeki Bronz Kapı üzerinde yer alan meşhur Hz. İsa resminin görevlendirilen bir askerî birlik tarafından kaldırılması teşkil eder. Resmin kaldırılması daha ilk başta bazı "samimi" dindarların tepkisini çekmiş ve imparatorun memuru orada linç edilmiştir. İmparatorun tutumu Yunanistan'daki Hellas theması ve Kiklad adalarında da infial uyandırmış ve kanlı bir şekilde bastırılan ayaklanmaya neden olmuştur.[220]

İmparator III. Leon ilk yıllarda biraz daha ihtiyatlı davranıp nüfuzlu dinî çevrelerle müzakerelerde bulundu. Papa II. Gregorios (715-731) ve İstanbul patriği Germanos'un (715-730) muvafakatlarını almaya çalıştıysa da bu girişimlerinden olumlu bir sonuç elde edemedi.[221]

İmparatora gösterilen tepki sadece ülke sınırları içerisinde kalmadı. Daha önce kendisine yer verilen Ioannes Damaskenos da yazdığı eserlerde (özellikle *De Imaginibus*) tasvirleri savundu ve konuyu doktriner an-

• • • • • •

219 Theras ve Theresias adaları arasında meydana gelen ve diğer bazı adalarla birlikte Küçük Asya ve Makedonia kıyılarını da etkilediği rivayet edilen volkanik patlamanın uyandırdığı dehşet Theophanes ve Nikephoros tarafından detaylarıyla tasvir edilmektedir. Theophanes, s. 96; Nikephoros, s. 129.

220 Theophanes, s. 96, 97; Nikephoros, s. 129, 131; Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, s. 94, 95; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 151; Mango, "Historical Introduction", s. 1. Bronz Kapı üzerindeki Hz. İsa resminin kaldırılmasına tepki gösterenler arasında Theodosia'nin (veya Maria) başını çektiği bir grup kadının da bulunduğu ve bunların devlet tarafından Boğa meydanında (*Forum of the Ox*) idam edildikleri de rivayet edilmektedir. Bu ilk tepki esnasında olduğu gibi bütün İkonoklazma mücadelesi boyunca kadınlar, tasvir taraftarı olarak en çok direnç gösteren ve çeşitli sıkıntılara maruz bırakılan toplum kesimi olacaklardır. A. P. Kazhdan-A. M. Talbot, "Women and Iconoclasm", *BZ*, 84-85 (1991-1992), ss. 391-409, s. 391, 392.

221 Theophanes, s. 100; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 152; George Every, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, London 1962, s. 88; Mango, "Historical Introduction", s. 2.

lamda izah etmeye çalıştı. Ioannes, tasvirler kültünün putperestlikle ilgisi olmadığını, tasvirlerin sembolik mahiyet taşıdığını anlatmaktaydı. Ioannes ayrıca devletin kiliseye müdahele etme hakkı olmadığı görüşünü de dile getirmekteydi.[222]

III. Leon'a gerek halktan gerekse dinî çevrelerden gelen tepki hiç de iç açıcı değildi. İmparatorun yaptığı fikir yoklamaları, sonucun olumsuz olduğunu göstermekteydi. İmparator için otoritesini kullanmaktan başka yol kalmamıştı. Fakat bunu kanuna uygun bir şekilde yapmak istiyordu. Bu sebeple 17 Ocak 730'da devletin en yüksek dinî ve dünyevî temsilcilerini (*silention*) imparatorluk sarayında topladı ve yayınlanacak olan, bütün aziz tasvirlerinin imha edilmesini emreden fermanını onaylamalarını istedi. Patrik Germanos emirnameyi imzalamadığı için azledildi ve yerine 22 Ocak'ta Anastasios getirildi. Böylece tasvirlerin imhası ve bunlara ibadet edenlerin takibi şeklinde özetlenebilecek İkonoklast (tasvirkırıcı) hareket başlamış oldu.[223]

Tasvir karşıtı doktrini resmî devlet ve kilise dogması haline getiren imparatorluk fermanı, ülke içinde devlet eliyle zor kullanılarak da olsa uygulanmaya çalışıldı. Ancak başkentten uzak olan İtalya'da bu mümkün olmadı. Üstelik Bizans ile Roma arasındaki uçurumun derinleşmesine sebep oldu ve Bizans'ın İtalya'daki nüfuzu hissedilir derecede sarsıldı. Papa II. Gregorios'un halefi III. Gregorios (731-741) tasvir düşmanı cereyanı topladığı bir konsilde tel'în ve mahkum etti. Papayı yanına çekmeyi düşünen III. Leon bir kez daha yanılmış olduğunu anladı.[224]

III. Leon'un kısa bir süre önce (717-718) bizzat imparatorluk başkentini hedef alan Arap kuşatmasını başarıyla püskürtmekle halk nazarında elde ettiği itibarın, tasvir aleyhtarı müdaheleci tutumları dolayısıyla temelden sarsıldığı görülmektedir. Kendisi ateşli bir tasvir taraftarı olan Theophanes, imparatorun tutumunu ve resmî uygulamadan etkilenen

••••••

222 Theophanes, s. 100; Every, *The Byzantine Patriarchate*, s. 89, 90; Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, s. 56, 66. Bizans'ta daha sonra Theodoros Studites de Ioannes Damaskenos gibi imparatorun din işlerine karışmasına açıkça cephe alacak ve imparatora "Sizin sorumluluğunuz devlet ve askerî meselelerle ilgilidir. Siz bu meselelerle ilgilenmeyiniz ve kiliseyi kendi adamlarına bırakınız." diyecektir. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, s. 56, 66.

223 Theophanes, s. 100; E. James. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, New York, 1931, s. 33, 34; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 153; Romilly Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries A. D. 610-1071*, New York, 1993, s. 66.

224 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 153.

kesimlerin durumunu şöyle kaydeder: "Gözü dönmüş imparatorun zulmü sadece kutsal İkonalarla sınırlı kalmadı. Din adamları arasında birçok papaz ve rahibin yanısıra halktan samimi dindarlar da 'hak inançlarından dolayı' çeşitli sıkıntılara maruz bırakıldılar ve 'şehitlik mertebesine' erdiler."[225]

III. Leon'un ölümünden sonra tahta çıkan V. Konstantinos (741-775) tasvirlere karşı mücadeleyi devlet politikası olarak sürdürmeye kesin kararlıydı. Bununla birlikte bu politikanın devletin bütün kademelerinde destek bulduğunu söylemek zor gözükmektedir. Nitekim Opsikion theması komesliğini yürüten ve tasvir taraftarı olan eniştesi Artabasdos, imparatora karşı çıkarak imparatorluk tacını 16 ay süreyle ele geçirmiştir.[226]

İmparator V. Konstantinos'un izlediği dinî siyaset Roma ile İstanbul'un arasını gittikçe açmış ve Ostrogorsky'nin ifadesiyle "Roma'nın Grek Doğu'dan, Bizans'ın ise Latin Batı'dan koğulmasına sebep olmuştur". Bu durum ise Bizans İmparatorluğu ile Roma Kilisesi'nin evrensellik iddialarını tartışılır hâle getirmişti.[227]

V. Konstantinos, İkonoklast hareketi kilise konsiline tasdik ettirmenin daha etkili olacağını düşündü ve bunun altyapısını hazırlamaya başladı. İmparator düzenlediği çeşitli toplantıların yanısıra konsili yönlendirme amacıyla tasvir karşıtı görüşlerini beyan ettiği onüç dinî makaleyi bizzat kaleme alarak[228] tartışmaya katılmış oldu. Monofizit inanç ve eğilimlerinin açıkça görüldüğü bu yazılarında imparator, Hz. İsa tasvirinin yapılamıyacağını açıklıyor ve bu hususta patrik Germanos ile Ioannes Damaskenos'un izahlarını reddediyordu.[229]

Gerekli ön hazırlıklardan sonra hepsi İkonoklast olan 338 piskoposun katıldığı konsil 10 Şubat-8 Ağustos 754 tarihleri arasında İstanbul'da birçok toplantı yaptı. İmparatorun görüşleri doğrultusunda Khristos'un (Hz. İsa) tasvir edilemezliğini eski ökumenik konsillerin de kararlarıyla

.....

225 Theophanes, s. 100.

226 Theophanes, s. 105, 106; Nikephoros, s. 133-137;Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 154, 155; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 69.

227 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 157, 158; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 71.

228 Paul Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications", P. Alexander, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London 1978, ss. 238-264, s. 243.

229 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 159, 160.

çelişmeyecek şekilde ustalıklı bir uslüpla kayda geçiren konsil, aziz tasvirlerini ve her türlü tasvire ibadeti çok kesin bir şekilde yasakladı. İmparatorun havârî mertebesinde kabul edilip aşırı bir şekilde övüldüğü konsil kararlarında, tasvirlere ibadet kesin olarak yasaklanmakta, bütün dinî tasvirlerin imhası istenmekte ve tasvir taraftarı olarak bilinen eski İstanbul patriği Germanos ile Ioannes Damaskenos ve Kıbrıs'taki Konstantia patriği Georgios aforoz edilmekteydi.[230]

Konsil kararları ilân edildikten sonra bu kararların uygulanmasına başlandı. Her nerede bulunursa bulunsun bütün dinî resimler imha edilerek yerine dinî olmayan resimler yerleştirildi. Gerek kiliseleri, gerekse diğer binaları, İmparator tasvirleri ile onun itibarını yüceltmeye yönelik savaş, av, araba yarışı ve tiyatro resimleri başta olmak üzere ornamental süsler, hayvan ve bitki motifleri süsleyecekti. Bu kararların eksiksiz bir şekilde uygulanması için gerekirse kuvvete başvurmaktan çekinilmemekteydi.[231]

İmparator tasvir kültüne karşı ne kadar kararlıysa muhalefet de onun kadar kararlı olduğunu gösteriyordu. İki taraf arasındaki gerginlik gittikçe tırmandı ve 760'lı yıllarda kanlı çatışmalara dönüştü. Blakherna kilisesi rahiplerinden Andreas Kalibitis, hipodromda halkın gözü önünde kamçılanarak öldürüldü.[232] Auksentios dağı manastırı başrahibi Genç Stephanos kendisine karşı tahrik edilen halk tarafından İstanbul sokaklarında ağır işkencelerden sonra linç edilerek öldürüldü.[233] Fakat muhalefetin sindirilmesi yine de mümkün olmadı. İmparator V. Konstantinos'un, 19 yüksek bürokrat ve subayı idam ettirdiği dikkate alındığında, hem İkonoklast hareketin devlet eliyle nasıl bir kıyıma dönüştüğü, hem de muhalefetin boyutları hakkında bir fikir edinmek mümkündür.[234]

Devletin İkonoklast politikasına karşı en büyük tepkiyi ruhban sınıfı gösterdi. En ağır muamelelere de onlar maruz kaldı. Tasvir karşıtı hareket

• • • • • •

230 Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, s. 45, 46; Milton V. Anastos, "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815", *DOP*, 8 (1954), ss. 151-160, s. 151; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 160, 161. 754 Hiereia konsili hakkında geniş bilgi için bk. S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain 1977, s. 53-110.

231 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 161; Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, s. 117.

232 Theophanes, s. 121; Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire...", s. 243.

233 Theophanes, s. 125; A. Kazhdan, "Stephen the Younger", *ODB*, III, 1955.

234 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 161, 162.

zamanla rahiplere karşı mücadeleye dönüştü ve bu rahiplik karşıtlığı tutum halk arasında da kısmen tasvip gördü. Rahipler artık sadece tasvir taraftarı oldukları için değil, rahip oldukları için de takip ediliyor ve kendilerine mahsus yaşayışlarından vazgeçirilmek isteniyorlardı. Manastırlar kapatıldı veya kışla, hamam gibi kamu kurumlarına çevrildi. Manastırlara ait geniş arazilere devlet el koydu.[235] İmparator "putperest" olarak gördüğü rahiplere adeta savaş açmıştı. Kendi sakallı halleriyle rahiplerin daha kolay tanınabilmelerini sağlamak için, halka sakal bırakmayı yasakladı. Rahiplerle dinî veya şahsî hiçbir ilişkide bulunmayacaklarına, aksine onları lanetleyip taşlayacaklarına dair halktan söz aldı. Rahiplere karşı halkı kışkırttı ve onlara manastırlara gitmemelerini emretti.[236]

Merkezin rahiplere karşı takındığı tavır, taşrada değişik şekillerde kendisini göstermekteydi. V. Konstantinos'un en büyük destekçilerinden Thrakesion theması kumandanı Mikhail Lakhanadrakon kendi sorumluluk bölgesindeki rahipleri, ya rahiplik kıyafetlerini terk edip rahibelerle evlenme veya gözleri kör edilerek sürülme alternatiflerinden birini tercih etmekle karşı karşıya bırakmıştı. Rahiplerin sakallarını kesmeleri isteniyor, kabul etmeyenlerin burunları kesiliyordu. Bithnia bölgesindeki bir manastırda 38 rahip canlı canlı toprağa gömülmüştü. Mikhail Lakhanadrakon'un rahiplere karşı bu acımasız tutumundan haberdar edilen İmparator, ona yazdığı mektupta memnuniyetini bildiriyor ve "sen tam benim istediğim gibi bir adamsın" diyordu. Bütün bu baskılar neticesinde birçok rahip Güney İtalya'ya giderek burada manastır ve mektepler kurdular; Grek kültürünün rengini verdiği yeni merkezler oluşturdular.[237]

• • • • • •

235 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 162; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 91.

236 Theophanes, 126; Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire...", s. 243.

İmparator V. Konstantinos döneminde işkenceye maruz kalan rahibeler arasında Anthousa zikredilebilir. Tasvir taraftarlığından vazgeçmeyen Anthousa imparatora, imparatoriçeden bir erkek ve bir kız çocuk sahibi olacağını müjdeledikten sonra işkenceden kurtulabilmiş ve onun manastırına maddî yardımların yanısıra arazi tahsisi yapılmıştı. Kazhdan-Talbot, "Women and Iconoclasm", s. 392.

237 Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 262; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 162; Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire...", s. 243, 244; P. A. Hollingsworth, "Lachanodrakon, Michael", *ODB*, II, 1168.

IV. Leon (775-780), tasvir taraftarlarına karşı babasının izlediği katı ve sert politika yerine daha esnek bir tavır takındı. Tasvir taraftarı oldukları için hapse atılmış olanları serbest bıraktı; sürgün edilenlerin evlerine dönmelerine müsade etti. Bu tutumunda tasvir kültüne gönülden bağlı hanımı İmparatoriçe Irene'nin payı olmalıdır.[238]

IV. Leon'dan sonra, oğlu VI. Konstantinos (780-797) adına devlet işlerini yürüten ve tasvir taraftarı olan Irene, devletin yarım asırdır sürdürdüğü tasvir karşıtı siyasete son vermek istiyordu. Onun gayretleriyle 754 yılındaki tasvir kırıcı synodun kararlarını red ve tasvirlere ibadeti yeniden canlandırmak üzere 31 Temmuz 786'da İstanbul'daki Havâriyyûn kilisesinde bir konsil toplandıysa da bu konsil İkonoklast olan bir gurup ordu mensubu tarafından dağıtıldı.[239] Bir yıl sonra 350 piskoposun yanısıra çok sayıda rahibin de katılımıyla İznik'te toplanan VII. ökumenik konsil, 24 Eylül-13 Ekim 787 tarihleri arasında peşpeşe yedi toplantı yaptı ve ortak kararlar aldı. Konsil tasvir aleyhtarı bütün yazıların imhasını kararlaştırdı ve tasvirlere ibadeti yeniden canlandırdı. Konsilde Ioannes Damaskenos'un izahlarından yola çıkılarak ibadetin tasvire değil, orada resmedilen aziz şahsiyete yapıldığı ve bunun sadece Tanrı'ya mahsus olan tapınma ile bir ilgisi bulunmadığı özellikle belirtilmekteydi. Konsil kararları 23 Ekim 787'de Magnaura sarayında yapılan kapanış töreninde İmparatoriçe Irene ve İmparator VI. Konstantinos tarafından da imzalanarak ilân edildi.[240] Böylece İkonoklazma mücadelesinin ilk safhası sona ermekteydi. Tasvir taraftarı tutumu sürdüren müteakip üç imparator I. Nikephoros (802-811), Stavrakios (811) ve I. Mikhail Rangabe (811-813) dönemlerinde başka dinî ve siyasî problemler yaşanmış olmakla birlikte Bizans'ta, tasvirler meselesiyle ilgili dikkate değer bir problem yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca ikinci İkonoklazma dönemine kadar takib edilen resmî tasvir taraftarı siyaset boyunca tasvir aleyhtarlarının cezalandırıldığına dair herhangi bir rivayet de yoktur.[241]

• • • • • •

238 Theophanes, s. 136, 139; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, 91; Mango, "Historical Introduction", s. 4.

239 Theophanes, s. 143-146; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 165; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 93, 94.

240 Theophanes, s. 146, 147; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (324-1453), I-II, Canada 1952, I, 264; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 165, 166; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 94, 95; P. A. Hollinworth-A. Cutler, "Iconoclasm", *ODB*, s. 976.

241 Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire...", s. 244. ➔

Anatolikon theması strategosu Ermeni V. Leon'un (813-820) Bizans tahtına çıkmasıyla İkonoklazma mücadelesinin ikinci safhası başlamaktadır. Askerî bir ruh ve tasvir düşmanı zihniyetle temayüz eden Anadolu unsurunun tipik bir temsilcisi olan V. Leon, III. Leon ve V. Konstantinos'un yolundan giderek, Araplar ve Bulgarlar karşısında yenilen devleti askerî gücüne tekrar kavuşturmak ve tasvir kırıcı hareketi yeniden canlandırmak arzusundaydı. Taraftarları gibi o da yolundan gittiği hükümdarların askerî başarılarını İkonoklast olmalarıyla izah ediyor, kendisinden hemen önceki imparatorların başarısızlıklarını ise tasvir taraftarı olmalarına bağlıyordu.[242]

İmparator tasvir kırıcı doktrinin önde gelen isimlerinden Ioannes Grammatikos'tan, toplanacak tasvir aleyhtarı konsil için gerekli teolojik malzemeyi hazırlamasını istedi. İmparatorun bu girişimi, her ikisi de tasvir taraftarı olan, ancak daha önce VI. Konstantinos'un ikinci evliliğinin meşruiyeti konusunda karşı karşıya gelen Patrik Nikephoros ile Studios manastırı başrahibi Theodoros'u[243] bir araya getirdi. Bunlar yazdıkları

.....

Bu arada İstanbul'a karşı Frank krallığı ile ittifak yapmak isteyen Papa III. Leon (795-816) tasvirlerin ne imha ne de ibadet konusu yapılmasını isteyen ve daha ziyade siyasî sebeplerle hem 754 hem de 787 yılı kararlarını kabul etmeyen ortaçağın en büyük hükümdarlarından Charlamagne'a 25 Aralık 800'de Roma'daki Petrus Kilisesi'nde imparatorluk tacını giydirdi. Bu durum sadece tek bir hıristiyan kilisesi anlayışında olduğu gibi, tek imparatorluğun varlığını esas kabul eden anlayışın hâkim olduğu bir dönemde, Bizans menfaatlerini ciddî ölçüde zedelemişti. Böylece yüzyıllar öncesine uzanan ve İkonoklazma mücadelesinde daha belirgin şekilde kendisini hissettiren doğu-batı ayrılığı, siyasî alandaki somut sonuçlarını vermiş ve biri doğuda, diğeri batıda olmak üzere iki imparatorluk ortaya çıkmıştı. Sonuçta hıristiyan *oikumene*'i (cemaat) birbirinden dil, kültür, siyaset ve din bakımından iki ayrı parçaya bölünmüş olmaktaydı. Theophanes, s. 155, 157, 158; Norman H. Baynes, *The Byzantine Empire*, London 1935, s. 93, 94; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 172; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 102.

242 Theophanes, s. 180, 181; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 187; P. A. Hollinworth-A. Cutler, "Leo V, The Armenian", *ODB*, II, 1209, 1210.

243 Hıristiyan ilâhiyatçısı ve azizi olarak bilinen Theodoros (ö. 826) başrahipliğini yaptığı İstanbul'daki Studios Manastırı'nda (İmrahor Camii) önemli bir güç oluşturmuş ve genellikle VI. Konstantinos'un ikinci evliliği ile İkonoklazma mücadelesinde olduğu gibi dönemin devlet uygulamalarına muhalefeti ile tanınmıştır. Bu muhalefet yüzünden yaşadığı sürgünler sırasında taraftarlarıyla mektuplaşarak irtibatını sürdürmüş ve onlara inanç uğruna ölmenin faziletlerinden bahsederek dirençli olmalarını tavsiye etmiştir. Theodoros'un çoğunlukla sürgünde yazdığı 564 mektuptan bahsedilmektedir. Bu mektuplardan 76'sı aralarında annesi, üç imparatoriçe ve rahibelerin de bulunduğu 40 farklı kadına yazılmıştır. A. Kazhdan, "Theodore of Stoudios", *ODB*, III, 2044, 2045; Kazhdan-Talbot, "Women and Iconoclasm", s. 396, 397.

çok sayıda risâleyle resimler kültünü hararetle savundular ve İmparatorun inanç sorunlarına müdahelesine karşı çıktılar. Anlaşmazlık adeta devlet-kilise mücadelesine dönüştü. Theodoros ile birçok taraftarı sürgüne gönderildi ve ağır muamelelere maruz bırakıldı. İstanbul patriği Nikephoros görevinden azledildi ve yerine 1 Nisan 815'te saray çevresinden Theodotes Melissenos getirildi.[244] V. Konstantinos döneminde olduğu gibi birçok başpiskopos, piskopos, papaz, rahip ve rahibe, sürgüne gönderildi, hapsedildi, işkencelere maruz kaldı, hatta öldürüldü.[245]

İmparatorun istediği synod, Paskalyadan hemen sonra, yeni patrik Theodotes Melissenos başkanlığında Ayasofya'da toplandı. Synod, tasvir taraftarı 787 İznik Konsili'ni mahkum ederken 754 yılında toplanmış olan tasvir kırıcı konsilin kararlarına bağlılığını bildiriyordu. Tasvirler put sayılmamakla birlikte yine de imha edilmeleri istenmekteydi. Fikrî malzemesini 754 Konsili zabıtlarının oluşturduğu 815 yılı synodu bu konsilin bir taklidi mahiyetindeydi. V. Leon kararın uygulanması için bütün gücünü kullanmış ve muhaliflerini cezalandırmış, ancak birinci İkonoklazma dönemiyle kıyaslanamayacak ölçüde az taraftar bulabilmişti.[246]

Amorion hanedanının (820-867) kurucusu II. Mikhail (820-829), tasvir aleyhtarı olmakla birlikte tasvir taraftarlarına karşı müsamahalı bir tavır takındı. Onların takibini yapmadığı gibi eski patrik Nikephoros ve başrahip Theodoros'u, taraftarlarıyla birlikte sürgünden geri çağırdı. Bununla birlikte tasvir kültünü tekrar canlandırmak için yapılan ısrarlı taleplere de olumlu cevap vermedi. Tasvir taraftarı İznik konsili ile tasvir kırıcı synodları tanımadı. Dahası tasvirlerle ilgili her türlü tartışmayı yasakladı.[247]

II. Mikhail'in ılımlı politikasına rağmen tasvirler kültünün yeniden canlandırılmasını isteyenler, İmparatora karşı ayaklanıp Anadolu themalarının çoğunda elde ettiği büyük destekle devleti üç yıl boyunca meşgul eden eski silah arkadaşı Thomas'ın yanında yer aldılar. Hilafet merkezi

• • • • • •

244 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 188, 189.

245 Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire...", s. 245, 246.

246 Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 284; Anastos, "The Ethical Theory of Images...", s. 151; J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1991, s. 57, 58.

247 Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 285, 286; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 190, 191; Hussey, *The Orthodox Church*, s. 60, 61; P. A. Hollinworth, "Michael II", *ODB*, II, 1363.

tarafından da desteklendiği anlaşılan Thomas'ın Ekim 823'te yakalanıp idam edilmesiyle bu tehlikenin önüne geçilmiş oldu.[248]

Babası II. Mikhail'in aksine iyi bir eğitim görmüş, ilim ve sanata düşkün olan Theophilos (829-842), hocası Ioannes Grammatikos'un etkisiyle ateşli bir tasvir aleyhtarıydı. Bunda imparatorun Arap-İslâm sanat ve kültürüne hayranlık derecesinde ilgi duymuş olmasının da rolü olduğu anlaşılmaktadır. Theophilos tasvir taraftarlığına karşı V. Konstantinos'u aratmayacak derecede sert bir politika izledi. 837 yılında hocası Ioannes Grammatikos'u patrik tayin ettikten sonra tasvir taraftarlarını takibe aldı. Rahiplik müessesesine karşı düşmanlık tekrar ileri bir safhaya ulaştı. Aziz tasvirlerini öven şiirleriyle meşhur olan Filistinli Theophanes ve kardeşi Theodoros bu dönemdeki İkonoklast mücadelenin iki kurbanı oldular. Rivayete göre alınlarına kızgın demirle tasvir karşıtı metinler dağlanmış, bu yüzden *Graptoi* lakabıyla anılır olmuşlardı. Bütün sert tedbirlere rağmen, başkent dışında taraftarı neredeyse kalmamış olan Theophilos'un 20 Ocak 842'de ölümüyle, İkonoklazma mücadelesinin ikinci safhası da bir daha canlanmamak üzere kapanmış oldu.[249]

İkonoklazma mücadelesinin birinci safhasının sona ermesinde nasıl ki İmparatoriçe Irene'nin büyük payı olmuşsa, ikinci safhası da yine bir imparatoriçe olan Theodora'nın yönetiminde kapanmakta ve tasvirler kültü yeniden hayat bulmaktaydı. Theophilos'un ölümünden sonra, henüz üç yaşında bulunan oğlu III. Mikhail (842-867) adına imparatorluğa vekâlet etmekte olan Ermeni asıllı İmparatoriçe Theodora, kardeşleri Bardas ve Petronas gibi diğer üst düzey devlet adamlarının da desteğiyle tasvirler kültünün canlandırılmasına öncelik verdi. Patrik Ioannes Grammatikos bu görevinden azledildikten sonra yerine Methodios tayin edildi. Bundan sonra Mart 843'te bir synod toplandı ve tasvirler kültünün yeniden kabul edildiğini törenle ilân etti. Bunun yanında daha önce İkonoklast harekete destek vermiş olanlara da ılımlı davranıldı. Böylece Bizans'ta büyük inanç mücadeleleri devri kapandığı gibi, devletin kiliseye her istediğini yaptıramıyacağı da bir kez daha ortaya çıkmış oldu. Bu olayın anısına Grek-ortodoks kilisesi her yıl "doğru inanç bayramı" ve tasvir

• • • • • •

248 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 191, 192; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 142.

249 Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 286; Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 193-196; Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire...", s. 247; Hussey, *The Orthodox Church*, s. 62.

düşmanlığıyla birlikte daha eski itizallere karşı kazanılan zafer olarak kutlamaktadır.[250]

B. İkonoklazma Hareketinde İslâm Etkisi

İkonoklazma hareketinin kaynağı ve temel sebeplerinin neler olduğu hususu halledilmesi gereken önemli bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. İkonoklazma hareketinin Bizans içinde ortaya çıkmış bağımsız bir olgu olduğunu kabul edenlere karşılık, bu harekette dış etkilere ağırlık veren görüşler de bulunmaktadır. İkonoklazma mücadelesine etki veya kaynaklık eden haricî faktörlerden birisi de İslâm'dır. Burada İkonoklazma hareketinde İslâm etkisine geçmeden önce, bu harekete etki eden diğer muhtemel faktörlerden kısaca bahsetmek gerekir.

İkonoklazma hareketine etki eden faktörlerden birisi olarak Yahudilik üzerinde durulmaktadır. Bilindiği gibi Bizans toplumunu oluşturan çeşitli unsurlardan biri yahudilerdi. Daha önce işaret edildiği gibi, Hz. Mûsa'ya verildiği bildirilen On Emir'den biri put ve resimlerin yapılmamasını öngörmekteydi. Bunun bir yansıması olarak yahudiler, resim ve heykellere antipati ile bakmakta, bunun yanında hıristiyanları tasvirler kültünden dolayı tenkit edip ayıplamakta idiler. 780'li yıllara ait bir Grekçe kaynağa göre III. Leon'un tasvirleri imha etmesi, kendisine bu konuda tavsiyede bulunan bir yahudiye bağlanmaktadır. Efsanevî rivayete göre henüz imparator olmadığı sırada yolda gezinirken karşılaştığı bir yahudi, Leon'a, ileride imparator olacağını ve yapacağı tavsiyeye uyması halinde imparatorluğunun uzun süreceğini söyler. Yahudi o sırada Kanon adını taşımakta olan Leon'a bu ismi bırakıp Leon adını almasını ve imparator olduğunda tasvirleri imha etmesini tavsiye eder ve ondan bu hususta söz alır. İmparatorluğunun onuncu yılında III. Leon verdiği sözü yerine getirir ve tasvirlerin imha edilmesini resmî olarak emreder. Bu arada yıllar önce kendisine tavsiyede bulunmuş olan yahudiyi de yardımcısı olarak saraya alır.[251]

Görüldüğü gibi bu rivayet İkonoklazma hareketini Yahudiliğe dayandırmaktadır. Burada dikkati çeken husus, kendi imparatorluğu döne-

250 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 204, 205; Every, *The Byzantine Patriarchate*, s. 100; Jenkins, *Byzantium The Imperial Centuries*, s. 154; Hussey, *The Orthodox Church*, s. 62, 63.

251 Bu bilgi için bk. L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974, s. 38.

minde Yahudilere karşı amansız bir koğuşturma başlattığı ve onları vaftiz olup hıristiyanlaşmaya zorladığı bilinen[252] III. Leon'un, yahudilerin sözlerine değer vererek onların sempatisini kazanma gayreti içinde gösterilmesidir.

İkonoklazma hareketinde yahudi etkisini sözkonusu eden bir diğer rivayet II. Mikhail (820-829) ile ilgilidir. Buna göre tasvir taraftarlarına ılımlı davranmış olmakla birlikte İkonoklast olduğu bilinen imparatorun bu eğiliminde Amorionlu olmasının payı büyüktür. Çünkü burada tasvir karşıtı yahudilerle, birçok yönleriyle onlara benzeyen Athinganoslar[253] birarada yaşamaktaydı ki, II. Mikhail de aslen Athinganos'tu. Bu görüşe kaynaklık eden Theophanes Continuatus'tan daha ileri giden Zonaras ve Süryânî Mikhail, imparatorun yahudi kökenli olduğunu gösterme eğilimindedirler.[254]

Barnard'a göre Yahudilik, Bizans'ta gelişen şekliyle İkonoklazma mücadelesinin başlıca etmenlerinden biri olarak gözükmemektedir. Bununla birlikte yahudilerin tasvirlere ibadet hususunda hıristiyanlara ötedenberi yönelttikleri tenkitler, bu hareketin başlamasına etki etmiş olabilir.[255]

İkonoklazma hareketinde ele alınan bir diğer faktör Greko-Romen gelenektir. Bu görüşe göre özellikle İmparator I. Iustinianos döneminden başlamak üzere 550-700 yılları arasında Bizans'ta tasvir kültü alabildiğine yaygın bir hale gelmişti. Hz. İsa ve Meryem ile havârî, aziz ve şehit tasvirlerine, dinî olayları canlandıran sahnelere, haçlara ve büyük şahsiyetlerin mezarlarına çeşitli manevî güçler atfedilerek tazim gösterilmekteydi. Tasvirler kültü sadece kiliselerde değil, sivil binalarda ve evlerde de yaygınlık kazanmış ve bu durum şahsî eşyalara da yansımıştı. Bu arada tasvirlerin düşmana karşı koydukları, bir şehrin savunmasına yardımcı oldukları[256] gibi birçok olağanüstü anlatımları içeren efsanevî rivayetler

• • • • • •

252 Theophanes, s. 93; Menbicî, *el-Müntehab*, s. 87, 88.

253 Amorion'u içine alan Phrigya bölgesinde yaygın olup astroloji ve büyü ile uğraşan, aynı zamanda vaftiz olmakla birlikte Yahudiliğin sünnet dışında birçok esaslarını benimseyen mezhep mensupları. Steven B. Bowman, "Athinganoi", *ODB*, I, 223.

254 Bu bilgiler için bk. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background...*, s. 40-42.

255 Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background...*, s. 48, 49.

256 Düşmanla birçok karşılaşmada olduğu gibi, İkonoklazma hareketi başlamadan az önce gerçekleşen Müslüman Arapların İstanbul kuşatması sıra-

de ortaya çıkmıştı. İşte VIII. yüzyıl ortalarında görülen İkonoklazma hareketi, Greko-Romen geleneğin etkisiyle aşırı şekilde artan tasvirler kültüne karşı gösterilen bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır.[257]

Pavlikian mezhebi, İkonoklazma hareketiyle bağlantılı olarak ele alınması gereken bir diğer unsurdur. Bizans'ın doğu bölgelerinden Armeniakon themasında ortaya çıkıp diğer bölgelerde de gelişme gösteren Pavlikianlar, VII. yüzyıl ortalarından itibaren etkilerini hissettirmişler ve zaman zaman İkonoklast imparatorlar döneminde dahi çeşitli koğuşturmalara maruz kalmışlardır. Onbinlerce Pavlikian yakalanıp hapse atılmış, öldürülmüş ve mallarına el konulmuştur. Bu durum yine çok sayıda Pavlikianın ülkeden kaçarak İslâm topraklarına sığınmasına yol açmıştır. Özellikle Malatya ve Tarsus emirlerinden himaye gören mezhep mensupları, zamanı geldiğinde müslümanlar safında Bizans'a karşı savaşmışlardır. Bu gelişmelerin bir neticesi olarak 843-879 yılları arasında başkenti Tephrike (Divriği) olan bir devlet kurmayı başarmışlardır. Monofizit inanca sahip olup Aziz Pavlos'un aşırı bağlısı oldukları ve özellikle dualist inançları dolayısıyla Maniheizm'den etkilendikleri ileri sürülen Pavlikianlar, kendilerini gerçek hıristiyan olarak görmekte ve dinî tasvirler başta olmak üzere her türlü kilise kültüne karşı çıkmakta idiler. Ruhban sınıfına karşı cephe almakta ve rahipliği "şeytan işi" olarak görmekteydiler. Her ne kadar devletin resmî dinî inançlarıyla ters düştükleri ve siyasî açıdan tehlike oluşturdukları için İkonoklazma mücadelesi döneminde dahi takibata uğramışlarsa da, tasvir karşıtı tutumlarından dolayı İkonoklazma mücadelesi sırasında bir hayli taraftar topladıkları bilinmektedir. VIII. yüzyılın ortalarından itibaren önemli bir güç haline gelmiş olan Pavlikianlar, ülkenin çeşitli yerlerinde, bu arada başkent İstanbul'da da varlık göstermişlerdir.[258]

• • • • • •

sında Hz. Meryem tasviri Gerçek Haç'ın kalıntıları ile birlikte şehrin surları etrafında dolaştırılmıştı. İstanbul'un Hz. Meryem'in özel manevî koruması altında olduğuna inanılmaktaydı. Daha sonra Bizans imparatoru tarafından halifeden istenecek olan ve Hz. İsa'nın yüzünü silerken üzerine resminin çıktığı rivayet edilen Urfa'daki mendil de aynı anlayışın bir yansımasıydı. Bu bilgi için bk. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background...*, s. 55, 56, 58.

257 İkonoklazma hareketinin ortaya çıkışından önceki tasvir kültü hakkında geniş bilgi için bk. Ernst Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *DOP*, 8 (1954), 83-150.

258 Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background...*, s. 105, 108, 109, 116, 118; Nina G. Garsoian, "Paulicians", *ODB*, III, 1606.

İkonoklazma hareketini İmparatorluk'ta yaşanan devlet ile kilise arasındaki siyasi ve ekonomik güç mücadelesinin bir sonucu olarak gören yaklaşımlar da bulunmaktadır. Buna göre VII. yüzyıldan itibaren güçlenmeye başlayan dinî kurumlar, neredeyse feodalleşmişti. VIII. Yüzyılda 100.000 kadar oldukları tahmin edilen din adamları, çevrelerinden elde ettikleri gelirlerle gittikçe zenginleşip devlet aleyhine güçlenmekteydi. Bu sebeple merkezî otorite bir yandan din adamlarına, özellikle keşişlere karşı tehcir politikası güderken, bir yandan da kilise ve manastırların mal varlıklarına el koyarak güçlerini kırmaya çalışmıştır. Diğer taraftan İkonoklazma hareketi, imparatorluğun temsil ettiği siyasî otorite ile kiliselerin temsil ettiği rûhânî otorite arasında süregelen çatışmanın doruk noktasıdır. III. Leon'un 730 yılında kendisini hem imparator, hem de kilisenin başı olarak tanımlaması, bunu gösterir mahiyettedir. İmparatorun bu tavrına karşılık İkona taraftarlarının papayı rûhânî lider ilân etmeleri, devletten bağımsız olmak için atılmış bir adım olarak görülmektedir.[259]

İslâmiyet ve müslümanların tasvire karşı tutumları İkonoklazma hareketini ortaya çıkaran ve etkileyen faktörlerden biri olarak kabul edilmektedir. Kaynaklarda İkonoklazma hareketinin İslâm kaynaklı olduğunu gösteren ifadelere rastlanmaktadır. Buna göre genel olarak belirtmek gerekirse, Emevî halifesi II. Yezid'in kendi ülkesinde yayınladığı tasvir kırıcı emirnâmesinden sonra III. Leon da Bizans'ta tasvirlerin imha edilmesini emretmiştir. Ancak aşağıda bahsedileceği gibi bazı kaynaklar, II. Yezid döneminde görülen tasvir kırıcı harekete de, bir yahudi büyücünün ilham kaynağı olduğuna dair efsanevî anlatımlara yer vermektedirler.

İkonoklazma hareketiyle İslâm arasında irtibat kuran en eski Bizans kaynağı, 787 yılında İznik'te toplanan VII. ökümenik konsile Doğu piskoposlarını temsilen katılan Kudüslü Ioannes'in anlattıklarıdır. Ioannes konsil üyelerini bilgilendirmek amacıyla kaleme aldığı, İkonoklazma hareketinin ne zaman, niçin ve nasıl ortaya çıktığına dair yazıyı, üyelerin huzurunda okumuş ve bu yazı günümüze kadar gelmiştir. Ioannes'e göre Ömer b. Abdilaziz'den sonra tahta çıkan II. Yezid (101-105/720-724) saf ve kolay etki altında kalabilen bir karaktere sahipti. Tiberias (Taberiye) şehrinde yaşamakta olan "kötülük çetesi reisi/kötü ruhlu" Tessarakontapikos (Kırkkulaç?) denilen kilise düşmanı bir yahudi büyücü, II. Ye-

.....

259 Ayşe Hür, "İkonoklazma", *Dünden Bügüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IV, 153-154.

zid'in bu karakterinden haberdar olunca onun yanına gider ve yapacağı tavsiyeyi yerine getirmesi halinde otuz yıl daha hüküm süreceğini yeminle ifade eder. Uzun süre yaşayacağını da gösteren bu teklif karşısında II. Yezid, söyleneni memnuniyetle yerine getireceğini ve yahudiyi ödüllendireceğini belirtir. Amacına ulaşmaya yaklaştığının sevinci içerisinde yahudi halifeye şöyle der: "Hiç vakit kaybetmeden ülke içindeki her yere bir yazı gönder ve hıristiyanların bütün kiliselerinde, kumaş, mozaik, duvar veya kutsal eşyalar üzerine işlenmiş ne kadar tasvir ve resim varsa hepsinin ortadan kaldırılmasını emret". II. Yezid teklifi hemen kabul eder ve ülke çapında kutsal tasvirlerin ve buna benzer her türlü eşyanın imha edilmesini emreder. Samimi hıristiyanlar ötedenberi ibadet ettikleri tasvirleri kendi elleriyle kırmış olmamak için bulundukları yerleri terkedince, görevlendirilen yahudi ve müslümanlar tarafından kiliselerdeki kutsal resimler parçalanıp yakılır, üzerleri kaplanır/boya çekilir veya duvarlardan kazınır. Bu durumdan haberdar olan Nacoleia piskoposu ve cemaati de hıristiyan olmalarına rağmen "hukuk tanımaz" yahudi ve "tanrıtanımaz" müslümanlara uyarak kutsal tasvirleri imha ederler. Fakat vadedilenin aksine, iki buçuk yıllık halifelikten sonra II. Yezid ölüp de "ebedî ateşe/cehenneme gidince" tasvirler eski yerlerini alır. Daha sonra II. Yezid'in oğlu II. Velîd (125-126/743-744)[260] yanlış kehânetle babasının ölümüne sebep olan yahudi büyücüyü ölüme mahkum eder ve öldürtür.[261]

Rivayete göre Kudüslü Ioannes, II. Yezid'in tasvir kırıcılığıyla ilgili bilgiler verdikten sonra, konsil üyelerinden bir başka piskopos da kendisinin Suriye'de henüz bir çocukken halifenin tasvirleri imha ettiğini hatırladığını belirterek Ioannes'i tasdik etmiştir.[262]

Theophanes'e göre Lâzikiyye'de yaşayan bir yahudi büyücü II. Yezid'e gelerek ülkesinde hıristiyan kiliselerinde bulunan dinî tasvirleri (İkonaları) imha ettiği takdirde saltanatının kırk yıl süreceğini müjdeler. Buna aldanan II. Yezid kutsal tasvirlerin ortadan kaldırılmasını emreden bir

.....

260 II. Yezid'den sonra Hişâm b. Abdilmelik'in halifelik yaptığı hatırlanmalıdır.

261 Kudüslü Ioannes'in konsilde okuduğu belirtilen metnin İngilizce çevirisi için bk. K. A. C. Creswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", *Ars Islamica*, 11-12 (1946), ss. 159-166, s. 164; A. A. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721", *DOP*, 9-10 (1955-56), ss. 23-47, s. 28-30; Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background...*, s. 15-17.

262 Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 30.

emirname yayınlar. Ancak "Hz. İsa, bâkire Meryem ve azizlerin inayetiyle bu şeytânî emir" geniş halk kitleleri tarafından duyulup uygulanmadan II. Yezid vefat eder.[263]

Theophanes'e göre İmparator III. Leon da, II. Yezid'in tasvirler aleyhine takındığı tavra ortak olmuştur. Aynı kaynağa göre, müslümanlara esir düşüp Suriye'ye götürülen Beşir adlı bir hıristiyan, esirliği sırasında hıristiyanlığı bırakıp İslâmiyet'i kabul eder. Serbest bırakıldıktan sonra Bizans'a gider ve İmparator III. Leon'un dikkatini çekerek onun çevresine girmeyi başarır. Bu arada III. Leon'un tasvir karşıtı siyasetine ortak olur ve onunla birlikte hareket eder.[264]

Tarih alanında yazdığı *Historia Syntomos* (*Breviarium*) adlı eserinde II. Yezid'in emirnâmesinden bahsetmeyen İstanbul patriği Nikephoros (805-816), İkonoklast İmparator V. Konstantinos'u tenkit ettiği *Üçüncü Antirrhetikus* adlı eserinde az önce zikredilen Tiberiaslı (Taberiye) Tessarakontapikos lakaplı yahudiye yer verir ve onun, hıristiyanlara ait kutsal tasvirleri ortadan kaldırdığı takdirde otuz yıl hüküm süreceğine dair kehânette bulunarak II. Yezid'i nasıl etkilediğini anlatır. Nikephoros'a göre II. Yezid'in ülke çapında yayınladığı ve tasvirlerin imhasını isteyen emirnâme, hıristiyanların muhalefetine rağmen, ülkede yaşayan yahudi ve müslümanlar tarafından uygulamaya konur. Ancak Halife II. Yezid ikibuçuk yıl sonra vefat eder ve ona bu fikri veren yahudi büyücü, halifenin oğlu Velîd tarafından yanlış kehânetinden dolayı öldürülür. II. Yezid'in başlattığı uygulama İslâm ülkesi sınırlarını aşarak Bizans'ta da makes bulur ve İmparator III. Leon tasvir karşıtı politikasını adım adım uygulamaya başlar.[265]

• • • • • •

263 Theophanes, s. 93; Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 45-47.

264 Theophanes, s. 93, 94. Theophanes'in İslâm toplumundaki bazı uygulamaları yahudi etkisine dayandırması Hz. Ömer döneminde zikrettiği bir olayda da kendisini göstermektedir. Buna göre Kudüs'te inşa etmek istediği caminin bir türlü ayakta durmaması üzerine Hz. Ömer bunun sebeplerini araştırır. Yahudiler Halifeye, Zeytin Dağı'ndaki kilisenin çatısında bulunan haç kaldırılmadıkça caminin ayakta durmasının mümkün olmadığını söylerler. Adı geçen kiliseden haç kaldırılır ve cami de yükselmeye başlar. Bu hareket birçok "İsa düşmanının" haçları kırmasına sebep olur. Theophanes, s. 42.

265 Bu bilgi için bk. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 31, 32. Nikephoros'un *Dördüncü Antirhetikus*'ta aynı olaya farklı bir şekilde değindiği belirtilir. Buna göre yahudi kâhin II. Yezid'e ağır bir hastalığa yakalandığı bir sırada gelmiş ve tasvirlerin imhasını emretmesi karşılığında tamamen iyileştireceğine dair söz vermiştir. Bk. Vasiliev, *a.g.m*, s. 32, 33.

Menbic Melkî piskoposu Agapius, İmparator III. Leon'un kiliselerden, manastırlardan ve evlerden şehitlerin resimlerini kaldırma talimatı verdiğini, bunun üzerine Papa Gregorios'un tepki göstererek İmparatora vergi vermemeleri için Roma ve Antakyalılara çağrıda bulunduğunu kaydeder. Ancak II. Yezid'in tasvirlere yönelik uygulamasından bahsetmez.[266]

Süryânî kaynaklarından bazıları II. Yezid'in tasvirkırıcı emirnâmesinden bahsetmekle yetinirken, bir kısmı da bu emirnâme ile, Bizans'ta İmparator III. Leon'un başlattığı İkonoklazma hareketi arasındaki benzerliği veya bağlantıyı açık bir şekilde ifade ederler. Tell-Mahreli Dionysus'a izafe edilen kroniğe göre Selefkî takvimine göre 1035 yılında (m. 723-724) II. Yezid, dinî mabedlerde, bu arada kiliselerde ve hatta evlerde bulunan bütün tasvirlerin imha edilmesini emretmiş ve bu emri uygulamak üzere özel görevliler vazifelendirmiştir.[267] 846 yılına ait bir Süryânî kroniği, Süryânî takvimine göre 1031 yılında II. Yezid'in kendi ülkesinde bronz, ahşap, taş veya boya kullanılarak yapılan her türlü resim ve heykelin imha edilmesini emrettiğini kaydeder.[268] Süryânî Mikhail de II. Yezid'in bütün binalardaki heykellerin, duvar ve sütunlar üzerinde, hatta kitapların içinde bulunan tasvirlerin imha edilmesini emrettiğini belirttikten sonra, Bizans İmparatoru III. Leon'un da halifeyi "örnek alarak" kilise ve evlerde bulunan kutsal tasvirlerin ortadan kaldırılmasını emrettiğini kaydeder. Aynı kaynak bu uygulamaya birçok Bizanslının tepki gösterdiğini ve bazı ayaklanmalar meydana geldiğini de belirtir. Ebu'l-Ferec Gregorius, II. Yezid'in emriyle mabetler, duvarlar, tahtalar, taşlar ve kitaplardaki bütün canlı resimlerinin imha edildiğini belirttikten sonra "Bizans imparatoru Leon'un da aynı şekilde hareket ederek azizlerin ve kralların resimlerini kiliselerden ve evlerden kaldırttığını" ifade eder. 1234 tarihli Süryânî kroniği ise II. Yezid'in emirnâmesine yer verir ve bu emrin halifenin kardeşi Mesleme tarafından uygulandığını belirtir.[269]

• • • • • •

266 Menbicî, *el-Müntehab*, s. 88, 89.

267 Denys de Tell-Mahre, *Chronique*, Ed. J. B. Chabot, Paris 1895, s. 17;

268 E. W. Brooks, "A Syriac Chronicle of the Year 846", *ZDMG*, 51 (1897), ss. 569-588, s. 584. British Museum MS. 14, 642'de kayıtlı olduğu belirtilen bu Süryânî kroniği Brooks tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte kısmen yayımlanmıştır. Bk. *a.g.m.*

269 Ebu'l-Ferec Gregorius, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 194; Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 37, 38; Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III*, s. 201.

Ermeni kaynaklarından Levond da II. Yezid'in uygulamasından bahseder. Halifenin hıristiyanlara baskı yaptığını kaydettikten sonra, onun emriyle Hz. İsa ve havârilere ait resimlerin, haçların kırılıp ortadan kaldırıldığını nakleder.[270]

II. Yezid'in tasvirkırıcı emirnâmesinden bahseden müslüman Arap kaynaklarının ise nisbeten geç döneme ait oldukları görülür. Muhammed b. Yusuf el-Kindî, Makrîzî ve İbn Tağrîberdî, 104/722-723 yılında II. Yezid'in Mısır valisi Hanzala b. Safvân'a bir yazı göndererek bütün heykel ve tasvirlerin imhasını emrettiğini, bunun üzerine Mısır'da kiliselerin tahrip edildiğini, haçların kırılıp tasvirlerin imha edildiğini zikrederler. Makrîzî'ye göre II. Yezid'in yerine geçen Halife Hişâm b. Abdilmelik, Mısır valisine bir mektup yazarak hıristiyanlarla yapılan anlaşmalara uyulmasını ve öteden beri yapageldikleri uygulamalara müsaade edilmesini istemiştir.[271] Adıgeçen kaynaklarda II. Yezid dönemindeki uygulamanın Bizans'a yansımasına yönelik herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Bu rivayetler İslâm toplumunda tasvir karşısında takınılan tutum ve uygulamalar konusunu gündeme getirmektedir. Burada İslâmiyetin resme karşı tavrını derinlemesine incelemek uygun olmayacaktır. Ancak şu belirtilmelidir ki, Allah'ın birliği (Tevhîd) ilkesini esas alan İslâm dini, bu ilkeye aykırı gelebilecek veya bu ilkeyi zedeleyebilecek her türlü anlayışa cephe almıştır. Bunun bir neticesi olarak Kurân'da putların ortadan kaldırılması emredilmiş, putatapıcılığı çağrıştırabilecek her türlü davranış yasaklanmıştır. Bazen resimlerin de bu kapsama dahil edilerek imha edildiği vâkidir.[272] Hz. Ömer döneminde Suriye'den getirilip, o zaman-

• • • • • •

270 Bu bilgi için bk. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 44.

271 Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Vulâtü Mısr*, Beyrut, ts., s. 93 (Kindî, Ebû Mürre Hamamı diye isimlendirilen Zebbân b. Abdilaziz hamamındaki heykelin de imha edildiğini belirtir.); Makrîzî, *el-Hutat*, II, 493; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1929, I, 250.

272 İslâm'da resmin yeri ve müslümanların resme karşı tutumları hususu, konuyu dinî, tarihî ve sosyo-psikolojik açılardan inceleyen/inceleyecek olan çok yönlü araştırmalara havale edilerek belirtilmelidir ki, Kurân-ı Kerim'de tasvir yasağına açıkça delâlet eden herhangi bir ifade bulunmamakla birlikte hadis kaynaklarındaki rivayetler, genel karakterleri itibariyle tasvirleri hoş görmeyen bir mahiyet taşımaktadır. Hadis kaynaklarında resim (*sûret*) yapılması ve evlerde bulundurulmasının Hz. Muhammed tarafından yasaklandığı (Tirmizî, "Libâs", 18; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 335, 384), tasvir yapanların kıyâmet gününde azap görecekleri (Buhârî, "Libâs", 89, 91, 92, 95; Müslim, "Libâs", 96, 97, 99) ve yaptıkları tasvirleri canlandırmakla yükümlü tutulacakları (Buhârî, "Buyû'", 104, "Libâs", 92, 97, "Ta'bîr", 45; Müslim, "Libâs", 100), ↪

dan beri Mescid-i Nebevî'nin tütsülenmesi için kullanılan gümüş bir buhurdanın üzerindeki insan resimleri (*temâsîl*), m. 785 yılında Medine valisi İbrahim b. Yahya tarafından kazıtılmıştır.[273] Bir defasında Ömer b. Abdilaziz de bir hamamda gördüğü resme tepki göstermiş ve kaldırılmasını emretmiştir.[274] Bununla birlikte resimler lehine İslâmiyetin ilk dönemlerine ait rivayetlerin varlığı, müslümanların her türlü canlı resimlerine karşı oldukları fikrinin doğru olmayacağını göstermektedir. Emevî ve Abbâsîler döneminden kalma saray ve kasırlarda görülen insan, hayvan ve diğer resimler, İslâm toplumunda da resmin belirli bir oranda varlığını ve sanat eserlerine yansıdığını açık bir şekilde sergilemektedir.[275] Öte yandan müslümanların hâkim olmuş oldukları topraklarda günümüze kadar gelen kilise vb. mabetlerde tasvirlerin varlığı, yukarıda bahsedilen II. Yezid'in genelgesinin geniş hilâfet topraklarında sadece kısmî bir etki yarattığı kanaatını uyandırmaktadır.

İslâm hâkimiyetinde, hıristiyanların kutsal kabul ettikleri tasvirlere karşı yasaklayıcı bir uygulamanın varlığını gösteren en eski rivayet, kilise literatürüne Arapça'yı sokan ilk Kopt hıristiyan olarak bilinen Severus b. el-Mukaffa'ya dayanmaktadır. Buna göre Halife Abdülmelik döneminde Patrik İshak (m. 686-689) zamanında Mısır valisi, yönetimi altındaki yerlerde bulunan bütün haçların imhasını emretmiştir. Altın ve gümüş haçların dahi aynı emrin kapsamına girdiğini belirten kaynağa göre, bu dö-

.....

içerisinde tasvir bulunan eve meleklerin girmeyeceği (Buhârî, "Libâs", 92, 94; Müslim, "Libâs", 85, 86, 96) kaydedilmektedir. Hz. Ömer'in, içerisinde insan resimleri (*temâsîl, suvar*) bulunduğu için müslümanların kiliselere girmekten çekindiklerini ifade ettiği, İbn Abbâs'ın manastırlarda namaz kıldığı halde, içerisinde tasvirler (*temâsîl*) bulunan manastırlarda bu ibadeti yapmaktan kaçındığı (Buhârî, "Salât", 54) rivayet edilmektedir.

273 İbn Rüste, *el-A'lâkü'n-Nefîse*, s. 66; Creswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", s. 160.

274 Thomas W. Arnold, *Painting in Islam, A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York 1965, s. 46; Creswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", s. 160, 161. Creswell, Ömer b. Abdilaziz'in tepki gösterdiği resmin hamamlarda genellikle görüldüğü gibi pornografik olabileceği kanaatindedir. Bk. aynı yer.

275 İslâm'ın ilk dönemlerinde resim konusunu inceleyen Creswell, İslâm'da resim yasağının başlangıçta sözkonusu olmadığını, daha sonra çeşitli sebeplerle resim karşıtı tutumun müslümanlar arasında ortaya çıktığını belirtir. K. A. C. Creswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", *Ars Islamica*, 11-12 (1946), ss. 159-166, s. 166. İslâm'da tasvirin yeri konusunda bk. Ahmed Muhammed İsa, "Muslims and Taswîr", *Muslim World*, 45/2 (1955), 250-268; Thomas W. Arnold, *Painting in Islam, A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York 1965.

nemde hıristiyanlar çeşitli baskılara maruz kalmışlardı. Vali bu emirle yetinmemiş, aynı zamanda kiliselerin kapılarına Hz. Muhammed ve Hz. İsa'nın Allah'ın peygamberi olduklarını, Allah'ın doğurulmadığı gibi çocuk sahibi olmasının da sözkonusu olmadığını belirten ibareler yazılmasını emretmiştir.[276]

Severus b. el-Mukaffa'dan gelen bir diğer rivayete göre Abdülmelik'in halifeliğinin son yılında (m. 705) Mısır valisi Abdülaziz b. Mervan'ın en büyük oğlu Asbağ, hıristiyanların kutsal günlerinden Paskalyadan bir önceki Cumartesi günü, Hulvan'daki bir manastırda gördüğü kucağında Hz. İsa ile resmedilen Hz. Meryem İkonasına, manastır yetkililerinin ve cemaatın huzurunda hakaret etmiş ve elinde yetkisi olduğu takdirde Hz. İsa'ya Tanrı gibi ibadet eden hıristiyanları ülkesinden çıkarmak istediğini belirtmişti.[277]

Daha sonra başlangıçta kilise ve hıristiyan din adamlarını vergilerden muaf tutan Ömer b. Abdilaziz döneminde de hıristiyanların baskılara maruz kaldığını belirten Severus b. el-Mukaffa, hıristiyanlara yönelik baskıların II. Yezid döneminde zirveye ulaştığını ifade eder. Severus'a göre kilise ve hıristiyan din adamlarını tekrar vergi kapsamına alan II. Yezid, genelge yayınlayarak bütün haçların ve kiliselerdeki resimlerin imhasını istemiştir. Ondan sonraki halife Hişâm b. Abdilmelik döneminde ise bu uygulama kaldırılmış ve hıristiyanlar, dinî hayatlarını rahat bir şekilde yaşamaya başlamışlardır.[278]

• • • • • •

276 Bu bilgi için bk. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 40, 41. Gerek Hz. Muhammed ve gerekse daha sonraki fetihler döneminde hıristiyanlarla yapılan anlaşmalarda haçlara ve diğer dinî ibadet ve uygulamalara dokunulmayacağı hususunun yer aldığına dikkat çeken Öztürk, genellikle bu kurala uyulmakla birlikte bazen kısıtlayıcı düzenlemelere gidildiğini, hatta kiliselerdeki resim ve heykellerin imha edildiğini tesbit etmekte ve bu durumu toplumsal ahlâk ilkelerinin korunmasına bağlamaktadır. Bk. Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 149, 157-160.

277 Bu bilgi için bk. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 41. Severus'a göre Asbağ hıristiyanlara karşı nefreti ve yaptıklarından ötürü Allah'ın bir cezası olmak üzere acı bir şekilde ölmüş, kırk gün sonra da babası vefat etmistir. Bk. a. yer.

278 Bu bilgi için bk. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 42. Olayları kendi dinî bakış açısıyla yorumlamaya özen gösterdiği ve bu arada efsanevî unsurlar katmayı da ihmal etmediği anlaşılan Severus b. el-Mukaffa, I. Mikhail'in (m. 744-768) patrikliği döneminde İskenderiye'de onbine yakın sayıdaki hıristiyanın Hz. Meryem kilisesinde toplandığı bir sırada müslüman bir gencin, Hz. İsa'nın çarmıha gerilişini resimleyen İkonayı hakaretle tahrip etmeye kalkıştığını, ancak uğradığı ilâhî ceza karşısında hıristiyanlığı kabul edip çekildiği bir manastırda vaftiz olduğunu da rivayet etmektedir. Bk. a. yer.

II. Yezid'in tasvirlerin imhasına dair genelgeyi Theophanes 6215 hilkat yılı (Eylül 722-Ağustos 723) olayları arasında zikrederken, Tell-Mahreli Dionysus Selefkî takvimine göre 1035 (m. 723), 1234 tarihli Süryânî kroniği h. 102 (m. 720-721), el-Kindî ve Makrîzî h. 104 (m. 722-723) yılını genelgenin tarihi olarak vermektedirler. Rus Bizantolog A. A. Vasiliev bu rivayetleri çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutarak II. Yezid'in emirnâmeyi m. 721 yılında yayınladığını tesbit etmektedir. Şurası çok açıktır ki, III. Leon'un tasvir karşıtı genelgesinin tarihi, II. Yezid tarafından yayınlanan genelgenin tarihinden sonraya rastlamaktadır.[279]

Bizans'taki İkonoklazma hareketine İslâmiyetin etkisi hakkında fikir veren klasik kaynaklardaki rivayetlerden sonra, bazı araştırmacıların konuyla ilgili kanaatlerini zikretmek gerekir. Hemen belirtilmelidir ki, bütün araştırmacılar İkonoklazma hareketinin çok yönlü olduğunu kabul etmekle birlikte, hâkim unsur olarak hangi faktörün ön plana geçtiği hususunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Dolayısıyla burada özellikle, araştırmacıların İkonoklazma hareketine İslâmiyetin etkisi konusundaki görüşlerine yer verilmesi uygun görülmektedir.

Bizans'taki İkonoklazma hareketine İslâmiyetin etkisini en açık bir şekilde ifade eden araştırmacıların başında Ostrogorsky gelmektedir. Kilise çevresinde özellikle Iustinianos döneminden itibaren tasvir kültünün dindarlığın en önemli tezahürlerinden biri haline geldiğine, bununla birlikte saf ruhanî bir din olması dolayısıyla tasvirler kültünün hıristiyanlığa uygun olmadığını düşünen anlayışların da var olduğuna dikkat çeken Ostrogorsky, Arap dünyasıyla gerçekleşen temasların Bizans'taki tasvir düşmanlığını alevlendirdiğini belirtir. Ostrogorsky'e göre, III. Leon'un yahudilere baskı yapması ve onları vaftiz olmaya zorlamış olması, imparatorun resimleri yasaklayan Mûsevîlikten etkilenme imkânını ortadan kaldırmadığı gibi, Araplarla mücadele etmiş olması da onların kültüründen etkilenme imkânının varlığına engel değildir. Onlarca yıldan beri Anadolu'da mekik dokuyan Müslüman Araplar, Bizans'a yalnız kılıçlarını değil, kültürlerini ve bu arada müslümanların insan yüzü tasvirine karşı duydukları kendilerine mahsus çekingenliklerini de getirmişlerdir. Ostrogorsky, Bizans'ta İkonoklazma hareketini başlatan III. Leon'un doğu menşe'li olup birçok yılını devletin doğu eyaletlerinde geçirmiş olmasına ve Anatolikon theması strategosluğu sırasında Araplarla da sıkı münase-

• • • • • •

279 Theophanes, s. 93; Denys de Tell-Mahre, *Chronique*, s. 17; Kindî, *Vulâtü Mısr*, s. 93; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493; Vasiliev, "The Iconoclastic Edict...", s. 46, 47.

betlere girmiş bulunmasına dikkat çekerek, tasvir kırıcı hareketi başlatmasında bu arka planın önemine işaret etmektedir. İkonoklazma hareketinin ikinci devresinde tasvir aleyhtarlığıyla dikkat çeken Theophilos dönemini, Bizans dünyasının Bağdat merkezli Arap kültürünün en belirgin bir şekilde etkisi altına girdiği dönem olarak tanımlayan Ostrogorsky, imparatorun, adaletiyle meşhur Harun er-Reşîd'i taklit ederek tebdil-i kiyafet dolaştığını ve muhtaçlara çeşitli yardımlarda bulunduğunu nakleder ve imparatorun tasvir karşıtı tutumunu Arap/İslâm sanat ve kültürüne duyduğu hayranlıkla izah eder.[280]

İkonoklazma hareketinin kompleks bir fenomen olduğunu vurgulayan Vasiliev, putperestliği yasaklayan İslâm dinine mensup müslümanların, tasvirlere ibadeti bir nevi putperestlik olarak gördüklerine dikkat çekip II. Yezid'in, İmparator III. Leon'dan önce ülkesinde tasvirlerin imhasına dair genelge yayınlamış olduğunu hatırlatmakta ve Bizans'ın özellikle doğusunda görülen tasvir karşıtı anlayış ve tutumlarda İslâm etkisinin sürekli hatırda bulundurulması gerektiğini belirtmektedir.[281]

L. W. Barnard'a göre Bizans'ta İkonoklazma mücadelesinin ortaya çıkışı ve gelişmesini İslâm'ın beklenmedik bir şekilde yükselişine bağlamak gerekir. İslâm'ın altın çağını yaşadığı bu dönemde, Bizans ve Avrupa karanlık çağını yaşamaktaydı. Bizans'a karşı bitmek bilmeyen Arap akınları, İkonoklazma hareketinin arka planını oluşturmaktadır. Ömer b. Abdilaziz'in hıristiyanları tasvirlere ibadet konusunda tenkit ettiği mektubunu cevaplarken İmparator III. Leon'un, tasvirlerin fonksiyonlarını oldukça asgarîye indirerek savunduğuna, daha sonra II. Yezid'in tasvir karşıtı emirnâmesine de atıfta bulunan Barnard, III. Leon'un İkonaların imhasını emreden genelge yayınlamasında bu hususların doğrudan etkili olduğunu savunan görüşlerin tenkid edildiğini belirtir. İkonoklast imparatorlardan Theophilos'un, bir taraftan müslümanlarla savaşmakla birlikte diğer taraftan hocası Ioannes Grammatikos'un da etkisiyle İslâm sanat ve kültürüne büyük ilgi duyduğunu kaydeden Barnard, İmparatorun tasvir karşıtı tutumuyla müslümanların anlayışı arasındaki paralellikleri vurgulamaya çalışır. Barnard'a göre, İkonoklazma hareketinin ortaya çıkışında İslâm idaresinde görülen bazı tasvir kırıcı uygulamaların doğrudan etkisi olmamakla birlikte, hareketin ikinci safhasında İslâm kültürünün etkisi daha açık bir şekilde görülmektedir. Bizans'ın doğusunda yaşayan birçok yahudi ve monofizitin İslâm'a girmiş olduğuna dikkat çeken Barnard,

• • • • • •

280 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 149,

281 Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I, 253, 255.

bu gelişmeler karşısında III. Leon'un belki de bu bölgelerdeki otoritesini sağlamlaştırmak için tasvir karşıtı politika izlemeye karar vermiş olabileceğinin altını çizer.[282]

İslâm'la Bizans'taki İkonoklazma hareketinin ve özellikle II. Yezid'le III. Leon arasında bu noktadaki bağlantının, dönemin çağdaş Bizans kaynaklarında dile getirildiğini hatırlatan G. R. D. King'e göre, Bizans'taki İkonoklastların II. Yezid'in uygulamasından destek almış olmaları mümkündür. Ancak doktriner ve İkonografi anlamında İkonoklazma hareketinin kaynağı, Hıristiyanlığın bizzat kendi içinde derin köklere sahiptir. Bizans'ta tasvirler kültünün aşırı boyutlara ulaşmış olması, dinlerinin putperestvari bir görüntü arzetmeye başladığını düşünen hıristiyanların tepkisini çekmiştir. Öte yandan kaynakların İkonoklazma hareketini müslümanlarla ilişkilendirmesi, III. Leon ve taraftarlarını "Arap kafalı" olarak nitelendirmelerinden de anlaşılacağı gibi, teolojik anlamda bir etkilenmeye işaret etmekten daha çok, hakaret amacı taşıyan bir nitelik olarak gözükmektedir.[283]

J. Herrin, Bizans'taki İkonoklazma hareketini Bizanslıların müslümanlar karşısındaki yenilgileriyle ilişkilendirmektedir. Herrin'e göre tasvirlere karşı olan, hamam gibi bazı sivil binalarda resimli süslemelere yer vermekle birlikte en azından camilerinde resimlere yer vermeyen, ayrıca ele geçirdikleri hıristiyan kiliselerindeki tasvirleri tahrip ettikleri görülen müslüman Arapların Bizans topraklarında ilerlemeleri, çaresiz kalan Bizanslıları Tanrının kendilerinden mi, yoksa Araplardan mı yana olduğu konusunda düşünmeye sevketmiştir. Bununla birlikte İkonoklazma hareketinin VII. ve VIII. yüzyıllarda giderek artan tasvirlere tapınma eğilimine karşı bir reform niteliği taşıdığını da vurgulamak gerekir. Araplar önündeki başarısızlıklarını Tanrının gazabına yoran Bizanslılar, neredeyse putperestlikle özdeşleşecek biçimde ibadet ettikleri İkonaları yasaklayarak, durumu kendi lehlerine çevirmeyi ümit etmişlerdir. Böylece İslâmiyetin İkonoklazma hareketi üzerinde doğrudan değil, dolaylı bir şekilde etki ettiğini söylemek mümkündür.[284]

• • • • • •

282 Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background...*, 11, 23, 25; a. mlf.,"Byzantium and Islam: The Interaction of the Two Worlds in the Iconoclastic Era", *Byzantinoslavica*, 36 (1975), ss. 25-37, s. 25, 31, 32.

283 G. R. D. King, "Islam, Iconoclasm, and Declaration of Doctrine", *BSOAS*, 48/2 (1985), ss. 267-277, s. 267, 268.

284 J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton 1989, s. 343; Nevra Necipoğlu, "Judith Herrin'le Söyleşi: Bizantolojide Yeni Eğilimler", (trc. Ayşe Hür), *Toplumsal Tarih*, sa. 28, Nisan 1986, ss. 13-20, s. 14.

Stephen Gero Bizans'ta İkonoklazma hareketinin ortaya çıkışıyla Yahudilik ve İslâm toplumundaki tasvir karşıtı uygulamalar arasında bağlantılar bulunduğuna dair kaynaklarda yer alan rivayetlerin, tarihî açıdan güvenilir olmadığı kanaatindedir. Bu tür bağlantıların varlığına delâlet eden ifadelerin, daha sonraki müstensihler tarafından kaynaklara eklenmiş olduğu görüşünü savunan Gero, bununla birlikte III. Leon'un tasvir karşıtı tutumuna Yahudilik ve İslâmiyetin etkili olmuş olabileceği ihtimalini de reddetmemektedir. Gero'ya göre II. Yezid'in uygulamalarından İmparator III. Leon'un haberdar olduğu ve halifeyi bu hususta taklit etmek istediği tarihî delillerle ispatlanmadıkça doğrudan bir etkiden bahsetmek uygun değildir.[285]

İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın Bizans İkonoklazma hareketi üzerindeki etkilerini makalesine konu edinen P. Crone, İkonoklazma hareketinin İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılmasına/yükselmesine karşı bir tepki olduğu görüşünün araştırmacılar arasında önceleri kabul gördüğünü, ancak yeni kuşağın bu görüşe pek itibar etmediğini belirtmektedir. Ona göre yeni araştırmacılar, Arapların askerî alandaki başarılarının Bizans'ı etkilediğini inkâr etmemekle birlikte Bizanslıların, muzaffer Arapların nelere inandıklarını merak konusu yaptıklarını düşünmemektedir. Crone'a göre İkonoklazma hareketinin Bizans'ın İslâm'a gösterdiği bir tepki olduğu görüşü, mantığa aykırı değildir ve şimdiye kadar da bu kanaate karşı ciddî bir tenkit ileri sürülmemiştir.[286]

285 Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III*, s.·83, 84, 129.

286 Patricia Crone, "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", *JSAI*, 2 (1980), 59-95.

Üçüncü Bölüm

Bilim ve Sanat Alanında İlişkiler

Bilim

Tarih boyunca ortaya çıkmış ve kalıcı izler bırakmış medeniyetlerin, kendilerine mahsus anlayış ve değerleri esas almakla birlikte, kendi içinde kapalı kalmayıp daha önceki veya muasır insanlık mirası ve tecrübesinden istifade ettikleri ölçüde etkili oldukları görülmektedir. Bu manada maddî yönüyle medeniyet çizgisinin, Eski Sümer ve Mısır'dan Yunan'a, oradan Hind medeniyetiyle birlikte İslâm ve Latin'e, daha sonra da Rönesans'la Avrupa'ya doğru bir seyir izlediği kabul edilmektedir. Medeniyetlerin uyanış dönemleri olarak vasıflandırılan yeni fikir ve sanat ürünlerinin ortaya çıkmaya başladığı safhalarda, bunların gerçekleşmesi için daha önceki medeniyetlere ait eserlerin tercüme edilmesi, özel önem taşımaktadır.[1] Burada İslâm'ın muasırı olan Bizans'ın, özellikle Yunan bilim ve felsefesinin İslâm dünyasına intikalinde dikkate alınması gerekli bir unsur olduğu noktasından hareketle konunun işlenmesine çalışılacaktır.

Bizanslılarla müslümanlar arasında bilim alanında gerçekleşen ilişkilerin incelenmesi, birkaç açıdan bazı zorluklar içermektedir. Bunların başında VII.-IX. yüzyıllarda Bizans'taki bilimsel faaliyetlerin, diğer bir ifadeyle "Bizans bilimi"nin mahiyeti hakkındaki bilgilerin sınırlı olması gelmektedir. Şurası muhakkaktır ki, İslâm'a nisbetle tarih sahnesine daha önce çıkmış olmasının yanısıra, eski Yunan ve Roma mirasına sahip olması dolayısıyla Bizans, aşağıda zikredilecek bazı merkezlerde belirli seviyede de olsa bilim geleneğini sürdürmekteydi. Öte yandan İslâm'ın bilim geleneğine sahip olmayan topraklarda ortaya çıkması, başlangıçta kendi toplumunu belirli ilkeler çerçevesinde şekillendirmeye ağırlık vermesi ve bazı iç karışıklıkların yanısıra fetih faaliyetleriyle meşguliyet gibi sebeplerle doğal olarak özellikle ilk asırda tabiat bilimleriyle ilgili çalışmaların gerçekleşmediği görülmektedir. Ancak müslümanları ilme teşvik

• • • • • •

1 Bu konuda bk. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935, s. 3-4, 18-20.

eden âyet ve hadislerin yanısıra, Hz. Peygamber ve Râşid halifeler döneminden itibaren görülen siyasî ve kurumsal yapılanmadan da anlaşılacağı üzere, bilimsel faaliyetlere ilgi duyacak ve bunu gerçekleştirmeye çalışacak bir ruh yapısının temellerinin atıldığında şüphe yoktur. Tercüme hareketleri başta olmak üzere daha sonra din ve coğrafya farkı gözetmeksizin, hatta daha çok gayri müslimlerin istihdam edilmesiyle gerçekleşecek olan bilimsel faaliyetler, böyle bir ruhî altyapının varlığıyla izah edilebilir. Ana çizgileriyle işaret edilen bu durumun tabiî bir sonucu olarak İslâmiyet'in ilk asırlarında müslümanlar, bilim alanında daha ziyade alıcı konumunda olmuşlardır. Bu husus, Bizans ve müslümanlar açısından dikkate alındığında da geçerli gözükmektedir.

Bizans biliminin mahiyetinden başka, konuyla ilgili bir diğer problem, özellikle çok yönlü tercüme faaliyetleriyle gerçekleştiği kabul edilen İslâm medeniyetinin uyanış dönemine Bizans'ın katkısının hangi boyutlarda olduğunun belirlenmesidir. Aşağıda zikredileceği üzere gerek devlet düzeyinde, gerekse ferdî teşebbüslerle Bizans'tan birçok eser getirtildiği bilinmekle birlikte, bu eserlerin ve bunlar vasıtasıyla İslâm kültürüne aktarılması sağlanan bilimin, Bizans'la ne derece bağlantılı olduğu, üzerinde durulması gereken bir husus olarak görülmektedir. Buna ilâve olarak Yahudi, Süryânî, Nestûrî ve Monofizitler gibi uzun zamandan beri Bizans hâkimiyetinde yaşayıp bilim geleneğini sürdüren ve daha sonra bu çalışmalarına İslâm hâkimiyeti döneminde de devam eden farklı etnik veya dinî/mezhepsel kimliklere sahip yerli unsurların Bizans'la ne derece ilişkili olarak ele alınabileceği meselesi de önem taşımaktadır. Zaman zaman iniş ve çıkışlar yaşamakla birlikte bilim geleneğine sahne olmuş bazı bölgelerin ve az önce işaret edilen unsurların özellikle fetihler neticesinde Bizans'tan devralınmış oldukları, diğer bir ifadeyle Bizans'ın mirası[2] oldukları dikkate alındığında, daha sonraki bilimsel çalışmalara zemin teşkil etmeleri açısından Bizans etkisi veya katkısı şeklinde değerlendirilmeleri mümkündür. Şüphesiz burada İslâm kültür ve medeniyetinin kendine mahsus bir yapıya ve bu anlamda orijinaliteye sahip olduğuna, ayrıca bu yapının zenginleşmesine sadece Bizans'ın değil İran, Hint vb.

.....

2 Haccâc b. Yusuf'un sorusu üzerine çeşitli bölgeler ve bu bölgelerde yaşayan Araplar hakkında kanaatlerini belirten Zâdânferrûh Suriyelilerle ilgili olarak şöyle der: "Suriyeliler (*ehlü'ş-Şâm*) Bizanslıların topraklarına yerleştiler (*nezelû bi-hadrati ehli'r-Rûm*) ve onların sanat ve kahramanlıklarını aldılar (*fe-ahezû min tereffükihim ve sına'atihim ve şeca'atihim*)". Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 47.

kültürlerin de katkıları bulunduğuna işaret etmek gerekmektedir. Burada konu doğal olarak az önce belirtilen yaklaşımla Bizans üzerinde yoğunlaşılmak suretiyle ele alınacaktır.

Greko-Romen felsefe ve bilimini miras almış olan Bizans'ta, özellikle dinî sebeplerden kaynaklanan resmî bazı müdahaleler ile zaman zaman görülen kesintiler dışında, klasik felsefe ve bilim geleneği sürdürülmeye çalışılmıştır. Ancak, gerek felsefe ve gerekse tabiat bilimleri alanında, Yunan filozof ve bilimadamları düzeyinde şahsiyetlerin varlığına rastlanmamaktadır. Felsefe ve tabiat bilimleri alanındaki çalışmalar, daha çok öncekilerin tekrarı veya şerhlerinin yapılması şeklinde gerçekleşmiştir.[3] Bununla birlikte bir eserin anlaşılabilmesi ve uygun bir şekilde açıklanabilmesi için konuyla ilgili yeterli düzeyde ilmî birikimin gerekli olduğu dikkate alındığında[4], bu çalışmaların da büyük önem taşıdığı görülür. Öte yandan gerek istinsah ve gerekse şerhler yoluyla klasik eserlerin muhafaza edilip sonraki nesillere intikal ettirildiği de bilinen bir hususdur. Bilimsel geleneğin bir neticesi olarak klasik eserler okunup açıklanmakta, yeni bilgiler ışığında tenkit edilmekte, terimler izah edilmekte ve her şeyden önemlisi bu geleneği sürdürebilecek öğrenciler yetiştirilmekteydi. Bu faaliyetler bizzat devlet tarafından yürütüldüğü gibi özel şahıs veya guruplar tarafından da sürdürülmekteydi.[5] Bizans'ta yüksek öğrenim aşamasında öğrencilere okutulan ilimler arasında felsefe, tıp, fizik ve *quadrivium=tetrabiblos* (dört kitap) denilen aritmetik, geometri, müzik ve astronomi yer almaktaydı. Bu derslerde, Hippokrates (ö. mö. 257), Platon (ö. m.ö. 347), Aristoteles (ö. m.ö. 322), Euclides (Öklid, ö. m.ö. 300 yılları), Pergeli Apollonios (ö. m.ö. 190?), Ptolemaios (Batlamyus, ö. m.s. 168?) ve Galenos (Câlînûs, ö. m.s. 200?) gibi daha sonra İslâm dünyasında da etkilerini hissettiren meşhur filozof ve tabiat bilimcilerinin eserleri veya görüşleri okutulmaktaydı.[6]

• • • • • •

3 H. W. Haussig, *A History of Byzantine Civilization* (çev. J. M. Hussey), London 1971, s. 121-122.

4 Aristoteles'in *Kategorias*'ını şerheden Elias'a (VI. asrın ikinci yarısı) göre bir şârih, aynı zamanda âlim olmalıdır. Eseri iyice tenkit süzgecinden geçirip doğru ve yanlışları farketmelidir. Müellifi takdir etmekle birlikte, varsa yanlışları karşısında doğruyu tercih etmelidir. Bk. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, s. 47.

5 Robert Browning, "Byzantine Scholarship", *Past and Present*, 28 (1964), ss. 3-20, s. 3; Wilson, *Scholars of Byzantium*, s. 28.

6 Georgina Buckler, "Byzantine Education" (ed.), N. H. Baynes-L. B. Moss, *Byzantium: An Intoduction to East Roman Civilization* içinde, Oxford 1948, ss. 200-220, s. 205; Runciman, *Byzantine Civilization*, s. 179, 186-189; Hamid Dilgan, ⇨

Bizans'ta herbiri belirli dönemlerde veya belirli alanlarda önem kazanmış birçok ilim ve kültür merkezinin varlığı bilinmektedir. İstanbul, İskenderiye, Antakya, Beyrut, Atina ve Gazze bu merkezlerin başlıcalarıydı. İstanbul'u Bizans devletinin başkenti olarak ilân eden imparator Konstantinos (324-337), aynı zamanda burada ilk üniversitenin de kurucusu olmuştur. Hıristiyanlık karşıtı tavırlarından dolayı mürted olarak vasıflandırılan ve Neoplatonist felsefe taraftarı olan İmparator Iulianos (361-363), hıristiyan hocaların bu üniversitede görev yapmalarını yasaklarken, II. Theodosios (408-450) 425 yılında üniversiteyi yeniden teşkilatlandırmış ve çeşitli branşlarda Grekçe ve Latince öğretim verebilecek 31 hoca tayin etmiştir. Üniversitenin, 476 yılında çıkan bir yangında yok olan kütüphanesinde 120.000 cilt kitabın bulunduğu belirtilmektedir. Daha sonra Phokas (602-610) döneminde kapatılan üniversite, eğitimi kilisenin kontrolünde olmak üzere Herakleios (610-641) tarafından yeniden açılmıştır. Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ını (*Kitâbü'l-İbâre*) şerhetmiş ve bir astronomi eseri yazmış olan İskenderiyeli matematikçi Etienne, burada başhoca sıfatıyla felsefe ve quadrivium dersleri vermekteydi. Üniversitenin bundan sonra iki asırlık süre içerisindeki durumu bilinmemekle birlikte, III. Mikhail (842-867) döneminde Bardas tarafından yeniden canlandırıldığı nakledilmektedir. Halife Me'mun'un Bağdat'a getirtmek istediği Bizanslı filozof Leon[7], bu kurumun başkanlığını yürütmenin yanısıra, felsefe ve matematik okutmaktaydı. Dönemin ünlülerinden olup muhtemelen 855'te elçi olarak Abbâsî devletine gönderildiği belirtilen İstanbul patriği ve bilimadamı Photios[8] da burada görevlendirilenler arasındaydı.[9]

• • • • • •

Bizans'ın Matematik Kültürü, İstanbul 1963, s. 4; J. Duffy-A. Kazhdan, "Aristotle", *ODB*, I, 171; a. mlf.ler, "Plato", *ODB*, III, 1683-1684; J. Scarborough, "Medicine", *ODB*, II, 1327-1328.

7 Filozof Leon ve bilimsel faaliyetleri için bk. Paul Lemerle, *Byzantine Humanism, The First Phase* (trc. Helen Lindsay-Ann Moffatt), Canberra 1986, 171-204.

8 Photios'un 838 veya 845 yılında Bağdat'a elçi olarak gönderildiği, ayrıca yanına aldığı birçok eseri bu görevi sırasında okuduğu da belirtilmektedir. Bu konuda farklı görüşler için bk. C. Mango, "The Availability of Books in the Byzantine Empire, A. D. 750-850", *Byzantine Books and Bookmen*, A Dumbarton Oaks Colloquium, Washington D.C. 1975, ss. 29-45, s. 37-38; Lemerle, *Byzantine Humanism*, s. 207-209; Robert Browning, "Byzantine Scholarship", s. 8; A. Kazhdan, "Photios", *ODB*, III, 1669. Photios ve bilimsel faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Lemerle, *Byzantine Humanism*, s. 205-235.

9 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 51, 209-210; Buckler, "Byzantine Education", s. 216; Runciman, *Byzantine Civilization*, s. 179-180; A. Adnan Adıvar, "Bizans'ta Yüksek Mektepler", *İÜEF Tarih Dergisi*, 8 (1953), ss. 1-54, s. 11, 12; Hamid Dilgan, *Bizans'ın Matematik Kültürü*, s. 4, 5. Üniversitenin Bardas tarafından ➡

Uzun zamanlar Yunan felsefe ve kültürünün önemli merkezlerinden biri olan Atina'da Bizans döneminde Neo-Platoncu felsefe eğitimi yapan bir akademi bulunmaktaydı. Bu akademi I. Iustinianos (527-565) tarafından, hocaları pagan olduğu ve Hıristiyanlıkla uyuşmayan görüşlere dayalı öğretim yapıldığı gerekçesiyle 529 yılında kapatıldı. Aralarında, maddenin yaratıldığını kabul eden Hıristiyanlık inancı yerine, maddenin ezelî ve ebedîliğini savunan akademinin son başkanı Damaskios'un (ö. 553) da bulunduğu yedi felsefeci, Yunan felsefe ve bilimine ilgi duyan İran şahı I. Hüsrev'in (531-579) iltifatına mazhar olarak muhtemelen 532 yılında Cündişapur'a gittiler ve buradaki akademide ders verdiler. Ancak kısa bir süre sonra İmparator Iustinianos'un garantisi üzerine tekrar Bizans'a dönerek antik felsefe geleneğini sürdürmeye çalıştılar. Atina akademisinin kapatılmasına rağmen daha önce burada öğrenim görmüş olan Neo-Platoncu filozoflar, öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerine devam ettiler.[10]

Büyük İskender'in Doğu seferi sırasında kurulmuş (m.ö. 331) ve daha sonra idarî, dinî, askerî ve iktisâdî önemi yanında asırlarca Doğu'nun ilim ve kültür merkezi olarak şöhret kazanmış olan İskenderiye, özellikle m. V. yüzyılla VII. yüzyıl başları arasında felsefe ve tabiat bilimlerinin tahsil edildiği Hellenistik kültürün başlıca merkezlerinden biriydi. Ptolemaioslar sülâlesine mensup I. Ptolemaios Soter (m.ö. 304-285) ve oğlu II. Ptolemaios Philadelphos'un (m.ö. 285-246) gayretleriyle kurulup geliştirilen ve daha sonra muhtelif dönemlerdeki yangın veya karışıklıklar sırasında yok olma noktasına gelen İskenderiye kütüphanesi, Antik çağın en büyük ve en meşhur kütüphanesi olarak hatırlanmaktadır.[11] İslâm döneminde Mısır'ın, Amr b. Âs tarafından fethi sırasında İskenderiye kütüphanesinin Hz. Ömer'in emri doğrultusunda yakıldığına dair rivayetlerin doğru olmadığı ve tarihî gerçeklere uymadığı araştırmacılar tarafından

.....

yeniden canlandırılmasında Bağdat etkisine işaret eden araştırmacılar bulunmaktadır. Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi*, Ankara 1975, s. 114.

10 T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam* (trc. Edward R. Jones), London 1933, s. 14; De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Chicago 1951, s. 28, 29.

11 Kesin olmamakla birlikte kütüphanedeki eser sayısının bir dönem 700.000'e ulaştığı belirtilmektedir. W. W. Tarn-G. T. Griffith, *Hellenistic Civilisation*, London 1974, s. 269-270.

ortaya konulmuştur.[12] İskenderiye'nin müslümanlar tarafından fethi sırasında burada tıp ilmi başta olmak üzere tabiat bilimleriyle ilgili bir okulun varlığından söz edilmektedir. Bilimin müslümanlara geçişinde bu okulun önemli bir unsur olduğu düşünülebilir.[13] Sâ'id el-Endelüsî İskenderiye'nin, İslâm fetihleri sırasında "ilim" ve "hikmet" merkezi olmaya devam ettiğini kaydetmektedir.[14] İslâm tıp tarihinde *Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn* adıyla şöhret kazanan külliyât, İskenderiyeli tabipler tarafından okutulan Galenos'a ait onaltı eserden oluşmaktaydı. Bu eser daha sonra Huneyn b. İshâk ve yeğeni Hubeyş tarafından tercüme edilmiş ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.[15]

İskenderiye mektebi ile burada yetişen veya bu ekole bağlı felsefe ve tabiat bilimcileri hakkındaki rivayetler, Yunan bilim ve felsefesinin müslümanlara geçinceye kadar nasıl bir yol izlediğini ve bu seyirde Bizanslı bilginlerin katkılarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Burada konuyu aydınlatıcı mahiyette bazı örnekler üzerinde durulacaktır. Bizans hâkimiyeti döneminde İskenderiye'de yetişen felsefe ve tabiat bilimcileri arasında birçok isim dikkat çekmektedir. Özellikle matematik ve astronomide şöhret kazanan İskenderiyeli Theon (ö. m. 360-80?), Batlamyus'un ve Euclides'in eserlerine şerhler yazmıştır. Onun eserleri İslâm dönemindeki meşhur Süryânî bilginlerden Kınnesrîn piskoposu Severus Sebokht'a (ö. 667)[16] kaynaklık ettiği gibi, IX. yüzyıl başlarında *Kitâbü'l-Ef-*

•••••

12 İskenderiye kütüphanesinin müslümanlar tarafından yakıldığına dair rivayetler, klasik kaynaklarda bulunmadığı halde Abdüllatîf el-Bağdâdî, İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Ferec Gregorios gibi geç dönem müelliflerin eserlerinde, yanlış olduğu kesin olarak bilinen bazı ifadelerle birlikte yer almış olması vs. sebeplerle kabul edilmemektedir. Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd: Bahsün fî Târîhi't-Ta'lîmi'l-Felsefî ve't-Tıbbî 'inde'l-'Arab", *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-Islâmiyye* (ed. ve trc. Abdurrahmân Bedevî), Kuveyt-Beyrut 1980 içinde, ss. 37-10, s. 43; Arslan Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", *Vakıflar Dergisi*, 9(1971), 419-433.

13 Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", s. 37, 38; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 50.

14 Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, Beyrut 1985, s. 108.

15 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 348; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ* (nşr. J. Lippert), Leipzig 1903, s. 129; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etıbbâ* (nşr. Nizâr Ridâ), Beyrut ts., s. 151; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 167; Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", s. 471-472.

16 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 93; a. mlf. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1959, s. 25, 26.

lâk, *Kitâbü'l-Kânûn*, ve *Kitâbü'l-'Amel bi'l-Usturlâb* gibi adlarla Arapça'ya çevrilmiş ve daha geniş ölçüde istifade edilmesi sağlanmıştır.[17]

İskenderiye'de yetişen bir diğer Bizans filozofu ve tabiat bilimcisi Proklos'tur (ö. m. 485). Kendi eserlerinin yanısıra Euclides, Ptolemaios, Aristoteles ve Platon'un eserlerine yazdığı şerhlerle tanınmıştır. Onun eserleri Atina ve İskenderiye başta olmak üzere dönemin felsefe okullarında etkili olmuştur. Bir dönem Atina akademisinin başkanlığını da yapmış olan Proklos, İskenderiye mektebine başkanlık eden talebesi Ammonios (ö. m. 517'den sonra) ile birlikte, Yeni Eflatuncu Bizans felsefe geleneğinin kurucuları arasında zikredilmektedir.[18] Aristoteles'e atfedilen *Esûlucya* (*Theologia*, *er-Rubûbiyye*) ve İslâm filozoflarını etkilemiş olan *el-Hayru'l-Mahz*'ın, aslında Proklos'a ait olduğu belirtilmektedir.[19] Öğrencisi Ammonios, annesi tarafından getirildiği Atina'da Proclos'tan ders alıp yetişmiş ve bir müddet İstanbul'da kaldıktan sonra memleketi olan İskenderiye'ye dönerek Platon ve Aristoteles üzerine dersler vermiş, ayrıca astronomi ve geometride de meşhur olmuştur. İslâm kaynaklarında Ammonios'tan bahsedilmekte ve mesela Aristoteles'e ait *Organon*'un beşinci kitabı *Topika*'ya yazdığı şerhin İshâk b. Huneyn tarafından Süryânîce'ye, Yahya b. Adiy (ö. 364/965) tarafından da Arapça'ya çevrilip kullanıldığı kaydedilmektedir.[20] Ammonios, Porphyrius (ö. 306?) tarafından *Organon*'daki *Katagorias*'a giriş mahiyetinde yazılan *Eisagoge*'yi (*Îsâgûcî*) şerhetmiş ve bu şerh, daha sonra Yunan bilim ve felsefesinin müslümanlara geçişinde önemli katkılar sağlayacak olan Nestûrîlerin temel kaynakları arasına girmiştir.[21]

Ammonios'un talebeleri arasında Simplikios (VI. asrın başları), Damaskios (ö. m. 538'den sonra), genç Olympiodoros (ö. m. 564'ten sonra)

• • • • • •

17 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 328; Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 109; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 108; Sezgin, *GAS*, V, 180-186, VI, 101-102; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, s. 42; David Pingree, "Theon of Alexandria", *ODB*, III, 2060-2061. Theon'un kızı Hypatia (ö. 415) da İskenderiye'de yetişmiş ve dönemin ünlü felsefecileri ve matematikçileri arasına girmiştir. Barry Baldwin, "Hypatia", *ODB*, II, 962.

18 Wilson, *Scholars of Byzantium*, s. 44; Dominic J. O'Meara, "Philosophy", *ODB*, III, 1658-1661; a. mlf.-A. Kazhdan, "Proklos", *ODB*, III, 1730.

19 Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 288, 300-301.

20 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 310, 314; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 37; Sezgin, *GAS*, V, 187; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 103, 107; Barry Baldwin, "Ammonios", *ODB*, I, 78.

21 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 29.

ve Ioannes Philoponos'un (Yahyâ en-Nahvî, ö. m. 567 veya 574'ten sonra) adları zikredilmektedir ki, hepsi de İslâm filozoflarınca bilinmekte idiler. Bunlardan Ioannes Philoponos m. VI. asır İskenderiye mektebinin belli başlı simalarından biriydi. Yeni Eflatunculuk felsefesi ile Hıristiyanlığı uzlaştırmış, diyalektik metotla teslisi müdafaa etmiştir. Hıristiyanlıktaki yaratılış akidesini Yunan ve İskenderiye felsefeleri ile açıklamaya çalışmıştır. Proklos'a karşı alemin ezelî olmadığını savunmuş ve Aristoteles'in *Organon*, *De Anima*, *Physica*, *De Generatione et Corruptione* ve *Meteorologica* gibi eserlerine yazdığı Yeni Eflatuncu şerhleriyle şöhret kazanmıştır. O da hocası gibi Porphyrius'un *Eisagoge*'sini şerhetmiş ve bu şerh de özellikle Monofizitler tarafından benimsenmişti. Daha sonra İslâm filozofları onun eserlerini tercüme veya tenkit etmişlerdir.[22] Walzer, özellikle âlemin yaratılışıyla ilgili konularda Ioannes Philoponos ile ilk İslâm filozofu Kindî (ö. 256/870) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) görüşleri arasındaki paralelliğe dikkat çekmektedir.[23]

VI. Yüzyılın İskenderiyeli bir diğer bilimadamı, Ioannes Philoponos'un çağdaşı Askalanlı Eutocios'tur. Eutocios, Archimedes ile Pergeli Apollonios'un bazı eserlerinin yanısıra Ptolemaios'un *Almagest*'ini şerhetmiştir. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî, onun eserlerinin Sâbit b. Kurra tarafından Arapça'ya çevrildiğini kaydetmekte ve isimlerini vermektedir.[24] VII. Yüzyıl başlarında ise, İmparator Herakleios tarafından sarayda görevlendirildiği belirtilen Stephanos (ö. m. 620'den sonra) dikkat çekmektedir. Aristoteles, Porphyrius, Theon ve Ptolemaios'un eserlerine açıklamalar yazan Stephanos, İskenderiye'de yetişmiş ve meşhur olmuştu. Onun daha sonra İslâm toplumunda da el-İskenderânî nisbesiyle bilindiği anlaşılmaktadır.[25]

.....

22 Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", s. 41-43; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 47-48, 54-56; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 29; Wilson, *Scholars of Byzantium*, s. 44-45, 47; B. Baldwin-A. M. Talbot, "Philoponus, John", *ODB*, III, 1657. Adı geçen filozofların müslümanlar tarafından bilindiği ve eserleri hususunda bir fikir edinebilmek için mesela bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309-314; Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, 108-109; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 35, 40-41, 206, 354-357; Sezgin, *GAS*, V, 186-187.

23 Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, s. 190-196.

24 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 326-327; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 73, 98; Wilson, *Scholars of Byzantium*, s. 45-46; Sezgin, *GAS*, V, 188.

25 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 35; Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", s. 42-43; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî* (trc. Abdullah b. Abdillah Hicâzî), IV, Riyad 1406/1986, s. 159-162; Wilson, ➔

İslâm döneminde bilim ve felsefenin müslümanlara geçişinde Süryânîlerin önemli rol oynadıkları bilinen bir husustur. Yunan kültürünü İskenderiye ve Antakya'dan alarak doğudaki Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur'a taşıyanların başında Süryânîler gelmektedir. Süryânîler m. IV. asırdan itibaren klasik eserlerin tercüme ve şerhleriyle meşgul olduklarından böyle bir gelenek bunlar arasında yaygınlık kazanmış ve daha sonra İslâm döneminde de devam etmiştir.[26] Bu geçişte önemli isimlerden biri de felsefe, tıp ve astronomi alanlarında orijinal eserler telif etmiş olan Re'sü'l-'Aynlı (Theodosiopolis) piskopos Sergios'tur (ö. m. 536). Sergios bir müddet İskenderiye'de kalarak Grekçe öğrendiği gibi İskenderiye tıp okulunda tıp ve kimya da tahsil etmiştir. Bir müddet Antakya ve İstanbul'da da bulunan Sergios, özellikle Galenos'un tıpla ilgili eserlerini Süryânîce'ye kazandırmıştır. Onun çalışmaları daha sonra İslâm'da tıp biliminin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Sergios'un Galenos'tan tercüme ettiği onaltı eser Huneyn b. İshâk tarafından incelenip tashih edilmiştir.[27]

İskenderiye okulunda yetişen ve daha sonra İslâm toplumundaki bilimsel çalışmalarda etkisini gösteren diğer felsefe ve tabiat bilimcileri ara-

• • • • • •

Scholars of Byzantium, s. 47; A. Kazhdan, "Stephen of Alexandria", *ODB*, III, 1953.

Burada İmparator Herakleios'un da bazı Arap kaynakları tarafından kimyacı olarak zikredildiğine işaret etmek gerekir. Kraus, Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbü's-Sehl* adlı eserinde kimyacı olarak adı geçen Herakleios'un, "*Hirakl el-Melik*" şeklinde kaydedildiğini belirtir. İbnü'n-Nedîm, bir defa "*Hirakl*", bir defasında da "*Hirakl el-Ekber*" şeklinde zikredip ikincisine ait ondört ciltlik bir eserden sözeder. Ayrıca, Hirakl en-Neccâr'a ait *Kitâbü'd-Devâir ve'd-Devâlîb* adlı eseri zikreder. Sezgin, "*Kitâbü Hirakl*", "*el-Bâbü'l-Mensûb ilâ Meliki'r-Rûm fî Takvîmi'n-Nâri'l-Asfar ve huve'l-Kibrîtü'l-Asfar*" ile "*Kitâbü'l-Vâdih fî Fekki'r-Rumûz*" adlı eserlerin Herakleios'a atfedildiğini belirtir. Sezgin'in de ifade ettiği gibi bazı kaynaklarda "*Hirakl*" olarak adı geçen kimyacının, İmparator Herakleios olup olmadığı konusu henüz açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 329, 419-420; Paul Kraus, *Jâbir İbn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II, Le Caire 1942-43, II, 45; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, IV, 158-159. Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbü's-Sehl* adlı eseri için bk. Kraus, *a.g.e.*, I, 104.

26 Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 11, 14; O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 28-29.

27 O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 24, 25; a. mlf., *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 166; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, IV, 156-157.

Huneyn b. İshâk'ın Galenos'tan yaptığı tercümeyi oldukça beğenen saray doktoru Cibrîl b. Bahtîşû'nun "Böyle devam ettiği takdirde Huneyn, Re'su'l-'Aynlı Sergios'u gölgede bırakacaktır" demiş olması, Sergios'un şöhreti hakkında fikir vermektedir. Bk. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 175; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 259.

sında VI. asrın hıristiyan filozoflarından Apameialı (bugünkü Suriye sınırlarında) Ioannes ve Amidalı (Diyarbakır) Aetios ile VII. asrın başlarında yaşayan Aeginalı Paulos ve Ahron da yer almaktadır.[28] Bunlardan, m. 530-560 yıllarında İskenderiye ve İstanbul'da önemli bilimadamlarından biri olarak bilinen Aetios, klasik eserlerden yararlanarak onaltı kitaptan oluşan *Tetrabiblon* isimli bir tıp ansiklopedisi yazmıştır.[29] Aeginalı Paulos (el-Ecânîtî, ö. m. 642'den sonra) İskenderiye'nin müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra da buradaki bilimsel çalışmalarını sürdürmüş ve kadın hastalıklarıyla ilgili bir kitaptan başka, tıp ansiklopedisi sayılabilecek nitelikte bir eser daha telif etmiştir. Paulos'un, İslâm'da tıp çalışmalarına büyük katkı sağlamış olan *Epitome* (*Künnâş*) adlı bu eseri, Huneyn b. İshâk tarafından Arapça'ya çevrilmiştir.[30] Ahron'un (Ehrûn b. A'yun el-Kıss) yazmış olduğu 30 bölümden oluşan tıp kitabı (*Künnâş*), Emevî halifesi Mervan b. Hakem (64-65/683-685) döneminde yahudi doktor Mâserceveyh tarafından iki bölüm ilâvesiyle Arapça'ya tercüme edilmiş ve İslâm tıbbını etkileyen kaynaklardan biri olarak meşhur olmuştur.[31]

Felsefenin müslümanlara geçişiyle ilgili olarak Mes'ûdî'nin ve Fârâbî'den naklen İbn Ebî Usaybi'a'nın verdikleri bilgiler, İskenderiye'nin bu serüvendeki önemini vurgulayıcı mahiyettedir. Buna göre, Atina'da gelişen Yunan felsefesi, İskenderiye ve Roma'ya nakledilmiş, daha sonra İskenderiye, Yunan dünyasının eğitim ve öğretim merkezi haline gelmişti.

• • • • • •

28 Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", s. 43; ayrıca bk. M. Fethî Osmân, *el-Hudûdu'l-İslâmiyye*, III, 258.

29 O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 35; Sezgin, *GAS*, III, 164-165; J. Scarborough, "Aetios of Amida", *ODB*, I, 30.

30 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 351; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 261-262; O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 21, 61; a. mlf., *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 35; Walzer, *Greek into Arabic*, s. 52; J. Scarborough-A. M. Talbot, "Paul of Aegina", *ODB*, III, 1607.

31 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hukemâ* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 61; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 355; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 80, 324-325; İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 112; O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, s. 35, 92; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London, New York 1983, s. 5, 6. Ahron'un eserinin Ömer b. Abdilaziz döneminde tercüme edildiğine dair görüşler de bulunmakla birlikte, eserin Mervan b. Hakem döneminde tercüme edildiği ve daha sonra Ömer b. Abdilaziz tarafından ilgililerin istifadesine sunulduğu anlaşılmaktadır. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hukemâ*, s. 61; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 324-325; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 232; Salih Ahmed Ali, *el-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1409/1989, s. 189; Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (ed. Hakkı Dursun Yıldız), I-XIV, İstanbul 1992, III, ss. 452-479, s. 457.

İslâm döneminde ise önce Ömer b. Abdilaziz zamanında Antakya'ya, daha sonra Harran ve Merv'e, Harran'dan da Bağdat'a doğru bir seyir izlemiştir.[32] İbn Ebî Usaybi'a'nın naklettiğine göre İskenderiye'de tıp vb. ilimlerin öğretimi ile meşgul olan Abdülmelik b. Ebcer el-Kinânî, Ömer b. Abdilaziz'in Mısır valiliği sırasında müslüman olmuş ve onun dostluğunu kazanmıştı. Bu dostluk Ömer b. Abdilaziz halife olduktan sonra da devam etmiş ve Abdülmelik b. Ebcer, gerektiğinde halifenin tedavisiyle de ilgilenmiştir. Tıp öğretiminin Antakya'ya intikalinde adı geçen doktorun başlıca rol oynadığı nakledilmektedir.[33]

Trallesli (Aydın) İskender (ö. m. 605) de İslâm'da tıp biliminin gelişmesine katkıda bulunmuş Bizanslı tabiplerdendir. Üroloji ve göz hastalıklarıyla ilgili eserlerinin yanısıra, oniki ciltlik bir tıp ansiklopedisi yazdığı bilinmektedir. Arapça'ya tercüme edilen eserleri arasında *el-Künnâş*, *Kitâbü 'Ileli'l-'Ayn* ve *Kitâbü'l-Birsâm* zikredilmektedir.[34]

Bizans hâkimiyeti döneminde Antakya, Beyrut, Gazze, Hıms, Urfa, Harran vs. merkezlerde de çeşitli bilim ve felsefe çalışmaları yapılmıştır. Her ne kadar bu merkezler, tabiî afetler, siyasî ve dinî bazı iç problemler ile Bizans-Sâsânî savaşları sebebiyle İslâm fetihleri sırasında daha önceki parlak durumlarından uzaklaşmış iseler de eski geleneğin kısmen devam ettiği anlaşılmaktadır. Mabet ve kütüphanelerde bulunan eserler ve bazı ferdî gayretlerin ürünü olan çalışmaların varlığı, bunu göstermektedir. İslâm döneminde Ömer b. Abdilaziz tarafından Antakya'nın, Mütevekkil-Alellah tarafından da Harran'ın başlıca ilim ve kültür merkezleri olarak seçilmesinde bu tarihî geçmişin önemli payı olmalıdır. Yukarıda zikredilen bölgelerde yaşayan farklı dinî ve etnik unsurların, tercümeler başta olmak üzere çeşitli ilmî faaliyetlerde ilk sıralarda yer aldıkları bilinmektedir.[35]

• • • • • •

32 Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 121, 122; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 604-605; O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 5.

33 İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 171. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, III, 205; A. Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", s. 432.

34 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 351-352; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 55; Haussig, *A History of Byzantine Civilization*, s. 122; Sezgin, *GAS*, III, 162-164; J. Scarborough-A. M. Talbot, "Alexander of Tralles", *ODB*, I, 58.

35 İbrahim Ahmed el-'Adevî, *ed-Devletü'l-İslâmiyye ve'l-İmbarâtûriyyetü'r-Rûm*, Kahire 1958, s. 163-166; Osmân, *el-Hudûdu'l-İslâmiyye el-Bîzantıyye beyne'l-İhtikâki'l-Harbî ve'l-İttisâli'l-Hadârî*, I-III, Kahire, 1966, III, 259-260; Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi*, s. 11; Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", III, s. 454.

İslâm'ın ilk asırlarında gerçekleşen fetihler sırasında, Bizans hâkimiyetindeki bazı eski bilim merkezlerinin müslümanların eline geçmesi, Bizans'taki bilim mirasının müslümanlara geçiş noktalarından birini oluşturur. Fetihler neticesinde İslâm coğrafyası hızla genişlemiş ve müslümanlar önemli bir kısmını Sâsânî ve Bizans'tan kazandıkları bu topraklarda Hellenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle yüz yüze gelmişlerdi. Salt fikrî ve ilmî saikler yanında müslümanlar, kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için onların sahip olduğu bilgi birikimini elde etme ihtiyacı hissettiler. Öte yandan bazen bu farklı kültür mensuplarıyla özellikle dinî alanlarda ortaya çıkan tartışmalarda, kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü göstermek gerekmekteydi. Bu sebeplerden ötürü eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirme gereği ortaya çıktı. Böylece II/VIII. yüzyıldan itibaren bazı şahısların özel merakı ve İslâm halifelerinin girişimleriyle tercüme faaliyeti başlamış oldu.[36]

Sâ'id el-Endelüsî'nin de kaydettiği gibi, İslâmiyetin ilk dönemlerinde müslümanlar, daha önce de toplumda yaygın olan dil ve edebiyata ek olarak özellikle dinî ahkâmın bilinip yerleşmesine ağırlık verdiklerinden, diğer ilimlerle meşgul olmamışlardır. Bununla birlikte pratik ihtiyaçlar sebebiyle sınırlı derecede tıbbî bilgi ve uygulamaların varlığından söz edilmektedir.[37] İslâm öncesinde İran'a gidip Cündişapur medresesinde tıp tahsil etmiş olan Tâifli Hâris b. Kelede, "Arapların doktoru" (*tabîbü'l-Arab*) olarak şöhret kazanmıştı. Hz. Muhammed'in de tedavi için tavsiye ettiği[38] Hâris, Muâviye döneminde vefat edinceye kadar (ö. 33/653 veya 50/670?) bu mesleğini sürdürmüştür.[39] Bundan başka, Hâris'in oğlu Nadr, Ebû Rimse et-Teymî (veya İbn Ebî Rimse et-Temîmî), Benû Evd kabilesinden Zeyneb, Muâviye'nin doktorları İbn Âsâl ve Ebu'l-Hakem ile Haccâc b. Yûsuf'un doktoru Teyâzûk ve daha önce adı geçen Abdülmelik b. Ebcer, Abbâsî döneminden önce yaşamış doktorlar arasında zikredilmektedirler.[40]

• • • • • •

36 Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 312.

37 Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 126, 127.

38 Veda Haccı sırasında rahatsızlanan Sa'd b. Ebî Vakkas'a Hz. Peygamber, Hâris b. Kelede'yi tavsiye etmiştir. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 161-162; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 801-802.

39 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 507; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etıbbâ*, s. 54; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 161; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 161-162.

40 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 426-427; Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 127; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 161, 167, 170-171, 175, 179, 181; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 803-804; Sezgin, *GAS*, III, 203-208; Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 413-417.

Müslümanların yabancı kültürlerde ortaya çıkmış felsefe ve bilimi elde etmeye yönelik olarak gerçekleştirdikleri ilk tercüme faaliyeti, Emevî prensi Hâlid b. Yezid'e (ö. 85/704) dayandırılır. İlk Emevî halifesi Muâviye'nin torunu olan ve "Mervan ailesinin filozofu (*hakîm*)" olarak isimlendirilen Hâlid'in ilme yönelmesi, her ne kadar iktidarı ele geçirmekten ümidini kesmiş olmasına bağlanmakta ise de, onun ilk tercüme faaliyetlerini başlatmakla, özellikle İslâm bilim tarihinde önemli bir dönüm noktasına damgasını vurduğunda şüphe yoktur. Hâlid b. Yezid İskenderiyeli Rum asıllı rahip Marianus'tan (Mâr Yuhannâ) kimya öğrendiği gibi, Mısır'da yaşayan ve aynı zamanda iyi Arapça bilen bir gurup felsefe âlimini Dımaşk'a davet ederek Yunanca ve Kobtça'dan tıp, astronomi ve kimya ile ilgili birçok eseri Arapça'ya tercüme etmelerini sağlamıştır. İlk mütercimler arasında az önce adı geçen Marianus'la birlikte Stephanos'un (el-Kadîm) ismi zikredildiği gibi, tercüme edilen eserler arasında da Galenos'un tıpla ilgili eseri bulunmaktaydı. İbnü'n-Nedîm bu faaliyeti, İslâm'da bir dilden diğer bir dile yapılan ilk tercüme olarak vasıflandırmakta ve bu faaliyette görev alan mütercimleri de "*felâsifetü'l-Yûnâniyyîn*=Yunan felsefecileri" olarak isimlendirmektedir.[41] V/XI. Yüzyıl astronomi alimlerinden İbnü's-Senbedî'den nakledildiğine göre, 435/1043 yılında vezir Ebu'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Cürcânî Kahire kütüphanesinin düzenlenmesini istemişti. Bu düzenlemeler sırasında, üzerinde "Emir Hâlid b. Yezid b. Muâviye'den alındığı" kaydedilen Batlamyus'tan (Ptolemaios) kalma bir küre (*küreten nuhâsen min 'ameli Batlamyus*) dikkat çekmiş ve bunca zaman geçmiş olmasına rağmen kürenin muhafaza edilmiş olması orada bulunanların hayretine neden olmuştu.[42]

Hâlid b. Yezid'le başlayan tercüme hareketinin, Emevî halifelerinden Mervan b. Hakem ve Ömer b. Abdilaziz dönemlerinde pratik ihtiyaçlar sebebiyle tıp alanında yoğunlaştığı ve bu alanla sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, İskenderiyeli tabiplerden Ahron'un eseri, Mâserceveyh tarafından Mervan döneminde Arapça'ya çevrilmiş, yine İskenderiyeli tabip Abdülmelik b. Ebcer, Ömer b. Abdilaziz tarafından istihdam edilmiştir.[43]

• • • • • •

41 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 303, 419; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 224; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Tahran 1387/1967, I, 681; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, IV, 162-164.

42 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 440.

43 Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *DİA*, VI, 89.

Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansur döneminde gerçekleşen genel ilmî faaliyetlere paralel olarak, tercüme hareketi de hız kazanmış ve daha geniş alanları kapsamaya başlamıştır. Mansur, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat gibi geleneksel ilimlerin yanısıra mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi ve tıp gibi aklî ve tecrübî ilimlere karşı da büyük ilgi duymaktaydı. *Kelîle* ve *Dimne*'yi Arapça'ya kazandırmakla meşhur İranlı mühtedî İbnü'l-Mukaffa', Aristo'nun *Organon* adlı eserinin ilk üç kitabı ile Porphyrius'un *Eisagoge*'sini (*İsâgûcî*) bu dönemde çevirmiştir. Abbâsî sarâyında birkaç nesil hizmet verecek olan Bahtîşû ailesinden Cündişapur tıp okulu başkanı Curcîs (Georgios) b. Bahtîşû'yu Bağdat'a davet edip saray başhekimi olarak görevlendiren Mansur, ona Grekçe ve Farsça'dan tercümeler yaptırmıştır. İbn Haldûn'un naklettiğine göre Ebû Ca'fer el-Mansur, İmparator V. Konstantinos'a elçi göndererek eski Yunan bilimine ait eserlerin (*kütübü't-te'âlîm*[44]) gönderilmesini istemiştir. Halifenin bu ricasına imparator, Euclides'in hendeseye dair *Elemento Geometricae* (*Les Elements*) adlı eserini ve fen bilimleri alanındaki bazı kitapları (*kütübü't-tabî'iyyât*) göndermek suretiyle karşılık vermiştir. *Usûlü'l-Hendese* (*Kitâbü'l-Usûl/el-'Anâsıru'l-ûlâ*) adıyla Arapça'ya çevrilen Euclides'in eseri, İbn Haldûn'a göre konuyla ilgili en muhtevalı eser olup, Halife Mansur zamanında Arapça'ya çevrilen ilk eser olma özelliği taşımaktadır. Eser, değişik zamanlarda Haccâc b. Yûsuf b. Matar, Huneyn b. İshâk ve Sâbit b. Kurra tarafından ayrı ayrı terçüme edilmiştir. İbn Haldûn, imparator tarafından gönderilen eserleri okuyup inceleyen müslümanların, Bizans'ta bulunan başka eserleri de elde etme konusunda kesin karar verdiklerini de eklemektedir.[45] Bizans'tan getirtilenlerle birlikte, toplanan eserler için Halife Mansur'un sarayında *Hizânetü'l-Hikme* adı verilen özel bir kütüphane oluşturuldu ki, bu kütüphane daha sonra Me'mun tarafından kurulacak olan *Beytü'l-Hikme*'nin temelini oluşturmuştur. Mansur'un girişimleriyle buradaki eserlerin tercümesine başlanmış, ancak bu tercümeler sınırlı bir düzeyde kalmıştır.[46]

• • • • • •

44 Genel olarak *te'âlîm* diye isimlendirilen ilimler arasında aritmetik, hendese, hey'et ve mûsikî bulunmaktadır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1120.

45 Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 130; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1124, 1131; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 679. Euclides'in eserini Me'mun'un getirttiğine dair bk. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Twâl*, s. 401.

46 Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *DİA*, VI, 88-90; Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, s. 449.

Halife Ebû Ca'fer el-Mansur tarafından İmparator V. Konstantinos'a elçi olarak gönderilmiş olan 'Umâre b. Hamza'nın, görevini ifa ettikten sonra döndüğünde halifeye aktardığı gezi izlenimleri arasında Bizans'taki bazı teknik, kimyevî ve tıbbî uygulamalarla ilgili ipuçları bulunmaktadır. İbnü'l-Fakîh'in rivâyetine göre elçinin karşılanışı sırasında birer canlı arslan gibi kükreyen ve elçi yaklaştığında susan sunî arslanlar, insanı adeta kesecekmiş gibi sağlı-sollu hareket eden ve yine yaklaşıldığında duran iki kılıç ve farklı renklerde duman oluşturan bir mekanizma kurulmuştu. 'Umâre'yi güzel bir şekilde ağırlayan imparator, bir gün onu yanına alarak bir gezinti yapmış ve ona tedavi amaçlı olarak kullanılan bazı bitkilerle, kimya (*simya=alşimi*) alanında bakır ve kurşundan/kalaydan (*risâs*) altın ve gümüş elde etmeye yönelik birtakım uygulamalar göstermişti. Aynı kaynağın kaydettiğine göre, 'Umâre'nin imparatorla birlikte izlemiş olduğu, bazı metallerden altın ve gümüş elde etmeyi amaçlayan teknik çalışmalarla ilgili anlattıkları, halifenin kimyaya özel ilgi duymasına neden olmuştu.[47]

Halife Mehdî-Billâh dönemi için, saray müneccimliğini yürüten ve özellikle askerî seferler konusunda danışmanlık yaptığı bilinen Rum asıllı Theophilos b. Tûmâ er-Ruhâvî(ö. 169/785) dikkat çekmektedir. Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sını tercüme etmiş olan Theophilos'un astroloji ile ilgili eserleri, etkisi XII. yüzyıl Bizans'ına da yansıyan Ortaçağın en orijinal ve önemli Grekçe kaynakları arasındadır. Aristoteles'e ait *Organon*'un son kitabı *De Sophisticis Elenchis*'i Süryânîce'ye çevirmiş, eseri Arapça'ya tercüme eden Yahya b. Adiy, Theophilos'un bu çevirisini esas almıştır.[48]

Halife Harun er-Reşîd, Bizans'ın Amorion (Amûriyye) ve Ankara gibi şehirlerinde gerçekleştirilen kuşatmalar sırasında ele geçirilen kitapların muhafaza edilmesini özellikle emretmiştir. Dönemin ileri gelen ilim adamlarından oluşturduğu bir ekibi önemli gördükleri tıp, felsefe, astronomi vb. ilimlere dair eserleri elde etmekle görevlendirmiş ve bu şekilde birçok ünlü eserin Bağdat'a getirilmesini sağlamıştır. Bağdat'ta toplanan eserler, Halifenin görevlendirdiği dönemin meşhur doktorlarından Yu-

.....

47 (*Fe-kâne hâze'llezî haddâhu 'alâ talebi'l-kîmyâ*). İbnü'l-Fakîh, *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân*, s. 137-139.

48 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 310; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ, s.* 109; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (trc. Emile-Jenny Marmorstein), London 1965, s. 21; Gerhard Endress, *The Works of Yahya Ibn 'Adî*, Wiesbaden 1977, s. 26-27; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 108, 111; D. Pingree, "Theophilos of Edessa", *ODB*, III, 2066-2067.

hannâ/Yahya b. Mâseveyh'in başkanlığındaki bir heyet tarafından tercüme edilmiştir.[49] Yuhannâ b. Mâseveyh, Harun er-Reşîd döneminde olduğu gibi Mütevekkil zamanı dahil olmak üzere daha sonraki halifeler döneminde de özellikle tıp öğretimi ve tercüme gibi ilmî faaliyetlerde aktif görevler üstlenmeye devam etmiştir.[50] Harun er-Reşîd döneminde telif ve tercüme edilen eserlerin daha önce Mansur tarafından düzenlenmiş olan Hizânetü'l-Hikme'ye sığmaması ve Bizans'tan getirilenler dahil, toplanan eserlerin değerlendirilmesi için sarayda aynı adla (veya Beytü'l-Hikme olarak) zikredilen daha geniş bir kütüphane kurulmuş olması, dönemin ilmî faaliyetleri hakkında bir fikir vermektedir.[51] İbnü'n-Nedîm, Euclides'in eserinin Haccâc b. Yûsuf b. Matar tarafından *Usûlü'l-Hendese* adıyla önce Harun er-Reşîd zamanında, sonra da Me'mun döneminde tercüme edildiğini, bunlardan birincisine "el-Hârûnî", daha güvenilir olan ikincisine ise "el-Me'munî" denildiğini nakletmekte ve eserin başka mütercimler tarafından da Arapça'ya çevrildiğini belirtmektedir.[52] Tabiat filozofu ve en meşhur İslâm kimyacısı Câbir b. Hayyân'la (ö. 200/815) ilgili bir rivayet, kimya, felsefe ve tıp alanlarında onlarca eser yazmış olan bu çok yönlü bilim adamının bilgi kaynakları arasında, Bizans'tan temin edilen eserlerin de yer aldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Cildekî'nin *Bermeke* adlı eserinden nakledildiğine göre Câbir, dostluğunu kazandığı Harun er-Reşîd'e müracaat ederek kendisine İstanbul'dan bazı kitapların getirtilmesini sağlamıştı.[53] Harun er-Reşîd döneminde Bermekî ailesi de tercüme ve diğer ilmî faaliyetleri desteklemekteydi. Mesela İbnü'n-Nedîm'in kimya ile ilgilenen felsefeciler arasında saydığı vezir Yahya b. Hâlid, Hint kaynaklı olanların yanısıra Yunan bilim ve felsefesine ait kitaplara da ilgi duymuş ve Haccâc b. Yûsuf b. Matar'a Batlamyus'un *Kitâbü'l-Mecistî*'sini tercüme ettirmiştir.[54]

• • • • • •

49 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ*, s. 65; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 380; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, 246; Hızır Ahmed Atâullah, *Beytü'l-Hikme fî 'Asri'l-'Abbâsiyyîn*, Kahire ts., s. 411.

50 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 354; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 246; İbnü'l-'İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 131.

51 Salih Ahmed Ali, *el-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, s. 191-192; Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *DİA*, VI, 89.

52 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325.

53 Bu bilgi için bk. Hakim b. Said, "Jâbir Ibn Hayyân", *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science* (ed. Ahmad Y. Hassan), Aleppo 1978, ss. 138-144, s. 138.

54 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 327, 419; Salih Ahmed Ali, *el-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, s. 192-194.

Klasik felsefe ve tabiat bilimlerine en çok ilgi duyan ve bu ilimlerin elde edilebilmesi için gerek bilimadamlarını destekleme, gerekse kurumlar oluşturma yoluyla en fazla katkıda bulunan kimse, Halife Me'mun olmuştur. Me'mun tarafından 832 yılında kurulan Beytü'l-Hikme (Dârü'l-Hikme), ilim ve tercüme faaliyetlerine altın çağını yaşatan bir ilim merkezi olarak tarihteki yerini almıştır. Me'mun, Bizans'a karşı gerçekleştirdiği başarılı bir sefer sırasında toplattığı kitapları, beraberinde Bağdat'a getirmiştir. Bunun yanında, gerek ülke içindeki kilise okullarından, gerekse komşu ülkelerden ve Kıbrıs'tan, satın alma vb. yollarla sağlanan eserlerle birlikte Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunu gerçekleştirmiştir. Dönemin en meşhur bilimadamlarının istihdam edildiği bu kurumda İbnü'n-Nedîm'e göre, Grekçe'den Süryânîce aracılığıyla Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırktan fazlaydı. Me'mun'un sadece Grekçe'den yaptırdığı tercümeler için 300.000 dinar harcadığı, Huneyn b. İshâk gibi bazı mütercimlere ise tercüme ettikleri eser ağırlığında altın hediye ettiği rivayet edilmektedir.[55] İbnü'n-Nedîm, Me'mun'la çağdaş Bizans imparatoru (muhtemelen Theophilos) arasında birçok yazışmalar gerçekleştiğini belirttikten sonra, halifenin imparatora mektup yazıp Bizans'taki eski Yunan yazmaları arasında önemli bazı eserlerin temini için izin istediğini, teklife başlangıçta olumsuz bakan imparatorun daha sonra halifenin bu isteğini kabul ettiğini kaydeder. Bunun üzerine Me'mun, aralarında dönemin meşhur tercüman ve ilimadamlarından Haccâc b. Yûsuf b. Matar, Yuhannâ b. el-Batrîk ve Beytü'l-Hikme'nin "sâhibi" olarak adlandırılan Selm'in de (Sâlim?) bulunduğu bir gurubu Bizans'a gönderir. Yuhannâ b. Mâseveyh'in de içerisinde yer aldığı belirtilen bu heyet, Bizans'tan getirdiği felsefe, matematik, tıp ve mûsikî'ye dair eserleri yine halifenin isteği üzerine Arapça'ya tercüme etmiştir.[56] Me'mun'un ilme merakını vurgulayan Sâ'id el-Ende-

55 İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 260; Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *DİA*, VI, 88-90.

56 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 304. Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1124; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 679-681.

Me'mun'un Yunan felsefe ve bilimini elde etmeye yönelmesiyle ilgili olarak efsanevî rivayetlere yer verilmektedir. Bu rivayetlere göre rüyasında Aristoteles'i gören halife, ona iyinin/güzelin ne olduğunu sorar. Aristoteles de sırasıyla aklın, şeriatın ve halkın güzel gördüğü şeyin iyi olduğunu belirtir. Sonra da "Altın hakkında sana öğüt veren kişi, altın değerinde olmalı" der ve tevhîde sarılmasını tavsiye eder. Me'mun'un gördüğü bu rüya, antik çağa ait kitaplara ilgi duymasının başlıca sebebi olarak gösterilir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 303, 304; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 259-260; Fakhry, *Islamic Philosophy*, ↠

lüsî, onun Bizans imparatorlarına kıymetli hediyeler gönderip felsefe kitaplarının temini için aracı olmaları ricasında bulunduğunu belirttikten sonra, halifenin bu isteğine karşılık imparatorların da Platon, Aristoteles, Hippokrates, Galenos, Euclides ve Batlamyus gibi filozof ve tabiat bilimcilerine ait eserleri gönderdiklerini kaydetmektedir.[57]

Me'mun'un Bizans'a gönderdiği ilim heyeti içerisinde yer alan İbn Batrîk biraz mübalağalı bir uslüpla klasik eserleri elde etmek amacıyla yaptığı faaliyetleri şöyle anlatır: "Filozofların sırlarını (eserlerini) sakladıkları mabetlerden hiçbirini bırakmadan gezdim. Aradığımı yanlarında bulabileceğimi umduğum en büyük rahipleri dolaştım. En sonunda Asklepios'un kendisi için yaptırdığı mabede vardım. Orada âlim ve anlayışlı bir rahiple dostluk kurdum. Bir yolunu bularak kitapların bulunduğu

••••••

s. 12; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 51-52. Yukarıdaki rivâyete yer veren İbnü'l-Kıftî, daha sonra şöyle devam eder: Bu rüya üzerine Me'mun, Aristoteles'in eserlerini elde etmeye karar verir, ancak İslâm ülkesinde ona ait herhangi bir şey bulamaz. Bizans imparatoruna mektup yazarak Aristoteles'e ait eserlerin gönderilmesini ister. Halifenin mektubuna binaen gerekli soruşturmalar yaptırdığı halde olumlu bir sonuç elde edilemediğini gören imparator, kendi selefleri olan Yunanlılara ait eserleri bulamadığı için toplumunu müslümanlar nazarında küçük düşüreceğini düşünerek oldukça üzülür. İstanbul yakınlarındaki bir manastırda uzlet hayatı yaşamakta olan bir rahip imparatora gelerek, eski felsefe eserlerinin İmparator Konstantinos döneminde halktan toplanarak, putperestlik döneminden kalma bir tapınakta depolandığını ve hâlen orada bulunduğunu belirtir. İmparator bu eserlerin müslümanlara gönderilip gönderilmemesi hususunda çevresiyle istişare eder. Çevresindekiler gönderilmesi yolunda görüş belirttikleri gibi, rahip de eserlerin gönderilmesinde tereddüde gerek olmadığını, çünkü felsefî eserlerin bir ülkeye girmesi halinde o ülkeyi temelinden sarsacağını ifade eder. İmparatorun emriyle depodan beş yük kitap çıkartılır ve halifeye gönderilir. Bizans başkentinden gönderilen kitaplar Bağdat'a getirildiğinde Me'mun, tercümanlar görevlendirerek Grekçe'den Arapça'ya tercüme ettirir. Daha sonra da bu tercümelerden yararlanılır. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ, s.* 29, 30. Eski Yunan yazmalarından bin deve yükü kadar eserin, İstanbul'a üç günlük mesafedeki putperestlik döneminden kalma bir tapınakta bulunduğu ve Hamdânî hükümdarı Seyfüddevle (333-356/945-967) döneminde yaşayan İshâk b. Sehrâm'ın, Bizans imparatorunun izni ile bu kitapları gördüğüne dair bir rivayet için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 304.

57 Sâ'id el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 128-129. Me'mun'un, Bizans'tan getirtilen eserlerin tercümesine önem verdiğini, dinî ilimlerin yanısıra felsefe ve tabiat bilimlerini de teşvik ettiğini belirten Sâ'id el-Endelüsî, bu dönemde gerçekleşen ilmî faaliyetler neticesinde Abbasi devletinin, yükseliş dönemindeki Bizans'a (veya Roma'ya/*ed-Devletu'r-Rûmiyye*) benzediğini ifade etmektedir. Bk. *a.g.y.*

mabede girmeyi başardım. Onların arasında aradığımı buldum ve istenileni elde etmiş olarak döndüm. Şimdi onu Yunanca'dan Arapça'ya tercüme etmekteyim."[58]

Kendisinden barış isteyen Kıbrıs valisine Halife Me'mun'un ileri sürdüğü şartlar arasında, adada bulunan Yunan felsefe klasiklerinin gönderilmesi de yer almaktaydı. Kıbrıs'ta bir depoda bulunduğu belirtilen eserler, anlaşma gereği halifeye gönderilmiş ve o da bu kitaplarla ilgilenmek üzere Beytü'l-Hikme'nin "sahibi" Sehl b. Hârun'a göndermişti. Me'mun'un eski Yunan bilimine ait eserlerin toplanması amacıyla Sicilya'ya da görevliler gönderdiği rivayet edilmektedir.[59]

Gerek halifelerin girişimleri ve gerekse alimlerin ferdî çabaları sonucu Bizans'tan çeşitli ilimlere dair birçok eser getirildiği kaydedilmekle birlikte, kitapların isimleri ve müellifleri konusunda açık bilgiler verilmemektedir. Bununla birlikte bazı rivayetler bu hususta bir fikir edinmeye yardımcı olacak mahiyettedir. Konu işlenirken zikredilenlerin yanında İbnü'l-Kıftî'nin naklettiğine göre Me'mun döneminde Bizans'tan getirilen eserler arasında Pergeli (Pergaeus) meşhur matematikçi Apollonios'un (ö. m.ö. 190?) İslâm dünyasında *Kitâbü'l-Mahrûtât* adıyla bilinen konilerle ilgili sekiz kitaptan oluşan *Kônika* adlı eserinin birinci bölümü de bulunmaktaydı. Eskiçağın en büyük ilmî kaynaklarından biri olarak kabul edilen bu eserin daha sonra ilk dört kitabı Hilâl b. Ebî Hilâl el-Hımsî, diğerleri ise Sâbit b. Kurra tarafından Arapça'ya çevrilmiş ve Benû Mû-

• • • • • •

58 Aristo'ya nisbet edilen *Kitâbü's-Siyâse fî Tedbîri'r-Riyâse ve'l-Firâse*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 2884, vr. 2b-3a, Süleymaniye, Laleli, nr. 1610, vr. 2b-3a; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294-295.

59 İbn Nübâte, *Tercüme-i Serhu'l-'Uyûn fî Şerh-i Risâle-i İbn Zeydûn* (trc. Mehmed Saîd b. Karahalîl), İstanbul 1841, s. 292, 293; Muhammed Fethi Osmân, *el-Hudûdu'l-İslâmiyye el-Bîzantıyye*, III, s. 270. İbn Nübâte kitapların gönderilmesiyle ilgili olarak şu ayrıntıyı da zikreder: Me'mun'un teklifi kendisine ulaşan Kıbrıs (veya Sicilya) valisi, ileri gelenlerle bir toplantı yaparak konu hakkında görüşlerini almak ister. Toplantıya katılanların hemen hepsi oldukça değerli gördükleri bu eserlerin gönderilmesini bir kayıp olarak nitelerken dinî temsilcilerden biri (*matran*), sözkonusu kitapların bir an evvel gönderilmesi yönünde kanaat belirtir ve sebebini şöyle izah eder: "Aklî ilimler şer'î bir devlete girerse şeriatlarını bozar ve ulemâ arasında ihtilaf ve düşmanlık tohumları ekerek parçalanmaya sebep olur." Vali, din adamının bu görüşünü beğenerek kitapların hepsini gönderir. Buna karşılık halife Me'mun, kitaplar kendisine ulaştığında bir ülke fethetmiş kadar sevinç duyar. Bk. İbn Nübâte, *a.g.y.* Bu rivayette bazı şüpheli noktalar bulunmakla birlikte gerek Bizans gerekse İslâm toplumunda bazı dönemlerde Grek bilim ve felsefesine bakış açılarıyla ilgili bir fikir edinmek mümkündür.

sâ kardeşler tarafından da ıslah edilmiştir. Bugünün geometri ilmini doğrudan etkileyen ve araştırmacılarca dâhiyane kabul edilen orijinal tesbitler içeren eser, uzun yıllar sahasında başvuru kaynağı olma özelliğini sürdürmüştür.[60]

Bizans'ta bulunan eski Yunan bilimine ait eserlere büyük ilgi duyan ve bir kısmını ülkesine getirten Halife Me'mun'un bu ilgisi, sadece eserlerle sınırlı kalmamış, klasik ilimlerin o gün yaşayan temsilcilerini de kapsamıştır. Bu temsilcilerden biri, şöhreti talebeleri vasıtasıyla Bizans sınırları dışına taşarak Bağdat'a kadar ulaşan matematik, astroloji ve felsefe alimi Leon'dur (ö. 869?). Leon'un, özellikle birbirinden belirli uzaklıktaki yüksek tepeler üzerinde oluşturulan ışık işaretleri sayesinde, Arap akınlarını kısa sürede başkente bildirmek üzere bir mekanizma icad ettiği ve daha bol ürün elde etme amacıyla geliştirdiği yöntemlerin Mu'tasım dönemindeki Amorion kuşatmasında (m. 838) uygulanarak halkın açlık tehlikesine karşı olumlu sonuçlar elde edildiği rivayet edilmektedir. Leon'a mektup yazarak onu sarayına davet eden Halife Me'mun'un, bu girişiminde başarılı olamadığı belirtilmektedir. Çünkü, halifenin mektubundan haberdar edilen İmparator Theophilos, Leon'un ücretini artırdığı gibi, onu İstanbul'un önemli kiliselerinden birine tayin etmişti. Me'mun bizzat imparatora mektup göndererek kısa bir süre için dahi olsa Leon'un Bağdat'a gelmesine izin vermesini rica etti. Halife mektubunda imparatora, isteğini yerine getirdiği takdirde bunu bir dostluk işareti sayarak kalıcı bir barış imzalayacağına söz vermekte, bunun yanıda 2.000 dinar altın teklifinde bulunmaktaydı. Bütün bu girişimlerine rağmen Me'mun, imparatordan olumlu bir cevap alamamıştır.[61]

Me'mun'un sarayındaki müneccimlerden hendese âlimi Mûsa b. Şâkir'in oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan da (Benû Mûsa b. Şâkir) klasik bilim mirasını elde etme hususunda özel gayret sarfetmişlerdir. Babaları Mûsa'nın ölümünden sonra Me'mun, onlarla ilgilenmek üzere İshâk b. İbrahim'i görevlendirdi. Onlar Beytü'l-Hikme'de Yahyâ b. Ebî Mansur'la (ö. 230/845) birlikte çalışmaya başladılar. Burada Bizans'tan gelen

.....

60 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 61, 62. Apollonios ve eserleri hakkında bk. Sami Selhub, "Apollonios, Pergeli", *DİA*, III, 239-240.

61 Vasiliev, "Byzantium and Islam", s. 319; Warren T. Treadgold, "The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845", *DOP*, 33 (1979), ss. 157-197, s. 172; Müneccid, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye*, s. 144; A. Kazhdan, "Leo the Mathematician", *ODB*, II, 1217; Nicol, *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, s. 75.

eserler kontrol edilip tercüme edilmek üzere İshâk'a verilmekte idi.[62] *Kitâbü'l-Hıyel* adlı eserle tanınan ve Me'mun'un isteği üzerine dünyanın enlem ve boylamlarını tesbit ettikleri bilinen Benû Mûsa kardeşler, dönemin bilimlerini elde etmek amacıyla maddî hiçbir fedâkarlıktan kaçınmamışlardır. Klasik kaynakların tercümesi için Huneyn b. İshâk, Hubeyş b. Hasan ve Sâbit b. Kurra'nın da aralarında bulunduğu mütercimlere, aylık 500 dinar ödedikleri kaydedilmektedir. Huneyn b. İshâk gibi meşhur bilginleri Bizans'a göndererek felsefe, geometri, mûsıkî, aritmetik ve tıp alanında birçok eserin satın alınarak İslâm ülkesine getirilip tercüme edilmesini sağlamışlardır. Kustâ b. Lukâ el-Ba'albekî de Bizans'tan eser getirip tercüme faaliyetlerine katılanlar arasında zikredilmektedir.[63] Az önce adı geçen astronomi ve astroloji bilgini (müneccim) Yahyâ b. Ebî Mansur'un Me'mun'un Bizans topraklarına düzenlediği bir sefer sırasında vefat ettiği kaydedilir.[64]

Halife Vâsık-Billah döneminde bilimsel gezi ve gözlem amacıyla Bizans'a ilimadamı gönderilmesi, Abbâsî devleti ile Bizans arasındaki bilimsel ilişkilerin farklı bir boyutunu teşkil eder. Vâsık, Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu söylenen Efes'teki mağarada incelemeler yapmak üzere dönemin meşhur âlimlerinden Muhammed b. Mûsa el-Hârizmî'yi (*el-Müneccim*) Bizans'a gönderir. Halife aynı zamanda İmparator III. Mikhail'e (842-867) de bir mektup yazarak araştırmacıya gerekli kolaylığın sağlanmasını rica eder. İmparator gerekli izni verdiği gibi araştırmacıya yardımcı olmak üzere bir de rehber görevlendirir. Rehberle birlikte mağaranın bulunduğu dağlık bölgeye tırmanan Hârizmî, içerisinde cesetlerin muhafaza edildiği ve taştan bir kapıyla kapatılmış olan bölüme kadar gelir. Burada iki hadım hizmetçiyle birlikte görev yapan muhafızla karşılaşır. Ziyaretçilerden bir miktar maddî gelir de elde ettikleri anlaşılan mağara görevlileri, cesetlere dokunulduğu takdirde herhangi bir uğursuzluk gelebileceğini belirterek içeriye girilmesine engel olmak isterlerse de Hârizmî, sorumluluğu üzerine aldığını beyân eder ve ısrarı neticesinde içeriye girmeyi başarır. Cesetler üzerinde inceleme yapan Hârizmî, bunlar için çeşitli bitkisel ilaçlar kullanıldığını, ayrıca sapasağlam oldukları izlenimi vermek için kılların vücut üzerine ekilmesi gibi bazı yollara başvurulmuş

• • • • • •

62 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 441.

63 İbn'ü-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 304; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 315, 316, 441-443; Fakhry, *Islamic Philosophy*, s. 10; Salih Ahmed Ali, *el-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, s. 197.

64 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 357, 358.

olduğunu müşâhede eder. Bu arada istek üzerine mağara görevlileri tarafından getirilen yemeğin de zehirleme amacına yönelik olarak hazırlandığı anlaşılır. Hârizmî'ye göre bu, içerideki cesetlerin Ashâb-ı Kehf'e ait olduğuna dair söylenenlerin asılsızlığını örtbas etmek için görevlilerin başvurduğu bir tedbirdi. Sapasağlam cesetlerle karşılaşacağı ümidiyle uzun yolculuk ve sıkıntıya katlanmış olan Hârizmî, uğradığı hayal kırıklığını mağara muhafızına ifade ettikten sonra oradan ayrılır.[65]

Yunan biliminin müslümanlara geçişinde İslâm toplumunda yaşayan birçok alimin önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu alimlerden biri, Hîreli İbâd kabilesine mensup Nestûrî hıristiyanlarından eczacı bir babanın oğlu olan Huneyn b. İshâk'tır (194-260/809-873). Huneyn, Bağdat'ta dönemin meşhur saray doktorlarından Yuhannâ b. Mâseveyh'ten tıp tahsiline devam ettiği sırada, giderek zorlaşmaya başlayan çetrefilli ve ısrarlı soruları üzerine hocası tarafından kovulur. Bu durumu içine sindiremeyen Huneyn, hocasının daha çok para kazandıracağını belirterek tavsiye ettiği sarraflık yerine Bizans'a (*bilâdü'r-Rûm*) gitmeyi tercih eder. Huneyn'ın konumuzla ilgisi özellikle bu noktada başlamaktadır. İlgili kaynaklardaki rivayetlerden Huneyn'in birçok Bizans şehrine gittiği ve buralarda sadece dil öğrenmekle kalmayıp ilim tahsil ettiği de anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm, klasik eserler elde etmek için diyar diyar dolaşan Huneyn'ın bu arada Bizans'a da (*beledü'r-Rûm*) gittiğini naklederken[66] İbnü'l-Kıftî, felsefeye (*hikmet*) dair eserleri elde etmek amacıyla Bizans'a (*bilâdü'r-Rûm*) giden Huneyn'in, gittiği yerlerde Grekçe'yi de öğrendiğini ve önemli felsefî eserlerle döndüğünü açık bir şekilde belirtir.[67] İbn Ebî Usaybi'a ise tercüme etmeyi düşündüğü kitapları elde etmek için birçok ülkelere (*bilâd*) giden Huneyn'in, bu arada Bizans topraklarının en uç noktasına kadar (*ilâ aksâ bilâdi'r-Rûm*) ulaştığını kaydeder.[68]

• • • • • •

65 İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 106, 107; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 70; Vasiliev, "*Byzantium and Islam*", s. 319; Grunebaum, *Medieval Islam*, s. 25, 26. Bîrûnî, bu incelemenin Mu'tasım döneminde gerçekleştiğini zikreder. Bk. Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, Leipzig 1923, s. 290.

66 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 352.

67 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 173.

68 İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 260. Huneyn'in İskenderiye'ye gittiği de rivayet edilmektedir. Bk. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hukemâ*, s. 69; O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 61. Ancak bu Huneyn'in Bizans'a gitmediği anlamına gelmemelidir. Bar Hebraeus, Huneyn'in Bizans diyarına gidip Yunan dili ve edebiyatını öğreninceye kadar orada kaldığını kaydeder. Bk. *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 239. Halife Me'mun ile Huneyn arasında geçtiği rivayet edilen aşağıdaki olay onun Bizans topraklarına gitmiş olduğunu anlamaya yardımcı olmaktadır. Rivâyete göre Huneyn'e güvenmediği için onun kendisi- ⇨

Birkaç yıl sonra Bizans kıyafetleriyle[69] Bağdat'a dönen Huneyn'in arkadaşlarını hayrete düşürecek şekilde Homeros'tan şiirler okuması ve yanında getirip tercüme ettiği Galenos'un tıbbî ameliyatlarla ilgili bir eseri hakkında, mütercimi söylenmeden kendisine gösterilen Yuhannâ b. Mâseveyh'in oldukça mübalağalı övgülerde bulunmuş olması[70], Huneyn'in Bizans'tan ne kadar verimli bir şekilde döndüğü hususunda fikir vermektedir. Bundan sonra Huneyn, hocası Yuhannâ ile arasını düzeltmiş ve onun desteğini kazanmış olarak ilmî faaliyetlerine devam etmiş ve gerek halifeler ve gerekse Benû Mûsa b. Şâkir'in himayeleriyle verimli tercümelerde bulunmuştur.[71] Halife Me'mun'un, Grekçe tıp kitaplarını Arapça'ya çevirmek ve başkaları tarafından yapılmış olan çevirileri kontrol etmekle görevlendirdiği Huneyn'e, tercüme ettiği eserlerin ağırlığınca altın verdiği rivayet edilmektedir.[72] Eski ve Yeni Ahid ile Euclides, Hippokrates, Arşimedes, Apollonios ve Platon'un bazı eserlerini Arapça'ya kazandırdığı gibi, gerek Bizans ve gerekse İslâm tıbbına önemli derecede etkileri bulunan Bergamalı (Pergamon) tabip ve filozof Galenos'un birçok eserini Süryânîce ve Arapça'ya çevirmiştir. Huneyn b. İshak, Halife Mütevekkil'in dostu ve kâtibi Ali b. Yahyâ el-Müneccim (ö.

.....

ne tavsiye ettiği ilaçları diğer doktorlara da danışmak suretiyle kullanan halife, oldukça yüksek miktarda para teklif ederek düşmanlarını ortadan kaldırmak için kullanılmak üzere zehirli ilaç yapmasını ister. Halife bu hususdaki ısrarını Huneyn'i hapsetme ve daha sonra ölümle tehdit etme noktasına kadar vardırdığı halde kararında herhangi bir yumuşama olmadığını görünce sonunda ısrarından vazgeçer ve Huneyn'e güven duymaya başlar. Huneyn halifeye böyle bir şeyin dinî inanç ve meslek anlayışıyla asla bağdaşmayacağını belirtirken halife, Bizans imparatorunun Huneyn'i herhangi bir şekilde etkileyip kendisine karşı komplo kurmuş olabileceği endişesiyle böyle bir denemeye başvurduğunu itiraf eder. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 175-177; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 261.

69 Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 239.

70 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 175; İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 259. (Rivâyete göre Huneyn'in yaptığı tercümeyi Yuhannâ, vahyi çağrıştırıcı bir nitelikte bulacak kadar beğenmişti. Bk. a. yerler).

71 Huneyn b. İshâk'ın hayatı, eserleri ve tercümeleri için bk. Ahmed b. Muhammed b. Abdillah ed-Dübeyyân, *Huneyn b. İshâk Dirâse Târîhiyye ve Lugaviyye*, I-II, Riyad 1414/1993; Mâhir A. Muhammed, *Huneyn b. İshâk el-'Asru'z-Zehebî li't-Tercüme*, Beyrut ts.; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishâq and his Period", *ISIS*, 8 (1926), Cambridge, Mass. - Brussels, 685-724; G. Strohmaier, "Hunayn b. Ishâk al-'Ibâdî", *EI²*, III, 578-581; G. C. Anawati, "Hunayn Ibn Ishâk al-'Ibâdî", *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1981, XV, s. 230-249.

72 İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, 260.

275/888-89) için yazdığı risâlede Galenos'un eserleri ile, kendisi tarafından yapılanlar başta olmak üzere, bu eserlerin Süryânîce ve Arapça tercümeleri hakkında bilgi vermektedir.[73]

Harranlı meşhur Sabiî âlim ve mütercim Sâbit b. Kurra'nın da (ö. 288/901) Bizans topraklarından döndükten sonra Benû Mûsâ kardeşlerden Muhammed'in dikkatini çekmiş olması burada hatırlanmaya değer görülmektedir.[74] Ayrıca matematik, astronomi, tıp ve mûsıkî alanlarında şöhret kazanmış Suriyeli hıristiyan felsefecilerden muhtemelen Rum asıllı Kustâ (Konstans?) b. Lûkâ el-Ba'albekî'nin de Bizans'a gidip oradan birçok eserle Suriye'ye döndüğü ve bundan sonra Yunanca'dan Arapça'ya tercümeler yapmak üzere Bağdat'a davet edildiği bilinmektedir.[75]

Sonuç olarak denilebilir ki, Greko-Romen ve Hellenistik kültürün varisi olan Bizans'ta, zaman zaman dinî ve sosyal sebeplerden kaynaklanan kesintiler görülmüş olmakla birlikte, klasik bilim ve felsefe geleneği, değişik zamanlarda ve belirli alanlarda önem kazanan bazı merkezlerde devam etmiştir. Bu yapısıyla Bizans, Grek düşüncesi ve biliminin müslümanlara geçişinde önemli boyutlarda rol oynamıştır. Bizans'ın bu fonksiyonu şu şekilde tesbit edilebilir:

a. İskenderiye, Antakya, Gazze, Beyrut, Urfa ve Harran gibi, belirli dönemlerde ilim ve kültür merkezi haline gelmiş şehirlerin müslümanlar tarafından fethedilmesiyle, tercüme ve diğer ilmî faaliyetlerini sürdürmeye çalışan veya bu potansiyele sahip olan yerli unsurlar, İslâm hâkimiyetine girmiş bulunmaktaydı. İslâm dönemindeki ilmî faaliyetlerde bu yerli unsurlardan büyük ölçüde istifade edildiği gibi, çeşitli mabet ve kütüphanelerde bulunan eserler de değerlendirilmeye çalışılmıştır.

• • • • • •

73 Huneyn b. İshâk, "Risâletü Huneyn b. İshâk ilâ 'Ali b. Yahyâ fî Zikri mâ Türcime min Kütübi Câlînûs bi'ilmihî ve ba'zı mâ lem Yütercem" (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1981 içinde) s. 149-179.

74 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 115; L. E. Goodman, "The Translation of Greek Materials into Arabic", *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (ed. M. J. L. Young, J. D. Latham, R. B. Serjeant), Cambridge 1990 içinde, ss. 477-497, s. 485-486; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 59-60. Sâbit b. Kurra'nın hayatı ve eserleri için bk. Sezgin, *GAS*, VI, 163-170.

75 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 262; Sezgin, *GAS*, VI, 180-182; Goodman, "The Translation of Greek Materials into Arabic", s. 492.

b. Bizans topraklarına düzenlenen seferler sırasında ele geçirilen kitaplar, hilafet merkezine getirilmiş ve oluşturulan kütüphanelere konularak muhafazası sağlanmıştır.

c. Halife Ebû Ca'fer el-Mansur ve Me'mun örneklerinde olduğu gibi bizzat halifeler tarafından Bizans imparatorlarına mektuplar yazılarak klasik eserlerin gönderilmesi veya temininde kolaylık gösterilmesi istenmiştir. Hatta klasik eserlerin gönderilmesi barış anlaşmalarına konu olmuştur.

d. Resmî girişimlerden ayrı olarak Benû Mûsa ve Huneyn b. İshâk örneklerinde olduğu gibi, Bizans'a bizzat gitmek veya bilim adamlarını göndermek suretiyle gerçekleştirilen özel teşebbüslerle, birçok eserin elde edilmesi ve Grekçe'nin ileri düzeyde öğrenilmesi mümkün olmuştur.

e. Resmî veya özel girişimler neticesinde toplama, satın alma vb. yollarla elde edilen eserler, etnik köken ve din farkı gözetilmeksizin görevlendirilen şahıslara tercüme ettirilmiştir. Hizânetü'l-Hikme ve Beytü'l-Hikme'nin ilmî zenginliğe kavuşmasında bu eserlerin ve gayri müslim unsurların hatırı sayılır bir yeri olmuştur.

f. Yukarıdaki yollarla Bizans'tan sağlanan klasik eserlerle İslâm toplumu, sadece Yunan filozoflarını değil Theon, Proklos, Ammonios, Simplikios, Ioannes Philoponos gibi Bizans felsefe ve tabiat bilimcilerinin yorumlarını, görüşlerini de öğrenme imkânı bulmuştur.

g. Bilim alanındaki ilişkiler yaşayan bilim adamlarıyla da ilgili olmuştur. Me'mun, şöhretini duyduğu Bizans filozof ve matematikçisi Leon'u Bağdat'a getirebilmek için başarısızlıkla sonuçlanan bir girişimde bulunmuş, buna karşılık Vâsık, imparatora gönderdiği mektupla, Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu söylenen mağarada incelemeler yapacak olan Hârizmî'ye gerekli kolaylığın gösterilmesini sağlamıştır.

Sanat

A. Mimari

Eski Yunan kültürünün hâkim olduğu Doğu Akdeniz çevresinde ortaya çıkmış olan Bizans medeniyetinin, Roma kültür mirası ve Hıristiyanlık inancı ile, sahip olduğu topraklardaki yerli kültür unsurlarının birleşiminden meydana geldiği araştırmacılar tarafından kabul edilen bir hususdur. Artık Bizans sanatı olarak bilinen Doğu Roma İmparatorluğu sanatı, eski Yunan ve Roma sanatlarından köklerini almakla birlikte, sahip olduğu toprakların eski sanat geleneklerine ilgi duymuştur. Bu sebeple bölgelere göre farklılıklar gösteren bir karaktere sahip Bizans sanatının[76], bir döneme damgasını vurduğu şüphesizdir.

Köklü bir sanat geleneğine sahip Bizans'ın bu özelliğinin, Araplar tarafından ötedenberi bilindiği ve takdir edildiği anlaşılmaktadır. Câhız'ın birçok toplumları çeşitli açılardan ele alıp değerlendirdiği *el-Ahbâr ve Keyfe Tasıhhu* adlı eserinde Bizanslılar hakkında zikrettiği görüşler, bilim ve sanat alanında müslüman Arapların Bizanslıları nasıl gördükleri hususunda aydınlatıcı bir özellik taşımaktadır. Câhız'ın ifadeleri özet olarak şöyledir:

Bizanslılara bakıldığında onların birçok tabip, filozof ve müneccim yetiştirdikleri görülür. Mûsıkî usullerini bildikleri gibi kitap dünyasından da haberdardırlar. Mükemmel resim yaparlar. Bir kişinin resmini aynen çizerler ve sonra genç, yaşlı, üzgün, sevinçli, yakışıklı, ağlayan, gülümseyen gibi istedikleri şekli verebilirler. Resim içinde resim çizebilir ve bunu iki-üç kez tekrarlayabilirler. Bizanslıların diğerlerinden farklı bir mimari

.....

76 Semavi Eyice, "Bizans Mimarisi", *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (ed. Sadi Bayram), I-II, İstanbul 1988, I, ss. 45-51, s. 45; Cyril Mango, "Approaches to Byzantine Architecture", *Muqarnas*, 8 (1991), ss. 40-44, s. 41. Bizans sanatının mahiyeti, yabancı etkiler vs. hususlarda daha geniş bilgi için mesela bk. Siavash Ghandi, *Bizans Sanatındaki Sâsânî Motifler*, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (doktora tezi), İstanbul 1983.

becerileri vardır. Oymacılık ve marangozluk alanında başkalarının yapamayacağını yapabilirler. Kutsal bir kitapları ve dinî bir toplumları vardır. Aritmetik, astroloji, güzel yazı, yiğitlik, isabetli düşünme ve entrika çevirme (*ve fî envâ'i'l-mekîdeti*) hususunda inkâr edilemez becerileri vardır.[77]

Her ne kadar Câhız, kelâm, felsefe, tıp, astronomi, aritmetik ve kâtiplik gibi birçok alanda uzman insanlara sahip olduklarını belirttiği Bizanslıların, bu özelliklerine rağmen teslisi ve diğer insanlar gibi beşerî vasıflar taşıyan Hz. İsa'nın ulûhiyyetini savunmaya devam etmelerini tenkid edip bu çelişkiye bir anlam veremediğini ifade etmekte ise de sözleri, bilim ve sanat açısından Bizanslıların bulunduğu noktayı anlamada yardımcı olmaktadır Câhız'ın, Bizanslıların bilim ve sanatı hakkındaki kanaatlerinin benzeri, İbnü'l-Fakîh'in eserinde de yer almaktadır.[78]

İslâm dönemine çok yakın bir sırada gerçekleşmiş ve Arapların, Bizanslıların mimari becerilerine itibar ettiklerini gösteren bir rivayetle konuya başlamak mümkündür. Bu rivayet, otuzbeş yaşlarında olduğu sırada Hz. Peygamber'in de katıldığı, Kâbe'nin tamiri konusuyla ilgilidir. Yangın ve sel sularından zarar görmüş olan Kâbe'yi tamir etmeye karar veren Kureyşliler, o sırada bir Bizans gemisinin Cidde yakınlarındaki Şu'aybe limanında fırtınaya yakalanıp karaya vurduğu haberini alırlar. Rivâyete göre, Bizans imparatorunun emriyle Mısır'dan gönderilmiş olan gemi, İranlıların Habeşistan'da yaktıkları bir kilisenin tamirinde kullanılmak üzere[79] mermer, kereste ve demir götürmekteydi. Geminin kerestelerini satın almak için Velîd b. Muğîre ve arkadaşları, Şu'aybe'ye giderek keresteyi aldıkları gibi, gemide bulunan Rum asıllı marangoz ve inşaat ustası Bâkûm'u da (er-Rûmî) Kâbe'nin tamirini yapması için Mekke'ye davet ederler. Bâkûm'un aynı zamanda tacir olduğu ve geminin kendisine ait olduğu da rivayet edilmektedir.[80]

• • • • • •

77 Câhız'ın zikredilen eserinden bazı kısımlar Charles Pellat tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır. C. Pellat, "Al-Câhiz Les Nations Civilisées et les Croyances Religieuses", *JA*, 255 (1967), 65-105 (Bizanslılarla ilgili görüşler, s. 98-100 arasında yer almaktadır). Ayrıca bk. Ebû Sa'îd Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-'În* (nşr. Kemal Mustafa), Beyrut 1985, s. 281-282; Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, s. 44-45.

78 İbnü'l-Fakîh, *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân*, s. 136-137. (*Ve hüm ehlü sınâ'atin ve hikemin ve tıbbın ve hüm ahzaku'l-ümmeti bi't-tesâvîr*).

79 Veya Yemen'deki bir kilisenin inşası için. Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 69; Algül, *İslâm Tarihi*, I, 179.

80 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 145; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 104-105, 107; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V, 227; Kutbuddîn en-Nehrevâlî, *Kitâbü'l-I'lâm bi-A'lâmi Beytillâhi'l-Harâm*, Göttingen 1274, s. 50; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 122.

Ezrakî'ye göre Kureyşlilerin Bâkûm'dan istedikleri şey, Kâbe'yi Suriye yapı mimarisiyle yeniden yapmasıydı (*ibnihî lenâ bünyâne'ş-Şâm*).[81] Bu rivâyeti, İbn Hacer'in naklettiği "onu bize kilise mimarisiyle tamir et" (*ibnihâ 'alâ bünyâni'l-kenâis*)[82] şeklindeki ifadeyle birleştirmek mümkündür. Hz. Peygamber'in, Mekke fethi günü Kâbe'ye girip, üzerine elini koyduğu Hz. Meryem ve İsa resimlerinden başka, bütün resimlerin imha edilmesini istediğine dair yine Ezrakî'nin kaydettiği rivâyet[83], burada tekrar hatırlanabilir ve bu resimlerin belki de bu tamir sırasında yapıldığı düşünülebilir.

Başlangıçta kurumuş hurma dallarının yakılmasıyla aydınlatılan Mescid-i Nebevî'nin, içerisine yağ konulup direklere asılan kandillerle aydınlatılmaya başlanmasıyla ilgili rivayetlerde, Bizans etkisini yakalamak mümkündür. Aslen hıristiyan olup daha sonra İslâmiyet'i kabul eden ve 9/630 yılında kandille Mescid-i Nebevî'yi aydınlatan ilk kişi olarak bilinen Temîm b. Evs ed-Dârî, Suriye bölgesindeki seyahatleri sırasında Bizanslıların, geceleyin kandille aydınlandıklarını görmüş ve beraberinde Medine'ye de birkaç kandil getirmişti. Bir gün yatsı namazında bu kandillerle mescidi aydınlattığında Hz. Peygamber son derece memnun olmuş ve "Sen bizim mescidimizi aydınlattın; Allah da seni nurlandırsın" demiştir.[84]

Mescitte bir hurma kütüğüne dayanarak cemaate hitap eden Hz. Peygamber'in, zorluk çekmemesi ve cemaat tarafından kolaylıkla görülebilmesi için 8/629 yılında minber yapan sahabiler arasında yukarıda adı geçen Bâkûm er-Rûmî'nin yanısıra[85], Temîm ed-Dârî de zikredilmektedir. Gün geçtikçe artan cemaate ayakta hitap ederken yorulduğunu ifade eden Hz. Peygamber'e Temîm ed-Dârî, "Yâ Resûlallah! Sizin için Suri-

81 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 114.

82 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 137.

83 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 111, 113. Kâbe'deki Hz. İsa ve Meryem resimlerinin, 64/683 yılında Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderilen Husayn b. Numeyr es-Sekûnî kuvvetlerinin yol açtığı yangında tahrip olduğu anlaşılmaktadır. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 112; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex 1958, s. 2. İşaret edilen yangında hasar gören Kâbe'nin Abdullah b. Zübeyr tarafından yeniden inşa edildiği ve bu hususta İranlı ve Rum/Bizanslı ustaların istihdam edildiği nakledilmektedir (*ve de'â bi-bennâîn mine'l-Fürsi ve'r-Rûm fe-benâhâ*). Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, III, 277.

84 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, II, 448; Algül, *İslâm Tarihi*, I, 322-323.

85 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 195; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 136.

ye'de gördüğüm gibi bir minber yapayım mı?" diye sormuş ve onun tasvibini alarak üç basamaklı bir minber yapmıştır.[86]

Râşit halifeler döneminde Suriye, Filistin ve Mısır gibi Bizans'a ait bölgelerin fethedilmesi ve en önemlisi Emevîler döneminde Dımaşk'ın başkent olarak seçilmesi, müslümanların bu bölgelerde oluşmuş Bizans sanat formlarını daha yakından tanımalarını sağlamıştır. Müslümanlar, Bizans sanat mirasına ilgi duymuşlar ve bundan istifade etmişlerdir. Özellikle Emevîler döneminde Suriye'deki İslâm mimarisinin, evvelce burada varlık kazanmış yerli unsurlarla birlikte, Suriye-Bizans uslûbunun etkisi altına girdiği görülmektedir. IX. Yüzyıl başlarına kadar Suriye ve Filistin bölgesi başta olmak üzere birçok bölgede yükselmeye başlayan Kubbetu's-sahra, Kusayr Amra ve Mescid-i Aksâ gibi İslâm sanatının ilk örneklerinde, doğrudan veya dolaylı bir şekilde Bizans etkisinin görüldüğü kabul edilmektedir.[87]

Herşeyden önce gerek Râşit halifeler ve gerekse daha sonraki dönemlerde Bizans'tan alınan topraklarda bazı kiliseler, tamamen veya kısmen

.....

86 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 250; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 59; Algül, *İslâm Tarihi*, I, 323.

87 Oleg Grabar, "Islamic Art and Byzantium", *DOP*, 18 (1964), ss. 68-88, s. 70; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 403.
İskenderiyeli Melkî hıristiyanlardan Sa'îd b. Batrîk, Hz. Ömer dönemiyle ilgili şöyle bir olay nakleder: Kudüs'ü patrik Sophronios'tan teslim aldıktan sonra Hz. Ömer Medine'ye dönerken, Ebû Ubeyde b. Cerrâh Humus'a ve oradan da Kınnesrîn'e kadar ilerler. Kınnesrîn patriği ile Ebû Ubeyde arasında yapılan bir yıllık anlaşmada, bu süre içerisinde isteyenlerin Herakleios idaresindeki Bizans topraklarına gitmeleri, kalanların ise zimmî statüsünde muamele görmeleri kabul edilir. Ayrıca patriğin teklifi üzerine, Rumlar ve müslümanlardan her bir kesimin karşı tarafın topraklarına geçmemesi için oluşturulan sınırın ortasına, bir sütun dikilir. Rumlar bu sütuna, Herakleios'u tahtta otururken tasvir eden bir resim yaparlar. Ancak birgün sütuna yakın bir yerde binicilik talimi yapan müslümanlardan biri, mızrağını batırıp Herakleios tasvirinin gözünü çıkarır. Patrik, Ebû Ubeyde'ye başvurarak bunun anlaşmayı ihlal anlamına geldiğini ve müslümanların halifesinin resmi yapılıp aynı şekilde gözü çıkarılmadıkça razı olmayacaklarını belirtir (*lâ nerdâ hattâ tukfe'e 'aynü melikiküm*). Her ne kadar Ebû Ubeyde buna karşılık, kendi resminin yapılıp aynı muameleye tabi tutulmasını teklif ederse de bu önerisi kabul edilmez. Rumlar, halifenin resminde ısrar ederler (*illâ sûreti melikiküm'il-ekber*) ve sonunda Ebû Ubeyde'nin kabulü üzerine, bir sütuna Hz. Ömer'in resmini yaparak aynı şekilde bir gözünü çıkartırlar. Bundan sonra patriğin Ebû Ubeyde'ye "İşte şimdi bize âdil davranmış oldunuz" dediği kaydedilmektedir. Sa'îd b. Batrîk, *et-Târîhu'l-Mecmû' 'ale't-Tahkîk ve't-Tasdîk*, Beyrut 1909, s. 19. Ayrıca bk. Grabar, "Islamic Art and Byzantium", s. 69.

camiye dönüştürülmüştür. Mesela Belâzurî'nin rivâyetine göre, Humus'u sulh yoluyla fetheden Ebû Ubeyde'nin, yerli halkla yaptığı anlaşma maddeleri arasında kiliselere dokunulmayacağı, ancak Yuhannâ kilisesinin dörtte birinin cami olarak kullanılacağı zikredilmektedir. Diğer taraftan Halep halkıyla yapılan anlaşmada bir cami yeri veya bazı rivayetlere göre kiliselerin yarısı müslümanlara verilmiştir.[88] Hama'daki Büyük kilise (*el-Kenîsetü'l-'uzmâ*) m. 636-37 yılında camiye çevrilmiştir.[89] Dolayısıyla, Bizans dönemindeki bazı kiliseler, kıble vb. hususlar dikkate alınarak yapılan zarurî değişikliklerle, İslâm hâkimiyeti döneminde cami vazifesi görmeye başlamışlardır. Ayrıca, bu dönemlerde inşa edilen camilerde eski kilise malzemeleri ve kalıntılarının kullanıldığı görülmektedir. Mesela, Hişâm b. Abdilmelik döneminde Remle'de inşa edilen ve mihrab, minber ve minaresiyle dikkat çeken camiin yapımında eski kilise sütun ve mermerlerinin kullanıldığını Makdisî haber vermektedir.[90] Hz. Ömer döneminde Sa'd b. Ebi Vakkas'ın 17/638 yılında yaptırdığı Kûfe camiinin gölgeliği (*zulla*) İran şahlarına ait mermer sütunlardan yapılmış ve tavanı da Bizans kiliselerindeki gibi süslenmişti (*semâuhâ ke-esmiyeti'l-kenâisi'r-Rûmiyye*).[91]

Hz. Peygamber ve Râşid halifeler döneminde inşa edilen dinî veya sivil mimari eserler, daha basit malzemeyle gösterişten uzak bir şekilde yapılırken, Emevîler döneminde daha önce yapılmış olan eserler yeniden elden geçirilip genişletilmiş veya önemli merkezlerde yeni binalar yükselmeye başlamıştır. Emevîler döneminde yenilenen veya inşa edilen eserlerde kullanılan malzeme, önemli ölçüde değişiklik göstermiş, süslemelere ve görkeme ağırlık verilmeye başlanmıştır.

Emevî halifelerinin hem coğrafî, hem de evlilik gibi sebeplerle Dımaşk ve Humus'taki kabile ve merkez guruplarla daha çok ilişki kurabildiklerini, böylece daha çok onların desteğini kazandıklarını belirten Gibb, bu yakın ilişkiyle halifelerin, Bizans kurumlarını kısmen tanıma imkânı bulduklarını, aynı şekilde İslâm hâkimiyetinde eski görevlerini sürdürmeye devam eden memurların etkilerinin fazla abartılmaması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte Emevîlerin bazı Bizans tatbikatını

• • • • • •

88 Belâzurî, *Futûh*, s. 179; Creswell, *Early Muslim Architecture*, s. 7; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 407. Yine Humus şehrindeki kilisenin yarısının cami olarak kullanıldığına dair bk. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 156.

89 Creswell, *Early Muslim Architecture*, s. 7.

90 Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 165; J. Pedersen, "Mescid", *İA*, VIII, 24.

91 Taberî, *Târîh*, IV, 45; Pedersen, "Mescid", *İA*, VIII, 23.

adapte etme ve Bizans imparatorlarının izinden gitme eğilimlerinin açık olarak görüldüğüne de dikkat çeker.[92]

Gibb'e göre Emevîlerin büyük dinî yapılar inşa etme politikası, Bizans ilhamını göstermektedir. Mesela Bağdat Abbâsî halifeleri, Mekke ve Medine camilerini genişletmiş olmalarına rağmen, diğer merkezî bölgelerde bu tutumu izlememişlerdir. Emevîlere pek sempatik bakmayan tarihçilerin ve bazı Batılı araştırmacıların, Kudüs ve Dımaşk'ta büyük dinî yapılar inşa eden Emevîlerin, Mekke ve Medine'nin yerine bu merkezleri ön plâna çıkarmak istediklerine dair bir kanaat taşıdıklarını belirten Gibb[93], Emevîler tarafından inşa edilen veya rekonstrüksiyonu yapılan üç binadan birinin, Medine'deki Mescid-i Nebevî olduğuna dikkat çekerek bu görüşe itiraz etmektedir.[94]

Makdisî'nin bir rivâyeti, Emevîlerin görkemli dinî binalar inşa etmelerini, Bizans'tan aldıkları merkezlerde gördükleri Bizans sanat şaheserlerine karşı duyulan hayranlık ve bu hayranlığı giderme amacı ile izah etmektedir. Bu rivâyete göre, özellikle kubbesiyle dikkat çeken Kudüs'teki Kumâme (Kiyâme) kilisesi başta olmak üzere, Suriye ve Filistin bölgesindeki hıristiyanlara ait kilise ve manastırların görkemine, müslümanların hayran kalıp olumsuz etkileneceklerini düşünen Halife Abdülmelik, Kubbetu's-sahra'yı yaptırırken, oğlu Velîd de büyük masraflarla Dımaşk'taki Ümeyye camiini inşa ettirmiştir.[95] İnsan psikolojisi dikkate alındığında bu tür rivayetlerde doğruluk payı bulunmakla birlikte, müslümanların gerçekleştirdikleri yapı ve imar faaliyetlerini, her medeniyette görülen kendini oluşturma, faydalı ve güzel görülen insanlık tecrübelerinden is-

• • • • • •

92 Gibb, "Arab-Byzantine Relations", s. 223.

93 İşaret edilen rivayet ve kanaatler için mesela bk. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 261; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 410-411; Creswell, *Early Muslim Architecture*, s. 17.

94 Gibb, "Arab-Byzantine Relations", s. 224. Grabar da Abdülmelik'in Kubbetü's-sahra'yı, Kâbe'ye alternatif olarak yaptırdığına dair görüşü kabul etmez. Ona göre Abdülmelik'e atfedilen yaklaşımın aslı olsaydı, bu durum Belâzurî, Taberî ve en önemlisi aslen Kudüslü olan Makdisî'nin gözünden kaçmamalıydı. Oleg Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, s. 38-39.

95 Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 159; Gibb, "Arab-Byzantine Relations", s. 224. Kubbetu's-sahra'daki 240 m.'yi bulan yazılarda, Allah'ın birliğini ifade edip teslisi tenkid eden, Hz. İsa ile Hz. Meryem'in durumlarını açıklayan ve Allah katında gerçek dinin İslâm olduğunu belirten âyetlerin yer almış olması, özellikle hıristiyanların dikkate alındığını düşündürmektedir. Bu yazılar için bk. Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, s. 47-48.

tifade ederek kalıcı eserler meydana getirme düşüncesi ve pratik ihtiyaçların bir sonucu[96] olarak görmek daha isabetli olacaktır.

Emevî dinî mimarisinin ilk eserlerinden ve Mescid-i Haram ile Mescid-i Nebevî'den sonra müslümanların üçüncü kutsal mabedi olarak bilinen Kudüs'teki Mescid-i Aksa kompleksi içinde yer alan Kubbetü's-sahra, Abdülmelik tarafından 72/691-92 yılında yaptırılmıştır. Özellikle mozayik süslemeleriyle dikkat çeken bu eserde, Bizans kilise mimarisinin en önemli unsurlarından biri olan kubbenin kullanıldığı görülmektedir. Hitti'ye göre Kubbetu's-sahra'nın yapımında Bizans menşe'li olması mümkün yerli sanatkârlar ile hıristiyanlara ait Meryem Ana kilisesi gibi bazı bina kalıntılarından faydalanılmıştır. Sekizgen yapısı, kubbesi, mermer ve mozayik süslemeleriyle Kubbetü's-sahra'nın, Bizans yapı mîmârisinin etkilerini taşıdığı kabul edilmektedir.[97]

80/700 yılında meydana gelen sel baskınından zarar gören Mescid-i Haram ve bu arada Kâbe'nin tamiri için Abdülmelik büyük maddî yardımlarda bulunmanın yanısıra, hıristiyan bir mühendisi de görevlendirmişti.[98] Mes'ûdî, Kâbe tamirinde kullanılmak üzere, Ebrehe'nin San'a'da yapmış olduğu kiliseden mozayik ve üç mermer sütun getirildiğini kaydetmektedir.[99] Kâbe tamiriyle ilgili bir rivayet, Theophanes'in eserinde

• • • • • •

96 Velîd b. Abdilmelik'in, cemaatin fazlalığından kaynaklanan ihtiyacı gidermek üzere Ümeyye camiini yaptırdığına dair bir rivayet için bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, II, 255.

97 Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 348, 410-412; a. mlf., *History of Syria*, London 1951, s. 512; Rustem, *er-Rûm*, I, 287; Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, s. 45, 47; Vicdân Ali b. Nâyif, *Silsiletü't-Ta'rîf bi'l-Fenni'l-İslâmî: el-Emeviyyûn, el-'Abbâsiyyûn, el-Endelüsiyyûn*, I, Amman 1988, s. 28; Nasser Rabbat, "The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock", *Muqarnas*, 6 (1989), ss. 12-21, s. 12; J. Pedersen, "Mescid", *İA*, VIII, ss. 1-71, s. 24.

Kubbenin yapımında Busrâ katedralinin örnek alındığına dair bir görüş için bk. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 348. Abdülmelik'in Kubbetu's-sahra'yı İmparator Konstantinos tarafından yaptırılan Büyük Kilise üzerine aynı stilde inşa ettiğini iddia eden Fergusson'un bu kanaatini Strange doğru bulmamaktadır. Strange, *Palestine under the Muslims*, s. 117. Abdülmelik'in "Sahra"yı cami içine aldığını ve insanların hac için Mekke yerine Kudüs'e gelmelerini istediğini belirten Sa'îd b. Batrîk ise, Velîd b. Abdilmelik'in Baalbek kilisesinin altın yaldızlı kubbesini getirip "Sahra" üzerine yerleştirdiğini yazar. Bk. *et-Târîhu'l-Mecmû'*, s. 42. Kubbetu's-sahra'nın mimari özellikleri ve tavsifi için bk. İbnü'l-Fakîh, *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân*, s. 100-101; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 169-171; Creswell, *Early Muslim Architecture*, s. 17-34.

98 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 395-96; Cheikho, *en-Nasrâniyye ve Âdâbuhâ*, s. 348.

99 Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, III, 92.

de yer almaktadır. Theophanes'in 6183 hilkat yılı (m. 691-92) olayları arasında zikrettiğine göre, Kâbe'nin tamirine önem veren Abdülmelik, Kudüsteki Gethsemane kilisesinin (Kenîsetü'l-Cismâniyye) bazı sütunlarının sökülerek bu tamir sırasında kullanılmasını istedi. Ancak halifenin dostluğunu kazanmış olan malî işlerden sorumlu Sergios (Ioannes Damaskenos) ile Filistinli hıristiyan din adamlarından Patrikios Klausus, halifeye müracaat ederek bu kararından vazgeçmesini rica ettiler ve bu sütunların yerine başka sütunlar temin etmesi için İmparator Iustinianos'u ikna edebileceklerini belirttiler. Aynı kaynağa göre teklifleri kabul edildi ve halifeye verilen söz yerine getirildi.[100]

Müslümanlarla Bizanslılar arasında mimari alanda gerçekleşen ve malzeme yanında insan unsurunu da kapsayan bir ilişki, Emevî halifesi Velîd b. Abdilmelik dönemine rastlamaktadır. Konuyla ilgili rivayetler bazı farklılıklar arzetmekle birlikte ortak nokta, Velîd b. Abdilmelik'in, Bizans imparatoru II. Iustinianos'a mektup yazıp Emevî camiinin inşası veya Mescid-i Nebevî'yi genişletme çalışmaları için yardım istemesi ve müsbet cevap almış olmasıdır. Bilindiği gibi Velîd b. Abdilmelik, Romalılara ait m.ö. I. yüzyıldan kalma Jüpiter tapınağı üzerine Bizans imparatoru Theodosios (379-395) döneminde inşa edilen Aziz Ioannes (Hz. Yahya) Kilisesi'nin yerine, Emevî Camii'ni yaptırmıştır.[101] Yapımına 86/705, 87/706 veya 88/707 yılında başlanan camii 96/714 yılında tamamlanmıştır. Öte yandan Velîd, 87/706 veya 88/707 yılında Hicaz valisi Ömer b. Abdilaziz'den de Medine'deki Mescid-i Nebevî'yi genişletmesini istemiştir. Sözkonusu rivâyetin kaynaklarda nasıl yer aldığı ve zamanla ne tür değişikliklere uğradığını görmek açısından ilgili rivayetler, bazı ayrıntılarıyla sıralanacaktır:

Belâzurî Velîd b. Abdilmelik'in, Medine valisi Ömer b. Abdilaziz'den Mescid-i Nebevî'yi yıkıp yeniden inşa etmesini istediğini, bu arada ona

• • • • • •

100 Theophanes, s. 64.

101 Bu cami, el-Câmi'u'l-Ümevî, Câmi'u Benî Ümeyye, Mescidü Dımaşk gibi isimlerle de anılmaktadır. Aziz Ioannes kilisesinin daha önce Muâviye b. Ebî Süfyan ile Abdülmelik b. Mervan tarafından da camiye çevrilmek istendiği, ancak hıristiyanların tepkisi üzerine bundan vazgeçildiği, Ömer b. Abdilaziz döneminde ise hıristiyanların halifeye müracaat ederek Velîd tarafından inşa edilen Emevî camiinin tekrar kilise olarak kullanılmasını istedikleri, ancak halife tarafından ikna edilmeleri üzerine bu tekliflerinden vazgeçtikleri kaydedilmektedir. Belâzurî, *Futûh*, s. 171-172; Sa'îd b. Batrîk, *et-Târîhu'l-Mecmû'*, s. 39, 42, 43-44. Öte yandan Urfa'da (Edessa) hıristiyanlar arasında yaşanan mezhep çatışmalarından dolayı önemli ölçüde hasar gören kilisenin, Muâviye tarafından yeniden inşa edildiğini Theophanes nakletmektedir. Theophanes, s. 54.

bir miktar para, mozayik ve mermerle birlikte, Suriye ve Mısır'dan Rum ve Kobt asıllı 80 usta gönderdiğini kaydeder.[102]

Velîd'in 88 yılında Dımaşk camiinin yapımına başladığını belirten Ya'kûbî'nin Vâkıdî'den naklettiğine göre halife, Bizans imparatoruna mektup yazarak Mescid-i Nebevî'yi genişletmeye başladığını bildirip yardım istemiş, bunun üzerine gönderilen 100.000 miskal altın, 100 usta ve 40 yük mozayiği Ömer b. Abdilaziz'e göndermiştir. Mescid-i Nebevî'deki çalışmalar 90/708-9 yılında tamamlanmıştır.[103]

İbn Kuteybe, Dımaşk kilisesini yıkan Velîd'e Bizans imparatorunun "babanın yıkmadığı kiliseyi sen yıktın. Eğer yıkılması gerekiyorsa baban hata yapmış demektir. Eğer babanın yaptığı doğruysa sen ona muhalefet etmiş oluyorsun" şeklinde bir mektup yazdığını, bunun üzerine halifenin de el-Enbiyâ suresinin 78-79 âyetlerini yazıp gönderdiğini kaydeder.[104]

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Velîd'in Mescid-i Nebevî'yi genişletme çalışmalarından imparatoru haberdar edip gönderebildiği kadar mozayik istediğini, onun da 40 vesk mozayik gönderdiğini kaydeder.[105]

Taberî'nin 88 yılı olayları arasında zikrettiğine göre, vali Ömer b. Abdilaziz'e Mescid-i Nebevî'yi genişletme emri veren Velîd b. Abdilmelik, aynı zamanda Bizans imparatoruna (*sâhibu'r-Rûm*) da mektup yazarak yardım istemişti. Bu istek üzerine imparator 100.000 miskal altın, 100 usta ve 40 yük mozayik göndermiş, Velîd de bunları Ömer b. Abdilaziz'e ulaştırmıştır.[106]

Makdisî, müslümanların en güzel şaheseri olarak tanımladığı Dımaşk camiinden bahsederken şu rivâyete yer verir: "Denildiğine göre Velîd b. Abdilmelik, bu camiin yapımı için İran, Hind, Mağrib ve Bizans'tan ustalar getirtmiştir. Bizans imparatorunun hediye ettiği malzeme ve mozayik ile Kıbrıs'tan getirtilen 18 gemi yükü altın ve gümüşten başka, Suriye'nin yedi yıllık haracı bu camiin yapımına harcanmıştır."[107]

• • • • • •

102 Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 13.

103 Ya'kûbî, *Târîh*, II, 284.

104 İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-Ahbâr*, I, 199. Bu rivâyeti, savaşlarda ve diğer zamanlarda ortaya çıkan zor durumlardan kurtulma yolları konusunu işlerken zikreden İbn Kuteybe'nin, başlığa uygun olarak olayın yardımlaşma boyutunu kaydetmediği düşünülebilir.

105 Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıwâl*, s. 326.

106 Taberî, *Târîh*, VI, 436.

107 Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 158.

Reşîd b. Zübeyr'e göre 88 yılında Dimaşk camiini inşa etmeye karar veren Velîd'e, Bizans imparatoru 100.000 miskal altın, 40 yük mozayik ve 1.000 işçi (*fâ'il*) göndermiştir.[108]

İbn Asâkir, rivâyeti biraz daha süsler ve olaya farklı boyutlar kazandırır. Ona göre Dımaşk camiinin inşası için birçok ustaya ihtiyaç duyan Velîd, imparatora (*tâğiye*), daha önce yapılmamış ve yapılması mümkün olmayan benzersiz bir cami yapmak istediğini bildirir ve 200 Bizanslı usta (*min sunnâ'ı'r-Rûm*) göndermesini ister. Ayrıca göndermediği takdirde bunu savaş sebebi sayacağını belirterek, Kudüs ve Urfa'daki kiliselerle birlikte ülkesinde bulunan Bizans eserlerini (*ve sâira âsâri'r-Rûm*) yıkmakla tehdit eder. Bunun üzerine imparator, halifenin isteğini yerine getirir, ancak onu kiliseyi yıkmaktan vazgeçirmek amacıyla, "babanın yıkmadığı kiliseyi sen yıkıyorsun. Eğer babanın tutumu doğruysa sen aksini yapmış oluyorsun. Eğer seninki doğruysa baban hata etmiş demektir. Bununla birlikte istediklerini gönderiyorum" şeklinde bir mektup yazar. İbn Asâkir, mektubu alan Velîd'in, imparatora cevap vermek için çevresiyle istişare ettiğini, sonunda şair Ferazdak'ın görüşü doğrultusunda el-Enbiyâ suresinin 79. âyetini yazıp gönderdiğini de ekler.[109] İbn Şeddâd bu rivâyeti aynen tekrarlamaktadır.[110]

580/1184 yılında Dımaşk'ı ziyaret ettiği bilinen Endülüslü seyyah İbn Cübeyr, sözkonusu rivâyeti, camilerin en güzeli olarak vasıflandırdığı Dımaşk camii için zikreder. Camii yapmak isteyen Velîd, imparatora mektup yazarak 12.000 usta (*sunnâ'*) göndermesini "emreder". Halifenin tehdit de içeren mektubu karşısında imparator, bu isteği yerine getirmeye mecbur kalır.[111] İbn Cübeyr'in rivâyeti küçük farklılıklarla İbn Battûta tarafından da tekrarlanır ve yine 12.000 rakamı verilir.[112]

• • • • • •

108 Reşîd b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-Tuhaf*, I, 10-11.

109 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, II, 258-259. İşaret edilen âyette Hz. Dâvûd ve oğlu Süleyman'ın aynı konuda farklı hükümler verdikleri hatırlatılarak, Hz. Süleyman'a isabetli görüşün bildirildiği belirtilmekte, bununla birlikte her ikisine de "hüküm" ve "ilim" verildiği ifade edilmektedir.

110 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra fî Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 58.

111 İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut 1400/1980, s. 235.

112 İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta el-Müsemmâ Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr* (nşr. Ali Muntasir el-Kettânî), I-II, Beyrut 1405/1985, I, 103.

Yâkût el-Hamevî, Medine valisi Ömer b. Abdilaziz'den Mescid-i Nebevî'yi yeniden inşa etmesini isteyen Velîd'in, aynı zamanda Bizans imparatoruna bir mektupla durumu bildirip ustalar (*'ummâl*) istediğini, bunun üzerine imparatorun da 40'ı Rum, 40'ı Kobt olmak üzere 80 kişi, 40.000 miskal altın ve yüklerle mozayik gönderdiğini kaydeder. Yâkût'un ifadelerinden Bizans'tan gönderilen Rum ve Kobt ustaların, Mescid-i Nebevî'nin yeniden inşasında merkezî bir rol üstlendikleri anlaşılmaktadır.[113]

İbn Fadlillah el-'Ömerî, Dımaşk camiini inşa etmek için ustalara ihtiyaç duyan Velîd'in, Bizans imparatoruna (*tâğiye*) mektup yazarak 200 Bizanslı usta (*sunnâ'*) istediğini, göndermediği takdirde ise savaş açmak ve kiliseleri tahrip etmekle tehdit ettiğini, imparatorun da bu isteği yerine getirmek zorunda kaldığını kaydeder. Ancak halifeye "babanın yıkmadığı kiliseyi sen yıkıyorsun. Eğer babanın tutumu doğruysa sen aksini yapmış oluyorsun. Eğer seninki doğruysa baban hata etmiş demektir" şeklinde sitemli bir mektup yazdığını; buna karşılık Velîd'in, şair Ferazdak'ın görüşü doğrultusunda el-Enbiyâ suresinin 79. âyetini cevap olarak gönderdiğini de ekler.[114] Aynı müellif, *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahı'ş-Şerîf* adlı eserinde farklı ayrıntılar verir. Buna göre Velîd b. Abdilmelik döneminde İstanbul'dan *berîd* (posta) vasıtasıyla Dımaşk'a taşınan mozayikler, Emeviyye camiinin yanısıra Mekke, Medine ve Kudüs'teki camilerde kullanılmıştır. İbn Fadlullah el-'Ömerî İstanbul'dan gönderilen mozayiklerin kendi dönemindeki kalıntıları hakkında da bilgi vermektedir.[115]

Semhûdî, rivâyeti Mescid-i Nebevî'nin tamiriyle ilgili olarak zikreder ve farklı rakamlar verir. Ona göre imparatorun gönderdiği usta sayısının 20 küsur veya 100 kişiye bedel oldukları belirtilen 10 ya da 40'ı Rum ve 40'ı Kobt olmak üzere 80 kişi olduğu nakledilirken, altın miktarı hakkında 40, 80 veya 100 bin miskal gibi rakamlar verilmekte, ayrıca yüklerle mozayik ve kandil zinciri gönderildiği belirtilmektedir.[116]

Bizans kaynaklarından Theophanes, halife ile imparator arasında herhangi bir yazışma ve yardımlaşmaya yer vermeksizin Velîd'in, Dı-

• • • • • •

113 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, V, 102-103.

114 Bu nakil için bk. M. Mutî' el-Hâfız (nşr.), *el-Câmi'u'l-Ümevî bi-Dımaşk, Nusûs l'İbn Cübeyr ve'l-'Ömerî ve'n-Nu'aymî*, Beyrut 1405/1985, s. 53.

115 İbn Fadlullah el-'Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahı'ş-Şerîf* (nşr. Semîr ed-Durûbî), Kerek 1413/1992, s. 266.

116 Semhûdî, *Vefâ'ü'l-Vefâ*, I, 367. Semhûdi Bizanslı ustalardan (*'ummâl*) bazılarının uygunsuz davranışlarından dolayı cezalandırıldıklarını, bazılarının da müslüman olduklarını kaydetmektedir. Bk. *a.g.e.*, I, 368.

maşk'ta güzelliğiyle göz kamaştıran büyük kiliseden dolayı hıristiyanlara karşı kıskançlık duyduğunu ve bu yüzden 6199 hilkat yılında (m. 707-708) kiliseye el koyduğunu kaydeder.[117]

Velîd b. Abdilmelik'in Emeviyye camii veya Mescid-i Nebevî için Bizans imparatorundan yardım aldığına dair yukarıda zikredilen rivayetler, araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Konuyla ilgili müstakil bir makale yazan Creswell, bu rivayetleri efsane (*legend*) olarak niteler ve görüşlerine temel olmak üzere üç sebep zikreder: Birincisi, Mescid-i Nebevî ve Ümeyye camiinin herbiri ile ilgili en eski rivayetlerde böyle bir yardımdan bahsedilmemektedir. İkincisi, XII. yüzyıl müellifi İbn Asâkir, halifenin imparatora mektup yazdığından bahsederken, IX. yüzyıla ait rivayet imparatorun, kiliseyi yıktığı için halifeye bu tutumunu tenkit eden bir mektup yazdığını belirtmektedir. Üçüncüsü, bu dönemde halife ile imparator arasındaki olumsuz ilişkiler, böyle bir yardımlaşmaya müsait değildir. Bununla birlikte Creswell, rivâyetin bir aslı olabileceğini düşünür ve VI. yüzyılda San'a'da mükemmel bir kilise inşa etmek isteyen Habeş valisi Ebrehe'nin, Bizans imparatoru I. Iustinianos'a mektup yazarak yardım istemesi üzerine, imparatorun da usta, mozayik ve mermer gönderdiğine dair Taberî'de geçen rivayetle irtıbatlandırır.[118] S. el-Müneccid de Velîd'le II. Iustinianos'un yazışmalarıyla ilgili olarak zikredilen tarihlerde, müslümanlarla Bizanslıların savaş halinde olduğunu belirterek rivayetlerin doğru olmaması gerektiğini belirtir.[119]

Hitti, Velîd'in yerli kabiliyetlerle yetinmeyip İranlı ve Hintli ustaların yanısıra, Bizans imparatorundan 100 sanatkâr istediğini belirtmek suretiyle rivâyetin doğruluğunu kabul eden gurup içerisinde yer alır.[120] Gibb ise Creswell, M. van Berchem ve J. Sauvaget'in görüşlerine katılmadığını belirterek rivâyetin doğruluğunu kabul eder. Bununla birlikte halifenin

117 Theophanes, s. 73. Velîd'in, devlet kayıtlarında Grekçe yerine Arapça kullanımını emrettiğini belirten Theophanes, yazım zorluğundan dolayı rakamları bundan istisna ettiğini, bundan dolayı da kendi zamanına kadar müslümanların hıristiyan kâtipler istihdam ettiklerini eklemektedir. Bk. a. yer.

118 Creswell, "The Legend that al-Walîd Asked for and Obtained Help from the Byzantine Emperor", s. 143-144. Creswell tarafından işaret edilen rivayet için bk. Taberî, *Târîh*, II, 131.

119 el-Müneccid, *en-Nüzumü'd-Diblûmâsiyye*, s. 144. İlginçtir ki Taberî, halife ile imparator arasında yardımlaşmaya dayalı rivâyetin hemen ardından aynı yıl, Mesleme'nin Bizans'a karşı sefere çıktığını ve üç kale fethettiğini kaydeder. Bk. Taberî, *Târîh*, VI, 436.

120 Hitti, *History of Syria*, s. 515.

tehdidi üzerine imparatorun yardıma mecbur kaldığına dair geç dönem kaynaklarında rastlanan ifadeleri de hayalî detaylar olarak niteler. Sauvaget'in de otorite olarak kabul ettiği, fakat sadece nakillerle günümüze gelebilen İbn Zebâle'den, Semhûdî'nin yaptığı alıntıların da böyle bir mektuplaşmayı ve yardımı açıkça gösterdiğini belirten Gibb, Bizans imparatorunun mozayik küpleri ve para ya da altınla birlikte ustalar da gönderdiğini ve bunların Emeviyye camii ile Mescid-i Nebevî'de değerlendirildiğinin kesin olduğunu düşünür. Ayrıca Emevî-Bizans savaşlarına rağmen, çeşitli ekonomik ilişkilerin gerçekleşmiş olduğunu bazı kaynaklara dayanarak delillendirir.[121]

Müslümanlarla Bizanslılar arasında savaşın hemen hiç eksik olmadığını vurgulayan Vasiliev, buna rağmen kültürel ilişkilerin de varlığına dikkat çekmekte ve Velîd'in isteği üzerine Bizans imparatoru tarafından gönderilen usta ve mozayiklerin Dımaşk, Medine ve Kudüs'teki camilerde değerlendirildiğini belirtmektedir.[122] Oleg Grabar ve Cheikho da sözkonusu rivâyeti kabul edenler arasında yer almaktadır.[123]

Görüldüğü gibi Velîd b. Abdilmelik'in Bizans imparatoru II. Iustinianos'tan yardım aldığına dair rivayetler, kaynaklarda genellikle Emeviyye camii veya Mescid-i Nebevî hakkında zikredilmektedir. Ayrıca geç dönem kaynaklarında, rivâyete tehdit unsurunun da karıştırılmış olduğu dikkat çekmektedir. Velîd b. Abdilmelik'in II. Iustinianos'u tehdit ederek bu yardımı sağladığına dair zikredilen ifadeler ile, mübalağalı olduğu anlaşılan rakamlar bir tarafa bırakılırsa, halife ile imparator arasında para, malzeme ve insan unsuruna dayalı bir yardımın gerçekleştiğini ve bu unsurların, o dönemdeki bazı önemli mimari faaliyetlerde değerlendirildiğini kabul etmek mümkün gözükmektedir.

Burada minarenin orijini ile ilgili tartışmalara girmeksizin[124] belirtilmelidir ki, Emeviyye camiinin minarelerinin daha önce aynı yerde bulunan kilisenin gözetleme kulelerinden dönüştürüldüğü, ayrıca zamanla minarelerin sayısında değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Fakîh tek minareden (*mi'zene*) bahsetmekte ve bunun, Bizanslılar devrinde

• • • • • •

121 Gibb, "Arab-Byzantine Relations", s. 225, 228-230.

122 Vasiliev, "Byzantium and Islam", s. 318.

123 Grabar, "Islamic Art and Byzantium", s. 82; Cheikho, *en-Nasrâniyye ve Âdâbuhâ*, s. 115-116, 348-349.

124 Minarenin orijini ve ilk minarenin ne zaman yapıldığına dair farklı görüşler için bk. Jonathan Bloom, *Minaret: Symbol of Islam*, Oxford 1989, a. mlf., "Creswell and the Origins of the Minaret", *Muqarnas*, 8 (1991), 55-58.

Yuhannâ kilisesine ait bir gözetleme kulesi (*nâtûr*) olduğunu, kiliseyi camiye çeviren Velîd'in bu kuleyi eski haliyle bıraktığını ifade etmektedir. Emeviyye camiinin üç minaresi (*savma'a*) bulunduğunu belirten İbn Battûta, bunlardan doğu ve batı tarafında olanların Bizanslı ustalarca yapıldığını (*ve hiye min binâi'r-Rûm*), kuzey tarafında olanın ise müslümanlar tarafından yapıldığını (*ve hiye min binâi'l-müslimîn*) kaydetmektedir.[125]

Süleyman b. Abdilmelik döneminin ünlü komutanı Mesleme b. Abdilmelik tarafından gerçekleştirilen İstanbul kuşatması sırasında (97-99/716-717) Mesleme'nin, Bizans makamlarının izniyle müslümanların ibadet ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir cami yaptırdığı rivayet edilmektedir.[126] İstanbul'da böyle bir camiin varlığından Konstantinos Porphyrogenitus da bahsetmektedir.[127] Makdisî'nin rivâyetine göre İstanbul muhasarası sırasında Mesleme, ileri gelen müslüman esirlere tahsis edilmek üzere imparatorluk sarayının karşısında bir bina yaptırmasını şart koşmuş ve bunun üzerine meydanın (Hipodrom) arka tarafında "Dâru'l-Balât" inşa edilmiştir.[128]

Emevîler döneminde camilerden başka özellikle çöllerde birçok kasır, köşk vs. binalar inşa edilmiş, bunlardan bir kısmının kalıntıları günümüze kadar gelmiştir. Kendilerinden önce aynı bölgede yaşamış olan Gassânî emirleri gibi, çoğu Emevî halifeleri ve prensleri de kırsal kesimde ve Bizans sınırına yakın yerlerde saraylar yaptırarak buralarda yaşamışlardır. Bizans sınırlarına olan yakınlık, bu yapıların mimarisini ve dizaynını da etkilemiştir. Kasru'l-Hadrâ'yı yaptırıp burada ikâmet eden Muâviye ile Abdülmelik dışında, Emevî halifelerinin Dımaşk'ta oturmadıkları bi-

125 İbnü'l-Fakîh, *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân*, s. 108; İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, I, 105; Guy Le Strange, *Palestine under the Muslims*, I-II, Frankfurt 1993, I, 234; Pedersen, "Mescid", *İA*, VIII, 25; K. A. C. Creswell, "Architecture", *EI²*, I, 608-624, s. 611.

126 İbnü'l-Fakîh, *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân*, s. 145; Marius Canard, "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri" (trc. İsmail Hami Danışmend), *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956), ss. 213-259, s. 232.

127 Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, s. 93. Burada işaret edilen camii, Arap Camii ile karıştırılmamalıdır. Bk. Semavi Eyice, "Arap Camii", *DİA*, III, 326-327.

128 Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 147. Bu binanın özellikle ileri gelen müslüman esirlere tahsis edildiğini belirten Makdisî, diğer esirlerin çeşitli işyerlerinde çalıştırıldıklarını, esirlerin domuz eti yemeye zorlanmadıklarını ve bazen Bizanslılarla müslümanlar arasındaki rekabeti temsilen yapılan oyunlara katıldıklarını kaydetmektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 148. Canard, bu yapı içerisinde bir cami veya daha küçük bir mescidin de yapılmış olabileceğini tahmin etmektedir. Canard, "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri", s. 232.

linmektedir. Emevîler döneminde yapılmış olan köşk ve saraylardan bazıları şöyle sıralanabilir: Velîd b. Abdilmelik tarafından yaptırılan Kusayr 'Amra, Taberiyye gölü yakınındaki Hırbetü'l-Minye ve Cebelü Esîs'teki saray, Hişâm b. Abdilmelik tarafından yaptırılan Kasru'l-Hayri'l-Garbî, Kasru'l-Hayri'ş-Şarkî ile Hırbetü'l-Mefcer sarayı ve II. Velîd tarafından yaptırılan Kasru'l-Meşettâ ile Kasru't-Tûbe vs. Açık alan üzerinde köşegen bir yapıda inşa edilen bu saraylar, kaleleri andıran sağlam kapıları, küçük camileri, lüks hamamları ve olağanüstü güzellikteki mozayik, resim, heykel vs. süslemeleri ile sanat tarihi araştırmacılarının dikkatlerini çekmektedir. Gerek yapı malzemesi, gerekse dekorasyonu ve süsleme biçimleriyle kısmen Sâsânî ve diğer Doğu özelliklerini taşımakla birlikte, Roma-Bizans sanat unsurlarının da önemli ölçüde alınıp kullanıldığı anlaşılmaktadır.[129]

Bu döneme ait yapılar içerisinde I. Velîd tarafından 94-97/712-715 yılları arasında bugünkü Ürdün'ün doğusunda yaptırılan Kusayr 'Amra'nın, karşılama salonu ve hamam kısmı başta olmak üzere bazı kalıntıları, A. Musil tarafından 1898'de keşfedilmiştir. Günlük hayattan ve av sahnelerinden kesitler içeren duvar süslemeleriyle Kusayr 'Amra, ayrı bir özellik taşımaktadır. Duvardaki bir resim gurubu içerisinde halife ile birlikte, üzerindeki Grekçe ve Arapça yazılardan anlaşıldığına göre Bizans imparatoru, Vizigot kralı Rodrik, Sâsânî imparatoru Hüsrev, Habeş kralı Necâşî ve muhtemelen Çin imparatoru yer almaktadır. Bu resimler, dönemin imparatorlarının halifeye tazimlerini sundukları şeklinde yorumlandığı gibi, bütün imparatorların aslında aynı aileye mensup kardeşler olduğunu kabul eden bir anlayışın yansıması olarak da görülmektedir.[130]

Emevîler döneminde gerçekleştirilen çeşitli imar faaliyetlerinin, Bizanslıların da dikkatini çektiği anlaşılmaktadır. Hişâm b. Abdilmelik döneminde gerçekleştirilen saray inşa faaliyetlerini Theophanes şöyle tasvir etmektedir: "Hişâm, her şehir ve kasabada saraylar inşa etmeye başladı. Sulama tesislerini yaptırarak verimli tarlalar, bağ ve bahçeler oluşturdu."[131]

• • • • • •

129 Creswell, *Early Muslim Architecture*, s. 82, 84, 111, 124; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 415; Grabar, "Islamic Art and Byzantium", s. 75; Fevvâz Ahmed Tûkân, *el-Hâir: Bahsün fi'l-Kusûri'l-Emeviyye fi'l-Bâdiye*, Amman 1979, s.118-119; Creswell, "Arthitecture", *EI²*, I, 612-613.

130 Creswell, *Early Muslim Architecture*, s. 84, 91-92; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 415-417; Fevvâz Ahmed, *el-Hâir*, s. 68; Vicdân, *Silsiletü't-Ta'rîf bi'l-Fenni'l-İslâmî*, s. 46-50.

131 Theophanes, s. 95.

Başkent olarak Dımaşk'ı seçmiş olan Emevîlerin, sanat alanında daha ziyade Bizans'tan etkilendikleri, buna karşılık Abbâsîler döneminde başkentin daha doğudaki Bağdat'a kaymasıyla, Sâsânî etkisinin ağırlıklı olarak kendisini hissettirdiği bilinen bir husustur. Abbâsîler dönemi, İslâm sanatının aynı zamanda yerli unsurları da içine katarak kendine mahsus bir yapıya kavuştuğu dönemdir. Öyle ki, aşağıda görüleceği üzere İslâm sanatının bu yeni formu, komşu Bizans'ın dikkatini çekecek ve bu defa Bizans'a doğru kısmî bir geçiş yaşanacaktır.

Abbâsîlerin başkenti olarak kurulan Bağdat'ta Bizans'ı çağrıştıran bazı unsurlar yakalamak mümkündür. Taberî, Ebû Ca'fer el-Mansur'un, Bağdat şehrinin konumuna ilişkin olarak görüşlerine başvurduğu kişiler arasında az sonra bahsedilecek olan Reha'l-Batrîk'ın sahibi "Batrîk"ın da bulunduğunu kaydetmektedir.[132] Diplomatik İlişkiler bölümünde bahsedildiği gibi, Halife Mansur'un, şehrin içerisinde yaptırdığı çarşıyı Kerh'e nakletmesi, Kerhâyâ suyunu şehre getirtmesi ve Abbâsiyye adı verilen dinlenme yerini yaptırması, Bizans'tan gelen elçi heyetinin tavsiyelerine bağlanmaktadır.[133] Bağdat şehrini çevreleyen duvarların anayola açılan ve "Kivâ Rûmiyye" adı verilen pencereleri vardı. Bu pencereler, güneş ışığının girmesini sağlamakta ve yağmuru engellemekteydi.[134] Kerhâyâ nehri kenarında *Katî'atü'r-Rûmiyyîn* ve *Dâru'r-Rûmiyyîn* denilen bölgeler ile yine aynı nehir üzerinde kurulan *Kantaratü'r-Rûmiyyîn* adlı köprü bulunmaktaydı.[135]

Mehdî'nin (158-169/775-785) halifeliğini kutlamak için, kendisi gibi tahta henüz çıkmış Bizans imparatoru IV. Leon (775-780) tarafından gönderilen elçi Tarasius (Târâs), aynı zamanda mühendislik bilgisine de sahipti. Tarasius, Bağdat'ta bir süre kalmış ve bu arada Sarât nehirlerinin kavuştuğu yerde yüz tane öğütücü taşı bulunduğu belirtilen ve yıllık geliri 100 milyon dirhem olan "*Reha'l-Batrîk*=Patrik/Elçi Değirmeni" veya "Ebû Ca'fer Değirmeni" diye anılan büyük bir değirmen inşa etmiştir.[136]

• • • • • •

132 Taberî, *Târîh*, VII, 616 (*ve ahdara'l-batrîk sahibe Reha'l-Batrîk*).

133 Bk. Birinci Bölüm, s. 86-87.

134 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, Leiden 1967, s. 239; Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Frankfurt 1993, s. 25-26.

135 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 244; Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, s. 149.

136 Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 243; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I, 91, 92; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 31, 32; Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 142, 143. Halifenin emriyle değirmenin gelirinin Tarasius ➔

İslâm sanatının Bizans sanatına etkisi, İmparator Theophilos (829-842), döneminde en açık bir şekilde kendisini hissettirmektedir. Theophilos'un kişiliği ve Bağdat'a bakışı dikkate alındığında bu etkilenme çok doğal gözükmektedir. Ostrogorsky'e göre, sanat ve ilme düşkünlüğüyle tanınan Theophilos Bağdat'taki hilafet sarayının etrafına saçtığı kültür ışınlarına da gözlerini ve kalbini açık tutmuştu. Arap sanatına karşı hayranlık duyan bu imparatorun dönemi, Bizans'ın Arap kültürünün etkisine en fazla maruz kaldığı bir dönem olmuştur. İdeal bir hükümdar olma arzusundaki imparator, adaletiyle meşhur Harun er-Reşîd'i taklid ederek, tebdili kıyafetle şehirde dolaşır, güçsüz ve fakirlerle konuşur, halkın şikayetlerini dinleyerek suçluları rütbe ve makamına bakmadan ibretli bir şekilde cezalandırırdı.[137] Bu imparatorun İstanbul'da yaptırdığı ve harabeleri günümüze kadar gelebilmiş olan Bryas sarayı, İslâm sanatının izlerini taşımaktadır.

Müslümanlarla peşpeşe yapılan savaşların ardından İmparator Theophilos, daha sonra İstanbul patriği olacak olan hocası Synkellos Ioannes Grammatikos'u, barış görüşmeleri yapmak amacıyla Abbâsî halifesi Me'mun'a (813-833) elçi olarak gönderir. Görevi dolayısıyla bulunduğu Bağdat'ta halifenin sarayına hayran kalan elçi, İstanbul'a döndükten sonra İmparator Theophilos'a izlenimlerini aktarırken bu saraydan da bahseder. Anlatılanlardan oldukça etkilenen İmparator, Abbâsî saraylarının resimlerini getirterek Patrikios'a 832 veya 837 yılında Bryas mevkiinde aynı mimari özellikleri taşıyan bir saray yaptırmıştır. İkonoklazma döneminde yapılmış olmasıyla devrin sanat zevkini yansıtan ve o dönemde "İstanbul'da benzeri bulunmadığı" ifade edilen sarayda, Hz. Meryem adına büyük bir salon ve üç sahınlı bir kilise de bulunmaktaydı. Sarayın etrafındaki bahçeler ve saraya su sağlayan kanallar, doğunun bir tesiri olarak görülmektedir. Günümüzde Bostancı'nın az ilerisinde Küçükyalı mevkiinde görülen büyük harabenin, Bryas sarayı olduğu tahmin edilmektedir. Bizans imparatorlarının kaynaklarda adları geçen kent dışındaki sayfiye sarayları arasında, günümüze gelebilen tek saray olma özel-

.....

ölünceye kadar İstanbul'a gönderildiği belirtilmektedir (bk. gösterilen yerler). Bury, değirmenin yapımıyla ilgili bu rivâyetin, değirmenin ismini izah amacıyla uydurulmuş olması ihtimalinden sözeder. Bk. Bury, *Eastern Roman Empire (802-867)*, s. 242.

137 Ostrogorsky, *Bizans Devleti*, s. 193. Haussig de Ostrogorsky gibi düşünmektedir. Bk. Haussig, *A History of Byzantine Civilization*, s. 169.

liği taşıyan bu sarayın hâlen ayakta duran büyük mahzenlerinden, üst yapısı hakkında fikir edinmek mümkündür.[138]

Özellikle IX. yüzyıldan başlamak üzere Bizans sanatının, birçok noktada Arap-İslâm sanatının etkisi altına girdiği Bizantologlar tarafından da kabul edilen bir husustur. Theophilos dönemiyle ilgili olarak yukarıda anlatılanlardan başka, mesela kağıt yapımını Bizanslılar, özellikle esir müslümanlar arasında bulunan sanatkârlar vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Bununla birlikte Bağdat kağıtları, Bizans tarafından geç dönemlere kadar ithal edilmeye devam etmiştir. Bundan başka Bizanslılar, müslümanlardan çini yapımını öğrenmişler ve kilise duvarlarını çinilerle süslemişlerdir. Kûfi yazılarıyla birlikte bitki ve hayvan motifleri Bizans'a bu dönemde geçmeye başlamıştır. Theophilos'un ikonoklast olduğu dikkate alındığında, dinî resimlerin yerini tutmak üzere, bu tür resim süslemelerine ağırlık vermesi kolaylıkla anlaşılabilir.[139]

Şu halde Bizanslıların sanatkârlık yönlerinden öteden beri haberdar olan ve takdir eden Araplar, Bizans sanat birikiminden yararlanmışlardır. İslâm fetihleri sırasında fethedilen şehirlerdeki kiliselere, genellikle anlaşma gereği dokunulmamakla birlikte, yine karşılıklı anlaşmalarla bazı kiliselerin kısmen veya tamamen camiye çevrildiği görülmektedir. Binaların mimari yapıları, süsleme ve dekorasyonlarında bazı Bizans sanat unsurları alınmıştır. Bu durum Emevîler döneminde daha belirgin bir şekilde kendisini gösterirken, Abbâsîler döneminde başkentin doğuya kaymasıyla, Sâsânî ve diğer Doğu unsurları etkisini daha ziyâde hissettirmiştir. Emevî halifesi Velîd b. Abdilmelik döneminde, İslâm Devleti ile Bizans arasında sanat alanında dikkate değer bir yardımlaşma yaşanmış ve İmparator II. Iustinianos, halifenin isteği üzerine gönderdiği para, mozaik

••••••

138 Semavi Eyice, "İstanbul'da Abbasî Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı", *Belleten*, 23/89 (1959), ss. 79-111, s. 79, 92, a. mlf., "Bizans-İslâm-Türk Sanat Münasebetleri", *V. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Ankara 1960, ss. 298-302, s. 298; a. mlf., "Türkiye'de Bizans Sanatı", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, I-VI, İstanbul 1982, III, ss. 513-564, s. 521; Cyril Mango, "Bryas", *ODB*, I, 328; Oleg Grabar, "Islamic Influence on Byzantine Art", *ODB*, II, 1018-1019.

Grabar, Abbasîlerin sergilediği sosyo-kültürel yapıya karşı Bizans'ın tavrının doğrudan bilinmediğini, ancak belli Bizans törenlerine, Theophilos'un yaptırdığı saraylara ve Bizanslılar tarafından muhafaza edilmiş eşyalara bakıldığında, bazı İslâmî unsurların İstanbul'da pek güzel kavranıp kabul gördüğünün düşünülebileceğini belirtmektedir. Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, s. 133.

139 Haussig, *A History of Byzantine Civilization*, s. 169-170.

ve ustalarla dönemin görkemli yapılarına katkıda bulunmuştur. Bizans, Sâsânî ve diğer unsurları özüne katıp kendine mahsus bir özellik kazanan İslâm sanatı, III/IX. yüzyılın başlarından itibaren Bizans'ın dikkatini çekmeye başlamış ve Bryas sarayı örneğinde olduğu gibi Bizans'taki bazı yapılarda İslâm sanat unsurlarına yer verilmiştir.

B. Mûsıkî

Her toplumda olduğu gibi İslâm'dan önce Arapların da, kendilerine mahsus mûsıkî anlayışları bulunmaktaydı. İslâm fetihleri sırasında Bizans ve Sâsânî İmparatorluklarından alınan topraklar, ele geçirilen ganimetler ile köle ve cariyelerden dolayı, devlet merkezine doğru büyük bir mal ve insan unsuru akışının gerçekleştiği bilinmektedir.[140] Çok kısa sürede yaşanan bu akış, sosyal hayata da yansımış ve toplumun refah seviyesi yükseldiği gibi hayat tarzında da değişiklikler meydana gelmiştir. Geniş bir coğrafyadan İslâm toplumu arasına katılan köle ve cariyeler, kendi kültürlerini de beraberinde getirmişlerdir. Bunların bir kısmı bilinen yollarla hürriyetlerine kavuştuktan sonra da aynı şekilde toplumun birer parçası olarak hayatlarını sürdürmekteydi. Aralarında Bizanslı olanların da yer aldığı bazı köle ve cariyeler zenginlerin, halife ve prenslerin yanlarında aynı zamanda birer şarkıcı olarak hizmet etmişlerdir. Kaynaklar, İslâm toplumunda ileri gelen birçok kişinin şarkıcı cariyelere (*kayne/kıyân, câriyetün müganniyetün*) sahip olduğunu kaydetmektedir. Bundan başka çeşitli eğlence ve mûsıkî topiantıları için özel yerlerin oluşmaya başladığı, bazı evlerde kalabalık konserlerin düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bütün bu değişiklikler ve gelişmeler zamanla Hicaz bölgesini bir mûsıkî merkezi haline getirmiştir.[141] Kadın şarkıcıların (*muğanniye*) Hicaz bölgesinde öteden beri var olduğu halde, İran ve Bizans'ta varlığı bilinen erkek şarkıcıların (*muğannî*) ilk defa Hz. Osman dönemin-

• • • • • •

140 Suriye valisi Muâviye, Hz. Ömer'e Kaysâriyye fethi sırasında ele geçirilen 4.000 esir göndermişti (Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 193). Bahreyn vâlisi Ebû Hureyre Hz. Ömer'e getirdiği ganimet miktarını söylediğinde (500.000) Hz. Ömer inanamamış ve "Sen ne söylediğini biliyor musun?" demişti (Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 635).

141 İslâm toplumunda mûsikî ile ilgili geniş bilgi için bk. Mahmûd Ahmed el-Hifnî, "Cuhûdü'l-Müslimîn fi'l-Mûsîkâ", *Mecelletü'l-Ezher*, 24/1 (1372/1952), 88-94; Sevkî Dayf, *eş-Şi'r ve'l-Ğinâ fi'l-Medîne ve Mekke li-'Asr-i Benî Ümeyye*, Kahire 1979; Mustafa Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî, Başlangıçtan Emevîlerin Sonuna Kadar", *AÜİFD*, 31 (1989), 400-451.

de, *"muhannes"* (kadınsı erkek) şahıslarla birlikte İslâm toplumu arasında görülmeye başlandığı belirtilmektedir.[142]

Arapların Bizans'ın mûsıkîdeki önemini ve önceliğini bildikleri anlaşılmaktadır. Daha önce zikredildiği üzere Câhız, Bizanslıların mûsıkî bilgilerine vurgu yaptığı gibi, İbn Hurdâzbih'in de aynı kanaatı taşıdığı görülmektedir. Mes'ûdî'nin, İbn Hurdâzbih'e atfen naklettiği, "İran ve Bizanslılardan sonra mûsıkîde Arapları geçen bir toplum yoktur" sözü bu konuda ışık tutucu mahiyettedir.[143]

Araplar içerisinde özellikle Bizans'ın vassalı durumundaki Gassânîler, Bizans kültüründen etkilenmişlerdir. Bu etkinin Gassânîler aracılığıyla diğer Araplara doğru geçtiğini düşünmek mümkündür. Nâbiga ez-Zübyânî, Meymûn b. Kays el-A'şâ ve Hassân b. Sâbit gibi Arap şairleri, Gassânîlerin yanına gider ve emirlerin huzurundaki meclislere katılırlardı. Uzun ömürlü sahâbîlerden Peygamber şairi Hassân b. Sâbit (m. 563-683), bir defasında katıldığı ziyafetin kendisine Gassânî emiri Cebele b. Eyhem'in meclisini hatırlattığını belirterek, orada *barbat* (*ûd*)[144] eşliğinde kendi dilleriyle yöresel şarkılar söyleyen beş Bizanslı ve beş tane de Hîreli kadın korosunu dinlediğini, Cebele'nin sarayına Mekke ve diğer yerlerden de şarkıcılar geldiğini anlatmıştır.[145]

İslâm'dan önce Arapların özellikle şiire önem verdiklerini belirten İbn Haldûn, İslâm fetihlerinden sonra İran ve Bizans'tan Hicaz'a köle veya cariye olarak gelen şarkıcıların ûd, tanbur, *mi'zef* ve *mizmâr* çaldıklarını gören Arapların, İran ve Bizans melodilerini kendi şiirlerine kattıklarını ifade etmektedir. İbn Haldûn devamla, Abbâsîler dahil olmak üzere İslâm

• • • • • •

142 Henry G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London 1929, s. 44.

143 Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, IV, 222.

144 Sâsânî kaynaklı olduğu belirtilen *barbat*, Araplar tarafından *ûd* olarak isimlendirilmiştir. Bk. Mahmut R. Gazimihal, *Mûsikî Sözlüğü*, İstanbul 1961, s. 31. Yunanlılarda da *barbiton* veya *barbitos* adlı bir enstrümanın bulunduğunu zikreden Sachs, İran çalgısı barbatla isim dışında bir benzerliğin bulunup bulunmadığının bilinmediğini belirtir. Curt Sachs, *The History of Musical Instruments*, London 1978, s. 135.

145 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVII, 166-167; Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 11-12; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1965, s. 21; Sachs, *The History of Musical Instruments*, s. 244. Hassân b. Sâbit'in, Gassânîleri ziyareti sırasında katıldığı meclislerle ilgili olarak, "Allah mükâfatını versin o topluluğun/Bir tarihte Cillak'ta oturup konuştuğum" dediği nakledilmektedir. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XV, 157; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 21.

toplumunda yetişen meşhur sanatçılardan örnekler vermektedir.[146] İbn Haldûn'un bu rivâyetine yer veren Farmer, rivâyetin kısmen doğru olduğunu, Arapların Bizans ve İran müziğinden etkilendikleri hususunun kabul edilmekle birlikte, zikredilen mûsıkî âletlerinin İslâm öncesi Araplarında da görüldüğünü belirtmektedir.[147]

Habeşistan'da doğmuş ilk sahâbî olarak bilinen Abdullah b. Ca'fer'in (ö. 80/669-70) ûd çalan cariyeleri bulunmaktaydı. Bir gün kendisini ziyarete gelen Abdullah b. Ömer'in dikkatini, cariyesinin kucağındaki mûsıkî âleti (barbat/ûd) çekmiş ve ne olduğunu sormuştu. Abdullah b. Ca'fer de "ne olduğunu bilirsen cariye senindir" deyip tahmin etmesini isteyince İbn Ömer, "bu mîzân-i Rûmîdir" (*hâzâ mîzanün Rûmiyyun*) demiş ve arkadaşı "doğru söyledin. Bu âlet, sözü tartar" diyerek cariyeyi hak ettiğini belirtmişti. Daha sonra istek üzerine cariye, "*Ne kadar da özledim Emîn Belde'yi / Zemzem'le Hacûn arasındaki mahalleyi!*" mısralarını okumuştu.[148]

Arap-İslâm mûsıkîsinin İran ve Bizans'tan hangi yönleriyle ve ne derecede etkilendiğine dair fazla bilgi mevcut değildir. Ancak Farmer'in de belirttiği gibi[149] dış tesirlerin abartılmaması ve yerli unsurların hemen her zaman hâkimiyetini koruduğunun unutulmaması gerekir. Bununla birlikte köle ve cariyelerin yanısıra, çeşitli amaçlarla dönemin şartlarında gerçekleştirilen seyahatler, yabancı bazı mûsıkî unsurlarının alınması neticesini doğurmuştur. Öte yandan bizzat mûsıkî amaçlı yolculuk yapanların da bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında, Mekkeli İbn Misceh ve talebesi İbn Muhriz dikkat çekmektedir.

Emevîler devrinin en büyük musıkî ustalarından Sa'îd b. Misceh (ö. 715), Suriye'ye giderek Bizans melodilerini öğrendi ve ordaki sanatçılardan teorik bilgiler aldı (*ve ehaze elhâne'r-Rûm ve'l-barbatıyye ve'l-ustû-*

.....

146 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 982.

147 Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 76. Şevkî Dayf da Hicâz bölgesinde yaygınlık kazanan mûsikî ile İran ve Bizans mûsikîsi arasında açık bir bağ bulunduğunu, ancak Arapların ötedenberi kullanageldikleri mûsikî âletlerinden de anlaşılacağı gibi, bu etkilenmenin çok geniş boyutlarda olmadığını ifade etmektedir. Bk. Şevkî Dayf, *es-Şi'r ve'l-Ğinâ*, s. 53.

148 Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme, *Kitâbü'l-Melâhî ve Esmâuhâ* (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1984, s. 11; İbn Abdirabbih, *el-'Ikdü'l-Ferîd*, VI, 12; Kılıç, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî", s. 428.

149 Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 70-71; a. mlf., *Studies in Oriental Music*, I-II, Frankfurt 1986, I, 130.

hûsiyye). Daha sonra İran'a geçerek onların şarkılarını (*ginâ*) ve sanatçıya eşlik etmeyi (*darb*) öğrendi. Memleketi Hicaz'a döndüğünde Bizans ve İran mûsıkî unsurlarından en güzel olanlarını (*mehâsine tilke'n-nağam*) alarak Arap mûsıkîsine uyum sağlamayan unsurları terketti. Böylece o, bu metodu uygulayan ilk kişi oldu.[150] İbn Misceh'in farklı bölgelere gidip oralara ait şarkıları öğrendikten sonra kendi kültürüne seçmeci bir yaklaşımla katmış olması, daha sonra diğer insanlar üzerinde de etkili olmuştur. İbn Misceh'in talebesi İbn Muhriz de hocası gibi aynı yolu izlemiş, Suriye ve İran'a giderek yörenin melodi (*elhân*) ve şarkılarını (*ginâ*) öğrenmek suretiyle mûsıkî bilgilerini artırmış ve daha önce Araplar arasında bilinmeyen yeni bir uslûp geliştirmiştir.[151] İbn Muhriz dışında Garîz ve İbn Süreyc gibi meşhur ustalar da yetiştiren İbn Misceh'in, Muâviye için yapılan sarayın inşasında ve Abdullah b. Zübeyr tarafından gerçekleştirilen Kâbe tamirinde görev alan İranlılardan duyduğu şarkıları öğrenip Arap mûsıkîsine adapte ettiği rivayet edilmektedir.[152]

Mûsıkî ile ilgili teorik bilgiler temelde Pythagoras (ö. m.ö. 504) başta olmak üzere eski Yunan filozoflarına dayanmaktadır. Genel olarak felsefe veya daha özelde matematiğin bir alt kolu olarak ele alınan müzik, Bizans'ta *quadrivium* denilen ders gurubu (aritmetik, geometri, müzik, astronomi) içerisinde yer almaktaydı. Tercüme faaliyetleri sırasında bazı Bizanslı filozof ve tabiat bilimcilerinin açıklamalarıyla müslümanlara intikal eden klasik eserlerle birlikte, aynı zamanda mûsıkî ile ilgili teorik bilgiler de ulaşmış, bunun yanında sırf mûsıkî üzerine yazılmış eserlerin de tercüme edildiği olmuştur. Beytü'l-Hikme örneğinde olduğu gibi, VIII-X. yüzyıllarda teorik mûsıkî ve ses bilimiyle ilgili birçok Yunanca eser tercüme edilmiştir. Bunlar arasında Pythagoras'ın eseri Araplar tarafından bilindiği gibi, Platon'un *Timaeus*'u Yuhannâ b. el-Bıtrîk (ö.m. 815) ve Huneyn b. İshâk tarafından tercüme edilmiştir. Aristoteles'in eserleri arasından *Problemata* ve *De Anima* yine Huneyn tarafından çevrilmiş bulun-

• • • • • •

142 Henry G. Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 150; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, III, 276; Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 69-70; a. mlf., *Studies in Oriental Music*, I, 177.

151 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, I, 378-379; Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 70.

152 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, III, 276-277, 281. *el-Eğânî*'de İbn Süreyc'in de İbn Zübeyr dönemindeki Kâbe tamirinde çalışan İranlılardan etkilendiği ve öğrendiklerini Arap mûsikîsine adapte ettiği kaydedilmektedir. *A.g.e.*, I, 250.

maktaydı. *De Anima*, Themistius (ö. 388?) ve Simplikios'un açıklamalarıyla bilinmekteydi. Galenos'un *De Voce* adlı eseri de yine Huneyn tarafından Arapça'ya kazandırılmıştı. Bunlardan başka Aristoksenos, Euclides, Ptolemeos, Nikomahos ve Pergeli Apollonios'un eserleri sayesinde Araplar ses teorileri hakkında bilgi sahibi olmuşlardı.[153] Mûsıkî ile ilgili yedi risâle yazdığı bilinen ilk İslâm filozofu Kindî'nin ve daha sonraki müelliflerin eserlerinde, Yunan yazarlarının etkisinin görüldüğünü belirten Farmer, Kindî'nin "günümüz insanlarının kaynak vermeden kullandıkları şey, aslında eskilerin (Yunanlılar) kullandıklarının aynısıdır" dediğini nakletmektedir.[154] Abbâsîler döneminde kendileri ilimle meşgul oldukları gibi tercümeler başta olmak üzere çeşitli ilmî faaliyetleri destekleyen Benû Mûsa b. Şâkir'in, mûsıkîye de ilgi duydukları ve mûsıkî ölçüleriyle ilgili bir eser yazdıkları (*Kitâbü'l-Karastûn*) nakledilmektedir.[155]

Bizanslıların kullandıkları mûsıkî enstrümanları müslümanlar tarafından da bilinmekteydi. Mes'ûdî, İbn Hurdâzbih'e dayanarak Bizanslıların (*er-Rûm*) "bin sesli" anlamına gelen Yunan yapısı *el-erğan/el-erğanun* (org)[156] ile, *selbâk*[157], *lûrâ* (lîr)[158] yani *rebâb, kîsâre* (*kitara, gi-*

.....

153 Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 151-152; a. mlf., *Studies in Oriental Music*, I, 130, 137-138, 189. Pythagoras için bk. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 258-259.

Aristoksenos'un *Kitâbü'r-Rîmûs* ve *Kitâbü'l-Îkâ'*, Euclides'in *Kitâbü'n-Nagam (veya el-Mûsîkâ)* ve *Kitâbü'l-Kânûn*, Nikomahos'un *Kitâbü'l-Mûsîkâ el-Kebîr* ve *Kitâbü'n-Nagam* adlı eserleri zikredilmektedir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 326, 329, 330; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ*, s. 337.

Kitâbü'l-'Ayn sahibi Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî'nin de *Kitâbü'n-Nagam ve Kitâbü'l- Îkâ'* adlı eserler yazdığı bilinmektedir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 49. İshâk b. İbrahim el-Mavsilî ve Yunus el-Kâtib'in mûsikîye dair eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 158, 162.

154 Farmer, *Studies in Oriental Music*, I, 138, 304.

155 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 331; Farmer, *Studies in Oriental Music*, II, 535.

156 Yunanca asıl adı "*organon*" olan ve Bizans'ta devlet merasimleri, resmî davetler, evlilik vs. zamanlarda yaygın bir şekilde kullanılan org, Bizans imparatorlarının çağdaş devlet yöneticilerine gönderdiği değerli hediyeler arasında yer almaktaydı. Ortaçağda bir dönem Bizans'ta üretilen orglar İspanya, İngiltere gibi Batı Avrupa ülkelerine, Yakın Doğu'ya ve hatta Çin'e ihraç edilmekteydi. Gazimihal, *Mûsikî Sözlüğü*, s. 189; Sachs, *The History of Musical Instruments*, s. 284; D. E. Conomos-A. Cutler, "Organ", *ODB*, III, 1532.

157 *Selyâk, selyâk* veya *selbâk* şeklinde de zikredilmektedir. Bk. Farmer, *Studies in Oriental Music*, II, 537.

158 Bk. Gazimihal, *Mûsikî Sözlüğü*, s. 147-148; Sachs, *The History of Musical Instruments*, s. 275-276.

tar)[159] ve *salinc* adlı mûsikî enstrümanlarına sahip olduklarını kaydetmektedir.[160] Hârizmî de bu enstrümanların hem Yunanlılar, hem de Bizanslılara ait olduğunu (*li'l-Yûnâniyyîn ve'r-Rûm*) belirtmektedir.[161]

Haussig'e göre Bizans'ın yükselişe geçtiği dönemde İran oyunlarının yanısıra Arap müziği de Bizans'ta etkisini hissettirmiştir. Bizanslılar özellikle danseden Arap kızlarına ilgi duymuşlar ve bu durum müziğe de kapı aralamıştır. Danseden Arap kızları sadece dindışı resimlerin değil, dinî resimlerin de konusu olmuştur.[162]

C. İslâm-Bizans İlişkilerinin Edebiyata Yansıması

Asırlarca birbirlerinin komşusu olarak yaşayan müslüman Araplarla Bizanslılar arasında, toplumlarası ilişkilerde savaş ve barışın içiçeliğini sergiler biçimde gerçekleşen askerî, diplomatik, ticarî ve sosyo-kültürel ilişkiler, halk muhayyilesinde geniş bir etki uyandırmış ve edebî ürünlere de yansımıştır. Her iki toplumda kuşaklar boyu süren derin izler bırakmış olması dolayısıyla, savaş ve mücadele boyutunun daha fazla vurgulandığı bu ürünler, çeşitli destan ve hikâyeler ile şiirlerden oluşmaktadır. Hem İslâm dünyası hem de Bizans'ta ortaya çıkan bu ürünlerde taraflardan her biri, kendi toplumunun kahramanlıklarını mübalağalı bir şekilde sunmakta, bu arada kendi dininin üstünlüğünü gösteren motiflere ağırlık vermekte, ayrıca zaman zaman her iki taraf arasında barış, dostluk ve yardımlaşmanın yanısıra bir kısmı evlilikle sonuçlanan aşklar yaşanmaktadır. Başlangıçta İslâm-Bizans ilişkilerinin bir yansıması şeklinde ortaya çıkan edebiyat ürünlerinin, *ahbâr* veya *kıssa* anlatımı geleneğine uygun olarak[163] kuşaktan kuşağa aktarıldığı dikkate alındığında, bir müddet

159 *Kithara* adlı antik Yunan çalgısı, "*lyra*"nın (*lyre=lûra*) biraz daha büyük ve gelişmiş şekli olup bazı sazlar bu enstrümandan geliştirilmiştir. Bk. Gazimihal, *Mûsikî Sözlüğü*, s. 127, 148.

160 Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, IV, 221. Zikredilen mûsikî enstrümanlarıyla ilgili bazı açıklamalar için bk. Farmer, *Studies in Oriental Music*, II, 535-539.

161 Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, Kahire 1342/1923, s. 136. Bizans mûsikî enstrümanları için bk. Dimitri E. Conomos-Alexander Kazhdan, "Musical Instruments", *ODB*, II, 1426-1427.

162 Haussig, *A History of Byzantine Civilization*, s. 169.

163 Muâviye'nin sabah namazından sonra kıssacının (*el-kâss*) anlattığı kıssaları dinlediğini, sonra da Kur'ân okuduğunu belirten Mes'ûdî, onun sarayında gecenin bir bölümünün Arap ve Acem toplumlarıyla ilgili rivayetler (*ahbâr*), ➡

sonra her iki toplum mensupları arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde etkili olduğu da gözardı edilmemelidir. Aslında geniş bir hacim tutan bu ürünlerin çeşitli açılardan incelenmesi ve ayrıntılı bilgilerin elde edilmesi, edebiyat tarihi başta olmak üzere birçok disiplinin yaptığı/yapacağı müstakil çalışmalara havale edilerek, burada konunun sınırları içerisinde yapılacak seçmelerle özet bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

1. Destan ve Hikâyeler

a. Emire Zâtü'l-Himme Destanı (*Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*)

Arap kahramanlık hikâyelerinin en önemlilerinden olan Zâtü'l-Himme (veya *Zü'l-Himme, Delhemma*) destanı, başlangıçta şifâhî olarak halk arasında dolaşmış ve muhtemelen VI. /XII. yüzyılda yazıya geçirilmiştir. Abdülhamîd Hanefî tarafından 1327/1909'da Kahire'de, herbiri 10 bölümden oluşan 7 cilt halinde toplam 5084 sayfa olarak neşredilen eserin tam adı, destan kahramanlarını da özetleyecek biçimde *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme ve Veledihâ 'Abdülvehhâb ve'l-Emir Ebû Muhammed el-Battâl ve 'Ukbe Şeyhu'd-Dalâl ve Şûmedris el-Muhtal* şeklinde zikredilmektedir.[164]

Hikâye temelde, Emevîler döneminden başlamak üzere Abbâsî halifesi Vâsık döneminin sonuna kadar Arap-Bizans savaşlarını menkıbe tarzında ele alır. Bunun yanında hemen eşdeğer vurgularla Kays kabilesinin iki kolu Benî Kilâb ile Benî Süleym arasında ötedenberi sürüp giden mücadeleler, öne çıkarılan kahramanlar etrafında Benî Kilâb kabilesi merkeze alınarak anlatılır. Hikâyede kabile reisleri, diğer yerli kahramanlar, Emevî ve Abbâsî halifeleri ile Bizans imparatorları veya diğer Bizanslı unsurlar içiçe sunulmaktadır. Hikâyede adı geçen kahramanlar ve yerlerin bir kısmı gerçek hayattan alındıkları halde, destana asıl adını veren Zâ-

.....

gösterdikleri kahramanlıklar ve kralların izlediği devlet siyaseti hakkındaki konuşmalara ayrıldığını ve defterlere (*defâtir*) kaydedilmiş olan bu tür rivayetleri okumak için özel görevliler bulunduğunu nakletmektedir. Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, III, 39-41.

164 Marius Canard, "Les Principaux Personnages du Roman de Chevalerie Arabe Dât al-Himma wa'l-Battâl", *Arabica*, 8 (1961), ss. 158-173, s. 158. Şevkî Abdulhakîm'in belirttiğine göre, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*'nin yazması 26.000 sayfa tutmaktadır. Bk. Şevkî Abdulhakîm, *Mevsû'atü'l-Fulklûr ve'l-Esâtîru'l-'Arabiyye*, Beyrut 1982, s. 404-405.

tü'l-Himme'nin gerçek şahsiyet olmadığı bilinmektedir.[165] Hikâyenin bir başka özelliği, Emevîler döneminde Bizans'a karşı gerçekleştirilen askerî seferlerde büyük kahramanlıklar gösterdiği bilinen ve Akroinon (Seyitgazi) savaşı sırasında öldürülen Abdullah el-Battâl (ö. 122/740?) etrafında oluşan destânî anlatımları da içermiş olmasıdır.

Hikâyeye göre Abdülmelik b. Mervan döneminde Benî Kilâb kabilesinin reisliğini Hâris b. Âmir, Benî Süleym kabilesinin reisliğini de Mervan b. Heysem yapmaktaydı. Hâris'in ölümünden sonra, düşmanlarının intikamından çekinen hamile hanımı, geceleyin hizmetçisiyle birlikte, evinden ayrılır ve yola koyulur. Yolda hizmetçisinin kötü emelleri yüzünden aralarında geçen bir çekişmede, çocuğunu dünyaya getirdikten sonra vefat eder. Hizmetçinin kaçması ve annenin ölümüyle yalnız kalan çocuk, çok yakında kaybettiği Cendebe adlı çocuğunun acısını unutabilmek amacıyla gezinmekte olan emir Dârim tarafından alınır ve büyütülmek üzere eve getirilir. Ölmüş olan çocuğun hatırasına binâen kendisine Cendebe adı verilir. Gençlik çağına gelen Cendebe'nin yiğitlik gösterileri, emir Dârim'i korkutmaktadır. Aralarında yaşanan rekabet üzerine Dârim, Cendebe'ye bütün gerçekleri anlatarak onun öz babası olmadığını belirtir. Bu arada, ölümünden önce annesinin isteği üzerine hizmetçi tarafından göğsüne asılan yazıyı da gösterir. Bunun üzerine, Cendebe, mensubu bulunduğu Benî Kilâb'ı, Benî Süleym başta olmak üzere diğer Arap kabilelerine karşı savunmak amacıyla kabilesine döner. Ancak Cendebe, amacını gerçekleştiremeden vefat eder. Ardından da hamile hanımından Sahsâh adlı oğlu dünyaya gelir. Sahsâh büyüyünce, kabile reisi amcasının kızı Leylâ'ya âşık olur. Amcası, Sahsâh'tan yüklü bir mehirden başka, Cendebe'nin kaçırılan meşhur atını da düşmanlardan geri almasını şart koşar. Sahsâh, kahraman bir şekilde bütün engelleri aşarak atı geri almayı başarır ve bu arada hac dönüşü bedevîlerin baskınına uğrayan Abdülmelik'in kızı ve dolayısıyla Mesleme'nin kızkardeşini de kurtarır. Bu şekilde halifenin dostluğunu kazanan Sahsâh emirlik rütbesini elde eder. Daha sonra Leylâ ile evlenebilmek için evine dönmek isterken halifenin isteği üzerine, Arap kabilelerinin kumandanlığını üstlenerek Mesleme ile birlikte Bizans seferine katılır.[166]

• • • • • •

165 Hikâyedeki Arap kahramanların sahşiyetleri, rolleri vs. hususlar için bk. Marius Canard, "Delhemma: Épopée Arabe des Guerres Arabo-Byzantines", *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, London 1973 içinde, mak. no. III; s. 283-300; Hânî el-'Amd, *Melâmihu'ş-Şahsiyyeti'l-'Arabiyye fî Sîreti'l-Emîre Zâti'l-Himme*, Ammân 1988, s. 62-87.

166 Nebîle İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme Dirâse Mukârene*, Beyrut, ts., s. 34-36; Marius Canard, "Dhu'l-Himma", *EI*^{2}, II, 233-239, s. 234.

Mesleme ile Sahsâh'ın Diyarbakır yakınlarında Bizans kuvvetlerine karşı kazandıkları zafer, Abdülmelik b. Mervan'ı sevindirir ve adı geçen komutanlara İstanbul'un fethedilmesi için emir verir. Mesleme ile Sahsâh ordularıyla birlikte İstanbul kuşatmasına çıkarlar. İstanbul üzerine giderken Bizanslı bir prensesin yaşadığı kaleye yolu düşen Sahsâh, prensese aşık olur ve kısa süreli bir direnmeden sonra onu yanına almayı başarır. İstanbul'un geçit vermeyen surları önünde İmparator Leon ve müttefiklerine karşı cereyan eden çatışmalarda, Sahsâh büyük kahramanlıklar gösterir. Şehrin kuşatılması uzayınca müslümanlar yakın bölgede bir yerleşim birimi kurarlar. Müslümanlara hile yapmak isteyen bir gurup Bizanslı, yiğit bir şahsı süslü bir sandığa koyarak müslümanlara getirirler ve İslâmiyet'i kabul ettiği için rahipler tarafından işkenceye tabi tutulurken ellerinden alıp kurtardıkları bir kişi olarak tanıtırlar. Müslüman askerler sandıktaki şahısla ilgilenmek üzere iken komplo gerçekleşir ve bazı müslüman askerler öldürülür. Bu arada düzenlenen diğer entrikalar boşa çıkarıldıktan sonra Sahsâh, Mesleme ile birlikte muzaffer bir şekilde şehre girer ve burada bir cami yaptırır. Entrikacıların elebaşısı Şemmâs ise idam edilir. Uzun süren kuşatmanın ardından imparator ile halife arasında yapılan barış anlaşması üzerine geri dönülür.[167]

Daha sonra Sahsâh, Leylâ ile evlenir ve dünyaya gelen iki çocuğuna, önceden gördüğü bir rüyadan hareketle Zâlim ve Mazlûm adlarını verir. Rüyada Sahsâh'a söylenenler yıllar sonra gerçekleşip Zâlim'in zulmü artınca, küçük kardeş Mazlûm, kabilesine başvurarak bir çözüm yolu bulmalarını ister. Kabile ileri gelenleri, liderliğin iki kardeş arasında paylaşılmasına ve aynı prensibin doğacak erkek çocuklar için de geçerli olmasına karar verirler. Ancak Zâlim'in Hâris adındaki oğluna karşılık, Fâtıma adlı kızı dünyaya gelen Mazlûm, kızı için taşıdığı endişelerden dolayı, onu besleyip büyütmek üzere gizlice bir süt anneye teslim eder. Kısa sürede serpilip büyüyen Fâtıma, gösterdiği cesaret ve yiğitliklerinden dolayı Zâtü'l-Himme diye anılmaya başlar. Bu arada gerçek kimliğiyle birlikte ailesinin başından geçen olayları da öğrenir ve kabilesine dönerek amcası Zâlim'den intikam almaya karar verir.[168]

Zâtü'l-Himme, kabilesine döndükten sonra amcasının oğlu Hâris, onunla evlenmek ister. Hem amcasından hem de oğlundan intikam al-

• • • • • •

167 İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 37; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 234.

168 İbrahim, *a.g.e*, s. 37-38; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 234. Şu halde Zâtü'l-Himme'nin tam adı, Fâtıma bint Mazlûm b. Sahsâh b. Hâris el-Kilâbî olarak ortaya çıkmaktadır.

maya kararlı olan Zâtü'l-Himme, teklife karşı direnmekle birlikte, Hâris'in başvurduğu bazı hileler neticesinde onunla evlenmek zorunda kalır. Bir müddet sonra Abdülvehhâb adında bir oğlu dünyaya gelir. Çocuk biraz büyüyünce Zâtü'l-Himme onu da yanına alarak, sınır bölgesinde Bizans'a karşı şiddetli bir şekilde devam etmekte olan savaşlara katılmak istediğini belirtir. Kocası Hâris, buna müsade etmediği gibi, anne ve babasının aksine Abdülvehhâb'ın siyah olduğunu bahane ederek, çocuğun kendisine ait olmadığını iddia eder. Oldukça sıkıntılı günler yaşayan Zâtü'l-Himme, büyük güçlüklerden sonra kendisini aklamayı başarır ve Allah yolunda Bizanslılara karşı cihad etmek üzere sınır bölgesine gider. Benî Kilâb'ın temsilciliğinde Arap kabilelerinin komutanlığını üstlenen Zâtü'l-Himme, Malatya'yı merkez edinir.[169]

Bu arada Abbâsîler, Emevî hâkimiyetine son vererek iktidarı ele geçirirler. Daha önce Abbâsîleri desteklemiş olan Benî Süleym kabilesi reisi Abdullah (Ubeydullah) b. Mervan, Halife Ebû Ca'fer el-Mansur tarafından Arap kabilelerinin lideri olarak tanınır ve böylece Sahsâh'la elden çıkmış olan liderlik, tekrar Benî Süleym kabilesine geçmiş olur. Ebû Ca'fer el-Mansur'un bağlılıklarını istediği Benî Kilâb, başlangıçta gösterdikleri tepkilerden sonra, Zâtü'l-Himme'nin ikna etmesi üzerine Abbâsî iktidarının yanında yer alırlar. İslâm toplumundaki bazı iç problemler ve iktidar değişikliğini fırsat bilen Bizanslılar, İslâm topraklarına karşı saldırıya geçince, halifenin isteği üzerine Benî Kilâb ve Benî Süleym kabileleri, Ubeydullah b. Mervan'ın liderliğinde Bizans'a karşı birlikte savaşırlar. Diyarbakır ve Malatya alındıktan sonra, sınır hâkimiyetini elde tutmak amacıyla Benî Süleym Malatya'ya, Benî Kilâb da yakındaki Hısnü'l-Kevkeb'e yerleşirler.[170]

Zâtü'l-Himme'nin oğlu Abdülvehhâb olgunluk çağına gelince, Benî Kilâb kabilesinin liderliğini üstlenir ve bundan sonra annesiyle birlikte katıldığı Bizans seferlerinde büyük kahramanlıklar gösterir. Bu sırada Benî Süleym'e mensup olmakla birlikte Battal da Abdulvehhâb'ın, diğer bir deyimle Benî Kilâb'ın yanında yer alır.[171] Malatya'dan ayrılarak onların yanına gider ve onlarla birlikte hareket eder. Ancak yiğitliklerinden daha

• • • • • •

169 İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 38-39.

170 İbrahim, *a.g.e.*, s. 39-40; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 234.

171 Battâl'ın, Benî Kilâb tarafında yer almasının temel sebebi, onların İslâm'a ve müslümanlara daha çok hizmet ettikleri kanaatini taşıyor olmasıydı. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 43.

ziyade, başvurduğu savaş hileleriyle meşhur olur.[172] Battal'ın ilk hedefi, kendisinin de hocalığını yapmış olan Benî Süleym'e mensup kötü ruhlu bir insan olan kadı Ukbe'dir. Ukbe doğmadan önce annesinin gördüğü rüya, onun ne kadar bozguncu ve kötü şahsiyetli bir kişi olacağını göstermekteydi. Nitekim Ukbe, Hâris'le evlenmek istemeyen Zâtü'l-Himme'yi etkisiz hale getiren ilâcı sağlamış, şimdi ise gizlice hıristiyanlaşarak Bizans'ın en başta gelen taraftarı ve İslâm'ın azılı düşmanı olmuştu.[173]

Arap kabilelerinin liderliğini yürüten Malatya emiri Amr b. Ubeydullah, her ne kadar Abdülvehhâb'la bir kardeşlik anlaşması yapmış ve bir defasında Bizanslıların elinden Zâtü'l-Himme tarafından kurtarıldığı için dost gözüküyorsa da Benî Kilâb'a karşı gizli bir düşmanlık beslemekteydi. Bu dönemde, daha önce Zâtü'l-Himme'nin kocası Hâris tarafından Bizans'a götürülüp imparatorun hizmetine sunulmuş olan "hıristiyanlaşmış Araplar" ile Ukbe Bizans'a destek olurken, Bizans'ta imparatorun yakın çevresinden Marius liderliğinde müslümanlığını gizleyen bir gurup, imparatorun kız ve erkek kardeşi ile Malatya'da bulunan yine imparatorluk ailesine mensup Ioannes'in birlikleri, müslümanları desteklemekteydi.[174]

Halife Mehdî döneminde Mercü'l-'Uyûn'da İmparator Theophilos birliklerine karşı büyük bir savaş yapılır. Mehdî'nin ölümünden sonra Harun er-Reşîd halife olurken, Bizans'ta da Theophilos'un yerine oğlu Manuel tahta çıkar. Bu sırada Battal ile Ukbe arasında kıyasıya bir çatışma yaşanır. Zâtü'l-Himme, Abdülvehhâb ve Battal'ın çeşitli deliller ileri sürerek Ukbe'yi İslâm'a hıyânetle suçlamalarına rağmen[175], bu deliller

172 Grekçe'yi bildiği ve iyi rol yapma kabiliyetine sahip olduğu için, bütün gayretlerine rağmen Bizanslılar, Battâl'ın gerçek kimliğini bilememektedirler. Amorion muhasarası sırasında şehrin kapısının bir türlü aralanamadığını gören Battâl, imparatora şarap götüren kafileye kendisini, yetkililer tarafından gönderilen rehber olarak tanıtır ve yolda onları öldürdükten sonra Bizans kıyafetlerini giyerek, imparatora şarap getiren kişi kimliğiyle şehre girmeyi başarır. Battâl'ın hilelerinden güç durumda kalan Bizanslılar, tanınabilmesini sağlamak amacıyla kilise ve manastırlara onun resimlerini asmak zorunda kalırlar. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 43-44.

173 İbrahim, *a.g.e.*, s. 40-41; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 234.

174 Canard, "Dhu'l-Himma", s. 234.

175 Kötülük timsâli olarak sunulan Ukbe, Harun er-Reşîd döneminde de bu özelliğini sürdürür. Bermekî ailesinin ortadan kaldırılmasında onun parmağı vardır. Ayrıca Battâl tarafından esir alınmış olan imparatorun güzel kızıyla evlenmek için, Battâl ile Abdülvehhâb arasında yaşanan mücadeleye, Harun ↪

emirle birlikte Benî Süleym ve halife tarafından kabul edilmez ve çatışmada Ukbe'nin tarafını tutarlar. Bundan sonra Battal, batıya doğru sefere çıkar; müslümanlığı kabul eden Frank kralı ve bazı Mağrib askerleriyle birlikte geri döner. Daha sonra Benî Kilâb ile Benî Süleym'in araları düzelince, birlikte hareket ederek Kilikya kapılarında Bizanslılara karşı önemli başarılar elde ederler ve Malatya'yı da geri alarak, Bizans'ı barış istemek zorunda bırakırlar.[176]

Harun er-Reşîd'in ölümünden sonra cereyan eden Emîn-Me'mun mücadelesinde her iki kabile farklı taraflarda yer alırlar. Me'mun'u destekleyen Kilâb kabilesi liderleri, kaçmayı başaran Battal hariç, Bağdat'a getirilip hapsedilirler. Ancak kısa bir zaman sonra Kilâb kabilesi, Abbâsî ve Süleym birliklerini yenerek Bağdat'a girer ve Zâtü'l-Himme ile Abdülvehhâb'ı hapisten kurtardıkları gibi, Emîn'i yakalayıp hapsederler. Bu-

.....

er-Reşîd'i de üçüncü bir taraf olarak katmayı ve aralarını açmayı başarır. Battâl ve Abdülvehhâb birer sandığa konularak uzak adalara bırakılmak üzere görevlilere verilir. Sandıklar yolda, içerisinde hazîne bulunduğunu sanan hırsızlar tarafından ele geçirilir. Aradıklarını bulamayan yolkesiciler Abdülvehhâb'i, kral Abdülvedûd'un ülkesine, Battâl'ı da Berberîlerin yasadığı yakın topraklara bırakırlar. Abdülvehhâb ve Battâl'ın herbiri, savaşlar sırasında, bulundukları ülkenin tarafında yer alırlar. Abdülvedûd ile Berberî kralı arasındaki savaşlardan birinde buluşarak Abdülvedûd'u desteklemeye karar verirler. Ancak Abdülvedûd ile o sırada Endülüs'te hüküm sürmekte olan Hişâm el-Müeyyed arasında çıkan savaşta esir alınıp Hişam'ın sarayına götürülürler. Hişam'a başlarından geçeni anlatan iki kahraman, onunla birlikte Franklara karşı savaşa katıldıktan sonra serbest bırakılırlar. Franklar karşısında zafer kazanmış olan Hişam, onların Malatya'ya dönmelerine izin verdiği gibi, güvenlik amacıyla bir donanma görevlendirir. Bu şekilde Mısır kıyılarından geçerek Suriye'ye gelen kahramanlar, burada Zâtü'l-Himme ile tekrar buluşmanın sevincini yaşarlar. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 48-51.

176 Canard, "Dhu'l-Himma", s. 234-235.

Bu dönemde Abdülvehhâb, oğlu Seyfü'l-Hanîfiyye ile buluşur. Seyfü'l-Hanîfiyye aslında Abdülvehhâb'ın Rum asıllı cariyesi Meyrûne'den dünyaya gelmiştir. Meyrûne hamile olduğu sırada Bizanslılar tarafından esir alınır. Yıllarca hanımından hiçbir haber alamayan Abdülvehhâb, onun artık yaşamadığını düşünür. Meyrûne ise esaret altında doğum yapar ve dünyaya getirdiği oğlu, hıristiyan olarak büyütülmek üzere kendisinden alınır. Çocuğa Seyfü'n-Nasrâniyye adı verilir. Seyf olgunluk çağına geldiğinde Bizanslılar safında döğüşür. Bir gece gördüğü rüya üzerine gerçek soyunu öğrenir ve babası Abdülvehhâb'a kavuşmak ümidiyle Bizans'tan ayrılır. Sonunda babasına kavuşup kendisini onun kucağına atar ve müslümanlığını ilân eder. Bunun üzerine adı Seyfü'l-Hanîfiyye olarak değiştirilir. Savaşlara babasıyla birlikte katılır ve yiğitlikler gösterir. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 46.

nunla birlikte Emîn, Zâtü'l-Himme ve Abdülvehhâb'ın isteği üzerine serbest bırakılır.[177]

Manuel'den sonra Bizans tahtına çıkan Mikhail, Emîn-Me'mun mücadelesini fırsat bilerek Ukbe'nin tavsiyeleri doğrultusunda müslümanlara olan düşmanlığı yeniden canlandırır. Battâl tarafından desteklenen Me'mun halifeliği ele geçirir, ancak Emîn'e yardım ettikleri gerekçesiyle Zâtü'l-Himme ve Abdülvehhâb ile Kilâb kabilesinin diğer ileri gelenlerini tutuklatır. Me'mun, aslında imparator adına çalışan Ukbe'nin sözlerine kanarak, Kilâb kabilesi liderlerini de yanına alır ve Rakka'ya doğru sefere çıkar. Ancak hepsi yakalanarak İstanbul'a götürülür. Zâtü'l-Himme, Battâl tarafından kurtarılır. Diğerleri, Kuşânûş adlı kralın imparatora karşı açtığı savaştan yararlanarak kaçmayı başarırlar. İstanbul'u aldıktan sonra İslâm topraklarına yürüyen Kuşânûş, Basra'ya kadar gelir, fakat burada Kilâb kabilesine yenilir ve bizzat Zâtü'l-Himme tarafından kellesi uçurulur. Öte yandan Bizans imparatoru, Kilâb kabilesinin girişimleriyle tahtına yeniden kavuşur ve daha önce halifeye ödediği vergiyi onlara vereceğini taahüt eder.[178]

Kilâb kabilesinin daha sonraki hedefi, kabile mensubu bazı kadınları esir olarak elinde tutan Karâkûna adası kralı olur. Tarsus emiri Ali el-Ermenî'nin de yardımıyla deniz seferine çıkan Kilâblılar, Me'mun'un İstanbul kuşatmasına çıktığı ve kuşatma sırasında Frankların yardımıyla esir alındığı haberini alınca, hemen donanmalarıyla İstanbul önlerine gidip şehri kuşatırlar. İmparator esir alındığı gibi, müstakbel halife Mu'tasım kuvvetlerinin desteğiyle, Me'mun esaretten kurtarılır. Ancak Ukbe tarafından yaralanmış olduğu için vefat eder. Kumandayı ele alan Mu'tasım, Battâl'ın ricası üzerine, vergi karşılığında imparatoru serbest bırakır ve orduya Malatya'ya dönüş emri verir. Burada Benî Kilâb ve Benî Süleym'in aralarını yeniden düzelttikten sonra Bağdat'a döner.[179]

Bir müddet sonra Zâtü'l-Himme, Abdülvehhâb ve Battâl, Bizans topraklarına akın etmek için Malatya'ya gelen Halife Mu'tasım tarafından

• • • • • •

177 İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 51-52; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 235.

178 Canard, "Dhu'l-Himma", s. 235.

Zâtü'l-Himme'nin isyancı Kuşânûş yerine imparatoru desteklediğini öğrenen Me'mun, onu bu kararından vazgeçirmeye çalışırsa da başarılı olamaz ve aralarında sert yazışmalar gerçekleşir. Zâtü'l-Himme ise imparatora verdiği desteğe karşılık olmak üzere Amorion'u teslim alır ve fırsat buldukça Bizans seferlerine devam eder. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 52-53.

179 Canard, "Dhu'l-Himma", s. 235.

yakalanarak Bağdat'a getirilir ve hapsedilirler. Ukbe'nin tavsiyesi üzerine Bizans imparatoru, müslümanlara karşı sefer hazırlıkları yapmaya başlar. Ancak bu sırada başkenti kuşatan Kamerân adası kralı Bahrûn tarafından tahtından indirilir. Daha sonra İslâm topraklarına saldıran Bahrûn, Malatya'yı ele geçirir, emir Amr b. Ubeydullah'ı ve ardından halifeyi esir alarak Irak'a ilerler. Çıkan karışıklıktan yararlanarak hapisten kaçmayı başaran Benî Kilâb liderleri, Bahrûn'u yenip esirleri geri alırlar. Bundan sonra halifeye verdikleri destekle İstanbul yeniden ele geçirilir ve Bizans imparatoru tahtına yeniden kavuşur.[180]

İmparator Mikhail'in ölümünden sonra yerine, âsi lider Romanos (Ermânûs) geçer. Bahrûn'u yanına alan Romanos, müslümanları İstanbul'dan çıkarır. İslâm topraklarına saldırıp Malatya'yı ele geçirdikten sonra Musul'a kadar ilerleyen Romanos, burada yenilir ve teslim olur. Bütün düşmanlıklarına rağmen, topladığı askerlerle İstanbul'u ele geçirmiş olan Kerfenâs'a karşı yardım isteyen Romanos, müslümanlardan beklediği yardımı görür. Halife, Kerfenâs üzerine Benî Süleym birliklerini gönderir. Ancak Kerfenâs, emir Amr'ı esir aldığı gibi halifenin kuvvetlerini de yenerek Diyarbakır'a kadar ilerler. Bu sırada Abdülvehhâb'ın devreye girmesiyle Kerfenâs öldürülür ve Romanos tahtını tekrar elde eder.[181]

Mu'tasım'ın gerçekleştirdiği Amorion muhasarasında da yine önemli olaylar cereyan eder. Bu sırada Bizans'ta çıkan taht kavgasında Romanos tahttan indirilerek oğlu Bîmund imparatorluğa getirilir. Bîmund, babası zamanında esir alınmış olan Battâl'a kötü muamele etmek suretiyle, Abdülvehhâb ve emir Amr'ı kışkırtmak ister. Amr esir alınır. Esirleri kurtarmaya gelen Zâtü'l-Himme, Bîmund'u öldürür ve Romanos'u tekrar tahta çıkartır.

Ukbe'nin planlarıyla, halife ile Kilâb kabilesinin araları yeniden açılır ve çatışmalar meydana gelir. Halife, İmparator Romanos'tan yardım ister. Değişik zamanlarda yapılan kanlı savaşlarda Zâtü'l-Himme, Kudüs'u almak isteyen Frank kralı Mîlâs'ı öldürür. Abdülvehhâb, Peçenekler tarafından götürülür. Malatya'yı ele geçirmiş olan Romanos, Zâtü'l-Himme tarafından barışı kabul edip vergi ödemeye mecbur bırakıldığı gibi, İstanbul'da Mesleme kumandanlığındaki muhasara sırasında yapılan camiin yeniden inşa edilmesini de onaylar. Battâl tarafından yakalanan Ukbe, İstanbul'da idam edilmekten zor kurtulur ve halifenin yanına dö-

• • • • • •

180 İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 53; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 235.
181 Canard, "Dhu'l-Himma", s. 235.

ner. Ukbe'nin hazırladığı tuzaklar neticesinde yakalanan Abdülvehhâb ve Battâl, Dicle nehrine atılmak suretiyle öldürülmekten vezirin yardımıyla ancak kurtulabilirler. Kilâb ve Süleym arasındaki mücadele böylece sürüp gider.[182]

Bizans tahtına çıkan Mikhail, biri Frank kralının kumandasında olmak üzere müslümanlara karşı iki defa ordu gönderir. Malatya'yı ele geçiren Frank kralı, halife ve Abdülvehhâb tarafından yakalanır. Bu sırada halife, Ukbe'yi, evinin alt kısmında yaptırdığı kilisede ibadetini yaparken görür ve onun bir hâin olduğuna kesin kanaat getirirerek desteğini çeker. Ayrıca Amr'ın da hıristiyanlığa geçtiğinden şüphelenmeye başlar.

Hikâyenin son kısmında, İspanya'dan Yemen'e kadar birçok ülkenin desteğini almış olan Ukbe, yakalanıp onyedi kralın kumanda ettiği büyük ordulara rağmen İstanbul'daki "Altınkapı" önünde idam edilir.[183] Müslümanlar zafere ulaşmış olmanın sevinciyle hep bir ağızdan: "De ki! Hak geldi, bâtıl yok olup gitti. Şüphesiz bâtıl yok olmaya mahkumdur" âyetini[184] okurlar. Ancak İstanbul dönüşü müslümanlara kurulan hâin tuzak, büyük bir zâyiata sebep olur. Tuzaktan sadece 400 kişiyle birlikte halife, Battâl ve arkadaşları, Zâtü'l-Himme, Abdülvehhâb ve bir mağaraya kapanıp mucizevî şekilde bir cin tarafından kurtarılan birkaç insan kurtulur. Mu'tasım bir müddet sonra vefat eder.[185]

Mu'tasım'ın halefi Vâsık, İstanbul üzerine bir intikam seferi düzenlemeye karar verir. Bizans imparatoru yakalanıp esir alınır. O güne kadar

• • • • • •

182 İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 53; Canard, "Dhu'l-Himma", s. 235.

183 Menkıbeye göre Ukbe'nin İstanbul'daki Altınkapı önünde asılacağı, yıllar önce Abdülvehhâb'a, bir gece rüyasında Hz. Peygamber tarafından bildirilmişti. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 41.

184 el-İsrâ 17/104.

185 İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 56; Canard, "Dhu'l-Himma", 236. Ukbe öldürülmeden önce Mu'tasım, bir gece rüyasında nurlar içerisinde Hz. Peygamber'i görür. Onunla musâfaha yapıp ellerini öper ve kâfirlere karşı yardım için Allah'a duâ etmesini ister. Hz. Peygamber, zaferin yakın olduğunu ve bunun daha önce Abdülvehhâb'a bildirilmiş olan vakitte gerçekleşeceğini belirtir. Allah'ın kendisine Ahzâb (Hendek) savaşında yardım ettiği gibi şimdi de yine müslümanlara yardım edeceğini müjdeler. Rüyada Zâtü'l-Himme de gelerek Hz. Peygamber'in elini öper. Hz. Peygamber, Zâtü'l-Himme'ye asıl adı ile hitâb ederek şu müjdeyi verir: "Ey Fâtıma! Seni cennetle müjdeliyorum. Orada kızım Fâtımatü'z-Zehrâ ile birlikte olacaksın. O gün seni bekliyor, ey mücâhidlerin annesi!" Daha önce Zâtü'l-Himme de kendisiyle ilgili aynı tarzda rüya görmüş ve Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenmişti. İbrahim, *Sîretü'l-Emîre Zâtü'l-Himme*, s. 56.

imparatorların canları vergi ödeme karşılığında bağışlandığı halde, bu defa öldürülür. İstanbul, müslümanların eline geçer ve şehrin yönetimi Abdülvehhâb'ın oğluna verilir. Abdülvehhâb'ın oğlu camiyi görkemli bir şekilde yeniden inşa eder. Öte yandan, öldürülen Malatya emiri Amr'ın yerine oğlu Cerrâh tayin edilir.

Nihâyet hikâye kahramanlarından Zâtü'l-Himme ve ardından Abdülvehhâb, hac için gittikleri Mekke'den döndükten sonra dindar birer insan olarak vefat ederler. Battâl ise, Vâsık'tan sonra halife olan Mütevekkil döneminde Bizanslıların, yeniden aralıksız saldırılara başlayıp bu arada Ankara ile Malatya arasındaki tüm toprakları ele geçirdiklerine dair haberlerin üzüntüsü içerisinde Ankara'da gözlerini kapar. Ankara'daki cami avlusuna defnedilen Battâl'ın mezarı, gizlenmiş olduğu için düşmanlar tarafından farkedilemez. İslâm'ın yaşadığı bu zor günler, Türklerin (Selçuklular?)[186] hâkimiyetine kadar devam eder. Ankara'yı geri alan Ak Sungur Bey, Battâl'ın mezarını da keşfeder.[187]

b. Ömer b. Nu'mân Hikâyesi

Ömer b. Nu'mân (veya Ömer en-Nu'mân) hikâyesi, Binbir Gece masallarının en uzun bölümünü teşkil etmektedir. Binbir Gece masal külliyatı, karısı tarafından aldatıldığı için, evlendiği kadınları ertesi gün öldürten Sâsânî hükümdarı Şehriyar'la evlenmek durumunda kalan Şehrezâd tarafından, her gece sürükleyici hikâyeler anlatarak onu oyalamak suretiyle idamdan kurtulmak amacıyla anlatılan masallardan oluşmaktadır. Kaynakları, ortaya çıkış tarihi ve yazarı hakkında farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte, bazı bölümlerinin Harun er-Reşîd dönemine ait olduğu kabul edilmektedir. Ömer b. Nu'mân hikâyesi, İslâm-Bizans ilişki noktaları merkeze alınarak şöyle özetlenebilir:[188]

Abdülmelik b. Mervan (685-705) döneminden önce Bağdat'ta (veya Dımaşk'ta)[189] Ömer b. en-Nu'mân adında bir hükümdar yaşamaktadır.

• • • • • •

186 Canar, bazı versiyonlarda "Türkler" yerine, Memlükler anlamında "Çerkezler" denildiğini kaydetmektedir. Bk. Canard, "Dhu'l-Himma", s. 236.

187 Canard, "Dhu'l-Himma", s. 236.

188 Bu hikâyenin özetlenmesinde aşağıdaki eserlerden yararlanılacaktır: *Elfü Leyle ve Leyle*, I-II, Beyrut 1405/1985, c. I, s. 179-345; *Binbir Gece Masalları* (trc. Alim Şerif Onaran), I-XVI, İstanbul 1992, III, 5; IV, 131; V. Christides, "An Arabo-Byzantine Novel 'Umar b. al-Nu'mân Compared with Digenes Akritas", *Byzantion*, 32 (1962), 549-604; Nebîle İbrahim, *Eskâlü't-Ta'bîr fi'l-Edebi'ş-Şa'bî*, Kahire, ts., s. 121-125.

189 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 179.

Çok cesur ve kahraman olan Ömer, birçok ülke fethetmiştir. Dört karısından sadece birinden, büyüdüğünde kahramanlığıyla meşhur olacak olan Şarkân adlı bir çocuğu olur. Aynı zamanda 360 tane de cariyesi bulunan kralın, Kaysâriyye kralı tarafından kendisine hediye edilen Rum asıllı Safiyye (Sophia) adlı cariyesinden, ikiz olarak Nüzhetüzzamân adında bir kızı ve Dav'ulmekân adında bir oğlu dünyaya gelir. Bu doğumdan son derece memnun kalan kral, çocuklara ve anneleri Safiyye'ye büyük ilgi göstermektedir. Tahtın varisi olacak olan Şarkân, bu doğum döneminde henüz evden ayrılmıştır ve erkek kardeşinin dünyaya geldiğinden habersiz olarak sadece baba-bir kızkardeşinin doğumunu bilmektedir.

İstanbul'da oturan Bizans kralı Efrîdûn, Ömer en-Nu'mân'a bir elçilik heyeti göndererek, kendisine isyan etmiş olan Kaysâriyye kralı prens Hardûb'a karşı yardım ister. Elçilerin anlattıklarına göre Kaysâriyye kralı Hardûb, kral Efrîdûn'a çeşitli hediyeler götürmekte olan iki gemiye saldırarak yağmalamıştır ki, bu hediyeler arasında sihirli üç mücevher de bulunmaktadır. Kendi vassalı olan prensin bu davranışına kızan Bizans kralı, Ömer en-Nu'mân'dan onu cezalandırmak için yardım istemektedir. Elçileri dinleyen Arap hükümdarı Ömer, veziri Dendân'ın görüşünü de alarak yardıma karar verir. Ömer'in emri üzerine on bin kişilik süvariden oluşan bir ordu hazırlanır ve Şarkân ile vezir Dendân'ın komutanlıklarında yola çıkar. Bizans elçilerinin de eşlik ettikleri ordu yirmi günlük bir yolculuktan sonra Bizans sınırına yakın bir vadide konaklar.[190]

Geceleyin Şarkân etrafı gözetlemeye çıktığında ormanda bir manastırın yanında bir gurup güzel kızla karşılaşır. Kızlara, daha sonra Kaysâriyye kralı Hardûb'un kızı oluğunu öğreneceği Ebrîze adlı güzeller güzeli bir kız başkanlık etmekte ve onlarla güreşmektedir. Şarkân bir müddet onları seyre dalar. Daha sonra Ebrîze ile güreşe tutuşurlar, fakat rakibinden daha kuvvetli olduğu halde Şarkân yenilir. Ebrîze tarafından manastıra davet edilen Şarkân, onunla üç gün geçirir. Üçüncü gün Ebrîze'nin babası kral Hardûb tarafından Meysûre b. Kâşirde reisliğinde kendisini yakalamak üzere gönderilen yüz kişilik şövalye gurubunu Şarkân, bir bir öldürür.[191]

Beraber kaldıkları süre içerisinde Ebrîze Şarkân'a, Bizans kralı Efrîdûn'un müslümanlara tuzak kurduğunu ve yardımı bahane ederek on-

• • • • • •

190 Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 594; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, 121-122.

191 Christides, *a.g.m.*, s. 595; İbrahim, *a.g.e.*, s. 122.

ları pusuya düşüreceğini açıklar. Ebrîze'ye göre olayın aslı şudur: İmparatorun kızı Sophia'nın da içerisinde bulunduğu bir gemi, Kâfûr adalarından bir gurup korsan tarafından yağmalanır. Sonra gemi Hardûb'un ülkesinin kıyısından geçerken prens tarafından kuşatılır ve gemidekilerle birlikte Sophia da yakalanır. Ele geçirilen değerli eşyalar arasında sihirli üç mücevher de bulunmaktadır ve bunları Hardûb, kızı Ebrîze'ye vermiştir. Sophia'nın Bizans imparatorunun kızı olduğundan habersiz olan Hardûb onu, başka cariyelerle birlikte Arap hükümdarı Ömer'e hediye olarak gönderir. Bütün bu olup bitenlerden haberdar olan imparator Efrîdûn, Ömer en-Nu'mân'la kurduğu bu yapmacık dostluk sayesinde Hardûb'tan öç almak istemektedir. Gerçeği öğrenen Şarkân ordunun yanına gelir ve askerlerine geri dönüş emri verir. Ebrîze de üç gün sonra Şarkân'ı takib edip onunla evlenmek üzere Bağdat'a gideceğine dair söz verir.[192]

Şarkan ülkesine geri dönmek üzere yüz kişilik bir süvari gurubunun başında ilerlerken yolda, yine yüz kişilik bir Hıristiyan şövalye gurubunun baskınına uğrar. Özellikle Şarkân, Hıristiyan şövalye gurubunun lideri ile kıyasıya döğüşür, ancak tam rakibini öldüreceği sırada bunun, kız arkadaşlarıyla birlikte erkek kılığına girip döğüşmek için gelen Ebrîze'den başka kimse olmadığını görür. İki ordu birlikte Bağdat'a döner.[193]

Bağdat'ta Ömer, gelenleri sıcak bir şekilde karşılar. Ebrîze, yağmalanmış gemiden ele geçirilen ve tehlikelere karşı korunması için babası tarafından kendisine hediye edilmiş olan sihirli üç mücevheri krala sunar. Kral en değerli mücevheri oğlu Şarkân'a verdikten sonra, diğer ikisini de Dav'ülmekân ve Nüzhetüzzamân'a verir. Şarkân bu arada bir erkek kardeşinin dünyaya gelmiş olduğunu da öğrenmiş olur.[194]

Ebrîze ile Şarkân arasındaki gönül ilişkisi sürerken Hükümdar Ömer de Ebrîze'yi elde etmek istemektedir. Ebrîze'den olumlu cevap alamayan kral, bir gece onu sarhoş edip arzusunu gerçekleştirir. Bunun üzerine Ebrîze babasının yanına dönmek üzere, hizmetçisi Mercâne ile birlikte saraydan kaçar. Ancak kendi ülkesine yaklaştığı bir sırada, Ömer'in görevlendirdiği zenci bir köle tarafından yakalanır ve öldürülür. Ölümünden

.....

192 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 191-193. Hikâyede bazen Bağdat ve Dımaşk, bazı karışıklıklara sebep olacak şekilde birbirlerinin yerinde kullanılmaktadır.

193 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 195-196; Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 595.

194 Christides, *a.g.m.*, s. 595-596; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, s. 123.

önce de bir çocuğu dünyaya gelir.[195] Bu arada bir seferde bulunan Şarkân, döndüğünde Ebrîze'nin saraydan kaçtığını öğrenir ve üzülür. Ayrıca babasının diğer kardeşlerine gösterdiği ilgiden de gün geçtikçe rahatsız olur. Şarkân'ın üzüntüden zayıfladığını gören babası, onu Dımaşk'a vali olarak tayin eder.[196]

Kızı Ebrîze ve bebeğinin başından geçenlerden Mercâne tarafından haberdar edilen Hardûb, kızının öldürülmesine oldukça kızar ve müslümanlardan öç almaya karar verir. *Zâtü'd-Devâhî* (=felaketler anası) adında, kurnaz planlarıyla ünlü Rum bir kadın, bu öç alma işinde ona yardımcı olur.[197]

Ömer en-Nu'mân ve Rum asıllı karısı Safiyye'nin çocukları Dav'ulmekân ve Nüzhetüzzamân, anne-babalarının muhalefetine rağmen hac için Mekke yolculuğuna çıkmışken yolda bir bedevi Nüzhetüzzamân'ı kaçırır ve sonunda vali Şarkân'a satar. Şarkân ile Nüzhetüzzamân birbirlerinin baba-bir kardeşi olduklarını taşıdıkları mücevherden anlarlar. Burada Nüzhetüzzamân sarayın baş mabeyncisiyle evlendirilir. Daha sonra Bağdat'ta Ömer'in sarayına gitmeye karar verirler ve oldukça görkemli bir kervan eşliğinde yola çıkarlar.[198]

Nüzhetüzzamân Bağdat yolunda uzun süredir ayrı kaldığı kardeşi Dav'ulmekân'la buluşur. Beraberce yola devam ederken bir ordunun başında Dımaşk'a doğru gitmekte olan vezir Dendân'la karşılaşırlar. Vezir Dendân onlara, babaları kral Ömer'in Rum asıllı Zâtu'd-Devâhî tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü ve Bizanslı Safiyye'nin de kaçırıldığını bildirir.[199]

Ömer en-Nu'mân'ın öldürülmesi karşısında Şarkân ve Dav'ulmekân Bizanslılara karşı savaş ilan ederler. Ülkeyi aralarında paylaşan kardeşler, ülkenin her tarafından topladıkları askerlerle kuvvetli bir ordu hazırlarlar. Dav'ulmekân ordunun başkumandanlığını yürütürken, Şarkân sağ kanadın, başmabeynci enişteleri de sol kanadın komutanlığını üstlenir.[200]

• • • • • •

195 Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 596; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, s. 123.

196 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 202-203.

197 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 201-202; Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 596.

198 Christides, *a.g.m.*, s. 596; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, s. 123.

199 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 227, 232, Christides, *a.g.m.*, s. 596; İbrahim, *a.g.e.*, s. 123.

200 Christides, *a.g.m.*, s. 596; İbrahim, *a.g.e.*, s. 123.

Araplar dört yıl boyunca İstanbul'u kuşatırlar. Şarkân ve Efrîdûn'un ölümlerinden sonra şevkleri kırılan Arap ordusu, memleketlerine dönmek üzere komutanlarından izin isterler. Vezir Dendân, Dav'ulmekân'a geri çekilmesini ve yeni bir akın için hazırlık yapmasını önerir. Henüz dünyaya gelmiş olan çocuğunu görmek isteyen kral da vezirin tavsiyesini kabul ederek, kuşatmayı kaldırır ve ordu geri döner.[201]

Bağdat'a döndükten kısa bir süre sonra Dav'ulmekân ölür ve yerine vasiyetine binâen oğlu Kânmekân geçer. Kânmekân, henüz yeterli yaşta olmadığı için devlet yönetiminde inisiyatif yine Dav'ulmekân'ın vasiyeti doğrultusunda başmâbeyncinin/Sâsânî hâcibin elindedir. Ancak bu durum, hâcibin tüm yetkileri elde etmesiyle birlikte, Kânmekân'ın aleyhine döner ve Kânmekân tek başına Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalır. Issız çöllerden sonra Fırat kıyısına varır. Fırat suyundan abdest alıp namazını kılar. Memleketi iç ve dış düşmanlardan kurtarıp birliği sağlamanın kendisine düştüğünün bilinciyle, bu arzusunu gerçekleştirmede yardımcı olması için Allah'a duâ eder. Bir müddet sonra Sâsânî hâcibe karşı kendisini meşru kral olarak tanıyıp yardıma gelmiş olan İslâm ordusuyla karşılaşır. Kendisinden önce Bağdat'tan ayrılmış olan Vezîr Dendân'ın da bu orduda yer almış olması onu oldukça sevindirir. Birlikte istişare edip, amaçlarına ulaşmak için her şeyden önce Bizans engelinin ortadan kaldırılmasına karar verirler ve sefere çıkarlar. Ancak kendilerinden sayıca üstün olan Bizans ordusuna mağlup olurlar. Kânmekân ve vezir Dendân, Bizans'a esir düşer.[202]

Bizans askerleri tarafından esir alınan Kânmekân ve Dendân, imparator Rumzân'ın huzuruna getirilir. Rumzân aslında Ebrîze'nin oğludur ve annesinin yolda öldürülmesinden sonra Mercâne tarafından Bizans'a getirilmiştir. İmparator cellâda esirlerin kafalarını uçurmasını emreder. Tam bu sırada hizmetçi Mercâne devreye girer. Kellesini uçurmak istediği Kânmekân'ın aslında kardeşi Dav'ulmekân'ın oğlu olduğunu belirtir. İmparatorun şaşkın bakışları arasında Mercâne, bütün olup bitenleri anlatır. Kânmekân'ın göğsündeki sihirli mücevherin kendi göğsündekiyle aynı olduğunu farkeden Runızân'ın artık hiçbir şüphesi kalmaz. Zincirler çözülür ve Rumzân'la Kânmekân hasretle kucaklaşırlar. Rumzân hemen

• • • • • •

201 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 318-319; *Binbir Gece Masalları*, IV, 97-98; Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 596-597; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, s. 123.

202 *Binbir Gece Masalları*, IV, 102, 106, 108, 128-129; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, s. 123-124.

orada müslümanlığını ilân eder. Ardından ordularını hazırlayarak Sâsânî hâcibin üzerine gider ve onun hâkimiyetine son vererek Kânmekân'ı tahta çıkartır. Sonunda müslümanlarla Bizanslıların toprakları birleştirilir. Vezir Dendân'ın tavsiyesi üzerine Rumzân ve Kânmekân İslâm devletini birlikte yönetmeye karar verirler. Bu karar her tarafa duyurulur. Kurbanlar kesilir; ziyafetler verilir ve şenlikler düzenlenir. Bu arada Rumzân daha önce tek başına yönettiği halka tellallar göndererek, bundan böyle halkın dininin İslâm olacağını "ama isteyen kimsenin -yanlış da olsa- kendi dinine bağlı kalmakta özgür olduğunu" duyurur. Bunun üzerine aynı günde binlerce kişi gönüllü olarak İslâmiyet'i kabul eder.[203]

c. Antere Kıssası (*Sîretü 'Antere*)

Arap kahramanlık hikâyelerinin en güzel örneklerinden biri kabul edilen ve İslâm öncesinden başlamak üzere, Arap tarihinin beş asırdan fazla bir kısmını içine alan Antere kıssasındaki birçok devlet, toplum, şahıs ve farklı coğrafyalar arasında, doğal olarak Bizans'a da yer verilmiştir. Kıssanın muhtelif metinleri içerisinda *es-Sîretü'l-Hicâziyye* diye adlandırılan metin en hacimlisi olup, otuz iki cüz (Kahire 1306-1311), 154 cüz (Beyrut 1869-1871) ve altı cilt (Beyrut 1883-1885) halinde yapılan baskıları bulunmaktadır. Hikâyenin Basralı meşhur dil ve edebiyat âlimi Asmaî (ö. 216/831) tarafından derlendiği, ancak VI/XII. yüzyıla kadar yeni unsurların ilâve edildiği anlaşılmaktadır.[204]

Hikâye, adını muallakât şairi Antere b. Şeddâd b. Amr el-'Absî'den (ö. 614?) almaktadır. Necid'de oturan Abs kabilesine mensup Antere, Zebîbe adlı siyah bir cariyeden dünyaya geldiği için dönemin anlayışına göre köle sayılmakta, bu durum küçük yaştan beri sevdiği amcasının kızı Able ile evlenmesinde bir engel olarak görülmekteydi. Kölelikten kurtulabilmek için üstün kahramanlıklar gösteren Antere, bir defasında Abs kabilesine baskın yapıp, Able dahil birçok kişiyi esir alan Arap kabilelerine karşı yiğitçe döğüşerek, gasbedilen herşeyi geri almayı başarmış ve hürriyetine kavuşmuştu. Gösterdiği yiğitliğe rağmen sevgilisi Able'ye kavuşmasına müsaade edilmediği veya birçok güçlüğe katlandıktan sonra onunla evlenebildiğine dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Aynı zamanda şair

.....

203 *Elfü Leyle ve Leyle*, I, 340-344; *Binbir Gece Masalları*, IV, 128-131; Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 597; İbrahim, *Eşkâlü't-Ta'bîr*, s. 124-125. Hikâyenin sonu ile ilgili rivayet farklılıkları için bk. zikredilen yerler.

204 B. Heller, "Sîrat 'Antar", *EI²*, I, ss. 518-521, s. 518; Cemal Muhtar, "Antere Kıssası", *DİA*, III, 237-238.

olan Antere, Abs kabilesinin meşhur bir yiğidi olarak Benî Zübyân'a karşı yapılan Dâhis ve Gabrâ savaşında büyük kahramanlıklar göstermiş ve kendisini muallakât şairleri arasına sokan şiirini, bir rivâyete göre bu savaştan sonra yazmıştır. Antere, ilerlemiş yaşına rağmen katıldığı, Tay kabilesine karşı yapılan savaşta öldürülmüştür.[205]

Antere'nin gerçek hayatından bazı unsurların destanımsı bir şekilde anlatımını da içeren kıssa, Kral Züheyr'in Abs kabilesini yönettiği dönemde, kabilenin önde gelen kahramanlarından Şeddâd'ın, bir savaş sırasında, Sudan melikinin kızı olduğu sonradan anlaşılacak olan Zebîbe'yi esir alışı ve daha sonra gerçekleşen evliliklerinden Antere'nin dünyaya gelmesiyle başlamaktadır. Bebekliğinde kundağı parçalayan, iki yaşında çadırı yıkan, dört yaşında iken bir köpeği, dokuz yaşında iken bir kurdu, genç bir çobanken de bir arslanı öldüren Antere, köle statüsünden kurtulup Able ile evlenebilmek için çok zor ve tehlikeli birçok maceraya girişmek zorunda kalır. Kabile üyelerinden bazılarıyla olduğu gibi, kabile dışından en ünlü cengâverlerle döğüşür ve onları dize getirerek barış istemek zorunda bırakır. Bir kısmıyla arkadaşlık da kurar. Bu arada şiirdeki yeteneğini de gösterir ve düzenlenen bir yarışmada diğer muallakât şairlerini devre dışı bırakarak, kendi şiirini Kâbe'ye asmaya muvaffak olur. Mekke'den kalkıp yahudilerin yaşadığı Hayber'e gider ve yahudilere zor anlar yaşatır.[206]

Arap yarımadası dışına çıkarak Irak, Suriye, İran, Kuzey Afrika ve İspanya kralları ve vezirleriyle tanışan Antere'nin kahramanlıkları, bu ülkelerde de devam eder. Able'yi alabilmesi için şart koşulan ve sadece Hîre kralı Münzir tarafından yetiştirilen iyi cins develeri elde edebilmek için Irak topraklarına giden Antere, daha sonra Bizanslı ünlü kahraman Badramût'a karşı savaşmak üzere İran'a çağrılır. Bütün bu aşamalarda Münzir, Nu'mân, Esved gibi Hîre kralları ve özellikle vezir Amr b. Bukayle ile, İran şahlarından Husrev Enûşirvân, Hudâvend ve diğerleriyle tanışır. Suriye'de kral Hâris el-Vehhâb'ı mağlup ettikten sonra onun dostu haline gelen Antere, kralın ölümünden sonra prenses Halîme'nin ricası üzerine, henüz küçük yaştaki taht vârisi Amr b. Hâris'in muhafızı olarak bir nevi Suriye krallığını da yürütür. Burada Franklarla karşılaşır. Frankların ba-

•••••

205 Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 237, 239, 241, 245; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IX, 558-560; Hatîb Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni 'Antere*, Beyrut 1412/1992, s. 7-9; R. Blachere, "'Antara", *EI²*, I, 521-522; Cemal Muhtar, "Antere", *DİA*, III, 237.

206 Abdulhamid Yunus; "Sîretü 'Antere", *Turâsü'l-Insâniyye*, IV, 421-434, s. 431; Heller, "Sîrat 'Antar", s. 518; Muhtar, "Antere Kıssası", s. 238.

zen düşmanı, bazen de İranlılara karşı yakın bir müttefiki olur. Bu dönemde Suriye, Bizans hâkimiyeti altında olduğundan Antere'nin hıristiyanlara verdiği hizmet, imparatorluk merkezinde olumlu yankılar uyandırır. Antere İstanbul'a davet edilir, görkemli törenlerle karşılanır ve itina ile ağırlanır. Bu gelişmelerden rahatsız olan Frank kralı Leylemân, Bizans imparatorundan Antere'yi tutuklatıp kendisine teslim etmesini ister. Frank kralının bu isteği Bizans başkentinde tepkiyle karşılanır ve Antere, imparatorun oğlu Herakleios'la birlikte Bizans ordusunun başında Frankların üzerine gider. Frank krallığını Bizans'a bağlamayı başaran Antere, buradan İspanya'ya geçerek kral Santiago'yu mağlup eder. Bununla yetinmeyerek Kuzey Afrika'ya gider ve Fas'tan Mısır'a kadar bütün bölgeleri fetheder.[207]

Bütün seferleri ilgiyle takip edilen Antere'nin, Avrupa ve Kuzey Afrika'da Bizans adına elde ettiği başarılar, ülkede dilden dile dolaşır. Fetihlerin ardından muzaffer bir komutan olarak İstanbul'a dönen Antere, görkemli törenlerle karşılanır ve kendisini kahramanlığını yansıtacak şekilde atını mahmuzlamış haliyle gösteren güzel bir heykeli dikilir. Bizans'a gelirken kendisine eşlik eden iki kardeşinin heykelleri de her iki tarafında yer alır. Antere ölümünden kısa bir süre önce Roma'ya gelir. Burada Roma krallığını tehdit eden Bohemund'u ortadan kaldırır. Daha sonra Sudanlılara karşı giriştiği bir intikam seferi dolayısıyla Afrika'da ülke ülke dolaşan Antere, sonunda Habeşistan'a kadar gelir. Habeş kralının (Necâşî), annesi Zebîbe'nin dedesi olduğunu öğrenir. Antere bundan sonra da Hind-Sind ve hıristiyan kral Leylemân'ın ülkesi başta olmak üzere, birçok yerde zaferler elde eder. Sonunda ötedenberi mücadele ettiği Vizr b. Câbir'in zehirli okunun etkisiyle ölür. Ancak hasmı da kendisinden önce can vermiştir.[208]

Able ile evliliğinden hiç çocuğu olmayan Antere'nin, yaptığı gizli evliliklerden birçok çocuğu dünyaya gelir. Bunlar arasında Roma kralının kızından doğan Gadanfer ile Frank asıllı bir prensesten doğan Cufrân adlı iki hıristiyan oğlu da yer almaktadır. Antere'nin ölümüyle oldukça sarsılan çocukları, onun intikamını almaya karar verirler. Gadanfer ve Cufrân Avrupa'ya dönerken, Abs kabilesi İslâmiyet'i kabul ederek müslüman olur.[209]

• • • • • •

207 Heller, "Sîrat 'Antar", s. 518.
208 Heller, "Sîrat 'Antar", s. 518-519.
209 Heller, "Sîrat 'Antar", s. 519.

Antere Kıssası'nda Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye dair bazı rivayetlere yer verildiği gibi, Câhiliyye'den İslâm dönemine geçileceği bir sırada sergilediği erdemli yaşayışıyla Antere, İslâmiyet'in gelişini hazırlayan bir kahraman kişiliğine büründürülmekte ve İslâm döneminde gerçekleşen fetihlerin adeta bir sembolü haline getirilmektedir.[210] Kıssanın kahramanı Antere İranlılara karşı Araplara, Bizanslılara karşı İranlılara veya İranlılara karşı Bizanslılara, Franklara karşı Bizanslılara, Hintlilere karşı İranlılar ve Araplara, Sudanlı ve Habeşlilere karşı Araplara yardımcı olmakta ve onların yanında savaşmaktadır.[211]

d. Digenis Akritas Destanı

İslâm-Bizans ilişkilerinin Bizans edebiyatındaki yansımasının başlıca örneğini teşkil eden Digenis Akritas destanı, kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü anlatımların, muhtemelen XII. yüzyılda yazıya geçirilmiş şekli olup yaklaşık 3.000 mısradan oluşmaktadır. Destanın ortaya çıkış tarihi hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Destanda başkahraman Digenis Akritas'ın Araplarla savaştığına dair herhangi bir ifade bulunmadığına, dolayısıyla onlara karşı gerçek bir düşmanlık gösterilmediğine dikkat çeken H. Gregoire ve V. Christides, bu durumdan hareketle destanın, müslümanlara dostça tavır takınan Pavlikianlar arasında ve özellikle daha ılımlı politika izleyen imparatorların yaşadığı X. yüzyılda ortaya çıktığı görüşündedirler.[212] Bundan başka Christides, destanda bir Arap emirinin akınlarından övgüyle bahsedildiğini dikkate alarak, destanın oluşumunda bir Arap kaynağından yararlanılmış olabileceğini düşünmektedir.[213] Yine aynı araştırmacıya göre Digenis Akritas destanı, VII. ve VIII.

• • • • • •

210 Muhtar, "Antere Kıssası", s. 238.

211 Peter Heath, "A Critical Review of Modern Scholarship on Sîrat 'Antar İbn Shaddâd and the Popular Sîra", *Journal of Arabic Literature*, 15 (1984), ss. 19-44, s. 37.

212 V. Christides, "An Arabo-Byzantine Novel 'Umar b. al-Nu'mân Compared with Digenes Akritas", *Byzantion*, 32 (1962), ss. 549-604, s. 558-559. Henri Gregoire'nin Digenis Akritas ile bazı Arap hikâye ve destanları hakkındaki müstakil veya karşılaştırmalı makaleleri için bk. H. Gregoire, *Autour de l'épopée byzantine*, London 1975.

213 Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 559. İslâm toplumunda veya Bizans'ta ortaya çıkan destan ve hikâye kahramanlarının izahında genellikle gerçek tarihî şahsiyetlerle bağlantı kurma eğiliminde olan Gregoire, Digenis'in 788 yılında Anadolu'da Araplara karşı savaşırken öldürüldüğünü belirtir. H. Gregoire, "The Historical Element in Western and Eastern Epics", Byzantion, 16 (1942-1943), ss. 527-544, s. 532; Christides, "Arabic Influence on the Akritic Cycle", *Byzantion*, 49 (1979), ss. 94-109, s. 95-96.

yüzyıllarda İslâm toplumunda ortaya çıkan Kral Ömer en-Nu'mân masalının birtakım ekleme ve değişikliklerle Bizans'a geçmiş ve bu kültüre mahsus bir şekil kazanmış halidir.[214]

Bizanslıların millî destanı durumundaki Digenis Akritas'ın ana muhtevası şöyledir:[215] Suriye'de yaşamakta olan çok akıllı, bilge, yakışıklı ve cesur bir Arap emirinin[216] Türk, Deylemli ve Araplardan oluşan bir ordusu vardır. Ordusuyla birlikte Bizans'ın Kapadokya bölgesine bir akın düzenleyen emir, general/prens Andronikos'un evini yağmalayarak generalle oğullarının yokluğundan istifadeyle kızı Irene'yi kaçırır. Ailenin delikanlıları eve döndüklerinde, kızkardeşlerinin kaçırıldığını, emirin askerlerinden kaçmayı başaran anneleri Anna'dan öğrenirler. Anna, çocuklarını emirin üzerine gönderir ve kızkardeşlerini geri almadan eve dönmemelerini ister. Bu arada emirin askerleri tarafından başka kızlar da kaçırılmıştır.

Arap askerleri tarafından öldürülen birçok hıristiyan kadının cesetleri arasında kızkardeşlerini arayan delikanlılar, onu emirin çadırında bulurlar. Bu arada emirle de karşılaşınca, kardeşlerin en küçüğü emirle döğüşür ve onu mağlup eder. Emir, generalin kızına karşı derin bir sevgi duyduğunu itiraf eder ve onunla evlenebilmek için din değiştirerek hıristiyan olmayı bile düşündüğünü belirtir. Kendisinin aslında Krisoherpes adlı bir baba ve Spathia adlı bir anneden doğduğunu, dedesinin Amr olduğunu, babasını küçük yaşta kaybedince amca ve halaları tarafından müslüman olarak yetiştirildiğini söyler. Emirin teklifi, kızın kardeşleri tarafından memnunlukla karşılanır. Her iki taraf karşılıklı olarak ne kadar asil ailelerden geldiklerini ve üstünlüklerini dile getiren konuşmalar ya-

• • • • • •

214 Christides bu görüşünü her iki eserde yer alan ortak motif ve sahneleri zikrederek delillendirmektedir. Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 549, 558-593; a. mlf., "Arabic Influence on the Akritic Cycle", s. 109.

215 Destanın özetlenmesinde, eserin Mavrogordato tarafından İngilizcesiyle birlikte yapılan neşrinden, Mavrogordato'nun özetinden ve Christides'in bir önceki dipnotta ilk sırada zikredilen makalesinden yararlanılacaktır. *Digenis Akrites* (trc. ve nşr. John Mavrogordato), Oxford 1956. Grekçe orijinali ile İngilizcesine, karşılıklı sayfalarda yer verilerek yayımlanan metin s. 1-251 arasında bulunmaktadır. Yayımlayanın notlarla birlikte verdiği özet, metinden önceki kısımda s. 30-61 arasındadır. Digenis Akritas destanıyla ilgili muhtelif makaleler için bk. *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry* (ed. Roderick Beaton-David Ricks), London 1993.

216 Emirin adı "Emir" veya Mansur (Mousour) olarak zikredilmekte ve oldukça olumlu özelliklerle tavsif edilmektedir. Bk. *Digenes Akrites*, s. 5; Mavrogordato'nun özeti, s. 30.

parlar. Emir, onlarla birlikte Bizans'a döner, vaftiz olur ve yapılan görkemli bir düğünle generalin kızıyla evlenir. Bu evlilikten Digenis Basileos Akritas[217] adlı bir erkek çocuk dünyaya gelir.

Aradan bir müddet geçtikten sonra emir, Suriye'de kalan annesinden bir mektup alır. Mektupta annesi kendisine, babasının ve amcasının Bizanslılara karşı sergilediği kahramanlıkları sıralamakta, bunun yanında memleketini, dinini ve ailesini terkettiği için ona sitem etmektedir.[218] emirin mektup üzerine annesini görmeye gitmek istediğini öğrenen kayınbiraderleri, emirin gizli olarak Araplarla ilişkide bulunduğu ve kendilerine ihanet içerisinde olduğu yolunda derin şüpheler duyarlar. Ancak daha sonra emirin masum olduğunu anlarlar ve annesini görmek üzere memleketine gitmesine müsade ederler.

Annesini görmek için Rahâb'a (Urfa) gitmek üzere yola çıkan emir, yol arkadaşlarına o güne kadar gerçekleştirmiş olduğu bazı kahramanlıklarından bahseder. Yolda da bir arslanı öldürür. Rahâb'a ulaştıklarında annesi emire, yeniden müslümanlığa dönmesi için ısrar eder, fakat muvaffak olamaz. Dahası bütün konuşma ve tartışmalardan sonra emirin annesi ile birlikte birçok müslüman din değiştirerek Hıristiyanlığı kabul ederler. Bundan sonra hep birlikte Bizans'a giderler ve burada Bizanslılar tarafından büyük bir sevinç ve coşku ile karşılanırlar.

Destanın bundan sonraki kısmında olayların kahramanı olarak emirin yerini, oğlu Digenis almaktadır. Çocukluğunda kılıç kullanıp güreş tutabilen Digenis, daha oniki yaşında iken vahşi hayvanları öldürebilmekte, olgunluk çağına geldiğinde ise yağmacı ve zorbalara karşı savaşıp hiçbir zaman yenilmez sanılan elebaşılarını ele geçirmektedir.

Bir gün ava çıktığı sırada Digenis'in yolu, oldukça lüks bir köşke düşer. Burası general Dukas'a aittir ve generalin Eudokia adlı bir kızı bulunmaktadır. İki genç biribirine aşık olurlar, fakat kız babasının muhalefetiyle karşılaşırlar. Kız, Digenis'e yüzüğünü gönderir ve o gece buluşmaya karar verirler. Buluştuklarında Digenis sevgilisini, ailesini terketmeye ve kendisiyle birlikte kaçmaya ikna eder. Kızın kardeşleri askerlerle birlikte Digenis'in peşine düşerler ve aralarında şiddetli bir çatışma meydana gelir. Digenis sevgilisinin kardeşlerine dokunmaksızın büyük kahramanlık

• • • • • •

217 Annesi Bizanslı babası Arap olduğu için *Digenis*, Arap-Bizans sınırında iki toplum arasında barışı sağlaması istendiği için *Akritas* adı verilmiştir. Bk. *Digenis Akrites*, Mavrogordato'nun notu, s. 30.

218 Mektubun muhtevası için bk. *Digenes Akrites*, s. 27-31.

göstererek askerleri bozguna uğratır. Sonunda generalin çocukları Digenis'in isteğini kabul ederler ve generalin de rızası üzerine bir müddet sonra iki sevgili görkemli bir düğünle[219] evlenirler.

Bir defasında Digenis, genç bir Bizanslının yolunu kesip canına kıymak isteyen Mousour (Mansur?) adındaki eşkiyayla çarpışıp onu öldürür. Sonra kurtardığı Bizanslı'nın kimliğini öğrenir. Bizanslı genç, aslında bir müslümanın yanına esir düşmüştür. Bu arada ailenin kızı ile evlenmiş ve bir gün hanımının yardımıyla kaçmayı ve onu da yanına almayı başarmıştır. Ancak bütün iyiliklerine rağmen kadını çölde terkedip yalnız bırakmıştır. Durumu öğrenen Digenis kadını bulur ve onu yüz kişiden fazla bir Arap gurubuna karşı savunup kurtarır. Fakat onunla sonradan büyük pişmanlık duyacağı bir ilişkide bulunur. Daha sonra kadını çölde terketmiş olan kocasına baskı yaparak, tekrar hanımına dönmesini sağlar.

Birgün Digenis hanımını da yanına alarak güzel bir çimenlikte gezintiye çıkar. Burada Digenis, hanımını taciz etmek isteyen ve "istediğinde yakışıklı bir delikanlı oluveren" bir ejderhayı öldürür. Ardından üç meşhur haydutu püskürtür. Digenis'in elinden kurtulmayı başaran haydutlar, Amazon Maximo'dan[220] yardım isterler. Maximo yardım etmeyi kabul eder ve başmuhafızı eşliğinde yüz yiğit askeriyle birlikte yardıma gider. Maximo'yu takib eden Digenis, önlerine çıkan nehri geçmesi için Maximo'yu beklemez. Nehire dalar, taşmak üzere olan nehirde atını adeta yüzdürerek nehri geçmeyi başarır.

Digenis ansızın gerçekleştirdiği bir atakla Maximo'nun atını öldürür. Maximo başına gelenlerden ürkmüş bir halde Digenis'ten emân diler. Digenis ona acır ve hayatını bağışlar. Sonra haydutların peşine düşer ve çok kısa bir süre içinde Maximo püskürtülmüş olur. Ancak bir müddet sonra Digenis'le Maximo arasında o zamana kadar görülmemiş bir çatışma yaşanır. Maximo'nun görünüşü müthiştir ve kahramanca döğüşür, fakat sonunda yenilir. Digenis ona tekrar acır ve öldürmekten vazgeçer. Bu-

• • • • • •

219 General Dukas'ın, damadı Digenis'e verdiği hediyeler arasında 12 at, mücevherlerle süslü eşyalar, 12 tane av için eğitilmiş pars, 12 şahin, mücevherlerle süslü iki aziz ikonası, iki adet Arap mızrağı ve Şah Hüsrev'in meşhur iki kılıcı yer almaktadır. Aynı şekilde Emir de geline çok değerli hediyeler verir. *Digenes Akrites*, s. 129-131.

220 Amazonlar, Eski Yunan mitolojilerinde de yer verilen ve Büyük İskender'in Hint seferinden dönüşte beraberinde getirdiğine inanılan, erkek düşmanı cengâver kadınlar sülâlesinden gelmektedir. *Digenes Akrites*, Mavrogordato'nun notları, s. 51; Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 577-579.

nunla beraber sonradan onunla cinsel ilişkiye girer.[221] Ancak bu yaptığından o derece utanç duyar ki, onu öldürmekte tereddüt etmez.

Fırat nehri kenarındaki bir köşkte yaşamakta olan Digenis'in yaptığı hayırlı hizmetler ve imparatorluğun barış ve huzuru için sarfettiği gayretler ilgiyle takib edilir ve Digenis'in ünü, her tarafa yayılır. Bizans imparatoru, prensler ve valiler ona sürekli hediyeler gönderirler. Bizanslılar, Araplar, İranlılar ve Tarsus halkından hiç kimse onun bilgisi dışında hareket etmez. Bu arada Digenis babasının hastalandığını öğrenir. Hemen Kapadokya'ya doğru yola çıkar, fakat oraya vardığında artık vaktin çok geç olduğunu görür. Çünkü babasını çoktan kaybetmiştir. Digenis, babasının ölümünden sonra dul kalan annesini de yanına alarak tekrar Fırat kenarına döner. Beş yıl sonra da annesi vefat eder.

Bir gün Digenis, Amidalı (Diyarbakır) akrabalarıyla birlikte ava çıkar. Daha sonra aldığı duş sonucu rahatsızlanır ve yatağa düşer. Dönemin en ünlü doktorları tedavisiyle ilgilendiği halde, Digenis'in hastalığı gün geçtikçe artar. Ölümün çok yakın olduğunu farkeden Digenis, hanımı Eudokia'yı yanına çağırarak başından geçenleri ve yaptığı kahramanlıkları anlatmaya başlar. Bütün bu yiğitlikleri onun aşkı uğruna yaptığını söyler. Son nefesini vermeden önce, kendisinden sonra başka bir erkekle evlenmesini tavsiye eder. Oldukça üzülen ve duygulanan hanımı, odasına çekilip saatlerce ağlar ve kendisini yalnız bırakmaması için Tanrı'ya duâ eder. Duyduğu derin acılardan dolayı çok geçmeden o da hayata veda eder. Digenis ve Eudokia'nin cenazeleri Trosis tepesinde[222] toprağa verilir ve üzerine erguvânî mermerlerden büyük bir türbe inşa edilir. Dönemin kralları ve prensleri gelip türbeye çelenk koyarlar ve ziyaret ederler. Destan, düşmanlara karşı güç ve kuvvet vermesi ve Digenis ile hanımını

.....

221 Digenis karşısında yenilen muhaliflerinin sürekli Maximo'dan yardım istedikleri, bu isteğe olumlu cevap veren Maximo'nun hayatının tehlikeye girdiğini hissettiği sırada Digenis'ten eman dileyip onunla dostluk kurduğu görülmektedir. Elisabeth Jeffreys, "Maximou and Digenis", *Byzantinoslavica*, 56 (1995), ss. 367-376, s. 367.

222 Trosis tepesinin Urfa'nın Turus/Kuyulu kasabasında Samsat'tan (Samosata) bir günlük mesafede olduğu ve burada Digenis'e ait bir türbenin bulunduğu kaydedilmektedir. Digenes Akrites, Mavrogordato'nun notları, s. 68-69; Anthony Bryer, "The Historian's *Digenes Akrites*", *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry* (ed. R. Beaton-D. Ricks), London 1993, ss. 93-102, s. 95.

azaptan koruması için Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsüne yapılan duâ ile sona erer.[223]

Görüldüğü gibi İslâm toplumunda veya Bizans'ta ortaya çıkan destan, masal ve hikâyelerden bir kısmı ya tamamen İslâm-Bizans ilişkilerini konu edinmekte, ya da çerçeve konu farklı olmakla birlikte, ikinci ve üçüncü çerçeve içinde bu unsurlara yer vermektedir. Her iki taraf kendi kahramanını ön plâna çıkararak adeta olağanüstü güçlerle donatılmış olarak göstermekte, karşı tarafa yüklediği kuvvetlilik tasviri, yine ona galip gelecek olan kendi kahramanının yiğitliğini anlatmak için kullanılmaktadır.

Destan ve hikâyelerde dinî motiflere ağırlık verilmekte, genellikle kahramanlar dinî amaçlarla çarpışmaktadır. Her bir tarafın arzusu karşı tarafa boyun eğdirmek ve kendisinin inandığı "hak din"e girmesini sağlamaktır. Bu sebeple toplumun her kesiminden ferdî olduğu gibi topluca gönüllü veya zor kullanılarak din değiştirmeler de görülmektedir.

Bazen karşı tarafın zayıf unsurları elde edilerek iç karışıklıklara sebebiyet verildiği gibi, yaşanan iç karışıklıklardan istifadeyle saldırılar da düzenlenmektedir. İslâm toplumunda ortaya çıkan hikâyelerde özellikle İstanbul kuşatmalarının merkeze alındığı ve zorlukların vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca, hemen her zaman iki toplumu birbirine düşüren veya kışkırtıcı faaliyetler yapan kötü tiplere de rastlanmaktadır.

Müslümanlarla Bizanslılar genellikle birbirlerinin düşmanı olarak kendi aralarında savaşmakla birlikte, dostça münasebetler de gerçekleşmektedir. İmparatorlar ve halifeler birbirlerine elçiler gönderip yazışmakta ve hediyeleşmektedirler. Birçok defa üçüncü bir düşman unsuruna karşı birbirlerinden yardım istemekte ve birlikte hareket etmektedirler. Böylece ya bir iç ayaklanma bastırılmakta veya bir diğer ülkenin saldırıları geri püskürtülmektedir. Bizanslılarla müslümanlar arasında kız kaçırma veya normal yollarla evlilikler gerçekleştirilmekte, her iki toplumda karşı tarafa mensup dinî ve etnik unsurlar yaşamaktadır.

Destan ve hikâyelerde hayal ürünü varlıklara, şahıs ve coğrafyalara çoğu defa yer verilmekle birlikte, bazı kahramanlar ve diğer şahsiyetler ile coğrafya isimlerinin gerçek hayattan seçildiği görülmektedir. Böylece dönemin ileri gelen devletleri, ünü çağları aşan şahsiyetler, her iki top-

• • • • • •

223 *Digenes Akrites*, s. 233-251, Mavrogordato'nun notları, s. 60; Christides, "An Arabo-Byzantine Novel...", s. 600.

lumda hâkim olan örf, adet ve anlayışlar, bazı kültür unsurları, tarafların birbirine bakışı gibi hususlarda dikkate değer ipuçları yakalamak mümkün olmaktadır.

2. Şiirler

İnsanın hislerine hitap ederek ruh dünyasında kalıcı izler bırakan şiirler, hem karşılaşılan olayları kısa ve vurgulu ifadelerle yaşayan topluma maletmekte, hem de gelecek nesiller için etkileyici mahiyet taşımaktadır. İslâm öncesinden başlamak üzere, Arapların şiire verdikleri önem bilinmektedir. *eş-Şi'ru dîvânü'l-'Arab* (Şiir Arapların dîvânıdır/arşividir) sözü bu önemi vurgulamaktadır. Temel olarak kabilelerarası savaşları dile getiren *Eyyâmü'l-Arab* edebiyatının nazım türleri ile, İslâm öncesi ve sonrası dönemde yetişmiş birçok şairin varlığı burada hatırlanabilir. Bizans'ta da imparatorluk zaferleri, dinî veya daha başka ferdî ve toplumsal sebeplerle birçok şiirin ortaya çıktığı görülmektedir. Az önce incelenen Digenis Akritas destanının manzum olması, bu açıdan dikkat çekicidir.

Sürekli yapılan fetihlerin bir neticesi olarak İslâm topraklarının hızla genişlediği Emevîler döneminde, Bizans başkenti İstanbul'u almak için düzenlenen kuşatmalar yanında, Anadolu'ya, kesin sonuç alınamasa da hemen her yıl yaz ve kış seferlerinin yapıldığı bilinmektedir. Emevî sarayına intisap edip uzun yıllar saray şairliği yapmış olan hıristiyan şair Ahtal (ö. 92/710-711), Abdülmelik b. Mervan'ı övdüğü şiirinde onun Bizans'a yönelik seferlerine de yer verir ve şöyle der:

> *Aksatmaksızın her yıl, açar Bizans'a sefer / Uzun yollar aşılır; atlar peşpeşe gider.*
>
> *İki gün önemlidir; biri ikâmet günü / Dar geçitler geçilir, biter şikâyet günü.*[224]

••••••

224 Ahtal, *Dîvânü'l-Ahtal* (nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn), Beyrut 1406/1986, s. 26-27; a. mlf., *Dîvânü'l-Ahtal* (nşr. Râcî Esmer), Beyrut 1413/1992, s. 96. İzzüddîn İsmail, Ahtal'ın bu şiiri Velîd b. Abdilmelik için söylediği kanaatindedir. Ancak Ahtal'ın, Velîd döneminde gözden düştüğü dikkate alınırsa divanı neşredenlerin de belirttikleri gibi, Abdülmelik hakkında söylenmiş olması daha isabetli gözükmektedir. Bk. İzzuddîn İsma'îl, *Fi'l-Edebi'l-'Abbâsî*, Beyrut 1975, s. 131. Şiirin aslında yer alan ve dar geçit anlamına gelen "*derb*" kelimesi, Araplar tarafından aynı zamanda Bizans'a açılan dağ geçitlerine denilmekteydi.

Emevîler döneminde Bizans'a yönelik savaşların ana hedefi, öyle anlaşılıyor ki, başkent İstanbul'un alınmasıydı. Bu amaçla ikisi Muâviye b. Ebî Süfyan döneminde biri de Süleyman b. Abdilmelik döneminde olmak üzere üç önemli kuşatmanın gerçekleştirildiği görülmektedir. Ancak büyük ümitlerle çıkılan bu seferlerde istenilen sonuç elde edilemediği gibi, İslâm ordusu büyük kayıplar vermiştir. Bizanslıların sahip oldukları ve bileşimini sır gibi sakladıkları suda yanabilen Grek ateşinin, bu sonuçlarda Bizans lehine payı büyük olmuştur. Burada hem Bizans şiirine örnek olması, hem de İstanbul'u kuşatmaya gelen müslümanların uğradıkları yenilgi karşısında, Bizanslıların zaferini dile getirmesi bakımından Theodosios Grammatikos'un şiirine yer verilecektir. Hakkında bilgi bulunmayan Theodosios Grammatikos'un bu şiiri, 81 mısra olup yeni ortaya çıkan Arap-İslâm gücüne karşı, Bizanslıların gösterdikleri tepkinin edebiyata yansıyan ve daha sonraki nesillere intikal etmiş ilk örnekler arasında yer alması bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Şiirin, başlığından da anlaşılacağı gibi müslümanların İstanbul'u kuşatmalarını konu edindiği açık olmakla birlikte, hangi muhasaradan bahsedildiği tartışmalıdır. S. Lampros, şiirin 717-718 yılında gerçekleşen kuşatmayla ilgili olduğunu düşünürken, D. Olster 674-678 yılları arasındaki dört yıllık kuşatmayla ilgili olduğunu savunmaktadır.[225] Hangi kuşatmayla ilgili olursa olsun şiir, Bizans başkentini kuşatan müslüman Arapların uğradıkları yenilginin, Bizans'taki yankıları hakkında fikir vermesi açısından önemlidir. Şiirde dinî motiflerin vurgulanmış olması ayrıca dikkat çekicidir. Bu açıklamalardan sonra Olster'in nesir tarzındaki tercümesinden yararlanılarak şiir şöyle sunulabilir:

Efendimiz İsa'nın yakında gerçekleşen büyük mucizelerine şâhid olanlar! Lanetlik Arabın[226] *şimdi cansız bir şekilde yerde yattığını görenler!*

• • • • • •

225 Buraya kadar verilen bilgiler ve şiirin İngilizce çevirisi için bk. David Olster, "Theodosius Grammatikus and the Arab Siege of 674-678", *Byzantinoslavica*, 56 (1995), 23-28, s. 23-24.

"*Dindar Herakleios döneminde Istanbul'daki Arap donanmasının hıristiyanlar tarafından yok edilmesi hakkında Theodosios Grammatikos'un şiiri*" başlığını taşıyan şiirde, Herakleios döneminde Araplar tarafından İstanbul'u hedef alan bir kuşatma yapılmadığından hareketle, Herakleios adının müstensih tarafından yanlışlıkla yazıldığı belirtilmektedir. Bk. Olster, *a.g.m.*, s. 25. İşaret edilen İstanbul kuşatmalarının IV. Konstantinos (668-685) ve III. Leon (717-741) dönemlerinde gerçekleştiği hatırlanmalıdır.

226 Kelimenin aslı "İsmail" olarak geçmektedir. Olster, "Theodosius Grammatikus and the Arab Siege of 674-678", 23.

Geliniz, zaferlerden sonra adet olduğu üzere hep birlikte ellerimizi kaldırıp bütün samimiyetimizle şöyle duâ edelim: 'Rabbimiz, sen en büyüksün. Kâinâtın yaratıcısı ve herşeye kâdirsin!

Ey her şeyin Rabbi! Sen bu topraklarını, kötü Arapların kırıp geçiren saldırılarından korudun. Onların korku ve ürpertisini bizden uzaklaştırdın. Firavun'un ordusunu mahvettiğin gibi, onların güçlü ve kuvvetli ordularını da helâk ettin. Onların ödlek kalplerini hoplattın. Hikmetli kudretini gösterdin. Ey İsa! Senin, kâinâtın Baba'sı olan Tanrı'dan gelen güce sahip, kâdir Tanrı olduğunu bilmeyenlerin düşmanı olduğunu gösterdin. Onların bağlarını kopardın. Oklarını öylesine yere çaldın ki, sağ elinin gücü karşısında ağızlarını dahi açamadılar. Tanrı'nın Kelime'si! Sen, şehirlerini rahmet ve kereminle doldurdun; insanları mutluluğa erdirdin.

Doğrusu geçmişiyle öğünüp de şimdi yere yıkılan zavallıların durumunu merak ediyorum. Ey lanetliler! Nerede o parıldayan oklarınız; koro halinde vızıldayan yaylarınız? Nerede gösterişli kılıçlarınız, mızraklarınız, zırhlarınız, miğferleriniz, palalarınız ve siyah kalkanlarınız? Nerede ateşli yığınlarınız, oklarınız, mızraklarınız, kızıl ve siyah sancaklarınız? Nerede Lübnanlı talihsiz sedir ağaçlarından yapılan yüksek gemileriniz? Nerede iki katlı, ateş fırlatan gemiler[227] *ve yine nerede savaş alanına ilerleyen tek katlı gemiler? Başlangıçta, şehire ulaşmadan önce siz düşmanlar, coşuyor, öğünüyor ve kendinizi yere göğe sığdıramıyordunuz. Fakat savaş kızıştığında canınızı kurtarmaktan başka bir şey düşünmediniz; birbirinizle kaçma yarışına girdiniz. Böyle mücadelelerden kaçan zayıf ve cılız insanlar olarak siz, imparatorluğu yenilmekten kurtarmış oldunuz.*

Kölelerden gelme kabadayı ırkınız nerede? Ve nerede hayal ettiğiniz oburca ziyafetler? Bu halinizle mi hıristiyan şehirleri fethetmeye kalktınız! Fakat yanıldınız. Herşey hiçbir fayda sağlamadan aleyhinize döndü ve sizin için utanç verici oldu. Böylece anladınız, peygamberinizin yalancı olduğunu. Kendinizi gösterirken açığınızı gösterdiniz. Kehânette bulunmak için ağzını açanlar, acı acı bağıran kemik yığınından farksızdır.

İleri atıldınız; bir duman bulutu gibi dalgalar halinde ilerlediniz. Fakat ne olduğunuzu ancak şimdi anladınız. Dün cengâver ve mağrur idiniz; şimdi ise hakîr ve zelîl oldunuz. Dün muzafferdiniz; bugün yere

• • • • • •

227 Bu ifadeden hareket eden Olster, Arapların bu kuşatma sırasında ateşli gemilere (*fire-ships*) sahip olmuş olabileceklerini düşünmektedir. Bk. Olster, "Theodosius Grammatikus and the Arab Siege of 674-678", s. 27.

serildiniz. Dün kükreyen arslanlar gibiydiniz; bugün kapana kısılmış tavşanlara döndünüz. Dün kalkanlarınızı doğrultup savaş hileleri planlıyordunuz; bugün onları bırakarak beş parasız kaldınız; müflis tüccar gibi oldunuz.

Şimdi ne diyeceksin ey zavallı ve doyumsuz Arap? Bil ki, İsa kurtuluşu sağlamaya kâdirdir. O Tanrı ve Rab olarak herkese hükmetmektedir. Kuvvet veren ve savaşanlara yardım eden odur. Okları parçalayan ve beşer gücünü hükümsüz kılan odur. Bütün bunlar size göre apaçık değil mi? Nasıl hâlâ çıldırmıyor, duyularınızı kaybetmiyorsunuz? Bu halinizle belayı farkedemeyen akılsız insanlara benziyorsunuz.

Ey parçalanmış cesetleri kıyıya fırlatan deniz, Tanrı'yı tesbîh et! Ey gerçeği ortaya çıkaran yer, Tanrı'yı tesbîh et! Lütuf ve keremi sonsuz, kudreti sınırsız olan Tanrı'yı topluca zikredin.[228]

Müslümanlarla Bizanslılar arasındaki mücadeleler Abbâsîler döneminde yaşamış birçok şairin şiirlerine konu olmuştur. Halifeleri öven şiirlerde, ilgili halifenin ahlakî özellikleri ve ülke içi icraatlarının yanında Bizans'a karşı yürüttüğü mücadeleler ve elde ettiği başarıların da vurgulandığı görülmektedir. Halife Harun er-Reşîd dönemiyle ilgili bir rivâyete göre, 181/797 yılında Mervan b. Ebî Hafsa, halifenin huzurunda onu ve Abbasoğullarını öven bir şiir okur. Şiiri oldukça beğenen halife, Mervan'a 5.000 dinar verip kendi hil'atını giydirir ve 10 Bizanslı köle verilmesini emrettikten sonra, kendisine mahsus iyi cins ata bindirerek uğurlar. Şiirin bazı mısraları şöyledir:

Harun döneminde sugûr tahkîm edildi / Müslümanların işleri yoluna girdi.

Bayrağı zaferlerle dalgalandı hep / Ordusuyla ordular parçalandı hep.

Bütün Bizans kralları geldiler birer birer / Eğilerek cizyelerini sundular birer birer[229],

Abbâsî döneminin ünlü şairlerinden Ebu'l-Atâhiyye (ö. 210/825?) hakkındaki bir rivayet, ilginç bazı noktaları içermektedir. Bizans imparatoru tarafından Harun er-Reşîd'e gönderilen ve iyi Arapça bilen Bizans elçisi, Ebu'l-Atâhiyye'nin şiirlerine hayran kalır ve dönüşte bu hususu

228 Olster, "Theodosius Grammatikus and the Arab Siege of 674-678", s. 23-24.
229 Taberî, *Târîh*, VIII, 347-349; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 217.

imparatorun huzurunda dile getirir. İmparator, elçiyi Harun er-Reşîd'e tekrar göndererek Ebu'l-Atâhiyye'nin Bizans'a gönderilmesini rica eder ve karşılığında istediği kimseleri rehin alabileceğini belirtir. Harun er-Reşîd, konuyu Ebu'l-Atâhiyye'ye açar, fakat aynı zamanda zühd ve takvaya meyletmiş olan şair bu teklifi kabul etmez. Girişiminde başarısız kalan imparator, kendi kabul odası başta olmak üzere bazı önemli yerlere Ebu'l-Atâhiyye'nin şu şiirini yazdırır:

İzler gündüzleri geceler, ara vermeden / Döner gökte yıldızlar, yörüngede durmadan.

Süresi dolan bir kral insin diye tahtından / Vakti gelen taç giysin, nasiplensin bahtından.[230]

İmparatoriçe Irene'den sonra tahta çıkan Nikephoros'un, Harun er-Reşîd'e mektup yazıp daha önce Irene ile aralarında yapmış oldukları anlaşmayı tanımadığını bildirmesi üzerine, iki ülke arasında gergin günler yaşanır ve halife, Ereğli seferine çıkıp İmparatoru barış istemek zorunda bırakır. Ancak kısa bir süre sonra Nikephoros'un anlaşmayı tekrar bozduğu haberi gelir (187/802). Rivâyete göre önceki anlaşmanın bozulmasına gösterdiği tepkinin sertliği henüz hafızalardan silinmediği için, hiç kimse bu durumu Harun'a bildirmeye cesaret edemez. Sonunda yakın dostu, şair Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf veya Haccâc b. Yûsuf et-Teymî gider ve halifeye durumu şiirle şöyle anlatır:

Caydı sözünden Nikephoros, bozdu ahdını / Helâk etti kendini, karartı hem bahtını.

Müjde Emiru'l-mü'minîne! Gönlü hoş olsun / Bunu Allah'tan gelen büyük ganimet bilsin.

Birgün imparatorun aklı başa gelecek / Huzurunda diz çöküp cizyesini verecek.

.....

230 Ebu'l-Ferec el-Isfahânî, *el-Eğânî*, IV, 105; Ebu'l-Atâhiyye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiyye* (nşr. Mecîd Tirâd), Beyrut 1415/1995, s. 276; M. Canard, "Quelques "À-Côté" de L'Histoire des Relations entre Byzance et les Arabes", *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, London 1973 içinde, mak. no. XV, s. 103-104; Mahmud Ferec Abdülhamîd Ukde, *Ebu'l-Atâhiyye Şâ'iru'z-Zühdi ve'l-Hikme*, I-II, Riyad 1405/1985, II, 698-699; Rıza Seyyid Hasan, *el-Me'ârik ve'l-User beyne'l-'Arab ve'r-Rûm*, Beyrut 1992, s. 83.

Anlaşmayı bozup da kurtuldu mu sanıyor/Halifemiz aldanmaz kendisi aldanıyor.[231]

Gerçekten de şairin dediği doğru çıkar ve İmparator Nikephoros, Ereğli'yi fethedip Tyana'ya (Tuvâne, Niğde) kadar ilerleyen Harun'a, ağır bir vergi dışında kendisi, oğlu ve ileri gelen devlet büyükleri için "cizye" ödemek zorunda kalır (190/806). Şair Ebu'l-Atâhiyye, başarılarından dolayı Harun'u överken bu duruma da atıfta bulunarak şöyle der:

Allah takdir buyurdu, mülkü kalsın Harun'a / Mahlukâtın haddı mı itiraz bu kanuna!

Dünya sevgiyle doldu, hep saygı duydu ona / Cizye verdi Nikephoros, zimmî oldu Harun'a![232]

Bizans imparatoru Theophilos'un Zabatra'ya saldırıp (223/838) kadın çocuk demeden birçok kişiyi esir alması, müslümanları oldukça üzmüştü. Bunun üzerine Mu'tasım'ın, Bizans'ın ikinci başkenti durumundaki Amorion (Amûriyye) üzerine giderek (224/839) zaferle dönmesi, halkı büyük bir sevince boğduğu gibi, şairlerin de mısralarına yansımıştır. Dönemin ünlü şairi Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî (ö. 231/846) Amorion zaferi üzerine yazdığı 71 beyitlik uzun şiirinde hem sevincini dile getirmekte, hem de bu zaferi gerçekleştiren Halife Mu'tasım'ı övmektedir. Rivayet edildiğine göre sefere çıkıp çıkmama hususunda müneccimlere danışan Mu'tasım'a, zamanın sefer için uygun olmadığı söylenir. Diğer taraftan Bizanslı müneccimler de Mu'tasım'ın çok yanlış bir zamanda sefer hazırlıkları yaptığını belirtip, ellerindeki kitaplara göre başaramayacağını söylerler. Buna rağmen halife sefere çıkıp zaferle dönünce, müneccimlerin yanıldıkları anlaşılır. Bu hususa işaretle "*es-Seyfü asdaku enbâen mine'l-kütüb...*" şeklinde başlayan şiirin bazı mısraları şöyledir:

Kılıç daha doğrudur, kitabın dediğinden / O ayırır, şaka ve gerçeği birbirinden.

.....

231 Taberî, *Târîh*, VIII, 307-309; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 185-186; İzzuddîn İsma'îl, *Fi'l-Edebi'l-'Abbâsî*, s. 134-135.

232 Taberî, *Târîh*, VIII, 309; Ebu'l-Atâhiyye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiyye*, s. 634.

İki ordu içinde parıldayan mızraklar / Yıldızların aksine, tüm gerçekleri saklar.[233]

Fetihlerin fethidir Amorion'un fethi / Ne mısra yeter ona, ne hatip hitâbeti!

O gün yerle bir oldu, düştü küfrün kalesi / Adım atamadılar, korku aldı herkesi.

Theophilos görünce bizzat bu müthiş harbi / Vergiler teklif etti, istemese de kalbi.

Ey Halife! Ecir alasın tüm işlerinden / Dîn-i İslâm uğruna yapıp ettiklerinden.

Baktım da birer birer senin zaferlerine / Ne kadar da benziyor o Bedir günlerine!

Adı gibi sarardı Benu'l-Asfar'ın yüzü / Zaferlerinle coştu, güldü Arabın yüzü.[234]

Öyle anlaşılıyor ki, gerek İslâm toplumunda gerekse Bizans'ta ortaya çıkan iki toplumla ilgili şiirler genellikle, geniş halk kitleleri üzerinde derin etkiler bırakan savaşların, gerginliklerin bir neticesi olarak söylenmiştir. Dolayısıyla mübalağa, olaya sadece kendi açısından bakma, karşı tarafı küçültücü ifadeler kullanırken kendisiyle ilgili olumlu hususları vurgulayarak dile getirme, taraftarlarına heyecan kazandırıp hislerini harekete geçirme gibi bu tür ortamlarda sözkonusu olabilen bütün edebî ve psikolojik unsurların kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan devlet yöneticilerinin değeri, düşmanlara karşı kazandıkları zaferlerle doğru orantılı bir şekilde değişmektedir. Her iki toplumda ortaya çıkıp günümüze kadar gelebilen şiirlerin tümü üzerinde yapılacak bir çalışma, iki toplumun en azından bazı dönemlerde birbirleriyle ilgili bakış ve kanaatlerini, his dünyalarındaki yerlerini daha net bir şekilde görmeye yardımcı olacaktır.

.....

233 Buradaki "saklama", içinde barındırma anlamındadır.

234 Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm* (nşr. Râcî el-Esmer), I-II, Beyrut 1414/1994, I, 32-49; İzzuddîn İsma'îl, *Fi'l-Edebi'l-'Abbâsî*, s. 139-143; Ömer Ferrûh, *Ebû Temmâm: Şâ'iru'l-Halîfeti Muhammed Mu'tasım Billâh*, Beyrut 1398/1978, s. 173-174, 179, 181-182; Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abû Tammâm and the Poetics of the 'Abbâsid Age*, Leiden 1991, s. 187-196, 375-378.

Sonuç

Başlangıçta temel karakterini Roma İmparatorluğu'nun Araplarla münasebetlerinden alan Arap-Bizans ilişkileri, VII. yüzyılda İslâmiyetin doğuşuyla önemli bir mahiyet değişikliğine uğramıştır. Daha önce bazı Arap kabile veya devletçiklerini siyasî, dinî ve ekonomik sebeplerle kendi yanına çekip özellikle Sâsânîlere ve diğer Arap kabilelerine karşı doğu sınırlarının güvenliğini sağlamayı amaçlayan Bizans, belirtilen yüzyılın başlarında Sâsânî tehlikesini bertaraf etmiş, ancak bu defa kendisini, asırlar sonra devletin sonunu getirecek olan yeni İslâm gücünün karşısında bulmuştur. İslâmiyetin başlangıcından Bizans İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar dokuz asırlık uzun bir zaman dilimini kaplayan İslâm-Bizans ilişkilerinin başlıca nitelikleri denilebilir ki, teze esas alınan İslâmiyet'in ilk asırlarında belirlenmiştir. Belirtilen dönemde müslüman Araplarla Bizanslılar arasında gerek devlet ve gerekse toplum düzeyinde gerçekleşen ilişkilerin incelenmesi, bu açıdan önem taşımaktadır.

Farklı dinî, etnik ve sosyo-kültürel yapılara sahip komşu İslâm ve Bizans toplumları arasında, VII. yüzyıldan itibaren çeşitli siyasî, dinî, ekonomik ve sosyo-kültürel ilişkiler gerçekleşmiştir. Bu çalışmada ele alınan diplomasi, din, bilim ve sanat alanındaki ilişkiler, işaret edilen çok yönlü münasebetlerin dikkate değer bir kısmını teşkil etmektedir.

Bizans-Sâsânî savaşlarının devam ettiği sıralarda, Mekke müşrikleri ateşperest Sâsânîleri desteklerken müslümanlar, Ehl-i kitap olmaları dolayısıyla Bizanslıların tarafını tutmuşlardır. Bu müsbet yaklaşımın ardından İslâm Devleti ile Bizans İmparatorluğu arasında ilk diplomatik faaliyet gerçekleşmiş ve Hz. Peygamber'in, İslâm'a davet mektubuyla birlikte elçi olarak gönderdiği Dihye b. Halîfe el-Kelbî, İmparator Herakleios tarafından kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in Busrâ valisine gönderdiği elçinin, Gassânî emiri tarafından öldürülmesi üzerine yapılan Mûte savaşında, Bizans'ın Gassânîlere yardım etmesi, İslâm ve Bizans askerlerini ilk defa karşı karşıya getirmiştir. Bundan sonraki ilişkiler savaş ve barışın içiçeliği arasında devam etmiştir. Tebûk seferi sırasında Dihye, Hz. Peygam-

ber tarafından Herakleios'a tekrar gönderilmiş, buna mukabil imparatorun gönderdiği Tenûhlu elçi, bu defa Hz. Peygamber tarafından sefer şartlarının müsade ettiği ölçüde ağırlanmıştır.

Hz. Muhammed döneminden itibaren İslâm Devletleri ile Bizans İmparatorluğu arasında gerçekleşen diplomatik münasebetlerin, çeşitli amaçlara yönelik olduğu görülmektedir. Bu diplomatik faaliyetler, çoğu defa savaş öncesi ve sonrası görüşmeler yapmak, esir değişimini görüşmek gibi amaçlar taşımış olmakla birlikte, karşı tarafı kendi dinine davet etmek, bazı iç siyasî problemler için yardım istemek veya sosyo-kültürel alanlarda işbirliği yapmak gibi hususların da hedeflendiği olmuştur. Mesela, babası II. Konstans'a vekâlet eden IV. Konstantinos ile Armeniakon theması strategosu Saborios, Muâviye'ye elçiler gönderip birbirlerine karşı yardım istemişlerdir. Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer b. Abdilaziz ve Harun er-Reşîd gibi halifeler, dönemin Bizans imparatorlarını İslâm'a davet amacıyla mektup ve elçilik heyetleri göndermişlerdir. Velîd b. Abdilmelik, yapacağı bazı imar faaliyetleri için diplomasi yoluyla II. Iustinianos'tan para, mozayik ve usta temin ederken, Ebû Ca'fer el-Mansur ve Me'mun, Bizans imparatorlarından ülkelerindeki Eski Yunan bilim ve felsefesine ait eserlerin gönderilmesini veya temininde kolaylık gösterilmesini istemişlerdir.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde özellikle sade olması tercih edilen karşılama merasimleri, Emevî ve Abbâsî halifeleri döneminde Bizans'ta öteden beri görüldüğü gibi ihtişam ve karşı tarafı etkilemeye yönelik bir mahiyet arzetmeye başlamıştır. Normal şartlarda her iki taraf, gelen elçileri dönemin başkentleri olan İstanbul, Dımaşk veya Bağdat'ta ağırlayıp şehir içi geziler düzenlemekte ve onların etki altında kalıp olumlu izlenimlerle dönmeleri için gayret göstermekteydi. Karşılıklı gerçekleşen elçilikler sırasında her iki taraf birbirlerine hediyeler sunmakta, bazen ihtişam ve zenginlik göstergesi olarak hediyelerin, karşı taraftan gelenlere göre daha değerli olmasına dikkat edilmekteydi. Elçiler görevlerini ifa edip ülkelerine döndükten sonra halife veya imparatorlara gözlemlerini aktarmakta ve takip edilecek politikalar buna göre belirlenmekteydi.

Elçilerin fizikî açıdan gösterişli olmalarına önem verilmiş, devlet menfaatlerini gözetmenin yanısıra konuşma, tavır ve davranışlarıyla temsil kabiliyetine ve diplomatik becerilere sahip olmalarına özen gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in mühür yaptırması hususunda olduğu gibi karşı tarafın diplomatik kuralları normal şartlarda dikkate alınmış, öte

yandan Nikephoros ve Theophilos örneklerinde görüldüğü gibi, imparatorun karşı tarafa saygısız gelen uslûbu veya adını halifeden önce yazması gibi sebeplerle ilişkilerin gerginleştiği olmuştur. Genellikle uzun süreli barış anlaşmaları yapılmış olmakla birlikte, birçok defa bu anlaşmaların çeşitli sebeplerle bozulduğu da görülmüştür.

Müslüman Araplarla hıristiyan Bizanslılar arasında dinî nitelikli yazılı veya sözlü tartışmalar gerçekleşmiş, tarafların dinî açıdan birbirleri hakkındaki görüşleri kaynaklara yansımıştır. Herşeyden önce müslümanlar Hıristiyanlığın ve İncil'in ilâhî kaynaklı olduğunu ve Hz. İsa'nın da Allah tarafından peygamber olarak gönderildiğini kabul ederken Bizanslılar, Hz. Muhammed'in yalancı peygamber olduğunu, yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarından esinlenerek Kurân'ı yazdığını iddia edip İslâmiyet'i beşer kaynaklı bir din veya Hıristiyanlığın sapık bir kolu olarak görmüşlerdir. Temelde görülen bu bakış farklılığı, tarafların birbirlerinin dinleri, peygamberleri ve kutsal kitapları hakkındaki değerlendirmelerinde kullandıkları ifade ve uslûpta etkisini göstermiştir.

Müslümanların, hıristiyanlara yönelttikleri tenkit konularının başında "teslis inancı" gelmektedir. Bu husus aynı zamanda Hz. İsa'nın mahiyeti ile ilgili tartışmaları da içine almıştır. Müslümanlar hıristiyanları Oğul ve Kutsal Ruh unsurlarını ekleyerek, bir yerine üç Allah'a inanmakla tenkit ederken, hıristiyanlar da müslümanların kendilerini yanlış anladığını, aslında Allah'ın tek olduğunu fakat "üçlü birlikten" bahsedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Hz. İsa'nın bâkire Meryem'den babasız olarak dünyaya geldiği konusunda müslümanlar, hıristiyanlarla hemfikir olmakla birlikte, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu görüşüne karşı çıkıp onun sadece bir beşer ve peygamber olduğunu belirtmişlerdir. Hıristiyanlar Hz. İsa'nın yahudiler tarafından çarmıha gerildikten sonra göğe kaldırıldığına, müslümanlar ise onun öldürülmeksizin Allah katına kaldırıldığına inanmışlardır.

Müslümanlar İncil'in aslında Allah'tan gelen kutsal bir kitap olduğunu, ancak daha sonra tahrif edildiğini düşünürken, hıristiyanlar Kurân'ın vahiy kaynaklı olmadığını ve Hz. Muhammed'in sözlerinden oluştuğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte her iki tarafın da bazen kendi görüşlerini ispatlama amacıyla karşı tarafın kutsal kitabına başvurdukları olmuştur.

Müslümanlar İncil'de Hz. Muhammed'in müjdelendiğini, dolayısıyla Hz. Muhammed'e uymanın bizzat İncil'in emri olduğunu vurgularken,

hıristiyanlar buna karşı çıkıp müslümanları, İncil'i kendi istekleri doğrultusunda yorumlamakla tenkit etmişlerdir. Müslümanlar, peygamberliğini kabul ettikleri için Hz. İsa hakkında saygılı ifadeler kullanıp hıristiyanları, ona ve Allah'a yakışmayan sıfatlar izafe etmekle tenkit ederken hıristiyanlar, peygamberliğini kabul etmedikleri için Hz. Muhammed hakkında küçültücü ve hakaret içeren ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Müslümanların hıristiyanlara yönelttikleri diğer bir tenkit, Hz. İsa, Hz. Meryem ve azizler gibi dinî şahsiyetlere ait tasvirlere, aziz kalıntılarına (kemikler ve eşyalar) ve haçlara ibadet noktasında yoğunlaşmıştır. Buna karşılık hıristiyanlar tazim ve ibadetin tasvirlere vs. değil, sembolize ettikleri şeye yapıldığını söylemişler ve müslümanların Haceru'l-Esved'e gösterdikleri saygıya benzetmişlerdir.

Müslümanlar arasında görülen birden fazla evlilikler, cariye edinilmesi, cennetin hûrîlerle birlikte düşünülmesi, çocukların sünnet edilmesi, hac ibadeti esnasında Hacerü'l-Esved'in selâmlanması ve Kâbe'nin Hz. İbrahim'le irtibatlandırılması, hıristiyanlar tarafından tenkit edilen diğer hususlar arasında yer almıştır. Buna karşılık müslümanlar da Bizans'ta görülen ve hiç evlenmemeyi öngören rahiplik müessesesi ile hadımlaştırmayı tenkit etmişlerdir.

726 yılından 843'e kadar bir asırdan fazla süre içerisinde Bizans'ın gündemini işgal ederek Bizans tarihinde başlıbaşına bir dönüm noktası haline gelen İkonoklazma hareketi, çeşitli iç ve dış faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış ve İslâmiyet, bu harekete etki eden önemli dış faktörlerden biri olmuştur. Bizans'ta tasvir kültünün putperestliği çağrıştıracak derecede yaygınlık kazanması, toplumun bazı kesimlerinin tepkisini çekmeye başlamış, ayrıca dinî tartışmalarda ve halifelerle imparatorlar arasındaki mektuplaşmalarda görüldüğü gibi müslümanlar, hıristiyanları tasvirlere aşırı tazim/ibadet konusunda öteden beri tenkid etmişlerdir. Bunlardan başka, müslümanların Bizans'a karşı bazı askerî üstünlükler elde etmiş olmaları, böyle bir etkinin zeminini hazırlamıştır.

Greko-Romen ve Hellenistik kültürün varisi olan Bizans, Eski Yunan düşüncesi ve biliminin müslümanlara geçişinde önemli rol oynamıştır. Bu etki, birkaç şekilde gerçekleşmiştir: Herşeyden önce İskenderiye, Antakya, Gazze, Beyrut, Urfa ve Harran gibi, belirli dönemlerde ilim ve kültür merkezi haline gelmiş şehirlerin fethedilmesiyle, bu bölgelerde tercüme ve diğer ilmî faaliyetler yapabilecek yerli unsurlar, çeşitli mabetlerin kütüphanelerinde bulunan eserlerle birlikte müslümanların hâkimiyeti altına girmişlerdir.

Bizans topraklarına düzenlenen seferler sırasında ele geçirilen kitaplar, hilâfet merkezine getirilmiş ve oluşturulan kütüphanelerde tercüme edilmek üzere muhafaza edilmiştir. Halife Ebû Ca'fer el-Mansur ve Me'mun örneklerinde olduğu gibi bizzat halifeler tarafından Bizans imparatorlarına mektuplar yazılarak klasik eserlerin gönderilmesi veya temininde kolaylık gösterilmesi istenmiştir. Hatta klasik eserlerin gönderilmesi hususunun barış antlaşmalarına konu olduğu görülmüştür. Bu noktada resmî girişimlerden ayrı olarak şahsî teşebbüslerde de bulunulmuştur. Bizans'a giden Huneyn b. İshâk Grekçe'yi ileri düzeyde öğrenip bazı eserleri de beraberinde getirirken Benû Mûsa kardeşler, bilimsel çalışmaları desteklemişler ve kitap temini için Bizans'a ilim adamı göndermişlerdir.

Resmî veya özel girişimlerle toplanan eserler, etnik köken ve din farkı gözetilmeksizin görevlendirilen şahıslara tercüme ettirilmiştir. Hizânetü'l-Hikme ve Beytü'l-Hikme'nin ilmî zenginliğe kavuşmasında bu eserlerin ve gayri müslim unsurların hatırı sayılır bir yeri olmuştur. Gerçekleştirilen tercüme ve diğer ilmî faaliyetlerle İslâm toplumu, sadece Yunan filozoflarını değil Theon, Proklos, Ammonios, Simplikios, Ioannes Philoponos gibi Bizans felsefe ve tabiat bilimcilerinin yorumlarını, görüşlerini de öğrenme imkânı bulmuştur. Bilim alanındaki ilişkiler yaşayan bilim adamlarıyla da ilgili olmuştur. Me'mun, şöhretini duyduğu Bizans filozof ve matematikçisi Leon'u Bağdat'a getirmek istemiş, Halife Vâsık, Ashâb-ı Kehf'e ait olduğu söylenen mağarada incelemeler yapmak üzere görevlendirdiği Hârizmî'ye imparatorun gerekli desteği vermesini temin etmiştir.

Bizanslıların sanatkârlık yönlerini öteden beri bilen ve takdir eden Araplar, Bizans sanat birikiminden yararlanmışlardır. İslâm fetihleri sırasında fethedilen şehirlerdeki kiliselere, genellikle anlaşma gereği dokunulmamakla birlikte, yine karşılıklı anlaşmalarla bazı kiliselerin kısmen veya tamamen camiye çevrildiği olmuştur. Bunun yanında inşa edilen binaların mimari planları, süsleme ve dekorasyonlarında bazı Bizans sanat unsurları alınmıştır. Bu durum Emevîler döneminde daha belirgin bir şekilde kendisini gösterirken, Abbâsîler döneminde başkentin doğuya kaymasıyla, yerini daha ziyâde Sâsânî ve diğer doğu unsurlarının etkisine bırakmıştır. Emevî halifesi Velîd b. Abdilmelik döneminde, İslâm devleti ile Bizans arasında sanat alanında dikkate değer bir yardımlaşma yaşanmış ve İmparator II. Iustinianos, halifenin isteği üzerine gönderdiği para, mozaik ve ustalarla Emeviyye Camii ve Mescid-i Nebevî gibi devrin görkemli yapılarına katkıda bulunmuştur. Bizans, Sâsânî ve diğer unsur-

ları özüne katıp kendine mahsus bir özellik kazanan İslâm sanatı, III/IX. yüzyılın başlarından itibaren Bizans'ın dikkatini çekmeye başlamış ve Bryas sarayı örneğinde olduğu gibi Bizans'taki bazı yapılarda İslâm sanatının etkileri görülmüştür.

Bizans'ın mûsıkîdeki önemini ve önceliğini bilen Araplar, sınırlı derecede olmakla birlikte özellikle Bizanslı köle ve cariyeler yoluyla Bizans mûsıkî unsurlarını almışlardır. Felsefe ve tabiat bilimlerine yönelik tercüme faaliyetleri sırasında mûsıkîye dair birçok bilgi ve eser de temin edilmiştir.

İslâm-Bizans ilişkileri, her iki toplumun destan, hikâye ve şiir gibi edebiyat ürünlerine de yansımıştır. Arap edebiyatındaki Emîre Zâtü'l-Himme Destanı, Ömer b. Nu'mân Hikâyesi, Antere Kıssası ve Bizans edebiyatındaki Digenis Akritas destanı ile çeşitli şiirler, bu ürünlerin başında yer almıştır. Zikredilen destan ve hikâyelerden bir kısmı ya tamamen İslâm-Bizans ilişkilerini konu edinmiş, ya da Binbir Gece Masallarında olduğu gibi, çerçeve konu farklı olmakla birlikte, ikinci ve üçüncü çerçeve içinde bu unsurlara yer verilmiştir. Her iki tarafın edebiyat ürünlerinde olaylar kendi kahramanlarının yiğitlikleri ve üstünlükleri etrafında örülmüştür.

Destan ve hikâyelerde dinî motiflere ağırlık verilmiş, karşı tarafın boyun eğerek "hak din"e girmesi istenmiştir. İslâm toplumuna ait destan ve hikâyelerde özellikle İstanbul kuşatmaları merkeze alınmış ve zorluklar vurgulanmıştır. Ayrıca, hemen her zaman iki toplumu birbirine düşüren veya kışkırtıcı faaliyetler yapan kötü tiplere de yer verilmiştir. Zikredilen edebiyat ürünlerine göre müslümanlarla Bizanslılar genellikle birbirlerinin düşmanı olarak savaşmakla birlikte, aralarında dostça münasebetler de gerçekleşmektedir. İmparatorlar ve halifeler birbirlerine elçiler göndererip yazışmakta ve hediyeleşmektedirler. Birçok defa üçüncü bir düşman unsuruna karşı birbirlerinden yardım istemekte ve birlikte hareket etmektedirler. Böylece ya bir iç ayaklanma bastırılmakta veya bir diğer ülkenin saldırıları geri püskürtülmektedir. Bizanslılarla müslümanlar arasında kız kaçırma veya normal yollarla evlilikler gerçekleştirilmekte, her iki toplumda karşı tarafa mensup dinî ve etnik unsurlar yaşamaktadır.

Destan ve hikâyelerde hayal ürünü varlıklara, şahıs ve coğrafyalara yer verilmiş olmakla birlikte, bazı kahramanlar, şahsiyetler ve coğrafya isimleri gerçek hayattan seçilmiştir. Bu haliyle destan ve hikâyeler, o dönemde ileri gelen devletler, ünü çağları aşan şahsiyetler, her iki toplum-

da hâkim olan örf, adet ve anlayışlar ile tarafların birbirine bakışı gibi hususlarda fikir edinmek için dikkate değer bir malzeme oluşturmuştur.

Her iki toplumda ortaya çıkan şiirler genellikle, geniş halk kitleleri üzerinde derin etkiler bırakan savaşların, gerginliklerin bir neticesi olarak söylenmiştir. Dolayısıyla şiirlerde mübalağa, his ve heyecan unsurlarından azamî derecede yararlanılmış ve bu tür ortamlarda rastlanan edebî ve psikolojik unsurlar kullanılmıştır.

Son olarak, İslâm ve Bizans devletleri/toplumları arasında birçok savaşların, yöresel çatışmaların ve gergin dönemlerin yaşanmış olması yanında birtakım dostlukların kurulması, hediyeleşmelerin, bilim, sanat ve kültür amaçlı ilişkilerin gerçekleşmesinden hareketle denilebilir ki, her iki taraf farklı dinî, etnik ve kültürel yapıya sahip olmasına rağmen, zamanla birbirlerini komşu iki toplum olarak kabullenmiş ve kendi menfaatlerini ön planda tutmakla birlikte, savaş ve barışın içiçeliği arasında karşılıklı çok yönlü ilişkiler sergilemiştir.

EKLER

İslâm Halifeleri

Hulefâ-yi Râşidîn	
Hz. Ebû Bekir	11-13/632-634
Hz. Ömer	13-23/634-644
Hz. Osman	23-35/644-656
Hz. Ali	35-40/656-661

Emevî Halîfeleri	
I. Muâviye b. Ebî Süfyan	41-60/661-680
I. Yezid b. Muâviye	60-64/680-683
II. Muâviye b. Yezid	64-64/683-683
I. Mervan b. Hakem	64-65/684-685
Abdülmelik b. Mervan	65-86/685-705
I. Velid b. Abdilmelik	86-96/705-715
Süleyman b. Abdilmelik	96-99/715-717
Ömer b. Abdilazîz	99-101/717-720
II. Yezid b. Abdilmelik	101-105/720-724
Hişâm b. Abdilmelik	105-125/724-743
II. Velid b. II. Yezid	125-126/743-744
III. Yezid b. I. Velid	126-126/744-744
İbrahim b. I. Velid	126-126/744-744
II. Mervan b. Muhammed	127-132/744-750

Abbâsî Halifeleri

Ebu'l-Abbâs es-Seffâh	132-136/750-754
Ebû Ca'fer el-Mansur	136-158/754-775
Muhammed el-Mehdî	158-169/775-785
Mûsâ el-Hâdî	169-170/785-786
Harun er-Reşîd	170-193/786-809
Emîn	193-198/809-813
Me'mun	198-218/813-833
Mu'tasım	218-227/833-842
Vâsık	227-232/842-847
Mütevekkil	232-247/847-861

Bizans İmparatorları

I. Konstantinos	324-337
Konstantios	337-361
Iulianos	361-363
Iovianos	363-364
Valens	364-378
I. Theodosios	379-395
Arkadios	395-408
II. Theodosios	408-450
Markianos	450-457
I. Leon	457-474
II. Leon	474-474
Zenon	474-475
Basiliskos	475-476
Zenon (ikinci defa)	476-491
I. Anastasios	491-518
I. Iustinos	518-527
I.Iustinianos	527-565
II. Iustinos	565-578
I. Tiberios Konstantinos	578-582
Mavrikios	582-602
Phokas	602-610
Herakleios	610-641
III. Konstantinos ve Heraklonas	641-641

Heraklonas	641-641
Konstans	641-668
IV. Konstantinos	668-685
II. Iustinianos	685-695
Leontios	695-698
II. Tiberios	698-705
II. Lustinianos (ikinci defa)	705-711
Philippikos	711-713
II. Anastasios	713-715
III. Theodosios	715-717
III. Leon	717-741
V. Konstantinos	741-775
IV. Leon	775-780
VI. Konstantinos	780-797
Irene	797-802
I. Nikephoros	802-811
Stavrakios	811-811
I. Mikhail Rangabe	811-813
V. Leon	813-820
II. Mikhail	820-829
Theophilos	829-842
III. Mikhail	842-867

Kronoloji

610	Hz. Muhammed'e ilk vahyin gelişi ve İslâmiyet'in başlangıcı Herakleios'un Bizans tahtına geçişi, Herakleios hanedanının başlangıcı.
613	Sâsânîlerin Bizans'ın elindeki Armenia ve Suriye'yi işgali.
614	Kudüs'ü zapteden Sâsânîlerin kutsal haçı Ktesiphon'a (Medâin) götürmeleri.
615	Sâsânîlerin Anadolu akınları.
619	Sâsânîlerin Mısır'ı işgali. Herakleios'un İstanbul önlerine gelen Avar kağanı ile barış antlaşması yapması.
1/622	Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti Herakleios'un Sâsânîlerle savaşmak üzere dinî törenle İstanbul'dan ayrılması.
623	Sâsânîlerin kutsal şehri Gence'nin Bizans tarafından alınması ve Zerdüşt mabedinin tahribi.
2/624	Bedir savaşı Herakleios'un Kafkaslılarla ordusunu takviye ederek Sâsânîlerle savaşa devam etmesi.
626	İstanbul'un Sâsânîler ve Avarlar tarafından çift taraflı kuşatılması.
627	Herakleios'un Kisrâ II. Hüsrev'e karşı kazandığı Ninova zaferi.
628	Herakleios'un II. Hüsrev'in kaçtığı Dastagerd'e girişi. I. Hüsrev'in tahttan indirilip öldürülmesi. Herakleios'la yeni Sâsânî hükümdarı Şîrûye arasında barış yapılması.

7/628	Mekkelilerle Hudeybiye barış antlaşmasını imzalamış olan Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektuplarıyla birlikte Dihye b. Halîfe el-Kelbî'yi Herakleios'a, Hâtib b. Ebî Belte'a'yı Mısır Mukavkısına, Şucâ' b. Vehb el-Esedî'yi Gassânî emiri Hâris b. Ebî Şemîr'e göndermesi.
8/629	Mûte savaşı: Müslümanlarla Bizans askerlerinin ilk karşılaşması.
9/630	Tebük seferi ve Hz. Peygamber'in Herakleios'a ikinci defa İslâm'a davet mektubu göndermesi. Herakleios'un gönderdiği Tenuhlu elçinin Hz. Peygamber tarafından kabulü.
11/632	Hz. Peygamber'in vefatı ve Hz. Ebû Bekir'in halifeliği. Hz. Ebû Bekir tarafından Üsâme b. Zeyd kumandasındaki ordunun Suriye'ye gönderilmesi.
12/633	Hz. Ebû Bekir'in Herakleios'u İslâm'a davet amacıyla bir elçi heyeti göndermesi.
13/634	Ecnâdeyn savaşı.
13/634	Hz. Ebû Bekir'in vefatı ve Hz. Ömer'in halifeliği.
14/635	Dımaşk'ın fethi.
15/636	Yermük meydan muharebesi.
15/636	Dımaşk'ın ikinci kez fethi.
16/637	Kudüs'ün fethi.
641	Herakleios'un ölümü.
21/642	Mısır'ın 'Amr b. Âs tarafından fethedilmesi.
23/644	Hz. Ömer'in vefatı ve Hz. Osman'ın halifeliği.
25/646	Bizanslılar tarafından işgal edilen İskenderiye'nin geri alınışı.
28/649	Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Kıbrıs'a başarılı bir deniz seferi düzenlemesi.
31/651	İmparator II. Konstans tarafından gönderilen elçi heyetinin Dımaşk'a gelişi ve vali Muâviye ile iki yıllık barış antlaşması imzalaması.
34/655	Müslümanlarla Bizanslılar arasında Phoenix (Finike) bölgesinde yapılan ilk büyük deniz savaşı (Zâtu's-Savârî).
35/656	Hz. Osman'ın vefatı ve Hz. Ali'nin halifeliği.
659	Muâviye ile II. Konstans arasında Muâviye'nin imparatora vergi ödemesini karara bağlayan iki yıllık barış antlaşması imzalanması.

40/661	Hz. Ali'nin vefatı ve Hz. Hasan'dan sonra Muâviye'nin halifeliği
43/663	Arapların Anadolu seferlerine başlamaları.
48/668	Armeniakon theması strategosu Saborios'un imparatora karşı yardım istemek üzere general Sergios'u, II. Konstans'ın yerine devlet işlerini yürüten IV. Konstantinos'un da Andreas'ı Muâviye'ye göndermeleri.
668	II. Konstans'ın bir suikast neticesinde öldürülmesi ve IV. Konstantinos'un tahta çıkışı.
49/669	Süfyan b. Avf komutasında gerçekleştirilen İstanbul kuşatması. Yezid b. Muâviye komutasındaki destek kuvvetinde yer alan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin vefatı.
50/670	Kıbrıs, Rodos, Kos ve Khios (Sakız) adalarını almış olan müslüman birliklerin Kapıdağ (Kyzikos) yarımadasını ele geçirmeleri.
672	Muâviye'nin askerlerinin İzmir'e (Smyrna) çıkışı.
55-59/674-678	İstanbul'un ikini kez muhasarası ve özellikle Rum ateşinden dolayı İslâm donanmasının ağır yenilgiye uğraması. Muâviye'nin IV. Konstantinos'a elçi göndererek vergi karşılığında otuz yıllık barış antlaşması yapması.
60/680	Muâviye b. Ebî Süfyan'ın vefatı ve oğlu Yezid'in halifeliği. Yezid'in Rodos ve Kıbrıs adalarındaki askerlerini geri çekmesi.
65/685	Abdülmelik b. Mervan'ın halifeliği. Abdülmelik'in Cerâcime, Sûriye'deki veba salgını ve Muhtar es-Sakafî isyanı sebebiyle daha önce IV. Konstantinos ile Muâviye arasında yapılmış olan antlaşmayı yenilemesi. IV. Konstantinos'un ölümü ve oğlu II. Iustinianos'un tahta çıkışı.
70/689	II. Iustinianos'un, babası döneminde imzalanan antlaşmayı bozup Suriye'ye asker göndermesi üzerine Abdülmelik'in barış istemesi ve on yıllık antlaşmanın yapılması.
75/694	Muhammed b. Mervan'ın Anadolu seferi. Bizanslılar'ın Maraş'tan Suriye'ye hücumu.
76/695-696	Muhammed b. Mervan'ın Malatya'ya hücumu.

77/696	Öteden beri kullanılan Bizans dinarları yerine Abdülmelik'in ilk İslâm dinarını bastırması ve imparatorun buna tepki göstermesi.
86/705	Abdülmelik b. Mervan'ın vefatı ve oğlu I. Velid'in halifeliği. II. Iustinianos'un ikinci defa tahta çıkışı.
87/706	Velid b. Abdilmelik tarafından Emeviyye Câmii'nin yapımının ve Mescid-i Nebevî'nin genişletilmesi çalışmalarının başlatılması. Daha sonra Velid'in isteği üzerine II. Iustinianos'un para, mozayik ve usta göndermesi.
711	II. Iustinianos'un öldürülmesi ve Herakleios hanedanının sonu.
96/714	Mesleme b. Abdilmelik'in Galatia'ya akını ve İstanbul kuşatması hazırlıkları üzerine II. Anastasios'un Sinoplu Daniel'i Velid b. Abdilmelik'e göndermesı.
96/715	Velid b. Abdilmelik'in ölümü ve kardeşi Süleyman'ın halifeliği.
97/715-16	Süleyman b. Abdilmelik'in, kardeşi Mesleme ve Ömer b. Hubeyre komutasındaki kara ve deniz kuvvetlerini İstanbul kuşatmasına göndermesi.
99/717	III. Leon'un tahta çıkışı ve Isauria hanedanı hâkimiyetinin başlaması. İstanbul'un üçüncü defa kuşatılması.
99/717	Ömer b. Abdilazîz'in halifeliği. Ömer b. Abdilazîz ile III. Leon arasında dinî muhtevalı mektuplaşma.
108/726	Mesleme ordusunun Kayseri'yi alması.
726	III. Leon'un tasvirlere tazim ve ibadeti yasaklayan genelgesi (*Ekloga*) ve İkonoklazma mücadelesinin başlaması.
109/727	Muâviye b. Hişâm komutasındaki birliklerin Amasya'yı ele geçirmesi.
112/730	III. Leon'un, Ya'kûbîler'in elinde bulunan kiliselerin Melkîler'e iadesi için Hişâm b. Abdilmelik'e elçi göndermesi.
122/740	Akroinon savaşı ve İslâm ordularının ağır yenilgisi. Abdullah el-Battâl'ın öldürülmesi.

741	III. Leon'un ölümü ve oğlu V. Konstantinos'un tahta çıkışı.
742-743	V. Konstantinos'un ve ona isyan eden Opsikion theması komesi Artabastos'un Andreas ve Gregorios adlı elçileri Halife II. Velid'e göndermeleri.
132/750	Emevîler'in yıkılışı ve Abbâsî Devleti'nin kuruluşu.
139/756	Ebû Ca'fer el-Mansur ile V. Konstantinos arasında esir değişimini öngören bir antlaşma yapılması.
754	Tasvir aleyhtarı İstanbul Konsili.
145/762	Bağdad şehrinin kuruluşu.
155/771	İslâm askerlerinin Bizans topraklarına saldırısı üzerine V. Konstantinos'un barış teklifi.
158/775	Ebû Ca'fer el-Mansur'dan sonra Mehdî'nin halifeliği. IV. Leon'un tahta çıkışı. IV. Leon'un, halifeliğini kutlamak üzere Mehdî'ye elçi göndermesi.
159/776	Bizanslıların Samsat'a saldırıp birçok kişiyi esir almaları üzerine Mehdî'nin Bizans'a elçi göndermesi. IV. Leon'un ölümü ve VI. Konstantinos adına Irene'nin imparatoriçeliği.
165/781	Mehdî'nin, oğlu Harun'u İstanbul seferine göndermesi ve Harun'un Irene'yi ağır vergi karşılığında barış istemeye mecbur bırakması.
167/783	Müslümanlarla Bizanslılar arasında fidye antlaşması.
169-70/785-86	Mûsâ el-Hâdî'ye Bizans elçi heyetinin gelişi.
787	İmparatoriçe Irene'nin gayretleriyle VII. Ökümenik Konsil'in İznik'te toplanması ve İkonoklazma mücadelesinin ilk devresinin sonu.
181/797	Lamos nehri kenarında esir değişimi.
182/798	Arap saldırılarını durdurmak için Irene'nin Sardis Piskoposu'nu bir mektupla Harun er-Reşîd'e göndermesi.
187/802	Tahttan indirilen Irene'nin yerine I. Nikephoros'un imparator oluşu. Isauria hanedanının sonu. Nikephoros'un, kendisinden önce Irene ile Harun er-Reşîd arasında yapılmış antlaşmayı tanımaması üzerine iki ülke arasında siyasî kriz yaşanması

189/805	İki taraf arasında esir değişimi yapılması
190/806	Bizans seferine çıkan Harun er-Reşîd'in Ereğli'yi fethedip Tyana'ya (Tuvâne, Niğde) kadar ilerlemesi. Zor durumda kalan Nikephoros'un elçi göndererek yıllık vergi yanında cizye ödemeyi kabul etmesi
192/808	Abbâsîlerle Bizanslılar arasında esir değişimi antlaşması
198/813	Halîfe Emîn'in öldürülmesi ve Me'mûn'un halifeliği
815	Ayasofya'da tasvir karşıtı konsilin toplanması İkonoklazma mücadelesinin ikinci devresinin başlaması
820	Mikhail'in tahta çıkışı ve Amorion hanedanı hâkimiyetinin başlaması
829	II. Mikhail'den sonra Theophilos'un imparator oluşu ve taht değişikliğini bildirmek üzere hocası Ioannes Synkellos'u Me'mûn'a göndermesi
216/831	Me'mûn'un Bizans seferi ve imparatorla barış antlaşması
217/832	Hısnu Lü'lü'ün Müslümanların eline geçmesi üzerine Theophilos'un Me'mûn'a mektubu ve sulh teklifinde bulunması. Teklifin reddedilmesi.
218/833	Amûriyye'yi (Amorion) muhasara hazırlığında olan Theophilos'un barış teklifinin halife tarafından kabul edilmeyişi.
223/838	Theophilos'un Zabatra'ya saldırması ve ardından yapılan Amorion savaşında Mu'tasım'a yenilmesi.
842	Theophilos'un ölümü.
843	İmparatoriçe Theodora'nın girişimleriyle tasvir taraftarı konsilin toplanması ve İkonoklazma döneminin ikinci devresinin de kapanması
843	İkonoklazma mücadelesinin sonu.
231/845	Lamos nehri kenarında esir değişimi.
232/847	Halîfe Vâsık'ın ölümü ve Mütevekkil'in halifeliği

KAYNAKÇA

ABDULHAMÎD Yûnus; "Sîretü'Antere", *Turâsü'l-İnsâniyye*, I-IV, Dâru'l-Fikr, ts, IV, 421-434.

el-'ADEVî, İbrahim Ahmed, *ed-Devletü'l-İslâmiyye ve'l-İmbarâtûriyyetü'r Rûm*, Kahire 1958.

_____, *el-Emeviyyûn ve'l-Bîzantıyyûn, el-Bahru'l-Ebyadu'l-Mütavassıt Buhayra İslâmiyye*, Kahire 1963.

ADIVAR, A. Adnan, "Bizans'ta Yüksek Mektepler", *İÜEF Tarih Dergisi*, 8 (1953), 1-54.

AHMED b. HANBEL, *Müsned*, I-V, İstanbul 1981.

AHMED EBÜ'L-VEFÂ Muhammed, *el-Kânûnu'd-Diblûmâsî el-İslâmî*, Kahire 1412/1992.

AHMED EMÎN, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1964.

_____, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1965.

AHMED MUHAMMED ÎSÂ, "Muslims and Taswîr", *Muslim World*, 45/2 (1955), 250-268.

AHRWEILER, H., "L'Asie Mineure et les Invasions Arabes (VII-IX siecles)", *Revue Historique*, Paris, 227 (1962), s. 1-32.

el-AHTAL, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs (92/710-711), *Dîvânü'l-Ahtal* (nşr. Mehdî Muhammed Nâsıruddîn), Beyrut 1406/1986.

_____, *Dîvânü'l-Ahtal* (nşr. Râcî Esmer), Beyrut 1413/1992.

ALEXANDER, Paul, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications", *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London 1978, 238-264.

ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, İstanbul 1986.

el-'AMD, Hâni Subhî, *Melâmihu'ş-Şahsiyyâti'l-'Arabiyye fî Sîreti'l-Emîre Zâti'l-Himme, Dirâse fi'd-Delâleti'ş-Şi'riyye*, Ammân 1988.

AMOS, Alan, "Syriac Sources for the History of Bilâd al-Shâm from the Commencement of the Byzantine Era up to the Islamic Conquest, with a note on Christian and Jewish Aramaic Sources", *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm During the Byzantine Period*, II, Amman 1986. 17-34.

ANASTOS, Milton V., "The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815", *DOP*, 8 (1954), 151-160.

ANAVATI, G. C., "Hunayn Ibn Ishâk al-'Ibâdî", *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1981, XV, 230-249.

ARİSTOTELES'e atfedilen, *Kitâbü's-Siyâse fî Tedbîri'r Riyâse ve'l-Firâse*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 2884, vr. 2b-3a; Süleymaniye, Laleli, nr. 1610, vr. 2b-3a.

ARNOLD, Thomas W., *Painting in Islam, A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York 1965.

ATÂULLAH, Hızır Ahmed, *Beytü'l-Hikme fî 'Asri'l-'Abbâsiyyîn*, Kahire ts.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, İstanbul 1988.

_____, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, İstanbul 1990.

ATIYA, Aziz S., A *History of Eastern Christianity*, New York 1980.

AYDIN, Mehmet, "Hz. Muhammed Devrinde İslâm-Hıristiyan Münasebetlerine Toplu Bir Bakış", *Belleten*, 49/193 (1985), 53-64.

_____, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.

_____, "Hz. Muhammed Devrinde Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerine Bir Bakış", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 81-94.

AYKAÇ, Mehmet, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdârî Teşkilâtında Dîvanlar (132-232/750-847)*, Ankara 1997.

BABINGER, Franz, "Rûm", *İA*, IX, 766.

BALDWIN, Barry - TALBOT, A. M., "Philoponus, John", *ODB*, III, 1657.

BAR HEBRAEUS, Ebu'l-Ferec el-Malatî (680/1286), *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, Beyrut 1890.

_____, *Abu'l-Farac Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, Ankara 1987.

BARNARD, L. W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974.

_____, "Byzantium and Islam The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era", *Byzantinoslavica*, 36 (1975), 25-37.

BASHEAR, Suliman, "The Mission of Dihya al-Kalbî and the Situation in Syria", *JSAI*, 14 (1991), 84-114.

BAŞTAV, Şerif, *Bizans İmparatorluğu Tarihi* (Son Devir 1261-1461), Ankara 1989.

BAYNES, Norman H., "Byzantine Civilization", *History*, X (1926), 289-299.

_____, "The First Campaign of Heraclius Against Persia", *EHR*, 19 (1904), 694-702.

_____, *Byzantine Studies and Other* Essays, London 1955.

_____, *The Byzantine Empire*, London 1935.

BECKER, C.,"The Expansion of the Saracens", *CMH*, II, Cambridge, 1957, 329-391.

el-BEKRÎ, Adnân, *el-'Alâkâtü'd-Diblûmâsiyye ve'l-Konsoliyye*, Beyrut 1406/1986.

el-BEKRÎ, Abdullah b. Abdilazîz (487/1094), *Mu'cem Mesta'cem* (nşr. M. es-Sakkâ), I-IV, Kahire 1945-49.

el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Büldân* (nşr. Abdullah E. et-Tabbâ'-Ömer E. et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987.

_____, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I (nşr. Muhammed Hamidullah), Kahire 1959; II (nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî), Beyrut 1974; III (nşr. Abdulazîz ed-Dûrî), Beyrut 1977-78; IV/1 (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979; IV/A (1971)-IV/B (nşr. M. Scloessinger), Kudüs 1938; V (nşr. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936.

BELL, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1968.

BETTENSON, H., *Documents of the Christian Church*, Oxford 1963.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve* (nşr. A. Kal'acî), I-VII, Beyrut 1405/1985.

Binbir Gece Masalları (trc. Alim Şerif Onaran), I-XVI, İstanbul 1992.

el-BÎRÛNÎ, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (453/1061), *el-Âsâru'l-Bâkıye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, Leipzig 1923.

_____, *Kitâbü'l-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*, Beyrut 1404/1984.

BLACHERE, R., "'Antara", *EI²*, I, 521-522.

BLOOM, Jonathan, *Minaret: Symbol of Islam*, Oxford 1989.

_____, "Creswell and the Origins of the Minaret", *Muqarnas*, 8 (1991), 55-58.

De BOER, T. J., *The History of Philosophy in Islam* (trc. Edward R. Jones), London 1933.

BONNER, Michael, *The Emergence of the Thughur: The Arab-Byzantine Frontier in the Early Abbasid Age*, Ph.D., Princeton University, 1989.

_____, "Some Observations Concerning The Early Development of Jihâd on the Arab-Byzantine Frontier", *Studia Islamica*, 75 (1992), 5-31.

_____, "The Naming of the Frontier: 'Avâsim, Thughûr and the Arab Geographers", *BSOAS*, 57 (1), 1994, 17-24.

BOSWORTH, Edmund C., "The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbasid Times", *Oriens*, 33 (1992), 268-286.

_____, "Rûm -Relations between the Islamic Powers and Byzantines-", *EI²*, VIII, 602-606.

_____, "Byzantium and the Arabs: War and Peace Between Two World Civilizations", *Mashriq, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester 1977-78*, Manchester 1980, 2-18.

BOWMAN, Steven B., "Athinganoi", *ODB*, I, 223.

BREHIER, Louis, *The Life and Death of Byzantium* (trc. M. Vaughan), Amsterdam 1977.

BROCK, S.P., "Syriac Sources for Seventh Century History", *BMGS*, II (1976), 17-36.

BROOKS, E. W., "Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids", *EHR*, 15 (1900), 728-747; 16 (1901), 84-92.

_____, "A Syriac Chronicle of the Year 846", *ZDMG*, 51 (1897), 569-588

_____, "The Chronology of Theophanes 607-775", *BZ*, 8 (1899), 82-97.

_____, "The Arabs in Asia Minor (641-750) from Arabic Sources", *JHS*, 18 (1898), 182-208.

_____, "On the Chronology of the Conquest of the Egypt by the Saracens", *BZ*, 4 (1895), 435-444.

_____, "The Campaign of 716-718 from Arabic Sources", *JHS*, 19 (1899), 19- 31.

BROWNING, Robert, "Byzantine Scholarship", *Past and Present*, 28 (1964), 3-20.

BRYER, Anthony, "The Historian's Digenes Akrites", *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry* (ed. R. Beaton-D. Ricks), London 1993, 93-102.

BRYER, Anthony - HERRIN, Judith (ed.), *Iconoclasm, Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977.

BUCKLER, Georgina, "Byzantine Education", *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization* (ed. N. H. Baynes-L. B. Moss), Oxford 1948, 200- 220.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsma'îl (256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.

BURY, John B., "Mutasim's March Through Cappadocia in A.D. 838", *JHS*, 29 (1909), 120-129.

_____, "The Embassy of John the Grammarian", *EHR*, 24 (1909), 296-299.

_____, *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene, 395-800 A.D.*, London 1889.

_____, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A. D. 802-867)*, London 1912.

_____, *History of the Later Roman Empire (395-565)*, I-II, London 1970.

_____, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century*, New York 1911.

BUTLER, A., *Fethu'l-'Arab li-Mısr* (trc. M. F. Ebû Hadîd Bek), Kahire 1410/1990.

Buyruk, İmâm-ı Cafer Buyruğu (nşr. B. Ayyıldız), Ankara ts.

el-CÂBÛRÎ, Süheyle, "Risâletü'n-Nebiyyi'l-Kerîm ilâ Hirakl Meliki'r-Rûm", *Hamdard Islamicus*, 1/3 (1978), 15-35. (İngilizcesi: "The Prophet's Letter to the Byzantine Emperor Heraclius", 36-49).

CAETANI, L., *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid (Yalçın)), I-X, İstanbul 1924-27.

el-CÂHIZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr (255/869), "er-Redd 'ale'n-Nasârâ", *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), I-IV, Kahire 1979, III, 303- 351.

_____, *Resâilü'l-Câhız* (nşr. A. M. Harun), I-II, Kahire 1979.

CAMERON, Averil - CONRAD, L. I. (Ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, Problems in the Literary Source Material, Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Princeton 1992.

CANARD, Marius, "Dhu'l-Himma", *EI²*, II, 233-239.

_____, "Delhemma, Sayyid Battâl et 'Omar al-No'mân", *Byzantion*, 12 (1937), 184-188, *Byzance* et les *Musulmans du Proche Orient*, London 1973.

_____, "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri" (trc. İsmail Hami Danişmend), *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956), 213-259.

_____, "Les Principaux Personnages du Roman de Chevalerie Arabe Dât al-Himma wa'l-Battâl", *Arabica*, 8 (1961), 158-173.

_____, "Delhemma: Épopée Arabe des Guerres Arabo-Byzantines", *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, London 1973, makale no. III.

_____, "Quelques "À-Côté" de L'Histoire des Relations entre Byzance et les Arabes", *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, makale no XV, London 1973.

el-CEHŞİYÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs (331/943), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* (nşr. M. es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1938.

CEVAD Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Bağdad 1968-1973.

el-CHEIKH-SALIBA, Nadia Maria, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Ph.D., Harvard University 1992.

_____, "Rûm, in Arabic Literature", *EI²*, VIII, 601-602.

CHEIKHO, Louis, *en-Nasrâniyye ve Âdâbühâ beyne'l-'Arabi'l-Câhiliyye*, Beyrut 1989.

CHRISTIDES, "An Arabo-Byzantine Novel 'Umar b. al-Nu'mân Compared with Digenes Akritas", *Byzantion*, 32 (1962), 549-604.

_____, "Arabs as 'Barbaroi' Before the Rise of Islam", *Balkan Studies*, 10 (1969), 315-324.

_____, "Pre-Islamic Arabs in Byzantine Illuminations", *Le Museon*, 88 (1970), 167-181.

_____, Vassilios, *The Image of the Pre-Islamic Arab in the Byzantine* Sources, Ph.D., Princeton University, 1970.

_____, "The Names *Arabes, Sarakinoi* etc. and their False Byzantine Etymologies", *BZ*, 65 (1972), 329-333.

_____, "Arabic Influence on the Akritic Cycle", *Byzantion*, 49 (1979), 94-109.

_____, "The Naval Engagement of Dhât as-Savârî A.H. 34/ A.D. 655-656, A Classical Example of Naval Warfare Incompetence", *Byzantina*, 13 (2), Selanik 1985, 1331-1345.

_____, "Byzantine Sources of the Bilâd al-Shâm: A Critical Evaluation", *Proceedings of the Symposium on Bilâd al-Shâm During the Byzantine Period* (ed. M.A. Bakhit - M. Asfour), II, Amman 1986, 7-16.

CHRISTOPHILOPOULOU, Aikaterina, *Byzantine History II 610-867* (trc. T. Cullen), Amsterdam 1993.

CHRYSOS, Evangelos, "Byzantine Diplomacy, A.D. 300-800: Means and Ends", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard - S.Franklin), Hampshire 1992, 25- 39.

CONOMOS, Dimitri E. - KAZHDAN, Alexander, "Musical Instruments", *ODB*, II, 1426-1427.

_____- CUTLER, A., "Organ", *ODB*, III, 1532.

CONRAD, Lawrence, "Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission", *BF*, 15 (1990), 1-44.

CONSTANTINE PORPHYROGENITUS (ö. 959), *De Cerimoniis*, ed. I. I. Reiski, I-II, Bonnae 1829.

_____, *Le Livre des Ceremonies*, (Fransızcasıyla nşr. Albert Vogt), Paris 1935.

_____, *De Administrando Imperio* (ed. Gy. Moravcsik, İngilizce'ye trc. R. J. H. Jenkins), Washington D.C., 1967.

CORCÎ Zeydân, *el-'Arab kable'l-İslâm*, Beyrut ts.

CRESWELL, K. A. C., "Architecture", *EI*^{2}, I, 608-624.

_____, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", *Ars Islamica*, 11-12 (1946), 159-166.

_____, "The Legend that al-Walid Asked for and Obtained Help from Byzantine Emperor. A Suggested Explanation", *JRAS*, 1956/3-4, 142-145.

_____, A *Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex 1958.

CRONE, Patricia, "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", *JSAI*, *2* (1980), 59-95.

ÇAĞATAY, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye* Çağı, Ankara 1982.

DAVISON, Roderic H., *The Near and Middle East*, Washington D.C. 1959.

DAYF, Şevkî, eş-Şi'r *ve'l-Ğınâ fi'l-Medîne ve Mekke li-'Asrı Benî Ümeyye*, Kahire 1979.

DEMİRKENT, Işın, "1071 Malazgirt Savaşına Kadar Bizans'ın Askeri ve Siyasi Durumu", *İÜEF Tarih*, 33 (1980-81), 135-146.

_____, "Bizans", *DİA*, VI, 230-244.

_____, "Herakleios", *DİA*, XVII, 210-215.

DENYS de Tell-Mahre, *Chronique* (ed. J. B. Chabot), Paris 1895.

DEYB, Seyyid Muhammed, *İmruu'l-Kays beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhdesîn*, Kahire 1989/1410.

Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry (ed. Roderick Beaton-David Ricks), London 1993.

Digenis Akrites (trc. ve nşr. John Mavrogordato), Oxford 1956.

DİLGAN, Hamid, *Bizans'ın Matematik Kültürü*, İstanbul 1963.

ed-DÎNEVERİ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/895), *el-Ahbâru't-Twâl*, Kahire 1960.

DONNER, Fred Mcgraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.

DOZY, Reinhart, *Târîh-i İslâmiyet* (trc. Abdullah Cevdet), Mısır 1908.

ed-DÜBEYYÂN, Ahmed b. Muhammed b. Abdillah, *Huneyn b. İshâk Dirâse Târîhiyye ve Luğaviyye*, I-II, Riyad 1414/1993.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1981.

EBÛ NU'AYM, Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî (430/1038), *Delâilü'n-Nübüvve* (nşr. M. Revvâs Kal'acî - A. Abbâs), Beyrut 1412/1991.

EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm (224/839), *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Halîl Herâs), Kahire 1968.

EBU'L-ATÂHİYYE, Ebû İshâk İsmâil b. Kâsım (211/826), *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiyye* (nşr. Mecîd Tırâd), Beyrut 1415/1995.

EBÜ'L-FEREC GREGORIUS bk. BAR HEBRAEUS.

EBU'L-FEREC el-İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin (356/967), *Kitâbü'l-Eğânî*, I-XXIV, Beyrut 1927.

Elfü Leyle ve Leyle, I-II, Beyrut 1405/1985.

ELIAS NISIBENUS, *Fragmente Syrischer und arabischer Historiker* (nşr. Friedrich Baethgen), Leipzig 1884.

ENDRESS, Gerhard, *The Works of Yahya Ibn 'Adî*, Wiesbaden 1977.

ENNSLIN, Wilhelm, "The Emperor and the Imperial Administration", *Byzantium, an Introduction to East Roman Civilization* (ed. Norman H. Baynes- H. L. B. Moss), Oxford 1948, 268-307.

_____, "The Goverment and Administration of the Byzantine Empire", *CMH* (ed. J.M. Hussey), Cambridge 1967, IV (2), 1-54.

ERDEM, Mustafa, "Câhız ve *el-Muhtâr fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ* İsimli Risâlesi", *AÜİF*, 31(1989), 453-473.

ESED, Rustem, *er Rûm fî Siyâsetihim ve Hadâratihim ve Dînihim ve Sekâfetihim ve Sılâtihim bi'l-'Arab*, I-II, Beyrut 1955-56.

EVERY, George, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, London 1962.

EYİCE, Semavi, "Arap Camii", *DİA*, III, 326-327.

_____, "İstanbul'da Abbâsî Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı", *Belleten*, 23/89 (1959), 79-111.

_____, "Bizans-İslâm-Türk Sanat Münasebetleri", V. *Türk Tarih Kongresi Tebliğleri*, Ankara 1960, 298-302.

_____, "Türkiye'de Bizans Sanatı", *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi*, I-VI, İstanbul 1982, III, 513-564.

_____, "Bizans Mimarisi", *Mimarbaşı* Koca *Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri* (ed. Sadi Bayram), I-II, İstanbul 1988.

el-EZDÎ, Ebû Zekeriyyâ Yezîd b. Muhammed (334/945), *Târîhu'l-Mavsıl* (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967.

el-EZRAKÎ, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillah (250/865), *Ahbâru Mekke*, Gottingen 1858.

FAHD, Tevfîk, "Mâviye ve Duc'um (Dac'am) ev el-'Arab ve'r-Rûmân fî Evâhiri'l-Karni'r-Râbi'", *Bilâdü'ş-Şâm fi'l-'Ahdi'l-Bîzantî*, Amman 1986, 179-197.

FAKHRY, Majid, A *History of Islamic Philosophy*, London-New York 1983.

FARMER, Henry G., A *History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London 1929.

_____, *Studies in Oriental Music*, I-II, Frankfurt 1986.

FAYDA, Mustafa, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982.

_____, *Hz. Ömer Zamanında* Gayr-*i Müslimler*, İstanbul 1989.

_____, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velîd*, İstanbul 1990.

_____, "Bahîrâ", *DİA*, IV, 486, 487.
_____, "Cebele b. Eyhem", *DİA, VII*, 184-185.
_____, "Cerâcime", *DİA*, VII, 389-390.
el-FESEVÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân (277/890), *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târîh* (nşr. Ekrem Ziya el-'Umerî), I-II, Bağdad 1974.
FEVVÂZ Ahmed Tûkân, *el-Hâir: Bahsün fi'l-Kusûri'l-Emeviyye fi'l-Bâdiye*, Amman 1979.
el-FEZÂRÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Hâris (188/804), *Kitâbü's-Siyer* (nşr. F. Hammâde), Beyrut 1987.
FIERRO, Maribel, "Al-Asfar", *Studia Islamica*, 77 (1993), 169-181.
FREEMAN, E.A., *Selected Historical* Essays, Leipzig, 1873.
GARSOIAN, Nina G., "Paulicians", *ODB*, III, 1606.
GAUDEUL, Jean-Marie, "The Correspondence between Leo and 'Umar, 'Umar's Letter Rediscovered", *Islamochristiana*, 10 (1984), 109-157.
GAZİMİHAL, Mahmut R., *Mûsıkî Sözlüğü*, İstanbul 1961.
el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed (505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn, I-V*, Kahire 1967.
GEANAKOPLOS, Deno John, *Byzantium: Church, Society and Civilization Seen Through Contemporary* Eyes, Chicago 1984.
GERO, Stephen, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with particular attention to the oriental* sources, Louvain 1973.
_____, "Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century", *Byzantion*, 44 (1974), 23-42.
_____, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with particular attention to the oriental* sources, Louvain, Waversebaan 1977.
_____, "The Resurgence of Byzantine Iconoclasm in the Ninth Century According to a Syriac Source", *Speculum*, 51 (1976), 1-5.
_____, "Early Contacts between Byzantium and the Arab Empire: A Review and some Reconsiderations", *Proceedings of Second Symposium on the History of Bilâd al-Shâm* (ed. M.A. Bakhit), I, Amman 1987, 125-132.
GERVERS, Michael ve R. J. Bikhazi (ed.), *Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth* Centuries, Toronto 1990.
GIBB, Hamilton A.R., "Arab-Byzantine Relations Under the Umayyad Caliphate", *DOP*, 12 (1958), 220-233.
GIBBON, E., *The Decline and the Fall of the Roman Empire* (ed. J. B. Bury), I- VIII, London 1911.
GOLDZIHER, Ignaz, "Asfar", *EI²*, I, 687-688.
GOODMAN, L. E., "The Translation of Greek Materials into Arabic", *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (ed. M. J. L. Young v.dğr.), Cambridge 1990, 477-497.
GÖKBİLGİN, Tayyib, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *Vakıflar Dergisi, 6* (1965), 51-61.
GRABAR, Oleg, "Islam and Iconoclasm", *Iconoclasm, Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* (ed. A. Bryer - J. Herrin), Birmingham 1977, 45-52.
_____, *İslam Sanatının Oluşumu* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988.
_____, "Islamic Art and Byzantium", *DOP*, 18 (1964), 68-88.

_____, "Islamic Influence on Byzantine Art", *ODB*, II, 1018-1019.

GREGOIRE, *H., Autour de l'épopée byzantine*, London 1975.

_____,"The Historical Element in Western and Eastern Epics", *Byzantion*, 16 (1942-1943), 527-544.

GRIFFITH, Sidney Harrison, "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodoros Abu Qurrah", *Le Museon*, 92/1-2 (1979), 29-35.

_____, "The Prophet Muhammad His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", *La Vie du Prophete Mahomet* (ed. Toufic Fahd), Paris 1983, 99-146.

_____, "Theodoros Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images", *JAOS*, 105 (1985), 53-73.

_____, "Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century; the example of the *Summa Theologiae Arabica*", *Byzantion*, 56 (1986), 117-138.

_____, "Images, Islam and Christian Icons, A Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times", *La Syrie de Byzance a L'Islam Vlle- Vlllе Siecles* (ed. P. Canivet - J.P. Rey-Coquais), Damas 1992, 121- 138.

GRUNEBAUM Gustave E., *Medieval Islam: a Study in Cultural Orientation*, Chicago 1961.

_____, *Classical Islam a History*600-1258 (trc. K. Watson), London 1970.

GUILLAND, Rodolphe, "L'expedition de Mesleme contre Constantinople 717-718", *Etudes Byzantines*, Paris, 1959, 89-112.

GUILLAUME, A., "Theodoros Abu Qurra as Apologist", *The Moslem World*, 15 (1925), 42-51.

HAKIEM, Abd al-Aziz Darwish Muhammad, A *Critical and Comparative Study of Early Arabian Coins on the* Basis *of Arabic Textual Evidence and Actual Finds*, Ph.D., Leeds 1977.

HAKIM b. Said, "Jâbir ibn Hayyân", *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science* (Ed. Ahmad Y. Hassan), Aleppo 1978, 138-144.

HALDON, J. F., "Some Considerations on Byzantine Society and Economy in the Seventh Century", *BF*, 10 (1985), 75-112.

_____, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990.

_____, "Blood and Ink: Some Observations on Byzantine Attitudes towards Warfare and Diplomacy", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard-S. Franklin), Belfast 1992, 281-294.

HALDON, J.F. - KENNEDY, H., "The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organization and Society in the Borderlands" *ZRVI*, 19 (1980), 79-116.

HALEBÎ, Ebu'l-Ferec Nûreddîn Ali (ö. 1044/1635), *İnsânü'l-'Uyûn (es-Sîretü'l-Halebiyye)*, I-III, Beyrut, ts.

el-HÂLİDİYÂN, Ebû Bekir Muhammed (ö. 380/990) - Ebû Osmân Sa'îd (ö. 390/1000), *Kitâbü't-Tuhaf ve'l-Hedâyâ* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Kâhire 1956.

HALÎFE b. Hayyât (240/854), *Târîhu Halîfe b. Hayyât* (nşr. Ekrem Ziya 'Umerî), I-II, Riyad 1405/1985.

HAMÂDE, M. Mâhir, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye (el-'Âide li'l-'Asri'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel)*,Beyrut 1401/1981.

HAMİDULLAH, Muhammed, "The Friendly Relations of Islam with Christianity and how They Deteriorated", *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1/1(1953), 41-45.

_____, "el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri" (trc. İsmail Cerrahoğlu), *AÜİF*, 9 (1961), 213-222.

_____, "Une Ambassade Du Calife Abû Bakr Aupres de l'Empereur Heraclius et le Livre Byzantin de la Prediction des Destinees", *Folia Orientalia*, 2 /1-2 (1961), 29-42.

_____, *İslam'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963.

_____, *Mecmû'atü'l-Vesâikı's-Siyâsiyye li'l-'Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Beyrut 1969.

_____, "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydınlı), *Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 327-342.

_____, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu* (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 1990.

_____, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1990.

HARAKAS, Stanley Samuel, "John of Damascus", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), New York 1987, VIII, 110-112.

el-HÂRİZMÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf (387/997), *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, Kahire 1342/1923.

HARMAN, Ö. Faruk, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 95-110.

HASAN İBRÂHİM HASAN, *İslâm Tarihi: Siyasî, Dinî, Kültürel*, Sosyal (trc. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş), I-VI, İstanbul 1985.

HASHMI, Yusuf Abbas., "Dhâtu's-Sawârî, A Naval Engagement Between the Arabs and Byzantines", *IQ*, 6 (1961), 55-64.

_____, "The First Muslim Siege of Constantinople", *University Studies*, II, Karachi, 1965, 97-114.

HASSAN, Abdullah Alwi Haji, "The Arabian Commercial Background in Pre-Islamic Times", *Islamic Culture*, 61/2 (1987), 70-83.

HAUSSIG, H. W., A *History of Byzantine Civilization* (trc. J. M. Hussey), London 1971.

el-HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu* Bağdâd, I- XIV, Kahire 1931.

el-HÂZİN, 'Alâüddîn Ali b. Muhammed (741/1340), *Lübâbü't-Te'vîl (Kitâbü Mecmû' mine't-Tefâsîr* içinde), I-V, Beyrut ts.

HEATH, Peter, "A Critical Review of Modern Scholarship on Sîrat 'Antar Ibn Shaddâd and the Popular Sîra", *Journal of Arabic Literature*, 15 (1984), 19-44.

HELLER, B., "Sîrat 'Antar", *EI²*, I, 518-521.

HERRIN, Judith, "The Context of Iconoclast Reform", *Iconoclasm* (ed. A. Bryer - J. Herrin), Birmingham 1977, 15-20.

_____, *The Formation of Christendom*, Princeton 1989.

el-HIFNÎ, Mahmûd Ahmed, "Cuhûdü'l-Müslimîn fi'l-Mûsîkâ", *Mecelletü'l-Ezher*, 24/1 (1372/1952), 88-94.

HITTI, Philip, *History of Syria including Lebanon and Palestine*, London, 1951 .

_____, *İslam Tarihi* (trc. SalihTuğ), I-IV, İstanbul 1980.

An Historical Atlas of Islâm (ed. William C. Brice), Leiden 1981.

HODGKIN, T., "The Chronology of Theophanes in the Eighth Century", *EHR*, 13 (1898), 283-289.

HOLLINGSWORTH, P. A. - CUTLER, A., "Iconoclasm", *ODB*, II, 975-977.

HONIGMAN, E., *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970.

HUNEYN b. İSHÂK, "Risâletü Huneyn b. İshâk ilâ 'Ali b. Yahyâ fî Zikri mâ Türcime min Kütübi Câlînûs bi-'ilmihî ve ba'zı mâ lem Yütercem", *Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm 'inde'l-'Arab* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, 149-179.

HUSRÎ, *Zehru'l-Adâb* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), I-II, Kahire 1389/1969

HUSSEY, Joan Meruyn, *The Byzantine World*, London 1961.

_____, "Byzantium and Islam: Some Contacts and Debts in the Early Middle Ages", *Proceedings of the First International Conference on Bilâd al-Shâm*, Amman 1984, 75-88.

_____, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986.

HÜR, Ayşe, "İkonoklazma", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IV, 153-154.

IQBAL, Afzal, *Diplomacy in Islam*, Lahore 1965.

IŞILTAN, Fikret, "Bizans Tarihini Nasıl Algılamalıyız?", *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, İstanbul 1995.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah el-Kurtubî (463/1071), *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (nşr. A.M. el-Bicâvî), I-IV, Kahire ts.

İBN ABDİLHAKEM, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem (214/829), *Sîretü 'Ömer b. 'Abdilazîz*, (nşr. Ahmed Ubeyd), Beyrut 1967.

İBN ABDİLHAKEM, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah b. Abdilhakem (257/870), *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ* (nşr. Charles C. Torrey), Leiden 1922.

İBN ABDİRABBİH, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (327/939), *el-'Ikdü'l-Ferîd*, I-VII, Kahire 1940-41.

İBN ASÂKİR, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillah (571/1175), *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. M. Ebû Sa'îd el-'Amravî), I-LXX, Beyrut 1979-1998.

İBN A'SEM el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed (314/926), *Kitâbü'l-Futûh*, I-VIII, Beyrut ts.

İBN BATTÛTA, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah (770/1368), *Rihletü İbn Battûta el-Müsemmâ Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr* (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), I-II, Beyrut 1405/1985.

İBN CÜBEYR, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Kinânî (614/1217), *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut 1400/1980.

İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelüsî (IV/X. asır), *Tabakâtü'l-Etıbbâ ve'l-Hukemâ* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985.

İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhemmed b. el-Hasen (321/933), *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Harun), Kahire 1378/1958.

İBN EBÎ USAYBİ'A, Muvaffakuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım (669/1270), *'Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etıbbâ* (nşr. Nizâr Ridâ), Beyrut ts.

İBN FADLİLLAH el-ÖMERÎ, *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahu'ş-Şerîf* (nşr. Semîr ed-Durûbî), Kerek 1413/1992

İBN HABÎB, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî (245/860), *Kitâbü'l-Muhabber*, Beyrut ts.

_____, *el-Munemmak fi Ahbâri Kureyş* (nşr. Hurşid A. Fâruk), Beyrut 1985.

İBN HACER, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe* (nşr. A. M. el-Bicâvî), I-VIII, Kahire 1970-72.

_____, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Haydarâbâd 1325-27/1907-09.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn (808/1406), *el-'Iber ve Dîvâni'l-Mübtede'i ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1979.

_____, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), I-III, Kahire 1401.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. M. es-Sakkâ v.dğr.), I-II, Kahire 1955.

İBN HUDEYDE, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (783/1381), *el-Misbâhu'l-Mudî fî Küttâbi'n-Nebiyyi'l-Ümmî*, I-II, Beyrut 1405/1985.

İBN HURDÂZBİH, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillah (280/893), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1889.

İBN İSHÂK, Muhammed b. İshâk b. Yesâr (151/768), *Sîretü İbn İshâk* (nşr. M. Hamidullah), Konya 1401/1981.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmaîl b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut-Riyad 1966.

_____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-VIII, İstanbul 1984.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), el-*Ma'ârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1960.

_____, *'Uyûnü'l-Ahbâr*, I-IV, Kahire 1963.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrem (711/1311), *Muhtasaru Târîh-i Dımaşk*, I-XXVII, Dımaşk 1409/1989.

_____, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, ts.

İBN NÜBÂTE, Ebû Bekir Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed (768/1366), *Tercüme-i Serhu'l-'Uyûn fî Şerh-i Risâle-i İbn Zeydûn* (trc. Mehmed Sa'îd b. Karahalîl), İstanbul 1841.

İBN RÜSTE, Ebû Ali Ahmed b. Ömer (300/913'ten sonra), *el-A'lâku'n-Nefîse* (nşr. M.J. de Goeje), Leiden 1892.

İBN SA'D, Ebû Abdillah Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut 1957-60.

İBN ŞEDDÂD, 'Izzüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ali (684/1285), *el-A'lâku'l-Hatîra fî Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956.

İBN TAĞRİBERDÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf (874/1469), *en-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1929.

İBN ZENCÛYE, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled (251/865), *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), I-III, Riyâd 1406/1986.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (597/1201), *el-Vefâ bi Alıbâri'l-Mustafâ* (nşr. M. Abdülvâhid), I-II, Beyrut 1966.

_____, *Sîretü ve Menâkıbü 'Ömer b. 'Abdilazîz* (nşr. Na'îm Zerzûr), Beyrut 1984

İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn el-Cezerî (606/1210), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, I-V, Kahire 1963.

_____, *el-Murassa' fi'l-Âbâ ve'l-Ümmehât ve'l-Ebnâ ve'l-Benât ve'l-Ezvâ ve'z-Zevât* (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1412/1992.

İBNÜ'L ESÎR, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1232), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, I-III, Beyrut ts.

_____, *Usdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VII, Kahire 1970.

_____, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XIII, Beyrut 1979.

İBNÜ'L-FAKÎH, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî (289/902), *Muhtasaru Kitâbi'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967.

İBNÜ'L-FERRÂ, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed (V/XI. Asır), *Kitâbü Rusûli'l-Mulûk ve men Yasluhu li'r-Risâleti ve's-Sefâre* (nşr. Salâhuddîn el-Müneccid), Beyrut 1972.

İBNÜ'L-'İBRÎ bk. BAR HEBRAEUS.

İBNÜ'L-KIFTÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf (646/1248), *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ* (nşr. J. Lippert), Leipzig 1903.

İBNÜ'N-NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm (395/995), *el-Fihrist* (Rıza-Teceddüd), Tahran 1971.

İBNÜ'T-TİKTAKÂ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (709/1309), *Kitâbü'l-Fahrî*, Kahire 1317.

İBRAHİM, Nebîle, *Eşkâlü't-Ta'bîr fi'l-Edebi'ş-Şa'bî*, Kahire ts.

_____, *Sîretü'l-Emîre Zâti'l-Himme Dirâse Mukârene*, Beyrut, ts.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Elçi", *DİA*, XI, 3-15.

'İSÂ, Ahmed Muhammed, "Muslims and Taswîr" (trc. H.W. Glidden), *Muslim World*, 45/2 (1955), 250-268.

İSMAİL, İzzüddîn, *Fi'l-Edebi'l-'Abbâsî er-Rü'ye ve'l-Fenn*, Beyrut, 1975.

İSMAİL, Leylâ Abdülcevvâd, *ed-Devletü'l-Bîzantıyye fî 'Asri'l-İmbarâtûr Hirakl ve 'Alâkatühâ bi'l-Müslimîn*, Kahire 1985.

JEFFERY, Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III", *Harvard Theological Review*, 37 (1944), 269-332.

JEFFREY, Elizabeth M., "The Image of the Arabs in Byzantine Literature", *The 17th International Byzantine Congress Major Papers*, New York 1986, 305-323.

JEFFREYS, Elisabeth, "Maximou and Digenis", *Byzantinoslavica*, 56 (1995), 367-376.

JENKINS, Romilly, *Byzantium The Imperial Centuries A.D. 610-1071*, New York 1993.

JOHN of DAMASCUS, "The Discussion of a Christian and Saracen" (trc. John W. Voorhis), *The Moslem World*, 25 (1935), 266-273.

JOHN, Bishop of Nikiu, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* (trc. R. H. Charles), London 1916.

JONES, Marsden, "al-Sîra an-Nabawiyya as a Source for the Economic History of Western Arabia at the Time of the Rise of Islâm", *Studies in the History of Arabia* (Dirâsâtü Târîhi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye, ed. Abdurrahman el-Ensârî), I/1, Riyad 139911979, 15-23.

KAEGI, Walter Emil Jr., "The First Arab Expedition against Amorium", *BMGS*, 3 (1977), 19-22.

_____, "Heraklios and the Arabs", *GOTR*, 27 (1982), 109-133.

_____, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992.

el-KALKAŞENDÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed (821/1418), *Subhu'l-A'şâ*, I-XIV, Kahire ts.

KANDEHLEVÎ, M. Yûsuf, *Hayâtu's-Sahâbe*, I-III, Haydarâbâd 1959.

KAPLONY, Andreas, *Konstantinopel und Damascus, Gesandtschaften und Vertrage zwischen Kaisern und Kalifen 639-750, Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie*, Berlin 1996.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdillah (1067/1656), *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l- Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Tahran 1387/1967.

KAYA, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

_____, "Beytü'l-Hikme", *DİA*, VI, 88-90.

_____, "Felsefe", *DİA*, XII, 311-319

Kayser-i Rûm'un Muâviye'ye Risâlesi, İ.Ü. Merkez Ktp. nr. 6799 vr. 1a- 8b; Süleymaniye Ktp, Fatih, nr. 3166, vr. 91b-97a.

KAZHDAN, A.P., "Logothetes tou Dromou", *ODB*, II, 1247.

_____, "Photios", *ODB*, III, 1669.

_____, "Stephen of Alexandria", *ODB*, III, 1953.

_____- TALBOT, A.M., "Women and Iconoclasm", *BZ*, 84-85 (1991-92), 391-409.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü Kabâili'l-'Arab*, I-V, Beyrut 1402/1982.

KENNEDY, Hugh, "The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy", *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, Washington D.C. 1986, 325-343.

_____, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, New York 1987.

_____, "Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid-Eleventh Century", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard - S. Franklin), Hampshire 1992, 133-143.

KETTANÎ, Abdulhayy, *Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye (et-Terâtîbü'l-İdâriyye)*, I-II, Beyrut ts.

KHAN, M. S., "A Chapter on Roman (Byzantine) Sciences in an Eleventh Century Hispano-Arabic Work", *Islamic Studies*, 22/1 (1983), 41-70.

KHOURY, Adel-Thedore, *Les Theologiens Byzantins et l'Islam, Textes et Auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Louvain-Paris 1969.

_____, *Polemique Byzantine contre L'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972.

KILIÇ, Mustafa, "İslam Kültür Tarihinde Musiki, Başlangıçtan Emevîler'in Sonuna Kadar", *AÜİFD*, 31 (1989), 399-451.

KING, G.R.D., "Islam, Iconoclasm, and Declaration of Doctrine", *BSOAS*, 48/2 (1985), 267-277.

_____, "Early Responses of Christians to Islam: The Byzantine Frontier and Bilad al-Sham", *Dirâsâtü Târîhi'l-Cezîreti'l-'Arabiyye*, III/1 , 63-73.

_____- CAMERON, A. (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, Land Use and the Settlement Patterns, Papers of the Second Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Princeton 1994.

KITZINGER, Ernst, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *DOP*, 8 (1954), 83-150.

el-KİNDÎ, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf (350/961), *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*, Beyrut 1908.

KÖKSAL, M. Âsım, *İslâm Tarihi*, I-XI, İstanbul 1981.

KRAUS, Paul, *Jâbir Ibn Hayyân. Contribution â l'histoire des idees scientifiques dans l'Islam*, I-II, Le Caire 1942-43.

KREMER, Alfred von, *The Orient Under the Caliphs* (trc. S. Khuda Bukhsh), Delhi 1983.

KUZGUN, Şaban, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 61-79.

LEMERLE, Paul, *A History of Byzantium* (trc. Antony Matthew), New York 1964.

_____, *Byzantine Humanism, The First Phase* (trc. Helen Lindsay-Ann Moffatt), Canberra 1986.

LEWIS, C. T. - SHORT, C., A *Latin Dictionary*, Oxford 1955.

LIDELL, H. G.- SCOTT, R., A *Greek-English Dictionary*, Oxford 1953.

LILIE, Ralf-Johannes, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber, Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd.*, München 1976.

MACRIDES, Ruth, "Dynastic Marriages and Political Kinship", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard-S. Franklin), Hampshire 1992, 263-280.

MAGOULIAS, J., "Crime and Punishment as Viewed in the Lives of the Saints of the Sixth and Seventh Centuries", *Byzantina*, 11 (1982), 374-392.

MÂHİR A. Muhammed, *Huneyn b. İshâk el-'Asru'z-Zehebî li't-Terceme*, Beyrut ts.

MAKDİSÎ, Muhammed b. Ahmed (ö. 380/990?), *Ahsenü't-Tekâsîm* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1877.

el-MAKRİZÎ, Takıyyuddin Ahmed b. Ali (845/1441), *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hıtatı ve'l-Âsâr*, Bulak 1853.

MANGO, Cyril, "The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850", *Byzantine* Books *and Bookmen*, Washington D.C. 1975, 29-45.

_____, "Historical Introduction", *Iconoclasm* (ed. A. Bryer- J.Herrin), Birmingham 1977, 1-6.

_____, *Byzantium and its Image, History and Culture of Byzantine Empire and its Heritage, Collected Studies*, London 1984.

_____, "Approaches to Byzantine Architecture", *Muqarnas*, 8 (1991), 40-44.

_____, "Bryas", *ODB*, I, 328.

MARTIN, E. James., *A History of the Iconoclastic Controversy*, New York, 1931.

MERRILL, J. E., "The Tractate of John of Damascus on Islam", *The Moslem World*, 41 (1951), 88-97.

MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin (346/957), *Murûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, I-IV, Beyrut 1965-66.

MEYENDORF, John, "Byzantine Views of Islam", *DOP*, 18 (1964), 114-132.

MEYERHOF, Max, "New Light on Hunain Ibn Ishâq and his Period", *ISIS*, 8 (1926), 685-724.

_____, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd: Bahsün fî Târihi't-Ta'lîmi'l-Felsefî ve't-Tıbbî 'inde'l-'Arab", *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye* (ed. ve trc. Abdurrahmân Bedevî), Beyrut 1980, 37-100.

MILLER, Dean A., "The Logothete of the Drome in the Middle Byzantine Period", *Byzantion*, 36 (1966), 438-470.

_____, "Byzantine Treaties and Treaty-Making: 500-1025", *Byzantinoslavica*, 32 (1971), 56-76.

MOORHEAD, John, "Iconoclasm, the Cross and the Imperial Image", *Byzantion*, 55 (1985), 165-179.

MUFADDAL, Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme (290/903), *Kitâbü'l-Melâhî ve Esmâuhâ* (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1984.

MUHAMMED, Ahmed Ebu'l-Vefâ, *el-Kânûnu'd-Diblûmâsiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1992.

MUHİBBÜDDİN et-TABERî, Ebû Ca'fer Ahmed (694/1295), *er Riyâdü'n-Nadıra fî Menâkıbi'l-'Aşere*, I-II, Beyrut 1405/1984.

MUHTAR, Cemal, "Antere Kıssası", *DİA*, III, 237-238.

MUIR, W., The *Caliphate: It's Rise, Decline and Fall from Original Sources*, London 1891, Edinburgh 1915.

MUSIL, Alois, *Arabia* Deserta, New York 1927.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981.

MUTÎ', M. el-Hâfız (nşr.), *el-Câmi'ul-Ümevî bi-Dımaşk Nusûs l'İbn-i Cübeyr ve'l-Ömerî ve'n-Nu'aymî*, Beyrut 1405/1985.

el-MÜBERRED, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (285/898), *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, I-IV, Beyrut 1406/1986.

el-MÜNECCİD, Salâhuddîn, *en-Nüzumu'd-Diblûmâsiyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1403/1983.

MÜTTAKÎ, Alâuddîn Ali el-Hindî (975/1567), *Müntehabü Kenzi'l-'Ummâl* (Ahmed b. Hanbel, *Müsned, I-VI*, Beyrut, ts. kenarında).

NAU, F., "Dialogue between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *The Early Christian-Muslim Dialogue (632-900 A.D.)* (ed. N. A. Newman), Hatfield, Pennsylvania 1993, 11-46.

NECİPOĞLU, Nevra, "Judith Herrin'le Söyleşi: Bizantolojide Yeni Eğilimler" (trc. Ayşe Hür), *Toplumsal Tarih*, sy. 28 (Nisan 1986), 13-20.

NEŞVÂN el-HİMYERÎ, Ebû Sa'îd (573/1117), *el-Hûru'l-'În* (nşr. Kemal Mustafa), Beyrut 1985.

NEWMAN, N.A. (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the first Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.* (Translation with Commentary), Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993.

NICOL, Norman. D., *A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire*, London 1991.

_____, "Byzantine Political Thought", *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450* (ed. J.H. Burns), Cambridge 1991, 51-79.

NIKEPHOROS (ö. 829), *Patriarch of Constantinople, Short History* (nşr. ve trc. Cyril Mango), Washington D.C. 1990.

NOONAN, Thomas S., "Byzantium and the Khazars: A Special Relationship?", *Byzantine Diplomacy* (ed. J. Shepard-S. Franklin), Hampshire 1992, 109-132.

O'LEARY, De Lacy, *Arabia before Muhammad*, London 1927.

_____, *How Greek Science Passed to the Arabs*, Chicago 1951 .

_____, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1959.

O'MEARA, Dominic J., "Philosophy", *ODB*, III, 1658-1661 .

_____- KAZHDAN, A., "Proklos", *ODB*, III, 1730.

OBOLENSKY, Dimitri, "The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy", *Actes de XIIe Congres International D'etudes Byzantines*, Beograd 1963, 45-61.

_____, "Byzantine Frontier Zones and Cultural Exchanges", *Actes du XIVe Congres International des Etudes Byzantines*, Bucarest 1974, 303-313.

OHTA, Keiko, "The Expansion of the Muslims and Mountain Folk of Northern Syria, -The Jarajima in the Umayyad Period-", *Orient* (Japan), 27 (1991), 74-94.

OIKONOMIDES, Nicolas, "Diplomacy", *ODB*, I, 634

OLSTER, David M., "Justinian, Impherial Rethoric, and the Church", *Byzantinoslavica*, 50 (1989), 165-176.

_____, "Syriac Sources, Greek Sources, and Theophanes's Lost Year", *BF*, 19 (1993), 215-228.

_____, "Theodosius Grammaticus and the Arab Siege of 674-678", *Byzantinoslavica*, 56 (1995), 23-28.

OSMÂN, Muhammed Fethî, *el-Hudûdu'l-İslâmiyye el-Bîzantıyye beyne'l-İhtikâki'l- Harbî ve'l-İttısâli'l-Hadârî*, I-III, Kahire, 1966.

OSTROGORSKY, Georg, "Byzantine Cities in the Early Middle Ages", *DOP*, 13 (1959), 47-66.

_____, "The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century", *DOP*, 13 (1959), 3-21.

_____, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991.

Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968.

The OXFORD DICTIONARY of BYZANTIUM (ed. A P. Kazhdan v.dğr.), I-III, Washington D.C. 1991.

ÖMER Ferrûh, *Ebû Temmâm: Şâ'iru'l-Halîfeti Muhammed Mu'tasım -Billâh*, Beyrut 1398/1978.

ÖZKUYUMCU, Nadir, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

ÖZTÜRK, Levent, *İslam Toplumunda Hıristiyanlar: Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar*, İstanbul 1998.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1993.

PALMER, Andrew, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993.

PEDERSEN, J., "Mescid", *İA*, VIII, 1-71.

PELLAT, C., "Al-Câhız Les Nations Civilisees et les Croyances Religieuses", *JA*, 255 (1967), 65-105.

PETERS, F. E., "Byzantium and the Arabs of Syria", *Les Annales Archeologiques, Revue d'Archelogie et d'Histoire*, 27-28 (1977-78), 97- 113.

PINGREE, David, "Theon of Alexandria", *ODB*, III, 2060-2061 .

_____, "Theophilos of Edessa", *ODB*, III, 2066-2067.

PROUDFOOT, Ann S., "The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty", *Byzantion*, 44 (1974), 367-439.

RABBAT, Nasser, "The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock", *Muqarnas*, 6 (1989), 12-21.

er-RAHÎLÎ, Süleymân, *es-Sefârâtü'l-İslâmiyye ilâ'd-Devleti'l-Bîzantiyye, Sefârâtü'd-Düveli'l-'Abbâsiyye ve'l-Fâtımiyye ve'l-Emeviyye fi'l-Endülüs*, Riyâd 1414/1993.

er-RÂZÎ, Fahruddîn Muhammed b. Ömer (606/1209), *Mefâtîhu'l-Ğayb* (*et-Tefsîru'l-Kebîr*), I-XXXII, Beyrut ts.

RISSANEN, Seppo, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Abo (Finland) 1993.

RİFÂ'Î, Ahmed Ferîd, *'Asru'l-Me'mûn*, I-III, Kahire 1928.

RIZA Seyyid Hasan, *el-Me'ârik ve'l-User beyne'l-'Arab ve'r Rûm*, Beyrut 1992.

ROSENTHAL, F., *The Classical Heritage in Islam* (trc. Emile-Jenny Marmorstein), London 1965.

ROSSER, J., "John the Grammarian's Embassy to Baghdad and the Recall of Manuel", *Byzantinoslavica*, 37 (1976), 168-171.

RUBIN, Uri, "Meccan Trade and Qur'anic Exegesis (Qur'an 2:198)", *BSOAS*, 53/3 (1990), 421-428.

RUNCIMAN, Steven, *Byzantine Civilization*, New York 1956.

SA'ÎD b. Batrîk (328/940), *et-Târîhu'l-Mecmû' 'ale't-Tahkîk ve't-Tasdîk*, Beyrut 1909.

es-SÂBÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl (384/994), *Rusûmü Dâri'l-Hilâfe* (nşr. Mikâil 'Avvâd), Beyrut 1406/1986.

SACHS, Curt, *The History of Musical Instruments*, London 1978.

SAHAS, Daniel J., *John of Damascus on Islâm: The* Heresy *of Ishmaelites*, Leiden 1972.

_____, "The Art and Non-Art of Byzantine Polemics: Patterns of Refutation in Byzantine Anti-Islamic Literature", *Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries* (ed. M. Grevers and R.J. Bikhazi), Canada 1990, 55-73.

_____"The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces", *ICMR*, 2/1, 1991, 3-22.

_____, "Eighth Century Byzantine anti-Islamic Literature", *Byzantinoslavica*, 57 (1996), 229-238.

SALEM, Abdel-Rahman, *War and* Peace *in Caliphate and Empire: Political Relations Between the Abbasids and Byzantium* (749-847), Ph.D., University of Birmingham, 1983.

SALİH Ahmed Ali, *el-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1409/1989.

SAMİR, Khalil - Jorgen S. Nielsen (ed.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden 1994.

SANTORO, Anthony R., *Byzantium and the Arabs during the Isaurian Period 717-802*, Ph.D., New Jersey 1978.

SCARBOROUGH, J., "Medicine", *ODB*, II, 1327-1328.

SEBEOS, *Sebeos' History* (trc. Robert Bedrosian), Sources of the Armenian Tradition, New York 1985.

SEGAL, J.B., "Arabs in Syriac Literature Before the Rise of Islam", *JSAI*, *4* (1984), 89-123.

es-SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr (562/1166), *el-Ensâb* (nşr. M. Avâme), I-X, Beyrut 1976.

es-SEMHÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillah (911/1506), *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, I-II, Mısır 1326.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte der Arabischen Schriftums*, I-IX, Leiden 1967-1984.

_____, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî* (trc. Abdullah b. Abdillah Hicâzî), IV, Riyad 1406/1986.

SHAHÎD, Irfan, "The Arabs in the Peace Treaty of A.D. 561", *Arabica*, 3 (1956), 181-213.

_____, "Ghassân and Byzantium: A New Terminus a Quo", *Der Islam*, 33/3 (1958), 232-255.

_____, "The Last Days of Salîh", *Arabica*, 5 (1958), 145-158.

_____, "The Patriciate of Arethas", *BZ*, 52 (1959), 321-343.

_____, "Byzantium and Kinda", *BZ*, 53 (1960), 57-73.

_____"Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla, A.D. 524", *JNES*, 23 (1964), 115-131.

_____, "Byzantium in South Arabia", *DOP*, 33 (1979), 23-94.

_____, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington D.C. 1984.

_____, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington D.C. 1984.

_____, *Byzantium and the Semitic Orient before the Rise of Islam*, (Variorum Reprints), London 1988.

_____, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C. 1989.

_____, *Byzantium and the* Arabs *in the Sixth Century*, I/1-2, Washington D.C. 1995.

SHBOUL, Ahmad M.H., "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature", *Byzantina Australiensia I, Byzantine Papers* (ed. E. M. Jeffreys - A. Moffatt), Canberra 1981 , 43-68.

_____"Arab Attitudes towards Byzantium: Official, Learned, Popular", Essays *Presented to Joan* Hussey *for Her 80th Birthday* (ed. J. Chrysostomides), Cambridge 1988, 111-128.

SHEPARD, Jonathan - Simon Franklin (ed.), "Information, Disinformation and Delay in Byzantine Diplomacy", *BF*, 10 (1985), 233-294.

_____, *Byzantine Diplomacy, Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Hampshire 1992.

SIVERS, Peter Von, "Taxes and Trade in the Abbasid Thughur, (750-962/133- 351)", *JESHO*, 25 (1), 1982, 71-99.

SOPHOCLES, E. A., *Greek Lexicon of the* Roman *and Byzantine Periods (B.C. 146-A.D. 1100)*, New York 1900.

SÖNMEZ, Abidin, *Resulullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Sulh Muahedeleri*, İstanbul 1984.

STETKEVYCH, Suzanne Pinckney, *Abû Tammâm and the Poetics of the 'Abbâsid Age*, Leiden 1991.

STRANGE, Guy Le, *The Lands of the Eastern Caliphate, Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, London, 1966.

_____, *Palestine under the Moslems*, I-II, Frankfurt 1993.

_____, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Frankfurt 1993.

STRATOS, Andreas *N., Byzantium in The Seventh Century (A. D. 602-711)*, I-V (trc. M. O. Grant - H. T. Hionides), Amsterdam 1968-1980.

STROHMAİER, G., "Hunayn b. Ishâk al-'Ibâdî", *EI²*, III, Leiden 1971, 578- 581.

SÜRYANİ MİKHAİL, *Chronique de Michel le Syrien* (trc. J. B. Chabot), I-III, Paris 1899-1905.

ŞELHUB, Sami, "Apollonios, Pergeli", *DİA*, III, 239-240.

ŞEŞEN, Ramazan, "Tercüme Faaliyetleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (ed. Hakkı Dursun Yıldız), I-XIV, İstanbul 1992, III, 452-479.

ŞEVKÎ Abdülhakîm, *Mevsû'atü'l-Fulklûr ve'l-Esâtîru'l-'Arabiyye*, Beyrut 1982.

et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, Mısır 1321.

_____, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Kahire 1972.

et-TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali, *el-İhticâc*, Beyrut 1983.

et-TÂBİ'Î, es-Sefîr Muhammed, *es-Sefârât fi'l-İslâm*, Kahire 1988.

TARN, W. W. - GRIFFITH, G. T., *Hellenistic Civilisation*, London 1974.

et-TEBRÎZÎ, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ali el-Hatîb (502/1109), *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm* (nşr. Râcî el-Esmer), I-II, Beyrut 1414/1994.

_____, *Şerhu Dîvâni 'Antere*, Beyrut 1412/1992.

TEKELİ, Sevim, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi*, Ankara 1975.

TERZİOĞLU, Arslan, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", *Vakıflar Dergisi*, 9 (1971), 419-433.

THEOPHANES (ö. 818), *Chronographia* (nşr. Carl de Boor), Leipzig 1883-1885. (İngilizcesi: *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813* (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982.)

et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1981 .

TOYNBEE, A.J., *Constantine Porphyrogenitus and his World*, London 1973.

TREADGOLD, Warren T., "The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon the Logothete for the Years 813-845", *DOP*, 33 (1979), 157- 197.

TRIMINGHAM, J. S., *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.

TRITTON, A.S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford 1930.

TUNCER, Hüner, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara 1995.

TIMOTHY, Gregory E., "Melchites", *ODB*, II, 1332.

TINNEFELD, Franz, "Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium and their Political Background", *BF*, 19 (1993), 193-213.

'UKDE, Mahmud Ferec Abdülhamîd, *Ebu'l-Atâhiyye Şâ'iru'z-Zühdi ve'l-Hikme*, I-II, Riyad 1405/1985.

UÇAR, Şahin, "Müslümanların İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, *1* (1986), 65-83.

_____, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1990.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.

el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822), *Kitâbü'l-Meğâzî* (nşr. M. Jones), I-III, London 1966.

VASILIEV, Alexander. A., *Byzance et les Arabes*, I-III, Brussels 1935. (I. cildin Arapçası: *el-'Arab ve'r Rûm* (trc. M. Abdülhâdî Şa'îra - F. Haseneyn Ali), Beyrut ts.

_____, "The Life of St. Theodoros of Edessa", *Byzantion*, 16 (1942-1943), 165-225.

_____, "Byzantium and Islam", *Byzantium, An Introduction to East Roman Civilization* (ed. N.H. Baynes - L. B.Moss), Oxford 1948. 309-325.

_____,"The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721", *DOP*, 9/10 (1955/56), 23-47.

_____, "Notes on Some Episodes Concerning the Relations Between the Arabs and the Byzantine Empire From the Fourth to the Sixth Century", *DOP*, 9/10 (1955/56), 306-316.

_____, *History of the Byzantine Empire (324-1453)*, I-II, Madison - Milwaukee 1964.

VİCDÂN Ali b. Nâyif, *Silsiletü't-Ta'rîf bi'l-Fenni'l-İslâmî: el-Emeviyyûn, el-'Abbâsiyyûn, el-Endelüsiyyûn*, I, Amman 1988.

VOORHIS, John W., "John of Damascus on the Muslim Heresy", *The Moslem World*, 24 (1934), 391-398.

VRYONIS, Speros Jr., *Byzantium: Its Internal History and Relations with the Muslim World* (Collected Studies), London 1971.

WALZER, Richard, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962.

WATT, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford 1962.

_____, *Muhammad: Prophet and Statesman*, London 1964.

WELLHAUSEN, J., "Die Kämpfe der Araber mit den Romaern in der Zeit der Umaijiden", *Nachricten der Gesellschaft Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-Historische Klasse*, 1901, Heft 4, Göttingen 1902, 415- 447.

_____, *Arap Devleti ve Sukûtu* (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963.
WHITBY, L.M., "The Great Chronographer and Theophanes", *BMGS*, 8 (1982-83), 1-20.
WILSON, N. G., *Scholars of Byzantium*, London 1983.
WOZNIAK, Frank E., "Diplomacy, Byzantine", *Dictionary of the Middle* Ages, IV, 193-194.
YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Vâzıh (292/904) *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut ts.
_____, *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1892.
YÂKÛT, Ebû Abdullah er-Rûmî el-Hamevî (626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân* (nşr. Ferîd A. Cündî), I-VII, Beyrut 1990.
_____, *Mu'cemü'l-Udebâ'* (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî), I-XX, Beyrut ts.
YARDIM, Ali, "Abdullah b. Huzâfe", *DİA*, I, 108.
YILDIZ, Hakkı Dursun (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1992.
ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n- Nübelâ* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXV, Beyrut 1981-1985.
ez-ZEBÎDÎ, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. İbrahîm et-Terzî), I-XXV, Beyrut 1975
ez-ZEMAHŞERÎ, Cârullâh Mahmûd b. Ömer (538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl*, I-IV, Beyrut ts.
_____, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs* (nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim), I-IV, Kahire 1971 .
ez-ZİRİKLÎ , Hayreddîn, *el-A'lâm*, I-X, Kahire 1954.

DİZİN

Abbâsîler 41-43, 88, 171, 196, 220, 222, 224, 227, 232, 255, 263
Abbâsiyye 89, 220
Abdü'l-A'lâ b. Ebî 'Amra 82
Abdülaziz b. Mervan 172
Abdülhamîd b. Dahhâk 91
Abdullah b. Ca'fer 225
Abdullah b. Ebî Zekeriyyâ 84
Abdullah b. Hasan 88
Abdullah b. Huzâfe 66
Abdullah b. Kurz el-Becelî 71
Abdullah b. Ömer 71, 225
Abdullah b. Zübeyr 71, 75, 207, 226
Abdullah el-Battâl 85, 230
Abdülmelik b. Ebcer el-Kinânî 189
Abdülmelik b. Mervan 35, 75, 127, 212, 230, 231, 238, 252
Abdülvedûd 234
Abdülvehhâb b. İbrahim 88
Abdüşşems 33, 34
Able 243-245
Abs kabilesi 243, 244, 245
acem 19, 228
ad hoc diplomasi 39
Âdem, Hz. 3, 13, 150
Aden 30
Adiyy b. Ka'b 62
Adrianopolis (Edirne) 24
Aeginalı Paulos 188
Aetios 188
Afrika 245
Afrodit 129
Ahd-i Atîk 109, 119
Ahd-i Cedîd 109
Ahmed b. Ebî Duâd 102
Ahmed b. Hanbel 7, 43, 44, 52-54, 57, 65, 111, 170
Ahmed b. Sa'îd b. Müslim 102
Ahron 188, 191
Ahtal 252
Ahzâb (Hendek) savaşı 237
Ak Sungur Bey 238
Akdeniz 18, 205
Âkilü'l-Mürâr 27
Akroinon 85, 230
Ali b. Hüseyin'i (Zeynel-'Âbidîn) 77
Ali b. Yahyâ el-Müneccim 201
Ali el-Ermenî 235
Ali, Hz. 67, 77, 113, 119, 246
Almagest 186
Altınkapı 237
Amanos 71, 72, 75
Amastra 95
Amasya 18, 85
Amazon Maximo 249
Amazonlar 249
Amida 188
Âmile 24
Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî 77
Ammonios 185, 203, 263
Amorion 79, 80, 86, 99, 101, 164, 193, 198, 233, 235, 236, 257, 258
Amorion hanedanı 97, 161
Amr b. Abese 44
Amr b. Adiyy 29
Amr b. Âs 40, 61, 62, 85, 111, 113, 183
Amr b. Bukayle 244
Amr b. Hâris 244
Amr b. Kami'e 29
Amr b. Sa'îd 75
Amr b. Ubeydullah 233, 236
Amr b. Ümeyye 41
Anadolu 16, 18, 69, 71, 75, 76, 79-81, 85, 86, 92, 98, 153, 160, 161, 173, 222, 246, 252; ~ Selçukluları 18
Anastasios (patrik) 86
Anastasios 25, 26, 28, 29, 46, 78-80, 86, 155
Anastasios II. 78, 79, 80
Anatolikon 79, 80, 153, 160, 173
Andreas 70, 86
Andreas Kalibitis 157
Andronikos 247
Ankara 7, 13, 16, 28, 31, 34, 39, 42, 74, 77, 78, 110, 183, 184, 193, 222, 238
Anna 247
Antakya 8, 12, 62, 75, 106, 111, 169, 182, 187, 189, 202, 262

Antere 243-246, 264; ~ Kıssası 243, 246, 264
Anthousa 158
Antirrhetikus 168
Antonios 92
Apameia 188
Apantesis 47
Apollonios 197, 198, 201
Arabistan 27, 28, 30, 33
Arap atı 72
Arap kafalı 128, 175
Arap yarımadası 20, 30, 61, 244
Archimedes 186
Aristo 149, 181, 182, 185, 186, 192, 193, 195-197, 226
Aristoksenos 227
Arius 129
Arkadios 16, 25, 32
Armenia 76, 86, 153
Armeniakon 70, 165, 260
Artabasdos 86, 87, 156
Asbağ 172
Asfar 18, 19, 187, 258; ~ oğulları 18
Ashâb-ı Kehf 101, 199, 200, 203, 263
Askalanlı Eutocios 186
Asklepios 196
Asmaî 243
Asur 20
Asya 15, 79
Athinganoslar 164
Atina 182, 183, 185, 188
Auksentios dağı 157
Avar 72
Avâsım 93, 96
Avrupa 15, 18, 174, 179, 245
Ayasofya 161; ~ konsili 152
Azîmü'I-Kıbt 58
Aziz Ioannes kilisesi 212
aziz kalıntıları 151, 262
Aziz Pavlos 165
Aziz Saba Manastırı 138
azizler 143, 262

Baalbek 61, 67, 76, 211
Baba, Oğul ve Kutsal Ruh 147, 251
Babil 20
Baccharos 80
Badramût 244
Bağdat 57, 87-92, 98, 100, 134, 139, 174, 182, 183, 189, 192, 193, 195, 196, 198, 200-203, 210, 220-222, 234-236, 238, 240-242, 260, 263
Bahîra 34, 148
Bahreyn 223
Bahrûn 236
Bahru'r-Rûm 18
Bahtîşû ailesi 192
Bâkûm 33, 206, 207
Balkanlar 66, 72; ~ Yarımadası 16
Bar Hebreaus 12
Bar Sauma Manastırı 12
barbat 224, 225
Bardanes-Phillippikos 153
Bardas 162, 182
Basileos 101, 248
Basra 147, 235
Batı Avrupa 227
Batlamyus 149, 181, 184, 191, 194, 196
Battal 85, 232-234
bedevî 42, 184, 202, 230
Bedir 41, 258
Bekir b. Vâil 29
Belâzurî 5, 19, 35, 57, 58, 60, 65, 71, 75, 76, 83, 86-88, 209, 210, 212, 213, 223
Belî 24
Benî Kilâb 229, 230, 232-236
Benî Süleym 229, 230, 232-236
Benî Tağlib 65
Benî Zübyân 244
Benû Mûsâ 197, 202
Benu'l-Asfar 18, 19, 258
BER el-Berrâniyyûn 142
Berberî kralı 234
Bermekî 194, 233
Beşâre kilisesi 84
Beşir 168
Beytü'l-Hikme 191, 192, 194, 195, 197, 198, 203, 226, 263
beytülmal 66
Bilâdü'r-Rûm 18, 200
Bîmund 236
Binbir Gece masalları 238, 242, 243
Bîrûnî 90, 91, 200
Bithnia 158
Bizans kilisesi 105, 106
Bizanslılar 4, 6, 9, 15-19, 21, 44, 63, 67, 69, 71, 72, 78, 83, 88, 91, 96, 98, 99, 102,

105, 107-111, 116, 126, 128, 134, 149, 175, 179, 205, 206, 212, 217, 218, 222, 224, 228, 232-234, 248, 250, 251, 255, 259, 261, 264
Bizantinist 56, 71
Bizantoloji 16
Blakherna kilisesi 157
Boğa meydanı 154
Boğaziçi 15
Bohemund 245
Bosphorus 15
Bostancı 221
Bronz Kapı 154
Bulgar 10, 17, 160
Büsr b. Ebî Ertât 66
Busrâ 26, 34, 43, 52, 60, 61, 110, 259
Busrâ katedrali 211
Büyük İskender 23, 183, 249
büyük kilise 30, 209, 211, 216
Büyük Konstantinos 16, 17
Büyük Theodosios 16

Ca'fer b. Ahmed 102
Ca'fer b. Ebî Talib 53
Câbir b. Hayyân 187, 194
Câhiliyye 25, 28, 29, 246
Câhız 4, 43, 147-150, 205, 206, 224
Calinus 149
el-Câmi'u'l-Ümevî 212
Câmi'u Benî Ümeyye 212
Çanakkale 76
cariye 19, 21, 58, 124, 131, 223-225, 234, 239, 240, 243, 262, 264
Cebele b. Eyhem 27, 29, 59, 60, 62, 224
Cebele b. Hâris 26
Cebelü Esîs 219
Cebrail 146
Cehennem 57, 116, 119, 124, 137
Cendebe 230
Cennet 57, 116, 119, 125, 147, 237
Cerâcime (Merdaîler) 72, 75, 76
Çerkezler 238
Cerrâh 238
Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn 184
Charlamagne 160
Christides 8, 62, 238, 246
Cibrîl b. Bahtîşû 187
Cidde 206
Cildekî 194
Cillak 224
Çin 219, 227
cizye 56, 57, 60, 65, 90, 95, 109, 137, 255-257
Cufrân 245
Cünâde 75
Cündişapur 183, 187, 190, 192
Curcîs (Georgios) b. Bahtîşû 192
Cüzâm 24, 53

Dagâtır 52
Dâhis ve Gabrâ 244
Damaskios 183, 185
Danyal 63
Dârim (emir) 230
Dâru'l-Balât 218
Dâru'r-Rûmiyyîn 220
dârzıziyâfe 41
Dav'ulmekân 239, 241, 242
Dâvûd el-Lesık 25
Davud, Hz. 136
De Administrando Imperio 10, 46, 129
Demokritos 149
denarius 35
Dendân 239, 241, 242, 243
destan 4, 228, 229, 246, 250, 251, 264
Devs Zû Sa'lebân 31
Deylem 247
Deyru Dâvûd 25
Dicle 237
Digenis Akritas 246, 247; ~ destanı 11, 246, 247, 252, 264
Dihye b. Halîfe el-Kelbî 51, 259
Dımaşk 59, 61, 62, 65, 66, 70, 73-75, 77, 78, 83, 87, 127, 149, 191, 208-211, 213-215, 217, 218, 220, 238, 240, 241, 260; ~ camii 214
Diokletianus 7, 24
Diomidis (doux) 28
Disputatio Saraceni et Christiani 127, 132
Dîvânü'l-Hâtem 43
Dîvânü'r-Resâil 42
Diyalog 105, 108, 109, 127, 132, 133, 138
Diyarbakır 188, 231, 232, 236, 250
Doğu Roma İmparatorluğu 16, 205
Dukas 248
Düldül 58
Dûmetü'l-Cendel 53

Ebrehe 31, 76, 211, 216
Ebrîze 239, 240, 241, 242
Ebû Bekir 61-63, 108, 113, 145, 146, 260
Ebû Bekir, Hz. 8, 61-63, 108, 113, 146, 260
Ebû Ca'fer el-Mansur 88-91, 127, 192-194, 203, 220, 232, 260, 263
Ebû Cendel 44
Ebû Eyyûb el-Ensârî 71
Ebû Hanîfe ed-Dîneverî 3, 64, 192, 213
Ebû Hârise b. Alkame 32
Ebû Kurra 10, 133, 134, 138-145
Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf 256
Ebû Muhammed el-Mâzinî İbn Semmâk 57
Ebû Mürre Hamamı 170
Ebû Râfi 44
Ebû Remle 102
Ebû Rimse et-Teymî 190
Ebû Süfyan 6, 52, 111
Ebû Süleym Ferec 96
Ebû Tâlib 34, 110, 225
Ebû Temmâm 4, 257, 258
Ebû Turâb 119, 120
Ebû Ubeyde b. Cerrâh 208
Ebu'l-Abbâs es-Seffâh 87
Ebu'l-Atâhiyye 255-257
Ebu'l-Ferec el-İsfahânî 4, 28, 29, 60, 207, 224, 226, 244
Ebu'l-Hakem 190
Ebû'r-Rabî' Muhammed b. el-Leys 93
Ecnâdeyn 3, 61
Edremit 79
Efes 101, 199
Efrîdûn 239, 240, 242
Ehl-i Kitap 6, 19, 51, 107, 135, 259
Ehrûn b. A'yun el-Kıss 188
Eisagoge (*Îsâgûcî*) 185, 186, 192
Ekloga 151
Elias (Elias Bar Shinâyâ) 12, 181
Elvira konsili 152
eman 41, 80, 250
Emevîler 3, 41, 42, 69, 86, 115, 208, 209, 210, 218, 219, 222, 225, 229, 230, 252, 253, 263
Emîn 234, 235
Endülüs 234
Endülüs Emevîleri 93
Enes b. Mâlik 53
Epiphanius 152
Epitome (Künnâş) 188
Ereğli (Heraklia) 95, 256, 257
erğanun 227
Ermeni 67, 87, 92, 114
Ermenistan 11, 66
er-Redd 'ale'n-Nasârâ 4, 144, 147
Eryat 31
Erzurum 87, 88
Eski Ahid 116, 118, 119, 122, 142
Eski ve Yeni Ahid 9, 113, 129, 201
Eski Yunan 5, 20, 21, 39, 45, 47, 90, 99, 105, 106, 179, 192, 195-198, 205, 226, 249, 260, 262
Esûlucya 185
Esved 19, 244
Euclides 90, 149, 181, 184, 185, 192, 194, 196, 201, 227
Eudokia 248, 250
Euthymius (piskoposu)94
Eutocios 186
Evangelos Chrysos 72
Eyâlet-i Rûm 18
Eyle 106
Eyüp Hz. 117
Eyyâmü'l-Arab 252
Ezrakî 33, 110, 207

Fadl b. Mervan 97
Fadl b. Sehl 97
Fanak (Phanakis) er-Rûmî 67
Fârâbî 188
Farmer 14, 224-228
Fas 245
Fatih Sultan Mehmet 16
Fâtıma bint Mazlûm 231, 237
Fâtımîler 10
Fedâle b. Ubeyd 71
felsefe 5, 12, 100, 149, 179, 181-200, 202, 203, 206, 226, 260, 263, 264
Ferazdak 214, 215
Feridun Bey 66
Ferve b. Amr 54
Fîl sûresi 31
Fil vak'ası 31
Filistin 3, 5, 16, 23, 28, 61, 63, 64, 146, 208, 210
Filistinli Theophanes 162
Fırat 29, 65, 242, 250
Firavun 254

foederati 24, 25
Frank kralı 234, 236, 237, 245
Frank krallığı 160
Franklar 234, 244

Gadanfer 245
Galatia 78
Galenos (Câlînûs) 181, 184, 187, 191, 196, 201, 202, 227
Garîz 226
Gassânîler 24-27, 30, 224
Gazzâlî 65, 186
Gazze 34, 182, 189, 202, 262
Genç Stephanos 157
General Dukas 249
Georgios (Konstantia patriği) 157
Georgios Kedrenos 114
Georgios Synkellos 7
Gerçek Haç 165
Germanikeia 153
Germanos (patrik) 155, 156
Germen 25, 26
Gethsemane kilisesi 212
Ghevond 11, 114, 126
gîle 111
Girit 153
Got 25
gözlemci-diplomat 47
Graikos (Grek) 15
Graptoi 162
Gregorios (Amastra valisi) 95
Gregorios (logothetes) 86
Gregorios (Papa) 169
Gregorios II. (Papa) 154, 155
Gregorios III. (Papa) 155
grejuva ateşi 81
Grek ateşi 79, 253
Greko-Romen 164, 165, 181, 202, 262
Güney Arabistan 31
Gürcüler 10
Gûtatü Dımaşk 59

Habeşistan 31, 33, 34, 40, 41, 106, 110, 148, 149, 206, 225, 245
haç 76, 77, 143, 164, 168, 170-172, 262
Haccâc b. Yusuf 180
Hâcer 21
Haceru'l-Esved 124, 129, 131, 141, 262
hâcib 41
Haçlılar 18
Hacûn 225
Hadi Eid 134
Hadrianopolis 70
Hâkân et-Türkî 102
Halep 209
Hâlid b. Velid 60, 61
Hâlid b. Yezid 191
Hâlidiyyân 4
Halîfe b. Hayyât 91, 93
Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî 4, 227
Halîme 244
halku'l-Kur'an 102
Hama 61, 209
Hamdânî hükümdarı 196
hanifler 109
Hanzala b. Safvân 170
Hardûb 239, 240, 241
Hâris b. 'Umeyr el-Ezdî 60
Hâris b. Âmir 230
Hâris b. Amr 26, 27
Hâris b. Ebî Şemir 32, 58, 59
Hâris b. Kelede 190
Hâris b. Sa'lebe 26
Hâris el-Vehhâb 244
Hârizmî 199, 200, 203, 228, 263
Harran 29, 144, 187, 189, 202, 262
Harun er-Reşîd 14, 87, 92-96, 134, 174, 193, 194, 221, 233, 234, 238, 255, 256, 260
Harun, Hz. 129
Hasan b. Kahtebe 88
Hâşim b. Abdimenâf 33, 40
Hassân b. Sâbit 29, 224
Hâtıb b. Ebî Belte'a 58
Hatîb el-Bağdâdî 6, 89, 91, 220
Hatice, Hz. 34, 109, 146
hatip-diplomat 47
Havarîler 112
Havâriyyûn kilisesi 159
Havarnak sarayı 29
Havrân 29
Havva 136
Hayber 244
Hazar 77; ~lar 10
Heliopolis (Baalbek) 67
Hellenistik 190
hendese 90, 192, 194, 198
Herakleios 3, 5, 6, 9, 11, 19, 27, 43, 51-59,

61-66, 108, 109, 111, 129, 182, 186, 187, 208, 245, 253, 259, 260
Hetairiastai 131
Hicâz 77, 225
hikâye 4, 228-230, 237, 238, 240, 243, 246, 251, 264
Hilâl b. Ebî Hilâl el-Hımsî 197
Hilkat (Yaratılış) takvimi 7, 8, 76, 145, 147, 173, 212, 216
Himyer 31
Himyerîler 27
Hind 179, 213, 245
Hintliler 149, 246
hipodrom 157, 218
Hippokrates 181, 196, 201
Hirakl 187
Hirakl el-Ekber 187
Hirakl en-Neccâr 187
Hırbetü'l-Mefcer 219
Hırbetü'l-Minye 219
Hîre 26, 27, 29, 244
hıristiyanlar 6, 18, 30, 63, 65, 85, 107, 108, 110-112, 116, 122, 124-126, 128, 129, 133, 134, 144, 146, 148-150, 167, 170, 172, 190, 192, 208, 212, 253, 261, 262
Hıristiyanlık 6, 16, 30, 54, 82, 105-107, 114, 117, 120, 134, 141, 149, 153, 182, 183, 186, 205
Hişâm b. Abdilmelik 84-86, 167, 170, 172, 209, 219
Hişâm b. Âs 62, 63
Hişâm el-Müeyyed 234
Hısmâ 53
Hısn-ı Sakâlibe 79
Hısn-u Lü'lü 98
Hısnü'l-Kevkeb 232
Hizânetü'l-Hikme 192, 194, 203, 263
Homeros 193, 201
Honorios 16
Horasan 96
Hubeyş b. Hasan 199
Hucr 27, 28
Hudâvend 244
Hudeybiye 44, 51
Hulefâ-yi Râşidîn 10, 61, 260
Hulvan 172
Humeyd b. Hureys el-Kelbî 75
Humus 61, 111, 208, 209
Huneyn b. İshâk 90, 184, 187, 188, 192, 195, 199-203, 226, 263
Hürmüz 30
Husayn b. Numeyr es-Sekûnî 207
Husrev Enûşirvân 244
Hüsrev I. 31, 183
Hüsrev Pervîz II. 11
Hypatia 185

'Ilc 19
'Imrân 25
Ioannes (amiral) 79
Ioannes (Nikiu piskoposu) 13
Ioannes (patrik) 113
Ioannes Damaskenos 9, 10, 126-128, 132, 133, 138, 141, 142, 154-157, 159, 212
Ioannes Grammatikos 97, 98, 160, 162, 174, 221
Ioannes Philoponos 186, 203, 263
Ioannes Pitzigaudis 72
Ioannes, I. 111, 127
Irak 75, 78, 87, 236, 244
Irene 9, 92, 94, 97, 151, 159, 162, 247, 256
Isauria 66, 81, 87, 97, 153
Iulianos 24, 182
Iustinianopolis 76
Iustinianos, I. 26, 28, 31, 47, 164, 183, 216
Iustinianos, II. 75, 76, 77, 78, 212, 216, 217, 222, 260, 263
Iustinos, I. 26, 29, 31
Iustinos, II. 26, 30

İbâd kabilesi 200
İberia (Gürcistan) 76
İbn A'sem 62
İbn Abbâs 73, 74, 171
İbn Abdilhakem 58, 78, 84
İbn Abdirabbih 4, 73, 77, 225
İbn Asâkir 6, 62-64, 66, 77, 83, 211, 214, 216
İbn Âsâl 190
İbn Batrîk 84, 100, 196
İbn Cübeyr 214
İbn Cülcül 5
İbn Düreyd 4, 25
İbn Ebî Usaybi'a 184, 187-190, 194, 195, 200, 201
İbn Fadlillah el-'Ömerî 15, 215
İbn Habîb 25, 27, 28, 32-34

İbn Hacer el-Askalânî 5
İbn Haldûn 54, 90, 96, 102, 192, 195, 224, 225
İbn Hişâm 5, 19, 31, 32, 34, 42-44, 51, 54, 58-60, 109, 110
İbn Hurdâzbih 5, 101, 200, 224, 227
İbn İshâk 5, 31, 34
İbn Kesîr 3, 6, 19, 74, 82-84, 89, 90, 92, 94, 95, 102, 108, 114, 115
İbn Kuteybe 4, 18, 32, 59, 60, 73, 74, 213
İbn Misceh 225, 226
İbn Muhriz 225, 226
İbn Nübâte 197
İbn Ömer 225
İbn Sa'd 5, 33, 34, 40-44, 51, 53, 54, 58-60, 66, 82, 83, 109, 110, 190, 206, 208
İbn Şeddâd 214
İbn Süreyc 226
İbn Tayfûr 134
İbn Tıktakâ 73
İbn Zebâle 217
İbn Zübeyr 226
İbnü'l-'İbrî 12, 84, 89, 94, 188, 194
İbnü'l-Esîr 3-5, 18, 25, 41, 65-67, 71, 85, 87, 88, 90, 92, 94-96, 98, 102, 207, 255, 257
İbnü'l-Fakîh 5, 19, 62, 64, 89, 90, 193, 206, 211, 217, 218
İbnü'l-Ferrâ 4, 65, 73, 77, 85, 89, 94, 95, 97, 98, 100, 101
İbnü'l-Kıftî 6, 184-191, 193, 194, 196-202, 227
İbnü's-Senbedî 191
İbrahim (Bizans elçisi) 28
İbrahim b. Cebrâil 96
İbrahim b. Yahya 171
İbrahim, Hz. 18, 20, 21, 63, 112, 121, 122, 129, 131, 140, 146, 246, 262
İkona 143, 151, 152, 156, 166, 167, 172, 174, 175; ~kırıcılık 151
İkonoklast 7, 127, 142, 152, 153, 155-157, 159, 160, 162, 164, 165, 168, 174, 175
İkonoklazma 7, 14, 86, 87, 151-154, 159-166, 169, 173-176, 221, 262
İmruü'l-Kays (288-328) 28, 29
İncil 53, 59, 74, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 124, 133, 136, 142, 261, 262
İran 33, 52, 54, 107, 111, 120, 180, 183, 190, 192, 206, 207, 209, 213, 216, 223-226, 228, 244-246, 250
İsa b. Sabîh el-Murdâr 144
İsa, Hz. 7, 16, 55, 63, 77, 106, 110, 112, 114-123, 128-137, 140, 141, 143-145, 147, 150, 152, 154, 156, 164, 165, 168, 170, 172, 206, 207, 210, 261, 262
İşâyâ 116
İsevîler 74
İshak (patrik) 171
İshâk b. Huneyn 185
İshâk b. İbrahim 198, 227
İshâk b. Sehrâm 196
İshak, Hz. 112
İskenderiye 8, 58, 84, 85, 106, 172, 182-189, 200, 202, 262; ~ kütüphanesi 183, 184; ~li Theon 184
İsmail, Hz. 20, 21, 129, 146
İsmailoğulları 21, 128
İspanya 10, 18, 227, 237, 244, 245
İsrailoğulları 116, 119
İstanbul 3, 8, 11, 15, 16, 18, 19, 24, 26-28, 30, 31, 40, 41, 45, 47, 54, 56, 60-62, 64, 67, 69-73, 78-81, 83, 85-87, 91-93, 97, 98, 100, 105-108, 126-128, 153, 156, 157, 159, 160, 164-166, 179, 182, 185, 187, 188, 194, 196-198, 205, 210, 215, 218, 221, 222, 224, 231, 235-239, 242, 245, 251-253, 260, 264; ~ patriği Germanos 154, 157; ~ patriği Nikephoros 7, 161, 168
İtalya 70, 155, 158
İyâd 24, 65
İzmir 71
İzmit 80
İznik Konsili 24, 152, 161

Jüpiter tapınağı 212

Kâbe 31, 33, 90, 110, 121, 124, 129, 206, 207, 210- 212, 226, 244, 262
Kadıköy 47
Kâfûr adaları 240
Kahire 18, 19, 25, 28, 31, 39, 43, 44, 51, 53-55, 57, 62, 64-67, 73, 85, 89, 90, 93, 95, 97, 108, 134, 148, 170, 189, 191, 194, 223-225, 228, 229, 238, 243
Kalîs/Kulleys 31
Kalkaşendî 4, 64
Kallinikos 71
Kallinikum savaşı 29
Kânmekân 242, 243

Kanon 163
Kantaratü'r-Rûmiyyîn 220
Kays b. Sa'd b. Ubâde 74
Kays kabilesi 229
Kaysâriyye 61, 66, 223, 239; ~ kilisesi 84
Kayser 18, 33, 34, 53, 78, 111
Kayseri 85
Kayseria piskoposu Eusebius 153
Kelb 24
Keldânîler 122
Kelîle ve Dimne 192
Kerfenâs 236
Kerh 89, 220
Kerhâyâ suyu 89, 220
Khios (Sakız) 71
Kıbrıs 66, 71, 75, 76, 157, 195, 197, 213
Kıbrıslı Epiphanius 152
Kiklad adaları 154
Kilâb 234-237
Kilikya 234
Kinde 24, 26-28
Kindî 170, 173, 186, 227
Kirakos (ö. 1272) 114
Kisra 111
Kitâb-ı Mukaddes 9, 63, 82, 114, 117, 118, 121-125, 135, 136
Kitâbü Hirakl 187
Kitâbü'l-Kânûn 185, 227
Kitâbü'l-Mûsîkâ el-Kebîr 227
Kitâbü'n-Nagam 227
Kitâbü's-Siyâse fî Tedbîri'r-Riyâse ve'l-Firâse 197
kitara 227
Kivâ Rûmiyye 220
Kızıldeniz 41
Klaudiopolis (Bolu) 153
Kobt 58, 106, 113, 213, 215
Kobt kilisesi 13
köle 64, 67, 106, 223-225, 240, 243, 244, 254, 255, 264
Konstans II. 66, 67, 70, 72, 260
Konstantia (imparatoriçe) 153
Konstantinopolis 15
Konstantinos (Nakoleia piskoposu) 153
Konstantinos I. 15, 24, 105
Konstantinos II. 30
Konstantinos III. 66
Konstantinos IV. 70, 72, 75, 253, 260
Konstantinos Porphyrogenitus 21, 129
Konstantinos V. 9, 86, 87, 88, 89, 90, 127, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 168, 192, 193
Konstantinos VI. 14, 92, 93, 134, 151, 159, 160
Konstantinos VII., Porphyrogenitus 10, 11, 21, 46, 47, 129
Kos 71
Kral Züheyr 244
Krisoherpes 247
Kristolojik mücadeleler 106
Kubbetu's-sahra 208, 210, 211
Küçük Asya 154
Küçükyalı 221
Kudâa 25, 32, 106
Kudüs 8, 9, 52, 56, 59, 61, 106, 127, 167, 168, 208, 210-212, 214, 215, 217, 236
Kudüslü Ioannes 166, 167
Kûfi yazıları 222
Kumâme (Kiyâme) kilisesi 210
Kureyb b. Ebrehe el-Himyerî 76
Kureyş 32-34, 41, 44, 146, 207; ~liler 33, 206
Kuşânûş 235
Kusayr 'Amra 219
Kusayy b. Kilâb 32
Kuss b. Sâ'ide el-İyâdî 29
Kustâ b. Lukâ el-Ba'albekî 199
kutsal haç 52, 56, 131
Kutsal Ruh 112, 119-121, 129, 147, 251, 261
Kuzey Afrika 3, 61, 77, 244, 245
Kyros 85
Kyzikos (Kapıdağ) 71

Lahmîler 26, 30
Lamos 96, 102
Langobardlar 70
Latin 20, 179; ~ce 16, 17, 127, 132, 133, 142, 182
Lâzikiyye 83, 167
Leon (matematikçi) 100
Leon I. 34
Leon III. (Papa) 160
Leon III. 86, 114, 115, 120, 253
Leon IV. (775-780) 9, 91, 92, 159, 220
Leon V. 7, 97, 99, 151, 152, 160, 161
Leontios (Ghevond) 11, 77
Leylâ 53, 230, 231

Licinius 105
limes orientalis 23
lîr 227
Logos 129
Lübnan 71
Luka 116, 119, 122, 133

Ma'ân 54
mabeynci (cubicularius) 70
Magister Officiorum 45
Magnaura sarayı 159
Magnus 27
Mağrib 213, 234
Mahbûb 13
Makâm-ı İbrahim 121
Makdisî 78, 101, 209-211, 213, 218
Makedonia 154
Maktebhanuth Zabhne 12
Malatya 12, 75, 87, 88, 165, 232-238
Mâlik (İmâm) 7
Mâlik b. Hubeyre 71
manastır 13, 158, 169, 171
Maniheizm 165
Manuel 66, 97, 233, 235
Maraş 75, 153
Maria 154
Marianus (Mâr Yuhannâ) 191
Marius 218, 229, 230, 233
Mâriye 58
Markos 116, 119
Martina 64
Martinus 70
martirion 30
Mâserceveyh 188, 191
matematik 12, 100, 149, 182, 184, 185, 192, 195, 197, 198, 202, 203, 263
Matta 116, 119, 137
Mâviye bint Amr 24
Mavrikios 26, 27
Mavrogordato 11, 247-251
Maximo 249, 250
Maximos Confessor 70
Me'mun 10, 90, 93, 96-100, 139, 147, 182, 192, 194-201, 203, 221, 234, 235, 260, 263
Me'rib 25, 31
Mecûsî 107
Medine 12, 27, 32, 35, 41, 54, 74, 78, 110, 113, 128, 146, 148, 171, 207, 208, 210, 212, 215, 217
Mehdî 91, 92, 137, 193, 220, 233, 252
Mekke 32, 33, 34, 35, 40, 41, 59, 106, 107, 109, 110, 131, 146, 206, 207, 210, 211, 215, 223, 224, 238, 241, 244, 259; ~liler 44
Meliku'r-Rûm 18, 94
Melkî kilisesi 18, 84, 85, 126, 138
Melkîler 148
Memlükler 238
Menbîcî 13, 66, 79, 82, 114
Mercâne 240-242
Mercü'l-'Uyûn 233
Merdaîler (bk. Cerâcime) 72
Merv 189
Mervan b. Ebî Hafsa 255
Mervan b. Hakem 75, 188, 191
Meryem Ana kilisesi 211
Meryem, Hz. 53, 110, 112, 121, 129, 130-132, 135, 140, 151, 164, 165, 168, 172, 207, 210, 221, 261, 262
Mes'ûdî 3, 15, 17, 60, 72, 74, 83, 91, 96, 99, 102, 188, 189, 211, 224, 227-229
Mescid-i Aksâ 208
Mescid-i Haram 211
Mescid-i Nebevî 42, 110, 171, 207, 210-213, 215-217, 263
Mescidü Dımaşk 212
mesih 145, 150
Mesleme b. Abdilmelik 78, 218
Meymûn b. Kays el-A'şâ 224
Meyrûne 234
Meysûre b. Kâşirde 239
Mezopotamya 26, 87, 111
mi'zef 224
Mikhail I. 159, 172
Mikhail II. 97, 99, 161, 162, 164
Mikhail III. 101, 102, 151, 162, 182, 199
Mikhail Lakhanadrakon 158
Milan Fermanı 105
Mîlâs 236
minare 209, 217, 218
Mısır 3, 5, 13, 16, 55, 58, 61, 78, 83-85, 91, 106, 111, 113, 146, 170-172, 179, 183, 189, 191, 206, 208, 213, 234, 245
Mıssîsa 98
mizmâr 224
Modrina (Mudurnu) 86
Monofizit 26, 106, 127, 156, 165, 174, 180, 186

Mu'tasım 97, 100, 101, 198, 200, 235-237, 257, 258
Mu'tezile 102, 139, 144, 147
muallakât 243, 244
Muâviye (b. Hişam) 85
Muâviye (Kinde reisi Kays'ın oğlu) 28
Muâviye 42, 44, 57, 66, 67, 69, 70-75, 81, 190, 191, 212, 218, 226, 228, 253, 260
Muâviye II. 75
Müberred 4, 19, 73-75, 82, 114, 115
Mudar 146
muğannî 223
Muhammed b. Abdilmelik 101
Muhammed b. Ahmed el-Makdisî 5
Muhammed b. Hanefiyye 74
Muhammed b. Ma'bed 83
Muhammed b. Mûsa el-Hârizmî 101, 199
Muhammed b. Yusuf el-Kindî 170
Muhammed, Hz. 5, 7, 10, 34, 41-44, 51-60, 63, 64, 93, 106, 107, 109, İ10, 116-118, 120, 121, 124, 128-132, 134-136, 140, 145-147, 170, 172, 190, 246, 260-262 (ayr. bk. Peygamber, Hz.)
Muhibbüddîn et-Taberî 65
Muhtar es-Sekafî 75
mühür 6, 43, 53, 58, 97, 111, 260
Mukavkıs 58, 108
Münzir b. Hâris 26
Münzir I. 29
Mûsa b. Şâkir 198, 201, 227
Mûsa b. Vardân 78
Mûsa el-Hâdî 92
Musa, Hz. 63, 91, 112, 119, 129, 130, 133, 134, 136, 140
Müseylime 43
mûsikî 192, 195, 225
Müslim b. Ebî Müslim el-Cermî 102
Musul 12, 230, 236, 256
Mûte 3, 5, 60
Mütevekkil 147, 189, 194, 201, 238
Muttalib 33
Müzâhim (katip) 84

Nâbiga ez-Zübyânî 224
Nadr 190
en-Nakkâş el-Antâkî 91
Nakoleia (Seyitgazi) 153
Nasârâ 107
nasârâ 19, 148
Nea Roma 15
Necâşî 31, 33, 34, 41, 53, 57, 110, 148, 219, 245
Necid 243
Necran 30, 31, 106, 110; ~ hıristiyanları 31; ~ Kâbesi 30
Nemâra 29
Neo-Platon 183
Nestûrî 106, 127, 180, 185, 200
Nevfel 33, 109
Nikaias 80
Nikephoros (patrik) 160, 161
Nikephoros 7-9, 20, 21, 56, 71, 72, 86, 94-96, 99, 100, 154, 156, 159, 161, 168, 256, 257, 261
Nikomahos 227
Nînevâ (Ninova) 27
Nizâr 146, 184
nomisma 35
Nonnosus 28
Nu'aym b. Abdillah 62
Nu'mân b. Esved II. 29
Nu'mân b. Münzir 27
Nu'mân el-A'ver 29
Nusaybin 12, 187
Nüzhetüzzamân 239-241

Olympiodoros 185
On Emir 152, 163
Opsikion 79, 86, 156
org 227
Oriens 23, 93
Origenus 152
Ortodoks 18, 70, 138; ~ kilisesi 9, 126, 162
Oryantalistler 55
Osman b. Huveyris 32
Osman, Hz. 43, 57, 66, 67, 113, 223
Osmanlı Devleti 18

ökumenik konsil 156, 159
Ömer b. Abdilaziz 11, 13, 78, 81-84, 93, 114-116, 126, 166, 171, 172, 174, 188, 189, 191, 212, 213, 215, 260
Ömer b. Hattâb 40
Ömer b. Hubeyre 79, 81
Ömer b. Nu'mân 4, 238, 264
Ömer, Hz. 59, 60, 63-66, 73, 84, 85, 113, 168, 170, 171, 183, 208, 209, 223

Pamphylia 71
papaz 156, 161
Paraclete (Paraklit) 116, 119, 136
Paraklit 136
Paskalya 161
patrikios 24, 98, 221
Patrikios Klausus 212
Paulos 188
Pavlikian 165, 246
Pavlus 124, 152
Peçenekler 10, 236
Pentapolis 113
Pergeli Apollonios 181, 186, 227
Persler 23
Petronas 162
Petros (metropolit) 95
Petros Patrikios 47
Petrus 147
Petrus Kilisesi 160
Peygamber, Hz. 3, 5, 6, 8, 12, 19, 32-35, 41-44, 51-56, 63, 64, 108, 111, 135, 180, 190, 206, 207, 209, 237, 259, 260
philarkhos 24
Phokas 8, 27, 182
Photios 182
Phrigya 164
Pigi Gnoseos 9, 127
piskopos 26, 167
Platon 149, 181, 183, 185, 196, 201, 226
Porphyrius 185, 186, 192
Pozantı 96
Procopius (strategos) 66
Proklos 185, 186, 203, 263
Propontis Denizi 15
protosumboulos 127
Psidia 80
Ptolemaios 181, 185, 186, 191; ~lar sülâlesi 183
Ptolemaios Philadelphos II. 183
Ptolemaios Soter I. 183
Pythagoras 226, 227

quadrivium 181, 182, 226

Rabî' b. Yûnus 88, 89, 91
Rahâb (Urfa) 248
rahibe 110, 158, 160, 161
Rakka 95, 235
Râşid halifeler 180, 209
rebâb 227
Reha'l-Batrîk 91, 220
Remle 29, 102, 209
Remleli Stephanos 144
Reşîd b. Zübeyr 4, 214
Ridde 61
Rifâî 14, 89, 93
risâle 10, 40, 73, 138, 142, 148, 161, 227
Riyâşî 19
Rodos 71, 75, 79
Roma 3, 15-18, 20, 21, 24, 29, 39, 70, 106, 111, 155, 156, 160, 169, 179, 188, 196, 205, 219, 245; ~ İmparatorluğu 15, 16, 23, 24, 105, 259; ~lılar 6, 17, 23, 152, 212
Romanos (Ermânûs) 236
Rönesans 179
ruhban sınıfı 148, 153, 157, 165
Ruhulkudüs 133
Rum ateşi 71
Rûm b. 'Îsû b. İshâk 18
Rum padişahı 18
Rumeli, Osmanlı 18
Rûmiye 52
Rumlar 208
Rumzân 242, 243
Rusâfe (Sergiopolis) 25
Ruslar 10

Sa'd b. Ebî Vakkas 190
Sa'îd b. Batrîk 84, 208, 211
Sa'îd b. Misceh 225
Sa'îd b. Süllem 92
Sâbit b. Kurra 90, 186, 192, 197, 199, 202
Sâbit b. Nasr 96
Sabori'os 70, 260
Safiyye (Sophia) 239
Safsaf 96
Sağîr 91
Sahas, D.J. 9, 10, 21, 128, 134
Sâhibu Dîvâni'r-Resâil 42
sâhibü îlâfi Kureyş 33
Sâhibü Mısr 58
Sahsâh 230, 231, 232
sâife 3, 69, 88
Salih, Hz. 132
salinc 228
Samsat 91, 250
San'a 31, 211, 216

Santoro, Anthony 14
Sarât 91, 220
Sarayburnu 15
Sardes 86
Sâre 20, 21, 227
Şarkân 239, 240-242
Sâsânîler 24-27, 29, 52, 61, 107, 108
savâif 3
Sebeos 11
Secunda Roma 15
sefîr 40
Sehl (II. Ömer'in kardeşi) 84
selbâk 227
Selîhîler 24, 25, 27
Selmân-ı Fârisî 119
Sem'ânî 25
Semhûdî 78, 215, 217
Şemmâs 231
Sergios (general) 70
Sergios (Ioannes Damaskenos) 212
Sergios (patrik) 9, 153
Sergios (piskopos) 187
şevâtî 3, 69
Severus b. el-Mukaffa 171, 172
Severus Sebokht 184
Seyf b. Zî Yezen 31
Seyfü'l-Hanîfiyye 234
Seyfü'n-Nasrâniyye 234
Seyfüddevle 196
Sicilya 27, 70, 197
Sıffîn 67
Simeon 29
Simplikios 185, 203, 227, 263
simya 90, 193
Sina dağı 130
Sinoplu Daniel 78
Sîrin 6, 58
Sivas 18
Siyer 5, 43, 44, 108
Slavlar 10
Sokrates 149
solidus 35
Sophia 239, 240
Sophronios 208
Spathia 247
Stavrakios 92, 159
Stephanos (el-Kadîm) 191
Stephanos 186
Stratos 67
Studios Manastırı (İmrahor Camii) 160
Sudan 244, 246; ~lılar 245
Süfyan b. Avf 71
Sugûr 93, 99, 255
Süheyl b. Amr 44
Süleyh 25
Süleyman b. Abdilmelik 79, 81, 218, 253
Süleyman er-Rahîlî 14, 99
Süleyman, Hz. 143, 214
Sümer 179
sûretkırıcılık 151
Suriye 3, 5, 9, 16, 20, 23-25, 27, 29, 33, 34, 35, 51, 52, 58, 61, 63, 64, 66, 69, 70, 72, 75, 78, 81-83, 87, 106, 110, 127, 167, 168, 170, 180, 188, 202, 207, 208, 210, 213, 223, 225, 226, 234, 244, 245, 247, 248
Süryânî 12, 13, 21, 67, 92, 128, 138, 169, 173, 180, 184, 187
Süryânî Mikhail 113, 164, 169
Süryânîce 12, 111, 185, 187, 193, 195, 201, 202
synod 161, 162
Syracusa 70

Şa'bî 77
Şah Hüsrev 249
Şâpûr 24
Şeddâd 214, 243, 244
Şehrezâd 238
Şehriyar 238
Şeytan 121, 124
Şu'aybe 33
Şucâ' b. Vehb el-Esedî 58, 59
Şurahbil b. Amr 43, 60

Taberî 3, 6, 31, 34, 52, 58, 59, 64, 65, 71, 75, 76, 78, 79, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 94-96, 99, 102, 108, 209, 210, 213, 216, 220, 255, 257
Taberiyye gölü 219
Tabersî 113
tabîbü'l-'Arab 190
tâgiye 66, 85
Tağlib 24, 106
tanbur 224
Tarasius 91, 220
Tarsus 93, 96, 98, 165, 235, 250

Tasvirkırıcılık 87, 151
Tayy 21, 24, 106
Tebük 3, 5, 6, 19, 54, 56, 109
Tell Mahreli Dionysios 12
Temîm 106
Temîm b. Evs ed-Dârî 207
Tenûhîler 24
Tephrike (Divriği) 165
tercüme faaliyeti 180, 184, 188, 189, 191, 195, 199, 226, 264
Teslis 136, 141, 261
Tessarakontapikos 166, 168
Tevrat 74, 121, 130
Teyâzûk 190
Themistius 227
Theodora (III. Mikhail'in annesi) 102
Theodora 151, 162
Theodoros (başrahip) 160
Theodoros (Herakleios'un kardeşi) 61
Theodoros (vicarius) 60
Theodoros Ebû Kurra 10, 127, 133, 138, 139, 141, 142, 144, 145
Theodosia 154
Theodosios Grammatikos 11, 253
Theodosios I. 16, 24, 32, 152
Theodosios II. 25, 182
Theodosios III. 79, 81
Theodotes Melissenos 161
Theon 185
Theophanes 7-10, 20, 21, 56, 60, 66, 67, 70-72, 75, 76, 78-82, 8-87, 90, 92, 95, 114, 125, 127, 129, 145-147, 154-160, 162, 164, 167, 168, 173, 211, 212, 215, 216, 219
Theophanes Continuatus 164
Theophanes Monotios 86
Theophilos 30, 97-101, 162, 174, 193, 195, 198, 221-233, 257, 258, 261
Theophilos b. Tûmâ er-Ruhâvî 193
Theophilos Indus 30
Theotokos (Hz. Meryem) 128
Theras (Santorin) 154
Therasias 154
Thomas 126, 153, 161, 162
Thomas Ardzruni (ö. 936) 114
Thomas, Klaudiopolis (Bolu) metropolidi 153
Thrakesion theması 158
Tiberias (Taberiye) 166
Tiberios II. 77
Tiberios Konstantinos I. 27
Timostratos 29
tıp 12, 100, 181, 184, 187-195, 199-202, 206
Tokat 18
Toros 75
Trablus (Tripoli) 12
Trallesli (Aydın) İskender 189
Trosis tepesi 250
Türkler 10, 40, 238
Turus/Kuyulu 250
Tuvâne 95, 257

Ubâde b. Sâmit 62
ûd 224, 225
'Udeyl b. Ferh el-'Iclî 78
Ukbe 233-237
Ukeydir 53
'Umâre b. Hamza 89, 193
Urfa 26, 29, 138, 165, 187, 189, 202, 212, 214, 248, 250, 262
uskuf 32, 144
Uygur 40

Ümeyye b. Halef 108
Ümeyye camii 210, 216
Ümmü Gülsüm 64
Ürdün 219
Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî 78
Üsküdar (Khrysopolis) 81

Valens 24
Varaka b. Nevfel 109
Vardan 114
Vâsık 101, 102, 199, 203, 229, 237, 238, 263
Vasiliev 14, 16, 23, 97, 100, 101, 129, 138, 158, 159, 161, 162, 167-170, 172-174, 198, 200, 217
Veda Haccı 190
vefd 40
Velid b. Abdilmelik 78, 79
Velid II. 86
Vizigot kralı Rodrik 219
Vizigotlar 24
Vizr b. Câbir 245

Ya'kûb Baradaeos 26
Ya'kûbî 3, 17, 33, 34, 42, 53, 54, 71, 76, 77, 83, 84, 86, 91, 98, 102, 106, 111, 113, 148, 150, 210, 213, 220
yahudiler 145, 168
Yahudilik 107, 163, 164, 176
Yahya b. Adiy 185, 193
Yahyâ b. Ebî Mansur 198, 199
Yahya b. Hâlid 194
Yahya b. Ya'mur 120
Yakın Doğu 227
Yakub, Hz. 112
Yakûbî 12
Yâkût 5, 15, 30, 83, 89, 91, 180, 200, 215, 220
Yemen 31, 33, 34, 149, 206, 237
Yeni Ahid 119, 140
Yeni Eflatunculuk 185, 186
Yermük 3, 9, 27, 59, 61
Yesrib 128, 146
Yevmü'l-Beredân 27
Yezid b. Muâviye 71
Yezid b. Şecere er-Rehâvî 71
Yezid II. 166-176
Yuhahhnâ ed-Dımaşkî, bk. Ionannes Damaskenos
Yuhannâ 116, 119, 201
Yuhannâ b. el-Batrîk 195
Yuhannâ b. el-Bıtrîk 226
Yuhannâ b. Mâseveyh 100, 195, 200, 201
Yuhannâ en-Nahvî 97
Yuhannâ kilisesi 209, 217
Yuhannâ/Yahya b. Mâseveyh 193
Yunanlılar 6, 224, 227, 228
Yunus el-Kâtib 227
Yûsuf b. Haccâc 90
Yûsuf, Hz. 143

Zabatra (Zapetra, Zibatra: Doğanşehir) 100, 257
Zâdânferrûh 180
Zafâr 30
Zâlim 231
Zâtü'd-Devâhî 241
Zâtü'l-Himme Destanı 229, 264
Zâtü's-Savârî 62
Zebbân b. Abdilaziz 170
Zebîbe 243-245
Zedai 124
Zemzem 225
Zeyd b. Hârise 60, 124
Zeynep binti Cahş 124
Zeytin Dağı 168
Zokomos 25
Zonaras 164
Zû Nüvâs 31
Zührî 52
Zülkarneyn 63