30855

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TARİHİ ve SANATLARI ANABİLİM DALI
İSLÂM TARİHİ BİLİM DALI

HAÇLI SEFERLERİ'NE KADAR ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE HRİSTİYANLAR (132-488/750-1095)

DOKTORA TEZİ

T— 30855

LEVENT ÖZTÜRK

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. MUSTAFA FAYDA

İstanbul 1994

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VI
BİBLİYOGRAFYA IX
KISALTMALAR XXX
KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR XXXII
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN DÎNÎ HAYATI

A- HRİSTİYAN CEMAATLERİ ve DİN ADAMLARI 14
1. Kavramlar ve Genel Bilgiler 15
2. Nastûrî Kilisesi 21
3. Ya'kûbî Kilisesi 33
4. Melkî Kilisesi 35
5. Hristiyan Cemaatlerin Bizans Kilisesi'yle Münasebetleri 38

B- DİN ÖZGÜRLÜĞÜ ve DİN EĞİTİMİ 40

C- MABETLERİ 51
1. Kavramlar ve Genel Bilgiler 51
2. Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde Hristiyanların Mabetleri 56
3. Emevîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri 67
4. Abbâsîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri 72
5. Hristiyan Mabetlerinden Manastırların Genel Özellikleri ve Abbâsîler Döneminde Manastır Hayatı 83

D- HAÇLAR, ÇANLAR, HEYKELLER ve MOZAİKLER 93

E- BAYRAM ve KUTLAMALAR, MEZARLIKLAR ve CENAZE TÖRENLERİ 106

İKİNCİ BÖLÜM

HRİSTİYANLARIN HUKÛKÎ VE SOSYAL HAYATLARI

A- HRİSTİYANLARIN HUKÛKÎ STATÜLERİ ve HUKÛKÎ PROBLEMLERİ 125

B- İSKÂN PROBLEMLERİ 134

1. Müslümanlar Tarafından Kurulan Yeni Şehirler ve Hristiyanların İskânı 136

2. Hristiyanlara Ait Eski Yerleşim Yerleri ve Oralara Müslümanların Yerleşmesi 145

3. İskân Bakımından Sınır Kentleri 147

4. Hristiyanlara Uygulanan Tehcîrler 148

C- GAYRİ MÜSLİMLERE UYGULANAN KILIK-KIYAFET DÜZENLEMELERİ 154

1. İslâm Modasına Genel Bir Bakış 155

2. Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri 175

D- HRİSTİYANLARLA MÜSLÜMANLAR ARASINDA ORTAYA ÇIKAN TEOLOJİK DİALEKTLER 195

E- DİĞER SOSYAL İLİŞKİLER ve HRİSTİYANLARIN SOSYAL HAYATLARINA DAİR BAZI BİLGİLER 208

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HRİSTİYANLARIN MÜSLÜMANLARLA SİYÂSÎ İLİŞKİLERİ

A- HRİSTİYANLARIN ABBÂSÎ YÖNETİMİNE KARŞI İSYANLARI 226

B- İÇ KARIŞIKLIKLAR ESNASINDA HRİSTİYANLARIN DURUMU 236

C- DÜŞMAN ÜLKE BASKINLARI ve HRİSTİYANLAR 245

D- İSLÂMLAŞMA SÜRECİ YA DA İSLÂMLAŞTIRMA POLİTİKASI 251

E- HAÇLI SEFERLERİ'NİN BAŞLAMASI ve HRİSTİYANLARIN TUTUMU 258

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN İKTİSÂDÎ HAYATLARI

A- KAZANÇ YOLLARI ve MESLEKLERİ 266
B- YÜKÜMLÜ OLDUKLARI VERGİLER ve MÜKELLEFLER 272
1. Yükümlü Oldukları Vergiler 273
2. Yükümlüler 280
C- VERGİLERİN TAHSİLİ 284
D- HRİSTİYANLARI İLGİLENDİREN VERGİ DÜZENLEMELERİ 288

BEŞİNCİ BÖLÜM
ABBÂSÎ BÜROKRASİSİNDE ve İLİM HAYATINDA HRİSTİYANLAR

A- BÜROKRASİ HAYATINDA HRİSTİYANLAR 297
1. Vezirler 301
2. Vergi Memurları 305
3. Kâtipler 312
4. Askerler 322
5. Diğer Devlet Memurları 326
B- İLİM ve KÜLTÜR SAHASINDA HRİSTİYANLAR 328
1. Hristiyan Tabipler 328
a- Abbâsî Halifelerine Hizmet Eden Hristiyan Tabipler 330
b- Saray Dışında Hizmet Veren Hristiyan Tabipler 345
c- Hristiyan Tabiplerin Sosyal Hayatı 348
2. Tercüme Faaliyetleri ve Hristiyan Mütercimler 357
a- Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşuna Kadar Abbâsî Coğrafyasında Belli Başlı Fikir Hareketleri ve İlk Tercüme Faaliyetleri 357
b- Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşu ve Hristiyan Mütercimler 362
c- Tercüme Faaliyetlerinin İslâm Dünyasına Tesirleri 365
3. Hristiyan Şairler ve Yazarlar 376

SONUÇ 382

EKLER 387

Ek-1: Yer İsimlerinin Alfabetik Listesi 387

Ek-2: İslâm Yazarlarından el-Makrîzî'nin Naklettiğine Göre Mısır Ya'kûbî Kilisesi Patrikleri 389

Ek-3: Hristiyan Yazarlardan Mârî'ye göre Nastûrî Kilisesi Patrikleri 391

Ek-4: Araştırmacılardan J. M. Fiey'in Tesbitlerine Göre Antakya Ya'kûbî Kilisesi Patrikleri 393

Ek-5: Araştırmacılardan J. M. Fiey'in Tesbitlerine Göre Antakya Melkî Kilisesi Patrikleri 395

Ek-6: eş-Şabuştîye göre Mısır, Irak ve Suriye Topraklarında Yer Alan Manastırların Bir Listesi 397

HARİTALAR 400

Harita-1: Genel Hatlarıyla İslâm'dan Önce Mezheplere Göre Hristiyanlığın Yayıldığı Yerler 401

Harita-2: Mısır Bölgesindeki Manastırlar 402

Harita-3: Irak ve el-Cezîre Bölgesindeki Manastırlar 403

Harita-4: Suriye ve Filistin Bölgesindeki Manastırlar 404

Harita-5: Bağdat Çevresindeki Manastırlar 405

Harita-6: Fustat ve Kahire Şehirlerinin Kuruluşu ve Gelişmesi 406

Harita-7: Bağdat Şehrinin Kuruluşu ve Gelişmesi 407

RESİMLER 408

Resim-1: St. Catherine Manastırı'nın Genel Görüntüsü 409

Resim-2: St. Catherine Manastırı'ndan Bir Diğer Görüntü 410

Resim-3: Urfa Kilisesi Mozaiklerinden Bir Tablo 411

Resim-4: Bir Fakihin Giymiş Olduğu Taylasan 412

Resim-5: Sâsânî Kasr-ı Tâk Fresklerinden Bir Görüntü 413

Resim-6: Palmira Kabartmalarından Bir Görüntü 414

ÖNSÖZ

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

Günümüzde yabancı unsur ya da azınlık kavramlarıyla nitelendirilen bu topluluklar İslâm literatüründe ehl-i kitâp, gayri müslim ya da zimmî olarak adlandırılmaktadır. İslâm idaresi altında yaşayan yabancı unsurlar da özellikle son iki yüzyıl içinde daha yoğun olmak üzere inceleme alanı olarak dikkatleri çekmiş ve bu konuda oldukça fazla neşriyat yapılmıştır. Pek çok hristiyan araştırmacı malzemeyi "hüküm verici" mahiyette, yani müslümanların tarih içinde hristiyan kültürünü ortadan kaldırmaya çalıştıkları cihetinde kullanmışlardır. Meselâ, hristiyan araştırmacılardan bir kısmı sebeplerine hiç değinmeden, el-Mütevekkil'in Patrik Théodose'yi hapsetmesi ve buna benzer olayları bir araya getirerek bazı Abbâsî halifelerinin idareleri altında bulunan din adamlarına kötü davrandıkları sonucuna varmışlardır. Pek çok hristiyan araştırmacı, tıpkı bu örnekte olduğu gibi birçok konuda aynı yaklaşımı sergilemişler ve birkaç olay bağlamında, sonuçlara gitmeyi yeğlemişlerdir.

Öte yandan Batılı yazarların bir kısmı da, oldukça farklı bir üslûpla müslümanların gayri müslimlere büyük bir hoşgörüyle baktıklarını, hristiyan kültürüne karşı çıkmadıklarını vurgulayarak malzemeyi işlemişler, bunun yanı sıra sert kararlar alan halifeleri ise suçlama cihetine gitmişlerdir. Meselâ hristiyan Arap yazarlardan Corcî Zeydân, gayri müslimlere yönelik çıkarılan zorlayıcı kararları, özellikle el-Mütevekkil'in çıkardığı emannâmeyi, ahmaklık derecesinde siyâsî bir hata olarak göstermekte ve İslâm medeniyetinin bunda suçu olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, devletin üst kademelerinde hristiyanların çalışmalarından halifelerin rahatsız olmadıklarını, hatta sanki tek bir ümmetmiş gibi onların bayramlarına katıldıklarını, bu bayramlarda onlara hediyeler dağıttıklarını ve kendilerine pek çok konuda hoşgörülü davrandıklarını ifade eder. Malzemenin bu şekilde değerlendirilmiş olması, Abbâsî toplumunda yaşanan kültürel dejenerasyon gerçeğini gözardı eden bir yaklaşımdır. Birkaç örnekten hareketle bu tür sonuçlara varmanın ne kadar yanıltıcı olduğu ve tarihî gerçeklerin ortaya çıkmasında ne kadar engelleyici rol oynadığı konumuz işlenirken görülecektir.

Batılıların bu çalışmaları yanında son yüzyılın müslüman araştırmacıları da özellikle tarih içinde İslâm toplumlarında gayri müslimlere kötü davranıldığı şeklindeki yoğun telifâtın baskıları karşısında âdeta şaşkına dönmüşler ve mevcut malzemelerin ciddi bir tesbitine gitmeksizin, ilk etapta hoşgörü mantığını vurgulayan müs-

teşriklerin eserlerine sarılmışlardır. Tıpkı Batılılar gibi onlar da belli başlı bazı örnekleri ele alarak o örnekler çevresinde fikir yumakları oluşturmuşlar ve bunları genelleştirmeye çalışmışlardır. Biz bu tür çalışmaların bazen ilmî araştırma ruhunun noksanlığından bazen de Batı kültürünün yoğun baskılarından dolayı, mevcut yorumların kabulünden kaynaklandığını düşünüyoruz.

Burada müsteşriklerin yaptıkları çalışmalara gölge düşüren ve tarih çalışmaları bakımından onları yetersiz kılan önemli bir hususa daha temas etmek ihtiyacını hissediyoruz. Onlar halifelerin ve İslâm toplumunun hristiyan unsura nasıl davrandıklarını hararetle işlemiş olmalarına rağmen, hristiyanların içinde yaşadıkları toplum kurallarına uyup uymadıklarını ve onların yürüttükleri karşı siyasî faaliyetlerin bulunup bulunmadığını göz ardı etmişler, bu hususlara temas etmeksizin çalışmalarını neticelendirmişlerdir. Meselâ sadece onlara yüklenen vergileri ödemeleri -ki el-Câhız'ın kayıtlarına göre bazı aristokrat hristiyanlar onu bile vermekten kaçınıyordu- toplumun diğer bütün sorumluluklarından uzak kalmaları anlamına gelmiyordu. Onlarla ilgili olarak idârî yapılanmanın gerektirdiği bazı düzenlemeler de gerçekleştirilmişti. Toplumda yaşayan herkes yapılan düzenlemelere uyarken zamanla edindikleri nüfûz ve zenginlikler sayesinde bazı hristiyan kesimler bunlara aykırı davranışlar içine girmişlerdi. Bu ve benzeri durumların Batılı araştırmacılar tarafından incelenmediği görülmektedir. Halbuki tek taraflı incelenen sosyal hâdiselerin, çalışmalara kuşku getireceği apaçık bir gerçektir.

İşte bu çalışma böyle bir eksikliği gidermek ve Oryantalizm çalışmalarının yoğun baskıları karşısında önemli yaralar almış bir konuyu tüm gerçekliği ile ortaya koyabilmek için ele alınmıştır. Bu araştırmada çoğu zaman konular, içerdiği problemlerden dolayı ilk dönem uygulamalarıyla bir bütün olarak ele alınmış ve esas itibariyle *"Haçlı Seferleri'ne Kadar Abbâsîler Döneminde Hristiyanlar"*ın durumu incelenmiştir.

Herhangi bir idare altında yaşayan toplulukların tarihini yazarken olayların dar bir kalıpla sadece siyasî tarih açısından ortaya konulması pek çok gerçeğin gizli kalmasına neden olmakta ve yanlış fikirler edinilmesini intaç etmektedir. Bu bakımdan çalışmamızı siyasî tarih verilerini sosyal ve kültürel hayatla ilgili bilgilerle kaynaştırıp bütüncül bir çalışma denemesi olarak ortaya koymaya gayret ettik. Yukarıda vurguladığımız fikirler doğrultusunda, gayretimizi hiçbir ön yargı taşımaksızın hâdiselerin nasıl gerçekleştiğini tesbit yönünde yoğunlaştırdık. Bu arada ele aldığımız bazı olayların dayandığı sosyo-psikolojik sebepleri de tahlil etmeye çalıştık. Olabildiğince, bir tarihçide bulunması gereken tarafsızlık ilkesini prensip edindik.

Bu temel yaklaşım çerçevesinde çalışmamızı, hristiyanların Haçlı Seferleri'ne kadar Abbâsîler dönemindeki durumlarını ortaya koyan beş ana bölümde şekillendirdik. Giriş'te Abbâsî coğrafyasında hristiyanlığın kısa bir tarihçesini sunarak bölgedeki hristiyan unsura dikkat çektik. I. Bölümde hristiyanların dinî hayatı hakkında hem bilgi verdik hem de Abbâsî idaresinin, hristiyanların dinî hayatlarıyla ilgili uygulamalarını tesbit etmeye çalıştık. II. Bölümde hristiyanların hukûkî ve sosyal hayatları başlığı altında önce hristiyanların hukûkî statülerini tesbit ettik. Ardından sosyal hayatı ilgilendiren temel konularla ilgili tesbitlerimizi sunduk. III. Bölümde hristiyanların müslümanlarla siyâsî ilişkilerine değindik. Bu çerçevede özellikle İs-

lâm idarelerine karşı isyanlarını ve bu isyanların sebeplerini tesbit etmeye çalıştık. Haçlı Seferleri'nin başlangıcında hristiyanların durumunu ve hristiyanların Haçlılarla münasebetlerini de inceledik. IV. Bölümde hristiyanların iktisadî hayatlarını ele aldık. V. Bölümde Abbâsî bürokrasisinde ve kültür hayatında hristiyanların rollerini inceleyerek çalışmamızı tamamladık. Müracaat imkanı sağlaması bakımından bazı bilgileri listeler halinde hazırlayarak ekler bölümünde sunduk. Yer isimleri için geçtiği yerlerde dipnot vermektense bunu bir liste halinde sunmayı uygun gördük. Böylece metin içinde gereksiz dipnotlardan kurtulmaya çalıştık.

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

İstanbul 1994

Levent Öztürk

BİBLİYOGRAFYA

ABBOTT, Nabia, "Arabic Marriage Contracts among Copts", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 95 (Leipzig 1941), s. 59-81

ABDÜ'L-HÂK el-BAĞDÂDÎ (739/1338), *Merâsidü'l-Ittılâ' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ',* Tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî, I-III, Beyrut 1954-1955

ABDÜ'L-HAYY, M., "Eş'arîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi,* Türkçeye Çeviren: Ahmet Ünal, I-IV, İstanbul 1990-1991, I, 255-277

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannaf,* Tahkîk: Habîburrahmân el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1970

el-ABÎDÎ, Salâh Hüseyn, *el-Melâbisü'l-Arabiyye el-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî es-Sânî,* Bağdat 1980

AGAPIUS: Bkz: el-MENBİCÎ

AHMED B. HANBEL (241/855), *el-Müsned,* I-VI, Kahire 1895

AHMED EMÎN, *Zuhru'l-İslâm,* I-IV, Kâhire 1952-1955

— *Duha'l-İslâm,* I-III, Kahire[5] 1952

AHMED ÎSÂ, *Târîhu'l-Bîmâristânât fi'l-İslâm,* Beyrut[2] 1981

AHSAN, Muhammad Manazir, *Social Life Under the Abbasids,* London 1979

AKŞİT, Oktay, *Roma İmparatorluk Tarihi,* İstanbul 1976

ALİ NÛR, "Kur'anı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", *Kur'an-ı Kerim Anlamlarının Çevirileri* (21-22 Mart-1986 en-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemat Maaniye'l-Kuran el-Kerim Sempozyum Metinleri), İstanbul t.y., s. 126-144

el-ALÎ, Sâlih Ahmed, *Bağdâd Medînetü's-Selâm,* Bağdat 1985

ALTUNDAĞ, Şinâsi, "Kâim", *İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul t.y.), s. 102-104

el-ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî , *Bülûğu'l-Erab fî Ma'rifeti'l-Arab,* I-III, Beyrut[2] t.y.

el-ÂLÛSÎ, Nu'mân b. Mahmûd (1317/1899), *el-Cevâbu'l-Fesîh limâ Leffekahu Abdü'l-Mesîh,* Hazırlayan: Ahmed Hıcâzî es-Sakkâ, I-II, Beyrut 1992

AMMÂR el-BASRÎ (III/IX. asır), *Kitâbu'l-Burhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses,* Tahkîk: Michel Hayek, Beyrut 1986, s. 19-90

— *Kitâbu'l-Mesâili ve'l-Ecvibe, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses,* Tahkîk: Michel Hayek, Beyrut 1986, s. 91-265

ANAWATI, Georges C., "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", *Islam and Cultural Change in the Middle Ages (Fourth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference),* Ed. Speros Vryonis Jr., Wiesbaden 1975, s. 17-41

— "Polémique, Apologie et Dialogue Islamo-Chrétiens, Positions Classiques Médiévales et Positions Contemporaines", *Euntes Docete,* XXII (1969), s. 375-450

ARENDONK, C. Van, "Kenîse", *İslâm Ansiklopedisi,*VI (İstanbul 1977), 575-577

ARÎB B. SA'D (366/976), *Sılatü Târîhu't-Taberî, Târîhu't-Taberî,*Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut[2] 1967, XI. cilt, s. 11-157

ARNOLD, Thomas W., *The Preaching of İslam,* London[2] 1913

ASHTOR, Eliyahu, *Histoire des Prix et des Salaires dans L'Orient Médiéval,* Paris 1969

— "The Social Isolation of Ahl Adh-Dhimma", *The Medieval Near East: Social and Economic History,* (London 1978), VII. Bölüm: Pal Hirschler Memorial Book., Budapest 1949, 73-94'de yayımlanan makale

el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali b. Hacer (852/1448), *Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Tahkîk: Abdülazîz b. Abdullah, I-XV, Beyrut 1993

ATİYA, Aziz S., *A History of Eastern Christianity,* New York 1991

AYDIN, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları,* Konya 1989

— "Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XXVII (Ankara 1985), s. 123-148

— "Hristiyanlık Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi,* V (Ankara 1982), s. 141-156

el-AYNÎ, Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed (855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* I-XXV, Beyrut t.y.

AZİMÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (483/1091), *Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538),* Yayımlayan: Ali Sevim, Ankara 1988

BÂBÛ İSHÂK, Refâîl, "Mahalletü'ş-Şemmâsiyye bi Bağdâd fî ahdi'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye", *Sumer,* IX (Bağdad 1952), s. 132-154

BAHŞEL, Eslem b. Sehl er-Rezzâz el-Vâsıtî (292/905), *Târîhu Vâsıt,* Tahkîk: Kürkîs Avvâd, Beyrut 1986

BAR HEBRAEUS, Ebu'l-Ferac Cemâluddîn (680/1286), *Abû'l-Farac Tarihi,* Türkçeye Çeviren: Ömer Rıza Doğrul, I-II, Ankara[2] 1987

— *Târîhu'z-Zemân,* Arapçaya Çeviren: İshâk Armele, Beyrut 1986

BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi,* Türkçeye Çeviren: Fuad Köprülü, Ankara[3] 1973

BASSET, René, *Le Synaxaire Arabe Jacobite,* III. Bölüm, Belgique 1989

BAYAT, Ali Haydar, "Buhtîşû' (Buhtîşû' b. Cibrâîl)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1992), s. 379

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Felsefesi,* Ankara 1988

BECKER, C. H., "Babilon", *İslâm Ansiklopedisi,* II (İstanbul 1979), s. 180

— "Kahire", *İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1977), s. 74-88

el-BEKRÎ, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Endelüsî (487/1094), *Mu'cem ma's-Ta'cem min Esmâi'l-Bilâdi'l-Mevâdı',* Tahkîk: Mustafa es-Sakkâ, I-IV, Beyrut[3] 1983

el-BEKRÎ, Muhammed Hamdî, "Risâletü'l-Hâşimî ilâ'l-Kindî ve Reddü'l-Kindî aleyhâ", *Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiatü'l-Mısriyye Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb),* IX (Kahire 1947), s. 29-49

el-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Fütûhu'l-Büldân,* Tahkik: Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut 1987, Türkçeye Çeviren: Mustafa Fayda, İstanbul 1987

— *Ensâbü'l-Eşrâf,* I, Tahkîk: Muhammed Hamîdullah, Kahire 1959

— *Ensâbü'l-Eşrâf,* II, Tahkîk: Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, Beyrut 1974

— *Ensâbü'l-Eşrâf,* III, Tahkîk: Abdülazîz ed-Dûrî, Beyrut 1978

— *Ensâbü'l-Eşrâf,* IV A, Tahkîk: Max Schoessinger, Jerusalem 1971

— *Ensâbü'l-Eşrâf,* IV B, Tahkîk: Max Schoessinger, Jerusalem 1938

— *Ensâbü'l-Eşrâf,* V, Tahkîk: S. D. F. Goitein, Jerusalem 1936

el-BELEVÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (IV/X. asır), *Sîratü Ahmed b. Tûlûn,* Tahkîk: Muhammed Kürd Ali, Kahire t.y.

el-BELEVÎ, Yûsuf b. Muhammed (604/1207), *Kitâbu Elif Bâ,* B.y t.y.

BELIN, M. "Fetoua Relatif a la Condition des Zimmis", *Journal Asiatique,* XVIII (Paris 1851), s. 417-516, XIX (Paris 1852), s. 97-140

BENCHEIKH, Jamel, "Poésies Bachıques d'Abû Nuwâs", *Bulletin d'Ètudes Orientales,* XVIII (Damas 1963-1964), s. 7-80

BEYHAKÎ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1065), *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ,* I-X, Beyrût 1992

BEYRÛNÎ, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (453/1061), *Âsâru'l-Bâkiye,* Leipzig 1923

BLACHÉRE, R., "Akhtal", *Encyclopedia of Islam,* I (Leiden[2] 1960), s. 331

BOER, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi* , Türkçeye Çeviren: Yaşar Kutluay, Ankara 1960

BOSWORTH, "al-Khwarazmi on the Secular and Religious Titles of the Byzantines and Christians", *Revue de Sciences Humaines Les Cahiers de Tunisie,* XXXV i-ii (Trimestres 1987), s. 29-36

— "Christian and Jewish Religious Dignataries in Mamlûk Egypt and Syria: Qalqashandî's İnformation on Their Hierarchy, Titulature, and Appointment", *International Journal Middle East Studies,* III (Cambridge 1972), s. 59-74, 199-216

— "Mâ warâ' al-Nahr", Encyclopedia of Islam, V (Leiden[2] 1979), s. 853

BROCKELMANN, Carl, *Geshichteder Arabischen Litteratur,* I-II, Brill 1943-1949

— *Supplement,* I-III, Brill 1937-1942

— "Bahtişû", *İslâm Ansiklopedisi,* II (İstanbul 1979), s. 239-240

BROWNE, Edward G., *A Literary History of Persia,* I-IV, Cambridge 1951-1953

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh,* I-VIII, İstanbul 1979

BUHL, F., "Ebrehe", *İslâm Ansiklopedisi,* IV (İstanbul 1988), s. 7-8

— "Nâkûs", *İslâm Ansiklopedisi,* IX (İstanbul 1988), s. 54

CAHEN, Claude, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet,* Ankara 1990

el-CÂHIZ, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *er-Redd ala'n-Nasarâ, Resâilu'l-Câhız,* Tahkîk: Abdüssellâm Muhammed Hârûn, I-IV, Kahire 1979, III, s. 301-351

— *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I-IV, Beyrut 1968

— *Menâkıbu't-Türk, Resâilu'l-Câhız,* Tahkîk: Abdüssellâm Muhammed Hârûn, I-IV, Kahire 1979, I, s. 5-86

— *Kitâbu't-Tâc fi Ahlâkı'l-Mülûk,* Tahkîk: Ahmed Zeki Paşa, Kâhire 1914

— *Kitâbu'l-Hayavân,* Tahkîk: Abdüssellâm Muhammed Hârûn, I-VII, Beyrut 1950-1958

CANARD, M., "Un Vizir Chrétien à l'Époque Fâtimite: l'Arménien Bahrâm", *Annales de L'Institut D'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres D'Alger,* XII (Alger 1954), 84-113

el-CEBBÛRÎ, Yahyâ, *el-Melâbisu'l-Arabiyye fi'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi,* Beyrut 1989

el-CEHŞİYÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs (331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb,* Tahkîk: Mustafa es-Sakkâ ve ark., Kahire[2] 1980

— *Nusûs Dâia min Kitâbi'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb (Lost Fragments of Kitâb al-Wuzarâ wa'l-Kuttâb by Muhammed Ibn Abdoos al-Gahshiyârî),* Hazırlayan: Mikhâil 'Avvâd, Beyrut 1965

CEVÂD ALİ, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm,* I-X, Beyrut 1976-1978

CHEIKHO, Louis, *en-Nasrâniyye ve Âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye (Le Christianisme et la Littérature Chrétienne),* Beyrut[2] 1989

— "el-Muhâveretü'd-Diniyye elletî Cerat beyne'l-Halîfe el-Mehdî ve Timâsêvüs el-Câselîk", *al-Machriq (el-Meşrik),* XIX (Beyrouth 1921), v, s. 359-374, vı, s. 407-418

CHRISTENSEN, Arthur, *Îrân fi Ahdi's-Sâsâniyyîn,* Arapçaya Çeviren: Yahyâ el-Haşşâb, Beyrut 1982

CRAGG, Kenneth, *The Arab Christian,* London 1992

el-CÜVEYNÎ (478/1085), *Şifâü'l-Galîl fi Beyân mâ Vaka'a fi't-Tevrâti ve'l-İncil mine't-Tebdîl, Textes Apologétiques de Guwaini,* Tahkîk Eden ve Fransızcaya Çeviren: Michel Allard, Beyrût 1968, s. 39-83

— *el-Ğıyâsî (Ğıyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem),* Tahkîk: Abdülazîm ed-Deyb, Kahire[2] 1981

CONSTANTELOS, Demetrios J., "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greeek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries", *Byzantion,* XLII (Bruxelles 1973), s. 325-357

CORCÎ ZEYDÂN, *el-Arab Kable'l-İslâm,* Beyrut t.y.

— *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî,* I-V, Kahire[2] 1958

ÇELİK, Mehmet, *Antakya Süryani Kilisesi (Kuruluş Dönemi),* İstanbul 1986

ed-DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî,* I-IV, Beyrut[4] 1986

DAVIDSON, Herbert A., "John Philoponus as a Sorce of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society,* LXXXIX (Baltimore 1969), s. 357-391

ed-DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud (282/895), *el-Ahbâru't-Tıvâl,* Tahkîk: Abdu'l-Mun'ım Âmir, Kahire 1960

ed-DİFA', Ali Abdullah, *el-Ulûmu'l-Bahte fi'l-Hadârati'l-Arabiyye ve'l-İslâm,* Beyrut 1981

Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr, Hazırlayan: Muhammed Mahmûd Hüseyn, Beyrut[7] 1983

DOĞRUYOL, Hasan, "Buhtîşû (Cebrâil b. Ubeydullah), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1992), s. 380

DORIS BEHRENS, Abouseif, "Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo", *Annales Islamologiques,* XXII (Kahire 1986), s. 117-132

DURANT, Will, *Kıssatü'l-Hadâra,* Arapçaya Çevirenler: Zekî Necîb Mah-mûd ve ark., I-XLII, Kahire[4] 1973-1986

ed-DÛRÎ, Abdü'l-Azîz, *Mukaddime fi't-Târîhi'l-İktisâdî'l-Arabî,* Beyrut[5] 1987

— "el-Kudüs fi'l-Fetreti'l-İslâmiyyeti'l-Ûlâ mine'l-Karn es-Sâbi' hattâ'l-Karn el-Hâdî Aşara", *el-Kudüs fi't-Târîh,* Arapçaya Çeviren: Kâmil Cemîl el-Aselî, Ammân 1992, s. 129-163

EBU'L-FERAC el-İSFEHÂNÎ (356/967), *el-Eğânî,* Tahkîk: Abdullah Ali el-Mühennâ ve ark., I-XXIV, Beyrut 1986

EBÛ NUAYM el-İSFEHÂNÎ (430/1038), *Kitâbu Târihi Isbehân,* Tahkîk: Seyyid Kisravî Hasan, I-II, Beyrut 1990

EBÛ SÂLİH el-ERMENÎ, *Târihu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neigbouring Countries),* Tahkîk eden ve İngilizceye Çeviren: B. T. A. Evetts, Oxford 1895

EBÛ UBEYD, el-Kâsım b. Sellâm (224/837), *Kitâbu'l-Emvâl,* Tahkîk: Muhammed Ammâre, Beyrut 1989

EBÛ YA'LÂ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ' el-Hanbelî (458/1066), *Ahkâmu's-Sultaniyye,* Tahkîk: Muhammed Hâmid el-Fakiyy, Kahire[2] 1966

EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrâhim (182/798), *Kitâbu'l-Harac,* Kahire[3] 1382

EL'AD, Amikam, "The Coastal Cities of Palestine During The Early Middle Ages", *The Jerusalem Cathedra,* II (Jerusalem 1982), s. 146-167

ERDEM, Mustafa, "Câhız ve el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasara İsimli Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XXXI (Ankara 1989), s. 453-473

el-ESNEVÎ, Cemâlüddîn Abdürrahîm (772/1370), *Risâle fî İstihdâm Ehlizzimme ve Tahrîmi'l-Melik İstihdâmihim, Ignace Goldziher Memorial Volume,* Ed. Samuel Löwinger ve ark., I-II, Budapest 1948-Jerusalem 1958, II, s. 172-208

EUTYCHII: Bkz: SAÎD B. BATRÎK

el-EZRAKÎ, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (244/858), *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr,* Tahkîk: Rüşdî es-Sâlih Melhas, I-II, Mekke[5] 1988

FABBRO, Michela, "Al-Husayn Ibn Muhammad b. Saîd b. Îsâ Al-Lâî Al-Mağribî: Risâla fî Baqâ al-Yahûd fî Ard Al-Yaman", *Islamochristiana,* XVI (1990), s. 67-90

el-FÂHÛRÎ, Hannâ , *Târihu'l-Edebi'l-Arabî,* Beyrut[12] 1987

FÂRÂBÎ, Mehmed (339/950), *İlimlerin Sayımı,* Türkçeye Çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul 1986

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

FAYDA, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler,* İstanbul 1989

— *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı,* Ankara 1982

— "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XXV (Ankara 1981), s. 169-178, XXVI (Ankara 1983), s. 327-334

— "Hz. Peygamber'in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risâlet,* I-II, İzmir 1993, II, s. 121-126

FAZLURRAHMAN, "Non-Muslim Minorities in an Islamic State", *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs,* VII i (London 1986), s. 13-24

FIEY, J. M., *Ahvâlu'n-Nasâra fî Hilâfeti Beni'l-Abbâs,* Arapçaya Çeviren: Hüsnî Zeyne, Beyrut 1990

— *Pour Un Oriens Christianus Novus Répertoire Des Diocèses Syriaques Orientaux et Occidentaux,* Beyrut 1993

FREND, W. H. C., "Christianity in the Middle East: Survey down to A.D. 1800", *Religion in the Middle East,* Ed. A. J. Arberry, I-II, Cambridge 1969, I, s. 239-296

FORSYTH, George H., "The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers,* XXII (Washington 1968), s. 1-19

GAUDEUL, Jean M., *Encounters and Clashes,* I-II, Roma 1984

GHIRSHMAN, Roman, *Iran, Parthes et Sassanids,* Gallimard 1962

GIBB, Hamilton A. R., "Arab-Byzantine Relations Under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers,* XII (Cambridge 1958), s. 219-223

GIL, Moshe, "Aliya and Pilgrimage in the Early Arab Period (634-1009)", *The Jerusalem Cathedra,* III (Jerusalem 1983), s. 163-173

GOLDZIHER, Ignaz (1850-1921), "Ehl-i Kitâba Karşı İslam Polemiği", Türkçeye Çeviren: Cihat Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi,* IV (Ankara 1980), s. 151-169, V (Ankara 1982), s. 249-277

GOITEIN, Shlomo D., "Jerusalem in the Arab Period (638-1099)", *The Jerusalem Cathedra,* II (Jerusalem 1982), s. 168-196

GRABAR, André, *Le Premier Art Chrétien (200-395),* Gallimard 1966

GRAF, Georg, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur,* I-V, Vatikan^2 1977

GREGORY ABUL-FERAC: Bkz: BAR HEBRAEUS

GRIFFITH, Sidney H., "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating İmages", *Journal of the American Oriental Society,* CV (1985), s. 53-73

GRIGNASCHI, Mario, "Le Roman Épistolaire Classique Conservé dans la Version Arabe de Sâlim Abû'l-Alâ'", *Le Muséon,* LXXX (Louvain 1967), s. 211-253

GRUNEBAUM, Gustave E. Von, "Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy Literature and Piety", *Dumbarton Oaks Papers,* XVIII (Washington 1964), s. 89-111

— "The Sources of Islamic Civilization", *Der Islam,* XLVI (Berlin 1970), s. 1-54

GÜÇ, Ahmet, *İlahi Dinlerde Ma'bed,* (Basılmamış Doktora tezi: I-XXX-276+Bibliyografya), Bursa 1992

GÜNEL, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi,* Diyarbakır 1970

HÂCÎ HALÎFE, Bkz: KÂTİP ÇELEBÎ

HALÎFÂT, Sehbân, *Makâlât Yahyâ b. Adiyy el-Felsefiyye (Yahyâ b. 'Adî, The Philosophical Treatises),* Tahkîk: Sehbân Halîfât, Ammân 1988

HALÎL B. AHMED, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî (175/791), *Kitâbu'l-Ayn,* Tahkîk: Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerâî, I-VIII, Beyrut 1988

HAMARNEH, Saleh K., "The Ancient Monuments of Alexandria According to Accounts by Medieval Arab Authors (IX-XV Century)", *Folia Orientalia,* XIII (Warszawa-Kraków 1972), s. 77-110

HAMÎDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi,* Türkçeye Çeviren: Salih Tuğ, I-II, İstanbul[5] 1993

— *Mecmüatü'l-Vesâkiu's-Siyâsiyye li Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râşide,* Beyrut[5] 1985

— *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam İbn Münebbih,* Türkçeye Çeviren: Kemal Kuşçu, İstanbul 1967

— *İslâmda Devlet İdaresi,* Türkçeye Çeviren: Kemal Kuşçu, İstanbul 1963

— "İslâm'da Devletler Hukuku", Türkçeye Çeviren: Abdülkadir Şener, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi,* III (Ankara 1977), 283-299

HAMMÂDE, Muhammed Mâhir, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asrî'l-Ümevî,* Beyrut[3] 1983

— *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asrî'l-Abbâsî'l-Evvel,* Beyrut[2] 1981

— *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Usûri'l-Abbâsiyyeti'l-Mütetâbia,* Beyrut[2] 1982

— *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîbiyye ve'l-Gazvu'l-Moğûliyya li'l-Âlemi'l-İslâmî,* Beyrut[2] 1982

HARÎRÎ, Ebû Muhammed el-Kasım b. Ali (516/1122), *Makâmât,* Türkçeye Çeviren: Sabri Sevsegil, İstanbul 1989

HARMAN, Ömer Faruk, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri,* İstanbul 1993, s. 95-110

— "el-Cevâbü'l-Fesîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VII (İstanbul 1993), s. 428

HASSON, Isaac, "Muslim Literature in Praise of Jerusalem: Fadâil Bayt al-Maqdis", *The Jerusalem Cathedra,* I (Jerusalem 1981), s. 168-177

el-HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (463/1070), *Târîhu Bağdâd,* I-XIV, Beyrut t.y.

el-HAVÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed (387/997), *Mefâtîhu'l-Ulûm,* Tahkîk: İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut[2] 1989

HEALEY, John, "Christians in a Muslim Land", *Ur* (1979), s. 19-22

el-HEYSEMÎ, Nûreddîn Ali b. Ebû Bekr (807/1404), *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ala'l-Kütübi's-Sitte,* Tahkîk: Habîburrahman el-A'zamî, I-II, Beyrut 1979

el-HİMYERÎ, Ebû Abdullah (VII/XIII. asır), *Kitâbu'r-Ravdu'l-Mi'târ fî Cezzi'l-Aktâr,* Nûri Osmaniye (Bayrampaşa): 44, 1a-409a

HINZ, Walther, *İslam'da Ölçü Sistemleri,* Türkçeye Çeviren: Acar Sevim, İstanbul 1990

HITTI, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi,* Türkçeye Çeviren: Salih Tuğ, I-IV, İstanbul 1980-1981

— *Capital Cities of Arab Islam,* Minneapolis 1973

HONIGMANN, E., "Urfa", *İslam Ansiklopedisi,* XIII (İstanbul 1986), s. 50-57 [Madde Nejat Göyünç tarafından ikmal edilmiştir.]

HOURANI, George F. "Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies,* VII (U.S. 1976), s. 59-87

HOUTIN, Albert, "Hristiyanlığın Kısa Tarihi", Türkçeye Çeviren: Abdurrahman Küçük, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XXV (Ankara 1981), s. 437-455

HROMÀDKA, Joseph, L., "Doğu Ortodoksluğu", Türkçeye Çeviren: Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XVII (Ankara 1971), s. 239-258

HUART, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı,* Türkçeye Çeviren: Cemal Sezgin, Ankara t.y.

IŞILTAN, Fikret, "Me'mûn", *İslâm Ansiklopedisi,* VII (İstanbul 1988), 693-700

— "Muktedî", *İslâm Ansiklopedisi,* VIII (İstanbul 1979), 573-575

İBN ABDİ'L-BERR, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî (463/1071), *Behcetü'l-Mecâlis ve Enîsü'l-Mücâlis ve Şehzi'z-Zêhin ve'l-Hêcis,* Tahkîk: Muhammed Mürsî el-Hûlî-Abdü'l-Kâdir el-Katt, Kahire 1968

İBN ABDİ'L-HAKEM, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed (257/870), *Sîratü Ömer b. Abdülazîz,* Tahkîk: Muhammed Ravvâs Kal'acî, Haleb t.y.

— *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ,* Tahkîk: Charles C. Torrey, Kahire 1991

İBN ABDİRABBİH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/940), *Kitâbu'l-Ikdi'l-Ferîd,* Tahkîk: Ahmed Emîn ve ark., I-VII, Kahire[2] 1940-1973

İBN A'SEM, el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed (314/926), *Kitâbu'l-Fütûh,* I-VIII. Haydarâbâd 1968-1975

İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvud Süleymân b. Hassân el- Endelûsî (IV/X. asır), *Tabakâtu'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ,* Tahkîk: Fuâd Seyyid, Kahire[2] 1985

İBN DOKMAK, İbrâhim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî (810/1407), *Kitâbu'l-İntisâr li Vâsıtati Ikdi'l-Emsâr,* IV-V, Kahire 1893

İBN EBÎ ÜSAYBİA (669/1270), *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ,* Tahkîk: Nizâr Rıdâ, Beyrut t.y.

İBN DÜREYD (321/933), *Cemheratü'l-Lüğa,* I-III, Beyrut 1926

İBN FADLULLAH el-ÖMERÎ (749/1349), *et-Ta'rîf bi'l-Mustalahi'ş-Şerîf,* Mısır 1312

İBN FÂRİS (395/1005), *Mücmelü'l-Luğa,* Tahkîk: Züheyr Abdü'l-Muhsin Sultân, I-IV, Beyrut 1984

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn (8086 1406), *el-İber ve Dîvânu'l-Mübtedei ve'l-Haber,* I-VII, Beyrut 1979

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Enbâi'z-Zemân,* Tahkîk: İhsan Abbâs, I-VIII, Beyrut 1978

İBN HAVKAL, Ebu'l-Kâsım en-Nusaybî (367/977), *Kitâbu Sûratü'l-Ard,* Tahkîk: J. H. Kramers, Brill[2] 1939

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/1064), *el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal,* I-V, Beyrut 1986

— *Güvercin Gerdanlığı,* Türkçeye Çeviren: Mahmut Kanık, İstanbul 1985

— *Cemheratü Ensâbi'l-Arab,* Tahkîk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire[5] 1982

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siratü'n-Nebeviyye,* Tahkîk: Mustafa es-Sakkâ ve ark., I-IV, Kahire[2] 1955

İBN HURDAZBEH (301/913), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik,* Tahkîk: M. J. De Goeje, Brill[2] 1967

İBN İYÂS, Muhammed b. Ahmed (930/1524), *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'd-Dühûr,* Tahkîk: Muhammed Mustafa, I-V, Kahire[2] 1982-1984

İBN KAYYİM, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr (751/1350), *Ahkâmu Ehli'z-Zimme,* Tahkîk: Subhî es-Sâlih, I-II, Beyrut[3] 1983

— *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân,* I-II, Tahkîk: Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire 1961

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Meârif,* Tahkîk: Servet Ukkâşe, Kahire[4] 1981

— *Uyûnü'l-Ahbâr,* Hazırlayan: Müfîd Muhammed Kamîha, I-IV, Beyrut 1986

— *Kitâbu'ş-Şi'r ve'ş-Şuarâ,* Tahkîk: M. J. Goeje, Brill 1904

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrim (711/1311), *Muhtasaru Târihi Dimeşk l'İbni Asâkir,* Tahkîk: Rûhiyye (Ravhiyye) en-Nehhâs ve ark., I-XXIX, Dımeşk 1984-1990

— *Lisânü'l-Arab,* I-XV, Beyrut t.y.

İBN MEYMÛN, Mûsâ el-Kurtubî (601/1205), *Delâletü'l-Hairîn,* Tahkîk: Hüseyin Atay, Ankara 1974

İBN MÜYESSER, Tâcuddîn Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. Celeb Râgıb (677/1278), *Ahbâru Mısr (Chronique d'Egypte),* Hazırlayan: Eymen Fuâd Seyyid, Kahire 1981

İBN SA'D, Muhammed (230/884), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ,* I-IX, Beyrut t.y.

İBN TABÂTABÂ: Bkz: İBN TIKTIKÂ

İBN TAĞRİBERDÎ, Ebu'l-Mehâsin (874/1469), *en-Nücûm'z-Zâhira fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhi-re,* I-XII, Khire 1929-1956

İBN TAYFUR, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Tâhir (280/893), *Kitâbu Bağdâd,* Tahkîk: Zâhid b. el-Hüseyn el-Kevserî, Kahire 1949

İBN TEYMİYYE (728/1328), *es-Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtımi'r-Rasûl,* Tahkîk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1978

— *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh,* Hazırlayan: Ali es-Seyyid Subhu'l-Medenî, I-IV, Kahire 1964

İBN TIKTIKÂ (660/1262), *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye,* Beyrut t.y.

İBN ZEYYÂT, Şemsüddîn Muhammed (805/1402), *el-Kevâkibu's-Seyyâra fî Tertîbi'z-Ziyâra,* Mısır 1907

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümemi ve'l-Mülûk,* Tahkîk: Muhammed Abdülkadir Atâ ve ark., I-XVIII, Beyrut 1992

— *Sîratü ve Menâkıbü Ömer b. Abdülazîz,* Hazırlayan: Naîm Zerzûr, Beyrut 1984

— *Telbîsü İblîs,* Beyrut 1983

İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn Ebi's-Seâdât el-Mübârek (606/1209), *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl,* Tahkîk: Abdü'l-Kâdir el-Arnâvûd, I-XI, Beyrut[2] 1983

İBNÜ'L-ESÎR, Ali b. Ebu'l-Kerem (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh,* Tahkîk: Carolus Johannes Tornberg, I-XIII, Beyrut[2] 1979

— *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsıl,* Tahkîk: Abdülkâdir Ahmed Tuleymât, Kahire 1963

İBNÜ'L-EZRÂK, Ebû Abdullah Muhammed (896/1491), *Bedâiu's-Sülûk fi Tabâii'l-Mülûk,* Tahkîk: Muhammed b. Abdülkerîm, I-II, Tunus 1976

İBNÜ'L-İBRÎ, Bkz: BAR HEBRAEUS

İBNÜ'L-İHVE, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kuraşî (729/1329), *Kitâbu'l-Meâlimi'l-Kurbe fi Ahkâmi'l-Hisbe,* Tahkîk: Muhammed Mahmûd Şa'bân-Sıddîk Ahmed İsâ el-Mutîî, Mısır 1976

İBNÜ'L-KELBÎ, *Putlar Kitabı,* Türkçeye Çeviren: Beyza Düşüngen, Ankara 1969

İBNÜ'T-TAYYİB, Ebu'l-Ferac (V/XI. yüzyıl), *Fıkhu'n-Nasrâniyye,* Tahkîk: W. Hoenerbach-O. Spies, Louvain 1956

İBNÜ'L-UHUVVE, Bkz: İBNÜ'L-İHVE

İSHÂK B. HUNEYN: Bkz: ROSENTHAL

el-İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed (346/957), *Mesâlikü'l-Memâlik,* Tahkîk: M. J. De Goeje, Brill 1870

İZZETÎ, Ebu'l-Fazl, *İslamın Yayılış Tarihine Giriş,* Türkçeye Çeviren: Cahit Koytak, İstanbul 1984

JEAN de NİKİOU, *Chronique,* Fransızcya Çeviren: M. H. Zotenberg, *Journal Astiatique,* XIII (Paris 1879), IV. Bölüm: s. 291-386

JEFFERY, Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III", *The Harvard Theological Review,* XXXVII (Cambridge 1944), s. 269-332

— "A Collection of Anti-Christian Books and Pamphlets Found in Actual Use among the Mohammedans of Cairo", *Muslim World,* XV (New York 1925), s. 26-35

JOSEPH, John, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors,* Princeton 1961

el-KALKAŞANDÎ, Ahmed b. Ali (821/1418), *Subhu'l-A'şâ fi Sinâati'l-İnşâ,* Hazırlayan: Muhammed Huseyn Şemsuddîn, I-XIV, Beyrut 1987

— *Meâsiru'l-İnâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe,* Tahkîk: Abdü's-Settâr Ahmed Ferrâc, I-III, Beyrut 1980

el-KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *Kitâbu Bedâiu's-Sanâî' fî Tertîbi'ş-Şerâî',* I-VII, Beyrut t.y.

KÂSIM, Abduh Kâsım, *Ehlüzzimme fî Mısri'l-Usûri'l-Vustâ,* Kahire[2] 1979

KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah (1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmii'l-Kütübi ve'l-Fünûn,* I-II, İstanbul 1941-1943

KAYA, Mahmut, "Buhtişû' (Buhtîşû' b. Curcîs)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1992), s. 378

— "Buhtişû' (Ubeydullah b. Cibrâil), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1992), s. 380

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *A'lâmu'n-Nisâ fî Âlemi'l-Arab ve'l-İslâm,* I-V, Beyrut[5] 1984

KEKLİK, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı,* I-II, İstanbul 1969-1970

— *Felsefenin İlkeleri (Felsefeye Giriş I),* İstanbul 1982

KENNEDY, Hugh, *The Early Abbasid Chaliphate,* London 1986

el-KERHÎ: Bkz: el-İSTAHRÎ

KHALİFE, I. A. - KUTSCH, W., "ar-Radd ala'n-Nasâra de Ali at-Tabarî", *Mélanges de L'Université Saint Joseph,* XXXVI (Beyrut 1959), s. 113-148

KHOURY, Adel-Théodore, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam,* Paris[2] 1969

KHOURY, Raif Georges, *Chrestomathie De Papyrologie Arabe,* Leiden 1993

el-KIFTÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf (646/1248), *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ,* Kahire 1908

KILIÇLI, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye,* İstanbul 1992

KINDERMANN, "Ukayl", *İslâm Ansiklopedisi,* XIII (İstanbul 1986), s. 15-18

el-KİNDÎ, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb (350/961), *Kitabu'l-Vulâtu ve Kitâbu'l-Kudât (The Governors and Judges of Egypt),* Tahkîk: Rhuvon Guest, Leiden 1912

KİSTER, M. J., "An Yedin: Qur'an IX/29 An Attempt at İnterpretation", *Arabica,* XI (1964), s. 272-278

Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul 1988

Kitâbu'l-Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik, Tahkîk: Ömer Saîdî, IV/i, Dımeşk 1972

Kitâbu'l-Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik, Tahkîk: Ömer Saîdî, IV/ii, Dımeşk 1973

KUBIAK, Wladyslaw B., *al-Fustât, İts Foundation and Early Urban Development,* Kahire 1987

KUDÂME B. CA'FER (320/932), *el-Harâcu ve Sınâatü'l-Kitâbeti,* Tahkîk: Muhammed Hüseyn ez-Zübeydî, Bağdat 1981

el-KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (671/1272), *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân,* I-XX, Kahire[2] 1952

KUZGUN, Şaban, "Misyonerlik ve Hristiyan Misyonerliğinin Doğuşu", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* I (Kayseri 1983), s. 59-82

— "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri,* İstanbul 1993, s. 61-79

el-KÜLEYNÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b.Ya'kûb b. İshâk (329/941), *el-Usûl mine'l-Kâfi,* Tahkîk: Ali Ekber el-Gaffarî, I-II, Beyrut[4] 1401

KÜRD ALİ, Muhammed, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye,* I-II, Kahire[3] 1968

LAM'İ, Saleh, "Restoration of the Fatimid Mosque in the Monastery of St. Catherine in Sinai", *Arts and The Islamic World,* IV iii (London 1987), s. 31-34

LAMMENS, H., "Ahtal", *İslam Ansiklopedisi,* I (İstanbul 1940), s. 226-228

LASSNER, Jacob, "The Caliph's Personal Domain: The City Plan of Baghdad Reexamined", *Kunstdes Orients,* IV (Wiesbaden 1968), s. 24-36

— "Why did the Caliph al-Mansûr Build ar-Rusâfah? A Historical Note", *Journal of Near Eastern Studies,* XXIV (Chicago 1965), s. 95-99

Le STRANGE, G., *Baghdad During The Abbasid Caliphate,* Oxford 1900

— *The Lands of the Eastern Caliphate,* Cambridge 1905

LEVI DELLA VIDA, G., "A Papyrus Reference to the Damietta Raid of 853 A.D.", *Byzantion,* XVII (Baltimore 1944-1945), s. 212-221

LEVY, Reuben, "Notes on Costume from Arabic Sources", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* London 1935, s. 319-338

LEWIS, Bernard, *Tarihte Araplar,* Türkçeye Çeviren: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1979

LICHTENSTADTER, Ilse, "Nahiv", *İslam Ansiklopedisi,* IX (İstanbul 1988), s. 35-37 [Madde Nihat Çetin tarafından ikmal edilmiştir.]

LYNCH, John E., "Church: Church Polity", *The Encyclopedia of Religion,* Ed. Mircea Eliade, I-XVI, London 1987, III, s. 473-480

el-MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed (1041/1631), *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelusi'r-Ratîb,* Tahkîk: İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1968

el-MAKRÎZÎ, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali (845/1441), *el-Hıtatu'l-Makrîziyye (Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-I'tibâr bi Zikri'l-Hıtatı ve'l-Âsâr),* I-II, Beyrut ty.

— *Kitâbu'n-Nükûd'il-Kadîmiyye ve'l-İslâmiyye,* Nuru Osmaniye-4937, 53b-80b

MÂLİK, C.H., "The Ortodox Church", *Religion in the Middle East,* Ed. A. J. Arberry, I-II, Cambridge 1969, I, s. 297-346

MÂLİK B. ENES (179/795), *el-Muvattâ (Rivâyetü Ebî Mus'ab ez-Zührî),* Tahkîk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, I-II, Beyrut 1991-1992

MÂRÎ B. SÜLEYMÂN (VI/XII. yüsyıl), *Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Meşrık (De Patriarchis Nestorianorum),* Tahkîk: Henricus Gismondi, Roma 1899

MARZOUK, Abdel Aziz, "The Turban of Samuel Ibn Musa: The Earliest Dated Islamic Textile", *Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiatü'-Mısriyye Mecelletü Külliyetü'l-Âdâb),* XVI (Kahire 1955), s. 143-151

MASSIGNON, Louis, "Tasavvuf", *İslâm Ansiklopedisi,* XII/I (İstanbul 1979), s. 26-31

MATEOS (V/XI. yüzyıl), *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136),* Türkçeye Çeviren: Hrant D. Andreasyan, Ankara[2] 1987

el-MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *Kitâbu'l-Ahkâmi's-Sultâniyye ve'l-Velâyâti'd-Diniyye,* Tahkik: Ahmet Mübârek el-Bağdâdî, Kuveyt 1989

MAZAHERÎ, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları,* Türkçeye Çeviren: Bahriye Üçok, İstanbul 1972

McBRIEN, Richard P., "Roman Catholicism", *The Encyclopedia of Religion,* Ed. Mircea Eliade, I-XVI, London 1987, XII, s. 429-445

MEINARDUS, F. A., "The Coptic Church in Egypt", *Religion in the Middle East,* Ed. A.J. Arberry, I-II, Cambridge 1969, I, s. 423-453

el-MENBİCÎ, Eğâbiyûs b. Konstantin (IV/X.asır), *Târîhu'l-Menbicî (Kitâbu'l-Unvân),* Tahkîk: Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Trablus 1986

el-MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher,* Tahkîk: Muhammed Muhyiddîn Abdühamîd, I-IV, Mısır[4] 1964-1965

— *et-Tenbîh ve'l-İşrâf,* Tahkîk: M. J. Goeje, Brill[2] 1967

METZ, A., *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî (Asru'n-Nahdati fi'l-İslâm),* Arapçaya Çeviren: Muhammed Abdülhâdî Ebû Reyye, I-II, Beyrut[5] t.y.

el-MEYDÂNÎ, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed (518/1124), *Mecmuu'l-Emsâl,* Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-IV, Kahire 1977-1979

MEYENDORRF, John, "Byzantine Views of Islam", *Dumbarton Oaks Papers,* XVI-II (Washington 1964), s. 113-132

MEYERHOF, Max, "New Light on Hunain Ibn Ishâq and his Period", *International Review Devoted to Histroy of Science and Civilization Quarterly Organ of the History of Science Society,* VIII (Bruxelles 1926), s. 685-724

MICHEL Le SYRİEN, *Chronique,* Fr. Trc.: J. B. Chabot, II-III, 1904-1905

— *Süryanî Patrik Mihail'in Vakainamesi,* Türkçeye Çeviren: Hrant D. Andreasyan, Ankara 1944 (Basılmamış Tercüme: T.T.K. Kütüphanesi)

MINGANA, A., "The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi", *Bulletin of the John Rylands Library Manchester,* XXII (Manchester 1928), s. 137-298

MINORSKY, V., "Urmiye", *İslâm Ansiklopedisi,* XIII (İstanbul 1986), s. 59-65

— "Uşnu", *İslâm Ansiklopedisi,* XIII (İstanbul 1986), s. 77

MOORHEAD, John, "The Monophysite Response to the Arab Invasions", *Byzantion,* LI (Bruxelles 1981), s. 579-591

MORONY, Michael G., *Iraq After the Muslim Conquest,* Princeton 1984

MUIR, William, *The Caliphate Its Rise, Decline and Fall,* London[2] 1984

el-MUKADDESÎ, Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (380/990), *Kitâbu Ahseni't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm,* Tahkîk: M.J. De Goeje, Brill[2] 1906

el-MÜBERRED, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (285/898), *el-Kâmil,* Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-es-Seyyid Şehâte, I-IV, Beyrut 1986

el-MÜNÂVÎ, Abdurraûf (1031/1621), *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr,* I-VI, Beyrut t.y.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *Sahîhu Müslim,* Tahkîk: Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Beyrut 1956

NACCACHE, Alice, *Le Décor des Églises de Villages d'Antiochène du IV[e] au VII[e] Siècle,* I-II, Paris 1992

NÂSIR HÜSREV, *Rıhlatu Nâsır Hüsrev,* Arapçaya Çeviren: Yahyâ el-Haşşâb, Beyrut[3] 1983

NASİM, Hasan Shah, "The Concept of al-Dhimmah and the Rights and Duties of Dhimmis in an İslamic State", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs,* IX (London 1988), s. 217-222

NAU, M. F., "Un Collque du Patriarche Jean", *Journal Asiatique.,* XI v (Paris 1915), s. 225-278

en-NEDÎM, Muhammed Ebî Ya'kûb (380/990), *Kitâbu'l-Fihrist,* Tahkîk: Muhammed Rıza Teceddüd, Tahran 1971

en-NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *et-Tefsîru'n-Nesefî (el-Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl),* Hazırlayan: İbrahim Muhammed Ramazan, I-III, Beyrut 1989

NİZÂMÜLMÜLK, *Siyâsetnâme (Siyeru'l-Mülûk),* Türkçeye Çeviren: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul, 1981

en-NÜVEYRÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdu'l-Vehhâb (733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb,* I-XXVII, Kahire 1923-1985

O'LEARY, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* Türkçeye Çevirenler: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara[2] 1971

—*History of Arabia Before Muhammad,* Lahore 1989

OSTROGOSKY, Georg, *Bizans Devleti Tarihi,* Türkçeye Çeviren: Fikret Işıltan, Ankara 1981

ÖZDEMİR, Mehmet, "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XXXIII (Ankara 1992), s. 203-238

PERLMANN, M., "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlûk Empire", *Bulletin of the School of Oriental Studies,* X (1942), s. 843-861

—"Ghıyâr", *The Encyclopaedia of Islam,* II (Leiden[2] 1965), s. 1075-1076

RAHMETULLÂH, Melîha, "el-Melâbis fi'l-Irâk hılâle'l-Usûri'l-Abbâsiyye", *el-Mecelletü't-Târihiyye el-Mısriyye,* XIII (Kahire 1968), s. 185-216

ROSENTHAL, Franz, "Ishâq b. Hunayn's Ta'rîh al-Atıbbâ", *Oriens,* VII (Leiden 1954), s. 55-80

er-RÂZÎ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (604/1207), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb),* I-XXII, Beyrut 1990

es-SÂBÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl (384/994), *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe,* Beyrut[2] 1986

es-SÂBÎ, Ebu'l-Hasen Hilâl b. el-Muhsin (448/1056), *el-Vüzerâ (Tuhfetü'l-Ümerâ fi Târihi'l-Vüzerâ,* Tahkîk: Abdü's-Settâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1958

es-SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (764/1363), *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât,* Tahkîk: Hellmut Ritter ve ark., I-XXIV, Wiesbaden-Stuttgart, 1962-1993

SÂİD el-ENDELUSÎ, *Tabakâtü'l-Ümem,* Tahkîk: Hayeh Bualvân, Beyrut 1985

SAÎD B. BATRÎK (328/940), *Kîtâbu't-Târîhi'l-Mecmû' alâ't-Tahkîk ve't-Tasdîk,* Tahkîk: L. Cheikho- B. Carra de Vaux- H. Zayyat, Beyrut 1909

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* İstanbul 1983

SÂVÎRÛS B. el-MUKAFFA', *Târîhu Batâriketü'l-Kenîseti'l-Mısriyye (History of the Patriarchs of the Egytian Church),* II. cilt, Tahkîk edenler ve İngilizceye Çevirenler: Aziz Suryal Atiya-Yassâ Abdü'l-Mesîh-O.H. Burmester, Kahire 1948

— *Kitâbu'd-dürri's-semîn fi İzâhı'l-İ'tikâd fi'd-dîn (Das Bch Der Kostbaren Perle),* Tahkîk: Paul Maiberger, Wiesbaden 1972

SBATH, Paul, "Le Livre Des Questions Sur L'oeil de Hunaın Ben Ishaq", *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* XVII (Kahire 1935), s. 129-138

— "Le Livre des Temps d'Ibn Massawaih, Médecin Chrétien Célèbre Décédé en 857" *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* XV (Kahire 1933), s. 235-257

— "Traité sur les Substances Simples Aromatiques par Yohanna ben Massawaih", *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* XIX (Kahire 1937), s. 5-27

— "Le Livre des Caractéres de Qustâ İbn Loûqa", *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* XXIII (Kahire 1941), s. 103-169

— "Le Livre sur l'Eau d'Orge de Yohanna ben Massawaih", *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* XXI (Kahire 1939), s. 13-28

— "Abrégé sur les Arömes par Sahlân İbn Kaisân", *Bulletin de l'Institut d'Egypte,* XXVI (Kahire 1944), s. 183-197

SCHACHT, Joseph- MEYERHOF, Max, *The Medico-Philosophical Controversy Betwen İbn Butlan of Baghdad and İbn Ridwan of Cairo,* Kahire 1937

es-SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdü'l-Melik b. Muhammed en-Neysâbûrî (429/-1038), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehl'il-Asr,* Tahkîk: Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd, I-IV, Beyrut[2] 1973

SEGAL, J. B., *Edessa,* Oxford 1970

es-SEM'ÂNÎ, Ebu Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed (562/1166), *el-Ensâb,* Tahkîk: Abdurrahman b. Yahyâ ve ark., I-X, Beyrût[2] 1980-1981

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

— *el-Mebsût,* I-XXX, Beyrut 1989

SEVERUS B. el-MUKAFFA', Bkz: SÂVÎRÛS B. el-MUKAFFA'

SEVİM, Ali, *Anadolu'nun Fethi: Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya kadar),* Ankara 1988

— *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri,* Ankara 1983

SEYRIG, Henri-ARMY, Robert- WILL, Ernest, *Le Temple de Bel A Palmyre,* I-II, Paris 1975

SIBT B. el-CEVZÎ, Şemsuddîn Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Kazoğlu (654/1257), *Mir'âtü'z-Zaman fî Târihi'l-A'yân,* Tahkîk: Ali Sevim, Ankara 1968

SOURDEL, Dominique, "Un Pamphlet Musulman Anonyme D'Époque 'Abbâside Contre Les Chrétiens" *Revue des Études İslamiques,* XXXIV (Paris 1966), s. 1-33

STİLLMAN, Norman A., "A Case of Labor Problems in Medieval Egypt", *International Journal of Middle East Studies,* V (Cambridge 1974), s. 194-201

STRECK, M., "Medâin", *İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1988), s. 448-456

— "Vâsıt", *İslâm Ansiklopedisi,* XIII (İstanbul 1986), s. 222-226

es-SÛLÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ (335/946), *Ahbâru'r-Râdî Billâh ve'l-Müttakî lillah (min Kitâbi'l-Evrâk),* Tahkîk: J. Heyworth Dunne, Beyrut[3] 1983

— *Edebü'l-Küttâb,* Hazırlayan: Muhammed Behcetü'l-Eserî, Kahire 1922

— *Eş'âru'l-Evlâdi'l-Hulefâi ve Ahbâruhum,* Tahkîk: J. Heyworth Dunne, Beyrut[3] 1982

— *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tezz,* Tahkîk: Bernhard Lewin, III, İstanbul 1950

— *Şi'ru Abdullah b. el-Mu'tezz,* Tahkîk: Bernhard Lewin, IV, İstanbul 1945

SUBHÎ es-SÂLİH, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye Neş'etühâ ve Tatavvuruhâ,* Beyrut[8] 1990

es-SUYÛTÎ, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ* Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire[4] 1969

— *el-Câmiu's-Sağîr,* Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-II, Dımeşk t.y.

— *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısr ve'l-Kâhire,* I-II, Kahire 1967-1968

SÜRYANİ PATRİK MİHAİL: Bkz: MİCHEL Le SYRİEN

eş-ŞÂBUŞTÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (388/998), *ed-Diyârât,* Tahkîk: Kûrkîs Avvâd, Beyrut[3] 1986

eş-ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî (204/819), *er-Risâle,* Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire[2] 1979

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed Abdü'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihâl,* Tahkik: Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, I-III, Kahire 1968

ŞELEBÎ, Ahmed, *Mukârenetü'l-Edyân,* I-IV, Kahire[7] 1983-1984

ŞEŞEN, Ramazan, "Tercüme Faaliyetleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi,* I-XV, İstanbul 1993, III, s. 453-479

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (1250/1834), *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa,* Tahkîk: Abdurrahman b. Yahyâ, Kahire 1960

ŞEYHO: Bkz: CHEIKHO

QADİR, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World,* New York 1988

— "İskenderiyye ve Süryânî Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi,* Türkçeye Çeviren: Kasım Turhan, I-IV, İstanbul 1990-1991, I, s. 135-150

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk (476/1083), *Tabakâtü'l-Fukahâ,* Tahkîk: İhsân Abbâs, Beyrut[2] 1981

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu't-Taberî,* Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, I-XI, Beyrut[2] 1967

— *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* I-XV, Beyrut 1988

et-TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali (VI/XII. asır), *el-İhticâc,* I-II, Beyrut[2] 1983

et-TAHTÂVÎ, Abdurrahîm Anber, *Hidâyetü'l-Bârî ilâ Tertîbi Ehâdîsi'l-Buhârî,* I-II, Beyrut 1982

et-TENÛHÎ, Ebû Ali el-Muhsin (384/994), *Kitâbu'l-Ferac ba'de'ş-Şidde,* I-II, Kahire 1938

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân (414/1023), *es-Sadâka ve's-Sadîk,* Şerh ve Ta'lik: Ali Mütevelli Salâh, B.y. 1972

THEOPHANES, *The Cronicle of the Theophanes (Anni Mundi 6095-6305 -A.D. 602-813),* İngilizceye Çeviren: Harry Turtledove, Philadelphia 1982

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Serve (279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünenü't-Tirmizî),* Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir ve ark. , I-V, Kahire 1937-1965

TOGAN, A. Zeki Velidî, *Tarihte Usûl,* İstanbul[3] 1981

TRITTON, A. S., *Ehlüzzimme fi'l-İslam,* Arapçaya Çeviren: Hasen Habeşî, Kahire 1967

— *İslâm Kelâmı,* Türkçeye Çeviren: Mehmet Dağ, Ankara 1983

— "Bar Hebraeus and the History of the Earlier Caliphs", *Journal of Indian History,* V (Madras 1927), s. 51-65

TUĞ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı,* İstanbul[2] 1984

et-TURTUŞÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd (520/1126), *Kitâbu Sirâci'l-Mülûk,* İskenderiye 1872

TÜMER, Günay-KÜÇÜK Abdurrahman, *Dinler Tarihi,* Ankara[2] 1993

UÇAR, Şahin, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi,* İstanbul 1990

el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî,* Tahkîk: Marsden Jones, I-III, London 1966

VASILIEV, A. A., "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721", *Dumbarton Oaks Papers,* IX-X (Cambridge 1956), s. 23-47

— "The Life of St. Theodore of Edessa", *Byzantion,* XVI (Boston 1944), s. 165-225

el-VEŞŞÂ, Ebu't-Tîb Muhammed b. Ahmed (325/937), *ez-Zarûf ve'z-Zürefâ (el-Mûşî),* Tahkîk: Fehmî Sa'd, Beyrut 1986

WATT, Montgomery, W., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* Türkçeye Çeviren: Etem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981

WELLHAUSEN, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu,* Türkçeye Çeviren: Fikret Işıltan, Ankara 1963

WIET, Gaston, *Baghdad,* İngilizceye Çeviren: Seymour Feiler, Oklahoma 1971

— "Kıptîler", *İslâm Ansiklopedisi,* VI (İstanbul 1977), s. 716-733

WILKINSON, John, "el-Kudüs tahte hukmi Rûmâ ve Bizanta (m.ö. 63-m.s. 637)", *el-Kudüs fi't-Târîh,*Arapçaya Çeviren: Kâmil Cemîl el-Aselî, Ammân 1992, s. 95-128

YAHYÂ B. SAÎD el-ANTÂKÎ (458/1066), *Târîhu Yahyâ b. Saîd el-Antâkî,* Tahkîk: L. Ceikho-B. Carra de Vaux- H. Zayyat, Louvain 1954

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

YÂKÛT el-HAMEVÎ (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân,* I-V, Beyrut 1979

— *Mu'cemu'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb),* I-XX, Beyrut t.y.

YAVUZ, Yunus Vehbi, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü,* İstanbul 1994

YILDIZ, Hakkı Dursun, "Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü", *İsmail Hakkı Uzunçarşılıya Armağan,* Ankara 1988, s. 19-29

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, "İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XXVII (Ankara 1985), s. 97-110

el-YÛZBEKÎ, Tevfîk Sultân, *Târîhu Ehli'z-Zimme fi'l-Irak (H. 12-247),* Riyad 1983

— *el-Vezâratü: Neş'etühâ ve Tatavvuruhâ fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye,* Bağdad 1970

ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs,* I-X, Mısır 1306

ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ,* Tahkîk: Şuayb el-Arnavûd ve ark., I-XXV, Beyrut[3] 1985-1988

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (538/1144), *Esâsü'l-Belâğa,* I-II, Kahire[3] 1985

— *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl,* I-IV, Beyrut t.y.

ZETTÉRSTEEN, "Sa'd b. Abî Vakkas", *İslâm Ansiklopedisi,* X (İstanbul 1988), s. 18-20 [Bu madde Neşet Çağatay tarafından tadil ve ikmal edilmiştir.]

— "Muktedir", *İslâm Ansiklopedisi,* VIII (İstanbul 1979), 575-576

— "Müstekfî", *İslâm Ansiklopedisi,* VIII (İstanbul 1979), 834-835

— "Müstazhir", *İslâm Ansiklopedisi,* VIII (İstanbul 1979), 832

ZİRİKLÎ, Hayreddin, *el-A'lâm,* I-X, Kahire[2] 1954-1959

KISALTMALAR

AI	Annales Islamologiques
AIEO	Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger
AIW	Arts and The Islamic World
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFİİED	Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi
BEO	Bulletin d'Ètudes Orientales
BFA	Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiatü'l-Mısrıyye Mecelletü Küllî-yetü'l-Âdâb)
BIE	Bulletin de l'Institut d'Egypte
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies
ED	Euntes Docete
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
EI^2	Encyclopedia of Islam, Second Edition
ER	The Encyclopedia of Religion
DOP	Dumbarton Oaks Papers
FO	Folia Orientale
GAL	Brockelmann, Geshichteder Arabischen Litteratur
HTR	The Harvard Theological Review
IJMES	International Journal of the Middle East Studies
ISIS	International Review devoted to History of Science and Civilization Quarterly Organ of the History of Science Society
İA	İslâm Ansiklopedisi
JA	Journal Asiatique

JC	Jerusalem Cathedra
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JIH	Journal of Indian History
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JIMMA	Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs
KO	Kunstdes Orients
MNE	Medieval Near East: Social and Economic History
MTM	el-Mecelletü't-Târihiyye el-Mısriyye
MUSJ	Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph de Beyrouth
MW	Muslim World
RSHC	Revue de Sciences Humaines les Cahiers de Tunisie
REI	Revue des Études Islamiques
S	Brockelmann, Suplement
SI	Studia Islamica
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellchaft

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

A- KAYNAKLAR:

1- Arşiv Belgeleri (Emannâmeler, Fermanlar, Haraç Kayıtları):

Bizzat Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, İslâmiyet'in hâkimiyetini benimsemiş olan gayri müslimlere hukûkî ve dinî sahadaki haklarını, yükümlülüklerini belirleyen emannâmeler verilmiş, kendilerine pek çok garantiler sunulmuştu. Bu emannâmeler, kendileriyle anlaşma yapılmış olan halkların yanında bulunuyor ve bunların uygulanmasıyla ilgili bir problem ortaya çıktığı zaman durum dönemin halifesine ya da idarecisine bildiriliyordu. Bu anlaşmalardan pek çoğu ilk dönem İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları tarafından görülmüş ya da gören kişilerden bu anlaşmalar hakkında bazı bilgiler aktarılmıştı. Hz. Peygamber tarafından Cerbâlılara ve Ezrûhlulara verilen emannâmenin x. yüzyıl coğrafyacılarından el-Mukaddesî tarafından görülmüş olması, Hâlid b. el-Velîd'in Ülleys ahalisine verdiği emannâmenin mevcudiyetine tarihçi İbn İshâk tarafından işaret edilmesi, Dımeşklilerin ortaya çıkan bir problem üzerine kendilerine verilen emannâmeyi Halife Ömer b. Abdülazîz'e takdim etmeleri burada hatırlanabilir.[1]

Öte yandan hristiyanların bazı İslâm idarecilerinden ilk devir anlaşmalarında görülmeyen bir takım imtiyazları zaman içinde elde ettikleri ve muhtemelen âlimler etrafında odaklaşan çevrelerden gelen bazı itirazları yumuşatmaya yönelik sahte vesikalar ortaya koydukları da görülmüştür. Bu uydurma vesikalardan birisi Hz. Muhammed'in Necrânlılarla imzaladığı iddia edilen Necrân Vesikası'dır. Günümüze ulaşmış olan bu vesika hicrî III. yüzyılda hristiyanların elinde idi. İlk dönem anlaşmalarında rastlanmayan, hristiyanlara ait mabetlerin tamiri hususu vesikada yer almakta ve içerdiği diğer maddelerle birlikte, bir halkın idarecilerinden neler isteyebileceklerini ortaya koyması bakımından oldukça önem arzetmektedir. Ancak bu vesikanın mevsûkiyeti Hindistanlı âlim Muhammed Hamîdullah tarafından reddedilmiştir. İlk dönem âlimlerinden Yahyâ b. Âdem'in gerçek Necrân vesikasına dayalı olarak verdiği metin yanında, sıhhati su götürür başka bir vesikayı Necrânlıların elinde gördüğünü ifade etmesi de hristiyanlar tarafından bazı sahte vesikaların ortaya konulduğu hususunu teyit etmektedir.[2]

1. Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî (380/990), *Kitâbu Ahseni't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Tahkik: M. J. De Goeje, Brill[2] 1906, 178; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim (182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire[3] 1382, 146; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, Tahkik: Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut 1987, (Türkçeye Çeviren: Mustafa Fayda, Ankara 1987), 169 (trc. 177)

2. Muhammed Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesikiu's-Siyâsiyye li Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Beyrut[5] 1985, 180-191; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 88 (trc. 94)

Şu an sahip olduğumuz bilgilere göre, ilk dönem anlaşmalarına ait herhangi bir vesika mevcut değildir. Zira bu anlaşmaların büyük bir kısmı bazı iç karışıklılar sırasında yok olmuş, bir kısmı da zamana yenik düşerek kaybolup gitmiştir. Meselâ Tekritlilere verilen bir emannâme, Musul köylerinde ortaya çıkan bir iç karışıklık sırasında yanıp yok olmuştu.[3] Bazen bu anlaşmaların özellikle hristiyanlar tarafından imha edildiğine de rastlanıyordu. et-Taberî, Sevâd bölgesinde yaşayan gayri müslimler tarafından başlatılan bir isyan esnasında kendilerine verilmiş olan emannâmenin bizzat kendileri tarafından yakıldığını, daha önceki şartlar hakkında bilgi vermekten kaçınmaları sebebiyle de yeni bir anlaşma yapılarak onlara öncekine nazaran daha fazla vergi konulduğunu zikreder.[4]

Bu bakımdan ilk dönem anlaşmaları ile ilgili bilgilerimiz, vesikaları görenlerden nakillerde bulunmuş olan tarihçilerin kayıtlarına dayanmaktadır. Yalnız bu anlaşma metinlerinin ciddi bir tenkid süzgecinden geçirilerek kullanılması gerekmektedir. Zira bilhassa hristiyanların haklarını kısıtlayan bazı maddelerin özellikle toplumda hristiyanlarla müslümanlar arasında ortaya çıkan gerginliklere paralel olarak ilk dönemlerde yapılan anlaşma maddelerine, kendi dönemlerinin kararlarını ya da uygulamalarını güçlendirmek için, bizzat müslüman yazarlar tarafından ilave edildiğini ve bunların araştırmamız sırasında bir hayli güçlük yarattığını söylemek istiyoruz. Hz. Ömer'in müslümanlarla hristiyanların birbirinden ayrılmasını sağlamak için hristiyanların çizgili kalensüve kullanmalarını emretmiş olduğu şeklindeki rivayetleri burada küçük bir örnek olarak verebiliriz. Halbuki Hz. Ömer döneminde kalensüve henüz müslümanlar tarafından kullanılmaya başlanmamıştı. Kalensüvenin İslâm toplumuna girişi Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) zamanına rastlamaktadır. Bu bakımdan ilk dönem anlaşma metinlerinin tenkîdî bir anlaşıyla yeniden ele alınmasına ihtiyaç vardır. Burada şu hususa da işaret etmek gerektiği kanaatindeyiz. İlk dönemlerde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak verilen emannâmeler süreklilik arzeden hukukî bir durum olarak telakkî edilmiş, tıpkı bugünkü gibi vatandaş olarak kabul edilen kişiler için nasıl her dönemde vatandaşlıklarının onaylanması düşünülmüyorsa, o zamanlarda da her halife ve bölge idarecisi tarafından yenilenme cihetine gidilmemiştir. Bundan dolayı Abbâsîler dönemine ait yeni bir anlaşma görülmez, sadece isyanlar sonrasında eski anlaşma şartlarının devam edeceği ya da bazı anlaşmaların tamamen iptal edildiği hususları ile ilgili bilgilere rastlanır.

Öte yandan, Abbâsî halifeleri tarafından gayri müslimlerle ilgili olmak üzere çıkarılan fermanlardan, asıl nüshaları günümüze gelen bulunmamaktadır. Bunda Abbâsî devlet kayıtlarının pek çok zaman yangınlarla harap olması önem arzetmiştir. Tarihçi Hilâl es-Sâbî'nin verdiği bilgilere göre, el-Emîn ile el-Me'mûn arasında ortaya çıkan iç savaş sırasında saray kayıtlarının tamamı yok olmuştur.[5] Ayrıca farklı zamanlarda Bağdat'ta ortaya çıkan yangınlarda ve halk ayaklanmaları esnasında saray kayıtlarının büyük bir kısmı yok olup gitmiştir. Burada 271/884'de Bağdat'ta ayaklanan halk tarafından sicil dairesinin yakıldığı ve belgelerin tamamen tahrip ol-

3. Bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, (trc. 478-479)

4. Bkz: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu't-Taberî*, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut[2] 1967, III, 364

5. Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî, *Rüsûmu Dâri'l-Hilâfe*, Beyrut[2] 1986, 29

duğu hatırlanabilir.[6]

Bununla birlikte özel gayretler konumuzla ilgili bazı bilgileri günümüze ulaştırma lütfunda bulunmuştur. Ayrıca Abbâsî sarayına ait pek çok vesika gerek dönemin tarihçileri ve katipleri gerekse daha sonraki dönemlerin arşivcileri tarafından görülerek günümüze ulaştırılmıştır. Bunlar arasında et-Taberî ön sırada zikredilmelidir. Onun el-Mütevekkil tarafından çıkarılan fermanların aslını bize nakletmiş olması bizim için büyük bir şans olmuştur. İslâm tarihinin önde gelen arşivcilerinden el-Kalkaşandî de, Halife el-Muktedir billah ve Halife el-Kâim biemrillah tarafından zimmîlerle ilgili olarak çıkarılan emirnâmeleri saray arşivindeki asıl nüshalarından aktardığını zikreder.[7]

Haraç kayıtlarına gelince, bunlarla ilgili vesikaların büyük bir kısmı da yine çeşitli savaşlar, yangınlar sırasında yok olmuştur. Bilhassa, Irak Haraç topraklarına ait belgeleri muhtevi olan arşivin Cemâcim Savaşı esnasındaki çarpışmalar sırasında yok olduğunu vurgulamak istiyoruz. Bu arşivin yok olması bir yana, fırsattan istifade eden pek çok insan, haraç topraklarına el koyarak toprak sisteminde asırlar boyunca devam edecek olan bazı aksaklıklara sebep olmuşlardır.[8]

Daha sonraki dönemlere ait haraç kayıtları ile ilgili bilgilerin pek çoğu yine tarihçilerin ve coğrafyacıların kayıtlarına dayanmaktadır. Bunlar arasında el-Cehşiyârî [9] tarafından Halife Hârûn er-Reşîd dönemiyle ilgili olmak üzere bölgelere göre devlet gelirlerini içeren bir belge ile coğrafyacı İbn Hurdâzbeh[10] tarafından eyâletlerin vergi miktarlarına işaret eden bilgiler burada zikredilebilir.

Belgeler bakımından bu olumsuzluklara rağmen günümüze kadar yok olmamak için direnen bazı papirüslere de sahibiz. İncelediğimiz döneme ait haraç ve mahkeme tutunaklarını ihtiva eden bu papirüslerin neşriyle bilgilerimiz daha bir netlik kazanmış ve ilk elden belgelere sahip olabilme imkanını elde etmiş bulunmaktayız. Bu papirüslerden hristiyanlarla ilgili olanların büyük bir kısmını toplamış olan Raif Georges Khoury'nin oldukça önemli bir çalışması tezimizi yazmaya başladığımız gün-

6. et-Taberî, *Târîh*, X, 8-9

7. et-Taberî, *Târîh*, IX, 172-174; Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî (821/1418), *Subhu'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ*. Hazırlayan: Muhammed Hüseyn Şemsuddîn, I-XV, Beyrut 1987, III, 299, X, 294, XIII, 368-369; aynı müellif, *Meâsiru'l-İnâfe fî Meâlim'il-Hilâfe*, Tahkîk: Abdü's-Settâr Ahmed Ferrâc, I-III, Beyrut 1980, III, 233. el-Kalkaşandî'nin Meâsir isimli eseri *Subhu'l-A'şâ* adlı eserinin bir özeti ise de, zaman zaman bazı özel yorumlarına rastladığımız için onu da kullandık.

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

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

10. İbn Hurdazbeh (301/913), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Tahkîk: M. J. De Goeje, Brill[2] 1967

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

2- İslam Kaynakları:

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

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

Dolayısıyla siyasî tarih özelliği taşıyan kronikler hristiyanlarla ilgili olmak üzere sadece halifelerin çıkardığı fermanlar, isyanlar ve idarî kadrolardaki hristiyanların varsa faaliyetleriyle ilgilenmişlerdir. Bu söylenenlere rağmen, hristiyan kaynaklarından edindiğimiz bilgilere göre hilafet merkezi hristiyanların patrik seçimlerine

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

zaman zaman müdahalelerde bulunmuş olmasına rağmen, yani bu hilafet merkezini ilgilendiren bir konu iken, kroniklerde bu bilgilere de rastlanmaz. Bu, belki de patrik seçimlerinin dinle ilgili bir husus olmasından kaynaklanmakta ve siyâsî tarih kitapları bu hususlarla dönemlerinin tarih anlayışının bir sonucu olarak ilgilenmemektedir.

Aynı husus halifelerin hristiyan din adamları ile olan münasebetlerine dair bazı kayıtların, tesbit edilmesi kendilerinden tabiî olarak beklenen hristiyan tarihçilerde de görülür. Bar Hebraeus, hristiyanlarla ilgili pek çok olay zikretmesine rağmen halifelerin patrik seçimlerine dahli olup olmadığı hususunda bilgi vermez. Zira kitabının ilk kısmını ayrı bir bahis olarak kilise tarihine ayırmış ve pek çok araştırmacının Süryânîce olarak yazılmış Kilise Tarihi ile ilgili bölümlerinden yaptıkları nakillerden anlaşıldığına göre din adamları ile ilgili bilgilere o kısımda işaret etmiş, kronolojiyi takip ettiği diğer bölümlerde ise bu hâdiselere değinmemiştir. Dolayısıyla ortaçağ tarih yazıcılığında siyasî otorite merkezli tarih yazıcılığı ile dinî hüviyeti olan olayların tarihini yazmak ayrı telakkî edilmiştir.

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

İncelediğimiz kronikler arasında et-Taberî (310/922) ve ele aldığımız dönem bakımından onun mütemmimi sayabileceğimiz İbnü'l-Esîr (630/1232) en başta gelen yazarlarımız arasında yer aldı. et-Taberî üçüncü yüzyılın sonlarına bizzat şahit olmuş bir tarihçidir. Bununla birlikte içinde bulunduğu dönemi bize pek fazla aktarmaz. Halife el-Muktedir (295-320) dönemine çok az yer vermiştir. Siyâsî tarih yazıcılığını hedeflemiş olması, hristiyanların idaresi ve sosyal hayatlarıyla ilgili bilgilerden bizi mahrum bırakmasına sebep olmuşsa da zaman zaman oldukça çarpıcı uç noktalara temas etmekten de geri durmamıştır. Bazen dolaylı bilgiler verirken bazen de diğer kaynaklarda eksik olarak bahsedilen olaylar için tamamlayıcı bilgiler edinmemizi sağlar. et-Taberî, kitabının temel özelliği olan siyasî tarih çerçevesinde ise özellikle hristiyanlarla ilgili olarak halifelerin çıkardığı fermanlar ve meydana gelen isyanlar hakkında doyurucu bilgiler sunmaktadır. Devlet kademelerinde görev almış olan hristiyanların bir kısmının faaliyetlerini az da olsa onun sunduğu bilgilerden öğreniyoruz. Onun İslâm öncesi hristiyanlık tarihi hakkında, kilise kayıtlarını kullanarak eserini hazırlamış olan Vehb b. Münebbih'den yaptığı nakiller oldukça kıymetli bilgi-

leri içermektedir. Eser tarihçi İbnü'l-Esîr'in kayıtlarına göre 302/914 tarihinde son bulur.

İbnü'l-Esîr (630/1232)'in eseri bu tarihe kadar et-Taberî'den özetler ve tercihlerle, onun bıraktığı tarihten sonra da pek çok tarihçiden nakillerle konumuz sınırlarında v. asrın sonlarına kadar, zikrettiği olaylarla baş ucu kitabımız oldu. *el-Kâmil*'de çok nadir olarak et-Taberî'de rastlayamadığımız bir-iki rivayet dışında et-Taberînin kaleme aldığı dönemle ilgili farklı bilgiler yoktur. Bazen et-Taberî tarafından verilen bilgileri hazfeder. et-Taberîden sonra, incelediğimiz dönemi kapsayan iki asırlık zaman için onu otorite olarak kabul edebiliriz.[12] Bu arada et-Taberî'nin eserine "Sıla" adıyla zeyl yazmış olan Arîb'i (366/976) de burada zikredebiliriz.[13]

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

et-Taberî'den önce vefat etmiş olan tarihçilerden İbn Kuteybe (276/889),[16] ed-Dîneverî (282/895)[17] ve Ya'kûbî (292/904)[18] kendilerinden sadra şifâ bilgi tesbit edemediğimiz yazarlar arasında yer almaktadırlar. İbn Kuteybe diğer eserlerinde bize daha fazla yardımcı olmasına rağmen hristiyanları tanımamız bakımından tarihle il-

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

13. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, *Sılatü Târîhu't-Taberî*, *Târîhu't-Taberî*, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut[2] 1967, XI, 11-157

14. Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mısır[4] 1964-1965, IV, 372, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Tahkîk: M. J. De Goeje, Brill[2] 1967

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

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

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

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

gili eseri el-Meârif'te bu cömertliği göstermez. Kitabı Halife el-Mu'temid (256-279) dönemine kadardır. ed-Dîneverî İslâm öncesi hristiyanlık tarihine dair zengin bilgiler vermesine rağmen Abbâsîler dönemi hakkında bir şey söylemez. Sadece Halife el-Me'mûn'un huzurunda farklı din ve mezhep mensuplarıyla gerçekleştirilen bir toplantıya ait verdiği kısa kayıt ile bizim için önem arzetmiştir.

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

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

Biraz önce de işaret ettiğimiz üzere kronikler, tarih çalışmalarında özellikle sosyolojik yönü bulunan konularda bilgi kaynağı olma bakımından oldukça sınırlı kalmaktadır. Tarih kitapları dışında kalan bilgiler tarihin oluşumunu hazırlayan birer malzeme olarak kullanıldıkları sürece tarihçi için de bir kaynak teşkil ederler. Bil-

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

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

hassa IX. yüzyılda gayri müslimlere yöneltilen baskıların ardındaki sosyal sâikleri anlamadan, toplumun siyasî olaylar dışında kalan çehresini görmeden, araştırma konumuzu sıhhatli bir şekilde yazabilmek mümkün değildir. Bu baskılar sadece kroniklere bağlı kalınarak yazıldığı zaman karşımıza siyasî otoritenin verdiği bir dizi kararlar ve uygulanan bazı baskılar dışında hiçbir şey karşımıza çıkmayacaktır. Diğer yandan tarih kitaplarından alınan kararların sebeplerini tesbit etmek te mümkün değildir. O halde toplum hayatının, bazen hızlı bazen de yavaş atan nabzını en iyi tutan ebebiyat ve kültür tarihi kitaplarına göz atmamız gerekecektir.

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

Bu yazarlar arasında ilk sırayı, bir görgü şahidi vasfıyla incelediğimiz dönemin en hareketli günlerinde yaşamış olan el-Câhız (255/869) alır. Onun *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri siyâsî tarih kitaplarında birbiriyle çeliştiği için çözümsüzlüğe giren pek çok bilgiyi irdelememize imkan tanımış olması hasebiyle hemen zikredilmelidir.[21] Onu İslâm yazarları arasında sosyal hadiselere daha fazla yer veren, olayları tarih sosyolojisi ve kültür tarihi açısından en güzel bir şekilde aktaran iyi bir gözlemci ve her ne kadar tarihle ilgili eser telif etmemişse de aktardığı gözlemlerin gününün orjinal ve yazılmamış çehresini aktarması sebebiyle iyi bir sosyal tarihçi olarak görüyoruz. Yaşadığı dönemin kültürünü ve sosyal hayatını, bütün çıplaklığı ile ortaya koymuş olması yanında Arap-İslâm kültürünün unutulmaya yüz tutmuş pek çok yönleri de bazen sadece onunla bilinmektedir. Onun, belki de en önemli özelliği, doğduğu kent Basra, yetişkinlik döneminde bulunduğu Bağdat ve Samarra üçgeninde toplumun fotoğrafını iyi görüntüleyen bir sanatkâr ve resmetmekten çekinmeyen rahat bir kaleme sahip oluşudur.

Onun bu eseri Abbâsî kültürünü, özellikle modasını en iyi bir şekilde tanımaya yardımcı olan zengin bilgilerle doludur. Verdiği bu bilgiler, gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafetlerle ilgili düzenlemelerde pek çok araştırmacının düştüğü yanılgıdan bizi kurtarmıştır. Bu bakımdan kendisine minnet borçluyuz. Bazı araştırmacıların onun eserlerini fazla mübalağalı ve gerçek dışı aktarımlarla dolu göstermelerine rağmen, kendinden önceki yazarların ve muasırlarının kitaplarında onun işlediği konuların yeni neşirler vesilesiyle pek çok zaman teyit edilebildiği dikkatlerimizi çekti. Biz onun iyi anlaşılamamış ya da kafalardaki Abbâsî toplumuna uygun bir şablon çizmediği için ilk anda reddedilen ve verdiği bilgilere ihtiyatlı bakılan bir yazar olduğu kanaatini taşıyoruz. Bütün bu olumsuz yaklaşımlara rağmen yeni neşredilecek olan tarihî malzemelerin zamanla onun kayıtlarını teyit edeceğini ve el-Câhız'ın gerçek değerini yani sosyal tarihçi kimliğini daha net bir şekilde gün yüzüne çıkaracağını düşünüyoruz.

Diğer yandan onun *er-Red ala'n-Nasârâ* adlı risalesinin İslâm toplumunun müslüman-hristiyan ilişkileri bakımından oldukça orjinal bilgiler ihtiva etmesi ve sosyo-kültürel hayatla ilgili bilgilerimizi tamamlaması hasebiyle üzerinde durmak istiyoruz. Risâle hristiyanların toplumda oldukça temâyüz ettiği, müslümanların kendi

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

kültürlerine yüz çevirmelerinden olsa gerektir ki kültürel olarak müslüman halkın üzerinde derin tesirler bırakmaya başladıkları bir dönemde kaleme alınmıştır. Eser hristiyanların İslâm toplumundaki nüfûzları ve müslümanların yaşadığı sosyal kimlik bunalımını aksettiren bilgiler sunmaktadır. Aynı zamanda el-Mütevekkil döneminde gayri müslimlere uygulanan baskıların kökenlerini tahlil etmemize imkan tanımaktadır.[22]

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

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

İslâm coğrafyasındaki manastırları tanıtmak için bir eser kaleme almış olan x. yüzyıl yazarlarından eş-Şâbuştî'nin (388/998) *ed-Diyârât* adlı eseri aslında tamamiyle edebiyat ve kültür tarihi türü içine alabileceğimiz bir eserdir.[25] Eser, Fatımîler döneminde kaleme alınmış olup Irak, Suriye, Mısır gibi önemli bölgelerde yer alan meşhur manastırlar[26] hakkında kısa bilgiler verildikten sonra manastırlarla ilgili şiirleri

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

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

24. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî (356/967), *el-Eğânî,* I-XXIV, Tahkîk: Abdullah Ali el-Mühennâ ve ark., Beyrut 1986

25. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şâbuştî (388/998), *ed-Diyârât,* Tahkîk: Kûrkîs Avvâd, Beyrut[3] 1986. Eser bazı yazarlarca Eğânî müellifi Ebu'l-Ferac el-İsfehânîye izafe edilmiştir. Bir örnek için bkz: Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı,* Türkçeye Çeviren: Cemal Sezgin, Ankara t.y., 185

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

bulunan şairlerden alıntılarla zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Eserde zaman zaman önceki dönemlere ait bilgilere de rastlanır. Eserin en önemli özelliklerinden birisi bizzat yazar tarafından hristiyanlara ait bayram ve kutlamalara temas edilmiş olmasıdır. Bu yönüyle eş-Şâbuştî (338/998) önemli bir müşahid vasfını hâlâ korumaktadır. eş-Şâbuştî'nin aktardığı şiirlerin hemen hemen tamamına yakını bohem bir hayat yaşayan manastır düşkünü şairlerin mısralarından oluşmaktadır. Yazar bunları aktarmakla hem kendi döneminde İslâm toplumunun bir kesimi olan müslüman şairlerin özel hayatları hakkında bilgi vermekte hem de hristiyan toplumunun içine düştüğü ahlâkî çöküntüye temas etmektedir. Bunlar yanında kitapta yer alan şiirler hristiyan din adamlarını, mabetlerini ve bayramlarını tanıtan oldukça önemli bir eserdir.

Burada kısaca şu hususa temas etmenin uygun olacağını düşünüyoruz. "Arap edebiyatında teşbihin ne kadar önemli bir yer tuttuğunu, hatta bazen sözlerin çoğunu teşbih kabul etmek gerektiği" [27] gerçeğini hesaba katarak Arap edebiyatı türünde yer alan malzemeyi oldukça temkinli davranarak kullandık. Tezimizi hazırlarken özellikle eş-Şâbuştî'nin *ed-Diyârât* adlı eserinde manastırlar ile ilgili olarak zikredilen şiirleri, kitabı neşreden hristiyan ilim adamı Kürkis Avvâd'ın ifadesiyle " ahlâka muğayir olduğu için" tamamıyla bir hayal ürünü olarak görmüş ve kullanmamak cihetinde bir karar almış isek te bu mısralarda yer alan tarihi hakikatlerin pek çok kaynak ve yazar tarafından teyit edilmiş olması. bir hakikati ortaya koyma cihetiyle, bizi bu mesuliyetin altına itmiştir. Bu tarihi mesuliyet nâşirin ünlü muhakkik Salâhuddin el-Müneccid'le yazışmalarında açıkça görülmektedir.[28] Biz de tarihî hakikatleri gizlememe bilinci ile bu malzemeyi dikkatli bir şekilde ilgili bölümlerde değerlendirdik.

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

Yeri gelmişken burada müracaat ettiğimiz lugatlere de temas etmek istiyoruz.

27. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (285/898), *el-Kâmil*, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-es-Seyyid Şehâte, I-IV, Beyrut 1986, III, 93

28. eş-Şâbuştî, Önsöz, 16-17

29. Ebu't-Tîb Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ (325/937), ez-Zarûf ve'z-Zürefâ (el-Mûşî), Tahkîk: Fehmî Sa'd, Beyrut 1986

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

31. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâka ve's-Sadîk*, Şerh ve Ta'lik: Ali Mütevelli Salâh, B.y. 1972

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

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

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

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

Lugatler, öncelikle hristiyan hayatıyla ilgili bazı kavramların tesbiti için kullanılmıştır. Özellikle bayramlarıyla, mabetleriyle ve kıyafetleriyle ilgili kelimeler hakkında doğru bir bilgi sunabilmek için müracaatını gerekli gördüğümüz luğat literatürünün en başta gelen ismi hiç kuşkusuz ki, *Kitâbu'l-Ayn*'ın yazarı Halîl b. Ahmed'tir (175/791).[36] Halîl b. Ahmed, Abbâsî devletinin kuruluşundan çok kısa bir süre sonra ölmüş olmakla birlikte ilk dönemlerde kullanılan kavramlarla ilgili sunduğu bilgilerle çalışmamızda önem arzetmiştir. Özellikle kıyafetlerle ilgili sunduğu bilgiler bize bir ufuk açmıştır. Diğer lügatçiler arasında İbn Düreyd (321/933),[37] İbn Fâris (395/1005),[38] İbn Manzûr (711/1311),[39] ez-Zemahşerî (538/1143),[40] ez-Zebîdî [41] gibi isimler sayılabilir.

c- Tefsîr ve Hadis Literatürü: Kur'ân-ı Kerîm, önceki milletlerin kendi topraklarında yaşayan yabancı halklara uyguladıkları zulüm ya da siyasî bazı hesaplardan kaynaklanan geçici hoşgörüyü bir kenara iterek hukukî bir kimlik kazandırdığı zimmî statüsünü getirdi. Bununla İslâm hâkimiyeti altında yaşayan yabancıların hak ve hürriyetlerini tam anlamıyla garanti altına alma yanında asıl hedeflenen ehl-i kitâbın İslâmiyet'i daha yakından tanıması idi. Verilen haklar ve Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi uygulamaları bunu göstermektedir. Bu uygulama hak ve adalet ilkesi ile İslâmiyet'in inanç üstünlüğü prensibine dayanıyor ve kaynağını Kur'an'dan alıyordu. İlk dönem müslümanlarının fethettikleri yerlerdeki halklara davranış biçimleri ve sağladıkları başarılar bu bakış açısının esas alınmasından kaynaklanıyordu. Zamanla İslâm'ın temel prensipleri idareciler tarafından terkedildi ve saltanat anlayışı devletin idaresinde temel fikir oldu. Saltanat anlayışında ise sadece hâkimiyetin ön plana alındığı bilinen bir gerçektir. Saltanatın devamı için bazı yabancı unsurlardan destek alınması ya da problem çıkarmayan bir unsura daha fazla hoşgörülü davranılması pek tabiidir.

Emevîlerin ve Abbâsilerin bazı dönemlerinde bu tecrübeler yaşandı ve gayri müslim unsur danışılan, kültür ve zevklerinden istifade edilen çevreler olma bakımından halifelere İslâm toplumunda yaşayan müslümanlardan daha yakın oldu. Özellikle Emevîlerin saltanatlarını tesis gayretleri içinde oldukları ve pek çok yerde baskı rejimini uyguladıkları dönemlerde, ayrıca Abbâsî halifelerinin hristiyan unsura haddinden fazla hoşgörülü oldukları dönemlerde ortaya çıkan tepkilerin bir kısmı kaleme alınan eserlerde dikkatleri çekti. Bunların başında gelenler de şüphe yoktur ki, gayri müslimleri ilgilendiren âyetlerin yorumlanması şeklinde karşımıza çıkan tefsir çalışmaları ile hadis çalışmalarıdır. Bu görüşümüzden dolayı tefsir ve hadis literatürünün sadece bu reaksiyonlardan oluştuğuna dair bir görüş ortaya çıkmamalıdır. Ama bu literatürde birbirini nakzeden bakış açılarının ve rivayetlerin mevcudiyeti bu tepkilerin ortaya konduğu bir arena olarak dikkatleri çekmektedir.

36. Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî (175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerâî, Beyrut 1988

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

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

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

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

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

Burada "an yedin ve hüm sağirûn" âyet-i kerîmesi üzerine düşüncelerini ortaya koyan müfessirlerden bir kısmının yorumları[42] ile bazı hadis kitaplarında "zimmî ile tokalaştığında abdest alman gerekir" şeklinde uydurma olarak karşımıza çıkan ifadelerin[43] herbirini birer reaksiyon olarak görüyor ve suçun Kur'ân-ı Kerîm'in öngördüğü politikayı bir kenera bırakan dönemin idarecilerinde olduğunu düşünüyoruz. Zekat toplamaya hristiyan vergi memuru gelen müslüman bir toplumda, yukarıdaki âyet-i kerîme bağlamında zimmî cizyesini verirken "şöyle şöyle yapmalıdır" şeklinde zimmîlerin zelilliğini ifade eden bazı cümlelerin karşımıza çıkması dikkatle üzerinde durulması gereken sadece tepkisel bir yaklaşımdır.

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

d- Fıkıh Kitapları ve Vergi Hukuku ile İlgili "Kitâbu'l-Harac" Türü Eserler: İlk döneme ait fıkıh kitapları arasında yer alan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî[45] *Siyeru'l-Kebîr* adlı eserinde her ne kadar harp ehli ile ilgili konuları daha

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

43. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (1250/1834), *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*, Tahkîk: Abdurrahman b. Yahyâ, Kahire 1960, 8

44. Tezimizi hazırlarken kullandığımız tefsir ve hadis literatürüne ait eserlerle bazı şerhlerini şöylece sıralayabiliriz: **Tefsir Kitapları:** Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Beyrut 1988; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1143), el-*Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvhil fi vücûhu't-Te'vîl*, I-IV, Beyrut t.y.; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (604/1207), *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, I-XXII, Beyrut 1990; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (671/1272), *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Kahire[2] 1952; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (701/1301), *et-Tefsîru'n-Nesefî (el-Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl)*, I-III, Hazırlayan: İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut 1989. **Hadis Kitapları:** Ebû Bekr b. Hemmâm Abdürrazzâk es-San'ânî (211/826), *el-Musannaf*, I-XI, Tahkîk: Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut 1970; Mâlik b. Enes (179/795), el-*Muvattâ (Rivâyetü Ebî Mus'ab ez-Zührî)*, I-II, Tahkîk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut 1991-1992; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (256/870), el-Câmiu's-Sahîh, I-VIII, İstanbul 1979; Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (261/875), *Sahîhu Müslim*, Tahkîk: Muhammed Fuad Abdülbaki, I-V, Beyrut 1956; Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Serve Tirmizî (279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünenü't-Tirmizî)*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir ve ark. , I-V, Kahire 1937-1965; Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, I-VI, Kahire 1895; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-IV, Beyrut[4] 1986; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî (329/941), *el-Usûl mine'l-Kâfî*, I-II, Tahkîk: Ali Ekber el-Gaffarî, Beyrut[4] 1401; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî (458/1065), *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, I-X, Beyrût 1992; Nûreddîn Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî (807/1404), *Keşfu'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ala'l-Kütübi's-Sitte*, I-II, Tahkîk: Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut 1979; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XV, Tahkîk: Abdülazîz b. Abdullah, Beyrut 1993; Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut t.y.; Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (911/1505), *el-Câmiu's-Sağîr*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-II, Dımeşk t.y.; Abdurraûf el-Münâvî (1031/1621), *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, I-VI, Beyrut t.y.

45. İmâm Muhammed 132 yılında doğdu. Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Evzâî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübârek ve İmâm Mâlik gibi döneminin önemli hocalarından ders aldı. Hârûn er-Reşîd'e tavsiye edildi ve Rakka kadısı oldu. Sonra, Tâlibilerle ilgili bir fetvasından dolayı azledildi. Hârûn er-

ağırlıklı olmak üzere işlemişse de yer yer İslâm Ülkesinde yaşayan zimmîlerin durumlarına ilişkin bazı hususlara da temas etmekten geri kalmamıştır. Özellikle hristiyanların mabetleri ile ilgili olarak sunduğu bir rivayet ve bu konudaki görüşleri bazı hususların tesbiti için bize bir fikir vermiştir. Eser, günümüze kitabın şerhini yapan es-Serahsî'nin (483/1090) kayıtlarıyla kısmen gelebilmiştir. es-Serahsî, senetleri tamamiyle hazfetmiştir. Ayrıca Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabının bir kısmını atlamıştır. Bu bakımdan elimizdeki kitap, Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabının tamamı değildir. Bununla birlikte eser sadece onun şerhi sayesinde bilinebilmektedir. Öte yandan es-Serahsî'nin kitabı şerhederken verdiği bilgiler şârihin kendi dönemindeki yaklaşımları da aksettirmesi bakımından ayrı bir ehemmiyet arzetmektedir.[46]

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

Fıkıh kitapları arasında özel bir yeri olan ve incelediğimiz dönemin sonlarına doğru ortaya çıkan Ahkâmu's-Sultâniyye türü kitaplar arasında yer alan iki esere de temas etmek istiyoruz. Halifenin görevleri çerçevesinde haraç-cizye, gayri müslimlerin kutsal topraklarda iskânı, mülkiyet edinme hakları gibi konularla, hisbe teşkilatı konusunun sınırları çerçevesinde sunulan muhtesibin gayri müslimlerle ilgili görevleri bağlamında siyasî mekanizmanın işleyişi hakkında bilgi sahibi olduğumuz bu eserlerin her ikisi de *Ahkâmu's-Sultâniyye* adı ile hazırlanmıştır.[50] Bu eserlerden birisi el-Mâverdî'ye (450/1058) diğeri ise Ebû Ya'lâ'ya (458/1066) aittir. el-Mâverdî hristiyanların tenfiz vezâretine atanmalarının mümkün olduğu görüşleriyle dikkatleri çeker. Eserlerin yazım tarihleri bilinmiyorsa da Ebû Ya'lâ'nın el-Maverdî'den sonra eserini telif ettiği, onun eserinden aynen aldığı paragraflar dolayısıyla söylenebilmektedir. Bazı yazarlar Ebû Ya'lâ'nın eserini el-Mâverdî'nin bir kopyası olarak düşünmüşlerse de el-Maverdî tarafından temas edilmeyen bazı hususlara değinmesi, onun fikirlerinden bir kısmını dolaylı olarak reddetmesi Ebû Ya'lâ'ya ait eserin orjinalitesini korumaktadır. Burada el-Mâverdî'nin Şâfiî olduğu ve kitabında Hanbelî mezhebinin görüşleri dışındaki bütün görüşlere yer verdiği, Ebû Ya'lâ'nın ise Hanbelî mezhebine mensup olduğu ve kitabında genelde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer

Reşîd'in karısı Zübeyde'nin aracılığıyla affedildi. Ebû Yûsuf'tan sonra az bir müddet Kadı'l-Kudâtlık yaptı. 189'da Hârûn er-Reşît'le çıktığı Rey seferinde öldü. Bkz: İbn Sa'd, VII, 336-337

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

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

48. Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî (587/1191), *Kitâbu Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, I-VII, Beyrut t.y.

49. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim (751/1350), *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, I-II, Tahkîk: Suphî es-Sâlih, Beyrut[3] 1983

50. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (450/1058), *Kitâbu'l-Ahkâmi's-Sultâniyye ve'l-Velâyâti'd-Diniyye*, Tahkik: Ahmet Mübârek el-Bağdâdî, Kuveyt 1989; Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ' el-Hanbelî Ebû Ya'lâ (458/1066), *Ahkâmu's-Sultaniyye*, Tahkîk: Muhammed Hâmid el-Fakiyy, Kahire[2] 1966

verdiği hususu da göz önünde bulundurulmalıdır.[51]

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

Ebû Yûsuf haraç ve cizye ile ilgili konular dışında kendi dönemi hakkında zengin bilgiler verir. Bize göre, bundan daha önemlisi, devletlerin vergilerini sağlıklı bir şekilde halka zulmetmeden toplamasında önem arzeden "vergi memurları" unsuruna ilişkin döneminin genel yapısı hakkında bilgiler vermiş olmasıdır. Biz onun verdiği bilgilerden Abbâsî devletinin zirveye yerleştiği Hârûn er-Reşîd döneminde vergi memurlarının devletin halkla ilişkilerini zedeleyecek kadar insafsızca davrandıklarını, rastgele vergi topladıklarını, halka zulmettiklerini, vergi memuru tayin edilebilmek için bazı kişilerin idarecilere rüşvet vermeye başladıklarını öğreniyoruz. Ebû Yûsuf'un halifeden vergi memurlarını tayin ederken bu hususlara dikkat etmesini rica eden ifadeleri ve verdiği örnekler bu yaranın kangren olmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Zaten ardından gelen halifelerin ilgisizlikleri ve getirdikleri çözümlerin yetersizliği devleti iktisadî açıdan zayıflatmış, ordu hazırlamaya güç yetiremeyen devlet, bazı zamanlar zimmî bankerlerden borç almaya mecbur kalmıştır.

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

e- Seyahatnâmeler ve Coğrafya Kitapları: Seyahatnâmeler ve coğrafya kitapları genel olarak yazarların gezdikleri bölgelerde özellikle şehirlerin hristiyan kimliğini tesbit etme, mabetleri ve sosyal hayatları, nadir olarak ta giyim kuşamları hakkında verdikleri bilgilerle önem arzetmektedir. el-Mukaddesî tarafından hristiyanların bayramlarına dair verilen bazı bilgiler yanında şehirlerdeki hristiyan kimliğine temas etmiş olması, el-İstahrî'nin Mısır bölgesinin iklim ve canlı türü hakkında verdiği bazı bilgilerin gayri müslimlere uygulanan binit kısıtlamaları ile ilgili bilgilerimize ışık tutmuş olması, ünlü seyyah Nâsır Hüsev'in Kudüs'te Avrupalı hristiyan hacılar ile ilgili müşâhadelerini bize aktarması tarihî süreç içinde İslâm coğrafyasını daha iyi tanımamızı sağlamıştır. İbn Hurdazbih'in *Kitabü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eseri de genel bilgiler yanında eyâletlerin vergi miktarlarını göstermesi dolayısıyla çalışmamıza önemli katkılarda bulunmuştur.[54]

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

52. İbn Tıktıkâ, 182

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

54. Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî (346/957), *Mesâliku'l-Memâlik*, Tahkîk: M. J. De Goeje, Brill 1870; Nâsır Hüsrev, *Rıhletü Nâsır Hüsrev*, Arapçaya Çeviren: Yahyâ el-Haşşâb, Beyrut[3] 1983

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

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

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

Hristiyan yazarlardan İshâk b. Huneyn'in *Târihu'l-Etibbâ*[59] adlı risalesi ilk bakışta insan zihninde kendi dönemindeki tabiplere temas etmiş olabileceği şeklinde bir tesir uyandırmaktadır. Fakat risâle tıbbın nasıl başladığı ve ilk tabiplerin kim olduğu ile ilgili olup sadece İslâm öncesi dönemle ilgili bilgileri sunmakta, dolayısıyla Abbâsî sarayında çalışan hristiyan tabiplerle ilgili bilgiler vermemektedir. Risâle, Abbâsî vezirlerinden Kâsım b. Ubeydullâh'ın huzurunda cerayan eden ilmi bir münakaşaya cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Biz bu risâleden sadece bu yönüyle istifade ettik ve Abbâsî devlet adamlarının bilime verdikleri desteği gördük.

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

55. Yâkût el-Hamevî (626/1228), *Mu'cemu'l-Büldân,* I-V, Beyrut 1979. İstifade ettiğimiz diğer coğrafya eserleri de şunlardır: Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Endelûsî el-Bekrî, *Mu'cem ma's-ta'cem min Esmâi'l-Bilâdi'l-Mevâdı',* I-IV, Tahkîk: Mustafa es-Sakkâ, Beyrut[3] 1983; Ebu'l-Kâsım en-Nusaybî İbn Havkal (367/977), *Kitâbu Sûratü'l-Ard,* Tahkîk: J. H. Kramers, Brill[2] 1939

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

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

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

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

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

etmedik.[61]

Şehir tarihlerine gelince, bilindiği üzere şehir tarihi kitaplarının genel özelliği hadis tekniği ile yazılmış olmalarıdır. Kente gelerek yerleşmiş olan sahabelerin meşhur rivayetleri ve onların hayatları hakkında geniş bilgiler vererek her dönemin önde gelen şahsiyetlerine yer veren bu tür kaynaklarımız, özellikle o bölgenin ilk elden kaynakları olma özelikleri yönüyle genel tarih kitaplarında yer almayan çok önemli bilgileri muhtevidirler. Bununla birlikte hristiyanlarla ilgili rivayetlere sıklıkla rastlanmaz. Bahşel'in *Târîhu Vâsıt,*[62] İbn Asâkir'in *Târîhu Medînetü Dımeşk,*[63] Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdat*[64] adlı eserleri çokça müracaat ettiğimiz kitaplar arasında sayılabilir.

3- Hristiyan Kaynakları:

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

Bununla birlikte hristiyan tarihçiler tarafından kaleme alınan eserlerin İslâm tarihçilerinde görüldüğü kadar hristiyanlarla ilgili bilgilerden ârî olduğunu söylemek te mümkün değildir. Sadece onların kayıtlarında yer alan, fakat İslâm kaynaklarında rastlayamadığımız bazı olaylar bizim için ilk elden bilgiler olarak kabul edilmiştir. Bir kısmı İslâm tarihi kaynaklarının verdiği dolaylı bilgilerden kısmen de olsa te-

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

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

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

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

yit edilebilen, bir kısmının sıhhatleri hususunda önemli şüpheler bulunmakla birlikte olduğu gibi ele alınmış olan bu bilgilerin sunulmasından kaçınılmamıştır. Meselâ, el-Emîn ve el-Me'mûn arasında meydana gelen iç savaş sırasında Bağdat çevresinde büyük bir tahribatın meydana geldiği, "göz nuru Bağdat'ın bütün güzelliklerini yitirdiği" İslâm tarihçileri tarafından zikredilir. Hatta et-Taberî tarafından Bağdat'ta pek çok hırsızın türediği ve zimmîlere varıncaya kadar herkese el uzatıldığı zikredilir. Ama bu çatışmalar sırasında Bağdat çevresinde yer alan mabetlerin zarar görüp görmediği hususuna sadece hristiyan tarihçilerin kayıtlarında rastlanır. Hristiyan tarihçilerden Bar Hebraeus, bu çatışmalar sırasında çevredeki mabetlere ait sütunların ve yapı malzemelerinin mancınıklarda kullanıldığını belirtir. İslâm tarihçileri tarafından şehrin gördüğü hasarla ilgili olarak verilen bilgilerle paralellik arzeden bu tür bilgileri doğru kabul ettik. Bununla birlikte tarihçi Theophanes tarafından zimmîlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının sebebi olarak zikredilen Arapların rakam veya hesap işlerini bilmedikleri şeklindeki sıhhati oldukça şüpheli bir bilgiyi görmemezlik etmedik. Bu bilgiyi İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgilerle karşılaştırmaya çalıştık ve gerçek sebepleri ortaya koyduk.

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

Hristiyan yazarlar tarafından kaleme alınmış olan eserlerin büyük bir kısmı XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında neşredildiği ve özel çalışma alanlarını içerdiği için bir kısmını yurt dışından getirtmek zorunda kaldık. Buna rağmen bir iki eserin bazı ciltlerini temin etme imkanımız olamadı. Bu olumsuzlukla birlikte incelediğimiz dönem içinde yaşamış olan hristiyan yazarların eserlerinden olabildiğince istifade etmeye çalıştık ve bunları temin ettik. Şimdi kullandığımız hristiyan kaynakları hakkında bazı temel bilgilere temas etmek istiyoruz.

İslâm öncesi hristiyanlık tarihi bakımından önemli bir malzeme olan Hîre hristiyanlarının kilise kayıtları İslâm tarihçilerinden Vehb b. Münebbih'in kaynakları arasında yer almış ve onun vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir. Abbâsîler dönemi için herhangi bir bilgi içermeyen bu kayıtlardan sadece İslâm'dan önce Arap kabileleri arasında hristiyanlığın yayılış tarihiyle ilgili bilgiler hazırlanırken istifade edilmiştir.[65]

Elde edebildiğimiz hristiyan kaynaklarının en önemlilerinden bir tanesi Melkî hristiyanlarından Bizanlı tarihçi Theophanes'tir. Kronolojik esasa göre yazdığı tarihi 816 yılına kadar gelir. Bizanslı tarihçi İslâm topraklarından uzak olmakla birlikte İslâm coğrafyasındaki hristiyanların hayatlarını ilgilendiren önemli bilgiler verir. Verdiği bilgilerin bir kısmı İslâm tarihi kaynaklarında yer almaz.[66]

65. İbn Sa'd, V, 543; et-Taberî, *Târîh*, I, 627-628

66. Theophanes, *The Cronicle of the Theophanes (Anni Mundi 6095-6305 -A.D. 602-813)*, İngilizceye Çeviren: Harry Turtledove, Philadelphia 1982. 752-760 yılları arasında doğduğu tahmin edilen Theophanes, krala yakın seçkin bir aileye mensuptu ve yetim kalınca Bizans kralı Constantine V (741-774) tarafından yetiştirilmişti. Onun oğlu zamanında Spatharios ünvanını aldı. Theophanes, Marmara Denizinin Asya yakasında Sigriame'de bir manastır kurdu ve 815-816'ya kadar orada kaldı. V. Leo tarafından başlatılan anti-iconaklast harete karşı çıktığı için İstanbul'da hapsolundu ve ardın dan Samothrake adasına sürüldü ve orada 818'de öldü.

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

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

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

İstifade ettiğimiz bir diğer yazar, Sâvîrus b. el-Mukaffâ'dır. Ya'kûbî yazarlar arasında yer alan Sâvîrus Mısır'ın önemli kentlerinden birisi olan Eşmûnîn'de üskûf olarak görev yapmıştır. Mısır Ya'kûbî Kilisesi'nde görev almış olan Patriklerin Tarihini yazmıştır. Eser iki cilt halinde neşredilmiş olup biz sadece ikinci kısmını temin edebildik. İkinci kısım milâdî 880-1066 yılları arasında görev almış olan on patriğin hayatını kendisine konu edinir. Eserde patrikler ve diğer din adamlarının hayatları, mucizeleri ve devlet adamlarıyla münasebetleri anlatılmaktadır. Sâvîrûs diğer hristiyan yazarlara göre efsanevî ve mucizevî hâdiselere daha fazla yer vermiştir.[69]

Eserin ilk kısmında yer alan rivayetleri de ihmal etmedik. Bunları batılı yazarların eserlerinden aktardık. Bunu yaparken mutlaka birden fazla yazarın aldığı nakil gözden geçirilmiştir. Bunun dışında eserin tamamı özetlerle İslâm tarihçilerinden el-Makrîzî tarafından el-Hıtat adlı eserinde kullanılmıştır.[70] Yazar Sâvîrûs'u sadece "hristiyan tarihçi dedi ki" şeklinde ismini vermeksizin zikreder. el-Makrîzî'nin bazı kayıtları yanlış aldığı ya da ihmal ettiği görülmektedir. Eserin ilk kısmını elde etttiğimiz zaman bunları daha iyi ortaya koyabilmeyi ümid ediyoruz.

Eserini Arapça olarak telif etmiş olan yazarlardan birisi de Agapius (Eğâbiyûs) el-Menbicî'dir. Şam bölgesi hristiyanlarından birisi olup hicrî IV. yüzyıl yazarlarındandır. Halîfe b. Hayyat, el-Belâzurî, el-Mes'ûdî gibi İslâm tarihçilerinin muasırıdır. Tarihçi el-Mes'ûdî, yazarın ismini Agapius kelimesinin Yunanca karşılığı olan Mahbûb kelimesiyle zikreder. Eserinin adı *Kitâbu'l-Unvân* olup yaygın olarak

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

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

69. Sâvîrûs b. el-Mukaffâ', *Târîhu Batâriketü'l-Kenîseti'l-Mısriyye (History of the Patriarchs of the Egytian Church)*, II. cilt, Tahkîk edenler ve İngilizceye Çevirenler: Aziz Suryal Atiya-Yassâ Abdü'l-Mesîh-O.H. Burmester, Kahire 1948. Yazarın *Kitâbu'd-dürri's-semîn fî İzâhı'l-İ'tikâd fi'd-dîn (Das Bch Der Kostbaren Perle)*, Tahkîk: Paul Maiberger, Wiesbaden 1972 adlı eserini de kullandık. Bu eserden özellikle yazarın yaşadığı dönemde bazı bayramların isimleri hakında bilgi sahibi olduk.

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

Târîhu'l-Menbîcî adıyla bilinir. Eserin sadece bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. el-Menbîcî'nin en önemli kaynağı Abbâsî halifelerinden el-Mehdî'nin müneccimi olarak sarayda görev yapmış olan Teofel b. Toma'nın (169/785) telif ettiği tarihe dair eseridir. el-Menbicî tarafında yazılan eserin günümüze ulaşan kısmı m. 610 yılı olayları ile başlar; milâdî 775 yılı olayları ile biter. Bu bakımdan Abbâsî tarihi açısından bir önem arzetmemekte ise de Emevîler dönemiyle ilgili sunduğu bazı bilgiler bize yardımcı olmuştur. Eser İmparator Heraclius'un Sâsânî sınırlarındaki faaliyetleri ve bölge hristiyanlarıyla dialogları hakkında orjinal bilgileri muhtevidir. Eser ilk olarak 1907'de Louis Cheikho tarafından neşredilmiştir. Bu tahkik bazı hataları içermekte olup Ömer Abdüsellâm Tedmurî tarafından yeni bir neşri daha yapılmıştır. Biz bu son neşri kullandık.[71]

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

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

Ebu'l-Ferac b. et-Tayyib (V/XI. yüzyıl), Nastûrî patriklerinden Eliyâ'nın (1028-

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

72. Ebu'l-Ferac Cemâluddîn Bar Hebraeus, (680/1286), *Abû'l-Farac Tarihi*, I-II, Türkçeye Çeviren: Ömer Rıza Doğrul, Ankara^2 1987, *Târîhu'z-Zemân*, Arapçaya Çeviren: Ishâk Armele, Beyrut 1986

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

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

Hristiyan yazarlardan Mateos ve Ebû Sâlih Ermeni tarihçiler arasında yer almaktadırlar.[76] Mateos xı. yüzyılda yaşamış olan bir müelliftir. Bütün hayatı Urfa'da geçmiştir. Urfa ve Suriye bölgesi hakkında dönemin ilk elden kaynağıdır. Özellikle Türklerin bölgeye hâkimiyetleri ve Haçlı Seferleri'nin başlangıç dönemleriyle ilgili olarak verdiği bilgiler oldukça kıymetlidir. Eser 952 yılı olayları ile başlamakta ve 1136 yılı olayları ile bitmektedir. Yazarın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekte olup sadece eserinin 1136 tarihi olayları ile bitmiş olması sebebiyle bu tarihe yakın bir zamanda ölmüş olduğu düşünülmektedir. Eser Edouard Dulaurer tarafından Fransızcaya yapılan tercüme de gözden geçirilerek, Ermenice aslından Türkçeye çevrilmiştir. 1962 yılında Türk Tarih Kurumu Yayınları arasında çıkan eser 1987 yılında tekrar yayımlanmıştır. Tercüme Hrant D. Andreasyan tarafından yapılmıştır.

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

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

B- ARAŞTIRMALAR:

Gerek İslâm tarihi ile ilgili araştırmalar yapan müslüman yazarlar gerekse gayri müslim akademisyenler, İslâm hâkimiyeti altında yaşayan gayri müslim unsurla-

74. Diğer eserleri için bkz: İbn Ebî Üsaybia, 323-325

75. Ebu'l-Ferac b. et-Tayyib, *Fıkhu'n-Nasrâniyye*, Tahkîk: W. Hoenerbach-O. Spies, Louvain 1956

76. Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136)*, Türkçeye Çeviren: Hrant D. Andreasyan, Ankara[2] 1987; Ebû Sâlih el-Ermenî, *Târihu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neigbouring Countries)*, Tahkîk eden ve İngilizceye Çeviren: B. T. A. Evetts, Oxford 1895

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

rın idaresiyle ilgili olarak yaptıkları çalışmalarda bir yandan malzemenin tesbitinde diğer yandan yorumlanmasında oldukça kayıtsız davranmışlar ve tarihi gerçeklerin doğru olarak ortaya konulmasında yanıltıcı bir yol takip etmişlerdir. Bunda tarih içinde İslâm gibi büyük bir dinin idaresi altına aldığı bazı halklara nasıl davrandığı hususunun önem arzettiği düşünülebilir. Zira, özellikle xıx. yüzyılda hızlanan şarkiyât çalışmalarının bir tezahürü olarak karşımıza çıkan Batı'nın Doğu'ya karşı başlattığı kültür savaşında, İslâm idarecilerinin müslümanlar dışındaki halklara kötü davrandıkları ve bölgedeki hristiyan kültürü yok ettikleri şeklindeki bir tema, tıpkı Haçlı Seferleri'nde olduğu gibi yayılmacı Batı emperyalizmine hem yol çizmiş hem de gerçekleştirdiği yayılmayı meşrulaştırmıştır. Bu arada gayri müslim araştırmacıların, tarih içinde kurulmuş İslâm devletlerinin bazı kesitlerini alarak müslümanların idaresi altında hoşgörü ikliminde yaşanıldığı şeklindeki neşriyatlarına da işgallerle hedefe ulaşıldıktan sonra gerçekleştirilmeye çalışılacak kültür emperyalizmini yerleştirme safhasında nefretleri yumuşatma ve bir dizginleme çabası olarak bakmak gerekecektir.

Bu dönemde İslâm halklarının uzun zamandan beri içine girdikleri toplumsal ve kültürel çöküntü yanında Batı'daki bilimsel gelişmeleri takip edememiş olmaları, ekonomi ve teknoloji alanlarında geri kalmaları, ardından da Batı tarafından işgal edilmeleri, müslüman halklar üzerinde derin yaralar bırakmıştır. Buna bağlı olarak özellikle kültür sahasında Batı'nın taklit edilmeye başlandığı ve Batı medeniyeti karşısında bir eziklik duyulduğu bilinen bir vâkıadır. İşte bu ortamda müslümanların idaresi altında yaşayan gayri müslimlerle ilgili olarak yapılan ikili neşriyatın kıskacında kalan müslüman araştırmacılar pek tabii olarak bir yandan tarih içinde atalarının yaptıkları zulümleri okudular, diğer yandan bazı halifeler tarafından sergilenen hoşgörü ikliminden pay aldılar. Dolayısıyla da savunma mekanizmasını çalıştıran her bir insan gibi bu sonuncusunun tesirinde eser telif ederken Batı'nın gerçekleştirdiği kültürel zaferi kendi elleriyle pekiştirdiler. Halbuki yapılması gereken tarihî malzemeyi olduğu gibi ortaya koymak ve bir bütün halinde toplumları inceleyebilmekti. Bu yapılmadığı zaman tarihin içinden alınan bir kesitin tarihi gerçekliğini kaybettiği ve sadece yönlendirici bir örnek olduğu herkes tarafından bilinir. O halde yapılması gereken olayların bir bütün halinde incelenmesi idi. Lâkin yapılan çalışmalarda meselâ sadece Ahtal'ın Emevî halifesi Abdülmelik'in huzurunda haçıyla rahatlıkla dolaşabildiği, Halife el-Me'mûn'un bayramlarını kutlayan hristiyanları izleyip üzerlerine altınlar saçtığı ve benzeri bazı malzemeler hoşgörü anlayışını vurgulamak üzere önem kazandı. Daha birçok örnekle halifelerin ve müslüman halkın hristiyanlara hoşgörülü davrandıkları vurgulanmaya çalışıldı. Müslüman araştırmacılar tarafından bunlar dile getirilirken sadece Batılıların yapmış oldukları yorumlar önem kazandı; toplumsal değişim ve kültürel yozlaşma gerçeği göz ardı edildi.

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

bir kaç şey daha söylemek uygun olacaktır.

Günümüz araştırmacılarından Iraklı akademisyen el-Yüzbekî, Irak gayrimüslimlerini incelediği çalışmasında, gayri müslim unsurlardan sadece Mecûsîlerin İslâm toplumu için yıkıcı faaliyetlerde bulunduklarını düşünmekte ve ortaya çıkan sapık mezheplerin bir kısmının Mecûsî tesirine bağlı olduğunu iddia etmektedir.[78] Yazar tıpkı batılı araştırmacılar gibi pek çok örneği İslâm'ın hoşgörüşü prensibi çerçevesinde yorumlamış olup sosyolojik prensipleri göz ardı etmiş ve hristiyan nüfûzunun oluşturduğu tepkilere yer vermemiştir.

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

Tritton'un zimmîlerin statüleri ve İslâm toplumundaki konumlarıyla ilgili olarak hazırladığı eseri de batılı araştırmacıların tipik bir bakış açısını yansıtır. Bazı halifeler sonsuz bir hoşgörüyle hristiyanlara bir çok imkan tanımışlar ve onların kültürünü paylaşmaktan kaçınmamışlardır. Tritton'un da bu yönden bazı bilgilerinde yönlendirici bazı bilgilerinde ise selektif olması hasebiyle eksikliklerle doludur.[80]

Yukarıda temas ettiğimiz konumuzla ilgili bu özel çalışmalar yanında Abbâsî toplumunu bize tanıtan bazı önemli eserlere de temas etmek istiyoruz. Abbâsîler döneminin sosyal hayatını incelemiş olan Muhammad Menazir Ahsan eserini sosyal hayatın ilginç çehrelerini konu başlığı edinerek meydana getirmiştir. Sosyal hayatın bir parçası olarak modayı incelerken gayri müslimlerin elbiselerine de temas eden Ahsan, bilinen bazı bilgiler dışına çıkmaz ve uygulanan düzenlemelerin sebebi hususunda yeni bir görüş ortaya koymaz. O eğlence hayatı ve bayramlar konusunu işlediği son bölümde toplumda yaygın olan bayram ve kutlamalara da temas eder. Araştırmacı bu çalışmasında sadece İran tesirini vurgulayan bayramlara temas etmiş, hristiyanlar tarafından kutlanan bayramlara değinmemiştir. Aynı zamanda bu bayramlara müslümanların katılımını da kendisine konu edinen araştırmacı eş-Şâbustî'yi kendisine kaynak olarak seçmiş olmasına rağmen hristiyanların kutladığı bayramları ve müslümanların bu bayramlara katılımlarını zikretmemiştir. Bunu araştırmacı için bir kusur olarak görüyoruz.[81]

"Abbâsîlerin İkinci Döneminde Elbiseler" konusunu incelemiş olan el-Abîdî eserinin giriş bölümünde müslümanların kıyafetlerine dair kısa bir özet vermişse de pek çok temel kaynağı kullanmamış, pek çok noktayı da aydınlatmamıştır. Araştırmacı bu elbiselerden bazılarını Abbâsî döneminin sonuna kadar incelediği halde ilk döneme ait bilgileri oldukça zayıf bırakmıştır. Öte yandan o da diğer araştırmacılar gibi

78. Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, *Târîhu Ehlizzimme fi'l-Irak (H. 12-247)*, Riyad 1983, 303-333

79. J. M. Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra fi Hilâfeti Beni'l-Abbâs*, Arapçaya Çeviren: Hüsnî Zeyne, Beyrut 1990

80. A. S. Tritton, *Ehlüzzimme fi'l-İslam*, Arapçaya Çeviren: Hasen Habeşî, Kahire 1967

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

gayri müslimlerin elbiseleri hususunda Tritton tarafından ileri sürülen görüşleri tekrar etmekten ileri gidememiştir. Bununla birlikte bu kitap, moda hakkında sunduğu bilgilerle genel kültürümüze çok şeyler kazandırmıştır.[82]

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

Muhammed Mâhir Hammâde tarafından Muhammed Hamîdullah'ın eserinin bir mütemmimi olmak üzere hazırlanmış olan el-Vesaiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye başlığı altında Emevîler, Abbâsîler, Memlüklüler dönemine ait belgeleri (hitabe ve yazışmaları) topladığı eserleri de gözden geçirdik. Özellikle Abbâsîler dönemine ayırmış olduğu iki ciltten oluşan derlemenin gerçekten çok yetersiz ve sadece bazı kaynakları esas alarak hazırlanmış olduğunu, hatta kullanılan kaynaklarda yer alan bazı yazışmaların zikredilmediğini gördük. Burada küçük bir örnek verilecek olursa, Hârûn er-Reşîd döneminde çıkarılan ve et-Taberî'de yer alan gayri müslimlerin farklı giyinmelerini içeren ve Sind b. Şahnek tarafından yazılan mektuba yer verilmez. Ayrıca el-Mütevekkil tarafından 235/849 yılında çıkarılan ve sadece et-Taberî metni esas alınarak verilen gayri müslimlerle ilgili metnin verilmiş olmasına rağmen 239/853 yılında çıkarılan diğer emirnâmeye Hammâde'nin çalışmasında rastlanmaz. Bu çalışmadan sadece Haçlı Seferleri'ne ait iki vesika ile Emevîler dönemine ait bir vesikadan istifade edebildik.[84]

İslâmiyet'in hâkimiyeti altında yaşayan gayri müslimlerle ilgili olarak Türkiye'de yapılmış ilmî değeri olan çalışmalara gelince, hiş kuşkusuz ki, hocam Mustafa Fayda Bey'in *Hz. Ömer Döneminde Gayr-i Müslimler* adlı çalışması müstakil ilk çalışmadır. Eser, rivayetleri oldukça karmaşık olan ilk dönem problemlerini daha iyi kavrama imkanı sunarak bizlere bir yol çizmiştir.[85]

İslâm tarihi sahasının önde gelen isimlerinden Hüseyin Gazi Yurdaydın'ın "İslam Devletinde Müslüman Olmayanların Durumu" isimli makalesi,[86] Batılı bir araştırmacı olan Fattal'ın *Le Statut Légal des non-Musulmans en Pays d'Islam* adlı kitabından[87] bazı hususların özetlenmesiyle okuyucuya bir düşünce ufku sunmak üzere hazırlanmıştır. Yeni bir yorum ve değerlendirme getirmeyen makale sadece

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

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

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

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

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

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

Batılıların bu meselelere bakış açısını yansıtmaktadır.[88]

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

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

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

88. Özellikle bkz: Yurdaydın, 99-100

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

90. Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Chaliphate*, London 1986; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, I-IV, Türkçeye Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul 1980-1981; *Capital Cities of Islam, Minneapolis 1973*; Gaston Wiet, *Baghdad*, İngilizceye Çeviren: Seymour Feiler, Oklahoma 1971; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, Kâhire 1952-1955; *Duha'l-İslâm*, I-III, Kahire[5] 1952; Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, New York 1991; Louis Cheikho, *en-Nasrâniyye ve Âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye (Le Christianisme et la Littérature Chrétienne)*, Beyrut[2] 1989; Arthur Christensen, *İrân fi Ahdi's-Sâsâniyyîn*,Arapçaya Çeviren: Yahyâ el-Haşşâb, Beyrut 1982; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1976-1978; Kenneth Cragg, *The Arab Christian*, London 1992; Corcî Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut t.y.; *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmî*, I-V, Kahire[2] 1958; A. Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî (Asru'n-Nahdati fi'l-İslâm)*, Arapçaya Çeviren: Muhammed Abdülhâdî Ebû Reyye, I-II, Beyrut[5] t.y.; Ali Mazaherî, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*,Türkçeye Çeviren: Bahriye Üçok, İstanbul 1972; Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970; Mehmet Çelik, *Antakya Süryani Kilisesi (Kuruluş Dönemi)*, İstanbul 1986

okuyuşta pek çok defa isimlerinden hareketle müslüman olduğunu düşündüğümüz şahısların diğer kaynaklar vasıtasıyla hristiyan olduklarını farkederek kullandığımız kaynakları yeniden gözden geçirmek zorunda kaldık.

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

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

Her ne kadar elimizdeki malzemeyi tekrar gözden geçirmişsek de dikkatimizden kaçan isimler ve önemli şahsiyetler bulunabilir. Bununla birlikte amacımız hiçbir zaman o dönemin gözde ve toplumun önde gelen hristiyanlarına ait bir liste sunmak olmamıştır.

91. Ebu'l-Feth Muhammed Abdü'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I-III, Tahkik: Abdülaziz Muhammed el-Vekil, Kahire 1968, III, 3. Asırlar sonra Kâtip Çelebi de Şehristânî'nin verdiği bilgileri olduğu gibi alarak aynı hataya düşmüştür. Bkz: Kâtip Çelebi (Hâcî Halîfe), Mustafa b. Abdullah (1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmii'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul 1941-1943, I, 682-683

GİRİŞ

Hristiyanlık, Filistin topraklarında ortaya çıktı. Lâkin, öncesinde Yahûdîliğin, sonrasında ise İslâmiyet'in başına gelenler gibi o da, kendisine önce anavatanından uzak yerlerde gelişme imkanı aramak zorunda kaldı. Çünkü dini yayma gayretlerinin başlatıldığı Filistin'de, hristiyanlıkla ilgili bütün faaliyetler yasaklanmış ve bu yeni dine girenler sıkı bir takibe alınmışlardı. Dolayısıyla inançlarında ısrar edenlerin bir kısmı bulundukları toprakları terkederek, Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti dışındaki yerlerde kendilerine bir melce' bulmaya çalışmışlardı. Sığınılan ilk yerler arasında Antakya ve çevresinin yer aldığı bilinmektedir.[1] Bu sıkıntılı yıllar sonrasında Roma imparatoru Vespasianus'un (m.s. 69-79) hristiyanlığı kabûlü üzerine, Kudüs ve çevresindeki hristiyanların biraz rahatladığı söylenir. Kaynaklarda yer alan bilgilerde onun Kudüs'e bir ordu göndererek, İsrâiloğullarını cezalandırdığı bile kayıtlıdır. Fakat bu uzun süreli olmamış, imparatorun ölümüyle hristiyanlara uygulanan baskılar şiddetiyle yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Kudüs ve çevresinde ümitlerini kaybeden hristiyanlar da, diğer bölgelere iltica etmek ve oralarda kendilerine yeni müntesipler bulmak zorunda kalmışlardır.[2]

Nitekim Hristiyanlık, ilk olarak ortaya çıktığı Kudüs ve çevresinde başarı sağlayamadıysa da m. ı. yüzyıl sonlarına doğru Part krallığının[3] hâkimiyetinde bulunan Suriye[4] ve Irak[5] topraklarında iyi neticeler elde etti. Bölgede yaşayan yerli halk Keldânîler ve Bâbilliler'in alt kolları olan Asurlular, Ermenîler ve Nebatlılar hristiyanlığı kabul ettiler. Bu insanlar Suriye topraklarında oturdukları için Suriyeli anlamında Süryânî adıyla biliniyor ve Süryânîceyi kullanıyorlardı. Daha sonra karşımıza çıkacak bir kavram olarak "Süryânî" kelimesi aynı zamanda bu bölgede yaşayan hristiyanlaşmış insanlar için kullanılmıştı. Putperest ırkdaşlarının tarih içinde varlıklarını yitirmelerine rağmen, sadece hristiyanlığı kabul etmiş olan Süryânîler varlıklarını

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

2. et-Taberî, *Târîh*, I, 604, 606. Bizans İmparatorunun ismi et-Taberî tarafından aslına oldukça yakın bir şekilde İsfesyânüs olarak nakledilmiştir. Roma İmparatoru Vespasianus'un hayatı ve Kudüs'ü zaptı için bkz: Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İstanbul 1976, 139-152

3. Part krallığı Erdeşîr b. Bâbek (m. 226-241) tarafından yıkılarak yerine Sâsâni Devleti kurulmuştur. Medâin başkent yapılmıştır. Sâsânî devletinin ilk kralı Erdeşîr olmuştur. Bkz: Sâid el-Endelusî, 61

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

5. Irak'ta hristiyanlığın yayılışı Mardin ve Nusaybin çevresine yerleştiği söylenen Ocanius (Ogean) ile başlar. Öğrencileri Sencar ve Musul'da tebliğ faaliyetlerini sürdürmüşler ve pek çok mâbet inşa etmişlerdir. Musul çevresinde inşa ettirdikleri mabetler arasında en meşhurları, Mâr Mihâel, Mâr Yûnân, Mâr Yûnus manastırlarıdır. Medâin ve çevresinde de Eddî ve Mâri isimli azizler faaliyet göstermiştir. Bkz: Mâri, 1-5; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 78; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 445-446

devam ettirebildiler. Diğerlerinin tarih sahnesinden çekilmelerine rağmen onlar, bu isimle cemaat haline geldiler, kiliselerini kurdular. Hristiyanlık dünyasında yaşanan mezhep oluşumları sonucunda Nastûrîler (Doğu Süryânîleri) ve Ya'kûbîler (Batı Süryânîleri) adı altında iki ana gruba ayrıldılar.[6]

Bu ayrılmalara ve ortaya çıkan gelişmelere daha sonra temas edileceği için burada tarihi seyri takip ederek hristiyanlığın bölgedeki yayılışına tekrar dönmek istiyoruz. Biraz önce hristiyanlığın Suriye ve Irak topraklarında iyi neticeler aldığını ifade etmiştik. Bu topraklarda kendilerine bir imkan bulmuş olan hristiyan mübelliğlerin faaliyetleri, aslına bakılacak olursa her zaman kolayca yürümüyordu. Bilhassa Part Krallığı'nın uzun zaman desteğini kazanmış olan mecûsîlerin hızla yayılan bu yeni dine karşı koyuşları küçümsenemeyecek derecede güçlü idi. Hristiyanlık bir yandan putperest Roma krallığının, diğer yandan da bölgedeki mecûsilerin ve yahûdîlerin yoğun baskılarına maruz kaldı. Roma hâkimiyetindeki bölgelerde zaman zaman hristiyanlığı kabul eden Roma krallarının hoşgörüsünden yararlanabildi. Ancak bunlar kısa süreli oldu.[7]

Bizzat hristiyanlığı kabul ederek, onu, devletinin resmi dini ilan eden Bizans İmparatoru Constantin iş başına geçinceye kadar bu zulümler devam etti. Hristiyanlık, onunla üzerindeki baskılardan kurtuldu. Zira ezelî düşmanı putperest Roma İmparatorluğunun yeni mirasçısı Bizans Devleti, artık hristiyanlığı hâmilik rolünü üstlenmişti. Her ne kadar İmparatorun desteğiyle ortaya çıkan Bizans Kilisesi başlangıçtan itibaren hristiyan cemaat içinde pek çok parçalanmalara sebep olduysa da netice olarak gördüğü himâye sayesinde hristiyanlık daha hızlı bir şekilde yayıldı.[8]

Bizans Devleti'nin hristiyanlığı himâye edip resmî din olarak ilanından sonraki gelişmelere geçmeden önce Hristiyanlığın diğer bölgelerdeki yayılış tarihine de kısaca göz atalım.

Başlangıçta Şam ve Irak topraklarında yayılan Hristiyanlık putperest Arap kabileleri[9] arasında da taraftar buldu. Hristiyanlık Şam ve Irak topraklarında yayılırken, evvel emirde kabul edenlerin bir kısmı aslında Arap kabileleri idi. Himyerî Araplarından bir kabile olan Kudaa, Suriye'de yerleşmiş, hristiyan olmuş ve Bizans

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

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

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

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

İmparatorluğu tarafından Suriye Araplarının umumi kontrolü vazifesi ile görevlendirilmişti. Bu kabilenin yerini Sâlih kabilesi almış, daha sonra da onların yerini Gassânlılar işgal etmiş ve aynen hristiyanlıklarını devam ettirmişlerdi.[10] Mezopotamya ve el-Cezîre'de yaşayan Bekr, Tağlib, Lahm, Cüzâm, Rebîa ve İyâd kabileleri,[11] ayrıca, Erdeşîr b. Bâbek döneminde gerçekleştirilen Sâsânî istilâsı sırasında[12] Enbâr'dan Hîre'ye göç eden Tenûh, İbâd gibi kabileler ile Kelb kabilesi de zamanla hristiyanlığı kabul etmişlerdi. Hîre Lahmî Krallığının kurucusu Amr b. Adiy'in hristiyanlığı kabul edişi, özellikle Hîre ve çevresinde yerleşmiş olan Arap kabilelerinin hristiyanlığa geçişini hızlandırmış olmalıdır (m. III. asrın başları).[13] O öldükten sonra yerine oğlu İmrüü'l-Kays geçmişti. et-Taberî'deki diğer bir kayıtta babasının değil oğlu İmrüü'l-Kays'ın hristiyanlığa geçen ilk idareci olduğuna dair bir kayıt daha vardır. Bu durumda tarihi üçüncü asrın sonlarına kadar geciktirmek gerekecek ise de[14] dönemin hristiyan kaynakları halk arasında hristiyanlığın mevcudiyetini ve daha sonraki tarihlerde ortaya çıkan mezhep çatışmalarının onlar arasında da görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu da Araplar arasında hristiyanlığın itizal hareketlerinden çok önceleri yayılma imkanını bulduğu şeklindeki bilgileri teyit etmektedir. Bununla birlikte onlar arasında hristiyanlığın yayıldığı hakkındaki bilgiler, kabilenin tamamının hristiyan olduğu şeklinde de anlaşılmamalıdır.[15]

Arap Yarımadası'nın güneyinde yer alan Yemen'de de ilk yüzyıldan itibaren hristiyanlığın tesirleri gözlenmiştir. Hz. İsâ'nın elçileri arasında yer alan Bartelomeos'un burada tebliğlerde bulunduğu, ilk azizlerden Eddî ve Mârî'nin de bu bölgede faaliyet gösterdiği söylenmektedir. Bunun yanında bölgede m. III. yüzyıla kadar yahûdîliğin ve putperestliğin yoğun baskısı vardı. Bölgede Yemen krallıklarında hâkim olan putperestlik ile bazı kabileler arasında tutunmaya çalışan yahûdîlik önemli bir güce sahipti. Milâdî IV. yüzyıldan itibaren bölgede putperestliğin gücünde bir azalma

10. Cheickho, *en-Nasrâniyye*, 40

11. el-Bekrî, I, 78; Cragg, 35; Cevâd Ali, VI, 590-591. İyâd kabilesinin şairi Lakît b. Ya'mer Sasânî kralларından Kisrâ'nın saldırısı karşısında kiliseleriyle kendine ve kabilesine manevi güç arar. ez-Ziriklî, VI, 109. İbn Tağriberdî, Yemen Araplarından Lahmîlerin, Beytü'l-Mukaddes'e gelerek Nâsıra'ya yerleştiklerini, dolayısıyla zamanla hristiyanlaştıklarını kaydeder. İbn Tağriberdî, IV, 59

12. et-Taberî, *Târîh*, II, 42

13. et-Taberî, *Târîh*, II, 42-43. Amr b. Adiy'in kurduğu devlet, Erdeşîr b. Bâbek Fars kralı oluncaya dek (m. 208) varlığını sürdürdü. Ondan sonra Fars'a bağlı bir tampon devlet oldu. İdarecileri Farslar tarafından tayin edildi. Sâsânî krallarından Perviz döneminden itibaren Amr b. Adiy'in sülalesinden olmayanlar tayin edilmeye başlandı. Bu krallara ait tarihi bilgiler Hîre kilise kayıtlarında mevcut idi. Hişam b. Muhammed b. el-Kelbî'nin Hîre tarihini oluştururken (Amr b. Adiyy'in babası Nasr b. Rebia sülâlesinin tarihi) bu malzemeyi kullandığı bizzat kendisi tarafından ifade edilmiştir. Bkz: et-Taberî, *Târîh*, I, 627-628. IV. yy. tarihçilerinden Sozoméne'nin bazı Arap kabilelerinde din görevlisi bulunduğuna dair verdiği bilgilerden, zaman içinde Araplar arasında hristiyanlığın bir hayli yayıldığı anlaşılmaktadır. Bar Hebraeus, Constantin'in oğullarından Valens zamanında Arapların hristiyanlığı kabul ettiklerini ve Musa isimli rahibin piskopos olarak görevlendirilmesini istediklerini belirtiyor. Bir hayli geç döneme ait olan bu hristiyanlaşmayı, Bizans Kilisesi'ne bağlanmak şeklinde değerlendirmek daha uygun olacaktır. Zira Bizanslıların zaman zaman bu tür teşebbüsleri olmuştur. Meselâ Roma sezarı Mauricius'un yanına giden Nu'mân, Kalkedon konseyi inançlarını kabul teklifi ile karşılaşmış, ama krala, Tayy kabilesinin Ya'kûbî olduğunu ifade etmiştir. Cheikho, bazı tarihçilerin itizallerden önce Araplar arasında hristiyanlığın mevcut olmadığı şeklindeki görüşlerini tenkit eder. Bkz. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 138-139, 163; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 26, 56-57

14. et-Taberî, *Târîh*, II, 53. Ayrıca bkz: İbn İshâk'tan naklen İbn Haldûn, II ii, 263

15. Corcî Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm*, 284-85

görüldü ve yahûdîlik ile hristiyanlık arasında önemli çekişmeler ortaya çıktı. Daha sonraki yüzyıllarda Yemen'de yahûdî krallıklarının kurulması üzerine hristiyanlığa yoğun baskılar uygulandı. Bütün bunlar bölgede hristiyanlığın büyük çapta yayıldığını göstermektedir.[16]

Hristiyanlığın Mısır'daki yayılış tarihine gelince bölgedeki Roma hâkimiyeti sebebiyle biraz daha ilerleyen asırlara, m. III. asrın sonlarına kadar geciktiği gözlenir. Bununla birlikte Roma hâkimiyeti dışında kalan Tûr Sînâ ve çevresinde, yerleşim yerlerinden uzak kesimlerde hristiyanlığın daha erken dönemlerde yayıldığı bilinmektedir.[17]

Ermeniye bölgesinde de hristiyanlığın ilk yüzyıldan itibaren yayılmaya başladığı ve Ermenilerle Gürcülerin hristiyanlığı kabul ettikleri söylenmektedir. İlk havarilerin bu bölgede tebliğlerde bulunduklarına da inanılmakta olup bunların bir kısmı efsanelere dayanmaktadır. Efsanevî bilgiler bir yana bırakılırsa onların m. III. yüzyıl sonları ile IV. yüzyıl başlarında hristiyanlığa geçtikleri kesin olarak söylenebilir.[18] Bölgenin doğusunda bulunan Türkler ise, Süryânî Michel'in dediği kadar ilahi dinlerden tamamen uzak değillerdi. Yahûdîlik, hristiyanlık gibi ilahî dinlerin onlar arasında da yayılmıştı. Zira İslâm'dan önce Merv ve Semerkand'da hristiyan rahiplerden söz edilmektedir. Bununla birlikte X. yüzyıl yazarlarından el-Mukaddesî'nin de dediği gibi Horasan bölgesinde hristiyanlar oldukça azdı. Netice olarak Siri-deryâya kadar uzanan bu topraklarda hristiyanların sayısının az olduğu ve tek tük manastır ya da kiliseye rastlandığı söylenebilir.[19]

Yukarıda hristiyanlığın öncelikle Part, daha sonraları Sâsânî krallığının hâkimiyeti altında bulunan topraklarda yayılmaya başladığını belirtmiş ve mecûsîlerin yeni yayılan bu dinin faaliyetlerini engellemeye çalıştıklarını, bu arada Bizanslıların hristiyanlığı himaye gayretlerinin de yeni bir gelişme olarak ortaya çıktığını ifade etmiştik. İşte bu dönemde Sâsânî topraklarında hristiyanların krallar tarafından hoşgörü ile karşılanmadıklarını, yeni siyâsî gelişmelere paralel olarak kendilerine baskı uygulandığını ifade etmek gerekecektir. Milâdî IV. yüzyılın başında Mezopotamya'da yaşayan hristiyanların, Sâsâni krallarından II. Hürmüz (303-310) ve II. Şâpûr (310-

16. Mârî, 2; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 54-55, 56; Cevâd Ali, VI, 611-615; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, 16-18. et-Taberî'deki ifadelerden Yemen'e hristiyanlığın V. asrın ikinci yarısından sonra girdiği anlaşılıyor. Burada özellikle Abdullah b. Sâmir ve Feymiyon isimli iki mü'minin çabalarından bahsedilir. Hristiyan yazarlardan Cheikho, bu isimlerden Feymiyon'un havarilerin arkadaşlarından birisi olduğunu belirtir. Bu durumda et-Taberî'deki rivayeti Yemen'e hristiyan itizallerinden birisinin girmesi olarak değerlendirmek ve aynı zamanda bir isim benzerliğinden söz etmek gerekecektir. Bkz: et-Taberî, *Târîh*, II, 119-124; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 59

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

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

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

379) zamanlarında büyük bir baskı ile karşılaştıkları, Şâpûr devrinde Bahreyn ve Hecer bölgelerindeki Temîm, Bekr ve Abdü'l-Kays hristiyanlarının büyük bir kısmının katledildiği, Hîre hristiyanlarının da aynı şekilde Şâpûr'un hışmına uğradığı bilinir. Bu baskıları, Bizans krallarının hristiyanlığı himayeleri üzerine ortaya çıkan bir değişiklik olarak değerlendiriyoruz. Böyle bir durumda Sâsânî topraklarında yaşayan hristiyanların Bizansla bir işbirliğine gitmeleri endişesi ya da Bizanslıların onları bahane ederek çeşitli harekâtlarda bulunmaları gibi bazı siyasî karışıklıkların, Sâsânîler için oldukça önem arzettiği kolayca anlaşılacaktır.

Nitekim, Sâsânîler tarafından gerçekleştirilen bu katliâmların akabinde kendisini hristiyanlığın hâmîsi gören Bizans kralı Constantin, Sâsânîlerle harbetmek üzere yola çıktıysa da aniden ölümü üzerine sefer yarıda kalmıştı. Bu arada, Nusaybin'e kadar ilerlemiş olan II. Şâpûr (310-379) Bizans tehdidi karşısında zaten geri çekilmişti. Ancak Bizans kralının ölüm haberi üzerine bölgede hristiyanlara zulümler devam etti.[20]

Hristiyanlık tarihi açısından önemli bazı sonuçlar doğurmuş olan siyasî bir gelişmeye de burada temas etme zaruretini duyuyoruz. Milâdî IV. yüzyılın ikinci yarısında Roma İmparatorluğu iki kardeş arasında paylaştırılmış ve kısa bir süre sonra birbirinden bağımsız iki devlet ortaya çıkmıştı. Bu gelişme hristiyanlık dünyasında Batı-Doğu Kiliseleri'nin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Zira 395'te Batı Roma İmparatorluğu ile bağlarını koparan Doğu Roma İmparatorluğu bağımsızlığını ilan etti. Tarih artık bundan sonrasını Bizans asrı olarak kayda geçti. Bizans kralı Batı Roma İmparatoru'nun başkentinde oturan patriği değil, kendi şehrindeki patriği dini lider olarak kabul etti. İlerleyen yıllardaki pekçok önemli konsil İstanbul'da ve Bizans topraklarında düzenlendi. Batı Roma 476 senesinde yıkılıp pagan istilalarına maruz kaldı. Buna rağmen Romalı hristiyanlar ülkelerini istila eden Germen krallarını hristiyanlaştırmayı başardılar ve papalık haklarını devam ettirdiler. Grekçe Katolik (evrensel kilise) ismini aldılar, lâkin Doğu Hristiyanları ile tarihin bazı dönüm noktalarındaki menfaat ilişkileri hariç hiçbir zaman uzlaşamadılar.[21]

Sâsânî topraklarındaki gelişmelere dönecek olursak, Bar Hebraeus tarafından sunulan bilgilerden Sâsâni krallarından I. Yezdegerd (399-420) zamanında hristiyan-

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

21. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 145; Ostrogorsky, 46; Richard P. McBrien, "Roman Catholicism", *ER*, Ed. Mircea Eliade, I-XVI, London 1987, XII, 430-431; John E. Lynch, "Church: Church Polity", *ER*, Ed. Mircea Eliade, I-XVI, London 1987, III, 475; Albert Houtin, "Hristiyanlığın Kısa Tarihi", Türkçeye Çeviren: Abdurrahman Küçük, *AÜİFD*, XXV (Ankara 1981), 444. Milâdî V. asırdaki bu ikiye ayrılış zaman içinde derinleşti. M. 870'de İstanbul'da toplanan sekizinci konsilde Roma Kilisesi'nin otoritesi tartışıldı. Daha sonraki gelişmeler çerçevesinde 1054'te Roma'daki Papa İstanbul patrigini aforoz etti. Böylece bağımsız bir ortodox -burada Bizans anlamında- dünyası oluştu. Batı ve Doğu Kiliselerinin ayrılış serüveni hakkında bkz: Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *AÜİFD*, XXVII (Ankara 1985), 136-137; Joseph, L. Hromádka, "Doğu Ortodoksluğu", Türkçeye Çeviren: Günay Tümer, *AÜİFD*, XVII (Ankara 1971), 240-244; Ostrogorsky, 311-312

lığa toleranslı davranıldığı anlaşılmaktadır. Batılı araştırmacılardan Christensen'in tesbitlerine göre IV. asrın Süryânî yazarlarına ait kayıtlar da bunu teyit etmektedir.[22]

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

Bu arada Roma patrikliğine bağlı hristiyanlar dışında kalan hristiyanlar arasında hareketli anlar yaşanıyordu. 325 İznik Konsil'inde pek çok görüşün aforoz edilmesi önemli problemler ortaya çıkarmıştı. Bizans krallarının desteğini alan Bizans Kilisesi kendi yorumlarını yerleştirmeye çalışıyordu. Buna karşı gösterilen reaksiyonlar da eksilmiyordu. Dolayısıyla geçen zaman içinde Bizans Kilisesi'ne karşı olan yeni itizaller ortaya çıkmıştı. Bunların en önemlilerinden bir tanesi olan Nastûrîler, 431 Efes Konsilinde aforoz edilmişlerdi.[25] Hemen ardından Bizans Kilisesi'nin hâkim olduğu Mısır, Antakya ve Suriye'nin Yunanca konuşulan bölgeleri de dahil olmak üzere şiddetli bir takibata tabi tutulmuşladı. Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırında yer alan Edessa (Urfa) Nastûrîlerin toplandığı yer olmuş, orada doktrinlerini öğrettikleri bir okul açmış ve inançlarını bölgede yaymaya çalışmışlardı.[26]

Bu gelişmelerden çok kısa bir süre sonra m. 448'te Chalceden Konsili'nde Monofizitler adıyla yeni bir itizal hareketi daha aforoz edildi.[27] Bu itizal hareketinin tabileri, daha sonraları Urfa Monofizit piskoposu Jacob Baradaeus'un (ö. 579) anısına Jacobitler, yani Ya'kûbîler olarak anıldılar. Onlar da tıpkı Nastûrîler gibi, takip edildi-

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

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

24. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 143-144. Bizans ve Sâsâni Devletleri arasında bölgede hakimiyet kurabilmek için ortaya çıkan savaşlar ve gelişmeler için Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 149-155, 166'daki bilgilere bakılabilir.

25. Nastûrîler başlangıçta İsâ'da beşeri ve İlâhi iki ayrı tabiatın varlığını ileri sürdükleri için aforoz edilmişlerdi. Bununla birlikte daha sonra Nestorius'un görüşünden saparak İsâ'daki Lâhût ve Nâsût'un birleştiği fikrini savundular. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, 124, "Hristiyanlık Teslis Doktrini ve Hristiyan İtizalleri", *AÜİFİİED*, V (Ankara 1982), 149-153; Cevâd Ali, VI, 626-627, 628; Ahmed Şelebî, *Mukârenetü'l-Edyân*, I-IV, Kahire[7] 1983-1984, II, 196

26. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Türkçeye Çevirenler: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara[2] 1971, 28

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

ler, ama biraz sonra temas edileceği üzere Nastûrîler gibi Bizans İmparatorluğu sınırları dışına hicret etmediler. Merkezleri Suriye oldu. Bizans Kilisesi ve Nastûrî hristiyanlarıyla bağlarını kopardılar. Mısır'da da yayıldılar. Mahallî lisanları Kıptîce'yi ve Süryânî'ceyi kullandılar.[28] Bunun yanında İskenderiyye'de ve Antakya'da örgütlendikleri Patriklik merkezlerini korudular. Bundan sonra Bizans Patrikliği'ne bağlı hristiyanlara Melkî (Chalcedonian) adı verildi. Böylece milâdî v. asrın ortalarından itibaren Bizans hakimiyetindeki pek çok yerde biri Melkî (Monothelit-Chalcedonian), diğeri Monofizit (Ya'kûbî) iki patrik görev yaptı.[29]

Mezhep parçlanmalarına bağlı olarak Bizans kralları da çeşitli gruplar yanında yerlerini alıyorlardı. Meselâ, Zeno (474-491) ve Anastasius'in (491-518) Monofizit mezhebinin görüşlerini yaymaya çalıştıkları bilinir. Bu dönemdeki faaliyetlere paralel olarak Ermenistan bölgesindeki hristiyanlar da monofizitliği benimsediler. Öte yandan bölgedeki Nastûrîlere baskılar uygulandı. Edessa'da açtıkları okul Monofizit hristiyanlarının kendi mezheplerine mensup Zeno (474-491) üzerinde oluşturdukları baskılar sonucu 482'de kapatıldı. Edessa'nın büyük aydını Barsauma (ö. 495), Sâsâni kralı Fîrûz'a (459-484) sığındı. Onu Nastûrilerin Bizans'tan tamamiyle koptuğuna inandırdı ve hoşgörü ile karşılandı. İlerleyen yıllarda Cündîşâpur'da -Béth Lápát- 484'te bir konsil daha yapıldı.[30]

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

Biraz önce Bizans krallarının farklı mezheplerin yanında yer aldıklarını belirtmiş ve Monofizitliğe geçen İmparator Zeno'nun özellikle Nastûrîlere baskılar uyguladığını ifade etmiştik. Zeno'nun ardından tahta geçen İmparator Justin ve Justinian Roma inancına bağlıydılar ve bu kralların tutumları sebebiyle, imparatorluk sınırlarındaki bütün Monofizitler baskı altına alındılar. Onun takipçileri de aynı politikayı izlediler. Sonuçta önce Roma ve Bizans kiliseleri olarak ayrılmış olan hristiyan birliğinin, Bizans hâkimiyeti altında Melkîler ve Monofizitler olarak iki ana gruba ayrılması ve birbirinden tamamen kopması kesinlik kazandı. Öte yandan baskılar netice-

28. Georges C. Anawati, "Factors and Effects of Arabization and Islamization in Medieval Egypt and Syria", *Islam and Cultural Change in the Middle Ages (Fourth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference)*, Ed. Speros Vryonis Jr., Wiesbaden 1975, 20; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 121; O'leary, *İslâm Düşencesi*, 31; Meinardus, 425; Cevâd Ali, VI, 630-631; Aydın, "Hristiyanlık Teslis Doktrini", 153-156. Cevâd Ali, yanlışlıkla mezhebin kuruluşunu m. 500'de vefat etmiş Jacob Baradaeus'a (Ya'kûb Baradâî) bağlar.

29. Anawati, "Factors and Effects", 23

30. Frend, 287-288

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

sinde Sâsânî krallarına sığınmış olan Nastûrîler de bulunuyordu.[32]

Bizans topraklarında yaşanan mezhep parçlanmalarına ilave olarak, Bizans imparatorlarının bazen Bizans Kilisesi'nin öğretilerini terkederek farklı mezheplere, özellikle Roma İnançlarına meyletmeleri Bizans'ın Doğu'daki dini üstünlüğünü ortadan kaldırdı. Doğu'da Hristiyanlığın iki itizal hareketi yaygınlık kazandı. Nastûrîler Sâsânî hâkimiyetindeki Nusaybin'de yeni bir okul açtılar. Nastûri misyonerleri zamanla bütün Orta Asya'ya ve Arabistan'a indiler. Tağlib, Necran, Maad, Kelb ve Lahm kabileleri arasında birçok müntesip buldular.[33]

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

Hristiyanlık dünyasında v. yüzyılın başlarında hızlanan mezhep parçalanmalarının ardından el-Cezîre ve diğer bölgelerde Ya'kûbîlik yaygınlık kazandı. Musul'un doğusundan Halic'e kadar Nastûrilerin, Musul'un batısından Ruha'ya doğru, Diyâr Rabia, Haleb, Hıms ve Hama'da Ya'kûbîlerin genel hakimiyeti söz konusuydu. Zamanla Tekrit Ya'kûbîlerin merkezi oldu.[35]

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

Necrân'da bulunan hristiyanların yahûdî kral Zû Nuvâs tarafından gördükleri eziyetler hristiyanlık tarihinin en önemli hâdiselerinden birisidir. Bundan ayrı olarak Süryânîce bir takım kaynaklar Zû Nuvâs'ın Sâsânî kralları tarafından tayin edilmeye başlayan Hîre hükümdarına elçiler göndererek bölgesindeki hristiyanları yok etmesini istediğini de kaydetmişlerdir. Fakat Hîre ve çevresinde herhangi bir zulme rastlanmaz. Zû Nûvâs tarafından gerçekleştirilen ve pek çok hristiyanın imhası ile sonuçlanan bu zulümlere rağmen, daha sonraki tarihlerde ülkenin hristiyan Habeşli-

32. Frend, 242

33. el-Mesûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 148-149; O'leary'nin "Yunan İmparotorluğu dışındaki ırkların, hristiyanlığı ilk defa Nastûrî formuyla tanıdıkları" şeklindeki fikirlerine katılmak mümkün değildir. Bkz: O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 29

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

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

36. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm (456/1064), *Cemheratü Ensâbi'l-Arab*, Tahkîk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire[5] 1982, 416-417; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, Türkçeye Çeviren: Salih Tuğ, I-II, İstanbul[5] 1993, I, 618-619; Fayda, *İslâmiyetin*, 19, 23. İbn Kuteybe hristiyan Arapları sayarken sadece Rebîa, Kudaa ve Gassân kabilelerinin isimlerini sayar. Bkz: *el-Meârif*, 621

ler tarafından işgali bölgede hristiyanlığın yayılmasını hızlandırmıştır. Altıncı yüzyılın ünlü seyyahı Cosmas'ın Güney Arabistan'daki kiliselerin çokluğuna dair verdiği bilgiler bunu doğrulamaktadır. Habeşlilerin bölgedeki hristiyanlığı yayma faaliyetleri Bizanslılar tarafından da destek görmüştür. İskenderiyye'den gönderilen Melkî Gregentius'un çalışmaları önemli sonuçlar doğurmuştur. Onun yazdığı yirmiüç maddelik dini hayatı düzenleyen risalenin Grekçe aslı bugün elimizdedir.[37]

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

Basra'nın kuzeybatısında yaşayan Bahreyn'in komşuları olan Bekr b. Vâil kabilesinde ise bir hayli hristiyan bulunuyordu. Tayy ve Has'am kabilesinde de hristiyanlığı tercih etmiş olan kimseler vardı. Daha önce Kelb kabilesinin de hristiyan olduğunu söylemiştik. Bununla birlikte bu kabilelerin bütün kollarının hristiyan olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu kabilelere ait putlar buna delalet etmektedir. Hz. Muhammed'e karşı Bizanslıların yanında yer alan yüzbinlere varan hristiyan Arabı, bölgede hristiyanlığın önemli ölçüde yayıldığına delil sayan hristiyan araştırmacı Cheikho bile, bunun bölgenin tamamıyla hristiyanlığa geçmiş olduğuna delil sayılamayacağını ifade eder. Öte yandan Kelb kabilesinin Tebük seferinden önce müslüman olduğu bilinmektedir. Arabistan'ın en kuzey noktasında bulunan Cüzamlılar ise Bizans'a tam bağlı idiler ve hristiyanlıktan dönmemişlerdi. Gassanlı başkanlar da hristiyanlıktan dönmemişler ve Hz. Peygamber'in davet mektuplarına olumsuz bakmışlardı.[40]

Genel çerçevede, Hîre'de, Filistin'de, Suriye'nin güneyinde ve Necrân'da Nastûriler, Güney Arabistan'ın sahil şeridinde, Gassân ve Şam havâlisinde Ya'kûbîler, di-

37. Kur'ân-ı Kerîm, Burûc: 4; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm (218/833), *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Tahkîk: Mustafa es-Sakkâ ve ark., I-IV, Kahire[2] 1955, I-II, 31-37; ed-Dineverî, 61-62; İbn Hazm, *Cemheratü*, 438; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 284-285, 287; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 65; Cevâd Ali, III, 506. Bu kiliselerden en meşhur bir tanesi olan San'a el-Kulleys Kilisesi için bkz: ed-Dineverî, 62. Aynı zamanda San'a Kilisesi olarak bilinen bu mabet su kitabelerinde Ma'rib Kilisesi olarak geçer. Bkz: F. Buhl, "Ebrehe", *İA*, IV (İstanbul 1988), 8

38. Muâviye b. el-Muğire b. Ebi'l-Âs'ın kızlarından Amra'nın, Ebû Necdâ isimli bir hristiyanla evlenmesi sebebiyle bu sülâlenin ayıplandığını bize nakleden el-Belâzûri'nin kayıtları dikkâte alınırsa, Mekke ve çevresindeki Araplar arasında hristiyanlığın hem yayılmadığını, hem de hoş görülmediğini söyleyebiliriz. *Ensâbü'l-Eşrâf*, IV B, 169-170

39. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, 281-282. Julius Wellhausen, Bahreynde az miktarda hristiyan bulunduğu görüşündedir. Cragg ise, Bahreyn ve Uman'daki halkın ekseriyetinin Hîre ve Edessa'ya bağlı Nastûrî olduğunu söylerken dördüncü yüzyıl Yunan kaynaklarından tarihçi Sozomen'in verdiği bilgilere itimad eder. Biz İslâm tarihi kaynaklarından bunu teyit etme imkanını bulamadık. Bkz: Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Türkçeye Çeviren: Fikret Işıltan, Ankara 1963, 17; Cragg, 40

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

ğer bölgelerde de, özellikle Mısır ve Suriye'ye yerleşmiş olan Bizans kolonileriyle bir kısım yerli halk arasında Melkîlik görülüyordu.[41]

İslâmiyet'in ortaya çıktığı günlerde Sâsânîler, 613-617 yılları arasında Suriye, Ürdün, Filistin, Mısır, İskenderiyye ve Libya'yı ele geçirmişlerdi. Sâsânîler ele geçirdikleri yerlerdeki Melkî patriklerini görevden almış ve bölgedeki Bizans yanlısı hristiyanlara zulmetmişlerdi. Bunun üzerine 619 yılında Bizans imparatoru Heraklius Sâsânî sınırına doğru harekete geçti. Ardından Sâsânî Devleti Ninova'da ağır bir yenilgiye uğradı. Bizans imparatoru altı yıl İran sınırında kaldı. Bundan sonra her iki taraf ta birbirine üstünlük sağlayamadı. Heraklius'un, İran komutanı Sarbaros ile savaşı devam ederken Sâsâni kralı II. Hüsrev (Kisra) kontrolünde bulunan bütün kiliselerin hazinelerini toplattı. Bu arada Sâsânîler, Bizanslıların bölgedeki ümitlerini kırmak için fethettikleri bölgedeki hristiyanları Nastûrî olmaya zorladılar.

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

Batılı araştırmacıların pek çoğu, Bizanslıların ve Sâsânîlerin hristiyanlara karşı güttükleri zulüm politikasının İmparatorluğun sonunu hazırladığını ve Arap fetihleri sırasında hristiyanların müslümanlar tarafına geçtiklerini ya da fazlaca direnmediklerini ifade ederler. Hitti de fethedilen bölgelerdeki gayri müslim unsurların fâtihleri, kendilerine zulmeden idarecilerden daha yakın gördüklerini ve eski zalim yöneticilerden kurtulmak için onlara direnmediklerini düşünür.[43]

Ya'kûbî ve Nastûrî hristiyanlarının, İslâm'dan az önceki siyâsî gelişmeler çerçe-

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

42. Theophanes, 11, 13, 21, 29-30; el-Menbicî, 25-27, 33-34. Olaylar et-Taberî'nin verdiği tarihlerle aşağı yukarı aynıdır. Detaylar için bkz: et-Taberî, *Târîh*, II, 180-183. Ayrıca bkz: Kur'ân-ı Kerîm, Rûm: 2-5; et-Taberî, *Târîh*, II, 182-184, 186-187; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 364; İbn Tağriberdî, I, 60 Tarihçi Sebeos'un verdiği bilgilere göre 614'te Kudüs'ü ele geçiren Sâsânîler kiliseleri yıkmışlar ve kenti yahûdîlerin eline bırakmışlardır. Ama bir müddet sonra yahûdîlere güven duyamayan Sâsânîler şehri tekrar hristiyanlara bırakmışlar ve kiliselerini iade etmişlerdir. Sebeos, Histoire d'Heraclius, 64-70'den naklen Wilkinson, 116. Ninova yenilgisinin Hudeybiye günlerine rastladığını ifade eden Hamîdullah'a katılmak mümkün gözükmemektedir. Bkz: *İslâm Peygamberi*, I, 254

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

vesinde Bizans ve Sâsânî yönetiminden gördükleri zulümlerden dolayı müslümanlara kurtarıcı gözüyle bakmış olmaları pek tabii idi. Bununla birlikte fetihlere şahit olmuş bulunan Melkî mezhebine mensup hristiyanların ve özellikle Bizanslı tarihçilerin kayıtları şüphesiz ki, hiç bir zaman kâbil-i telif olmayacak şekilde suçlayıcıdır. Öte yandan bugün, bu mezhep ve kültürlere bağlı yazarların bakış açıları da aynı ön yargıları içermektedir.[44] Hatta araştırmacılardan Moorhead, fetihler sırasında sanıldığının aksine Monofizitlerin bir desteği olmadığını, onların bu istilaya karşı bile çıktıklarını isbatlamak üzere "The Monophysite Response to the Arab Invasions" adlı makalesini kaleme almıştır.[45] Biz, kaynaklarda yer alan bilgileri oldukça yanlış ve sadece bir ön yargıyı isbat etmek için kullanan bu araştırmacıları ilmî hassasiyetten uzak görüyoruz. Bu bölgelerin fethinde Bizanslıların ve Sâsânîlerin uzun savaşlardan sonra zayıflayışları kadar ilk müslüman fâtihleri yönlendiren dinî duygular da rol oynamıştır. Bundan da öte Suriye, Filistin ve Mısır'ın Araplarca ele geçirilmesi sırasında bölge halkının. fâtihleri destekledikleri apaçık bir gerçektir. Batılı yazarlar bu bilgilerin genelde muahhar kaynaklarda yer aldığını savunurlar. Aslında göz ardı edilen bazı önemli İslâm tarihi kaynaklarında yer alan bilgiler kadar, o dönemin hristiyan kaynakları da aynı gözlemleri aktarmakta ve bu gerçeği itiraf etmektedir.

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

Müslümanların Mısır'ı fethine şahit olmuş bulunan Nikiou piskoposu John'un "Herkes, Bizanslıların yenilmesini ve müslümanların başarılarını, İmparator Heraclius'un yerel hristiyanlara zulmüne bağlıyor" derken bu samimi itirafı dile getirir. Gerçi kendisi bundan pek memnun değildir. Daha sonraki senelere ait gözlemlerinde kendi hesabınca Melkî hristiyanlığı gücünü yitirmeye başladığı için müslümanları Allah'ın düşmanları olarak gösterir.[46]

Nastûrî patriği III. İşûayheb'in (650-660), arkadaşlarından birisine yazdığı şu satırlar da fetihler sonrasında zulüm gören hristiyanların ümitlerinin boşa çıkmadığını göstermesi bakımından bir hayli önem arzetmektedir: "Allah'ın idareyi kendilerine verdiği şu Araplar... bizlere hiç zulmetmediler. Gerçekten onlar, dinimize, din gö-

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

45. Yazar bu makalesinde bilgileri oldukça yanlış kullanmakta ve okuyucuya yanlış fikirler empoze etmeye çalışmaktadır. Bizanslıların Mısır hâkimiyeti sırasında (629-640) cebrî olarak yayılmaya çalışılan Bizans ortodoxluğuna katılımların bir hayli fazla olduğunu söyler. Ayrıca Monofizitlerin Bizans kralları hakkında oyle sanıldığı gibi kötü düşünmediklerini zikreder ve Heraclious'un zorlamaları sonucunda Kalkedon akidesini kabul eden Antakya Monofizit rahiplerinin bu kabulünü ve Bizans tarihini yazan Monofizit yazarların kitaplarında krallar hakkında sitayişkar ifadeler kullandıklarını delil olarak sunar ve bundan Monofizitlerin anti-Bizans olmadıkları sonucunu çıkarır. Bunu isbat için seçtiği ornekler ise ya Kalkedon Konsili'nden önceki imparatorlar hakkındaki nakillerdir, ya da Bizans yanlısı tarihçilerin kayıtlarıdır. Özellikle tarihçi Nikiu'lu John'un kayıtlarını zikrederek görüşlerini temellendirmeye çalışır ve John'un (Melkî bir tarihçinin kayıtları) dışındaki diğer kaynaklardan yararlanmanın pek inandırıcı olmayacağını ifade eder. Bkz: John Moorhead, "The Monophysite Response to the Arab Invasions", *Byzantion*, LI (Bruxelles 1981), 579-589

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

revlilerimize, kilise ve manastırlarımıza hürmet gösterdiler..." [47]

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

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

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

Hz. Ebû Bekr zamanında Hâlid b. el-Velîd'in fetih harekâtı sırasında, Sandudya'da meskün olan Kinde ve İyâd hristiyanlarının bir kısmı İslâmiyet'i benimsemiş, bir kısım hristiyanlıklarını devam ettirmişlerdi.[49] Şam fetihleri sonrasında da yerel halkın bir kısmı müslümanlığı kabul etmişlerdi. Bununla birlikte herhangi bir zorlama söz konusu olmadığı için hristiyanlıklarını sürdüren insan sayısı fazla idi. Arculp isimli batılı bir râhibin, Muâviye dönemi Suriye ve Filistin gözlemleri, bölgenin çoğunluğunun hristiyan ve yahûdî olduğu şeklindedir. Mus'ab b. Zübeyr'in (72/691) hayatta olduğu günlerde Şam'da Rebîa kabilesinin çoğu hâlâ hristiyan idi. Tağlip kabilesinin büyük çoğunluğu hristiyandı. Bunların yanısıra Emevîler zamanında cizye vergisi gelirlerinin düşeceği endişesiyle pek çok insanın müslüman olmasına engel olunmuştu. Bu yaklaşım da İslâm'a geçisi yavaşlatmıştı.[50]

Mısır'da İslâm fetihleri sırasında halkın çok az bir kısmı İslâmiyet'i seçti. Büyük bir kısmı ise incelediğimiz dönemin sonuna kadar hristyan olarak kaldı. XI. yy.

47. Frend, 289. Ayrıca bkz: Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 920

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

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

50. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 205 trc. 215); Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIV, 41-42; Frend, 244

müellifi Sâid el-Endelusî'nin bildirdiğine göre, Mısırlıların büyük bir kısmı hâlâ kendi dinlerinde idiler.[51]

Yemen Ukaylîlerinin bir kolu olduklarını iddia eden Sanarîlerin yaşadıkları Sanâriyye, ayrıca Gamîk, Züreykerân, es-Serîr, el-Lân, Şekîn gibi yerleşim yerleri tarihçi el-Mes'ûdî tarafından hristiyan olarak tavsif edilir. el-Mukaddesî, x. yüzyılda Irak ve Şam'da yaşayan gayri müslimlere işaret eder ve özellikle Tekrît, Dımeşk, Kudüs gibi şehirlerin çoğunluğunu hristiyan olarak gösterir. Hatta Kudüs'te mescidlerin boşaldığını, şehirde hristiyanların daha fazla göze çarptığını ifade eder.[52]

Hristiyan tarihçi Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre xıı. yüzyıl'da Araplardan bir grup Hıms çevresindeki Hadîse, Hît, Beth Arbaya ve Kurithim ve Nabk gibi yerlerde Ya'kûbi inançlarını hala muhafaza ediyorlardı.[53] Bölgede hristiyanlığın devam ettiğini ortaya koymak üzere buraya aldığımız örnekleri çoğaltmak mümkündür. Biz bölge halkının İslâmlaşmasını ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

Yukarıda hristiyanlığın, ortaya çıkışından Abbâsîlere kadar geçen süreyle ilgili olmak üzere kısa bir tarihçesini sunmaya çalıştık. İslâm fetihlerinden önce Suriye ve Mısır'da yaşayan bölge halkının Bizans yönetiminden bir hayli şikayetçi olduğu, bunda da mezhep çekişmelerinin önem arzettiğini gördük. Sâsânî Devletinin idaresinde yaşayan Nastûrîlerin, Bizans yönetiminde yaşayan hristiyanlara göre daha fazla hoşgörüye sahip olduklarını tesbit ettik. İslâmiyet ile başlayan yeni dönem için ise şunlar söylenebilir: Hulefâ-i Râşidîn döneminde gerçekleştirilen fetihlerle Doğu'da yaşayan hristiyanların tamamı İslâm idaresinin altına alınmış oldu. Bu insanlara İslâmiyet'i seçmeleri için bir baskı uygulanmadı. Bir kısmı zaman içinde İslâmiyet'i kabul etti. Büyük bir kısmı ise Abbâsîler dönemine kadar hristiyanlıklarını korudular.

51. Sâid el-Endelusî, 106

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

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

BİRİNCİ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN DÎNÎ HAYATI

A- HRİSTİYAN CEMAATLERİ ve DİN ADAMLARI:

Hristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinde, "cemaat" veya "kilise" kelimeleri Hz. Îsâ'ya bağlı olanlar ya da hristiyanlık dinine mensup olanlar anlamında kullanılıyordu. O dönemde henüz kilise kelimesiyle kurum ve organizasyon kasdedilmiyordu.[1] Zira Hristiyanlığa uygulanan baskılar Filistin topraklarında bu teşkilatlanmaya imkan tanımamıştı. Mabetler kısmında üzerinde genişçe durulacağı üzere ilk kiliseler Filistin toprakları dışında inşa olunmuştu. Milâdî I. yüzyılın sonlarına doğru Antakya'da inşâ edilen kiliseler ve ardından II. yüzyılın sonlarına doğru İskenderiyye'de yapılan kiliseler hristiyanları etrafında toplamaya başlamış ve organizasyon ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Mi-lâdî IV. yüzyılın başlarında Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığa uygulanan baskıları ortadan kaldırması ve onu devletin resmi dini haline getirmesi ile pek çok kişi hristiyanlığa geçmiş, Bizans topraklarında mabet yapımı hızlanmıştı. Bu dönemde kilise Bizans Devleti'nin idaresine girmiş ve Bizans Devleti'nin hiyerarşisinden büyük ölçüde etkilenmişti. Netice olarak kiliselerin organizasyonu ve din adamları hiyerarşisi bu döneme rastlamaktadır.[2]

Milâdî IV. yüzyıla girildiğinde Doğu Hristiyanlık coğrafyasında İskenderiyye, Antakya, Kudüs, Urfa gibi önemli merkezler bulunuyordu. Bizans kralı Constantin'in hristiyanlığı himayesi üzerine bu merkezler arasına Constantinopol şehri de katıldı. İlerleyen yıllarda İmparator Constantin tarafından düzenlenen konsille hristiyanlık dünyası önemli bir kargaşa yaşadı ve mevcut kutsal metinlerin büyük bir kısmı yasaklanırken inanç esasları formülleştirildi. Farklı düşüncelere imkan tanınmadı. Bu arada inanç esaslarını Yunan felsefesinin donelerine uydurma ya da onların yardımıyla yorumlama gayretleri de vardı. Fakat bu çalışmalar Bizans Kilisesi tarafından aforoz edildi, dolayısıyla da önem kazandı. Bu inançların takip altına alınmasıyla Hristiyanlık Dünyası parçalandı. İnanç esaslarındaki farklı yorumlara bağlı olarak birçok mezhep ortaya çıktı. Bu mezheplerin bir kısmı başlangıçta bir kısmı ise zamanla Bizans Kilisesi ile bağlarını kopardı. Bir kısmı bölgelerindeki Bizans hakimiyeti sebebiyle ilişkilerini, gergin de olsa sürdürmek zorunda kaldı, ama müstakil bir kilise olma özelliğini korudu. Böylece cemaatler, daha açık bir ifade ile bazı inançları

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

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

ekolleştiren kiliseler ortaya çıktı. Bu kiliselerin bir kısmı varlıklarını devam ettirdiler ve kendi kurumlarını oluşturarak çevrede yayılmaya çalıştılar. Bir kısmı ise kısa sürede silinip gitti.

Tarihi seyir içinde İslâmiyet, hristiyanların yaşadığı bölgelerin büyük bir kısmını fethettti. Böylece bu topraklarda mevcut olan bütün mezhep mensupları ve onların teşkilatlanmış şekliyle kiliseler, İslâm hâkimiyeti altına girmiş oldu. Bu kiliseler Nastûrî, Ya'kûbî ve Melkî Kilisesi olarak üç ana grupta toplanabilir. Bu Kiliselerin ortaya çıkışı hakkındaki bazı bilgileri giriş bölümünde kısaca zikretmiş olmamıza rağmen patriklik merkezleri, dini teşkilatlanmaları hakkındaki bilgilere, konunun çerçevesini sınırlı tuttuğumuz için temas edememiştik. Kiliselerdeki din adamları hiyerarşisi ve Kilise Kanunları ile ilgili bazı bilgiler, burada sunulmaya çalışılacaktır. Bu kısımda kurumsallaşmış şekilleriyle Kiliselerin, fetihler sonrasında hilafet merkeziyle münasebetleri, daha belirgin bir ifade ile patrik seçimleri ağırlıklı olmak üzere din adamlarının idare ile olan ilişkileri incelenecektir. Bu arada din adamlarının hayatları hakkında da bilgi verilmeye gayret edilecektir. Ama daha önce konuyu işlerken sıkça kullanacağımız din adamları ile ilgili kavramların ve onların hayatlarına dair bazı bilgilerin sunulmasında fayda mülahaza etmekteyiz.

1- Kavramlar ve Genel Bilgiler:

Hristiyan din adamları patrik,[3] matrân, üskûf, kıssîs ve şemmâs hiyerarşisi içinde hizmet veriyorlardı. Bu hiyerarşi Roma dışındaki hristiyan dünyasına, yani Doğu Hristiyanlarına (Ortodox)[4] has idi. el-Kalkaşandî tarafından[5] verilen bilgilere göre, Roma'da bulunan ve Melkî hristiyanların en üst dini lideri olan kişiye "Papa" ismi veriliyordu. Hristiyanlık tarihinin başlangıçlarında bu ünvan İskenderiyye patriği için kullanılmıştı. Fakat zamanla kendi aralarında "father-baba" anlamında önde gelen herkes için kullanılır oldu. Pratikteki bu karışıklığı ortadan kaldırmak için

3. Arapça kaynaklarda Batrak, Batrik olarak geçer. IX. yüzyıl hristiyan yazarlarından Sâvîrûs'un *Kitabu'd-dürrü's-semîn* isimli eseri ile İslâm yazarlarından el-Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh* isimli eserinde Batrîrik, Batrîrik kullanımları da görülür. el-Kâim biemrillah'ın hristiyan katibi el-Alâ' b. Mûsalâya'nın patriklik makamına yazdığı bir belgede kelime Fatrak olarak geçmektedir. Bkz: Sâvîrûs, *Kitabu'd-Dürri's-Semîn*, 5, 13, 15; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 142; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 443-444, VI, 91. Biz patrik anlamında kullanılan bu kelimelerin her birini Türkçeleşmiş şekliyle, patrik olarak kullanacağız.

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

5. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 443. Ayrıca bkz: Bosworth, "Christian and Jewish Religious Dignitaries in Mamlûk Egypt and Syria: Qalkaşandî's Information on Their Hierarchy, Titullature, and Appointment", *IJMES*, III (Cambridge 1972), 66-68. el-Kalkaşandî tarafından Roma Kilisesi hakkında verilen bilgiler, islam devletlerinin zaman içinde gelişen diplomasilerinin bir neticesidir. IX. yüzyıl yazarlarından el-Havârizmî tarafından Bizanslılarla ilgili olmak üzere verilen bilgilerde patrik ünvanına tesadüf edilmesine rağmen, papa kavramına rastlanmaz.

İskenderiyye patrikleri için "Papa" (Üniversel Father-Eben lilkül) tabirini kullandılar. Bu dönemde hristiyan dünyasında Roma başta olmak üzere, Constantinopol, Antakya ve Kudüs'te patriklik merkezleri bulunuyordu. Hristiyanlık dünyasında henüz parçalanmalar söz konusu değildi. Daha sonraları yaklaşık m. v. asrın sonlarına doğru Papa ünvanı, ilk havarilerden St. Peter'in makamının Roma'da bulunuşu sebebiyle Roma patriklerine verildi. Bizans devletinin bağımsızlığını ilanından sonra, Patrik ünvanı Constantinopol Kilisesi ve diğerlerince de muhafaza edildi. Roma patrikleri ise Papa ünvanını kullanmaya devam ettiler ve kendilerini daha üstün gördüler. Doğu hristiyanlarının tarih içinde bağımsızlıklarını kazandıkları göz önüne getirilirse, incelediğimiz dönem sınırları içinde doğu hristiyanları arasında patrik ünvanının, Roma Katolik Kilisesi'nin başındaki papa kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığını ve onun misyonunu üstlenmiş bulunduğunu söyleyebiliriz.[6]

İslâm tarihçilerinden el-Mes'ûdî tarafından verilen bilgilere göre, patrik -kef ile- kelimesi, Yunanca Patriarkhis (Patriyârkis) kelimesinin arapçalaşmış şekli olup "en üst dini lider" mefhumunu ifade etmektedir.[7] Kelime genelde Yunanca aslı Patrician olan ve asilzâde anlamına gelen patrik -kaf ile- kelimesiyle karıştırılmıştır.[8] Ümeyye b. Ebi's-Salt ve diğer câhiliyye Arap şairlerinin şiirlerinde de geçen patrik (asilzâde) lafzı, câhiliyye Araplarının hafızasında yer edecek kadar yaygın idi. Zira onlar ırkdaşları olan Gassânîlerin Bizanslılara tabi olarak bu sıfatı aldıklarını biliyorlardı.[9] 529 yılında Bizans İmparatoru Justinianus tarafından Hâris b. Cebele'ye hristiyan Arapların siyasi lideri anlamında kendisine patrik (patrician-asilzâde) ünvanınının verildiğini biliyoruz. Süryânîce bir kitapta el-Münzir b. el-Hâris hakkında da hem kâhin hem de patrik lakabı kullanılmış olup hristiyan Arapların siyasi ve dini lideri anlamında bir nişan olarak kendisine verilmiştir.[10]

Burada patrik anlamında kullanılan bir diğer kelimeye daha temas etmek istiyoruz. Hristiyan dünyasındaki parçalanmalardan sonra Doğu hristiyanlarından Sâsâni idaresinde yaşayan Nastûrîler, kendi dini başkanlarına el-Câselîk-Katholikos lakabını vermişlerdi. Başlangıçta Sâsânî kilisesinin başı veya ibadetleri yöneten an-

6. Yahûdî din adamları ile ilgili hiyerarşik düzen hakkında bilgi için bkz: el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 445

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

8. Kaynaklarda Batrîk kelimesinin farklı bir diğer anlamı daha ifade ettiği görülür. Buna göre, kelime komutan anlamına gelir. Hz. Ebû Bekr'e başı kesilerek gönderilen dini lider değil, ordu komutanı idi. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 110. Komutan anlamında kullanılmış bazı örnekler için bkz: el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 193; es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 544, 670-671; et-Taberî, *Târîh*, IX, 193; İbn Tağriberdî, IV, 66; en-Nüveyrî, XXIII, 20. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355-356. el-Havârizmî, *Mefâtîhu'l-Ulûm* adlı eserinde bu kavramlara temas eder. Onun verdiği bilgilere göre, el-Batrîk, on bin kişilik bir askerî güce kumanda eden Bizans komutanlarına verilen isimdir. Bkz: Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî (387/997), *Mefâtîhu'l-Ulûm*, Tahkîk: İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut[2] 1989, 148; Bosworth, "Al-Khwarazmi on the Secular and Religious Titles of the Byzantines and Christians", *RHLC*, 35 (139-140) i-ii, (Trimestres 1987), 30. Ayrıca bkz: Le Strange, *Baghdad During The Abbasid Caliphate*, Oxford 1900, 145; Anawati, "Factors and Effects", 19. eş-Şehristânî, komutan anlamndaki Batriq kelimesini Patrik anlamında kullanır. II, 28. İbn Kayyim de bazen Batrîk (kaf ile) bazen de Batrik (kef ile) olarak kullanır. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân*, I-II, Tahkîk: Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire 1961, II, 267. Günümüz yazarlarından Şelebî de aynı hatayı yaparak kelimeyi komutan anlamındaki formuyla kullanır. Bkz: Şelebî, II, 89

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

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

lamına gelen bu kelime, ihtilafların artması ve Nastûrî kilisesinin diğer kiliselerden tamamen ayrılmasıyla patrik kelimesinin müradifi olarak kullanılmıştır. Yalnız bu kullanım sadece Sâsâni idaresinde yaşayan hristiyanlar için söz konusuydu. Diğer Doğu hristiyanları dinî lider anlamında patrik kelimelesini kullanmaya devam etmişlerdir.[11] Bizans topraklarında kalan hristiyanlar ile Sâsânî topraklarında gelişme imkanı bulan hristiyanlar arasında en üst kademedeki din adamı için kullanılan patrik kelimesinde görülen bu ifade farkı diğer din adamlarıyla ilgili hiyerarşide görülmemektedir. Diğer kelimeler her cemaat için aynı şekilde kullanılır. Hristiyan cemaatine ait dinî-idârî işlerin yürütüldüğü merkeze Patrikhâne deniliyordu. Kaynaklarda, patriklik merkezleri için el-Kürsî, el-Batârikiyye isimleri kullanılmaktadır. Genelde patrikler, patrikhâne olarak seçilen kilise ya da manastırda yaşarlardı. Bazen patriklerin patrikhâne dışındaki mabetlerde de kaldıkları görülmüştür.[12]

Patrikten sonra en yetkili din adamı "matrân" idi. Kelime, patriğin yardımcısı şeklinde anlaşılmamalıdır. Patrikhâne dışında, hristiyanların yaşadıkları yerler, idârî bölgelere ayrılıyor ve matrânlıklar tesis ediliyordu. Matrânlık idaresinde piskoposluk birimleri oluşturuluyordu. Bunlar genelde birden fazla oluyor ve belli bölgeleri içeriyordu. Oluşturulan bu bölgelerin din işleri matrânlar tarafından yürütülüyordu. Kelimenin Yunanca aslı olan Mitropolitis, "şehir idaresinin başındaki kişi" anlamına gelmektedir. Kelime, Arapçaya matrân olarak geçmiştir.

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

Matrânların idaresine bağlı olan din adamları ise, üskûf (piskopos) adını alıyorlardı. Yunanca "episkopos" kelimesinden Arapçaya bu şekilde geçmiştir. Üskûflar, matrânların idaresine bağlı olurlardı. Matrânların yerleşim yerlerinde bulunmalarına karşın, üskûflar matrânlık tesis edilmemiş küçük yerleşim yerlerine tayin edilirlerdi. Bazıları göçebe kabilelere de tayin ediliyordu. Göçebe kabilelelere tayin edilen

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

12. Coğrafyacılardan el-İstahrî, Antakya, İstenderiyye, İstanbul ve Kudüs'te patriklik merkezlerinin bulunduğunu, ancak bunlardan Kudüs'ün sonradan hürmeten tesis edildiğini zikreder. el-İstahrî Bağdat'taki Nastûrî Patrikliğine işaret etmez. Onun Bağdat dışında kalan yerleri sayma gayreti içinde olduğu düşünülecek tek şeydir. Bkz: el-İstahrî, 70

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

üskûflar hayvancılıkla uğraşır, göçebe hayatı yaşardı. Bunlara çadır üskûfu -esâkifetü'l-haym, esâkifetü ehli'l-veber- denilirdi.[14]

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

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

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

Kilisedeki kıymetli eşyaları, özellikle de salîb'i koruyan, onunla ilgili görevleri yerine getiren hizmetli de "vâfih" ünvanıyla anılıyordu. Kaynaklarda kelimenin zabtı farklı olmakla birlikte vâkıh, vâhif kelimelerinin her biri aynı anlamı ifade eder.[18]

Kaynaklarda üstlendikleri görevlere göre el-Ebîl, es-Sâûr, el-Celâzî, ed-Deyrânî, el-Âlimü'r-Rabbânî gibi ünvanlara da rastlanmaktadır.[19] Ama fazlaca kullanılmadığı için biz bunlara temas etmeyeceğiz. Bu arada kaynaklarda sıkça geçen "râhip" kelimesinin hiyerarşiyi ifade eden bir kelime değil, genel anlamıyla uzlete çekilmiş, kendisini ibadete vakfetmiş din adamı mefhumunu karşıladığını belirtelim.[20] Emevî ve Abbâsî şairlerinin bazen hristiyan din adamları için Hıbr kelimesini de kullandıkları

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

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

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

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

18. Cevâd Ali, VI, 641

19. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 105; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 144. Detaylar için bkz: Cevâd Ali, VI, 648-649; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 194-197

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

görülür.[21]

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

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

el-Câhız'ın bu kayıtları kilise kanunları hakkında bir kitap yazmış olan hristiyan yazarlardan İbnüt-Tayyib tarafından da teyit edilmektedir. Onun verdiği bilgilere göre, kör olanlar görevlerini yerine getiremeyecekleri için din görevlisi olarak tayin edilmezlerdi. Merasimleri yerine getirmeye engel olmayacak kadar özürlü olanlar meselâ topallar ise din adamı olmaya hak kazanmışlarsa görevden engellenmiyorlardı.[24]

Din görevlilerinin giydikleri özel elbiseler vardı. Bu elbiselerle İslâm kentlerinde rahatlıkla dolaşabiliyorlardı. Hristiyanların elbiseleriyle ilgili düzenlemeler bahsinde genişçe inceleneceği üzere, aslında bu kıyafetleri giymeleri de gerekiyordu. Bu bakımdan 311/923 senesinde İbnü'l-Furât'tan kaçarak Bağdat'a sığınan Hâmid'in, gizlendiği yerden bir râhip elbisesi giyerek kaçabilmiş olması da toplumda râhip elbisesiyle dolaşıldığının delilidir.[25] Râhip ve râhibeler bugün de benzerlerini gördüğü-

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

22. Mârî, 66, 71, 73-74, 78, 81, 83

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

24. İbnü't-Tayyib, 6

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

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

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

Hind el-Kübrâ Manastırı'ndaki bir kitâbede[28] râhipler için "ipekler ve ketenler onların elbiseleridir, onlar sûf giymezler", mısraları mevcuttu. Hârûn er-Reşîd'in Hîre ziyareti sırasında dikkatini çeken bu kitâbenin hangi zamana ait olduğunu bilemiyorsak ta Abbâsîler döneminde din adamlarının oldukça kaliteli giyindiklerini pek çok şairin mısralarından da teyit etme imkanımız bulunmaktadır. İncelediğimiz dönemin şairlerinden birisi, rahiplerin akşamları daha rahat elbiseler, meselâ sündüs, mi'zer vb. kıyafetler giydiklerini kaydeder.[29]

Din adamlarının uyması gereken bazı kurallar vardı. Bu kurallara uymayanlara çeşitli cezalar veriliyordu. Genelde hristiyan cemaatinden uzaklaştırma, görevden el çektirme, bazı ibadetleri icra etme yetkisinden mahrum bırakma gibi cezalar veriliyordu. İbnüt-Tayyib bunlara dair birçok örnek sunar. Burada birkaç örnek vermek uygun olacaktır. Onun verdiği bilgilere göre, kilise görevlisi yahûdîlerden ya da müslümanlardan korkarak özellikle Hz. İsâ'yla ilgili iman hususlarını reddederse cemaatten atılıyordu. Evli olanlardan eşini boşayan ve bir başkasıyla evlenenler de cemaatten uzaklaştırılıyordu. Başka inançların toplantısına dua etmek için katılanlar, bayram günlerinde et yemeyenler, şarap içmeyenler fitneye sebep olacağı için görevden uzaklaştırılıyordu. Kiliseden yağ çalanlar, ya da başka inançların mabetlerine yağ taşıyanlar, orada kandil yakanlar şarap-ekmek ayinini icra etme hakkından mahrum ediliyordu.[30]

Din adamlarıyla ilgili bu kısa bilgilerden sonra, İslâm hakimiyeti altında bulunmuş olan farklı hristiyan cemaatlerine mensup din adamlarının gerek hilafet merkezi ile gerekse yerel yöneticiler ile olan münasebetlerine geçebiliriz. Biz, önce hilafet merkezinde yer almış bulunan Nastûrî Kilisesi hakkında bilgi verecek daha sonra Abbâsî Devleti sınırları içinde bulunmuş olan diğer hristiyan cemaatlarine temas edeceğiz.

26. eş-Şâbuştî, 98, 229, 286; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 523-524 , II, 535; İbn Hallikân, III, 78

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

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

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

30. İbnü't-Tayyib, 2-6

1- Nastûrî Kilisesi:

Daha önce de işaret edildiği üzere Nastûrilik, m. v. asrın başlarında ortaya çıktı; Bizans Kilisesi'nin yoğun baskıları karşısında imparatorluğun doğu sınırlarına hicret etmek zorunda kaldı. Bizanslıların baskıları şiddetlenip Doğu'da açtığı okullar kapatılınca da Sâsânî Devletine iltica etti.[31] Nastûrîler Sâsânî kralları tarafından büyük bir hoşgörüyle karşılandılar. Hatta kendilerine başkent Medâin'de[32] dinî bir merkez, yani patrikhâne kurma imkanı bile tanındı. Süryânîce kaynaklarda Kóhé olarak geçen Behrâsir'deki manastır patriklik merkezleri oldu. Sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Nastûrî patrikliği Medâin'den Bağdat'a nakledildi (145/762). Sâsânîler döneminde beş matrânlık ve yirmi piskoposluktan oluşan kilise teşkilatlanması Abbâsîler döneminde tedrici olarak arttı ve Abbâsî sınırları içinde matrânlık sayısı onbeşe, piskoposluk sayısı da elliye ulaştı.[33]

Patrik Sebr Yeşû' (217-222/832-836) tarafından yenilenen Mar Fesyûn (el-Atîk) Manastırı bir müddet patriklik merkezi oldu. 271/884'de Bağdat'taki bir halk ayaklanması sırasında kundaklanınca Patrik Tîmâsâvûs (162-205/778-820) Kelilyeşu' kilisesinde kaldı. Öldüğünde oraya gömüldü. Bu sebeple kilise el-Câselik Manastırı adını aldı.[34] 271-279 yılları arasında patriklerin kaldığı el-Câselik Manastırı iki defa daha yıkıldı. Bu yüzden Nastûrî patrikleri Halife el-Mu'tazıd döneminin sonuna kadar, patrikhâne olarak kullanılan el-Câselik Manastırından uzak kaldılar. Ardından kilise tamir edildi ise de burada kalmayı hoş göremeyen patrik Yohannâ, Rûm Mahallesine taşındı.[35] Hristiyan yazarlardan Hitti onun buraya yerleşmesi sonrasında o mevkide Dâru'r-Rûm adlı mahallenin oluştuğunu söylerse de mahellenin teşekkülü daha öncelere dayanmaktadır.[36]

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

Nastûrî patriklerinin ve din adamlarının müslüman idarecilerle olan ilişkilerine

31. Geniş bilgi için bkz: Atiya, 239-256

32. Bağdat'ın 30 km. güneyinde Dicle'nin her iki kıyısında birbirine karşı kurulmuş olan Seleucia ve Ctesiphon şehirleri ile yakın mahalleleri içeren bölgeye verilen isimdir. Streck, "Medâin", 448

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

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

35. Mârî, 83

36. Karşılaştırınız: Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 511; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 545

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

Abbâsîlere Kadar Nastûrî Din Adamları: Hristiyan kaynaklarından Mârî'nin bildirdiğine göre Hz. Muhammed'in risaletini etrafa yaymaya başladığı günlerde Nastûrî (Doğu Süryânî) Kilisesi'nin başında bulunan Îşûayheb (II. Isôyahb) [37] Hz. Muhammed ile yazışıyor, çevredeki din görevlileri ile ona hediyeler gönderiyor ve kendisinden sitayişle bahsediyordu. Mârî'nin devamla verdiği bilgilere göre, bu dostluk Sâsânîler tarafından kaygıyla izlenmiş ve hoşnutsuzlukla karşılanmıştı.[38] Hz. Muhammed'in Necrân'daki hristiyanlarla bir anlaşma yaptığı ve Necrân'ın da Medâin'e bağlı bir piskoposluk olduğu göz önüne getirilirse bu yazışmaların Hz. Muhammed'in Arap Yarımadası hristiyanları ile anlaşma imzalamasını kolaylaştırmış olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İslâm tarihi kitaplarında Hz. Muhammed'in patrik Îşûayheb ile ilişkilerine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.[39]

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

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

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

38. Mârî, 62

39. İslâm Tarihi kitaplarında Necrân hristiyanları ile ilgili bilgiler ise genişçe işlenmiştir. Hatta İslâm tarihi kaynaklarından Yâkût'un *Mu'cem*'inde Necrân'dan gelen Üskûfun ismi Elia olarak geçer. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 538. Necrân hristiyanlarının Medîneyle münasebetleri için bkz: Fayda, *İslâmiyetin*, 23-34

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

41. İbn Sa'd, I, 266, 288; Ebu Yusuf, 72; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 176, 179; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 87-88 (trc. 93)

42. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 196 et-Taberî, *Târih*, III, 321-322; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 88 (trc. 94)

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

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

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

Verilen bilgilere göre Mâr Amme'den sonra Nastûrîler kilise kurallarına göre üzerinde ittifak ettikleri Îşûayheb el-Hazzî (III. Isôyahb d'Adiabène)'yi seçtiler (27/648). Çevre valileri kendisine yakınlık duyuyorlardı. Hatta bazı valilerin patriğin kilise ve vergi ile ilgili işlerinin zorlaştırılmaması hususunda çevre halkına çeşitli emirler verdikleri söylenmektedir. İşlerini daha rahat yürütebilmesi için patriğe iktada bulunulduğu ve kendisine her cuma ihtiyaçlarını görmesi için nakdi yardım gönderildiği de ifade edilmektedir. Patrik, müslüman idarecilerden gelen bu desteğe rağmen hristiyanların işlerini toparlayamadı ise de uzun zamandan beri Doğu Kilisesi'nin emrine girmeyen Fars Matrânlığını itaat altına aldı. On sene görev yaptı.[47] Onun ölümünden sonra Nastûrîler Ciyûrciyus (I. Georges)'i patrik seçtiler. Bu kişi yirmi sene görev yaptı. Ondan sonra da Yûhannâ (I. Jean bar Marta) iki sene görev yaptı.[48]

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

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

44. Mârî, 62

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

46. Mârî, 62

47. Mârî, 62-63

48. Mârî, 63

49. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 282

Medâinî tarafından verilen bu bilgileri aktardıktan sonra tekrar hristiyan yazarlardan Mârî'nin kayıtlarına geçmek istiyoruz. Onun verdiği bilgilere göre Yûhannâ'nın ölümüyle boşalan patriklik makamına 67/686'da Hanânyeşû' (I. Henanisô) tayin edildi. Medâin'de ondört sene dokuz ay görev yaptı. Kendisine muhalefet eden pek çok kimse vardı. İçlerinden Nusaybin üskûfu Yûhannâ el-Ebras (Jean) Halife Abdülmelik'e ulaşarak dört sene onun çevresinde iyi bir konum edinmeye çalıştı. İkram ve atiyyelerde bulundu. Daha sonra Kûfe valisi Bişr b. Mervan'a[50] "bölgemizdeki hristiyanlar Yûhannâ'yı seçtiler. Biz onun başımıza geçmesini, bize muhalif olan Muhtar ve Mus'ab'ın tayin ettiği Hanânyeşû'un da görevden alınmasını istiyoruz" şeklindeki bir mektupla birlikte pek çok mal gönderdi. Yûhannâ'nın, "bize muhalif olan Mus'ab ve Muhtar'ın atadığı Hanânyeşû' " sözünü ise müracaat ettiği şahsa işini yaptırabilmek için onun zayıf noktalarına yöneltilmiş sinsi bir ifade olarak kabul etmek gerekir.

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

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

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

el-Haccâc'tan sonra göreve gelen Yezîd b. Akîl, Hanânyeşû'un Hazze ve Nusay-

50. Mârî'de Bişr b. Abdülmelik olarak geçmektedir.

51. Mârî, 63-65

bin matrânı olarak atadığı Salîbâ Zehâ (Sliba-Zkha)'yı patrik tayin etti ve Hanânyeşû'un atadığı din görevlilerini çeşitli vazifelere getirdi. Yûhannâ'nın ismi patriklikten düşüldü. Salîbâ'nın patrikliğini onaylayan menşûr verildi. Salîbâ oniki sene görev yaptı.[52]

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

Patrik Fesyûn'un bölge valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (105-120) ile arası pek iyi idi. Patrik Fesyûn Irak valisi Hâlid el-Kasrî'yi çoğu zaman ziyaret eder, o da kendisine iltifatta bulunurdu. Valinin Rum kökenli hristiyan annesi için Kûfe'de bir kilise yaptırmasında bu dostluğun payı olduğu düşünülebilir.[54]

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

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

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

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

52. Mârî, 65

53. Mârî, 66

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

55. Mârî, 66

56. Mârî, 66-67

Emevîler yönetiminde dört önemli müdâhale hariç, Nastûrîler patriklik seçimlerini serbest bir şekilde gerçekleştirdiler. Bunların üçü bölge idarecileri tarafından biriside bizzat halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirilmiştir.

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

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

Abbâsîlerin yönetimi ellerine almalarına kadar Nastûrî kilisesinin patriklik merkezi Medâin idi ve patrik seçimleri orada gerçekleştiriliyordu. 74-81/693-701 yılları arasında hal' edildikten sonra sürgünde patrikliğini sınırlı bir yörede sürdürmeye çalışan Hanânyeşû' döneminde Yûnus Manastırı, sürgündeki patriğin merkezi idi ve emrinde bulunan yörelere din görevlilerini atamaya devam etmişti, zira bu bölgelerde Emevî halifesi Abdülmelik'in hakimiyeti söz konusu değildi.

el-Haccâc b. Yûsuf'un patriklik seçimlerini iptal etmesiyle ortaya çıkan yeni durumda Medâin yirmi sene patriksiz kaldı. Emevîlerin son valilerinden Yûsuf b. Ömer'in hristiyanlara karşı takındığı sert tavırdan dolayı, son patrik Mâr Abâ bir süre Medâin'e gidemedi. Bir müddet sonra Medâin'e gitme imkanı buldu ise de hristiyanlar arasında çıkan karışıklıklar sebebiyle Medâin'i terketti. Bu sırada Emevî Devleti de Abbâsî isyanı sebebiyle siyâsî bir buhran içindeydi.

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

Ebu'l-Abbâs es-Seffâh, İran'ın tamamını ele geçirip Kûfe'ye geldiğinde, Fars Beldeleri Kilisesi adıyla anılan ve merkezi Medâin olan Nastûrî Kilisesi'nin başında, 740'dan beri görevde olan Mâr Abâ vardı. Hayatının son döneminde -747'den sonra- pek çok defa, siyasî karışılıklardan dolayı bulunduğu şehri değiştirmek zorunda kalan Mâr Abâ'nın gittiği şehirler arasında Kûfe de zikredilmektedir. Kaynaklarımız

onun halife ile görüştüğüne dair herhangi bir ifade kullanmıyorlarsa da, Kûfe'de yeni halifeyi hem tebrik eden, hem de istekleriyle kapısını çalan hristiyan cemaatin başında bulunmuş olabileceğini söylemek uzak bir ihtimal olmasa gerektir. O, Seffâh'ın görevde bulunduğu ikinci sene öldü.[57]

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

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

Bu arada Halife es-Seffâh öldü. Halife el-Mansûr (136-158/754-775) iş başına geçti. Yeni halife muhtemelen gelen şikayetler sebebiyle Servîn'i hapsetti, fakat bir müddet sonra serbest bıraktı. Servîn bütün bu olanlara rağmen patrik Ya'kûb'un kendisini affetmesini sağladı. O sırada Basra matrânının ölümü ve Basralı hristiyanlardan gelen istekler müvacehesinde Basra Matrânlığına tayin edildi, lakin orada da yeni oyunlar peşinde koşmaya devam etti.[60]

Yeni patrik Ya'kûb bir hayli yaşlı olması sebebiyle bir müddet sonra kilise işlerinin kontrolünü kaybetti. Bu arada el-Mansûr tebasının haraç miktarlarını artırdığı zaman kilise görevlilerine düşen vazifelerin kontrol işlerini; rahatsızlığı sebebiyle memleketine dönen hristiyan saray hekimi Curcis'in yerine saray doktoru olarak bıraktığı, öğrencisi Îsâ b. Şühlâfe'ye tevdi etti. O, aynı zamanda küçük rütbeli bir din adamı idi. O, kendisine verilen vazifeyi kötüye kulanmaya kalkıştı. Patrik Ya'kûb ve otuzaltı üskûf onun huzuruna geldiğinde mertebesine bakmadan elini öptürdü. Bunu tekrarlayınca el-Hadîse üskûfu Şelyemûn kendisini tehdit etti. Onlar bu işi Beytülmal görevlisi, İbnu't-Tabbâh el-Keşkerî'ye götürdüler. Bu karışıklıktan istifade etmesini bilen Sahibü'l-Ceyş Nasr'ın hizmetinde bulunan hristiyan tabip Sercîs, saraya patrik Ya'kûb ile hal' edilen Servîn arasındaki çekişmeyi Servîn tarafgirliği ile aktar-

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

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

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

60. Mârî, 67-68

dı. Halife el-Mansûr, Patrik Ya'kûb hakkında saraya iletilenlerden sonra Ya'kub'u görevden uzaklaştırmak istedi. Ama karşı tarafın baskıları da küçümsenmeyecek derecede yoğun idi. el-Mansûr sonuçta ikisinin de hapsini istedi. Patrik Ya'kûb hapsedilirken Servîn, Îsâ b. Şuhlâfe'nin yardımıyla kaçmayı başardı. Fakat Medâin valisi tarafından yakalanarak hapsedildi ve orada öldü. İsminin patriklik kayıtlarında değil, Basra matrânları arasında yazıldığını kaydeden Mârî'nin verdiği bilgiler onun patriklik kayıtlarından düşürülmüş olduğunu göstermektedir.[61]

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

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

Halife sarayda görevlendirilmek üzere yeni bir doktor istedi. Rebi' Cündişâpur âmiline mektup yazarak eğer sağ ise Curcis'i ya da onun seçeceği bir doktoru göndermesini emretti. Yatalak olan Curcis öğrencilerinden İbrâhim'i gönderdi. Sarayda belli bir saygınlık kazandı. Tabip İbrâhim, münasip bir ortamda el-Mansûr'dan hapsedilen din görevlilerinin serbest bırakılmasını istedi. Bu talep reddedilmedi ve hapsedilmelerinden üç sene sonra din görevlileri serbest bırakıldılar. Patrik Ya'kûb'un görevi, onyedi sene, beş ay idi. Dokuz sene hapiste kaldı ve öldü.[64]

Bütün bu olaylardan sonra sahnede yeni bir hristiyan tabip rol oynamaya başladı. Ebû Kureyş İsâ, Halife el-Mansûr'un ölümü üzerine iş başına geçen el-Mehdî'den, Hanânyeşû'un (II. Henanisô) patrik tayin edilmesini istedi. Bir başka aday Ciyûrciyus'u destekleyen Kesker üskûfu, çevredeki matrânlara mektup yazarak onları Bağdat'a davet etti. Mâr Fesyûn kilisesinde toplanıldı. Bu arada Curcis'i destekleyenler saraydan Rebi'i yanlarına çekmeyi başarmışlardı. Herbiri bir diğerinin adayına mu-

61. Mârî, 67-68

62. Mârî, 68-69

63. Mârî, 69

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

halefet edince iş Halife el-Mehdî'ye intikal etti. O içlerinden ikisini, Bâhâla kilisesi râhibi Curcis ile Lâşum üskûfu Hanânyeşû'u haklarında karar vermek üzere seçti. Yaptığı garip bir imtihan sonrasında, Hanânyeşû'u daha zarif, vakûr ve genç bulduğu için tercihini onun lehinde kullandı. Curcis Hanân'a karşı çıktı ve er-Rebi'a gelerek bu duruma müdahele etmesini istedi. Ama, Ebû Kureyş İsâ'nın isteği daha ağır bastı. Hanânyeşû' patrik tayin edildi. Hanânyeşû' ilerleyen yıllarda patrik Yâ'kûb'un Ebu'l-Abbâs et-Tûsi'ye rehin olarak bıraktığı bir çiftliği kendisinden geri istedi. et-Tûsî, bu çiftliğin üzerine yattı. Ancak sırrın ifşasını istemediği için de onu zehirletti. Hanânyeşû' ancak dört yıl görev yapabildi. Çiftlik ise bir daha kilise emlâkine dönmedi.[65]

Boşalan makam için 162/778'de Keşker üskûfu Tûmâ (Thoma), Abaları davet ederek Mar Fesyûn Kilisesi'nde seçimi gerçekleştirmek istedi. Bu sefer saray doktorlarından Ebû Kureyş İsâ'nın desteklediği Ciyûrciyus (Georges) ölü bulundu. Ebû Mûsa b. Mus'ab'ın Musul valiliği sırasında yanında bulundurduğu hristiyan katibi Ebû Nûh el-Enbârî'nin olayların içine karışıvermesi işin şeklini değiştirdi. Uzun zamandan beri kendisine özel bir muhabbet beslediği, hatta hristiyanların haraçlarını toplama vazifesini kendisine tevdi edecek kadar kendisine güven duyduğu Bâbğâş Matrânı Tîmâsâvus (Timothée I) ön plana çıktı. Ebû Nûh'un yardım ve desiseleriyle Cündişâbûr adayı ekarte edildi. Sekiz ayı aşkın çekişme sonunda Tîmâsâvus patrik ilan edildi. Ama Cündişâbûr ve Hadîse matrânları kendisini bir müddet onaylamadılar. Merv Matrânı Yûsuf, Tîmâsâvus ile aralarında çıkan bir anlaşmazlıktan dolayı görevden alınınca, Halife el-Mehdî'ye ulaşarak Tîmâsâvus'u görevden aldırmaya çalışmış ise de başarılı olamamış, garip bir tezahürle müslüman olduğunu ifade etmiş ve el-Mehdî tarafından Basra köylerinden bazıları kendisine verilmiş, ama bir müddet sonra herşeyi terkederek Anadolu topraklarına geçmiştir.[66]

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

Mârî'nin bildirdiğine göre[68] hitabeti iyi olmadığı için mektup ve kitaplar yazardı. Tîmâsâvus'un halife Hâdî ile oturup pekçok defa tartıştığı ve Patrik Tîmâsâvus'un halife ile yaptığı bu uzun tartışmaları mektuplar halinde topladığı bilinmektedir.[69]

Onun diğer halifeler ile de aynı görüşmeleri sürdürdüğünü düşünebiliriz. Öte yandan Patrik Tîmâsâvus, Hârûn'un karısı Zübeyde'nin, Buhtîşû ailesinin ve hristi-

65. Mârî, 70-71

66. Mârî, 71-72

67. Mârî, 72-73

68. Mârî, 74

69. Bkz: Tez Metni: 200-201

yan katiplerin desteğini de görmüş, bu dönemde hristiyanlar toplumda oldukça iyi bir konum elde etmişlerdi. Halifeler kendilerine fazlaca hoşgörülü davranmışlar, onlar da pek çok mabet yapma imkanını elde etmişlerdi.[70]

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

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

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

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

Patrik İbrâhim 237/851'de ölünce, Keşker üskûfu Bâbâ ile Bâcermâ üskûfu Têzâsis patriklik için çekiştiler. Kilise kurallarına göre Têzâsis, seçim sırasındaki bazı sözlerinden dolayı adaylıktan düşürüldü. Seçim için tekrar toplanıldı. Seçimler sırasında, saray doktorları Buhtîşû, Yûhannâ, İbn Mâseveyh, İbn et-Tayfûri Dımeşk Matrânı Yûhannâ üzerinde ısrar ettiler. Fakat aday felç olunca, Ehvaz üskûfu Mîhâîl'i seçmek istediler. Bu adayın da ani ölümü sonrasında işin içine İbrâhim b. Nûh el-Enbâri ve Beytülmal sahibi Osman b. Saîd girdi. Tüster üskûfu İbrâhim'i seçtirmek

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

71. Mârî, 75-76

72. Mârî, 76

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

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

için teşebbüste bulundular. Adayları aniden ölüverdi. Patriklik uzun süreden beri boştu, herkes şaşkındı.

Neticede hristiyanlar bu işi İbrahîm b. Nûh'a bıraktılar. O Hadîse üskûfu Îşû'-dâz'ı seçti. Lâkin Buhtîşû' bu arada devreye girerek oyları satın aldı. Halife el-Mütevekkil'i yönlendirdi ve Têzâsis (Théodose I) halifenin görevde olduğu beşinci sene patrik tayin edildi. İbrahim'in çabaları, el-Mütevekkil'e gidip gelmeleri fayda vermedi. Muhalifler Buhtişû'un atıyyeleri ile susturuldu. Sonuçta 238/853'te patrik ilan edildi.

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

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

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

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

75. Mâri, 78-79

76. Mâri, 79

77. et-Taberî, *Târîh*, IX, 209

78. Mâri, 80-81

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

Enûş'un ölümünden sonra, Samarra'da oturan ve halifeye yakın olan Abdûn b. Mahled ve Seleme b. Saîd, Enbâr üskûfu Yûhannâ b. Nursî (II. Jean bar Narsai)'yi patrik yapmak istediler. Kilise kurallarına göre Kesker üskûfu Hanânyeşû' en güçlü aday idi. Ancak iki müslüman yönetici seçimlere karışarak kendi gözetimlerinde bir seçim yapılmasını istediler. Oylamada bir hile yapıldı ve sandıktan Yûhannâ b. Nursî ismi çıktı. 271/884'de patrik tayin edildi. 279/892'de öldü. Sekiz sene bir ayı aşkın görev yaptı.[80]

Yûhannâ öldüğünde Kesker üskûfu hasta idi. ez-Zevâbî üskûfu Yûhannâ yaşı ve hizmet süresi yeterli olmadığı halde patrikliğe göz koydu. Ama sonuç alamadı. Bu arada Musul Matrânı Yuvânîs (III. Jean) patriklik için uygun görüldü. Bu adayı özellikle Halife el-Müktefî'nin katibi el-Hasan b. Ömer destekliyordu. Öyle ki, teklif edilen diğer adayların isimlerinin yazılmasına karşı çıkarak onu halifeye tek aday olarak götürmeyi tercih etti. 280/893 yılında patrikliği onaylandı. 286/899 yılında öldü.[81]

Onun ölümünün ardından, patrikliğe ez-Zevâbî üskûfu Yûhannâ b. Îsâ ile Cündişâpur Matrânı Teodoros aday oldular. Kilise, her ikisinin adını yazarak bir seçim yapılmasını istedi. Seçim sonucu Yûhannâ'nın lehine oldu. Lâkin Teodoros seçimlere hile karıştırıldığını iddia etti ve sonucu kabul etmedi.[82]

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

Halife Kâim biemrillah'ın, Bağdat patriği Abd Yesu'a Rabiüleevel 467/1074'de yazdığı mektup el-Kalkaşandî tarafından nakledilmiştir. Mektup Emînüddevleteyn İbn Mûsalâyâ[83] tarafından yazılmıştır.[84] Bu mektupta kendisinin patrikliğe en uygun aday olduğu, saray çevresinde kendisi hakkında sitayişkâr sözler söylendiği zik-

79. Mârî, 81-82

80. Mârî, 82-83

81. Mârî, 83, 85

82. Mârî, 85

83. Bu kişinin hristiyan olduğunu *en-Nücum*'daki bir kayıttan öğrendik. İbn Tağriberdî, şu bilgileri verir: el-Alâ' b. el-Hasen b. Vehb b. el-Mûsalâyâ Ebu Sa'd, altmışbeş sene halifelere hizmet etti. Hristiyan idi. 484 senesinde halife el-Muktedî billah'ın gayretleriyle müslüman oldu. 497 yılında öldü. Bkz: V, 189

84. el-Kalkaşandî bu mektubu sunarken, ehlüzzime önde gelenlerine, patriklere yazılan mektupların

redilmekte ve bu görevi kabul etmesi istenmektedir.[85]

Sonuç olarak Abbâsî devletinde patrik seçimlerine müdahaleler Bağdat'ın merkez edinilmesiyle başlar. Araştırmacılardan Morony, bunu Pers krallarında görülen müdahaleler ile irtibatlandırmaya çalışır ise de[86] daha önce görüldüğü üzere, Emevîler döneminde de bu tür müdahaleler görülmektedir. Bunu siyasi otoritenin bir tasarrufu olarak görmek gerekir. Zira Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde böyle bir şeye rastlanmaz.

Bu bölümde dikkatleri çeken önemli bir sonuç ta hristiyan din adamları ile hristiyan aristokratların kilise üzerinde hakimiyet kuramaya çalışmış olmalarıdır. Bu da kendi aralarında önemli çekişmeleri intâc etmiştir.

3- Ya'kûbî Kilisesi:

Daha önce de ifade edildiği üzere hristiyanlık Süryânîler arasında büyük ölçüde yayılmış ve önemli başarılar kaydetmişti. Zamanla bu hristiyanlar arasında mezhep parçalanmaları meydana gelmiş ve iki ana kola ayrılmışlardı. Biraz önce bu kollardan Nastûrîler hakkında bilgi vermeye çalıştık. Mezhep parçalanmalarına bağlı olarak ortaya çıkan diğer mezhep Monofizitlik idi. Bu mezhebe mensup olanlar m.vı yüzyıdan itibaren mezhep içinde önemli bir yeri olan Ya'kûb Baradeus'un anısına Ya'kûbîler olarak adlandırıldılar. Yayılma alanlarına daha önce temas etmiştik. Bu alana bağlı olarak öncelikle Antakya'da bir merkezleri oldu. Ardından İskenderiyye önemli bir dinî merkez haline geldi. Mezhep parçlanmalarının hızlandığı v. yüzyılda millî hüviyet arzederek ikiye bölündüler. Biri Antakya'da Suriye kökenlilere ait olan Ya'kûbî Kilisesi, diğeri İskenderiyye'de Kıptîlere ait olan Ya'kûbî Kilisesi ortaya çıktı.

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

Antakya Ya'kûbî Patrikliği: Antakya Hristiyanlık tarihinde, Kudüs'te hristiyanlara yapılan zulümlerden kaçan kişilerle önem kazanır. Yaklaşık m. 70'li yıllarda

genel karakterini bize sunar. Onun verdiği bilgilere göre, mektup Haze Kitabun... ibaresiyle başlar, Sonra"emmâ ba'du felhamdü lilah" ibaresiyle devam eder, durumu izah eden hitaplar yer alırdı. Genelde üç övgü olur ve sonra Maksuda geçilirdi. Fâtımîler dönemine rastlayan arşivlerde patriklik merkezlerine çıkarılan yazıların başında besmele bulunurdu. el-Kalkaşandi (*Subhu'l-A'şâ*, VI, 220) önemli resmi yazışmaların başında beszmele bulunduğunu, küçük yazışmalarda ise besmelenin kullanılmadığını belirtir. Onun döneminde bir ara âlimler resmi yazılarda besmele kullanılmasına karşı çıkmışlar ve bir müddet bu uygulanmış ise de uzun sürmemiştir. İbn Fadlullah el-Ömerî'nin *Ta'rif*'inden naklen el-Kalkaşandî tarafından sunulan Melkî patrikliğine yazılan mektup örneğinde besmele yoktur. Bkz: İbn Fadlullah el-Ömerî (749/1349), *et-Ta'rif bi'l-Mustalahi'ş-Şerîf*, Mısır 1312, 144-145; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*. XI, 392-395; Bosworth, "Christian and Jewish Religions Dignitaires", 199-200

85. Mektup için bkz: el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 201-209

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

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

burada dinî bir merkez oluşturulur. Çevrede dinin yayılması için önemli faaliyetler yapılır. III. asrın sonlarına doğru Suriye, Filistin, İran, Arab toprakları üzerinde dinî merkezler kurulur.[88]

İslâm geldikten sonra 64-78/680-694 yılları arasında Sêverî görev yaptı. Ölümü üzerine Esnâsiyus patrik oldu.[89] Antakya Patrikliği 702'den 742'ye kadar patrik seçimlerini yapmaktan alıkonuldu. Araştırmacılardan Frend, bu kararı Bizanslılarla yapılan savaşlara bağlarsa da kaynaklarda buna işaret yoktur.[90]

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

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

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

Fiey'in belirttiğine göre, el-Mehdî işbaşına geçtiğinde hapishanelerin boşaltılması yönünde bir karar almış, dolayısıyla dokuz seneden beri hapiste bulunan Curcîs te kurtulmuştu. Bununla birlikte Mehdi, babasının isteklerine uyarak onu patriklik ünvanından menetti. Bar Hebraeus el-Mehdî'nin işbaşına geçmesiyle ülkesindeki hristiyan esirlerin serbet bırakıldığını kaydeder.[94]

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

88. Çelik, 35-44

89. Mârî, 65

90. Frend, 245

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

92. Michel, *Chronique*, II, 525

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

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

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

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

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

Mısır Ya'kûbî Patrikliği (Kıptî Patrikliği): Ya'kûbî Patrikliğinin merkezi İskenderiye idi. Heracleios, Mısır'a hâkîm olunca bir ferman çıkararak farklı mezhep ve dinlere mensup olan herkesi aynı inanç altında toplamaya çalıştı. Bu süre içinde Melkî hristiyanlar Mısır'daki bütün kiliselere el koydular. İskenderiyye'de bulunan Ya'kûbî Patrikliği İslâm hâkîmiyetine kadar onüç sene boyunca boş kaldı. Mısır'ın fethi sırasında Bizans'a bağlı Melkî Kilisesi'nin başında patrik Cyrus vardı ve Kıptîler kendisinden bir hayli eziyet görmüşlerdi. Amr b. el-Âs ile anlaşmayı imzalayan da bizzat bu patrik idi. Amr b. el-Âs Mısır'ı fethedince, Ya'kûbî Patriği Bünyamîn'e bir menşûr yazarak kendisini İskenderiye'ye davet etti ve Ya'kûbî Kilisesi'ne kaybettikleri tüm hakları iade etti.[98] Bundan sonra Mısır'da Ya'kûbî hareketi güçlendi. Patriklik varlığını, İslâm fethinden sonra da İslâm öncesi merkezde sürdürdü. Fâtımîler döneminde Kahire kurulunca patrikler günlerinin yarısını Babilonya'ya (Fustat'a) yarısını da Kahire'ye ayırmaya başladılar.[99]

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

İslâm tarihçilerinden el-Makrîzî tarafından, Sâvîrûs'un kitabından alınan patriklerin görev süreleriyle ilgili özet bilgileri ve onların isimlerini liste halinde Ekler kısmında verdik.[101]

4- Melkî Kilisesi:

Bizans Kilisesine bağlı faaliyet gösteren kilisedir. İslâm fetihleri öncesinde özellikle Heraclius'un bölgede gerçekleştirdiği çabalar neticesinde güçlenen Melkîlik, İslâm hâkimiyeti ile zayıflamıştır. Özellikle müslümanlar tarafından ele geçirilen kentlerde yaşayan Bizanslı ailelerin ve onlara bağlı olanların şehirleri terketmeleri üzerine buralarda bulunan melkî nüfusta bir azalma olmuştur. Bununla birlikte varlıklarını korumuşlardır. Melkîler de milli teşkilatlanma içinde Mısır, Suriye, Filistin ve Ermenistan'da faaliyet göstermişlerdir.

96. Michel, *Chronique*, III, 123
97. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Azimî, *Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538)*, Yayımlayan: Ali Sevim, Ankara 1988, 5, 10, 11, 14
98. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492; Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 249-250
99. Abouseif Doris Behrens, "Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo", *AI*, XXII (Kahire 1986), 122
100. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493
101. Bkz: Ek-2

Mısır Melkî Kilisesi Patrikliği: el-Makrîzî'deki ifadelerden anlaşıldığı üzere, İslâm fethiyle birlikte Ya'kûbîler, Mısır Melkîlerinin daha önce cebren el koydukları kiliseleri geri aldılar. Bu arada onlara ait pek çok kilise de kargaşa ortamında onlar tarafından gasbedildi. Zarar gören grup bu sefer Melkîler olmuştu. Melkî hristiyanları, Ömer b. el-Hattâb zamanındaki fetihten Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfetine kadar geçen süre içinde (yaklaşık 97 yıl) kiliselerinin başında patrik göremediler.

Halife Hişâm zamanında Bizans kralı III. Leon, Mısırlı Kasimo isimli bir râhibi halifeye göndererek, kendilerine ait kiliselerin Ya'kûbîler tarafından gasbedildiğini belirtti. Bu dostluktan sonra, haklı görülen taraf Melkîler oldu. Bu diplomasinin sonucunda, Ya'kûbîlerin elinde bulunan el-Beşâre Kilisesi Melkî hristiyanlarına iâde edildi ve Kasimo, Bizans Kilisesi tarafından Melkî Patriği olarak tayin edildi.[102]

Saîd b. el-Batrîk'in *Nazmu'l-Cevher* isimli kitabında bildirdiğine göre, el-Mansûr'un hilâfetinin dördüncü yılında Mısırlı tabip Belityan (Bultiyânüs) İskenderiyye patriği oldu.[103] Melkî hristiyanların başına geçen bu kişi kırkaltı sene bu görevde kaldı 186'da öldü. Muhtemelen onun gayretleriyle Ya'kûbîlerin istila ettikleri birkaç kilise daha, el-Mansûr zamanında Melkîlere geri verildi.[104]

Görevde bulunduğu süre içinde Hârûn er-Reşîd'le kurduğu yakın dostluğa[105] bağlı olarak, Kıptîlerin gasbettikleri kiliselerin kendisine iadesine dair bir menşûr elde etmişti.[106]

Biraz önce kitabından nakilde bulunduğumuz Melki hristiyanlarından Saîd b. Batrik 321/932 senesinde Mısır Melkî patriği ilan edildi. Kendisi aynı zamanda iyi bir tabip olan Saîd'in ölümünden sonra Melkî patrikliği gücünü kaybetmiştir.[107]

Antakya Melkî Patrikliği: İslâm tarihçilerinden Medâinî tarafından nakledilen bilgilere göre, Muâviye Şam'da bulunan râhiplere iyi davranıyordu. Onun iyiliklerini unutmayan bir râhip seneler sonra, Abdülmelik'e onu bir hayli methetmişti. Bu din adamlarının Antakya Patrikliğine bağlı kişiler olma ihtimali bir hayli fazladır.[108] Antakya patriği Theodore, 756 yılında, Bizans İmparatoru ile yazıştığı kuşkusuyla sürgün edildi. Bölge sorumlusu Sâlim onu gözden ırak bir yere gönderdi.[109]

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, 357/967 yılında Araplar Halkidon patriğini öldürdüler.[110]

102. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493; Kasım Abduh Kasım, Ehlüzzimme fî Mısr el-Usûru'l-Vustâ, Kahire[2] 1979, 34; Onların Emevî halifesi Abdülmelik'in valiliği sırasındaki müraacatları ise, sonuçsuz kalmıştı. Frend, I, 261

103. İbn Ebî Üsaybia, 540

104. Saîd b. Batrîk, 51-52

105. Belityân'ın Hârûn er-Reşîd tarafından dikkate alınmasında ve aralarında dostluk tesisinde Mısır'a gönderilen âmil Ubeydullah b. el-Mehdî'nin Hârûn'a gönderdiği ve onun tarafından çok fazla sevilmiş olan hristiyan cariyenin rahatsızlığı önemli bir rol oynamış ve Mısırlı bir hekîm olan Belityân'a müracaat edilmiştir.Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 540

106. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

107. İbn Ebî Üsaybia, 544-546

108. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV A, 67

109. Theophanes, 119

110. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 266

Kudüs Melkî Patrikliği: Kudüs hristiyanlığın merkezi olmasına rağmen uzun asırlar sadece matrânlık olarak tarihte yerini almıştır. Kudüs Matrânı Cyrill görevde bulunduğu 349-386 yılları arasında Kudüs'te de bir patriklik merkezi oluşturulması için çabalamış ise de Kudüs ancak 451 yılında patriklik merkezine kavuşabildi.[111] Daha sonraları yine iç çekişmelerden dolayı önemini kaybetti. İslâm'dan az önce Melkî din adamlarından Sopranios tarafından yeniden teşkilatlandırıldı. Melkî patrikleri hakkında pek fazla bilgimiz bulunmamaktadır. İslâm yazarlarından İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bilgilere göre, tabip Yusuf Fatımî Halifesi el-Azîz'in hilafetinin beşinci yılında Beytu'l-Mukaddes'e patrik oldu. Bu makamda üç buçuk sene kaldı. Mısır'da öldü.[112]

Ermeni Patrikliği: Hristiyan mübelliğlerinden Gregory, II. yüzyılın sonlarına doğru Ermenistan'da dinin yayılması için faaliyetler de bulundu. Bu arada Ermeni krallarından Tridates'in hristiyanlığı kabulü bölgede dinin yayılışını hızlandırmış ve bölgece Ermeni Kilisesi'nin temelleri atılmış oldu. Daha sonraları Ermenistan ve çevresinde faaliyet gösteren Gregory'nin ismine izafeten Ermeni Kilisesi'ne Gregoryan Kilisesi adı verilmiştir.[113]

Sümeysat ile Fırat arasında bir yer olan Kal'atu'r-Rum, Ermenilerin Ketâgîkûs dedikleri patriklik merkezleri idi.[114] Burada bir merkez edinmeleri, Bizanslıların Lân yöresinde oturan Ermenileri Suriye topraklarına yerleştirmelerine dayanır ki, bu hristiyanlar Abbâsî devletinin kuruluşu sırasında buradan uzaklaştırılmışlardı. Onların daha sonra burada yine Bizanslıların bölgede hakim olduğu zamanlarda varlıklarını sürdürmüş oldukları düşünülebilir. Hilafet merkeziyle ilişkilerine dair bilgilere rastlayamadık.[115]

Fâtımî halifesi el-Mustansır'ın (1036-1094) Ermeni veziri Bedrü'l-Cemâlî zamanında Kahire'ye büyük sayılarda Ermeni yerleştirildi. Bunlar başlangıçta Handak ve Harat er-Rum'daki kiliselerde ibadet ettiler. Daha sonra ez-Zührî'de (Hara banliyösünün bir bölümü) Ermeni patrikliği tesis olundu. Yâkût'un verdiği bilgilere göre, Ermenistan bölgesindeki hristiyanlar Melkî idi ve din görevlileri Bizans kralı tarafından gönderiliyordu.[116]

Ermenilerin bulunduğu bölge XI. yüzyılın başlarından itibaren Selçuklu akınlarına sahne olmuştur.[117] Asrın sonlarına doğru yeni bir güçlü akın düzenlenmiş ve pek çok yer hâkimiyet altına alınmıştır. Bundan sonra Anı Ermeni başpiskoposu

111. Cragg, 43

112. İbn Ebî Üsaybia, 545

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

114. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 390

115. el-Menbicî, 122

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

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

Barseğ ve bazı önde gelenler, vergileri ve Ermeni patrikliğinin durumunu görüşmek üzere İsfehan'a Melikşah'ın yanına gittiler. Sultan, Ermeni patrikliğinin tek bir makamda temsil edilmesi, bütün kilise, manastır ve ruhanilerin vergi dışında bırakılması hususunda bir ferman hazırlatıp Barseğ'e verdi. Ermeni tarihçi Mateos, Melikşah'ı ve bölge idarecisi Kutbuddin İsmâil hakkında sitayişkar sözler söyler.[118]

5- Hristiyan Cemaatlerin Bizans Kilisesi'yle Münasebetleri:

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

Grek kaynaklarına göre, Kudüs'teki Melkî hristiyanlarının rahibi olan John 787 yılında toplanan Nicea Konsiline katılmış ve orada Anadolu rahiplerini temsilen bulunmuştu.[119] Vasiliev tarafından ileri sürülen bu görüşe, Griffith katılmaz ve doğu patriklik kayıtlarında onların bu konsile katıldıklarına dair bir kaydın görülmediğini belirttikten sonra, o tarihlerde bir grup Kudüslü rahibin Bizans'a iltica ettiğini ve geri döndüklerine dair bir kaydın görülmediğini, onların kendi patrikliklerini temsilen bu konsile katılmadıklarını savunur. Onun bu düşüncelerini konsile katılan bir rahibin mektubu teyit etmektedir. Onların niçin iltica ettiklerine dair bilgilerimiz yeterli değildir.[120] Bu bilgiler çerçevesinde doğuda Abbâsî sınırları içinde bulunan Melkî hristiyanlarının Bizans'ta toplanan konsillere ne derecede katıldıklarını cevaplandıramıyoruz.

800 yılında, Kudüs patriği tarafından bir takdis işareti olmak üzere, Kumâme kilisesinin anahtarları Charlemagne'ye gönderilmiştir.[121] Roma katolik dünyasının siyasî lideri Charlemagne'ye gönderilen bu takdis nişanesinin ardında hangi amaçların bulunduğunu bilmiyoruz, ama Kudüs'te o tarihlerde Roma papalığına bağlı bir kilisenin mevcudiyetine dair bilgilerimiz olmadığı için, bu takdisin Melkî hristiyanları

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

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

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

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

tarafından yapıldığını söylemeliyiz.

836 tarihli grekçe bir mektuptan anlaşıldığına göre, Melkî patriği Bizans kralı Theophilus'a bir mektup yazmıştır. Theophilus ikonaklast olduğuna göre, ona bilgi vermek için yazılmış ve kopyalanmış olmalıdır.[122]

Öte yandan İslam toprakları içinde kalan patriklerin birbirleriyle görüşmeleri bir sakınca teşkil etmiyordu. Antakya patriği Dioniyusus, İskenderiyye patriği Ya'kûb'u 211/826 yılında ziyaret etmişti.[123] Tîmâsâvûs'un çevredeki meliklere mektup yazdığı ve onlardan bazı mektupların geldiğine bakılacak olursa resmi yazışma serbestiyetlerinin olduğunu düşünmeliyiz.[124]

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

123. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

124. Mârî, 73

B- DİN ÖZGÜRLÜĞÜ ve DİN EĞİTİMİ:

İslâm'ın temel prensiplerine göre, "dinde baskı ve zorlama yoktur"[1] ve Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan ilk örneklerde bu temel prensip gayet net bir şekilde uygulanmıştır. Necrânlılarla yapılan anlaşma ile Hz. Peygamber'in Yemen valilerine gönderdiği talimat burada hatırlanabilir.[2] Hz. Peygamber'den sonra, Râşit halifeler döneminde kitap ehli zümreler ile gerçekleştirilen anlaşmaların tamamında, İslâm idaresini benimsemiş olan toplulukların hepsine de din özgürlüğü tanınmıştı. Hattâ bu topluluklardan isyan edenlere, savaş yoluyla tekrar hakimiyet altına alınsalar bile aynı hürriyetlerin verilmiş olduğu, burada önemle zikredilmesi gereken bir husustur. 89/708 yılındaki isyanlarına ve zaman zaman Bizanslılar adına casusluk yaptıklarının belirlenmesine rağmen, tekrar kontrol altına alınan Cerâcime halkına Mesleme b. Abdülmelik tarafından sunulan anlaşma metninde, 'onların çocuklarından ve kadınlarından hiçbirisinin hristiyanlığı terketmeye zorlanmayacağı' ifade edilmektedir. Bu ifadelere isyanlarından sonra hakimiyet altına alınan diğer bölge insanları ile yenilenen ahitlerde de rastlanmaktadır.[3] Kısaca hristiyanların, daha geniş bir ifade ile gayri müslimlerin dinlerini terketmelerini ya da dinlerinde kalmalarını zorlayan herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Hz. Ömer dönemi ile ilgili özel bir rivayete ise biraz sonra temas etmek istiyoruz.

Biraz önce de ifade edildiği üzere İslâm dinini kabul etmedikleri takdirde hristi-

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

2. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 96 (trc. 103); İbn Hişâm, III-IV, 596

3. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 220 (trc. 231)

yanları kendi dinlerinde kalmaya mecbur eden bir hüküm de bulunmuyordu. Dolayısıyla hristiyanların İslâmiyet dışında bir başka dine, meselâ yahûdîliğe geçmesinde bir mahzur yoktu. Hz. Ali zamanında bazı hristiyanlar, zındıklığa geçmişlerdi ki o, bu kişileri koğuşturmamış ve bunu olumsuz karşılamamıştı.[4] Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde bazı alimlerin, kitâbî dinlerden herhangi birisine mensup olan bir gayri müslimin diğer kitâbî dine geçemeyeceğini düşünmeleri dikkati çeker. Böyle düşünenler arasında yer alan İmâm Şâfiî, hristiyanların -ya da yahûdîlerin- bir başka dine geçemeyeceğini ya da sadece İslâm'a geçebileceğini iddia etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in de aynı fikri savunduğu ifade edilmiştir. Lâkin her ikisi de hem kendi mezheplerince hem de diğer âlimlerce tenkit edilmişlerdir. Muhtemelen onlar, "kim dinini değiştirirse onu öldürünüz" hadisinin içerdiği anlamı genelleştirerek bunun uygun olmayacağını düşünmüş olsalar gerekir.[5]

İslâm inancına göre, gerçekten de bir müslümanın bir başka dine geçmesi yasaktır. Yukarıda zikredilen "kim dinini değiştirirse onu öldürünüz" hadisi İslâmdan dönen kimsenin öldürüleceğini ifade etmek için söylenmişti.[6] Bu husus diğer din mensuplarını ilgilendiren bir mesele değildi. Sadece müslümanlarla ilgili bir karar idi ve bazı zamanlar uygulanıyordu. Meselâ tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Hârûn er-Reşîd döneminde Râfika -ya da Rakka- şehrinde manastırda ibadet eden bir komşusunun sergilediği olağan dışı bazı hâdiseler sebebiyle hristiyanlığı benimseyen Ruveyh (ya da Rûhî) isimli bir müslüman Râfika şehrinde öldürülmüş idi.[7] Olayların cereyanı sırasında oldukça yakın bir yerde bulunan Harranlı Ebû Kurre'nin günümüze ulaşmış bulunan bir risalesinde, hristiyanlığa geçen bu kişinin aldığı isim St. Anthony, idam tarihi de 25 kasım 799 olarak zikredilmektedir.[8]

İslâmiyet'in din değiştirme ve din özgürlüğü konusundaki tutumunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra gayri müslimlerin din hürriyetine sahip olmaları prensibi ile tezad teşkil eden bir hususa burada temas etmenin uygun olacağı düşüncesindeyiz. Bilindiği üzere, Hz. Ömer zamanında hristiyan Tağlib kabilesi, gayri müslimlerden alınan ve İslâm hakimiyetinin kabulü anlamına gelen cizye vergisini vermek istememiş, bunun üzerine de kendilerinden zekat adı altında vergi alınmak üzere anlaşma yapılmıştı. Onlarla yapılan anlaşma maddeleri arasında Hz. Ömer'in Tağliplilerden, çocuklarını hristiyanlaştırmamalarını istediği şeklindeki bir şartın yer aldığına dair bazı rivayetler bulunduğu bilinmektedir. Hz. Ali'nin şahid gösterildiği diğer bir rivayette Hz. Muhammed Benû Tağliple anlaşma yapmış ve çocuklarını hristiyanlaştırmamak üzere kendileriyle sözleşmişti. Bazı rivayetlerde bu sonuncu husus Tağlip heyeti geldiği zaman onlardan alınan bir söz olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in Bahreyn halkına gönderdiği mektupta yer alan "...çocuklarınızı mecûsîleştirmezseniz, müslüman olduğunuz sırada sahip olduğunuz şeylerin hepsi sizlere a-

4. Abdürrezzâk, 19229

5. Hadis için bkz: ed-Dârekutni, III, 108, 113; el-Mâverdi, 74; et-Tahtâvi, *Hidâyetü'l-Bari ilâ Tertîbi Ehâdîsi'l-Buhârî*, Beyrut 1982, II, 209. İmâm Şâfiî, daha da ileri giderek, bu görüşünü İslâm öncesine de teşmil ederek, İslâm'dan önce din değiştirenlerden cizye alınamayacağı görüşüne kail olmuştur. İlgili görüşler ve tartışmalar için bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 65-75. Metz, bilgileri tek taraflı kullanarak bir gayri müslim'in diğer dine geçmesinin mümkün olmadığını zikreder. Krş: Metz, I, 77

6. ed-Dârekutnî, III, 120

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

8. Griffith, 57

ittir" şeklindeki rivayetler de bu görüşe paralel olarak ortaya çıkmış olsa gerektir. Kaynaklarda yer alan bu rivayetler,[9] hadisçiler tarafından hem metin kritiği hem de ravi kritiği yapılarak reddedilmiştir.[10]

İslâm'ın temel prensipleri çerçevesinde böyle bir şeyi kabul etmemiz mümkün değildir. Hz. Ömer'in Tağliplilerin cizye yerine sadaka adı altında vergi vermelerini siyasi bazı zorunluluklardan dolayı kabul ettiğini biliyoruz. Onlarla yapılan anlaşmada "çocuklarını hristiyanlaştırmamaları" şartını ileri sürmeyi zorunlu kılan bir mazeret söz konusu değildir. Hatta böyle bir şartı ileri sürmek anlaşmayı zorlaştıracağından, olumsuz bir şart olarak düşünülmelidir. Bu durumda bazı hâdiseler sebebiyle böyle bir rivayetin uydurulduğunu ya da zamanla bazı ifadelerin farklılaştırılarak bu şekli kazandığını kabul etmek zorundayız. Rivayetin ne zaman teşekkül ettiğini tesbit etme imkanını bulamadıysak da, Hz. Ömer'in ifade ettiği bir gerçeğin zaman içinde farklılaştırıldığını düşünmekteyiz. Hz. Ömer'in, "Sınırlarımız içinde yahûdîlerin ve hristiyanların, çocuklarını kendi dinlerinden eylemelerine müsade etmeyeceğiz" dediği ve onun hakkında "Hz. Ömer, Arap topluluklarında yahûdîlerin ve hristiyanların çocuklarını kendi dinlerine katmaya fırsat vermiyordu" şeklindeki bazı değerlendirmelerin yapıldığı hakkında bilgilerimiz bulunmaktadır.[11]

Bu sözler herşeyden önce hamiyetperver bir devlet adamının sözleridir. Dolayısıyla o, İslâm'ın kendine sunduğu tebliğ vazifesi ve mesuliyet anlayışı içinde, kendi değerlerini en güzel bir şekilde başarıyla ortaya koymayı düşünen bir devlet adamından başka birisi değildir. Bu sözlerden cebr değil, sadece bir hamiyet ve gayret anlaşılmaktadır. Bu sözün daha sonraki dönemlerde nasıl bir anlam kazandığını ve bunun toplumsal saiklerini anlamak için, bir yandan tebliğe direnç gösteren ve İslâmiyet'i Abbâsîler dönemine kadar kabul etmemekte direnen, öte yandan Emevî yöneticileri tarafından baş tacı edilmiş Tağlib kabilesinin efkâr-ı umûmîdeki durumlarının ve halkın onlara hangi gözle baktığının ortaya konması gerekecektir. Onlara halkın hangi gözle baktığı belli olduğuna göre, onların sürekli olarak yukarıda zikredilen anlaşma şartlarını bozdukları hususunda kamuoyu oluşturma çalışmaları kanaatimizce bir anlam ifade edecektir. Hz. Ali'nin "eğer gücüm yetmiş olsa onlarla savaşırdım. Zira onlar anlaşma şartlarını bozarak çocuklarını hristiyanlaştırdılar" sözleri[12] ile daha sonra inceleneceği üzere halifelerin gelen baskılar sebebiyle sürekli olarak onları Arap kabilelerinin İslâm'ı seçmeleri gerektiğini söyleyerek cebren İslâm seçeneği ile yüzyüze bırakmış olmaları bunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan burada tekrar vurgulamak gerekecektir ki, ne Hz. Muhammed, ne de Hulefâ-i Râşidîn'den birisinin kitap ehlinden herhangi bir grubu İslâm'a zorlamaları söz konusu olmamıştır. Bir rivayete göre, Eş'as b. Kays'in Hz. Ömer'e gelerek, kızkardeşinin Himyer asilzâdelerinden birisiyle evli olduğunu ve onu yahûdî-

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

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

11. Abdürrezzâk, 9981, 19230

12. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 76-77

leştirdiklerini, kısa bir zaman önce ölüm haberini aldığını belirterek, mirası ile ilgili bir soru sorması üzerine Hz. Ömer'in ilgilendiği sadece miras problemi olmuş ve mirasın onlara ait olduğunu söylerken, bu yahûdîleştirmenin ardına düştüğünü îmâ eden bir soru sormamıştır.[13]

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

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

Hristiyan tabiplerden Ebu'l-Hasen Sehlân b. Osman b. Keysân (380/990) daha önce Ya'kûbî mezhebinde iken Melkî hrisitiyanlığına geçmiş idi. Vefat edince Melkîlere ait Rum Kilisesi'ne gömülmüş daha sonra Ya'kûbilere ait el-Kasir kilisesine götürülmüştür. Olayın detayları hakkında bilgi sahibi değiliz.[14] Bir diğer örneğimiz Samarra'da doktorluk yapan Nasturî bir tabiple ilgilidir. Bu kişi mezheb arkadaşlarına kızarak diğer bir mezhebe, Arian inancına geçmiş idi.[15]

İstedikleri dini seçme hürriyetinde olan bu insanların kendi inanç şekillerine ve dinî değerlerine de müdahale edilmesi hiç şüphe yoktur ki söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte, toplumda hristiyanların çeşitli sahalarda gösterdikleri başarılar ve sahip oldukları nüfûz sebebiyle olsa gerektir ki, zamanla özellikle ilim adamları arasında onlara karşı bir reaksiyon oluşmuştur. Bazı alimlerin zimmîlerin inanç ilkelerine ve onların kültür değerlerine engel olunması gerektiği şeklindeki düşüncelerinin temelinde bu hususun önem arzetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Burada Hz. Ömer'in, hristiyanların şehirlerde haç çıkarılmasına engel olduğu hatırlatılabilir ise de, biz bu hususun farklı olduğunu, yani birisinin İslâm toplumunda fiili bir gösteri, diğerinin ise inancını söyleme ve bunu toplumda tartışma şeklinde tezahür eden bir engelleme olduğunu belirtmek istiyoruz. Nitekim Ebû Ya'la'nın *Ahkâmu's-Sultâniyye* adlı eserinde muhtesibin vazifeleri arasında yer alan[16] şu cümle zamanla değişen anlayışı oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Muhtesib, hristiyanların İsâ Allah'ın oğludur, şeklindeki sözlerini açıktan söylemelerine mani olur."

13. Abdürrezzâk 9862

14. İbn Ebî Üsaybia, 548-549

15. Mârî, 79

16. Ebû Ya'lâ, 304

Din özgürlüğü çerçevesinde söylenebilecek diğer hususlara gelince, burada zikredilebileceklerin en önemlisi belki de insanların istedikleri isimleri çocuklarına koyabilme hususudur. Yaşayan ya da tarih sahnesinden çekilmiş olan pek çok toplumun isim koymayı kendi inançlarının ve kimliğinin bir devamı olarak gördükleri ve hatta bazı toplumlarda isim koymanın dinileştirildiği müşahade ve tesbit edilmiştir. Günümüzde de bir kültür problemi olarak bazı devletler tarafından idarelerinde bulunan farklı din ve kültür mensuplarını asimile etmek için uygulanan isim değiştirme zorunluluğu ve buna gösterilen tepkiler dikkate alınacak olursa milletlerin kendi varlıklarını ve kimliklerini devam ettirme mücadelelerinde kimlikle özdeşleşen isim gerçeğinin daha bir önem kazandığı anlaşılacaktır.

Kadîm dinlerin beşiği olan bölgemizde bazı değerlerin müşterek oluşu her zaman dikkatleri çekmiştir. Bunlardan birisi de bölgede yaşayan insanlar tarafından kullanılan isimlerdir. İbnü'l-Kelbî ve İbnü'l-A'râbî cahiliyye Arapları arasında sadece iki kişinin hristiyanlığı kabul ettikleri için İbrahim ve Eyyüb isimlerini aldıklarını, onlar dışında bu isimlere rastlamadıklarını ifade ederler.[17] Bununla birlikte hristiyanlığın doğduğu yerlere çok yakın yerlerde yaşayan ve hristiyanlaşan Araplar, İslâm öncesinde Davud, Süleyman, Îsâ gibi peygamber isimlerini de almışlardı.[18] Bu isimler İslâm sonrasında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır ki, incelediğimiz dönem içinde bu isimler bizim için bir hayli problem teşkil etmiştir. Onların İslâmî dönemde ayrıca, Ya'kûb, Yûsuf, İshâk gibi isimleri de çokça kullandıklarını biliyoruz. Hristiyan ilim adamlarından Cheikho hristiyan Araplar arasında yaygın olan isimlere dair oldukça geniş bir liste verir. Onun tesbitlerine göre, Abdülmesîh, Abd Yeşu', İşu', Ebcer, Efraym, Bûles, Curcis, Cüreyc, Rûman, Rûmanus, Sem'ân, Huneyn, Sercis, Meryem, Mariye, Hanne gibi isimler hristiyanlar arasında en yaygın olanları idi. Burada Hîre'nin fethi sırasında İslâm kumandanı Hâlid b. el-Velîd'le anlaşma yapan Hîreli hristiyan Abdülmesîh b. Amr hatırlanabilir.[19]

Öte yandan III. hicrî asra doğru, Abbâsîler döneminde şehirlerin kozmopolitleşmeye başlaması ve gayri müslim unsurun İslâm kentlerinde yerleşmeye başlamaları, ayrıca toplumda oldukça iyi bir konumda bulunmalarına bağlı olsa gerektir ki hristiyanların isim koyma hususunda daha bir serbest hareket ettikleri rivayet edilmektedir. el-Câhız bu gelişmelerden rahatsız ve şikayetçidir, onların Hasan, Hüseyin, Abbas, Fadl, Ali gibi isimleri aldıklarını belirtmekte, bir Muhammed ismini koyamadıkları kaldı, diye yakınmaktadır. Onun verdiği oldukça ilginç bir bilgiye göre, hristiyanlar Muhammed ismini kullanmamakla birlikte Ebu'l-Kâsım künyesini kullanıyorlardı.[20]

Verilen bu bilgiler çerçevesinde İslâm toplumunda gayri müslimlerin kendi kültürlerini terkettiklerini, zaman içinde zimmî statüsünde yaşadıkları bir toplum tarafından kültür bakımından eritilerek isimlerini bile yitirdiklerini ve bugün Bulgaristan gibi bazı ülkelerde dikkatleri çektiği üzere zorla kendi kütlürlerine ait isimlerin değiştirildiğini düşündürecek her hangi bir durum söz konusu değildir. Onlara bir

17. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 89; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 364

18. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 159

19. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 239-246; Cevâd Ali, 683-686; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 339 (trc. 347)

20. el-Câhız, *er-Redd ala'n-Nasârâ*, *Resâilu'l-Câhız*, III, 317

baskı uygulanması bir yana bizzat o dönemin müslümanları tarafından kaygıyla izlenen bir başka durum söz konusudur. Bu bakımdan akla gelen tek şey, uzun zamandan beri gayri müslimlere karşı izlenmesi gereken siyaset bir yana, sosyal refah seviyesi artmış ve kendi kültürüne bile uzaklaşmaya başlamış olan bir toplumda hristiyanların sosyal hayattaki başarılarının (tabâbet, ticaret, tercüme vb.) ardından kendilerini daha güçlü hissetmeye başlamaları ve toplumda rahat hareket etmelerini engelleyici bir unsur olarak kendilerine icbâr edilen bazı ayırıcı kılık-kıyafetler yanında isimlerini de terkederek istedikleri şekilde at koşturabilmeleri idi. O dönemde Abbâsî devlet yapısında görülen sosyal tabakalara has kıyafetleri, yine el-Câhız'ın bildirdiğine göre giymiyorlardı. O halde onların halk arasında mevcut olan gayri müslim imajından kurtularak daha rahat olmak istemeleri garipsenmemelidir. Zamanla isimlerini değiştiren ve olayların küllenmesi ile kimin kim olduğu bilinmeyen bir toplum şekillenmesi bazı ülkeler tarafından da tarih içinde tecrübe edilmiştir. Bu durum devletlerin zayıflaması anında önem arzeden bir husus olup Abbâsîler döneminde bunun bir tesir icra edip etmediği olduğu hakkında birşeyler söylemek, hristiyanların devlet kademelerinde çalışabilmek için isim değiştirme zorunluluğu hissetmeyecek kadar rahat olmalarından dolayı mümkün gözükmemektedir. Abbâsî halifeleri bazı siyasî sebeplerden dolayı devlet kademelerinde gayri müslimleri çalıştırmaya olumlu bakmışlardı. Dolayısıyla devlet kademelerine girebilmek için ismin bir önemi bulunmamaktaydı. Ama halk arasında bunun ne kadar önem arzettiği sosyal ilişkilerin daha rahat sürdürülebilmesi bakımından çok iyi bilinir.

Müslümanların zaman zaman şikayetçi oldukları bu hususa bağlı olarak, halifeler tarafından çıkarılan emirnâmelerde gayri müslimlerin müslümanların isimlerini almamaları şeklinde bir ifadeye rastlayamadık.

Hristiyanlar kendi kültürlerinden getirdikleri isimleri rahatça kullanabilmeleri dışında, gerek kendi aralarında gerekse ibadetlerinde kendi lisanlarını kullandılar. Bilindiği üzere Bizans kilisesinden kopan Nastûrîler, onların kullandığı Yunancayı terkederek biraz da tepkisel olarak Süryânîceyi kullandılar. Ya'kûbîler ise mahalli lisanları Kıptî lisanını ve Süryânîceyi kullanmakla birlikte ibadetlerinde Yunancayı kullanmaya devam ettiler.[21] Onların İslâm topraklarında yaşadıkları süre içinde kullandıkları lisanlarla ilgili herhangi bir zorlama söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte, Mainardus'un da ifade ettiği üzere, m. VIII. yy. başlarından itibaren Arapça, bölgede hristiyanlar tarafından daha fazla kullanılır oldu. Yunanca ve Kıptîcenin yerini aldı.[22] Bunda, asırlarca aynı kültürün içinde kalmak kadar, ileride detayları verileceği üzere, Abbâsî halifelerinin devlet kademelerinde hristiyanların çalışmalarını arzu etmiş olmalarının tesir etmiş olması muhtemeldir. Bu insanlar bir hayli yekün tutuyordu. Onlar, özellikle divanların artık tamamen Arapça kullanıldığı Abbâsîler döneminde çalışabilmek için Arapçayı öğrenmek zorundaydılar.

Suriye zaten Arap kabilelerinin bulunduğu bir yer idi. Mısır ise, IX. yüzyıla kadar kendi lisanını kullanmıştır. Bölgedeki IX. yüzyıl hristiyan yazarlarının pek çoğu arapça yazmışlardır. İskenderiyyeli Melkî Said b. Batrik (Eutychii), çağdaşı Yâ'kûbî Severus b. el-Mukaffa Arapça yazmışlardır. Öte yandan Sâvîrûs, IX. yüzyılda toplu-

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

22. Mainardus, 425

munda Grekçe ve Kıptîce bilenlerin bir hayli azaldığını kaydeder.[23]

Bu husus dil bakımından bir kültür sömürgeciliğini değil, sadece zaman içindeki tabii gelişmeleri göstermektedir. Bu insanlar öğrendikleri Arapça ile kendi dinlerini ve inançlarını ifade edebilme hüriyetine de sahiptiler. Bu hususu toplumda görülen kelamî tartışmalarda uzunca işleyeceğiz. Bazı bölgelerdeki bu tabii gelişmeler dışında bölge insanlarından lisanlarını korumayı sürdürenlere hiçbir baskının uygulanmadığı reddedilemez bir husustur. Yâkût, xiii. yüzyılda Vâsıt ve Huzistan arasında yer alan Tîb şehri sakinlerinin Nebatlı olduğunu ve Aramcayı kullandıklarını söyler.[24] Öte yandan bölgede bunca asrın geçmesine rağmen hala varlıklarını sürdüren Süryânîlerin, Kıptîlerin lisanlarını koruyabilmelerinin bir ehemmiyeti olmalıdır.

Din Eğitimi: Din eğitimine gelince, başlangıçta hristiyanlara ait okullardaki öğretim temelde dinî idi. Bu okullarda aynı zamanda Yunan bilimlerine ait bilgiler de öğretilirdi. Milâdî 270 yılında Antakya'da ve Kayseriyye'de, ardından yirmi sene kadar sonra Nusaybin'de kurulan okullar bu meyanda zikredilebilir.[25] Boer'in verdiği bilgilere göre, m. 590 yılndan itibaren, Nusaybin okulunun düzenlemeleri ile din ilimleri ve fen ilimleri birbirinden ayrılmış ve birbirinden bağımsız işlemeye başlamıştı. Bununla birlikte Nastûrîler arasında zaman zaman hem râhip okulunu bitirmiş hem de tıp tahsilinde bulunmuş kişiler görülüyordu.[26] el-Mansûr'un sarayında doktorluk yapmış olan İsâ aynı zamanda bir din görevlisi idi.[27]

Din eğitimi veren kurumlar arasında manastırlar başta geliyordu. Manastırlar din eğitiminin verildiği ve din adamlarının yetiştirildiği eğitim yuvaları idi. Ayrıca Üskûl adı verilen özel eğitim yuvaları bulunuyordu. Bunlar arasında Nusaybin, Cündişâpur, Medâin, Beâbâ gibi yerler zikredilebilir.[28] Mârî'nin verdiği bilgilere göre, Mâr Fesyun, Mâr İbrahim, Mâr İlya manastırlarında din eğitimi veriliyor ve birer rahip okulu olarak din görevlisi yetiştiriliyordu.[29]

Nastûrîlerin bu eğitim merkezleri dışında Ya'kûbîler de eski geleneklerini devam ettirmişlerdi. Onlar daha çok Helen kültürünün tesirinde idiler. Özellikle İskenderiyye ve Antakya'da kendi kültürlerini devam ettirdikleri okullarda eğitimlerini sürdürmüşlerdi.[30]

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

23. Anawati, "Factors and Effects", 39

24. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 53; Le Strange, *The Lands*, 64

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

26. Boer, 13

27. Bkz: Tez metni: 332

28. Mârî, 61, 63, 66, 75, 77

29. Mârî, 62, 75, 76-77

30. Helenistik kültürün merkezleri olan İskenderiye, Urfa, Antakya ve bir dönem için Cündişâpur için bkz: Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1988, 35-41

Toplumda çocukların dini eğitimlerini sağlayan hristiyan müeddibler de bulunuyordu. Vâsıt'ın bir köyünde yaşayan Ma'rûf el-Kerhî'nin hristiyan anne babası oğullarının daha iyi yetişebilmesi için kendisini hristiyan bir müeddibe vermişlerdi. Lâkin çoçuk, teslis inancını bir türlü anlayamadığı için çok fazla soru soruyor ve kabul etmediği için de dayak yiyiyordu. Bunlara dayanamayan Ma'rûf, sonunda kaçarak İslâm'ı benimsemiş idi.[31]

İslâmiyet'in gayri müslimlere tanımış olduğu din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde onlar ibadetlerini istedikleri gibi icra ediyorlar ve ibadet şekilleri ne olursa olsun kendilerine karışılmıyordu. İslâm'da heykeller yasak olmasına rağmen, kilise ve manastırlarına Îsâ'nın, Meryem'in ve diğer azizlerin heykellerini rahatlıkla koyuyorlardı. Özel günlerini anlatan tablo ve mozaiklerini mabetlerinin duvarlarında sergileyebiliyorlardı.[32] Hristiyanların mabetlerinde kendi inançlarını temsil ettikleri resim ve heykellerine bir müdahalenin söz konusu olduğuna dair bir rivayete rastlanmaz. Kiliselerin dışında yer alan bazı heykeller ile ilgili uygulamaları ve sebeblerini bir sonraki başlık altında inceleyeceğiz.

Öte yandan burada şu hususa da temas etmek gerekecektir. Bazı alimler hristiyanların heykeller ya da haçlar karşısında tazimde bulunuşlarını putperestlik olarak görmüşlerdir. Putperestliğe karşı İslâmiyet'in yürüttüğü mücadele göz önüne getirilirse onları da bu kategoriye sokmayı düşünen bu âlimlerin görüşleri ne toplumda ne de siyasi otorite sahiplerinin indinde bir değer taşımamıştır. İslâmiyet gayri müslimlere din ve ibadet hürriyetini tanırken onların ibadetlerini tasnif etmemiş herhangi bir hususa dikkat çekmemiştir. Dolayısyla onların bu heykeller önünde ta'zimde bulunuşlarına karışılmamıştır. Hatta zaman zaman kiliselerdeki heykellerin ve hristiyanların bu heykellere gösterdikleri ta'zim, bazı müslüman şairlerin mısralarında teşbih unsuru olarak kullanılır. el-Hüseyn b. Abdullah b. Ubeydullah b. el-Abbâs bir mısrasında, kilisedeki din adamı, aziz saydığı heykelin -muhtemelen Meryem'inönünde nasıl eğiliyorsa eşine o derece bağlı olduğunu dile getirir.[33]

Hristiyanların İslâm Topraklarında ve Çevre Ülkelerde Misyonerlik Faaliyetleri: Bilindiği üzere pek çok dinin hedefi, yayılmak ve daha geniş kitleler tarafından tanınmasını sağlamaktır.[34] Bu bakımdan da tebliğ faaliyetleri her din açısından önem taşıyan bir husustur. Din hürriyeti açısından kendilerine büyük bir kolaylık sağlanan hristiyanların misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş olmaları bu bakımdan pek tabiidir. Özellikle ilk dönem anlaşma metinlerinde görülmediği halde daha sonraki dönemlerde bilhassa m. xı. yüzyıldan sonra zimmînin akdini bozan durumlar adı altında verilmeye başlayan misyonerlik faaliyetleri ile ilgili maddeler,[35] gayri müslimlerin İslâm ülkelerinde yoğun bir misyonerlik faaliyetine giriştiklerini göstermektedir. Bunda Haçlı Seferleri'nin ardından büyük bir manevî destek almış

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

32. Cevâd Ali, VI, 650

33. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 63-64

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

35. Bkz: Tez Metni: 133. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 729

bulunan hristiyanların yoğun bir propogandaya yönelmiş oldukları düşünülebilir ise de sosyal olayların hukuk kararlarına ne derece yön verdiği hususunu ayrı bir sahanın araştırma konusu olarak görüyor ve bu noktada herhangi bir tesbitimizin olmadığını ifade etmek istiyoruz. İncelediğimiz kaynaklarda Abbâsîler dönemine ait olmak üzere hristiyanların İslâm topraklarında misyonerlik faaliyetleri yaptıklarına ve bunların idarî merciler tarafından takip altına alındığına dair müşahhas örnekler tesbit edememiş bulunuyoruz.

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

Çin'in Si-ngan fu bölgesine 781 tarihinde dikilen kitabede, altmış yedi Nastûrî misyonerinin adları ve çalışmaları yadedilir. Yine bu kitabede yer alan bilgilere göre, 635 yılında, Nastûrî misyonerlerinden Alopen (Abraham ?) imparator T'ai-tsung ile tanışır. Kitâbenin sonunda yer alan din adamlarının isimlerindeki kabarıklık yüzelli sene gibi bir zamanda Nastûrîlerin Çin'e pek çok din adamı gönderdiklerini göstermektedir. Hindistan'ın Malabar St. Thomas Kilisesi'nin Bağdat patrikliğine bağlanmış olması da onların misyonerlik faaliyetlerinin bir sonucu idi. Şüphesiz ki, sırf coğrafî sebeplerden ötürü Nastûrîler monofizitlere kıyasla, Hindistan ve Çin gibi bölgelerde misyonerlik faaliyetlerine girişmekte daha müsait durumda idiler.[36] İslâm tarihi yazarlarından İbn Asâkir'in bir kaydı da bunu doğrulamaktadır. Tacir es-Selît b. Sübey', Çin'de hristiyan rahiplerinden birisiyle karşılaşmıştır.[37] Bu arada Mansur tarafından sürgüne gönderilen doktor Şühlâfe'nin Hindistan'a gönderildiğine dair Mârî tarafından verilen bilginin,[38] onların buradaki varlıkları ile ne tür bir alakası bulunmaktadır? Bu konunun araştırılmaya ihtiyaç duyduğunu burada belirtmek istiyoruz.

Bugün sahip olduğumuz bilgilere göre, Abbâsî topraklarının diğer bir kilisesi, İskenderiyye patrikliği, misyonerlik çalışmalarını Mısır'ın dışına kadar ulaştırmıştı. Etiyopya patrikliği ve Nübye hristiyanları ile sıkı bir bağ kurulmuştu. Patrik Isaac, Etiyopyalılar ile Nübyeliler arasındaki bir anlaşmazlıkta arabulucuk görevini üstlendi. Bundan önce, patrik III. John vali Abdülazîz tarafından, Etiyopya ve Nübye ile bağlantıları sebebiyle takibe alınmıştı.[39]

Patrik Yûsab (227-242/841-856) zamanında Etiyopya'da Yâ'kûbîlerin bir mat-

36. Moorhead, 586; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 546

37. İbn Manzûr, *Muhtasar*, III, 298

38. Mârî, 69. 377/987 senesinde Çinden gelen bir râhibin en-Nedîm'e verdiği bilgilere göre, Çin'de hristiyanlık tesirini kaybetmek üzereydi. Patrik oraya bir grup din adamını göndermişti. Bkz: en-Nedîm, 412-413

39. Frend, 263

ranları bulunuyordu. Orada görevli bulunan matran şahsi bazı problemlerinden dolayı Mısır'a geri dönmüşse de Etiyopya meliki onu tekrar geri istemiş ve patrik tarafından tekrar görevlendirilmişti. Bu arada, pek çok rahip te Afrika'ya gönderilmişti.[40]

Bu örnekler göz önüne alındığında, patriklik merkezlerinin İslâm toprakları haricindeki ülkelere misyoner gönderdikleri ve oralarda başarılar kazandıkları anlaşılacaktır. Abbâsî hilafet merkezinin bu faaliyetlere nasıl baktığını söylememize imkan tanıyacak bilgilerden yoksunuz. Sadece Emevîler döneminde vali Abdülazîz'in Etiyopya ve Nübye hristiyanları ile bağ kurmaya çalışan III. John'u takip altına alışı kayda geçmiştir; bunun mahiyeti hakkında bilgi sahibi değiliz. Öte yandan Emevîler döneminde bazı kararlarda tam bağımsız hareket edemedikleri, halifenin iznine tabi olduklarını düşündürecek bazı bilgi mevcuttur. Zira, patrik Semyûn es-Süryânî, Hintlilerin, dini görevlerini yerine getirebilmek üzere kendilerine bir papaz tayini taleplerini, ancak halifeden izin aldıktan sonra yerine getirebilmiştir.[41] Bu bilgileri atardıktan sonra Abbâsîler dönemine bağlı olarak sadece şu iki hususu ortaya koymakla yetineceğiz.

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

Bir başka açıdan hilafet sınırları dışından gelmiş bulunan hristiyanların Abbâsî topraklarında nasıl karşılandığı hususuna da temas etmek istiyoruz. Halife el-Mu'tasım zamanında hristiyan Nübye Krallığının başında bulunan George Bağdat'ı ziyaret etmişti. Onun Bağdat ziyareti ve Bağdat sokaklarında haçlarla, özel kıyafetlerini giymiş olan çevresindeki din adamları ve maiyyeti ile beraber gezmesi bir hayli mutantan bir tablo sunmuş idi.[42] Patrik Diyonisuyus olayların müşahidi olarak şöyle der: "Yeni kurulmuş olan Samarra'da halifeyle birlikte idim. Daha sonra doktoru Süleyman'ı bana göndererek kral Lazur George ile görüşmemi istedi..." [43]

Öte yandan batılı hacıların uzun seneler Kudüs'ü ziyaretleri engellenmemişti. XI. asrın ilk yarısında Nâsır Hüsrev 438/1047 yılında Kudüs yakınlarındaki Beyt Lahm kasabasında karşılaştığı bir çok hristiyan hacıdan bahseder. Bu hacıların İslâm hakimiyetinin uzun asırları içinde bir zorlukla karşılaştıklarını düşünmek mümkün değildir. Yalnız dönemimizin sonlarına doğru günün siyasi çözülmeleri ve yeni güçlerin hakimiyetlerini tesis gayretleri sırasında bazı problemlerin yaşandığını kabul etmek gerekecektir. Haçlı seferleri öncesinde Türk hakimiyeti altındaki Kudüs'te her ne kadar batılı hacıların gelmelerine karışılmıyorsa da onlardan belli bir

40. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

41. el-Makrîzî, el-Hıtat, II, 492

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

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

miktarda ziyaret için bağış alınıyordu. Sahil halkının Avrupalı hacıların Beytülmukaddes'e gitmelerine engel olduğu şeklindeki bilgiler, tarihçi Azimî'nin 486/1093 yılı kayıtlarında dikkatleri çekmektedir. Haçlı Seferleri'nin başlamasından çok kısa bir süre önce ortaya çıkan bu durum, belki de artık bağcıyı dövmekten başka birşey ifade etmiyordu.[44]

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

C- MABETLERİ:

1. Kavramlar ve Genel Bilgiler:

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

Kur'ânı Kerîmde Hâc sûresinin kırkıncı âyet-i kerîmesinde geçen savâmı', biya' ve salavât kelimelerine müfessirler tarafından farklı anlamlar verilmiş olmakla birlikte genelde sûmia ve bîa kelimelerinin hristiyan mabetlerini ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. et-Taberî tarafından nakledilen görüşlerin büyük bir kısmı ve bizzat kendisinin tercihi de bu yöndedir.[1] Biraz sonra da görüleceği üzere âyet-i kerîmeyi açıklamaya çalışan âlimlerin ifadelerinden, o dönem müslümanlarının hristiyan kültürü hakkında bilgilerinin net olmadığı ve kelimelere zaman içinde farklı anlamlar verildiği kaydedilmesi gereken bir husustur. Pek çok âlimin bazen kelimeleri birbirinin yerine, bazen de oldukça farklı tarif ve tasniflerle değişik dinlere ait mabetleri ifade etmek üzere kullanmış olmaları bile bu hususu ortaya koymaya yeterlidir.

Hz. Muhammed'in Necrân hristiyanları ile yaptığı anlaşmada dikkatlerimizi çeken "bîa-biya" kelimeleri [2] ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemi komutanlarının birçok şehir ahalisiyle yaptıkları anlaşmalarda karşımıza çıkan "kenîse-kenâis" [3] kelimelerinin herbiri herhangi bir ayırımı üstlenmeksizin hristiyanlara ait mabetlerin tamamını ifade ediyordu. O dönemde "deyr" kelimesine metinlerde rastlanmaz. Keli-

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

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

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

menin içerdiği anlam ve ayırımı ifade eden ayrı bir kelime de görülmemektedir. Bunlara ilave olarak yahûdîlerle yapılan ve mabetlerini konu edinen bir anlaşma metnine de sahip değiliz. Zira onlar, çoğu yerde daha önceki statülerinin bir devamı olarak anlaşmalarda hristiyanlara bağlı bir cemaat olarak değerlendiriliyordu.[4] Buna bağlı olarak İslâm tarihinin ilk dönemlerinde onlara ait mabetlerin de bu kelimelerle ifade edildiği rahatlıkla söylenebilir.

Ebû Bekr'in Şam'a gönderdiği Yezîd b. Ebî Süfyân'a, sefere çıkmadan önce söylediği "seferleriniz sırasında kendilerini "savâmia"ya hapsetmiş insanlarla karşılaşacaksınız" şeklindeki [5] sözleri dikkate alınacak olursa "sûmia" kelimesinin de o dönemde kullanıldığı anlaşılmakta ise de bu kelimenin hangi mabedi ifade ettiği hususunda bilgi sahibi değiliz. Bununla birlikte ilk dönem müfessirlerinden Dahhâk'ın görüşü, sûmia kelimesinin rahiplere ait küçük mabet karşılığı olduğu şeklindedir.[6] el-Buhârî'deki bir kullanımda ise, İsrâiloğullarına mensup Cüreyc isimli bir râhibin sûmia'sından bahsedilir. Bu durumda sûmia kelimesinin, net bir ayırımı üstlenmediğini ve her iki din için de kullanıldığını düşünmek gerekecektir.[7]

Bununla birlikte zamanla yerleşim yerlerinde inşâ edilmiş olan mabetlerin bîa-kenîse (kilise), yerleşim yerleri dışında kalan mabetlerin de deyr (manastır) olarak adlandırılması belirginlik kazandı. eş-Şâbuştî'nin yaşadığı h. IV. asra kadar şehirlerdeki mabetleri ifade etmek üzere bîa ve kenîse kelimelerinin her ikisi de kullanıldı.[8] Daha sonraki dönem yazarlarından Yâkût, bazen ikisinin birbirinden ayrılarak, yahûdî mabetlerine kenîse, hristiyan mabetlerine de bîa denildiğini ifade ediyorsa da, bu ayırım ve kullanım, hem kendinden önceki dönemlerde hem de sonraki zamanlarda pek tutulmamış gözükmektedir.[9] Meselâ, m. x. yy. yazarlarından el-Mukaddesî, ünlü coğrafya kitabında kenîse kelimesini bazen yahûdî mabetleri için kullanırken, bazen de hristiyan mabetleri için kullanır. Ayrıca, daha sonraki dönem yazarlarından el-Makrîzî, kenîse kelimesini hem hristiyan mabetlerini, hem de yahûdî mabetle-

4. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 170 (trc. 177)

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

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

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

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

9. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 495; ez-Zemahşerî de kenîse kelimesinin karşılığını yahûdî mabedi olarak verir. *Esâsü'l-Belâğa*, II, 321

rini ifade etmek üzere müşterek kullanmaktadır.[10]

Biraz önce kısaca zikredildiği üzere yerleşim yerleri dışında kalan, genelde yüksek mevkilerde, nadir olarak da çöllerde inşa edilmiş olan mekanlara deyr adı verildi.[11] Sunduğu bilgilere, önde gelen coğrafyacılardan Yâkût'un nakilleriyle ulaşma imkanı bulabildiğimiz m. VIII. yy. yazarlarından el-Hâlidî ve m. IX. yy. yazarlarından eş-Şâbuştî *Diyârât* adlı eserleriyle Deyr-Kenîse ayırımını açık bir şekilde vurguladılar. Nadir olmakla birlikte bu yazarlar ve kendilerinden sonra gelen coğrafyacılar tarafından deyr kelimesinin eş anlamlısı olmak üzere umr kelimesi de kullanıldı.[12]

Bu ayırım sonraki dönem yazarlarında da görüldü. Özellikle Yâkût, "diyârât" başlığı altında alfabetik olarak sadece manastırları tanımladı. el-Makrîzî de, manastırları diyârât, kiliseleri de "kenâis" başlığı altında sundu.[13]

Muahhar yazarlardan Yâkût ve İbn Kayyim'in hristiyanların mabetlerini ifade eden kelimeler arasında kalâye kelimesine de temas ettikleri görülür. Aslında eş-Şâbuştî kitabında kalâye kelimesini kullanmaktaysa da kelimenin anlamına dair bir cümleye rastlanmamaktadır. Bu sebeple buradaki tanımlar, muahhar kaynakların tanımları olacaktır. İbn Kayyim kalâye kelimesini, şehir dışında bir tek rahip için inşa edilen yer olarak tanımlarken Yâkût sadece manastır gibi bir yapı demekle yetinir.[14] Kalâye adı verilen yerler dışında din adamlarının kaldığı daha küçük meskenler de vardı. Bunlara da el-Ukeyrâh adı veriliyordu.[15]

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

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

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

13. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 495-543; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 501, 510

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

15. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 345. Ukeyrah kelimesinin tekili Kerh kelimesidir. Ukeyrah kelimesi aynı zamanda Kûfe sınırlarında yer alan bir yer ismidir. Ebû Nüvâs'ın mısralarında her iki karşılık, Hanne Manastırı için hem bulunduğu bölge, hem de râhiplerin oturduğu ev anlamı kasdedilerek kullanılmıştır. Yakût'un verdiği bilgilere göre, Kavsâ kelimesi de râhip mabedi anlamına geliyordu.

Arapça kaynaklarda, Yunanca aslı Ekklesia olan el-Kulleys kelimesine de rastlanır. Kelime kilise (toplantı yeri) anlamındaki Yunanca aslının arapçalaşmış şeklidir. Kaynaklarda mabet anlamında kullanımı pek görülmez. Sadece Yemen'deki bir kilisenin adı olarak dikkatleri çeker.[16] Mabetlerle ilgili kelimelere dair verdiğimiz bilgileri burada noktalarken tezimizde dil ve anlam bütünlüğünü sağlamak için kaynaklarda daha belirgin bir şekilde görülen kenîse-deyr ayırımını esas alarak şehirlerde inşa edilmiş olan mabetler için kilise (bîa, kenîse), şehir haricinde inşa edilmiş olan mabetler için de manastır (deyr) kelimelerini kullanacağımızı ifade etmek istiyoruz.

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

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

İslâm coğrafyacılarından Yâkût ve hristiyan tarihçilerden Mârî tarafından verilen bilgilere göre Hz. Îsâ'nın ölümünden otuz sene sonra azizlerden Eddî b. Mârî Medâin'de bir kilise inşa etmişti.[17] Her ne kadar bu rivayet, daha sonraları Doğu hristiyanlarının patriklik merkezi olan Medâin kentine bir kudsiyet atfedilmesi şeklinde düşünülebilirse de bugün hala varlıklarını koruyan ve yapım tarihleri Bizans'ın hristiyanlığı himayesinden çok öncelere dayanan mabetler bulunmaktadır. Meselâ Tûr Dağındaki St. Catherine Manastırı'nın yapım tarihi bazı vesikaların sunduğu bilgiler çerçevesinde III. yüzyılın sonlarına kadar gerilere götürülebilmektedir. Güney Doğu Anadolu, el-Cezîre, Mısır, Irak ve Suriye topraklarında Bizans İmparatorluğu'nun hristiyanlığı himayesinden önce yapılan manastır ve kiliselerin yapım tarihleri ile ilgili bilgiler bir çok araştırmacı tarafından ortaya konmuş olup bunların bir kısmı II. ve III. yy. ait bulunmaktadır. Özellikle hristiyanlık tarihinde önemli bir yeri olan Urfa Kilisesi'nin mozaiklerinin III. yüzyıla ait bulunduğu bilinmektedir.[18] Öte yandan birkaç asır Roma hâkimiyetinde bulunan kentlerdeki meselâ Antakya'daki

Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 242, IV, 413. Kaynaklarda mabet anlamına gelen, fakat yaygın olmadığı için buraya almadığımız diğer kelimeler için bkz: Cevâd Ali, VI, 655-657

16. Cevâd Ali, VI, 650-651

17. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 445-446; Mârî, 2

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

kiliselerin yapım tarihleri ise Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığı kabulü sonrasına rastlar.[19]

Arkeolojinin sunduğu önemli bilgileri dikkatlerinden kaçıran bazı araştırmacılar ve özellikle Bizans Kilisesine (ya da Roma Kilisesine) bağlı olmaları hasebiyle bu bakış açısıyla yazan hristiyan yazarlar, İmparator Constantin'den önce hristiyanların mülk edinme, kilise inşa etme hürriyetlerinin olmadığını dolayısıyla da hristiyanların m. IV. asırdan sonra mabet inşa etmeye başladıklarını savunmuşlardır. Bu yazarların ve araştırmacıların konuyu, "Bizans hâkimiyetindeki topraklarda yapılan ilk kiliseler" şeklinde incelemiş olabilecekleri ihtimalini de düşündük. Ancak onların eserlerinde buna dair bir ifade göremedik. Onların temel fikir olarak hristiyanların ilk defa Bizans İmparatorluğu'nun hristiyanlığı himayesiyle birlikte mabet inşa etme imkanına sahip oldukları hususunu vurguladıklarını tesbit ettik.[20]

Biz yukarıda verdiğimiz bazı tarihi kayıtlar ve arkeoloji sunuları çerçevesinde hristiyanların oldukça erken dönemlerde mabet inşa etme imkanını elde ettiklerini düşünüyoruz. Yalnız biraz önce tenkit ettiğimiz bu araştırmacılar tarafından ileri sürülen, "milâdî birinci ve ikinci asırlarda özellikle de Roma baskılarının devam ettiği ve hristiyanların toplum hayatından soyutlandığı ortamlarda onların mükemmel mabetler inşa ettiklerini düşünmek söz konusu değildir. İlk oluşumlar cemaat oluşumlarıdır ve kilise kelimesi -ecclessia- mabet anlamında değil hristiyan cemaatini ifade etmiştir. İlk yüzyılın samimi hristiyanları içlerinden çıktıkları yahûdî cemaatinin mabetlerinde ibadet ediyorlardı" şeklindeki görüşlere [21] ancak Roma hakimiyetindeki bölgeler için katılabileceğimizi diğer yerlerde ise, I. yüzyıldan itibaren hristiyanların bazı bölgelerde mabet yapma imkanını elde ettiklerini tekrarlamak istiyoruz. Öte yandan ilerleyen yıllarda Sâsânî hakimiyetinde bulunan kentlere sığınmış olan hristiyanlar da diğerlerine nazaran daha şanslı olmuşlar ve manastırlarla başladıkları mabet inşasına toleranslı olan Sâsânî krallarının gözetiminde kiliseler inşa etmek suretiyle büyük bir başarı sağlamışlardır.

Mabetlerin yapılış tarihleriyle ilgili bu tesbitlerimizden sonra bir-iki noktaya daha temas ederek İslâm idaresinde mabetlerin durumuyla ilgili bilgilere geçmek istiyoruz. Hristiyanlık tarihinin ilk zamanlarından itibaren inşa edilen bu mabetler, öncelikle Hz. İsâ ve Meryem'in aziz hatırasına binaen onların isimlerini alıyorlardı. İlk şehitler ve ilk azizlerin isimlerini yaşatmak üzere bu mabetlere onların da isimleri verilmeye başlandı. Bu mabetler önemli bazı şahsiyetlerin isimlerini almaları yanında bir kısmı bulundukları yerlerin isimlerini de aldılar. Meselâ Mîmâs Nehri kıyısında yer alan Mîmâs Manastırı buna örnek olarak verilebilir. Mabetlerin zaman zaman o bölgenin meşhur şahsiyetlerinin isimlerini aldığı da görülmektedir. Muhammed Manastırı bu hususta oldukça orjinal bir örnek olsa gerektir. Dımeşk yakınlarında bulunan bu manastır, Mervân b. el-Hakem'in torununun oğlu olan Muhammed b.

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

20. Bir-iki örnek için bkz: Güç, 148-154; Houtin, 446, 449

21. Güç, 143-148 ve dipnotlarda zikredilen yazarlar

el-Velîd'e izafe edilerek bu ismi almış idi.[22]

Mabetlerin bir kısmı patriklik merkezi olarak kullanılırken bir kısmı da matranlık merkezi olarak görev yapıyordu. Bağdat'ta uzun seneler patriklik merkezi olarak kullanılmış olan el-Atîk Kilisesi ile matranlık merkezlerinden birisi olarak kullanılmış olan Vâsıt'ın doğusundaki Kesker Manastırı akla gelen ilk örneklerdir.[23]

Şiirlerde ve tarihi malzemelerde bazen, manastırın ismi verilerek o bölgenin kastedildiği de dikkatleri çekmektedir. Mus'ab b. Zübeyr'e mersiye söylemiş olan Ubeydullah b. Kays er-Rukiyyât "... el-Câselik Manastırında öldürüldü, bizi üzüntüye boğdu..." derken, o bölgede yapılan savaşa işaret eder. Yine Abdülmelik'e el-Câselik'te beyat edildiği, el-Mehdî'nin el-Ganem Manastırı'nda defnedildiği şeklindeki cümlelerde, bölge kasdedilmiştir.[24] Bunun yanısıra manastırlardan bazıları bir zamanlar bir dağın eteklerinde ya da ırmak kenarında yalnız bir mabet iken zamanla önemli bir yerleşim yeri haline gelmişti. Buralarda müslümanların da oturduğu mahalleler oluşmuştu. Dolayısıyla buralarda yetişen pek çok muhaddis ve kadı buraya nisbetle anılmıştır. Deyr Âkûlî nisbesi buna örnek olarak verilebilir.[25] İlk bakışta bazı yanlışlıklara sebep olabilecek bu tür bilgilerin pek çoğu karinelerden, bir kısmı da metinler arası karşılaştırmalardan anlaşılmakta olup bu tür bilgilerde dikkatli olmaya çalıştık.

2. Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde Hristiyanların Mabetleri:

Tevhit inancını esas alan Kur'ân-ı Kerîm, kutsal topraklarda yaşayan müşriklere dört aylık bir süre vererek onları ya İslâm olmaları ya da savaş seçenekleri ile karşı karşıya bırakırken, "kitap verilenlerden; Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve peygamberin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlere de, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye vermelerini ya da savaş" seçeneklerini sundu.[26]

Şirkin ortadan kaldırılmasını hedefleyen İslâmiyet müşrikleri hak dini kabul etmedikleri sürece ölüme mahkum etti. Bozulmuş kabul ettiği, kitap verilen din cemaatlerini de önce gerçek dini kabule davet etti. Kabul etmedikleri takdirde onları İslâmiyet'i tercih etmeye zorlamadı.[27] Eğer İslâm'a girmeyi kabul etmezlerse cizye

22. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 533, 538

23. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 154

24. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 503; el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 350; et-Taberi, *Târîh*, X, 12. Diğer örnekler için bkz: Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 526 (Kurra Manastırı), II, 528 (Künnâ Manastırı). el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 120-121 (Cemâcim manastırı civarında yapılan savaş sonrasında Haccâc'ın hutbesi) Yevm Deyr Cemâcim kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Yine pek çok tarihi malzemede "Deyr Cemâcime katıldı", gibi ifadeler dikkatleri çeker. Bkz: İbn Sa'd, V, 167, VI, 221, 229; el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 337

25. Burada yetişmiş olan bazı muhaddisler ve kadılar ile kendilerine Deyr Âkûlî nisbesi için bkz: es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 395-396

26. Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe: 29

27. Burada Hz. Muhammed'in Yemen valilerine yazdığı mektup hatırlanabilir: Bkz: Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 201; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 96 (trc. 103). Sonuncusunda sadece "yahûdî yahûdiliğinden döndürülmeyecektir." ifadesi yer almaktadır. İbn Hişâm, III, 72. İbn Hişâm'dan naklen el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 5; *Subhu'l-A'şâ*, X, 9. Ateşgede mabetleri ile ilgili farklı uygula-

ödemek suretiyle kendi idaresi altında yaşamayı zorunlu kıldı. Bununla onları kültür ve inanç bakımından asimile etmeyi değil, zaman içinde kendi kültürünü onlara daha iyi tanıtabileceği bir ortamı hedeflemiş olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Zira, İslâmiyet prensip olarak onlara kendi inançlarını yaşama imkanını veriyor, herhangi bir baskı uygulanmıyordu.

Dinî hayatın bir parçası olan mabetler hususunda da aynı esaslar gözetildi. Bu uygulamanın nasıl ortaya konulacağı, bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından Hâc suresinin kırkıncı ayetinde açıkça ifade edildi: "Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça anılan camiler yıkılıp giderdi."

Kur'ân-ı Kerîm'de farklı dinlere ait mabetlerin nasıl korunduğu hakkındaki ifadeler aslında gayet açıktı. Bunun yanısıra bu ayetten neler anlaşılması gerektiği Hz. Muhammed'in hristiyanların mabetlerini ilgilendiren uygulamalarıyla netlik kazanmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'deki bu açık ifadelere ve Hz. Muhammed'in anlaşma yaptığı hristiyanlara mabetleri hususunda tanıdığı garantilere rağmen âyet-i kerîme, incelediğimiz dönemde yaşayan bazı müfessirler tarafından oldukça uzak anlamlarla yorumlanmaya çalışılmış, farklı dinlere ait mabetlerin teminat altına alındığı gerçeği âdeta ifade edilmekten çekinilmiştir. Bu âyet-i kerîmeyi açıklamaya çalışan bazı müfessirlerin çalışmalarında, gayri müslimlerin mabetlerine nasıl bakılacağı hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Muhammed'in tatbikatında açıkça ortaya konulan prensipleri ifade etmekten kaçındıkları izlenimini veren konudan uzak yorumların bulunması, zamanla toplumda yaşanan bazı sosyal hâdiselerin âyet-i kerîmenin yorumlanmasında olumsuz bir rol oynadığını göstermektedir.[28]

Biz et-Taberî [29] tarafından da tercih edilen "müslümanlar sayesinde müşriklerin tehlikelerini bertaraf etmemiş olsaydı..." yorumunun âyeti kerîmede açıkça vurgulandığını belirtmek istiyoruz.[30] Gerçekten de İslâmiyet, hristiyanlığın kadim izlerinin mevcut bulunduğu Irak ve Suriye gibi topraklarda ele geçirdiği yerlerde yaptığı anlaşmalarla teminat altına aldığı mabetlerin hepsini asırlar boyunca korumuş, lâkin gücünü yitirip te Moğol istilası ile yüzyüze gelince pek çok mabet pagan istilacılar tarafından yıkılıp gitmiştir. Bölgemizde Moğol istilasından çok kısa bir süre önce

malar için bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 108 (trc.114) Burada Hz. Peygamber'in bu mabetlerin garanti dışında bırakıldığı ile ilgili bir kaydı vardır. Daha sonraki dönemlerde bu mabetlerin yıkılmaması üzerine yapılan anlaşma örnekleri ile ilgili (mesela Reyy, Kûmes, Azerbaycan) olarak bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 444-445 (trc. 456, 468)

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

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

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

meşhur coğrafyacı Yâkût (626/1228) tarafından kaydedilen pek çok mabed, Moğol istilasından sonra buraları gezen Abdu'l-Hâk el-Bağdâdî (739/1338) tarafından sadece harabe olarak tavsîf edilebilmiştir.[31]

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

Hz. Muhammed (s.a.), Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konulan temel prensibe bağlı kaldı. Kendileriyle sulh imzalamış olduğu hristiyanlara, mabetlerinin yıkılmayacağını, onlara zarar verilmeyeceğini ifade etti. Puthâneler için aynı şeyin söz konusu edilmemiş olması ise Hz. Muhammed'in yürütmüş olduğu tevhîd mücadelesinin tabii bir tezahürü olarak görülmelidir.[32]

Hz. Muhammed (s.a.) tarafından hristiyanlara sunulan mabet garantisine dair ilk ifadeleri Hz. Muhammed'in (s.a.) Necrânlılarla yaptığı anlaşmada görüyoruz. Hz. Muhammed (s.a.), Necrânlılara gönderdiği emannâmede[33] mevcut kiliselerin kendilerine ait olduğunu ve onlara zarar verilmeyeceğini ifade etmişti.[34] Ayrıca Necrân üskûfları, Beni'l-Hâris b. Ka'b üskûfu ile diğer kabile görevlilerine gönderdiği emannâmede bu garantiyi tekrarlamıştı.[35]

Hz. Muhammed (s.a.) tarafından hristiyanlarla yapılan cizye anlaşmalarında mabetlerinin yıkılmayacağına dair garantilerin sunulduğunu burada tekrar vurgulamak istiyoruz. Hz. Muhammed (s.a.) döneminde, daha sonraki anlaşmalarda karşımıza çıkan kiliselerinin bir kısmına el konulduğu, yeniden kilise yapmamalarının istendiği, yıkılanlarının tamir edilmemesinin vurgulandığı şeklinde sahih herhangi bir belgeye ve ifadeye sahip değiliz.[36]

31. Abdu'l-Hâk el-Bağdâdî (739/1338), Merâsidü'l-Ittılâ' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ', I-III, Tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1954-1955, II, 548-580

32. Örnekler için bkz: İbnü'l-Kelbî, 10-11, 12, 16-17, 23-24, 25, 35, 38 (trc. 30, 31, 34-35, 40-41, 48-50, 52); Yemen Zü'l-Hulasa puthanesinin yıkılışı: el-Buhârî, Meğâzî, 64, Daavât,18;

33. Emannâme metni, ismi verilmeyen bir müelliften Hasan b. Salih-Yahyâ b. Adem yoluyla nakledilmektedir. Ayrıca Yahyâ b. Adem sıhhati su götürür bir başka vesikayı Necrânlıların elinde gördüğünü söyler. Bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 86-87, 88 (trc. 92, 94)

34. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 87 (trc. 93); İbn Sa'd, I, 288; Hz. Muhammed'in cizye anlaşması yaptığı Dûme, Eyle, Ezrûh ve Cerbâ halklarına verdiği emannâmelerde mabetlerle ilgili ifadeler bulunmamaktadır. Bkz: Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 116, 118; el-Vâkıdî, III, 1031; el-Mes'ûdi, *et-Tenbîh ve'l-İşâf*, 272. Cerbâ ve Ezrûh Eyle'ye bağlı iki küçük yahûdî köyü idi. el-Mukaddesî, kendilerine Peygamber tarafından verilen emannâmenin yanlarında olduğunu söylerse de metin hakkında bilgi vermez. el-Mukaddesî, 178; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 611. Dûme'nin İslâmı kabul ettiği şeklindeki rivayetler ve değerlendirmeler için bkz: Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 532-534

35. İbn Sa'd, I, 266. Bu üskûfun ismi Hamîdullah'ın tesbitlerine göre Ebu'l-Hâris b. Alkame'dir. Bkz: Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 179

36. Daha sonraki bu gelişmelere paralel olsa gerektir ki, hristiyanlar tarafından bazı vesikalar ortaya atılmış idi. Onlar bu vesikalar ile bazı imkanları elde etmeyi düşünüyorlardı. Hamîdullah'ın apaçık uydurma olarak nitelendirdiği Necrânlıların Hz. Muhammed'le yaptığı anlaşmayı ihtiva eden -hristiyanların elinde h. 265'te mevcuttu- iki vesika bir toplumda yaşayan azınlık unsurun kendi mabetleri için neler isteyebileceklerini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir: Kiliselerin yıkılma-

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

Tesbitlerimize göre Hz. Muhammed'den sonraki döneme ait olmak üzere kaynaklarımızda kiliselerin yıkılmayacağına dair teminatın yer aldığı ilk anlaşma[37] Hâlid b. el-Velîd'in Ânât kentinin idarecesi ile yaptığı cizye akdidir.[38] Bize bu kıymetli bilgiyi ulaştıran İbn İshâk aslında daha önce verdiği bilgilerde Hâlid b. el-Velîd tarafından Hîre kuşatması sonrasında imzalanan sulhte kiliselerin yıkılmayacağına dair bir madde bulunduğunu söylüyorsa da, hemen akabinde verdiği ahitnâme metninde kiliselerle ilgili herhangi bir maddenin yer almadığı dikkatleri çekmektedir.[39] İbn İshâk devamla anlaşma metni zikretmeden Aynü't-Temr ve Ülleys ahalisi ile de Hîre anlaşmasında yer alan şartlarla sulh imzalandığını belirtmektedir.[40] Aslında İbn İshâk Aynü't-Temr'in savaşla fethedildiğini anlayabileceğimiz cümleler de kullamaktadır.[41]

Bilgilerindeki bu karışıklıklara rağmen, İbn İshâk'ın Hâlid b. el-Velîd'in Ülleys ahalisine verdiği ahitnâmenin hala onların yanında mevcut olduğuna işaret etmesi dikkatlerimizi Ânât fethi öncesine çekmekle birlikte bugün elimizde mevcut olan vesikalar Hz. Ebû Bekir döneminde kiliselerin yıkılmayacağına dair teminatın zikredildiği ilk anlaşma metninin Ânât Sulhu olduğunu göstermektedir.[42]

masi, mescidlere ya da evlere tahvil edilmemesi, kiliselerin tamirinde müslümanların yardım etmesi. Bkz: Patrologia Orientalis, XIII, 601 vd.'dan naklen Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 180-191

37. Necrânlılara Hz. Muhammed tarafından sunulan garantilerin aynısı Hz. Ebû Bekir tarafından da sunulmuştur. Burada bu anlaşmayı tekrarlamayı düşünmedik. Hz. Ebû Bekr'in yenilediği anlaşma için bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 88 (trc.94)

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

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

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

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

42. Hâlid b. el-Velîd'in yaptığı Ânât anlaşması sonrasında Kevâsil, en-Nukayb ve Kırkîsiya ahalileriyle de Ânât anlaşmasının aynısı imzalanmıştır. Hâlid, Sa'd b. Amr el-Ensârî'yi Irak istikametine gönderdi. Sadûda denilen yerde Kinde ve Iyad hristiyanlarıyla sulh imzalandı. Aynı şartların onlara da

İbn İshâk devamla Hâlid b. el-Velîd'in yaptığı bu anlaşmaların Ebû Bekir tarafından bir ret görmediğini, daha sonra gelen diğer üç halifenin de bunları uygun görerek devam ettirdiklerini ilave eder.[43]

Dönemin diğer anlaşmalarına bakmak gerekirse, Hz. Ebû Bekir zamanında Bizanslılarla yapılan ilk savaşların hristiyanlığın yoğun olduğu Filistin topraklarında vuku bulduğu hemen akla gelecektir. Amr b. el-Âs, bu topraklarda bulunan Gazze, Sebastiye ve Nablus kentlerini fethetmiş ve onlarla anlaşmalar imzalamıştı. Can-mal ve ev garantisi sunulan bu anlaşmalarda mabetlerle ilgili bir kayda rastlanmamaktaysa da diğer garantilerin de kendilerine sunulduğu ve hiç kuşkusuz mabetlerin de bu garanti kapsamında olduğu kabul edilebilir.[44]

Biraz önce zikredilen yerlerle yapılan anlaşmalarda mabetlerin garanti altına alındığına dair ifadeler yer almamasına karşın Ebû Bekir'in halifeliği sırasında Şam fetihleri yürütülürken, Şurahbil b. Hasene tarafından sulh yoluyla ele geçirilen Taberiyye kenti sakinlerine, kiliselerine dokunulmayacağı garantisinin verildiğine dair kayıtlar kaynaklarda yer almaktadır. Kentte müslümanların cami olarak kullanabilmeleri için bir yer -kilise değil- ise bu anlaşmanın dışında bırakılmıştır.[45]

Dımeşk'ın fethinden önce, Tedmur, Kusâm Busrâ, Ezri'at, Ammân kentleriyle anlaşma yapıldı. Ama kaynaklarımız bu kentlerle yapılan anlaşma maddelerinde kiliseler ile ilgili hususlara temas etmiyorlar. Sadece Fihl halkı ile yapılan anlaşmada şehrin çevresindeki duvarların yıkılmayacağı garantisi zikredilir.[46]

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

sunulduğunu söyleyebiliriz. Ebû Yûsuf, 146. et-Taberî'ye göre Taberiyye ve Fihl kentleri Dımeşk'ten sonra fethedilmiştir. Bkz: *Târîh*, III, 442-444

43. Ebû Yûsuf, 147

44. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 188 (trc. 197)

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

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

Dımeşk şehri sulh yoluyla fethedildi (14/635). Hâlid'in piskopos'a sunduğu emannâme Ebû Ubeyde tarafından da tasdik edilerek yürürlüğe konuldu.[47] Bu anlaşmada kiliselerin yıkılmayacağı ve mesken edinilmeyeceği belirtiliyordu.[48]

Dımeşk kentinde bilindiği üzere Bizans askerlerine ait bir askerî garnizon ile Bizans Kilisesi'ne mensup bazı hristiyanlar bulunuyordu. Onların kendilerine ait mabetleri vardı. Kentin müslümanların eline geçmesi üzerine Bizanslılar ve onlara tabi olan bazı hristiyanlar şehri terketmişlerdi. Dolayısıyla onlara ait mabetler boş kalmıştı. Bu mabetler diğer hristiyanlar tarafından da kullanılmadığı için bunlara el konuldu. Uzun müddet boş olarak durdu. Bazı rivayetlerde bu kiliselerin şehirdeki mabet toplamının yarısı olması hasebiyle "kiliselerinin yarısına el konulduğu" şeklindeki ifade boş kalan kiliseleri ifade etmek üzere kullanıldı. Bu ifadeler daha sonraları bazı tarihçiler tarafından anlaşma sırasında kiliselerinin yarısına el konulduğu şeklinde yorumlandı ve yarıcılık görüşü ortaya çıktı. Hatta bazı rivayetlerde Dımeşk'ın en büyük kilisesi olan Yohanna Kilisesi'nin yarısına el konulduğu şeklindeki ifadelere bile rastlandı. Bu ifadeler daha sonraki dönemlerde pek çok karışıklığa sebep oldu.[49] Bu hususlara ileride temas edilecek olup şimdi diğer anlaşmalara devam etmek istiyoruz.

Ebû Ubeyde, Dımeşk şehrinin işini bitirince Hıms kentine yöneldi. Yol üzerinde Bealbek şehri sulh yoluyla ele geçirildi ve şehrin içindeki kiliseler ve dışındaki manastırlar teminat altına alındı.[50] Daha sonra Hıms ve Kınnesrin şehri ahalisiyle de

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

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

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

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

anlaşma yapıldı. Kiliseleri garanti altına alınırken, diğer anlaşmalardan farklı olarak Yuhannâ Kilisesi'nin dörtte biri cami yapılmak üzere istisna edildi.[51] Böyle bir uygulamaya ilk olarak rastlıyoruz. el-Ezdî'nin şu an yazma olarak bulunan eserinde ise, Hıms ehli ile yapılan anlaşmada kiliselerin garanti altına alındığını, fakat onarmalarına müsade edilmediği zikredilmekte ise de emannâme metni verilmemiştir.[52] Bu arada Hıms fethinden sonra savaşla fethedilen Lazkiyede'ki kilise yıkılmamış olmalıdır ki, oradan kaçıp sonra eman isteyerek şehre yerleşen kişilere bu kilise verilmiştir.[53]

Iyâd b. Ganem'in sulh yoluyla ele geçirdiği Haleb halkı için de kiliselerine dokunulmayacağı garantisi verildi. Diğer bir rivayette ise kiliselerinin yarısı karşılığında anlaşma yapıldığı iddia edilmektedir.[54] Hz. Ömer Kudüs ve Lüdd hristiyanlarına verdiği emannâmede, kiliselerinin yıkılmayacağı, oturulmayacağı, bir kısmına el konulmayacağı ve kiliselerde müslümanların toplu olarak ibadet etmemeleri hususlarında garantiler sundu. Lahm hristiyanlarına da aynı şartları sıraladı.[55] Medâin'in fethiyle Nastûrî patriği II. Isûayheh'e verilen emannâmede yine aynı şekilde kiliselerinin yıkılmayacağı, hiçbir binanın camiye ya da eve tahvil edilmeyeceğine dair garantiler sunuldu.[56]

Ebû Ubeyde tarafından el-Cezîre'ye gönderilen Iyâd b. Ganem de el-Cezîre bölgesinde bulunan -Urfa, Harran, Sümeysat vd.- şehirlerle [57] yaptığı anlaşmada mabetlerin kendilerine bırakılması, mevcut kiliselerin dışında başka kilise inşa edilmemesi şartını koydu.[58] Hz. Ömer'in Enbâr'ın yukarısını fethetmek üzere gönderdiği, Ammâr b. Yâsir bölgeyi sulh yoluyla fethetti. Kendilerine eman verildi. Bu bölgede

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

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

53. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 181 (trc. 189)

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

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

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

57. el-Cezîre bölgesinde sulh yoluyla fethedilerek kendileriyle andlaşma yapılan kentler için bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 241-243 (trc. 251-253). Bu şehirlerden sadece Aynu'l-Verd savaş yoluyla fethedilmiştir. et-Taberî, Vâkidî'nin yanlışlıkla bu kentleri h. 18 de fethedilmiş gösterdiğini söylüyor ve buna muhalefet edenlerin aktardığını söylüyor. Bkz: *Târîh*, IV, 101

58. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 238-241 (trc. 247-250)

sadece Hît halkının kiliselerinin yarısı istisna edildi.[59]

Mısır bölgesinde yapılan anlaşmalara göz gezdirdiğimizde, kendileriyle sulh imzalanan Babilon (Ulyûna) ve Antabulus bölgesinin önemli bir merkezi olan Berkâ şehirleriyle yapılan anlaşmalarda kiliselerle ilgili bir madde bulunmamasına karşın, Amr b. el-Âs'ın İskenderiyye ile yaptığı anlaşmada kiliselerinin himaye edileceği ifade edilmişti.[60] İlerleyen günlerde İskenderiyye'de bir cami inşa edilmesi düşünülmüş, müslümanlığı seçmiş olan Mukavkıs'ın yeğeni, Uzmâ Kilisesi'nin camiye tahviline delalet etmiş ve orası el-Atîk camisine çevrilmişti.[61]

Hz. Osman zamanında fethedilen Ermeni kentlerinden birisi olan Debil'deki hristiyan, mecûsî ve yahûdîlerden oluşan gayri müslimlere verilen emannâmede de mabetlerinin korunacağı garantisi zikredilmişti. Tiflis'teki kiliseler için de aynı garantiler sunulmuştu.[62]

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

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

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

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

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

Bu özetten sonra Hz. Ömer döneminin sonuna kadar İslâm topraklarında yeni bir kilisenin ya da manastırın yapılmış olduğuna dair bir kayda rastlamadığımızı belirtmek istiyoruz. Her ne kadar İslâm kaynaklarında zikredilmiyorsa da hristiyan kaynaklarının verdiği bilgilere göre Hz. Osman dönemine denk gelen günlerde İslâm topraklarında bazı manastırlar inşa edilmiştir. Meselâ Patrik Mâr Amme (644-647) tarafından Medâin'in dış kesimlerinde daha önceleri yakılmış olan St. Sergius Ma-

59. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 240 (trc. 256-257)

60. et-Taberî, *Târîh*, IV, 109 (burdaki ifade Mısırlılarla şeklindedir); el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 298-314 (trc. 303-321); Jean de Nikiou, 383; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 502

61. Şemsuddin Muhammed İbn Zeyyât (805/1402), *el-Kevâkibu's-Seyyâra fî Tertîbi'z-Ziyâra*, Mısır 1907, 143

62. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 273, 279, 282, 284 (trc. 278, 285, 287, 289); Yâkût, *Mu'cemu'-Büldân*, II, 439. Anlaşma metinleri el-Belâzurî'nin döneminde mevcut idi. Ayrıca bkz: *Mecmûatü'l-Vesâik*, 452. Hamîdullah bey, anlaşma metnini Hz. Ömer dönemi vesikaları arasında göstermiştir. Bu husta Mustafa Fayda'nın tesbitleri ve değerlendirmeleri için bkz: *Hz. Ömer*, 136-137

nastırı'nın yeniden inşa edilmesi, Mısır Beyt Abbe'de bir manastırın inşa edilmesi, Musul valisi Ukbe'nin Nastûrî üskûflarından Hormizd'e yapacağı bir manastır inşaatında yardımda bulunmuş olması zikredilebilir.[63] Bu bilgilere İslâm tarihi kaynaklarında rastlayamadığımızı ifade etmiştik. Bununla birlikte biraz sonra işaret edileceği üzere Halife Muâviye döneminde inşa edilen mabetlere hem hristiyan kaynaklarında hem de İslâm kaynaklarında rastlanır. Bu bakımdan Hz. Osman dönemine denk gelen günlerde bazı mabetlerin yapıldığı şeklindeki bilgilere, ya bazı hristiyanların kendi dönemlerinde halifelerden kilise yapım müsadesi alabilmek için uydurdukları rivayetler olarak bakmak; ya da Hz. Osman'ın haberi olmadan bazı valilerin bu tasarruflarda bulunduklarını düşünmek gerekecektir. Lakin İslâm kaynaklarında Hz. Osman dönemi ile ilgili herhangi bir kaydın yer almamasına karşın Emevî devletinin ilk halifesi Muâviye zamanına ait örneklerin olması, biraz önce de söylediğimiz üzere, bu rivayetlerin hristiyanlar tarafından ortaya atılmış olabileceği ihtimalinin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Bu bahsi kapatmadan önce son olarak, bazı kaynaklarda yer alan "İslâm'da kilise inşa etmek ve hadımlaştırmak yoktur" şeklindeki bir hadise de temas etmek istiyoruz.[64] Bu hadis, en erken İmâm Muhammed'in Siyer adlı kitabında Tevbe b. Temr el-Hadramî'den nakledilen bir haber olarak karşımıza çıkmıştır. İmâm Muhammed bu rivayeti izah ederken o günlerde Hanefî hukukunun dâr kavramıyla ilgili özel bir bakış açısını yansıtan bir yorum sunmakta ve Hz. Peygambere izafe edilen bu sözleri "müslümanlara ait kentlerde yeni kilise inşa edilemeyeceği" şeklinde yorumlamaktadır. İmâm Muhammed devamla "müslümanların fethettikleri topraklarda kurdukları şehirler, gayri müslimlerin yaşadığı yerlere yakın olur ve zamanla şehirlerin büyümesine parelel olarak birleşirse bu yerler de İslâm kenti statüsünü alır ve buralarda mevcut olan manastır ya da kiliselere dokunulmaz" demektedir.

Bu ifadelerden İmâm Muhammed'in müslümanların hâkim olduğu topraklar içinde sadece müslümanlar tarafından kurulan kentlerin İslâm kenti olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır.[65] O, ayrıca bir başka yerde, yerleşenlerin dağılımına göre kentlerde gayri müslimler çoksa ya da yerleşim yerleri sadece onlara mahsus ise orada bazı hükümlerin onlara göre düzenlenmesi prensibini dile getirir. Bu bakış açısı çerçevesinde Hanefîlerin kentler dışında mabet yapımına olumlu baktıkları bilinmektedir. Meselâ kitabın şarihi es-Serahsî "kilise yapma" yasağının sadece İslâm kentlerine mahsus olduğu, diğer yerlerde kilise yapmalarına mani olunmayacağı görüşündedir.[66]

"İslâm'da kilise inşa etmek yoktur" şeklinde dikkatleri çeken bu rivayetin diğer kaynaklarda yer alıp almadığına ve sıhhat derecesine de bakmakta fayda görüyoruz. Rivayet tesbit edebildiğimiz kadarıyla bir de Ebû Nuaym'ın rivayetlerinde ve Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde görülmektedir. İbn Kayyim de hadisi Ahmed b. Hanbel'den nak-

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

64. Hadisin bazı varyantları için bkz: Beyhakî, X, 24; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 673

65. İbn Kayyim'de de aynı bakış açısı görülür. Yazar şehirleri üçe ayırır. Müslümanların inşa ettiği kentler, İslâm'dan önce inşa edilmiş olup müslümanların savaşla elde ettikleri şehirler, İslâm'dan önce inşa edilmiş olup müslümanların sulhle ele geçirdikleri kentler... Bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 684 vd.

66. Ebû Yûsuf, 127; *es-Serahsî, Şerhu Ktâbi's-Siyer*, IV, 1528-1536

lettiğini ifade etmektedir. Beyhakî hayvanların hadımlaştırılması başlığını atarak sunduğu bir grup hadis içinde sadece bir rivayette "İslamda hadımlaştırmak ve kilise inşa etmek yoktur" ibaresini sunar. Ebû Nuaym'ın rivayetlerinden birisi ise mevkuf olarak Hz. Ömer'e nisbet edilmektedir. İbn Hacer ve es-Suyûtî hadisi zayıf olarak değerlendirirler.[67]

Burada rivayetle ilgili olarak dikkatimizi çeken bir hususu ortaya koymak ve rivayet hakkındaki tesbitlerimizi de ifade etmek istiyoruz. Gerek Beyhakî'nin *es-Sünen*'inde gerekse İbn Kayyim'in naklettiği hadisin ravi zincirinde Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Lehîa vardır. Bu iki âlim tesbitlerimize göre Abbâsîler döneminde Mısır'da hristiyanların kilise yapmalarına cevaz vermiş olmalarıyla dikkatlerimizi çekmektedir. Kilise yapımına olumlu bakmış bu iki kişinin, aynı zamanda "İslâm'da kilise inşa etmek yoktur" şeklindeki bir hadisin ravisi olmaları bizce bir düğüm noktasıdır. Yaptığımız araştırmada sahih hadis kitaplarında hadımlaştırma ile ilgili ifadelere rastladığımız halde kilise inşa edilmesini yasaklayan bir ifadeye rastlayamadığımızı da burada ilave etmek istiyoruz.[68]

Bu rivayetleri aktardıktan sonra mabetlerle ilgili kısıtlamayı içeren rivayetin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini çözmeye çalışalım. Emeviler döneminde mabetler başlığı altında detayları inceleneceği üzere, Muâviye dönemine rastlayan yıllarda İslam topraklarında evvel emirde müslümanların inşa etmiş oldukları şehirlerin dışında bazı mabetler inşa edilmişti. Bundan ayrı olarak bizzat Muâviyenin onayıyla Urfa'daki bir kilise de tamir edilmişti. Bu iki yeni husus, yani yıkılan bir kilisenin tamiri ve yenilerinin yapılması, müslümanlar arasında tepkilere yol açmış ve pek çok kişi bu durumu garipseyerek İbn Abbâs gibi sahabe büyüklerine koşmuştu. Pek çok kaynakta yer alan şu ifadeler muhtemeldir ki, İslâm toplumu bireylerinin karşısına çıkan yeni bir uygulamaya cevap arayışlarını gösteren ve bizim yorumumuzu teyit eden bir bilgidir:

İbn Abbas'a şöyle soruldu: "Müşrikler, Arapların topraklarında mabet yapabilirler mi?" İbn Abbas şöyle cevap verdi: "Müslümanların inşa etmiş oldukları şehirlerde mabet yapılamaz... Kendileriyle sulh yapılmış olan yerlerde ise, müslümanlar sulh şartlarını uygularlar." [69]

Öte yandan daha sonraki dönemlerde de kilise yapımına göz yumulması sebebiyle müslümanların rahatsızlıkları vardı ve bu yüzden pek çok hadis ve tâbii sözü ortaya atılmıştı. Senetleri kopuk bir rivayete göre, Hasan el-Basrî, eski ya da yeni bütün şehirlerdeki kiliselerin yıkılmasının sünnet olduğu görüşündeydi.[70]

et-Taberî tarafından nakledilen bir rivayet bazı müslümanların sırf hamiyetlerinden dolayı yeryüzündeki kiliselerin yıkılması cihetinde haris olduklarını, fakat Hz. Ali tarafından kendilerine engel olunduğunu göstermektedir. Hac sûresinde yer

67. es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 625; el-Münâvî, VI, 380

68. el-Buhârî, Kitabü't-Tefsîr, 108; Nikâh, 6, 8; Müslim, Nikah, 3; Ahmed b. Hanbel, II, 173, III, 373, 378, V, 196, VI, 8; Beyhakî, X, 24; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 673

69. Abdürrezzâk, müslümanların inşa etmiş oldukları ibaresinin, araplara ait olan topraklarda olan şehirler ya da müşriklerden savaş yoluyla alınan yerler olduğu şeklinde izah eder. Abdürrezzâk, 10002

70. Bkz: Abdürrezzâk, 10001, 19231; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 685

alan, "bazısını bazısı ile engellemeseydi." ifadesinin yorumlarıyla ilgili rivayetleri sunan et-Taberî yorumlardan birisi olarak "Şayet Allah, peygamber vasıtasıyla sonraki nesli dizginlemeseydi." şeklindeki bir görüşü aktarır. Bunlara ilave olarak Hz. Ali'nin "bu ayetler ashab hakkında nazil oldu. Onlar tâbiinden bazı kişilere engel olmasaydı...." şeklindeki görüşlerini nakleder.[71]

Bu ifadelerden ilk dönemlerden itibaren kiliselerin yıkılması heyecanını taşıyanların bulunduğu ve İslâmiyet'in bunlara engel olmaya çalıştığı görülüyor. Bazı halifeler tarafından kiliselerin yıktırıldığına dair sahih rivayetleri ve sebeplerini biraz sonra inceleyeceğiz. Yukarıda Muâviye dönemindeki farklı uygulamaya ve duyulan şaşkınlığa işaret etmiştik. Asırlar içinde müslümanlarla hristiyanlar arasında mabetler hususunda ortaya çıkan bazı hadiselere de ileride yer vereceğiz. Burada kısaca bir hususu vurgulamak gerekirse bazı halifelerin kilise yapımına müsade etmeleriyle ortaya çıkan kırgınlığın bazı rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

Özellikle Haçlı Seferlerinden sonra meselelere bakan âlimlerin ifadelerinde ve malzemeyi kullanışlarında ölçünün iyice kaybolduğu, hatta farkına varmadan büyük bühtanlar ortaya attıkları ve bunun farkına bile varamadıkları dikkatlerimizi çekti. Meselâ, et-Turtûşî (520/1126) ve İbn Nakkâş (v. 763/1362), "Hz. Ömer'in İslâm'dan önce mevcut olmayan -yani islam geldikten sonra inşa edilen- bütün kiliselerin yıkılmasını ve yeni kilise yapımının engellenmesini istediğini" söylerken kime suç izafe ettiklerinin farkına bile varmazlar.[72]

Özet olarak şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber hristiyanlara mabetlerinin yıkılmayacağı garantisini verdi. Onun bu garanti dışında herhangi bir şartı ileri sürdüğüne dair ilk dönem kaynaklarında bilgi yoktur. Daha sonra fetihlerle karşımıza çıkan anlaşmalarda bazı yeni durumlar ortaya çıkmıştı. Bunlar fethedilen kentlerde bazı kiliselerin camiye tahvili ya da bazı kiliselere el konulması idi. Zira müslüman fatihler ele geçirdikleri yerlerde ilk önce mabetlerini tesis etme cihetine gidiyorlardı. Mabetlerin tesisi müslümanların o şehirdeki hakimiyetlerini, onların dini kimliklerini ortaya koymaları bakımından önemliydi. Bunun için, şehirlerde duruma göre, bazen geçici olarak bazı kiliselerin hristiyanlarla paylaşıldığı da olmuştur.

Emevîlerin işbaşına geçmesiyle bazı değişik uygulamalar görüldü. Bunlar kiliselerin tamiri ve yeni kiliselerin yapımına müsade edilmesi gibi önceki dönemlere göre farklı olan hususlardı. Bu farklılıklar baştan yadsınmış, fakat Emevî halifelerinin bu faaliyetlere ilgisizlikleri ya da müsamahaları sebebiyle pek çok kilise yapılmıştı. Buna bağlı olarak "İslâm'da kilise inşâ etmek yoktur" şeklinde hadisler ortaya atılmıştı. Hatta bazı âlimler bütün kiliselerin yıkılmasını dahi düşünüyorlardı. Zira halifelerin müsamahaları halk ve âlimler üzerinde olumsuz tesirler bırakmıştı. Bu temel hususları bu şekilde tesbit ettikten sonra artık Emevîler ve Abbâsîler zamanında ortaya çıkan uygulamalara geçebiliriz.

71. et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, X, 174

72. Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd et-Turtûşî (520/1126), *Kitâbu Sirâcu'l-Mülûk*, İskenderiyye 1872; M. Belin, "Fetoua Relatif a la Conditiion des Zimmis", *JA.*, XIX (Paris 1852), 135

3. Emevîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri:

Muâviye ile başlayan Emevîler dönemi, hristiyanların mabetleriyle ilgili uygulamalarda bazı farklılıkları beraberinde getirdi. Bu farklılık kiliselerin yapımına ve tamirine olumlu bakılmasıydı. Bu gelişmeler çerçevesinde 39-56/659-676 yılları arasında Mısır'da Ya'kûbî patriği olarak görev yapan Enmânû tarafından İskenderiye'de Mâr Kıs (Markos-Macarius) kilisesi inşa edildi. Bu kilisenin yapım tarihinin Amr b. el-Âs'ın iş başında olduğu döneme denk geldiği bilinmektedir.[73]

Aynı döneme denk gelen ayrı bir hâdiseye göre Mesleme b. Mahled de iş başında olduğu (47-62/667-681) dönemde Fustât'ta da bir manastır inşa edilmesine izin vermişti. Fustât'ta ezan vakti çan çalınmaması şeklindeki bir emrin tarihçilerin kayıtlarında Mesleme'ye ait oluşu da bu durumu teyit etmektedir.[74]

Muâviye dönemine denk gelen bu uygulamalardan halifenin haberdar olup olmadığını bilmiyorsak da onunla ilgili farklı bir rivayeti buraya almak istiyoruz. Batılı ilim adamlarından Honigman'ın tesbitlerine göre 3 Nisan 679'da Urfa'da bir zelzele olmuştu. Bu zelzele sonucunda Urfa'da hristiyanların en eski kiliselerinden birisi hasar görmüştü.[75] Hristiyan tarihçilerden Theophanes'in verdiği bilgilere göre Mezopotamya'da 59/679'da meydana gelen deprem sonrasında, çatısı ve bazı kısımları zarar gören Urfa Kilisesi, hristiyanlardan gelen yoğun talepler neticesinde dönemin halifesi Muâviye'nin izni üzerine tamir ettirilmişti.[76]

İslâm tarihi kaynaklarında Muâviye'nin valileri ile ilgili verilen bilgiler hristiyan yazarlar tarafından verilen bilgilerle örtüşür. Ama hristiyan tarihçi Theophanes'in Muâviye'yle ilgili olarak verdiği bu bilgiye İslâm tarihi kaynaklarında rastlanmamaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında Muâviye ile ilgili sadece şu iki rivayet dikkatleri çeker. Bunlardan birisi Muâviye'nin devlet mülkiyetindeki bir kiliseyi haksız bir tasarrufla bazı aristokratlara vermesiyle ilgilidir. el-Belâzûrî, Muâviye'nin fetihler sırasında Dımeşk'te el konulan kiliselerden birisini Arap önde gelenlerinden birisine ıkta olarak verdiğini kaydeder.[77] Diğeri ise hristiyanlara ait bir kiliseyi camiye tahvil etmek istemesiyle ilgilidir. Yine el-Belâzurî tarafından verilen bilgilere göre Muâviye halife olunca, Dımeşk'teki Yuhannâ Kilisesi'ni camiye ilave etmek istemiş, ama hristiyanlardan gelen yoğun itirazlar sebebiyle bundan vazgeçmişti.[78]

Hristiyan tarihçilerden Theophanes'in verdiği bilgilere göre Halife Abdülmelik Kâbe'nin tamiri sırasında 72/691 yılında Gethsemane'nin (?) sütunlarından istifade etmek istemişse de, Sercûn ve Filistin hristiyanlarının lideri Klausus buna engel ol-

73. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 124. İbn Tağriberdî tarafından verilen bir bilgiye göre, hristiyanlar Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen fetihler sonrasında Amr'dan Mukattam Dağı eteklerinde ekine elverişli olmayan bir araziyi 70.000 dinara satın almak istemişler, Amr da bu isteklerini Hz. Ömer'e iletmişti. Hz. Ömer buna müsade etmemiş olduğu gibi orayı müslümanlara ait bir kabristanlık olarak düzenlemesini istemiştir. Bununla birlikte Amr Hz. Ömer'in ölümünden sonra hristiyanlara bir başka yerden, Bereketü'l-Habeş'ten bir toprak parçası vermiştir. İbn Tağriberdî I, 36; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 124, II, 492

74. Ebû Sâlih, 86; es-Suyûtî, *Husnü'l-Muhâdara*, I, 68, II, 27; İbn Tağriberdî, I, 68

75. Honigman, "Urfa", *İA*, XIII (İstanbul 1986), 53

76. Theophanes, 54

77. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 169 (trc. 177);. Ayrıca bkz: İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 240

78. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 171 (trc. 178)

muşlardır. Önde gelen bu iki hristiyan halifeye, Bizans İmparatoru Justinian'dan çevredeki diğer yapıların sütunlarından istemesini söylemişler, halife de söyleneni yapmıştı.[79] Aynı bilgilere Sâvîrûs b. el-Mukaffâ'da da rastlanır. Bu bilgilerden hareketle bazı batılı araştırmacılar Abdülmelik'in Mısır'daki kiliselerin dekorlarını ve sütünlarını camilerde kullandığı iddiasında bulunmuşlardır. İslâm tarihi kitaplarında rastlanmayan bu bilgilerde aslında Abdülmelik'in kiliselerin sütunlarını kullandığına dair bir bilgi değil, sadece teşebbüsünden bahsedilmektedir. Biz bu bilgilere sadece temas etmekle yetiniyoruz.[80]

Tarihçilerin verdiği bilgilere göre el-Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) zamanında Dımeşk Câmisi yetersiz gelmeye başlamıştı. Halife hristiyanlardan câminin yakınındaki Yûhannâ Kilisesi'ni kendilerine vermelerini istemiş olmasına karşılık hristiyanlar buna yanaşmamışlardı. Bunun üzerine Halife hristiyanlarca kıymetli sayılan Meryem Kilisesi'nin savaş yoluyla ele geçirilen topraklarda yer aldığını ileri sürmüş ve Yûhannâ Kilisesi'ni gönül rızasıyla vermezlerse Meryem Kilisesi'ni yıkacağını belirtmişti. Diğer bir rivayete göre, Dımeşk dışındaki bağlık araziler üzerinde yer alan pek çok manastır buraların savaş yoluyla ele geçirildiği ileri sürülerek pazarlık konusu edilmiştir.[81] Sonuçta hristiyanlar buna razı olmak zorunda kalmışlar ve Yûhannâ Kilisesi'nin camiye tahviline gönülsüz de olsalar rıza göstermişlerdi. Dımeşkli tarihçi İbn Asakir'in pek çok vesileyle bildirdiğine göre, el-Velîd b. Abdülmelik mescidin batı tarafında bulunan kiliseyi yıktırmış ve camiyi genişletmişti.[82] Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bazı tarihçilerin yanlış nakilleri sebebiyle kilisenin yarısının müslümanlar tarafından kullanıldığı şeklinde ifadelere rastlanmaktadır. Bu bilgilerin nasıl ortaya çıktığına dair tesbitlerimizi sunmuş ve bu bilgilere itimad etmediğimizi belirtmiştik.

İbn Kayyim, Dımeşk Camisi genişletilmek istendiğinde hristiyanlarla anlaşılarak kilisenin satın alındığını, cebren ilhak edilmediğini ifade ederken tarihi bir hata içindedir. Zira Ömer b. Abdülazîz halife olunca hristiyanlar yeni halifeye gelerek el-Velîd'in yaptığı haksızlığı aktarmışlar, o da hristiyanları haklı görerek, camiye ilave için yıkılan kısmın yeniden yapılmasını emretmişti. Fakat bu müslümanların tepkilerine sebep olmuş, sonuçta hristiyanlar da bu isteklerinde fazla ısrar etmemişlerdi.[83] el-Mukkaddesî tarafından verilen bir bilgiye göre, Ömer b. Abdülazîz camiyi küçültmek istediğinde müslümanların tepkisiyle karşılaşmış ve bu işten vazgeçmesi için kendisine onsekiz katır yükü altın sunulmuştu.[84]

Tarihçi İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre, Mısır valisi Kurre b.

79. Theophanes, 64

80. Frend, 245-246

81. Bkz: el-Belâzurî, *Fütûh'u'l-Büldân*, 165 (trc. 173)

82. İbn Manzûr, *Muhtasar*, VIII, 342, IX, 97; Ayrıca bkz: el-Kalkaşandî, *Meâsir*, I, 135-136; İbn Tağriberdî, I, 213

83. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 683 vd. Hristiyan tarihçilerden Theophanes halifenin kiliseyi sadece güzelliğinden dolayı yıktırdığını söylerken fazlaca hissî davranır. Bkz: s. 73. Muhammed b. Habîb, el-Velîd minberde iken çan sesini duyduğu için yıktırdığını belirtir. Biz bu rivayetin şehirlerde çan çalınmasına karşı olan bir bakış açısının mahsulü olduğunu düşünüyoruz. Zira diğer kaynaklarda böyle bir rivayete rastlayamadık. Bkz: İbn Hallikân, VI, 97

84. el-Mukaddesî, 160

Şerîk el-Absî 92/710 senesinde Amr Mescidi'ni genişletirken Mısır'daki kiliselerden bir hayli malzeme toplamıştı.[85]

Bu arada geçen zaman içinde İslâm beldelerinde pek çok mabet yapılmıştı. Ömer b. Abdülazîz iş başına geçtiğinde izinsiz olarak yapılan bu kiliselerin yıkılmasını istemişti. Ömer b. Abdülazîz'in Şam'daki hristiyanların giyimleri ile ilgili bazı müeyyideler de getirdiğini bize bildiren Amr b. Meymûn, Ömer'in kendisine hristiyanların kiliselerini yıkma konusunda istişare ettiğini, kendisinin bunların sulh yapılmış kiliseler olduğunu, dolayısıyla yıkılamayacağını belirttiğini söyler.[86] Ömer b. Abdülazîz bu tesbitleri yaptıktan sonra sulhle yapılan kiliseler dışında kalan kiliselerin yıkılması için emir vermiştir. Ömer b. Abdülazîz'in Urve b. Muhammed'e İslâm kentlerindeki kiliselerin yıkılmasını emrettiği bilinmektedir. Abdürrezzâk'ın verdiği bilgilere göre, Urve orada bulunan Vehb b. Nafi'i çağırarak Ömer'den gelen mektubu göstermiş ve kiliseyi yıkmıştır.[87] Hadisin bir başka varyantında Vehb, kilisenin daha sonra tekrar tamir edildiğini ve diğer devlet görevlisi Raca gelince tekrar yıkıldığını belirtir.[88] Ömer b. Abdülazîz Yemen valisine de, müslüman beldelerindeki mevcut kiliselerin yıkılmasını emrettiği, ardından da San'a ve diğer şehirlerdeki kiliselerin yıkıldığı söylenir.[89]

Bu kiliselerin İslâm hâkimiyetinden sonra, Emevî halifeleri zamanında yapıldığı açıktır. İbn Kayyim'de yer alan diğer bir ifadeye göre aynı halife, âmillerine gayrimüslimlere ait anlaşma yapılmış olan mabetlere dokunmamaları için de mektuplar yazmıştır. İbn Kayyim'in halife ile ilgili "maslahata uygun olanları yıktı, maslahata uygun olanları da bıraktı" ifadelerini mezhep yaklaşımını aksettiren bir bakış açısı olarak görmek gerekecektir. Halbuki, sulh yapılmış olan kiliselere dokunulmadığını, daha sonraları yapılmış olan kiliselerin ise yıkıldığını kabul etmek daha uygun olacaktır.[90]

Ömer b. Abdülazîz dönemi ile ilgili rivayetlere yukarıda bir nebze temas ettiğimiz bir bilgi ile devam etmek istiyoruz. Muâviye Dımeşk şehrinde boş kalan kiliselerden birisini Benû Nasr kabilesine ikta olarak vermiş ve bu kilise Hasan b. Mâlik'e miras olarak kalmıştı. Hasan, bir şikayet üzerine Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda sanık olmuştu. Ömer b. Abdülazîz, bu dava ile ilgili olarak "o kilise, daha önce yapılan anlaşmadaki kiliselerin yarısı içersinde yer alıyorsa, senin bu kilisede hakkın yoktur" demişti. Aynı davaya katılan Ali b. Ebî Harmele Ömer b. Abdülazîz'in onları kiliseden çıkarttığını ve hristiyanlara iade ettiğini söyler.[91]

Ömer b. Abdülazîz'in ölümünden sonra yıkılan kiliseler bir ara tamir edilmiştir. Bu olaya şahit olan bir kişi, vali Raca gelince kilisenin tekrar yıkıldığını söyler.[92]

85. İbn Tağriberdî, I, 69

86. Abdürrezzâk, 10004

87. Abdürrezzâk, 9999

88. Abdürrezzâk, 19233

89. Ahmed b. Hanbel'den naklen İbn Kayyîm, *Ahkâm*, II, 685. İbn Kayyîm'in s. 213'teki ifadelerinde yeni yapılan kiliseler olduğu açıktır. Ayrıca burada Bizans kralının kendisinden kiliselere dokunmamasını rica ettiği bir mektup da kayıtlıdır. Bkz: I, 213-214

90. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 690-691

91. el-Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldân*, 169 (trc. 177); İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 310

92. Abdürazzâk, 19233

Ömer b. Abdülazîz döneminden sonra da kilise yıkımları devam etti. Yezîd b. Abdülmelik'in Mısır hristiyanlarına karşı yürüttüğü sert politika sebebiyle 104/-722'de Mısır'daki kiliselerin bir kısmı yıkıldı.[93]

el-Belâzurî'deki bir kayda göre, Yezîd b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz'in Benû Nasr kabilesinin elinden aldığı kiliselerini, yine onlara iade etmiştir.[94] Hişâm'ın Mısır idaresinden sorumlu valisi el-Velîd b. Rifâa[95] 117/735 yılında patrik Theodoros'un bir kilise yaptırmasına müsade etti. Mısır'ın biraz dışında el-Hamra (tarihçi el-Kindî'nin zamanında Ebû Mînâ diye biliniyordu) denilen yerde Yûhannâ Kilisesi yükseliverdi. Halkın ve ilim adamlarının tepkisi küçük bir ayaklanmaya kadar uzandı.[96]

Hişâm b. Abdülmelik Ramle şehrini yaptırırken kendisine hristiyanların mermer sütünlara sahip olduklarını ve bunu sakladıklarını söylediler. Halife hristiyanları Lüdd Kilisesi'ni yıkmakla tehdit ederek bunlara sahip oldu ve şehrin camisinde bunlar kullanıldı.[97] Abdürrezzâk tarafından nakledilen bir bilgiye göre Hişâm Hadde'ye gitmiş, orada bir kilise olduğundan söz edilmişti. Onun yıkılması için istişarede bulunmuş ve yıktırmıştı. Kaynaklarda halifenin bu kiliseyi niçin yıktırdığına dair bir bilgi yer almamaktadır.[98]

Hristiyan tarihçilerden Mârî'nin verdiği bilgilere göre, oniki yıl görevde kalan Nusaybin matrânı Rûzbîhân Yezid b. Akîl'in iş başına geçmesinden sonra Nusaybin'deki pek çok kiliseyi tamir ettirme imkanını buldu.[99]

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin patrik Fesyûn ile kurduğu yakın dostluk o dönemde, pek çok kilisenin yapılmasını sağladı.[100] Bizzat kendisinin hristiyan annesi için Kûfe Mescidi'nin güney batısında bir kilise inşa ettirdiği de bilinmektedir.

Onun, hristiyanlara bir hayli yakın davrandığı ifade edilmektedir. Bu dostlukta annesinin hristiyan oluşu önemli bir tesir olsa gerekir. Kendisi bu yüzden pek çok defa ağır bir dille eleştirilmiştir. Ünlü şair Farazdak, Hâlid el-Kasrî, Ömer b. Hübeyre'yi hapsettiğinde "Kendisini, hristiyanların terbiye etmediği ve yiyeceği de domuz olmayan birisini hapsetti" der. Farazdak onun kilise inşa ettirmesini de şu mısralarla tenkit eder: "Hristiyanlar, orada, anası için bir kilise inşa ettiler. Mescidin minarelerini de yıktılar." Bir başka mısrasında ise, "Anası için orada salibi dikti. Namaza buğzundan dolayı mescidi yıktı" der.

93. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

94. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 169-170 (trc. 177)

95. Göreve 109'da getirildi. 117'de görevde iken öldü. İbn Tağriberdî I, 265

96. Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-Vulâtu ve Kitâbu'l-Kudât (The Governors and Judges of Egypt)*, Tahkîk: Rhuvon Guest, Leiden 1912, 77-78; İbn Tağriberdî, I, 265; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 33, II, 493. Ebû Meynâ Kilisesi'nin iadesini sağladı. Ebû Sâlih, 38. Önce Fustatlı bir kişi olan el-Vüheyb el-Yahsûbî, el-Velîd'e gelerek bunun hesabını sormak istedi, ama öldürüldü. Yemen Mudarîlerinden olup Mısır'a yerleşmiş olan el-Vüheyb'in öldürülüşü biraz da kabilecilik duygularını körüklemiş olmalıdır ki, Kurra isyan ederek el-Velîd ile savaşmışlardır. Başlarında fakih Ebû Hayva b. Şureyh de vardı. Gelişmeler için bakınız: el-Kindî, 78-79

97. el-Mukaddesî, 165

98. Abdürrezzâk, 10000

99. Mârî, 65

100. Mârî, 66

Gerçekten de o, verilen bilgilere göre, kiliseye yakın bir mescidin minaresini ev seviyesinin bile altına varacak kadar yıktırmıştı.[101] Hâlid b. Abdullah'ın yaptırdığı bu kilise, tarihçi el-Belâzurî'nin yaşadığı dönemde hala mevcuttu ve Kûfe'de el-Berîd sokağında bulunuyordu.[102]

Son olarak 129/747 yılında meydana gelen bir hadiseye temas etmek istiyoruz. Bu senede Filistin, Ürdün ve Suriye'de önemli bir deprem olmuş ve onbinlerce insan ölürken pek çok kilise ve manastır yıkılmıştır. Kaynaklarda bu kiliselerin hemen akabinde tamir ettirildiğine dair bilgilere dönemin siyasi istikrarsızlığından ve haberlerin Abbâsî isyanı ağırlıklı oluşundan dolayı rastlanmamaktadır.[103]

Bütün bu haberlerden şu sonuçları çıkarıyoruz:

Emevîler döneminde, bazı İslâm kentlerinde, bir çok kilise yapıldığı reddedilmesi mümkün olmayan bir hususdur. İbn Abbas'a "gayri müslimlerin, müslümanların inşa ettiği kentlerde kilise inşa etmeleri caiz midir?" şeklinde bir sorunun sorulması da bu gelişmeleri teyid eder mahiyettedir. O, verdiği cevapta müslümanlar tarafından inşa edilmiş olan kentlerde ne bir mabet yaptırmalarının, ne de çan çalmalarının mümkün olmadığını; sulh yapılmış olan kentlerde ise anlaşma şartları ne ise ona uyulması gerektiğini belirtmişti.

İkinci husus, Muâviye dönemine kadar hristiyanların mabetlerinden yıkılan ya da zarar gören olmamıştı. Dolayısıyla daha önceki döneme ait uygulamalarda kiliselerin tamiri hususu görülmez. Urfa depremi müslümanların karşısına yeni bir problem çıkarmıştı. Muâviye bu problem karşısında tercihini kilisenin tamiri cihetinde kullandı. Müslümanların çoğu bir müddetten beri yeni kiliselerin yapılması, bir yandan da yıkılanların tamiri üzerine tepki göstermeye başlamışlardı. Daha önce zikrettiğimiz üzere Hz. Ömer dönemi anlaşmalarında görülen yıkılan kiliselerin tamir edilemeyeceği şeklindeki ifadelerin, bu dönemde ortaya çıkan bu uygulamaların tesiri altında uydurulmuş olabileceğini ifade etmek istiyoruz. Bu hususu ayrı bir çalışmada ele almayı ümid ediyoruz.

el-Velîd b. Abdülmelik zamanında Dımeşk'teki Yûhannâ Kilisesi anlaşma şartlarına muhalif olarak Emevî Camii'ne katıldı. Bazı halifeler bir yandan kilise yapımına müsade verirken bir yandan da kaynaklara her ne kadar açık bir şekilde aksetmemişse de müslümanlardan gelen tepkiler sebebiyle yıkılması için karar veriyorlardı. Ömer b. Abdülazîz zamanında önceki dönemde yapılmış olan bir çok kilise yıkıldı. Halefî Yezîd b. Abdülmelik zamanında buna devam edildi.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde bazı valiler kendi bölgelerinde kilise yapımına müsade ettiler. Buna bağlı olarak halkın başlattığı nümayişlerde büyük çaplı karışıklıklar yaşandı.

Bazen halifelerin çevrede bulunan eski yapılardan mermer sütun ve taş tedârikinde bulunmak için kiliseleri yıkma tehdidinde bulundukları da görülmüştür.

101. el-Müberred, III, 87. Onun verdiği ilginç bir bilgiye göre, minarenin yıktırılmasına sebep, müezzinlerin minareden gelip geçenleri gözetlemeleri idi.

102. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 402 (trc. 410)

103. Theophanes, 112

Emevî valilerinden Hâlid el-Kasrî'nin, müslümanların inşa ettiği kentlerden Kûfe'de hristiyan annesi için bir kilise inşa ettirmiş olması eşi olmayan önemli bir hâdise olarak dikkatleri çekmektedir.

4. Abbâsîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri:

Bu kısımda da Abbâsîler döneminde hristiyanların mabetleriyle ilgili olarak tesbit edebildiğimiz gelişmeleri ortaya koymaya çalışacağız. Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgilere göre, Habeşlilerin Yemen'i istilasından sonra kumandanlardan Ebrehe San'a'da el-Kulleys Kilisesi'ni inşâ etmişti. İbn Sa'd tarafından nakledilen bir bilgiye göre de Kilise bir hayli görkemli idi ve onca mücevherle donatılmış idi. Ancak Habeşlilerin Yemen topraklarını terketmesinden sonra kilise ıssızlığa gömülmüştü. Zamanla yerleşim yeri dışında kaldığı için önemini yitirmişti. Issızlığa gömülen kilise pek çok zenginliği hala barındırıyordu. Muhtemelen içindeki zenginliklerden dolayı, mabede giren kişileri cin çarptığı şayiası yayılmıştı. Ebu'l-Abbâs (132-136/750-754) iş başına geçince Yemen amiline bu kiliseye giderek durumu araştırmasını ve kiliseyi yıkmasını istemişti. Görevliler kilisede geriye kalan kıymetli eşyaların hepsini toplamışlar ve zaten harabeye dönmüş olan kiliseyi tamamen ortadan kaldırmışlardı. Böylece Yemen'deki meşhur kilisenin izleri silinip gitti.[104] İlk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs zamanına ait başka bir örneğe rastlamadık.

Halife el-Mansûr (136-158/754-775) dönemine ait kaynalarda üç bilgi dikkatlerimizi çekti. Bunların üçü de hristiyan yazarlar tarafından sunulmaktadır. Mârî'nin verdiği bilgilere göre, el-Mansûr Kudüs'e girdiği zaman Hz. İsâ'nın kabri bulunan kiliseye gelmiş ve Bizans İmparatoru Constantin tarafından yaptırılan altın kapıyı devlet hazinesine konulmak üzere almıştı.[105]

Abbâsîlerin idareyi ele aldıkları ilk dönemlerde bazı temel prensipleri hristiyan halka ilan etmiş oldukları şeklindeki bir bakış açısı makul bir görüş olarak değerlendirilmelidir. 139/756 yılında Antakya bölge sorumlusu Sâlim tarafından yeni kilise yapılmayacağı bildirisinde bulunulduğu şeklindeki bazı bilgiler bunu teyit etmektedir.[106]

Süryânice bir kaynağa göre Rakka şehri kurulurken Halife el-Mansûr Urfalılardan şehirdeki büyük kilisenin mermer sütunlarını istemiş, onlar bunu reddedince de şehrin surların yıktırarak onları cezalandırmıştı.[107] Onun kiliseye dokunmamış olması dikkate değerdir.

Yine İslâm tarihi kaynaklarında rastlayamadığımız, Bar Habraeus'un verdiği bilgilere göre Halife el-Mehdî ile IV. Leo arasındaki dostluğa rağmen, Araplar devrinde inşa olunan bütün kiliseler yıktırıldı. Bunlar arasında en önemlisi Halkidonyalıların (Melkîlerin) Halep'teki kilisesi idi.[108]

104. İbn Sa'd, I, 91; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 394-395

105. Mârî, 70

106. Theophanes, 119

107. Segal, 194

108. Bar Hebraeus, *Târihu'z-Zemân*, 11

el-Mehdî (158-169/775-785) zamanına ait olan ilginç bir uygulamaya temas etmek yerinde olacaktır. İskân Problemleri bahsinde daha genişçe üzerinde durulacak olan bir bilgiye göre,[109] el-Mehdî zamanında Anadolu içlerine bir akın düzenlenmiş ve oradan bir grup insan Bağdat'a getirilmişti. Samâlû halkı olarak bilinen bu insanlar bizzat el-Mehdî tarafından Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Şemmâsiyye mahallesine yerleştirilmişlerdi. Bu hristiyanlar bir kaç sene sonra da oturdukları yerde Samâlû adı verilen bir mabet yapma imkanını elde etmişlerdir.

Halife el-Hâdî (169-170/785-786) döneminde Mısır'da sonuçları itibariyle bir önceki örnekten oldukça farklı bir hâdise cereyan etmiştir. el-Hâdî, Fazl b. Sâlih'i azlettikten sonra, Mısır valiliğine Ali b. Süleymân b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ı tayin etmişti.[110]

el-Kindî'nin verdiği bilgilere göre, Ali b. Süleymân âdil, tebaasına şefkatli bir insandı. Toplumdaki kötülüklerle mücadele etmiş, içki ve oyunu yasaklamıştı. Bir müddetten beri Mısır'da yeni kiliseler ortaya çıkmıştı. Ali b. Süleymân Mısır ve kasabalarındaki bu yeni kiliseleri yıkmak için bir karar aldı. Kıptîler bu işten vazgeçmesi için onunla konuştular. Diretince kendisine 50.000 dinar rüşvet teklif ettiler. O ise, büyük bir kararlılıkla kilise yıkımını sürdürdü. Mısır'da yeni inşa edilmiş olan Meryem ve Aziz Konstantin Kiliselerini yıktırdı. Halk arasında kazandığı teveccüh kendisini müstakil hareket etme hevesine sürükledi. Hilafet merkezine bu hususta gelen haberler, 171/787 yılında azlini hazırladı.

Yerine Mûsâ b. Îsâ tayin edildi. Ali b. Süleymân'ın valiliği bir sene üç ay sürdü. Ne el-Hâdî'nin halifeliği sırasında ne de, Hârûn'un iş başına geçtiği aylarda, vâlilerine kiliselerin yıkımı ile ilgili bir emirnâme göndermediği göz önüne getirilirse, Ali b. Süleymân'ın bir vali sıfatıyla, kendi başına hareket ettiği söylenebilir. Onun Ömer b. Abdülazîz döneminde olduğu gibi İslâm geldikten sonra inşa edilen kiliselerin yıkılması gerektiği düşüncesinden hareketle vâli olarak göreve atandığı Mısır'da böyle davrandığı düşünülebilir. Halkın teveccühü de bunu göstermektedir.

Ondan sonra gelen yeni vali Mûsâ b. Îsâ'nın yaklaşımı ise farklı idi. 171/787'de görevi teslim alan yeni vali azledilen selefine teklif edilen rüşveti kabul etti mi bilmiyoruz, ama, çevresinde oluşan Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Lehîa gibi Mısır'ın ünlü fakihleriyle meseleyi daha kolay bir şekilde çözümledi. Bu iki fakih kiliselerin tamirini yeryüzünün imarı olarak görüyorlar ve Mısır'da inşa edilen kiliselerin pek çoğunun sahabe ve tâbiin döneminde inşa edildiğini, onların ise buna karşı çıkmadıklarını söyleyerek kilise yapımına ve tamirine olumlu baktıklarını söylüyorlardı. Sonuçta Mısır'da önceki vali Ali b. Süleymân'ın yıktırdığı kiliseler onarıldı. Bu bilgiyi bize sunan İbn Tağriberdî fakihlerin bu sözlerini su götürür yorumlar olarak görmekten kendini alamaz.[111]

Bazen Bizanslıların sınır boylarını yağmalamaları üzerine bazı kararların alın-

109. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 234 (trc. 244)

110. Ali, Şevvâl 169'da (Nisan 786) gelerek, el-Muasker'e yerleşti. Bir müddet sonra 170 Rebiülevvel'inin yarısında (Eylül 786) el-Hâdî'nin ölüm haberi geldi. Hârûn er-Reşîd onu Mısır valiliğinde bıraktı.

111. el-Kindî, 131-132; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493; İbn Tağriberdî, II, 62, 66. el-Makrîzî'de, Kiliseleri yıktıran valinin ismi yanlış bir kayıtla Süleyman b. Ali olarak geçmektedir.

dığı da oluyordu. Halife el-Mehdî'nin ölümünden az önce, 170/786'da, Rumlar Hades kentini tahrip ettirmişlerdi. Hârûn, hilafetinin ikinci senesinde, Hades kentini inşa etmek için, Abdülmelik'e Sencâ nehrinden itibaren batıdaki kiliselerin yıkılmasını emretti. Hades kentinin surlarını inşa için Keysûm Kilisesi ile birlikte 15 kilise yıkıldı ve kiliselerin taşları kullanıldı.[112]

Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc*'ında yer alan "sulh yapılmış olan kentlerdeki kiliselerin yıkılmasını uygun görmüyorum" şeklindeki bir ifade Halife Hârûn'un böyle bir uygulamasından kaynaklanmış olabilir mi? O, devamla halifeye bu kentlerde eğer yeni yapılmış kiliseler varsa sadece onların yıkılabileceğini belirtir.[113]

Biraz önce verilen örneğin bir benzeri 191/807 senesinde yaşandı. et-Taberî'nin verdiği bilgilere göre, Hârûn er-Reşîd 191/807 senesi yazında Bizans seferlerini düzenledi ve kendisi Hades sınırına gitti. Bu arada Rumlar Maraş'ı yağmaladılar. Ramazan 191 (Temmuz 807)'de, el-Hades sınırında üç gün kalan Hârûn buradan Rakka'ya geri döndü. Suğurdaki kiliselerin yıkılmasını emretti.[114]

Halife Hârûn'un halifeliğinin ilk yıllarındaki bu tavrı daha sonraları gözlenmez. Karısı Zübeyde'nin, her zaman Patrik Timâsâvûs'a yardımcı olduğu ve ona halifeden kilise yapım müsaadesi almada aracı olduğu söylenir. Zübeyde'nin hristiyanlara yakınlık duyduğu, pek çok hususta onlara yardım ettiği ve yıkılan kiliselerin iâdesi ve genişletilmesi için Hârûn'dan karar çıkarttığı, gümüş ve altından haç ve şeânîn alametleri yaptırdığı da söylenenler arasındadır. Zübeyde, Basra matrânı Sercis'e oradaki kiliselerin yapımında da yardım etmiştir.[115]

Bütün bu yardımlar yanında üst kademedeki bazı kişilerin bundan hoşnud olmadıkları da bilinmektedir. Ancak onların direkt olarak bu hususu halifeye iletmeleri söz konusu olamıyordu. Hamdûn, hristiyanlara düşmanlığı sebebiyle Hârûn'a hristiyanların ölülerine ait kemikleri ta'zim ettiklerini ve onu kiliselerde sakladıklarını söyleyerek maksadına ulaştı. Bunun üzerine Basra, Übülle ve diğer kentlerdeki kiliseler yıkıldı. Saraydaki hristiyanlar halifeye giderek kemiklere ibadet etmediklerini sadece havari ve şehidlerine hürmet ettiklerini söylediler. Olayların aslını araştıran halife yaptığı hatayı anladı ve kiliselerin tamir edilmesini istedi.[116]

Gayrî müslimler el-Emîn zamanında, büyük bir hoşgörü ile karşılaştılar. Hristiyan yazarlardan İbn Rahib'in dediğine göre, el-Emîn (193-198/809-813) dönemi hristiyanların mabedlerini inşada yaşadıkları altın devirdir. Yine hristiyan yazarlardan Mârî tarafından verilen bir detaya göre Timâsâvûs, tahrip edilen Kelilyeşu' Kilisesi'ni tamir ettirdi.[117]

112. Michel, *Chronique*, III, 8; Bar Hebraeus, *Tarihu'z-Zemân*, 13. Bar Hebraeus, bu taşları 2.000 arabının taşıdığını söylüyor. Bar Hebraeus'un *Abû'l-Farac Tarihi* adıyla Türkçemize kazandırılan tercümesinde Kişum (Cessunia) kentindeki büyük kilise ile içindeki 15 heykel ifadesi yer alıyor. Bkz: *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 205

113. Ebû Yûsuf, 147

114. et-Taberî, *Târih*, VIII, 324

115. Mârî, 73

116. Mârî, 75

117. Mârî, 74; Fattal, 188

Hristiyan tarihçi olaylara biraz renk katarak el-Emîn'in bu müsadesini ulvî bir havaya büründürür ve "el-Emîn, kilise yapımına müsade etmeyen Hamdûn b. Ali'ye melekler tarafından yapılan eziyetleri rüyasında gördü ve kiliselerin yapımı için Hârûn gibi bir menşûr çıkardı" der.[118]

Bu faaliyetler el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki iktidar çekişmesinde 197/812'de noktalandı ve yapılan pek çok mabet zarar gördü. el-Me'mûn'un askerleri hristiyan mahallesi yakınlarına, yani Şemmâsiyye'ye geldiklerinde, hristiyan tarihçi Bar Hebraeus'un kayıtlarına göre Bağdat çevresinde yeteri kadar taş bulunamadığı için kiliselerin sütunlarını kırmışlar ve şehri mancınıklarla tahrip etmişlerdi.[119]

el-Emîn ve el-Me'mûn'un iktidar çekişmesinde zarar gören sadece Bağdat kiliseleri olmamıştır. İskenderiyye de bu çatışmaların içine sürüklenmiş ve bu kargaşa içinde hristiyanlara ait pek çok yer yakılıp, yağmalanmıştı. İslâm tarihçilerinden el-Makrîzî tarafından verilen bilgilere göre Hebîb Vâdisi'ndeki kiliseler alevler içinde kalmış, dolayısıyla da rahiplerin çoğu yerlerini terketmişti.[120]

el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki çekişme sukûnete erdikten sonra, Ya'kûbî patriği Markos zamanında (211-222/826-837) kiliseler tamir edildi, yerlerini terkeden rahipler geri döndüler. Bu arada Mısır Ya'kûbîlerine ait Kudüs'teki bir kilise de tamir edildi.[121]

el-Me'mûn'un son yıllarında patrik seçilen Sebr Yeşu' (217/832), daha önceleri patriklik merkezi olarak kullanılan Mar Fesyûn kilisesini yeniledi. el-Mansûr oraya şehri kurunca, bazı insanlar onun etrafına bina yapmışlardı. Sebr Yeşu' bu binaları kilisenin görünümünü bozduğu için yıktırdı. Heykellerin bulunduğu kısımlarla ayin yapılan yerlere dokunmadı. Mar Fesyûn Kilisesi'nin temel binasını, şehitler bölümünü, giriş kısmını ve revakları düzeltti.[122]

Bar Hebraeus'taki bir kayda göre, 221/835 tarihinde, İsa'nın urûç günü, Mahgrayalar (müslümanlar) Khokeili Mar Çorc ve Mar Ahudemeh mabetlerini, yeniden inşa olunmuş bahanesi ile yıktılar.[123]

el-Mem'ûn'un Harran valisi İbrahim el-Kureyşi, görevli bulunduğu yerde bir müddet sonra yeni yeni binalar görmeye başladı. Halktan bunların kilise olduğunu ve kilise inşasına müsaade ettiği için halkın kendisinden memnun olmadığını öğrendi. Bütün kiliseleri yıktırdı. Gece rüyasında ne gördüyse ertesi gün onarmalarını istedi.[124]

İslâm tarihçilerinden el-Kıftî tarafından verilen bir bilgiye göre Buhtişû b. Ceb-

118. Mârî, 73

119. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 458-459; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 214

120. el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 493

121. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494. Mısırlı hristiyan Bekkâm, Kudüs'teki Kıyame Kilisesi'nin kubbesini onardı. Said b. Batrîk, 55

122. Mârî, 76-77

123. Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, 29

124. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 216

râil, babasının medfun olduğu Medâin'deki Mâr Curcis Manastırı'nı tamir ettirdi. el-Kıftî tamir tarihini vermemektedir.[125]

Halife el-Mu'tasım 221/837'de Samarra kurulurken bir kilise ve çiftliğini satın aldı. Zamanla çevresinde yeni yerleşim yerleri kuruldu. Bunlardan birisi de Türk komutanlarından İtâh'ın evinin çevresinde oluşan İtah mahallesi idi. İbn Ebî Üsaybia, İtah mahallesinde inşa edilen bir kiliseden bahseder. Samarra'nın güneyinde el-Kâdısiyye'de bir kiliseden daha bahseder. İbn Ebî Üsaybia'nın ifadelerinde her ne kadar bir kesinlik yoksa da biz bu mabetlerin şehir inşa edildikten sonra kurulduğunu düşünüyoruz.[126]

Halife el-Mu'tasım (218-227/833-842) zamanında oldukça farklı bir uygulamaya da rastlanır. 219/835 yılında, yeni inşa edildiği ileri sürülerek, Kûba'daki Mar Curcis ve yakınındaki Âhûd Kilisesi, çevredeki müslümanlar tarafından yıkılır.[127]

et-Taberî, Halife el-Mütevekkil'in 235/849 yılında çıkardığı emirnâmede yeni yapılan kiliselerin yıkılması cihetinde bir maddenin yer aldığını zikreder. İbnü'l-Esîr ise, bu emri daha sonraki bir tarihe 239/853 yılına alır.[128] Bar Hebraeus, eserinde 239'da çıkarılan emirnâme doğrultusunda yeni yapılan kiliselerin yıkıldığını, bir kısmının camiye tahvil edildiğini belirtir. Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bilgiler daha muhteviyatlıdır. O günlerde Nastûrî Kilisesinde patrik seçimleri yapılmış ve seçimler bir hayli dalavereli geçmişti. Saray doktorlarından Buhtîşû bu seçimlerde aktif bir rol üstlenerek seçime müdahalede bulunmuş ve kendi adayının seçilmesini sağlamıştı. Olaylara vakıf olan el-Mütevekkil, 238/852'de öfkelenerek Samarra'daki kiliselerin yıkılmasını emretmiş, Samarra'da Bed Devrakene Kilisesi yıkılmış, hatta kiliseye ait arsa Şurta âmili Muhammed b. Cemîl'in ev yapması için kendisine ıkta olarak verilmişti.[129]

Bar Hebraeus ayrıca 241/855 yılında müslümanlarla birlikte Hıms isyanına katılmış olan hristiyanların Halife el-Mütevekkil tarafından tehcir edildiğini ve şehirde bulunan kiliselerinin yıktırıldığına dair bir bilgi daha verir. Onun verdiği bilgilere göre el-Mütevekkil'in verdiği emirler çerçevesinde Hıms şehrinde camiye yakın olan kiliseler camiye tahvil edilmiş, diğerleri ise yıkılmıştır. Bar Hebraeus'un tarih vermeksizin zikrettiğine göre el-Mütevekkil bunlardan ayrı olarak Basra'da da beş kilisenin yıkılmasını istemiştir.[130]

Fiey'in hristiyan kaynaklarına dayanarak verdiği bilgilere göre el-Mütevekkil dönemindeki bu katı tutumlar ortadan kalkmış ve Enbâr'daki Şeânîn bayramlarının kutlandığı Mâr Karyâkus ve Mâr Yûnan kilisesi Patrîk Sercîs tarafından Halife el-Muntasır (247-248/861-862) zamanında tamir ettirilmişti.[131]

Halife el-Mu'temid (256-279/870-892) zamanında Bağdat'ta bir takım karışıklık-

125. el-Kıftî, 142

126. İbn Ebî Useybia, 236

127. Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, 29

128. et-Taberî, *Târîh*, IX, 172; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, VII, 71

129. Mârî, 79

130. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 76; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231

131. Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 145, 163

lar yaşanmış ve halk İslâm tarihi kaynaklarında sebebi zikredilmiyorsa da muhtemelen hristiyanlara duyduğu nefretin ifadesi olarak patriklik merkezini basmış ve el-Câselik (el-Atîk) Kilisesi Patrik Yohannâ b. Nursi (271-279) zamanına denk gelen bu dönemde yıkılmıştı. Bu olay akabinde güvenlik güçlerinin müdahalesiyle olaylar sukûnet bulmuş ve kilise daha sonra tamir edilmiştir.[132]

Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bu bilgiler et-Taberî'nin verdiği bilgilerle aynilik arzetmektedir. Hatta et-Taberî'nin verdiği bilgileri daha detaylı kabul edebiliriz. Onun verdiği bilgilere göre 271/884 senesinde Bağdatlı taşkın bir grup, İsa Nehri'nin gerisindeki el-Atîk Kilisesi'ne saldırarak bütün mallarını yağmalamışlar ve duvarlarının bir kısmını yıkmışlardı. Olayların büyümesi Bağdat Şurta Müdürü el-Hüseyn b. İsmâil'in müdahaleleri ile engellenmiştir. Kilisenin yıkılan yerleri devlet görevlilerinden Sâid b. Mahled'in hristiyan kardeşi Abdûn'un gayretleriyle tamir ettirilmiş, ancak 272/885 yılında halk onarılan bu kiliseyi yeniden yıkmıştır. Kilise uzun süre bu şekilde kalmış, daha sonra Halife el-Mu'tazıd (279-289/892-902) zamanında yeniden tamir görebilmişti. [133]

Hilafet merkezinde cereyan eden bu olaylarla bir bağlantısı kurulabileceğini düşündüğümüz bir bilgiye göre aynı tarihlerde bir başka yerde de kiliselere saldırı düzenlenmiştir. Bu kişilerin Bağdat'taki olaylardan ettkilenmiş oldukları uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Bar Hebraeus'un kayıtlarına göre, 272/885 yılında Tarsus'taki müslümanlar da şehirde mevcut bulunan kilisenin yeni inşa edilmiş olan ilavelerini yıkmışlardı.[134]

İbn Hallikân tarafından verilen bilgilere göre, Samarra yakınlarındaki Abdûn Manastırı'nın Saîd b. Mahled'in hristiyan kardeşi Abdûn tarafından yaptırıldığı söylenir. Yâkût ise, bu manastıra sıkça gittiği için bu adla anılmış olduğunu zikreder.[135]

280/893'de patrik seçilen Yûvânis destekçisi el-Hasen b. Ömer'in yardımıyla Esbağ Kilisesi'ne geldi ve kiliseye bitişik olan bir evi satın alarak oraya bir "kalâye" yaptırdı. Verilen bilgilere göre ev Melkîlerden birisine aitti ve Patrik bu evi ancak el-Hasen b. Ömer'in yardımlarıyla alabilmişti.[136]

Mısır bu tarihlerde oldukça önemli bir dönüm noktasında idi. Fatımî propogandası ve saldırıları başlamıştı. Bu saldırılar sırasında olduğunu düşündüğümüz bir hâdiseye göre İskenderiyye'de Kıyâme diye bilinen el-Kübrâ Kilisesi 300/913'de yanmıştı.[137]

312/924'de müslümanlar Dımeşk'ta Meryem Kilisesi'ni yaktılar. Değeri bir hayli fazla olan kilise mallarını yağmaladılar. Şehrin yakınlarındaki kadınlar manastırını bastılar. Nastûrî ve Ya'kûbi kiliselerini tarumâr ettiler. Bu bilgileri sunan el-Makrîzî olayların sebepleri hakkında bilgi vermez.[138]

132. Mârî, 83

133. et-Taberî, *Târîh*, X, 8-9; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 241; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 417

134. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 241

135. İbn Hallikân, III, 80; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 521-522

136. Mârî, 84

137. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

138. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

el-Hâlidî tarafından verilen bilgilere göre, Dicle'nin taşması üzerine Samarra yakınlarındaki el-Uzêrâ manastırı yıkılmıştı. Manastır yine onun kayıtlarına göre, 320/932 yılında tamir görmüştür.[139]

X. asra girildiğinde Abbâsî devleti Bizans sınırındaki kentlerini kaybetmeye başladı. Şehirler Bizanslıların eline geçtikçe de bu kentlerde kiliseler inşa edildi. Malatya'yı ellerine geçiren Bizanslılar 347/958 yılında Malatya civarında Sergius ve Bacchus kiliselerini inşa ettiler.[140] Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, 350/961 yılında Trablus'ta şehit Mar Behnam'ın anısına bir kilise inşa edilmiştir.[141]

İbn Butlân'ın, tarihçi es-Sâbî'ye yazdığı 440/1048 tarihli bir mektupta Antakya'nın merkezindeki el-Kusyân Kilisesi'nin tasviri yanında çevredeki pek çok kilisenin zikri görülür. Zira, Antakya ve çevresi, 353/964'e kadar müslümanların elindedir ve 477/1084'de Süleyman b. Kutulmuş geri alıncaya kadar Bizanslıların elinde kalmış ve tekrar 491/1098'de onların eline geçmiştir. Burada Bar Hebraeus tarafından verilen bir bilgiye temas etmek yerinde olacaktır. O, verdiği tarihte bir hata yaparak Antakya Araplarının 357/967 yılında pek çok kiliseyi tahrip ettiklerini zikreder.[142]

İbn Havkal 368/978'de Urfa çevresinde 300'den fazla mabetten bahseder ve el-Makdisî, buradaki kubbesi zengin mozayiklerle süslü piskoposluk kilisesini dünyanın dört harika kilisesi arasında sayar.[143]

Bazı zamanlar dış olaylar sebebiyle, mabetlerin müslüman halkın hücumlarına maruz kaldığı da oluyordu. Halife el-Muti' zamanında 349/960 ve 350/961'de Bizanslılar, Şam bölgesine bazı akınlar gerçekleştirmişler ve Muhammed b. Nâsıruddevle'yi esir etmişti. Bu olaylar Mısır halkı üzerinde büyük infial uyandırmıştı. Halk Melkîlere ait olan Mîhâîl Kilisesi'ni ablukaya almış ve kapısını kırarak kiliseyi tahrip etmişlerdi. Öfkesi dinmeyen halk ardından Ya'kûbîlere ait olan Ebû Kayr Kilisesi'ne gelmiş ve aynı şeyleri orada da yapmıştı. Bütün bunlar halkın öfkesini yine de dindirmemiş cuma günü tekrar büyük bir kalabalıkla Melkîlere ait olan Mîhâîl Kilisesi ikinci bir saldırıya uğramış, akabinde Ya'kûbîlere ait olan es-Seyyide ismindeki bir diğer kilise de bu yıkımdan nasibini almıştı.[144]

X. asrın sonlarına doğru coğrafyacılardan el-Mukaddesî Beytü'l-Mukaddes kenti ile ilgili gözlemlerini aktardıktan sonra kulağına gelen bir bilgiyi de kitabına kaydetmiştir. Onun aktardığı bu bilgiye göre bazı üst düzey yetkilileri Kudüs'e bir fersah ötede yer alan Samuel Manastırı'na el koymak istemişlerdi. el-Mukaddesî bundan başka bilgi vermez.[145]

478/1085 senesinde Konya (İconium) da hakimiyet icra eden sultan Süleyman, Antakya'da Bizanslıların zayıf düştüklerini haber alınca, şehre hücum etmiş ve orayı

139. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 523

140. Minorsky, "Uşnu", *İA*, XIII (İstanbul 1986), 77

141. Bar Hebraeus, *Abû'l-Ferac Tarihi*, I, 261

142. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 266-267, 269; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 266

143. Honigman, 54

144. Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, 116-117

145. el-Mukaddesî, 188

zaptederek Kusyân (Cassianus-Kawasyan) Kilisesi'ni camiye çevirmiştir. O buna karşılık halkın dileği üzerine, Meryemana ve Aziz Cercis adında iki kilisenin yapımına izin vermişti.[146]

484/1091 yılında Suriye'de bir deprem oldu ve Antakya kiliseleri yıkıldı.[147] Antakya'da Türk hâkimiyetinin bulunduğu yıllara (477-491) denk gelen bu deprem sonrasında kiliselerin tamir ettirilip ettirilmediğine dair bilgilere rastlayamadık. Buraya kadar Abbâsîler döneminde mabetlerle ilgili bazı hususları tesbit ettik. Bir fikir vermesi bakımından Fatımîler döneminden de bazı örnekler vermek istiyoruz.

Fâtımî İdaresinde Mabetlerin Durumu: Kahire kurulduğunda (359/970), şehirde sadece saray halkı ve ordu mensupları bulunuyordu. Orduda paralı asker alarak görev alan Grekler ve silahhânede çalışan Franklar bulunduğu için, şehrin kuruluşundan itibaren iki hristiyan mahallesi oluşmuş idi. Dolayısıya bu mahallelerde ve kısa süre içinde Kahire'nin pek çok yerinde kilise inşa edildiği dikkatleri çekmektedir.[148] Şehrin kurulması için belirlenen yerdeki Izâm Manastırı, Halife el-Muizz (341-365/953-975) tarafından istimlâk edilmiş, içindeki mezarlar el-Handek Manastırı'na nakledilmiş ve yerine bir mescid inşa edilmiştir. Bu arada yıkılan kiliseye bedel olmak üzere yeni bir manastır daha inşa edilmişti.[149]

Fâtımî halifelerinden Hâkim bi emrillah (386-411/996-1021), 408 yılında Kudüs'teki Kumâme Kilisesi'nin ve Mısır'daki bütün kiliselerin yıkılmasını emretti.[150] İbn Müyesser, tarihi bir belgeye dayanarak Hâkim biemrillah'ın bir kilisenin yanından geçerken orada hristiyanları gayri ahlakî şiirler okurken gördüğünü, kilisenin yıkılmasını emrettiğini ve onun yerine Râşide camisinin yapıldığını söyler.[151] Halife el-Hâkim bu uygulamalarına rağmen 411'de yıktırdığı kiliselerin onarılmasına müsade etti.[152]

Fâtımî halifesi el-Mustansır, 447/1055-1056'da Kıyame (Kumame) kilisesiyle birlikte diğer kiliselere el koydu. Fakat Bizansla barışın gerçekleşmesi üzerine bundan vazgeçti. İbn Müyesser, el koyma gerekçesi olarak şunları kaydeder: Fâtımî kadısı Ebû Abdullah el-Kudâî, Bizans kralına bir mektup göndermişti. Aynı anda Tuğrul Bey'in elçisi de İstanbul'a gelmişti. O, İstanbul camisinde yapacağı konuşma için izin istemiş ve bu izni almıştı. Böylece orada Abbâsî halifesi Kâim adına hutbe okunmuş oldu. el-Kudâî, Fatımî halifesi Mustansır'ı uyardı. O da bunun üzerine Kumâme

146. Michel, *Süryânî Patrik*, 30. Ermeniceden yapılan tercümesinde St. Petrus Kilisesi olarak geçer. Bkz: s. 31. Urfalı Mateos'ta böyle bir kayıt yoktur. Bkz: s. 162-163; Sevim, 88-89

147. Azimî, 27; Michel, *Süryânî Patrik*, 39-40, 44-45

148. el-Makrîzî, el-Hıtat, I, 444; Doris Behrens, 122

149. Muhyiddin b. Abdü'z-Zâhir'in *er-Ravdatü'l-Behîme* isimli kitabından naklen İbn Tağriberdî, IV, 34; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 363, II, 114, 165

150. İbn Hallikân, V, 293-294; İbn Tağriberdî, IV, 177-178. İbn Tağriberdî, bir başka yerde tarihi 398/1007 olarak verir. Bkz: IV, 218. Aynı tarih es-Suyûtî tarafından da verilir; *Târî-hu'l-Hülefâ*, 414. Batılı yazarlar 3.000 mabedin yıkıldığına dair hayli garib bir rakam verirler. Frend, 249-250. Muhtemelen onların bu bilgileri Bar Hebraeus'a dayanmaktadır ki,kendisi Hâkim biemrillah'ın binlerce kiliseyi tahrib ettirdiğini zikreder. Bkz: *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 179

151. İbrâhim b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak el-Alâî (81061407), *Kitâbu'l-İntisâr li Vâsıtati Ikdi'l-Emsâr*, Kahire 1893, IV, 79. İbn Müyesser'in bugün elimizde mevcut nüshaları h. 439 yılı olayları ile başlamaktadır. Bu bakımdan İbn Dokmak'ın rivayeti bizim için önem arzetmiştir.

152. İbn Hallikân, V, 294; İbn Tağriberdî, IV, 178, 179, 183

kilisesine el koydu. Diplomasi sağlanıncaya kadar bu böyle devam etti.[153]

Bizanslılar Urfa'yı ele geçirdikten sonra Fâtimî halifesi ile 1036'da bir anlaşma imzaladılar. Bundan sonra, Bizanslıların baskısıyla Kıyâme Kilisesi onarıldı. Yıkılan diğer kiliselerin onarılmasına da karşılmayacaktı. Bizans kralı Kudüs'te, ortodoksların hamisi olacaktı. Nâsır-ı Hüsrev on yıl sonra Kıyâme Kilisesi'nin tamir edilmiş olduğunu belirtir.[154]

Burada son olarak konumuza bir bakış açısı getireceğini ümit ettiğimiz bir hâdiseyi de aktarmak istiyoruz. Bazı tabakât kitaplarına bakmış olmamıza rağmen kendisinden bahsedilen şair Butayne hakkında bilgi bulamadığımz için zaman hakkında kesin bir şeyler bilmediğimiz ancak bilgiler Yâkût tarafından[155] verildiği için incelediğimiz dönem içinde ya da hemen akabinde olduğu söylenebilecek olan bu olaya göre, Mimâs Manasıtırı'nda Îsâ'nın havarilerinden olduğu zannedilen bir meşhed vardı. Hastaları iyi ettiği zannediliyordu. Şair Butayne hasta oldu; arkadaşları onu, tedavi olması için meşhede götürdüler. Lâkin manastırdakiler yardımcı olmadı. Bunun üzerine ızdırap çekmekte olan şair, meşhedin ayak ucuna bevletti. Akabinde de öldü. Hıms'ta kabirdeki azizin şairi öldürdüğü şayiası ortaya çıktı. Hımslılar manastırı yıkmak için toplandılar ve "bir hristiyanın müslümanı öldürmesine razı olmayız! Bize azizin kemiklerini verin yakalım" dediler. Hristiyanlar ise Hıms emirine rüşvet verdiler ve olayları sakinleştirmesi için elinden geleni yapmasını istediler. Olaylar sakinleşti. Bu olaylar üzerine şairlerden birisi şu mısraları dile getirdi:

Çaresiz ve ızdırap verici hastalığa

Çürümüş kemikler mi verecek şifa!

Lakin bunlar Hımslılar... Onların akılları yoktur.

Behâim insanlar sınıfında yoktur.

Sunduğumuz bu bilgilerden sonra Abbâsîler dönemi esas olmak üzere genel çerçevede hristiyanların mabetleriyle ilgili gelişmeleri şu şekilde sıralamak istiyoruz:

a- Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren fethettikleri yerlerde hristiyanların mabetlerini güvence altına almışlardı. Kendileriyle anlaşma yapılan kentler ve anlaşma ile garanti altına alınmış olan mabetler, Abbâsîler döneminde de aynen korunmuştur.

İslam fetihleri sırasında mevcut olan Hind, el-E'var, Ka'b gibi sadece bir kaç tanesini hemen zikredebileceğimiz mabetlerin hepsi de incelediğimiz Abbâsîler döneminde mevcuttu. eş-Şabuştî'nin yaşadığı x. yüzyılın sonlarında Lahm Devletinden arda kalan tek mimari yapı şehirdeki kiliseler ile şehrin çevresinde yer almış olan manastırlar idi. Sina'da yer alan Fârân ve el-Erbaîn manastırları xx. yüzyıla ulaşabilme imkanını elde etmişlerdir.[156] Aslında müslümanların belli prensipler çerçevesinde anlaşma yaptıkları mabetlerin hepsini koruma altına aldıklarını, hatta şehirlerin ta-

153. Azimî, 14; İbn Müyesser, 14

154. Frend, 250

155. Yakût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 538

156. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 354 (trc. 362); ed-Dîneverî, 114, 119, 123; eş-Şabuştî, 236; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 46, 48

bii güzelliklerini ve turizm zenginliklerini oluşturan geçmişe ait tarihi yapılarına dahi, hatalı idareciler bir yana bırakılırsa dokunmadıklarını burada tekrar vurgulamak gerekecektir. Bugün dahi Filistin, Suriye, Ürdün, Mısır, Irak topraklarında yer alan ilk dönemlere ait mabetler ile İslâm öncesi pek çok mimari eserin mevcudiyeti bunu isbat etmeye yeterlidir.

Bugün Tur Dağı'ndaki Sina Manastırı (St. Catherina Manastırı) yapıldığı m. III. asrın ve daha sonra Bizans İmparatoru Justinian tarafından yapılan ilaveleri bugüne kadar muhafaza edebilmiş, hristiyanlar tarafından ziyaret edilen önemli bir mabettir.[157] Manastırın hemen yanıbaşında yer alan, kiliseye ait konuk ağırlama odasından çevirme küçücük cami ve yükselen minare İslâm'ın farklı din mensuplarının mabetlerine bakış açısını ve gerçek dialog anlayışını isbat edebilmek için günümüze kadar âdeta direnmiştir.[158]

Müslümanların gerek fetihler sırasında gerekse anlaşma yaptıkları kentlerde mabetlere saygılı davranmış olmalarına rağmen, Bizanslılar sınır bölgelerine yaptıkları akınlarda ve özellikle IV. hicrî asırdan itibaren ele geçirdikleri şehirlerde müslümanların mabetlerine bir hayli saygısızca davranmışlardır. 315/927 yılında Sümeysat'ı ele geçiren Bizanslılar şehrin en büyük camisinde namaz vakitlerinde çan çalmışlardı. Yine 316/928 yılında Bizans'ın Doğu komutanı Nicephorus Ermenia bölgesinde Ahlat ve Bitlis'i ele geçirdiği zaman camiden minberi söküp atmış ve yerine bir haç yerleştirmiştir. 354/965 senesinde Nicephorus tarafından ele geçirilen Tarsus'taki camiler ahıra çevrilmiş ve minberler yakılmıştır.[159]

b- Abbâsî halifelerinin çoğu da bir önceki dönemde olduğu gibi hristiyanlara kilise inşâ etme, yıkılanları onarma hususunda müsamaha göstermişlerdir. Ancak bunlar halkın tepkisini celbetmiş ve bu durumun ortadan kalkması için bazı dönemlerde halifeler nezdinde teşebbüslerde bulunulmuştur. Halktan gelen bu istekler ve baskılar neticesinde bazı halifeler, -burada Halife el-Mütevekkil çarpıcı bir örnek olarak verilebilir- İslâm'dan sonra yapılan mabetlerin yıkılması cihetinde kararlar almışlardır. Tarihçilerin kayıtlarında da görülen, pek çok kilisenin bu gerekçe ile yıkıldığı şeklindeki bilgiler de bunu teyit etmektedir.[160] Lâkin halkın tepkileri dininee ya da halifeler değişince durum değişmemiş ve yeni kilise yapımları devam etmiştir. Zaman zaman da halktan gelen bu tepkilere halifeler kulak asmadıkları için olumsuz adımlar atılmış ve 271'de olduğu gibi bazı kiliseler halk tarafında tahrip edilmiştir.

c- Bazı durumlarda Bizanslılarla yaşanan savaş durumunun ağır bastığı görü-

157. 1958 senesinde Manastır, pek çok bilim adamı tarafından incelenmiştir. Bu heyette bulunan ve manastırın mimari yapısı ile ilgili incelemelerini tarihini de yazmak suretiyle zenginleştiren Forsyth'nin makalesine bakılabilir. Forsthy, "The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian", *DOP*, XXII (New York 1968), 1-19

158. Minarenin ve mescidin yapım tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, minberdeki kûfî bir tarih 500/1106 tarihini taşımakta ve Fâtımî halifelerinden el-Âmir biahkâmillah dönemine denk gelmektedir. Tarih içindeki durumuyla ilgili olarak bkz: Lam'i, 32-34. Ayrıca bkz: Resim-3

159. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 169, 198-199; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 265; en-Nüveyrî, XXIII, 77, 194; İbn Tağriberdi, III, 220

160. Bu hususta paralel bir düşünce Fazlurrahman tarafından sunulmuştur. O, halifeler tarafından kilise yapımına getirilen tahdidi, halkın devleti sıkıştırması ve bunun üzerine halifelerin müslüman toplumun huzur ve tesanüdünü sağlamak için bu tür kararlar aldıklarını ileri sürmektedir. Bkz: Fazlurrahman, "Non-Muslim Minorities in an Islamic State", *JİMMA*, VII i (London 1986), 20

lür. Hârûn er-Reşî'd'in sadece suğûr kentlerindeki kiliselerin yıkımını emretmesi buna örnek olarak verilebilir. Ama bu durum Abbâsî Devletinde hristiyanların mabetlerine karşı alınan özel bir karar olarak iki asır kadar tek örnek olarak kalmıştır. Abbâsî devleti zayıflayıp özellikle sınır kentlerini kaybetmeye başlayınca bu tür hâdiseler daha sık yaşanır olmuştur.

d- Kilise yapımı şu şekillerde sağlanmıştır: Bazı seçkin hristiyanların halifelerden aldıkları özel izinler, izinsiz yapımlar, rüşvet teklifleriyle gerçekleştirilen yapımlar...

e- Tabiat hâdiseleri sebebiyle bazı mabetler yıkılıyor, çoğu zaman da bunların tamir edilmesine olumlu bakılıyordu.

f- Son olarak şunu ifade etmek istiyoruz. İslâm hukukuna göre, hristiyanların İslâm Ülkesinde mabet yapabilme durumları İslâm tarihi boyunca açıklığa kavuşmamış bir durumdur. Hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde İslâm kaynaklarına göre kilise yapımı ya da tamiri söz konusu olmamıştı. Muâviye dönemiyle birlikte şu iki durum ortaya çıkmıştı. Yıkılan kiliselerin tamiri ve yeni kiliselerin inşası... Her ikisinde de gerek müslüman halkın ve gerekse o dönemin önde gelen âlimlerinin görüşleri değil, siyasî otoritenin uygulaması önem arzetmişti. Bu durum, halk arasında garipsenmişti. İbn Abbâs'ın bu hususta fetvası bu reaksiyonu ifade eden önemli bir delildir. Emevîler dönemindeki bu uygulama, yani hristiyanların mabet inşa etmiş olmaları gerçeği sonraki dönemlerde iki temel bakış açısını topluma sundu.

- Kiliselerin pek çoğu Sahabe ve Tabiin döneminde yapıldığı için, günümüzde de yapılabilir. Bu düşünce özellikle Abbâsî devletinin kuruluş günlerinde önem arzeden bir fıkıh ekolü tarafından farklı bir çerçeveye oturtuldu. Onların fıkha kazandırdıkları dâr kavramı çerçevesinde kentlerde yaşayan nüfusların çoğunluğuna göre kentler dâru'l-İslâm ya da adı konulmamışsa da dâru'z-zimme olarak kabul edildi. Ve dâru'l-islâm, yani müslümanların inşâ ettikleri ya da müslümanların yoğunlukta yaşadıkları kentler dışında kilise yapılabileceği düşüncesi ortaya çıktı. Bu günlerde Abbâsî halifelerinden el-Mehdî'nin kilise yapımlarına izin vermesi ve hatta Bağdat'ın çok yakınında bir kilisenin yapılmış olması olayların güncelliğini sağlamakta ve bizce kilise yapım hususuna günün düşünürlerinden bir grubun yaklaşımını aksettirmektedir.

- İkinci grup ise, gerek İslâm kentlerinde gerekse bu kentler dışında yer alan topraklarda, yani netice itibariyle İslâm hâkimiyetinin söz konusu olduğu yerlerde yeni kilise yapılamayacağı düşüncesindeydi. Emevîler döneminde İslâm âlimlerinin bir kısmına çeşitli baskıların uygulandığı ve bazı hürriyetlerin kısıtlı olduğu göz önüne getirilirse bazı halifelerin aldıkları kilise yapım kararlarına müslümanların bir müdahalesi olmamış ve tepkiler tefsir ve sünnet literatürüne yansıtılmıştır. İlk dönem anlaşma şartlarında yer alan bazı ifadelerin -yıkılanların tamir edilmemesi gibi- o dönem için söz konusu edilebilmesi oldukça erkendir.

Araştırmacıların bir kısmı bazı halifelerin kilise yapımına olumlu bakmış olmalarını ön plana çıkararak -halktan gelen tepkilere ve zaman zaman alınan yıkım kararlarına değinmeyerek -ya da geçiştirerek- müslümanların mabet yapımına hoşgö-

rüyle baktıklarını ifade etmişlerdir.[161] Biz bu hususu batılıların ifade ettiği kadar basit bir hâdise olarak görmüyoruz. Bununla birlikte asırlar boyunca İslâm âlimlerinden de bu hususta net bir cevap gelmediğini belirtmek istiyoruz. Araya Emevîlerin istibdat yönetiminin girmesi, bazı bilgilerin siyasî otoritenin aldığı olumsuz kararlara karşı çıkılamaması sebebiyle uygulamaya esas alınmasını intaç etmiş, dolayısıyla da pek çok karışıklığın yaşanmasına sebep olmuştur.

5. Hristiyan Mabetlerinden Manastırların Genel Özellikleri ve Abbâsîler Döneminde Manastır Hayatı:

eş-Şâbuştî'nin verdiği bilgilere göre manastırların büyük bir kısmı ağaçlarla çepeçevrelenmiş, güzel manzaralı yüksek mevkilerde inşâ edilmişlerdi. Bir kısmı Dicle, Fırat, Nil gibi ırmakların kıyısında ya da onlara nazır yüksek yerlerde inşa edilmişlerdi. Bazılarının etrafında surlar vardı. Çiçeklerle süslü olan bu manastırların bir kısmında kaynaklar ve şifalı sular bulunuyordu. Manastırların bir kısmı bağların ve korulukların içinde yer alıyordu. İklimi müsait olan yerlerde manastır çevresinde bağcılık yapılıyordu. Bağcılık yanında, tarımcılık yapan manastırlar da vardı. Zira manastırların bir kısmı bölgenin yiyecek ve içecek tüketimine cevap verebilecek kadar zengin üretim merkezleri konumundaydı. Yine eş-Şâbuştî'nin kayıtlarından öğrendiğimize göre bazı manastırların çevresinde meyhaneler bulunuyordu.[162]

Manastırlarda uzlete çekilmiş rahipler kalıyordu. Manastırlarda kalan rahip sayısı bazen birkaç kişiye kadar düşerse de dörtyüz kişiyi barındıran büyük manastırlar da bulunuyordu. Sadece rahip ve rahibelere ait ayrı manastırlar olduğu gibi, Kunnâ Manastırı gibi râhip ve râhibelerin birlikte kaldığı manastırlar da vardı.[163] Bazı manastırların sınırları dahilinde bir tek rahibin kalabileceği, etrafı bahçeli küçük mekanlar "kalâye" bulunuyordu.[164]

Manastırların büyük bir kısmı sahip oldukları özellikler sebebiyle pek çok kişi tarafından ziyaret ediliyordu. Bu manastırların bir kısmı sadece din adamları için hizmet verirken, bir kısmı halka açık hizmetleriyle tanınmıştı. Bâarbâ Manastırı gibi aşevi olarak hizmet veren manastırlar bulunuyordu. Bu manastırlar bazen uzun yolculuklar esnasında konaklama yeri, bazen tedâvi merkezi olarak kullanılıyordu.[165] Bazen de bu manastırlara bir hayli farklı maksatlarla gidenler bulunuyordu. Biraz sonra bunlar hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Ama önce İslâm inancına göre müslümanların hristiyan mabetlerine gitmelerinde bir mahzur olup olmadığını ele almak istiyoruz.

161. el-Yüzbekî, *Târîhu Ehlizzimme*, 101-103, 270; Metz, I, 97; Tritton, *Ehlüzzimme*, 40; Will Durant, *Kıssatü'l-Hadâra*, I-XLII, Arapçaya Çevirenler: Zekî Necîb Mahmûd ve ark., Kahire[4] 1973-1986, XIII, 132

162. eş-Şâbuştî, 69; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 499

163. eş-Şâbuştî, 265

164. eş-Şâbuştî, kalâyeleri kendi aralarında 50-200 dinar arasındaki bir kıymet karşılığında, çevredeki bahçeleri de 200-1000 dinar arasındaki bir fiyatla alıp-sattıklarını kaydeder.

165. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 499, 530. Küçük bir örnek olarak el-Kelb Manastırı'nda kuduz tedavisi yapılıyordu.

Sözü fazla uzatmadan hemen belirtmeliyiz ki, İslâm inancına göre manastırları gezmekte bir mahzur yoktu. Hatta hristiyanlarla yapılan ilk dönem anlaşmalarında "müslümanların yolculukları esnasında güzergahları üzerinde bulunan manastırlarda kalmaları ve üç gün boyunca misafir edilmeleri" şeklinde bir madde yer alıyor ve bununla bize göre iki toplum üyelerinin tanışması ve karışılıklı ilişkilerin geliştirilmesi gözetiliyordu. Dolayısıyla pek çok kişi görmek, dinlenmek ya da konaklamak gayesiyle buralara uğruyordu. Birkaç örnek verilecek olursa özellikle Musul'a giden valilerin ve bilhassa Dimeşk'a giderken halife el-Me'mûn'un el-A'lâ manastırında, el-Mütevekkil'in er-Rusâfe manastırında konakladığını,[166] Cezîre İbn Ömer'e yakın Ürdümüşt kalesi fethi boyunca Mu'tazıd'ın biraz aşağıdaki Za'ferân Manastırında kaldığını,[167] Hîre'de kaldığı sıra Hârûn er-Reşîd'in oradaki tarihi mekanlarla birlikte pek çok manastırı gezdiğini,[168] yolu manastıra uğrayan pek çok kişinin manastırlarda günlerce geceledíklerini, yolculuklar sırasında geçici olarak konaklayıp dinlendiklerini ve yemek yediklerini biliyoruz.[169] Bütün bunlardan farklı olarak edebî sohbetlerde bulunmak üzere manastırlara uğrayanlar bile bulunuyordu.[170]

Yukarıda sıraladığımız gayelerle buralarda bulunmuş misafirlerden bir kısmının bu manastırlar ile ilgili şiirleri bugün hala elimizde olup bu mısralarda, sadece manastırların içinde bulunduğu çevrenin tabii güzellikleri tasvir edilmektedir. Abdullah b. Muhammed el-Emîn b. er-Reşîd'in, Hanzala Manastırı'nı tasvir eden mısraları, el-Hüseyn b. Ali et-Temîmî'nin, Azîze Merûsê Manastırı ile ilgili beyitleri bu meyanda zikredilebilecek şiirlerden sadece birkaçıdır.[171]

Bu safiyâne ziyaretler yanında, İslâm toplumunun gözünden ırak olan bu manastırlara, özellikle eğlenmek,[172] içki içmek,[173] hoşça vakit geçirmek,[174] İslâm toplumundan uzaklaşmak[175] felekten bir kaç gece çalarak râhip ve râhibelerle gönül eğlen-dirmek[176] üzere gidenlerin sayısı küçümsenemeyecek kadar fazla idi. eş-Şâbuştî'nin anekdotları, hristiyanlar arasında tefessüh eden bir yaşantıya müslümanların da kapıldığını söylememize imkan tanıyacak kadar zengindir. Aslında bu durum sadece Abbâsîler döneminde ortaya çıkan bir hususiyet te değildir. Emevîler döneminde de aynı problemler söz konusudur. Lakin Abbâsîler döneminde bu sosyal problem ol-

166. eş-Şâbuştî, 176; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 510; İbn Manzûr, *Muhtasar*, III, 58; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 469

167. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 511

168. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 542

169. eş-Şâbuştî, 79, 171; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 537 (Mâr Yûhannâ Manastırı)

170. Ünlü edebiyatçı el-Müberred'in böyle bir hatırası, el-Mes'ûdî ve el-Hâlidî tarafından bize kadar ulaştırılmıştır. Bkz: el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 89-91; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 541

171. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 506, 531

172. eş-Şâbuştî, 184; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 536 (Markos Manastırı)

173. eş-Şâbuştî, 149, Ebû Şâs'ın mısraları için bkz: 182-183, 184

174. eş-Şâbuştî, 149

175. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 510. Hişâm b. Abdülmelik'in oğlu er-Rusâfe Manastırı'nda kalırdı. Örneğimiz Emevîler dönemini ilgilendirmekle birlikte, Abbâsîler döneminde de böyle kimselerin mevcudiyeti düşünülmelidir. İlerleyen sayfalarda verilecek örnekler bunu söylememize imkan tanıyacak kadar zengindir.

176. eş-Şâbuştî, 63, 228-229; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 529, 532

dukça yayılmış ve toplumu sarmıştır. Biz burada Emevîler dönemini ayrıca inceleme cihetine gitmeyeceğiz. O döneme de işaretlerde bulunmak üzere, her iki toplum üyelerini ilgilendiren anekdotları tarih sırası içinde vermek suretiyle bu tefessühün boyutlarını ve devamlılığını vurgulamaya çalışacağız.

Hristiyanlar arasında bilindiği üzere içki kullanımı çok yaygın olup ibadetlerde bile yer edinmiştir. Müslümanların ele geçirdiği toprakların çeşitli yerlerinde bu ihtiyaca karşılık olmak üzere bağcılıkla uğraşılıyordu. Özellikle şehirlerden uzak yerlerde bağların içinde bulunan manastırlarda din adamlarının büyük bir kısmı bağcılıkla uğraşıyor, bazı manastırlar şarap üretim merkezleri olarak dikkatleri çekiyordu. İlk halifelerden itibaren müslüman mahallelerine, hristiyanlar tarafından alkollü içkilerin getirilmesini yasaklamıştı. İlk halifeler bununla kendi toplum üyelerini bu tür alışkanlıklardan uzak tutmaya çalışıyorlardı. İnsanların eğitimle daha güzel düşüncelere ulaşabileceklerini, topluma faydalı olacaklarını düşünen İslâmiyet'in, insanları sosyal hayattan koparan kötü alışkanlıklara yenik düşmemeleri için her önlemi aldığı bilinir. Şüphesiz ki İslâm toplumunda yer alan herkesin insan-ı kâmil olduğu, her türlü istek ve arzulardan uzak yaşadığı düşünülmemelidir. Toplumda yaşayan kişiler arasında zaafları, kötü alışkanlıkları bulunan insanların mevcudiyeti inkar edilmemelidir. Kötü alışkanlıklardan birisi olan alkol bağımlılığı toplumda her zaman mevcut olmuştur.

Uzun zaman İslâm kentlerinde meyhaneler yoktu. Gayri müslimlerin İslâm kentlerine alkollü içecek sokmaları da yasaktı. Ama yine de alışkanlıkları olan insanlar, içki ihtiyaçlarını genelde gayri müslimlerin üretimleriyle karşılıyorlardı. Öte yandan zamanla İslâm kentlerinde meyhanelerin açıldığı da bilinmektedir. Zaman içinde idarecilerin hassasiyetine paralel olarak bu meyhanelerin kapatılma gayretleri olmuş, tekrar açılmış, ama halifeler tarafından gelişmelere çözüm bulunamayınca bilhassa x. yüzyılda Hanbelîlerin müdahaleleri günlük yaşamda pek sık rastlanan olaylar haline gelmişti. Biraz önce zikredildiği üzere meyhanelerin mevcut olmadığı veya kapalı olduğu zamanlarda alkol bağımlılarının, gayri müslimlerin içki üretiminden istifade ettikleri bir gerçektir. İslâm kentlerine gizlice sokmuş olmaları belki de en zayıf ihtimaldir. Ama görünen içki düşkünlerinin bizzat gidip oralarda içmiş olmalarıdır. Şiirlerde zengin bir şekilde karşımıza çıktığı üzere şehirler dışında birer içki üretim merkezleri konumunda bulunan manastırlara bazı kişilerin koşup gitmiş olmaları garipsenmemelidir. Dikkat çekmeye çalışacağımız bilgilerden içki düşkünü müslümanların buralara sadece meyhanelerin kapalı olduğu zamanlarda gittikleri anlaşılmamalıdır. Zira, meyhaneler açık bile olsa, özellikle elitler için güzel manzaralı manastırlarda, şehirden uzak bu kaçamaklar ayrı bir zevk haline gelmişti. Burada bazı kişilerin toplumun gözünden uzak kalmak isteyişi de hatırlanabilir.

Emevî şairlerinden Hârise b. Bedr el-Gudânî (64/684) Eblâk manastırında konaklayarak saf şarabı yudumlamanın ayrı bir zevk olduğunu mısralarında büyük bir zevkle dile getirir.[177]

177. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 496. Kendisi aşırı derecede alkol düşkünü olmakla kınanan bir kişiydi. Eğânî'de onun bu yönü fazlaca vurgulanmıştır. Bkz: Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, VIII, 402-406, 426-430. Hârise, Ziyâd b. Ubeydullah tarafından Ehvâz'da yer alan Surrek'a amil tayin edilmişti. Eblâk Manastırı da bu çevrede idi. Onun buradaki görevi sırasında fırsatları iyi değerlendirip sık sık bu manastıra gitmiş olduğunu düşünebiliriz. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, VIII, 406

Emevî halifelerinden el-Velîd b. Yezîd (125-126), Dımeşk yakınlarındaki Bevennâ Manastırı'nda içki alemlerine katılmaktan pek hoşlanırdı.[178] Bir başka şâir Âkûl ve Künnâ manastırlarında içki ve eğlenceyle geçirdiği günlerin ayrı bir güzellikte olduğunu vurgular.[179]

Abbâsî şairlerinden Ebû Nuvâs ve Cahza'nın pek çok manastır ile ilgili olmak üzere, içki meclislerini tasvir eden şiirleri[180] manastırların içki alemleri için tercih edildiğini gösteriyor. Bu hususta, Ebu't-Tayyib el-Kâsım b. Muhammed en-Nümeyrî'nin Mâcurcus Manastırı'ndaki içki alemleri ile ilgili şiirleri burada hatırlanabilir.[181] Halife olamayan şehzâdelerden Abdullah b. Mu'tezz Samarra yakınlarındaki Matîra çayırlığında yer alan manastırda içmeyi pek severdi. O, diğer manastırların da iyi bir müdavimi idi. Şairimiz bu içki alemleri sonunda çoğu zaman manastırlarda sızıp kalıyordu. Bazı zamanlar sarhoşluktan ancak papazların dua sesleriyle ayılabildiğini bizzat kendisi dile getirir.[182]

Bu bilgilere ilave olarak Abdullah b. Tâhir'in kardeşiyle Dımeşk yakınlarındaki Zekiyy Manastırı'nda konaklayıp içtiklerini, sonra Mısır'a gittiklerini kardeşinin Mısır'da ölmesi üzerine Abdullah'ın dönüş yolunda Zekiyy manastırına uğrayarak kardeşini hatırlayıp hüzünlendiğini ve içkiyle kendisini avutmaya çalıştığını söyleyebiliriz.[183]

Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir ise, Halife el-Mu'tasım'ın çağrısı üzerine Bağdat'tan Samarra'ya gittiğinde, Uzerâ manastırında iki gün kalarak dinlenmiş ve muhtemelen heyecanını gidermek için bir hayli içmişti.[184]

Biz manastırların bu görüntüsünü dördüncü asır şairlerinden Hubbâz el-Beledî (Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Hamdan)'nin eş-Şeyâtîn Manastırı'ndaki çakırkeyf rahipleri -ve tabii ki kendisini- gayet enfes bir teşbihle tasvir ettiği şu dizelerle tamamlamak istiyoruz:[185]

> *"eş-Şeyâtîn Manastırı'nda rahipler bana, tıpkı şeytanlar gibi saf şarabı sundular. Şaraba, kalemin yürüyüşü gibi yürüdüler, ayrıldıklarında, şarap onlarla birlikte, vezir gibi yürüyordu."*

Hristiyanlar arasında kadın veya erkek bazı kişilerin uzlete çekilerek ruhbân hayatı yaşadıkları, râhiplerin ve râhibelerin evlenmedikleri bilinen şeylerdir. Allah'a daha yakın olabilmek için bu yolu tercih eden insanların bir kısmının kendisini hadımlaştırdığı ya da bazı anne-babaların çocuklarını hadımlaştırdıkları da bilinen hu-

178. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 502. Onun, manastırda icra edilen ibadetlere bile katıldığını, haçı öptüğünü yine kendi mısralarından öğreniyoruz.

179. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 520-521

180. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 513, 523

181. eş-Şâbuştî, 71-72. Ayrıca bkz: Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 536

182. es-Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 21-22, 50, *Eş'âru'l-Evlâdi'l-Hülefâ*, 194. Onun manastırlarla da ilişkisi kurulabilecek şarab tasvirleri için bkz: *Şi'ru Abdullah*, III, 2-124. Özellikle, s. 48 ve 64'e bakılabilir.

183. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 512

184. Onun manastırdaki izlenimleri ve râhipler hakkındaki düşünceleri için bkz: eş-Şâbuştî, 109

185. eş-Şâbustî, 185

suslar arasında yer alır.[186] Fıtratın zorlanması anlamına gelen bu uygulama her zaman düşünüldüğü gibi yürümüyordu. Bazen normal ya da çarpık ilişkilerin ortaya çıkmasına sebep oluyordu.[187] Aslında Kur'ân-ı Kerîm onlar hakkında "üzerlerine bizim gerekli kılmadığımız fakat kendilerinin güya Allah'ın rızasını kazanmak için ortaya attıkları ruhbâniyete bile gereği gibi riayet etmediler; içlerinden inanmış olan kimselere ecirlerini verdik; ama çoğu yoldan çıkmışlardır"[188] diyerek ruhbanlığı icad edip, ruhbanlığa uymadıkları hususuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu kişiler arasında gerek normal gerekse çarpık ilişkiler pek tabii olarak mevcuttu ve yine pek tabiidir ki, müslümanların bir kısmı da bu hayatın içine girmişti. Râhip ve râhibelerin kendilerine özel yaşantıları bir yana manastırlara özellikle râhibelerle gönül eğlendirmek için gidenler bulunuyordu.

el-Mu'tasım devri şairlerinden Abdullah b. el-Abbâs b. el-Fadl b. er-Rebi' Kûtâ manastırını kendine mekan edinecek, şemmâsları kardeşi kıssîsleri de ana-baba gibi görecek, râhip elbisesi giyip haç takacak kadar çok seviyordu. Zira manastırdaki genç rahibelerle hoşça vakit geçiriyor, onlarda her türlü zevki tadıyordu.[189]

el-Emîn, el-Mu'tasım, el-Vâsık ve el-Mütevekkil'e yakın olmuş şair el-Hüseyn b. ed-Dahhâk (250/864), Sâbur Manastırı'nda, râhibelerle epeyce bir gönül eğlendirdiğini, bazılarıyla yattığını ve birlikte olduğu bir râhibenin kendisini bir hayli memnun bir şekilde uğurlayışını bizzat anlatır.[190]

İbn Ebî Tâlib el-Mekfûf el-Vâsıtî Mâsercis manastırındaki bir rahibeyle geçirdiği bir haftayı tasvir etmekten çekinmez.[191] Ömer b. Abdülmelik el-Varrâk el-Anezî de Mar Yûhannâ Manastırı'ndaki bir rahibeyle gönül eğlendirmiş idi.[192]

Abbâsî şairlerinden Abdullah b. el-Mu'tezz es-Sûsî Manastırı'ndaki sevgilisinin, sadece ebedilik özelliği olmayan, cennetten bir misal olduğunu vurgular. Bir diğerin-

186. el-Câhız, hadımlaştırma âdetinin ilk olarak Bizanslılar arasında başlatıldığını zikreder. Araştırmacılardan Mazaherî'nin tesbitlerine göre, Bizanslılar karıları tehlikesizce kiliseye gidebilsinler diye papazlarını hadımlaştırmayı âdet edinmişlerdi. Bkz: el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, I-VII, Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1950-1958, I, 124; Mazaherî, 75

187. Burada el-Câhız'ın kayıtları hatırlanabilir. Yazar, din adamları arasında evlenme olmamasına, devamlı savaşların bulunmasına, hristiyan din adamları arasında hadımların önemli bir yekün tutmasına, dinlerinin kadınları boşamaya, ikinci evliliğe, gayri meşru ilişkiye izin vermemiş olmasına rağmen hristiyan nüfusunun sürekli artışına bir türlü anlam verememektedir. el-Câhız, *Redd ala'n-Nasârâ*, *Resâilu'l-Câhız*, III, 322

188. Kur'ân-ı Kerîm, Hadîd: 27. Massignon, "Lâ rahbâniyate fi'l-İslâm" hadisinin sahte olduğunu, bunun III. h. asırda Hadîd: 27 ayetinin tefsirini kolaylaştırmak ve ruhbaniyeti takbih etmek için uydurulduğunun isbat edildiğini belirtir. Mücâhid gibi müfessirler ruhbâniyetin aleyhindeki bu tefsiri başlatmadan önce, Cüneyd'in sitâyişkâr yaklaşımını zikreder. Massignon, "Tasavvuf", *İA*, XII/I (İstanbul 1979), 26-27

189. eş-Şâbuştî, 63. Ayrıca bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 529. Onun Masercebîs Manastırı'ndaki maceraları için bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 532

190. eş-Şâbuştî, 54-55. Hüseyin b. ed-Dahhâk bu pervasızlığından dolayı el-Halî' diye bilinir olmuştu. el-Emîn döneminde şöhret bulur. el-Me'mûn kendisini kabul etmez. Onun ölümünden sonra diğer halifelerin yanında yer alır. el-Müstaîn zamanında ölmüştür. Yakut, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, X, 5-7

191. eş-Şâbuştî, 228-229; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, 374-375

192. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 537. Bir başka edebiyatçı Ebû't-Tamehân el-Kaynî'den bir örneği de buraya almak istiyoruz. Bir gün kendisine en rezil günahın neyse onu bize anlat denildiğinde, "Manastır Gecesi" cevabını vererek şunları anlattı: Bir râhibeye uğradım. Domuz etiyle hazırladığı yemeğini yedim, sunduğu şarabı içtim, onunla birlikte oldum ve elbiselerini çalarak kaçtım. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 105

de ise, anlatmaktan utanırcasına "olanlar oldu, anlatacak değilim" diyerek dinleyicileri üzerinde daha derin tesirler bırakır.[193]

Bu hususta anlatılan ilginç hadiselerden birisi de şudur: Sâleb boyuna mensup Malâsoğullarından bir grup, Uzerâ Manastırı yakınlarında halifeye ait bir kervanın yolunu kesmek üzere bekleştikleri sırada, halifenin kendilerini takip ettiği şeklindeki haberler üzerine, Uzerâ Manastırına sığınmışlardı. Tehlike geçince, oradaki rahibelerle geceleyip, sabahleyin ayrılmayı düşündüler ve ertesi sabah maksutlarına ulamış bir vaziyette manastırı terkettiler.[194]

Bu şairler yanında, ziyaretleri sırasında gördüklerini tasvir etme sınırında kalanlar da bulunuyordu. Mesela Cahza, sadece ortalıkta dolaşan, incecik fidan gibi can yakan râhibeleri tasvir etmekle yetinir.[195]

el-Fadl b. İsmâil b. Sâlih, birkaç gün kaldığı Ramle yakınlarında bulunan Pavlos Manastırı'nda, râhip babasının yanında bulunan güzel bir kıza duyduğu ilgiyi platonik mısralara sığdırmaya çalışır.[196]

Yukarıda da işaret edildiği üzere insan fıtratının zorlanması sonucu bazen insanlar arasında çarpık ilişkilerin de ortaya çıktığı oluyordu. Buna, sosyal refah seviyesinin artmasına paralel olarak manevi değerlerin ikame edilemediği toplumlarda ortaya çıkan tatminsizlik ve yeni zevkler peşinde koşmayı da ilave etmek gerekecektir.[197] Manastırlarda da dikkatleri çeken bu sosyal yarayı ifade etmek üzere buraya bir kaç örnek almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Gayet nezih bir hayat yaşayan, ibadet düşkünü el-Kass isimli bir râhip, diğer arkadaşlarının iğvaları sonucu yoldan çıkıp ta sefih bir hayat yaşamaya başladığında, "gençlere meylinden dolayı İncil'i terketti" sözleri onun için söylenmişti.[198]

Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, hemen hemen her pazar sırf gencecik râhipleri seyretmek için Rûm Manastırı'na koşardı. Aklını kaybettirecek, neredeyse çıldırtacak güzellikte gördüğü râhiplere, kendisinden daha hırslı bir aşık bulunmadığını da vurgu-

193. eş-Şâbustî, 149-150; es-Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 47, 49-51; es-Sûlî, *Eş'âru'l-Evlâdi'l-Hülefâ*, 187

194. eş-Şâbuştî, 107; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, IV, 110; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 523. Bu olayla ilgili eş-Şâbuştî'de yer alan farklı bir mısrada şu ifade edilir: Kadınların haram olduğunu söyleyen râhiple livâta yaptım. s. 108. İbn Kuteybe bu olayla ilgili Ebû Nüvâs'a ait olduğunu söylenen mısralara yer verir ki bunlar, Yâkût tarafından şairi hazfedilmek suretiyle verilmiştir. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, IV, 109-110

195. eş-Şâbuştî, 97-98

196. el-Bekrî, II, 571

197. Burada Zeki Velidî Togan'ın beşeriyetin tarihini daha iyi anlayabilmek için pek haklı olarak işaret ettiği, milletlerin değişen psikolojilerini çok iyi anlama hususunu tebarüz ettirmek için zikrettiği şu örneğini aktarmak istiyoruz. "...zamanımızda erkekler için erkek sevgisi en menfür bir âdet tellakkî olunur. Kimse şimdi erkeğin erkeğe karşı gayri tabii sevgisini tebarüz ettiren hat u gubâr'dan bahseden gazeller yazıp bunları münevver insan kütleleri arasında okuyamaz, gazete ve mecmualarda yayınlayamaz. Halbuki eski Yunanlılarda, XII-XVI. asır İran'da bu âdet yalnız meşru değil makbuldü. XIV-XIX. asır İran'da bütün edebiyat bu ruhta yazılmış, hatta aklı başında iki emirin bir erkeği sevdikleri yüzünden harp yaptıkları vaki olmuştur. Bu kabilden hâdiseler ciddi alimlerin, hükümdarların huzurunda hatta kibar kadınların ziyafetlerinde pek tabii iş gibi konuşma mevzu olurdu. Bu mealde söylenen şiirleri necib insanlar kendi meclislerinde okutarak bazen külliyetli "şıla" vererek mükafatlandırırlardı. ..." A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul[3] 1981, 108

198. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 386

lamaktan kaçınmazdı.[199]

Ebu'l-Aynâ diye bilinen Muhammed b. Ebu'l-Kâsım el-Yemâmî (283/895), Bâşehra manastırına gittiklerinde Kıssis'in kendilerine en güzel şarabları sunduğunu, kendilerine hoşca vakit geçirtip günlerce oraya bağladığını, sonunda da, kendi isteğiyle Ebu'l-Aynâ'nın tekliflerine râm olduğunu belirtir.[200]

Menbiçli şair el-Kindî, Mar Mâus Manastırı'nda kendisini bir hayli etkilemiş olan bir din adamını arslanlar arasındaki ceylana benzetir. Ona, bütün bu engellere rağmen yaklaşıp ta öpmeye kalkınca "Mesîh ve Nâkus aşkına olmaz, Hâlık'ın cezasından korkmuyor musun" diye kaçınan rahibi şarap gelince kolayca kandırabilmiş ve arslanlar arasındaki ceylanı onlara kaptırmamayı becerebilmiş idi. Şair teslis dışında hristiyanların yaptığı herşeyi yaptığını söyler. Teslisten de haça sövmek, kurban adamak, Tayyebüse dokunmak suretiyle kurtulduğunu ilave eder ve bütün bu yaptıklarına daha sonra tövbe eder.[201]

Ebû Nüvâs Fîk manastırında ilgi duyduğu bir hristiyan gence meylini bir şiirinde açıkça belirtirken,[202] Katip Mus'ab Za'ferân Manastırı rahipleriyle yaşadığı maceraları zarif bir dille üstü kapalı anlatır.[203] eş-Şâbustî, Mus'ab'ın oldukça sefih, meyhane ve manastır düşkünü bir şair olduğunu, şiirlerinin büyük bir kısmının oğlancılıkla ilgili olduğunu belirtir. Bunu açıkça belirtmekten çekinmeyen eş-Şâbustî Mus'ab'ın şu mısralarını da sunar:[204]

"Ben utanmaz bir lûtîyim. Yolum birdir. İsteyen için günah kazanmaktayım. Ben zina yapmıyorum, livata yapıyorum. Kim lûtî ise kıyamete kadar ben onun dostuyum. Ben Yahyâ b. Eksem'in yolunu takip ediyorum. Ben zânîlerin yolundan ayrı yoldayım."

199. eş-Şâbuştî'den naklen Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 511. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ* isimli kitabında onun Bağdat'ın doğu yakasındaki er-Rûm manastırına Amr b. Yuhannâ isimindeki bir râhip için gittiğini söyler. Aynı zamanda Amr da Müdrik'in evinde düzenlediği sohbetlere katılıyordu. Bir müddet gizli kalan bu aşk, açığa çıkınca Amr, Müdrik'in meclislerine katılamaz olmuştu. Bu yüzden Müdrik evinde düzenlediği toplantıları iptal etmiş ve er-Rûm Manasıtırı'ndan ayrılmaz olmuştu. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 135-136. Ona olan aşkını dile getiren mısralar için bkz: Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 136-141

200. eş-Şâbuştî, 80; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XVIII, 286, 302. Oğlancılığa telmihte bulunan diğer örnekler için bkz: eş-Şâbuştî, 14-15, 24-25, 33-34, 163-164; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 512, 525, 536. Ümeyye b. Ebi's-Salt el-Mağribî, Mar Hannâ Manastırı'ndaki narin râhiplerin şaraptan bile etkileyici olduğunu söyler. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 535-536

201. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 536-537. es-Seâlibî'nin Ebu'l-Ferac Abdu'l-Vâhid el-Babğâ isimli şairden (391/1001 senesinde yaşıyordu) naklettiğine göre, bazı şair dostlarıyla Mürrân Manastırı'na gittiği bir seferinde içki meclisinin sonunda râhiplerden birisinin kendisine meyletmeye başladığını farkederek kaçmaya çalışmış, ama başaramamıştır. Gelişmeler için bkz: es-Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, I, 236-242

202. eş-Şâbuştî, 204. Onun, Gâdir Manastırı'ndaki maceraları için bkz: Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 525. Onun için dinini terkettiği hakkında bkz: Jamel Bencheikh, "Poésies Bachıques d'Abû Nuwâs", *BEO*, XVIII (1963-1964), 72. Diğer bir cesur şair Muhammed b. Ebi Ümeyye el-Katib'in mısraları için bkz: eş-Şabuştî, 28-29

203. eş-Şâbuştî, 192-193. el-Müberred, Arap edebiyatında, el-Gazâl kelimesinin teşbih unsuru olarak kadını ifade ettiğini belirtiyorsa da bu şiirlerde geçen el-Gazâl kelimesi, zamirler ve bunlardan ortaya çıkan anlam bizim anladığımızdır. el-Müberred, III, 54. Diğer bir şair Ebû Cefne el-Kuraşî de meyhane ve manastır müdavimi bir insandı. O, Marcurcis Manastırı'ndaki bir râhipten pek az şey hariç herşeyi elde ettiğini belirtir. Şabustî, 69-70. Yâkût bu mısraları eş-Şâbuştî'den nakletmesine rağmen bazı mısraları (!) atlar. Krş: Yakût. *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 535

204. eş-Şâbuştî, 193. Olaylar halife el-Me'mûn zamanında Basra kadısı iken cereyan etmiştir. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 21-22

Yukarıdaki mısraları bilhassa zikredişimizin sebebi Abbâsî toplumunda, özellikle yükseliş dönemi ve sonrasında toplumda gittikçe yaygınlaşan bir tefessühün boyutlarını göstermektir. Mus'ab'ın mısralarında ismi geçen Yahyâ b. Eksem, Abbâsî devletinin kadılarından birisidir. Sadece eş-Şabuştî'nin naklettiği bu mısralarda değil aynı zamanda tarihçilerin verdiği bilgilerde de onun böyle bir hataya düştüğü sübût bulmuştur. Hatta el-Mes'ûdî'nin verdiği bilgilere göre sırf bu yüzden görevinden alındığı ve kamuoyunda ciddi tenkitlere maruz kaldığı bilinmektedir.[205]

Bu tefessühün ve toplumsal yaranın, sadece bir kaç şairin mısraları arasına sıkışıp kalmadığını ve sadece yeni zevkler arayan üst tabakaya mensup bazı kimselerin yaşantısında görülmediğini, bilakis her kesimden insanın bu problemin içine girdiğini söylememiz gerekiyor.[206] Halife Ebu'l-Abbâs'ın hala oğlu Yahyâ b. Ziyâd ile Emevî-Abbâsî şairlerinden Muti' b. İyâs'ın, Mekke'ye hac için yola çıkmış olmalarına rağmen hac kafilesinden ayrılarak yol üzerindeki Zürâre Manastırı'nda yaşadıkları maceralar ise içler acısıdır. Yola gayet samimi niyetlerle çıkmış olan bu iki insan Zürâre Manastırı yakınlarına gelince, orada birkaç gün kalıp tekrar kafileye katılmayı düşünmüşler, lakin içki alemlerinin ve râhiplerle işretin halâvetinden hacılar Kûfe'ye geri dönünceye kadar günlerce orada kalıvermişlerdi. Sonra başlarını traş ederek onlara katılmışlardı.[207]

Hârûn er-Reşîd döneminde homomseksüellerin mevcudiyetine dair bazı bilgiler vardır. el-Emîn'in, gayri tabii seksüel münasebetler için İslâm dünyasında gılman müessesesini ihdas eden ilki kişi olduğu söylenir.[208] Ebû Nüvâs'ın "henüz tüyü çıkmamış genç oğlanlara" aşk şiirleri söylemekten çekinmediğini yukarıda zikretmiştik. Arap darbı meselleri arasında yer alan "elvetu min râhibin" ifadesi de bu probleminin edebiyat tarihindeki şahididir.[209] XI. yüzyıl yazarlarından el-Harîrî'nin makamelerinden birisinde yer aldığına göre, Rahbe valisi bu tür eğilimlerinden dolayı bir hayli zor durumda kalmıştı. Bu arada İbn Hazm tarafından verilen bazı örnekler de hatırlanabilir.[210]

Bunlar, ilk bakışta uç örnekler olarak görülebilir ise de milletlerin içine düştüğü buhranlı anlarda bu tür yönelişlerin yoğunluk arzettiği bilinen bir şeydir. Ayrıca "her alçalışın yükselerde başladığı" gerçeğini de göz ardı edemeyiz. Bu sosyal yaraların halk arasındaki tezahürleri, el-Câhız'ın anormal cinsel yönelişlere dair verdiği örneklerle de kesinlik kazanmaktadır.[211]

205. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 21-22. et-Taberî'ye göre, 237, el-Mes'ûdî'ye göre, 239 senesinde el-Mütevekkil tarafından Kâdı'l-Kudât tayin edilmiştir. 240'da azledildi. 243'te Rebeze'de öldü. el-Mes'ûdî, *Müruc*, IV, 96, 128; et-Taberî, *Târih*, IX, 188-189, 197-198

206. İlginç bir toplantı için bkz: el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV, 83-84; Abbâsî şairlerden Abdullah b. Ebu'l-Ala'nın Ahmed b. Yûsuf'a aşkı ve malını ona hibe edişi, Muhammed b. Abdülmelik b. ez-Zeyyât'ın onu ayıplaması üzerine onu hicvedişi için bkz: Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIV, 7-8

207. eş-Şâbuştî, 247-248. eş-Şâbuştî'nin kayıtlarından bu işi yapanların sadece onlar olmadığı, daha sonraları bazı kişilerin yine hac yolculukları sırasında bu tür kaçamaklar yaptıklarını öğreniyoruz. Bkz: 248-250

208. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 120, 205; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 524

209. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (518/1124), *Mecmuu'l-Emsâl*, I-IV, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1977-1979, III, 227

210. el-Harîrî, 84-90; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, Türkçeye Çeviren: Mahmud Kanık, İstanbul 1985, 243-247

211. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV, 84

Biz bu tür yönelişlerin, sadece manastırlardaki gayri ahlâkî hayatın tesiriyle meydana geldiğini söylemek istemiyoruz. İnsanlar arasında her zaman yeteri kadar bilgilenmemenin ya da tatminsizliğin yol açtığı problemler görülebilir. Râşit halifeler döneminde de aynı problemlere ait bazı örnekler tesbit edilebilir. Lâkin bunların toplum üyeleri tarafından böylesine ilginç bir mahiyette konu edinildiğini, geniş kitlelere yayıldığını söylemek mümkün değildir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde toplumun eğitimi ile daha fazla ilgilenilmesi ve toplumda yaşanan ahlâkî değerlerin baskısı bunun önüne geçmiş olmalıdır. Hilafet merkezinin Şam'a taşınması, halifelerin toplumun eğitimini değil saltanatlarını pekiştirmeyi ön plana almaları zamanla halkta da bir çözülmeyi beraberinde getirmiş ve sosyal baskılar zayıflamıştı. Artık İslâm'ın bereketli topraklarının değil dış kültür esintileriyle başı dönmüş, daha kozmopolit bir toplum yapısı oluşmuştu. Bu Abbâsî halifelerinin büyük bir kısmı için de aynen geçerlidir. Bu dönemde özellikle bazı halifeler tarafından bir yandan hristiyanlara tanınan sonsuz hoşgörü ve diğer yandan toplumsal çözülme; İslâm kentlerinin dışında ya da artık büyüyen kentlerin varoşlarında bulunan manastırları toplumsal değerleri hiçe sayan pek çok insanın barınağı haline getirmiştir.

Biz manastır hayatının sadece bundan ibaret olduğunu, manastırlarda yaşayan din adamlarının sadece böyle bir hayatı yaşadıklarını da iddia etmek istemiyoruz. Zaten bu mümkün de değildir. Bu sadece Abbâsîler döneminde bazı müslümanların da katılmasıyla birlikte dikkatlerimizi çeken bir kesitttir. Bazı manastırlarda bununla mücadele edildiğine dair tesbitlerimiz de bulunmaktadır. Meselâ el-Mütevekkil saray palyaçosu Abbâde'yi [212] Musul'a sürmüştü. Abbâde sürgün sırasında eş-Şeyâtîn manastırına gidiyor ve orada günlerini içki ve eğlence ile geçirmeye çalışıyordu. Bu esnada manastırdaki râhiplerden birisine fazlaca meyletmiş, manastırdan ayrılmaz olmuş, fırsatını buldukça onunla yanlız kalmaya başlamıştı. Manastırdaki diğer rahipler Abbâde'nin genç râhibin ahlakını bozduğunu farkettiklerinde kendisini manastırdan atarak öldürmek istemişlerdi. Abbâde durumu anlayarak kendisini zor kurtarmış ve bir daha oralara uğramamıştı.[213]

Öte yandan bu manastırlarda zamanlarını geçiren şairlerin bu tür tasvirleri yanında ibadet hayatını ilgilendiren önemli malzemeler sunduklarını da belirtmeliyiz. Hatta bazı terimleri veya ibadetlerin uygulanış şeklini sadece onların mısraları ile öğrenebildiğimizi söylersek abartmış sayılmayız. Yukarıda er-Rûm manastırı müdavimlerinden olarak sunduğumuz Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, onların içinde bir hayli zaman kaldığı için pek çok malzeme sunar. Herkes uyurken Allah'tan korktuğu için ağlayan rahibin gözyaşları onun mısralarında adeta yaşarır. O, manastırda yapılan ibadetler sırasında meşalelerin yakıldığından, pek çok hristiyan azizinin dualarla anıldığından bahseder. Meryem, Simeon, Pavlus, Petros, Daniel, Yunus, Hazkiyel, Şa'yâ, Luka, Timlîhâ, Nastûr gibi hristiyan azizlerinin adlarını zikreder. Bazı özel kutlamalarla ilgili olarak ortaya çıkan manevi havayı bize teneffüs ettirir. Tütsülerin

212. Babası, el-Me'mûn'un aşçılarından idi. Babasının ölümünden sonra kadınsı davranışları ile meşhur oldu. el-Me'mûn'a takdim edildi. el-Me'mûn onun palyaçoluğunu pek beğendi. el-Mu'tasım iş başına geçince onun öldürülmesini istedi, bazı kişilerin tavassutu üzerine sürgüne gönderdi. el-Vâsık onu yanına aldı. Sonra el-Mütevekkil'in yanında yer aldı. el-Mütevekkil kendisine kızarak Musul'a sürgüne gönderdi. Sonra da affetti. eş-Şâbuştî, 185-187

213. eş-Şâbuştî, 185; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, V, 36-37

insan ruhunda uyandırdığı saf duygularla kutlanan günleri aktarır.[214]

Ebû Nüvâs, Fîk manastırındaki matrânın sabahleyin Zebûr'u içli okuyuşunu ve sesli sesli ağlayışını zikreder.[215] Yine Abbâsî şairlerinden el-Hüseyn b. ed-Dahhâk, Mar Yûnân Manastırı'nda ilahilerle ihya edilen sabahları tasvir eder.[216] Abdullah b. el-Mu'tez, Abdûn Manastırı'ndaki râhiplerin seher vaktinde, özel elbiseleri içinde ilahi terennüm edişlerindeki rûhî güzelliği vurgular.[217]

Cahza ise seher vaktinde baştan ayağa örtülü râhibelerin Als Manastırı'nda İncil metinlerini okuyuşlarını zikreder. O, ayin bitinceye kadar özel kıyafetleri içinde duran bu râhibelerin ayin sonunda şarabın gelmesiyle başlarındaki örtüyü kaldırdıklarını -boyunlarını ve göğüslerini açtıklarını- zarif bir şekilde aktarır.[218]

Tasavvufla ilgili ilginç bir örneği de naklederek sözlerimizi noklayalım: Mısırlı bir mutasavvıf olan Muhammed b. İsmâil Ebû Bekr el-Fergânî (331/942), başından geçen bir hadiseyi şöyle anlatır:

"Tûr Sina'daki bir manastıra gittim. Başta matrânları olmak üzere râhipler beni büyük bir heyecanla karşıladılar. Onlar, yürüttükleri riyazet sebebiyle ölü gibiydiler. Benim bu konulara yakınlığımı bilen matrân bana 'onlar haftada bir yemek yerler' dedi ve övündü. Ben, ona 'Mesih kaç gün sabrederdi' dedim. 'Otuz gün' cevabını verdi. Manastırın ortasına oturdum ve kırk gün yemeden içmeden, orada durdum. Matrân yanıma gelerek kalk git, rahiplerin gönlünü bozdun, dedi. Ben altmış güne tamamlamadan gitmem deyince beni sıkıştırdılar. Çıkmak zorunda kaldım." [219]

214. Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, XIX, 142-144
215. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 526
216. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 537
217. İbn Hallikân, III, 78
218. eş-Şâbuştî, 97-98
219. İbn Tağriberdî, III, 179-280

D- HAÇLAR, ÇANLAR, HEYKELLER ve MOZAİKLER:

Haçlar: Semboller bir kültürü tanımlayan, onun özelliklerini günlük hayatta sürekli vurgulayan unsurlardır. Böylece o kültüre mensup insanlar hem kendi kültürlerini pekiştirirler, hem de dış kültürlerden kendilerini ayırırlar. Hristiyanlıkta da bu tür semboller bulunmaktadır. Bunlar arasında en başta kuşkusuz Hz. İsâ'nın çarmıha gerilişini sembolize eden haçlar ve özel günlerde taşıdıkları, bazı tasvirleri içeren filamalar gelmektedir. Haçlar ve filamalar, bugün devletlerin resmi törenlerinde görülen bayrak ve filamalar gibi büyük ebatlarda olup genelde altın ya da gümüşten imal ediliyordu. Hristiyanlar gerek Hz. İsâ'nın gerekse ona inandığı için asılan pek çok azizin ve şehidin hatırasını bu şekilde sembolize ederek bayramlarında ve mabetlerinde özel bir itina ile haçlarını ve filamalarını sergiliyorlardı. Bayramlarında bu sembolleri kilisenin dışına çıkararak sokaklarda gezdiriyor, sonra tekrar mabede geri dönerek onları özel yerlerine koyuyorlardı. Kilise görevlileri arasında yer alan "Vâfih", seremonilerde ortaya çıkarılan bu haçları ve özel eşyaları korumakla yükümlüydü.

Bazı yerlerde mabetlerin çatılarında ya da dış duvarlarında da haçlar ya da haç resimleri yer alıyordu. Bunun haricinde hristiyanlar rozet olarak görebileceğimiz haçları da kullanıyor ve çoğunlukla bunları boyunlarına kolye şeklinde takıyorlardı. Bu sonuncusu ile ilgili bilgileri daha sonraya bırakarak bayramlarda ve kutlamalarda özel bir yeri olan haçlar ve filamalara dair tesbit edebildiklerimizi zikretmek istiyoruz.

Hz. Peygamber (s.a.), Necrân hristiyanlarıyla yaptığı anlaşmada onların haçlarını garanti altına almış ve onlara hiçbir şekilde engel olunmayacağını ifade etmişti.[1] Bu anlaşmada, daha sonraları fetihlerle karşımıza çıkan anlaşma maddelerinde dikkatleri çeken haçlarla ilgili bazı düzenlemelere rastlanmaz. Zira Hz. Peygamber döneminde müslümanlarla zimmî statüsündeki hristiyanların aynı kentte birlikte yaşadıkları bir yer söz konusu olmamıştır. Böyle bir durumda Hz. Muhammed'in sadece gayri müslimlere has bir kent olan Necrân'da hristiyanların haçlarını dışarıya çıkarmamalarını isteyen bir maddeyi anlaşma maddeleri arasına koyması zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla haçlarla ilgili bazı düzenlemeler daha sonraki sosyal hayatla ilgili gelişmelere paralel olarak ortaya çıkmıştır.

Hz. Muhammed'den sonra halife olan Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak Hâlid b. el-Velîd'in imzaladığı sulh anlaşmalarında "haç çıkarmaktan men edilmemek" ve "bayram günlerinde haçlarını çıkarmak" şeklindeki ifa-

1. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 87 (trc. 93). Savaş sırasında ele geçirilen haç, heykel vb. şeyler hakkında İslâm âlimlerinden İmâm Muhammed'in görüşleri için bkz: es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1051

deler dikkatleri çeker. Birinci ifade Hîre anlaşmasına, ikinci ifade ise, Âman patriği ve Nukayb, Kevâmil, Karkisiya ahalileriyle yapılan andlaşmalara ait olup fetihlerin hala devam ettiği bir dönemde sadece hristiyanların yaşadığı yerleşim yerlerini ilgilendiren düzenlemelerdir.[2]

Hz. Muhammed'den sonraki fetihler sırasında müslümanların ele geçirdikleri kentlerde kendi hâkimiyetlerini tesis etmek üzere yerleşmeye başlamaları ve bazı sosyal düzenlemeler getirmeleri ise pek tabii karşılanmalıdır. Bu düzenlemeler çerçevesinde onların haçlarıyla ilgili kısıtlamalar da görülmeye başlanır. Yalnız bu kısıtlamaların dinî hayatı ilgilendiren kısıtlamalar değil, sosyal hayatı ilgilendiren kısıtlamalar olduğu burada vurgulanmalıdır. Yani hristiyanların kendi mabetlerinde haç bulundurmalarına, ayinlerinde haçlarını ortaya çıkarmalarına bir müdahale vaki olmamıştır.

Hz. Ömer'in iş başına geçtiği günlerde Ebû Ubeyde tarafından Dımeşk kenti fethedilmiş ve onun Dımeşk halkıyla yaptığı sulhte "müslümanların yerleştikleri mahallelerde haçlarını dolaştırmayacakları", "özel günlerde filama çıkartmayacakları" ifadeleri yer almıştı. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Şam hristiyanları, Ebû Ubeyde'ye gelerek filama olmadan sadece haçlarını, yılda bir gün bayramlarından birisinde çıkarmak için izin istemişlerdi. Ebû Ubeyde ele geçirilen topraklarla ilgili olarak Hz. Ömer'e yazdığı mektupta bu hususu da sormuş, Hz. Ömer'in cevâbî mektubunda da, "bayramlarda haçlarını çıkarmaya gelince onlara mânî olma. Şehrin içinde taşımadıkları sürece onlar istediklerini yapsınlar" ifadesi yer almıştı.

Ebû Yûsuf, bu anlaşmayı imzalayan Ebû Ubeyde'nin Hz. Ömer'in direktifleri uyarınca sadece bayram günü haçlarını çıkartmaya izin verdiğini, şehirde ve çarşılarda haçlarını taşımalarını yasakladığını ilave eder.[3] Yine Hz. Ömer zamanında İyâd b. Ganem'in Ruha halkıyla yaptığı anlaşmada, "haçlarını göstermedikleri sürece" kendilerine eman verildiği ifade edilmişti.[4]

Bilindiği üzere bütün fatihler ele geçirdikleri kentlerde kendi kimliklerini görmek isterler, bunu sağlayacak nişaneler, semboller ortaya koyarlar. Tevhid inancını ön plana almış olan İslâmiyetin sembolizme, somutlaştırmaya bakış açısının olumsuz olduğu, dolayısıyla da İslâm toplumunda uzun zaman dini inançları simgeleyen sembollere rastlanmadığı bilinen bir gerçektir. Müslümanlar tarafından ele geçirilen şehirlerde pek çok kültürde görüldüğü üzere o günlerde herhangi bir sembolün asılması, konulması söz konusu değildi. Müslümanların şahsiyetleri, yaşayışları ve icraatları bu vazifeyi gören tek gerçek idi. Bundan dolayı muhtemelen Hz. Ömer ya bir an evvel şehirlerde İslâm kimliğini görmek istiyor ya da onların haçlarını sokaklarda dolaştırmalarını bir hakimiyet gösterisi olarak telakkî ediyordu. Bunun için de toplum hayatında haçların sokaklara çıkarılmasına ve gezdirilmesine karşı çıkıyordu.

2. İbn İshak'tan naklen Ebû Yûsuf, 143, 146

3. Ebû Yûsuf, 139-141; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 458. Daha sonraki zamanlarda İbn Abbas'ın bir fetvası da bu cihette olup haçların müslümanların bulunduğu yerlerde çıkartılmayacağını beyan eder. Bkz: Abdürrezzâk, 10002, 10003. Batılı araştırmacılardan Muir, bu kaynaklardaki bilgileri görmeksizin Hz. Ömer'in haçı aleni olarak kullanmalarını yasaklayan hükümlerin sonraki dönem kaynaklarda yer aldığını belirterek ona izafe edilmiş gibi göstermektedir. Karşılaştırınız: William Muir, *The Caliphate Its Rise, Decline and Fall*, London[2] 1984, 146-147

4. Ebû Yûsuf, 138; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 239 (trc. 249)

Yukarıda zikredilmesine rağmen tekrar vurgulamak gerekecektir ki, bu kutlamalar onların haçlarını ortadan kaldıran bir düzenleme değil, sadece toplum hayatıyla ilgili bir düzenleme idi. Nitekim Hz. Ömer'in kendileriyle sulh imzalanan bazı Filistin şehirlerindeki hristiyanlara verdiği emannâmede haçlarının garanti altında olduğu özellikle vurgulanmıştı. Hatta Beytülmakdis anlaşmasında, hristiyanlığın kadîm kentlerinden olması hasebiyle daha fazla görülen haçların azaltılmayacağına dair ifadeler bile anlaşma metninde yer almıştı.[5] Amr b. el-Âs'ın Mısırlılarla yaptığı anlaşmalarda da haçları garanti altına alınmıştı.[6]

Burada hristiyan tarihçilerden Theophanes'in ilk bakışta bir açıdan tamamıyle uydurma sayılabilecek, bir açıdan ortaçağın efsanevî bilgilerinden birisi kabul edilebilecek bir rivayetini aktarmak istiyoruz. Bu rivayete göre Hz. Ömer, halifeliğinin onbirinci yılında 643'te Kudüste bir mabet inşa etmek istemiş, fakat inşa edilmekte olan mabet kısa sürede yıkılmıştı. Hz. Ömer bunun sebebini sordurmuş, yahûdîler "Zeytin Dağı'ndaki kilisenin çatısında bulunan haç kaldırılmadığı sürece sizin mabediniz ayakta kalmayacaktır" demişler. Sonunda haç kaldırılmış ve bina yapılabilmişti.[7]

Bu rivayette efsanevî yön bir kenara bırakılacak olursa aslında diğer tarihçiler tarafından vurgulanmamış olan çok küçük bir ayrıntının zikredildiği düşünülebilir. Biraz sonra dikkat çekeceğimiz rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, hristiyan mabetlerinin dış kısımlarında veya çatılarında da haçlar yer alıyordu. Bu durumda tarihçinin Hz. Ömer'in Kudüs'teki bir mabedin dışında mevcut bulunan bir haça müdahale ettiği şeklindeki bir bilgiyi bize sunmak istediği sonucuna varılabilirse de bunu diğer kaynaklardan teyit etme imkanımız olmamıştır.

Bu durumda Hz. Ömer döneminde hristiyan mabetlerinin dış kısımlarında bulunan haçlarla ilgili bir uygulamaya temas eden sarih bir ifadeye sahip olmadığımızı ifade etmek gerekecekse de anonim bir Süryânî kaynağa göre, oldukça kısa bir süre sonra cereyan eden bir olay bazı kısıtlamaların mevcut olduğunu söylememize imkan tanımaktadır. Nakledilen bilgiye göre, Hz. Osman zamanında Dımeşk valisi olan Amr b. Sa'd, hristiyanlardan yollarda ve duvarlarda mevcut olan haçların kaldırılmasını istemiştir.[8]

Bu bilgiler yanında Süryânî tarihçilerden Michel'in kayıtlarında haçları ortadan kaldırmak için ilk adımı atan halifenin Abdülmelik b. Mervân olduğu zikredilmektedir. Yani onun kayıtlarından o döneme kadar herhangi bir müdahalenin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Bu rivayeti değerlendiren bazı araştırmacılar Halife Abdülmelik'in, ordusunda haçlarıyla savaşan Tağliplilere ve huzuruna haçıyla gelen şair Ahtal'a izin verdiğini göz önünde bulundurarak bu bilgiye itimad etmemişlerdir. Aslında Süryânî Michel'den daha erken bir dönemde yaşayan hristiyan yazarlardan İbnü'l-Mukaffâ'nın kayıtlarından haçları ortadan kaldırmaya çalışan kişinin halifenin kardeşi Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân olduğu belirginlik kazanmaktadır.

5. et-Taberî, *Târîh*, III, 608-609. el-Ezdînin yazma nüshasında yer alan ifadeler için bkz: Hamîdul-lah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 487-488

6. et-Taberî, *Târîh*, IV, 109

7. Theophanes, 42

8. Griffith, 60

Onun verdiği bilgilere göre, Mısır vâlisi Abdülazîz b. Mervân[9] Mısır topraklarındaki bütün haçların kırılmasını emretmiştir. Ayrıca bu bilgilerde haçları ilk defa kıran bir kişi oluşuna temas edilmemektedir.[10]

Hristiyan tarihçilerden Michel'in küçük bir yanlışlık yaptığı kabul edilirse yukarıya aldığımız bilgiler çerçevesinde olayların akışı her halde şöyle olmalıdır: Hz. Ömer fetihler sırasında Medîne'de bulunuyordu. Fatihler kendisine ilk etapta ortaya çıkan problemleri veya dikkatlerini çeken hususları danışıyorlardı. Hz. Ömer de buna göre çözüm üretiyordu. İlk fetihlerle Dımeşk gibi müslümanların yerleşmeye başladıkları kentler ortaya çıkmıştı. Yukarıda sebeplerini zikrettiğimiz hususlar çerçevesinde onların haçlarını sokaklarda gezdirmelerine engel olunmuştu. Hz. Ömer zamanla Kudüs'e gelmiş, ardından birkaç sene sonra Şam'ı gezmişti. Hz. Ömer mabetler üzerindeki haç ve diğer unsurların simge olarak ne kadar önem arzettiğini idrak etmiş ya da bu kentlerde yaşayanlar kendisine bu durumu iletmişlerdi. Bunun üzerine mabetlerin dışında bulunan haçlara da kısıtlamalar getirildi. Ardından hristiyanlar devlet idaresinin çeşitli sebeplerle zayıfladığı dönemlerde fırsat buldukça haçlarını tekrar koymaya çalışmışlar ve çeşitli müdahalelerle karşılaşmışlardır.

Yukarıya aldığımız rivayetler, Suriye topraklarındaki mabetlerle ilgili olup diğer bölgelerle, mesalâ Mısır'la ilgili bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte o bölgelerde de aynı hükümlerin uygulandığı düşünülebilir.

Daha sonraki uygulamalara da göz atalım. Abdürrazzâk'ta yer alan bir rivayette Ömer b. Abdülazîz döneminde Şam hristiyanlarından kiliselerinin üzerine haç koymamaları istenmiştir.[11] Mabetlerin dışına haçların konulmaması şeklindeki bu bilgiler yanında Ömer b. Abdülazîz'in valilerine açıktan haçların taşınmasına müsade edilmemesini ve görülen haçların kırılması ile ilgili bir emir verdiği de bilinmektedir.[12]

II. Yezîd (101-105/720-724) de haçların ortadan kaldırılmasını emretmiştir. Kaynaklarda onun daha ileri giderek kiliselerdeki heykel ve resimlerin de kaldırılmasını istediği zikredilmektedir (102/721). Bu hususa detaylarıyla "Heykeller ve Mozaikler" başlığında temas edeceğiz. II. Yezîd'in haçlarla ilgili uygulamasına ait mîlâdî XIII. asra ait anonim Süryânî bir kaynak bize daha net fikir vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre, Yezîd mabetler, surlar, kale duvarları, evler ve kitaplarda ne kadar resim varsa hepsini yoketme gayreti içinde olmuştur.[13]

Abbâsîler döneminde, devletin kuruluş yıllarına rastlayan bir bilgiye göre,[14] Antakya bölgesinde hristiyanların haçlarını göstermeleri bölge sorumlusu Sâlim tarafından yasaklanmıştı. Abbâsî devletinin baş kadısı Ebû Yûsuf, şehirlerde ve meskün olunan yerlerde haçların çıkarılmaması görüşünü Halife Hârûn er-Reşîd'e sunmak-

9. Abdülmelik b. Mervân 65 senesinde kardeşi Abdülazîz b. Mervân'ı Mısır'a tayin etti. 21 seneye yakın görevini sürdürdü. 85'de öldü. el-Kindî, 48-49. 55; İbn Tağriberdî, 171-196

10. Michel, *Chronique*, II, 475; Griffith, 60, 63-64; Vasiliev, 40-41

11. Abdürrezzâk, 10004

12. Ebû Yûsuf, 127

13. Vasiliev, "The Iconoclastic", 38-39. Oldukça ilginçtir ki, Mısır topraklarında Abbâsî Devletinin varislerinden Humareveyh, kendisinin, zevcelerinin ve şarkıcı gözde kadınların kabartmalarını sarayına koydurmuştur. İbn Tağriberdî, II, 57-58; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 316-317

14. Theophanes, 119

taydı.[15] Yine 838'de el-Mu'tasım'ın çıkardığı bir fermana göre hristiyanların kilise dışına haç çıkarmamaları istenmişti. Bütün bu rivayetler bize önceki dönemlerde olduğu gibi hristiyanların zaman zaman bu emirleri çiğnediklerini ya da idarecilerin bu meselelerde gevşek yaklaşımlarından dolayı onların bu fırsatları değerlendirdiklerini göstermektedir.[16] Halife el-Mütevekkil zamanında tekrar bir yasaklama daha görülür ve hristiyanların Şeânin bayramında salîb'i göstermemeleri istenir.[17]

Fâtımîler dönemiyle ilgili iki örneğe de temas ederek mabetlerin dışına haç çıkarılmasıyla ilgili bahsimizi tamamlamak istiyoruz. Fatımî halifesi Hâkim biemrillah, 378/988 yılında kiliselerin tezyin edilmesini yasaklamış ve pek çok haçı yaktırmıştı. el-Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre bu 399/1003 yılında tekrarlanmıştı.[18]

Yukarıda hristiyanların haçlarıyla ilgili uygulamalara temas ederken bunun sembol olarak kullanılan haçlar olduğunu belirtmiş ve günlük yaşamda kullanılan haçlar husuna daha sonra temas edeceğimizi belirtmiştik. Daha önce verilen bilgiler hatırlanacak olursa Hz. Muhammed'in yapmış olduğu anlaşmalarda hristiyanların haçlarını toplumda göstermelerini engelleyen bir madde bulunmuyordu. Bu durum Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihler neticesinde müslümanlarla hristiyanların aynı toplumu paylaşmaya başlamaları üzerine ortaya çıkmış ve hristiyanların İslâm toplumunda sokaklarda haçlarını gezdirmeleri yasaklanmıştı. Onların ayrıca mabetlerinin üzerinde veya dışında bulunan haçlarını da kaldırmaları istenmiştir. Bu bilgiler çerçevesinde kaynaklarda hristiyanların günlük hayatta boyunlarına taktıkları haçlar ile ilgili bilgilere rastlayamadım. Bununla birlikte Abdürrazzâk tarafından verilen bir bilgiden Hz. Ali döneminde hristiyanların haçlarını boyunlarında gizli olarak taşıdıkları anlaşılmaktadır. Hristiyanlardan birisinin yakasına yapışan Hz. Ali haçın varlığını farkedince onu boynundan koparıp almıştı.[19]

Abdürrazzâk'ta yer alan bu rivayet eğer sahih kabul edilebilirse, Hz. Ömer döneminde ortaya çıkan "haçlarını göstermemek" şeklindeki ifadelerin günlük hayatta kullanılan haçlara da şamil olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Bu rivayet dışında ilk dönemle ilgili tesbit edebildiğim başka bir rivayet bulunmamaktadır. Emevîler döneminde özellikle Tağlip hristiyanlarının haçlarıyla dolaştıkları, Tağlipli hristiyan şair Ahtal'ın Halife Abdülmelik'in huzuruna boynunda haçıyla girip çıktığı bilinen hususlardır.

Abbâsîler dönemiyle ilgili olarak ta iki rivayet tesbit edebildik. Bunlardan birisi Halife el-Mehdî ile ilgilidir. Tarihçi et-Taberî'nin verdiği bilgilere göre, el- Mehdî, birgün odalıklarından birisinin yanına girmişti. Cariyenin elbise yakaları geniş olduğu için göğsü açıktı. Dolayısıyla Halife el-Mehdî cariyenin göğsünde altın bir haç bulunduğunu farketmişti. Halife bu haçı çok beğendiği için çekip almış, cariye niçin alındığını baştan farketmediği için bir müddet yüksek sesle serzenişte bulunmuştu. Cariyenin bu feryatları ve şaşkınlığı halifenin pek hoşuna gitmişti. Bu anları unutamamış olan halife o dakikaların hatırasına, "Haç için onunla münakaşa ettiğim gün,

15. Ebû Yûsuf, 127

16. Michel, *Chronique*, III, 96-97

17. et-Taberî, *Târih*, IX, 172; Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 231

18. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264, II, 507

19. Abdürrezzâk, 461

'eyvahlar olsun!' haçı alıp gidiyor musun? dedi." şeklinde başlayan mısralarını söylemiş ve bunları besteletmiştir.[20]

el-Mehdî'nin saraydaki bu hoşgörüsü bir kenara bırakılacak olursa toplumda hristiyanların haçlarıyla dolaşmaları hususuna getirilen kısıtlamaların devam ettiğini söylemeliyiz. Bu yasaklamaların neticesinde kimliklerini gizleyen, ama devlet kademelerinden yararlanmak isteyen yüzlerce insan bazen problemlerle karşılaşmışlardır. et-Taberî'nin eserini devam ettirmiş olan tarihçi Arîb'in verdiği bilgilere göre, Halife el-Mu'tazıd zamanında bir meclisde Ubeydullah b. Süleymân'ın boynundaki haç düşmüş, insanlar bir anda hayrette kalmışlardı. Ama o, erken davranarak havayı ustaca yumuşatmayı bilmiş ve sadece teberrüken taktığını ifade etmişti.[21]

İslâm toplumunda hristiyanların haçlarıyla dolaşmalarını engelleyen bu uygulamalara rağmen oldukça ilginçtir ki hristiyanları tazyik etmek üzere Fatımî halifelerinden el-Hâkim biemrillah'ın gerçekleştirdiği bir uygulamaya da burada temas etmeden geçemeyeceğiz. Yukarıda Halife el-Hâkim'in 378/988 yılında, hristiyanlara ait haçları toplatarak yaktırdığını zikretmiştik. Bu uygulamasına karşılık halife, çıkardığı bir emirle hristiyanların boyunlarına uzunluğu bir zirâ, ağırlığı Mısır ölçüsüyle beş rıtl [22] ağırlığında birer haç asmalarını istemiştir.[23]

Bar Hebraeus biraz farklı bir kayıtla el-Hâkim'in bu kararı niçin aldığına temas eder. Abûl-Farac Tarihin'de yer alan ifadelere göre el-Hâkim önce hristiyanlara "...boyunlarında ters asılan bir haç takarak dolaşmalarını.... Bu zilleti kabul etmek istemeyenlerin de Roma memleketine gitmelerini..." emretmişti. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Mısır'dan ayrılmayanlar boyunlarına altın ve gümüşten haçlar takmışlar ve günlük hayatlarına devam etmeye başlamışlardı. el-Hâkim bunu öğrenince yeni bir emirle şunları istemiştir: "Boynuna, Bağdat ölçüsüne göre dört ukıyye ağırlığında tahtadan bir haç geçirmeyenler öldürüleceklerdir..." Yahûdîler de boynunlarına altı ukıyye ağırlığında bir tavuk ayağı resmini taşıyan plakayı takmak zorundaydılar ve takmadıkları takdirde onların da öldürüleceği ifade edilmişti.[24]

el-Hâkim'in bu uygulamalarını, Mısırlı tarihçiler tarafından pek sık hatırlatıldığı üzere biraz da şahsî bunalımlarına yorarak Abbâsî toplumuna geri dönelim. Müslümanlar tarafından hristiyanların haçlarına getirilen kısıtlamalar yanında müslüman halk tarafından hristiyanlara getirilen bazı tenkitler günlük yaşamda yerini alıyordu. Müslümanlar, hristiyanları heykel ve haçlar önünde tapınmakla tenkit ediyorlardı. Abbâsîler dönemine ait olduğu düşünülen anonim bir risale hristiyanların haça gösterdikleri tazimi tenkid konusu edinmekte ve bunu İbrahim Peygamberin putlara karşı yürüttüğü mücadele ile karşılaştırmaktadır.[25]

20. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 184-185

21. Arîb, 141

22. W. Hinz'in tesbitlerine göre xı. yy. Fâtımî Mısır'ında bir rıtl yaklaşık 437.5 gram idi. Bkz: Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Türkçeye Çeviren: Acar Sevim, İstanbul 1990, 36; Stillman, 201

23. İbn Tağriberdî, IV, 177-178; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 414. Yahûdîler ise haç ölçüleriyle mercandan yapılmış alemler takacaklardı.

24. Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 279

25. Dominique Sourdel, "Un Pamphlet Musulman Anonyme D'Époque 'Abbâside Contre Les Chrétiens" *REI*, XXXIV (1966), 29

Müslümanların bu tenkitleri tek taraflı bir hücum olarak kalmamış, hristiyanlar da kendi inançlarını savunmaya çalışmışlardır. Bugün elimizde, hristiyanların mukaddes değerleri üzerine hristiyan yazarlardan Ebû Kurre'nin yaklaşık 799'lu yıllardan sonra yazdığı düşünülen bir risalesi bulunmaktadır.[26] "Hristiyanların Suretleri Takdis Adetleri" adını taşıyan bu risalenin yahûdîler ve müslümanlar tarafından hristiyanlara karşı yöneltilen tenkitlere bir cevap olmak ve hristiyan topluma inandıkları-uyguladıkları seremonilerin doğruluğunu ve temellerini anlatan müdafaa türünde bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Kurre, bu kutsamanın putperestlik ya da Allah'a eş koşmak olmadığını, azizlerin bir adeti olduğunu isbata çalışır. Risâlenin başlangıcından, bazı hristiyanların çevreden gelen manevî baskılar sonucu bu tür seremonileri garipsemeye bile başladıkları anlaşılmaktadır.[27]

Bundan ayrı olarak III/IX. yüzyıl hristiyan yazarlarından Ammâr el-Basrî de aynı şekilde eserlerinden birinde haça tazimi savunmakta ve hatta haça gösterilen tazimi, Hacerü'l-Esved'e gösterilen saygıyla karşılaştırmaktadır.[28] Bütün bunlar bize toplumda hristiyanlarla müslümanlar arasında bazı konular çerçevesinde fikrî tartışmaların mevcut olduğunu göstermektedir. Haçla ilgili bu savunuların ve rahat yazıların bir başka açıdan bakıldığında aslında hristiyanların toplumda bir hayli nüfuz sahibi oldukları döneme, yani, kendilerine Halife el-Mütevekkil tarafından bazı kısıtlamaların getirilmesinden önceye rastladığı da dikkatlerimizi çekmiştir. Bu durumda halktan gelen tepkilere karşılık olmak üzere bu eserlerin kaleme alındığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

Tesbit edebildiğimiz örnekleri bu şekilde sıraladıktan sonra haçlarla ilgili bahsimizi şu şekilde özetlemek mümkündür. Hz. Ömer dönemiyle birlikte, hristiyanların haçları ile ilgili bazı sınırlandırmalar ortaya çıktı. Bunda müslümanlarla hristiyanların aynı şehirleri paylaşmaya başlamaları önem arzetti. Propoganda mahiyeti arzeden bu haçların mabetler dışında müslümanların yaşadığı yerlerde sergilenmesi söz konusu değildi. Mabetlerin çatılarında ya da sokaklarda yer alan haçlar ve resimler de bu sınırlandırmanın kapsamına alındı. Hristiyanların bayramlarında şehir dışında haçlarıyla dolaşmalarına ya da mabetlerde kendi kültürlerine uygun ibadetlerini gerçekleştirmelerine karışılmadı. Bazen hristiyanlar idarî mekanizmadaki aksaklıklardan ya da halifelerin ilgisizliklerinden istifade etmesini bildiler ve haçlarla ilgili kısıtlamaları dikkate almadılar. Bazı halifeler böyle durumlarda hristiyanların haçlarını çıkarmalarını yasaklayan emirler çıkardılar.

Çanlar: İslâm kaynaklarında Nâkûs olarak geçen kelime, ibadete çağırmak için hristiyanların kullandıkları bir alet idi. Hristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinde üzerine tahta bir tokmakla vurulan delikli metal bir levha şeklinde idi.[29] el-Müsannef'te yer alan bir rivayette, ezan için çeşitli alternatiflerin arandığı günlerde Hz. Ömer'in, çan seçeneği üzerinde durduğu için iki çubuk almayı düşündüğü, lakin o sıra gördüğü bir rüya üzerine bundan vazgeçtiği zikredilir.[30] Bu rivayeti doğru kabul edebilir-

26. Yazma nüshaları için bkz: Griffith, 55, 58

27. Griffith, 56-57, 59

28. Ammâr el-Basrî (III/IX. asır), *Kitâbu'l-Burhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses*, Tahkîk: Michel Hayek, Beyrut 1986, 87-88

29. F. Buhl, "Nâkûs", *İA*, IX (İstanbul 1988), 54

30. Abdürrezzâk, 1775. VI. yüzyıl yazarlarından ez-Zemahşerî'nin Nâkus'u uzun tokmaklar olarak ta-

sek, İslâmiyet'in yayılmaya başladığı yıllarda tokmakla vurularak kullanılan delikli metal şeklinin kullanımda olduğu söylenebilir. Muhtemelen bu şekli mabetlerin inşa edilmediği yerlerde ve göçebeler arasında kullanılıyordu. Hicaz dışındaki mevcut mabetlerde bugün de kullanılan çan yaygındı ve anlaşma maddelerinde çevreye yayılan çan seslerinden dolayı bazı kısıtlamalar konulmuş idi.

Hz. Muhammed'in hristiyanların çanlarına müdahil bir tavır takındığına dair bir rivayete rastlamamış bulunuyoruz. Bununla birlikte, onun, binitlerin boyunlarına asılan çanlara müsade etmediği, kadınların ayak bileklerine taktıkları çanlara müdahale ettiği rivayet edilmektedir.[31]

Fetihlerle birlikte müslümanlar ele geçirdikleri şehirlerin durumlarına göre hristiyan mabetlerinde yer alan çanlarla ilgili düzenlemeler yaptılar. Hâlid b. el-Velîd'in Hîrelilerle yaptığı anlaşmada çanlarını çalmaktan menedilmemeleri şartı yer alırken, Ânât idarecisine sunduğu emannâmede namaz vakitleri haricinde hangi saatte dilerlerse çanlarını çalabilecekleri yer alıyordu.[32] Ebû Ubeyde'nin Dımeşk halkı ile imzaladığı andaşmada da, "çanlarını, ezan vaktinden önce ve ezân okunurken çalmamaları" istenmişti.[33] İyâd'ın Ruha anlaşmasında ise, açıkça çan çalmadıkları sürece kendilerinin emân hakkına sahip oldukları ifade edilmişti.[34]

Bazı kaynaklarda İbn Abbâs'ın "İslâm kentlerinde çan çalınamayacağı" şeklinde bir fetvası olduğu zikredilir.[35] Rivayeti nakleden Abdürrazzâk, manayı daha geniş tutarak, müslümanların hakim olduğu şehirler olarak yorumlamış ve İslâm'ın hâkim olduğu yerlerde çan çalınamayacağı görüşünü dile getirmiştir. Halbuki İbn Abbâs hayatta iken henüz müslümanlar tarafından inşa edilmiş olan kentlerde kilise mevcut değildi. Sadece Mısır'da Fustat yakınlarında bir kilise inşası üzerine İbn Abbâs'a bu durumun bildirildiğini ve onun da yukarıya aldığımız ifadesiyle cevap verdiğini biliyoruz. Bu durumda Abdürrezzâk'ın anladığı gibi İbn Abbâs'ın yapılmış olan kiliseleri tasvip edip te sadece onların çanlarıyla ilgili bir bilgi verdiğini söylemenin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Bize göre, İbn Abbâs'ın sözü İslâm kentlerinde kilise yapılamayacağı şeklindeki bir ifadedir. Zaten tarih kitaplarında yer alan bilgiler Emevî valilerinden Mesleme b. Mahled el-Ensârî tarafından Fustat yakınlarında bir kilise yapımına müsade edildiği şeklindedir. O halde İbn Abbâs'ın ifadeleri bizim anladığımız şekilde olmalıdır. Çanlarla ilgili bilgilerimizi devam ettirirsek Muâviye'nin Mısır valisi Mesleme de, Fustat'a çok yakın olan bu manastır da ezan vakti çan çalınma-

nımlamasına bakılacak olursa, o dönemde artık, eski bir kültür unsuru olarak tarifinin yanlış yapıldığını düşünebiliriz. ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, II, 471

31. Abdürrezzâk, 19698, 19700; es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 87. Rivayet Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabında yer almaktadır. Kitabın şarihi es-Serahsî, bu rivayeti esas alarak çan takmanın kerih olduğunu düşünenlerin görüşlerine katılmaz ve onlara cevap verirken, binit hayvanlarının boynuna asılan çanın, -özellikle yolculuklarda- faydalarını sıralar. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 87-88. Hamîdullah da, Hz. Peygamber zamanında hayvanların boynuna çan takıldığını ve onun buna müdahale etmediğini, sadece gece baskınlarında gizlilik ilkesine bağlı olarak hayvanların boynundaki çanları kestirdiğini ifade eder ve Müslim, Libâs ve'z-zîne, 28'i kaynak verir. Müslim'de yer alan hadiste kıladetün min vitr ifadesi geçmekte olup böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir.

32. İbn İshak'tan naklen Ebû Yûsuf, 143, 146

33. Ebû Yûsuf, 138

34. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 239 (trc. 249)

35. Abdürrezzâk, 10002

masını istemişti.[36]

Bu bilgilerden hristiyanların müslümanlarla birlikte yaşadıkları kentlerde namaz vakitleri hariç çan çalmalarına müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. İstanbul kuşatması sırasında vefat eden Ebû Eyyûb (52/672) İstanbul surları dibine gömülünce Yezid'in, Bizanslılara 'Bu peygamberin arkadaşlarındandır. Onu gördüğünüz şu yere gömdük. Eğer onun kabrini bozarsanız, İslâm topraklarında hiçbir çan çalınmaz" şeklindeki sözleri de anlaşma şartlarıyla tesbit edilen hususlar çerçevesinde İslâm topraklarında çanlara müdahale edilmediğini teyit etmektedir.[37]

Ama bu hususa da uyulmuyor olmalıdır ki kaynaklarda Ömer b. Abdülazîz'in Şam hristiyanlarının çan çalmalarına engel olduğu şeklinde bilgilere rastlanır. Biz bu ifadeleri namaz vaktinde çalmalarına getirilen bir kısıtlama olarak anlıyoruz.[38]

Bu arada bu kısıtlamaların şehir merkezleri ile ilgili olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Meselâ Muallakât şairlerinden Lebîd (41/661) Hind Manastırı'ndaki çan seslerinden bahseder.[39] Lebid'in 560 yılında doğduğu ve uzun süre yaşadığı dikkate alınırsa onun gözlemlerini İslâm dönemine has kılmak ta mümkündür.

Emevî şairlerinden Cerîr, sabah serinliğinde horoz seslerine karışmış çan seslerini dinleyebilmek için Fatrus ve Pavlos Manastır'larında uykusuz kalarak bu dakikaları intizarını dile getirir. Bir başka şiirinde de Kuşâcim ve Kusayr Manastır'larındaki çan seslerine icabet edişini zikreder. O, ayrıca Dımeşk ovasındaki Tûmâ Manastırı'nda çan sesleriyle sabahı karşılayışını da tasvir eder. el-A'şa da Halep yakınlarındaki ed-Dâreyn çiftliğinde sabahın zifiri karanlığından kızıllığına çan sesleriyle geçişini ifade eder. [40]

Abbâsî şairlerinden el-Hüseyn b. ed-Dahhâk, Mâr Yûnân Manastır'ını, Mısırlı şair İbn Âsım (215/830) da Mısır Tâmûye Manastırı'ndaki çan seslerini mısralarına konu edinirler. IX. asır şairlerinden Servânî, Üşmûnî Manastırı'nda gecenin[41] sonuna doğru çan sesleri eşliğinde saf şarabı içmenin güzelliğini vurgular. İbn Âsım el-Mısrî de Tamûye Manastırı'nda çalınan çan seslerinin güzelliğini dile getirir.[42]

Abbâsî şairlerinden Abdullah b. el-Mu'tezz de bir şiirinde sabaha yakın gece karanlığında çalan çan seslerine işaret eder.[43] el-Mukaddesî, yaptığı yolculuklar sırasında gördüklerini naklederken geceleri çan seslerine şahit olduğunu söylerse de yer belirtmez.[44] Bu örnekler bize şehir dışında yer alan manastırlarda çanlara bir müda-

36. İbn Tağriberdî, I, 68

37. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, I, 113

38. Abdürrezzâk, 10004

39. es-Serahsi, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 815

40. el-Müberred, I, 105; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 59, 432, 525, 527

41. Yâkût'un *Mu'cem*'inde Teğlis kelimesi, Tiflis olarak yazılmış olup, doğrusu bizim yukarıda zikrettiğimiz şekli olmalıdır. eş-Şâbustî, 49; Yâkut, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 498

42. eş-Şâbuştî, 283-287, 299; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 519, 537

43. es-Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 2, 70

44. Aslında bir önceki cümleyle birleştirirsek yazar şöyle söyler: "... Bizans savaş gemilerinin çarpışmalarını gördüm, geceleri çan sesleri dinledim...." Bu bilgileri önceki cümlenin bir devamı olarak kabul edersek, Bizanslıların savaş gemilerinde çan çaldıklarını düşünebiliriz. el-Mukaddesî, 44

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

halenin söz konusu olmadığını göstermektedir.

Hristiyan tarihçilerden Michel'in verdiği bilgilere göre, Halife el-Mu'tasım, 223/838'de oğlu Ebû Dâvud'un baskılarıyla bir emirnâme çıkarmış ve hristiyanların çan çalmalarını yasaklamıştı. Biz bu ifadeleri de namaz vakitlerine has bir kısıtlama olarak anlıyoruz.[45]

Sonuç olarak hristiyanların namaz vakitleri dışında mevcut kiliselerinde ve manastırlarında çanlarını çalmaları serbestti. Zaman zaman hristiyanların bu hususlara uymayarak namaz vakitlerinde de çanlarını çaldıkları vaki olmuştur. Bazı halifeler tarafından çıkarılan emirler bunu göstermektedir.

Heykeller ve Mozaikler: Kiliselerde, manastırlarda ve bazı önemli caddelerde Hz. Îsâ'nın hayatı ile ilgili olarak Meryem'in Îsâ'yı emzirişi, Îsâ'nın çarmıha gerilişi, Hz. Meryem'in öldürülen oğlu Îsâ'yı kucağında tutuşu ve diğer önemli hâdiseleri anlatan heykeller, mozaikler ve tablolar bulunuyordu. Mabetlerde ayrıca azizlerin heykel ve tabloları da zamanla çoğalmıştı.

Hz. Peygamber zamanında Habeşistan'a hicret eden sahabe hanımlarından Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme Habeşistan'da Santa Maria Kilisesi'ni gezmişler ve içindeki tasvirleri Hz. Muhammed'e anlatmışlardı. Hz. Muhammed, bu tasvirlerin o ülkede yaşamış olan iyi kimselere ait olduğunu ve onlar vefat ettiklerinde kabirleri üzerine bir kilise inşa ettiklerini ve sonra da bu yapıların içlerini resimlerle süsledilerini söylemiştir. O, ayrıca, müslümanların böyle bir yola girmemeleri için de ikazlarda bulunmuştur. İslâm kaynaklarında yer alan bu bilgiler hristiyanların mabetleriyle ilgili bir gözlem olması bakımından önem taşımaktadır.[46]

Hz. Peygamberin Mekke'nin fethini müteakip Kabe'nin iç duvarlarında melekleri tasvir eden, İbrahim ve İshâk peygamberleri temsil eden, kucağında İsa'yı tutan Meryem'i resmeden tasvirleri sahih olan rivayetlere göre sildirdiği bilinmektedir.[47] Bu bilgileri sunduktan sonra hristiyanların heykel ve mozaikleri ile ilgili uygulamalara geçebiliriz. İslâmiyet'te tevhit inancına aykırı olduğu için heykellere ve aracıları temsil eden suretlere olumsuz bir tavır takınıldığı ve en başta Kabe'deki putların tamamen ortadan kaldırıldığı hepimiz tarafından bilinmektedir. Bu yaklaşıma rağmen hiç bir zaman için zimmet akdi ile teminat altına alınmış olan gayri müslimlerin kendi inaçları bağlamında sahip oldukları suret ve heykellere dokunulmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.) Necrânlılarla yaptığı anlaşmada suretlerine dokunulmayacağını açıkça ifade etmiş ve onlara teminat vermişti.[48]

Hz. Ömer'in Şam hristiyanlarının önde gelenlerinden birisinin davetini sırf kiliselerinde heykeller ve resimler bulunduğu için reddetttiği söylenir. İbn Abbas'ın da mozaikler bulunduğu için kiliselerde namaz kılınmasını kerih gördüğü nakledilir.[49]

45. Michel, *Chronique*, III, 96-97

46. el-Buhârî, Salât, 48, Menâkıbu'l-Ensâr, 38; İbn Sa'd, II, 240

47. el-Buhari, Kitâbu'l-Enbiya, 11; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve kâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr*, Tahkik: Rüşdî es-Sâlih Melhas, I-II, Mekke[5] 1988, I, 165-169; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 385; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 267

48. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 87 (trc. 93)

49. Abdürrezzâk, 1608, 1610-1611, 19486

Bu rivayetler bize mabetlerdeki heykel ve mozaiklerin mevcudiyetini ve onlara dokunulmadığını göstermektedir.

Haçlar bahsini işlerken II. Yezîd'in mabetler dışındaki haçları ortadan kaldırılması için bir emir verdiğini, hatta bunun da ilerisinde kiliselerdeki ikonların da (heykel ve resimlerin) kaldırılmasına yönelik bir adım attığını ifade etmiştik. 787'de Nicea konsiline katılan Kudüs rahibi John'un verdiği bilgiler hristiyanların ikonları ile ilgili bu uygulamayı II. Yezid'in gerçekleştirdiğini teyit etmektedir. O konsile sunduğu tebliğ de Yezid'den önceki halifeleri zikretmesine rağmen onların bu tür bir uygulamada bulunduklarına temas etmemektedir.[50]

Kaynakların verdiği bilgilere göre daha sonraki dönemlerde Mısır haraç görevlisi Usâme b. Zeyd et-Tenûhî de haçları ortadan kaldırarak kiliselerdeki resimleri imha etmiştir. Usâme b. Zeyd'in görevde olduğu zamana rastlayan bu uygulama sırasında, el-Kindî'nin verdiği bilgiye göre, Zebbân b. Abdülazîz (el-Kindî'nin döneminde Ebû Mürre Hamamı diye biliniyordu) hamamındaki heykeller de kırılmıştır. Aynı uygulamalar Yezîd b. Abdülmelik'in Irak ve Horasan valisi olan kardeşi Mesleme tarfında da kendi bölgesinde uygulanmıştır.[51] Konunun anlaşılabilmesi için Kurey b. Mahled el-Ceyşânî'nin Zebbân Manastırı'nda kırılan heykellerden birisini tasvir eden bazı mısralarını buraya almanın uygun olduğu kanaatindeyiz:

"Kimin gönlünde beyaz kadınlara karşı bir meyil varsa,

Zebbân Manastırı'ndaki beyaz kadın heykeline uğrasın.

Dolgun, câzip baldırlı, ince belli, endâmı yerinde,

Göğüsleri açık sırtüstü uzanmış..."

Bu mısraları buraya niçin aldığımızı açıklamadan önce bazı bilgileri tazelemekte fayda görüyoruz. Bu heykellerin bir kısmının Roma-Bizans döneminden kalma eserler olduğu ve ayrıca kilise sanatının Bizans kültürünün tesirinde olduğu bilinen bir gerçektir. Putperest Roma sanatının ve Bizans sanatının insan heykellerindeki mükemmellikte sanatın zirvesini yakalamaya çalıştığı da bu bilgilere ilave edilmelidir. Dolayısıyla Mısır, Suriye gibi yerlerde çarşılarda, hamamlarda bol miktarda heykel bulunmaktaydı. Hristiyanlar da bu kültürden etkilenerek özellikle insan suretlerini mabetlerine ve inançlarına almaktan kurtulamamışlardır. Zamanla bu heykellerde gerçekliği daha iyi yakalama anlayışı hâkim olmuş ve hatlar daha vuzuha kavuşmuştur. Bu durum azizelerin ve Meryem'in heykel ve resimlerine de aksetmiştir. Bugün bazı mabetlerde mevcut olan bu heykeller bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Biz konuyu fazla uzatmadan şunları söylemek istiyoruz. Kureyb b. Mahled el-Ceyşânî'nin Zebbân hamamındaki kadın heykeli ile ilgili mısraları sadece bir kesittir ve sosyal ahlak açısından bunun uygun görülmediği düşünülebilir. Yalnız burada he-

50. Vasiliev, 28. Melkîleri temsilen orada bulunan John'un Consil'e sunduğu bilgiler Yezîd'in bu eylemini yahûdî tesirine bağlama gayreti, hristiyanların yahûdîlere duyduğu nefretin bir ifadesi olsa gerektir ki, aynı bilgiler yine Bizanslı hiristiyan bir tarihçi olan Theophanes'in satırlarında da efsanevi bir hüviyete bürünerek, bir yahûdînin Halîfe Yezîd'e, saltanatını uzatması için hristiyanların haçlarını kırması gerektiği şeklinde bir öneride bulunduğu yer alır. Theophanes, 93. Bu vakaya işaret eden Grek, Latin, Süryânî, Ermeni ve İslâm kaynakları ve değerlendirmeler için bkz: Vasiliev, "The Iconoclastik", 27-47

51. el-Kindî, 72; İbn Tağriberdî, I, 250; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

men akla bunlara daha önce neden müdahale edilmediği sorusu gelmektedir. Bu soruya verilebilecek cevap bunların zamanla fazlalaşması ve sanat adına bazı azizelerin ve Meryem'in ahlak dışı tasvirlerinin mabetlerde ve mabetler dışında yer alması şeklinde olabileceği gibi, bu heykellerin ve mozaiklerin toplum hayatında olumsuz tesirlerine şahit olunması da düşünülebilir. Lakin kaynaklardaki bilgiler bu hususta kesin bir fikre ulaşmamızı engellemektedir.

Biraz önce 787 Nicea Konsili'nde II. Yezid'in haçlar ve heykellerle ilgili uygulamalarının ele alındığını ifade etmiştik. Yine bu konsilde deklare edildiğine göre, onun ölümünden üç yıl sonra halefi Hişam (724-743) -yanlışlıkla el-Velid olarak gösterilir- zamanında kırılan bütün ikonlar tamir edilmiş ve aynen yapılmaya çalışılmıştır. el-Makrîzî'deki bir ifade de bunu teyit etmektedir. Bu tamirler sırasında pek çok mozaik kaybolduğu için bir kısmı dağınık bir şekilde yerleştirilmiş ve bir kısmı eksik olarak günümüze gelmiştir.[52]

Emevîler dönemiyle ilgili bu tesbitlerimizden sonra Abbâsîler dönemine geçmek istiyoruz. Burada hemen Abbâsîler döneminde böyle bir uygulamaya rastlamadığımızı ifade etmek gerekecektir. Abbâsîler dönemi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir husus dikkatimizi çekmedi. Şair Ebû Nüvâs'ın el-Atîk Manastırı'ndaki Meryem'in kucağında Îsâ heykeli tasviri, bize kiliselerdeki heykellerin mevcut olduğunu gösteriyor.[53]

Bilindiği üzere Bizanslılar arasında da zaman zaman ikonlara karşı olan çevreler olmuştur. İskenderiye Ya'kûbî Patriği Kasîmâ (244-251/858-865) zamanında Bizans kralı, Nüfeol b. Mihail, Mısır Melkî kiliselerindeki resimlerin ortadan kaldırılmasını istemişti. Bilhassa ismi zikredilmeyen bir kilisede bulunan Meryem heykelinin özellikle yok edilmesini emretmişti. Edindiği bilgilere göre, kilise görevlilerinden birisi göğsünden süt akan bir Meryem heykeli yapmıştı. Meryem bayramlarında halk kiliseye girip dua etmeye başlayınca heykelin göğsünden süt akıyor, mucizevî bu olay üzerine halk bol bol bahşiş veriyordu. Ama râhibin tamahı kursağında kalmış ve kralın emriyle boynu vurulmuştu. Sonuçta Melkî kiliselerinden resimler ve heykeller ortadan kaldırıldı. Ya'kûbî patriği Kasimo, Bizans kralına bir kişi göndererek o resimlerin Ya'kûbî kilisesine verilmesi hususunda başarılı oldu.[54]

Bu iki örnek dışında Abbâsîler dönemiyle ilgili başka örneğimiz bulunmamaktadır. Yalnız burada bir hususa işaret etmek istiyoruz. Emevîler zamanında özellikle Mısır'da heykel ve suretlere yönelik olumsuz bir tavır takınıldığını zikretmiştik. Ol-

52. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493; Vasiliev, "The Iconoclastic", 30, 45. Bizans tarihçileri, III. Leo devrinde başlayan ikonoklast (tasvir kırma) hareketini Arap tesirine atfetmektedirler. Gerçekten de Leo III ile Ömer b. Abdülazîz (101/720) arasındaki yazışmalar sırasında Halife'nin soruları arasında "resimlere ve haça niçin tapıyorsunuz?" sorusunun bulunması ve III. Leo'nun buna makul cevaplar vermeye çalışması bu yazışmadan önce Bizans'ta herhangi bir uygulamanın mevcut olmadığını gösteriyor. Aslen Maraşlı olan Leo 726 yılında tasvirler aleyhinde bir ferman neşretti. Bu aziz tasvirleri bir nevi puttu ve asıl hristiyanlığa ters düşüyordu. Bu yüzden III. Leo'ya Arap kafalı lakabı takılmıştı. Onun bu uygulaması Bizans Kilisesi'ne bağlı John (v. 753) tarafından eleştirilir. Onun bu hususlaki düşünceleri günümüze kadar ulaşmış bulunan De Haeresibus isimli kitabında mündemiçtir. el-Menbicî, 88; Meyendorrf, 116-117; Frend, 246; Vasiliev, "The Iconoclastic", 26; Şahin Uçar, *Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi*, İstanbul 1990, 128-129; Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III", *HTR*, 37 (Cambridge 1944), 322

53. eş-Şâbuştî, 206

54. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494. Bu olay İbn Kayyim tarafından el-Mütevekkil zamanında Bizans topraklarındaki bir kilisede cereyan etmiş olarak anlatılır. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 284

dukça ilginçtir ki, Mısır topraklarında Abbâsî Devletinin varislerinden Tûlûnîler Devleti'nin ikinci emiri Humareveyh, kendisinin, zevcelerinin ve şarkıcı gözde kadınların kabartmalarını sarayına koydurmuştu. Bu kabartmalardan bir kısmı günümüze gelmiştir. O ayrıca el-Kusayr kilisesinde bulunan Meryem resmini gören bir oda yaptırmıştı. Zaman zaman oraya gider, resme bakarak içerdi.[55]

Burada son olarak hristiyanların mukaddes saydıkları bir emanete değinerek bu bahsi de kapatmak istiyoruz. 331/942 yılında Erzen ve Meyyafârikîn'e ulaşan Rumlar Nusaybin'e geldiler. Bu ortamda, Bizans kralı el-Müttakî'ye bir elçi göndererek Urfa Kilisesi'nde bulunan Îsâ'nın kullanmış olduğu bir mendili halifeden istedi. Bu mendil Îsâ tarafından kendisini görmek isteyen Edessa kralı Abhgarh'a gönderilmiş idi. Bizans kralı bu mendil verildiği takdirde nezdinde bulunan arap esirlerin çoğunu serbest bırakacağını vadetti. Müttakî fakihleri topladı. Kuralların böyle bir şeye müsait olup olmadığını sordu.

Fakihlerin bir kısmı "onu iade etmek, İslam'ın otoritesini düşürmektir" derken bir kısmı "böyle bir mendil mübarek ise de müslümanlar aç, çıplak ve muzdarip olduğu için bunu vermekte bir mahzur yoktur" düşüncesinde idi. el-Kalkaşandî, bu meseleyi çözüme kavuşturmanın bir hayli zaman aldığını belirtir. Sonuçta mendil verilmiş ve esirler kurtulmuştur.[56]

Özet olarak heykel ve mozaikler hususunda şunları söyleyebiliriz. Bazı dönemler kiliselere kadar uzanan heykel kırma kararlarının, toplumsal ahlak ile ilgili olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Mabetlere kadar uzanan bu baskılar, yapılan sanat tarihi incelemelerinden de anlaşıldığı üzere sadece insan resim ve heykellerinin tahribi şeklinde cereyan etmiştir.

55. eş-Şabuştî, 284; İbn Tağriberdî, II, 57-58; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 316-317

56. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarhi*, I, 256; İbn Tağriberdî, III, 278; en-Nüveyrî, XXIII, 172-173; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 331

E- BAYRAM VE KUTLAMALAR, MEZARLIKLAR VE CENAZE TÖRENLERİ:

Abbâsîler dönemine kadar İslâm topraklarında yaşayan hristiyanların kutladıkları bayramlara dair bilgiler, incelediğimiz kaynaklarda oldukça azdır. Neredeyse bu bayramlardan hiç bahsedilmemektedir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla câhiliyye şairlerinden el-A'şâ bir mısraında, hristiyanlar tarafından kutlanan Fısh bayramına işaret eder. el-A'şâ, ayrıca Hinzemn diye bir kutlamadan daha bahseder. Bu kutlamaya daha sonraki kaynaklarda rastlanmaz.[1] Câhiliyye şairlerinden Nâbigâ'nın bir mısraında, Yevm es-Sebâsib geçer. Bu kelime, bazı araştırmacıların tesbitlerine göre Şeânîn bayramı yerine kullanılmıştır.[2] Bir diğer câhiliyye şairi Adiyy b. Zeyd'in mısralarında Hamîsu'l-Fısh (daha yaygın ismiyle Fısh) bayramına sadece isim olarak rastanır.[3] Hz. Ömer döneminde hristiyanlarla yapılan anlaşmalarda ise sadece Şeânîn ve Bâûs bayramları zikredilir.[4] Bunlar dışında şu anki araştırmalarımız çerçevesinde tesbit edebildiğimiz başka bir bilgi bulunmamaktadır. Bu döneme ait kaynaklarda, hristiyanların kutlamış olduğu bayramlar oldukça sınırlı bir şekilde sadece ismen zikredilmekte, bu bayramların nerelerde ve nasıl kutlandığına dair bilgilere tesadüf edilmemektedir.

Hristiyan kültürüne ait hangi bayramların mevcut bulunduğu ve bunları nerelerde nasıl kutladıklarına dair bilgiler, genelde Abbâsîler zamanında ya da bu dönemden çok sonra yaşamış müellifler tarafından yazılmış olup, özellikle Abbâsîler döneminden sonra yaşamış olan müelliflerin eserlerinde, yazarların bir nebze de olsa kendi dönemlerine ait bilgileri aktarmış olma ihtimalinin gözardı edilemeyeceği âşikârdır. Kaynaklarımızın Abbâsî dönemi öncesi ile ilgili olumsuzluğuna rağmen, Abbâsîler dönemi için ilk elden tarihî malumata ulaşmamızı sağlayan pek çok müşahidimiz bulunmaktadır.

Mabetler konusunu işlerken, hafifmeşrep müslümanların, Abbâsîler döneminde daha bir yoğun olmak üzere manastırlara ve yaşadıkları kentlerdeki mevcut kiliselere gidip geldiklerini, oralarda günlerce konakladıklarını ifade etmiştik. Dolayısıyla orada yaşanan herşeyin bir gözlemcisi, hatta oldukça ilginçtir ki bir katılımcısı konumunda olan manastır müdavimlerimiz bizim için önemli bir bilgi kaynağı oluşturmaktadırlar. Bununla birlikte, onlar, gözlemlerini genelde mısralarda dile getirdikleri için fazla malumat sunamıyorlarsa da kendi dönemlerinde hristiyanlar tarafından aziz sayılan kutlama ve bayramları önceki döneme nazaran daha fazla olmak

1. *Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*, 161, 343; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 217
2. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 31, 215; Cevâd Ali, VI, 659-660
3. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 122
4. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 238-239 (trc. 249)

üzere en azından isim olarak bize nakletmekle büyük bir iş başarmışlardır. Bunlar arasında Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, Ebû Nüvâs gibi isimler ön sıralarda zikredilmelidir.

Biraz önce de ifade edildiği üzere bu şâhitlerimizin sunduğu bilgiler sınırlı kalmakta ve bu bayramların nerelerde nasıl kutlandığı ve hatta toplum üzerinde tesirlerinin olup olmadığı hususlarında bize pek fazla malzeme sunamamaktadırlar. Hristiyanların kutladığı bayramlarla ilgili özel bir bahis açmamış olmakla birlikte, İslâm coğrafyasında yer alan gözde manastırları kitabına konu edinen, dolaylı olarak ta bu manastırlarla ilgili bilgiler çerçevesinde buralarda kutlanan bayramları kitabına dercetmiş bulunan eş-Şâbuştî (388/998), tesbitlerimize göre bu konuda en zengin bilgileri sunma eşsizliğini hala muhafaza etmektedir. Bu müellifimiz, IX. yüzyıl Abbâsî toplumunda gördüğü hristiyan kutlamalarını ve bunların nerelerde nasıl kutlandığını eserine serpiştirmiş, zaman zaman da önceki dönemlere ait bilgileri nakletmiştir.

Bu konuda en az onun kadar kıymetli olan bir diğer müellifimiz Beyrûnî'dir. Onun *Âsâru'l-Bâkiye* adlı eseri[5] özelliği itibarıyle daha çok kültür tarihi bakımından meseleyi inceler ve kıymetli bilgiler sunar. Bu bakımdan, hristiyanların kutladığı bayramların müslümanlar üzerindeki tesirleri hakkında bir fikir sahibi olmamızı sağlayan yeğâne kaynağımız ve ilk elden müşahidimiz eş-Şâbuştî'dir.

Bir hayli zengin bilgiye sahip olmamızı sağlayan eş-Şâbuştî ve diğer müşahitlerimizin nakillerine geçmeden önce, genel bilgi olması bakımından bu kutlama ve bayramları, muahhar müelliflerin bilgilerine de zaman zaman müracaat etmek suretiyle ismen sunacak, daha sonra başta eş-Şâbuştî olmak üzere müşahidlerimizin bayramlarla ilgili sunduğu gözlemlerini aktarmaya çalışacağız. Tesbit edebildiğimiz kutlama ve bayramları şöylece sıralayabiliriz:

Fısh,[6] Sülâk (Suûd),[7] Kalendâs,[8] el-Bişâra,[9] Mîlâdü'l-Mesîh,[10] Gıtâs (Dinh-Yev-

5. Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed Beyrûnî (453/1061), *Âsâru'l-Bâkiye*, Leipzig 1923

6. Halil b. Ahmet, III, 121 (sadece hristiyanlara ait bir bayram olduğunu kaydeder) Hz. İsâ'nın diriliş gününü yadettikleri büyük paskalyadır. Eğânî sahibinin verdiği bilgilere göre, Şeânîn bayramından üç gün sonra kutlanıyordu ve Hamîsu'l-Fısh adı ile biliniyordu. Paskalyada meşaleler yakılıyordu. Kitâb-ı Mukaddes'te, daha önceleri yahûdîler tarafından da kutlandığı anlaşılmaktadır. Bu bayramın kutlama gününün tesbiti ve hristiyanlar arasında cereyan eden taratışmalar ve farklı uygulamalar hakkında bilgi için bkz: Çelik, 69-71. Houtin, bu kutlamanın putperest inançlarından etkilendiğini ve ilk baharda tabiatla birlikte dirilen tabiat tanrıları gibi çarçabuk dirilmeyi ifade ettiğini düşünür. Bkz: *Kitâb-ı Mukaddes*, Yuhanna: 2/13,23, 6/4, 11/55; Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 122; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264; Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bülûğu'l-Erab fî Ma'rifeti'l-Erab*, I-III, Beyrut[2] t.y., I, 357; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 216; Houtin, 445

7. Fısh bayramından 40 gün sonra kutlanılır. Beyrûnî, bu bayramın her pazartesi kutlandığını zikreder. İsâ'nın gökyüzüne yükseldiği gündür. Kıptîler tarafından Hamîsu'l-Erbaîn diye de adlandırılıyordu. Bkz: Beyrûnî, 308; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 454-455; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Âlûsî, M., I, 357; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 217

8. Meryem'in doğum haftasıdır. Mısır hristiyanları tarafından aynı zamanda, Nevrûz bayramının tesiri ile yeni senenin ilk günü olarak da kutlanır. Beyrûnî onu (s. 292) Kalendâs olarak, el-Mes'ûdî ise (*Mürûc*, III, 406) Kalendes olarak kaydeder. Ayrıca bkz: Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 215

9. es-Sebbâr diye de adlandırılır. Beyrûnî (s. 294) bu bayramın, Cebrâil'in Meryem'e İsâ'yı müjdelemesini kutlama anlamına geldiğini söyler. el-Kalkaşandî tarafından verilen bilgilere göre, Kıptîler bu kutlamayı Bermehât ayının 29'unda icra ediyorlardı. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*,II, 454; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264. Ayrıca bkz: Âlûsî, M., I, 357

10. Hristiyanlar tarafından kutlanan en önemli bayramlardan birisidir. İsâ'nın doğum günü hatırlanır. Kiliseler dolup taşar, şamdanlar yakılır, kiliseler süslenir. Genelde Kânûn-i evvel'in 25'inde kutlanan bu bayram Kıptîler tarafından Keyhak ayının 29'unda kutlanır. Houtin, İsâ'nın doğum günü-

mu'l-Imâd),[11] Bâûs,[12] Şeânîn,[13] Hıtân,[14] Erbaûn,[15] Hamîsu'l-Ahd,[16] Sebt en-Nûr,[17] Haddu'l-Hudûd,[18] et-Tecellî,[19] es-Salîb,[20] el-Kadîse Eşmûnî,[21] Şem'ûn,[22] Îdu'l-

nün kutlanması adetinin hristiyanlığın tarihi gelişimi içinde oluştuğunu belirtir. Onun verdiği bilgilere göre, hristiyanlar tarih tesibitinde bir hayli ihtilaf etmişlerdir. Clement (v. 217) bu bayramın Mısır'da 20 Mayıs'ta kutlanmış olduğunu söyler. Diğer yerlerde de başlangıçta çok farklı zamanlarda, Kudüs'te ise ancak 458 yılında kutlanmıştır. Daha sonra 25 Aralık olarak tesbit edilmiştir. Yine Houtin'in vermiş olduğu bilgilere göre, 25 Aralık tarihi paganist güneş bayramı kutlamalarının tesirinden ibarettir. Aynı bilgiler Âlûsî tarafından da sunulur. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265, 494; Houtin, 445-446; Âlûsî, M., I, 358, 398; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 215

11. Mısır'da Tûbe ayının 11. günü, diğer yerlerde ise Kânûn-i Sânî'nin altıncı günü kutlanıyordu. Yohanna'nın (Yahya b. Zekeriyyâ), İsâ'yı otuz yaşına basınca Ürdün Nehri'nde vaftiz suyuna batırışını, İncil'de bahsedildiği üzere, Ruhu'l-Kudüs'ün güvercin şeklinde İsâ'ya konuşunu temsil eder. H. III. asır hristiyan yazarlarından Sâvîrûs bu bayram hakkında şunları yazar: "Aziz Yohanna bu bayramı ez-Zuhûr Bayramı diye de adlandırılır. Çünkü o gün Rûhu'l-Kudüs zuhur etti. Oğul, Ürdün Nehri'nde vaftiz edildi. Baba onu semadan gözlüyordu ve Ruhu'l-Kudüs mukaddes bir güvercin kılığında İsâ'ya kondu. Bu yüzden bizim için II. doğumu beklemek ve Ruhu'l-Kudüs'ü kabul etmek gerekli oldu.' dedi." Biraz önce Îdu'z-Zuhûr diye adlandırıldığını söylediğimiz bu bayrama, Nastûrî hristiyanlarından İbnü't-Tayyib'in kayıtlarından bu güne Yevm el-Fintîkıstî denildiğini öğreniyoruz. İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre, Amr b. el-As'ın hutbesini dinlemiş olan Mısırlı Behîr b. Zâhır el-Meâfirî, hristiyanların el-Gıtâs bayramını Hamîm olarak adlandırır. Sâvîrûs b. el-Mukaffâ', *Kitâbu'd-Dürrü's-Semîn*, 38-39; İbnü't-Tayyib, 10; Beyrûnî, 293; İbn Abdülhakem'den naklen İbn Tağriberdî, I, 72-73; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Âlûsî, I, 358; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 215. Bu bayrama esas olan vaftizle ilgili İncil metinleri için bkz: *Kitâb-ı Mukaddes*, Matta: 11/11,3/14-17; Markos: 1/ 10-11, Luka: 3/ 21-22, 7/28, Yuhanna: 1/ 26 vd., 3/ 5, 15/,5, 14/ 6, I. Yuhanna: 5/ 9

12. Hristiyanların dua günüdür. Fısh bayramının ikinci günü gerçekleştirilir. Ömer'e atfedilen Şam ahitnâmesinde, Şeânîn ve Bâûs isimlerine rastlandığını daha önce zikretmiştik. Ayrıca bkz: Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 217

13. Şeânîn hristiyanların en eski bayramlarından birisi idi. Bu bayram, Mısır'da Zeytûne bayramı olarak adlandırılıyordu. Mesîh'in Kudüs'e girişinde, kendisini hurma dallarıyla karşılayan yahûdîlerin geleneğini yaşatırlar. Bu kutlamada Yuhanna 12: 12-13 deki metinlere telmih vardır. Eski Arapça metinlerde es-Sebâsib olarak geçer. Fısh Bayramı bittikten sonraki pazar günü kutlanır. Ebu'l-Ferac İsfehânî'nin rivayet ettiğine göre, Şeânin bayramının birinci günü, Bağdat Sarayındaki hristiyan hizmetçiler, en güzel elbiselerini giyerler, boyunlarına altın haçlar takarlar, ellerine hurma ve zeytin dalları alırlardı. Ayrıca, Muhammed b. Abdurrahman es-Servanî'nin mısralarına da bakılabilir. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XIX, 138; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 454; ez-Zebîdî, I, 293-294; Âlûsî, M., I, 357; Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 215

14. İsâ'nın sünnet olduğu gündür. Kıptîler tarafından Beûne ayının altıncı günü kutlanır. Genelde, doğumdan sekiz gün sonra sünnet olduğuna inanılır ve bu şekilde kutlanır. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266

15. Aziz Sem'an'ın İsâ'nın doğumundan kırk gün sonra el-Heykel'de onu görmesini takdis eder. el-Makrîzî tarafından verilen bilgilere göre ise İsâ'nın el-Heykel'e girişini ve Aziz Sem'an'ın onunla görüşmesini ifade eder. Karşılaştırınız: el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266

16. Savm'dan üç gün önce kutlanır. Halk bunu Hamîsu'l-Ades diye adlandırır. O gün mercimek pişirilir. İsâ'nın öğrencilerine abdest almayı öğretmek için yaptıklarını temsil etmek üzere bir kap alınır, suyla doldurulur; patrik diğerlerinin ellerini yıkar. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 456; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266, 495

17. Fısh bayramından bir gün önce kutlanır. O gün, İsâ'nın kabrinde bir nur ortaya çıktığına ve bu ateş ile Kudüs'teki Kumâme Kilisesi'nin şamdanlarının yandığına inanırlar. İslâm tarihçilerinin gözlemlerine göre, bu din adamlarının hazırladığı bir tezgahtan başka bir şey değildi. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 456; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266

18. Fısh bayramından sekiz gün sonra kutlanır. Fıtırdan sonraki ilk pazara denk getirilir. Evdeki eşyalar temizlenir, yenilenir, dünyevi işler ile meşgul olunur. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 457; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266. Âlûsî, bu günün adını el-Ahad el-Cedîd olarak kaydetmiştir. Bkz: Âlûsî, M., I, 359

19. Kıptîler Mesrâ ayının onüçüncü günü, diğer hristiyanlar ise yirmiyedinci günü kutlarlar. Hz. İsâ'nın gökyüzüne kaldırıldıktan sonra öğrencilerine görünmesini takdis ederler. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 457; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266

Hamîs.[23]

Kaynaklarımızdan el-Kalkaşandî, yaygın olan bu kutlamalar yanında, özellikle Mısır toplumuna has bazı özel gün ve kutlamalara da temas eder. el-Kalkaşandî tarafından bu kutlamaların sadece isimlerine ve kutlandığı günlere dair verilen bilgilerin beş sayfayı aşkın bir liste teşkil ediyor olması Mısır hristiyanlarının azizlere ve kutsal günlere gösterdikleri hürmetin bir belirtisi ya da toplumun bu tür kutlamalara gösterdiği ilginin bir tezahürü olsa gerektir.[24]

Bu arada İbn Kayyim'in bu bayramların ortaya çıkışı ile ilgili olarak verdiği bilgileri de kaydetmeden geçemeyeceğiz. Onun verdiği bilgilere göre, hristiyanların kutladığı bu bayramlar Îsâ'dan bir hayli zaman, yaklaşık üç asır sonra ortaya çıkmıştır. O, ortaya çıkış sebebi olarak şunları zikreder: "Pek çok felsefî kavramlarla bulanan ve saf akla aykırı düşmeye başlayan dinî bilgiler, zamanla aklı selim sahibi insanlar tarafından nefretle karşılanmaya başlandı. Din adamları hristiyan toplumundaki bu çözülmeyi kültür ve sanat alanına ağırlık vererek tezyinatla ve bayramlarla telafî etmeye çalıştılar. Böylece Hz. Îsâ zamanında olmayan pek çok bayram ortaya çıktı ve bunlar genelde azizlerin ve özel günlerin kutlanması ile gerçekleştirildi.[25]

Daha önce manastır müdavimlerinden Müdrik b. Ali eş-Şeybânî'nin hristiyanların kutladıkları bayramların tesbiti bakımından önemli bir şahit olduğunu söylemiştik. Manastırlardan pek çıkmayan şair Müdrik b. Ali eş-Şeybânî gördüğü, duyduğu kutlamaları bazı mısralarında şöyle sıralar: Şem'ûn, es-Salîb, el-Fıtr, eş-Şeânîn, Mâr Mârî, Şa'yâ, Yevme'l-Hamîs, el-Mîlâd, el-Fısh.

O, bunlardan sadece birkaçı hakkında kısa bilgi vermektedir. Meselâ, Şem'ûn bayramlarının zeytin ve hurma dalları ile, Şa'yâ kutlamasının ise heykellerin etrafında yakılan tütsülerle kutlandığını onun mısralarından öğreniyoruz.[26]

Manastırlardan pek ayrılmayan bir diğer şair olan Ebû Nüvâs şiirlerinden birisinde hristiyan bayramlarını şöyle sıralar: Mîlâd, Dinh, Bâus, Üşmûnî ve's-Seb',

20. Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığa geçip, Şam'da pek çok mabet inşa etmesinin anısına düzenlenir. Hristiyanlığa geçisinde rüyasında görmüş olduğu haçtan dolayı, Kudüs'te Îsâ'nın çarmıha gerildiği tahta haçı altına çevirmesi dolayısıyla bu adla anılır. İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre, Eylül ayının başında kutlanıyordu. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 457; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266-267; İbn Tağriberdî, I, 55

21. eş-Şâbuştî, 46; Beyrûnî, 291. eş-Şâbuştî'nin verdiği bilgilere göre Teşrinü'l-evvel'in üçüncü günü kutlanıyordu. Dicle'nin batısında Katrabbul'de bulunan Eşmûnî Kilisesi'nde düzenlenirdi. Üşmûnî bir azize idi.

22. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142'de şair Müdrik b. Ali eş-Şeybânî'nin mısralarında görülür. Azizlerden birisi için düzenlenmiş olan bir kutlama olmalıdır.

23. Îsâ'nın dirilişinden elli gün sonra kutlanır. Ruhu'l-Kudüs'ün havarilere gözükerek onları farklı lisanlarla değişik memleketlere göndermesi hâdisesi yadedilir. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 455; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Âlûsî, M., I, 358

24. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 458-463. René Basset tarafından neşredilen *Le Synaxaire Arabe Jacobite* (III. Bölüm, Belgique 1989) adlı eserde aylar ve günler takip edilerek, azizlerin ölüm tarihleri ve başlarından geçen olaylar anlatılır. Bu bilgiler Mısır insanının dinî hayatında azizler vesile kılınarak bir çok kutlamanın icad edildiğini göstermektedir. Biz eserin sadece III. cildini bulabildik. Bu kısımda Aralık, Ocak, Şubat ayları ele alınmıştır. Eserin diğer ciltlerini temin edemediğimiz için sadece bu kadar işaret etmekle yetiniyoruz. Bazı kutlamalar için bkz: 607-609

25. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 293-294

26. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XIX, 142-145

Fısh, Mâret Meryem.[27] Ebû Nüvâs bayramlarla ilgili detay vermez.

Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, Kûfeli şâir Bekr b. Hârice'nin hristiyan bayramlarına dair bilgiler veren şiirleri olduğunu söylerse de örnek sunmaz.[28] Pek çok şiirini ahlak dışı temaları işlemesi sebebiyle kitabına almamış olan Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, muhtemelen bu şiirlerin de aynı karakteri taşıyor olmasından dolayı kitabına almamış ve sadece temasına işaret etmekle yetinmiştir.

Coğrafyacı el-Mukaddesî de, oldukça kıymetli bilgiler sunar. el-Mukaddesî, x. yüzyılda Şam bölgesindeki müslümanlar tarafından hristiyanlara ait bayramların mevsimlere göre gruplara ayrıldığını belirtir. el-Mukaddesî'nin kayıtlarına göre el-Fısh: Bahar, el-Ansara: Yaz, el-Mîlâd: Kış, Barbara: Sonbahar günlerine denk gelmekteydi.

O bunlar dışında, el-Kalendis, es-Salîb, Lüdd bayramlarından da bahseder. es-Salîb bayramının üzümlerin toplanma mevsimine denk geldiğini, Lüdd bayramının ise ekin günlerine rastladığını söyler. Yine onun verdiği bilgilere göre, bu bayramların halk edebiyatı üzerinde bazı tesirleri vardı. Bu bayramlarla irtibat kurularak bazı deyişler söylenir olmuştu. el-Mukaddesî halk deyişleri arasında yer alan bazı ifadelere örnek olmak üzere şunları sunar:

"Barbara bayramı geldiğinde, evden dışarı çıkma"

"el-Kalendis geldiğinde ateşi yak, kendini eve hapset."[29]

Bu ifadeler x. yüzyıl'da Şam müslümanlarının hristiyanlara ait bayramlardan bir hayli etkilendiklerini ve bazı fikirleri vurgulamak için bu bayramları zikrettiklerini göstermektedir.

Hristiyanların kutladıkları bayramlarla ilgili bilgilerimize şunları da ilave etmek gerekecektir. Abbâsî toplumunda yaşayan farklı hristiyan cemaatlerin, bu bayramların herbirinde ittifak ederek, bunları beraberce kutladıklarını söylemek mümkün değildir. Öncelikle bayramların isimleri bölgelere göre farklılıklar arzetmektedir. Beyrûnî, Hamîsu'l-Ahd isimli bayramın Mısır'da Hamîsu'l-Fısh ya da Ades diye, Şam'da ise, Hamîsu'l-Erez diye bilindiğini söyler. Havarizm halkının Mayıs'ın dördünde, İsâ'nın Hz. Meryem'e müjdelenmesini kutladıkları ve bu bayrama da el-Verd Bayramı adını verdiklerini belirtir. Beyrûnî, Nastûrîlerle Melkânîlerin, Mîlâd, Dînh, Evvelü's-Savm, Şeânîn, Gusl Ercülü'l-Havâriyyîn bayramlarını ortaklaşa kutladıklarını söyler. Dolayısıyla bunlar dışındaki bayramlar bölgelere göre, farklılıklar arzetmektedir. el-Kalkaşandî ve el-Makrîzî tarafından verilen bilgiler de bu hususu teyit etmektedir.[30]

Hristiyanların bayramlarını hangi mabetlerde ve nasıl kutladıklarına dair net bilgileri, biz eş-Şabuştînin kayıtlarında buluyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, Bağdatlı hristiyanlar, bayramlarını, belirledikleri bazı manastırlarda kutluyorlardı. Bü-

27. eş-Şâbuştî, 204-206

28. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIII, 197

29. el-Mukaddesî,182-183. el-Mukaddesî, kitabının giriş kısmında Barbara bayramına şahit olduğunu söyler, ama, gözlemleri hakkında bilgi vermez. Bkz: s. 45

30. Beyrûnî, 296, 309

yük Oruç Bayramının (Savm) ilk günü el-Havât[31] Manastırı'nda kutlanırdı. Râhibelerin kaldığı bu manastırda toplanan hristiyanlar bayramın keyfini çıkarırlardı. Bu bayramın gecesinde el-Mâşûş Gecesi adı verilen bir eğlence tertip edilirdi. Erkek ve kadınların birlikte kutladıkları bu özel gecenin ilerleyen saatlerinde, herkes dilediği herşeyi hiçbir kısıtlama olmaksızın yapar ve bu manastırda sabahlardı.[32]

Elli gün süren Büyük Oruç (Savm) bayramının, ilk pazarı Âsiye Manastırı'nda, ikinci pazarı Zerîkiyya Manastırı'nda, üçüncü pazarı Zendeverd Manastırı'nda, dördüncü pazarı Dürmâlîs Manastırı'nda kutlanırdı. Bu manastırlarda toplanan halk günlerce buralarda kalır, eğlenir; eğlenceyi seven herkes de bu bayrama katılırdı. Dûrmâlîs Manastırı bayramlar dışında da bir eğlence merkezi idi.[33]

Bağdatlı hristiyanlar, Fısh (Paskalya) bayramlarını, Mehdî Nehri'nin kıyısında kurulmuş olan Bâbüşşemmâsîye mahallesindeki Semâlû Kilisesi'nde kutluyorlardı. Bu bayrama çevredeki bütün hristiyanlar katılırdı.[34]

Teşrînü'l-evvel'in üçüncü günü, Bağdat'ta ayrı bir telaş görülürdü. Bayram günleri kadar canlı tutulan bu kutlamada, eğlenmeyi, gezmeyi seven herkes kiraladığı tekne, kayık ve sallarla Üşmûnî Manastırı'na ulaşır, sahilde piknik yapardı. Son modanın sergilendiği bir yere dönüşen bu ortam, zengin olanların çadırlarıyla ve çalgı aletleriyle, güzel eserler sunan cariyeleriyle daha bir şenlenirdi. Orada sıkılanlar, yakınlarda bulunan Cercûs Manastırı'na doğru yönelirlerdi.[35]

Yazarımız, Musul'daki Â'lâ Manastırı'nda kutlanan Şeânîn bayramlarının güzelliğinden, buraya gelip günlerce kalan, içip eğlenen insanların çokluğundan bahsederken bu bilgileri vermekten çekinmez.[36]

eş-Şâbuştî, Bağdat'ın batısında yer alan es-Seâlîb[37] ve Tekrît'in doğusunda bulunan Sıbâî Manastırlarında da bazı bayramların kutlandığını belirtiyor ise de isimlerini zikretmez. Sadece Şem'ûn bayramının Sabbâî kırında kutlandığını –Sıbâî manastırı buraya yakındır– belirtir ki, bu çevrede yer alan başka bir manastır yok ise, bunun Sıbâî Manastırı'nda kutlandığı düşünülebilir.[38] O, ayrıca Salîb bayramının, Bağdat'ın doğusunda şehre on fersah uzaklıktaki Künnâ Manastırı'nda kutlandığını kaydeder.[39] eş-Şabuştî, Hîre çevresinde mevcut bulunan Kubbe eş-Şetîk'a gelinerek kutlanan bir merasimden de bahseder. eş-Şeânîn bayramlarında buraya gelen hristiyanlar en güzel elbiselerini giyiyorlar, boyunlarındaki haçlar, ellerindeki buhurdanlıklar oldukça mutantan bir görünüm arzediyor, ayrıca söylenen ilahiler de coşkulu bir hava oluşturuyordu ki, müslüman ahaliden bunlara katılanların sayısı hiç te az

31. el-Havât kelimesi –Uht çoğ. Ehavât- kelimesinden bozularak kullanılan bir kelimedir. Râhibeler Kilisesi anlamına gelmektedir. Kilise Ukberâ'da yer alır.

32. eş-Şâbuştî, 93

33. eş-Şâbuştî, 3-4

34. eş-Şâbuştî, 14

35. eş-Şâbuştî, 46

36. eş-Şâbuştî, 176

37. eş-Şâbuştî, 24. Beyrûnî, (s. 310) Eylülün son cumartesi Seâlib Kilisesi'nde gerçekleştirilen bir kutlamadan bahseder. Bunun aynı kutlama olduğu düşünülebilir.

38. eş-Şâbuştî, 175

39. eş-Şâbuştî, 265

değildi.[40]

eş-Şâbuştî'nin ifadelerinden bu bayramların büyük bir kısmına, müslüman ahalinin geniş çapta katıldığı anlaşılmaktadır. eş-Şâbuştî, Oruç Bayramını kutlamak için el-Havât Kilisesine gidenler arasında müslümanları da zikreder. Hristiyanlar bayramlarını kutlarken müslümanların oralarda gezindiğini belirten eş-Şâbuştî, bu bayramın gecesinde düzenlenen el-Mâşûş Gecesine onların katılıp katılmadığı hakkında bilgi vermiyor ise de Ebû Osman en-Nâcim'in (v. 314/926) bu kilisedeki rahibeler hakkında söylediklerini çekinmeden aktarabiliriz:[41]

Âh! Kalbim, aşktan, güzellik cevherlerinden (neler çekti).

Yüzleri sabah nuru gibi olan ipincecik kızlardan.

Hey Rabbim! (Neydi o) el-Havât kilisesindekiler;

Âşıka günah var mıdır? (Söyle!)

Yine yazarımız tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, eğlence düşkünü müslümanlar Semâlû Kilisesi'nde kutlanan Fısh bayramına katılmakta idiler. Seâlîb Manastırı'ndaki kutlamaları ise kaçırmamaya gayret ediyorlardı.[42] Şair, Tekrît'in doğusundaki Sıbâî Manastırı'nı özlediğini dile getirirken, belki de, orada kutlanan bayramların ruhunda uyandırdığı şevke telmihte bulunmaktadır.[43]

Bu bayramlara katılmaktan büyük bir zevk alan şair Muhammed b. Abdurrahmân es-Servânî'nin, el-A'lâ Manastırı'nda kutlanan bir Şeanîn bayramı ile ilgili duygularını dile getirdiği şu mısralarında, bu bayramlardaki debdebenin eğlence düşkünü insanları kendi atmosferine nasıl çekiverdiğini ve bir şairin sonuçta hristiyanların kutsal saydıkları bazı şeyleri isteyebildiğini ve bunu çekinmeden mısralarında dile getirdiğini görüyoruz:[44]

(Ey Kıssîs!) Her ne kadar bana taç takmayı uygun görmüyorsan da;

Şeânîn hatırı için,

yeşil hurma yapraklarından, zeytin ve bitki dallarından yaptığın taçları

benim başıma da tak!

Bu mısralar hafif meşrep bir şairin mısraları gibi görülebilir ise de bizce o dönemin prototipini oluşturmakta ve dönemin hayata bakış açısını ortaya koymaktadır. Daha önce Üşmûnî Manastırı'nda kutlanan bayramlardan söz etmiş ve bu kutlamanın Bağdat hristiyanları tarafından bir kır gezisi mahiyetinde kutlandığını belirtmiştik. eş-Şâbûştî, böylesine canlı bir günü Bağdatlı eğlence düşkünü müslümanların kaçırmadığını ve onların da bu havayı teneffüs ettiklerini kaydeder. Bu kutlamalar-

40. eş-Şâbuştî, 241

41. eş-Şâbuştî, 93-94. Yâkût, asıl adının Sa'd b. el-Hasen b. Şeddâd olduğunu belirtir. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XI, 193-194

42. eş-Şâbuştî, 14, 24

43. eş-Şâbuştî, 175

44. eş-Şâbuştî, 177. Yine aynı şair bu sefer Fısh Bayramı'na katılmak için Mez'ûk Manastırı'na gitmiş, geceyi de orada geçiren şair oradan pek memnun ayrılmıştı. eş-Şâbuştî, 230-231; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 537

dan bir hayli zevk almış olan şair Cahza ve Ebu'l-Atâhiyye'nin aktardıkları, Üşmûnî bayramlarının mahiyeti hakkındaki bilgilerimizi tamamlamaktadır. Özellikle Muhammed b. el-Müemmil el-Tâî'nin Ebu'l-Atâhiyye ile ilgili naklettikleri Abbâsi toplumunun eğlence düşkünü maceraperestlerinin hayata bakış açısını net bir şekilde ortaya koymaktadır. et-Tâî, sandalla Üşmûnî'ye yaklaştıklarında kıyıdan gelen müziğin Ebu'l-Atâhiyye'yi coşturduğunu ve kendisinden raksetmesini istediğini, "sandaldayız, boğuluruz", demesi üzerine, "boğulursak ne oluruz? Eğlence şehitleri olmaz mıyız?" dediğini belirtiyor. Cahza'nın verdiği bilgilere göre eğlenceler geceleyin de devam ediyordu. Zira, gündüz mesirelikte eğlendiğini söyleyen Cahza, geceleyin de manastırda içtiğini zikreder. Belki de bu o günün akşamında bazı seçkinler için düzenlenmiş bir içki partisinden başka birşey değildi. [45]

Bu bayram ve kutlamalara sadece eğlenceye düşkün olan halktan bazı kesimlerin katıldığını söylemek pek doğru olmaz. Zira zaman zaman devlet adamları, hatta halifeler bile bu ortamlarda görülüyordu.[46]

el-A'lâ Manastırı'nda kutlanan bir Şeânîn bayramını, orada bulunduğu günlere denk geldiği için, halife el-Memûn da izlemişti. Halife el-Mu'temid de Als Manastırı'nda Şeanin-Dınh kutlamaları sırasında bulunmuştu.[47]

Abbâsî halifelerinden el-Mu'tasım'ın, el-Vâsık'ın ve bir müddette el-Mütevekkil'in vezirliğini [48] yürütmüş olan Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın kendisine ait dizelerinden, Şeânin bayramlarından birisine katıldığı anlaşılmaktadır.[49]

Dûrmâlîs Manastırı'nda kutlanan bayrama Tekrît'te sürgünde bulunan, el-Mütevekkil'in nedimi, Ebû Abdullah b. Hamdûn[50] bile, arkadaşlarının anlattıklarından bir hayli etkilenerek katılmak ve biraz eğlenmek ihtiyacını hissetmişti.[51]

Müslüman halktan ve devlet adamlarından bazı kişilerin hristiyanlar tarafından kutlanan bayramlara iştirak ettiklerini ifade ettik. et-Taberî'nin verdiği bilgilere göre, 20 Zilkade 239 (22 Nisan 854) pazar günü hristiyanların Şeânîn bayramı ile İranlıların Nevrûz bayramı aynı güne denk gelmişti. Bu günlerde müslümanların Nevrûz bayramlarına katıldıkları et-Taberî'nin ve İbnü'l-Esîr'in ifadelerinden anlaşılmaktadır.[52] Fakat siyasî tarih özelliğine sahip her iki kaynağımız da eğlence düşkünü insanların bu bayramlardan hangisini tercih ettiklerine ya da ikisini de ihmal etmeksizin bu bayramları kutlayabilme imkanını bulup bulmadıklarına temas etmezler. Diğer kaynaklarda da herhangi bir kayda rastlayamadık. Yine et-Taberî'nin sunduğu bilgilere göre, 244 senesinde müslümanların Kurban Bayramı, yahûdîlerin

45. eş-Şâbuştî, 47-48

46. Halifelerin ve müslümanların iştirak ettiği gayri müslim bayramları sadece hristiyanların bayramları değildi. İran toplumunda yaygın olarak görülen Nevrûz ve Mihrecân kutlamalarına da yaygın bir biçimde katılmıyordu. Bu hususla ilgili olarak bkz: Ahsan, 286-292

47. eş-Şâbuştî, 98, 177-179

48. el-Mütevekkil tarafından 223/847'de öldürülmüştür.

49. eş-Şâbuştî, 64

50. Sürgün sebebi ve gelişmeler için bkz: eş-Şâbuştî, 6-9

51. eş-Şâbuştî, 4-5

52. et-Taberî, *Târîh*, IX, 196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 72. 319 yılında yine Nevrûzla Şeânîn kutlamaları aynı güne denk gelmişti. Arîb, 136

Fıtır Bayramı ve Hristiyanların Şeânîn bayramı aynı güne denk gelmişti.[53] Özellikle bu sene İslâm'ın eğlence ve bayram anlayışından çeşitli sebeplerle tatmin olamayan ve hristiyanların kutlamalarını daha cazip bulan insanların, muhtemelen bir hayli sıkılmış olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.[54]

Biraz önce halifelerin bile zaman zaman hristiyanların bayramlarına çeşitli vesileler ile katıldıklarını görmüştük. Bunların rastlantı kabilinden bir katılım olmaktan ziyade bir özenti ve yozlaşmadan kaynaklandığını düşündürecek önemli bilgilere sahibiz. Halife el-Me'mûn'un, başlarına zeytin ve hurma dallarından taçlar koymuş olan yirmiye yakın grek cariyenin Şeânîn bayramı kutlamalarını sarayda kendi odasında izlediğini Ebu'l-Ferac el-İsfehânî nakleder. Dansederek bu bayrama ayrı bir hava katmış olan cariyeler, halife üzerinde pek derin tesirler bırakmış idiler ki, halife bu coşkulu ortam sebebiyle üzerlerine üçbin altın serpmiş ve şu mısraları söylemişti:[55]

"Şeânîn Bayramı'nın getirdiği zünnârlı sarışın güzeller...

Saray odalarında güzellikler...

Sığırcık kuşunun kuyruğu gibi kıpır kıpır danslar...

Arının belini kıvırışı gibi bel kıvırışlar..."

Öte yandan hristiyanların bayramlarında halifelerin, saraydaki gözde hristiyanlara çeşitli hediyeler verdiklerini biliyoruz. Meselâ, Cebrâil b. Buhtîşû'ya, Savm orucunda 50.000 dirhem, Şeânîn bayramında ise 10.000 dirhemlik elbise verdikleri bilinmektedir.[56]

Diğer İslâm devletlerinden de bazı örnekler vererek konumuzu tamamlamaya çalışalım. Bu örneklerin biraz sonra sunacağımız değerlendirmelerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Gıtâs bayramlarında hristiyanlar Yahyâ'nın İsâ'yı vaftiz edişini yadetmek üzere törenler düzenliyor, herkes varsa yakınlardaki bir akarsuya ya da göle giderek suya giriyordu. Mısır'da bu kutlamalar özellikle İhşidîler dönemiyle birlikte daha da yaygınlaşmıştı. Mısırlılar bu bayramı daha bir çılgınca kutluyor, Nil Nehri'nde ya da Akdeniz'in sularında vaftiz olduklarını düşünmek kendilerine daha büyük bir mutluluk veriyordu. Genelde geceleyin düzenlenen bu törenler sırasında sahillerde çadırlar kurulur, meşaleler yakılır, meyveler, içecekler hazırlanırdı. Din adamları tarafından sunulan özel programının ardından herkes suya girer büyük bir şenlik başlardı. Suya giren çıkan belli olmaz, bu arada bolca içki alınırdı. Bu eğlenceler bazen günlerce sürerdi.

İhşidîler devletinde, hristiyan tarihçilerden Yahyâ b. Saîd el-Antakî'nin bildirdiğine göre, el-Gıtâs bayramına müslümanlar da katılıyordu. el-Makrîzî'nin kayıtları

53. et-Taberî, *Târih*, IX, 211; Ayrıca bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 85; İbn Tağriberdî, II, 318

54. Bugün ülkemizde de hristiyanların Milâd kutlamaları daha bir coşku ve alaka ile izlenir. Pek çok Müslüman Türk'ün ise, bazı bayram ve kutlamalarda Taksim kiliselerinde bulundukları da görülmektedir.

55. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXII, 213-214; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 526

56. İbn Ebî Üsaybia, 199

bunu doğrular mahiyettedir. el-Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre, 330/941'de, Muhammed b. Tuğc el-İhşidî ve pek çok Mısırlı müslüman oldukça ihtişamlı gözüken bu bayramı izlemiş, bir kısmı da katılmaktan kendini alamamıştır.[57]

Bu katılım ve izleme hâdiselerinin yanında bayramlarla ilgili yasaklamalar da bulunuyordu. Fakat biz onlara biraz sonra işaret edeceğimizi belirtirken, bazı halifeler tarafından bu tür kutlamaların zaman zaman engellendiğini tekrarlamak istiyoruz. Ancak bu kısıtlamalar halkın üzerinde pek fazla tesir göstermiyordu.

388/998 yılında, daha önceki yasaklamalara rağmen, hristiyan halktan gelen baskılar neticesinde yine aynı şekilde Nil kıyısında çadırlar kurulmuş, hristiyan kâtip Fehd b. İbrâhim'in gözetiminde bu bayram icrâ edilmişti.[58]

Tarihçi İbnü'l-Me'mûn'un bildirdiğine göre, Fâtımîler, hristiyanların yılbaşı kutlamalarına oldukça yoğun bir şekilde katılıyorlardı. Gıtâs bayramları da halk tarafından ilgiyle izleniyordu. Lâkin, halife ez-Zâhir bu bayramın en cazip kısmına, vaftiz olmak için Nil'e girilmesi kısmına müslümanların katılmasını engellemek için kıyı şeridinde özel güvenlik birimleri oluşturuyordu. Bununla birlikte başta kendisi olmak üzere, halkının bu şenlikleri uzaktan seyretmelerinde bir mahzur görmüyordu.[59]

Daha sonraki dönemlerde, bu kültürel çözülmenin oldukça ilginç tezahürleri ortaya çıkmıştır ki, bunlara da kısaca temas etmek istiyoruz. el-Makrîzî'nin kayıtlarına göre, İhmîm'de kutlanan bazı yerel bayramlarda, din adamları tıpkı Şeânîn bayramlarındaki gibi, ellerine buhurdanlıkları, tütsüleri, haçları, İncilleri alır, sokaklarda dolaşırlardı. Kadı gibi eşraftan pek çok kişinin kapısının önüne gelen bu insanlar İncil'den âyetler okuyarak gezerlerdi.[60]

Hicrî VII. yüzyıl yazarlarından, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdilmun'im el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'sar* adlı eserinde[61] İskenderiyye'deki önemli anıtları sayarken el-Menâra -Fener- hakkında[62] şu bilgileri sunar: Hamîsu'l-Ades -yukarıda zikredildiği üzere hristiyan bayramlarından birisidir- gününde, halk orada toplanırdı. Bu Nisan ayının ilk perşembesidir. Mısırlıların hepsi yemeklerini -özelikle mercimek- içeceklerini hazırlar, el-Menâra'ya gelirlerdi. Fenerin kapısı açılır, herkes içeri girer kimi namaz kılar kimi de gezerdi. Öğleye kadar orada kalırlardı. O gün deniz çekilirdi."[63]

Burada Mısır'daki müslümanların ve hristiyan halkın, zamanla birbirine karışmış karma bir bayram kutladıklarını düşündüren bir tablo söz konusudur. Öte yan-

57. Yahyâ b. Saîd, 196-197; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265

58. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265, 494

59. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 266, 494-495

60. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 517

61. Ebû Abdullah el-Himyerî (VII/XIII. asır), *Kitâbu'r-Ravdi'l-Mi'târ fî Cezzi'l-Aktâr*, Nûri Osmaniye (Bayrampaşa): 44, 36b-38b. İskenderiye ile ilgili bölüm Saleh K. Hamarneh tarafından Folia Orientalia'da neşredilmiştir. Bkz: "The Ancient Monuments of Alexandria According to Accounts by Medieval Arab Authors (IX-XV)", *FO*, XIII (Warszawa-Kraków 1972), 77-110

62. Bilgi için bkz: Hamarneh, 85-91

63. Hamarneh, 99

dan İsmâilî fırkalarının bir kolu olan Nusayrîlerin inanç ve ibadetlerinde de hristiyanlıktan katışma pek çok şey bulunmasının yanısıra onlar Hz. Îsâ'nın doğum kutlamalarını ve oruç bayramlarını olduğu gibi benimsemişlerdir.[64]

Biraz önce bir kısım müslümanların zamanla hristiyanların bayramlarına katılmaya başladıklarını ifade etmiş ve bu durum karşısında bazen idarecilerin çeşitli yasaklamalar koyduklarını zikretmiştik. Aslında bu sınırlandırmalar mahiyeti farklı olmak üzere ilk fetihlerden itibaren vardı. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ilgili kısıtlamaları tarihi seyir içinde vermek uygun olacaktır.

Bayramlarla İlgili Kısıtlamalar: Hz. Peygamber döneminde hristiyanlarla yapılan anlaşmalarda onların bayramlarını ilgilendiren bir maddeye rastlanmaz. Hz. Ebû Bekir döneminde İbn İshâk'ın bildirdiğine göre, Hâlid b. el-Velîd'in Hîreliler ve Ânâtlılarla yaptığı anlaşmalardan hristiyanların bayramlarını rahatlıkla kutladıklarını, bu kentlerin sadece hristiyanlara has bir yerleşim yeri olması hasebiyle bayramlarda haçlarını rahatlıkla kiliseleri dışında sergileyebildiklerini biliyoruz. Bu günlerde fetih hareketleri henüz devam etmektedir ve müslümanların bu kentlerde yerleştiklerine dair bir kayda rastlanmaz. Bayramlarla ilgili kısıtlamalar haçlar konusunda temas edildiği üzere aynı yerleşim yerlerinin paylaşılması üzerine ortaya çıkacaktır.[65]

Nitekim Ebû Ubeyde'nin Şamlılarla yaptığı anlaşmada bayramlarda sembol mahiyetindeki haç vb. alemleri taşımalarının yasak olduğu görülür. Bu şartları ağır bulan Şam hristiyanları kendilerinden hiç olmazsa senede bir gün Şeânîn bayramlarında bayraksız olarak haçlarıyla dışarı çıkmalarına müsade edilmesini istemişlerdi. Ebû Yûsuf devamla naklettiği rivayette Ebû Ubeyde'nin bu durumu Hz. Ömer'e rapor ettiğini, onun da, bayramlarında şehir dışında olmak şartıyla istedikleri bir günde bayrak ve sancakları hariç sadece haçlarını taşımalarına izin verdiğini belirtir. Müslümanların fethettikleri yerlerle birlikte karşılarına çıkan bu yeni durumlar karşısında aldıkları kararların o günkü gözlemlerine dayalı olduğunu belirtmeliyiz. Haçlar konusunu işlerken bunu izah etmiştik. [66]

Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen diğer anlaşmalara da bakmak istiyoruz. el-Belâzûrî'de yer alan bir kayıtta Iyâd'ın, Rûha halkıyla yaptığı anlaşmada oldukça farklı bir madde olarak Bâûs bayramlarını açıktan kutlamadıkları sürece emniyette olacakları belirtilmektedir.[67] Aynı dönemde fethedilen farklı bölge halklarına ait bilgiler de bulunmaktadır. Yine el-Belâzurî'nin Azerbaycanlı tarihçilerden naklettiklerine göre Hz. Ömer zamanında Azerbaycan'ın fethine memur edilen Huzeyfe b. el-Yemân -ya da Muğire b. Şu'be- yaptığı anlaşmada eş-Şîz halkının bayramlarda oynamalarına ve ortaya çıkarmakta oldukları şeylere mani olunmayacağına dair garantiler vermişti.[68]

Burada Mısır'ın yerel halkı Kıptîlerle ilgili bir uygulamayı da ortaya koyduktan

64. Hitti, *İslam Tarihi*, II, 692

65. Ebû Yûsuf, 143, 146

66. Ebû Yûsuf, 138, 141

67. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 238-239 (trc. 249)

68. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 455-456 (trc. 467-468)

sonra bir sonuca varmak istiyoruz. Mısırlı tarihçi İbn Tağriberdi tarafından verilen bilgilere göre Kıptîler, Beûne ayında Nil nehrinin bereketli olması, daha bol akması için bakire bir kızı nehre atarak kurban ederlerdi. İslâm fethi sonrasında Amr b. el-Âs'dan bunu uygulayabilmeleri için kendilerine müsaade etmesini istediler. Amr b. el-Âs, İslâm inanışının böyle bir şeye asla müsaade etmeyeceğini belirterek, İslâmiyetin cahiliyye adetlerine karşı çıktığını vurguladı. Fakat o sene tesadüf eseri olarak kuraklık baş gösterdi. Pek çok kişi göçe kalkışmıştı. Amr, derhal Hz. Ömer'e mektup yazarak durumu bildirmiş ve onun görüşünü istemişti. Hz. Ömer ona doğru karar verdiğini ifade ettikten sonra kendisine küçük bir pusula gönderdiğini onu Nil nehrine atmasını belirtir. Olayın ayrıntıları bir kenara bırakılırsa Salîb bayramından bir gün önce Nil Nehri akmış ve göçe niyetlenen insanlar yerlerinde kalmışlardı.[69]

Gayri müslimlerin kutlamalarıyla ilgili olarak Hz. Ömer dönemine ait bu örneklerden başka bilgiye rastlayamadık. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, fethedilen bölgelerde yaşayan insanların kutlamalarıyla ilgili farklı uygulamalar bulunmaktadır. Fetih sırasına göre, Dımeşk hristiyanlarının bayramlarına müsade edildi. Ancak haçlarını toplum içinde göstermelerine bir kısıtlama getirildi. Daha sonra Ruha anlaşmasında bayramlarını açıktan kutlamaları yasaklandı. Mısır'da ise bir insanın ölümü ile sonuçlanan bir seromoniye kesinlikle müsade edilmedi. Bunlardan farklı olarak Azerbaycan fethini müteakip bölgede mevcut olan kutlamaların toplum huzurunda kutlanmasına müsade edildi.

Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç şudur: Fethedilen her yerde prensip olarak başlangıçta hristiyanların bayramlarını kutlamalarına karışılmamıştır. Ama kısa sürede bu bayramların içerdiği bazı hususiyetler sebebiyle bunların açıktan kutlanması yasaklanmıştır. Zira yukarıda temas edildiği üzere bu bayramlar, dinî bazı vecibeler yerine getirildikten sonra tam bir karnaval havasına bürünüyordu. İslâm toplumunun içinde böyle bir bayram anlayışına müsade edilmesi dinî anlayış göz önüne getirilirse söz konusu olmamalıydı. Hz. Ömer de kendi toplumunu ve kültürünü düşünen bir devlet adamı olarak bu duruma müdahale etmiş ve hristiyanların İslâm toplumunun gözü önünde kendi bayramlarını kutlamalarını yasaklanmıştı. İslâm'daki din hürriyeti anlayışının en güzel bir ifadesidir ki onların bayramlarını tamamen ortadan kaldırma ve onları kültürlerinden mahrum bırakma gibi bir durum asla söz konusu olmamıştır. Onların bazı kiliselerde ya da şehir dışındaki manastırlarda bayramlarını kutlamalarına, haçlarını şehir dışında taşımalarına engel olunmamıştır. Bütün bu yasaklamalar yanında Hz. Ömer kendi toplum üyelerini de uyarmış ve hristiyanların kutladığı bayramlarda kiliselere gitmemelerini istemiştir.[70]

Hz. Ömer'in bu tavrı her halife tarafından devam ettirilmemiştir. Kaynaklarda Emevîler dönemine dair bir kayıt dikkatimizi çekmedi. Bununla birlikte Tritton'un hristiyan tarihçi Sâvîrûs'tan aktardığı bilgilere göre Hişâm b. Abdülmelik zamanında hristiyanların sokaklarda haç taşımalarına, ateş yakmalarına ihtifal düzenlemelerine ses çıkarılmadığı anlaşılmaktadır.[71]

69. İbn Tağriberdî, I, 35-36. Farklı bir kaynak için bkz: Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 504-505

70. Abdürrezzâk, 1609; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264

71. Tritton, *Ehlüzzimme*, 112-113

Abbâsîler dönemindeki uygulamalara gelince Halife el-Mansûr zamanında bayram ve kutlamaların mabetlerde yapıldığını söylemek mümkündür. Hristiyan tarihçi Theophanes'in verdiği bilgilere göre, 144/761 yılında Şam'a uğrayan Selikhos (Sâlih?), hristiyanları mabetlerinde Oruç bayramlarını kutlarken bulmuştur.[72] Anonim Süryânî bir kaynağa göre Hristiyanların Hârûn er-Reşîd zamanında da senede bir gün haçlarıyla sokaklara çıktıkları, ama bayrak ve filama türü şeyler taşımadıkları anlaşılmaktadır.[73]

Abbâsî şairlerinden Ebû Nüvâs'ın mısralarından Taberiye Gölü yakınlarındaki Fîk Manastırı'nda kutlanan Şeânîn bayramlarında yollarda açıktan dua ettiklerini, sembol olarak kullanılan büyük haçları taşıdıklarını anlıyoruz. Bu örnek te bize bayramların yerleşim yerleri dışındaki manastırlarda kutlandığını gösteriyor.[74]

Bu kısıtlamaların bir müddet sonra ortadan kalktığını söylemek gerekecektir. Mabetler konusunda da dikkatleri çektiği üzere özellikle el-Emîn ve el-Me'mûn dönemleri hristiyanlarla ilgili önceki dönem uygulamalarının terkedildiği bir dönemdir. Böyle bir ortamda, hristiyanların kutladıkları bayramlarla ilgili mevcut kısıtlamaları bir kenara bırakarak daha rahat hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Halife el-Mütevekkil tarafından, 235/849 yılında çıkarılan emirnâmede hristiyanların Şeânîn bayramlarında salîbi çıkarmalarını yasaklayan bir madde yer almaktadır.[75]

Abbâsîler döneminde bu günlerden sonra yabancı kültürlerin tesirleri daha fazla görülür. Daha önce de zikredildiği üzere, hristiyanların ve İranlıların bayramlarına katılımlar fazlalaşmış, bunların şehirlerde ya da artık şehirlerin büyümesi üzerine banliyölerde kutlanmaya başlamıştır. Buna paralel olarak ta müslüman toplumdan tepkiler gelmiştir. Biz bu hususu daha çarpıcı olduğu için Kılık-Kıyafetle İlgili Düzenlemeler konusunda inceledik. Burada sadece temas etmekle yetiniyoruz. Diğer örneklerimize gelince Halife el-Mu'tazıd billah da, 282/895 yılında Nevrûz kutlamalarında görülen ateş yakma ve insanların üzerine su serpme adetlerine müdahale etmiştir.[76]

Daha önce bir kısım müslümanın hristiyan bayramlarına şehir dışındaki manastırlarda katıldıklarını, Abbâsîler döneminde şehir merkezlerinde bayramların kutlandığına dair örneklere rastlayamadığımızı, bunun sadece Abbâsî Devletinden ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiş olan İhşidîler ve ayrı bir devlet olarak Fâtımîler döneminde ortaya çıktığını belirtmiştik. Dolayısıyla bu devletlerin iş başında olduğu dönemlerde hristiyanların bayramları ile ilgili kısıtlamalara daha fazla rastlanmaktadır. Tarihçi İbn Zûlak'ın bildirdiğine göre, Fâtımî halifesi el-Muizz, 363/973 senesinde Nevrûz kutlamalarına bazı sınırlandırmalar getirdi. Sokaklarda ateş yakılması, insanların üzerine su serpilmesi gibi davranışları sınırlandırdı. Tarihçi İbn Iyâs, İbn Zûlâk'ta göremediğimiz bir ayrıntıyı daha zikreder. Onun naklettiğine göre halife yukarıda zikredilenlerin yanında, genel ahlakı bozduğu gerekçesi ile hristiyanların

72. Theophanes, 121

73. Tritton, *Ehlüzzimme*, 113

74. eş-Şâbuştî, 206

75. et-Taberî, *Târîh*, IX, 172. Bar Hebraeus ve el-Makrîzî aynı bilgileri verir. *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

76. et-Taberî, *Târîh*, X, 39; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, 370; İbn Tağriberdî, III, 86-87

kutladığı el-Gıtâs bayramının kutlanmasını da engellemiştir. Bu yasaklamalara rağmen ertesi sene aynı hâdiseler cereyan etmiş, halk üç gün boyunca eğlenmişti. Olaylara üç gün müdahale edilememiş, kutlamalar bitince pek çok kişi tutuklanmış ve mesele bu şekilde kapanmıştı.[77] Tarihçilerin kayıtlarında 367/977 yılında bayramların sokaklarda kutlanmaması hakkında bir yasaklama daha görülür.[78]

378/988 yılında oldukça farklı bir uygulama olarak Hâkim bi emrillah, hristiyanların Şeânîn bayramlarında kiliselerini süslemelerine, adetleri üzere hurma dallarını kullanmalarına engel oldu. Biz bunun Hâkim bi emrillah'ın farklı bir şahsiyete sahip olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu hususta Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri kısmında verilen bilgilere bakılabilir.[79]

381/991yılında Halife el-Azîz, halkı Salîb bayramını şehir merkezinde kutlamaktan menetti. Ertesi sene halk, bir önceki sene yasaklanmış olmasına bakmaksızın bu bayramı kutladı. Konan yasaklar ve alınan önlemler hiçbir şey ifade etmemişti. Hatta şehir merkezlerinde kutlanan bu bayrama müslümanlardan bir grup bile katılmıştı. el-Makrîzî'nin kayıtlarından bu yasakların bir müddet daha devam ettiği anlaşılıyor. Tarihçinin verdiği bilgilere göre, hristiyanlardan gelen yoğun baskılar sebebiyle 388/998 yılında bu bayramlar hristiyan katip el-Fehd b. İbrâhim'in gözetiminde olmak şartıyla şehir merkezinde kutlandı.[80]

Milâdî x. yüzyılın sonlarına doğru uğradığı Şiraz'ı bize tanıtan el-Mukaddesî, bu kentte gayri müslimler tarafından kutlanan bayramlarda, müslümanların bulunduğu yerlerin, çarşıların bile süslendiğini bunlara müdahale edilmediğini, hatta müslümanların bile dükkanlarını süslediklerini kaydeder.[81]

Biraz önce oldukça sert bir karar alarak hristiyanların kiliselerinde dahi bayramlarını kendi örflerine göre kutlamalarına engel olan Halife Hâkim biemrillah, 399/1008 yılında daha makul bir emirle bayramlarını kutlamalarına karışmaksızın sadece Şeânîn bayramında haç vb. alemlerin dışarı çıkarılmamasını istedi. 401/1010 yılında bu yasaklar tekrar gündeme geldi.[82] Bu tür yasaklar kurallara uyulmamasından kaynaklanıyordu. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Ama biz örneklerimizi burada noktalayarak genel bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

İslâm fetihleriyle ele geçen kentlerde yaşayan hristiyanların, kendi bayramlarını rahatlıkla kutlamalarına önceleri karışılmadı. Sadece bu bayramlarda müslümanlar arasında haçlarını göstermemeleri istendi. Fetihler ilerledikçe müslümanlar hristiyanlarla aynı toplumu paylaştılar ve onların örf ve adetlerini daha yakından tanıdılar. Bu bayramların dini hüviyetlerini kaybettiğini, bir eğlenceye dönüştüğünü ve İslâm toplumunu rahatsız edecek bir ahlâkî sorun teşkil ettiğini gördüler. Akabinde bayramların şehir merkezlerinde kutlanmasına kesinlikle karşı çıktılar. Uzun zaman bu kurallara uyuldu ve hristiyanlar bayramlarını şehir dışındaki manastırlarda kut-

77. İbn Zûlâk'ın *Sîratü'l-Muız Lidinillah* adlı kitabından naklen İbn Müyesser, 166; İbn İyâs, I i, 190; el-Makrizî, *el-Hıtat*, I, 268, 493

78. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265; Tritton, *Ehlüzzimme*, 115

79. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 264

80. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 265, 494; Tritton, *Ehlüzzimme*, 115

81. el-Mukaddesî, 42

82. el-Makrizî, *el-Hıtat*, I, 266, II, 507

ladılar. Bu arada şehirler büyüdü, bu manastırların bir kısmı şehirlere oldukça yakın bir yer konumuna geldi. Sonuçta şehirlerin büyümesi ile kültürel etkileşim daha da arttı.

Başlangıçtan beri bazı insanların hristiyanların şehir dışındaki kutlamalarına katıldıkları varsayılabilir. Ama bunlara dair çok fazla örnek bulunmaktadır. Abbâsîler dönemine gelindiğinde müslümanlardan bazı insanların bu bayramlara daha yoğun bir şekilde katıldıkları dikkatleri çekmektedir. Sosyal refah seviyesinin artması, şehirleşmenin hızlanması, sosyal hayatın kozmopolitleşmeye yüz tutması ve hristiyanların toplum hayatında bazı yönleriyle temayüz etmeleri vb. pek çok sebeplerden dolayı müslümanların büyük bir kesimi eğlenmek kasdıyla hristiyanların bayramlarına katılmıştır.

Bu dönemde hristiyanlar tarafından kutlanan bayramların çekiciliği, pek çok kişinin buna katılışı müslümanlar arasında konuşuluyor, dolayısıyla da bir merak ve cezbe merkezi haline dönüşüyordu. Ebû Abdullah b. Hamdûn'un böyle bir sohbet sonrasında, hristiyanların bayramlarına katılan arkadaşlarının oluşturduğu halkaya girdiğini yukarıda belirtmiştik. Bunun yanında samimi müslümanlar onların bayramlarına ve ibadet günlerine katılmayı küfür sayıyor ve kendi değerlerini ayakta tutmaya çalışıyorlardı. Bu kurallara halkın büyük bir kısmının uzun zaman uyduğu düşünülebilir. Ancak bazı üst düzey yetkilileri de dahil olmak üzere önemli sayılabilecek bir çoğunluk yukarıda görüldüğü üzere bu kayıtlamaları çoğu zaman tanımamışlardır.[83] İncelediğimiz dönemde şehirlerde hristiyanlara ait bayramların kutlandığına rastlanmamaktadır. Ama İslâm toplumunda kültürel dinamizmin kaybolduğu ve bir başka kültüre meylin başladığı söylenebilir.

Nitekim incelediğimiz dönem çerçevesinde İslâm toplumunda görülen bu değişim sürecinin kötü bir sonucu bir başka İslâm toplumda kendisine yol buldu. Abbâsî idaresinden koparak Mısır'da hakimiyet süren Tûlûnîler, İhşîdîler ve ardından bu topraklarda kurulan yeni bir devlet olan Fâtımîler, yerel halkın desteğini kazanabilmek için bazı şeylere göz yumdular. Bunun sonucunda hristiyanların şehir merkezlerinde dahi bayramlarını kutlamaya başladıkları görüldü. Bu bayramların eğlence ağırlıklı olması, kendi kültürüne uzak kalan müslümanlar arasında da kendisine bir ma'kes buldu. Onlar da bu bayramlara katılmaya başladılar. Bazen yasaklamalar bir kaç sene şehir merkezlerinde bu tür bayramların kutlanmasına engel oluyordu, lakin hemen ardından hem hristiyanlardan gelen yoğun talepler, hem de müslümanların bu bayramlara katılmaktan haz duymaları kontrolü zorlaştırıyordu. Bu sonuç bizce Hz. Ömer tarafından başlatılan ve diğer halifelerce de devam ettirilen bir uygulamanın terkedilmesi üzerine ortaya çıkmıştır ve asırlar içinde oluşan kültürel yozlaşmanın bir ifadesidir. Bazı batılı araştırmacılar müslümanların bu bayramlara katılışını nadide bir hoşgürü örneği olarak sunmaya çalışmışlar ve hatta toplumda ortak bir kültürün oluştuğunu ve müslümanlar tarafından kabul gördüğünü dile getirmişlerdir.[84]

Bu sonuçlara ulaşırken sosyal hâdiselerin sürekli değişken olduğunu göz önünde bulundurduk. Burada bir hususa daha temas etmek istiyoruz. Bilindiği üzere

83. eş-Şâbuştî, 5; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 205

84. Corcî Zeydân, *Târihu't-Temeddün*, IV, 142-143, 146, 148; Tritton, *Ehlüzzimme*, 121

İslâm toplumunda kutlanan bayramlar Allah'a yaklaşmayı ve somut vakıalardan soyut değerlere geçişi sağlayan bir birlikteliktir. Bu bakımdan dinî bayramlarda eğlenceden ziyade toplumsal kaynaşma hedeflenmiştir. Bu bayramlarımızda güzel ölçüler çerçevesinde eğlencelerin olmadığı ya da olamayacağı düşünülmemelidir. Her toplum kendi kültüründen getirdiği değerlerle bu toplumsal kaynaşmayı daha canlı bir şekilde kutlayabilir. Bu genel bilgiler çerçevesinde tarih boyunca müslümanların bayramları nasıl kutladıklarına dair özel bir çalışmanın bizim problemlerimize ışık tutacağını söylemek istiyoruz. Mısır'da kurulan Fâtımîler devleti zamanında mevlüt geleneğinin başladığı bilinmektedir. Bu mevlüt geleneğinin, sadece Şia propogandasından kaynaklandığını düşünmek belki de yetersiz olacaktır. Bu bakımdan biz sadece Mısır toplumunun kutlamalara olan düşkünlüğünün ve hristiyan kültürünün yoğun baskılarının, bu geleneğin ortaya çıkmasına ne kadar tesir ettiği hususunun, araştırılması gereken önemli bir problem olduğuna işaret etmekle yetineceğiz.

Mezarlıklar: Müslümanlar tarafından ele geçirilen kentlerde hristiyanların kendi inançlarına göre düzenledikleri mezarlıklar bulunuyordu. Bu mezarlıkların şehirlerin hangi kesimlerinde bulunduğunu tesbit edemedim. Fakat biraz sonra temas edileceği üzere Tûlûnîler ve Fâtımîler zamanında yapılan istimlaklerden anlaşıldığına göre genelde şehirlerin dış kesimlerinde yer aldıkları söylenebilir. Bunlara ilave olarak es-Sûlî'nin verdiği bilgilere göre, Bağdat'ta ed-Deyr mezarlığı bulunuyordu. Bunun hristiyanlara ait olduğunu düşündürecek bir delil yoktur. Muhtemelen yakınlarında bulunan bir manastırdan dolayı bu ismi almış olmalıdır. es-Sûlî, 323 senesinde ölen muhaddis Ebû Ubeyd el-Kâsım b. İsmâil el-Mehâmilî ile, 328 yılında ölen Şafiî fakihi Ebû Saîd el-İstahrî'nin bu mezarlığa gömüldüğünü zikreder.[85]

Bunlar dışında kabirlerin bir kısmı kiliselerde ve manastırlarda yer alıyordu. Özellikle azizler, patrikler ve diğer önemli şahsiyetler bu mabetlerin bahçesine gömülüyordu. Şair Servânî, "Üşmünî Manastırı'nda kabirlerin yanında bile iç!" derken bunu vurgulamaktadır.[86]

Bazen hristiyanlar arasında yaşanan mezhep çekişmelerinden dolayı azizlerin kabirleri problem teşkil edebiliyordu. Nastûrîlerin önde gelen isimlerinden Nestorius bir inanışa göre Mısır'da medfundu. Mısır'daki Ya'kûbîler bu azizin kabriyle alay eder ve mezarının gazaba uğradığını söylerlerdi. Saray tabipliği vazifesini sürdürmekte olan Buhtîşû' halife aracılığı ile bu kabri Bağdat'a nakletmek istedi. Mısır valisine bir mektup gönderildi. Ama Mısır'da yaşayan Nastûrîler mezarın orada olmadığını ileri sürerek görevliyi geri döndürdüler. Buhtîşû da olayların arkasını takip etmedi.[87]

Genel çerçevede hristiyanların mezarlıklarına yönelik herhangi bir menfî uygulama dikkati çekmez. Bu genel durumun dışında kalan birkaç haber ise bazı özel durumlardan kaynaklanmış olup şimdi onlara temas etmek istiyoruz.

Hristiyan yazarlardan Mârî, Abbâsi halifesi el-Hâdî'nin, el-Hadîse'yi ziyareti sırasında, hristiyan azizlere ait bazı mezarları tahrip ettirerek Fırat nehrine atılması

85. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 66, 140

86. eş-Şâbuştî, 49

87. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211, *Târihu'z-Zemân*, 18-19

yönünde bir emir verdiğine dair bir bilgi verir. Ancak halifenin bu kararına sebeb teşkil eden herhangi bir şeyden bahsetmez. Sadece bazı ulvî bağlar kurarak bu emir sonrasında halifenin aniden rahatsızlandığını söyler. Mârî tarafından verilen bu bilgileri İslâm tarihi kaynaklarından teyit edecek bilgiye rastlayamadık. Biz sadece el-Hâdî'nin halifeliğinin son anlarında el-Hadîse'yi ziyaret ettiğini biliyoruz. Eğer Mârî'nin verdiği bilgiler doğru ise bu ziyaret esnasında olmalıdır. el-Hâdî'nin ikinci bir el-Hadîse ziyareti hakkında bilgi sahibi değiliz.[88]

Bir diğer bilgi de Halife el-Mütevekkil tarafından 235/849 yılında hristiyanlara ait kabirlerin toprak hizasında düzlenmesini emrettiğidir. el-Mütevekkil döneminden önce hristiyanların toplum içinde kazandıkları nüfuza bağlı olarak halktan ve ilim çevrelerinden gelen baskılar neticesinde bir dizi karar alındığını ve bunlara genişçe ileride temas edeceğimizi belirtmiştik. Bu hatırlatma yanında kabirlerin herhangi bir şekilde açıldığı, onlara saygısızca davranıldığı söylenemez. Bu kararı tamamıyla o dönemin sosyo-psikolojik yapısında aramak gerekecektir. Bir müddetten bu yana toplumda nüfuzları artan hristiyanlara karşı bir dizi karar alınmıştır. Onlar arasında müslümanlar yanında hristiyanların daha alt seviyede olması gerektiği düşüncesine paralel olarak mezarlıklar için de oldukça formatif bir karar zikredilmiştir. Bu kararlar geçici olmuştur. Yalnız burada yine hristiyan tarihçiler tarafından verilen özel bir bilgiye daha temas edeceğiz.[89]

İslam tarihi kaynaklarında, 235 yılında el-Mütevekkil'in zimmîlere yönelik aldığı sert kararlar çerçevesinde kısaca "kabirlerin düzlenmesi" şeklinde gördüğümüz ifadelerin uzantısı olup olmadığı hususunda şüphelerimiz bulunan bazı uygulamalar, sadece hristiyan kaynakların kayıtlarında görülmektedir. Onların verdiği bilgilere göre, el-Mütevekkil 238 yılında, patrik II. İbrahim'in mezarını açtırarak kemiklerini kabirden çıkartmış ve Dicle'ye attırmıştı. Bu arada hristiyanlara ait diğer kabirleri de tahrip ettirmişti. Hristiyan yazarlar olayları halifenin Buhtîşû'ya kızgınlığına bağlarlar. Olayların gelişimini hazırlayan detaylara gelince, yine onların verdiği bilgilere göre patrik seçimlerinde bazı problemler yaşanmıştı. Bir müddet patrik seçilememiş, adaylardan ikisi aniden ölmüş ve bunların ardından Buhtîşû' patrik seçimlerine hile karıştırarak oyları satın alma yolunu seçmişti. Bu olaylara vakıf olan el-Mütevekkil yukarıda zikredilen kararları almıştı.[90]

Bu bilgiler dışında hristiyanların mezarlarına yönelik başka bir bilgiye rastlamadık. Yukarıya aldığımız her iki bilgi de hristiyan yazarlar tarafından verilmektedir. İslâm tarihi kaynaklarında ise sadece el-Mütevekkil döneminde hristiyanlara karşı alınan bazı kararlar çerçevesinde "kabirlerin düzlenmesi" cihetine gidilmiştir.

Kabirlerle ilgili olarak bir de istimlaka ait iki örnek tesbit edebildik. Bunlar da Abbâsî yönetimini ilgilendirmemekte, lakin bir fikir sunmaktadır. el- Mu'temid zamanında Mısır idaresini elinde bulunduran Ahmed b. Tûlûn, 256/870 Şabanında yeni saray kompleksi olarak inşa edilen el-Meydân için beğendiği yerde bulunan yahûdî ve hristiyan mezarlıklarının düzlenerek inşaatın orada başlatılmasını emretmişti. Kaynaklarımızda İbn Tûlûn'un yıktırdığı mezarlıklar için, karşılık verip vermediği

88. Mârî, 73

89. et-Taberî, *Târîh*, IX, 172

90. Mârî, 79; Bar Hebraeus, *Tarihu'z-Zemân*, 37

hususunda bir bilgi yer almamaktadır.[91]

Diğer örneğimiz de Mısır'da Fatımîler tarafından Kâhire'nin kuruluşu sırasında dikkatleri çeken bir hususdur. Kâhire inşâ edilirken şehir için belirlenmiş olan yerde bulunan Izâm Manastırı istimlak edilmiş, manastırda havarilere ait olduğu söylenen mezarlar ve kemikler el-Handak Manastırı'na nakledilmiştir.[92]

Asırlar boyunca İslâm idaresinde yaşamış olan hristiyanların mezarlıklarına karşı herhangi bir saygısızlık yapılmamıştır. Hatta -eğer doğru kabul edilebilirse- Abbâsîlerin iktidara gelmesinden sonra Emevî sülalesine ait bazı halifelerin ve önde gelenlerin mezarlarına karşı yapılan çirkin saldırılar derecesinde bir saldırının hristiyanlar için söz konusu olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Cenaze Törenleri: Medîne'de gayri müslimlerle birlikte yaşayan müslümanlar, aynı toplumu paylaşmanın bir tezahürü olarak onların cenaze merasimlerine şahit oluyorlardı. Bazen kabre götürülen gayri müslim cenazeleri şehrin o günkü durumuna göre müslümanların yerleşim yerlerinden geçiyordu. Böyle bir seferinde Hz. Peygamber götürülen cenaze için ayağa kalmış ve yahûdîlere ait bir cenaze olduğu hatırlatılmasına rağmen "bir cenaze gördüğünüzde hemen ayağa kalkın" tavsiyesinde bulunmuştu. Daha sonraki dönemlerde Kâdisiye kentinde bulunan Selh b. Huneyn ve Kays b. Sa'd adlı sahabîler da böyle bir durumla karşı karşıya kalmışlardı. Şehirde otururlarken önlerinden bir cenaze geçmişti. Onlar cenaze için ayağa kalktıklarında, çevrelerindeki insanlar kendilerine zimmîlere ait bir cenaze olduğunu söyleyerek yaptıklarının yanlışlığını vurgulamak istemişlerdi. Sahabîler onlara asıl yanlışın bu şekildeki düşünceleri olduğunu belirterek onun da bir nefs olduğunu söylemişlerdir.[93]

Basra'ya yerleşmiş olan Imrân b. Hüseyn (v. 53'ten önce) ölüm döşeğinde, cenaze merasiminde yahûdîve hristiyanların âdetlerinden çekinmeleri hususunda yaptığı uyarılardan anladığımıza göre hristiyanlar, cenazelerini ağır ağır taşıyarak kabristana götürürlerdi. Ayrıca, alçak bir sesle bazı ilahileri terennüm eder, meş'aleler taşırlardı.[94] Yine Süryânî Michel'in, el-Mu'tasım'ın, oğlu Ebû Davud'un baskıları üzerine 223/838'de hristiyanların cenazelerini yollarda gezdirmelerini yasakladığı şeklindeki rivayeti ile, el-Makrîzî'nin, el-Mütevekkil'in 235 yılında hristiyanların yollarda dua okuyarak cenazelerini taşımalarına, ateş yakmalarına engel olunmasını istediği şeklindeki rivayeti bu törenlerin devam ettiğini göstermektedir.[95]

Yukarıda Hz. Muhammed (s.a.) ve arkadaşlarının gayri müslimlerin cenazelerine hangi gözle baktıklarını ortaya koyduk. Lâkin toplumda zamanla hristiyanların belli bir güce erişmeleri, halifeler tarafından bazı hususlarda ön planda tutulmaları, halk arasında tepkilere sebep olmuştur. Bunların getirdiği baskılar ve şikayetler sonucunda oldukça ilginçtir ki, el-Mütevekkil döneminden önce el-Mu'tasım zamanında

91. el-Kindî, 215; İbn Tağriberdî, III, 14-15

92. İbn Tağriberdî, IV, 34-35; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 507, 511

93. el-Buhârî, Cenâiz, 49

94. İbn Sa'd, VII, 11-12. Vefat tarihleri, aşağı yukarı aynı döneme rastlayan bazı sahabilerin sözlerinden de aynı sonuçlar çıkarılmaktadır. Mâlik b. Enes, Cenâiz, 9

95. Michel, *Chronique*, III, 96-97; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

belki de hristiyanların cenazelerine gelebilecek saldırılardan dolayı onların cenazelerini sokaklarda dolaştırmamaları istenmiştir. Böyle düşünülebileceği gibi hristiyanların pek çok hususta fırsatları değerlendirerek toplumda gövde gösterisi yaptıkları, cenazenin peşinde kendi seromonilerini icra ederek belki de bir tesir uyandırmak istedikleri de düşünülebilir. Bunlar hakkında kesin şeyler söylemek mümkün değildir. Ama el-Mu'tasım'ın ardından el-Mütevekkil döneminde de benzer bir yasaklama ile onların cenazelerini yollarda dua okuyarak, buhurdanlıklarla ve meşalelerle taşımaları engellenmiştir. Burada akla, dönemin şartları çerçevesinde, sokaklarda ellerinde meşalelerle cenazeleri taşımalarının yangınlara sebep olabileceği geliyorsa da bu hiçbir zaman alınan kararlarda ne etkili olmuştur, ne de bahsi geçmiştir.

Alınan kararların halkın öfkesini dindirdiği söylenebilir. Ama bu olayların önüne geçilemediği de olmuştur. 408/1017 senesinde Bağdatlı hristiyan bir hukukçu olan Ebû Nasr b. İsrâil'in karısı öldüğünde yaşananları, burada örnek olarak vermek uygun olacaktır. Cenaze sokağa çıkarılmış, taşınmaya başlanmıştı. Haçlar ellerdeydi, meşaleler yakılmıştı. Dualar terennüm ediliyordu. Ölen seçkin insanlardan birisi olduğu için halife özel bir müsade vermiş ve cenazenin olaysız kabre götürülmesi için emir vermişti. Bu tabloya tahammül edemeyen müslümanlardan birisi cenazeyi taşlayınca işler karıştı. Halife tarafından cenazenin olaysız kabre götürülmesi için tayin ettiği görevlilerden birisi, cenazeyi taşlayan müslümanı öldürünce olay tam bir körduğüm oldu. İki taraf birbirine girdi. Pek çok kişi öldü.[96]

Benzer bir hâdise de 437/1045 senesinde Halife el-Mustansır zamanında Vâsıt'ta İbn Sehl denilen bir hristiyan öldüğünde yaşandı. Cenaze sokağa çıkarıldı. Ellerde yine meşaleler, haçlar vardı. Dualar okunuyordu. Halk hristiyanlara saldırdı. Ölüyü ele geçirirerek yaktılar ve yakınlardaki bir manastıra giderek manastırın önünde bir gösteri yaptılar. Bu sırada el-Azîz b. Celâlüddevle b. Büveyh Vâsıt'ta idi. Lâkin kaynaklarda onun olaylara müdahale ettiğine dair bir bilgiye rastlanmaz. Bu dönemde genel asayiş bozulduğu için olayları biraz da bu çerçevede düşünmek gerekecektir.[97]

Bu tatsız hâdiselerden oldukça farklı iki örneğe daha temas etmek istiyoruz. Meşhur edip el-Müberred, edebî sohbetlerde bulunmak üzere arkadaşlarıyla Hırakl Manastırı'na uğramıştı. Manastır'daki ihtiyar bir râhiple uzun süre sohbet edildi. Râhibin sohbet sonunda ani ölümü üzerine, el-Müberred yanındaki arkadaşlarıyla onu tıpkı bir müslüman cenazesi gibi, yıkamış kefenlemiş ve dua ederek gömmüşlerdi.[98]

Bazı tabiî afetler belki de insanları ölümlü dünyada cesetlerin ve mezarların ne kadar önemsiz olduğunu ortaya koyuyordu. 319/931 yılının şevval ayında Tekrit'te meydana gelmiş olan bir sel felaketi böyle bir netice doğurmuştu. Şiddetli yağmurlar neticesinde dörtyüz kadar ev ve dükkan sular altında kalmış, bir hayli yükselen sular sebebiyle pek çok kişi hayatını kaybetmişti. Ölenler defnedilirken kimin müslüman kimin hristiyan olduğuna bakılmaksızın birbirlerine karışmış ve öylece defnedilmişlerdi.[99]

96. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 281

97. İbn Tağriberdî, V, 40

98. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 91

99. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 235-236

İKİNCİ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN HUKÛKÎ VE SOSYAL HAYATLARI

A- HRİSTİYANLARIN HUKÛKÎ STATÜLERİ ve HUKÛKÎ PROBLEMLERİ

Gayri Müslimlerin Hukûkî Statüleri: Zimmî kelimesine Kur'ân-ı Kerîm'de rastlanmaz. Fakat müslümanların ilk askerî harekâtlarında, zimmî statüsü uygulanıyor ve kendileriyle anlaşma yapılan kişiler, bu statüyü kazanıyorlardı. Zimmet akdinin temelleri, cizye âyetine bağlı olarak, Hz. Peygamber tarafından ortaya konan uygulamalara dayanır. Hz. Muhammed, Kur'ân-ı Kerîm'in buyruğu üzere kendilerine savaş ya da cizye seçeneklerinin sunulması istenilen ehli kitâp halklarına elçiler gönderdi ve kendileriyle anlaşmalar yaptı.

Onun halefleri olan Hulefâ-i Râşidîn döneminde zimmî statüsü aynen uygulanmıştır. Kendileriyle anlaşma yapılmış olan kitap ehline zimmî statüsünün uygulanması dışında Hz. Ömer, kendi döneminde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak, savaş yoluyla ele geçirilmiş olan bölge insanlarını esir statüsüne değil, zimmî statüsüne tâbî kılmış ve gayri müslimlere büyük bir insaniyetperverlik göstermiştir. Dolayısıyla da gerek anlaşma yoluyla gerekse savaş yoluyla ele geçirilmiş olan bu insanlar zimmî statüsüne alınmışlardır.

Zimmî statüsünün özü, bir miktar vergi ödemek suretiyle İslâm hâkimiyetinin tanınması idi. Cizye ödeyerek İslâm topraklarında yaşamayı tercih eden zimmîler öncelikle hukûkî bir statü kazanıyorlardı. Buna bağlı olarak can ve mal emniyeti, din ve vicdan hürriyeti, askerden muâfiyet, gerekirse cizyenin iâdesi, kendi hukuklarını uygulama imkanı ve devlet hazinesinden tahsîsat gibi haklar elde ediyorlardı. Bunun karşılığında ise müslümanlardan daha az vergi ödüyorlardı. İsyan etmemeleri anlaşma şartlarına muhalif davranmamaları kendilerinden bekleniyordu.[1] Arnold'un da haklı olarak zikrettiği üzere cizye, hristiyanları ezmek için değil onları korumak için alınan bir katılım payı idi.[2]

1. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 86 (trc. 91); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 93; Fazlurrahmân, 20; Hasan Shah Nasim, "The Concept of al-Dhimmah and the Rights and Duties of Dhimmis in an Islamic State", *JİMMA*, IX (London 1988), 217-222

2. Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, London[2] 1913, 60-61. Bernard Lewis'in "Hakikatte zimmîler ikinci sınıf vatandaş idiler. Daha yüksek vergi ödüyorlardı, bazı sosyal haklardan mahrum idiler. Buna rağmen onların durumu aynı devirde Batı Avrupa'da kiliseden ayrı düşünenlerin duru-

Bütün bunlar karşılığında zimmîlere kendilerini koruma garantisi veriliyordu. İlk fetih hareketleri sırasında Bizanslıların İslâm ordularını geri püskürtmek için bir saldırı düzenlemek istedikleri esnada korumayı yerine getiremeyeceklerini anlayan müslümanların topladıkları vergileri geri iade ettiklerini ve bu davranışın bölge halkında derin tesirler bıraktığını biliyoruz.[3]

Hz. Peygamberin "zimmîyi (muahedeli kimseyi) haksız yere öldüren kimsenin, cennet kokusunu kırk yıllık mesafeden duyamaz" dediği rivayet edilir. Hz. Peygamberin her kim bir zimmîye zulmeder veya taşımaktan aciz olduğu yükü yüklerse o kimsenin hasmıyım" dediği de bilinmektedir.[4]

Hz. Ali'nin "zimmet akdi, malları mallarımız, kanları kanlarımız olsun diye akdedilir" şeklindeki sözleri İslâmiyet'e göre zimmîlerin statüsünü belirleyen önemli bir sözdür.[5] İslâm Hukuku'nun bir uygulamasına göre gayri müslimler harbîlerin kalelerine sığındıklarında bile, kale ele geçirildiği zaman zimmîler tanınabiliyorlarsa, kendilerine dokunulması ve diğer harbîlerle aynı muameleye tabi tutulmaları yasaktı.[6]

İslâm hâkimiyetindeki zimmîlerin statülerini belirlemesi bakımından şu noktalara da değinmek yararlı olacaktır. Bilindiği üzere yaşlanan zimmîlere tahsîsatta bulunuluyor ve kendileri gözetiliyordu. Hz. Ömer'in, yaşlı bir zimmîye söylediği, "gençliğinde senden cizye alıp ta, ihtiyarlığında seni terketmek olmaz" sözleri pek meşhurdur.[7] Hz. Ömer'in cüzzamlı Câbiye hristiyanlarına zekât gelirlerinden pay ayırdığı ve kendilerine tahsîsatlarda bulunduğu da bilinmektedir.[8]

Bu ve benzeri uygulamalardan dolayı Hanefîlerin genelde gayri müslimleri dâr ehli (bir nevi anlaşmalı vatandaş) kabul etttikleri görülür.[9] Hanbelîler ise zimmet akdinin, muhayyer olduğu görüşündedirler. Onlar Hz. Peygamber'in, Hayber yahûdîlerine "Allah sizi burada bıraktığı sürece bırakırız" sözü ile Mekkeli müşriklerle yapılan anlaşmanın Vedâ Haccı'nda iptalini delil olarak alırlar.[10] Şafiîler onlardan alınan cizyenin oturum karşılığı olduğu görüşünü ileri sürmüşler ise de İbn Kayyim bu gö-

mundan çok üstündü. Zimmîler dinlerinin icaplarını serbestçe yerine getirme hakkına sahiptiler. İnançları için asla idam ve sürgün cezalarına çarptırılmıyorlardı" şeklindeki sözlerini de buraya almak istiyoruz. Yazar bir gerçeği itiraf ederken vergiler hususunda oldukça yanlış bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu husus hristiyanların iktisâdî hayatları bölümünde genişçe incelenecektir. Bkz: Lewis, 113

3. Bkz: Ebû Yûsuf, 139; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 187 (trc. 195-196)

4. el-Buhârî Cizye, 5; Ebû Yûsuf, 125 Ayrıca onun Necrânlılarla yaptığı anlaşmada kendilerine haksızlık yapıldığı iddiasıyla kendilerine müracaat edenlere adaletle davranılacağı belirtilmiştir. Ebû Yûsuf, 72

5. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, III, 250. Zimmî şeriat karşısında müslümanla eşit olamaz" hadisi Fattal'ın görüşüne göre harbî kasdedilerek söylenmiştir. Fattal, 115

6. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 413-414

7. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 38; İbn Sa'd, V, 380; Ebû Ubeyd, 121; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 3

8. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 177 (trc. 185). İslam hukukunda bir müslümanın sadece ehlüzzimme için bir vakıf kurup kuramayacağı tartışılmış ve gayri müslimlere sadaka vermenin caiz olduğu vurgulanmıştır. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 300

9. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 466. Bazı durumlara bağlı olarak, İslâm hukukunda pek çok kişiyi zimmî statüsüne dahil etme gayreti de görülmüştür. Bu gayretin temelinde daru'l-harpte bulunan kişilerin ya da dâru'l-İslam'a gelmiş olan ehli harbin İslâm ülkesinde yaşama fırsatını bulabilmelerine imkan sağlayacak temeller olduğu oldukça dikkat çekicidir. İlgili örnekler için bkz: es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 546, 549, 537, 410, 560

10. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 478-479

rüşün zayıf olduğunu iddia eder.[11]

Bu üç görüşün farklı zamanlarda ortaya çıktığı bilinen bir hususdur. O halde bu görüşlerin ortaya çıktığı zaman dilimlerindeki siyasî olayların bu bakış açılarına tesir etmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Özellikle Hanbelîlerin bakış açılarındaki sertliği IX. asırda dikkatleri çeken zimmî statüsündeki hristiyanlarla müslümanlar arasında görülen çekişmeler ve siyasî merciler üzerindeki baskılar bağlamında değerlendirmek gerekecektir. Bu bakımdan Fattal'ın "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde müslümanlarla-gayri müslimlerin hukuk önünde eşit tutulmuş olmalarına rağmen daha sonraki dönemlerde bazı hükümlerde değişiklilklere gidilmiştir. Bu bakımdan zimmînin ukubattan kurtulabilmesinin tek yolu müslüman olması idi" şeklindeki tenkidine katılmamak mümkün değildir.[12]

Yalnız burada şu hususu vurgulamak gerekir ki bu bakış açılarının çoğu kitaplarda kalmış ve mer'i hukukta uygulandığı görülmemiştir. Meselâ halifelerden hiçbiri anlaşmaların muhayyer olduğunu ileri sürerek zimmî gruplardan herhangi birisini İslâm Ülkesi sınırları dışına sürmemiştir.

Öte yandan zimmîlerin sosyal hayatta kamu haklarından rahatlıkla istifade etmiş oldukları bir gerçektir. Formal hukukta biraz sınırlandırıcı mahiyette ifadelere de rastlanır.[13] Onların mal mülk edinme hürriyetleri vardı. Lakin bazı halifeler tarafından çıkarılan müeyyideler sonucunda bunlara el konulduğu da oluyordu.[14]

Hukûkî Problemler ve Zimmîlere Uygulanacak Ahkâm: Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâm idaresinde yaşayan dinî toplulukların, hayatlarının bütün safhalarında kendi dini esaslarını tatbikle mükellef oldukları, problemlerini İslâm mercîlerine getirdikleri takdirde müslümanların onların davalarına bakıp bakmama hususunda muhayyer oldukları, şayet davalarına bakma yolunu tercih ederlerse Allah'ın (onlara ya da müslümanlara) indirdiği hükümlerle karar vermeleri gerektiği beyan edilmektedir.[15]

Zührî'nin bildirdiğine göre, zimmîler İslâm mahkemelerine bir problem getirdiklerinde, teâmülde miras ve hukuklarıyla ilgili meseleleri kendi kadılarına gönderiliyor, ancak ille de müslüman hâkimlerin vereceği hükümleri arzu ederlerse Allah'ın hükümleriyle hüküm veriliyordu. Genelde muhayyerlik esas olmakla birlikte Ömer b. Abdülazîz'in de Adiyy b. Arta'ya "zimmîler sana gelirlerse onlar hakkında hükmet" dediği rivayet edilir.[16]

Aslında hristiyanların, kendi kilise kanunlarını uyguladıkları mahkemeler mevcuttu. Hristiyanların kendi hukukî problemlerini nasıl çözeceklerine dair bir uygulama câri idi. Patriklerin fetvaları günlük sorunlara çözüm arıyordu. Patrik Işû' Bernûn'un mehir, miras, ölünün borçları, köle azatları, köleler ile ilgili diğer durum-

11. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 17

12. Fattal, 119

13. Ebû Ya'lâ, 224

14. 408'de Fâtımî halifesi Hâkim'in uygulaması burada hatırlanabilir. Halife 411'de bunları iade etmiştir. Bkz: İbn Tağriberdî, IV, 177-178, 183

15. Kur'ân-ı Kerîm, Mâide: 42-50

16. Abdürrezzâk, 10007, 10009

lar, hırsızlık, sihir ve astroloji yoluyla birşeyler elde etmeye çalışan insanların hükmü ile ilgili fetvaları bugün elimizdedir.[17] Ancak zaman içinde İslâm mahkemelerinde gayri müslimlerin davalarına daha fazla bakıldığı dikkatleri çekmektedir. Bunda İslâm mahkemelerinin daha adil oluşu önem arzetmiş olmalıdır. Fakat bu kilise tarafından hoş karşılanmıyordu. Hatta, Nastûrî patrik Timothy, IX. yy.'da İslam mahkemelerine giden hristiyanları kınayan bir bildiri dağıttı: ".... şer'î emir ve kanunlardan uzaklaşmak için hristiyan olmayanların mahkemelerine koşanlar... Eğer onlar hristiyan iseler, nasıl oluyor da, hristiyan olmayan hâkimlere gidiyorlar..." [18]

Bu bağlamda şehadet hususunda bir-iki tesbiti ortaya koymakta fayda görüyoruz. Zimmîlerin mahkemelerde şehadet hakları vardı. el-Buhârî [19] tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Peygamber zamanında bir durumun tesibiti için iki hristiyanın şehadeti ile müslümanın şehadeti tartışma konusu olmuştu. Müslümanlar kendi şehadetlerinin daha evla olduğunu iddia ediyorlardı. Bunun üzerine Mâide sûresinin 105-108. âyetleri nazil olmuştu.[20] Gayri müslimlerin şehâdetinin müslümanlar için bir hüccet teşkil etmediğini düşünenler de vardı. Meşhur kadı Şüreyh, müslümanlar hariç her milletin sadece kendi milleti için şehadetinin geçerli olduğunu kabul eder, diğerlerini reddederdi. Ona göre, yahûdînin hristiyan için, vb. örneklere göre, şehadeti geçerli değildi.[21]

İlk dönem fakihlerinden Ka'b b. Sûr, hristiyanlara yemin verdirirken başına İncil'i koyar, sonra onunla kilisedeki altara (şarap-ekmek ayininin yapıldığı yer) gelir ve Allah adına yemin ettirirdi. Yine sahabî ve tâbiinden bazılarının gayri müslimlere yemin ettirirken Allah adına yemin ettirdikleri rivayet edilir.[22] Şeybânî'ye göre, hukûkî problemlerde eman verilen insanlar yemin ederlerken 'Îsâ'ya İncil'i indiren Allah'a yemin ederim ki' demek zorundaydılar. Bunda Hz. Peygamber'in yemin etmeleri gereken gayri müslimleri kendi değerleri üzere yemin etmekte serbest bırakması önemli bir yer teşkil ediyor olmalıdır. Böyle bir durumda onların kendi yeminlerini kabul eden peygamber, yemin sırasında İslâmî ölçüleri tercih etmelerini istememiş ve bunu sahabilerine ihsas etmiştir.[23] Bununla birlikte XIV. yy. yazarlarından İbn Fadlullah el-Ömerî *et-Tarif* adlı eserinde, hristiyanların yeminlerine dair oldukça ilginç bilgiler verir. Bu bilgiler bize zamanla zorlaştırılan ve özellikle Haçlı Seferleri'nin uyandırdığı nefreti gösteren, İslâm Hukuku'yla da hiçbir alakası olmayan bir

17. İbnü't-Tayyib, 192-210

18. Joseph, 28

19. el-Buhârî, Vesâyâ, 36

20. Ey İnananlar! Siz kendinize bakın; doğru yolda iseniz sapıtan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah'adır. İşlemekte olduklarınızı size haber verecektir. Ey inananlar! Ölüm birinize geldiği vakit vasiyet ederken içinizden iki adil kimseyi; şayet yolculukta olup başınıza da ölüm gelmişse, namazdan sonra alıkoyacağınız -şüpheleniyorsanız, akraba bile olsa yeminle hiçbir değeri değiştirmeyeceğiz, Allah'ın şahitliğini gizlemeyeceğiz, yoksa şüphesiz günahkarlardan oluruz, diye yemin eden- sizden olmayan iki kişiyi şahit tutun. Eğer bu şahitlerin günah işlemiş oldukları ortaya çıkarsa ölene daha yakın hak sahibi diğer iki kişi bunların yerine geçer ve "bizim şahitliğimiz ikisininkinden daha doğrudur. Biz aşırı gitmedik, yoksa şüphesiz zulmedenlerden oluruz" diye Allah'a yemin ederler.

21. ed-Dârekutnî, IV, 106; es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 566; *el-Mebsût*, X, 216. Theophanes, bu kararın Ömer b. Abdülazîz'e ait olduğunu belirtir. s. 91

22. Abdürrezzâk, 10235-10237

23. el-Buhârî, Rikaâk, 43, Husûmat, 1; es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 315

uygulamayı çok açık bir şekilde göstermektedir. Bu bilgilere göre, hristiyanlar, dinlerinin aziz saydığı pek çok şeyi reddederek yemin etmek zorundaydılar.[24] Bu hususlara temas ettikten sonra onlara uygulanacak ahkâmla ilgili olarak elde edebildiğimiz bilgileri aktarmak istiyoruz.

İslâm topraklarında işlenen her suça İslâm ahkâmı tatbik edilmesi genel bir prensip olarak müesseseleşmişti. Lâkin zimmîlerle ilgili hususlarda fakihlerin farklı görüşleri bulunuyordu. Bununla birlikte onlar tarafından helal sayılan domuz yeme ve içki içme alışkanlıklarına İslâm Hukuku'na göre uygulanan hadlerin kendilerine uygulanmayacağı hususunda âlimlerin ittifakından söz edilebilir.[25] Diğer hususlarda ise bir takım farklılıklar söz konusudur. Biz bu kısımda bir yandan bu farklılıkları kısaca ortaya koymaya, bir yandan da zaman içinde gayri müslimlere duyulan tepkilerin hukuk kurallarına tesir edip etmediğine dair küçük bir deneme yapmaya çalışacağız. Burada hukuk kararlarına tesir eden mezhep prensiplerine değinilmeyecektir. Diğer yandan hristiyan köleler ile ilgili örnekler de incelenmeyecektir.

* Kısasla İlgili Uygulamalar: Bir müslüman zimmîlerden birisini kasden öldürürse hangi hükmün uygulanacağı hususunda farklı düşünceler mevcuttu.

İslâm âlimlerinin pek çoğunun görüşüne göre, Hz. Peygamber kafire karşılık müslümana kısas yapılmayacağını belirtmişti.[26] Bu bilginin ortaya çıkışı Hz. Peygamber'in Kureyş ile Ensâr arasındaki bir yazışmasına dayanır.[27] Ayrıca Medîne Vesikasında yer alan "hiçbir mü'min bir kafir için bir mü'mini öldüremez" ifadesinin taşıdığı esneklik te daha sonraları bu görüşe mesned teşkil etmiş olmalıdır.[28]

Hz. Peygamberin Medîne'de yahûdîlerden birisini kasden öldüren bir müslümana kısas uyguladığı bilinmektedir. Yine onun, "eman verdikten sonra -kafir bile olsa- onu öldürenden uzağım" dediği rivayet edilmektedir. Hz. Ömer'in de Hîreli bir hristiyanı öldüren müslümana kısas uyguladığı söylenir.[29]

Yukarıda zikrettiğimiz "kafire karşılık müslümana kısas yapılmaz" hadisini kendilerine delil olarak alanlara göre, zimmîye karşılık müslümana kısas yapılamayacağı iddia edilmiştir.[30] Bu düşüncede olanlar Hz. Osman'ın bir hristiyanı amden öldüren bir müslümana kısas yapmadığı ve müslümana diyet ödettirdiğini delil olarak kullanırlar. İbn Kayyim, bazı alimlerin bu sözdeki kafir kelimesini zimmî olarak değil harbî olarak yorumladıklarını belirtir ki, doğrusu da odur.[31]

24. İbn Fadlullah el-Ömerî, 152-154. Küçük bir bilgi olmak üzere şunları zikredebiliriz: ...vaftiz suyunun necis olduğuna, ... teslisten beri olduğuma, ...

25. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 306; Kasani, VII, 39

26. Abdürrezzâk, 18502, 18504-18507

27. Abdürrezzâk, 18502. Bu vesikanın Hz. Ali'de olduğunu zannettirecek ifadeler için bkz: 18507-18508

28. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 919; *Mecmûatü'l-Vesâik*, 60. Muhammed Hamîdullah, bu maddenin ya bir müslümanın muharib akrabaları ile ilgili ya da örfî kan gütme nevinden bir şeye temas ettiği düşüncesindedir.

29. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 803 ; Abdürrezzâk, 18514-18515, Ömer b. Abdülazîz'in aynı minval üzre bir uygulaması için bkz: 18518

30. Abdürrezzâk, 18505, 18509, 18513

31. Abdürrezzâk, 18492; İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 464

* Diyetle İlgili Uygulamalar: Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, gayri müslimlerle ilgili diyet uygulamalarında ilk devir esasları daha sonraları değişmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in Nisâ suresi 97. ayetinde "şayet aranızda anlaşma olan bir topluluktan ise ailesine diyet ödemek ve bir mü'min köle azat etmek gerekir" buyurulmaktadır. Bu âyet-i kerîme zimmîleri içine almaktadır ve ifadeler gayet net bir şekilde müslümanlar için belirlenmiş olan diyet ile aynı olduğunu ortaya koymaktadır. Zührî'nin belirttiğine göre, Muâviye dönemine kadar ilk devir uygulamasında zimmînin diyeti, müslümanlarınki ile aynı idi. Muâviye diyetin yarısını beytülmâle aldı ve öldürülenin yakınlarına yarısını verdi. Ömer b. Abdülazîz bu uygulamayı ilga etti.[32]

Açıkça anlaşılıyor ki, Muâviye'nin bu uygulamasından dolayı Hulefâ-i Râşidîn dönemi sonrasında fakihler zimmînin diyeti hususunda ihtilaf etmişler, görüşlerini destekleyen rivayetleri ortaya koymakta da zaman kaybetmemişlerdir. Bu arada Muâviye tarfından alınan kararın temelinde dini bir yaklaşımın olmadığını, sadece beytülmâle aktarılan bir meblağa ortak çıktığını söylemeliyiz. İlerleyen yıllarda onu haklı çıkarmak için zimmîlerin diyetinin müslümanın diyetinin yarısı olduğu görüşünü Peygambere izafe etmek için bir hayli hadis uydurulmak zorunda kalındı. Bu düşüncemizin temelini Kur'ânı Kerîm'in ortaya koyduğu ölçü ile Hz. Peygamber'in zimmîlere müslümanlara verilen diyeti vermiş olması teşkil etmektedir.

Gayri müslimlerin diyetleri hususunda yukarıda zikrettiğimiz ana görüşten ayrı şu iki görüş daha ortaya çıkmıştır ki, daha sonraki dönemlerde bu gayri insanî uygulamalar, gayri müslimlere reaksiyonların bir ifadesi şekline bürünmüştür.

a- Hz. Peygamber'e de izafe edilen hadisler ve tabii görüşlerine göre, zimmîlerin diyeti müslümanların diyetinin yarısıdır. Aynı görüşler Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülazîz'e de izafe edilmektedir.[33]

b- Yine Hz. Peygamber'e de izafe edilen diğer bir görüşe göre, ehli kitâp erkeklerinin diyeti 4.000 dirhemdir. Bu hususta Hz. Ömer'e izafe edilen bir diğer hükme göre, diyet yanında sürgün cezası da vardır.[34]

* Miras ve Vasiyetle İlgili Problemler: Hz. Muhammed'in kafir'in müslümana varis olamayacağını ya da bir başka varyanta göre farklı dinlere mensup kişilerin de birbirlerine mirasçı olamayacaklarını belirttiği söylenir. Amr b. Şuayb'ın bildirdiğine göre Hz. Muhammed müslümanlarla hristiyanların birbirine mirasçı olamayacakla-

32. Abdürrezzâk, 18491. Destekleyen bir diğer rivayet için bkz: 18494; Dârekutnî, III, 129-130, 145. Hz. Peygamber zamanında diyet yüz deve üzerinden hesaplanıyordu. Onun döneminde diyetin deve fiatlarına bağlı olarak 12.000 dirhem olduğu, ya da asrı saadette deve fiatlarının 80 dirhem dolayısıyla da 8.000 dirhem olduğu, Hz. ömer zamanında deve fiatlarının 120 dirheme yükselmesiyle diyetin 12.000 dirheme yükseldiği hakkında bkz: Dârekutnî, III, 129, 130

33. Abdürrezzâk, 18475, 18478, 18482, 18496, 18499-18501; ed-Dârekutnî, III, 145.

34. Abdürrezzâk, 18473-18474, 18477, 18479-18480, 18482; ed-Dârekutnî, III, 129. Şia'ya göre kitâbînin diyeti müslümanın 1/3'ü kadardır. Kadınlarınki erkeklerinkinin yarısı kadardır. Sadece Hanefîlerde müslümanların diyeti gibidir. Bkz: el-Kâsânî, VII, 254. Bir karşılaştırma imkanı sağlaması bakımından buraya küçük bir tablo halinde bu görüşleri aktarmak istiyoruz. Diğer zimmî grupları ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz: Yûzbekî, 89; Fattal, 117-118

[Müslümanın]	Zimmînin	Hanefi	Şafii	Maliki	Hanbeli	Şia
[Diyeti 12.000]	Diyeti	12.000	4.000	6.000	12000	800

rını ifade etmişti ve Râşit Halifeler de bunu böyle uygulamışlardı.[35] Hz. Ömer'in yahûdî ve hristiyan yakınları ölen sahabeleri mirastan mahrum ettiği bilinmektedir.[36]

Bununla birlikte Muâviye'nin farklı bir tasarrufu oldu. İslâmiyet'e yeni geçmiş olan bir kişi Muâviye'ye gelerek "babam hristiyan idi. Ben müslüman oldum. Babam öldü. Büyük bir miras bıraktı. Hristiyanlıkta kalan bir kardeşim var. O, bu malların kendisine ait olduğunu iddia etti" dedi. Muâviye mirasın ikisi arasında eşit paylaştırılması hususunda bir görüş ileri sürdü. Ziyâd'a bunun uygulanması için emir verdi. Yani, müslümanı kafire mûris kıldı.[37]

Ömer b. Abdülazîz, müslüman olan zimmînin mirasının varsa akrabalarına ait olduğunu, tıpkı müslümanlar gibi tevarüs edeceklerini düşünüyordu. Eğer varisi yoksa Beytülmâle bırakılmasını istiyordu.[38]

Tarihçi İbn Yûnus, Mısır valisi Hafs b. el-Velîd (128/745)'in zimmîlerin terekelerini müslümanların miras hukukuna göre taksim etmelerini emrettiğini, bundan önce zimmîlerin kendi dini kurallarına göre taksim yaptıklarını bildirir. Ancak kaynaklarda bu müdahalenin sebeplerine dair bir kayıt görülmez.[39]

Müslüman âlimler tek bir millete mensup kişiler arasında verasetin geçerli olduğu hususunda aynı görüşü paylaşırlar. Genelde şu iki hususta görüş ayrılıkları mevcut olagelmiştir:

a- İki ayrı din mensubunun birbirine varis olup olamayacağı

b- Müslümanın kafire, kafirin de müslümana varis olup olamayacağı

İbn Kayyim, her ikisine de olumsuz bakar. Bazı rivayetlerde görülen yahûdînin hristiyana, hristiyanın yahûdîye, müslümanın yahûdîye mirasçı olduğu şeklindeki rivayetlerin zayıf olduğunu belirtir ve aslında mirasçı olunamayacağını belirtir.[40]

Ahzâb sûresinin altıncı âyetinde geçen ma'ruf kavramı çerçevesinde kafir ya da ehli kitâp yakınlara vasiyyet yapılabileceği hususu genel kabul görmüştür. Hz. Peygamber'in hanımı Safiyye'nin hristiyan bir yakınına vasiyyette bulunduğu meşhurdur.[41] İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in vasiyyette ismen zikretmiş ise kendisine malların verilebileceği görüşünde olduğunu bildirir. İlginç bir örnek olarak kilise inşası için vasiyyet konusunda Ebû Hanîfe dışında olumlu bakan bulunmaz.[42]

Zamanla Hanbelî hukukunda gayri müslimlerin mabetlere yaptıkları vakıflarla

35. Abdürrezzâk, 9851, 9852, 9957, 19303-19315, 19320; ed-Dârekutnî, IV, 69, 74-76; el-Heysemî, II, 141

36. Abdürrezzâk, 9858, 9859, 9862

37. Bu uygulamanın Ziyâd'a ya da Şa'bî'ye ait olduğuna dair de bilgiler vardır. Bkz: el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV A, 204. Abdürrezzâk, sadece müslümanın kafire yada diğer din mensuplarına mirasçı olamayacağı ile ilgili rivâyetleri toplamıştır. Abdürrezzâk, 9851-9871

38. Ebû Yûsuf, 131-132

39. İbn Tağriberdî, I, 293-294. Ayrıca bkz: İbn Manzûr, *Muhtasar*, VII, 21

40. İbn Kayyim, 442-443, 444, 452

41. Abdürrezzâk, 9913-9916, 19341, 19342

42. İbn Kayyim, *Ahkâm*, 305-306

ilgili olumsuz bir tavır da ortaya çıktı. Onlara göre, devlet başkanı mabetlere yapılan vakıflara el koymalıydı. Zira, onlara göre, gayri müslimlere İslâm topraklarında arazi ya da ev satışı yasaktı. Şafiîlerin ve Malikîlerin de aynı görüşte olduğu bilinmektedir. İbn Kayyim, bazı hususlarda gayri müslimlerin işlerine karışılmadığı halde vakıflarına niçin müdahale edildiği sorusuna, sadece vakfetmelerinin sahih olmadığı şeklinde cevap vermekle yetinir.[43]

* Zimmî sihir yaparsa, İbn Şihâb'a göre öldürülmemesi gerekiyordu. O, Hayber yahûdîlerini buna örnek olarak gösterir. Daha sonra hukukta farklı bir gelişme olmuş ve sihir sebebiyle ölüme sebep olursa öldürülebileceği görüşü hakim kanaat olmuştur. İmâm Mâlik ise müslümana zarar verdiği takdirde ahdinin bozulacağı ve öldürüleceği kanaatindedir.[44]

* Harbîlerden bir grup, emansız olarak zimmî köylerinden birisine girse, görevliler onları almaya geldiklerinde zimmîler onların, zimmî olduğunu iddia etseler, hepsi de emniyette görülüyordu. Harbî oldukları kesinleşmediği sürece kendileri suçlanmıyorlardı.[45]

* Zimmîlerden bir grup, müslümanların gözleri önünde bile, harbîlerin kalelerine girseler, sonra da kale müslümanların eline geçse, zimmî olarak bilinenler hariç, kaledekilerin hepsi ganimet olur. Zimmî olarak bilinenler ayrılır. Hatta zimmî, onların kalesine tam fethedilirken girse, kaledekiler hiç kimse öldürülmeden esir alınsalar, zimmî tanınmasa bile esirler arasında olduğu aşikar olduğu için, bu durumda imamın hiçbir kimseyi öldürmemesi gerekiyordu. Eğer, fetih sırasında kaledekilerden bir kısmı öldürülse, zimmînin de öldürülüp öldürülmediği anlaşılamayacağı için hepsinin öldürülmesinde bir mahzur yoktur. Eğer ordu komutanın galip zannı zimmînin, onlar arasında olduğu şeklinde ise ve hepsi ben zimmîyim diyorsa, onları ihtiyaten öldürmemesi gerekir.[46]

* İslâm ülkesine eman alarak girmiş olan harbî, gerek müslümanlara karşı, gerekse gayri müslim vatandaşlara karşı bir suç işlese, mesela, zimmî bir kadına tecâvüz etse, Hanefîlere göre bu suçlar ahdi bozmaz. İmâm Mâlik, emân verildiği zaman zımnen bunları yapmamayı kabul etmiş olduğunu söyleyerek, ahdi bozacağını belirtir.[47]

* Zimmîlerle kendilerine eman verilmiş kişiler arasındaki hukûkî problemlere bağlı olarak, zimmîlere hadlerin uygulanıp uygulanmayacağı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Medîne ehli, uygulanmayacağı, lakin ceza verilmesi için davanın kendi hakimlerine götürülmesi gerektiğini belirtir.[48]

43. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 302-304

44. el-Buhârî, Cizye, 14; Abdürrezzâk, 10017-10018; el-Askalânî, VI, 414

45. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 413

46. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 413-414

47. Hanefîlere göre, suçların ve bu suçlara verilecek cezaların mülkîliği esastır. Herkese, yani ülkenizin vatandaşı olmayan ama ülkenizde suç işlemiş olan kişiye de tatbik edilir. Diğer mezheplerde ise, suçların şahsîliği esastır. Sadece vatandaşlara tatbik edilebilir. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 305

48. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 306

* Hırsızlık: Atâ', zimmînin şarabını çalan kimsenin elinin kesileceği görüşünde idi. Sevrî ise elinin kesilmeyeceği ve bedelinin ödetileceği görüşündeydi.[49]

Yâkût tarafından nakledilen bilgilere göre,[50] Kavâle oğullarından Abîd b. Ayyaş el-Bekrî ve arkadaşı Arîm, Havf bölgesi hristiyanlarından birisine ait bir deveyi öylesine ustalıkla yürütmüşlerdi ki, bunu bir şiirle tes'id ederek ustalıklarını dile getirmek bile istediler. Bu şiir üzerine suçları sübut buldu mu bilmiyoruz ama toplumda pek çok hırsızlık vakasına rastlandığını, bunun da tabii karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Tarih ve fıkıh kitaplarında el kesme cezasının uygulandığına dair bir örneğe rastlayamadık.

* Emevîler dönemi âlimlerinden Zührî, Urve b. Zübeyr, Sevr, Şa'bi, Ömer b. Abdülazîz gibi alimler zimmîye iftira atana had uygulanmayacağı görüşündedirler.[51]

* Ahdi Bozma: İlk dönemde, zimmî cizyesini ödediği sürece anlaşması devam ediyordu. Öte yandan, ilk dönemlerde zimmînin ahdini bozan maddeler oldukça az gözükmesine rağmen daha sonraki dönemlerde bu maddeler artmıştır. Daha sonraki alimler tarafından ahdi bozma cihetine gidilmesi yanında ilk dönem alimlerinin bu yolu tercih etmediklerini ve onlara gereken cezaların verilmesi yoluyla anlaşmalarını devam ettirmeyi düşündüklerini görüyoruz. Şafiî'nin *Kitabü'l-Ümm* adlı eserinde cizye dışında zimmet akdini bozan şartlara rastlanmaz. Zimmî ahdini bozduğu zaman öldürülüp malları müsadere edilmez. Zor ya da rıza ile İslâm beldesinden çıkarılır.[52]

İbn Teymiyye, el-Kâdî isimli âlimin *el-Mücerred* isimli kitabında zimmînin akdini bozan şu maddeleri bize nakleder:

a- Müslümanlara karşı savaşanlara yardım

b- Müslümanları öldürmek

c- Yol kesmek

d- Müşrik casuslarını saklamak

e- Ülke sırlarını müşriklere yazmak

f- Misyonerlik yapmak

g- Müslüman bir kadınla nikahlanmak

h- Müslüman bir kadınla zina etmek

İbn Teymiyye bu görüşlerin, müslümanlara zarar ilkesi çerçevesinde oluştuğunu belirtirken aynı zamanda tarihi süreç içinde değişen bakış açısını da ortaya koymaktadır.[53]

49. Abdürrezzâk, 9911-9912, 19383

50. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 322

51. Abdürrezzâk, 10012-10016. Hristiyanlar birbirlerine iftira ederlese de had yoktur.

52. el-Mâverdî, 146

53. İbn Teymiyye (728/1328), *es-Sârimu'l-Meslûl alâ Şâtımi'r-Rasûl*, Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1978, 5-7, 9. Benzer görüşler için bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 793-801

B- İSKÂN PROBLEMLERİ:

Ortaçağın küçük bir kenti olan Mekke, Arapların önemli bir yerleşim yeri idi. Bu kente dışarıdan gelip yerleşen insan sayısı pek fazla değildi. Şehirde bulunan insanların çoğunluğu putperest idi. İslâmiyet'in kentte yayılmaya başlamasıyla kent müşriklerden ve müslümanlardan oluşan bir kente dönüştü. Müşrikler kendi inançlarını bırakmak niyetinde değillerdi ve İslâm'a geçenlerin karşılaştıkları zulümler dünya tarihinin sonuçları itibariyle önemli bir göç hadisesini meydana getirdi. "İnançları yüzünden yurtlarından çıkarılan" bu insanlar diğer önemli bir Arap kenti olan Medîne'ye hicret ettiler.

Medîne kenti, şehirde yerleşen insanların inançları itibariyle Mekke'ye göre biraz daha farklı idi. Kentte bazı Arap kabileleri ile diğer din mensupları (özellikle yahûdîler) birlikte yaşıyordu. Şehirde yahûdîler ve Araplar ayrı mahallelerinde yaşarken aynı şekilde Arapların da kabile düşmanlıkları sebebiyle ayrı mahallelerinde yaşadıkları görülüyordu.[1] Şehre gelen göçmenler ise, kendilerine büyük bir destek sağlamış olan, ayrı mahalle sakinleri Evs ve Hazrec kabilelerine ait yerleşim yerlerinde barındırıldılar. Böylece şehir yeni gelen göçmenlerle birlikte, farklı bir kimlik kazanmış ve müslümanlarla gayri müslimlerin ayrı mahallelerde yaşadıkları bir görünüm arzetmiş oldu.[2]

Bütün bunlar yanında Hz. Muhammed'in Medîne döneminin ilk yıllarında İslâmiyeti kabul edenlerden Medîne'ye gelip yerleşmelerini, müşriklerle aynı yerleşim birimlerinde kalmamalarını istediği de bilinmektedir. Mekke'nin fethiyle birlikte bu uygulama bizzat onun tarafından kaldırılmış, ama yeni müslüman olanlardan Medîne şartı aranmaksızın müslümanlara katılmaları belirtilmiştir. Meselâ, Himyerli gayri müslimlere yazılan mektupta, müslüman oldukları takdirde müslümanlarla aynı haklara sahip olacakları vurgulanmakta ve çevredeki müslümanlara katılmaları istenmektedir.[3]

Daha sonraki gelişmeler çerçevesinde müslümanlar, öncelikle beraber yaşadık-

1. İbn Hişâm, I-II, 290; el-Buhârî, 58: 6, Menâkıbü'l-Ensâr, 6, 14, 45, Edeb, 115. Hamîdullah, Medîne'de yerleşen yahûdîlerin, kendilerine ait mahalleleri olduğunu ve yahûdî yerleşim yerlerinin, genel olarak Medîne'nin kuzey doğu dış mahallerini teşkil ettiğini, bu bölgeye Ureyd bölgesi dendiğini zikretmesine rağmen, kitabının bir başka yerinde Medîne ahâlisinin karmaşık bir şekilde yerleşmiş olduğunu, yahûdî yerleşim bölgeleri arasında Arap zümrelerinin de bulunduğunu, Araplar arasında da yahûdîlerin yaşadığını belirtir. Hamîdullah Bey'in bu son ifadeleri Medîne anayasasının açıklanması sadedinde zikredilmiştir. Burada anayasa metnine getirilecek bir açıklamadan dolayı yanlış bir bilgi verildiği görülmektedir. Biz İslâm tarihi kaynaklarında yer alan ifadeleri ve bizzat Hamîdullah'ın farklı yerlerde temas ettiği üzere yahûdîlerin farklı mahallelerde yaşadıkları gerçeğini kabul ediyoruz. Karşılaştırınız: *İslâm Peygamberi*, I, 193, 229, II, 1072
2. el-Buhârî, Nikâh, 84, 108, Şehâdât, 31, İlim, 28
3. Beyhakî, IX, 184; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 629-630; *Mecmûatü'l-Vesâik*, 109

ları Medîne gayri müslimlerini, şehrin siyâsî birliğini oluşturan anayasaya aykırı davranmaları üzerine sürdüler. Böylece bir kaç Arap müşriğin varlığı bir yana bırakılacak olursa Medîne, müslümanların yaşadığı bir yerleşim yeri hüviyetini kazandı.[4] Sonraları tebliğ halkasının genişletilmesi ve akabinde gelen cizye ayeti ile müslümanlar ehl-i kitâb yerleşim yerlerine yönelmek durumunda kaldılar. Buralarda bazen sadece bir dine mensup kişilerin daha fazla olduğu şehirlerle bazen de muhtelif din mensuplarının birbirine yakın nüfuslarla yaşadıkları yerleşim yerleriyle karşılaştılar. Hristiyanların daha yoğun nüfusa sahip olduğu yerleşim yerleri arasında Necrân ile Dumetü'l-Cendel; hristiyanların diğer din mensupları ile birlikte yaşadıkları bölgeler arasında da Yemen örnek olarak verilebilir.

İslâmiyet, ehl-i kitâbı cizye ya da savaş seçenekleri ile karşı karşıya bıraktığında, Hz. Peygamber döneminde yapılan anlaşmalarla kendilerinden cizye alınırken, sahip oldukları yerlere, mallara, topraklara dokunulmayacağı garantisi verilerek bulundukları yerlerde iskân hakkına sahip oldukları belirtilmişti. Hz. Peygamber döneminde müslümanlarla zimmî statüsündeki hristiyanların aynı şehirde yaşadıklarına dair bir bilgiye sahip bulunmamaktayız. Anlaşma yapılan yerler kendi iç otonomilerine sahipti ve Hz. Peygamber oralara sadece vergi memurlarını ve mübelliğlerini gönderiyor ya da anlaşmalar gereği misafirler oralardan geçerken bu yerleşim yerlerinde konaklıyorlardı.[5]

Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed'in "müslüman olmadıkları sürece hristiyanların ve yahûdîlerin İslâm kentlerinde yerleşmelerine müsade edilmemesini" istediği şeklinde rivayetler görülür. Tâbiî âlimlerden Tâvus, İbn Abbâs'ın hristiyanların müslümanların şehirlerinde bulunamayacaklarına dair bir görüşü olduğunu söyler.[6] Tarihi süreç içinde bazı gelişmelerin neticesinde ortaya çıktığını düşündüğümüz bu rivayet aslında pek çok kaynakta müşrikler için kullanılmıştır.[7] Bu bakımdan biz gayri müslimlerin İslâm kentlerinde yerleşmemeleri gerektiğini ifade eden rivayetin diğer konularda da dikkatleri çektiği üzere, daha sonraki gelişmeler çerçevesinde bu formu kazandığını düşünüyor ve burada rivayetin üzerinde fazla durmak istemiyoruz. Zira konumuz incelenirken bu hususa cevap verilmiş olacaktır.

Hz. Muhammed'den sonra gerçekleştirilen fetihlerle ortaya çıkan yeni tabloda Araplar fethettikleri şehirlere uygun buldukları takdirde yerleştiler. Kısa sürede ihtiyaçlara binaen yeni şehirler de tesis ettiler.[8]

Bu genel bilgilerden sonra gayri müslimlerin İslâm Ülkesi sınırları içindeki yerleşim durumlarını ortaya koyabilmek için:

a- Müslümanlar tarafından kurulan yeni şehirlerde başlangıçta gayri müslimlere mahalle tesisinin olup olmadığı,

b- Hristiyanların yaşadığı kentlerin müslümanlar tarafından fethedilmesi ve

4. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 175
5. Necrân Anlaşması: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 87-88 (trc. 93); Ebû Yûsuf, 72
6. Abdürrezzâk, 9995; Muhammed b. Muhammed el-Kuraşî İbnü'l-İhve, *Kitâbu'l-Meâlimi'l-Kurbe fî Ahkâmi'l-Hisbe*, Tahkîk: Muhammed Mahmûd Şa'bân-Sıddîk Ahmed İsâ el-Mutîî, Mısır 1976, 92
7. Karşılaştırınız: Mecdüddîn Ebi's-Salt İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*, I-XI,Tahkîk: Abdü'l-Kâdir el-Arnâvûd, Beyrut[2] 1983, VI, 667; Beyhakî, IX, 142
8. Lewis, 63

fethedilen bu kentlere müslümanların yerleşmesiyle ortaya çıkan yeni durumun ne olduğu,

c- İslâm devletlerinin Bizansla giriştikleri mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan sınır kentlerinin (sugûr) gayri müslimlerin iskânı bakımından değerlendirilmesi,

d- İskân problemlerinde önemli bir yer işgâl eden tehcîr konusunun gayri müslimlerin iskânı açısından arzettiği durum gibi hususların incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

1. Müslümanlar Tarafından Kurulan Yeni Şehirler ve Hristiyanların İskânı:

Çok erken bir dönemde, fetihlerin yürütüldüğü günlerde müslümanların yeni kentler inşa ettikleri bilinen bir husustur. Fethedilen yerlerdeki ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıkan bu durum nüfus artışları, mevcut şehirlerin ihtiyaca karşılık vermemesi gibi hususların da tesiriyle yeni kentlerin kurulmasını intâc etmiş ve müslümanlar tarihte pek çok kent kurmuşlardır. İncelediğimiz dönem içinde de oldukça fazla şehir kurulmuştur. Biz daha ziyade gayri müslim yerleşim yerlerine yakın yerlerde kurulmuş oldukları için şehirlerin gelişmesiyle sonraları gayri müslim mahallelerini de içine almış, dolayısıyla gayri müslimlerin de yaşadığı kentler haline dönüşmüş olan yerleşim yerlerini ele alacağız.

Basra: Hz. Ömer zamanında bizzat onun direktifleriyle Utbe b. Gazvân tarafından eski bir yerleşim yeri olan Übülle ve Hureybâ yakınlarında kuruldu ve Fars akınlarına üs oldu (h. 14). Şehir Arap kabilelerine göre mahalleler tesis olunmak suretiyle oluşturuldu. Eski hristiyan yerleşim yerleri olan Übülle ve Hureybâ daha sonraları Basra'nın dış mahalleleri oldu.[9]

Yerleşim tarihlerini kesin olarak tayin etme imkanı bulamadıysak da, şehrin bir müddet sonra gayri müslimler tarafından da iskân edildiği anlaşılmaktadır. Hristiyan yazarlardan Mârî'nin verdiği bilgilere göre, Abbâsîlerin ilk günlerinde şehirde küçük bir piskoposluk bile vardı. Bu piskoposluğun eski yerleşim yeri Übülle'de olması kuvvetle muhtemeldir. Zamanla büyüyen şehir, Übülle ile birleşmiş ve sadece Basra ismi ile anılmıştır. Dolayısıyla belli bir dönem sonra Patriklik kayıtlarında Basra, piskoposluk makamı olarak zikredilmiştir. Yine Abbâsîler dönemine ait bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre şehirde yaşayan hristiyanlar kendilerine yakın gördükleri müslüman entellektüeller ile ilmî-edebî toplantılar düzenlerlerdi. Şehirde IX. asırda zimmîlere ev kiralanması ya da satışı gibi problemlerin tartışma konusu yapıldığına bakılacak olursa bu gelişmelerden rahatsız olanlar bulunuyordu. Ama değişmeyen bir vâkıa müslümanlar tarafından kurulan şehrin zamanla hristiyan yerleşim yeri olan Übülle ile birleşmesi ve ardından karma bir toplum yapısının ortaya çıkmış olmasıydı. Kaynaklarda bu gelişmeleri aksettiren detaylar açık bir şekilde vurgulanmamaktadır.[10]

9. İbn Sa'd, VII, 5-6; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 483-484 (trc. 498); Strange, *The Lands*, 44

10. ed-Dineverî, 401; Mârî, 5, 75, 105; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 289

Kûfe: Hicrî 17/638 ya da 18/639 yılında, Hîre'nin birkaç fersah güneyinde kuruldu. Buraya yerleşen müslümanlar, kabile esasına göre mahalleler oluşturdular. Şehre gayri müslimlerin yerleştiğine dair bir kayda rastlayamadık.[11]

İslâm Ansiklopedisi'ne Sa'd b. Ebî Vakkâs maddesini hazırlamış olan, Zettérsteen, şehrin kurucusu Sa'd'ın, hicrî 20 yılında şehirde meskûn olan Arap, İranlı, yahûdî ve hristiyan unsurlardan müteşekkil halk tarafından gelen şikayetler üzerine azledildiğini zikreder.[12] Bu bilgilerin kaynağını tesbit etmeye imkan bulamadıysak da, Kûfe'nin Hîre'ye yakın bir yere kurulması hasebiyle şehrin çevresinde bir hayli kilise bulunduğunu biliyoruz.[13] Dolayısıyla onun buralarda meskün hristiyanların kısa sürede şehirde yerleşme imkanını elde etmiş olduğu şeklindeki bir düşünceyi göz önünde bulundurmuş olması uzak bir ihtimal değilse de hayli erken bir döneme bunu irca etmiş olmasını kabul etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte ilerleyen yıllar içerisinde Kûfe şehri de gayri müslimler tarafından iskân edildi. Hatta Emevîler döneminin sonuna doğru şehrin merkezinde Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin annesi için bir kilise bile inşa edildi.[14]

O halde şehre Emevîler dönemi ile birlikte gayri müslimlerin gelip yerleştiği kabul edilmelidir. Abbâsîler döneminde ise bu yerleşmeyi engelleyen bir yasak çıktığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Netice olarak önemli bir hristiyan yerleşim yeri olan Hîre'ye yakın bir yerde kurulan Kûfe şehri de kısa bir süre sonra Hîre ile birbirine yakınlaşmış ve Kûfe'ye de hristiyanlar yerleşmişlerdir.

Fustât: Mısır'ın fethiyle birlikte Bizanslılara ait bir kale olan Babilon (Kasru'ş-Şâm) kentinin yakınlarında Amr b. el-Âs tarafından kuruldu. Başlangıçta askeri garnizon idi. Daha sonra yerleşim yeri haline geldi. Hamrâ kısmına kadar yayıldı, ama Emevîler döneminin sonuna doğru bu yeni yerleşim yerleri -genişleyen kısımlar- ıssızlaştı. Bu arada hicrî 1. asırda ikisi ayrı şehirler olmasına rağmen Babilon'u da içine aldı. Yerel halk Kıptîlerin ilk yıllardan itibaren şehrin sınırları dışında kalan yerlerde, daha sonra da merkezde kiliseler inşa edebilme hürriyetini elde ettikleri hakkındaki bilgileri daha önce sunmuştuk. Dolayısı ile onların şehre yerleştiklerini de kabul etmemiz gerekmektedir. İleride genişce inceleneceği üzere, Emevîler döneminde belli zamanlarda devlet kademelerinde büyük çapta hristiyan memur çalıştırılmıştır. Dolayısıyla bunlar genelde o kentlerde yaşamışlardır. Fustât şehri de onlardan birisidir. Gerçekten de, yeni kurulan şehrin ihtiyaçları çerçevesinde Fustât büyük ölçüde Kıptî nüfusun akınına uğramış ve kente pek çok gayri müslim yerleşmişti.[15]

Fustât'ın dışındaki köklü hristiyan yerleşim birimleri, Babilon kalesinin çevresi, Yeşkûr Dağı ile Fustât'ın kuzeyine düşen Nil sahili arasındaki Hamrâ banliyöleri

11. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 387, 390 (trc. 394-395, 397); İbn Sa'd, IV, 309, VI, 18, 21, 22, 24

12. Zettérsteen, "Sa'd b. Abî Vakkas", *İA*, X (İstanbul 1988), 19

13. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 493

14. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 402 (trc.410); el-Müberred, III, 87

15. Kubiak, W., *al-Fustât, Its Foundation and Early Urban Development*, Warsaw 1982, 123, 161, 171; Doris Behrens, 119-120; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 304; Becker, "Kâhire", *İA*, VI(İstanbul 1977), 74-83, "Babilon", *İA*, II (İstanbul 1979), 180

ve Fustât'ın güneyindeki Bereketü'l-Habeş mıntıkası idi.[16] Bu bilgileri yukarıda verdiğimiz bilgilerle birlikte değerlendirirsek bir yandan Fustât kentine gayri müslim nüfus akını olurken, diğer yandan şehrin büyüdüğü ve hristiyan yerleşim yerlerini zaman zaman içine aldığı ortaya çıkacaktır.[17]

Vâsıt: Dicle'nin batı yakasında oluşturulan bu şirin İslâm kenti, Vâsıtlı tarihçi Bahşel'in verdiği bilgilere göre el-Haccâc tarafından 78/697'de Kûfe ve Basra kentlerinin ortasında kuruldu.[18] Yâkût'un bildirdiğine göre şehrin doğusunda nehrin diğer yakasında Kesker adı verilen bir hristiyan yerleşim yeri bulunuyordu. el-Haccâc'ın çevre manastır ve hristiyan yerleşim yerlerinden yapı malzemeleri söktürüp getirttiği Yâkût ve el-Belâzurî tarafından belirtilir. Bütün bunlar Vâsıt'ın hristiyanlara ait bir yerleşim yerinin yakınlarında kurulduğunu göstermektedir. el-Haccâc başlangıçta, sadece Arapların, daha sonra da Horasanlı bir grubun buraya yerleşmesine müsaade ederken diğer unsurlara izin vermemiştir. Hatta Arapların dilini bozacağı endişesiyle yerel halk Nebatlılardan müslüman olanların bile Vâsıt'a girmesine engel olmuştur.

Lâkin el-Haccâc'ın ölümünden sonra, bölgenin yerli halkı da şehre girme hakkını elde etti. Zamanla şehrin doğusuyla batısı birbirine yaklaştı. Ve bir müddet sonra tek şehir haline dönüştü. Yani hristiyan yerleşim yerleri ile müslüman yerleşim yerleri yeknesaklığını kaybederek karma bir yapı arzetti. 128/746 ya da 131/749 yılında vefat eden Vâsıtlı alim Mansûr b. Zâzân'ın cenazesine hristiyan ve yahûdîlerin de katıldığı şeklindeki rivayetler bu fikri teyit etmektedir.[19]

Bağdat: Dicle Nehri üzerinde yükselen ve sonra tarihe ortaçağ şehirlerinin en güzeli olarak geçecek olan şehir 145/762'de kuruldu.[20] Yer seçimiyle ilgili -uydurma olduğu anlaşılan- nakilleri [21] bir kenara bırakırsak, Bağdat'ın târihi bir yerleşim yeri olan Ctesiphon'a yakın küçük bir yerleşim yerinde kurulduğunu ifade edebiliriz.

İslâm Tarihi kaynaklarındaki bilgilerden, bu bölgenin hristiyanlara ait bir yerleşim birimi olduğu, ya da en azından bu çevrede bazı kiliselerin ve rahiplerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.[22]

Araştırmacı Babû İshâk'ın tesbitlerine göre, Dicle'nin batısında ve doğusunda bazı manastırlar bulunuyordu. el-Mansûr daire şehri oluştururken şehrin kurulduğu alanda mevcut olan küçük hristiyan yerleşim birimlerini istimlak etmişti. Bunlar arasında Mâr Fesyûn (el-Atîk) Manastırı çevresinde mevcut olan Sûnâyâ köyü, şehir

16. Kubiak, 125; Doris Behrens, 120

17. Ebû Sâlih, 33, 38, 50; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 343, 360, 363, II, 152, 512; İbn Dokmak, IV, 4

18. Bahşel, 38. el-Belâzûrî'deki rivayetlere göre 83 ya da 84 yılında kurulmuştur. Bkz: *Fütûhu'l-Büldân*, 307 (trc. 415)

19. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 461, V, 348; Bahşel, 38, 82; İbn Sa'd, V, 311; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 275; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 408 (trc. 416); el-Mesûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 360; Streck, M., "Vâsıt", *İA*, XIII (İstanbul 1986), 222-223

20. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 414 (trc. 422); Hitti, *Capital*, 85. eş-Şemsâtî'nin tarihinden nakilde bulunan el-Mukaddesî, 149'da tamamlandığını aktarır. O ayrıca devlet arşivindeki kayıtlara göre buraya, yaklaşık beş milyon dirhem harcandığını nakleder. Bkz: s. 121

21. İbn Tıktıkâ, 162

22. Halife es-Surâtta yer alan manastıra geldi. el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, III, 268 Hatta yukarıda yer seçimiyle ilgili olarak uydurma diye nitelendirdiğimiz rivayetlerden birisinde bu bölgedeki bir kilisenin râhibi, Halife el-Mansûr'u şehri oraya kurması için teşvik bile etmiştir.

kurulduktan sonra el-Atîka olarak bilinen boş yerde idi. Ama zamanla Bâbu'l-Muhavvel yakınlarından Kerh'in güney batısında hristiyanlara ait bir mahalle oluşacaktı. Zamanla Kerh'in doğusunda büyük bir mahalle olacak Durta ve Kelilyeşu' gibi küçük yerleşim yerleri de istimlak edilmiş idi. Fiey, Halife el-Mansûr'un hristiyanları oradan temelli attığı şeklinde bazı batılı araştırmacıların görüşlerini reddeder ki, bu daha doğrudur. Yani daire şehrin kurulduğu alan ile çevresinde yer alan belli kısımlarda hristiyanlar için bir yer tayini söz konusu olmamıştır. İstimlak edilen yerlerdeki hristiyanlar çevredeki diğer yakın yerleşim yerlerine gitmişlerdir. Burada kabarık sayıda gayri müslimin bulunduğuna dair kaynaklarda bilgi yoktur. Daha sonraları Bağdat'ın büyümesiyle birlikte çevrede mahelleler oluştuğu bilinen bir hususdur. Şehir saray kompleksi dışında halkın yerleşmesiyle genişlerken hristiyanlar da Bağdat şehrine yakın yerlere göçmeye başladı ve onlar için en uygun yerleşim yerleri manastırların çevreleri oldu. Daire şehir kurulduğu zaman buradaki manastırlarda bazı din adamları (şemmâslar) bulunuyordu. Onların adına izafe edilerek ileride burada Şemmâsiyye Mahallesi meydana geldi.[23]

Şemmâsiyye mahallesini oluşturan bölgede Rumânûs (Dermâlis), Mâsercis, Sercis (Kûtâ) manastırları vardı. Daha sonra burada Halife el-Mehdî zamanında Samâlû Manastırı da inşa edildi.[24]

Bağdat'ın ilk kuruluşunu ve yapısını inceleyen Iraklı âlim Sâlih Ahmed el-Alî, Halife el-Mansûr'un hristiyanlar için de bir ıktada bulunduğunu, yani onlara bir mahalle düzenlediğini ifade etmektedir. Bunu ileri sürerken Tâbık Nehri'nin yanında Katîatü'r-Rûm isimli bir mahellenin bulunuşunu ele almaktadır.[25] Bunu delillendirirken kullandığı bilgiler şehrin kuruluşunu müteakip zamanlarda çeşitli gözlemlerde bulunmuş olan coğrafyacıların bilgileridir. Onların verdiği bilgilere göre Kerh yakınlarındaki Kerhâya'dan başlayan ve ed-Decâc'a kadar uzanan bölge Katîatü'r-Rûm adıyla biliniyordu. Burası bir hristiyan mahallesi idi. Bağdat'ın batısında yer almaktaydı. X. yüzyılda Şemmâsiyye mahellesiyle birleşmiş ve Rum Mahellesi adıyla anılmıştır. Bu bilgilerde Halife el-Mansûr tarafından onlara bir mahalle tesis edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Onun için araştırmacının bu görüşüne katılmak mümkün değildir.[26]

Bağdat bir şehir düzeninden ziyade bütüncül bir saray maksadına yönelik inşa edilmiş idi. Bütün idarî yapılarla, sarayı aynı ortamda toplayabilmek ve korumak hedeflenmişti. İbn Tıktıkâ tarafından verilen bilgilere göre, el-Mansûr Bağdat'ı inşa etmeden önce Kûfe yakınlarındaki Hâşimiyye kentini kurmuş, fakat Ravendiyye grubunun baskıları ve tehditleri sebebiyle yeni bir yer olarak Bağdat'ı oluşturmuştu.[27] Halk ilerleyen günlerde daire şehrin banliyölerinde meselâ güneyde Kerh ve kuzeyde Harbiyye bölgelerinde iskan edilmişlerdi. Yani daire şehir, idarî bir kent merkezi ola-

23. Babû Ishâk, 134-135; Sâlih Ahmed el-Alî, *Bağdâd Medînetü's-Selâm*, Bağdat 1985, 222; Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 64

24. Babû İshâk, 142

25. el-Alî, 224-225

26. Bir fikir vermesi bakımından bkz: eş-Şâbuştî, 108; Babû İshâk, 146. Bu mahalle Abdülhâk el-Bağdaâdî zamanında harabe halindedir. Bkz: *Merâsid*, II, 434

27. İbn Tıktıkâ, 161

rak inşa edilmişti.[28]

el-Mansûr döneminde iki önemli kent daha inşa edildi. Bunlardan birisi, Halife el-Mansûr'un, oğlu el-Mehdî için Bağdat'ın doğusunda inşa ettirdiği Rusâfe'dir. Kent, 151/769'da, Dicle'nin batı yakasında, Vâsıt'a elli km. uzaklıkta Bağdat'a benzer bir şekilde inşa edildi. Rusâfe'nin bir asker kent olarak inşa edildiği şeklindeki rivayetlere[29] rağmen et-Taberî'nin ifadelerine göre şehrin kuruluş gayesi, ordu içindeki bölünmelere karşı kendisini ve veliahtı korumak gayesine yönelik olmuştu. el-Mansûr, bir tavsiye üzerine ordusunu muhalif kabilelere göre (Mudar-Yemen) ikiye ayırmış ve birisini doğu yakasına, diğerini ise batı yakasına yerleştirmiştir. Böylece, iki gruptan birisini kendisine yönelebilecek bir problem anında diğerine karşı kullanabilmeyi düşünmüş olmalıdır. Rusâfe'nin kuruluşundan sonra Bağdat, Medinetü's-Selâm olarak anılmaya başlandı. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Abbâsî devletinin kuruluş günlerine rastlayan yıllarda inşa edilen şehirler idarî-siyasî gayelere yönelik olmuş, bu şehirlerde halkın yerleşmesi düşünülmemiştir. Ama çok kısa bir sürede bu şehirlerin banliyöleri sayabileceğimiz yerleşim yerleri oluşmuş ve zamanla şehre doğru genişlemiştir.[30]

Tarihçiler tarafından verilen bilgilere göre gerçekten de Dicle'nin batı yakasında yer alan ilk şehrin etrafı kısa sürede doluvermişti. On yılı aşkın bir süre sonra, şehir yerleşenlere yetmez olmuştu. Yâkût'un verdiği bilgilere göre çarşı pazar yetersiz kalınca esnaf kendi katkılarıyla çarşıyı genişletmişlerdi. Halife el-Mansûr bu gelişmeler karşısında şehirden uzak bir yerde el-Huld köşkünü inşa ettirmişti (159/774). Köşkün inşa edildiği yer de bir manastır kompleksi idi. Zamanla burası bile yetersiz kaldı. Mahalleler zamanla yetersiz hale gelince el-Mansûr, Dicle ile Horasan kapısı arasında Huld denilen köşkünün çevresinde bile yerleşim alanları oluşturdu. Burası daha sonraları Huld mahallesi olarak bilindi. İlerleyen yıllarda tabii olarak ta bazı manastırlar şehrin ortalarında kalmaya başlamıştı. el-Câselik Manastırı buna küçük bir örnek olarak verilebilir.[31]

Saray çevresi doğuya doğru kaymakla birlikte, eski yerleşim yeri tamamen boşalmadı. Abbâsî hanedanının idarî mekanizmada sarayı tek bir ünite şeklindeki algıları devam etti. Bu arada kuzey ve güney banliyöleri de gelişti. Huld güneyde Kerh'le birleşti. Harbiye ise daha çok askerler tarafından iskan edildi. el-Mansûr'un ölümüyle Rusâfe Abbâsîlerin resmî yerleşim yeri oldu.[32] el-Mehdî ve el-Hâdî dönemlerinde şehir doğuya doğru gelişti. Hilafet merkezi artık, Dicle'nin doğu yakasında idi. Rusâfe şehri de güney ve kuzeye doğru büyüdü. Bir zamanlar daire şehrin doğusunda ve Rusâfe'nin güneyinde yer alan Şemmâsiyye artık her ikisinin de banliyösü durumu-

28. Jacob Lassner, "The Caliph's Personal Domain: The City Plan of Baghdad Reexamined", *KO*, IV (Wiesbaden 1968), 28; "Why did the Caliph el-Mansûr Build ar-Rusâfah? A Historical Note", *JNES*, XXIV (Chicago 1965), 95

29. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 414 (trc. 423); el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 83

30. et-Taberî, *Târih*, VIII, 37-38; Lassner, "Why did", 96-97; Babû İshâk, 133

31. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 107; el-Hatîb el-Bağdâdî, I, 75, 80, 92-93; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 448. Yâkût'un yaşadığı günlerde el-Huld köşkü mevcut değildi. Yâkût, Adudî bîmâristânının ya bu binanın yerine ya da güney kısmına yapıldığını ifade eder. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 382. Ayrıca bkz: Lassner, "The Caliph's", 25

32. Lassner, "Why did", 99

na geldi.[33]

Kuruluşundan itibaren beş asır içinde şehir sürekli değişti ve gelişti. Bazı bölümleri, zamanla kullanım dışı kaldı. Halife el-Emîn ile kardeşi el-Me'mûn arasındaki iç savaş, daire şehri tam bir harabeye çevirdi. Halife el-Mu'tasım hilafet merkezini Samarra'ya taşıdı. Samarra dönemi elli yıl kadar sürdü. Samarra ihtişamını tamamlayınca, hilafet merkezi tekrar doğu Bağdat'a taşındı. Bundan sonra batı yakası önemini yitirdi.[34]

151/768'de Rusâfe'nin kuruluşunu, 155/772'de Râfika şehri izledi. el-Belâzurî'nin bildirdiğine göre, şehrin eski bir temeli yoktur [35] et-Taberî'de yer alan bir rivâyete göre Râfikâ şehri kurulmak istenince, şehirlerinin önemini yitireceğini düşünen Rakkalılar ayaklanmak istemişlerdi. Bunun üzerine el-Mansûr, çevredeki bir manastıra adamlarından birini göndererek, orada bir şehir yapılıp yapılmayacağına dair kendisinde bir bilgi olup olmadığını sordurur. Râhip Miklâs denilen birisinin orada bir şehir yapacağını bildirince, el-Mansûr kendisinin Miklâs olduğunu söyleyerek problemi çözer. Tıpkı Bağdat'ın kuruluşunda olduğu gibi kurgu görünümü veren rivayetin efsâne yönünü bir kenara bıraksak, bizim ilgilendiğimiz nokta bu bölgedeki kiliselerin mevcudiyetidir.[36]

Halife el-Mansûr dönemi ile ilgili bilgilerimizi burada noktalayarak Bağdat şehri ile ilgili olarak el-Mehdî zamanını ilgilendiren bir rivayete geçmek istiyoruz. el-Mehdî zamanında düzenli olarak Bizans seferleri düzenleniyordu. Bir seferinde el-Mehdî bu seferin başına oğlu el-Mehdî'yi komutan olarak tayin etmiş ve kendisini uğurlamak üzere Haleb'e kadar gelmişti (163/779).[37] İşte Bizans topraklarına düzenlenen bu akınlar sırasında, el-Belâzurî'nin belirttiğine göre, halkın Semâlû dediği Damâlû halkı kuşatıldı. Şehir ahâlisi, aralarında el-Kûmis (ya da el-Kûmî) [38] ailesinin de bulunduğu on aile için eman istediler. O da kabul etti. Onların şartları arasında birbirlerinden ayrılmamaları da yer alıyordu. Bağdatta Şemmâsiyye mahallesine yerleştirildiler. Yerleştikleri bu mekâna Semâlû adını verdiler. Yine el-Belâzurî'nin naklettiği bir başka rivâyete göre el-Mehdî'nin vereceği karara göre Bağdad'a gönderildiler. el-Mehdî kendilerini bağışladı ve onları bu yerde topladı ve bu yere Semâlû denilmesini emretti. Burada küçük bir yerleşim yeri oluşturdu.[39]

Bu bilgiler et-Taberî'nin kısaca naklettiği bilgilere, önemli görülebilecek bir

33. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 342; *Yâkût, Mu'cemu'l-Büldân*, II, 783; el-İstahrî, 83. el-İstahrî kendi döneminde saray merkezinin arka taraflarında halkın yerleşim yerlerinin mevcut olmadığını, saray alanının geniş bir alana oturduğunu kaydeder.

34. Babû İshâk, 133; Strange, *The Lands*, 32

35. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 5; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 247 (trc. 257)

36. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 44, 46. Tarihçi Zehebî bu rivayeti Bağdat'ın kuruluşu için nakletmiştir. Bkz: İbn Tağriberdî, I, 340

37. Eğanî'deki bir kayıtta, Semâlû gazvesi el-Mehdî'ye izafe edilir. Bkz: Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIII, 23; et-Taberi'nin bir kaydında, 110 yılında Muâviye b. Hişâm'ın Bizans topraklarına saldırarak Samâle ya da Samle denilen bir yeri fethettiği söylenmektedir. et-Taberî, *Târîh*, VII, 54. Burası aynı yer olmalıdır. 215 yılında Halife el-Me'mûn tarafından Anadolu topraklarına gönderilen bir ordu da yine Samâlû denilen yeri fethetmiştir. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 391

38. el-Havârizmî'nin verdiği bilgilere göre iki yüz kişilik bir askerî güce komuta eden Bizans komutanının unvanıdır. Bkz: el-Havârizmî, 148; Bosworth, "al-Khwarazmi", 30

39. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 234 (trc. 244)

farklılık dışında uygun düşmektedir. Tarihçinin verdiği bilgiler şu şekilde tercüme edilebilir: "el-Mehdî, Hâlid b. Bermek ve oğlu Hârûn'u Bizans topraklarına gönderdiğinde, 38 günlük bir kuşatmadan sonra Semâlû halkı kendi ileri sürdükleri şartlarla teslim oldular. Şartlar arasında öldürülmemek, sürgün edilmemek ve birbirlerinden ayrılmamak vardı. Halife Hârûn bunları kabul etti. Yerleştiler, onlara tüm hakları verildi." [40]

et-Taberî, malum bir hâdisenin detaylarını vermemek, ya da kısaca geçiştirmek üzere yerleşilen bölgenin ismini vermiyorsa da, geldikleri yer Bağdat'tır ve rivayet aynı hadiseye işaret etmektedir.

el-Belâzûrî'nin ifadelerinden yönetim tarafından oraya yerleştirildikleri anlaşılıyorken, et-Taberî'nin ifadelerinde eman alan bu insanların kendi istekleriyle buraya yerleştikleri ortaya çıkıyor. Belki de et-Taberî'nin ifadelerindeki kısalık bizi bu yanılgıya götürmektedir, ama sonuçta İslâm ordusunun Bizans topraklarında yürüttüğü fetih hareketlerinden birisi sonunda, orada ele geçirilen ve kendilerine eman verilen bir grup hristiyan, Bağdat'ın önemli yerleşim birimlerinden, banliyölerinden birisi olacak Şemmâsiyye'de iskan edilmişlerdir. Bu kişilere et-Taberî'nin de ifade ettiği üzere her türlü hak ve hürriyetin (ve veffâ lehüm) sunulması sonucunda, çok kısa bir müddet sonra halife el-Mehdî'den kiliselerini inşâ etme müsaadesi aldıklarını ve 163/779 senesinde Semâlû Kilisesi'nin Bağdat'ın doğusunda el-Mehdî Nehri'nin kıyısında yükseldiğini ilginç bir örnek olarak kaydetmek istiyoruz.

el-Mehdî'nin bu kararına etken olan şeyleri hangi çerçeveye oturtabiliriz, sorusuna kaynaklardaki bilgilerin sınırlı oluşu sebebiyle cevap bulamıyoruz. Ama akla gelebilecek yorumlar arasında el-Mehdî'nin farklı bir mezhebe mensup olan bu Bizans hristiyanlarını bir denge unsuru olmak üzere Bağdat'ın önemli bir hristiyan mahallesine yerleştirdiğini, yahut da, biraz daha farklı bir boyutuyla, Bizans topraklarında Bizans Kilisesi'nin uygulamalarından rahatsız olan bu insanların, Hârûn er-Reşîd'le böyle bir anlaşma yapmış olabileceklerini düşünmek mümkündür.

Öte yandan tabii olarak, İslâm topraklarına yeni yerleştirilmiş olan bir hristiyan grubunun dinî vecibelerini yerine getirmek üzere kiliselerini inşa edip edemeyecekleri gibi bir soru sorulabilecektir. Çevrede bazı kiliselerin mevcudiyetinden bahsetmiştik. Onlara yeni bir kilise inşa etme müsaadesi verilmesi onların farklı bir mezhebe mensup oldukları düşüncemizi teyid edebilir. Mabetler kısmında genişçe incelendiği üzere halifelerin zaman zaman hristiyanların kilise yapmalarına müsade ettiklerini görmüştük.

Ebû Yûsuf, Bağdat, Kûfe, Basra vb. şehirlerde oturan zimmîlerin cizyelerinin nasıl tahsil edileceği hususuna cevap verirken dolaylı olarak bize ışık tutmaktadır. Onun döneminde artık şehirler büyümüş gayri müslim mahalleleri ile karışmış ya da belli ihtiyaçlara binaen İslâm şehirlerine gayri müslimlerin yerleşmelerine müsaade edilmiştir. O, bu kişilerin halifenin tayin edeceği bir görevli tarafından tesbit edilmelerini, vergi mükelleflerinin belirlenmesi ve durumlarına göre vergi alınması gerektiğini belirtirken vergi sınıfına tabi olan gruplara örnekler verir. Bunlar arasında kuyumcu, manifaturacı, tüccar, uzman doktor vb. kazancı yüksek meslek sahiplerinden

40. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 146, 148

kırksekiz dirhem; terzi, boyacı, ayakkabıcı, saraç vb. meslek sahiplerinden ise oniki dirhem alınması gerektiğini belirtir. Bu mesleklerle uğraşanların kısmen toplumda ihtiyaç duyulduğu için İslâm şehirlerine yerleşmelerine müsade edilmiş olduklarını düşünebiliriz. Kentlerin hristiyan yerleşim yerlerini de içine alarak sınırlarını genişletmesi sebebiyle karma bir toplum oluştuğu için olsa gerektir ki, Ebû Yûsuf, Halife Hârûn er-Reşîd'e gayri müslimlerin İslâm kentlerinde oturmalarına izin verilebileceğini belirtir.[41]

Samarra: Bağdat'ın inşasından yetmiş beş sene geçmişti. Halife el-Mu'tasım hilafet merkezini değiştirmek istedi. Halife, Harbiyye grubu tarafından düzenlenebilecek bir ihtilalde askerlerini kaybedebileceği korkusunu dile getirerek, Ebu'l-Vezîr Ahmed b. Hâlid'i 219/834 senesinde Samarra civarında bir yer almakla görevlendirdi.[42] Önce Bağdat'a dört fersah uzaklıkta el-Berâzân'a yerleşildi. Havası iyi olmadığı için sonra Kâtül'da Cerâmikalıların ve Nebatlıların oturduğu bir yerleşim yerinde bir köşk yapıldı ve halk burada yerleşmeye başladı (220/835). Bağdat'ta az sayıda insan kaldı. Fakat halk orada aşırı soğuk ve yerin sert oluşu, bina yapımının güçlüğü sebebiyle şikayetlerini artırınca, Ahmed b. Hâlid, Samarra denilen yere gelmiş, çevrede yaptığı araştırmalardan sonra bu toprakları orada yaşayan hristiyanlardan 4.000 dinar'a satın almıştır. Veziriyye köşkü burada inşa edilmiş ve şehir kısa sürede gelişmiştir (221/836).[43]

et-Taberî ve el-Mes'ûdî'de yer alan rivâyetleri göz önüne alırsak, Samarra topraklarının 500 dirhem ya da 4.000 dinar gibi aralarında denge unsuru bulunmayan rakamlarla satın alınmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Muhtemelen orada satın alınan bütün topraklar için 4.000 dinar harcanmış olmalıdır ve et-Taberî'deki ifadelerden de satın alma işleminin parça parça yapıldığı anlaşılmaktadır.[44]

Bu arada, orada bulunan bir kilise ve arazisi 500 dirheme satın alınmıştı. el-Hâkânî adı verilen bahçe için de 5.000 dirhem ödenmişti. Gerek Kâtül'de yaşayan gerekse Samarra topraklarında bulunan hristiyanların bu iskânla birlikte ne yaptıkları hakkında kaynaklarımız pek ilgilenmemişlerdir. Satın alınan bölgede mevcut olan kilise de muhtemelen yıkılmış olmalıdır.

Daha sonraları el-Mütevekkil, Samarra yakınlarında el-Mâhûze denilen yerde el-Ca'feriyye'yi inşa etti. Orada yeni bir şehir oluştu. el-Mütevekkil çevrede ıktalarda bulundu. Bu gelişmeler sonucunda Samarra'dan daha büyük bir şehir oluştu. Ama ne yazık ki, inşa ettirdiği sarayda öldürüldü. Ardından gelen halifelerle halk tekrar Bağdat'a döndü.[45]

41. Ebû Yûsuf, 123, 127. Ebû Yûsuf'un bunu Hz. Ömer'e izafesi ise ilginçtir. Bernard Lewis kısa bir süre sonra bu yeni kurulan şehirlerin çevresinde Arap meskünlerinin ihtiyaçlarını karşılayan zanaatkarların, tüccarların memur ve işçilerin, şehirlerin etrafında mahalleler oluşturduklarını belirtirken muhtemelen bu gelişmeleri göz önünde bulundurmaktadır. Bkz: Lewis, 63

42. et-Taberî, *Târîh*, IX, 17; el-Mesûdî, *Mürûc*, IV, 53-54; Babû İshâk, 133. Diğer rivayetlerde Türk askerlerinin Bağdatlılara verdiği eziyeter sebebiyle el-Mu'tasım'ın Bağdat dışına yerleşmek istediği şeklinde yer alan rivayetleri yadsınan yeni güç içinsöylenmiş muhalif sözler olarak düşünebiliriz. Bkz: et-Taberî, *Târîh*, IX, 18

43. Le Strange, bunu sadece manastırın fiatı olarak verir. Bkz: *The Lands*, 54. İbn Ebî Üsaybia bu manastırın ismini Benü's-Sakr olarak verir. İbn Ebî Üsaybia, 235. Bu yer el-Mu'tasım ve el-Vâsık zamanında Itâhiyye diye, daha sonraları ise Muhammediyye diye biliniyordu.

44. et-Taberî, *Târîh*, IX, 17; el-Mesûdî, *Mürûc*, IV, 53-54

45. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 143

Kahire: İlginç bir örnek olarak burada İslâm kentlerinin en güzellerinden birisi olan ve önemli bir merkez olma vasfını hala koruyan Kahire'ye de temas etmek istiyoruz.[46] Fatımîlerin başkenti olarak kurulan Kahire, Fustât ve banliyölerinin kuzeydoğusunda, Fatımî komutanlarından Cevher tarafından, 359/970 yılında kuruldu. Şehir sınırları içinde kalan Izâm Manastırı istimlak edildi ve Kahire binalarının yapımında kullanıldı. Yerine bir mescid inşa edildi.[47] Kahire halife ve ordusuna ait bir şehir olarak tesis olundu. Fustât eski canlılığını devam ettirdi. Fustât'ın sünnî müslüman halkı yeni kurulan şehre davet edilmedi. Kahire'de çalışanlar gün bitiminde Fustât'a geri dönüyorlardı.[48] Fâtımîler döneminde Fustât'ta hristiyanlar kesin ayırımlar olmaksızın müslümanlarla birlikte yaşadılar. Babilon gibi eski hristiyan yerleşim yerleri yine aynı özelliklerini korudular. Fustât'ta müslüman ve hristiyan mahalleleri şeklinde bir oluşum gözlenmedi.[49]

Kâhire, saray ve orduya has oluşunun getirdiği bir husûsî yapı itibarıyla, kuruluşundan (360/970) itibaren gayri müslimler tarafından iskân olundu. Cevherî'nin Rum ırkına mensup olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan Kahire'de Rumlara has Hârâtü'r-Rûm diye adlandırılan iki Rum mahallesinin daha başlangıçta tesis edilmiş olması bizi şaşırtmıyor. Bu mahallelerden Hârâtü'r-Rûm es-Süflâ, Bâbü'z-Züvey-lâ'nın kuzey doğusunda, Hârâtü'r-Rûm el-Cüveyniyye (el-Cevvâniyye) ise, Bâbu'n-Nasr'ın güneyinde yer aldı. İbn Tağriberdî, kendi döneminde bu iki Rum mahallesinin bu isimleri ve özelliklerini koruduğunu, sadece er-Rûm el-Cevvâniyye ismi insanlara zor geldiği için kısaltılarak el-Cevvâniyye şekline dönüştürüldüğünü söyler.[50] Bu mahallelere yerleşenler Fatımî ordusuna bağlı olarak paralı askerlik yapan grekler ve kâtiplik yapan hristiyanlardı. Aslında, Rûm mahallelerinin yanısıra Kahire etnik çehrelere bölünmüş bir vaziyette idi. Şehirde Franklar da bulunuyordu ve Hızânetü'l-Bünûd'un yakınındaki Fatımî silahhânesinde çalışıyorlardı. Şehirde Türkler, Berberîler ve Ermenîler için de zamanla mahallelerin oluştuğu bilinmektedir.[51]

Ya'kûbî patrikliğine merkezlik etmiş olan ve İslâm fetihleri sırasında da bu mevkiini korumuş olan Hârâtü'z-Züveylâ'nın, zamanla hristiyanların yaşadığı bir mahalle halini alışı da bu dönemlere rastlar.

Fatımî halifelerinden Halife el-Muizz Kahire'de saray binalarını oluştururken yıktırdığı bir manastır yerine, Handak mevkiinde bir kilise yapılmasına müsade et-

46. Kahire örneği ile bir karşılaştırma yapılması için burada Mısır'da Kahire yakınlarında kurulmş olan diğer yerleşim yerleri hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz. Sâlih b. Ali el-Abbâsî ve Ebû Avn, Emevî halifesi Mervan'ın peşine düşerek Mısır'a girdiklerinde askerleri Yeşkur Dağı eteklerindeki sahrada konaklamışlardı. Ebû Avn burayı beğenerek orada bir yerleşim yeri oluşturmuş ve burası askerlerin yerleşim yeri olduğu için el-Asker ya da el-Muasker adını almıştı. Ahmed b. Tûlun şehri yeniden düzenlerken, hristiyanlara ait bir mahalle tayininde bulunmamıştı. İbn Tağriberdî, I, 326; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 315

47. Muhyiddin b. Abdü'z-Zâhir'in *er-Ravdatü'l-Behîme* isimli kitabından naklen İbn Tağriberdî, IV, 34

48. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 363, 364; Becker, "Kâhire", VI, 83

49. Doris Behrens, 120

50. İbn Tağriberdî, IV , 42. Bu kaynakta el-Cevvâniyye olarak geçer. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 5, 8, 14, 464, 471, 511; Doris Behrens, 122. Şehirde ayrıca bir de yahûdî mahallesi vardı. Başlangıçta Cevderiyye'de bulunan bu kısım, Hâkim'in bu mahalleyi yıkmasından sonra, Hârâtü'z-Züveyle'ye taşındı. Bu mahalle günümüze kadar yahûdî izlerini korumuştur. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 5, 464; Doris Behrens, 122; Becker, "Kâhire", 83

51. İbn Tağriberdî, IV, 42; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 444; Doris Behrens, 122

mişti. Dolayısıyla, Muizz zamanında Handak hristiyanlara ait bir yerleşim yerine dönüşmüş oldu.[52] Daha sonraki bir dönemde, Fatımî halifesi Hâkim, el-Maks'daki kiliseleri yıkınca, Kıptîler bunun yerine Handak'ta yıkılanın yerine yenisini yapma müsaadesini aldılar. el-Makrîzî ayrıca Hâkim'in Rum mahallesini yıktırdığını belirtir. Böylece burası mutlak bir hristiyan yerleşim yerine dönüştü. Halife el-Mu'tasım (1036-1094)'ın Ermenî veziri Bedrü'l-Cemâli zamanında büyük sayıda Ermenî Kahire'ye yerleştirildi. [53]

2. Hristiyanlara Ait Eski Yerleşim Yerleri ve Oralara Müslümanların Yerleşmesi:

İslam topraklarına katılan hristiyan yerleşim birimlerinde müslüman fatihler, anlaşma şartlarına göre şehirlere bir miktar asker bırakıyor ve ardından yeni bölgelerin fethine kalkışıyorlardı. Fethedilen yerlere halkın ibadet ihtiyaçlarını karşılamak ve ortaya çıkan hukukî problemleri halletmek için kadılar tayin ediliyordu.[54] Bazen evlerin bir kısmına el konuluyor bazen de terkedilen yerlere malik olunuyordu. Neticede müslümanlar tarafından yeni kentlerin kurulması yanında hristiyan kentlerine müslümanlar yerleştiriliyor, en azından öncelikle müslüman askerlerin konaklamasına zemin hazırlanıyor, ardından aileleriyle birlikte bu kentlere yerleşiyorlardı.[55]

Beytü'l-Makdîs anlaşmasına göre, yerli hristiyan halk dışında, gerek yahûdîler gerekse Bizanslılar şehri terketmek durumunda idiler. Onların ellerinde bulundurdukları şeyler ganimet olarak ele geçirilmiş, Bizanslılarla gitmek isteyenler için ise mal-mülk garantisi sunulmuştu.[56] Ebû Ubeyde Lazkiye'yi savaşla fethettiğinde, hristiyanların bir kısmı el-Yüseyyid'e kaçmıştı. Daha sonra topraklarına dönmek üzere eman talebinde bulunduklarında kendilerine sahip oldukları şeyler iade edilmişti.[57] Bunlar dışında Dımeşk, Hıms ve Haleb gibi kentlerde müslüman askerler kente yerleşmişlerdi.

Hz. Ömer'in fetih bölgelerindeki hristiyan kentlerinde iskân edilen müslümanlara söylediği anlaşılan bir tavsiyesinde yer alan şu ifadeler gayri müslimlerle birlikte yaşamanın genel bir çerçevesini çizmeye yönelik olsa gerektir: "....domuz çiftlikleri size komşu olmasın, aranızda da salibi göstermesinler..." [58]

Bugün için, sadece es-Serahsî'nin nakilleriyle malik olabildiğimiz Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbu Siyeri'l-Kebîr*'inde yer alan, aynı konuyla ilgili daha mükemmel bir varyantta, bu emirlerin Hz. Ömer tarafından Şam'daki müslümanlara gönde-

52. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 290, 507; Doris Behrens, 122

53. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 8, 511; Doris Behrens, 122

54. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 192 (trc. 201)

55. el-Belâzurî'nin verdiği bilgilere göre, es-Sımt b. el-Esved el-Kindî, Hıms'taki evleri askerleri arasında taksim etmişti. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 187 (trc. 196)

56. et-Taberî, *Târîh*, III, 609

57. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 181 (trc. 189)

58. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 159-160; Abdürrezzâk, 10003

rildiği açıkça ifade edilir. Kitabın şarihi es-Serahsî, yukarıya aldığımız iki maddeyi izah ederken, kendi döneminin uygulamalarından ya da mezhebinin temel prensiplerinden bir hayli etkilenmiş olmalıdır ki, küçük bir noktayı gözden kaçırmış ve "müslüman kentlerinde haçı çıkarmaları, domuz yetiştirmeleri yasak olmakla birlikte, sulh yapılan kentlerde açığa çıkarmadan, kendi evlerinde, kiliselerinde yapmalarına engel olunmaz" diyor.[59]

Halbuki, Hz. Ömer bu emirleri bir İslâm kentine değil, müslümanlar tarafından ele geçirilmiş hristiyanların yaşadığı bir kente, yani sulh yapılarak ele geçirilen Şam'a göndermiştir. Hz. Ömer'in uyarıları, bu kentte yerleşecek olan müslümanların gözetecekleri toplumsal düzenlemeler ile ilgilidir ve biz bu rivayetten, Hz. Ömer'in, sulhle ele geçirilmiş bir kentte bile, hristiyanların haçlarını sokaklara çıkarmalarına, komşu oldukları hristiyanların şehir içinde domuz yetiştirmelerine müsade etmediğini anlıyoruz.[60]

Netice olarak, fetihler akabinde ele geçirilen kentlere yerleşilmesi dolayısıyla ortaya çıkan duruma göre, hristiyanların şehir içinde ya da şehre çok yakın yerlerde domuz çiftlikleri kurmalarına ve bu şehirlerde haçı alenî olarak göstermelerine müsade edilmemiştir. Daha genel bir ifade ile, müslümanların ayrı yerleşim yerleri oluşturmalarını isteyen Hz. Ömer, öte yandan hristiyanlarla paylaşılan kentlerde de bazı kısıtlamalar getirerek kentlerin İslâmlaşmasını hızlandırmak istemiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz şehirler dışında, fetihler sırasında ele geçirilen, ama pek fazla büyük ve önemli olmayan hristiyan kentleri de zamanla gelişme imkanı bulmuştur. Meselâ Musul, küçük bir yerleşim yeri idi. Bir kale ve birkaç kiliseden oluşuyordu. Bu kiliselerin etrafında hristiyanların evleri yer alıyordu. Bu yerleşim yerinde bir de yahûdî mahallesi vardı. Hz. Ömer'in, Utbe b. Ferkad'i görevden alarak Herseme b. Arfece'yi Musul'a tayin etmesinden sonra, yeni kumandan burayı şehir haline getirdi. Oraya Arapları yerleştirdi. Herseme ardından el-Hadîse denilen küçük bir hristiyan köyüne geldi. Herseme burasını da şehir haline getirdi ve bazı Arap ailelerini buraya yerleştirdi. Böylece müslümanlarla hristiyanların birlikte yaşadıkları kentler ortaya çıktı.[61]

Bu kentlerde yerleşen müslümanlar hristiyan komşuları ile çoğu zaman aynı mahallelerde yaşıyor, bazen kentin durumuna göre ayrı mahallerde bulunuyorlardı. Ama neticede aynı kentte sosyal hayatı paylaşıyorlardı. Ebu'd-Derdâ'nın bulunduğu Şam'da hristiyan mahallelerinde boşalan yerlere yerleşen müslümanlar onların arasında bulunuyor ve onlarla sosyal münasebetlerini sürdürüyorlardı. Müslüman ailelerden birisi komşu hakkı olarak hristiyanlardan birisinin kestiği kurbandan yiyebilmişti.[62]

59. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 56, 57

60. Bu düşüncelerin ortaya çıkmasından önce olduğunu düşünebileceğimiz bir ilginç gelişme *-Fütûhu'l-Büldân* adlı eserinde rastlayamadığımız halde- el-Belâzurî'den naklen Yâkût'ta dikkatlerimizi çekti. Rivayete göre, müslümanlar ele geçirdikleri Tekrit'te, bir mescid inşa ettiler. Bu mescid ortalıkta dolaşan domuzların girmesine mani olmak için yükseltilerek inşa edilmiş idi. Karşılaştırınız: Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 39; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 466 (trc. 478)

61. el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 465 (trc. 477-478)

62. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 251

Fetihlerle müslümanların karşısına üç özel durum çıkmıştı. Bunlardan birisi fetihler sırasında ihtiyaca binaen ele geçirilen kentlerde müslümanların şehirlerde hristiyan mahallerindeki bazı evlere yerleşmeleridir. Bu yerleşme dolayısıyla şehirler karma bir yapı arzetmiştir. Bir diğer durum müslümanların küçük bazı hristiyan yerleşim yerlerini şehirleştirme gayretleridir. Bu durumda müslümanlar hristiyanların yerleşim yerleri dışında ayrı mahalleler oluşturmuşlardır. Üçüncü durum ise müslümanlar tarafından yeni kentlerin kurulmuş olmasıdır. Bu kentlerin gayri müslimlerin yaşadığı yerlerden ayrı yerleşim yerleri oluşturma gayesi taşıyıp taşımadığını söyleyebilmek mümkün değildir. Ancak kaynakların sunduğu bilgiler çerçevesinde şunları kesin olarak bilmekteyiz ki bu yeni kurulan kentlerde gayri müslimler için mahalle tesisi söz konusu olmamıştır. Lâkin bu kentlerin hristiyan yerleşim yerlerine yakın yerlerde inşa edilmiş olması bazı gelişmeleri beraberinde getirmiş, zamanla şehirlerin büyümesi üzerine müslümanlar tarafından tesis edilen şehirler ile gayri müslimlere ait olan eski yerleşim yerleri birleşmiştir. Onun için Übülle'ye yakın bir yerde kurulan Basra'da şehrin büyümesi ve Basra ismi ile zikredilmesinin neticesinde bir piskoposluktan bahsedilebilmektedir.

3. İskân Bakımından Sınır Kentleri:

Sınır (Suğûr) kentlerinin genel özelliği, şehirlerin zaman zaman Bizanslılarla müslümanlar arasında el değiştirmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden de şehirler de yerleşen nüfusa göre şehrin dinî kimliğini netleştirmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bazen bu şehirler korunma özelliğini kaybetmiş ve şehre çevredeki hristiyanlar yerleşmişler ve müstakil hristiyan kentleri ortaya çıkmış, bazen de devlet korumayı gerçekleştirdiği için hristiyanlarla müslümanların birlikte yaşadığı kent görünümü arzetmiştir.

İlk fetih hareketleri sırasında Iyâd b. Ganem'in gönderdiği Habîb b. Mesleme el-Fihrî tarafından fethedilen Malatya, bir müddet sonra elden çıkmış, Halife Muâviye Şam ve el-Cezîre valisi olunca aynı komutan tarafından tekrar fethedilmiş ve şehre asker yerleştirilmiştir. Burası yaz seferleri için bir güzergâh olmuştur.

Abdullah b. Zübeyr'in hilafet iddiasında bulunduğu günlerde müslümanlar şehri terketmiş, bunun üzerine Bizanslılar şehre hücum ederek tahrip etmişler, ardından da bölgedeki Ermenî ve Nebatlı hristiyanlardan bir grup şehre gelerek yerleşmişlerdir. Böylece kent hristiyanların meskün olduğu bir kent haline gelmişti. [63]

Muhammed b. Sa'd ve el-Vâkıdî'nin bildirdiklerine göre, müslümanlar 83/702 yılında Abdullah b. Abdülmelik'in Turanta'ya sefer düzenlemesinden sonra Malatya'ya gelmişler ve oraya yerleşmişlerdir. Ömer b. Abdülazîz zimmî durumundaki Turantalıları da Bizans saldırılarından zarar görmemeleri için Malatya'ya yerleştirmişti. Şehir 123/741 yılında Bizanslılar tarafından kuşatılmış, ama Halife Hişâm b. Abdülmelik'in şehre yardım için yola çıkmasıyla kuşatma kaldırılmıştır. 133/750 yılında Bizans İmparatoru Constantin tarafından kuşatılan şehir el-Cezîre'deki karışıklık nedeniyle Bizanslılara teslim oldu. Şehir Konstantin'in emriyle boşaltıldı ve yıkıldı.[64]

63. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 261-262 (trc. 266)

64. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 261-263 (trc. 266-268)

Abbâsîlerin idareyi tesis etmelerinin ardından şehir yeniden iskân olunmuş, ama Ebu'l-Abbâs zamanında Bizanslılar tarafından tekrar kuşatılmıştır. Bizanslılar şehre bir müddet hakim olmuşlar, ancak ellerinde tutamamışlardı. Zira Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr daha sonra Malatya'yı ele geçirerek buraya müslümanları yerleştirmişti.[65]

Halife el-Mansûr, diğer yandan Mervân b. Muhammed'in Massîsa yakınlarına yerleştirdiği gayri müslim aileleri Massîsa'ya yerleştirdi. Kendilerine ekip biçtikleri bahçelere karşılık olmak üzere şehirde arsalar verdi. Onların eski evlerini yıktırdı. Yeni ev yapmaları için yardımda bulundu. Bizanslılar şehri ani bir baskınla tahrip ettiler. 139/756'da el-Mansûr şehri tekrar tahkim ettirdi. Bu sefer ordugah olarak tesis edildi. Ama emniyet sağlandığı için şehir halkı geri döndü. Halife Hârûn er-Reşîd zamanında Bizanslıların saldırısı bertaraf edildi.[66]

4. Hristiyanlara Uygulanan Tehcirler:

Hz. Ömer, 20/641 yılında Necrânlı hristiyanları,[67] siyâsî bir takım gelişmelerden dolayı, yurtlarından sürerek, Irak (Kûfe yakınlarındaki Necrâniyye) ve Şam topraklarında iskâna mecbur tuttu.[68]

Kaynaklarda tehcir sebepleri olarak farklı hususlar zikredilmektedir. el-Belâzurî'de yer alan bir rivayete göre, Necrân hristiyanları anlaşma şartları arasında yer alan riba yememe şartına muhalefet ettikleri için sürülmüşlerdi.[69] Hamîdullah bu görüşü tercih ederek, Necrân vadisindeki bütün hristiyanların göçe zorlanmadığını, sadece faiz alma-verme suçunu işleyenlerin sürüldüklerini de iddia eder ve h. III. asır coğrafyacılarının Necrân'da hâlâ hristiyan bulunduğundan bahsetmelerini delil olarak serdeder. el-Bekrî isimli coğrafyacının Necrânlıların Hz. Ömer tarafından sürülmediği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu, bunun da muhtemelen kısmen tehcir ile aynı şeyi ifade etmek üzere zikredilmiş olabileceğini ifade eder.[70]

Biz, el-Bekrî'nin Mu'cemin'de yer aldığı belirtilen bu rivayeti ve Hamîdullah'ın ulaştığı neticeyi dikkatle inceledik. Sonuçta Muhammed Hamîdullah'ın küçük bir ha-

65. Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, 8

66. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 226-227, 263-264 (trc. 237-238, 269-270)

67. Onlarla aynı dönemde Hayber Yahûdîleri de sürülmüşlerdir. el-Buhârî'de yer alan rivayetlerden onların Teymâ ve Erîha'ya sürüldükleri anlaşılmaktadır. el-Buhârî, Humus, 73, İcâre, 22, Muzâraa, 17

68. Ebû Yûsuf, 73. el-Belâzûrî'de yer alan sebepleri şöyle sıralayabiliriz: a- Nüfuslarının çoğalması b- Tefecilikle uğraşmaları c- İslâmiyet'e zarar verebilecek bir potansiyele sahip olduklarının tesbiti d- Hz. Peygamberin "İki din bir arada olmasın", şeklindeki emri. Bkz: *Fütûhu'l-Büldân*, 89-90 (trc. 94-96). Hayber yahûdîlerinin tehciri de aşağı yukarı aynı tarihlere rastlar. Necrân ve Hayber gayri müslimlerinin tehciri hususunda kaynaklarda yer alan rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bkz: Fayda, *Hz. Ömer*, 183-187

69. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 212-213 (trc. 223). el-Belâzurî'de Necrânlı yahûdîlerin, Necrânlı hristiyanlarla birlikte bu vesikada yer aldıkları, zira onlara tabi bir statüde oldukları ifade edilmektedir. *Fütûhu'l-Büldân*, 89 (trc. 95)

70. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 624. Hamîdullah Bey'in görüşlerini teyit edebilecek bir bilgi tehcir bölgelerindeki yahudiler için söz konusu edilebilir. İbn Hişâm'da yer alan bilgilere göre, Hz. Ömer bu kararını uygulamak istediği zaman yahûdîlere gelerek Hz. Peygamber, "Arap Yarımadası'nda iki din bir arada olmayacak" dediğini belirterek kendilerini süreceğini ifade etmiş ve yanında Rasûlullah'tan bir ahdi olanlar için anlaşma şartlarına uyacağını, ahdi olmayanları ise tehcir edeceğini ifade etmiştir. İbn Şihâb'tan naklen, İbn Hişâm, III-IV, 356-357

ta sonucu şu hususları gözden kaçırdığını ve yanlış bir sonuca varmış olduğunu gördük:

el-Bekrî, Arap Yarımadasının (el-Cezîratü'l-Arap) beş bölgeye (Tihâme, Hicâz, Necd, el-Arûd, Yemen) ayrıldığını[71] ifade ettikten sonra, bölgeleri tanımlarken Hicâz bölgesine ait birbirinden oldukça farklı tanımları zikretmekte ve bunlardan birisi de el-Halîl'in görüşleridir, diyerek şu satırları sunmaktadır:[72] "Hicâz, el-Gûr ile Şam'ı, Tihâme ile Necd'i birbirinden ayırdığı için bu isimle bilinir. Cüreş, Cezîratü'l-Arap'tandır, Necrân Cezîratü'l-Arap'tandır. Ömer, Cezîratü'l-Arap'tan gayri müslimleri çıkardı. Sadece, Necrân, Yemâme ve Bahreyn'deki gayri müslimleri çıkarmadı. Çünkü burası el-Arûd diye biliniyordu."

el-Bekrî, bu görüşü aktardıktan sonra, el-Harbî'nin şu sözlerini de nakletmektedir: "el-Halîl ve Muhammed b. Fadâle'nin bu sözleri zayıf bir görüştür."[73]

Yani Hamîdullah'ın zikrettiği gibi el-Bekrî'nin gayri müslimlerin Arap Yarımadası'ndan sürülmediğine dair bir görüşü yoktur. Ayrıca bu düşüncede olanların meseleye bakış açıları ve rivayetleri de zayıf bulunmuştur. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için pekçok kaynakta yer alan Hz. Muhammed'in "Arap Yarımadası'nda iki din bir arada olamaz" şeklinde ya da "Hicâz'dan onları sürün" rivayetleri üzerinde durmamız gerekmektedir. Ayrıca Abdürrezzâk'ta yer alan bir rivayette, Hz. Ömer zamanında Himyer'de yahûdîlerin mevcudiyetinden bahsedilir.[74]

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Arap Yarımadası ve bölgeleri için yapılmış olan birbirinden oldukça farklı tanımlar mevcuttur. Bizzat el-Bekrî, Necrân maddesinde, Necrân'ın Hicâz'a dahil olduğu görüşündedir. Ayrıca daha önce verdiği bilgiler arasında da Necd ile Tihâme'yi birbirinden ayıran bölgeye Hicâz denildiğini, Mezhic topraklarından Feyd topraklarına kadar uzanan üçgene Hicâz denildiği görüşünü belirtir.[75]

Aslında kaynaklarda, "gayri müslimlerin Hicâz'dan sürülmesi" ile ilgili ifadelerde, bu kavram kargaşasını açıkça gösteren ifade farklılıkları vardır. Bir grup rivayet metin içindeki ifadeleri "Ardu'l-Arap" ya da "Ardu'l-Hicâz" şeklinde verir. Rivayetlerin bir kısmı "Cezîratü'l-Arap" kavramında ısrarlı gözükür.[76]

İbn Ömer'den gelen bir nakil Halife Ömer'in gayri müslimleri Hicâz'dan sürdüğünü açıkça ortaya koymaktadır.[77] Burada ayrıca şu hususu da göz önünde bulundurmak gerekecektir. Hatırlanacağı üzere Hz. Ömer Hayber yahûdîlerini Teymâ ve Erîha'ya sürmüştü. Bu yerleşim yerleri Arap Yarımadası'ndandır. O halde Hz. Peygamberin sözü Hicâz'la ilgili olmalıdır.

Biz, Hz. Muhammed'in, "Hicâz topraklarından gayri müslimlerin sürülmesi" ta-

71. el-Bekrî, I, 5-7

72. el-Bekrî, I, 10-13

73. el-Bekrî, I, 12

74. Abdürrezzâk, 9862

75. el-Bekrî, I, 9, 11, IV, 1298-1299

76. Abdürrezzâk, 9984, 9985, 9987, 9990, 9992

77. Abdürrezzâk, 9989, 9993

lebini, Hz. Muhammed'in kendi hayatında başlattığı bir adıma muvafık düşen bir istek olarak görüyoruz. Hz. Muhammed'in attığı siyâsî bir adım, onun haleflerinden Hz. Ömer tarafından siyâsî şartlar uygun düştüğü için neticelendirilmiştir.

Hz. Ömer'in bu uygulamasından bir müddet sonra -Emevîler döneminde- Arapçılık fikirleri oluşmuştu. Bir başka açıdan müslümanların gayri müslimlere gün geçtikçe artan reaksiyonlarının bir neticesi ve belki de bu arada hrisityanların geri dönme çabalarının oluştuğu bir dönemde hadisin tüm Arap Yarımadısı'nı kaplayacak şekilde bir anlam kazanmış olduğunu düşünebiliriz. Ama halifelere yaklaşmasını bilen hristiyanlar zaman içinde geri dönmeyi başarmışlardır.

Bizi bu düşünceye götüren bir başka boyut hristiyanların talepleri oluşturmaktadır ki, onlar ta başlangıçtan itibaren halifelere sokularak, bazı tavizler koparmayı denemişlerdir. Bu kişiler haddi zatında Hz. Ali'ye bile gelerek kendilerini Yemen Necrân'ına geri döndürmesini talep etmişlerdi. O ise, Hz. Ömer'in kendilerini sürdüğünü, onun kararından vazgeçemeyeceğini belirtmişti.[78]

Onlar geri dönmeyi başaramayınca, daha sonraki tarihlerde zaman zaman halifelere gelerek, daha önce kişi başına yapılmış toplu vergi anlaşmasında yer alan kişilerin ölmesi ya da müslüman olmaları nedeniyle vergi nisbetinin azaltılması yönünde de taleplerde bulunmuşlardır. Onların bu yöndeki talepleri zaten Necrân hristiyanlarının tamamının tehcir edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Biz karşımıza çıkan bu problemlerden dolayı, Necrân topraklarında yaşayan hristiyanlardan sadece belli bir kısmının tehcir edildiği fikrine katılamıyoruz. Bize göre, ilk dönem uygulaması kaynaklarda açık bir şekilde bellidir. Bu durumda, sonraki dönemlerde idarecilere yaklaşarak belli imkanları koparmış olan hristiyanların geri dönebilme hakkını elde etmiş olmalarını kabul etmek gerekecektir. III. yy. coğrafyacılarının kayıtlarında Necrân'da hristiyanların mevcudiyetine rastlayışımızın sebebi bizce budur.[79]

Necrân'da bulunan hristiyanların tehciri ve daha sonra zamanını net olarak söyleyemediğimiz bir dönemde bazı hristiyanların bu topraklarda görülmeye başlanmış olmaları ile ilgili düşüncelerimizi belirttik.

Ebû Muhammed el-Esved, oğlu Ebû Zeyd el-Abşemî, Yemen'de Necrân yakınlarına hicret edince, onun hristiyanlaşacağından dolayı korkularını dile getirmesine bakılacak olursa, o dönemde orada hristiyanların iyice yerleştiklerini kabul etmek zarureti vardır.[80]

Zeydî imamlarından Yahyâ b. Hüseyn'in (325/937) h. 284 yılında Yemen'den ordusuyla çıkıp Necrân'da hristiyanlarla bir sulh imzalamış olması da bu düşüncemizi teyit etmektedir.[81]

Muhtemelen III. hicrî asırda Hanbelîlerin Hicâz'da gayri müslimlerin iskân edi-

78. Ebû Yûsuf, 74

79. Ömer b. Abdülazîz'in valiliği (el-Velîd b. Abdülmelik zamanı) sırasında Medîne'de sihirbazlıkla uğraşan yerleşik bir yahûdî için bkz: İbn Manzûr, *Muhtasar*, IX, 35-36

80. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 83-84

81. Fayda, *Hz. Ömer*, 193

lemeyeceklerine dair görüşlerinde ısrarlı oluşları bu hususun bir uzantısı olsa gerektir.[82] Daha sonraki dönemlerde de bu problem tartışılmıştır. Alimler arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının temel sebebi bize göre, Arap Yarımadası ve bölgeleri ile ilgili olmak üzere yapılan tariflerdir. Milâdî xvıı. yüzyılda Yemen'de gayri müslimlerin durumu ile ilgili tartışmaların temelini de yine aynı sorun teşkil etmiş ve âlimler uzun tartışmalardan sonra Cezîratü'l-Arab ifadesinin yalnızca Hicâz olarak ele alınması gerektiği hususunda karar birliğine varmışlardı.[83] Bununla birlikte milâdî 1679 yılında farklı bir düşünce daha ağır basmış ve bu bölgedeki yahûdîler çeşitli yerlere sürülmüşlerdir. Lâkin kısa bir süre sonra tekrar geri dönmüşlerdir.

XVII. yüzyılın sonlarında San'a kadılığı yapmış olan el-Hüseyn b. Muhammed'e (1119/1707) ait bir risale bu uygulama ile ilgili olup, yahûdîlerin Yemen'den çıkarılmalarının dinî bir temeli olmadığını savunur. Görüşlerini ileri sürerken hadislerde dikkatleri çeken Cezîratü'l-Arap ifadesinin umumî bir ifade olduğunu, Hicâz'ın ise hususî bir uygulama olduğunu belirtir ve bazen hükümlerde âm zikredilerek hâssın uygulandığını belirtir. Bu görüşünü de ehli kitap ile savaşı emreden âyet-i kerîme ile açıklar. Ona göre ehl-i kitâp ile savaşılmasını emreden âyet-i kerîme âmdır. Ancak cizye verdikleri sürece onlarla savaş söz konusu değildir. O ayrıca sahabe ve tabiin dönemlerinde Yemen'de gayri müslim varlığına rağmen onlarla ilgili hiç bir uygulamanın mevcut olmadığını da zikreder.[84]

Bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in Dûme hristiyanlarını da Hire'ye sürdüğüne dair haberler görülür. Ama rivayette yer alan dikkat çekici tarihi hatalar coğrafyacı Yâkut tarafından ortaya konulur ve reddedilir.[85]

Hz. Ömer dönemine ait önemli örneklerden birisi de Arbessüs bölgesindeki hristiyanların tehciridir. Bizans sınırında oturan bu hristiyanlar, kendileriyle Bizanslılar hakkındaki bilgileri müslümanlara aktarmak üzere anlaşılmış olmasına rağmen Bizanslılar lehine casusluk yapmakta ve müslümanlara Bizanslılar hakkında bilgi vermemekte idiler. Bölge sorumlusu Hz. Ömer'e durumu aktarmış, o da "sahip oldukları şeylere iki misli fiat vererek yurtlarından sürülmeyi teklif etmesini, eğer kabul etmezlerse kendilerine bir sene süre tanıyarak şehri yıkmasını" bir çözüm olarak getirmişti. Sonuçta Arbesüs halkı birinci teklifi kabul etmemiş ve bir sene sonra şehirleri yıkılmış, şehir ahalisi çevreye dağılmışlardı.[86]

Yeri gelmişken Hz. Ömer döneminde uygulanan tehcirlerde gayri müslimlerin herhangi bir haksızlığa uğratılmadıklarını ifade etmek istiyoruz. el-Belâzûrî, Hz. Ömer'in Necrân halkının tehciri sırasında, onların topraklarını ve mallarını satın aldığını belirtir. el-Mâverdî de Fedek arazilerine kıymet biçerek, Hz. Peygamber dönemi anlaşmalarının bir uzantısı olarak kıymetinin yarısını (60.000 dirhem) verdiğini, Vâdi'l-Kurâ'ya da değerinin tamamını (90.000 dirhem) verdiğini belirtir.[87] Biraz önce

82. Ebû Ya'lâ, 195

83. Michela Fabbro, "Al-Husayn Ibn Muhammad b. Saîd b. Îsâ Al-Lâî Al-Mağribî: Risâla fî Baqâ al-Yahûd fî Ard Al-Yaman", *Islamochristiana*, XVI (1990), 68

84. Fabbro, 70-74

85. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 487

86. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 214-215 (trc. 224-225); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 383

87. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 90 (trc. 95); el-Mâverdî, 219

verdiğimiz örnekten anlaşılacağı üzere Hz. Ömer dönemi tehcirlerinde gayri müslimlere herhangi bir zulüm söz konusu olmamış, öncelikle onların hakları gözetilmiştir. Lâkin onların anlaşma şartlarına uymadıkları ortamlarda ise alınan siyâsî kararlar uygulanmıştır.

Hz. Ömer dönemini bu şekilde özetledikten sonra diğer örneklere de yer vererek tehcirle ilgili Hicâz dışında gayri müslimlerin iskânı bakımından bir prensip gözetilip gözetilmediğini tesbit etmeye çalışalım. Halife Muâviye, Baalbeklilerden bir grubu 33/653 yılında Kıbrıs'a yerleştirmiştir. Onun Şam valiliği sırasında Trablusu boşaltan Bizanslıların yerine çok sayıdaki yahûdîyi buraya yerleştirdiği de bilinmektedir. Yine el-Belâzurî tarafından verilen bilgilere göre, Abdülmelik zamanında buraya Bizanstan gelen bazı sığınmacılar yerleştirilmişlerdir ki, iki yıl sonra şehirde yaşayanlara pek çok zarar vermişlerdir. Muâviye, 42/662 yılında Baalbek, Hıms, Kûfe ve Basra halkından ve Farslılardan bir grubu Antakya'ya nakletti.[88] Kaynaklarda yer alan bu bilgilerden hareketle net bir sonuca ulaşmak Muâviye dönemi için söz konusu olmamaktadır.

89/708 yılındaki isyanlarından sonra Cerâcime Şam bölgesinde yer alan Huvvar Dağı, Sîhu'l-Lûlûn, Antakya yakınlarındaki Amk-Tîzin, Hıms gibi yerlerde dağınık olarak iskana mecbur kılınmıştır.[89]

el-Velîd (86-96/705-715), Kıbrıs halkından bir kısmını anlaşma şartlarına uymadıkları sebebiyle Şam'a sürdü. Halk bundan rahatsız oldu. Hukukçular da, anlaşma şartlarına muhalefet ettikleri subût bulmadığı için bunu haksızlık olarak görmüşlerdi. Ama uzun zaman burada kaldılar. Yezîd b. el-Velîd (126/744), onları yurtlarına geri gönderdi. Welhausen, Kıbrıslıların tehcirini dinle alakalı bir karar olarak görmez. [90]

152/769 senesinde Maraş vadisindeki halk Rumlar adına casusluk yaptıkları gerekçesi ile yağmalandı ve Ramle'ye sürüldü. Aynı olaylar Sümeysat ahalisinin de başına geldi.[91]

241/855 yılında Hıms isyanına katıldıkları gerekçesi ile el-Mütevekkil, şehirde meskün olan hristiyanların kendilerine üç gün müsade verilmek suretiyle tehcir edilmesini emretmiştir. Bu bilgileri veren et-Taberî, onların nereye gittiğine temas etmez.[92]

İbnül-Kelbî ve İbn el-Hâik isimli yazarların verdiği bilgilere göre, Yemen adalarından birisi olan Feresân'da Tağlipliler de bulunuyordu. Onların ifadelerinden Tağliplerin İslâm öncesi oraya göç ettiklerine dair bir sonuç elde edilememektedir. Onların bir ara sürgün edilmiş ya da göçetmiş olmaları düşünülebilir ise de bunun hangi zamana denk geldiği hakkında yardımcı bilgiler yoktur.[93]

88. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 174-175, 201 (trc. 181, 182, 211)

89. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 220 (trc. 230-231)

90. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 210, 213 (trc. 220-221, 224); Wellhausen, 168

91. Bar Hebraeus, *Tarîhu'z-Zemân*, 9

92. et-Taberî, *Târîh*, IX, 199

93. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldan*, IV, 250

Netice olarak Hicâz dışında dinî sebeplere dayalı bir tehcir hadisesi incelediğimiz dönem içinde mevzu bahis olmamıştır. Hz. Peygamber'in bizzat kendi hayatında ortaya çıkan bir uygulama olarak Hicâz bölgesinden gayri müslimlerin tedrici olarak tehcir edildikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in gayri müslimlerin Hicâz'dan sürülmeleri hakkında söylediği emirler daha sonraki dönemlerde ya Arapçılık duygularından dolayı ya da hristiyanlara duyulan bir nefretin ifadesi olarak genelleştirildi ve Arap Yarımadası'na şamil kılındı. Alimler arasında asırlar boyunca bölgenin tanımı ve bölgelerin tesbiti hususunda tartışmalar devam etti.

Hicâz dışında dini temellere dayalı incelediğimiz döneme ait herhangi bir tehcir hadisesine rastlanmaz. Tehcirlerin en başta gelen sebepleri arasında isyanlar ve Bizanslılar hesabına casusluk yapmış olmaları zikredilebilir.

Burada iskân konusuna paralel olarak onların evleriyle ilgili uygulamalara da kısaca temas etmek istiyoruz. Pekçok araştırma türü genel tarih ya da kültür tarihi eserlerinde, hatta zimmîlerle ilgili özel çalışmalarda muhtesibin görevleri arasında, zimmîlerin evlerini müslümanların evlerinden daha yüksek yapmalarına mani olmak şeklinde ifadeler görülür.

Biz onun için genel hükümleri sunarak meselenin daha iyi anaşılmasına yardımcı olmak üzere konuya kısaca temas etmek istiyoruz. Ebû Ya'lânın verdiği bilgilere göre, muhtesib, müslümanların komşusunun evini engelleyecek şekilde onun evinden yüksek bina yapmasını engeller. Binası yüksek olanları da tavanını örtmeye zorlar. el-Maverdî'de yer alan bilgiler de aşağı yukarı aynıdır. Ebû Ya'lâ, devamla aynı şekilde ehlüzzimmeyi de müslümanların binalarından daha yüksek bina yapmaktan menetmek gerektiğini söyler. Eğer yüksek binalara malik iseler oralarda oturmalarına müsade edilir ve çatılarını örtmeleri istenir.[94]

Netice olarak, müslümanların yeni kurduğu şehirlerde hristiyanlar için bir mahalle tesisi söz konusu olmamıştı. Onların bulundukları yerlerde ise kendilerinin şehir dışına atlıması ya da ellerindeki her şeyin kendilerinden alınması gibi durumlar asla görülmemiştir. İlk dönem fatihlerinin o kentlerde şehrin idaresini ve asayişini sağlayan ve aynı zamanda İslâm dinini tebliğ eden kişiler olduğunu düşünebiliriz.

94. Ebû Ya'lâ, 303-304

C- GAYRİ MÜSLİMLERE UYGULANAN KILIK-KIYAFET DÜZENLEMELERİ:

Her toplumun kendine has bir giyim kuşam anlayışının bulunduğu ve bunda gelenekler kadar bölge şartlarının ve toplumsal zevklerin de önem taşıdığı herkes tarafından bilinir. Günümüz moda arayışlarının sürekli değişkenlik arzetmesi sadece bu güne has bir husus olmayıp, ortaçağ insanının da hayatını meşgul eden önemli bir problem idi.

İslâmiyet gelmeden önce Arapların ve diğer milletlerin kendi geleneklerinden ve bölge şartlarından miras aldıkları kıyafetler bulunuyordu. İslâmiyetin bu kıyâfetlere örtünme kuralları dışında müdâhale ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Hz. Muhammed'in (s.a.) vefatından sonra zamanla Arapların -daha kapsamlı bir ifade ile müslümanların- giyim ve kuşamlarında pek çok değişiklikler görüldü. Bunda fethedilen geniş coğrafyanın ve zamanla artan sosyal refah seviyesinin önemli tesirleri görüldü. Özellikle Abbâsiler döneminde gerek idârî hayatta gerekse sosyal hayatta giyim-kuşamla ilgili yeni bir düzenlemeye gidildi. Bu uygulamalar toplumsal hayatta artan idârî ve sosyal ihtiyaçların bir tezahürü idi ve bir ortaçağ devletinin kendi döneminin zevklerini, imkanlarını ve tercihlerini yansıtıyordu. Bu düzenlemeler daha önceki İslâm toplumlarının tercihlerinden oldukça farklı bir görünüm arzetti. Bu yeni durum yerleştirilmeye çalışılırken bazen halifeler tarafından baskıların uygulandığı da görüldü.

Biraz önce ifade edildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.) dönemi sonrasında müslümanların kıyafetlerinde görülen değişiklik ve buna bağlı olarak zamanla toplumsal hiyerarşiyi aksettiren kılık-kıyafet düzenlemeleri, İslâm toplumunda yaşayan gayri müslimlere de uygulandı. Gayri müslimlere de uygulanan bu kılık-kıyafet zorunlulukları, batılı yazarlar tarafından yoğun bir şekilde işlenmiş ve mevcut bilgiler, gayri müslimlerin İslâm toplumlarında aşağılandığı, öte yandan özgürlüklerinin kısıtlandığı şeklinde yorumlanmıştır. Biz batılı araştırmacıların bu ağır ve tarafgirâne yaklaşımlarına binaen, bu bahsi biraz daha uzun tutma ihtiyacını hissettik. Gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet mecbûriyetlerinin sebeplerini tahlil edebilmek için, her şeyden önce gayri müslimlerin içinde yaşadıkları toplumun kıyafet serüveni incelenmelidir. Görebildiğimiz kadarıyla bu husus hem müslüman araştırmacılar, hem de gayri müslim yazarlar tarafından ihmal edilmiştir. Bundan dolayı konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak gayesiyle, önce tarihi seyir içinde İslâm modası hakkında bir ön bilgi vermeyi, ardından gayri müslimlere uygulandığı belirtilen kıyafet düzenlemelerini tesbit ederek konuyu değerlendirmeyi tercih ettik.

1. İslâm Modasına Genel Bir Bakış:

İslâmiyetin ortaya çıktığı günlerde Arabistan'da yaşayanların kıyafetleri bölgelere ve dinlere göre kısmen farklılıklar arzediyordu.[1] Hz. Muhammed ve arkadaşlarının büyük bir kısmı Hicâz kültürüne mensup kişilerdi. Dolayısıyla da o topluma has kıyafetleri giyiyorlardı. Araplar arasında dokuma sanatı yaygın olmadığı için elbise ve kumaşların büyük bir kısmı Mısır, Suriye ve Yemen gibi çevre dokuma merkezlerinden geliyordu. Onlar bu kumaşları, genelde kendi geleneksel kıyafetleri olan izâr ve ridâ için kullanıyorlardı.[2]

Arap toplumuna has kıyafetlerin, şer'î örtünme kayıtlamaları hariç, İslam tarafından bir düzenlemeye tabi tutulduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.[3] Dışarıdan gelen elbiselerin ipekli olanları da belli ölçülerle sadece erkeklere yasaktı.[4] Çevreden gelen bu elbise ve kumaşlar bir kısmı geldikleri yörenin motiflerini ve giyim anlayışını temsil ediyor, üzerlerinde çeşitli figürler yanında haç gibi dini motifler de görülebiliyordu. Hz. Peygamberin bunların bir kısmında mevcut bulunan tasvirleri (haç, hayvan motifleri vb.) kesip bozduğunu, onları ya farklı gayeler için (mesela kapı perdesi, yastık kılıfı olarak) kullandığını ya da bir kısmını elbise olarak kullanmaları için kadın sahâbilere verdiğini biliyoruz. Öte yandan onun nakışlı, süslü elbiselere de genelde karşı çıkmadığı, ama sadeliği tercih ettiği bilinen bir hususdur.[5]

Bu bilgiler dışında söylenebilecek en önemli husus Emevîlere kadar müslümanların giydiği elbiselerin aşağı-yukarı birbirine yakınlık arzettiğidir.[6] İlk fetihlerin getirdiği refah ve ekonomik hareketlilik, ahlâki değerlerin (kanaat, sadelik vb.) bozulmasına pek fazla tesir edemedi ise de Hz. Osman dönemiyle birlikte değişim çizgisi başladı. Bazı elbiselerin, ilk defa Hz. Osman döneminde giyilmeye başlandığı şeklindeki rivayetler bunu göstermektedir.[7] Bu dönemle birlikte Arap modasının, dolayısıy-

1. Hz. Muhammed'i ziyarete gelen heyetlerden birisinde bulunan Rebezeli Târık b. Abdullah şehre geldiklerinde elbiselerini değiştirdiklerini ve giydikleri elbiselerden farklı elbiseler giydiğini söyler. Bkz: İbn Sa'd, VI, 42. İbn Hişâm'ın verdiği bilgilere göre, Medîne'ye gelen Necrânlı hristiyanların elbiseleri müslümanların üzerinde bir hayli etki bırakmıştı. İbn Hişâm, I-II, 574, 380-381, 401-411. İbnü'l-İhve'deki bir rivayetten, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eşarî'nin hristiyan katibini mescide girdiğinde anlamıştır. İbnü'l-Ihve, 93

2. el-Buhârî, Salât, 7, Libâs, 18, Edeb, 68; Mâlik b. Enes, Salât, 18

3. İslâm literatüründe bunlar ihtiba ve iştimâlu's-samma' olarak zikredilir. el-Buhârî, Salat, 10, 11, 12; Tirmizî, 1758; Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî eş-Şâfiî (204/819), *er-Risâle*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire[2] 1979, 349-35. eş-Şâfiî, özellikle giysinin değil, avret yerlerini açıkta bırakan örtünme şeklinin haram olduğunu ifade eder. Rasûlüllâh'ın Abdullah b. Amr'ın üzerinde gördüğü elmuasfer (sarı renkli) iki parça elbiseyi, kafir elbiseleri olduğunu söyleyerek giymemesini söylediği rivayet edilir. İbn Sa'd, IV, 265; Tirmizî, 1725, 1758

4. Tirmizî, 1720. İki-üç parmak ipeğin haram olmadığı şeklinde Hz. Peygamber'e izafe edilen hadisler için bkz: Tirmizî, 1721

5. el-Buhârî, Salat, 15, Libâs, 90, 35:25, 68: 21, 46: 32, 77: 91-92; Tirmizî, 1750; Müslim, 37: 85-95

6. Hz. Peygamber zamanının yaygın elbiseleri kamîs, izâr, na'l, huf; Hz. Ömer döneminin de modasını oluşturuyordu. Ebû Yûsuf, 15. Gayri müslimler de bulundukları çevrenin elbiselerini ya da kendi kültürlerine ait elbiseleri giyiyorlardı. Bu husus ileri de incelenecektir.

7. İbn Sa'd, V, 47. Hz. Ömer'in vergi memurlarının zarif 'rakîk' elbiseler giymelerini yasakladığını biliyoruz. O, Mısır amili Iyâd b. Ganem'i sırf bu yüzden görevinden alarak çobanlık yapmaya mecbur etmiştir. Aynı şeyler katip Ziyad'ın başına geldi mi bilmiyoruz, ama Hz. Ömer onun giydiği lüks kıyafetlere müdahale etmiş ve makul fiatlı elbiseler giymeye zorlamıştır. Hz. Ömer'in özellikle devlet memurlarının lüks giyinmesine karşı çıktığı ve onları takip altında tuttuğu anlaşılıyor. Bkz: Ebû

la da asr-ı saâdetin genel görünümünü oluşturan, tek renkli, çizgili, nadir olarak da nakışlı dokumalarından yapılmış olan elbiseler,[8] yerlerini renk karışımlarının ve desenlerin bezediği bir canlılığa terketti. Hz. Peygamber'in lüks olarak gördüğü ya da giymediği bazı kumaş ve elbiseler, arkadaşları tarafından giyilmeye başlandı.[9] Bir başka açıdan onun rahatlıkla kullandığı, giydiği bazı elbise türleri fetihlerin getirdiği zenginlik sonrasında beğenilmez oldu. Meselâ Hz. Osman ve Muâviye dönemlerinde abâ çirkin görülmeye başlandı. Hırpânilik ve pejmürdelik alâmeti sayıldı. Seçkin insanlara yakıştırılamaz oldu.[10]

Emevî yöneticilerinden pek çoğunun İslâmi değer yargılarına sırt çevirmesi, öte yandan sınırları bir hayli genişlemiş bir coğrafyada savaş psikolojisini üzerlerinden atmış toplumların kültürel kaynaşmalarında görülen hızlanma, zamanla sosyal hayatın bir parçası olan modayı da etkisi altına aldı. Fetih bölgelerine has elbise türleri İslâm toplumuna girmeye başladı. Değişen moda Basra, Kûfe gibi hızla kozmopolitleşmeye yüz tutmuş kentlerde daha hızlı yayılırken, Yarımada kültürüne daha geç nüfûz etti, ama neticede onlar arasında da kendisini kabul ettirdi. Lüksün ve taklidin getirdiği farklılaşma hissedilir oldu.[11]

Enes b. Mâlik'in, "ipekten bizi men ediyor, fakat giyiyorsun" şeklindeki tenkitlere "emîrlerimiz bize giydiriyor, biz de üzerimizde görmekten hoşlanıyoruz" şeklindeki sözleri ile, daha önceleri insanların öylesine güzelini ve lüksünü görmedikleri bir elbiseyi giyen Imrân b. Hüseyn'in yine çevresinden gelen tenkitler karşısında "Allah nimeti üzerinizde görmek ister" şeklindeki cevabları toplumun değer yargılarındaki değişimin sadece birkaç örneğidir.[12]

Emevîlerde ta ilk günlerden başlayan değişim rüzgarları özellikle Süleymân b. Abdülmelik döneminde hız kazandı. Süslü ve rengârenk elbiseler halk tarafından da yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı.[13] Genelde, modanın öncüleri aristokratlar ve devlet adamları idi. Onların bazen yeni giysileri toplumda yerleştirmek için baskı

Yusuf, 116; el-Müberred, II, 277; el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 19

8. el-Buhârî, Libâs, 18, Buyu', 40; İbn el-Kelbî, 19 (trc. 37) Sosyal boykot sırasında Ebû Tâlib'in söylemiş olduğu mısralar.

9. İbn Sa'd, I-III, 39; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 3; el-Buhârî, Menâkıbul Ensâr, 34. Hamisa isimli nakışlı ve kıymetli bir elbiseyi Rasûlullah kendisini namazda fazla meşgul ettiği için geri göndermiş idi. Bir başka seferinde nakışlı bir kumaşı, Ümmü Hâlid isimli bir kadına hediye etmiş idi. Onun basit nakışlı (Hamîsa Huresiyye?) bir elbiseyi ise Hayber fethi sonrasında giydiği söylenir. Hz. Muhammed'in zaman zaman çevre kabile ve devlet reisleri tarafından gönderilen değişik elbiseleri de giydiği bilinmektedir. Anlaşılan o ki, Hz. Muhammed yaşam tarzı olarak sadeliği esas almış, gönderilen hediyeleri ya da ele geçen ganimetleri de, nezaketen ve nimete şükretmek üzere kısa bir süre kullanmıştır. Bkz: el-Buhârî, Cihâd, 70, Libâs, 18, 19, 22; Halîl b. Ahmed, IV, 191

10. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 161-162, II, 52, III, 126. Muâviye huzurunda bulunan hatip en-Nahhâr b. Evs el-Uzrî'nin üzerinde abâ'yı görünce, muhtemelen sosyal statüsüne uygun görmediği ya da halife meclisine bu tür bir kıyafet ile gelinmemesi gerektiğini düşündüğü için, kendisini küçümseyerek, bu da kim, şeklinde bir hitapta bulunmuş, bakışların üzerine çevrildiğini gören en-Nahhâr, "Ey mü'minlerin emiri! Konuşan abâ değil, içindekidir" cevabını vermiştir.

11. el-Abîdî, 14-24. Dönemin halifelerinden Yezîd b. Abdülmelik, bir hayli pahalı elbiseler giymeye başlayınca onun bu özelliği bazı çevreler tarafından siyâsî muhalefetin bir malzemesi haline getirildi. Meselâ, Hâricî, Ebû Hamza Yahyâ b. el-Muhtâr bir hutbesinde bunu konu edinir. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 109-111

12. İbn Sa'd, VII, 10, 23-24

13. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 21

anlayışını kullandıkları da görüldü.[14]

Giyim kuşamda fetihler sonrasında İslâm toplumunda gözlenmiş olan değişim; Yemenli bir müslüman olan Tâvus b. Keysân'ın (ö. yaklaşık 100/718) Kâbe'yi tavaf eden bir grup Kureyşli gence "siz, babalarınızın giymediği elbiseleri giyiyor, rakkâseler gibi de yürüyorsunuz" şeklindeki sözlerinde[15] en güzel bir ifade ile vurgulanmıştır.

Abbâsî toplumuna gelince; onlar gün geçtikçe güçlenen, aynı zamanda da sosyo-kültürel ihtiyaçları artan bir devletin, farklı bir kültür ve medeniyet anlayışına tanık oldular. Kısa sürede Abbâsî toplumunda giyim kuşam, sosyal gruplara ve etnik unsurlara göre değişiklik arzetti. İncelediğimiz döneme ait ilk elden kaynaklar, bütün sosyal grupların ve etnik birimlerin kendilerini diğerlerinden ayıran özel kıyafetler giydiklerinde hem fikirdirler. Bu hususta Abbâsîlerin genel hatlarıyla Sâsânî geleneğini benimsemiş olmalarının tesiri görülmelidir. el-Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, Sâsânî devletinde her sosyal tabaka, kendisine has kıyafetler giyiyordu. Devlet memuriyetinde bulunanların da diğer kişilerin giydiklerinden farklı elbiseler giymeleri zorunlu idi.[16]

el-Fadl b. Dükeyn'in 165/781'de vefat eden Dâvud b. Nusayr et-Tâi hakkında söylediği hiciv mahiyetindeki şu sözlerden, bu yapılanmanın hayli erken bir döneme rastladığı anlaşılmaktadır: "Dâvud kurrâ olduğu halde tüccarların giydiği uzun siyah kalensüveleri giyerdi." el-Fadl b. Dükeyn'in sözlerinden bu kıyafet uygulamasının yerleştiği ve buna uymayanların kınanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Halbuki on sene kadar öncesinde Halife el-Mansûr tarafından yerleştirilmeye çalışılan kıyafetlere halkın tepkisi söz konusuydu.[17]

Yukarıdaki rivayeti bize ulaştıran İbn Sa'd (230/847) ayrıca, eserinin bir başka yerinde Hârûn er-Reşîd döneminde her sosyal tabakanın farklı elbiseler giydiğini kaydeder. Dönemin önemli şahitlerinden birisi olan el-Câhız (255/869), yaşadığı toplumda kadıların, kadı yardımcılarının, polislerin, katiplerin, ordu katiplerinin ayrı elbiseler giydiklerine dair daha detaylı bilgiler verir. Bunlara ilave olarak hür hanımların, cariyelerin, fahişelerin farklı kıyafetleri olduğunu, bu kıyafetlerden onların hangi sosyal tabakaya ait olduklarının anlaşıldığını söyler. O ayrıca, toplumdaki her kesimin, meselâ halifelerin, fakihlerin, bakkalların, hırsızların, hristiyanların, çığırtkanların ve diğer sosyal tabakalara mensup kişilerin ayrı sarık şekillerini kullandık-

14. el-Haccâc'ın kardeşi Yemen amili Muhammed b. Yûsuf, Tâvus b. Keysân'ın taylasân giymesini ısrarla istemiş, hatta bir keresinde hutbede konuşurken kölesine bir taylasân getirterek Tâvus'un omuzuna koydurmuştu. Tâvus onu omuzundan atınca kızmış ve kendisine bu kıyafeti zorla giydirmişti. İbn Sa'd, V, 541-542. Bazen devlet idarecilerinin giymekte oldukları elbiseden sıkılıncaya kadar 'bizim giydiğimizi kimse giyemez' anlayışıyla, istedikleri elbiseleri kullanıyorlar ve halkın bu elbiseleri giymelerine imkan tanımıyorlardı. el-Abîdî, 24-25, 27, 31

15. İbn Sa'd, V, 542

16. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 114-115; el-Mes'ûdi, *Mürûc*, VII, 124, VIII, 14,; et-Tenûhî, I, 117; el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 3

17. Halife el-Mansûr, 153/770 yılında halkın uzun başlıklar giymesini istemişti. Halk buna tepki göstererek mevcut başlıklarının içine kamış koymak suretiyle işi geçiştirmeye çalışıyordu. Şair Ebû Dülâme bu durumu şöyle dile getirir: "Biz halifeden ziyade istiyoruz. Muhammed'in imamı kalansüveleri ziyadeleştiriyor. Sen onu erkeklerin başında burnusla çevrelenmiş yahûdî kadehi gibi görürsün." et-Taberî, *Târîh*, VIII, 42-43

larını da kaydeder.[18]

Bu elbise farklılıklarının yanında renkler bile sosyal grupları ayıran bir vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağdat hilafet merkezine bağlı çalışan bir kimse siyah giymek zorundaydı ve siyah giymek o kişinin devlet görevlisi olduğuna işaretti. Bu renkleri ve zorunlulukları beğenmeyenler devlet görevi almazlardı. Buna karşı çıkanların Emevî taraftarı olup olmadığı sorgulanırdı.[19]

Milâdî ıx. ve x. yy. coğrafyacıları tarafından verilen bilgilere göre Abbâsî coğrafyasında yer alan pek çok bölgede, her sosyal grup kendilerine has olan giysileri kullanmakla birlikte, bazı yörelerde genel üsluba uygun kıyafetlerin zaman zaman kullanılmadığı ya da farklı şekillerde kullanıldığı da görülüyordu.[20]

el-Câhız tarafından verilen bilgiler de bunu teyit eder mahiyettedir. Yazar, Türk illerine yerleşen yabancıların Türklerden ayrılamayacak kadar aynı elbiseleri kullandıklarını ifade eder.[21] İfade etmeye çalıştığımız bu genel tablo, Abbâsîler döneminde modanın bölgelere, sosyal şartlara ve diğer pek çok etkene bağlı olarak farklılıklar arzettiğini gösteriyor.

Genel hatlarıyla, incelediğimiz kaynakların bize sunduğu bilgiler çerçevesinde, önceki dönemlerden ayrılan Abbâsî döneminin kıyafet anlayışı ve uygulamalar hakkında söylenebilecek temel başlıklar şunlardır:

1. Sosyal gruplar birbirlerinden farklı kıyafetler giymişlerdir.

2. Kıyafetlerin bir kısmı bölgelere göre değişiklik arzetmiştir.

3. Aynı şekilde Abbâsî topraklarının genelinde yaygın olarak kullanılan bazı giysiler ve giyim şekilleri de (sarık, taylasân, cübbe vb. gibi) bazı bölgelerde farklı şekillerde kulanılmıştır. Meselâ bazı yerlerde taylasânın üstüne sarık sarılırken, bazı yerlerde onun da üstüne "durrâa" adı verilen dış giysi (önü açık cübbe) giyiliyordu.

4. Abbâsî toplumunda giyim modası çeşitli tesirler ile sürekli değişkenlik arzetmiştir.

5. Bazı bölgelerde zaman zaman Abbâsî topraklarının farklı bölgelerinden gelen insanlar, kendi özel kıyafetlerini değil de, o bölgenin kıyafetlerini benimsemişlerdir. Bunda iklim şartlarının tesiri olduğu kadar, karşı kültürü benimseme faktörünün de etkili olduğu akla gelmektedir.

6. Bazı dönemler belli zümrelere ait elbiseler, bazen onlar tarafından terkedilmiş, bazen de diğer insanlar tarafından da yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Gayri

18. İbn Sa'd, V, 430, VI, 367; el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 95-96. el-Câhız'ın bir diğer hatırasına göre, şairlerden bir grup genel modaya aykırı olarak elli sene öncesinin kıyafetlerini giyen bir şair arkadaşlarını hicvetmişlerdir. Bkz: *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 107. Daha sonraki dönem yazarlarından İbnü'l-Cevzî'nin kaydı ise gerçekten çok ilginçtir. O, hırsızların bile özel elbiseleri olduğunu, hatta gündüz hırsızları ile gece hırsızlarının bile farklı elbiseleri olduğunu söyler. Cemâluddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1983, 212

19. es-Sâbî, Ebû İshâk,91-92; el-Kindî, 469; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 101; Ahsan, 51-52

20. Çeşitli sosyal ve etnik gruplara ait kıyafetler ve bölge farklılıklarının getirdiği moda anlayışları hakkında geniş bilgi için bkz: Ahsan, 55-68

21. el-Câhız, *Menâkıbu'l-Türk, Resâilu'l-Câhız*, I, 63-64

müslimlerin, müslümanların ayırıcı vasfı olarak görülen sarığı kullanmaya başlamaları, müslümanların da fethettikleri bölge gayri müslimlerine ait taylasân, kalensüve vb. dış kültürlere ait giysileri toplumsal kıyafet düzenlemelerinde esas alışları gibi[22]

Yukarıda zikredilen bu hususlar bazen halifelerin çıkardığı yönetmelikler ve takiplerle; bazen kendi tabii gelişim seyrinde o giysi türünün toplumun bütün bireyleri tarafından zamanla kabul görmesiyle, bazen de toplum tarafından benimsenen giysileri değiştirmeye çalışan ya da bu modellerin dışına çıkmaya çalışan kimselere gösterilen sosyal tepkilerle oluşuyordu.[23]

Sosyal hayatın tabii bir yönü olan modanın, herhangi bir ortaçağ toplumunda bir yandan sürekli değişebileceği gerçeği, diğer yandan da sosyal gruplara göre farklılıklar arzedeceği hususu pek çok araştırmacı tarafından anlaşılamamıştır. Bundan dolayı da gerek gayri müslimlere uygulanan kıyafet düzenlemelerinde olsun, gerekse İslâm modasının ve müslümanlara ait kıyafetlerin tesbit edilmesinde olsun yanlış fikir ve yorumlara gidilmiştir. Meselâ gayri müslimlerin giyim hususunda uymaları gereken esasları belirleyen emirnâmeler, biraz önce zikrettiğimiz hususlar göz ardı edildiği zaman sadece bir kısıtlama olarak görülebilir.

Biz bu temel problemi göz önünde bulundurarak, gayri müslimlere "Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" başlığına geçmeden önce ilk İslâm fetihlerinden sonra yapılan anlaşmalardan başlayarak incelediğimiz dönemin sonuna kadar, gerek anlaşma metinlerinde gerekse tarihi malzeme yığını içinde gayri müslimlerin hangi elbiseleri giydiklerini ya da giymeye zorunlu kılındıklarını önce ismen tesbit edecek, akabinde de gayri müslimlerin giydikleri bu elbiselerin İslâm toplumunda müslümanlar tarafından kullanım seyrini ortaya koyarak; bunlar dışında kalan müslümanlara ait kıyafetler ile konumuz dışında kalacağı için ilgilenmeyeceğiz.[24] Daha sonra bu elbiselerin gayri müslimler tarafından hangi zamanlarda ve nasıl kullanıldığı hususunu ise gayri müslimlere "Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" başlığında incelemeye çalışacağız.

Tesbitlerimize göre, özellikle Abbâsîler döneminde yoğunluk arzeden kıyafet düzenlemeleri çerçevesinde gayri müslimlerin kullandıkları giysiler ve binitler şu başlıklar altında incelenecektir: Taylasân, Sarık, Burnus, Kalensüve, Hızz, Cübbe, Kabâ, Durrâa, Zünnâr ve Nitâk, Terlik-Nalın, Gıyâr, Saç Şekilleri, Kullanılan Binek Hayvanları

22. Bkz: Tez Metni: 160-162, 166-167

23. Halife el-Mansûr, kalensüve modasını değiştirerek kendi tercih ettiği uzun kalensüvelerin kullanılmasını emretmişti. Bir başka örnekte aynı halife, kendi sosyal sınıfına ait olmayan bir elbiseyi (keten serâvil-iç pantolon) giyen adamlarından birisini cezalandırmıştır. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 134. Bazen elbiseler toplumda öylesine yer ediyordu ki, bunun dışına çıkan insanlar sosyal baskılarla karşılaşıyorlardı. 319/931 senesinde halk, veziri, vezirlere has kıyafet içinde göremeyince bir hayli ayıplamıştı. Bkz: Arîb, 141

24. Müslümanların tarih sürecinde kullandıkları kıyafetler ile ilgili genel bir bilgi için şu kitap ve makalelere bakabilirler: el-Abîdî, *el-Melâbisu'l-Arabiyye el-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsî es-Sânî*, Bağdat 1980; Rahmetullah, "el-Melâbis fi'l-Irak hılaâle'l-Usûru'l-Abbâsî", *MTM*, XIII (Kahire 1968), 185-216; Yahyâ el-Cebbûrî, *el-Melâbisu'l-Arabiyye fi'ş-Şi'ri'l-Câhiyyi*, Beyrut 1989; Yalnız bu araştırmaların bir kısmında bazen malzemenin yanlış kullanıldığını ve yanlış sonuçlara gidildiğini de görüyoruz. el-Abîdî ilk defa Emeviler döneminde kadınların iç kıyafeti olan izâr üzerine zünnâr bağladıklarını bunun daha önce bilinmediğini söyleyerek, Ebu'l-Ferac el-İsfehânî'nin *Egânî*'sinde el-Me'mûn-el-Mu'tasım dönemlerine ait olan bilgiyi kaynak olarak kullanır. Karşılaştırınız: Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, VII, 320; el-Abîdî, 30

Taylasân: Başı ve omuzları örten bir nevi başlıklı pelerine benzeyen bir kıyafet idi.[25] Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde müslümanların taylasân kullandığına dair bir rivayete rastlamadık. İbnü'l-Cevzî haklı olarak, Hz. Muhammed ve arkadaşlarının taylasân kullanmadığını vurgular. Hatta, Hz. Muhammed zamanında taylasânın yahûdîlere has bir kıyafet olduğuna dikkat çekerek, takannu' hadisini[26] delil getirip taylasân giymenin caiz olduğunu söylemiş olan erken dönem alimlerini tenkit eder.[27]

Aslında Müslim'deki bir hadis, müslüman Arapların taylasânı fetihler sırasında tanıdıklarını söyleme imkanını vermekte ve *Fütûh*'ta yer alan bir rivayet te bu fikri vuzûha kavuşturmaktadır. el-Belâzûrî'nin verdiği bilgilere göre, hristiyan Bânıkyâ ahalisi ile yapılan anlaşma sonrasında, kendilerinden bin dirhem ve bir taylasân alınmıştı. Hâlid, alınan bu taylasânı ve dirhemleri Ebû Bekr'e göndermiş, Ebû Bekr de onu Hüseyin b. Ali'ye hediye etmişti.[28] Taylasânların imal edildiği yörelerin Arap beldeleri dışında yer alması da bunu desteklemektedir. Ahsan tarafından verilen bilgilere göre en iyi taylasânlar Kirman'ın Bamm kasabasında imal edilmekteydi.[29] Lugatçi Esmaî, taylasânın muarrab -arap kültürünün dışından- olduğunu ifade ederken bunu vurgulamaya çalışıyor olmalıdır. Yine ünlü dilcilerden ez-Zemahşerî de Arapların Acemleri ifade etmek üzere İbnü't-Taylasân tabirini kullandıklarını zikreder.[30] Basra'da yaşayan Enes b. Mâlik, toplumda yeni yaygınlaşan taylasânı hoş görmezdi. Taylasân kullanan Basralılar için "bunlar sanki Hayber yahûdîleri gibi" derdi.[31]

Hz. Ömer zamanında, Rasûlüllah'ın hanımlarının hac görevini yerine getirirlerken hevdeclerinin üzerine taylasân örttükleri, Ömer b. Abdülazîz'in de taylasândan yapılmış bir cübbe ile namaz kıldığı şeklinde İbn Sa'd'ın Tabakât'ında yer alan rivayetler,[32] taylasân kelimesinin bir dönem ya kumaş cinsini ifade ettiğini, ya da bazı müslümanların taylasân adı verilen kıyafeti çeşitli şekillerde modifie ederek kullanmakta bir mahzur görmediklerini ortaya koymaktadır.[33]

Yukarıda Emevî halifelerinin ve idarecilerinin farklı giyim-kuşam alışkanlıklarının olduğunu ve zamanla bunun halk tarafından da benimsendiğini, özellikle Süleymân b. Abdülmelik döneminde toplumda modanın köklü bir değişime uğradığını belirtmiştik. Taylasânın da toplumda yaygınlık kazanması bu dönemlere rastlar.

25. Bkz: Resim-4

26. Tez metninde daha sonra işlenecek olan sarık maddesine bakılabilir.

27. İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbu'l-Hudâ*'sından naklen el-Askalânî, XI, 450. İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme* adlı eserinde de, taylasânı tipik bir yahûdî kıyafeti olarak niteler. Bkz: s. 752-753

28. Müslim, Libâs ve'z-Zîne, 2; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 342 (trc. 350)

29. Ahsan, 72

30. ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağa*, II, 76; ez-Zebîdî, IV, 179

31. el-Buhârî, Meğâzî, 40

32. İbn Sa'd, V, 403, VIII, 209-210; Destekleyici bazı rivayetler için bkz. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 210; Ahmed b. Hanbel, VI, 438. Araştırmacılardan el-Abîdî, Abdurrahman b. el-Esved'in taylasândan yapılmış bir başlıkla secde ettiği şeklindeki bir rivayet için Ebû Yûsuf (1952, s. 72)'u kaynak göstermiş olmasına rağmen biz böyle bir rivayete rastlamadık. Bkz: el-Abîdî, 29

33. Bu düşüncemizi teyit eden diğer ifadeler için bkz: İbn Sa'd, VI, 74, VI, 280, Bu sonuncusunda taylasândan yapılmış kalensüveden bahsedilir.

Kûfe ve Basra gibi kozmopolitleşmeye yüz tutmuş İslâm kentlerinde ı. yüzyılın sonlarına doğru taylasân yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmıştı.[34] Sonraları daha tutucu olan çevrelerde dahi görülmeye başlandı. Taylasân pek çok din âliminin bile, -daha çarpıcı olarak Medînelilerin dahi- artık yaşadıkları dönemin bir modası olduğu için giymekten çekinmediği bir kıyafet oldu.[35] Hatta bazen bu kişiler tarafından, en azından boyun kısmı ipekli olan taylasânları yadırgayanlara, "onu öylece bulduk, ya da dışarıdan o şekilde geliyor" şeklinde cevaplar verildiği görülüyordu.[36]

Aslında taylasân örneği bize bazı giysilerin taklid edildiğini ve toplumda yaygınlık kazanarak meşruiyet iktisab ettiğini göstermektedir. Bu modayı başlatan müslümanların ve daha sonraki âlimlerin, yukarıda muhalif olarak zikredilen İbnü'l-Cevzi gibi düşünmedikleri ortadadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, İbnü'l-Cevzî'yi tenkit ederek, "Bir giysi, bir toplumun şiârı olmadıkça mübah görülür. Toplumda yaygınlık kazanan bir şeyi terketmek ise bireyliğe uygun düşmez" der ve "zamanla fakihlerin taylasân giydiğini hatırlatır, onun taylasânı yahûdî alameti saymasına karşı çıkar.[37]

Gerçekten de, h. II. yy.'dan itibaren taylasân kadı ve fakihlerin özel kıyafeti olarak görülür. Ebû Yûsuf'un bunu kadılar için mecbûri kıldığı söylenir.[38] II. hicrî asrın ilk yarısında Basralı muhaddis Bekr b. Abdullah el-Müzenî (v. 108)'nin bir taylasânı yüksek sayılabilecek bir fiata, dörtyüz dirheme, satın aldığı şeklindeki bir bilgi, taylasân modasının yeni tutunmaya çalıştığını ve zenginler arasında destek bulduğu görüşünü destekler mahiyettedir.[39]

Araştırmacılardan Levy'nin, taylasân kelimesinin İbrânice'de tallith, yani ta'zim pelerini, hocaların ya da yetkililerin nişânesi anlamına gelebileceği şeklindeki açıklamaları doğru kabul edilebilir ise, İslâm toplumunda da bu şekilde bir düşünceden hareket edildiği düşünülebilir. Bu durumda kıyafet öncelikle fakihler için tercih edilirken onların toplumda en fazla hürmet gören ve en fazla yetkiye sahip olan kişiler olmaları göz önünde bulundurulmuş olmalıdır.[40]

Yalnız burada şu hususa dikkat çekmek, gerekiyor. Yapılan araştırmalara göre taylasânın birkaç çeşidi söz konusudur. Taylasânın, başı ve omuzları örten bir türü ile (başlıklı pelerin); ortası oyuk ya da önü açık ve omuzları örten kordonlu bir türü-

34. İbn Sa'd, VI, 106-107, 119. Yerleşmeye başlayan bu modanın malzemesi, dışarıdan geliyordu. Yezîd b. Mühelleb'in Taberistân'la yaptığı anlaşmada onlardan taylasân istemesi dikkate değerdir. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 472 (trc. 485)

35. Taylasân giydiği rivayet edilen ilk dönem âlimleri arasında Saîd b. el-Müseyyeb (v. 94), Urve b. ez-Zübeyr (v. 94), Muhammed b. Sirin (v. 110), el-Hasen b. ebi'l-Hasen (v. 110) de zikredilmektedir. İbn Sa'd, V, 138, 180, VII, 160-161, 177, 173, 204

36. İbn Sa'd, V, 139. Saîd b. Cübeyr el-Müdebbic Taylasânı haram sayardı. İbrâhim en-Nehâî ise giymekte bir beis görmezdi. İbn Sa'd, VI, 267, 282

37. el-Askalânî, XI, 450

38. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, V, 390, VI, 291; eş-Şâbuştî, 297; İbn Hallikân, VI, 379

39. İbn Sa'd, VII, 153, 210. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (v. 977) göre, fakir müslümanlar ve sûfîler ilk hicrî asırda elbise için yedi sekiz dirhemden fazla harcamazlardı. Hz. Peygamber'in arkadaşları ve halifeler yaklaşık yirmi otuz dirhem kadar harcarlardı. Eliyahu Ashtor, *Histoire des Prix et des Salaires dans L'Orient Médiéval*, Paris 1969, 53; Ahsan, 70. Asrı saadette Necrânlılarla yapılan anlaşma da bu fikri teyit eder. Necrândan gelen elbiselerin değeri 40 dirhem idi.

40. Reuben Levy, "Notes on Costume from Arabic Sources", *JRAS*, London 1935, 334

nün yaygın olduğu bilinmektedir. Bu sonuncusu enseye konuluyor ve iki ucu boynun yanından göğsün üstüne salınıyordu. Bu türün yahûdîler tarafından giyilen yaygın şekli olduğu ifade edilmiştir. el-Mukaddesî, Iraklıların ve Şamlıların ortası oyuk taylasânları nadir olarak kullandıklarını belirtir. Bu arada taylasânın yaygın biçimiyle kalensüve ve imâmenin üstüne giyildiğini belirtelim.[41]

Taylasân, daha sonraki gelişmeler çerçevesinde diğer âlimlerin de rağbet ettiği bir kıyafet oldu. Bağdatlı fakih Ebû Süleymân b. Dâvud b. Ali el-İsfehânî (290/903) Bağdat'taki ilim meclislerinde dörtyüz yeşil taylasânlı âlim gördüğünü belirtir.[42] Bu modanın âlimler ve kadılar arasında Abbâsîler döneminde uzun süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Vezir Sâhib b. Abbâd (385/995) hadis meclislerine taylasân giyerek giderdi.[43] İlerki sayfalarda temas edileceği üzere, taylasân giymeleri mecbur kılınan gayri müslimlerin değil de, kadıların Erbâbu't-Tayâlise diye anılması oldukça dikkat çekicidir.[44] Zamanla taylasân halk tarafından da kullanıldı. eş-Şâbuştî'nin ifadelerinden taylasânın halk tarafından da kullanıldığını, sıradan katiplerin bile onu giydiğini öğreniyoruz. el-Mukaddesî, Irak'ta taylasânın yaygın olduğuna dikkat çekerken, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli (478/1085) Bağdat halkının fakihler gibi taylasân giydiklerini belirtir.[45]

Bununla birlikte bölgeler arası farklar da ortaya çıkıyordu. İstahrî, İranlı katiplerin ve Mâverâünnehir halkının taylasân giymediklerini söylerken, el-Mukaddesî İslâm coğrafyasının Tûs, Ebyûrd ve Herat bölgelerinde taylasânı farklı bir şekilde (taylasânı sarık üstüne, taylasânın da üstüne durrâayı giyerek) kullandıklarını kaydeder. el-Mukaddesî, ayrıca, Irak'ta olduğu gibi, Merv'de de fakihlerin taylasân giydiklerini, Sicistan'da ise önemli görülen herkese taylasânın giydirildiğini, pekçok yerde de elitler tarafından kullanıldığını ilave eder. Şîraz'da ise olur olmadık herkes taylasân kullanmaya başlamıştı.[46] es-Sâbî'nin verdiği bilgilere göre, Kadıların taylasândan ayrıca, ed-deniyye, karkaftâ denilen uzun başlıkları giymek zorunda olduklarını ifade eden es-Sâbî, bu giysinin x. yy sonuna doğru terkedildiğini ifade eder.[47]

Sarık: Arapçada, sarık "imâme" kelimesiyle ifade ediliyordu. Sarık Araplar arasında çok eskilerden bilinen bir başlık idi. İbnü'l-Kelbî, Amr b. Adiyy'in altıncı göbekten dedesi olan Amem'in bu ismi, ilk defa başına sarık sardığı için aldığını belirtir.[48] Sarığın yanısıra başka başlıklar da kullanılıyordu. Cahiliyye döneminde arap suvarileri tanınmamak için, pazar ve panayırlarda, başlarına büyükçe bir örtü atar, yüzlerini de örtecek şekilde dolayarak kendilerini gizlemeye çalışırlardı (el-mukanna'). Hicret hazırlıklarını sürdüren Hz. Muhammed'in Hz. Ebû Bekir'e giderken gizlilik

41. el-Mukaddesî, 129, 183; el-Abîdî, 273-274, 269. el-Mukaddesî, Basra'yı taylasân'a benzeterek şöyle tanımlar: Tıpkı taylasân gibi, Dicle'den iki nehir ayrılır ve ikisi bir araya geldiğinde Basra'nın üzerine toplanır, kıvrımlara ayrılır. el-Mukaddesî, 117

42. eş-Şîrâzî, 92

43. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân,* II, 312. İhşidîler zamanında kadılar, gök mavisi taylasan kullanıyorlardı. eş-Şabuştî, 297

44. Levy, 335

45. eş-Şâbuştî, 297; el-Mukaddesî, 129; es-Sâbî, Ebû İshâk, 91

46. el-Mukaddesî, 7, 129, 328, 416; el-İstahrî, 91, 138

47. es-Sâbî, Ebû İshâk, 91

48. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIV, 241

sebebiyle başını-yüzünü tamamen örttüğü (et-tekannu') bilinmektedir.

İslâmdan önce sarığın kullanılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Cahiliye günlerinde Saîd b. el-Âs b. Ümeyye bir sarık (imâme) kullandığında Kureyşliler, zerafetinden ve onda güzel durmasından dolayı o renkte imame kullanmazlar ve ona güzelliğini ifade etmek için zü'l-imâme derlerdi. Saîd, sokağa çıktığı zaman ise bütün kadınlar güzelliğinden dolayı ona bakarlardı. Onun bu durumu Arap edebiyatında darbı mesel olarak kullanılmış ve güzelliği belirtmek üzere "ecmelü min zi'l-imâme" ifadesi kullanılır olmuştu.[49]

Câhiliye dönemi şairlerinden İmrüu'l-Kays'ın oğlu Amrad, mısralarında, intikam almak isteyen kişinin özel bir sarık (imâme) kullandığını belirtir. Şair Ebû Kays b. el-Eslet de şiirinde sarık kelimesinin eş anlamlısı olarak ('ısâbe) kelimesini kullanır. Hadislerde de Hz. Peygamberin başına bir örtü-bez doladığı ('ısâbe) anlatılır. O, ölümüne yakın, rahatsızlığı sırasında mescide pek çok defa başına 'ısâbeyi dolayarak çıkmıştı. Bu durumda Hz. Muhammed'in, sarığı Hicaz bölgesinin bir giysisi olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanısıra Hz. Peygamber'in sarık kullanmayı teşvik ettiğine dair bazı rivayetlerin olduğu da bilinmektedir. Biz bunun ihtiyaçlara ve sosyal düzenlemelere göre kesinlik arzetmeyen bir tercih olduğunu düşünüyoruz.[50]

Hz. Peygamber döneminde farklı renklerde sarıklar kullanılıyordu. Sahabe çocuklarından Mus'ab b. Zübeyr'in el-Kafdâ', Muhammed b. Sa'd b. Ebi Vakas'ın da el-Meylâ' sardıklarını biliyoruz. Basra'da yaşamaya başlamış olan Enes b. Mâlik'in zaman zaman 'hırka' adı verilen bir başlık kullandığı, bazen gözlerini korumak için 'kutnetani' giydiği ve hatta bunları giydiği zaman kendisinin "dihkan" zannedilmesine bakılacak olursa bölge şartlarına göre başlık kullanıldığı, sarığın bağlayıcı bir sünnet olduğunu söyleme imkanı bulunmadığı anlaşılmaktadır.[51]

Bilindiği üzere Sâsânî toplumunda tâc-tîcân adı verilen bir başlık kullanılıyordu. Hz. Ömer sarığı, Sâsânîlerin kullandığı taca benzeterek tîcânu'l-arap olarak nitelendirir. Hz. Ali'nin yakın arkadaşlarından ve ilk lüğat çalışmalarıyla dikkatimizi çeken Ebu'l-Esved ed-Düelî sarığın, hala kullanılmakta olan bir Arap adeti olduğunu söyleyerek, harpte bir kalkan vazifesi gördüğünü, sıcak ve soğuk havalarda başı koruduğunu, insana vakar kazandırdığını ve boyu uzun göstermeye yaradığını belirtir.

İmâm Mâlik'in görüşü de, sarığın Araplara mahsus bir kıyafet olduğu şeklindedir. Hatta o, Araplara mahsus kullanım dışında, sarık sarıp, onun ucunu boynun altından alıp sarığın baş kısmına iliştirmeyene kötü gözle bakar, "bu Nebatlıların adetidir" derdi. el-Ahnef b. Kays'e (72/691) ait olduğu söylenen, "arap sarık giydiği zaman Arap'tır" ya da "Arap sarık giymediği zaman Arap sayılmaz" sözleri; dil bilimciler tarafından "geleneksel elbiseler korunduğu sürece" şeklinde anlaşılıyordu. Bunun sünnet olduğunu ya da dinî bir kıymetinin bulunduğunu ifade eden bir bilgiye uydurma olanlar dışında rastlanmıyordu. Yemenli tâbii Tâvus b. Keysân ise kendi bölgesinin örfü tesirinde, takannu' eyler, başı imame-sarık ile sarmayı kerih görürdü. Sarık sarmak zorunda kalırsa, sarığın ucunu çenesinin altından alarak yan tarafa kesinlik-

49. el-Meydânî, I, 335; el-Cebbûrî, 215, 227

50. el-Buhârî, Menâkıb, 25; es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 91

51. İbn Sa'd, V, 102, 143, 146, VII, 18; el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 99

le bağlamazdı. el-Câhız da sarığı Arapların ayırıcı vasfı olarak görürken, sarığın diniliği hakkında bir fikir beyan etmez .[52]

el-Buhârî'nin Libâs Kitâbına el-Amâim (sarıklar) babını almış olmasına rağmen, sarığın dinîliği ya da kullanım şekli ile ilgili hiç birşey zikretmemiş olması gerçekten çok dikkat çekicidir. el-Askalâni ve el-Aynî bu hususu açıklama zaruretini hissederek sarıkla ilgili hadislerin, şartlarına uygun olmadığı için el-Buhârî tarafından alınmadığı yargısına giderler.[53]

Bu hususta sadece Tirmizî'de bulunan "müşriklerle bizim aramızda fark kalensüve üzerine sarık sarmaktır" şeklindeki ifadelerle yer alan bir hadis, üzerinde durulması gereken tek nokta olarak kalıyor. Tirmizî tarafından verilen sarıkla ilgili diğer hadisler gibi bu hadis te aslında sarığın diniliği hususunda bir ifade içermemektedir. Tirmizî, hadisi "hasen garib" olarak görürken isnadın sağlam olmadığını ve isnatta yer alan iki kişiyi bilmediğini belirtir.[54] Ayrıca hadiste geçen kalensüve ifadesi bizim için önem arzetmektedir. Bizim tesbitlerimize göre, kalensüve İslâm toplumuna Emevî halifelerinden Süleymân b. Abdülmelik zamanında girmiştir ve zamanla diğer halifeler tarafından, özelikle Abbâsî halifelerinden el-Mansûr tarafından cebren yerleştirilmeye çalışılmıştır. O halde bocalayan bir toplum üyelerinin "başımıza giydiğimiz önemli değil, onun üzerine sarığı koyduğumuz zaman problem ortadan kalkar" anlayışıyla, Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan bir kıyafeti ona izafe etmiş oldukları, bir başka söyleyişle pek fazla mahzuru olmayan bir hadis uydurmuş oldukları söylenebileceği gibi muhaddislerin kendi dönemlerinde kullanılan bir başlık türünü mana rivayeti yolunu tercih ederek sunmakta bir mahzur görmedikleri de söylenebilir. Nihai değerlendirmeleri hadis sahasında çalışan ilim adamlarına bırakmak üzere burada sadece küçük bir hususa temas etmiş olmakla yetinmek istiyoruz.

Biz yukarıda sıraladığımız bilgilerden hareketle sarığın câhiliyye döneminde de bilindiğini, fakat Arap toplumunun tümünde yaygın olmadığını, farklı yörelerde insanların farklı şekil ve adlarla başlarını örttüklerini, Hz. Muhammed'in buna bir şekil kazandırarak arkadaşlarına tavsiye ettiğini, fakat asırlar içinde buna dinî bir nitelik kazandırıldığını anlıyoruz. Bu niteliği kazanması yanılmıyorsak Abbâsîler dönemine tekabül etmektedir.

Gerçekten de Abbâsî halifeleri sarığa büyük bir önem verdiler. Kullanılmasını zorunlu kıldılar. Bunu sağlamak için bazen sert davrandıkları bile oldu.[55] Temelde dini ön plana alarak idâreye gelmiş olan Abbâsilerin, zamanla Sâsânî geleneğinden

52. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* III, 92, 96-98; el-Buhârî, Libâs, 16, Menâkıbü'l-Ensâr, 10; el-Müberred, I, 179; İbn Sa'd, V, 538; el-Aynî, XXI, 307, 308; el-Askalânî, XI, 450. Hz. Ömer'in "sarık arapların tacıdır" şeklindeki sözü Hz. Peygamber'e de izafe edilmiş ise de zayıf bulunmuştur. Bkz: eş-Şevkânî, 187

53. el-Askalânî, XI, 448; el-Aynî, XXI, 307-308. Sarıkla ilgili teşvik edici hadislerin hepsi de uydurma hadisler olarak değerlendirilmişlerdir. eş-Şevkânî, 187-188

54. Tirmizî, 1735, 1736, 1784

55. el-Câhız, Recez ustası el-Ummânî'nin, sarıksız kalensüve ile Hârûn er-Reşîd'in huzuruna girince, sarıksız şiir söyleyemeceği ikazıyla karşılaştığını nakleder. Ertesi gün, Arapların elbisesiyle süslü Ummânî'nin huzura alındığını da ilave eder. es-Sâbî, Halife el-Mu'tazıd Billah'ın rahatlamak için sarıklarını çıkaranları dövdürdüğünü kaydeder. Ayrıca, devlet dairelerinde çalışanların siyah sarık sarmak zorunda olduklarını, buna uymayanların ise cezalandırıldığını belirtir. Bkz: el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* I, 69, 95; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr,* I, 168-169; es-Sâbi, Ebû İshâk, 72, 77. Sonuncusunda s. 77'de Adududdevle zamanına ait bir hatıra daha kayıtlıdır.

etkilenerek sosyal sınıflara bazı giysileri ilzam etmeleri sonucunda, halktan gelen tepkiler sebebiyle dini bir nitelik kazanmış olan sarığa sırf dine bağlı olduklarını ifade etmek üzere ehemmiyet atfettikleri söylenebilir. Bunun yanısıra daha iyimser bir bakış açısıyla kendi dönemlerinin hızla değişen modasında, eski kültürlerinden geriye kalmış olan bir unsura, kültürel açıdan sıkı sıkıya bir bağlanmanın tezahürü olduğu şeklindeki bir izah tarzı da yanlış olmayacaktır.

el-Câhız'ın bir zamanlar toplumdaki her kesime mahsus ayrı bir elbise ve sarık şeklinin olduğunu söylediği toplumun üzerinden yüz sene kadar bir zaman geçmiştir ve Tenûhî, sarıkla ilgili gözlemlerini bize aktarırken, toplumdaki değişimi çok net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

"... İnsanları birbirinden ayıran unsur olarak sadece sarık kaldı..." [56]

Abbâsî toplumunda her kesimin farklı şekillerde sarık kullandıklarını, siyah sarık sarmanın da devlet görevlisi anlamına geldiğini belirtmiştik. el-Me'mûn döneminde bir ara bu uygulamaya yeni bir düzenleme getirilmek istenmişti. Onun Bağdat'a gelmeden Abbâsîlerin geleneksel sarık rengi olan siyah sarıklar yerine yeşil sarıklar kullandırdığı, lakin gelen baskılar neticesinde bundan vazgeçtiği bilinmektedir.[57] Burada Abbâsî toplumunda geleneksel yapının oldukça köklü olduğunu görüyoruz.

Aslında Abbâsî halifelerini, bir sembol haline dönüştürülen ve müslüman alameti sayılan sarıkla ilgili sert uygulamalarında haksız görmek te mümkün değildir. Lâkin bu dahi fayda vermeyecek ve müslümanların geniş bir coğrafyadaki halkların kültürlerini taklit ettikleri her geçen gün lüks ve zerafetten daha fazla zevk aldıkları, öte yandan gayri müslimlerin de bu kültür zenginliği içinde müslümanlarla aynı giyim zevklerini paylaşmak istedikleri, hatta sebebi ne olursa olsun, IX. ve X. yy.'larda kozmopolit bir kültüre sahip görünen, modası sürekli değişen ve kontrolü elden çıkmış olan Abbâsi toplumunda, insanları birbirinden ayıran tek unsur olan ve müslüman alameti sayılan sarıkları bile kullanabildikleri görülecektir.

Bu hususlaki genel tabloya son olarak Hilâl es-Sâbî'nin (359-448) bir kaydını ve el-Harîrî'nin (516/1122) kendi çocukluğu ile ilgili bir hatırasını ilave edelim:

Hilâl es-Sâbî'nin kayıtlarına göre, "Evlâdü'l-Ensâr, ilk yüzyıldan itibaren sarı renkli sarıklar sarıyorlardı. O dönemde de bunun devam ettiği anlaşılmaktadır.

el-Harîrî'nin çocukluğuna dair bir hatıra da gelenekçi bir toplum yapısına bürenen Abbâsîlerin incelediğimiz dönemin son günlerine aittir ve sarığın geleneksel bir kıyafet olarak hala muhafaza edildiğini ve buna ayrı bir çehre kazandırıldığını görüyoruz: "Ergenlik çağına gelenler boyunlarındaki muskaları çıkararak sarık sararlardı." [58]

56. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 95, 106; et-Tenûhî, II, 257; el-Abîdî, 33

57. el-Cehşiyârî'de yer alan bilgilere göre, el-Me'mûn, Ali b. Mûsâ'ya beyat edilmesi husunu tartışırken Horasan'ın önde gelenlerinden Nuaym b. Hazm, Fadl'ın görüşlerine karşı çıkarak, "...sen hakimiyetin Abbasoğullarından çıkıp Ali evladına geçmesini ve sonra da onları yönlendirmeyi düşünüyorsun. Eğer bunu düşünmüyor idiysen, niçin Ali evladının giydikleri beyaz elbiseleri yeşile çevirdin? Çünkü yeşil elbiseler Kisrâların ve mecûsîlerin elbiseleridir...." el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 312-313. el-Me'mûn onun bu ikazlarını dikkate almamış ve Fadl'ın kararını uygulamış idi. Geleneğin değişmesini hazmedemeyen Bağdat ve saray çevresi onu bir ara (h. 201) azlettirdiler.

58. es-Sâbî, Ebû İshâk, 91; Harîrî, 32

Burnus: Hz. Peygamberin hadislerinde, ihramlının giyemiyeceği elbiseler kısmında geçer. Cevherî, onun uzun kalensüve anlamına geldiğini belirterek, İslâmdan önce Arap hacıların onu giydiklerini kaydeder. Kadı Şureyh'in başında hem burnus hem de imame bulunduğunu nakleden İbn Sa'd [59] her halde döneminin yaygın bir biçimde kullanılan kalensüvelere benzerliğine dikkat çekmeye çalışmış olmalıdır. Pamuk anlamına da gelen Birs kelimesi, pamuklu kalensüveyi ifade eder.[60] Muvattâ'da yer alan bir hadiste, başlıklı elbise anlamına da gelmektedir.[61]

Kurra, kendilerini diğer insanlardan ayırıcı bir vasıf olmak üzere nakışlı burnuslar giymeye başlayınca, İmâm Mâlik'e bunun hristiyan başlığına benzediği hatırlatılarak caiz olup olmadığı sorulmuş, o da, burada giyiyorlar, bir mahzuru yok, demiştir.[62] Burnusun özellikle ilk haricî isyanlarından sonra devlete isyan edenlerin kıyafeti olarak zikredilmesi ise oldukça ilginçtir.[63] Muhtemelen bundan dolayı, amcası Abdülazîz'in ölümü üzerine 85/704 yılında Mısır valiliğine atanmış olan Abdullah b. Abdülmelik b. Mervan, Mısır'da güçlenen haricileri kontrol etmek üzere burnus giyilmesini yasakladı.[64]

Abbâsî toplumunda da kullanılan burnus, aynı zamanda kadınlar tarafından da giyiliyordu; fakat renkleriyle erkeklerin kullandıkları burnuslardan ayrılıyordu.[65]

Kalensüve: İslâmdan önce Araplar arasında yaygın olmayan bir başlık türü idi. Sadece hadis kitaplarından Tirmîzî'de "kalensüve üzerine sarık sarmak" şeklinde geçer.[66] Bu hadise sarık konusunda temas etmiş idik. Biz Hz. Peygamberin kalensüve kullandığına dair kaynaklarda da herhangi bir kayda rastlamadık. Zira, ilk dönemde sarıkları sarmak için küçük takkeler kullanılıyordu. Hz. Ali'nin sözlerinden buna "kümme" denildiğini öğreniyoruz.[67] Muhtemelen Hz. Ömer dönemi İran fetihleri ile müslümanlar kalensüve ile tanışmışlar ve zamanla yeni bir modaya adım atmaya başlamış olan İslâm toplumu üyeleri bunu benimsemişlerdir. Hz. Osman'ın Kelb kabilesine mensup eşi Nâile'nin koca evine kalensüvesi ile gelmiş olduğuna[68] bakılacak olursa menşeinin Hicaz kültürü olmadığını ve uzun müddet erkekler arasında kullanıldığına dair bir rivayete sahip bulunmadığımızı söyleyebiliriz.

Özellikle el-Buhârî'de yer alan ifadelerde kalensüve giyiminin halifeler döneminden sonraya ait olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Hasan el-Basrî, sahâbîlerin imâme ve kalensüve üzerine secde ettiklerine dair bir bilgi verir.[69] Bununla birlikte hadis literatüründe yer alan bazı rivayetlerde Hz. Muhammed'in üç tane kalensüvesi

59. İbn Sa'd, VI, 140

60. el-Buhârî, Libâs 8, 13; el-Aynî, IX, 161, XXI, 305. Ayrıca bkz: el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 198

61. Mâlik b. Enes, Kasru's-Salat fi's-Sefer, 19

62. el-Aynî XXI, 306

63. el-Abîdî, 234

64. İbn Tağriberdî, I, 210

65. el-Abîdî, 297

66. Tirmizî, 1735, 1736, 1784

67. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 96

68. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 47

69. el-Buhârî, Salat, 23, Ebvabu Amel fi's-Salât, 1

olduğuna dair nakiller bulunmaktadır. Bu nakillerin toplumda kalensüve giyiminin yerleştirilmeye çalışıldığı bir ortamda gündeme girivermiş olması uzak bir ihtimal değildir. Bunların uydurma olduğu eş-Şevkânî tarafından ortaya konulmuştur.[70]

Abdürrezzâk'ın ulaştırdığı bilgilere göre, Enes b. Mâlik kalensüve üzerine mesh yapardı. Garipsenen bu bilgi çerçevesinde es-Sevrî bu hususu izah ederken, kalensüvenin imame yerine olduğunu söylerdi.[71] Toplumda yeni görülen ve bazı dini hususlara kadar tesiri uzanan ve gündem bulabilen bu yeni moda arayışları sürecine toplumdan farklı seslerin geldiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zaman içinde kalensüve özellikle halifelerin emriyle topluma yerleştirilecektir.

Öncelikle Hişâm b. Abdülmelik döneminden itibaren uzun kalensüveler kullanıldı, ama bu genelde devlet yetkilileri ve elitler ile sınırlı kaldı.[72] Ardından Halife el-Mansûr'un uzun kalensüve modasını başlattığı, bunu halka teşmil etmek istediğinde bir müddet tepki ile karşılaştığı bilinmektedir.[73] el-Câhız halifelerin huzuruna kalensüve ile girme mecburiyetini bir ihtifale benzeterek, bu işte ta'zim ve iclal var derken, her halde Sâsânî teşrifat geleneğini vurgulamak istemiş olmalıdır. Bunun yanında onun sözlerinde bu modanın toplumda artık iyice yerleştiği de gizlidir.[74]

Zaman içinde farklı şekil ve uzunluklarda pek çok kalensüve kullanıldı. Bunların kumaşları ve renkleri de farklı idi. Bu farklılıklar da sosyal sınıfları temsil ediyordu. Halk tarafından yaygın bir şekilde kullanılan kalensüveler de buluyordu.[75]

Hızz: Bir elbise türü idi. Hişâm b. Abdülmelik zamanında yaygınlaştğı bilinmektedir. Çözgüsü ipek, gövdesi yünden meydana gelen bu elbisenin bir diğer özelliği de, renk karışımlarının ve desenlerin zenginliğini muhtevî olması idi.[76]

Cübbe: Cübbe Hz. Peygamber döneminde kullanılan, önü açık bir dış kıyafet idi. Abbâsîler döneminde de herkes tarafından yaygın bir şekilde kullanıldı. Cübbe, modelleriyle, uzunluk ve kısalıklarıyla toplumdaki farklı kesimler tarafından kullanılıyordu.[77]

Kabâ: Diğer elbiselerin üstüne giyilen bir dış kıyafet idi. Rasûlullâh'a gelen hediyeler arasında zikredilir. Mukavkıs'ın Rasûlullah'a hediye ettikleri arasında bu tür bir kıyafet de bulunuyordu. Araplar arasında az da olsa kullanıldığı hadislerden anlaşılmaktadır. Menşeinin Fars olduğu görüşü daha yaygındır. Rivayetlerde İran fetihleri sırasında ele geçirilen kıymetli eşyalar arasında bu tür elbiselerin zikredilmesini bunu teyit eden bir husus olarak görmek uygun olacaktır. Abbâsîler tarafından

70. eş-Şevkânî, 187

71. Abdürrezzâk, 745

72. el-Cahız, *Kitâbu't-Tâc*, 47; Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 334

73. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 42-43; İbn Halikân, II, 450. Kalensüveler yaz kış kullanılıyordu. el-Câhız , *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 106. Hitti, İran türü bu başlıkları ilk kullananın el-Mansûr olduğunu söylemekle yanılmıştır. Toplumda daha önce de bu başlığın kullanıldığını yukarıda zikretmiştik. Bkz: Hitti, *Capital*, 89

74. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 106

75. Kalensüve ve diğer başlıklar için ve tarih içindeki modelleri hakkında bkz: el-Abîdî, 136-156

76. el-Mesûdî, *Mürûc*, III, 217

77. el-Buhârî, Salât, 7, İdeyn, 1, Hac 17, Umre, 10, Libâs 10-11; el-Abîdî, 241

yaygın bir şekilde kullanıldı. Model farklılıkları zaman, bölge ve sınıflara göre değişebiliyordu. Coğrafyacılardan el-Mukaddesî x. yy. hatip kıyafetinin en belirgin özelliği olarak kaba ve mıntıkayı zikreder.[78]

Durrâa: Önü açık cübbe anlamına gelen bu elbise türü de Abbâsî toplumunda yaygın idi ve müslümanlar tarafından kullanılıyordu. el-Mütevekkil döneminde kadılar dışında, halifeyle görüşmek isteyen herkesin durrâa giymesi zorunlu idi. X. yüzyılda Şîraz ve Batı İran'da resmi görevliler ve katipler durrâa giyiyorlar ve bu elbise kendilerine büyük bir itibar veriyordu.[79]

Zünnâr ve Nitâk (Mıntıka): Hicret hadisinden, Arap kadınlarının bağladıkları kuşak cinsini nitâk-mıntıka diye isimlendirdiklerini anlıyoruz. Arap erkeklerinin en azından Abbâsîlere kadar bunu kullandıklarına dair bir kayda rastlanmamaktadır. İlk luğat çalışmalarıyla tanınan Halîl b. Ahmed'in (175/791) menâtık'ı kadın aksesuarı olarak tanımlamış olması bu görüşümüzü teyit etmektedir.[80] Dolayısıyla erkekler tarafından mıntıka kullanma modasının kökeni diğer kültürlerde aranmalıdır.

Müslümanların, mıntıkayı erkeklerin bellerinde görmeleri Sâsânî topraklarının fethine rastlar. Tüster kalesine sığınan Hürmüzan, Ebû Mûsa tarafından kuşatılmış ve ele geçirilmişti. Ebû Mûsa onu ve esirleri kendi kıyafetleriyle Hz. Ömer'e gönderdi. Medîneliler, Sâsânî askerlerinin üzerlerinde gördükleri altın mıntıkaları, bilezikleri ve ipek elbiseleri bir hayli garipsemişlerdi.[81] Müslümanların mıntıka kullandıklarına dair Hz. Osman'ın muhasarası sırasında Mervân b. el-Hakem'in çarpışırken beline mıntıka bağladığı rivayeti dışında herhangi bir kayda rastlanmaz. Bu kuşağın hediye olarak gelen mıntıkalardan biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle İbn Sa'd tarafından toplumda giyilen elbiselerin oldukça zengin detayları verilirken de buna dair bir bilgiye rastlanmaz.[82]

Biraz önce müslümanların bele bağlanan kuşakları ya da bugünün ifadesiyle kemerleri erkeklerin bellerinde görmelerinin fetihlere dayandığını söylemiştik. Gerçekten de günümüze kadar gelmiş olan pek çok arkeolojik kalıntıda Sâsânî erkeklerinin ve özellikle savaşçılarının bellerinde kuşaklar-kemerler gözükmektedir. Burada akla bir savaş aleti olarak kılıçların zaten bunlarla bellere takıldığı gelebilirse de ayrıntılardan anlaşıldığı üzere her ikisinin de birbirinden farklı şeyler olduğu görülür. Mîladi ı. yüzyıla ait Palmira duvar kabartmalarında, ıv. yy.'a ait Sâsânî saraylarından Tâk-ı Bostân fresklerinde erkeklerin bellerinde bu kuşaklar dikkatleri çekmektedir.[83]

78. el-Buhârî, Salât, 9, Libâs, 12, 44, Edeb, 82; Müslim, Libâs ve'z-Zîne, 2; İbn Sa'd, VII, 7; el-Mukaddesî, 129; el-Abîdî, 22, 281-283.

79. Halîl b. Ahmed, II, 35; el-Mukaddesî, 440. Ayrıca bkz: el-Abîdî, 256-259, Ahsan, 39-40

80. el-Buhârî, Libâs, 16,Et'ıme, 7; İbn Sa'd, VIII, 249-250. Nitâk'ın kadınlar tarafından kullanıldığına dair bir başka ifade için bkz: Tirmizî, 1732; Halîl b. Ahmed, V, 104. Ayrıca bkz: İbn Düreyd, III, 115; İbn Fâris, III-IV, 872

81. İbn Sa'd, V, 89; es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 617. Hicrî 17'de Utbe'nin Meysan ve Ebez Kubaz fetihlerine de bakılabilir. İbn Sa'd, VII, 7. el-Belâzurî'nin kaydettiğine göre, Yezdicerd yakalandığında pek kıymetli olan taç vb. özel eşyaları yanında mıntıkasını da, kurtulabilmek için vermek istemişti. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 442 (trc. 453)

82. İbn Sa'd, V, 37

83. Roman Ghirshman, *Iran, Parthes et Sassanides*, Gallimard 1962, 7, 190; Henri Seyrig-Robert Amy-Ernest Will, *Le Temple de Bel a Palmyre*, I-II, Paris 1975, I, 149. Ayrıca bkz: Resim-5

Burada sunmak istediğimiz önemli bir arkeolojik belgemiz daha bulunmaktadır. Urfa Ezher Dağı'nda bulunan bir kilisedeki mozaikte yer alan erkek ve kadınların belleri kuşaklıdır ve bu mozaik m. ıı. asra aittir.[84] Ömer b. Abdülazîz döneminde, gayri müslimlerin mıntıka takmayı terkettikleri şeklinde İslâm tarihi kaynaklarında karşımıza çıkan bilgiler de onun müslümanlar dışındaki toplumlara has olduğunu teyit etmektedir. Bu bilgileri veren Ebû Yûsuf kendi dönemi için zünnâr -bele bağlanan kalın kordon gibi bir şey- kelimesini kullanır ve halifeden bunu gayri müslimlere ilzam etmesini ister.[85] Bu durumda karşımızda iki kelime bulunmaktadır. Abbâsîler dönemi öncesine ait rivayetlerde genelde mıntıka kelimesinin daha fazla zikredildiği, Abbâsîler dönemine gelindiğinde özellikle Abbâsî modasının erkekler için mıntıkayı bir giyim unsuru olarak tercih etmesiyle birlikte zünnâr kelimesinin de kullanılmaya başladığı görülür.

Zünnârın hristiyanların kendi geleneklerine has bir kıyafet mi yoksa müslümanlar tarafından ihdâs edilmiş ve emredilmiş bir kıyafet mi olduğu hususu bizi bir hayli düşündürdü. Bu konuya açıklık getirirken önce rivayetleri tahlil etmeye ardından yukarıda zikrettiğimiz arkeoloji belgeleri ile irtibat kurmaya çalışacağız.

Ebû Yûsuf, nitâk ve zünnâr kelimelerinin zamanla, farklı kesimlerin şiarı haline gelmesi sebebiyle -her ne kadar ilk dönemde zünnâr kelimesi pek kullanılmamış ise de kendi döneminin kavramlarıyla- Hz. Ömer'in gayri müslimlere ilzam ettiği kıyafetler arasında zünnârı da zikreder. Gerçi Ebû Yûsuf'un itibar ederek kitabına aldığı rivayetlerde Ömer b. Abdülazîz döneminde kullanılan bir kelime olarak gözüken nitâk kelimesi, zünnâr yerine kullanılmış olabilir ise de biz bu hususu biraz sonraya bırakarak farklı bir noktaya temas etmek istiyoruz.

İbn Cülcül ve Yâkut tarafından sunulan bazı bilgiler, moda değişimlerini ve yarattığı kavram karmaşasının iyi anlaşılmasında bize düşünme ufku açmıştır.

Yâkût tarafından nakledilen bilgilere göre, Hz. Muhammed dönemi Necrân hristiyanları, Necrân manastırında pazar ve bayram günlerinde ibadetlerini icra ediyorlardı. Bu günlerde özel kıyafetler -bunların özellikleri metinde zikredilmez- giydiklerine dikkat çeken Yâkût, bellerinde zünnâr bulunuşunu da nakleder. İbn Cülcül'de yer alan rivâyette ise ikonlara saygısızlık yaptığı iddia edilen hristiyan tabib Huneyn'in, kilisenin verdiği karar ile afaroz edildiği ve zünnârının kesildiği zikredilir.[86] Aslında câhiliyye şairlerinden Adiyy b. Zeyd'in mısralarında zünnâr kelimesine rastlanmaktadır.[87] Ama ilk dönem rivayetlerinde gerek bir giyim unsuru olarak, gerekse gayri müslimlere ilzam edilen bir elbise olarak zünnâr kelimesine rastlanmaz.

Şu ana kadar verdiğimiz bilgileri arkeolojinin bize sunduğu donelerle birleştirerek problemin ortaya çıkışı hakında şunları söylemek istiyoruz.

Milâdî ilk yüzyıllarda Suriye ve Irak bölgesinde Romalı, İranlı ve onlara tabi olarak yaşayan bölge erkeklerinin büyük bir kısmı bellerine kuşak takıyordu. Bu kuşaklar bellere bağlanan savaş aletlerine ait olan bir kemer değil sürekli kullandıkları

84. Grabar, 53, 318

85. Ebû Yûsuf, 127, 128

86. İbn Cülcül, 69-70; İbn Ebî Üsaybia, 264; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 538

87. Cheikho, *en-Nasrâniyye*, 219

bir aksesuar idi. Bölgede ortaya çıkmış olan hristiyanlar da pek tabii olarak bölgede mevcut bulunan kıyafetleri kullanıyorlardı. Dolayısıyla bu kıyafetler arasında bellere bağlanan kuşaklar da bulunuyordu. Ardından modanın ne derece değişip değişmediğini bilemiyoruz ama, İran fetihleri sırasında Sâsânî erkeklerinin bu kuşakları kullanmakta oldukları İslâm tarihi kaynaklarında yer almaktadır. Müslümanlar tarafından bu kuşaklar kullanılmıyordu ve İslâm tarihi kaynaklarında yer alan ilk dönemle ilgili bu rivayetlerde bellere bağlanan bu kuşakların, Arap kadınları tarafından kullanılan el-Mıntıka ile aynı kategoriye alınarak bu isimle zikredildiğini görüyoruz. Zamanla toplumların kültürlerinin ve bu kültürü oluşturan kavramlarının daha iyi ortaya çıkmasını sağlayan gelişmeler bağlamında bu kuşaklara Yunanca kökeni [88] göz önüne alınarak zünnâr denilmiş olduğu söylenebilir. Abbâsîler döneminde belki de Sâsânî modasının tesiriyle bellerde kuşaklar bulunuyordu. Bu durumda bunlara mıntıka denilirken, gayri müslimlerin kullandıkları kuşaklar için kendi geçmiş kültürlerinden gelen zünnâr kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır.

Abbâsî toplumunda artık müslümanlar mıntıka adı verilen kuşakları, hristiyanlar da İslâm fetihleri sırasında kullandıkları ve Arapların zamanla mıntıka dedikleri ama artık Yunanca kökeni ile zikredilen zünnârı kullanmaya başlamışlardı Bu husus Abbâsî toplumunda oldukça belirgindir. Kayıtlarda zünnâr ifadesi IV. hicri asra kadar sadece gayri müslimlerin kullandığı kuşak mefhumu için kullanılır. Bunlara örnek olarak öncelikle burada Bağdat Mârî Meryem (Azize Meryem) kilisesinde bulunan beli zünnarlı bir heykeli ve üzerindeki mısraları bize aktaran el-Veşşâ'nın (325/937) kayıtları hatırlanmalıdır.[89] Abdullah b. Mu'tez'in şiirlerinde râhib ve râhibelerin bellerindeki zünnarlar önemli bir tasvir konusudur. Bu tasvirlerin manastırlardaki gözlemlere dayalı olduğu hatırlanırsa, aslında hristiyanların kendi mekanları olan bu mabetlerde ileri de zikredileceği üzere eğer müslümanlar tarafından gayri müslimlere cebren uygulatıldığı düşünülüyor ise bu zorunluluğa uymamaları beklenir. Halbuki Abbâsî şairlerinin mısralarında bu zünnârların güzelliği ve çekiciliği bile mısralarda mutlaka işlenir. Abdullah b. el-Mu'tezz " şu hristiyanlar dinlerinin gereğini yerine getiriyorlar, şu zünnarlar bunu gösteriyor" derken zünnârın hristiyanların asırlardan beri kullanageldikleri bir aksesuar olduğunu açıkça ortaya koyar.[90]

Zamanla menâtık müslümanların kullandığı bir kıyafet türü olunca bunun alternatifi zünnârın, kaynaklarda gayri müslimlere ilzam edilmiş olduğunu belirtmiştik. İlerleyen yılllar içinde İslâm coğrafyasının değişik kesimlerinde IX. yüzyılda askerlerin, hatiplerin yaygın bir biçimde mıntıka kullandıklarını el-Mukaddesî'nin kayıtlarından öğreniyoruz.[91] Muhtemelen bu dönemde Hz. Peygamberin mıntıka bağladığı ya da mıntıkayı teşvik ettiği ile ilgili bazı hadisler[92] toplumda duyulur olmuştu ki, kültür tarihi açısından bu rivayetleri ortaya atanlar onun bir zamanlar, özelikle Hz. Muhammed döneminde sadece kadınlara mahsus ve Hicâz kültürüne uzak bir giyim unsuru olduğunu dikkatlerinden kaçırmış olmalılardır. Ama önemli olan toplu-

88. Tritton, "Bar Hebraeus", 52

89. el-Veşşâ, 327

90. es-Sûlî, *Şi'ru Abdullah*, III, 47, 56. Ayrıca bkz: *Eş'âru'l-Evlâd*, 194

91. el-Mukaddesî, 129, 416

92. Bu hadisler ve sıhhatleri için bkz: eş-Şevkânî, 187, 191

ma yeni yerleşmeye başlamış olan bir kıyafetin ya da kıyafet parçasının geleneksel toplum anlayışına mahkum edilmiş insanlara hızlı bir şekilde kabul ettirilmesi idi. Bunun için de bir reklam anlayışıyla hadis uydurmak belki de dönemin dikkati çeken bir özelliği olmuştur.

Milâdî onuncu yüzyıla girildiği yıllarda Abbâsî sosyetesine mensup bazı kişilerin zünnâr bağlamaya başladıkları şeklinde karşımıza çıkan bilgiler,[93] Abbâsî toplumundaki kültür dejenerasyonunu mu yoksa toplumda gayri müslimlere uygulanan bir kıyafet zorunluluğunu hafife alma gayretlerini mi ifade etmektedir? Bunu cevaplandırmaya çalışmak belki de mümkün değildir; ama bu tesbitler toplumların ne kadar değişken ve ne kadar canlı bir yapıya sahip olduklarını ve toplumsal değişimlerin, insanların dünyaya bakış açılarının ortaya konmadan tarih yazılamayacağının bir ifadesi olsa gerektir.

Bu madde ile ilgili son notlarımızı kaydederek diğer hususlara geçmek istiyoruz. es-Sûlî tarafından verilen bir bilgiye göre, bele bağlanan kuşağa verilen isimlerden birisi de Kestece idi. es-Sâbî'nin bir kaydından sandaletler üzerindeki atkıları ifade için zünnâr ifadesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgi Ebû Yûsuf'un zünnârın kalınca, kordon türü bir şey olduğu şeklinde verdiği bilgilere uygun düşmektedir.[94] *Eğânî* sahibi Ebu'l-Ferac el-İsfehânî tarafından verilen bilgilere göre el-Me'mûn ve el-Mu'tasım zamanı cariyelerinden Müteyyem, izarı başa zünnâr ile bağlama modasını başlatan ilk kişi idi.[95]

Terlik-Nalın: Araplar, bugün Türkçede terlik-nalın adını verdiğimiz açık ayakkabılar kullanıyorlardı. Hz. Peygamber'in kullandığı terliklerin iki atkısı -kıbâ-lânvardı.[96] Çorap ve mestler de biliniyordu. Çeşitli vazifeler ve ticaret için dışarıya gidip gelen Dıhyetü'l-Kelbî'nin Hz. Peygamber'e bir huff (ayakkabı) hediye ettiği biliniyor.[97] Hz. Ömer'in, fetih bölgelerine gitmiş olan müslümanların terliklere olan alışkanlıklarını ve gittikleri bölgenin iklim özellikleri doğrultusunda terlik giyilmeyeceğini göz önünde bulundurarak "bir anda nalınlarınızı çıkarmayın. Zaman zaman onları terkedin, zaman zaman giyin" şeklindeki tavsiyeleri bölgesel ihtiyaçlara göre gereken giyim şekline karşı Hz. Ömer'in hiç te inatçı bir gelenek sürdürücüsü olmadığını ortaya koymaktadır. Ama onun, Arap kültürünü temsil ettiği için izar ve ridayı çıkarmalarına müsade etmediğini de burada kaydedelim.[98]

İbn Ömer'in tabaklanmış ayakkabı giydiğini [99] göz önüne getirirsek Emevîler döneminin ilk günlerinden itibaren yavaş yavaş toplumda farklı ayyakkabı türlerinin görülmeye başladığını söyleyebiliriz. Daha sonraki dönemlerde teknik imkanlara paralel olarak farklı malzemelerden pek çok değişik modellerde ayakkabılar yapılmıştır.[100] el-Mukaddesî'nin verdiği bilgilere göre x. yüzyılda bazı toplumlarda nalın-ter-

93. el-Veşşâ, 250
94. es-Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 92
95. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, VII, 320
96. el-Buhârî, Libâs, 41; Tirmizî, 1772, 1773
97. Tirmizî, 1769
98. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 48
99. el-Buhârî, Vudu', 31
100. Dönemin ayakkabı çeşitleri için bkz: el-Abîdî, 313-333

lik türü şeylerin kullanımı yine bölge şartlarına bağlı olarak devam ediyordu.[101] Biz burada Hz. Peygamberin terliklerinin iki atkısı olduğu şeklinde hadis kitaplarında yer alan bilgiye de işaret etmek istiyoruz.

Gıyâr: Kaynaklarımızda gayri müslimlerin giymek zorunda oldukları belirtilen bir kıyafet türünü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Araştırmacılardan Perlmann, gıyârın ya zimmîlere mecbur kılınan elbise anlamına ya da elbisenin koluna veya sırtına iliştirilmesi gereken süs, yama anlamına geldiğini düşünür.[102] Tritton, bunun yamalı elbise anlamına geldiğini, lakin zünnâr yerine kulanıldığını söyler.[103] Bizim tesbitlerimize göre, gıyâr kelimesi zimmîlere mecbur edilen elbise anlamına gelmektedir. Özellikle x. yüzyıl yazarlarında bu ifade görülmeye başlar. Dönemin yazarlarından Ebû Ya'lâ "muhtesib, zimmilere gıyar giymelerini emreder" derken kelimeyi bu anlamda kullanır. Hristiyan yazarlardan Mârî de x. yüzyıla rastlayan el-Hâkim biemrillah'ın Mısır'daki uygulamalarını zikrederken uygulanan kıyafet mecburiyetini gıyâr kelimesi ile ifade etmeye özen gösterir.[104]

Saç Şekilleri: Hz. Peygamber, hakkında müsbet-menfi hiçbir şey emredilmeyen hususlarda kitap ehline uymayı severdi. Ehl-i kitâp saçlarını salıp sarkıtırlardı. Müşrikler ise saçlarını ortadan iki tarafa ayırırlardı. Peygamber kaküllerini salıverirdi. Bundan bir müddet sonra saçlarını ortadan ikiye ayırdı.[105] Küleyb müslüman olunca Hz. Peygamber'in ona, küfür saçlarını kesmesini söylediği rivayet edilir.[106] İmâm Muhammed, müslüman olan birisinin daha önceki saçlarını kesmesinin zorunlu olmadığı görüşündedir. O, Peygamberin bunu herkese emretmediğini, belki de Küleyb'in saçlarıyla övündüğünü hissettiği için bunu nefsinden izale etmesi için istemiş olabileceğini düşünür.[107]

Hz. Muhammed'in ehl-i kitâbın sakallarındaki beyazlıkları boyamadıklarını belirterek, sakallardaki beyazlığı boyamalarını istemiştir. Onun müşriklere muhalefeti emrederek sakalları bırakın, bıyıkları derince kesin dediği de bilinmektedir.[108]

Bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in günün şartlarına göre bir kültürel İslâmî kimlik kazandırmayı arzu ederek bazı düzenlemeler getirdiği düşünülebilir. Bununla birlikte bu husus günün şartlarına ve ortama göre farklılıklar arzetmiştir.

Kullanılan Binek Hayvanları: Kaynaklarda yer alan bilgilere göre zimmîlerin atlara binmeleri yasaklanmış ve onların eşeklere veya günün ikinci derecedeki hayvanlarına binmeleri istenmiştir. Bu kısıtlamalar Hz. Ömer dönemine kadar da irca edilmiştir. O halde Hicaz'dan başlamak üzere kullanılan hayvanlar ve kullanım alanları üzerine bazı bilgiler vermemiz faydalı olacaktır.

101. el-Mukaddesî, 129
102. M. Perlmann, "Ghıyâr", *EI*^{2}, II (Leiden 1965), 1075-1076
103. Tritton, *Ehlüzzimme*, 127
104. Ebû Ya'lâ, 304; Mârî, 114-115
105. el-Buhârî, Libâs, 70, Menâkıb, 23, Menâkıbü'l-Ensâr, 51
106. Abdürrezzâk, 19224; es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 130
107. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 130-131
108. el-Buhârî, Libâs, 64, 67; Müslim, Libâs, 25; Tirmizî, 1752

Hicaz bölgesinde yaygın olarak kullanılan en önemli ulaşım vasıtası develer idi. Atın Hicaz Arapları arasında yaygın bir şekilde kulanılmasının mümkün olmadığı, en azından tabiat şartları göz önüne getirilirse anlaşılacaktır. Atın Arabistan'da beslenmesi ve bakımı çöl insanı için bir zorluk teşkil etmekte idi. Ayrıca lüksü ifade eden bir hayvan olarak görülüyordu. Onların yeğâne yardımcıları develer idi.[109] Medîne'de Bedir savaşından önce Hz. Muhammed'in ulaşım vasıtası olarak palanlı bir eşek kullandığı bilinmektedir.[110] Hz. Peygamber dönemi gazvelerinden birisinde sefer vasıtası sadece develer idi. Hiç kimsede at bulunmayışı esef verici bir hadise olarak anlatılır. Burada hem ilk dönem müslümanlarının ekonomik yönden zayıf oluşları hem de yaygın kullanım açısından atın Hicaz arapları arasında ikinci sırayı teşkil ettiği hususu akla gelmektedir. Bu sonuncu unsur, Huneyn savaşında önem kazanmış olmalıdır ki, el-Buhârî'nin kayıtlarında orduda at sayısının bir hayli az olduğu nakledilir.[111] Bununla birlikte Hayber kuşatması sırasında atların önceki savaşlara göre fazlalığı da yine aynı bakış açısıyla bölge şartlarına uygun hayvanların çevre kabilelerden temin edilerek götürülüşü ve müslümanların o günkü ekonomilerinin iyi oluşuyla izah edilmelidir.[112] Hz. Peygamberin savaşlarda atlılara iki, hatta üç pay vermesinin önemi de onların yetiştirilmesini teşvik için olsa gerektir.[113] At, katır ve eşek gibi binit hayvanlarının Hz. Muhammed tarafından yenmesinin yasak edilişinde de bu sebepler aranmalıdır.[114] Kur'ân-ı Kerîm'de atın övülmesi ve cihat vasıtası olarak tavsîfi,[115] fetihlerle bölgeleri farklılaşan arapların savaş vasıtalarını değiştirmeleri ve Hz. Ömer'in ileriyi ve problemleri gören bir idareci vasfıyla gittikleri yerlerde müslümanlara at çiftlikleri kurmalarını öğütlemesi, ihtiyaç-kullanım-değişim prensiplerini coğrafya ve imkan gerçekleri bağlamında çözmeyi açık bir şekilde ifade etmektedir.[116]

Fetihlerle ortaya çıkan bu yeni durum karşısında Hz. Ömer döneminde pek çok yerde at çiftlikleri kurulmuş ve müslümanlar fetihlerde kendi bölgelerinin hayvanları yerine atları kullanmışlardır. Daha sonraki dönemlere bakacak olursak, el-Cehşiyârî'de görülen bazı kayıtlara göre, Muâviye zamanında müslüman halkın binek hayvanlarının deve ve eşekler olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan cihada gidenler at-

109. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 41

110. el-Buhârî, Mardâ ve't-Tıb, 15

111. el-Buhârî, Zebâih, 15. Uhud Savaşında güçlü unsur olan kureyşin 3.000 kişilik ordusunda sadece 200 at bulunuyordu. el-Vâkıdî, I, 204

112. Hayber Savaşında İslâm ordusu 1500 kişiden oluşuyordu. Bunların 200 (ya da 300)'ü atlı idi. el-Vâkıdî, II, 689; ed-Dârekutnî, IV, 106. Asker sayısının en kabarık olduğu Tebük seferinde 1/3 nisbetinde atlı vardır. Burada Uhut savaşında müslümanların atlara sahip olmadıkları da hatırlanabilir. el-Vâkıdî, I, 205, II, 1002

113. İslam hukukunda da buna paralel hükümler gelişmiştir; meselâ katır, eşek gibi hayvanlarla katılanlara bile yayalara verilenler veriliyordu. Ebû Ya'lâ, 151; es-Serahsî *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 891-895. Hanefî hukukunda Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında ortaya çıkan farklı görüşler için bkz: es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, III, 885-890. Burada sünneti esas alan öğrencileri iki payın ata, bir payın mücahide verilmesi görüşündedirler.

114. ed-Dârekutnî, IV, 287. At etlerinin yenmesini ve at sütlerinin içilmesine Hz. Muhammed'in olumsuz bakmadığı ile ilgili rivayetler, ya Türk kültürünün izlerini taşımaktadır ya da o an savaş durumu söz konusu olmadığı için Hz. Muhammed bir mahzur görmemiş olmalıdır. Karşılaştırınız: ed-Dârekutnî IV, 288-289

115. Kur'ân-ı Kerîm, Enfâl: 60

116. İbn Hişâm, III-IV, 350; el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 160

lara biniyor ve bu yüzden ata binenler toplumda üstün tutuluyordu. Cihâdın faziletleri sebebiyle vergi toplama, kâtiplik gibi meslekleri hakir görenler bulunuyor ve kılıcın kaleme galebe çaldığını iddia ediyor, kendilerini daha üstün gördüklerini mısralarında dile getiriyorlardı.[117]

Mısır'da ilk dönem fatihlerinden Amr b. el-Âs, gayet çelimsiz bir katırla dolaşırdı. Çevresindekiler "Mısır'ın en şereflisi buna mı biniyor!" diye dedikodu yapmaya başlayınca, o "ayaklarımı yerden kestiği sürece altımdaki hayvana aldırmam" demişti.[118] Coğrafyacılardan el-İstahrî ve İbn Havkal tarafından x. yüzyıl Mısır coğrafyasına ait verilen bilgiler el-Müberred tarafından nakledilen bu bilgileri coğrafî yapı bakımından teyit etmekte ve oldukça önemli bir hususu ortaya koymaktadır. Onların gözlemlerine göre, bölgede attan ziyade katır ve eşek bulunuyordu ve bunlar o dönemde İslâm coğrafyasında pek kıymetli addediliyordu. Mısır Mukavkıs'ının Hz. Peygamber'e hediye olarak katır göndermesi de burada hatırlanmalıdır.[119]

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere ulaşım vasıtası olarak kullanılan hayvanlar bölgelere göre farklılık arzetmektedir. Bazı bölgelerde gayri müslimlerin binmeleri yasaklanan atın bölge şartlarına göre orada beslenemediği dikkatleri çekmiş olacaktır. Bunun da ötesinde müslümanların hepsi tarafından at gibi o dönemin oldukça kıymetli bir vasıtasının kullanıldığını da düşünmek mümkün değildir.

İşin bir başka cephesini de fakir müslümanların at yerine diğer hayvanları kullanmak zorunda kalışları teşkil etmekteydi. Müslümanlar arasında fakir oldukları için at alabilme imkanı olmayanlar bulunduğu bir gerçektir. Meselâ Muâviye tarafından 58/678 yılında Horosan valisi tayin edilen ve zenginliğine zenginlik katan Abdurrahmân b. Ziyad'ın, halife Yezîd döneminde mallarına el konulduğunda çok fakir kaldığı ve ancak ayaklarını yerden bile kesemeyecek kadar küçük bir eşeğe binmek zorunda kalmış olduğu zikredilir.[120] Yeri gelmişken Abbâsîler dönemine dair bir örnek vermek istiyoruz. Şâ-ir Ebu'l-Aynâ bir gün arkadaşlarıyla yaptığı mutad edebiyat toplantılarından birisine gecikmişti. Niçin geciktiği söylenince de eşeğinin çalındığını söylemiş ve parasının yeni bir hayvan alacak kadar yeterli olmadığını ifade etmişti. Şair bir mısraında da, "Atım olmadığı, evimin kapısında da muhafızım bulunmadığı için Allah'a hamdediyorum" diyerek belki de tipik bir devlet memuru ya da aristokrat imajını dile getirmek istiyordu.[121]

Gayri müslimlere getirilen kısıtlamalar çerçevesinde temas etmek ihtiyacını hissettiğimiz bu bilgilere ilave olarak yine zimmîlere getirilen kısıtlamalar arasında dikkatleri çeken binitlerin üzerindeki aksesuarlarla ilgili bilgileri değerlendirebilmemiz için de eyer, üzengi vb. hususlarla ilgili şu ayrıntıları vererek bu kısmı bitirmek istiyoruz.

117. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 28

118. el-Müberred, I, 265

119. İbn Sa'd, I, 134; el-İstahrî, 55; İbn Havkal, 162-163. Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin *Mihenü's-Sûfiyye* adlı kitabında verdigi bilgiler muhtemelen küçük bir dikkatsizlik eseri coğrafî özellikler göz önüne alınmadan zikredilmiştir: "Ünlü hristiyan sûfî Bunân el-Hammâl (v. 316) Humâreveyh tarafından verilen emirle bindiği hayvanından indirildi. Ata binme, milletine ilzam edilen sana da ilzam edildi, dedi." İbn Tağriberdî, III, 220-221

120. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 29-30

121. Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, XVIII, 294, 304

Emevîler döneminde güdülen Arapçılık fikirlerinin Şuûbiyye hareketini doğurduğu hepimiz tarafından bilinir. Bunun tabiî bir neticesi olarak hem Araplar hem de diğer unsurlar birbirlerine karşı kendi kültür ve meziyetleriyle övünmüşler ve bunu bir yandan savunma bir yandan da övünme vesilesi kılmışlardır. Bu bağlamda Şuûbiye ekolü Arapları eyersiz çıplak atlara[122] bindiklerini, atlar üzerinde eyer edinseler bile üzengi kullanmadıklarını söyleyerek medeniyetten uzak bir millet olduklarını ifade eder ve kınarlardı. Onların bu küçümsemelerine cevap olmak üzere el-Câhız'ın verdiği bilgilerde de aynı hususlar onlar için bir övünç kaynağı olarak vurgulanır. Bu durumda biz gerek muhaliflerin gerekse müdâfîlerin üzerinde ittifak ettikleri bir kültür unsuruna şüphe duymaksızın itimad edebiliriz. el-Câhız'ın verdiği bilgilere göre, üzengilerin tarihi eski olmakla birlikte Araplar tarafından kullanılmazdı. Hatta demir üzengilerin Araplar arasında görülmeye başlanması Ezârika zamanına rastlar. Yine onun tarafından verilen bilgilere göre Araplar, hayvanların üzerine sıçrarlar, bunu çeviklik ve spor olarak görürlerdi. Hz. Ömer'in fetihlerden sonra oralara yerleşen arkadaşlarını Acemlerin hayatını taklide başladıkları gerekçesiyle uyarması ve özellikle hayvanlarına Acemlerden görerek taktıkları üzengileri kesmelerini söylemesi câlibi dikkattir. Deve eyerlerine bile üzengi koymayan araplar at eyerlerine tabii olarak üzengi koymazlardı. Üzengi edinmiş olsalar bile çok nadir kullanırlardı. Kullananlar genelde şişman veya atıl kimselerdi.[123]

Buraya kadar İslâm modasının özelliklerini ve özellikle gayri müslimlere icbâr edilmiş olan ya da zaman zaman onların da giymiş oldukları elbiselerin İslâm toplumunda kullanım seyrini ortaya koymuş olduk. Verdiğimiz bu bilgileri biraz sonra gayri müslimlere uygulanmış olduğu bildirilen kılık-kıyafetler ile ilgili kısıtlamaların mevcudiyetini ve ne derece uygulandığını tesbit ederken kullanacağız. Şimdi, gayri müslimlere uygulandığına dair kaynaklarda yer alan kılık-kıyafetlerle ilgili kısıtlamaların neler olduğuna geçebiliriz.

2. Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri:

Gayri müslimlere uygulandığı bildirilen kılık-kıyafet düzenlemeleriyle ilgili bilgiler, Abbâsîler dönemiyle birlikte kaynaklarda daha fazla görülür. Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşîdîn dönemine bakıldığında ilk devir İslâm tarihi kaynakları esas alınırsa bu bilgiler oldukça sınırlıdır.

Abbâsî öncesi döneme ait malzemede görülen bu sınırlılığın sebebi olarak, savaş ya da sulhla fethedilen yeni bölge halkları hakkında bilgi veren yazarların zühûlu görülebilir. Onların şehirleri ve ahaliyi tanıtan bilgiler yanında, yükümlülükler ve haklar hakkında bilgi vermeye daha fazla özen gösterdikleri, bu meyanda da sadece toplanan vergileri ve genelde ibadet hürriyeti ile ilgili hükümleri iletmek suretiyle diğer bilgilerin kaybına sebep oldukları ileri sürülebilir. Bu şekildeki bir düşünce yanında

122. el-Belâzurî'de yer alan bir rivayet ilk dönem müslümanlarının develere eyer koyduklarını (er-rahl) gösteriyor. Bununla birlikte maddî imkanlar çerçevesinde bazı savaşçıların bundan mahrum oldukları da anlaşılmaktadır. Hîre fethi sırasırda değerli bir eyer anlaşmaya bağlı olarak alınmıştı ve devesinde eyer olmayan bir sahabiye verilmişti. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 343 (trc. 351)

123. el-Câhız, *el-Beyân vet-Tebyîn*, III, 16-18, 45-46. Aynı bilgiler el-Müberred tarafından da teyit edilir. Bkz: el-Müberred, I, 265, II, 20-21. Hz. Ömer'in atlara sıçramayı içeren tavsiyelerine yer verir.

o dönemde gayri müslimlerin kılık kıyafetleriyle ilgili daha sonraki dönemlerde görülen kapsamlı bir uygulamanın bulunmadığı ama hızla gelişen bir toplumda yeni düzenlemelere gidildiği şeklindeki bir düşüncenin de önem arzettiği akla gelen fikirler arasında yer almaktadır.

Konuyla ilgili olmak üzere kaynaklarda yer alan bilgilerin bir hayli çelişkili olduğunu, özellikle de bu uygulamanın Hz. Ömer tarafından başlatılmış olduğuna dair bazı bilgilerin mevcut oluşunun meseleyi bir hayli güçleştirdiğini ifade etmek istiyoruz. Bununla birlikte gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet zorunlulukları ile ilgili olmak üzere kaynaklardan toplamaya çalıştığımız bilgiler ve ulaştığımız sonuçlara göre, ikinci görüşün, yani daha sonraki dönemlerde görülen kapsamlı uygulamaların ilk dönemlerde kapsamlı bir şekilde mevcut olmadığı görüşünün önem kazanacağını daha şimdiden söyleyebiliriz.

Şimdi gerek anlaşma metinlerinde ve gerekse tarihi malumat çerçevesinde gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemeleri ile ilgili olarak tesbit edebildiğimiz malzemeyi incelemek istiyoruz. Yalnız bu malzemelerin tesbitine geçmeden önce burada birkaç hususa dikkat çekerek, konuyu işlerken takip edeceğimiz metodu belirlemek uygun olacaktır.

Öncelikle tarihi malzemenin bize sunduğu bilgilerin bu konuda bir hayli karışık olduğunu tekrar vurgulamak durumundayız. Biz pek çok araştırmacı tarafından yapıldığı üzre, malzemenin kaba taslak olarak tesbiti ve basit sebeplere irca edilmek suretiyle sonuçlandırılmasına gidilebilecek kadar, malzemenin sarîh olmadığı kanaatindeyiz. Daha önce de dikkatleri çekmiş olacağı üzere, genel hatlarıyla bir dönemde farklı bir şekil ve özelliği tanımlayan bir kıyafetin, bir başka dönem ya da bölgede, o elbisenin aynı veya farklı şeklini ifade edebilmekteydi. Bir diğer problem de, müslümanların farklı kültür ve modalardan etkilenerek onlara ait bazı kıyafetleri kullanmaya başlamaları,[124] hatta zamanla bu elbiseleri kendilerine has kılarak bir dönem gayri müslimleri bundan menetmeleri, lâkin daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı bu kıyafetleri müşterek olarak ya aynen ya da belli farklılıkları kendilerinden isteyerek kullanmış olmalarıdır. Bu hususlarla ilgili olarak ilerleyen sayfalarda da dikkatleri çekeceğimiz üzere taylasân, mıntıka veya zünnâr örneği zikredilebilir.

Bir başka açıdan baktığımızda, bazen müslümanlar tarafından kullanılan bir kıyafetin zamanla onlar tarafından da kullanılmasına ses çıkarılmadığı, ufak-tefek düzenlemelere gidildiği de görülmüştür. Genelde Arapların ayırıcı vasfı olarak tanımlanan sarığın gayri müslimler tarafından kullanılmaya başlaması üzerine Abbâsîler döneminde engelleme cihetine değil de renklerini ayırma yolunun tercih edilmesi buna örnek olarak verilebilir.

Bu bakımdan biz, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce, gayri müslimlerin kıyafetleri ile ilgili menfî ya da müsbet emir ve uygulamalarda bulundukları söylenen -ya da kendilerine izafe edilen- halifeleri ve emirnâmelerini esas alarak, önce malzemeyi ortaya koymaya çalışacağız. Sonra da bu malzemenin sıhhatini ve taşıdığı problemleri tartışacak, akabinde de uygulamanın tarihi seyrini ve kıyafetlerle ilgili halifeler tarafından emirname çıkarılmasının sebeplerini incelemeye gayret edeceğiz.

124. Mansurla birlikte yabancı kültürlerin tesirinin arttığı aşikardır. el-Mes'ûdî, el-Me'mûn ve el-Mu'tasım'ı yabancı hayranı olarak gösterir. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 318-319

Gayri Müslimlerin Kılık-Kıyafetleriyle İlgili Malzemenin Tesbiti:

* Hz. Muhammed, arkadaşlarından Selmân'ın akrabalarına verdiği emannâmede, kendilerine giyim ve binek serbestisi sunmuş idi.[125]

* Hâlid b. el-Velîd, anlaşma yaptığı Hîre hristiyanlarına giydikleri elbiseler müslümanların elbiselerine benzememek şartıyla her türlü elbiseyi giyebilme hakkını tanımış, sadece harp kıyafetlerini bundan ayrı tutmuş, harp kıyafetlerini kesinlikle giyemeyeceklerini belirtmiştir. İçlerinden birisi harp kıyafeti giyecek olursa sorgulanacağını, geçerli bir mazereti olmadığı takdirde de, cezalandırılacağını beyan etmişti.[126]

* Ebû Yûsuf'un bildirdiğine göre[127] Hz. Ömer gayri müslimlerin kılık-kıyafetiyle ilgili şu hususları görevlilerine emretmiştir:

1. Gayri müslimlerin elbise, binit, saç-sakal hususunda müslümanlara benzememeleri

2. Zünnâr kullanmaları[128]

3. Kalensüvelerin motifli ya da çizgili olması

4. Eyerlerinin kaş kısmında tahtadan bir top bulunması

5. Nalınlarının ve papuçlarının üst kısmındaki atkının ikili olması

6. Müslümanların giydikleri ayakkabıları giymemeleri

7. Kadınların develerde kullanılan küçük eyerlere binmemeleri

Hz. Ömer dönemiyle ilgili olmak üzere İbn Abdi'l-Hakem'in *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ* adlı eserinde yer alan bilgilere göre, gayri müslimler atlara tek taraflı binmek zorundaydılar.[129] Bindikleri hayvanların eyerlerinin üzerinde sadece bir tarafta üzengi olması ve bir tarafa doğru oturmaları şeklindeki ifadeler Abdürrezzâk'ta da yer alır.[130]

* İlerleyen yıllara ait olmak üzere verilen bir bilgiye göre Mesleme b. Abdülmelik, isyan ederek anlaşmayı bozmuş olan Cerâcime halkı ile yeni bir anlaşma yaptı. Bu anlaşmada, onlardan müslümanların elbiselerini giymelerini istedi (89/708).[131]

125. Ebû Nuaym el-İsfehânî (430/1038), *Kitâbu Târîhu Isbehân*, I-II, Tahkîk: Seyyid Kisrâvî Hasan, Beyrut 1990. 78-79; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 549-551

126. İbn İshâk'tan naklen Ebû Yûsuf, 144. Bar Hebraeus askerlerin giydiği elbiseleri giymemeleri hususunu Ömer b. Abdülazîz dönemine irca eder. Bkz: *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 194

127. Ebû Yûsuf, 127. Ayrıca bkz: Hamîdulah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 391

128. İlk dönem yazarlarımızdan İbn Abdi'l-Hakem'in kayıtlarında, Hz. Ömer'in, hristiyanların bellerine el-Mıntıka, es-Sûlî'nin kayıtlarında ise Kestîce bağlamalarını emrettiği şeklinde yer alır. İbn Abdi'l-Hakem, *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, Tahkîk: Charles C. Torrey, Kahire 1991, 151; es-Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 215. Ayrıca bkz: Bkz: Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 508

129. Bkz: İbn Abd'il-Hakem, *Fütûhu Mısr*, 151. Ayrıca bkz: *Sîratü Ömer b. Abdülazîz*, Tahkîk: Muhammed Ravvâs Kal'achi, Haleb t.y., 180-181

130. Bkz: Abdürrezzâk, 19273

131. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 220 (trc. 231). Biz metnin ifade seyirini göz önünde bulundurarak Tritton'un da tercih ettiği bu tercümeyi esas aldık. Karşılaştırınız: Tritton, *Ehlüzzimme*, 123. Ayrıca bkz: İngilizce ilk baskısı (London 1930), s. 116

* Ömer b. Abdülazîz, valisine yazdığı bir mektupta Fırat havzasında meskûn olan gayri müslimlerin altın yüzük, taylasan ve at kullanmalarına karışılmamasını emretti.[132]

* Ömer b. Abdülazîz, devlet görevlilerinden birisine şu mektubu gönderdi:[133]

1. Atlara binmesinler, diğer hayvanlara binsinler.
2. Kadınları deve eyerlerine binmesinler. Binecekleri hayvanların üzengileri de, semer üzerinde olsun.
3. Kabâ, ipek elbise, asb (sarık) kullanmasınlar.[134]
4. Bazı hristiyanlar sarık kullanmaya başlamışlar, onları engelle.
5. Bellerine taktıkları menâtıkı atmışlar. Onları ilzam et.
6. Saçlarını alınlarına ve kulaklarına kadar uzatıp traş olmuyorlarmış, dikkat et.

* Önceki dönemlerde zaman zaman uygulanan bu kıyafet düzenlemelerine rağmen, Hişâm b. Abdülmelik hirstiyanların istedikleri elbiseleri giymelerine müsade etti.[135]

Abbâsîler dönemine kadar tesbit edebildiğimiz malzemeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra bir değerlendirmede bulunmak ve daha sonra Abbâsîler dönemindeki gelişmelere göz atmak istiyoruz.

Hz. Muhammed tarafından Selmân'ın akrabalarına verildiği iddia edilen emannâme metninin bazı maddeleri Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin *Ahbâru İsfehân* adlı kitabının neşrini gerçekleştiren müsteşrik tarafından kitaba idhal edilmiş olup, ilim adamları tarafından reddedilmiştir. Biz bilinen yazma nüshalarına dayanılarak yapılan neşirde kıyafetle ilgili maddelere rastlamadık.[136]

Hâlid b. el-Velîd tarafından Hîrelilere verilen emannâmede yer alan kılık-kıyafetle ilgili serbestiyet döneme uygun düşüyorsa da, ilk fetihlere bağlı olarak yapılan anlaşma şartlarından oldukça farklı bir maddeyi muhtevî olması ve özellikle harp üniformalarının henüz teşekkül etmediği bir dönemde harp kıyafetleri ile ilgili bir hususu içeriyor olması sebebiyle daha sonraları ortaya çıkan bazı gelişmeleri ilk dönemlere irca etme gayretinden kaynaklanmış olabileceğini düşünüyoruz. Biraz sonra

132. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 116. İbn Asakir'in *Tarihu Dımeşk* adlı eserinde el-Hakem b. Ömer er-Ruaynî'den nalen Ömer b. Abdülazîz'in taylasan giymemelerini istediği de kayıtlıdır. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 230; İbn Abdi'l-Hakem, *Sîratü Ömer*, 181

133. Ebû Yûsuf, 127-128. Ayrıca bkz: Abdürrezzâk, 10004

134. "Ömer b. Abdülazîz gayri müslimlerin taylasan kullanmalarını yasakladı." şeklinde bir bilgi için Ebû Yûsuf (s.72)'yi kaynak gösteren el-Abîdî (s. 30) bu sonuca varır. Halbuki Ebû Yusuf'ta böyle bir metin yoktur. Tritton'n kitabından bu bilgiyi naklederken onun bir başka kaynaktan verdiği bilgiler ile karıştırımış olmalıdır. Karşılaştırınız: Tritton, 123,124. Bizim tesbitlerimize göre bu bilgi İbn Abdi'l-Hakem'in *Sîratü Ömer* adlı eserinden alınmıştır. Bkz: s.181

135. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

136. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 549-551. Hamîdullah yapılan tenkitle ilgili özel bir makaleye işaret etmekle birlikte bizim makaleyi temin etme imkanımız olamadı. Makale, Muhammed Abdü'l-Muîd Hân tarafından "Authenticity of an Important Document of the Prophet", adıyla Islamic Culture, 1943, s. 96-104'de yayımlanmıştır.

vereceğimiz bilgilerle bu husus netlik kazanacaktır.

Yukarıda dikkatleri çekmiş olacağı üzere gayri müslimlere bazı kıyafetleri ilzam eden maddeler Hz. Ömer dönemiyle başlamaktadır. Tesbitlerimize göre, Abbâsîler döneminden başlamak üzere zaman içinde kurulan pek çok İslâm devletinde, gayri müslimlere kılık kıyafet düzenlemeleri uygulanmış olup her bir devlet kendisine göre bazı düzenlemeler getirirken bu emirnâmelerde yer alan maddeleri Hz. Ömer döneminden aldığını ifade etme eğiliminde olmuştur. Bu bakımdan bütün bu uygulamalar, sonuçta Hz. Ömer'e izafe edildiğine göre o dönemi netleştirmemizde fayda mülahaza ediyoruz.

Hz. Ömer döneminde fethedilen bölgelerde yaşayanların büyük bir kısmı ehli kitap idi. Bu kişilerin bir kısmı Sâsânî, bir kısmı da Bizans kültürünün hegomanyası altında yaşıyordu. Bu bakımdan onların kendi geleneksel kıyafetleri kadar hâkim devletlerin modasından ve yaşadıkları çevrenin kılık-kıyafet anlayışından etkilenmiş oldukları da göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır.

Tesbitlerimize göre, ilk fetih anlaşmalarında ehl-i kitâbın dolayısıyla da hristiyanların farklı elbiseler giymelerini içeren herhangi bir madde yoktur. Hz. Ömer'in dilenmekte olan bir ihtiyarın yanına yaklaşıp ta "sen ehl-i kitâbın hangi kolundansın" diye sorması[137] bu düşüncemizi teyit etmektedir. Zira Hz. Ömer o kişinin dış kıyafetinden yahûdî mi yoksa hristiyan mı olduğunu anlamamış ve sorma ihtiyacını hissetmiştir. Biraz sonra temas edileceği üzere Hz. Ömer döneminde kıyafetlerle ilgili bazı düzenlemelerin var olduğunu göreceğiz. Bu bakımdan belli bir döneme kadar, ehl-i kitâbı kendi içinde belirleyici bir uygulamanın olmadığını kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Burada aklımıza şu husus ta geliyor. Hz. Ömer onun bir müslüman olmadığını da biliyordu. Yani o kişi kendi kıyafeti ile toplumda yerini almıştı. Hz. Ömer'in halife olduğu ilk günlerde toplumda kılık kıyafetlerle ilgili bir düzenlemeye gitme ihtiyacı olmamıştı. Böyle bir toplumsal düzenleme belli ihtiyaçlar müvacehesinde ortaya çıkacaktı.

İbn Kayyim tamamiyle bir yakıştırmadan ibaret göremeyeceğimiz tamamlayıcı bazı bilgiler sunmaktadır. Onun verdiği bilgilerden de Hz. Ömer zamanında bir müddet gayri müslimlerin belli elbiseleri giyme mecburiyetlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Kûfe emiri Hâlid b. Artafa sosyal bir problemle karşılaştı ve müslümanlarla gayri müslimleri tefrik etme imkanı olmadığı için benzeri problemlerle bir daha yüz yüze gelmemek için böyle bir düzenlemeye gidildi.[138] Gerçekten de o dönemde böyle bir tefrik olmadığı için çoğu zaman kişiler birbirlerini tanıyamıyorlardı. Oldukça ilginç bir örnek olarak el-Hâris b. Abdullah b. Ebî Rebîa'nın annesi örnek olarak verilebilir. O, hristiyanlığını gizlemiş ölüm anında cenazeyi yıkamak için gelenler onun boynunda bir haç bularak cenaze sahibine haber vermişlerdi. el-Hâris "onu kendi din mensuplarına götürün, onlar daha layıktırlar" derken hayatının belki de en büyük şokunu yaşamıştır. Olay Hz. Ömer dönemine aittir.[139]

137. Ebû Yûsuf, 126

138. İslâmiyet'i seçmiş olan bir hristiyan kadın Hâlid'e gelerek, kocasının kendisini hristiyanlıkta kalması için zorladığını söyledi ve delil getirdi. Hâlid de onları boşandırdı. Hristiyan koca Hz. Ömer'e koştu. Ömer kararın doğru olduğunu söyledi ve alınlarındaki saçları kesmelerini ve müslümanların elbiselerini giymemelerini emretti. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 236

139. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, I, 75-76; İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI. 159

Hz. Ömer döneminde sosyal sınıflarla ilgili bazı kıyafet düzenlemelerinin bulunduğunu düşündürecek bir bilgi de İbn Sa'd tarafından nakledilir. Onun verdiği bilgilere göre, Hz. Ömer döneminde sosyal hayatın bir ön kabulü olarak cariyeler başlarını örtmüyorlardı. Hz. Ömer başına örtü alan bir cariyeyi hür bir kadına benzediği için uyarmıştı.[140] Bütün bu örnekler bize Hz. Ömer zamanında da giyim kuşamla ilgili bazı toplumsal düzenlemelerin mevcut olduğunu gösteriyor. Hz. Peygamber döneminde de, savaşlarda müslüman askerlerin üniformaları olmadığını ve ilk savaşlarda Hz. Peygamberin parola ile askerlerini müşrik askerlerden ayırmaya çalıştığını, daha sonra, savaşanlardan kendilerini diğer taraftan ayırıcı işaretler kulanmalarını, yani sarıklarının üzerine tüy takmalarını istemesi de[141] bize, bazı düzenlemelerin çeşitli ihtiyaçlardan kaynaklandığını ve o dönemin imkanları ve tecrübeleri çerçevesinde bir tercihin gerçekleştirildiğini açıkça ortaya koyuyor. Toplum hayatı geliştikçe zamanla ihtiyaçların da artacağı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla ilerleyen senelerde her bir toplum kendi anlayışına göre yeni bazı düzenlemeler getirmiştir. Ancak bu düzenlemelerin büyük bir kısmı Hz. Ömer dönemini ilgilendirmediği halde onun dönemine izafe edilmiştir. Daha önce gayri müslimlere giymeleri emredilen kıyafetleri esas alarak bazı elbiselerin zaman içindeki seyrini ortaya koymuştuk. Şimdi o bilgilerden istifade ederek problemlerimize cevap bulmaya çalışalım.

Ebû Yûsuf tarafından verilen bilgiler arasında Hz. Ömer tarafından gayri müslimlere kalensüve giymelerinin emredildiğini yukarıda görmüştük. Halbuki daha önce verdiğimiz bilgiler hatırlanacak olursa kalensüvenin İslâm toplumuna girişi Emevîler zamanına rastlamaktadır. Bu bakımdan Ebû Yûsuf tarafından verilen bu bilgileri doğru kabul etmek mümkün değildir. Bize göre Ebû Yûsuf kendi döneminde gayri müslimlere ilzam edilmiş kıyafetler bütününü Hz. Ömer'e izafe etme temayülü içindedir. Zamanla toplumda yerleşmiş olan bir kıyafetin Hz. Ömer döneminde kullanılıp kullanılmadığı hususunu göz önünde bulundurmayarak bir hataya düşmüştür.

Bunun yanısıra Ebû Yûsuf başka bir hata daha işleyerek Hz. Ömer'in gayri müslimlere iki atkılı nalınlar giymelerini emrettiğini belirtir. Daha önce görüldüğü üzere, Hz. Peygamber döneminin yaygın olarak kullanılan bir giyim unsuru nalın idi ve Hz. Peygamberin nalınları iki atkılı idi. Bu durumda Hz. Ömer'in en azından Hz. Peygambere duyduğu hürmetten dolayı müslümanların iki atkılı terlikler giymelerini, gayri müslimlerin ise bundan farklı bir ayakkabı giymelerini istemesi gerekirdi. Halbuki Ebû Yûsuf'un verdiği maddelerde gayri müslimlerin giyecekleri ayakkabıların iki atkılı olması şeklinde bir ifade görülür. O halde geriye tek şey kalmaktadır. O da Ebû Yûsuf'un açık bir şekilde kendi döneminin modasından hareketle gayri müslimlere ilzam edilen kıyafetleri Hz. Ömer dönemine nisbet etme gayreti içinde olduğudur.

Hz. Ömer tarafından emredildiği ileri sürülen diğer maddelere de bakmak istiyoruz. Kullanılan hayvanlar ile ilgili olarak verdiğimiz bilgiler çerçevesinde Hz. Ömer döneminde müslümanların hayvanlar üzerinde üzengi kullanmadıklarını görmüştük. Bu bakımdan İbn Abdi'l-Hakem tarafından Hz. Ömer'in gayri müslimlerin bindikleri hayvanların bir tarafında üzengi olmasını istemesi de bize daha sonraki

140. İbn Sa'd, VII, 127

141. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 999. Bir başka örnek olarak Uhud savaşında sadece dört müslamanın ayırıcı işareti bulunduğu hatırlanabilir. el-Vâkıdî, I, 259

dönemlerde uygulanmış ya da uygulanması istenmiş bir bakış açısını aksettirmektedir.

XIV. yüzyıl yazarlarından İbn Nakkâş (763/1362), Hz. Ömer'in Şam hristiyanlarına üzengilerini kesmelerini ve semerlere binmelerini emrettiğini söylerken bilgilerin zaman içinde nasıl bir şekil kazandığını ortaya koymaktan öte bir mana ifade etmemektedir.[142]

Bu durumda Hz. Ömer'e izafe edilen emirnâme metinlerinde gördüğümüz maddelerin büyük bir kısmının onun zamanında ileri sürülmüş olabileceğini düşünmek büyük bir yanılgı olacaktır. Bununla birlikte biz onun ihtiyaçlara uygun bir düzenlemeye gitmemiş olduğunu iddia etmek de istemiyoruz. Ama kendi döneminin kültürünü ilgilendirmeyen bazı hususların onun dönemine götürmek te pek kabul edilebilecek bir yol değildir.

Hz. Ömer tarafından ilzam edildiği ileri sürülen maddelerin bir kısmı Ömer b. Abdülazîz'e de izafe edilmiştir. Bazı yazarlar[143] bu emirlerin Ömer b. Abdülazîz tarafından alındığını, Hz. Ömer döneminde bu uygulamalara rastlanmadığını ileri sürmektedirler. Biz bu düşünceye de katılamıyoruz. Burada gayri müslimlerin atlara binmelerini yasaklayan bir maddeyi ele almak istiyoruz.

Hz. Ömer'in kendi dönemi göz önüne getirilirse, fetih bölgelerinde o yörelerin iklimine en iyi hizmet eden hayvanın at olduğu anlaşılacaktır. Halbuki Hicaz bölgesinde atların bakımının ne kadar zor olduğunu ve sınırlı miktarlarda bulunduğunu görmüştük. Hz. Ömer'in bu ihtiyacı karşılamak için çözümler ürettiği ve at yetiştirilmesi ve savaşa hazırlanması için emirler çıkardığı biliniyor. Bu bağlamda onun bir nebze gayri müslimlerin atlara binmelerini yasaklamış olabileceği düşünülebilir. Ömer b. Abdülazîz'den önce Vâsıt şehrini inşa etmek üzere yer tesibiti ile uğraşan el-Haccâc, eşeğiyle dolaşan bir râhiple karşılaşır. Gerçi bu, kaynaklardaki bilgi kıtlığından dolayı sunabildiğimiz tek örnek olmakla birlikte Hz. Ömer döneminde gayri müslimlerin atlara binmekten menedilmesi ile paralellik arzetmektedir. Yukarıda Ömer b. Abdülazîz döneminde Sevâd bölgesindeki hristiyanların at kullanmalarına müdahalede bulunulmamasını istemesi de savaşların olmayışı ile irtibatlandırılabilir.[144] Ama diğer rivayette ise bir genellemeye gidilerek Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerin atlara binmelerini engellediği ifade edilir. Bu sonuncu yaklaşım, bazı bilgilerin oldukça karıştırıldığı ve yazarların kendi dönemlerindeki uygulamaları teyit etmek ya da kendi düşüncelerini ortaya koymak için çaba sarfettiklerine dair düşüncelerimizi teyit etmektedir.

Daha önce Muâviye döneminde müslüman halkın ulaşım vasıtası olarak develeri ve eşekleri kulandıklarını atların ise cihat vasıtası olarak tercih edildiğini belirtmiştik. Bu durumda zimmîlerin atlara değil de diğer hayvanlara binmeleri ile ilgili emrin Ömer zamanında düzenlenmiş olabileceğini rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Dönemin cihat ihtiyaçları bunu gerekli kılmış, ama hiç de öyle eyeriyle üzengisiyle uğraştıracak kadar fantazi şeyler dönemin kendi kültürü içinde ilgi alanını oluştur-

142. O bununla birlikte biraz mantıklı sayılabilecek insânî unsurları içeren şu satırlara da yer vermektedir: "İhtiyar, aciz bir kimse için, üzengi caiz olabilir." Belin, XIX, 128-129

143. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 368, 542

144. Bahşel, 32

mamıştır. Lâkin bunun savaş zamanlarına hasredilebileceği de düşünülmelidir. Diğer yandan demir eyerler, tahta eyerler, eyer-semer vb. ayırımlar ise; atların zimmîler tarafından kullanılmaya başlandığı daha sonraki dönemlerde belirlenmiş olmalıdır. Ömer b. Abdülazîz'in, ilk dönem kaynaklarından İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-Ahbâr* adlı eserinde yer alan "onların at kullanmalarına karışma" ifadesini de göz önünde bulundurursak fikirlerimizin bizi hangi neticeye götüreceği tahmin edilebilir. Bu bakımdan ilk dönemlerde gayri müslimlerin atlara binmelerinin yasak edilmiş olmasını tamamiyle sosyo-ekonomik ihtiyaçlarda aramak lazım gelmektedir. Daha sonraları zimmîler de at kullanmaya başlayınca, ya atların üzerindeki aksesuarlarda bir farklılık ortaya konulmuş ya da atlara binmeleri engellenmiştir.

Kullanılan binek hayvanları ile ilgili bir diğer husus ta kadınların deve eyerlerine binmelerinin engellenmesidir. Bu madde hem Hz. Ömer tarafından hem de Ömer b. Abdülazîz tarafından ilzam edilmiştir. Muhammed eş-Şeybânî'deki bir rivayet problemi çözmemize yardımcı olacaktır. Rivayete göre, Ömer b. Abdülazîz, sadece zimmîlerin değil, aynı zamanda müslüman kadınların da eyerlere binmemelerini emretmiştir. O halde bu maddenin de gerek Hz. Ömer gerekse Ömer b. Abdülazîz döneminde sadece gayri müslimlere emredilmiş bir madde olarak algılanması yanlış olacaktır. Böyle bir kısıtlama ahlâkî bir sebebe dayandırılmış olmalıdır. Toplumda gayri müslimlerle yaşanmaya başlayan ve ihtilatın gündeme geldiği bir ortamda -buna değerleri değişen bir İslâm toplumunu da katmalıyız- kadınların dışarı çıktıklarında cazibe uyandıracak bir şekilde gezmeleri istenmemiştir.[145]

Netice olarak şunu söylemek gerekecektir. Bazı emirler birbirine karışmıştır. Âlimlerden bazıları kendi dönemlerinde ortaya çıkan uygulamaları özellikle Hz. Ömer dönemine irca etmeye çalışmışlar, bir kısmı da hristiyanlara duyulan nefretten dolayı muhtemelen olmasını istediği bazı icbar edici hususları kitaplarına almışlardır. Zira sonraki dönem uygulamalarının tesiri altında ilk dönem malzemelerine pek çok bilgi girmiştir. Bununla birlikte biz hepsinin bu şekilde olduğunu kesinlikle söylemek istemiyoruz. Bazı düzenlemeler gerçekten toplumdaki ihtiyaçlara ve problemlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Burada çarpıcı bir örnek vermek istiyoruz.

Ömer b. Abdülazîz döneminde gayri müslimlerin sarık kullanmalarına engel olunması şeklinde bir madde dikkatlerimizi çekmiştir. Zamanla İslâm toplumunda sarığın Arapların ayırıcı vasfı olduğu şeklindeki bir yargının yerleştiğini daha önce belirtmiştik. Hz. Ömer dönemi sonrasında sarıkla ilgili bir maddenin metinlerde yer almamasına karşın zamanla gayri müslimlerin onu giymelerine bir sınırlandırma getirildiğini düşünmek mümkündür. Lâkin Emevî halifeleri döneminde bazı kısıtlamalara uyulmadığı da bilinmektedir. İslâm toplumunda haçlarla dolaşmak uygun görülmediği halde, Şair Ahtal'ın haçıyla dolaştığı burada hatırlanabilir. Sarıkla ilgili bilgilerimize dönecek olursak, Ömer b. Abdülazîz döneminden önce gayri müslimlerin sarık sarmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Zira o, gönderdiği mektuplardan birinde bunun engellenmesini istemektedir.

Ömer b. Abdülazîz tarafından emredilen bu durumu bazı tekstil kalıntıları da teyit etmektedir. Gayri müslimlerden birisi için yapılmış ve 88/707 tarihini taşıyan

145. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 136-137

bir sarık parçası bugüne ulaşmıştır.[146] Bu belge bize zamanla gayri müslimlerin müslümanlar tarafından kullanılan bazı kıyafetleri kullanmaya başladıklarını göstermektedir. Bu dönemlerde gayri müslimlerin müslümanlardan ayrı kıyafetler giymelerinin istendiği söylenmelidir. Kısaca bu örneğimizde tarihi gelişim ve çıkarılan emir bir bütünlük göstermektedir. Ama bu dönemde çıkarılan emirnâmeler, hiçbir zaman Abbâsîler döneminde görüldüğü kadar ayrıntı içeren maddeler olmamıştır.

Abbâsîler Döneminde Gayri Müslimlere Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleriyle İlgili Malzemenin Tesbiti: Abbâsîler dönemine gelindiğinde kıyafetler hususunda Sâsânî geleneğinin derin tesirleri görüldü. Sâsânî devletinde bilhassa devlet kademelerinde çalışan memurların özel kıyafetleri olduğunu biliyoruz. Halife el-Mansûr döneminde bu düzenlemenin gerçekleştirildiğini, hatta bazen kıyafetlerin cebren yerleştirildiğini söylemiştik. Daha önce detayları verildiği için burada sadece şu hususu tekrarlamak istiyoruz. Abbâsîler döneminde başlangıçtan itibaren toplumdaki tüm sosyal gruplar için kıyafet düzenlemeleri yapılmıştı. Bu hususu ortaya koyduktan sonra Abbâsîler döneminde gayri müslimleri ilgilendiren kıyafet düzenlemelerini tesbit etmeye çalışalım.

* Bizanslıların Maraş'ı yağmalamaları üzerine Rakka'da bulunan Hârun er-Reşîd, hilafet merkezindeki es-Sindî b. Şâhnek'e bir mektup yazarak Bağdat'taki gayri müslimlerin müslümanlardan farklı giyinmelerini ve ayrı bineklere binmelerini istedi (191/807).[147]

* et-Taberî, Halife el-Mütevekkil'in 235/849 senesinde, gayr-i müslimlerin:

1. Bal rengi taylasân giymelerini

2. Zünnâr takmalarını

3. Eyer üzengilerinin ahşaptan olmasını ve eyerlerinin arkasında iki tane kürenin asılı olmasını,

4. Kalensüvelerinin üzerinde iki ponpon bulunmasını ve kalensüve renklerinin müslümanların kullandığı renklerden ayrı olmasını,

5. Hristiyanlara ait kölelerin giydikleri elbiselerin sırt kısmında, giyilen dış elbisenin renginden farklı bir renkte iki ruk'a (renkli kumaş parçası) olmasını, bu ruk'alardan birisinin, göğsünün üzerinde diğerinin ise sırtında yer almasını, ruk'alardan herbirinin, dört parmak genişliğinde ve bal renginde olmasını,

6. Gayri müslimlerden sarık kullananların sarı renkli sarıklar kullanmalarını,

7. Gayri müslim kadınların, evden dışarı çıkarken bal rengi izâr giymelerini, izarsız dışarı çıkmamalarını,

146. Abdel Aziz Marzouk, "The Turban of Samuel Ibn Musa: The Earliest Dated Islamic Textile", *BFA*, XVI (Kahire 1955), 143-151. el-Câhız tarafından verilen bilgiler de gayri müslimlerin müslümanların kıyafetlerini giymeye başladıklarını göstermektedir. Ömer b. Abdülazîz'den önceki bir dönemde, eş-Şarkî isimli bir müslüman Musul-Rakka arasında yolculuk ederken kendisine eşlik eden Tağlipli Amr b. Kelsûm'un oğlu olan kişinin hristiyan olduğunu ancak kendisini evinde konuk edip sabah ibadetine kalktığında anlayabilmiştir. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 60-63

147. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 324. Bu detaylar sadece et-Taberî'de vardır. İbnü'l-Esîr ise, sadece h. 191'de gayri müslimlerin giyim kuşamlarında müslümanlardan farklı giyinmeye ve ayrı bineklere binmeye başladıklarını belirtir; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 206

8. Hristiyanlara ait kölelerin el-Menâtık kullanmamalarını, bilakis zünnâr kullanmalarını,

9. Müslümanlarla gayri müslimlere ait evlerin birbirinden ayırt edilebilmesi için tahtadan şeytan suretlerinin kapıların üzerine çivilenmesini içeren bir emirnâme çıkarıldığını söyler.[148] Ardından, Halife el-Mütevekkil'in ilgili mercilere gönderdiği resmi vesikayı[149] sunar ve emirnâmenin 235 yılında, İbrâhim b. el-Abbâs tarafından yazıldığını ilave eder. Biz bu resmi vesikayı da aşağıya alarak bir hususa dikkatleri çekmek istiyoruz:

1. İdaremde bulunan her sosyal sınıf ve yaşa mensup olan bütün gayri müslimlerin giydikleri taylasanların bal renginde olması ve hiç kimsenin bunu aşmaya kalkışmaması... Lâkin, gayri müslimlerin dışında kalanlar ve taylasan giymeye güç yetiremeyenler, bal rengine boyadıkları iki hırkayı birleştirip, herbirini bir karış taylasân gibi yuvarlatıp, bu ovalliği de ön ve arkaya getirmek suretiyle giyebilirler.

2. Kalensüvelerinin rengine muhalif olmak üzere, üzerine ponpon konulması. Bitişik olup ta görünmesine engel olmasın diye, sarkıtılsın ve görünebilmesi için desenli yerlere denk gelmesin.

3. Eyer üzengilerinin ağaçtan olması ve semerin arka kaşına top iliştirilmesi, bunun çıkık olması ve arka kısmı üzerine iliştirilmesi, meselâ yan tarafa ya da başka yerlere konulmaması,

4. Köle ve cariyelerin el-Menâtık kullanmamaları; bellerine, zünnâr ve kesâtîc bağlamaları.

et-Taberî'nin verdiği resmî vesikaya dayalı bilgiler ile Halife el-Mütevekkil döneminde uygulandığına dair verdiği bilgiler birbirinden oldukça farklıdır. Halifenin çıkardığı emirnâme sadece birkaç maddeyi içerirken et-Taberî tarafından verilen bilgiler düzenleme ile ilgili uygulamanın bir hayli farklı tezahür ettiğini göstermektedir. Burada akla gelen ilk şey halife tarafından çıkarılan emirnâmenin halktan gelen baskılar sebebiyle genişletildiği ya da bölge idarecilerinin insiyatifine bırakıldığıdır.

Halife el-Mütevekkil döneminde ilan edilen bir emirnâmeye bağlı olarak verilen bu bilgiler, et-Taberî'den pek çok nakillerde bulunmuş olan İbnü'l-Esîr'de de kısmen yer alır.[150] et-Taberî'de yer alan 1. 2. ve 3. maddeler olarak sunduğumuz bilgiler İbnü'l-Esîr'de de aynıdır. 5. ve 7. maddelerde ise bazı farklılıklar mevcuttur.[151] et-Taberî'nin temas ettiği 4. 6. ve 8. maddelere ise İbnü'l-Esîr hiç temas etmemiştir.

Ünlü arşivci el-Kalkaşandî tarafından verilen emirnâme maddeleri arasında,

148. et-Taberî, *Târîh*, IX, 171-172. Aynı bilgileri el-Makrîzî de verir. Bkz: *el-Hıtat*, II, 494

149. et-Taberî, *Târîh*, IX, 172-174

150. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 52

151. et-Taberî'deki 5. ve 7. maddelere paralel İbnü'l-Esîr'de yer alan farklılıklar şunlardır: a- "Kölelerin giyecekleri dış elbiselerin üzerinde elbisenin renginden farklı iki yama olması ve bu yamaların dört parmak genişliğinde olması" her iki tarihçide de müşterek ifadedir. et-Taberî'de, bal renginde olması gereken bu yamalardan birisi göğsün üzerinde, diğeri de sırtında olacak şeklinde bir ifade dikkatleri çekmektedir. İbnü'l-Esîr, bu yamaların nereye konulacağına dair bilgi vermez, sadece iki yamanın da farklı renkler de olması gerektiğine işaret eder. b- Dışarı çıkan hanımların bal rengi izâr giymeleri her ikisinde de aynıdır. İbnü'l-Esîr'de ayrıca, onların bölgedeki müslümanların elbiselerini kullanmayacakları şeklinde bir ilave görülür.

müslümanlardan tefrik edilebilmeleri için beyaz elbise giymemeleri" cümlesi de yer alır. Bu el-Kalkaşandî'nin kendi dönemindeki uygulamanın tesiriyle bir maddeye şekil vermekte mahzur görmediğini, daha doğrusunu söylemek gerekirse tarihçinin malzemenin bir kısmında sadakatten ayrıldığını göstermektedir.[152]

Hristiyan kaynaklardan Mârî de[153] el-Mütevekkil'in yasaklamalarına ait olmak üzere et-Taberî'de yer alan maddelere oldukça yakın bilgiler verir.

1. Bal rengi taylasân giymeleri

2. Zünnâr takmaları

3. Kalensüvelerinin üzerinde iki ponpon bulunması, kalansüve renginin de, müslümanlarınkinden farklı olması

4. Kölelerin dört parmak genişliğinde sarı iki parçası olan dış elbise giymeleri

5. Sarık saracak olurlarsa, sarı olması

6. Kadınların gezerken sarı izâr giymeleri

7. Hizmetçilerinin menâtık değil, zünnâr kullanmaları.[154]

* Çıkarılan emirnâme ve uygulamalarının tesirli olmadığı anlaşılmaktadır ki, Halife el-Mütevekkil, 239/853 yılında yeni bir emirnâme daha çıkardı:[155]

1. Bal renginde olmak üzere iki yaması olan durrâa ve kaba giymeleri

2. Ata binmekten menedilmeleri

* 296/908'da Muktedir gayri müslimlerin bal rengi elbise giymelerini ve müslümanlardan ayrılabilmeleri için sırtlarına, elbiseden farklı renkli bir parçanın dikilmesini, semerlere binmelerini, yani atlara binmemelerini ve üzengilerinin ahşap olmasını emretti.[156]

* İbnü'l-Cevzî, 429/1037 yılında Halife el-Kâim biemrillâh'ın (422-467/1031-1075) gayri müslimlerin müslümanların elbiselerini giymeye başladıklarını belirte-

152. el-Kalkaşandî tarafından verilen el-Mütevekkil'in çıkardığı emirnâmeye ait dokuz madde halinde zikrettiği bilgiler, biraz sonra verdiği arşiv belgesinde gayri müslimlerin müslümanların işlerinde çalıştırılmaması hususu hariç, yer almamaktadır. el-Kalkaşandî, *Meâsir,* III, 229

153. Mârî, 79

154. Diğer bir hristiyan kaynakta ise sadece üç madde yer almaktadır: a. Başlarının üzerinde yünden bağlar taşıma zorunluluğu b. Evleri dışında bellerinde kemer bulundurmaları c. Hristiyanlar içinde köle sahibi olanların da (?) elbiselerinde, ön ve arka taraflarında muhtelif renkli çizgi bulundurmaları... Bar Hebraeus'un tercümesinde yer alan bu ifadeler, (Bkz: Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi,* I, 231) ilk bakışta tercüme hatalarını aksettiriyor. Birinci maddede yer alan ifadeler muhtemelen kalensüve üzerine iliştirilen ponpon ile, ikinci madde zünnâr, üçüncü madde, elbiseler üzerindeki yama (nakış) ile ilgili olsa gerektir. Arapça tercümesindeki ifadeler ise şöyledir: a- Yünden mamul sarık sarmaları b- Zünnarsız dışarı çıkmamaları c- Kölesi olanların, kölelerinin sırt ve önüne elbisenin renginden farklı bir kumaş ilavesinde bulunmaları. Bkz: *Târîhu'z-Zemân,* 37

155. et-Taberî, *Târîh,* IX, 196. Ayrıca bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VII, 71. et-Taberî'deki metinden elbise ile ilgili emrin önce çıktığı ardından da bineklerle ilgili emrin çıktığı anlaşılıyor. Hitti onların giydikleri bu tür elbiseler yüzünden benekliler diye anıldıklarını belirterek el-Câhız'dan bir referans verir. Burada geçen kelime Destûviyye olup, kelimenin karşılığını bulamadık. Karşılaştırınız: el-Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyîn,* I, 27-28; Hitti, İslâm Tarihi, II, 542

156. en-Nüveyrî, XXIII, 32; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ,* 379

rek bunu engelleyen bir talimatnâme çıkardığını söylerse de detay vermez.[157]

* Yine aynı tarihçinin verdiği bilgilere göre, 448/1056'da Muhtesib[158] Ebû Mansûr b. Nâsır es-Seyyârî, zimmîlere belli elbiseleri -gıyâr- kullanmalarını ve renkli sarık sarmalarına dair bir emir verdi. Ancak halifenin eşi Hâtun bu uygulamayı engelledi.[159]

* 484/1091 senesinde Vezir Ebû Şuca' Halife el-Muktedî biemrillah'a, ehlüzzimmenin müslümanlara üstünlük kurmaya başladığını, müslümanların arasına karıştıklarını, yapılması gereken şeyin de onları müslümanlardan ayıracak önlemlerin alınması olduğunu belirtti. Halifenin onayladığı bu görüş akabinde zimmîlerin

a- Gıyâr giymeleri

b- Zünnâr kullanmaları

c- Ayakkabılarından birisinin kırmızı birisinin siyah olması, ayakkabılarında bir çıngırağın bulunması

c- Boyunlarına üzerinde zimmî yazılı olan kolyeler asılması emredildi.[160]

Burada problemleri daha iyi çözmemize yardımcı olacağını göz önünde bulundurarak Fâtımî Devletinden de bir örnek sunmak istiyoruz.

Tarihçilerin verdiği bilgilere göre, Hâkim biemrillah 395/1004 yılında zimmîlere

a. Siyah giymelerini ve siyah sarık sarmalarını

b. Hristiyanların boyunlarına 12 zira' uzunluğunda 5 rıtl ağırlığında haç takmalarını

c. İyi binitlere binmemelerini, bindikleri hayvanların eyerlerinin tahta üzengili olmasını, süs ve zinetten ari olmasını emretti.[161]

Abbâsîler dönemiyle ilgili olarak gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemelerine dair kaynaklarda yer alan malzemeyi bu şekilde zikrettikten sonra çalışmamızı iki safhada tamamlamak istiyoruz. Birinci adımda bu emirlerin ne derece uygulandığı hususunu ortaya koyacak ardından da kaynak ve araştırmalarda bu düzenlemelerin sebepleri hakkında yer alan bilgileri değerlendireceğiz.

Halife Hârûn'un 191/807 yılında gayri müslimlerin müslümanlardan farklı gi-

157. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 264

158. Gerek fıkıh kitaplarında, gerekse ihtisabla ilgili müstakil kitaplarda, muhtesibin görevleri arasında "zimmîlerin müslümanlardan ayrı elbiseler giymelerini sağlamak", "gıyar -onlar için belirlenmiş elbiseleri- giymelerini emretmek" şeklinde ifadeler yer alır. Bkz: Ebû Ya'lâ, 304. Biz tarih kitaplarında bununla ilgili olarak sadece yukarıda zikrettiğimiz bu örneğe rastladık.

159. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 6

160. Bu son maddenin geçici mi yoksa kalıcı mı olduğu metinden anlaşılamamaktadır. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 186. İbnü'l-Esîr'de sadece gıyar giymelerinin emredildiği belirtilir. Ayrıca bkz: İbn Tağriberdî, V, 131. Araştırmacılardan Ashtor, Halife el-Muktedî'nin yahûdîler için ayırıcı renk olarak sarıyı, hristiyanlar için siyahı kararlaştırdığına dair bilgi aktarır. Bkz: Eliyahu Ashtor, "The Social Isolation of Ahl-Dhimma", *MNE*, London 1978, 79

161. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 495; İbn Tağriberdî, IV, 177-178. Ebû Sâlih, 60 (trc. 142). Aynı yıl yine onun emriyle sahabenin güzide isimlerine sövülmesi için camilerde ilanlar verilmiştir. İbn Tağriberdî, IV, 176

yinmelerini emreden bir talimat çıkardığını zikretmiştik. Halife Hârûn'un bu talimatından sonra, el-Cehşiyârî'nin verdiği bilgilere göre Rakka'da bu kararları ihlal eden bir zimmî asılmıştır.[162] Bu bilgi bize talimat çıkarıldıktan sonra bir müddet bu kararlara uyulduğunu ve gerekli takibin yapıldığını göstermektedir. Yalnız burada bir hususu ortaya koymakta fayda görüyoruz.

Bilindiği üzere Hârûn er-Reşîd 170/786 yılında hilafet makamına oturmuştu. Devrinin Kâdı'l-Kudât'ı Ebû Yûsuf ta el-Mehdî zamanında 164/780 senesinde bu makama geçmişti. el-Mehdî ve el-Hâdî dönemleri için gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemeleri hakkında bir şeyler söyleyebilmek tahminlerden öteye geçmeyecektir. Ancak el-Mehdî dönemiyle birlikte hristiyanlara tolerans gösterildiği genelde bilinen bir vakıadır. Bu kısa bilgilerden sonra söylemek istediğimiz şey şudur. Bilindiği üzere Ebû Yûsuf Halife Hârûn'a sunduğu *Kitabu'l-Harac* adlı eserinin bazı yerlerinde halifeye çeşitli tavsiyelerde bulunur. Bu tavsiyelerden birisi de gayri müslimlerin kıyafetleriyle ilgilidir. Ebû Yûsuf, önceki dönem uygulamalarına temas ederek halifeye bu kıyafetleri gayri müslimlere ilzam etmesini emreder. Ebû Yûsuf'un 182/798 yılında öldüğü göz önünde bulundurulursa bu ifadeler bize bu dönemde gayri müslimlere kılık kıyafet düzenlemesinin işlemediğini göstermektedir. Hârûn dönemi de dahil olmak üzere gayri müslimler kendileriyle ilgili pek çok hususta oldukça rahattılar. Ancak Hârûn er-Reşîd Bizanslıların sınır boylarını vurmasından sonra 191/807 yılında bu emirlerin uygulanması için bir emir çıkarmıştır. Bir müddet bu uygulama devam etmiş, ancak sürekli olamamıştır.

İslâm tarihçileri tarafından söz konusu edilmemiş bulunan bir bilgiye göre, Hârûn tarafından çıkarılan yönetmelikten sonra, bir gün Cebrâil b. Buhtîşû', boyalı bir taylasânla Hârûn'un odasına girmiş, Hârûn bu kıyafeti kendisi için uygun görmeyerek, çıkarmasını söylemişti. Cebrâil, ilzam edilen topluluktan birisi olduğunu vurgulayınca, Hârûn onun bu tavrını beğenmiş ve uygulamayı kaldırmıştı.[163]

Hristiyan yazarlardan Mârî tarafından verilen bu bilgiler bir diğer hristiyan yazar Saîd b. Batrîk tarafından daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Onun verdiği bilgilere göre hristiyanlar el-Mütevekkil dönemine kadar atlara biniyor ve Abbâsîlerin geleneksel renkleri olan siyah renkli elbiseleri giyiyorlardı.[164]

İslâm yazarlarının kayıtlarında da dolaylı bazı bilgiler bu düzenlemenin hristiyanlara uygulanmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Tabip Cebrâil'e halifeler tarafından verilen senelik elbiseler arasında müslümanların kullandığı elbiseler meselâ cübbe, yine müslümanlar tarafından kullanılan taylasânlar da bulunuyordu.[165]

Ca'fer b. Yahyâ, Hristiyan şâir Ebu Kâbûs'a müslümanlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bir "hızz" hediye eder. Şair, evde ona uygun bir elbise bulamadığı için, yazdığı mısralarda yine müslümanların kullandığı taylasân, cübbe, gilâle

162. Olayda halifenin yakın takibi ve Ca'fer b. Yahyâ'ya o kişiyle ilgili özel bir talimatının olduğu anlaşılıyor. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 238-239

163. Mârî, 73. Araştırmacı Ahsen bu bilgileri Cebrâil'in dolaylı bir ricası olarak yorumlar ve talimatnâmeyi yeniden gözden geçirerek giyimlerini kendi isteklerine bıraktığını belirtir. Ahsan, 26, 62

164. Saîd b. Batrîk, 59

165. İbn Ebî Üsaybia, 199

vb. elbiseleri de ister. Ca'fer b. Yahyâ da ona her birinden onar takım gönderir.[166]

Cebrâil b. Buhtîşû'nun anlattıklarına göre, el-Emin ile el-Me'mûn çatışmasının ilk günlerinde, Ali b. Îsâ b. Mâhân'ın Horasan'a gönderildiği günlerde, sarhoş olan Halife el-Emîn, özel hizmetlisini çağırarak onun üzerindeki Abbâsî devlet görevlilerinin resmî kıyafeti olan siyah elbiseyi, kabâyı, kılıcı ve mıntıkayı çıkarttırıp bunları Cebrâil'e giydirmiş, Cebrâil'in üzerindeki elbiseyi, zünnârı ve kalensüveyi de ona giydirmişti.[167] Zünnârın zaten kendi giyimleri olduğunu belirtmiştik. Burada zorlayıcı bir kıyafet kaydına rastlamıyoruz. Sosyal statüsüne uygun bir elbise, Abbâsîlerin önemle kullandıkları kalensüve onun üzerinde görülür. Bu durumda Cebrâil'in sadece kendilerine has zünnârı kullandığını, diğer kıyafetlerinin ise pek fazla ayrıcı olmadığını söyleyebiliriz.

Hristiyan tabiplerden Buhtîşû' (256/870) müslümanların giydiği elbiselerden olan cübbeyi rahatlıkla giyebiliyordu.[168] Öte yandan devlet kademelerinde çalışan hristiyanlar resmi kıyafetleri giymek zorundaydı. el-Me'mûn döneminde Kıptî görevlilerden Bekkâm, siyah giyiniyor, beline mıntıka bağlıyor ve kılıç asıyordu. Tâbi olduğu diğer devlet görevlileri cuma namazına giderken o da camiye kadar devlet erkanına eşlik eder, sonra onlar çıkıncaya kadar beklerdi.[169] Biz buradan Abbâsîlerin devlet kademelerindeki hristiyanlara dahi kendi resmî kıyafetlerini giydirdiğini görüyoruz. Bu yüzden olsa gerektir ki, el-Makrîzî, Selahaddin el-Eyyûbî dönemine kadar resmî görevlilerin, hekimlerin bu tür müeyyidelerden muaf tutulduklarını söyler.[170]

İslâm yazarlarından el-Câhız'ın gayri müslimlerin müslümanların elbiselerini rahatlıkla giydiklerine dair verdiği bilgiler hristiyan yazarların sunduğu bilgileri teyit etmekte ve yukarıdaki bilgilerle birlikte düşünüldüğünde hristiyan halkın düzenlemelere uymadıklarını ifade etmektedir. Bu bilgiler, el-Câhız'ın *er-Red ala'n-Nasâra* adlı eserinde yer almaktadır. Biz bu eserin el-Mütevekkil döneminde uygulanan kararlardan önce yazıldığını düşünüyoruz. Öte yandan *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde el-Câhız toplumda herkesin ayrı bir sarık şeklinin bulunduğunu belirtmektedir. Hristiyanların bile ayrı sarık şekilleri bulunduğunu zikreden el-Câhız'ın verdiği bu anekdotlar da el-Mütevekkil dönemi sonrasını ilgilendiriyor olmalıdır. Zira çıkarılan emirnâmede gayri müslimlerden sarık sarmak isteyenlerin sarı renkli sarıklar sarmaları istenmektedir.[171]

el-Mütevekkil döneminde bir takım kararlar alındığını ve bu kararlara bir müddet uyulduğunu biliyoruz. Ancak bu sert emirler dahi hristiyanların Abbâsî toplumundaki kılık-kıyafet düzenlemelerine uymalarını sağlayamamış, bir müddet sonra yine yeni düzenlemeler yapılmıştır.

166. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 210. İbn Asâkir, bir gayri müslime hediye edilmesinden hareketle Hızz adlı giysiyi hrisityanlara has bir kıyafet olarak verir. Halbuki Ca'fer b. Yahyâ'nın böyle bir uygulamaya hassasiyet göstermediğini düşünmek daha doğru olacaktır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Hızz müslümanlar tarafından kullanılan bir elbise idi. İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 103-104

167. İbn Ebî Üsaybia, 197

168. İbn Ebî Üsaybia, 203-204

169. Saîd b. Batrîk, 58-59; Tritton, *Ehlüzzimme*, 125

170. Ashtor, "The Social Isolation", 91

171. el-Cahız, *er-Red ala'n-Nasarâ*, *Resâilu'l-Câhız*, III, 317, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 106

Daha sonraki dönemlere ait bazı bilgilere yer vermek istiyoruz. el-Mukaddesî Şîraz'da mecûsîlerin ve hristiyanların kendilerine ilzam edilen elbiseleri giymediklerini, hatta hristiyanların müslümanlar gibi taylasânı giydiklerini kaydeder. Diğer yandan el-Mukaddesî, Şam'da bulunan hristiyanların atlara binmediklerini, köylülerin ve kâtiplerin belirli elbiseler giydiklerini belirtir.[172]

Netice olarak gayri müslimlerin uymaları istenen kılık-kıyafet düzenlemelerine çoğu zaman uymadıklarını söyleyebiliriz. Şimdi kaynaklarda ve araştırmalarda gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemelerinin sebepleri hakkındaki tesbitlerimizi aktarmak istiyoruz.

Gayri müslimlere uygulanan kılık-kıyafet düzenlemelerinin kaynaklardan tesbit edebildiğimiz sebeplerini maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

a. Gayri müslimlerin müslümanlara benzememesi ve kolayca ayrılabilmeleri[173]

b. Halifelere yakın bazı hristiyanların yanlış adımlarının halifeleri kızgınlığa ve bu tür kararları almaya yönlendirmesi. Meselâ, el-Mütevekkil'in aldığı kararlar, hristiyan yazarlardan Saîd b. Batrîk'e göre tabip Buhtîşû'ya kızgınlığıdır.[174]

c. el-Mütevekkil zamanında çıkarılan emirnâmenin sebebi, hac vazifesini yerine getirirken kendisine beddua ettiği için cezalandırmak istediği şahsın, gayri müslim kâtiplerin müslümanları küçük düşürücü tavırları olduğu şeklindeki şikayetidir.[175]

Araştırmalarda zikredilen sebepleri de şöylece sıralayabiliriz:

a. Araştırmacılardan el-Abîdî, devletin gayri müslimlere uygulanmak üzere özel bir elbise yükümlülüğü koymadığını sadece ehlüzzimmenin müslümanlardan ayırdedilebilmeleri kolay olsun diye kendilerine has elbiseleri korumak istediğini savunur. O, ayrıca bir başka yerde, gayri müslimlere uygulanan kılık kıyafet zorunlulukları ile ilgili olmak üzere, Abbâsîler döneminde değişmez bir ölçünün olmadığını bunun tamamıyle idarecinin insiyatifine bağlı olduğunu ilave eder.[176]

b. Corcî Zeydan, el-Mütevekkil'in hristiyanlara karşı tavır almasında Hıms isyanının büyük payı olduğunu vurgular. Müslümanlarla birlikte isyana katılan hristiyanlara kızan halife onlardan intikam almak istemiştir.[177]

c. Tritton, ilk fetihler sırasında hristiyanları, müslümanların elbiselerinden farklı elbiseler giymeleri için ilzam etmeye gerek olmadığını, zaten her kesimin kendi kültürüne has elbiseleri giydiklerini vurgulayarak, bu zorunlulukların kültür kaynaşması ve boyun eğen bir topluluk psikolojisi ile hristiyanların müslümanların elbiselerini taklit etmeye başlamalarıyla ortaya çıktığını söyler. O, ayrıca Ömer b. Abdülazîz zamanından önce böyle bir kayıt görülmediğini, Hz. Ömer'e izafe edenin Ebû Yûsuf olduğunu ilave eder. İlerleyen sayfalarda ise halifelerin ya dinî gayretlerinden

172. el-Mukaddesî, 183, 429

173. Ebû Yûsuf, 127

174. Saîd b. Batrîk, 63

175. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 228-229

176. el-Abîdî, 31, 34

177. Corcî Zeydân, *et-Târîhu't-Temeddün*, IV, 139

ya da halkın tepkileri sebebiyle zimmîleri zorladıklarını ifade eder.[178]

d- Ahmed Emîn bu tür zorlayıcı uygulamaların, tamamiyle Bizans-İslam savaşlarına ve zaman zaman Bizanslıların sugûr kentlerinde gerçekleştirdikleri saldırılara bağlı olduğunu, dolayısıyla bunun dinî öğretilerle ilgisi bulunmadığını belirtir.[179]

e- el-Yüzbekî, müslümanların gayri müslimleri belli bir kıyafet giymeye zorlamadıklarını, zaten fetihlerden önce kendilerine has özel kıyafetleri olduğunu halifelerin bu emirleri gayri müslimlerin müslümanların modasını taklit etmemelerini sağlamak için çıkardıklarını belirtirken Trittonun fikirlerini benimser. O ayrıca eserinin bir başka yerinde Ahmed Emîn gibi de düşünür.[180]

f- Ashtor gibi araştırmacılar ise bu ve diğer zorlayıcı unsurların sosyal izolasyonu sağlayan bir adım olduğunu ve dinî fanatizmden kaynaklandığını iddia ederler.[181]

a maddesinde ifade edilen görüşün sahibi Abbâsî toplumunda her kesimin belli bir kıyafeti olduğunu pek çok örnekle ortaya koyduğu halde gayri müslimlerin kıyafetleri hususunda ortaya çıkan uygulamaları üstünkörü incelemiştir. Öte yandan o, bu kararların onların elbiselerini ve kültürlerini korumak için alındığını ifade ederken pek inandırıcı olmamaktadır. Onun sebep olarak zikrettiği ifadeleri sonuç olarak görmek daha doğru olacaktır.

b maddesinde Corcî Zeydân tarafından ileri sürülen görüşe katılabilmek te mümkün değildir. Zira Hıms isyanının 241 yılında gerçekleştiği hatırlanırsa, el-Mütevekkil'in 235'de çıkardığı emirnâme ile bir alakası olmadığı, Hıms isyanının sadece Hıms isyanı sonrasında alınan kararlara tesir etmiş olacağı âşikârdır.

c maddesinde Tritton tarafında ileri sürülen görüşler belli noktalarda mantıklıdır. Ancak bu ilim adamı konuyu detaylı olarak incelemediği için sadece gayri müslimlerin ezilen halk psikolojisi ile müslümanların elbiselerini taklit etmeye başlamalarını bu düzenlemelerin bir sebebi olarak zikretmektedir. Halbuki diğer yandan bölge kültürünün derin tesirleri altında kalmış müslümanlar vardır. Bir unsur olarak ta ele geçirdikleri halkların modasından etkilenmişlerdir. Tritton ayrıca bütün emirleri Ömer b. Abdülazîz zamanına irca ederken kolaycı bir yol seçmiştir. Onun son olarak zikrettiği iki sebep üzerinde kendisini gayet haklı buluyoruz. Bu hususa biraz sonra temas edeceğiz.

d maddesinde belirtilen görüş çerçevesinde, Bizanslıların Maraş'ı yağmalamalarından bir hayli etkilenmiş olan Halife Hârûn'un bu tür bir kararı almış olması akla ilk etapta uygun gibi gözüküyorsa da, her kararın Bizans saldırıları sonrasında alınmadığı hususu altı çizilmesi gereken bir noktadır. Bizans saldırıları sonrasında alınan bu tür kararların siyasî birer hata olduğunu ve İslâm'ın emrettiği, özellikle de halife Ömer'in uyguladığı hoşgörü siyasetine aykırı olduğunu belirten Ahmed Emîn, devamla bu tür uygulamalar yüzünden gayri müslimlerin tahrik edildiğini, hatta Er-

178. Tritton, *Ehlüzzimme,* 122-123, 126, 127, 129

179. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, I, 362; *Zuhru'l-İslam*, I, 44. Ahmed Emîn'in batılı yazarların etkisinde kaldığı anlaşılıyor. Bazı batılı yazarlar İslâm idaresinde yaşayan zimmîlere uygulanan baskı ya da toleransı Bizansla ilişkiler çerçevesinde değerlendirmişlerdir.

180. el-Yüzbekî, *Târîhu Ehlizzimme,* 152, 160, 371

181. Ashtor, "The Social Isolation", 74-89

menistan da olduğu gibi isyana bile sevkettiğini ifade eder. Tamamiyle âfâkî sayabileceğimiz bir mantık silsilesi içinde sıralanın bu cümleler, kanaatimizce savunma psikolojisi içinde sarfedilmiş sözlerden öte bir şey değildir. Ahmed Emîn'in bu yaklaşımını tarihi gerçeklerle uzlaştırmak mümkün değildir. Öncelikle malzeme doğru yorumlanmamıştır. Hz. Ömer'in zimmî statüsünde bulunan insanların hak ve hukukuna hassasiyet göstermesiyle toplumsal bir düzenlemenin alakalandırılması da ilmî hatadan başka bir şey değildir. Ahmed Emîn'in diğer bir hatası da sadece bir örnekten hareket etmiş olmasıdır. el-Mütevekkil dönemi uygulamaları için kaynaklarımız hiç de Bizans saldırılarından bahsetmezler. Ayrıca bu isyanlardaki temel sebepler kaynaklarda tamamiyle ekonomik olarak gösterilir.

e maddesinde araştırmacı el-Yüzbekî'nin bir yerde Tritton gibi bir başka yerde de Ahmed Emîn gibi düşündüğünü belirtmiştik. el-Yüzbekî, Ahmed Emîn'in tesirinde kalarak el-Mütevekil'in almış olduğu kararlarda Bizans tesiri aramaya çalışır ve Theodor'un annesi müslüman esirleri hristiyan olmaya zorladığı ve hristiyan olmayanları öldürdüğü için bu kararları aldığını, ayrıca Hıms iyanına bağlı olarak ta bazı kararların alınmış olduğunu ifade eder. Bu görüşlere katılamayacağımızı biraz önce ifade etmiştik.

f maddesinde bazı batılı yazarlar tarafından ifade edildiği üzere bu kararların zimmîlerin sosyal izolasyonunu sağlamak için alındığı şeklindeki görüşlere katılmak ta mümkün değildir. Giymeleri istenilen kıyafetlerin büyük bir kısmının kendi kültürlerine ait oluşu başlangıçta zaten bu bakış açısını çürütmektedir. Ayrıca bu tür uygulamalar sosyal izolasyonu sağlayan bir unsur değil, sosyal düzenlemeleri sağlayan bir adımdı ve sadece zimmîlere değil Abbâsî toplumundaki her sosyal gruba uygulanıyordu.[182]

Burada Mısır'daki Tâlibîlerin Irak'a naklini isteyen Abbâsî halifesinin onların bölgeden ayrılırken farklı elbiseler giymelerini istedikleri hatırlanabilir. Halife el-Muntasır zamanında 245/859'de yine onlar hakkında çıkarılan bir emirnâmeden onların gittikleri bölgede kıyafetleriyle tanınmalarının önlenmek istendiği anlaşılıyor. el-Muntasır zamanındaki uygulamaya göre, onların atlara binmeleri, Fustat dışına çıkmaları yasaklanmış, bazı özlük hakları ellerinden alınmıştı.[183]

Sonuç olarak kıyafetlerle ilgili kısıtlamaların sadece zimmîlere uygulanmadığını, dolayısıyla da sosyal izolasyonu sağlamak için uygulanmış bir yöntem olmadığını ortaya koymuş oluyoruz.

182. Burada gayri müslim bir yönetim altında yaşayan Bâşgırd Türkleri ile ilgili bir hususa temas etmek istiyoruz. Bâşgırd, Konstantiniyye ve Bulgarya arasında bir yerleşim yeri idi. İncelediğimiz döneme tekabül ettiğini düşünebileceğimiz, ama kesin bir tarih ve kral ismi verme imkanını bulamadığımız bir zamanda burada yaşayan müslümanlar [Bu bölgenin İslâmlaşması el-Muktedir billah dönemine rastlar. el-Muktedir zamanında sekâlibe melikini tebrik ve İslâm'ı tebliğ gayeleriyle Ahmed b. Fadlân oraya gönderilmiş ve onun tarafından 309'da dönünceye kadar seyahatnâme notları hazırlanmıştır. Yâkût tarafından verilen bilgilere göre, gönderilen bu heyetten bazıları çevrede tebliğ faaliyetinde bulunmuş ve Başgırdlı bazı kişiler o zaman müslüman olmuşlar ve kendi yerleşim yerlerinde İslâm'ı yaymışlardı. Yâkût, bu müslümanlardan bir grup göçmeni Halep'te gördüğünü ve kendilerine Başgirdiye denildiğini zikreder ve kendilerinden bazı bilgiler nakleder] bu bölgeye hâkim olan Avrupalıların hâkimiyetinde onlara tabi olarak yaşıyorlardı. Lisanları Frenkçe olan bu müslümanlar, onların elbiselerini giymek zorunda idiler. Hatta sakallarını da Frenkler gibi kesiyorlardı. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 322-323

183. el-Kindî, 198, 204

İslâm Tarihi boyunca birçok coğrafyada kurulan İslâm Devletlerinin bu konudaki uygulamaları da aslında siyasî otoritenin belirlediği bir modanın mevcudiyetini ortaya çıkaracak kadar kesindir. Lakin her bir emir çıkarılırken Hz. Ömer ve Râşid halifelerin bunu böylece uyguladıkları ifade edilmiştir. Özellikle Haçlı Seferleri'nden sonra gayri müslim grupların bile herbirini diğerinden ayıran düzenlemeler artık yerleşmiş gözükmektedir. Muvahhitler döneminde halife Ebû Yûsuf Ya'kub (v. 1198) İslâm'a geçen yahûdîlerin mavi elbiseler giymelerini emrederken oğlu Ebû Ya'kûb sarı elbiseler giymelerini emreder. Memlüklüler(1250-1517) döneminde 1301 yılında çıkarılan bir emirnnâme ile hristiyanlar mavi sarık kullanmakla yükümlü kılınırken, yahûdîler sarı renk, Sâmirîler ise kırmızı renkleri kullanmak zorundaydılar.[184]

Böylece biz bu emirlerin dinî birer hüküm olmadığını tamamiyle toplumsal düzenlemelerden kaynaklandığını ifade etmiş oluyoruz. Gerçekten de sonraki dönemlere bakıldığında, her toplumun kendi estetik anlayışına parelel olarak çeşitli düzenlemeler görülür. XIV. yüzyıl Mısır toplumunda İbn Nakkâş, zimmîlerin sarık ve taylasân giymemeleri gerektiğini belirtirken, kadınların ayakkabılarından bir tekinin siyah, diğer tekinin ise beyaz olması gerektiğini söyler.[185]

Sonuç olarak pek çok yazarın gözden kaçırdığı iki önemli nokta bulunduğunu düşünüyoruz. Bunları şöylece sıralayabiliriz: Abbasi toplumunda mevcut olan sosyal düzenlemeler ve halktan gelen istekler...

Halktan gelen istekler ifademizle neyi kasdettiğimizi biraz açmak istiyoruz. Özellikle el-Mütevekkil dönemi üzerinde, yani gayri müslimler için en sert kararların alındığı bir dönem için düşüncelerimizi yoğunlaştırırsak bu tepkilerin önemi ortaya çıkacaktır. el-Mütevekkil de Hâkim biemrillah'ta görünen bir şahsiyet krizi yoktur. Tarihçi Ebu'l-Muzaffer Kazoğlu'nun[186] değerlendirmeleriyle, "halifeliği zıtlıklarla dolu olan Hâkim" de görülen anlaşılmaz kararlar el-Mütevekkil'de görülmez. Bilakis o tam dindar bir halife görünümündedir. Onun özellikle şiilere karşı da sert kararlar aldığını, mabet haline getirilen Hz. Hüseyin'in Kabrini yıktırdığını, Mısır'da önemli bir etki alanları olan alevîleri Mısır'dan çıkarttığını biliyoruz. Mutezilî olan kadı Ahmed b. Ebû Duad ve oğullarının azledilip yerine sünnî Yahyâ b. Eksem'in tayini de bu dönemlere rastlar. Halku'l-Kur'ân tartışmalarını durdurduğu, hadis çalışmalarını teşvik ettiği bilinmektedir. Halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı zulüm gören pek çok kişi bu dönemde hapisten çıkar.[187]

John Joseph, pek haklı olarak "el-Mütevekkil döneminde pek çok baskı uygu-

184. Ashtor, "The Social Isolation", 76-78. XVI. asra kadar İslam toplumlarındaki farklı uygulamalar hakkında genel bir bilgi için bkz: 78-82

185. Belin, XX, 131

186. İbn Tağriberdî, IV, 176-177

187. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 55-56, 650; et-Taberî, *Târîh*, IX, 188; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 86; İbn Tağriberdî, II, 266-269, 284-285, 290. Bu bizlere bazı müslüman çevrelerin baskılarının ne derece etkili olduğunu ifadetetmeye yeterli olacaktır. Bu çevrelerin toplumdaki baskıları aslında sadece bu dönemde önem arzetmemiştir. Halife el-Mu'tazıd zamanında 284 senesinde hazırlatılmış olan bir arşiv belgesinde, Muâviye'ye lanet edilmesi hususu halife tarafından kararlaştırılmış bir emir gözükmektedir. Bu emir, valilere gönderilmeden bazı devlet yetkilileri tarafından, halkı harekete geçireceği, kontrolün kaybedilmesi halinde halkın (sünnîlerin) pek çok yerde isyan etmekte olan Tâlibîlere katılabilecekleri ve problemin bizzat devlet tarafından körüklenmiş olacağı düşünceleriyle engellendi. et-Taberî, *Târîh*, X, 54-55, 62-63

lanmış olmakla birlikte onun dönemi asayişin ve kanunların ortadan kalktığı bir döneme, Abbasilerin çöküş zamanına rastlar. İdareciler fazlaca ücretli grupları istihdam ettiler ve orduların başındakiler sık sık isyan etmek süretiyle devleti zayıflattı. Halk ile güçlü bir bağı olmayan devlet birleştirici bir faktör olarak dini ön plana çıkardı" şeklinde bir sonuca ulaşır.[188]

Bu noktada halifenin şahsiyetinden ve dinî hamiyetinden emin olmamız gerekmektedir. Yani onun bu kararları bizzat kendi dinî fikirlerinden dolayı alıp almadığı hususuna açıklık getirmek gerekecektir. E. Herzfeld'in Samarra ile ilgili arkeoloji çalışmalarının sonucunda ortaya çıkarılmış olan freskler bize halifelerin yaşantıları ve özel hayatları ile ilgili oldukça zengin bir açı kazandıyor. Bu fresklerden birisinde elinde şarap kadehi diğerine yaklaşan iki şarkıcı kız vardır. Çiçekler ve çeşitli hayvanlar klasik doğu-helen sanatını yansıtır. Dinî bir figür ise oldukça ilginçtir. Bir tekerlek motifiyle omuzlarında püsküllleri olan bir cüppe giymiş kişi vardır. Bu apaçık bir râhibi tanımlar. Bu bilgileri bize sunan Wiet, -şiîlere ve gayri müslimlere ağır baskılar uygulayan içki düşkünü el-Mütevekkil'in- sarayını çeşitli fresklerle dekore ettiğini ve bunlar arasında, özellikle kilise korosundaki keşişlerin toplantısını ifade eden bu freskin dikkat çekici olduğunu belirtir. Bu durumda halifenin dinî sebepli bir siyaset izlediği söylenemez.[189]

Bizce işin aslını, hristiyanlara duyulan nefret oluşturuyordu. Ali b. Cehm'in "Bal rengi taylasânlar eğriyle doğruyu birbirinden ayırdı. Üstünlük göstermeye kalkarsanız faaliyetleriniz kısıtlanır" şeklindeki ifadeleri[190] hristiyanlara karşı duyulan bir antipati gerçeğini ve toplumdaki rahatsızlıkları ortaya koymaktadır. Özellikle el-Mütevekkil döneminde hristiyanlara ait evlere çeşitli figürlerin işaretlenmesi, belki de xx. yüzyıl insanının tercihinden hiç te farklı değildi. Bugün Almanya'da yabancılara karşı gösterilen tepkiler çerçevesinde Türk evlerine çeşitli resimleri çizen bir anlayış, içinde bulunduğumuz yüzyılın problemi değil insan psikolojisinin temel bir uzantısı kabul edilmelidir.

Alınan önlemler sadece onların müslümanlardan ayrılmalarını sağlayan bir unsurdur. Bütün bu gelişmelere rağmen hatta ve hatta naklettikleri rivayetlerdeki açık ifadelere rağmen, bir zamanlar uygulanmış olan kılık kıyafet sınırlandırmaları Haçlı Seferleri sonrası müellifleri tarafından hristiyanları zelil kılan, üstünlüklerini sınırlandıran birer adım olarak yorumlanmıştır. Böyle bir ifadeyi kullanan İbn Tağriberdî'nin verdiği tarihi bilgilerde, sadece gayri müslimlerle müslümanların ayrılması ve kendilerinin bilinmesi gerçeğidir. Haçlı Seferleri sonrasında yaşamış olan İbnü'l-İhve'nin 'zimmîlerle ilgili hisbe' başlığını atarak sunduğu bölümün hemen başında "zimmîlerle ilgili hususlarda gevşeklik büyük bir problemdir. Allah kitabında 'ey inananlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin" buyuruyor, şeklinde başlaması bir hayli ilginçtir.[191]

Bütün bu bilgilerden hareketle biz, halifelerin zaman içinde gerek kendi istekleri neticesinde gerekse çevrelerindeki yönlendiriciler sebebiyle hristiyanlara karşı yu-

188. Joseph, 28

189. Wiet, *Baghdad*, 80-81; ayrıca bkz: Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 645

190. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 173

191. İbn Tağriberdî, V, 131; Bir diğer örnek için bkz: İbn Hallikân, V, 294; İbnü'l-İhve, 92

muşak davrandıklarını, pek çok temel ilkeyi göz ardı ettiklerini düşünüyoruz. Bu müslümanları rahatsız etmiş halifeler üzerinde oluşturulan baskılar ile hristiyanların toplumdaki yükselişi frenlenmeye çalışılmış, halifeler de siyâsî baskıları hafifletmek için bu tür kararları almışlar, ama yukarıda da çeşitli dönemlere yayarak sıraladığımız gibi uygulama imkanı uzun süreli olmamıştır.

Netice olarak ulaştığımız fikirleri şöylece özetleyebiliriz: Sosyal düzenlemeler, toplumların ihtiyaçlarına ve sosyal hadiselere paralel olarak gelişir. İslâm fetihleriyle farklı kültürlerin aynı toplumu paylaştıkları bir mozaik ortaya çıktı. Hz. Ömer zamanından itibaren bazı düzenlemeler mevcuttu. Bu düzenlemelerin bir kısmı zaman içinde toplumdaki yeni sosyal değişimlere paralel olarak uygulandı. Kültür ve sosyal yapı sürekli değişiyordu. Bunun neticesinde her yeni halife ve sosyal yapı yeni kararlar ve düzenlemelerde bulunuyordu. el-Kalkaşandî, el-Mütevekkil'i gayri müslimlerin elbiselerini -öncekilerden farklı bir şekilde- düzenleyen ilk kişi olarak gösterirken[192] onun "ehlüzzimmeyi ilzam eden ve uygulamaya koyan ilk emirnâmenin Halife el-Mütevekkil dönemine ait olduğu" şeklindeki cümleleri de aynı mantık ile anlaşılmalıdır.[193]

Bütün bu bilgilerden sonra son söz olarak Şurûtu Ömeriyye adı altında karşımıza çıkan ve sonraki dönemlerin uygulamalarını içeren bir malzeme yığını hakkında bir bakış açısı ortaya koymak istiyoruz. Haçlı Seferleri'nden sonra, zaman içinde İslâm idarecilerinin gayri müslimlere bakış açılarını derleme ve bir bütün halinde sunma ihtiyacı doğmuştur. Toplumların sosyal çözümler aradığı ya da sosyal bazı kararları ikame etmeye çalıştığı dönemlerde vakıaların doğruluğundan ziyade o günkü sunuş şekli önem kazanmakta ve toplumu ayakta tutan bir unsur olmaktadır. Bu hele siyâsî otoritenin zayıf olduğu dönemlerde özellikle halkın karşına dinî emirler gibi çıkarılırsa mesele daha kolay çözümlenecektir.

Buna bağlı olarak Haçlı Seferleri'ne kadar pek öyle derli toplu görülemeyen, ayrıca Hz. Ömer'e izafe edilmeyen gerek daha önceki dönemlerde uygulanmış olsun, gerekse uygulanmasında fayda mülahaza edilmiş bulunan emirlerin hepsi toplanmış ve Şurût adı altında kamuoyu canlı tutulmaya çalışılmıştır. Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde bunu ilk olarak bize sunan Turtûşî (451-520/1059-1126) olarak gözükmektedir.[194]

Turtûşî'yi böyle bir derlemeye mecbur eden şeyi tesbit etme hususunda evvel emirde söylenebilecek olan şey, yazarın uslubu, yenilik arayışı yada o güne kadar yazılmamış olan şeyleri bir arada ve hatta yeniden icad ederek, parçaları birleştirmek suretiyle ortaya çıkarmak olduğudur. O, Haçlı Seferlerinin bilfiil acılarını yaşamamıştı. Ama, olayların meydana geldiği günlerde otuzsekiz yaşındaydı ve İslâm dünyasının içinde bulunduğu kara tablodan herkes gibi payını almıştı.

192. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 348

193. Bkz: *Meâsir*, III, 228

194. Bkz: *Sirâcü'l-Mülûk*, 229-230. Ondan sonraki nâkiller için bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, 659-661; el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, XIII, 362-364; Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Ezrâk (896/1491), *Bedâiu's-Sülûk fi Tabâii'l-Mülûk*, I-II, Tahkîk: Muhammed b. Abdülkerîm, Tunus 1976, II, 684-685

D- HRİSTİYANLARLA MÜSLÜMANLAR ARASINDA ORTAYA ÇIKAN TEOLOJİK DİALEKTLER:

İslâmiyet ehl-i kitâp hakkındaki genel politikasını Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyet-i kerîmesinde ortaya koydu. Onun en güzel yorumcusu ve uygulayıcısı Hz. Muhammed de buna bir çerçeve kazandırdı. İslâmiyet, Allah tarafından gönderilmiş, lâkin zamanla tahrif edilmiş hristiyanlık ve yahûdîliği, ne başlangıçta ne de sonraları düşman olarak görmedi. Sadece belli bir siyâset izledi.

Ehl-i kitâp, öncelikle yanıldıkları noktalarda uyarıldı. İlâhi dinlerin özünde mevcut olan aynı inanca davet edildi. Onların ısrarlı yönelişleri ve kasıtlı düşmanlıklarına karşı müslümanlar uyarıldı ve buna bir uslûp kazandırılarak onlarla en güzel yöntemlerle mücadele edilmesi, tebliğin ustaca yapılması gerektiği vurgulandı.[1]

İslâmiyet'in sabırla yürüttüğü Hakk'a daveti reddettikleri ve İslâm hâkimiyeti için bir engel oluşturdukları noktalarda ise, kendileriyle savaşılması ve ezilen toplum değil yönetilen toplum konumunda, İslâm'la aynı toplumu paylaşmaları ya da, İslâm hâkimiyeti içinde kalan yerleri terketmeleri istendi. Bunun yanısıra İslâmiyet, her türlü düşünceye saygı duyulması, insanlara fikirlerin zorla kabul ettirilmemesi gibi prensipleri savunuyor ve bunu kendi toplumunun bir parçası saydığı zimmîler için de geçerli görüyordu.

Bu prensipler çerçevesinde bir başka inancın yönetiminde yaşamayı tercih etmiş olan gayri müslimlerin İslâmiyet'in sunduğu din ve vicdân hürriyetinden olabildiğince istifade ettikleri kabul edilmelidir. İslâm toplumunda yaşayan zimmîlere pek çok hususta –kıyafet, vergi, mabet vb. konularda– baskı uygulandığını iddia eden batılı bilim adamlarının hiç birisi, bir hayli ilginçtir ki, fikir hürriyeti açısından hiç bir hususa işaret etmemişlerdir. Dolayısıyla İslâm toplumunda yaşayan gayri müslimler kendi inanç ve değerlerini savunma, tartışma gibi özgürlükleri rahatlıkla kullan-

1. Kur'ân-ı Kerîm, Ankebût, 46. Hz. Peygamber'in arkadaşlarına "siz ehl-i kitâbın sözlerini tasdik etmeyin, onları tekzib de etmeyin. Onlara şu ayetleri (Bakara: 136) söyleyin. "şeklindeki ifadeleri dikkate değerdir. el-Buhârî, Şehadât, 30. el-Müsannaf'te yer alan bir rivayette, bu söz, Medine yahudilerinin anlattıkları karşısında hayrete düşen müslümanlara peygamber tarafından söylenmişti. Abdürrezzâk, 19211. Hz. Peygamber'in, Tevrat'a uzunca bir zaman bakan Hz. Ömer'e, "eğer Hz. Mûsâ sağ olsaydı bana tabi olurdu" şeklindeki uyarısı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Abdürrezzâk, 19213; el-Cüveynî, *Şifâü'l-Galil fi Beyân ma Vakaa fi't-Tevrati ve'l-İncil mine't-Tebdîl, Textes Apologétiques de Guwaini*, Tahkîk Eden ve Fransızcaya Çeviren: Michel Allard, Beyrut 1968, 83. İbn Abbâs'ın dönemin müslümanlarına, ehl-i kitaba soru sordukları için çatması da aynı bağlamı oluşturur. O, müslümanlara, "Allah'ın kitabı en yenisidir. Allah size onların kitaplarının bozulmuş olduğunu söylüyor. Biz onlardan hiç kimseyi size indirilmiş olan kitaptan birşeyler sorarken görmedik." el-Buhârî, Şehâdât, 30. Bu kaygılar muhtemelen yeni pekişen bir toplumu canlı tutmaya yönelik olmalıdır. Daha sonraki müslümanların bu kaygıları hissetmediğini görüyoruz. Meselâ Mukâtil b. Süleymân, Kur'ân'ın sunduğu bilgilere uygun düşen Tevrat ve İncil bilgilerini ehl-i kitâp mensuplarından alır ve kullanırdı. İbn Hallikân, V, 257

mışlardır.

Asıl önemle zikredilmesi gereken yön, dinlerarası inanç tartışmalarını açık bir şekilde başlatanın Kur'ân-ı Kerîm olmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in sürekli olarak, hristiyanları –ve tabii ki diğer din mensuplarını da– dinî tartışmalara davet edişi ve gerek ilk dönemlerde, gerekse daha sonraki dönemlerde, hatta Haçlı Seferleri sonrasında bile uygulanan fikir hürriyeti göz önüne getirilirse İslâm hakimiyetinde yaşayan farklı dinlere mensup kişilerin bir baskı altında kaldığını ve tartışma ortamı bulamadıklarını söylemek mümkün olamayacaktır.[2]

Kur'ân-ı Kerîm'de, bir yandan gerçek hristiyanlık hakkında verilen bilgileri, diğer yandan da mevcut hristiyanlık için getirilen tenkitleri,[3] hristiyan bir ülke olan Habeşistan'a gerçekleştirilen hicret bağlamında karşımıza çıkan çeşitli dini toplantıları ve tartışma konularını,[4] Hz. Muhammed'in çevre hristiyan krallarına gönderdiği mektupları,[5] Necrân heyeti ile Peygamber Mescidi'nde gerçekleştirdiği tartışmayı,[6] İslâm-Hristiyan dialektiğinin bizzat İslâm tarafından başlatılmış olan tartışma örnekleri olarak görebiliriz.[7]

Burada sunduğumuz birkaç örnekten hareketle müslümanlarla–hristiyanlar arasındaki dini tartışmaların -nazil olan ayetlerin muhatapları olmaları hasebiyle- sadece yaşanılan toplumdaki hristiyanlar ile sınırlı olmadığını, zaman zaman devlet başkanlarının birbirlerine gönderdikleri dini içerikli mektuplarla, ülke sınırlarını aştığını söyleyebiliriz.

Aslında bu açıdan da, Kur'ân-ı Kerîm'in diğer dinler hakkında verdiği bilgiler ile olgunlaşan müslümanların fethedilen memleketlerde farklı din ve ekollerle özellikle hristiyan dogmatiği ile karşılaştıklarında[8] pek zorlandıklarını söylemek mümkün

2. Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitâba Karşı İslam Polemiği", Türkçeye Çeviren: Cihat Tunç, *AÜİİED*, V (Ankara 1982), 154

3. Kur'ân-ı Kerîm'de hristiyanlığın inanç esasları, İsâ'nın hayatı, İncillerdeki tahrif vb. konular ile ilgili olmak üzere 219 âyet-i kerîme vardır. Bu konuyla ilgili detaylar için bkz: Şaban Kuzgun, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, 61-79. Bu tenkitler İslâm inancının muhafazası için Hz. Peygamber tarafından da vurgulanmış, hristiyanların düştükleri yanılgılar hatırlatılmış onların da aynı hatalara düşmemeleri istenmiştir. el-Müberred, I, 237

4. Bu toplantı sırasında gündeme getirilen konuların Âli İmrân sûresinin 59-63. ayetleri ile Mâide sûresinin 71-72. âyetleri olduğu pek çok müfessir tarafından ve bizzat müşahitler tarafından zikredilmektedir.

5. Cizye âyetinden önce çevre hristiyan hükümdarlara gönderilen mektuplarda sadece bir davet söz konusuydu. Bu mektuplarda, bazen İslâm hakkında kısa bilgi verilmiş, bazen hristiyanlık, özellikle İsâ hakkındaki düşünceler dile getirilmiştir. Gassânî hükümdarı el-Hâris b. Ebî Şâmme'ye, diğer bir Gassânî lider Cebele b. Eyhem'e ve o sırada Suriye topraklarında bulunan Bizans İmparatoru Heraclius'a ve Zagotor piskoposuna, Habeşistan kralı Ashama'ya, Mısır yerel yöneticisine gönderilen mektuplara bakılabilir. Hamîdulllah, *Mecmûatü'-Vesâik*, 106-118, 126, 127

6. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 86 (trc. 91-92). Âli İmrân sûresinin 1-89 âyetleri bunun hatırasını muhafaza etmektedir. İbn Hişâm'daki bir nakle göre niçin olduğu anlaşılamamakla birlikte bu tartışmaya yahûdiler de katılmış, hatta tartışma bir ara yahûdî-hristiyan çatışmasına dönüşmüştür. Bkz: Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 620

7. Müslüman-Hristiyan dialektiğinin en eski belgelerinin hristiyanlarca yazılanlar olduğu, müslümanların bu saha ile ilgili çalışmalarının daha sonraları, -IX. asırda- ortaya çıktığı şeklindeki bir görüşe katılmamız mümkün değildir. Karşılaştırınız: A. T. Khoury, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam*, Paris[2] 1969, 38; Ömer Faruk Harman, "Hristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hristiyan-İslâm Münasebetleri*, İstanbul 1993, 97

8. T. J. Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Türkçeye Çeviren: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 31

kün değildir.

Zimmîlerin de o toplumun bir parçası olduğu İslâm yönetiminde, başlangıçtan itibaren karşılıklı tartışmaların, sözlü tenkitlerin, kaleme alınan tenkit ya da savunu türü eserlerin mevcut olduğu tartışmasız bir gerçektir. Zaten, bu sözlü tartışmaların bile bir kısmı, zaman içinde nâkiller tarafından, hatta nadir olarak ta bizzat kendileri tarafından yazıya aktarılmıştır.

Bir kısmı, mektuplaşmalar, yazışmalar şeklinde karşımıza çıkan bu örneklerin h. III. asırdan itibaren reddiye türü şeklinde kitaplaşmaya başladığını görüyoruz. Bu dönemde müslümanların yazdıkları reddiye türü eserlerde bir yoğunluk görülür. Bu husus bir yandan Kur'ân-ı Kerîm'in insanları tevcih ettiği, ama ilk asırdaki müslüman âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerin yeterliliğini kâfî görerek uzun müddet geri durduğu, âdeta yerine getirmediği bir zorunluluk, diğer yandan da toplumsal yapıda hristiyanların yol açtığı değişimlere karşı, müslümanları zorlayan tepkisel bir gelişme olmuştur. Bir zamanlar Kur'ân-ı Kerîm'in kendilerine yönelttiği tenkitlere cevap olmak üzere Emevîler döneminde yoğunlaştığını gördüğümüz hristiyanlık inançlarının savunusu mahiyetinde hazırlanan risalelerin ortaya çıkışı da aynı sosyo-psikolojik temellere oturmaktadır.

Biz bir bütün olarak tarihî seyir içerisinde hem sözlü tartışmalara, hem de bunların yazıya aktarılanlarına, hem mektuplaşma örneklerine, hem de kitap-reddiye türü örneklerine bir nebze temas ederek toplumsal yapının bir yönünü daha, tarihî gelişmelere paralel olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Karşılıklı tartışmalardan yazıya aktarılan ve bize ulaşan en eski belge, Antakya Ya'kûbî patriği I. Jean (635-648) ile İslâm ordusu komutanı arasında yapılan tartışmadır. I. Jean, yaptığı bu tartışmayı, Mezopotamya hristiyanlarına yazdığı Süryânîce bir mektupta özetleyerek bilgi vermiştir.[9] Buna benzer bir diğer tartışma da, Amr b. el-Âs ile Mısır Ya'kûbî patriği Benjamin arasında 643'te yapılmıştır.[10] Nastûrî râhip Abraham da 670'lere doğru bir müslümanla bir hristiyan arasındaki tartışmayı konu alan bir risale yazmıştır.[11]

Bugün Hz. Peygamber dönemi sonrasına ait olmak üzere bizzat müellifleri tarafından yazı türü örneği olarak kaleme alınmış, müslümanlarla hristiyanlar arasında gerçekleştirilen dinî tartışmalara ait en erken yazılı belge –eğer sahih ise– sekizinci yüzyıl tarihçisi olarak bilinen Ermeni asıllı Ghevond tarafından sunulan, II. Ömer (717-720) ile III. Leo (717-741) arasındaki mektuplaşmadır. Her ne kadar bu metinleri neşreden Jeffery, bu mektuplaşmaya dair İslâm kaynaklarında bilgi bulunmadığını, sadece siyasî heyetlerden söz edilebileceğini, dini bir yazışmaya ve görüşmeye dair bilgilerin bulunmadığını iddia ediyorsa da bizim tesbitlerimize göre el-Müberred'in *el-Kâmil*'inde Ömer b. Abdülazîz'in III. Leo'yu İslâm'a davet etmek üzere kendisine

9. M. F. Nau, "Un Colloque du Patriarche Jean", *JA*, XI v (Paris 1915), 225-278. Nau, patriğin tartıştığı kişinin Amr b. el-Âs olduğunu ve 9 Mayıs 639'da yapıldığını iddia eder. et-Tabersî, Hz. Ebû Bekir döneminde Bizans'tan gelen bir heyetten ve başlarında bulunan râhiple sahabeden bazılarının yaptığı bir tartışmadan daha bahseder. Fakat rivayet Şia'nın üstünlüklerini ortaya koymak için uydurulmuş ta olabilir. Zira diğer kaynaklarda buna bir işaret yoktur. Bkz: Ebû Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî (VI/XII. asır), el-İhticâc, Beyrut[2] 1983, I, 205-207

10. Nau, 230-231

11. Khoury, A., 39; Aydın, *Müslümanların*, 28-32

iki kişilik bir heyet gönderdiği ve karşılığını da kendisine bildirmesini istediği ifade edilmektedir.[12]

Carl Gütenborck, İslâm-hristiyan polemiğine ait bize ulaşan yazılı metinlerin sekizinci yüzyıl ortalarına kadar çıktığını ve ilk örneklerin Bizans polemikçisi Yahyâ ed-Dımeşkî (v.754) ile onun talabesi Ebû Kurre (yaklaşık 825) tarafından verildiğini ifade eder. II. Ömer ile III. Leo arasındaki yazışma 720'den önce olması gerektiğine göre, bugün elimizde mevcut olan ilk yazılı örneğin bu olduğunu iddia edebiliriz.[13]

II. Ömer'in hristiyanlık hakkında daha net bilgiler almak için sorduğunu ifade ettiği istifhâmî –aslında temelde İslâm'ın yönelttiği– meseleler arasında yer alan, Îsâ'nın ulûhiyeti, İncillerdeki bilgilerin yanlış yorumlanması, Ahd-i Atîk'in sıhhati, İncillerde Hz. Muhammed'in haber verilişi ve hristiyanlar arasındaki bölünme vb. konular,[14] daha sonraları telif edilmeye başlanacak olan reddiye kitaplarının da genel çerçevesini belirler.

Ünlü Bizans polemisti Yahyâ ed-Dımeşkî (Jean-Johannes),[15] Emevîler döneminin kendisine sunduğu imtiyazlar neticesinde müslümanlara, Monofizitlere ve Nastûrîlere eleştirilerde bulundu.[16] O, yazılarından birisinde, hristiyanlara, müslümanlar tarafından sıkça sorulan Îsâ'nın kim olduğu sorusunu müslümanlarla tartışırken, onları demogojik olarak köşeye nasıl sıkıştırabileceklerini ve nelere dikkat etmeleri gerektiğini anlatır.

"Sana, Îsâ kimdir, diye sorulursa, Allah'ın kelimesidir, de. Bu sözü söylemek günah olmaz. Ardından sizin kitabınızda nasıl söz ediliyor, sorusunu sor ve bu soruyu cevaplandırmadan sorduğu diğer sorulara cevap verme. O, "Allah'ın ruhu ve kelimesi" diyecektir. Derhal, Allah'ın ruhu ve kelimesi mahluk mudur, gayr-i mahlûk mudur? sorusunu sor. Mahlûktur, derse; kim yarattı sorusunu sor. Allah derse, Allah ruhu ve kelimeyi yaratmadan önce diğer bir ruh ve kelimeye sahip miydi, sorusunu

12. el-Müberred, II, 111-112. Jeffery'e göre, bu mektuplaşmadan sadece hristiyan kaynakları söz etmektedir. Theophanes, 91; el-Menbicî, 86. Onun verdiği bilgiler göre, en erken ve en geniş bilgi Ermeni tarihçi Ghevond tarafından sunulur. Mektuplaşmaya işaret eden Ermeni kaynaklardan Thoma Ardzrûni (yaklaşık 936), Kirakos of Gandzac (v. 1272), Ghevond'un eserine dayanırlar. Arapça kaynaklarda Bizans kralına bu tür bir mektup yazıldığına dair net bir kayıt yoktur. Eğânî'de, onun İstanbul'daki müslüman esirlere mektup gönderdiği, el-Belâzurî de ise Lazkiye'yi yağmalayan Bizanslıların ardından imparatora elçi gönderdiği şeklindeki kayıtlara bakılırsa -her ne kadar bu metinler dini metinler değilse de- polemik türü bir mektup yazdığı da düşünülebilir. Jeffery, "Ghevond's Text", 269-274

13. Jeffery, "Ghevond's Text", 269; Khoury, A., 39

14. İmparator Leo'nun, II. Ömer'e gönderdiği cevâbî mektup için bkz: Jeffery, "Ghevond's Text", 281-330. II. Ömer, zaman zaman III. Leo tarafından gerçek Kitâb-ı Mukaddes'i okumadığı izlenimi verdiği şeklinde tenkit edilir. Jeffery "Ghevond's Text", 283. Müslümanların hakiki İncil metinlerini okumadan sadece nakillerle, ya da Araplar arasında mevcut olan metinlere bakarak hristiyanlığı tenkit ettikleri hususu Goldziher tarafından da vurgulanır. Bkz: Goldziher, IV, 155-165

15. Kaynaklarda John of Damascus, Jean Damascéne, Yahyâ (Yûhannâ) ed-Dımeşkî şeklinde çıkmaktadır. 675-750 yılları arasında yaşadı. Sercûn b. Mansûr'un oğlu olan John, Emevi sarayında büyüdü. Yezîd'in çocukluk arkadaşı idi. John, Abdülmelik b. Mervân'ın sarayındaki uzun memuriyeti sırasında yaptığı tartışmaları bize kadar intikal ettirmiştir. Mesih'in Uluhiyeti ve Beşeri İrâde konularında müslümanların görüşlerini tenkit eden eserleri vardır. Önemli eserlerinden birisi de De Haeresibus'tur. Bu eserinde Hz. Muhammed'i, hristiyanlardan malumat alarak ortaya çıkan sahte bir peygamber olarak gösterir. Bkz: Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 343; Khoury, A., 47-67; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 310

16. Frend, 246

sor. Böyle bir soru karşısında sizden uzaklaşacaktır. Zira bu görüşleri savunanlar sapık olarak görülürler. Ayrıca, sizin, onu diğer Araplara anlatmanızdan da korkarlar."[17]

Yahyâ ed-Dımeşkî Kur'ân'ın bazı âyetlerini Yunancaya tercüme ettiği bilinmektedir. Araştırmacı Ali Nûr onu bu çalışmaları yapan ilk kişi olarak gösterir.[18]

ed-Dımeşkî, İslâmiyet'le ilgili olarak kaleme aldığı ve günümüze gelen *De Haeresibus* adlı kitabında[19] İslâmiyet'i hristiyan karşıtlığının öncüsü olarak gösterir. Ona göre Muhammed Logos'un kutsallığını ve Kutsal Ruhu inkar ettiği için bir Arian hristiyanıdır. O daha da ileri giderek Muhammed'i "sahte peygamber", "sahtekâr", "yalancı", "şehvetperest", olarak gösterir.[20] Muhtemelen onun bu görüşlerinden dolayıdır ki o günlerden başlamak üzere Bizans ilahiyatçıları ve takipçileri Batılı araştırmacılar Hz. Muhammed'in öğretilerinde hristiyan tesiri arama ve onu bir hristiyan keşişi olarak görme ve onu bu tür tavsifler ile tanıtma yanlışlığı içinde olagelmişlerdir. O yakarışlarında "düşmanlarına karşı İmparatorun başarısı için" dua ederdi. Meyendorrf, onun barbar kavimlere karşı savaşan Theotokos için dua ettiğini ve bu düşmanların İsmailoğulları olduğuna dair herhangi bir ifadenin söz konusu olmadığını vurgulama gayreti içindedir. O, ed-Dımeşkî'nin kalben ve zihnen Bizans'da yaşadığını da ilave eder.[21]

Emevî sarayında, özellikle Abdülmelik b. Mervân zamanında dinlerarası tartışmanın serbest bir şekilde yapıldığını Yahyâ ed-Dımeşkî'nin bu tartışmalardan, bir kısmını zamanımıza kadar ulaştırma cihetiyle önemli bir mevki işgal ettiğini söylemeliyiz.

Bu tartışmaların toplumda yarattığı baskılardan olsa gerektir ki, Abbâsî devletinin kuruluş günlerinde Antakya bölge valisi Sâlim, Antakya Patriği Theodore'un sürülmesinden sonra hristiyanların Araplarla dinî tartışmalara girmesini yasaklamıştır.[22]

Abbâsîlerin yönetimi ellerine almalarından sonra değişen tek şey, zamanla sosyal refah seviyesi ve toplumdaki nüfuzları artan hristiyanların gerek sarayda, gerekse toplumda kendi inançlarını söyleyebilme özgürlüğünden daha fazla istifade edebilmiş olmaları idi. Zaman zaman müslümanlara, adeta ikinci sınıf vatandaş durumuna düşme kaygıları yaşatacak kadar samimi olan saray ve entellektüel çevrelerdeki bu

17. Gaudeul, metinde geçen mahlûk gayri mahlûk fikrini, Abbâsîler zamanında (833-848) başlayan tartışmaların ilk oluşumları olarak görürken, bir takım araştırmacılar da, sırf bu yüzden yukarıda verdiğimiz metnin sonradan, ilave edilmiş olduğu görüşündedirler: Jean M. Gaudeul, *Encounters and Clashes*, I-II, Roma 1984, 13; Khoury, A., 68-80

18. Ali Nûr, "Kur'anı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", *Kur'anı Kerim Anlamlarının Çevirileri (21-22 Mart 1986 en-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemat Maaniye'l-Kur'an el-Kerim Sempozyum Metinleri)*, İstanbul t.y., 127. Ali Nûr tarafından verilen bilgilere göre, Ortodox Kilisesi tarafından 6 Aralık tarihi onu anma günü ilan edilmiştir. Bkz: s. 128

19. Araştırmacılardan Johannes M. Hoeck, ed-Dımeşkî'nin İslâmiyetle ilgili dört eserinin olduğunu ifade eder ve bunları De Haeresibus'un bir bölümü, iki ayrı Dialog, Refutation olarak sıralar. Dialogların birisi Ebû Kurra'nın derlemelerinden oluşur ve ed-Dımeşkî'ye izafe edilir. Diğerinin ise ed-Dımeşkî'ye aidiyeti kesindir. Meyendorrf, 116-117

20. Meyendorrf, 115, 119-120

21. Meyendorrf, 117-118

22. Theophanes, 119

toplantılar ve özgür tartışmalar, hiç şüphesiz ki, öncelikle gizli bir protesto mahiyetinde reddiye türü eserlere yansımıştır. Bir yandan bu eserlerin oluşturduğu kamuoyu, öte yandan müslümanların sözlü olarak saraya ilettikleri uyarılar sebebiyle sertleşmek zorunda kalan idareler altındaki hristiyanlar kısmen sessizliğe gömülmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca bu dönemlerde, halifeler tarafından da anti-hristiyan polemiklerin yazdırıldığı görülmüştür. Bu arenanın, mühtediler tarafından kaleme alınan hristiyanlığın kutsal kitabını ve inanç esaslarını tenkit mahiyetindeki eserlerle zenginleştiğini de burada ilave etmeliyiz.[23]

Halife el-Mansûr'un sarayında bu tür sohbetler düzenlediğine dair incelediğimiz kaynaklarda bir kayda rastlamadık. Bununla birlikte özellikle kozmopolit kentlerde bu tür tartışma ve toplantıların yapıldığı ve kültür hayatının oldukça canlı olduğu açıktır. Nitekim Halef b. el-Müsennâ'nın verdiği bilgilere göre, Basra'da oldukça canlı dinlerarası tartışmaların yapıldığı toplantılar dikkatleri çeker.[24]

O dönemde, Basra kozmopolit bir yapılanma ile her kültüre açık bir merkez görünümündedir. Ve bu yapılanma kendine has bir oluşumu izlemiş, kültür hayatını daha çok kendisi belirleyen bağımsız bir kent yapısıyla dikkati çekmiştir.

el-Mansûr döneminde belki de, onun döneminin getirdiği bir özellikle de beslenen Basra, fikirlerin daha serbest ortaya konduğu bir yer olma özelliğini bu sefer dinlerarası tartışmaların ve toplantıların yapıldığı bir yer olma yönüyle ön plana çıkarıyordu.

Halef b. Müsennâ'nın bildirdiğine göre Basra, el-Mansûr döneminde eşi-benzeri görülmeyen bir dostlar meclisine şahid olmuştur. On ayrı grubu temsil eden kişilerin bir araya geldiği bu toplantıda Halef b. el-Müsennâ'nın bildirdiğine göre şu kişiler yer almaktadır:

Halîl b. Ahmed, Râfizi şair Muhammed el-Himyerî (İsmâil b. Muhammed) , Senevî Sâlih b. Abdu'l-Kuddüs, Süfrî Süfyan b. Muşâcı', Beşşâr b. Bünd, Zındık Hammâd Acrâd, Yahûdî şâir İbn Re'si'l-Câlût, Hristiyan kelamcı teoloğ İbn Nazîr, Mecûsî Amr b. Uhtul-Müeyyed, Harranlı Sâbii şair İbn Sinan. Bu kişiler, günlük olayları, haberleri konuşur tartışır, şiirlerle süslü edebî ve fikrî sohbetler yaparlardı.

Halife el-Mehdî zamanında patrik olan I. Timothy (727-823)'in zaman zaman halifenin davetiyle saraya geldiğini ve onunla hristiyan ilâhiyâtının çeşitli konularını tartıştığını biliyoruz. Bu tartışmalar, patrik Timothy'nin kayıtları sonucu, pek çok kopyasıyla birlikte günümüze kadar gelebilmişlerdir. Cheikho, bu nüshalardaki üsluba bakarak, bu muhâvereleri, patrik Timothy'nin arkadaşına aktardığı bir mektup olarak değerlendirmiştir.[25]

Bu değerli belgelerden halife ile patrik arasındaki tartışma konularının hristiyanların Allah kavramına bakış açıları, Allah'ın oğul edinip edinmediği, Mesih'in ilahlığı, İsa'nın doğumu, İsa'nın bazı sözlerinin açıklığa kavuşturulması, üçlü tanrı

23. Ali b. Rabbân et-Taberî (240/855), Hasan b. Eyyûb (377/987) bu mühtedilerden sadece daha meşhur olanlarıdır. Bu kişilere ve eserlerine daha sonra temas edilecektir.

24. İbn Tağriberdî, II, 29

25. Cheikho, "el-Muhâveretü'd-Diniyye elletî Cerat beyne'l-Halife el-Mehdî ve Timâsâvûs el-Câselîk", *al-Machriq (el-Meşrik)*, XIX (Beyrouth 1921), v 359-374, vı 407-418, XIX: v, 359

anlayışı, faraklit ve beklenen kurtarıcının kim olduğu, tahrif ve tebdil hususu, onların Kur'ân'a ilahî bir kitap olarak bakıp bakmadıkları, salib önünde ibadetlerinin mahiyeti, İsa'nın öldürülmesi, asılması ya da göğe çekilmesi gibi hayli zengin bir çerçeveye oturduğunu görüyoruz.

Bu tartışma konularından üçlü tanrı anlayışı halife el-Mehdî ile patrik Timothy arasında şu şekilde cereyan eder. Bu sohbette, el-Mehdî, patriğe "bahsettiğiniz bu üç şahsiyet nasıl oluyor da üç Allah anlamına gelmiyor?" sorusunu sormuştur. Timothy, "onların üçü, bir Allah'ı teşkil eder. O, üç Allah'ın olduğu görüşünü engelleyen bir Allah'tır" şeklinde cevap verince el-Mehdî "Aslında tek Allah olduğunu engelleyen üç şey var. Eğer üç şey varsa bu nasıl bir olabilir?" şeklinde itiraz etmiştir. Timothy, "bu üç şey Allah değil, şahsiyettir. Fakat bu üç şahsiyet bir Allah'tır" diyerek açmazını yenilemiştir.[26]

Bir diğer İslâm yazarı ed-Dîneverî'nin verdiği bilgilerden, el-Me'mûn'un sarayında da, farklı din ve mezheplere mensup olan kişilerin tartışmalar yaptıklarını, rahatça fikirlerini ortaya koyabildiklerini öğreniyoruz. Bu toplantılara katılanlar arasında Nastûrî patriğinin, Zerdüştîlerin başkanının, Yahûdî hahamının, Sabiî reislerinin Yunanlı Anastasius'un kelamcıların ve Ali Rıza'nın bulunduğu bilinmektedir.[27]

el-Me'mûn'un sarayında itibarlı bir hristiyan olan Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî ile el-Me'mûn'un yeğeni Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî (205/850) arasındaki tartışmalar ve yazışmalar bu hürriyetin ürünleridir. Dostluklarına dayanarak el-Hâşimî, Abdülmesîh'i İslâm'a davet etmek için 'Risâle ilâ Abdi'l-Mesîh b. İshâk el-Kindî" isimli risalesini kaleme aldı. Bu çağrı Abdülmesîh tarafından reddedildi. O, el-Hâşimî'ye karşı hristiyanlığı yücelten ve İslâmiyete eleştiriler getiren bir reddiye yazdı.[28]

Bu reddiyeye o dönemde bir karşılık verilip verilmediğini şu anki bilgilerimiz çerçevesinde cevaplandırmamız mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte asırlar sonra kitabın neşrini gören âlimlerinden Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî'nin Abdülmesîh'in bu risalesine *"el-Cevâbü'l-Fesîh"* adıyla kaleme aldığı bir eserle cevap verdiğini biliyoruz.[29]

Bu dini tartışmalar sadece saray çevresine has değil, bilakis toplumun bütün kesimlerine ve bölgelerine şamil idi. Meselâ Yahyâ ed-Dımeşkî'nin takipçisi Harran piskoposu Théodore Ebû Kurre de[30] rahatlıkla eser kaleme alabilmiş bir hristiyandır.

26. Cheikho, "el-Muhavere", XIX: v, 361-365, 374. Bu metinlerin İngilizce tercümeleri, A. Mingana tarafından, Süryânîce asıllarıyla birlikte "The Apology of Timothy the Patriarch Before the Caliph Mahdi" adıyla *BJRL*, XXII (Manchester 1928), 137-298'de yayımlanmıştır.

27. ed-Dîneverî, 401; et-Tabersî, II, 415-441; Tritton, *İslam Kelamı*, 76

28. "Risâle ilâ Abdilmesîh b. İshâk el-Kindî", *Risâlât Abdullah b. İsmâil* adlı eserde mündemiç olup, 1880 ve 1887'de Londra'da basılmıştır. Muhammed Hamdi el-Bekrî, bu mektupların asılsız olduğunu iddia ederse de ciddi bir delil ortaya koyamamaktadır. Bkz: "Risâletü'l-Hâşimî ilâ'l-Kindî ve Reddi'l-Kindî aleyhâ", *BFA*, IX i (Kahire 1947), 29-49

29. Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî'nin reddiyesine bir cevap olmak üzere, el-Âlûsî tarafından kaleme alınan *el-Cevâbü'l-fesîh limâ leffekahû 'Abdülmesîh* adlı eser ilk olarak Lahor'da 1306 yılında basılmıştır. Daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sakkâ tarafından iki cilt halinde Beyrut'ta 1992 senesinde tekrar yayımlanmıştır. Kitap hakkında genel bir bilgi almak için bkz: Ömer Faruk Harman, "el-Cevâbü'l-Fesîh", *TDVİA*, VII, 428

30. 795-812 yılları arasında Harran'da Melkî üskûfu olarak görev yaptı. 812 yılında Antakya Melkî patriği Theodoret (795-812) tarafından görevinden alındı. Daha sonra, Mısır ve Ermenistan arasındaki

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Hatta, İslâm'a karşı eserler kaleme alabilmiş, bu özgürlükten istifade edebilmiş birisidir. Ebû Kurre'nin bugün elimizde olan metinlerinden anladığımıza göre, o, en fazla Hz. Peygamber'in İncil'de haber verilmemiş olduğu hususu üzerinde durmaktadır.[31]

Ebû Kurre'nin çeşitli kesimlerden pek çok kişiyle yaptığı tartışmalarında kendisine sorulan sorulara cevap vermekten çok, müslümanlara sorular yönelterek onları demogojik yollarla köşeye sıkıştırmayı hedeflediğini görüyoruz. O da ed-Dımeşkî gibi Nastûrîlere, Ya'kûbîlere ve müslümanlara tenkitler getirdiği eserler kaleme aldı. Grekçe ve Arapça yazabilen bu kişinin elli iki kısa Grekçe dialogunun, onyedisi de İslâm'a karşı yazdığı risalelerinin mevcut olduğu söyleniyor.[32]

O, yazılarında İslâm'a ve Hz. Muhammed'e çoğu zaman ağır tenkitler dahi getirir. Hz. Muhammed'i kötü ruha sahip, Arian inancını yaymaya çalışan yalancı bir peygamber olarak gösterir.[33]

el-Makkarî, el-Attabî ile Ebû Kurre arasında Hz. İsâ hakkında şiddetli bir münakaşa cereyan ettiğini bize bildirir. Onun İncilleri konuşmalar şeklinde Arapçaya çeviren ilk kişi olduğu bugünkü araştırmalar neticesinde iddia edilmektedir.[34]

Bu arada müslümanların İncil ve Tevrat hakkındaki bilgilerini daha net bilgilere dönüştürebilmeleri için İncil ve Tevrat'ı Arapçaya tercüme ettirdiklerini görüyoruz. Hârûn zamanında Ahmed b. Abdullah tarafından yapılan bu tercümeye Huneyn b. İshâk'ın ve Hâris b. Sinân'ın tercümeleri destek olmuştur.[35] Nitekim, Ebu'l-Meâlî İbn Kuteybe'nin (276/889) *Fadâilu Beyti'l-Makdis* adlı kitabı İncil'den pek çok nakil arapça tercümeleriyle doludur.[36]

Bu çevirilerin dialektlerin hızını artırmış olduğunu düşünebiliriz. Tarihçi el-Mes'ûdî, hristiyan filozoflarından Ebû Zekeriyyâ Dınhâ ile Bağdat'ta ve Tekrit'teki Hadrâ Manastırı'nda (h. 313) teslis üzerine pek çok defa tartıştıklarını söyler.[37]

en-Nedîm, eserinde hristiyanlara karşı yazılmış olan reddiyelere ait birçok eser ismi verir. en-Nedîm'in İslâm-Hristiyan çatışmasına dair sunduğu bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze kadar gelmemiş ise de, ekserisinin yazıldıkları dönem itibariyle h. III. asrı temsil etmeleri gerçekten dikkat çekicidir.[38]

pek çok şehri gezdi. İnançlarını yaymaya çalıştı. Bu arada Bağdat'a uğramış olması da muhtemel görülmektedir. Eserlerinin büyük bir kısmı yazıldığı sıralar Bizans'a götürülmüş olduğu için Bizans tarafından tanınan bir yazardı. 820-825 yılları arasında öldüğü zannedilmektedir. Griffith, 53, 54

31. Aynı dönem Bizans dünyasında İslâm karşıtı eserler ve tenkit konuları için bkz: Meyendorrf, 121-122, 128-129

32. Griffith, 53-55. Eserlerinin grekçe olanları Migne, PG, 97/ 1461-1609 da yayınlanmıştır. Migne, P. G. 97/ Col. 1529, 1536, 1557-1561 de yayımlanan metinlerden bölümler için bkz: Gaudeul, I, 14-16. Ayrıca eserlerin tanıtımı ve küçük alıntılar için bkz: Meyendorrf, 120-121; Khoury, A., 93-105

33. Meyendorrf, 120

34. el-Makkarî, V, 291; Ali Nûr, 129

35. Goldziher, IV, 154-155, 159, 165

36. Isaac Hasson, "Muslim Literature in Praise of Jerusalem: Fadâil Bayt al-Maqdis", *JC*, I (Jerusalem 1981), 171. Eser Tübingen, no: 27'de kayıtlıdır.

37. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'-İşrâf*, 155

38. Dırâr b. Amr (IX. asır), Kitâbu'r-Red ala'n-Nasârâ; Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (226/840), Kitâbü'r-Redd ala'n-Nasârâ, Kitâbu alâ Ammârinnasrânî, Kitâbu fi'r-Red alen'n-Nasârâ; el-Murdâr (226/840),

Özellikle hristiyanların toplumsal hayatta ön plana çıktıkları, saray da dahil olmak üzere pek çok devlet kademesinde görev aldıkları, sosyal refah seviyelerinin ve toplumdaki şereflerinin arttığını bir dönemde hristiyanlarla müslümanlar arasındaki tartışmaların gerçekten özgür bir ortamda yapıldığını, hatta bunlara sarayın öncülük ettiğini söyleyebiliriz.

Bunun tabiî bir sonucu olarak müslümanların çeşitli kesimlerinden reaksiyoner tavırlar ve bazı istekler gelmeye başladı. Biz bunlara ilgili bölümlerde işaret ettik. Burada hristiyanların toplumdaki tesirlerine paralel olarak karşımıza çıkan reaksiyonlardan önemli bir tanesini, hristiyanlara karşı yazılmış olan reddiyeleri, dolayısıyla bunların niçin özellikle milâdî IX. yüzyılın başlarından itibaren yoğunlaşmaya başladığını incelemeye çalışacağız.

en-Nedîm'in sunduğu yazarlar arasında gördüğümüz Dırâr b. Amr (IX. asrın başları), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 201 ya da 226)'ın eserleri hristiyanlara karşı devlet tarafından uygulanan baskılardan (h. 235) az öncedir. Bu eserleri, Müslümanların hristiyanlarla ilgili olarak el-Mütevekkil'e ulaştırdıkları tenkitlerin[39] bir uzantısı olarak düşünebiliriz. Aynı dönemin yazarlarından el-Câhız (v. 255) [40] ve Ali b. Rabbân et-Taberî'nin (240/855) [41] eserlerini, el-Mütevekkil döneminin gayri müslimlere yönelik sert siyâsî kararlarından önce mi, yoksa sonra mı yazdıkları hususunda net bilgilere sahip değiliz. Eğer bu eserler h. 235 kararlarından önce yazılmış ise, onların da bu kamuoyunun oluşturulmasında katkılarının bulunduğunu söyleyebiliriz. Biz, el-Câhız'ın *er-Redd ala'n-Nasâra* adlı eserinde yer alan "hristiyanların müslümanlar gibi giyinmekte oldukları" ve "hristiyanların toplumdaki etkilerine" işaret eden gözlemlerinden[42] hareketle el-Câhız'ın da müslümanlar tarafından gündeme getirilen tepkilere sözcü olduğunu, yani eserini el-Mütevekkil'in kararlarından önce yazdığını düşünüyoruz. Batılı yazarlardan Allouche,[43] el-Câhız'ın eserinde herhangi bir işaret olmamasına rağmen el-Mütevekkil'in onu bu eseri yazmaya teşvik ettiğini ve aldığı kararlara bir destek arayışı içinde olduğunu düşünme eğilimi içindedir. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, bu kitapta yukarıya aldığımız; dönemin hristiyanlarını müslümanların elbiselerini giydikSleri, rahat hareket ettikleri şeklin-

Kitâbu'r-Redd ale'n-Nasârâ, Kitâb alâ Ebî Kurreti'n-Nasrânî; Ebû İsâ el-Verrâk (247/861), Kitâbu'r-Reddi'l-Kebîr ale'n-Nasârâ, Kitâbu'r-Reddi'l-Evsât ale'n-Nasârâ, Kitâbu'r-Reddi'l-Esgâr ale'n-Nasârâ. Bu eserler günümüze kadar gelmemiştir. Sadece el-Verrâk'ın eserlerinden birisi Yahyâ b. Adiyy'in Reddiye'si içinde yer almıştır. Bkz: Muhammed Ebî Ya'kûb en-Nedîm (380/990), *Kitâbu'l-Fihrist*, Tahkîk: Muhammed Rıza Tecedüd, Tahran 1971, 207-230; Aydın, *Müslümanların*, 41-42

39. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 219

40. el-Câhız'ın bu eseri, *er-Redd ale'n-Nasârâ* adıyla Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî tarafından Resâilu'l-Câhız adlı eserde neşredilmiştir. el-Câhız eserinde İslâm'a yönelik ithamları sergiler ve eleştirir. İncillere güvenmez, hristiyanlığın tutarsızlıklarını gösterir.

41. Taberistanlı bir nastûrî olan Ali b. Rabbân (doğumu: 154 ya da 164), 224 ya da 234 yılında İslâmiyet'i benimsedi. el-Mu'tasım ve el-Mütevekkil'in sarayında hekim ve tıp yazarı olarak şöhret buldu. Hristiyanlara bir nasihat olarak *Kitâbu'r-Redd ale'n-Nasârâ*'yı yazdı. Özellikle Hz. İsâ'yı ve İncil'i yanlış anlayanları ve tahrif edenleri tenkit etti. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'ten bir çok iktibaslarda bulundu. Eserlerinde en çok vurguladığı husus İncillerin tahrifi ve İsa'nın insaniyetidir. Bunları da İncillerden örneklerle isbata çalışır. Bkz: I. A. Khalife, W. Kutsch, "ar-Radd ala'n-Nasâra de Ali at-Tabarî", *MUSJ*, XXXVI (Beyrut 1959), 119,120, 121-128, 133

42. el-Câhız, *er-Redd ale'n-Nasârâ*, *Resâilu'l-Câhız*, III, 317, 323

43. Allouche, "Un Traité de Polemique" *Hesperis*, 26 (1930)'dan naklen Aydın, *Müslümanların*, 51. Aydın da eserinin bir yerinde bu eserlerin el-Mütevekkil'in desteği altında telif edildiğini ifade eder. Karşılaştırınız: 36-37

deki ifadelerin yer almaması gerekirdi. Bu durumda geriye bir ihtimal daha kalıyor. el-Câhız h. 255 yılında vefat ettiğine göre, alınan kararların zamanla uygulanma imkanını kaybettiğini ifade etmek üzere bu gözlemlerini aktarmış olabilir. Bütün bunlarla birlikte, batılı yazarlardan Allouche'nin düşündüğü gibi bu eserler Mütevekkil'in arzusu ile yazılmış olduğu görüşünde ısrar edilirse, o zaman yazılan bu eserlerle; alınan kararların desteklenmek istendiği ve kamuoyunun canlı tutulmaya çalışıldığı düşünülebilir. Ancak el-Câhız halifeler adına yazdığı kitaplarda bunu zikretmektedir. Meselâ *Menâkıbü't-Türk* halife el-Mu'tasım adına yazılmış bir eserdir ve eserde halifenin adı zikredilir. Öte yandan o eserinde hristiyanların toplumdaki nüfûzlarından şikayetçi bir ifade kullanır. Bunun yanısıra el-Câhız'ın kitabında bazı müslümanlardan gelen sorulara cevap verdiği de anlaşılmaktadır. Her ne kadar bazı soruları açıkça belirtmiyorsa da onun verdiği cevaplardan birisine ait soru şöyle olmalıdır: "Hristiyanların toplumda halk tarafından bu denli sevilmesinin ve gözleri kapalı onların ardından gitmelerinin sebebi nedir?" [44] Dolayısıyla kitabın el-Mütevekkil tarafından alınan kararlardan önce yazılmış olduğunu söyleyebiliriz. Durum ne olursa olsun, alınan h. 235 kararlarıyla müslümanlara istekleri doğrultusunda bir adım atıldığını söylemek daha doğru olacaktır.

Buna rağmen Halife el-Mütevekkil'in uygulamaları aslında kendi döneminde dahi tutmamış idi. Onun h. 235 yılındaki kararlarının ardından h. 239'da yeniden bir emirnâme çıkardığı bilinmektedir.[45] Bir yandan müslümanların zaman içindeki rehavetlerinden, öte yandan ülke sınırları dahilindeki pek çok isyanın açtığı ekonomik yaralardan etraflarını göremez oldukları bir ortamda toplumdaki örgüsünü tamamlamış olan hristiyanları kontrol altına alabilmek mümkün olamayacak ve sürekli müslümanlardan gelen baskılar, sözde sertleşen idareler ve delinen kararlarla zaman seyrini tamamlayacaktı. İşte böyle bir durumda, devlet yöneticilerinden ümit kesmiş insanların tepkilerini daha fazla kaleme aldıklarını görüyoruz. Eksen bir kere yalama olmuştu ve bir daha tutmayacaktı. Azınlığın kültür hakimiyeti toplumu rahatsız ediyordu. Bu yüzden bu tarihten sonra hristiyanlara yönelik kamuoyunu canlı tutmaya çalışan, ya da en azından yanlış olan şeyleri ortaya koymak suretiyle savunma mekanizmasını kullanan reddiye türü eserler fazlalaşır ve arkası kesilmeksizin Haçlı Seferleri'ne kadar devam eder.[46] Bu eserler İslâm coğrafyasının parçalanmışlığı sebebiyle, siyâsî mahfellerde gerekli tesirleri uyandıramamışlar ve sadece asırlar sonrasına bir kültür unsuru olarak kalmışlardır.

Bu eserlerden bir kısmını tarih sırasıyla şöylece sıralayabiliriz:

Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn el-Verrâk'ın kitabının ismi (IX.asrın başları),

44. Risâlenin yazılışı hakkında farklı bir düşünce için bkz: Mustafa Erdem, "Câhız ve el-Muhtâr fi'r-Red ala'n-Nasâra İsimli Risalesi", *AÜİFD*, XXXI (Ankara 1889), 462-463

45. et-Taberî, *Târîh*, IX, 196

46. Haçlı seferleri anti-hristiyan neşriyata hız kazandırmıştır. Özellikle XIX. ve XX. yüzyılda İslâm dünyasının sömürgeleştirilmesi adına bir ikincisinin başlaması sebebiyle bu yayınlar önem kazanmıştır. Bu arada misyonerlik faaliyetinin bir kolu olarak ta dialog yanlılarının neşriyatları ön plana çıkmaktadır. Birinci grupta yer alan anti-hristiyan neşriyatla ilgili bazı bibliyografik künyeler ve kısa bilgiler için şu çalışmalara bakılabilir: Jeffery, Arthur, "A Collection of Anti-Christian Books and Pamphlets Found in Actual Use Among the Mohammedans of Cairo", *MW*, XV (New York 1925), 26-35, Anawati, "Polémique, Apologie et Dialouge Islamo-Chéretiens, Positions Classiques Médiévales et Positions Contemporaines", *ED*, XXII (1969), 375-450; Aydın, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989

Kitâb fi'r-redd ala'l-Firak es-Selâs mine'n-Nasâra'dır. II. asrın sonları ile III. asrın başlarında yaşamış olan Mutezileye mensup bir alim olan el-Verrâk eserini Ya'kûbîlik, Nastûrîlik ve Melkîlik gibi üç önde gelen hristiyan mezhebini reddetmek üzere kaleme almıştır. Eser iki cilt olup günümüze kadar gelmemiştir. Bu kitabın muhtevası Yahyâ b. Adiy'in bir reddiyesi sayesinde bilinmektedir.[47]

el-Kâsım b. İbrâhim'in eseri (246/860), *Kitâbu'r-Redd alâ'n-Nasârâ*'dır. Güney Arabistanlı Zeydî Şiîlerinden olan el-Kâsım, Hz. Hasan'ın beşinci göbekten torunudur. Kitabında, İsâ'nın uluhiyeti, keffâret, tahrif, hristiyan mezheplerinin teslis anlayışları gibi konuları işler.[48]

Ebû Yusuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî de, *er-Redd alâ'n-Nasârâ* adlı bir kitap kaleme almıştır. el-Kindî'nin, mantık ve felsefenin kendisine sunduğu temel bilgilerle teslisi tenkide çalıştığı bu eser, Ya'kûbî hristiyan filozof Yahyâ b. Adiyy (363/973) tarafından tenkit edilir. Her ikisi de Teslis inancını farklı dinlere göre, mantık ve felsefe terimleriyle rasyonel açıdan incelerler. Monofizitlik inancını benimsemiş olan Yahyâ, teslisi İslâm kelamcılarının sıfat teriminden istifade ederek izah etmeye çalışmıştır.[49]

Hristiyanlığa reddiye yazan âlimlerden birisi de Hasan b. Eyyüb'dür (377/987). Eserinin ismi bilinmemektedir. Bir mühtedî olan Hasan, hristiyan kardeşi Ali b. Eyyûb'e müslüman oluşunun sebeplerini anlatır ve hristiyanlığı tenkit eder. Kitâb-ı Mukaddes'ten deliller getirerek hristiyanların kendi dinlerini yanlış anladıklarını ortaya koyar. Ya'kûbî, Melkî ve Nastûrî fırkalarının görüşlerini sunar. İbn Teymiyye, Hasan'a ait kırk sayfalık bir risaleyi bize ulaştırmıştır.[50]

el-Kahtâbî'nin eserinin ismi de (329/940 dan önce), *er-Redd alâ'n-Nasârâ*'dır. O da eserini incelediğimiz dönemde telif çalışmalarının yoğunlaştığı dönemde yazmıştır. [51]

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm'ın eserinin ismi (456/1063), *Kitâbu'l-Fasl*'dır. Eserini incelediğimiz dönemin sonlarına doğru Endülüs'ten bir tepki, bir ses olarak zikredebiliz. Dinler ve mezhepler hakkında sistematik bilgiler veren eser, hristiyanlık için de bir bölüm ayırmıştır.[52]

Ebû Ali Yahyâ b. İsâ b. Cezle'nin (466/1074), *Risâle fi'r-Redd ala'n-Nasâra* adlı eseri[53] ile Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî'nin (478/1085), *Şifâü'l-Celîl* adlı eserlerini de burada zikretmek yerinde olacaktır.[54]

47. Brockelmann, *Geshichteder Arabischen Litteratur,* Brill 1943-1949, I, 620. Ayrıca bkz: ez-Zehebî, XIV, 60

48. Eser, *Revista Degli Studi Orientali* adlı derginin (1921-1922) 301-364 sayfalarda neşredilmiştir. Bkz: Aydın, 162-172

49. Detaylı bilgi için bkz: Aydın, 113-162

50. Bkz: İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddele Dine'l-Mesîh,* Hazırlayan: Ali es-Seyyid Subhu'l-Medenî, Kahire 1964, II, 318-360, III, 3-10

51. en-Nedîm, 405

52. Bkz: I, 48-62, II, 2-68

53. Brockelmann, *GAL,* I, 639

54. el-Cüveynî'nin, "Şifâü'l-Galîl fî beyân mâ vakaa fi't-Tevrâti ve'l-İncîl adlı eseri Cüveynî'nin diğer

Bu kitaplardaki tartışma konuları Kur'ân-ı Kerîm'in konu edindiği teslis, Hz. Îsâ'nın kulluğu ve peygamberliği, hristiyan kitâbı mukaddesinin tahrifi, Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmemiş olduğu, Hz. Muhammed'in risaletinin İncil'de haber verilmiş olduğu şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu tartışma konularında bazı polemikçiler, İncil'lere başvurarak Kur'ânî tezi teyit etmeye çalışmışlar, bir kısmı da mevcut İncil'erin Hz. Îsâ'ya inen İncil'ler olmadığını ileri sürerek böyle bir teyide ihtiyaç duymamışlardır.[55]

Bu sürecin sadece müslümanlar tarafından kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Bütün rahatlıklarına rağmen, onlardan da zaman zaman tepkiler geldi. Ancak "aksiyonun reaksiyonu takip etmesi gibi, İslâm lehinde polemik, İslam aleyhtarı polemiği meydana getirmiştir." görüşüne[56] bu meyanda katılabilmek mümkün değildir. Ku'rân'ın açmış olduğu tartışma çığırında, işin aslına bakılırsa, başlangıçta, Kur'ânî malzemeler kullanılmış ve yazıya aktarılma ihtiyacı görülmemiştir. Buna karşın hristiyanlar savunma sadedinde eserler telif etmişlerdir. Onların toplum içindeki nüfûzları sebebiyledir ki, özellikle üçüncü hicrî asırdan başlamak üzere yoğun bir anti-hristiyan telifatı gözlenir. Bunun öncüleri olarak yukarıda bazı çalışmalara işaret etmiştik.

Hristiyanlar tarafından kaleme alınan diğer bazı eserlere örnek olarak Ebû Nûh el-Enbârî'nin (v. 803), *Kur'ân'a Reddiye (Tafnîdu'l-Kur'ân)* adlı eserini burada zikredebiliriz.

Hristiyan yazarlardan Ammâr el-Basrî'nin (III/IX. asır), *Kitâbu'l-Burhân* ve *Kitâbu'l-Mesâili ve'l-Ecvibe* adlı kitapları da hem savunu olarak hem de reddiye türü eserler olarak hatırlanabilir. Her ikisi de hristiyanlığa getirilen bazı itirazlara cevapları ve karşı iddiaları içerir.[57]

Toplumdaki bu tartışmalar sadece müslümanlarla hristiyanlar arasında görülmüyordu. Abbâsî topraklarında yaşayan farklı mezheplere mensup hristiyanlar arasında da cereyan eden tartışma ve yazışmalara ait bazı kayıtlara sahibiz.

İlk dönemlere ait bir örnek bu tartışmaları bizzat izlemiş olan batılı bir din adamı Arculph tarafından aktarılır. Muâviye döneminde Suriye ve Filistin topraklarını gezmiş olan Arculph, bizzat Muâviye'nin huzuruna yahûdîlerle hristiyanlar arasında cereyan eden bir tartışma sonunda hristiyanlar lehine nasıl karar verildiğini anlatır.[58]

eserleriyle birlikte Allard tarafından Textes Apolegétiques de Guwaini adıyla Beyrut'ta 1968'de neşredilmiştir. Şifâü'l-Galîl adlı eserde, 39-83. sayfalar arasında Fransızca tercümesiyle birlikte sunulmuştur. Eserde, Tevrat ve İncil'de tebdîl yapıldığının isbatı (s.39-41), bugün elde mevcut Tevrat nüshalarının geç dönemlere, Îsâ'dan 545 sene öncesine ait oluşu (s. 45-47), Tevrat ve İncil'de birbiriyle çelişen metinlere örnekler (s. 51-55), İncillerin İsâ'nın ölümünden seneler sonra yazılması (s. 59), İncil yazarları arasındaki iftilaflara örnekler (s. 59-81) gibi konular ele alınmıştır.

55. Aydın, 172-216, 230-231. Müslüman âlimlerin tebdil ve tahrifle ilgili görüşleri ve Goldziher'in değerlendirmeleri için bkz: Goldziher, V, 252-268

56. Goldziher, V, 269

57. Georg Graff, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur,* I-V, Vatikan^2 1977, II, 118; Ammâr el-Basrî, *Kitâbu'l-Mesâili ve'l-Ecvibe, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses,* Tahkik: Michel Hayek, Beyrut 1986, s. 91-265; *Kitâbu'l-Burhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses,* 19-90

58. Frend, I, 245. Aynı hadise Welhausen tarafından (s. 64) Ya'kûbîler ile Marûnîler arasında cereyan

Müslümanlar kadar yahûdîler de hristiyanların Hz. Îsâ ve azizlerin resimleri önünde tazim göstermelerini tenkit konusu ediniyorlardı. Ebû Kurre'nin yahûdîler ve müslümanlardan gelen yoğun tepkilere karış kendi cemeatini bilgilendirmek için bir risale yazdığı bilinmektedir.[59]

Sâvîrûs b. el-Mukaffâ'nın naklettiğine göre, Antakya patriği Sâvîrûs, İskenderiyye patriği Sâvedâsiyûs'a gönderdiği mektupta, "Rûhu'l-Kudüs onun Lâhutî vechiyle müsavidir. Ürdün'de vaftiz gününde cesedi Rûhu'l-Kudüs temizledi. O temizlenmeye muhtaç değildi, su temizlendi. Bize ikinci yaşamın ruhunu verdi" sözlerini naklederek Ruhu'l-Kudüs'ün varlığını izaha çalışır. Mektup yazılanın da ona gönderdiği mektuplardan bahsedilir.[60]

Antakya patriği Kozman, İskenderiyye patriğine gönderdiği mektupta, imanını ortaya koyarak bazıları gibi Allah hakkında bazı yorumlara sapmadığını iddia etmekte ve orta yolu, yani Melkiliği takip ettiğini beyan etmektedir.[61] Bu yazışmalar bize hristiyanlar arasında da bazı tartışma ve yazışmaların mevcudiyetini göstermektedir.

Bu arada Kur'ân'ı Ke-rîm'in de işaret ettiği üzere[62] hristiyanlarla yahûdîler arasındaki teolojik münakaşalar asırlardan bu yana devam edegelmişti. İncelediğimiz döneme ait olmak üzere hristiyanlarla yahûdîler arasındaki dinî tartışmalara ait eserler de mevcuttur. Cebrâil b. Ubeydullah'ın (396/1006) *Makâle fi'r-Redd ale'l-Yehûd* adlı eseri, yahûdîleri tenkit eden bir eserdir. Bekledikleri mesihin Hz. İsâ olduğunu beyana ağırlık vermiştir.[63] Ya'kûbî hristiyanlarından Yahyâ b. Adiyy'in *Kitabu Ecvibeti Beşeri'l-Yehûdî an Mesâilihi* adlı eserleri burada zikredilebilir.[64]

etmiş olarak gösterilmektedir. Arculp'un seyehatnâmesinin neşri yeni olduğu için Frend'in kayıtlarını daha doğru kabul ediyoruz.

59. Griffith, 59-62

60. Sâvîrûs, *Kitâbu'd-Dürri's-Semîn*, 27-28, 30, 33, 35, 40

61. Sâvîrûs, *Kitâbu'd-Dürri's-Semîn*, 27

62. Kur'ân-ı Kerîm, Bakara: 113; Şehristânî, II, 15

63. İbn Ebî Üsaybia, 214; Hasan Doğruyol, "Buhtîşû (Cebrâil b. Ubeydullah)", *TDVİA*, VI (İstanbul 1992), 380

64. el-Kıftî, 237; İbn Ebî Üsaybia, 317-318

H- DİĞER SOSYAL İLİŞKİLER VE HRİSTİYANLARIN SOSYAL HAYATLARINA DAİR BAZI BİLGİLER:

Hristiyanların Hukûkî Statüleri ve Sosyal Hayatları başlığı altında bazı temel problemleri incelemeye çalıştık. Yukarıda konu bütünlüğünü bozmamak için bazı hususları bu başlık altında toplamayı daha uygun gördük. Bu kısımda evlilikler, alışverişler gibi sosyal hayatın belki de en canlı çehreleri ele alınacak, son kısımda ise hristiyan kültürünün sosyal hayatta gözlenen tesirlerine temas edilmeye çalışılacaktır.

Evlilikler: Kurân-ı Kerîm'e göre ehl-i kitâp kadınlarıyla evlenmekte bir mahzur bulunmuyordu. Kurân-ı Kerîm tarafından sunulan bu müsaadenin temellerinde, daha fazla sayıda insanın İslâmiyet'i tanımasına ve İslâm gerçeğini görmesine bir zemin hazırlama gayreti aranmalıdır. Sosyal hayatta genelde erkeğin sahip olduğu değerlerin aile ve çevre kültürüne tesirlerinin daha güçlü olduğu düşünülür. Bu bakımdan da Kur'ân'ın hedeflediği iyi bir müslümanın çevresine güzel örnek olmasının İslâmlaşma sürecini hızlandıracağı hususu göz önüne getirilirse bunun en güzel yolunun hayatı birlikte yaşamak olduğu görülecektir. Bu bakımdan da kitap ehli ile evlenilmesinde böyle bir hikmet arayışı ağır basmaktadır.[1]

Ancak, başta Hz. Ömer olmak üzere pek çok âlim gayri müslimlerle evlenmeyi tasvîb etmemişlerdir. Hatta, yabancılarla evlenilmemesi hususunda toplumsal bir baskı oluşturmaya bile gayret etmişlerdir. Onların, âyet-i kerîmenin açık ifadelerine rağmen bu tür evlilikleri uygun görmeyişleri, toplumsal ve kültürel problemleri göz önünde bulundurmalarından kaynaklanmıştır. Özellikle, Hz. Ömer, Medâin'deki hristiyan kadınlarla evlenmek isteyen müslüman askerlere izin vermemiş, müslüman kadınların bekar kalabileceği endişesini dile getirmiştir. Toplumun önde gelen âlimlerinden Medîneli İmâm Mâlik, daha çok kültürel problemlere temas ederek, içki kullanmaları, kiliseye gitmeleri, domuz eti yemeleri, çocuklarını yatağa almaları gibi alışkanlıklarından dolayı İslâm ailesinin bir kültür kaosunu yaşayacağını ifade ederek gayri müslimlerle evliliklere olumsuz bakar.[2]

Özellikle İmâm Mâlik gibi düşünenlerin sosyal hayatla ilgili gözlemleri ve kendilerine aktarılan tecrübeler, onların belki de haklı olarak böyle bir kanaate ulaşma-

1. Kur'ân-ı Kerîm, Mâide: 5. İslâm mezheplerine göre ehl-i kitâp ile evlenmekte bir mahzur bulunmamaktadır. Bu hususta sadece Şia farklı düşünür. Onlar hristiyanları şirk ehli sayarak, âyet-i kerîmede zikri geçen "kitap verilenlerden iffetli olanlar" lafzını, daha önce ehl-i kitâp iken müslüman olmuş bulunanlar şeklinde anlarlar ve gayri müslimlerle evlenilmesine karşı çıkarlar. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 421. Müslüman bir kadının, hristiyan bir erkekle evlenmesi ise mümkün değildi. Hatta, karı koca hristiyan bir ailede kadın müslümanlığı kabul ettiği zaman, evliliğin fasid olacağı düşünülüyordu. el-Buhârî, Talak, 19

2. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 419-421; Fayda, *Hz. Ömer*, 177

larında yönlendirici bir durum arzetmiş olmalıdır. Burada çarpıcı bir örnek olması bakımından Muâviye örneği verilebilir.

Muâvi'yenin eşi Meysûn, Kelb kabilesine mensup Ya'kûbî hristiyanlarından birisi idi. Kendisinin kabile kültürü almış bir kişi olarak şehir hayatına bir türlü intibak edemediği bilinir. Her bir anne gibi o da, oğlu Yezid'i kendisine daha fazla bağlı kılmasını bildi. Onu bedevî kültürünün esiri etti. Çoğu zaman onu çöle götürdü. Palmira'da gezdirdi. O buraların kültüründen ve anne çevresinden mutlaka etkilenmiş idi. Tarih kitaplarında Yezîd'in biyografisinde dikkatleri çeken İslâm'a lakayt bir yaşantının kökleri çocukluğunda aranmalıdır. Onun içki vb. alışkanlıkları anne kültüründen kazandığı düşünülmelidir. Bu noktalar göz önüne getirilince İmâm Mâlik'in haklı olduğu yargısına gidilip gidilmeyeceği hususundan ziyade, sosyal hayatın çoğu zaman kurallarla kayıtlanamayan ve sonuçta çoğu zaman insan oluşun getirdiği istek ve arzuların daha ağır bastığı şeklindeki bir düşüncenin ön plana alınması gerektiği kanaatindeyiz.[3]

Bu arada 'hristiyan arap kadınları ile nikahlanılmaz' anlayışı da toplumda oluşmuş ve bu hususta Hz. Ali'ye izafe edilen bir söz de ortalarda dolaşır olmuştu.[4] Meysûn'un hristiyan Kelb kabilesinden oluşu ve diğer bazı Emevî yöneticilerinin ve pek çok müslümanın hristiyan Arap kadınlarıyla evli oluşları ve bu dönemde Emevîlerin dinî değerlerden gittikçe uzaklaşmaya başlamış olmalarının bu rivayetlerin ortaya çıkmasında etken olduğu düşünülebilir. Her ne ise, herkesin böyle bir evlilik yapması şeklindeki ani bir gelişme sonucunda Hz. Ömer ve onun gibi düşünenler toplumda pek fazla uzun süreli tesirli olamamışlar ve uygulamada, müslümanlar gayri müslim kadınları kendi evlerine eş olarak kabul etmekte[5] bir mahzur görmemişler, hatta bunu İslâmlaştırma yolu olarak benimsemişlerdir.[6]

İslâm Hukuku'nda buna paralel olarak, gerek zimmîlerin kendi aralarında ya da diğer zimmîlerle gerçekleştirdikleri evlilikler, gerekse müslüman erkeklerin gayri müslim kadınlar ile gerçekleştirdikleri evlilikler ile ilgili olmak üzere; mihir, şahitlik, emzirme, iddet, velâyet, evlenenlerin birbirine haramlığı, yasal olmayan evlilikler (mecûsîlerin anneleri ve kızkardeşleri ile gerçekleştirdikleri evlilik, iki kızkardeş ile

3. 50/670 senesinde Muâviye Anadolu'ya sefer düzenlediği zaman oğlu Yezîd sefere katılmayarak karısı Ümmü Kelsûm ile Mürrân Manastırı'nda keyf çatmış ve hatta "Yanımda Ümmü Kelsûm, Mürrân Manastırı'nda sedirimde yan gelip yattığım sürece, onların Karkazûne'de karşılaştıkları açlık ve belalara aldırmam" diye de bir şiir düzmüştü. Bunu duyan babasının onu ordunun peşine gönderdiği bilinen bir hâdisedir. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV A, 70, IV B, 3; Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XVII, 211-212. Yezid'in çocukluğu için bkz: Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 309-310

4. Abdürrezzâk, 10033, 10056

5. Hristiyan kültüründe, hristiyanların diğer din mensuplarıyla evlilik yapmalarını engelleyen oldukça sert bir baskı söz konusudur. Bu bakımdan İslâmiyetin daha müsamahalı ve daha açık bir tarz izlediği düşünülmelidir. Ashtor, "The Social Isolation", 74; Metz, I, 77

6. İbn Kayyim, Ahkâm, II, 421; Fattal, 129. Başlangıçta bu yol tercih edilmiş olmasına rağmen Emevîler döneminde yabancı kadınlarla -el-Müberred'in vurgulayışına bakılacak olursa beyaz Rum kadınlarıyla- evlilikten doğan çocuklar toplumda problem teşkil etmiştir. Arapçılık ruhundan kaynaklanan bir dışlama, Şuûbiye hareketinin başarılar kazanarak Arapçılığı zayıflatmaya başlamasına kadar her zaman var olagelmiştir. Araplar bu çocuklara "hecîn" adını veriyorlar ve kendilerinden nefret ediyorlardı. Kadı Sevvâr'a hecîn bir kardeş yüzünden miras ile ilgili bir problem getiren Arap varis, kadının "ikiniz de eşit alacaksınız" prensibini hiç bir şekilde kabul etmeden çekip gitmiştir. Şair er-Riyâşî'nin (257/871) mısralarında bu tepki çok ilginç bir şekilde dile getirilir:
"Aramızda cariye çocuklarının sayısı çoğaldı. Yarabbi beni içinde hecîn görmeyeceğim bir ülkeye gönder." Bkz: el-Müberred, II, 48, 125

evlilik vb.), evlilerden birisinin din değiştirmesi, boşanma, nafaka gibi konular geniş bir iftâ alanı bulmuştur.[7]

İslâm Hukuku ekollerinin hepsi, müslüman erkeklerle evli olan hristiyan bir kadının kendi dininde kalma hakkına sahip olduğunda birleşirler. Ayrıca evlenilen gayri müslim kadınların müslüman hanımlarla ahkâm bakımından eşit oldukları da genel kabul görmüştür.[8] Lâkin, müslüman bir erkeğin hristiyan bir kadınla gerçekleştirdiği evliliğin nasıl yürütüleceği hususunda ileri sürülen fikirlerden bir kısmını aşağıya almakta fayda görüyoruz. Burada özellikle III. yy. Abbâsî toplumunun önde gelen âlimlerinden olup genel çerçevede zimmîlere takınılacak tavır hususunda farklı düşünceleri olan Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ele alınacaktır.

Ahmed b. Hanbel'e göre hristiyan bir kadınla evli olan müslüman erkek, karısının, evinde ibadet etmesine engel olmamalıydı. Meselâ, oruç tutmasına, sebt gününün gereklerini yerine getirmesine mani olmak bu hürriyetlerin kısıtlanması anlamına geliyordu. Bu olumlu yaklaşımın devamı olarak, din ve vicdan özgürlüğünü tamamlayan diğer unsurları da bu çerçevede görmek mümkün gözükmemektedir. Ona göre aile reisi, karısının kiliseye gitmesine, bayramlara katılmasına engel olmalıdır.

Hanbelî alimlerinden Kâdî, bu ibadetlerin o kadının hakkı olduğunu, dolayısıyla bunları gerçekleştirmekten men edilemiyeceğini ifade etmiş ise de, İbn Kayyim'in her ne kadar ibadet serbestiyetinin kendilerine verilmesi gereken bir hak dahi olsa müslüman erkeğin küfrün şiarı olan şeylere izin vermemesi gerektiğini ifade ederek Ahmed b. Hanbel'in bu görüşte olduğunu ısrarla vurguladığını görüyoruz.

Ahmed b. Hanbel, diğer yandan, eşinin domuz etini yemesine, içki içmesine karışamayacağını -içki içmesine kendisine eza verdiği gerekçesiyle müdahale edebileceğine dair bir görüş daha nakledilmiştir- zira bunların hristiyanlar için helal olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanısıra hristiyanlığın şiarı olan salîbi eve sokmamasını tavsiye edebileceği, ama mani olamayacağı; yine hristiyanlığın şiarı olan zünnârı eşi için satın alamayacağını ileri sürer. Ona göre karısı bizzat kendisi gidip almalıdır.[9]

Yukarıya aldığımız bu ifadelerde, bir yönden, sağlanan din ve vicdan hürriyetini, diğer bir yönden kısıtlanmaya çalışılan ve temelinde müslüman erkeğin neye ne kadar müsade edebileceği probleminin karşımıza çıktığı hemen farkedilmektedir. Hoşlanarak evine hristiyan bir kadını almış olan bir insanı bu kuralların ne derece ilgilendireceği, öte yandan bu kuralları uygulamaya kalktığı zaman o evliliğin ne kadar yürüyeceği de ayrı bir husus olarak ele alınmalıdır. Ahmed b. Hanbel'in ileri sürdüğü bu şartlar çerçevesinde kaç evlilik gerçekleştirilebildiğini şu an tesbit etme imkanımız yok ise de, dinî kaygılardan uzak bir sosyal hayatın kendine has kurallarının hakim olduğunu ve sonuçta bazı hukukçuların ileri sürdüğü bu görüşlerin sosyal hayatı işlemez kıldığını söyleyebiliriz. Bu arada Ahmed b. Hanbel'in Hz. Ömer ve diğer İslâm âlimleri gibi sosyal bir baskı oluşturmak istediği de akla gelmektedir.

Bizce bu tür kurallar ve sosyal baskılar Abbâsî toplumunda pek tesirli olamamıştır. Bazen -belki de çoğu zaman-, aşkın esrarengiz gücüne bağlı olarak bir hristi-

7. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 310-311, 316-322, 391-400, II, 405-419
8. Abdürrezzâk, 10063
9. İbn Kayyim, *Ahkâm*, II, 438-441

yan kıza tutulan müslüman erkeğin bu tür kurallar bütününe nasıl baktığına dair elimizde anekdotlar yoksa da, tutulduğu kız hakkında adeta bizim şairlerimizin "Rabbim yaratırken onu, bir hayli özenmiş" mısralarını hatırlatırcasına dizeler sıralayan kişilerden kalan hatıralara sahibiz.[10] Çoğunlukla duyguların ve şahsi kanaatlerin ahlâkî prensipleri ve sosyal hayatın karşımıza çıkardığı kurallar bütününü aşmaya çalıştığı bilinen bir noktadır. O halde, eğer kaynaklarımız bize bu hususlarda bilgi sunabilse idiler belki de bu örnekler daha ağır basıyor olacaktı.

Sosyal hayatta önemli bir yeri olan evlilik hususunda müslümanların gayri müslimlerle gerçekleştirebilecekleri evlilikler hakkında söylenebilecekler bu şekilde özetlenebilir. Burada hristiyanlar açısından da meseleye bakmak gerekli olup müslümanlarla evli olan hristiyan kadınların durumu tekrar ele alınmayacaktır.

Genelde tek evliliği tercih eden hristiyanların, İslâm toplumunda yaygın bir şekilde görülen çok eşlilikten dolayı önemli bir kültürel farklılıkla yüzyüze geldikleri ve bu hususun onlar için bir hayli kafa karıştırıcı olduğu Abbâsîler döneminde yaşayan hristiyan bir din adamının yazdığı risâleden anlaşılmaktadır. Aslında bu kültürel farklılık, çoğu zaman hristiyanlarla müslümanlar arasında, özellikle birlikte yaşanılan kentlerde sürekli tartışma konusu oluyordu. VIII. yüzyılda Harran Kilisesi'nde bir müddet görev yapmış ve çevrede hristiyanlığın korunması için mücadele vermiş bir din adamı olarak Theodore Ebû Kurre, kendi toplum üyelerini bu tür tehlikelerden (!) korumak gayesiyle küçük bir risâle kaleme almıştır. Risâlesinde yer alan temel fikirler kendi kaleminden şu şekilde özetlenebilir:

"Bir kadın huzur bulmak ve çocuk [redacted]
tek eşli olarak cennette sürdükleri huzuru [redacted]
çoğaltmak için çok evliliği terviç ediyorlar. Halbuki, Allah insanoğlu [redacted]
şına iken hızlı bir çoğalmayı planlamadı. Bugün de istemiyor... Hem sizler müslümanların haremlerinde ortaya çıkan kıskançlıkları ve kavgaları da düşünerek bu yolun ne kadar kötü bir yol olduğunu görmelisiniz".[11]

Bu bahsi noktalamadan önce bir hususa daha temas etmek istiyoruz. Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm gayri müslimlerin hukûkî problemlerini İslâm mahkemelerine getirmeleri halinde onlara istenirse yardımcı olunabileceğini berlirtmektedir. Bu durumlarda hangi ahkâmın uygulanacağı hukuk ekolleri arasında tartışmalıdır. Bu hatırlatmadan sonra hristiyanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri evlilik akitlerini de İslâm mahkemelerinin onayına götürdüklerine dair elimizde belgeler bulunduğunu ifade etmek istiyoruz.

21 Cumâde'l-ahîra 336/948 tarihli Aswan mahkeme tutanağına göre, Şemmâs Théodore b. Samâwil, Kıssîs Yohannes Boqtor b. Yohannés'in kızı Dbélî Aday'la doksan dinar mehir karşılığında evlenmiştir. Kayınpeder, bu miktarın onbeş dinarını damattan acil olarak istemiş ve kendisine almıştır. Kızı da buna rıza göstermiştir. Damat, geriye kalan yetmişbeş dinarın tamamını ertesi sene (377'de) ödeyeceğini taah-

10. Onlardan birisi kilisede gördüğü ve sırılsıklam aşık olduğu bir hristiyan kız için şunları söyler: "Kilisedeki bir güzel gönlümü çeldi. Onu bu güzelliklerle şekillendiren, Yaratan aslında... Tanrı onun güzelliğinde bir hayli cömert davranmış. Onu yarattığında hristiyan yaratmış." eş-Şâbuştî, 66

11. Meyendorrf, 120-121

hüt eder. Bu olayımızda iki müslüman, kocanın ve velinin durumlarına şahit olarak belgede gözükmektedir. İki müslüman katip de ayrı ayrı yazarlar.[12]

Yine bir diğer mahkeme kaydına göre boşanmanın sübutu için de İslâm mahkemelerine müracaat ediliyordu. Zilhicce 378/989 tarihli bir belgeye göre, Antanâs b. Yohannes b. Panîle Lâris'in kızı Elena, kocası Qiriqe b. Théodore b. Samawîl'den kendi hür iradesiyle, şahitlerin huzurunda boşanmıştır. Belgeye göre, Elena, kocasının nikah akdinde belirlediği mehrin geri kalan kısmından (80 miskal) ve kocasının bu borcuna karşılık rehin olarak belirlediği şeylerden vazgeçmiştir. Ayrıca Aswan'daki bir ev ile evdeki eşyaların kendisine ait olduğunu mahkeme tutanağına kaydetmiştir. Bu belgeye göre, müslümanlardan birisi karı-kocanın sözlerine; bir diğer müslüman kadının, bir diğeri de erkeğin sözlerine şahit olmuşlardır.[13]

Yukarıya aldığımız örnekler Fatımîler dönemine aittir. Abbâsîler dönemine ait tesbit edebildiğimiz bir belge bulunmamaktadır. Mısır toplumunda gördüğümüz bu uygulama, bize hristiyanların zamanla evlilik gibi şahsî hukukun bir dalı olan akitlerini dahi islam mahkemelerine götürdüklerini ve İslâm mahkemelerin de İslâmî esaslara göre bu akitleri çözümlediği görülmektedir.

Alışverişler: Hz. Peygamber yaşadığı toplumda bulunan zimmilerle alışveriş yapmış, bunda bir beis olduğuna dair bir söz söylememişti.[14] Lakin arkadaşlarından Huzeyfe kendi döneminden bir hayli şikayetçidir. "Alışveriş yapacak olduğum kişi müslüman ise İslâm onu engellerdi. Eğer gayri müslim ise, bulunduğu bölgenin valisi onu hiyanetten men ederdi. Bugün, şu birkaç kişiden başka kimse ile alışveriş edemez oldum" sözleri ona ait olup dönemin sosyal problemlerine işaret etmektedir.[15]

Gerek Emevîler döneminde gerekse Abbâsîler zamanında özellikle büyük kentlerin ticaret hacimlerinin oldukça yüksek olduğu kabul edilmelidir. Buralarda yaşayan zimmîlerin bir kısmı çeşitli sanat ve ticaret işlerini yürütüyorlardı. Oldukça geniş ülke sınırları içinde her bölgenin kendisine has üretim alanları vardı ve bunların bir kısmı hristiyanlar tarafından gerçekleştiriliyordu. O halde ticarî ilişkilerin, belki de hayatın en devamlı ve en zorunlu ilişkisi olması hasebiyle diğer ilişkilerden daha iyi olduğu söylenebilir.

İslâm toplumunda bazen bu ticarî ilişkilerde zimmîlerin müslümanlara nazaran tercih edildiği zamanlar da bulunmuştur. el-Mansûr zamanında 151/768'de vefat etmiş olan Abdullah b. Avn b. Ertebân'ın, Basra'da oldukça merkezî bir yerde, çarşı içinde evi vardı. Ve bunu kiralamayı pek karlı sayıyordu. Evinde müslüman ve hristiyan pek çok kiracı kalıyordu. Kiraları vekil tayin ettiği bir hristiyan topluyordu.[16]

Onun akrabalarından İbn Avn, Ebû Osman Amr b. Avn b. Ertebân (225/840),

12. Khoury, G., 26-27. Ayrıca bkz: Nabia Abbott, "Arabic Marriage Contracts among Copts", *ZDMG*, LXLV (Leipzig 1941), 60-67. Burada Nastûrî Patrik Işu' Bernu'un evlilikler ile ilgili görüşleri hatırlanabilir: Ona göre mehir, yüz dirhemden dörtyüz dirheme kadar olmalıydı. Kadın cariye gibi satılamazdı. Kızın babası isterse damadına çeşitli hediyeler alabilirdi. İbnü't-Tayyib, 193

13. Khoury, G., 38-39. Ayrıca bkz: Abbott, 77-91

14. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 269-270

15. el-Buhârî, Rikaâk, 35

16. İbn Sa'd, VII, 263-264, 268

evini sadece zimmîlere kiralardı. Müslüman kiracılardan ise korkardı. Rivayet edildiğine göre, müslümanlardan kira istediği zaman onların peşinde koştuğunu, zimmîlerden ise zamanında aldığını ifade edermiş. Bu durum Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda bu düşünceyi bir hayli garip karşılamıştır. O böyle bir şeye itibar edilmeyeceğini ileri sürerek gayri müslimlere konut kiralanamayacağı görüşünü dile getirmiştir. Şafiîlerinde aynı görüşte olduğu söylenir. Sadece Hanefîler zimmîlere ev kiralanmasında bir mahzur olmadığı görüşündedir.[17]

Bunun yanısıra bazı dönemlerde fakihlerin zimmîlere ev satılmasını uygun görmediklerini de biliyoruz. Bunda toplumdaki nefretin bir aksülamelini görmek gerekecektir. Zimmîye evini satan bir kişi hakkındaki bir soruya Ahmed b. Hanbel "Olamaz! Orada çan çalar ve haçı diker" diyerek olumlu bakmadığını ifade eder ve fazla fiat verseler bile bunun uygun olmayacağını ifade ederdi.[18] Hicrî IV. asırda hristiyanların toplumdaki sultaları ve sahip oldukları zenginliklerle at koşturmaları bu reaksiyonları ortaya çıkarmış olduğu anlaşılmaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel, gelirlerinin kiliseye bağışlandığını ileri sürerek, zimmîlere ait bir çiftliğin müslümanlar tarafından kiralanamayacağını bile ileri sürer.[19]

Bununla birlikte herkes onun gibi düşünmüyordu. Daha olumlu düşünen çevrelerin mevcudiyeti de bilinmektedir. Meselâ, zimmîlerin müslümanlara ait toprakları satın almalarında bir mahzur olmadığını savunanlar bulunuyordu. Fıkıh kitapları bu durumda vergilerin nasıl ödeneceği ve hangi statüye gireceği hususlarını tartışır.[20] Yine bazı alimlerin bunu uygun görmedikleri de bilinen bir şeydir.[21] Mesele, belki de yerleşilen bölge ve karşılaşılan sosyal problemlerle ilgili idi. Basralılar bu satışları uygun görüyorlardı. Zira çevrelerinde gayri müslimler bulunuyordu ve sosyal bazı ihtiyaçlar sebebiyle arazi satışı ve gelir temini cihetine gidilmesi gerekiyordu. Medîneli alimler ise bu problemlerden uzak biraz da idealistçe bu satışlara olumsuz bakıyorlardı.

Hz. Ömer tarafından kurulan toprak sistemine göre, müslümanların onlara ait toprakları satın almaları uygun değildi. Bununla birlikte ileride Hristiyanlardan Alınan Vergiler başlığı altında inceleneceği üzere bu sistem bozulmuş, bazı halifelerin tasarruflarıyla bu toprakların büyük bir kısmı satın alınmak suretiyle müslümanların eline geçmişti.

Konumuzu son bir örnekle tamamlamaya çalışalım. İmâm Muhammed'e göre zimmîlerin Kur'ân'ı satın almaları yasaktı. Satın aldığı Kur'an'ı satmaya zorlanması gerekiyordu. Onun çok katı olduğu düşünülmemelidir. Zira İmâm Muhammed eş-Şeybânî, bir başka açıdan,"zimmî, bir müslümana bana Kur'ân'ı öğret dese, bunda bir mahzur yoktur. Kalbinin ısınması ümid edilir" şeklinde düşünmektedir.

Tahâvî, bu yasağın sebebini o günkü Kur'ân azlığına bağlayarak, bugün böyle bir tehlike yoktur, der. es-Serahsî ise farklı düşünür. Ona göre, Kur'ân'a hürmetsiz-

17. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 289
18. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 284-285
19. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 287
20. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 140-142
21. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 143 vd.

liklerinden dolayı engellenir. Karmatîler bile, Mekke'yi bastıkları zaman Kur'ân'a saygısızca davranmışlardı. O, halde zimmîlere Kur'ân satılmamalıdır. Meselâ müslüman köleyi satmaya icbar edildikleri gibi icbar edilir.[22]

Biraz önce evlilik konusunda da ifade edildiği üzere sosyal hayatın sahip olduğu hareketlilik bazı kurallarla sınırlandırılamazdı. Bu hükümlerin de çok dar bir çevre tarafından önemsendiği ve her türlü alışverişin gerçekleştirildiği bilinen bir gerçektir.[23] Bu bakımdan sosyal hayat kendi hükümlerini icra etmiştir. Alimlerin direnişleri ve sahip oldukları fikirler ise çoğu zaman satırlar arasında kalmıştır.

Kestikleri: Sosyal hayatta, bir yandan birlikte yaşamanın ve yardımlaşma gereğinin tabiî bir vechesi olarak, diğer yandan da toplumların kaynaşmalarını sağlamak için olsa gerektir ki, Kur'ân-ı Kerîm'de ehl-i kitâbın kestiği hayvanların müslümanlara helal olduğu bildirilmiştir.[24] Şia dışındaki İslâm mezhepleri ehl-i kitâbın kestiklerinin yenilebileceğini bildirirken, Benû Tağlib hristiyanlarının kestikleri hususunda sahabeden farklı iki görüş nakledilmiştir.[25]

Genel çerçevede ilk dönem müslümanları, gayri müslimlerin kestiği hayvanları rahatlıkla yemişlerdi. Onlar âyet-i kerîmeyi mutlak olarak anlamışlar ve şart arama, kayıtlamalara gitme ihtiyacını hissetmemişlerdi.[26] Dımeşk'te yaşayan hristiyanlar, kente yerleşmiş olan müslüman komşularına kiliseleri için kestikleri kurban etinden bir parça göndermişlerdi. Evin erkeği Umeyr b. el-Esved es-Sekûnî, Peygamberin arkadaşlarından şehre gelip yerleşmiş olan Ebu'd-Derdâ'ya meseleyi aktardığında, eti yemesinde bir mahzur olmadığını öğrenmişti.[27] İmam Muhammed'e göre de, Hristiyanların yaptığı yiyecekleri -ekmek, peynir vb.- yemede bir mahzur yoktu.[28]

Hasta Ziyaretleri: Hasta olan hristiyan akraba ve komşuları ziyaret etmekte bir mahzur görülmüyordu. Bir yandan akrabalık bağları esas alınıyor, diğer yandan da Peygamberin sünneti esas alınarak hasta olan gayri müslim komşuların gönülleri alınmaya çalışılıyordu.[29]

İbn Kuteybe, Şam'da bulunan Ebu'd-Derdâ'nın hristiyan komşularını ziyaret ettiğini nakleder. Bununla birlikte toplumda farklı düşünenler bulunuyordu. Atâ, aralarında akrabalık bağı yoksa ziyaret edilmesine karşı çıkardı. Süleymân b. Mûsâ ise akrabalık bağı olmasa da onları ziyaret etmenin sünnet olduğunu düşünürdü. Abbâsîler zamanında da toplumda aynı çerçevenin mevcudiyetini düşünmek doğru

22. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 205-206

23. Fuhuş sektörü ve bu ticaretten vergi alındığına dair bir kayıt için bkz: Mazaherî, 75-77

24. Kur'ân-ı Kerîm, Maide: 5; el-Buhârî, Zebâih ve's-Sayd, 22. Öte yandan putperest, ateşperest ve mecûsilerin kestiklerinin yenmeyeceği hususunda ittifak olduğu Ebû Yûsuf tarafından söylenir. Bkz: s. 129

25. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 244-248. Onların kestikleri hayvanlar ile ilgili bazı fıkhi tartışmalar için bkz: 248-269

26. İbn Kayyim, *Ahkâm*, 251-252. Hz. Ali'ye isnad edilen bir görüşe göre, hristiyanların ve yahûdilerin dinlerinin gereklerini yerine getirmedikleri için ehl-i kitâp kabul edilemeyecekleri dolayısı ile de kestiklerinin helal olmadığı iddia edilmiştir. Bu görüş Şafiî'nin de tercihidir. Bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 87-88

27. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 251

28. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 146, 148

29. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 200-202; Abdürrezzâk, 9919, 19219

olacaktır.[30]

Hristiyan Yakınların Cenazeleri: Müslümanların yine hristiyan akrabalarının cenazelerine katılmalarında bir mahzur görülmüyordu. Asrı saadette pek çok sahabî, gayri müslim akrabalarının, ya da arkadaşlarının gayri müslim yakınlarının cenazelerine katılmışlardı. Cenazesi olan komşulara taziyede bulunmak da pek fazla mahzur teşkil etmiyordu.[31] Cenazeye katılındığında önde ayrıca yürümek ya da kalabalığa karışmadan yandan yürümek, naşı taşımamak, kabrin başında beklememek gibi bazı ifadeler Tabiîn kavilleri olup biz Peygamber'in bu konuda bir ifadesine rastlamadık.[32]

Gayri müslimlerin, akraba olsun ya da olmasın müslümanların cenazelerini takip etmelerine ise olumsuz bakılmamıştır. Süleymân b. Dâvud öldüğü zaman onun cenazesine pek çok gayri müslim katılmıştı. Ma'mer bunda bir mahzur olmadığı düşüncesinde idi. Ahmed b. Tûlûn'un cenazesine de Mısır gayri müslimleri oldukça yoğun bir katılımla iştirak etmişlerdi.[33]

Bazen hristiyanlığını gizli tutan akrabalar sorun teşkil edebiliyordu. el-Hâris b. Abdullah'ın annesi öldüğünde (Hz. Ömer zamanı) cenazesini yıkamak üzere ölünün yanına girenler boynunda bir haç görmüşler ve sokranmışlardı. Bunun üzerine olaya müdahale eden el-Hâris, "hepinize teşekkür ederim dağılabilirsiniz, kendi din mensupları ona daha layıktırlar" diyebilme soğukkanlılığını göstermişti.[34]

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî annesi öldüğü zaman, Dımeşk'teki din adamlarından bir kaçını çağırdı. Onlara seçkin insanların cenazelerine nasıl davranıyorlarsa öyle bir merasim düzenlemelerini emretti. Cenaze hazırlandı. Hâlid annesinin cenazesine katıldı ve kabre kadar gitti.[35]

Selamlaşma: Hz. Muhammed'in "müşriklerle karşılaştığınızda selama siz başlamayın, onları yollarda köşeye sıkıştırın" dediği rivayet edilir. Bununla birlikte o, kendisine selamla başlayan bir mektup gönderen müşriğe yazdığı cevabî mektuba selamla başlanmasını istemişti. Onun hükümdarlara yazdığı mektuplara da selam ile başladığı bilinmektedir.[36]

Ehl-i kitâp ile ilgili olarak da onlar selam verdikleri zaman "aleyke" deyiniz, ya da "ve aleyküm" demeyiniz, buyurulmuştur.[37] Pek çok hadisten anlaşıldığına göre,

30. Abdürrezzâk, 19217-19218; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, III, 51

31. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V, 275; es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 153-154; Abdürrezzâk, 9925; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 202-205

32. Abdürrezzâk, 9927-9928, 9941-9942

33. Abdürrezzâk, 9946; Ebû Muhammed el-Belevî (IV/X. asır), *Sîratü Ahmed b. Tûlûn*, Tahkîk: Muhammed Kürd Ali, Kahire t.y., 330; el-Kindî, 321

34. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, I, 75-76

35. Abdürrezzâk, 9929

36. Abdürrezzâk, 9837, 9845, 9846. Şia'nın önemli hadis kitabı el-Usûl'de yer alan hadisler de bu cihettedir ve zimmîlerle yazışmakta ve onlara yazılan mektuplarda selamla başlamakta bir mahzur olmadığı görüşü hakimdir. el-Külcynî, II, 651

37. Abdürrezzâk, 9838, 9840. Muahhar kaynaklardan İbn Teymiyye hadisin varyantlarını "ve aleyküm" denildiği şeklinde vererek, o zaman İslâmın zayıf olması sebebiyle peygamberin onları cezalandırmadan söyledikleri kötü sözleri kendilerine iade manasında bu cevabı verdiğini belirtir. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 222-223

onun bu isteği yahûdîlerin selam verirken kelime benzerliğinden istifade ederek müslümanları hafife almaları idi.[38] Hz. Muhammed onların bu istihzalarını hiddetlenmeden zarif bir siyasetle çözmeye çalışmıştı. Hz. Peygamberin yine ehl-i kitâp ile ilgili olarak onlara "selam hidayete tabi olanlaradır" şeklinde selam verin dediği rivayet edilir.[39] Mısır valisi Kurre b. Şerîk'in hristiyan yetkililere yazdığı papirüsler elimizdedir ve bu mektuplar "besmele" ile başlamakta ve "selam hidayete tabi olanlaradır" şeklinde bitmektedir. Bu durumda birbiriyle tearüz teşkil eden ifadeler var gibi gözükmekte ise de daha sonraki dönemlerde müşriklerle ilgili olarak söylenmiş olan "onları köşeye sıkıştırın" ifadelerinin ehl-i kitâba yöneltilmiş olduğu anlaşılmaktadır.[40]

Halbuki "müşriklerle karşılaştığınız zaman selama önce siz başlamayın..." ifadelerini, Medîne döneminde, şehirde varlıklarını sürdüren az sayıdaki müşrik üzerinde sosyal baskı oluşturmak için söylenmiş ve sadece müşrikleri ilgilendiren bir husus olarak düşünebiliriz. Hz. Muhammed'in genelde ehl-i kitâp zikredilerek söylediği "onlara aleyke deyiniz" ifadeleri de Medîne'de müslümanların yahûdîlerin istihzaları ile karşılaşmaları dolayısıyladır ki sadece bu tür davranışlarda bulunanları ifade eder.

Rivayetlerde dikkatleri çeken müslümanların ehlüzzimme ile karşılaştıklarında selama önce başlamamaları[41] ve yolda onları sıkıştırmaları şeklindeki ifadeler, gayri müslimlere reaksiyon gösteren bazı fakihler için temel prensip olmuştur.[42] Halbuki Kur'ân-ı Kerîm gayri müslimleri zimmet akdi ile İslâm topraklarında yaşatmayı bir yol olarak gösterirken sadece onların İslâmiyet'i daha yakından tanımalarını istemiştir, araya duvarlar örülmesini değil. Selamlaşma bunu sağlayan en önemli adımdır. Biz böyle düşünen kişilerin haksız olduklarını ve yanlış bir değerlendirmede bulunduklarına kaniyiz. Bu düşüncemizi destekleyen önemli örneklerimiz de bulunmaktadır. Pek çok müslümanın gayri müslimlere tazyikte bulunması şeklindeki rivayetlere itibar etmediklerini ve oldukça nazik bir sosyal ilişki içinde bulunduklarını söyleyebiliriz.

İlk fatihler arasında yer alan ve Şam hristiyanlarıyla birlikte aynı toplumu paylaşmış olan Ebû Ümâme el-Bâhilî, müslüman ya da gayri müslim herkese selam verir ve "bu selam, müslümanlar için tahiyye, zimmîler için ise bir emandır" derdi. İbn Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ, Fudâle b. Ubeyd gibi sahabîler de gayri müslimlere selam verirlerdi.[43] Tabiîlerden Abdurrahmân b. el-Esved, Kûfe'de rastladığı zimmîlere selam vermeden geçmezdi.[44] Vâsıtlı Abdülmelik b. Muhayriz, hristiyanlarla tokalaşmakta bir mahzur görmezdi. Onun Dımeşk'te bir hristiyanla tokalaşması kayıtlara bile geç-

38. Abdürrezzâk, 9839. Heysemî Bezzâr'ın bu hadisi sadece Katâde ve Saîd tarikiyle geldiğini bildirir. II, 422

39. Abdürrezzâk, 9841. Şia'nın hadisi kitaplarından el-Usûl de yer alan bir rivayete göre, Ebû Abdullah böyle bir soru üzerine "Bârekallâhu fi'd-dünya" deyiniz tavsiyesinde bulunmuştur. el-Küleynî, II, 650

40. Khoury, Raif, 153-161; ***Abdürrezzâk, 19457

41. el-Buhârî, İsti'zan, 22

42. Hanbelîlerin görüşleri için bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 191-200

43. İbn Abdi'l-Berr, 751

44 İbn Sa'd, VI, 290

mişti. Zira o dönemde hristiyanlarla yemek yemeyi tokalaşmayı kerih görenler bulunuyordu.[45] Hatta bu son hususta "kim yahûdî ve hristiyanla tokalaşırsa abdest alsın ve elini yıkasın." gibi hadisler bile uydurulmuş idi.[46]

İmâm Mâlik, gayri müslimlere önce selam vermeyi -selamlaşmayı-, onlarla birlikte yemek yemeyi, onlardan hediye kabul etmeyi kerih görürdü. Arkadaşlarından Abdullah b. Vehb'in onun gibi düşünmediğine ve "onlar da insan değil mi? Allah insanlara güzel söyleyin demiyor mu?" şeklindeki sözleri ciddi bir tahlile tabi tutulacak olursa, toplumda farklı düşüncelerin mevcudiyeti daha iyi ortaya çıkacaktır.[47]

Mukaddes Topraklar ve Hristiyanlar: Kur'ân-ı Kerîm tarafından Tevbe sûresinin 28. âyet-i kerîmesiyle müşriklerin Kâbe'ye girişleri yasaklandığı halde gayri müslimlerle ilgili bir düzenleme bilinmemektedir. Tevbe sûresinin 28. âyet-i kerîmesini umumileştiren âlimler, zimmîlerin Kâbe'ye giremeyeceklerini ifade ederlerken Hanefîler, âyet-i kerîmeyi 'câhiliye âdeti üzere çıplak girmesinler' şeklinde yorumlayarak, Kabe'ye girebileceklerini düşünmüşlerdir.[48]

Kendisinden alınan fazla bir vergiden dolayı hakkını aramak isteyen hristiyanlardan birisinin, Hz. Ömer'i Mekke'de bulduğu ve hatta rivayetlerden birisinde Hz. Ömer'i müslümanlarla sohbet ederken dinlediği ve bu konuşma sırasındaki adaletle ilgili sözlerinden dolayı kendisine güven geldiği için söz alıp hakkını aradığı şeklindeki rivayete bakılacak olursa ilk dönemlerde böyle bir kısıtlamanın bulunduğu söylenemez.[49]

Daha sonraki zamanlarda da Kâbe'ye ve Mekke'ye bazı gayri müslimlerin girdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bunlar arasında Halife Yezîd'in nedimi olan hristiyan şair Ahtal'ın zaman zaman onun refakatinde Mekke'ye gelişi, bir hac yolculuğu sırasında Ebu'l-Hakem diye bilinen hristiyan doktorun onun yanında yer alışı, 80 yılında Mekke'yi bir hayli zarara uğratan sellerden sonra halife Abdülmelik tarafından Mekke'ye hristiyan bir ustanın gönderilişi hatırlanabilir.[50]

Medîne ve Mescidü'n-Nebî ile ilgili ilk dönem uygulamalarında da aynı şekilde gayri müslimlerin şehirde ya da mescidde bulunmalarını engelleyen bir anlayış söz konusu değildi. Hz. Muhammed müşrik heyetlerini -burada Sakîf heyeti hatırlanabilir- Mescidü'n-Nebî'de karşılardı. O ayrıca müşrik Kureyşlilerin gönderdiği heyeti Mescid'de misafir etmiş ve zaman zaman arkadaşlarının yükselen itirazlarına karşılık olmak üzere "yeryüzünü hiç bir şey kirletemez (yani necislik onların iç dünyala-

45. Bahşel, 112; Abdürrezzâk, 10174, 19409

46. İbn Adiyy tarafından İbn Abbâs'a merfu olarak izafe edilen bu hadis ve uydurma oluşu hakkında bkz: eş-Şevkânî, 8. Bu hadis, Şia'nın en önemli hadis kitaplarından birisi olan el-Küleynî'nin *el-Usûl* isimli kitabında da yer almıştır. Bkz: *el-Usûl*, II, 650. Biraz önce hadisin İbn Abbâs'a merfu olarak izafe edildiğini belirtmiştik. İbn Kuteybe tarafından nakledilen bir rivayette ise İbn Abbâs'ın onların verdiği selama karşılık verme meselesi kendisine sorulduğu zaman Firavun bana hayır söylese ona aynı şekilde hayır söylerdim. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, III, 185

47. İbn Abdi'l-Berr, 750, 752-753

48. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 472

49. Ebû Yûsuf, 136

50. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 72 (trc. 77); Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XV, 13; Lammens, "Ahtal", *İA*, I (İstanbul 1940), 227

rındadır)" diyerek cevap vermişti.[51] es-Serahsî'nin naklettiği bir rivayete göre, sahabelerden Ebû Musa el-Eşarî'nin yanındaki hristiyan katibin mescide girmesini kerih gördüğü anlaşılıyor ise de bu davranışının temelinde Hz. Ömer'in gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaması şeklindeki emrine muhalif bir tercih yaptığından dolayı çekinmesi şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.[52]

Nâfî tarafından verilen bilgilere göre Hz. Ömer zimmîleri Hicaz'dan sürdükten sonra onların Medîne'de üç gün boyunca kalarak sosyal münasebetlerini sürdürmelerine izin vermişti. İbn Ömer bir sözünde, gayri müslimlerin Medine'de üç gün kalmaları şeklindeki bir uygulamanın Ömer'den önce mevcut olup olmadığı hususunda bir bilgi sahibi olmadığını belirtir.[53]

Hz. Ömer'in gayri müslimlerin Hicaz'dan sürülmesi şeklinde almış olduğu karara rağmen onların Medîne'deki sosyal münasebetlerini sürdürmeleri şeklindeki müsaadesi onların Medîne'ye gelmelerinin bir mahzur teşkil etmediğini göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde el-Velîd b. Abdülmelik'in, Medîne valisi olan Ömer b. Abdülazîz'e Mescid'in yıkılıp yeniden yapılması için seksen kişilik Mısır ve Şam hristiyanlarından pek çok usta gönderdiği bilinir.[54]

İslâm hukuk mezheplerinin çoğu bu hususta kayıtlayıcı hükümler ortaya koymamış olmalarına rağmen Hanbelîler bu hususta oldukça katı kurallar serdederler. Ahmed b. Hanbel (241/855)'e göre gayri müslimlerin Harem'e (Mekke ve Ten'îm'e kadar Medine) girmeleri yasak idi.[55] Ebû Ya'la Hz. Ömer'in zimmîleri Hicaz'dan sürdüğünü, onların tacir ve sanatkar olanlarına ise üç gün kalma müsaadesi verdiğini söylerken muhtemelen mezhep imamının görüşünü yumuşatma cihetine gitmektedir. Hatta Hanbelîler tarafından Harem bölgesinde bulundukları sırada ölmüş olsalar, ölülerini gömemeyecekleri, eğer gömmüş iseler nakletmeleri gerektiği savunulur. Bununla birlikte onlar Medîne'de üç gün kalan bir kişinin süresi bitince bir başka kişinin onun yerine gelerek işi devam ettirmesinde bir mahzur görmüyorlardı.[56]

Biraz önce Ahmed b. Hanbel'in gayri müslimlerin Harem bölgesine alınmaması gerektiği şeklindeki bir anlayışa sahip olduğunu belirtmiştik. Şu anki bilgilerimiz çerçevesinde gayri müslimlerin Harem bölgesine alınmaması görüşünün Ahmed b. Hanbel tarafından ya da en azından onun zamanında ortaya atıldığını düşündüren bir görgü şahidimiz bulunmaktadır. Ebû Ma'şer Necîh (170/786)'in oğluna ait bir hatıra bu düşünceye imkan tanımaktadır. Abdürrezzâk tarafından nakledilen bilgilere göre o, "yahûdîlerin ve hristiyanların el-Harem bölgesine alınmadığı günlere yetiştim" demektedir.[57]

Rivayetin sahibi IX. asrın başlarında yaşamış olmalıdır. Ahmed b. Hanbel'in vefat tarihi 241/855'tir. Bu tarihler bize el-Mütevekkil dönemi uygulamalarını 235-239

51. Abdürrezzâk, 1620-1622

52. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, II, 472. Ayrıca bkz: İbn Abdi'l-Berr, 359

53. Abdürrezzâk, 19360, 19362

54. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 13 (trc. 7)

55. Ebû Ya'lâ, 195

56. Ebû Ya'lâ, 195-197

57. Abdürrezzâk, 19358

hatırlatmaktadır. el-Mütevekkil tarafından alınan kararların mı böyle bir düşünceye zemin hazırladığını, yoksa âlimlerin bu tepkisel yaklaşımlarının mı el-Mütevekkil'i bu kararları almaya yönelttiği hususunda bir şeyler söylemek tamamen farazi olacaktır. Elimizde şu an başka anekdotlar bulunmadığı için burada sadece problemi ortaya koymakla yetinmek istiyoruz. Bununla birlikte şu husus vurgulanmalıdır ki, IX. asır gayri müslimlere karşı reaksiyoner tavırların yoğun bir şekilde sergilendiği bir dönemdir ve bu asırda yaşamış olan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin büyük bir kısmında bunun tesirleri görülür.

Mekke ve Medîne ile ilgili olarak ortaya çıkmış olan bu düşünceler bir yana bırakılacak olursa İslâm coğrafyasının tamamında daha rahat bir seyrin mevcut olduğu görülür. Kentlere girişlerin engellendiğine ya da girip çıkanların sorgulandığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Şamlı iki rahibin Basra'ya gelerek Hasan el-Basrî'yi dinledikleri, Harranlı din adamı Ebû Kurre'nin pek çok şehri dolaşarak hristiyanlar arasında tebliğ faaliyetlerini yürüttüğü burada hatırlanabilir.[58]

Fethedilen Yerlerdeki Hamamlar İle İlgili Uygulamalar: Araplar arasında herkesin bir arada yıkandığı hamamlar mevcut değildi. Fethedilen yerler eski kültür beşikleri olmaları yanında son hâkimleri Sâsânî ve Bizans yönetimlerinin şehirlerde kurdukları sosyal tesislerden birisi olan hamamlara sahipti. Halk burada temizlik ihtiyaçlarını karşılar, çoğu zaman da hamam safâları düzenlenirdi. Müslümanların gerçekleştirdikleri fetihlerle ele geçen şehirlerdeki sosyal imkanlar da müslümanların kullanım alanına girivermişti.

Hz. Ömer'in müslümanlara yeni fethedilen bölgelerin âdetlerinden sakınmalarını öğütlediği bilinen bir husustur. O, özellikle hamam kültürüyle yüz yüze gelen Arap fâtihlerini pek fazla uyarmıştır. Zira fethedilen bölge halkları hamamlarda çıplak bir vaziyette yıkanıyorlardı. Hz. Ömer onların hamamlara gitmelerine de mani oldu mu bilmiyoruz ama, Muâviye'yi bu yüzden ve bulunduğu bölgenin kültürüne uygun yeni davranışlar edinmekten dolayı uyardığını el-Müberred'in kayıtlarından öğreniyoruz.[59] Onun kadınlar hususunda daha sert olduğu ve onlara hastalık hali istisna olmak üzere kesinlikle müsade etmediğini biliyoruz. Hatta Ebû Ubeyde'ye yazdığı mektupta müslüman hanımlarının gayri müslim kadınlarıyla birlikte hamamlarda yıkandıklarını haber aldığını belirterek buna derhal engel olmasını istemiştir. Yeni fethedilen bölge insanları -mesela Hımslılar- zaman zaman Hz. Aişe'ye gelerek bölgelerinde mevcut uygulamalar ile ilgili sorular soruyorlardı. Bu sorulardan birisi hamamlarda yıkanma idi ve Hz. Aişe kadınların hamamlarda yıkanmalarını kesinlikle tasvîb etmemişti.[60]

Arap toplumu arasında hamam kültürünün yerleşmesi epey uzun zaman almış olmalı ya da bazı halifeler gördükleri mahzurlardan dolayı buna zaman zaman müsaade etmemiş olmalılardır. İmâm Muhammed, Ömer b. Abdülazîz'in hasta olan hanımlar hariç kadınların hamamlara girmelerine müsade etmediğini nakleder. el-Kindî tarafından verilen bilgiler[61] İmâm Muhammed'in nakillerini doğrular mahiyet-

58. el-Müberred, I, 98

59. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 160; el-Müberred, I, 99-100

60. Abdürrezzâk, 1130-1136

61. el-Kindî, 69

tedir. Onun verdiği bilgiler, Ömer b. Abdülazîz'in Mısır valisi Ebû Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî'nin kadınların hamama gitmelerini yasakladığı şeklindedir. es-Serahsî, döneminin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak mı, yoksa artık şehir kültürünün bir parçası haline geldiği için midir, bilinmez buna cevaz verir.[62]

es-Serahsî'nin bakış açısından da anlaşılacağı üzere zamanla İslâm toplumunda hamamlar oldukça yaygınlaştı. Hamam kültürü hakkında bilgiler Mazaherî'nin tesbitlerinden takip edilebilir.[63] Biz burada v. asrın başlarında Mısır toplumunda gayri müslimlere uygulanan bir müeyiyedeye temas etmek istiyoruz. Fâtımî halifelerinden Hâkim bi emrillah 395/1004 yılında hristiyanların hamamlara girerken boyunlarına haç, yahûdîlerin ise küçük çan takmalarını emretmişti. Daha sonraları bunu yeterli görmemiş olmalıdır ki, 408/1017'de hristiyanların ve yahûdîlerin hamamlarını ayırdı, aynı hamamlarda yıkanılmasını engelledi. Hristiyanlara ait hamamların kapısına haç, yahudilere ait hamamların kapısına da (el-Kerâmî ?) koydurdu. 458/1066 yılında vefat etmiş olan hristiyan tarihçi Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin verdiği bilgiler bunu teyit etmektedir.[64]

Abbâsî toplumunda böyle bir uygulamaya rastlamadık. Bununla birlikte vı. asra az bir zaman kala 484'te alınan kararlar muvacehesinde zimmî kadınlarının hamamlara girerken boyunlarına üzerinde zimmî yazılı olan kurşun kolyeler takmaları gerekiyordu. Bu ifadelerden o dönemde erkeklerin bu kolyeleri sürekli taktıkları anlaşılabilir.[65]

Aleyhte Propoganda ya da Mukaddes Değerleri Tahkir: Her bir devlet kendi varlığını ve değerlerini korumak bilincini taşır. Bu bilinci yitiren devletler yıkılmaya mahkumdurlar. Devletlerin bunu sağlamak üzere bazı önlemler almaları hürriyetlerin kısıtlanması anlamına gelmez. Her bir devletin ya da toplumun vazgeçemeyeceği kutsal değerleri olabilir. Bu değerler hakkında fikir hürriyetini aşarak tahkir ve tezyîf derecesinde ileri geri konuşmalar yapmak çoğu zaman insanları rahatsız eder. İslâmiyet her bir sistem gibi kendi değerlerini korumayı hedeflemiştir. İslâmiyet bunu gerçekleştirirken despotizm yolunu değil, telkin ve eğitim yolunu tercih etmiş, fikir hürriyetini esas almıştır.

Bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in farklı görüşlere mensup insanları düşünmeye ve tartışmaya davet ettiği, Hz. Muhammed'in risalet görevini üstlendikten ölümüne kadar geçen süre içerisinde bu misyonu yerine getirdiği herkes tarafından bilinir. Onun bu görevi yürütürken karşısındaki insanların mukaddes saydığı değerlere çirkin hakaretler yağdırdığı, galiz sözlerle saldırdığı hiç görülmemiştir. Onun mücadelesi karşısındaki insanları inandıkları değerleri sorgulamaya yönlendirici mahiyette geçmiştir. Hz. Peygamber'in kendisi hakkında çirkin sözler söyleyen, nezaketi terkeden insanlar hakkında ölüm cezası verdiği bilinmektedir. Onun bu kararını, yürüttüğü sabırlı ve asil mücadele ile bir bütün olarak düşünmek gerekecektir ki, onca karşılaşılan eziyet ve zulümden sonra, yapılan uyarılara rağmen tahkîrlerin devamı bu kararı ma-

62. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 136

63. Mazaherî, 218-224

64. İbn Tağriberdî, IV, 177-178; Yahyâ b. Saîd, 187-208

65. İbn Tağriberdî, V, 131

kul göstermektedir. Siyaset tarihinde ulaşılan ve uygulanan başka bir seçenek te bulunmamaktadır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'e, kötü söz söyleyen (sebb) müslümana uygulanacak cezanın ölüm cezası olduğu hususunda âlimler görüş birliği içindedirler. O kişinin tövbe etmesi beklenmiyor ve derhal cezalandırılıyordu. Zimmî için de aynı hükümler geçerliydi. Zimmîlerin müslümanlar aleyhine propoganda yapmaları, müslümanlara sövmeleri, eziyet vermeleri yasaklanmıştı. Muhtesib bu tür fiilleri işleyen kişilere engel olmak ve bu prensiplere uymayanları cezalandırmakla görevliydi. Bununla birlikte bazı âlimler zimmîlerin öldürülmeyeceği düşüncesinde idiler. Bunlar arasında el-Hulvânî zikredilebilir.[66]

İbn Teymiyye uzun sayfalar boyunca Hz. Peygamber'e sebbetmenin ahdi bozduğunu ve ölüm cezası verilmesi gerektiğini belirtir ve Hz. Peygamber dönemine ait örnekler verir.[67] Ebû Bekir, Ömer ve Ömer b. Abdülazîz'in bu uygulamayı gerçekleştirdiklerini belirten İbn Teymiyye'nin verdiği diğer örneklerden bazı Emevî idarecilerinin -özellikle Muâviye ya da Mervân b. Hakem'in- peygambere sebbedenlerin öldürülmesi gerektiği düşüncesine çekimser, belki de olumsuz baktıkları anlaşılmaktadır.[68] Bu döneme ait bir olay ve uygulamaya sahip olmadığımızı burada belirtelim. Yukarıda zikredilen Emevî idarecilerinin fikir olarak Hz. Peygamber'e sebbedenlere uygulanacak hüküm hakkında çekimser davranmalarına rağmen, bunlardan Muâviye'nin kendisine muhalif olabileceğini düşündüğü bazı kimseleri öldürttüğü bilinmektedir. Bu kısa bilgilerden sonra incelediğimiz dönemin sonuna kadar bulabildiğimiz bazı örnekleri ortaya koyarak, Hz. Peygambere sebbeden kimselere yukarıda belirtilen ahkamın ne derece uygulandığını tesbit etmeye çalışalım.

Dımeşk matrânı Petrus ile Maiuma maliye memuru Petrus Hz. Peygamber'i kötüledikleri için cezalandırılmışlardı. Dönemin halifesi II. el-Velîd, kararlara müdahale etmemişti.[69]

169/785 yılında peygambere küfreden bir Mısırlı hristiyan, İmâm Mâlik'in verdiği fetva üzerine katledildi.[70]

284 yılında Hristiyanlardan Gâlib adında birisinin hristiyan hizmetçisi Rasûlullâh'a küfrettiği için yakalanıp muhakeme edildi. Ama muhakeme İslâm Hukuku'nun kabullerine göre neticelenmedi. Bunun üzerine Bağdat halkı bir araya toplanıp Kâsım b. Ubeydullâh'ın kapısı önünde nümayiş yaparak suçluya had uygulanmasını istemişler, lâkin bekledikleri ilgiyi bulamamışlardı. Bu ilgisizlik üzerine halk el-Mu'tazıd'ın kapısına dayanmış el-Mu'tazıd da onları göreve henüz bir kaç ay önce atanmış olan Kadı Ebû Ömer'e göndermişti.

66. Ebû Ya'lâ, 304; İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 3-6. Bu görüş ayrılığı, bazı kişilerin konuyu kazf bahsinde incelemelerinden kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 10

67. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 11-43. İslâm'a inanmamanın getirdiği bakış açılarından kaynaklanan düşünceler ile (küfür: inanmama), örfen küfür (sebb) sayılan sözleri ayırır ve sebb sayılan sözlere bazı örnekler verir. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 525-531, 561-562

68. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 90, 201, 205. İbn Teymiyye'nin verdiği bilgilere göre, Hanefî hukuku da peygambere sebbeden zimmînin öldürülmeyeceği görüşünü taşır. Yine onların usullerinden kaynaklanan bir problem olsa gerektir ki, onlar, böyle bir hakarette bulunan zimmîye tazir cezasının verileceğini ya da, siyaseten katledileceğini belirtirler. İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 10-11

69. Welhausen, 168

70. el-Kindî, 382, 393 vd.; G. Wiet, "Kıptîler", *İA*, VI (İstanbul 1977), 722

Kadının huzurunda oluşturulan mahkeme, bir hayli izdihama sebep olmuş, hatta izdihamdan dolayı kadı az kalsın ezileyazmıştı. Olaya zor hakim olabilen kadı, önce hristiyanı bir odaya kapamış ve kalabalığı teskin ederek onları dağıtmıştı. et-Taberî'nin kayıtlarına göre, bundan sonra ne o kişiyle ilgili bir haber işitilmiş, ne de halk bir başka yere müracaaat etmişti.[71] Halkın bir anda galeyana gelen duygularının sükûnet bulduğu ve olayın peşini takip etmedikleri düşünülebilir.

Günümüz araştırmacılarından Nasim Hasan Shah, Hz. Peygamber'e sebbetmeyi, daha geniş bir ifade ile İslâm'a hakareti -blasphemy- zimmet akdini bozup bozmayacağı hususuna bağlı olarak düşünmekte ve zimmet akdini bozmayacağı görüşüne kâil olmaktadır. O, Ebû Bekir'in İslâm'a ağır ifadeler içeren bazı şarkıcıların elini ve dişini kırdırarak cezalandıran valisine, günahların en büyüğü şirktir, demek suretiyle karşı çıktığı şeklindeki bir bilgiyi kullanarak görüşlerini temellendirmeye çalışır. Akabinde de zimmîlerin şirk sayılabilecek inançları ile İslâm toplumunda yaşamalarına müsade edildiğine göre, daha küçük suçlardan dolayı zimmet akdinin düşmememesi gerektiğini düşünür.[72] Hasan Shah öncelikle metni doğru anlamamış ve malzemeyi yanlış kullanmıştır. Görüşlerini temellendirdiği bilginin doğrusu, Ebû Bekir'in, ölüm cezası yerine İslâm'da pek görülmeyen bir cezalandırma yolunu seçmiş olması sebebiyle devlet görevlisini azarladığı şeklindedir.[73]

Eğitim-Öğretim: İleride detaylı bir şekilde inceleneceği üzere Araplar arasında bilim dallarına pek ilgi yoktu. Fethedilen bölgelerde Yunan, Hint ve Mısır bilim gelenekleri hakimdi. Kur'ân-ı Kerîm'in insanlarda uyandırdığı kâinatı tanıma arzusunun tabii bir tezahürü olarak mevcut bilgilere ve eğitim müesseselerine yönelinmişti. Bu bakımdan da özelikle Mısır, Şam gibi yerlerde uzun zaman eğitim müesseselerinin ortaklaşa kullanıldığı oldukça tabii bir husustur.

Hristiyan din adamlarından Urfalı Ya'kûb'un (89/708), bir sual üzerine hristiyan râhiplerinin müslüman çocuklarına ders verebileceklerini tecviz etmiş olması hususu hristiyanlar tarafından günümüze aktarılan küçük bir anekdottur.[74]

Bu ortama ait oldukça renkli bir hatıra İslâm tarihi yazarlarından İbn Asâkir tarafından günümüze ulaştırılmıştır ve bize sosyal hayatın pek tabii bir çehresini sunmaktadır. Abdülmelik zamanında Şam'a gelmiş olan İyâs b. Muâviye, Şam'da bir hristiyanın öğretim işlerini yürüttüğü bir okulda öğrenim görüyordu. Okulda hristiyan öğrenciler de bulunuyordu. Birgün hristiyan öğrenciler, müslümanların, "cennette def'i hacet olmayacağı" [75] hususundaki inançlarını alay konusu etmişlerdi. Bunu hazmedemeyen İyâs, derhal hocasına gayet parlak cevaplar vererek şunları söylemişti: "Günlük hayatta yediklerimizin çoğu bedeninizde kalmıyor mu? O halde Allah'ın cennette hepsini gidermesi niçin mümkün olmasın!" deyince, hocası İyâs'a sadece,

71. et-Taberî, *Târîh*, X, 51-52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 484-485. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, suçlu kişi hükümdarın hekimi Ebû Câlib'tir. Halk onun öldürülmesini istemiş, el-Mu'tazıd bunu duyunca askerlerini göndererek genci kurtarmıştı. Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 244

72. Nasim, 221

73. Rivayetler için bkz: İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-Meslûl*, 200-201

74. Boer, 14

75. İnancın dayanağı olan hadis için bakz: Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi*, 114

"sen şeytansın!" diyebilmişti.[76]

Toplumda öncelikle hristiyan ilim adamları tarafından oluşturulmuş bulunan ders halkalarında -özellikle tıp ve felsefe dalında- din farkı olmaksızın öğrenciler toplanıyordu. Daha sonraki gelişmelerde müslümanlar tarafından da pek çok ders halkaları oluşturuldu ve bu derslerden gayri müslimler de isitifade ettiler. Özellikle Arap dili ve belâğati ile ilgili dersler, gayri müslimlerin yoğun bir şekilde takip ettikleri dersler idi. el-Mütevekkil dönemine kadar bunun devam ettiğini biliyoruz. Onun toplumdaki hristiyanlara karşı aldığı kararlar içinde gayri müslimlerin İslâm mekteplerinde okumamaları da yer alıyordu. Özellikle 240 senesinde alınan bir diğer kararla gayri müslimlerin Arapça öğrenmekten menedilmeleri ve çocuklarına Süryânîce, İbrânice gibi kendi öz kültürlerine ait dilleri öğretmelerinin istendiği bilinmektedir. Hristiyan kaynakları da bu bilgileri teyit etmektedirler. Toplumda hristiyanların kazandığı nüfûz üzerine sosyal bir baskıya gidildiği bu dönemde dahi ilmî faaliyetlerin durmadığını, ama toplumların arasına bir soğukluğun girdiğini ve küçük meselelerin önemsenmeye başladığını görüyoruz.

el-Mütevekkil döneminde, gayri müslimlerden birisi, Ebû Osman Bekr b. Muhammed el-Mâzinî'den para karşılığı Sibeveyh'in kitabını okutmasını istemişti. Bunun, gayri müslimlerin İslâm mekteplerinde okumalarına bir kısıtlama getirilmesi ile ilgisi olduğu söylenebilir. O, paraya ihtiyaç duymasına rağmen Sibeveyh'in kitabında bazı âyeti kerîmeler bulunduğunu ve bunu kerih gördüğü için kendisine ders veremeyeceğini ifade ederek reddetmişti.[77]

Hristiyanlarla Diğer Din Mensuplarının Sosyal Münasebetleri: Hristiyanlık ile Yahûdîlik arasındaki çekişme tarihi kökenlere sahiptir. Hristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren yahûdîlerin yeni dinin mensuplarına karşı kötü bir tavır sergiledikleri bilinen bir husustur. Daha sonraki gelişmelere bakılacak olursa özellikle Yemen'de her iki dinin nüfûz sahası oluşturma çabaları sırasında karşılıklı olarak bir hayli kan döküldüğü görülür.

Bu tarihi düşmanlığın izlerine hristiyan yazarların eserlerinde rastlanır. Hristiyanlık aleyhine alınan kararlarda sürekli yahûdîlerin dahli bulunduğu düşünülür. Hz. Ömer'in Kudüs'te bir câmi yaptırmak istediğinde binanın defalarca yıkılması üzerine yahûdîlerin bir kilisenin üzerindeki haçın kaldırılmasını telkin ettikleri şeklindeki rivayetin özünde bu nefret yatar. Hristiyan yazarlara göre Yezîd tarafından uygulanan ikon kırma hareketinde de aynı şekilde halifeye bu kararı aldıran bir yahûdîdir.

Toplum hayatında müslümanlar kadar yahûdîler de hristiyanların haçlara saygı göstermelerini, heykeller karşısında eğilmelerini tenkit ediyorlardı. Bundan dolayı Harranlı Ebû Kurre'nin bir risale kaleme aldığını daha önce zikretmiştik.

X. yy. Avrupasında Veronalı Ratherius'un Avrupa'da kendi yönetimlerinde yaşayan yahûdîler ile hristiyanların sosyal münasebetlerini düzenleyen, "yahûdîleri seven bir hristiyan kafirdir -yani hristiyan olarak kabul edilmeyecektir-" sözlerinde[78]

76. İbn Manzûr, *Muhtasar*, V, 94

77. Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, VII, 111; en-Nüveyrî, XXII, 28; Mârî, 79

78. Ashtor, "The Social Isolation", 74

gizli olan düşmanca yaklaşım, incelediğimiz dönemde hem İslâm idaresi altında yaşayan gayri müslimler için, hem de müslümanların diğer din mensuplarına bakışları için söz konusu olmamıştır.

Sosyal münasebetlerde genel yargılar kadar genelde kişisel ilişkilerin de ağır bastığı bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan bazen özel dostluklar bu genel yargıları bir kenara koyabilmektedir. Meselâ şair Ahtal bütün Tağlipliler gibi Monofizit mezhebinden idi; fakat bu hal onu Melkî (ortodoks) İbn Sercûn ile dost olmaktan alıkoymamıştır.[79] Bir Melkî olan Theophilo b. Toma ise, Ya'kûbîlere saldırmaktan kendini alamazdı.[80]

Daha önce de işaret edildiği üzere, saray doktoru Buhtîşû'nun, Mısır'da Ya'kûbîlerin aziz Nasturius'un kabrini taşladıklarını öğrenmiş ve hemen halifeden Mısır valisine bir mektup gönderterek Nastûrius'un mezarının Bağdat'a naklini istemişti. Mısır valisi bu işi Nastûrî bir râhibe tevdi etti. Kabrin ona ait olmadığı iddia edildi. Burada Mısır Nastûrîlerinin bu imtiyazı elerinde bulundurmak istedikleri de akla gelmektedir.[81]

Hristiyanların Günlük Yaşantıları ve Sosyal Hayata Tesirleriyle İlgili Birkaç Tesbit: el-Câhız'ın verdiği bilgilere göre Abbâsî toplumunda yaşayan insanlar günlük yaşantılarında saatleri tesbit etmek üzere farklı yöntemler kullanıyorlardı. Saatleri tesbit etmek için müslümanlar, gündüzleri üsturlab, geceleri ise, kum saatleri kullanılırdı. Bunu imkan sahibi insanlar için düşünmek daha doğru olacaktır. Yine el-Câhız'ın ifadelerine göre, müslümanlar sabahları horoz sesleriyle vakti tayin etmeye çalışırlardı. Bunun yanında gündüzleri usturlab dışında üzerine işaretler koydukları çizelgeler vardı. Hristiyanların çoğu ise, saatleri domuzların hareketlerine göre ayarlarlardı. Onların sabahleyin uyanışları ve yemek arzuları onlar için belirti idi. Ayrıca bazı seslerinden de belli saatler hakkında tecrübî bilgileri vardı. Halk arasında da bazı kişiler için domuzun uyanışı tabiri kullanılırdı.[82] el-Mukaddesî tarafından verilen bilgilere göre, Şam bölgesindeki hristiyanlar, Bizanslıların kullandığı ayları hala kullanıyorlardı. Teşrînü'l-evvel, Teşrînü's-Sânî, Kânûnu'l-Evvel, Kânûnu's-Sânî, Şubât, Ezâr, Nisan, Eyyâr, Haziran, Temmuz, Âb, Eylül.[83]

Hristiyanlar kendilerine ait yerleşim mahallelerinde, müslümanlarla yaşadıkları yerlerde de şehrin dışında domuz besliyorlardı. Onlar domuzların su içmesi için suyu yüksekçe yalaklara koyarlardı. Devrilmesin diye yükseltilen bu sular, güneşin tesirine daha fazla açık olduğu için çabuk ısınırdı. Bu husus Arap edebiyatında zaman zaman kullanılmıştır: "Güneşten ısınan suyu domuzlar beğenmedi." [84]

Dımeşkli müslüman es-Sekûnî tarafından verilen bilgiler çerçevesinde hristiyanların kiliselerine adak kurbanlar kestiklerini öğreniyoruz. Bunun yanında kiliseye adak olarak kesilen bu kurbanın başına bir sarık sarıldığını ve hayvan kesildikten

79. Lammens, 226; Blachére, "Akhtal", *EI*^{2}, I (Leiden 1960), 331

80. Bar Hebraeus, *Târihu'z-Zemân*, 11

81. Bar Hebraeus, *Târihu'z-Zemân*, 18-19

82. el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, II, 294

83. el-Mukaddesî, 18

84. el-Meydânî, III, 26

sonra akan kanın bir tasta toplandığını yine onun kayıtlarından öğreniyoruz.[85]

İslâm toplumunda hristiyan varlığı zaman zaman müslümanların günlük konuşma ve deyimlerine tesir etmiştir. İlk dönemden itibaren evlenmeyen insanlar için ümmetin râhibi ifadesi pek sık kullanılır olmuştu. Tarihçi İbn Sa'd, Peygamberin vefatından sonra dışarı çıkmayan hanımları için râhibeler gibi ifadelerini kullanırken bazı kişiler hakkında kullanılan bu ifadelere de temas eder.[86] 284/897 senesinde vefat eden Ahmed b. el-Mübârek Ebû Amr el-Müstemlî en-Neysâbûrî isimli zâhid bir kişi için asrının râhibi deniliyordu. 370/980 senesinde vefat eden Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî hakkında tarihçi Ebu'l-Muzaffer "lüks hayatı terketmede râhiplerden daha fazla çabalıydı" derken bir teşbih yapma ihtiyacını hisseder.[87] "Hüve re'sü'd-deyr" ifadesi mecâzî olarak toplumda önde gelen kişiler için kullanılıyordu.[88]

85. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 251

86. İbn Sa'd, VII, 110, VIII, 221

87. İbn Tağriberdî, III, 115, IV, 138

88. ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 291

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN MÜSLÜMANLARLA SİYÂSÎ İLİŞKİLERİ

A- HRİSTİYANLARIN ABBÂSÎ YÖNETİMİNE KARŞI İSYANLARI:

Bu kısımda bölgeler esas alınarak başlangıçtan itibaren hristiyanların isyanları ve bu isyanların sebepleri incelenecektir. Bu bölgeler arasında Mısır isyanlarının çokluğu dikkatleri çektiği için üzerinde daha fazla durulacaktır.

Mısır: Yerli halk Kıptîler, uzun süre yönetimlerinde kaldıkları Bizanslı idarecilerden memnun değillerdi. Bütün hak ve hürriyetlerini kaybetmiş, ağır vergiler altında ezilmişlerdi. Kendi dindaşları olmalarına rağmen Bizanslılar, resmî hristiyanlığı ikame etmeye çalışmışlar ve yerel halk Kıptîlerin inancı olan Monofizit hristiyanlığını baskı altında tutmuşlardı.

İslâm fetihlerinin çevrede uyandırdığı güzel in'ikaslar dolayısıyla Mısırlı yerli halk, müslüman fâtihlere Bizanslıları ülkelerinden atmaları için yardımcı oldular. İlk fetihten sonra bölgedeki Melkî hristiyanların daveti ve desteği ile Bizanslılar, 25 yılında şehri geri almak için bir saldırı düzenlediler, kısa bir müddet İskenderiyye'yi işgal ettiler, lâkin kısa sürede müslümanlar tarafından bertaraf edildiler.[1] Mısır fatihi Amr b. el-Âs onların ümitlerini boşa çıkarmadı. Hristiyan olarak kalmak isteyenleri cizye vermeleri şartıyla topraklarında bıraktı ve tüm hak ve serbestiyeti kendilerine sundu. Hristiyanlar yeni durumdan bir hayli memnun idiler. Ancak Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) Mısır sorumlusu el-Hurr zamanında, vergi miktarları artırılınca bu huzur ortamı bozuldu.

el-Kindî'nin verdiği bilgilere göre,[2] Hristiyanlar (Kıptîler) ilk defa Hişâm b. Abdülmelik zamanında isyan ettiler. Mısır idaresinden sorumlu el-Hurr b. Yûsuf 105'te göreve getirildi. Haraç görevinde Ubeydullah b. el-Habhâb bulunuyordu. Ubeydullah, halife Hîşâm'ın kafasına Mısır'dan daha fazla vergi toplanabileceği fikrini sokuşturdu. Hilâfet merkezinden onay gören bu teklife bağlı olarak, Kıptîlerden alınan her dinara bir kırat daha vergi ilave edilince işler karıştı.

Yeni vergiden bir hayli hoşnudsuz kalan Tenû, Tumeyy, Kurbayt, Turâbiye ve Doğu el-Havf halkının tamamı isyan etti. Mısır idaresinden sorumlu el-Hurr'un canı

1. el-Kindî, 9, 11; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 312-313 (trc. 317-318); el-Menbicî, 48-49; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 124, 188; İbn Tağrîberdî, I, 65-66, 78. Bu olayların akabinde Amr, Mısır valiliğinden azledilmiş ve yerine Abdullah b. Ebî Serh tayin edilmiştir; İbn Tağrîberdî, I, 79

2. el-Kindî, 73-74. Ayrıca bkz: İbn Tağrîberdî, I, 258-259

sıkkındı. Belki de bu teklifinden dolayı ikisinin arası daha sonra açıldı.

Sonuçta, seksen seneyi aşkın bir süre barış içinde yaşamış olan yerli halkla müslüman idare arasındaki bağlar zedelendi. Askerler gönderildi. Hristiyan isyankârların pek çoğu öldürüldü (107/725). Durum sakinleşti ise de, fitne tohumları serpilmişti ve bundan sonra aynı sebeplerle Kıptîlerin pek çok defa isyanı olacaktı.

Hanzala b. Safvân'ın valiliği sırasında[3] Aşağı Mısır (Saîd)'da yaşayan Kıptîler isyan ettiler. İsyân âmillere (maliye memurlarına) yönelikti. Ama başarı sağlayamadılar. İsyan bastırıldı. Kıptîlerin pek çoğu öldürüldü. Bölgede sükûnet sağlandı (121/738).[4]

132/749'da Kıptîler, Yuhannes isimli birisinin başkanlığında, Semenved'de isyan ettiler. Vali Abdülmelik b. Mervan[5] onların üzerine Abdurrahman b. Utbe b. el-Meâfirî başkanlığında bir ordu gönderdi. Başta Yuhannes olmak üzere pek çok Kıptî öldürüldü.[6]

Bu sırada Mısır'da Abbâsî yanlıları da isyan başlatmışlardı. Vali Abdülmelik onları itaat altına almak için ordu göndermiş, ama bu anlamsız savaşa her iki tarafta bir türlü başlayamamıştı. Bu belirsizlik ortamında, artık kendi bölgesinde bile tutunamayan ve Suriye'yi elinden çıkaran Mervân b. Muhammed, sığınacak yer kalmayınca kendisine melce' bulmak üzere Mısır'a yöneldi. Bu arada devlet merkezinin tamamıyla yitirildiği kargaşa ortamından istifade etmeye çalışan Kıptîler, Reşîd kentinde ayaklandılar. Lâkin Mısır valisi Osman b. Ebî Nisa' onların üzerine büyük bir ordu göndererek isyanı bastırdı.

Mısır'da sağlanan sükûnet Mervan'a fayda sağlamadı. Mısır'da bu maceralar sürerken Abbâsî komutanlarından Sâlih b. Ali, Mısır sınırlarında göründü. Mervân Cîze bölgesindeki Busayr kasabasına kadar kaçabildi. Orada, sığındığı küçük bir kilisede hem canını hem de devletini yitirdi (132/749).[7]

Sonuç olarak Emevîler dönemi, Mısır'da, ağır vergiler yüzünden küskün olan köylü hristiyanların arada sırada ortaya çıkan isyanlarıyla dikkatleri çeker.

Mısır'a tayin edilen ilk Abbâsi valisi Sâlih b. Ali b. Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib el-Hâşîmî el-Abbâsî bir müddet sonra Ebu'l-Abbâs'ın kendisini Filistin'e tayin etmesi üzerine, yerine vekil olarak Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd el-Ezdî'yi bıraktı (Şaban 133).[8]

Ebû Avn Mısır'da veba salgını başlayınca, polis teşkilatı müdürü, İkrime b. Abdullah b. Amr b. Kahzam'ı görevlendirerek bölgeyi terketti, salgından sonra geri dön-

3. Göreve 119'da getirildi. Bu ikinci valiliği idi. Birinci görevi 102'de idi. İbn Tağrîberdî, I, 280-281
4. el-Kindî, 80-81. Ayrıca bkz: el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493, I, 79; İbn Tağriberdî, I, 281
5. Abdülmelik b. Mervân en-Nusayrî, Mervân'ın Mısır valisi idi. Göreve 132'de getirilmişti. Daha önce haraç görevinde idi. el-Kindî, 93; İbn Tağrîberdî, I, 316
6. el-Kindî, 94. Ayrıca bkz: e-Makrîzi, *el-Hıtat*, I, 79; İbn Tağrîberdî, I, 316-317
7. el-Kindî, 96; İbn Tıktıkâ, 148. Ayrıca bkz: el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493, I, 79; el-Kalkaşandî, Meâsir, I, 165. el-Makrîzî'ye göre isyanı bastırmak üzere asker gönderen, Mervân b. Muhammed'dir. Mısır'a geldiği zaman ordusunu göndermiştir. İbn Tağriberdî de aynı görüştedir. İbn Tağriberdî, I, 316-317
8. el-Kindî, 100-101

dü. Tekrar Mısır'ı terketti. Yerine İkrime'yi, haraç işlerinin başına da Ata' b. Şurahbil'i atadı (135/753).[9] İşte bu sene içinde, sahil kentlerinden Semenved'de Kıptîler isyan ettiler. Bilgi sadece Mısırlı tarihçilerin kayıtlarında görülüyor.

el-Kindî, isyan edenlerin başında Ebû Mînâ isimli bir kıptînin bulunduğunu söylüyor.[10] Onların üzerine Abdullah b. Utbe gönderildi ve Ebû Minâ öldürüldü. İsyan kanlı bir şekilde bastırıldı. Kaynaklarda isyanın sebepleri zikredilmiyorsa da, yönetim değişikliğinin ardından ortaya çıkan otorite boşluğunu -vali, bölgesini terketmiştir- fırsat bilerek, isyan etmiş bulunmaları muhtemeldir.

Ebû Avn bu olaydan sonra Mısır'a döndü. Bir müddet sonra da halife Ebu'l-Abbâs'ın kendisini görevden aldığına dair emir geldi. Sâlih b. Ali el-Abbâsî tekrar Mısır'a vali tayin edildi. Aynı zamanda kendisine Filistin ve Garb bölgelerinin de valiliği verildi. Sâlih, Ebû Avn'ı Mağrib ordusuna tayin etti. Ebu'l-Abbâs vefat ettikten sonra, Ebû Ca'fer, Sâlih'i bu görevde bıraktı. Sâlih Ebû Avn'a mektup yazarak geri dönmesini istedi. İkinci defa 137'de göreve başladı. 141'de Ebû Ca'fer'in emriyle yerine İkrime'yi bıraktı ve onun yanına gitti. Ebû Ca'fer onun yerine, Mûsa b. Ka'b'ı atadı.[11]

Hicrî 144'de, Yezîd b. Hâtim [12] göreve getirildi.[13] Kıptîler, Yezîd b. Hâtim'in valiliği sırasında sahil kentlerinden Sehâ'da isyan ettiler (h. 150). Görevlileri şehirden uzaklaştırdılar. Abdü'l-Cebbâr b. Abdurrahman el -Ezdî'nin komuta ettiği görevliler onlara karşı koymaya çalıştı ise de başarılı olamadılar. Kıptîler Şübrâ Sünbât'a girdiler. Onlara el-Beşerûd, el-Evsiye, el-Bücûm (en-Nücûm) kasabaları da katıldı. İsyanın çehresi bir anda değişmiş, yayılma özelliği kazanmıştı.

Yezîd b. Hâtim olaylara vakıf olunca, Nasr b. Habib el-Mühellebî'yi görevlendirdi. Kıptîler önünde ağır bir yenilgi alan ordu Fustat'a sığınmak zorunda kaldı. Ebû Ca'fer, 152'de Yezîd b. Hâtim'i görevinden azletti.[14] Kaynaklarımızda olayın gelişimi hakkında bilgi olmamakla birlikte, isyanın bastırıldığı muhakkaktır.[15]

Yezîd azledildikten sonra Mısır valiliğine Abdullah b. Abdurrahmân b. Muâviye b. Hudeyc[16] atandı. Görevi başında öldü (Safer 155). Yerine kardeşi Muhammed b.

9. el-Kindî, 102

10. el-Kindî, 102

11. el-Kindî, 102, 103, 106

12. Mısırlı tarihçiler dışındaki yazarlar Yezîd'in Mısır valiliği sırasındaki icraatlarından ziyade Mağrib valiliğine değindikleri için isyanlarla ilgili bilgi ve ifadelere rastlanmıyor. İbn Manzûr, *Muhtasar*, XXVII, 327-330; İbn Hallikân, VI, 332

13. et-Taberî'ye göre el-Mansûr, Humeyd b. Kahtabe'yi, sonra Nevfel b. Furat'ı görevden aldı ve Yezîd'i göreve getirdi (sene 143) Ebû Saîd b. Yûnus *Târihi*'nde 144'de göreve geldiğini söylüyor. İbn Hallikân, VI, 322. Polis teşkilatının başına Abdullah b. Abdurrahmân b. Muâviye b. Hudeyc, Harac işlerinin başına da Muâviye b. Mervân b. Mûsâ getirildi. Bkz: el- Kindî, 111

14. el-Kindî, 116-117; e-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493. Görev süresi 7 yıl, 4 ay idi. Yerine Muhammed b. Saîd getirildi. et-Taberî'den naklen İbn Hallikân, VI, 322

15. el-Makrîzî, bu olaydan sonra hristiyanların zor durumda kaldıklarını ve kiliselerinin yıkıldığını ifade ediyor. O, valiyi yanlışlıkla Süleyman b. Ali olarak gösterir. Bkz: el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493. el-Makrîzî'nin ifadelerini dönemin genel karakteri olarak almak gerekiyor.

16. Hişâm b. Abdülmelik zamanında İskenderiyye'de görevlendirildi. Mısırlılarla birlikte Yezîd b. el-Velîd'e bey'at etmek üzere hilâfet merkezine geldi. Rebiulâhir 152'de el-Mansûr adına Mısır valiliğine atandı. Ramazan 154'de el-Mansûr'u ziyaret etti. Bu senenin sonunda Mısır'a döndü. Safer 155'te görevi başında öldü. İbn Manzûr, *Muhtasar*, XIII, 13

Abdurrahman b. Hudeyc atandı. Sekiz ay görev yaptı. O da Şevval 155'de görevi başında öldü. Daha önce yerine vekil olarak Musa b. Ali b. Rabah'ı bırakmıştı. Halife Mansûr bu kişiyi yeni vali olarak onayladı (Şevval 155).[17]

el-Kindî'nin verdiği bilgilere göre, Mûsâ'nın valiliği sırasında hicrî 156'da Belhîb'te Kıptîler yeniden isyan ettiler.[18] İbn Tağrîberdî'nin verdiği bilgiler daha detaylıdır. Bazı yörelerde toplanmış olan Kıptîlere karşı Mûsâ'nın sevkettiği ordular, onlardan bir kısmını öldürmüş, bir kısmını da affetmiştir. Daha sonra Mısır'da işler sakin gözükmektedir. Yine onun verdiği bilgilere göre, Mûsâ yerli halka karşı bir hayli hoşgörülü davranmıştır. Anlaşılan o ki, Mûsâ sadece isyan eden Kıptîlere karşı asker sevketmiş, onlardan bir kısmı öldürülürken bir kısmı da affedilmiştir.[19]

Mısır'ın yeni mâlikleri Abbâsîlere karşı ortaya çıkan Kıptî isyanları, hilâfet merkezinin gündemine ilginç bir boyut kazandırdı. el-Cehşiyârî'nin naklettiğine göre, Halife el-Mansûr, depolardaki kağıtların çokluğunu görünce, sâhibu'l-musallâ Sâlih'i çağırarak onların satışıyla ilgilenmesini istedi. Onları depoda tutmaktansa paraya çevirmenin daha iyi olduğunu ifade ederek her tomarı bir dânikten -piyasa değerinin 1/4 nisbette ucuzuna- satmasını emretti.

Ertesi gün Mansûr Sâlih'i tekrar çağırarak, stok kağıtların satışını inceden inceye düşündüğünü, Mısır'daki isyanların kendisine güven vermediğini, bu isyanlar sebebiyle kağıt gelişinin aksayabileceğini, dolayısıyla ihtiyaten bu satıştan vazgeçilmesinin uygun olacağını belirtti.[20]

Halife el-Mehdî'nin hilâfeti sırasında, İsâ b. Lukmân el-Cumahî Ebû Ca'fer'in mevlâsı Vâdıh, Mansur b. Yezîd b. Mansûr er-Ruaynî, Ebû Sâlih el-Horasânî (Yahyâ b. Dâvud), Sâlim b. Sevâde et-Temîmi, İbrâhim b. Sâlih, Mûsâ b. Mus'ab el-Has'amî, Assâme b. Amr, Fazl b. Sâlih valilik yaptı. Bu dönemde kaynaklarımız Kıptîlerin isyanından bahsetmiyorlar. el-Kindî, ayrıca Ebû Sâlih'in otoriter yönetiminden, sert tavırlarından söz ediyor. el-Mansûr döneminin sonlarına doğru devlet otoritesinin sağlamlaştırılmasından sonra Kıptîlerin ümitlerinin kırılmış olduğu düşünülebilir.[21]

el-Hâdî, işbaşına geçince ağabeyinin ölümünden sonra, görevde bıraktığı Fazl b. Sâlih'i bir müddet sonra azletti. Mısır valiliğine Ali b. Süleymân b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ı tayin etti (169/786). el-Hâdi'nin beş ay sonra Eylül 786'da öldüğü göz önüne getirilirse Ali b. Süleymân'ın Mısır ve kasabalarında hristiyan mabetlerinin yıkılması yönündeki hristiyanları tahrik edici uygulamaları Hârûn er-Reşîd dönemine ait olmalıdır. e-Kindî'nin verdiği bilgilere göre vali kendisine yöneltilen dolgun rüşvetlere rağmen uygulamayı sürdürmüş, halkın gözünde teveccüh kazanmış, ama bundan rahatsız olan hilafet merkezi tarafından Rebiülevvel 171/Eylül 787'de azledilerek yerine Mûsâ b. İsâ tayin edildi.[22]

17. el-Kindî, 117-118

18. el-Kindî, 119, 122; el-Makrîzî'deki kayıtta Belhît'tir. Bkz. *el-Hıtat*, II, 493

19. İbn Tağriberdî, II, 25-26

20. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 138. Bu olaylar sırasında, Farslılar, "biz ükemizde bulunan şeyleri kulanırız" diyerek Bağdatlı kâtipleri tenkit ederlerdi.

21. el-Kindî, 120-129

22. el-Kindî, 131-132; İbn Tağriberdî, II, 61-62

Yeni valinin gelir gelmez, hristiyan teb'ayı hoşnud kılan uygulamaları devreye sokması, muhtemelen hilâfet merkezinin tansiyonu yükseltmek istemeyişi ile alakalı olmak gerekir ise de, Ali b. Süleymân'ın sert uygulamaları sırasında herhangi bir isyan kıpırtısı görülmemiştir.

Kaynaklarımız, el-Mehdî, el-Hâdî zamanlarında olduğu gibi, Hârûn er-Reşîd döneminde de Mısır hristiyanlarının başlattığı bir isyandan söz etmezler. İbn Tağriberdî de yer alan bir kayıtta Mısır haraç görevlisi Ömer b. Gaylân'ın müslüman hristiyan herkese zulmettiğinden, askerlere maaşlarını dağıtmadığından bahsedilir. Yine aynı yazarımız tarafından verilen bilgilere göre, öncelikle bu duruma askerler müdahale etmiş ve ayaklanarak kendisini evinde kuşatma altına almışlardı.[23]

İslâm dünyasında yaşanan yeni bir buhran, Mısır'da daha özel bir problemle önemli çalkantılara sebep olmuş ve yerel hristiyan halk bundan istifadeye kalkışmıştı. el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki hilafet mücadelesi günlerinde Mısır, Endülüslü göçmenler tarafından işgal edilmişti. Endülüslülerin İskenderiyye'ye hakim oldukları esnada onların üzerine gitmek isteyen el-Ceravî'nin karşısına, Sehâ'daki Kıptî isyanı dikildi. Onlara yaklaşık 80.000 kişilik kuvvetleriyle Benû Müdlic te yardım etti. el-Ceravî, onları hezimete uğrattı, Benû Müdlic kaçtı.[24]

İbn Tâhir'e vekaleten Îsâ b. Yezid el-Celûdî Mısır Valiliğine getirildi. 213 yılına kadar görev yaptı. el-Me'mûn İbn Tâhir'i azletti ve yerine kendi oğlu Ebû İshak'ı tayin etti. Ebû İshak, el-Celûdî'yi namaz görevinde bıraktı. Haraç görevlisi olarak da Sâlih b. Şirzâd'ı görevlendirildi. O, hristiyanlara iyi davranmadı haraçlarını artırdı. Aşağı Mısır yine isyan etti. Îsâ b. Yezîd oğlu Muhammed'i Havf ahalisi ile savaşmak üzere gönderdi. Bülebîs'e geldiklerinde, Kıptîlerden bir grup orduyu hezimete uğrattı. Muhammed dışında kimse kurtulamadı (h. 214).[25]

Ebû İshâk 216'da Îsâ b. Mansûr'u atadı. Cumâdelûlâ ayında, Aşağı Mısır'da bulunan Kıptîler ve Araplar, görevlilerin kötü davranışları yüzünden isyan ettiler. Görevlileri şehirden uzaklaştırdılar.

Afşin ve Îsâ, Şevval'de Tennâ ve Tumeyyelilerle savaştılar. Bir grup ta İşlim'de toplanarak, Ukbe b. Nâfi'in oğullarından İbn Ubeydus el-Fihrî'yi başlarına geçirmişlerdi. Afşin onları bozguna uğrattı ve pek çoğunu öldürdü ise de el-Fihrî'yi elinden kaçırdı. Îsâ Fustat'a dönerken, Afşin el-Havf'a gitti. Bu bölgedeki hristiyanları kontrol altına aldı.[26]

Mısır'da bir anda yer yer alevlenen isyan, ancak, el-Me'mûn'un Mısır'a gelmesiyle çözümlenebildi. Daha sonra halife olacak, Mısır valisi Ebû İshâk'ın çaresiz kaldığı ve işi babasına bıraktığı anlaşılıyor. el-Me'mûn 217 Muharreminde Fustat'a geldi. Bar Hebraeus Mısır'a gelirken yanında Ya'kûbî patriği Tell Mahreli Dianyonus'un bulunduğunu bilirdirir. Halife kendisine haber vermeden halkı zor durumda bırakan, onlara güçlerinin yetmeyeceği vergileri koyan Îsâ ve görevlilerini suçladı.

23. el-Kindî, 132-146; İbn Tağriberdî, II, 74. et-Taberî'nin Abdülmelik b. Sâlih 178'de Mısır'daki isyanı bastırmak için görevlendirildi, şeklindeki kaydı bu olayla ilgili olsa gerektir. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 276

24. el-Kindî, 170

25. el-Kindî, 185

26. el-Kindî, 190

Abdûs el-Fihrî üzerine Saîd bölgesine bir ordu gönderdi. İsyankârların başı yakalandı ve boynu vuruldu. Sonra Sehâ'ya geçti. Ardından Afşin'in Kıptîleri kontrol altına aldığı el-Beşerûd'a geldi. Onlar, el-Me'mûn'un vereceği karara uyacaklarını ifâde ettiler. Erkekler öldürüldü, kadın ve çocuklar ise satıldı. el-Me'mûn, bölgede elli gün kadar kaldı.[27]

el-Makrîzî, bu olaydan sonra Kıptîlerin güçlerini yitirdiklerini, bir daha hilafet otoritesine karşı çıkamadıklarını ve müslümanların köylere varıncaya kadar hakimiyeti ellerine geçirdiklerini belirtiyor. Gerçekten de el-Mu'tasım, el-Vâsık ve el-Mütevekkil dönemlerinde hiçbir isyana rastlanmaz. Tûlûnîlerin kuruluşu ile de Mısır'da, Abbâsî hâkimiyeti sona ermiştir.[28]

Suriye: Emevî merkezinin Suriye'de olması dolayısıyla daha önceleri, yani Emevîler döneminde hristiyanların isyanına rastlanmaz. Abbâsîler döneminde Şam ve el-Cezîre hudutlarında sahilden gelebilecek taarruzlara karşı önce el-Mansûr zamanında, daha sonra el-Mehdî zamanında sahildeki şehir ve kaleler takviye edildi. Hârûn zamanında sahillerin korunması için bir hayli para harcandı. el-Mütevekkil sahillerin asker ve gemilerle donatılmasını (h. 247) emretti. Bu önlemlerle Bizanslılar saldırı kabiliyetini yitirdiler. Bu onların zimmî unsurla aralarındaki irtibatın kesildiğini ifade eder. Yerel halkın onlardan destek alarak isyana kalkışması da bu bakımdan mümkün olmamıştır.[29]

Antakya ve çevresinde yaşayan Kuzey Suriye'nin sınır halkı Merdâîlerin başlangıçtan itibaren pek çok isyanları olmuştur. Antakya Ebû Ubeyde tarfından fethedilmişti. Lâkin onlar kısa bir süre sonra ahitlerini bozdular ve Ebû Ubeyde yeni bir ordu gönderdi. İlk sulh üzere anlaşıldı. Bu bölgede yaşayan Merdâîler el-Lükâm dağında meskün idiler. Araplar tarafından Cerâcime olarak isimlendirilmişlerdi. Bizans hizmetinde idiler ve sınır hattını koruyorlardı. Cerâcime halkı anlaşma şartlarına bazen sadakat gösteriyor, bazen de Bizanslılarla mektuplaşmak ve onlara yardım etmek suretiyle ihanet ediyorlardı. 677'de Merdâîler isyan etti. Önemli yerleşim yerlerini ele geçirdiler. Muâviye Bizanslıların kışkırttığını düşünerek Bizans kralı Constantin'e vergi karşılığında barış teklifinde bulundu. Theophanes, Bizans kralının göndermiş olduğu elçi piskopos John'un, uzun müddet Suriye'de kaldığını belirtir. Sonuçta görüşmelerden sonra otuz yıllık bir saldırmazlık anlaşması imzalandı. Theophanes bu anlaşmanın her iki taraf için de yazıldığını belirtir. Ama Muâviye kısa bir süre sonra vergi ödemeyi bırakarak başkente varacak bir taarruzla Bizans topraklarını fethe kalktı.[30]

Abdülmelik'in işbaşına geçeceği sıralarda ortaya çıkan iç karışıklıktan istifade eden Bizans askerleri Lükam dağına çıktılar (70/689). Sonra Lübnan'a geçtiler ve Cürcüme halkının, Nebatlıların ve kölelerin desteğini alarak, bir çete oluşturdular. Abdülmelik onların Şam'a doğru yayılmasından korktuğu için haftalık 1.000 dinar ödemek zorunda kaldı. Daha sonra bir savaş oyunuyla bu tehdit bertaraf edildi. Cür-

27. el-Kindî, 192; İbn Tağriberdî, II, 216; Bar Hebraeus, *Tarihu'z-Zeman*, 28

28. el-Kindî, 194-196; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

29. el-Belazûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, 223 (trc. 233-234)

30. Theophanes, 53-54; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 315; Yâkût, *Mucemu'l-Büldân*, I, 268-269; Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, Ankara 1990, 36

cüme halkı, Hıms ve Dımeşk köylerine dağıldı. Bir kısmı da Lükâm dağına geri döndü. Theophanes, tarihi 684 olarak verir. 686 yılında Abdülmelik, Merdâîlerin saldırılarından dolayı Justinian'a barış teklifinde bulundu. Anlaşma imzalandıktan sonra Abdülmelik Merdâîleri kendi tarafına çekmeyi başardı ve onlardan büyük bir gücü Bizans sınır topraklarına -Mopsuestia'dan dördüncü Ermenistan'a kadar- gönderdi. Merdâî akınları sebebiyle buralarda nüfus azaldı. Sonra buralara Araplar yerleşti. Diğer hristiyan tarihçi el-Menbicî ise Abdülmelik'in Lübnân dağlarındaki bu hristiyanları Justinianus'un Anadolu topraklarına sürmesi şartı üzerine anlaştığını söylüyor.[31]

89/707 yılında Merdâîler, Bizanslılarla birleşerek yine isyan ettiler. el-Velîd b. Abdülmelik onların üzerine Mesleme b. Abdülmelik'i gönderdi ve itaat altına alındılar. Akabinde, Şam'a istedikleri yere gitmek üzere sürüldüler ve iskân mecburiyetine tabi tutuldular.[32]

Suriye bölgesine bağlı olan Kıbrıs Muâviye tarafından h. 28 yılında sulh yoluyla fethedildi. Kıbrıslılar aynı zamanda Bizanslılar ile de anlaşmışlar ve onlara da vergi ödemek zorunda kalmışlardı. Müslümanların yaptıkları anlaşma maddeleri arasında vergi dışında, "müslümanlara ihanet etmemeleri, Rumların yanında yer almamaları, Bizanslılara karşı harekete geçen müslümanlara engel olmamaları" şartları yer alıyordu.

32 yılında Kıbrıslılar müslüman denizcilere karşı savaşan Bizanslılara yardım ettiler. Bunun üzerine Muâviye, 33 yılında Kıbrıs'ı savaşla fethetti. Eski anlaşmayı esas aldı ve adaya 12.000 asker yerleştirdi. Kıbrıslılar oğlu Yezîd'e pek çok rüşvet vererek askerlerin çekilmesini sağladılar. Ardından da şehri ve camileri tahrip ettiler.[33]

Abbâsîler döneminde, Abdülmelik b. Sâlih b. Ali'nin[34] hudutlar valiliği sırasında bir hâdise çıkartmışlardı. Vali, onların anlaşmasını bozmak istemiş ise de dönemin hukukçuları, isyan durumunun netlik kazanmamış olması sebebiyle buna engel olmuşlardı.[35]

190/806 yılında Şam ve Mısır sahilleri komutanı Humeyd b. Muâviye, Kıbrıs'a geldi ve Kıbrıs'ı yağmaladı. Esirleri Râfika'ya getirererek sattı. Aynı sene Kıbrıslılar anlaşmalarını yine bozdular. Mayuf b. Yahyâ onlarla savaşarak kendilerini esir etti.[36] 298/910 yılında Kıbrıslılar anlaşmalarını yeniden ihlal etmişlerdi. Ancak isyan Dimâne tarafından kontrol altına alındı.[37]

Suriye bölgesinde yer alan şehirlerden Hıms ahalisi de, 240 sanesinde amil Ebu'l-Muğîs, önde gelen bazı kişileri öldürdüğü için ayaklanmıştı. Kaynağımız et-

31. Theophanes, 59, 61, 62; el-Menbicî, 78; İslam tarihçilerinden el-Belâzurî'nin kayıtları için bkz: *Fütûhu'l-Büldân*, 220 (trc. 230)

32. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 220-221 (trc. 230-231)

33. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 208-209 (trc. 218-219)

34. Hayatı hakkında bkz: İbn Manzûr, *Muhtasar*, XV, 194-195; Zehebî, IX, 221

35. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 211-215 (trc. 221-226)

36. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 196-197; İbn Tağriberdî, II, 133

37. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV. 309

Taberî, hristiyanların bu ayaklanmaya katılıp katılmadıkları hususunda bir bilgi vermemektedir. Muhtemelen kendilerini ilgilendirmeyen bir hususta bu ayaklanmaya katılmamış olmalılar. el-Mütevekkil problemi amili değiştirmekle çözdü; Muhammed b. Abdeveyh'i atadı.[38]

Ancak 241 yılında Hıms halkı valileri Muhammed b. Abdeveyh'e maaşlarını alamadıkları için yine saldırmışlardı. Bu isyana hristiyanlar da katılmış müslümanlara yardım etmişlerdi. Onların bu seferki isyana katılmaları karışıklıktan istifade etmek isteyişlerini akla getirmektedir. Vali Muhammed, el-Mütevekkil'e durumu bildirmiş, o da karşı koymasını emrederek, Dımeşk ve Ramle'den yardımcı kuvvetler göndermişti. Bu kuvvetlerle isyan bastırılabilmişti. Daha sonra vali Hıms müslümanlarının ileri gelenlerinden bazı kişileri şehrin kapısına astırmış, pek çok ileri geleni de el-Mütevekkil'e göndermiştir. el-Mütevekkil, hristiyanların da bu isyana katılmış olmasından bir hayli öfkelenmiş ve şehirde bulunan hristiyanların tehcirine ve kiliselerinin yıkılmasını, camiye yakın olanlarının da camiye tahvil edilmesini emretmiştir.[39]

248/862 yılında Hımslılar Halife el-Müstaîn'in amili Kayder b. Ubeydullah'ı şehirden atmışlardı. Bunun üzerine el-Fadl b. Kârın komutasında bir ordu sevkedilmişti. Onları siyâsî bir oyunla ele geçiren el-Fadl, pek çok kişiyi öldürmüş ve şehrin ileri gelenlerinden yüz kişiyi Samarra'ya göndererek şehrin surlarını yıktırmıştır.[40]

Onların 250/864 senesinde tekrar ayaklandıkları görülür. Onlara katılan bir grup Kelbli ile birlikte güç kazanan isyan sırasında amil el-Fadl b. Kârın öldürülür. Müstaîn, onların üzerine Mûsâ b. Boğa'yı gönderir. Şehir surları yıkılmış olduğu için halk, hilafet ordusunu şehrin dışında karşılar. Mûsâ bu orduyu dağıtır ve şehri ele geçirerek pek çok kimseyi öldürür.[41]

Filistin: Abbâsî Devleti'nin ilk yıllarında Baalbek'teki harac memurundan şikayetçi olanlar Lübnan dağına çıktılar. Bizans donanması tarafından da desteklenen bu ayaklanmaya karşılık, Sâlih b. Ali b. Abdullah asker gönderdi. Dinlerinde kalanları köylerine gönderdi, bir kısımını da sürdü. Evzaî, Sâlih'e gönderdiği bir mektupta, Lübnan çevresinden sürülen zimmîlerin arasında isyana karışmayanların da bulunduğunu belirterek bunun haksızlık olduğunu dile getirir. Cahen 760 yılındaki bu isyanın ardındaki nedenlere tam manasıyla açıklanmış gözüyle bakmıyorsa da kaynaklardaki veriler bu isyanın da vergi rahatsızlığına dayalı olduğu şeklindedir.[42]

760 yılında Lübnan'da Theodore isimli bir Suriyeli, Araplara karşı isyan etmiş, onun isyanı Heliopolis çevresindeki köylerde tutunmuş idi. Sonunda kendisi kaçmış, çevresinde toplanan Lübnanlı köylüler öldürülmüştü.[43]

Ermenistan: Ermenîler, Abdullah b. Zübeyr isyanı sırasında, devlet otoritesinin zayıflamasından dolayı baş kaldırdılar. Ermeniye'ye vali tayin edilen Muhammed b. Mervân, onları mağlup etti. Bir kısmını öldürdü, bir kısmını da esir aldı. Geriye

38. et-Taberî, *Târih*, IX, 197

39. et-Taberî, *Târih*, IX, 199-200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 76

40. et-Taberî, *Târih*, IX, 259

41. et-Taberî, *Tarih*, IX, 276

42. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 222 (trc. 232-233); Cahen, 64

43. Theophanes, 121

kalanlarını da Ahlat'ta bir kilisede toplayarak yakmakla korkuttu.[44]

105 senesinde Lân halkı isyan etti. el-Haccâc b. Abdülmelik, kendilerini kontrol altına aldı ve sulh imzalandı. Cizye vermeye devam edeceklerini ifade ettiler.[45]

Ermeniye isyanları el-Mu'tasım billah devrinde artar. Valinin yumuşak yaklaşımı sebebiyle isyan eden Ermeniler üzerindeki hakimiyet bu dönemden sonra, devletin içine düştüğü siyasî otorite boşluğundan dolayı azalmıştır.[46]

et-Taberî tarafından verilen bilgilere göre, 237 yılında Ermeniye bölgesinin köklü ailelerinden birisine mensup olan Bukrât b. Eşût bölgeye hakim olmak istiyordu. Vali Yûsuf b. Ömer onu yakalayarak hilafet merkezine gönderdi. Bu gelişmeler üzerine, Bukrat b. Eşût'un yeğeni ve bazı önde gelenler toplanarak şehre saldırdılar.[47] 238 yılında Ermeniyye ahalisinin isyanı ve vali Yûsuf b. Muhammed'i öldürmeleri üzerine Boğa, Dübeyl'e geldi. Tiflisi kuşattı. Bir koldan da hristiyan Ebu'l-Abbâs el-Vâsî'yi Ermeniyye ahalisine gönderdi. İsyan bastırıldı.[48]

Babek, durumunun kötüye gitmesi üzerine Bizans kralına mektup yazarak kendisine yardım etmesini istemiştir. 223 senesinde Teofel b. Mihâel, Zibatra'yı ele geçirmiş, ardından da Malatya'yı yerle bir etmişse de Babek isyanının bastırılması üzerine geri çekilmişlerdir. Mutasım Babek'i ele geçirdikten sonra, Bizans'ın en güçlü şehri olan Ammuriye'yi ele geçirmek için bir sefer düzenlemiştir.[49]

el-Kürc, el-Kabk dağı ile es-Serîr kenti arasında oturan hristiyan topluluğa verilen isimdi. Zamanla güçlenen bu insanlar, 515'te Tiflis'e hakim oldular. O bölgede küçük bir krallık bile oluşturdular. Yâkût, el-Mes'ûdî'nin satırlarında bir azınlık olarak zikrettiği bu insanların kısa bir müddet sonra küçük bir krallık oluşturmalarını hayretle karşılar.[50]

Irak: Irak'taki Sevâd bölgesi halkı, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra isyan etmiş ve emannâmeyi yırtıp atmışlardı. Sa'd orayı yeniden fethetmiş ve eski vergilerinin daha fazlasını onlara ilzam etmişti.[51] Daha sonraki yıllarda İbn Eş'as isyanında kendilerinden bahsedilir. İbn Eş'as isyanına, hristiyanların katılıp katılmadığını bilmiyoruz; ama, el-Haccâc onları katılmış olmakla itham etmiş ve cezalandırmıştı.[52]

Abbâsîlerin kontrolü sağlamaya çalıştıkları günlerde Yezîd b. Ömer Hübeyre Vâsıt'ta isyan etti. Ebu'l-Abbâs kardeşi Mansur'u gönderdi. Aylarca süren muhasaradan sonra el-Mansûr şehre eman verdi. Eman, müslümanlarla birlikte ehlüzzimme için de geçerliydi. Bu durum göz önüne getirilirse şehirdeki gayri müslimlerin de is-

44. el-Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldân*, 289 (trc. 293-294)

45. et-Taberî, *Târîh*, VII, 29

46. el-Belâzurî, *Fütûhul-Büldân*, 296 (trc. 302)

47. et-Taberî, *Târîh*, IX, 187; İbn Tağriberdî, II, 290. el-Belâzurî'deki, bilgilere göre, Sisecan amilinin Ermeniye hristiyanlarınca mukaddes sayılan Akdâh Manastırı'ndaki kıymetli eşyalara el koyması üzerine bir isyan patlak verdi. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 296-297 (trc. 302-303)

48. et-Taberi, *Târîh*, IX, 188, 192-193; Yakût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 125; İbn Tağriberdî, II, 290-291

49. et-Taberî, *Târîh*, IX, 55-57; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 479-480

50. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 125, IV, 446

51. et-Taberî, *Târîh*, III, 364

52. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 91 (trc. 97)

yancıyı desteklemiş oldukları söylenebilir.[53]

Netice olarak incelediğimiz kaynakların hiçbirinde –hem İslâm hem de hristiyan kaynakları– Emevî idaresinde yaşayan hristiyanların dinî motifleri ön plana çıkararak, isyan ettiklerine dair açık bir kayda rastlamadık.

Batılı araştırmacılardan Cahen ve Kennedy'nin tesbitleri de bu cihettedir. Cahen bunu Emevî egemenliğinin yabancı halklara genellikle yumuşak görünmesinde temellendirir. Baskılar genelde ekonomik kökenli olmuş ve dolayısıyla isyanlar, artırılan haraç miktarlarına karşı oluşmuştu. İslâm'ın hoşgörüsü egemendi, dolayısıyla isyanlar İslâm'a karşı yapılmamıştı.[54]

Abbâsîler dönemine gelince, yeni rejimle birlikte kaygıları artan bir zümre de gayri müslimlerdi. Çünkü iktidar o zamana kadar görülmemiş bir kesinlikte İslâmî karakterini dışa vuruyordu. Oysa Emevîler zamanında gayri müslimlerin hiç de böyle kaygıları olmamıştı.[55]

Abbâsî devleti, oldukça erken bir dönemde, Hârûn er-Reşîd zamanında toprak bütünlüğünü kaybederek eyaletlere bölünmüş ve çeşitli bölgelerinde kısa tarihli de olsa, pek çok devlet kurulmuş olmasına rağmen bunlar arasında devlet olma özelliğine kavuşan ya da uzun süreli isyan eden hristiyanlara rastlanmamıştır. Abbâsî devletinin uzun tarihinin daha başlangıçları sayılabilecek bir döneminde Horasan'da Tâhirîler, Sâmânîler, Saffârîler bağımsızlıklarını ilan etmiş ve merkezî idareden kendilerini koparmışlardı.

Bu isyanların hiç birisi özerklik isteyen başkaldırılar olmamış, dinsel nedenli ayaklanmalara ise hiç rastlanmamıştır.[56]

Araştırmacı Mustafa Kılıçlı hristiyan yerel halklardan Kıptîlerin ve Nebatlıların bazı faaliyetlerini Şuûbiyye hareketinin bir parçası olarak görmektedir. Onların bu faaliyetlerini Şuûbiyye hareketi içinde değerlendirmek hatalı olacaktır. Araştırmacının verdiği örnekleri İslâmlaşmış yerel halkın görmüş olduğu haksızlıklar karşısındaki reaksiyoner tutumları olarak mütalaa etmek daha doğru olacaktır.[57]

Bu isyanların bastırılmaları sırasında ele geçirilen ehlüzzimme esirleri ile ilgili olarak fıkıh kitaplarından tesbit edebildiğimiz kadarıyla onların çocukları da dahil, satılmaları ve esir değişiminde kullanılmaları mümkün değildi.[58]

53. İbn A'sem, VIII, 203-205

54. Cahen, 50-51; Kennedy, 90. Cahen'in diğer bir tesbitine göre, ilk dönem müslümanlar arasında görülen iç çatışmalar zamanında bile bu halklar onların boyunduruğunu silkip atmaya kalkışmamışlardır. Cahen bu boyurduğu benimsemiş olmalarını daha kötüsü, kendilerinde bu gücü bulamamış olduklarını zikreder. Cahen, 33

55. Cahen, 62

56. Cahen, 211

57. Kılıçlı, 295-307

58. Ebû Ya'lâ, 144-145

B- İÇ KARIŞIKLIKLAR ESNASINDA HRİSTİYANLARIN DURUMU:

Genelde devletler, gerek kendi vatandaşlarının gerekse anlaşmalı olarak ülkelerinde bulundurdukları zimmîlerin ya da yabancıların hak ve hürriyetlerini, her zaman temin etmek, onları her türlü tehlikeden korumak vazifesini üstlenmişlerdir. Bununla birlikte, her devletin tarihinde istisnasız görülebilecek olan iç savaşlar, isyanlar ve tabiî afetler gibi kaçınılmaz bazı hâdiseler, bu temel prensibin her zaman aynı şekilde işlemesini güçleştirmiş ve hatta pek çok zaman tamamen ortadan kaldırmıştır. Bu karışıklık dönemlerinde zimmîlerin karşılaştıkları zorluklar ve haksızlıklar bir açıdan devletin güç ve otoritesiyle diğer açıdan da halkın kazandığı sosyal değerlerle ters orantılı bir şekilde mülahaza edilmelidir. Öte yandan, böyle durumlarda anlaşmalı vatandaşlar bir yana, bizzat o ülke insanlarının dahi önemli ölçülerde zarar gördükleri bilinen bir husustur.

İslâmiyet'e göre hem kendi vatandaşlarının hem de zimmîlerin hak ve hürriyetlerini temin etme hususu, oldukça önemli görülmüş ve bununla ilgili düzenlemelerin pek çoğu bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından öngörülmüştür. Râşid halifeler tarafından, dinî bir vecibe olarak telakkî edilen bu husus, adaletin yerine getirilmesinin yanı sıra, sağlıklı bir toplumun oluşmasını sağlayan bir unsur olmuştur.

Râşid halifelerin gerçekleştirdikleri fetihler sonrasında Hz. Ali ve Muâviye arasında ortaya çıkan iç savaş[1] sırasında halifeliğin tabiî üyeleri olan müslümanlar pek çok zarar gördükleri halde, zimmîlerin bu dönemde herhangi bir haksızlıkla karşılaştıklarına dair gerek hristiyan yazarların kayıtlarında gerekse İslâm tarihi kaynaklarında bir bilgiye tesadüf edilmez. Bunda devletin gücünün hala hissedilmesi bir yana, iç düzenin sarsıldığı dönemlerde fırsatlardan istifade ederek korumasız kimselere tasallut etmemeyi kendisine şiar edinmiş bir toplumun mevcudiyetini göz ardı etmemek gerekecektir.

Emevîler dönemi, farklı bir anlayışı beraberinde getirdi. Emevî halifeleri hristiyanlara farklı bir müsamaha anlayışı sergilemişler ve özellikle hristiyan kabilelerinin bir kısmını kabile savaşları ve isyanların bastırılması sırasında askerî güç olarak kullanma cihetine gitmişlerdir. Dolayısıyla iç karışıklıklar sırasında yardımcıları oldukları Emevî hanedanı ne kadar zarar görmüş ise, kendilerinin de o kadar zarar

1. Hindistan'ın yetiştirmiş olduğu büyük alim Hamîdullah, pek haklı olarak Hz. Ali ve Muâviye arasındaki savaşı iç harb olarak görmektedir. O, siyasî idareye karşı gösterilen muhalefetin boyutlarını ortaya koyarken, kıyam, ayaklanma, kurtuluş harbi, isyan ve iç savaş terimlerine açıklık kazandırır. İsyanı merkezî hükümete meydan okuma ve memleketin bir kısmını işgal ve onu kontrol edecek derecede kudretli olma hali olarak tanımlayan Hamîdullah, bunun büyümesi ve siyâsî güce müsavi bir hale gelmesi ve düşmanlığın devam etmesi halini de iç harp olarak zikreder. Hiç bir hakkı olmadığı halde hak iddiasıyla ortaya çıkan ve muvaffakiyet kazanan kişinin bundan farkı olmadığını beyan eden Hamîdullah, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki harbi buna örnek olarak verir. Hamîdullah, *İslamda Devlet İdaresi*, Türkçeye Çeviren: Kemal Kuşçu, İstanbul 1963, 142-144

gördüklerini ifade etmek doğru olacaktır.

Emevîlerin Dağılışı ve Açtığı Yaralar: Abbâsîlerin Emevî aleyhtarı propogandalarının yoğun tesirleriyle başlayan isyan hareketi gittikçe büyüdü ve Emevîlerin duruma hâkim olma ümitlerini yitirmeye başlamasıyla da pek çok yerde anarşi ortamı oluştu. İsyancıların başarıları üzerine bir devletin elindeki şehirleri kaybetmeye başlaması, ardından da yeni mâliklerin otoritelerini tesis gayretleri hiç kuşkusuz tam bir karmaşa görünümü arzeder. Bu karmaşa ortamında çoğu zaman haksızlıklar ve yağmalarla karşılaşılması pek tabiidir.

Emevî devleti dağılırken, bunların her biri yaşanmıştı. İsyancılar başarılı olmak için tüm güçlerini kullandılar. Abbâsî ihtilalcilerinin başarıları üzerine Emevîler ellerindeki şehirleri teker teker kaybediyorlardı. Bu şehirlerin ele geçirilmesi sırasında hristiyan halkın ister zorunlu olarak Emevî askerlerini destekledikleri isterse bu olaylara hiç karışmayıp bekle-gör politikasını izledikleri düşünülsün, değişmeyen bir hakikat vardı ki, Abbâsîler hiç bir ayırım yapmaksızın şehirleri ellerine geçirmeyi düşünüyorlardı. Sonuçta şehirler ele geçiriliyor ve Emevîlerden intikam alınıyordu. O halde bu şehirlerde yaşayanların aynı akıbeti paylaştıkları hakkındaki bilgiler üzerinde tereddüt etmeye gerek duyulmamalıdır.

Hristiyan tarihçi el-Menbicî tarafından verilen bilgilere göre, Abbâsîler Dımeşk'i ele geçirirken öldürülen insanlar arasında pek çok hristiyan da bulunuyordu.[2] Olaylardan yarım asır kadar sonra eserini kaleme alan Bizanslı tarihçi Theophanes'in verdiği bilgilere göre de, Hıms'ın Abbasoğulları tarafından ele geçirilişi sırasında hristiyanlar pek çok zulümle yüzyüze geldiler.[3]

İslâm tarihçilerinden el-Makrîzî tarafından verilen bilgiler hristiyan kaynaklarda yer alan bu bilgileri tamamlar ve teyid eder mahiyettedir. Onun verdiği bilgilere göre, Halife Mervân'ın Mısır valisi Abdülmelik b. Mûsa b. Nusayr, muhtemelen son anlarda kopardığını kâr sayarcasına Patrik Mîhâil'den yüklüce bir para istedi. Patrik papazlarıyla köy köy Mısır'ın her tarafını dolaştı. Aslında senelerden beri iç savaşla sarsılmış olan halkın da yapacak bir şeyi yoktu. Patrik üzerine yüklenen vergiyi tamamlayamadan Fustat'a döndü ve bulabildiklerini verdi. Her ne kadar istenen para getirilememiş ise de hazır paraya da hayır denemezdi.[4]

İş bununla tamamlanmadı. Halife Mervân, Abbâsîlerin takibinden kaçarak Mısır'a sığındı. O Mısır'a geldiği zaman hem müslümanlar hem de hristiyanlar büyük bir bela ile karşılaşmışlardı. Özellikle Abdülmelik b. Mûsâ b. Nusayr Mısır'da topladığı paralar yüzünden bir hayli eziyet çekti. Mervân Mısır'daki yerleşim yerlerini yakıp yıkıyordu. Bu arada bir kısım kiliselere de baskınlar düzenledi. Bazı râhibeleri esir aldı. el-Makrîzî onlardan birisine musallat olmak isteyen Mervân'ın emelinin kursağında kaldığını, râhibenin bir hile ile ölümü tercih ettiğini belirtir.[5] Halife Mervân bu olaydan dolayı mı yoksa köşeye sıkışmış olduğu için midir ki bilinmez, patrik

2. el-Menbicî, 111-112; Tritton, *Ehlüzzimme*, 136
3. Theophanes, 111
4. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493
5. Râhibe ona, kendisinde vücuduna sürdüğü zaman, hiç bir silahın onu yaralamayacağı bir zeytin yağı olduğuna inandırmış ve onu bizzat kendisinden denemesini isteyerek boynunu vurdurmuştu.

ve önde gelen hristiyanların pek çoğunu hapsettirdi. Onlar Mervân'ın Busayr'da öldürülmesine (133/750) kadar hapiste kaldılar. Abbâsilerin idareyi ellerine almaları üzerine durumları düzeldi. Kısa zamanda iç savaşın ortaya çıkardığı bu olumsuzlukların açtığı yaralar sarılmaya çalışıldı.[6]

İki Kardeşin İktidar Mücadelesi ve Korkulu Yıllar: Hârûn er-Reşîd ölünce, onun veliaht tayinine göre halifeliğe el-Emîn geçti (193/808). Bir müddet sonra, diğer adaylar el-Me'mûn ve el-Kâsım'ı veliahtlikten azlederek oğlu Mûsâ'yı veliaht tayin etti. 194'te vezir Fadl b. Rebi'in gayretleri ile Kâbe'ye asılan Hârûn'un ahidnâmesi oradan çalınarak Emin tarafından yakıldı. Böylece iki kardeş arasındaki iktidar mücadelesi başlamış oldu.[7] Abbâsî devletinin kurulması ile başlayan ve Ebû Müslim ile Bermekî-lerin ortadan kaldırılmasıyla şekillenen Arap ve gayri Arap unsurların nüfûz mücadelesi iki kardeşin iktidar çatışmasında etkili oldu.[8]

Bu arada, el-Emîn ve el-Me'mûn çekişmesinin getirdiği siyasî boşluktan istifade eden Ali b. Abdullah b. Hâlid Emevî soyu adına harekete geçerek Emevî devletinin başkenti Şam'ı ve çevresini ele geçirdi. el-Me'mûn'a karşı ordu sevketmekle meşgul olan Bağdat ise, olayları akışına bırakmış gözüküyordu.[9] Gelişmeler el-Me'mûn'dan yanaydı. Komutanı Tâhir b. Hüseyin'in 196/811'de Ali b. Îsâ b. Mâhân'a ve 812'de de Abdurrahman b. Cebele'ye karşı kazandığı başarıları, Bağdat'ta yaşanan karışıklıklar ve el-Emîn'in ilgisizliği bütün şehirlerin teker teker el-Me'mûn'un eline geçmesine vesile oldu. Bütün bu hızlı gelişmeler sonrasında Tâhir ve askerleri 197/812 yılında hilafet merkezi Bağdat'ın dış mahallelerine kadar nüfuz ettiler. Bütün yıl boyunca Bağdat'ın dış mahalleleri yakılıp yıkıldı ve Bağdat bütün güzelliğini kaybetti. 198/813 başında el-Emîn kaçmaya çalışırken Horasanlı birkaç asker tarafından yakalanarak öldürüldü.[10]

Şehrin dışında bu yıkımlar devam ederken İslâm tarihi kaynaklarında temas edilmemiş olmasına rağmen pek çok hristiyana ait yerleşim yeri tahrip edilmişti. Bar Hebraeus'un bazı kayıtları burada hatırlanabilir. Bu çatışmalar sırasında Bağdat'ta taş bulunmadığı için kiliselerin sütunlarını kırarak bu taşları mancınıklarla birbirlerine atıyorlardı. Bunun üzerine el-Emîn'in el-Me'mûn'un komutanı Herseme'ye haber gönderek kendi canına ve malına zarar verilmemesini isteği bilinmektedir. Bar Hebraeus'un bu bilgilerini her ne kadar İslâm tarihi kaynaklarından teyit etme imkanı bulamadıysak da, et-Taberî'nin verdiği bilgilere göre, Tâhir Kasr Salih olayını hazmedemediği için Dicle, Dâru'r-Rakîk, Bâbü'ş-Şam, Bâbü'l-Kûfe'den Surat, Erca Ebî Ca'fer, Rabda Humeyd, Nehr Kerhaya ve Künâse'ye varıncaya kadar kendisine muhalefet eden bütün evlerin yıkılmasını emretmişti. el-Emîn'in komutanı Muhammed'in askerleri de yıkılan bu evleri, onlara tabi olmamaları için tekrar tahrip ediyorlardı.[11]

6. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493
7. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 290, 292; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 396; et-Taberî, *Târîh*, VIII, 374, 387, 389
8. Fikret Işıltan, "Me'mun", *İA*, VII (İstanbul 1988), 693
9. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 415
10. el-Hatîb el-Bağdâdî, III, 338
11. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 214, *Târîhu'z-Zemân*, 21; et-Taberî, *Târîh*, VIII, 458-459

Öte yandan, el-Emin-el-Me'mûn çekişmesi sırasında yakılıp yıkılan sadece şehrin dış mahalleleri değildi. Bağdat şehrinin merkezinde de kontrol elden çıkmış, asayiş bozulmuş ve tam bir talan gerçekleşmişti. Hırsızlar her şeye ellerini uzatmışlar ve âciz, korumasız kimselerin mallarını çalmaya başlamışlardı. et-Taberî'nin verdiği bilgilere göre Bağdat'ta bulunan zimmîler de bundan nasibini almışlardı. Bu çatışmalar sırasında, "bir zamanların göz nuru" Bağdat'ın bütün güzellikleri silinip gitmiş, iki grup arasında kalan halk herşeyini yitirmişti.[12] Pek çok ev yıkılmış ve yağmalanmıştı. Tabip Buhtîşû'nun evi de bunlar arasında idi. el-Emîn-el-Me'mûn çatışmasında henüz saraya girmemiş olan Selmûye ise, es-Semyada'nın iki oğlu Bişr ve Beşîr tarafından korunmuştur.[13]

Bu anarşi ortamı bazı âsîlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırladı. İslâm tarihi kaynakları bu bilgileri genel çerçevede sunar. Hristiyanları ilgilendiren olaylar daha geniş detayları ile hristiyan tarihçilerde görülür. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Sümeysat'da (Samosata) cinayetler işleyen ve yakalanarak Rakka'da (Calonicus) hapsolunan Ömer isminde birisi kaçarak bir çete kurmuştu. Bu kaçak Ermenistan'da çete kurmuş olan Nâsır ismindeki birisiyle anlaşarak büyük bir güç oluşturdu.

196/812'de el-Cezîre'ye giren bu isyancılar, müslümanlar da dahil pek çok kişiyi öldürdüler ve şehirleri yağmaladılar. Daha sonra da Harran'ı ele geçirdiler. Bu sırada Edessa'daki Araplar bu çapulculara müracaat ederek şehirdeki kiliseyi yıkacak olurlarsa yüklüce bir para vereceklerini bildirdiler. Şehrin surları olmadığı için telaşlanan ahali günlerce kiliselerde Allah'a yalvardı. Şehrin önde gelen hristiyanlarından Yahyâ b. Saîd, asilerin yanına giderek daha fazla para teklif etmiş olmalıdır ki, asiler Arapların verdiği paraları da alarak Edessa'ya uğramadan çekip gitmişlerdi. Bu asiler 813 yılında Tareskyane, Bet Zabiraye ve Bamara'yı zaptettiler ve Hadis köyünün dışındaki küçük bir manastırda yaşayan bir zahidin bütün mallarını alarak kendisiyle birlikte hücresini yıktılar. Bu arada Ömer, Sümeysat'a giderek kalesini muhkemleştirdi. Nâsır da Surûc'a (Serug) giderek şehri kendisine vergi vermeye mecbur etti.[14]

Asilerden Nâsır, 814'te Kays kabilesine mensup putperest Arapları toplayarak Calonicus'a gitti. Bunlar hristiyanların kiliselerinde ikamet ettiler ve hristiyanları bütün masrafları yüklenmeğe mecbur ettiler. Daha sonra da Rapekah şehrine saldırarak şehri harabeye çevirdiler. Bu sırada Patrik Cyriacus ve Edessa matrânı Theodosius şehirde bulunuyordu. Kıtlık ve sefalet hüküm sürüyordu. Bunun ardından Nâsır, Re's Keyfâ (Rişh Kipa), Sürûc ve Keysûm'u (Khişmu) zaptederek Keysûm'un surlarını inşa etti. Onların bu bölgedeki hâkimiyeti ve çevrede estirdikleri korkulu yıllar beş seneyi aşkın sürdü.[15]

el-Me'mûn 204/819 Saferinin bitimine ondört gün kala Bağdat'a girdi. 205/820 yılında Tâhir b. el-Hüseyn'i el-Cezîre valisi olarak tayin etti. Abdullah b. Tâhir'i de Mudar problemini halletmek ve Nâsır ile harbetmek üzere görevlendirdi. Abdullah

12. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 456, 470; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 412

13. İbn Ebî Üsaybia, 238

14. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 212-213; *Târîhu'z-Zemân*, 19-20

15. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 214; *Târîhu'z-Zemân*, 21

209'da başarı ile geri döndü.[16]

Bu arada Mısır'da da işler iyi gitmiyordu. el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki mücadele sırasında İskenderiyye'de Lahm ve Müdlic kabileleri (Kays ve Yemen çatışması) iki gruba bölünmüş ve birbiriyle mücadele etmeye başlamışlardı. Tam o sıralar, Endülüs Emevî halifesi I. Hakem'in (180-206) İspanya'dan uzaklaştırdığı Kurtuba ahalisinden onbini aşkın bir mülteciler grubu İskenderiyye açıklarında idiler. Bu Endülüslü yurtsuzlar fırsattan istifade ederek şehri kolayca ele geçirdiler ve bütün hücumlara rağmen de onaltı sene orada kalmayı başardılar (196-212).[17]

Bar Hebraeus tarafından verilen bilgilere göre, Endülüslüler hristiyanları işgal ettikleri yerlerden uzaklaştırmışlardı.[18] Abdullah b. Tâhir'in Mısır'a vali tayin edilmesiyle İskenderiyye sorunu da çözüldü. Kuşatma sırasında eman isteyen bu insanların hepsi de, Mısır topraklarını terkederek geriye döndüler. Böylece İskenderiyye eski durumuna döndü.[19]

İhtilal karmaşasına ve bir iç savaşa dair tesbitlerimizi yukarıda çok belirgin bir şekilde verdiğimiz iki örnekle ortaya koymaya çalıştık. Bunun dışında zaman zaman bazı yörelerde mevzii isyanlar, geçici başkaldırılar ve hatta büyük şehirlerde küçük çaplı ayaklanmalar da görülüyor ve böyle durumlarda devletin olaylara hâkim olması gerçekleşinceye kadar pek çok kişi zarar görüyordu. Öte yandan Abbâsî devletinin çözülme dönemlerine rastlayan x. asırda pek belirgin bir şekilde karşılaşıldığı üzere, devlet otoritesini yitirdiğinden dolayı olaylar akışına bırakılmak ve kendi tabii seyrinde sükûnete ermek durumunda idi. Burada, mevzii isyanlar, ayaklanmalar ve diğer problemlere dair örnekler sunulmaya çalışılacaktır.

Hârûn zamanında, el-Velîd isimli birisi çevresinde toparlanan bir grup insanla Nusaybin'i ele geçirerek valiyi öldürmüş ve tüccarları soymaya başlamıştı (173/789). Hristiyanlara da beş dinar ekstra vergi koymuştu. Bölge sorumlusu Abdülmelik'in ordusunu da dağıtan bu insanlar, halife tarafından gönderilen Yezîd'in gayretleri sonucunda kontrol altına alındılar.[20]

226/841 yılında Ebû Harb künyeli Temîm isminde bir adam, Filistin'de isyân hareketi başlattı. Âsinin yüzüne örttüğü bir örtüden dolayı el-Müberkaa isyanı olarak tarihe geçen bu ayaklanma, kısa sürede genişleyerek Dımeşk'a da sıçradı. İbn Beyhes ve arkadaşları da Dımeşk'te isyan çıkarmışlardı. Her iki bölgedeki isyancıların sayısı yüz bine ulaşmış ise de, bir kısmının sonradan dağıldığı anlaşılmaktadır.

Bar Hebraeus'un bildirdiğine göre, Ebû Harb'in isyan sebebi, ayaklar altında kalan şeriati kurtarma düşüncesi idi. Fakat daha sonra o da soygunculuğa başlamış, çevredeki müslüman olsun, zimmî olsun herkesten para toplamaya başlamıştı. Bu arada, Kudüs'e giderek kiliseleri yakmak istemiş, fakat Patrik ona fazla miktarda altın verip kendisini savuşturmuştu.[21] Onun verdiği bilgiler kabul edilebilir. Muhteme-

16. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Tâhir b. Tayfûr,(280/893), *Kitâbu Bağdâd*, Tahkîk: Zâhid b. el-Hüseyn el-Kevserî, Kahire 1949, 20, 25, 34-35

17. el-Kindî, 172-173

18. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 220; *Târîhu'z-Zemân*, 26

19. el-Kindî, 184

20. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 205, *Târîhu'z-Zemân*, 13

21. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 229-230, *Târîhu'z-Zemân*, 35

len, çevresinde kümeleşen insanlara sunacağı atıyyeler için kaynağa ihtiyaç vardı ve iç isyanlar sırasında, mağdur olabilecek kesimlerden bir grubu da zimmîler oluşturuyordu.

Bu isyanın ortaya çıkardığı problemler halife el-Mu'tasım'ın gönderdiği ordu ile çözümlendi. el-Mu'tasım'ın gönderdiği kumandan Recâ b. Eyyûb el-Hadârî, uygun bir zamanlama ile Ebû Harb'i Ramle'de, İbn Beyhes'i de Dımeşk'te esir etti; taraftarlarından bir hayli insanı öldürerek isyanı bastırdı.[22] Recâ b. Eyyûb'un başarılarına sevinen insanlar arasında şüphesiz Filistin bölgesinde yaşayan hristiyanlar da vardı.

Biraz önce, el-Emîn-el-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinin boyutlarını ve yarattığı problemleri zikretmiştik. el-Müstaîn ile el-Mu'tezz arasındaki hilafet mücadelesi Bağdat dışına taşmadı ise de, çatışmalar sırasında (248-249) Bağdat ve çevresinde bir hayli tahribat yapıldı. Özellikle hristiyanların da ikamet ettiği Şemmâsiyye mahallesinde yaşayanlar zarar görenlerin başında geliyordu.[23]

el-Mütevekkil dönemiyle birlikte Abbâsî devleti siyasî gücünü kaybetti ve çözülmeye başladı. Artık başkentte bile halk, pek çok şeyi bahane ederek büyük ya da küçük çaplı ayaklanmalara teşebbüs edebiliyordu. İç siyasette, Türklerin halifeler üzerinde kurdukları baskılar, el-Mütevekkil'in öldürülüşü, istediklerini öldürüp istediklerini başa geçirmeleri, dışta da Bizanslılara karşı yapılan seferde çok sevilen iki komu-tanın[24] şehid edilişi ve et-Taberî tarafından da özellikle vurgulandığı üzere akabinde halife Müstaîn'in güçlü bir orduyu harekete geçiremeyişi sosyal bir patlamaya sebep olmuş ve 249/863 yılında Bağdat'ta halk sokağa dökülmüştü. Hapishanelerdeki mahkumların serbest bırakıldığı, Dicle üzerindeki köprülerin kesildiği, hazinenin yağmalandığı, sicillerin yakıldığı bu ayaklanma, sadece Bağdat'ın doğu yakasıyla sınırlı kaldı.

Bu hâdiseler hilafet merkezinde cereyan ettiği için İslâm tarihi kaynaklarında da kısaca bahsedilir. et-Taberî'ye göre, bu karmaşa sırasında Muhammed b. Abdullah'a hizmet veren ve aynı zamanda iyi birer şair olan hristiyan katiplerden Bişr ve İbrahim'in evi yağmalanmıştır. Kaynaklarımız hristiyanlarla ilgili başka olaya işaret etmiyorlarsa da yağmalama olaylarının büyüdüğü düşünülmelidir. Olaylar, Otamış, Vasîf ve Küçük Boğa tarafından yatıştırılmıştır.[25]

271/884 yılında Bağdat'ta oldukça ilginç bir hadise yaşandı. Halk Îsâ Nehri'nin gerisindeki el-Câselik (Deyr el-Atîk) Manastırı'na saldırarak bütün mallarını yağmaladılar ve duvarlarının bir kısmını tahrip ettiler. Muhammed b. Tâhir'in Bağdat em-

22. et-Taberî tarafından verilen bilgilerden, kumandan Recâ'nın, Ebû Harb'i el-Mu'tasım'a getirdiği anlaşılıyor ise de, İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiler daha doğrudur. Olay sırasında Mu'tasım 227/842 kışında vefat etmiş, yeni halife el-Vâsık döneminde 227/842 baharında isyan bastırılmıştır.

23. Babû İshak, 152

24. Ömer b. Ubeydullah el-Aktâ' ve Ali b. Yahyâ'nın seferleri için bkz: et-Taberî, *Târîh*, IX, 261

25. et-Taberî, *Târîh*, IX, 262; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 236-237. Bar Hebraeus'un eserinin Türkçe tercümesinde Bişr ve İbrahim'in evi manastır olarak gösterilir. Arapça tercümesinde ise (s.41), ev manası verilmiştir. Bunun dâr ve deyr kelimelerinin birbirine yakın iki kelime oluşundan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu farklılık bir kenera bırakılırsa, Bar Hebraeus'un et-Taberî'den istifade ettiğini ya da her ikisinin de aynı kaynakları kullandığını şüphe ettirmeyecek bir metin aynîliği söz konusudur. Bu konuda Tritton da aynı sonuçlara ulaşmıştır. Bkz: "Bar Hebraeus", 51, 53

niyet görevlisi el-Hüseyn b. İsmâil galeyana gelmiş olan halkın üzerine giderek manastırın tamamının yıkılmasına mani oldu. Halkın nefreti hemen sönmemiş olmalıdır ki, gerginlik bir müddet daha devam etmiş, halk ve ordu orada tetikte beklemişti. Daha sonra bu manastırın yıkılan yerleri onarılmıştı. Lakin aradan geçen kısa bir süre sonra tekrar bir saldırı daha düzenlenmiş ve onarılan kısımları yıkılmıştı. Sonuçta manastırın tamiri el-Mu'tazıd zamanını beklemek zorunda kaldı.[26] Tritton bu ayaklanmaların sebeplerini tarihçi Elias'tan naklen zimmîlerin ata binmiş olmaları şeklinde gösterir.[27] Biz İslâm tarihi kaynaklarında açıkça zikredilen bir sebep tesbit etme imkanı bulamadık. Tritton'un nakli ve saldırının sadece patriklik merkezi olan el-Câselîk manastırına yöneltildiği göz önünde bulundurularak, gayri müslimlere karşı oluşan bir tepkinin küçük çaplı bir baskına dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz.

292/905 yılında Mısır'da Îsâ en-Nûşerî ile Muhammed el-Halencî arasındaki savaş sebebiyle Mısır bir müddet valisiz kaldı ve kargaşadan istifade ile bir hayli yağma olayları yaşandı.[28]

308/920 yılında da, el-Muktedir halife iken, Bağdat'ta fiyatlar yükseldi ve halk geçim zorluğu çekmeye başladı. Bütün bunlar es-Suyûtî'nin verdiği bilgilere göre, Hâmid b. el-Abbâs'ın es-Sevâd'ı yönetmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştı. Zira halka zulmediyordu. Sonuçta halk ayaklandı. Askerlerin müdahalesi fayda vermedi. Bilakis onlar halk tarafından tartaklandılar. Sokak çatışmaları günlerce devam etti. Halk hapishanelerin kapılarını açarak binaları yaktı. Yağmalama hadiseleri çoğaldı. Kaynaklarımızdan Bar Hebraeus, bu taşkın grupların hristiyanlara da saldırdıklarını zikreder. Bu olaylar sırasında tabip Simeon'un oğlu Abdullah gibi pek çok hristiyan katibin ve önde gelen hristiyanların evlerinin yağmalandığını ilave eder. Olaylar kısa bir süre sonra askerlerin kontrolüne geçti ve suçlular cezalandırıldı.[29]

318/930 yılında, Sâlih b. Mahmûd adında bir haricî isyan etti. Benû Mâlik'ten bir grup da onlara katıldı. Sincar'a yürüyerek halktan mal topladı. Ardından da Musul topraklarındaki eş-Şecâciyye'ye gitti ve onları öşüre bağladı. Sonra Musul'un aşağı tarafında yer alan el-Hadîse'ye girerek müslümanlardan zekatlarını, hristiyanlardan da cizyelerini istedi. el-Hadîse'de çıkan harpte arkadaşlarının pek çoğunu kaybederken oğlunu da esir olarak bıraktı. Daha sonra isyancı Sâlih, yeni ümitlerle müslümanlarla hristiyanların birlikte yaşadığı Tekrît'in üst tarafına düşen es-Sîn kasabasına gitti. Aldığı mal karşılığında onlara zarar vermeden Tekrît'e yöneldi. Direnen Tekritlileri öldürdü. Başa çıkamayan Tekritliler anlaşma yaparak mal vermek zorunda kaldılar. Sonra el-Bevâzic'e gitti. Musul köylerini dolaşırken Nasr b. Hamdân'a esir düştü. Cümadel-üla'da başlayan ve Şaban ayında biten bu macera sırasında, Sâlih pek çok müslümanın yanı sıra hristiyanlara da zarar vermişti; bir kısmının malına el koymuş bir kısmıyla da savaşarak canlarını almıştı.[30]

Halife el-Kâhır, Muhammed b. Tuğc'u azledince yerine Ahmed b. Keyğalik'i

26. et-Taberî, *Târîh*, X, 8; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 209; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 417; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 241

27. Tritton, *Ehlüzzimme*, 127

28. İbn Tağriberdî, III, 144, 148-149, 153-155

29. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 250; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, 381-382

30. en-Nüveyrî, XXIII, 91-92

ikinci defa Mısır valiliğine atadı. Onun vekili Ebu'l-Feth Muhammed b. İsa en-Nûşerî, 321/933 yılında Mısır'a geldi. Askerler, maaşlarını alamadıkları için isyan etti. Yayılan isyan sırasında Mısır yerlilerinden pek çok insan öldü. Fakat mesele bununla da kapanmamıştı. İki vali etrafında Mısır iki gruba ayrılmıştı. İki kitle arasında çatışmalar devam etti. Bu karışıklık Muhammed b. Tekîn'in gelmesine kadar sürdü (322/934). Sükûneti sağlayan vali üç ay sonra görevden alınarak yerine yine İbn Keyğaliğ atandı ve fazla bir direnişle karşılaşmadan idareyi ele aldı. Bu arada el-Kâhir görevden hal' edilmiş yerine er-Râdı billah geçmişti. Bir müddet sonra er-Râdî onu görevden alarak Muhammed b. Tuğc'u tayin etti. Bu duruma çok kızan İbn Keyğaliğ de isyan etti. 323/935 senesinde iki taraf arasında bir hayli kan döküldü. İbn Keyğaliğ mücadelede yenilen taraf oldu. Bu arada yerli halk epeyce zarar gördü.[31]

Bar Hebraeus tarafından verilen bilgilere göre, 936 yılında Musul önemli bir çekirge baskınına uğradı ve insanların çoğu, yiyecek darlığı sebebiyle Suriye ve Bağdat'a göçtü. 936 yılındaki bu kıtlık ve göçler sebebiyle Bağdat'ta ciddi bir iç karışıklık yaşandı. Aristokratlar Katrabbul'a kaçarken halk da imkanları elvermediği için oldukları yerde kaldı. Şehirdeki huzur ve güveni ise gönüllüler sağladılar. Benzeri hâdiseler İran ve Mezopotamya'da da yaşanmışdı. Musul'dan göçeden hristiyanlar ise sahil şehirlerine yerleşmişlerdi.[32]

Urfalı Mateos'dan edindiğimiz bilgilere göre buna benzer bir hâdise de 958 senesinde yaşanmıştı. 953 yılında Mezepotamya bölgesinde başlayan kıtlık, derin acılar bırakmış, Urfa'da da müslümanlardan ve hristiyanlardan pek çok insanın ölümüne sebep olmuştu. Kıtlığın hüküm sürdüğü beşinci yılda bütün bu acılara ilave olarak büyük bir çekirge sürüsü çevreyi tahrip etmişti. Bu istilanın açmış olduğu yara uzun süre telafi edilememişti.[33]

el-Müttakî lillah'ın halifeliği sırasında, Tûzün'ün Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra, tüccarlar büyük bir zulüm ile karşı karşıya kaldılar. Şehirde dehşet verici bir talan gerçekleşti. Olaylara şahit olan tarihçi es-Sûlî, yahûdî ve mecûsî zenginlerinin Bağdat'ı terkederek Şam'a kaçtıklarını bildiriyor. es-Sûlî, her ne kadar hristiyanlar hakkında bir şey söylemiyorsa da, şehirde kalanların zarar gören kişiler arasında yer aldıklarını düşünebiliriz.[34]

Türklerin yayılmaları ve Abbâsî topraklarında hâkimiyet tesis etmeleri sırasında savaş durumunun getirdiği bazı tahripler de söz konusu olmuştu. 1050 yılında, Malatya'yı tekrar ele geçirdiklerinde şehri talan ettikten sonra ateşe vermişler ve bu talan sırasında Bar Gagai Manastırı'nı da tahrib etmişlerdi.[35] Türklerin Bağdat'ı ele geçirdikleri 446/1054 yılında da Rum mahallesindeki mabetler zarar görmüştü.[36]

Daha sonraki tarihlerde, Mervanoğullarının hâkimiyeti altında bulunan Â-

31. İbn Tağriberdi, III, 242-244

32. Bar Hebraeus, *Abûl-Farac Tarihi*, I, 260-261

33. Olaylar Bar Hebraeus'un kayıtlarında da görülür. Fakat Urfa ile ilgili detaylar sadece Mateos tarafından verilir. Karşılaştırınız: Mateos, 3-4; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 258-259

34. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 251

35. Michel, *Süryanî Patrik*, II, 17

36. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 597

mid'in Selçuklular tarafından kuşatılması sırasında, şehirde önemli problemler yaşanmıştı. Şehirdeki hristiyan halkın yiyecek maddelerini depo edip saklamaları ve müslüman halka satmamaları sebebiyle karışıklıklar çıkmış, yiyecek elde etmek isteyen müslümanlar tarafından hristiyan mahalleleri yağmalanmıştı. Âmid valisi olayları ancak müslümanlara karşı zulme varan sert önlemler almak suretiyle teskin edebilmişti. Bu tutumun ardından şehir halkı Selçuklu idaresini tercih ederek kale kapılarından birisini açmış ve şehri Selçuklulara teslim etmişti (1085).[37]

İç karışıklıklar sırasında, hristiyanların her zaman zarar gördüklerini söylemek te mümkün değildir. 842'de ağır vergiler, haricî isyanları, taun ve enflasyon sebebiyle Nusaybin ve Amid halkı yurtlarını terkettiler. Kaynağımız sebebini belirtmiyorsa da, İranlıların bu insanlara zulmettiklerini, hristiyanlara ise yakınlık gösterdiklerini belirtir. Onların gösterdiği bu iltifattan dolayı pek çok Arab'ın Hristiyanlığa geçtiğini de ilave eder.[38]

Bu kısımda, Abbâsîler döneminde devletin kurulma mücadelelerinin verildiği günlerden başlamak üzere, özellikle güç ve otoritenin azaldığı, iktidar çekişmelerinin ve isyanların doğurduğu karmaşa ortamlarında zimmî statüsündaki insanların durumlarını incelemeye çalıştık. Emevî devleti dağılırken yaşanan karmaşa ortamında, gerek Emevîlerin gerekse Abbâsîlerin yerel hristiyan halklara zulmetttikleri bir gerçektir. Yaşanan iç savaşlarda ve ayaklanmalarda pek çok insan gibi zimmîler de zulüm ve haksızlıklara hedef olmuşlardır. Özellikle, Abbâsî devletinin çözülmeye başladığı ve topraklarında küçük eyaletlerin oluşmaya başladığı dönemlerde karşılaşılan tehlikeler hem müslüman halk için hem de hristiyanlar için geçerli olmuştur.

37. Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, 105

38. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 230, *Târîhu'z-Zemân*, 35

C- DÜŞMAN ÜLKE BASKINLARI VE HRİSTİYANLAR:

İslâm Hukuku'na göre, zimmet akdi verilerek İslâm topraklarında yaşamalarına müsaade edilen gayri müslimler Dârü'l-İslam ehlinden kabul ediliyordu. Kendilerine verilen zimmet, onlara yapılacak olan herhangi bir zulüm ve haksızlığı engellemeyi garanti ediyor, mallarını ve canlarını korumayı taahhüt altına alıyordu. İslâm topraklarında yaşayan müslümanlarla gayri müslimler, kendilerine gelebilecek zararlara karşı eşit koruma haklarına sahipti.[1] Tevbe sûresinin altmışıncı âyetinde geçen zekât verilecek zümreler arasında yer alan "er-rikâb: boyunduruktan kurtarılacak olanlar" teriminin kapsamına, harpte düşman eline düşen müslim-gayri müslim vatandaşların da alınması ve kurtuluş fidyelerininin devlet tarafından sarfa mecbur giderler arasında gösterilmesi, bu hassasiyetin anlaşılabilmesi için oldukça câlibi dikkattir.[2]

İslâm Hukuku'nun önde gelen simalarından İmâm Muhammed'in aşağıya özet olarak aldığımız fikirleri, gayri müslimlere sunulan teminatın yerine getirilmesine ilişkin İslâm'ın temel görüşlerini en güzel bir şekilde sunar: Harbîler, İslâm topraklarına girererek zimmîlerin ailelerini, çocuklarını, mallarını alıp götürseler, güçleri yeten bir grubun, İslâm toprakları sınırları içinde onları takip etmesi gerekir. Harb ehli, kendi topraklarına girseler, eğer götürdükleri insan unsuru ise, takip etmeleri güzel olur. Güçleri yetmediği takdirde dönmelerinde ise bir mahzur yoktur. Eğer götürülenler mal cinsinden şeyler ise, İslam toprakları dışında onları takip edip etmemekte muhayyerdirler. Ancak takip etmeleri ise güzel bir davranış olur.[3] İslâm Hukuku'nun konuya bakış açısını bu şekilde ortaya koyduktan sonra tarihte bunun uygulanıp uygulanmadığını tesbit etmeye çalışalım.

Emevîler döneminde, Lazkiye Bizanslılar tarafından saldırıya uğramış ve şehirden pek çok esir götürülmüştü (97/715). Bilindiği üzere, Lazkiye Ubâde b. es-Sâmit tarafından ele geçirilen ve kendileriyle anlaşma yapılmış olan hristiyan kentlerinden birisi idi. Bu durumda şehirden götürülen esirler arasında müslümanların yanı sıra hristiyanlar da bulunuyordu. Kaynaklarda bu baskın sonrasında bir esir değişiminin yapıldığına dair açık bir bilgi bulunmamasına rağmen, İbn Sa'd tarafından verilen bir bilgi kısa bir süre sonra esir değişiminin gerçekleştirilmiş olabileceği ihtimalini göstermektedir. Çünkü Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz kurtarma fidyesinin devlet hazinesinden ödenmesi şartıyla müslüman ya da gayri müslim ayırımı yapılmaksızın esirlerin Bizanslıların elinden alınması hususunda bir mektup yazdığı bi-

1. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 209
2. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 692, 976
3. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 207-209

linmektedir.[4]

Konuyla ilgili olarak Emevîler dönemine ait başka bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Abbâsîler dönemine geçildiğinde biraz daha fazla bilginin mevcut olduğu görülür. Abbâsoğullarının idareyi ele alma çabaları sırasında Bizanslılar bu karışıklıktan istifade ederek 745'te Suriye'ye hücum etmişlerdi. İmparator Constantine, anne tarafından akrabalarını ve pek çok Suriyeli monofizit hristiyanı, Bizans topraklarına götürmüş ve onları Trakya topraklarına yerleştirmişti. Bu bilgileri veren Bizanslı tarihçi Theophanes, kendi döneminde bu hristiyanların Trakya bölgesinde hâlâ yaşamakta olduklarını kaydeder.[5]

Theophanes tarafından verilen bu bilgiler, Ya'kûbî müellif Bar Hebraeus tarafından oldukça benzerlik arzetmek üzere bir başka Bizans kralı Leon hakkında anlatılır. İmparator Leon 781'li yılllarda askerlerini Abbâsî topraklarına göndermişti. Onlar Ya'kûbîlerden bir grubu İslâm beldelerinden alarak Trakya (Terâkiyye) denilen yere yerleştirdiler. Tarihçi imparatorun Ya'kûbîlere sempati duyduğunu kaydeder.

Her iki hristiyan tarihçi tarafından da verilen bilgi imparator ismi hariç aynıdır. Bu benzerlik her iki olayın tek bir hadise olduğu ön fikrini akla getiriyorsa da, daha farklı düşünülmesi de mümkündür. Bar Hebraeus kralın, Ya'kûbîlere sevgisi olduğunu zikrederken, kendisinin mezhep tarafgirliği yapmadığı kanaatindeyiz. Zira daha önce de belirtildiği üzere, bazı Bizans İmparatorları Bizans Kilisesi dışında kalan diğer hristiyan mezhep ve inançlarına sahip olabiliyor ve bu mezheplerin savunduğu inançları koruma ve yayma gayreti içinde olabiliyorlardı. İmparator Leon'un Maraş'a yerleşmiş bir Bizans ailesine mensup olduğu ve burada yetiştirildiği göz önünde bulundurulursa Ya'kûbîlere sempatizan olduğu hakkında Bar Hebraeus tarafından verilen bilgiler yadsınmamalıdır. Bu durumda hristiyan tarihçilerin birbirine oldukça yakın ifadelerle zikrettikleri bu rivayetleri vuku bulmuş iki ayrı hâdise olarak kabul etmekte bir mahzur yoktur.[6]

Bizanslıların İslâm topraklarına düzenledikleri akınlar yanında Abbâsî topraklarının kuzey batısında yer alan Hazarların da, İslâm topraklarına oldukça güçlü akınlar düzenlemekte oldukları görülür. Hazarların düzenlediği bu saldırılar bölge için önemli bir problem teşkil ediyordu. Bölge halkı bazen esir olarak götürülürken, çoğu zaman da yağmalarla karşılaşıyordu.

Bu saldırılardan birisi de, Ermeniyye bölgesinde yaşayan müslümanların ve hristiyanların, İsterhan el-Havârizmî komutasındaki Türklerin yağmasına uğradığı saldırıdır (147/764). Saldırı sırasında müslümanlardan ve hristiyanlardan pek çok insan esir edildi. Türkler saldırı alanlarını genişlettiler. Türklerin Tiflis'e girmeleri üzerine Halife el-Mansûr, Cebrâil b. Yahyâ komutasındaki bir orduyu bölgeye gönderdi ve Musul'da bulunan Harb b. Abdullah er-Ravendî'nin de Cebrâil'e katılmasını emretti. Yapılan savaşta Bağdat'ta kendisine el-Harbiyye denilen ve gözde Abbâsî komutanlarından sayılan Harb öldü. Cebrâil'in ordusu bozguna uğradı. Halife el-Mansûr 148'de Humeyd b. Kahtabe'yi Ermeniyye'ye gönderdiğinde ortalıkta kimse

4. İbn Sa'd, V, 260, 272; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 182-183 (trc. 189-190); Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 976

5. Theophanes, 112

6. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 204; *Târîhu'z-Zemân*, 12

kalmamıştı. Daha sonra 153'te de Ermeniyye'ye Bekkâr b. Müslim el-Ukaylî bölge komutanı olarak atanmış ve onun faaliyetleri neticesinde şehir yaşantısı normale dönmüştü.[7]

Fakat kaynaklarda bu saldırılar sırasında esir edilen müslüman ve zimmî hristiyanların akıbetleri hakkında hiçbir bilgi yoktur ve bu olaylara bağlı olarak bir esir mübadelesinin yapıldığı tesbit edilememiştir.

Yaklaşık otuz yıl aradan sonra 183/799 yılında Hazarlar yeniden Abbâsî topraklarına saldırdılar. Daha öncekilerden bir hayli ciddi olan bu baskın sırasında onbinlerce insan esir alınarak götürülmüştü. Bunların büyük bir bölümünü hristiyanlar oluşturmaktaydı. Halife Hârûn er-Reşîd baskınların durdurulması için Ermeniyye'ye Yezîd b. Mezîd'i gönderdi.[8]

Kaynaklarda yine esir mübadelesinin yapıldığına dair veya zimmîlerin serbest bırakıldığına dair bir kayda rastlanılmamaktadır. O dönemin genel bir karakteri olan devamlı harb hali buna imkân tanımamış olmalıdır. Ayrıca, bu dönem fakihlerinden Ebû Hanîfe'ye göre, harb ehliyle gerçekleştirilen savaşlarda esir olarak alınanan kişiler öldürülmeli ve onların eline geçen müslüman esirler karşılığında para ödenmeliydi. Onlarla takas yapmak için esir tutulmamalıydı. Çünkü onlar geri aldıkları esirler ile bize tekrar saldırıyorlardı.[9] Dönemin önde gelen hukukçusu Ebû Hanîfe'nin bu fikirlerinin esir mübadelelerine dair kaynaklarda dikkatleri çeken bilgi kısırlığına ne derece tesir ettiğini farzedebilmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte eğer bu yaklaşım devlet yöneticileri tarafından benimsenmiş ise, karşı tarafın pek memnun olmayacağı bir durum söz konusu idi. Bundan dolayı da esir mübâdelesine pek rastlanılmaması oldukça tabii karşılanılmalıdır.

Bizanslılarla Yapılan Esir Değişimi ve Geri Alınan Hristiyanlar: Kaynaklarımızın bize sunduğu bilgiler çerçevesinde Abbâsîler döneminde baskınlar sırasında ülke topraklarından götürülen zimmîlerin esir değişimleri sırasında geri alındığına dair kayıtlar ilk olarak el-Vâsık dönemine rastlar.[10] Burada el-Vâsık dönemindeki bu uygulama incelenmeye çalışılacaktır.

Babası el-Mu'tasım'ın ölümünden sonra halife olan el-Vâsık billah iş başına geçtiğinde Suriye ve Yemâme bölgelerinde önemli isyanlarla karşılaştı. Bunlar değerli komutanlar tarafından bastırıldı. Bu arada Anadolu içlerinde Amorion fethedildi. Bizans yönetiminde üç yaşında tahta geçmiş olan Michael ve annesi Theodora bulunuyordu. el-Vâsık'ın halifeliği sırasında 844 yılında Bizanslılar, esir mübadelesi teklifiyle Abbâsî sarayında görülür. Bizans elçisinin esir mübadelesi teklifi yukarıda zikredilen isyanların ve bazı fetihlerin getirdiği ağır yükten dolayı olsa gerektir ki, el-Vâsık tarafından kabul edilir.[11]

7. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 7. 27. 43

8. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 270

9. es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 140

10. et-Taberî tarafından verilen bilgilere göre, h. 195 senesinden beri esir değişimi yapılmamış idi. Yapılan bu esir değişiminde gayri müslimlerle ilgili kayıtlara rastlamaz. Bkz: et-Taberi, *Târîh*, IX, 142

11. et-Taberî, *Târîh*, IX, 116-118, 123, 129-131, 141, 146-149

Bizans elçisinin el-Vâsık ile yürüttüğü görüşmeler hakkında İslâm tarihi kaynaklarında göremediğimiz detaylar, hristiyan tarihçi Bar Hebraeus tarafından verilir.[12] Onun aktardığı bilgilere göre, el-Vâsık, elçiyi sevinerek karşılamış ve babası el-Mu'tasım gibi "biz Araplarla hristiyanları denk tutup mübâdele etmeyiz" tarzında sözler söylememiştir. el-Vâsık bire bir mübâdeleyi teklif edince Bizans elçisi el-Vâsık'ın bire bir takasını beğenmeyerek şöyle söyler:

"Elimizdeki bütün Arap esirleri, bizim muharebelerde ele geçirdiğimiz askerlerdir. Sizin tarafınızdaki hristiyan esirlerin çoğu ise, sizin (Anadolu) köylerinde ele geçirdiğiniz askerler ile, yaşlı adamlar, yaşlı kadınlar, küçük erkekler ve kızlardır. O halde bir adama karşılık bir adam verilmesini nasıl kabul edebiliriz?"

Tarihçi tarafından verilen bilgilere göre, günlerce süren uzun tartışmalardan sonra bire bir esası kabul edildi.[13] Bu görüşmelere bağlı olarak 231/844 tarihinde, Tarsus ve Selûkiyye arasında yer alan el-Lâmis (Göksu-Silavkia) nehri üzerinde Bizanslılarla müslümanlar arasında esir değişimi yapıldı.[14]

Müslümanların elinde, Bizanslıların elinde bulunan esirlere nazaran daha az kişi bulunduğu için, halife mukâbil sayıyı tamamlayabilmek maksadıyla Bağdad ve Rakka çevresinden pek çok Rum esir satın almak zorunda kaldı.[15] Hatta, et-Taberî'nin verdiği ilginç bir kayda göre, Bizanslıların elinde bulunan esirlere karşılık, halife sayıyı dolduramadığı için sarayındaki Rum ve diğer milletlerden oluşan haremdeki cariyelerini de vermiştir. Aynı ifadeler, Bar Habraeus tarafından da nakledilir.[16]

Takas edilen esir sayısı et-Taberî tarafından, 4362,[17] 4460,[18] 4600[19] şeklinde üç ayrı rakam olarak sunulur. et-Taberî'nin özellikle son iki kaydında gayri müslimlerle ilgili hususlara da temas edilmiş olup aşağıda bu durum incelenmeye çalışılacaktır.

et-Taberî'nin, Râmiye gazasında esir edilen ve otuz sene Bizanslıların elinde esir kalan Muhammed b. Abdullah et-Tarsûsî'den naklettiği bilgilere göre takas edilen esir sayısı 4460 kişi idi ve bunların 800'ünü kadın ve çocuklar, 100 veya daha fazlası-

12. et-Taberî'ye ait 10 nolu dipnottaki referanslara ilave olarak bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 522-523-528-529

13. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 230

14. et-Taberî, *Târîh*, IX, 142

15. et-Taberî, *Târîh*, IX, 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24

16. et-Taberî, *Târîh*, IX, 132, 142; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231. İbnü'l-Esîr bu bilgileri kitabına almamıştır.

17. et-Taberî, *Târîh*, IX, 132. Bar Hebraeus bu rakamı tercih etmiş ve bu şekilde rivayet etmiştir. Tritton, et-Taberî ve Bar Hebraeus tarafından sunulan rivayetleri karşılaştırırken et-Taberî tarafından verilen farklı rivayetleri yanlış anlamış ve aynı dönemde et-Taberî'nin iki esir değişiminden bahsettiğini düşünür ve kısa bir zamanda böylesine büyük bir grubun -yaklaşık 9.000 kişinin- esir mübadelesi için orada bulunmasının imkansız olduğunu, dolayısıyla Bar Hebraeus'un sadece bir kaydı nakletmekle daha isabet kaydettiğini belirtir. Halbuki et-Taberî tarafından farklı riyayetler sıralanmıştır. Karşılaştırınız: Tritton, "Bar Hebraeus", 58-59; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 231, *Târîhu'z-Zemân*, 36

18. et-Taberî, *Târîh*, IX, 143. Bu rivayeti İbnü'l-Esîr ravisinin savaş esirleri arasında yer alması sebebiyle tercih etmiş ve nakletmiştir. Bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24

19. et-Taberî, *Târîh*, IX, 143. et-Taberî bir başka rivayetinde esir değişimi yapılmadan önce Bizanslılar tarafından gönderilen elçi tarafından esir sayısının 3000 erkek, 500 kadın olarak bildirildiğini söylüyorsa da esir mübadelesi gerçekleşinceye kadar yapılan küçük baskınlarla bu sayının artmış olması mümkündür.

nı ise zimmîler oluşturuyordu.[20] et-Taberî, diğer rivayetinde esir sayısının 4600 kişi olduğunu, bunlardan 680 kişinin çocuk ve kadın, 500'den az kişinin de gayri müslim olduğunu belirtir.

Bu iki rivâyetteki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda en az 100 ya da 500'den az bir sayıdaki gayri müslim grubun, Bizanslıların elinden alındığı sonucuna varmak mümkündür. Bizans ordularının akınları sırasında esir durumuna düşmüş olan bu insanların esir değişimi esnasında geri alınması sıradan bir hâdise gibi gözükebilir ise de, bu insanların arasında gayri müslimlerin de bulunması ilk etapta "müslümanlar için geçerli olanlar onlar için de geçerlidir" anlayışının esas alındığını düşündürmektedir. Bu bakımdan da halife el-Vasık, incelediğimiz dönemde dikkatlerimizi daha fazla çekmektedir. Hele hele esir mübadelesinin yapıldığı esnada ortaya çıkan şu iki husus göz önüne getirilirse, el-Vâsık'ın gayri müslimlere gösterdiği yakınlık ve himaye bir hayli etkileyici olarak görülecektir.

Bunlardan birisi, esir mübadelesi sırasında pek çok müslümanın özel bir imtihana tâbi kılınarak istenilen cevapları veremedikleri için bu imkandan istifade edemeyişleridir. Bilindiği üzere bu dönemde Halk-u Kur'ân meselesi tekrar canlandırılmış, herkes sorguya çekilir olmuştu. Oldukça çarpıcıdır ki, el-Vâsık'ın emriyle düşmanların elinden geri alınacak olan esirler önce Halk-u Kur'ân meselesi ile imtihan edilmişler, istenilen cevabı veren esirler kabul edilerek, kendilerine atıyye verilmiş, bu cevabı veremeyenler ise Bizanslıların elinde bırakılmışlardır.[21]

İkinci bir husus ise, müslümanların elinde bulunan esirlerin Bizanslıların elinde bulunan müslüman esirlere eşit sayıda olmayışı sebebiyle, hazineden bir hayli para harcanarak çevreden pek çok Rum (hristiyan) satın alınmış olmasıdır. et-Taberî'nin rivayetini fazla abartılı bulmuyorsak buna, el-Vâsık'ın haremindeki Bizanslı kızların verilmesini de ilave edebiliriz. Kaynaklarda Bizanslıların gayri müslimleri almaya zorunlu kılan bir tavırlarına rastlanmadığı gibi, bazı müslümanların sırf bir mezhep görüşünden dolayı Bizanslıların elinde bırakıldıkları dikkatleri çekmektedir. Böylesine zorlanılan bir ortamda, takas edilerek İslâm ülkesine getirilen esirler arasında gayri müslimlerin de yer alışı, el-Vâsık billah döneminin hristiyan teb'aya farklı bir bakış açısına sahip olduğunu düşündürmektedir. Burada, geriye alınanların gayri müslim, iade edilenlerin de gayri müslim olduğu göz önünde bulundurularak bu davranışın bir anlamı olmadığı düşünülebilir. Halbuki Bizanslılara iade edilmek üzere toparlanan kişilerin köle ve cariye statüsünde oldukları hususuna dikkat edilirse bu düşüncenin yersiz olduğu anlaşılacaktır.

el-Vâsık'tan sonraki dönemlerde tarihçilerin kayıtlarında bu detaylara sahip başka bir rivayete rastlayamadık. Burada sadece harb ehli olarak adlandırılan düşmanların baskınlarına ve saldırılar sırasında gayri müslimlerden esir olarak götürülen örneklere temas ederek bu kısmı kapatmak istiyoruz.

el-Mütevekkil'in hilafeti zamanında 238 senesinde Bizanslılar Dimyat'a saldıra-

20. İbnü'l-Esîr bu rivayetinde gayri müslim sayısını 100 olarak sınırlandırmıştır. Karşılaştırınız: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24

21. et-Taberî, *Târîh*, IX, 142; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 24; İbn Tağriberdî, II, 259

rak kenti ele geçirdiler. Müslümanların pek çoğunu öldürdüler. Kadın, çocuk ve zimmîlerden pek çok insanı esir aldılar. et-Taberî detay vererek kadın esir sayısının altıyüz kişiden oluştuğunu bunların yüzyirmibeşinin müslüman diğerlerinin zimmî olduğunu belirtir. Bizanslılar Dimyat camii yanında, et-Taberî'nin kayıtlarına göre Dimyat'taki kiliseleri de yaktılar. Mısır valisi Anbese b. İshâk, bu saldırıların ardından ordu sevketmiş ise de onları ele geçirememişti. Bizanslılar Dimyat baskını sonrasında Tinnîs'e gitmişler ve Üştûm'da konuşlanmışlardı. Anbese gücünün yetersiz olduğunu göz önünde bulundurarak onları takip etmedi. Bu yaklaşım müslümanları bir hayli rencide etmişti. Yahyâ b. el-Fudayl isimli şair halkın duygularını mısralarında dile getirerek halifeyi savaşa davet etti. Rivayetlerden bu dönemde müslümanların Bizanslıları denizde takip edecek güçlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. el-Mütevekkil, her ne kadar onların ardından bir ordu gönderemedi ise de, Dimyat kalesinin yapılmasını emretti. 614/1217 yılına kadar bölgede Bizans saldırısı görülmedi.[22]

Tarihçi el-Mesûdî tarafından verilen bir bilginin biraz önceki olayla bir ilgisinin bulunup bulunmadığı tarafımızdan anlaşılamadı ise de burada ona da temas etmek istiyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, Bizanslılarla-Abbâsîler arasındaki esir değişimlerinden birisi, halife el-Mütevekkil döneminde 241 (diğer bir nüshaya göre 246) senesinde yapılmıştır. Bizans kralı Mihâel idi. Esir değişimi yine el-Lâmis'te yapılmıştı. Esir değişimi sırasında kurtarılan müslümanların sayısı 2200 erkek, bir başka rivayet göre 2100 erkek ve 100 kadın bulunuyordu. Bizanslıların yanında yüzü aşkın da zimmî hristiyan bulunuyordu. el-Mesûdî bu zimmîlere karşılık Ulûc (İslam topraklarında yaşayan kafir) verildiğini, zira hristiyanlara karşılık esir değişimi yapılmadığını belirtir. Yukarıda hristiyanların geri iadesi ile ilgili olarak zikrettiğimiz bilgiler hatırlanacak olursa el-Mes'ûdî'nin bu cümlelerini kendi görüşü olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.[23]

et-Taberî tarafından verilen bilgilere göre, 288/900 yılında Arap ordusu kumandanlarından Muhammed, Anadolu topraklarına akınlar düzenledi. Bazı köyleri yağma etti. Bunun üzerine Bizanslılar kara ve denizden hareket ederek Keysûm (Kişhum)'a geldiler. 15.000'den fazla esir aldılar. Bu esirler arasında hristiyanlar da vardı.[24] Aynı bilgiler Ya'kûbî hristiyan yazar Bar Hebraeus'ta da görülür. Yazar, Bizanslıların, buradaki hristiyanları Arapların gelip onları öldürmelerine mani olmak için götürdüklerini aktarırken pek fazla memnun gözükmez.[25]

22. et-Taberî, *Târîh*, IX, 194; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 473

23. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 191

24. et-Taberî, *Târîh*, X, 85

25. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac, Tarihi*, I, 246

D- İSLÂMLAŞMA SÜRECİ YA DA İSLÂMLAŞTIRMA POLİTİKASI:

Kur'ân'ı Kerîm'in temel prensiplerinden birisi, insanların din ve vicdan hürriyetine sahip oldukları hususudur. "Dinde zorlama yoktur" âyet-i kerîmesi ve nüzûl sebebi ile ilgili olarak anlatılan rivayetler, insanların İslâm dinine zorla katmayı nehyeder mahiyettedir.[1]

Hiçbir zaman İslâm'ı zorla kabul ettirme durumu söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte zaman içinde İslâmiyet'i daha yakından tanıyan gayri müslimlerin bir kısmının İslâmiyet'i benimsedikleri görüldü. Biz buna İslâmlaşma süreci adını veriyoruz. Bu gerçekleşirken hristiyanlığın yayılma tarihinde olduğu gibi sistemli bir misyonerlik faaliyeti görülmez. İslâm tebliğinin temel özelliği insanların gerçeklerle yüzyüze bırakılmaları idi. Bu gerçeğe rağmen bazı batılı yazarlar zaman içinde gayri müslimlerin İslâmiyet'i tercih etmiş olmalarını sistemli bir İslamlaştırma olarak görmüşler ve hristiyanların müslümanlar arasında asimile olduklarını, kendi kimliklerini kaybettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bunda temel faktörlerden birisi olarak ta hep vergileri konu edinmişlerdir. Meselâ John Joseph "pek çok hristiyan İslâm'a geçmeyi daha avantajlı buldu. Bu çoğu zaman ağır vergilerden zaman zaman da ortaya çıkan baskılardan idi. II. Ömer ve el-Mütevekkil dönemleri buna örnek olarak sunulabilir" demektedir.[2]

Tarihi hâdiselerin zaman zaman sosyolojik tahlillerini de yapan Batılı araştırmacılardan Anawati, özellikle Suriye ve Mısır'ın İslâmlaşmasında önem arzetmiş olan unsurları şu şekilde sıralar:

a- İslâmiyet'e geçmek bazı sosyal avantajları içeriyordu. Başta cizye vergisinden muaf tutuluyordu. Anawati özellikle Ömer b. Abdülazîz'in uygulamasını iyi bir teşvik -gönül çelme- olarak görür. Theophanes Ömer b. Abdülazîz'in hristiyanları din değiştirmeye zorladığını söylerken, muhtemelen bu yoğunluğu vurgulamak istemektedir. O, din değiştirenleri vergiden muaf tuttuğunu belirtir. Din değiştirmeyenleri öldürdüğünü söylerken büyük bir tarihi yanılgı içine düşer.[3]

b- Bölgede bulunan ehli kitâp kadınlarıyla müslüman erkeklerin evliliği de İslâmlaşmayı hızlandırmıştır. İslâmiyet onları kendi tarafına çekebilmek için kadınlara din hürriyeti veriyordu. Fakat çocuk otomatik olarak müslüman oluyordu.

c- İslâmiyet'in saf akidesi de İslâmlaşmayı hızlandırmıştı. Zira onda hristiyanlıktaki karışık inanç akideleri yoktur.

1. Kur'ân-ı Kerîm, Mâide, 48. Ayrıca bkz: Yûnus, 99, Nahl, 25; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 69-70
2. Joseph, 28
3. Theophanes, 91

d- Müslümanların tek düze sade yaşantıları, birbirlerine yardımları, samimiyetleri, Allah'a olan samimî bağlılıkları vb. önemli mesajlar[4]

Bu açıklamaları sunan Anawati, Suriye ve Mısır'ın İslâm dünyasıyla entegrasyonu sonucunda hristiyanların Hristiyan Avrupa ile bağlarının kesildiğini, dolayısıyla da zaman içinde Batı Kilisesi'nden koptuklarını ve batıdaki entellektüel gelişmelerden habersiz kaldıklarını ileri sürer.[5]

Anawati, İslâmiyet'in bu başarısından sonra nasıl olup ta bir duraksamaya girdiği sorusunu sorarken oldukça haklıdır. Fakat verdiği cevap gerçekten uzak bir bakış açısına dayanır. Bu duraksamanın temel sebebi olarak zimmî statüsünde yatmaktadır derken İslâmiyet'in teklif ettiği zimmî statüsü ile zaman içinde idarecilerin uygulamalarından kaynaklanan problemleri birbirinden tefrik etmediği dikkatleri çeker.[6]

İşin aslına bakılacak olursa yerel halkların kitleler halinde İslâm'a yönelmeleri pek çok kimsede hayret uyandırmış, doloyısıyla da bu olgunun ancak sosyal baskılar ve ekonomik çıkarların iç güdüsüyle olabileceği ileri sürülmüştür. Kuşkusuz bu etkenlerin katkısı olmuştur, fakat bu etkenler olayları tek başına açıklayabilecek güçte değildir. Aslında konu çok daha karmaşıktır ve maddî çıkarın bir neden oluşu pek saptanamamaktadır. Bu fikirlerin sahibi Cahen, önemli bir noktaya daha temas eder ve fethedilen ülke insanlarının fetheden tabakaya karışarak onları yavaş yavaş güçten düşürmek isteğini belirtir. Onun tesbitlerine göre bu istek Cermen boylarının istilasına uğrayan Hristiyan Batı Avrupa ülkelerinde görülmüştü. Ancak onlar hiçbir zaman fethedenlerin dinine girmek gibi bir yola sapmamıştı. O halde İslam'ın kendi özellikleri bu halk kitlelerinin İslâm'ı kabul etmeleri için önem arzetmiş olmalıdır ki, onların sahip olduğu basit ve derli toplu inançlar bütünü olağanüstü çekici gelmiştir. Öte yandan müslüman olmak, hukûkî bir çerçeveye girmek, yaşama katılmak demekti.[7] Bu da insanların İslâmiyet'i daha gerçekçi bir şekilde tanımalarını sağlamıştır.

İslâm hâkimiyetinde bulunan hristiyanların İslâmlaşmasıyla ilgili olarak sunduğumuz bu bakış açılarından sonra bölgenin İslâmlaşma süreci hakkındaki tesbitlerimizi aktarmak istiyoruz. Aslında İlk fetihler sonrasında müslüman olanların sayısı azımsanamayacak kadar fazladır. Ancak yukarıda Anawati'nin de işaret ettiği üzere bu başarı zamanla azalmıştır. Bunda Emevî idaresinin yaklaşımları önem arzetmiştir. Zira Emevîler döneminde İslâmî prensiplerin tatbikinden ziyade devlet hazinesinin doldurulması esas alınmıştı. Onlar müslüman olan pek çok kişi için "vergi müslümanın can damarıdır. Onlar vergiden kaçmak için müslüman oldular" düşüncesine

4. Anawati, "Factors and Effects", 27-29. Anawati ayrıca bu insanların Araplaştırıldığını da iddia eder. Böyle bir ayırımı yapmanın mümkün olamayacağını belirtmek istiyoruz. Aslında yazar Araplaşmayı sağlayan maddeleri sıralarken başa İslâmlaştırmayı koyar. Ayrıca, müslümanlar tarafından kurulan şehirler, ariyet olarak yükümlü kılınan ve toplumların kaynaşmasını sağlayan ziyafet ve bu bölgelere hicretlerin her biri İslâmlaştırmadan ayrı sayılabilecek unsurlar değildir. Krş: "Factors and Effects", 31-33. Yukarıda c ve d maddelerinde vurgulanan fikirler hakkında geniş bilgi için bkz: Ebu'l-Fazl İzzetî, *İslamın Yayılış Tarihine Giriş*, Türkçeye Çeviren: Cahit Koytak, İstanbul 1984, 65-107, 149-178, 193-202

5. Anawati, "Factors and Effects", 38

6. Anawati, "Factors and Effects", 30

7. Cahen, 43-44

sahip olmuşlardır. Bu yüzden de müslüman oldukları halde zimmîlerden vergi alınmaya devam edilmiştir. İslâm dışı olan bu tatbikat yerel halkın İslâma geçişini engellemişti. İlerleyen yıllarda Ömer b. Abdülazîz'in bu uygulamaya son vermesi bölgelerde İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştı.[8]

İslâm'a geçtikten sonra sosyal hayatta pek önemli mevkilerde bulunmuş olan hristiyanlar vardı. Muhammed b. Ali'nin dâî olarak gönderdiği kişiler arasında önceleri bir hristiyan olup İslâm'a geçmiş olan Hidâş b. Yezid (Ammâr b. Yezdâd) burada hatırlanabilir. Hristiyanların ileri gelenlerinden el-Hasen b. Îsâ b. Mâsercis müslüman olduktan sonra hadis ilmiyle meşgul olmuş ve Ahmed b. Hanbel kendisinden rivayette bulunmuştur. İbn Tağriberdî tarafından vefat tarihi 365/975 olarak verilen el-Hüseyn b. Mahled b. Ahmed b. Mâsercis de Abdullah b. Mübârek sayesinde müslüman olmuş ve ünlü İslâm âlimi Zührî'nin hadislerini toplamada gösterdiği hırs ile iştihar etmişti.[9]

Bu meyanda devlet kademelerinde görev alabilmek için müslüman olmak zorunda kalanlar da oluyordu. Her ne kadar Abbâsîler döneminde de devlet kademelerinde hristiyanların çalışmalarına olumlu bakılmışsa da bazı dönemlerde müslümanlar tarafından gelen baskılar sebebiyle halifeler bu kişilerin müslüman olmalarını şart koştukları ya da topluma bu şekilde açıkladıkları anlaşılıyor. Bunlardan büyük bir kısmının samimi olduğu düşünülebilir. Meselâ müslümanlığını izhar ettikten sonra vezirliğe getirilen Saîd b. Mahled, sık sık namaz kılardı. Şair Ebu'l-Aynâ kendisini defalarca ziyaret ettiği halde bir türlü görüşmek nasip olmamış, kendisine her seferinde namaz kılıyor, denilmişti. O da "haklı ne yapsın! Her yeni olanda bir lezzet vardır", deyip çekip gitmişti.[10]

Bazen çıkarılan zorlayıcı emirnâmeler dolayısıyla müslüman olanlar da bulunuyordu. Bu kişiler genelde toplum nazarına hristiyan kimliği ile çıkmak istemeyen ve ileri derecede görev almak isteyen kişilerdi. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere göre, 448/1056 yılında çıkarılan emirnâmeye bağlı olarak pek çok kişi müslüman olmuştu. Bunlardan ikisi de halifenin inşâ katibi Ebû Sa'd b. el-Mûsalâyâ ile yeğeni Ebû Nasr Hibetullah idi.[11]

Bunun yanısıra özellikle Mısır'da Hâkim'in aldığı kararlar sonucunda, pek çok kişi müslüman olmuştu. Ama bu zorlayıcı kararların hafiflediği 411 senesinde müslümanlığa geçmiş olan halkın büyük bir kısmı tekrar hristiyanlığa geri dönmüştür.[12] Biraz önce zaman zaman devlet kademelerinde görev almak üzere İslâm'a geçtiklerini söyleyenlerin bulunduğunu ifade etmiştik. Burada şu noktaya da temas etmek gerekir ki özellikle seçkin kimseler arasında gerçekleşen samimi ihtidalar hristiyan cemaat içersinde bir hayli tedirginlik yaratıyordu. Bunlar arasında bazen üst düzey din

8. Ebû Yûsuf, 131; et-Taberî, *Târîh*, VI, 558-560. 110 yılında Horasan valisi el-Eşras'ın Semerkand ve Mâveraünnehir zimmîleri için böyle bir uygulaması, cizyelerin düşmesine sebep oldu. Bunun üzerine müslüman olmalarına rağmen kendilerinden cizye isteyince büyük bir isyanın patlak verdi. el-Eşras görevden alınmış, yeni vali Cüneyd durumu zor kontrol altına alabilmişti (Hicrî 111, 116). et-Taberî, *Târîh*, VII, 54-89

9. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 116-117; İbn Tağriberdî, IV, 111; ez-Zehebî, XII, 28

10. Yâkût, *Mu'cemül-Üdebâ*, XVIII, 293

11. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 186. Ayrıca bkz: İbn Tağriberdî, V, 132

12. İbn Tağriberdî, IV, 183; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 279-280; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 287

görevlileri bile bulunuyordu. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Nastûrîlerin Dakûka Matrânı, İslâmiyet'e geçtiğini açıklayınca hristiyanlar arasında büyük bir şok yaşanmıştı.[13]

İhtidalara İslâm âlimlerinin bakışına da bir nebze değinmek yerinde olacaktır. İmâm Muhammed, Irak'taki gayri müslimlerin Allah'ın birliğini ve Muhammed'in elçiliğini kabul ettiklerini, fakat Hz. Muhammed'i Arapların peygamberi olarak görüp kendilerine gönderilmediğini düşündüklerini ifade etmektedir. Bu yüzden, onlardan birisi 'La ilahe illallah, Muhammedün Rasûlüllah' dese bile dininden çıktığını, ya da İslâm'a girdiğini söyleyinceye kadar müslüman olduğuna hükmedilmeyeceği görüşündedir. Meselâ, müslüman oldum dese, müslüman olduğuna hükmedilmeyeceğini, zira onların bu sözlerle gerçekten müslüman olduklarını kasdetmediklerini belirtir. O düşüncelerini "zira müslüman hakka boyun eğendir. Halbuki onlar hakkı temsil ettiklerini düşünüyorlar. Bu bakımdan sadece İslâm olduğunu söylemesi kafi değildir. Dininden çıktığını da söylemelidir. Bir başka açıdan dininden çıktığını söylese de İslâm'a girdiğini söylemese İslâm olduğuna hükmedilmez. Zira bir başka dine geçmiş olması ihtimal dahilindedir" diyerek görüşlerini tamamlar.

İmâm Muhammed'in toplumda gördüğü problemlerden dolayı ulaştığı bu sonuç doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde fikir ileri sürecek değiliz. Ama es-Serahsî, bazı hocalarının böyle düşünmediğini, İslâm'a girdim diyen bir insanın, üzerinde bulunduğu dinden teberrî etmese bile İslâm çizgisinde görüleceğini ifade ettiklerini kaydeder. Bununla birlikte İmâm Muhammed'in görüşlerini teyit etmesi bakımından burada Hz. Muhammed'in Medîne'de bulunan hristiyan Ebu'l-Hâris ile münakaşası hatırlanabilir. Hz. Muhammed'in İslam ol tekliflerine İslâm oldum-teslim oldum manasında- diyerek onu oyalamaya çalışmış ve sonunda ben senden önce teslim oldum diyerek hristiyanlığını açığa vurmuştu.[14]

Toplumdaki bakış açılarını daha iyi ortaya koyması bakımından Cehm b. Safvân'ın düşüncelerine de yer vermek uygun olacaktır. O kalbinde iman olan fakat kendisini hristiyan olarak niteleyen bir insanın Allah tarafından mümin olarak muamele göreceğini, ahirette bağışlanacağını ve cennete gireceğini söylüyordu. Bu haricilerin ve diğerlerinin uç fikirlerine bir tepki idi ve bu yüzden de müslümanlar tarafından kabul görmemiş ve sahibini de töhmet altında bırakmıştır. Öte yandan Mutezile âlimlerinden Sümâme b. Eşres (213/828) gayri müslimlerin imanları olmadığı için ahiret günü toprak olacaklarını düşünüyordu.[15]

Bu temel bilgilerden sonra şunu ifade edebiliriz. Hristiyanlığın ve diğer dinlerin yaşadığı bölgelerde İslâmlaşma süreci müslüman fatihlerin şehirleri ele geçirmeleriyle başlamıştır. Bu kentlerde zorluklarıyla ve kolaylıklarıyla bir hayat birlikte paylaşılmıştır. Beraberce yaşanılan bir toplumsal hayatın tabii etkileşim sürecinde yerel halktan bazı kişiler kısa sürede İslâmiyet'i benimsemişlerdir. Bunda ilk dönem müslümanlarının samimi gayretleri önem arzetmiştir. İslâm toplumundaki çalkantılar ve ardından Emevî idaresinin iş başına geçmesi ve bazı yanlış tutumların sergilen-

13. Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 248

14. Abdürrezzâk, 19220; es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, I, 151-152

15. Şehristânî, I, 71; C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, New York 1988, *Philosophy*, 47

mesi sebebiyle bölgede İslâmlaşma süreci yavaşlamıştır. Bu durum Ömer b. Abdülazîz'in İslâmî yaklaşımı sergilemesiyle ortadan kalkmıştır. Halkın büyük bir kısmı kendi isteği ile İslâm'a geçmiştir. İncelediğimiz dönem içinde İslâm idaresi altında yaşayan yerel halka İslâm'a girmeleri için hiç bir baskı uygulanmamıştır. Hristiyan Arap kabilelerinden bazılarına uygulanan baskılar ise tamamiyle siyâsî otoritenin aldığı kararlar ve Arapçılık fikirleriyle açıklanabilir.

Müslüman olmaları için baskı uygulanmadığının en büyük delili, bugün bile bölgede hristiyan unsurun varlığını sürdürüyor olmasıdır. Biz şimdi tarihçilerin kayıtlarına bağlı kalarak incelediğimiz dönem ve sonrasında bölgedeki hristiyan varlığına dikkat çekmek istiyoruz. Sunacağımız bu bilgiler sonuçta bölgede bir İslâmlaştırma politikasının mevcut olmadığını ve sadece İslâmlaşma sürecinden bahsedebileceğini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

Onuncu yüzyıl coğrafyacılarından el-İstahrî, Kıbrıs'ın tamamını hristiyan olarak gösterir. el-Cezîre kentleri arasında yer alan Nusaybin'i de şehir merkezinde ve çevresinde yer alan mabetlerin çokluğu ile tanımlar. Aynı şekilde Urfa'yı da çoğunluğu hristiyan olan bir kent olarak tanımlar. Bu kent üçyüzden daha fazla mabet ve pek çok rahibiyle el-İstahrî'nin kayıtlarında dikkatleri çeker.[16] Onun kayıtlarına göre Dicle'nin batı yakasında yer alan Tekrit'te çoğunluğu hristiyan olan bir kenttir.[17] İbnü'l-Fakih ise, x. yüzyıl başlarında Irak'ın kuzey kısmını ismen müslüman, karakter olarak hristiyan olarak vasfeder.[18]

Bu arada Bizanslıların eline geçen kentlerde hristiyanlığın güç kazandığı hatırlanmalıdır. Özellikle v. hicrî asrın ikinci yarısından sonra bazı kentler İslâm hâkimiyetinden çıkmıştı. Bu kentlerde hristiyanlığın yoğun tesiri görülmeye başlamıştı. İbn Butlân, tarihçi es-Sâbiye gönderdiği mektupta (yaklaşık 440) Halep'te bir mescid ile iki kilisenin mevcudiyetinden bahseder. Bizans kentlerinden Immü diyerek tanımladığı eski bir İslâm kentinde artık kiliseler yaygındır. Ezanı gizli olarak okunan küçük bir cami vardır. Şarap kırbaları, eğlenceler ve sokaklardaki domuz tekneleri şehrin belki de tek manzarası haline gelmişti.[19]

Ermenistan'daki el-Lân bölgesi de hristiyanların yoğun olarak yaşadıkları bir yerdi. Abbâsîler döneminin büyük bir kısmında hristiyan olarak yaşamış olan bölgedeki hristiyanların ekseriyeti ancak 320/932 yılında İslâm'a geçmişler ve hristiyan din adamlarını kovmuşlardı. Coğrafyacılardan Yâkût kendi döneminde bu kişileri yine hristiyan olarak gözlemiştir. Onun yaşadığı günlerde bölgede az sayıda müslüman bulunmaktaydı.[20]

Yine Yâkût el-Hamevî'nin xiii. yüzyıl coğrafyasına dair verdiği bilgilere göre, Musul yakınlarındaki Cüdâl kasabasında, Dicle'nin doğusunda yer alan bir diğer Musul kasabası Tell Uskûf ve Bâhudeydâ da, Diyarı Bekr'e sınır olan Ermeniyye topraklarında yerini alan Cûr Dağında, Haleb'in güneyinde Tell Bâşir'de, hristiyanların

16. el-İstahrî, 70, 73, 76

17. el-İstahrî, 77. Ayrıca bkz: İbn Havkal, 228

18. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 553

19. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 283, IV, 157

20. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 245-246

meskûn olduğunu söyler. el-Cezîre köylerinden Harzem nüfusunun çoğu yine hristiyan Ermeniler idi. Mısır'da Asyut kentinin çoğunluğu yine hristiyan idi ve bu şehirde onun döneminde yetmişbeş kilise bulunuyordu.[21]

Daha öncede işaret ettiğimiz üzere, Kıptîlerin kitlesel İslâmlaşmalarına rağmen, Mısır'ın hatırı sayılır bir nüfusu XIV. yy.'a kadar hristiyan kalmıştır. Mısırlıların bu kitlesel İslamlaşmaların zaman zaman Arap kabilelerinin bu topraklarda iskanıyla ilintili olmalıdır. Abbâsîlerin kuruluş günlerinde otuzbine yakın Arab'ın, Büleybis ile Kalzum arasına yerleşmeleri küçük bir örnek olarak burada zikredilebilir.[22]

Yukarıda İslâm hâkimiyetindeki halklara İslâm'a geçmeleri için bir baskı uygulanmadığını ifade etmiş, sadece bazı hristiyan Arap kabilelerinin bunun dışında tutulduğunu, bunun da İslâmla değil, siyâsî otoritenin kararlarıyla ya da Arapçılık fikriyle bağlantılı olabileceğini dile getirmiştik. Şimdi bu kabilelerle ilgili bazı bilgilere yer vermek istiyoruz.

Arap kabilelerinden Kınnesrîn çevresinde yaşayan Tenûh hristiyanlarının bir kısmı, fetih sırasında, bir kısmı da Halife el-Mehdî zamanında İslamiyet'e geçmişti. Tayy kabilesine mensup hristiyanların büyük bir kısmı da yine zamanla İslâmiyet'i seçmişlerdi. Haleb çevresinde bulunan Tenûh ve diğer hristiyan kabilelerinin bir kısmı da, zamanla İslâm'ı kabul ettiler. Ancak çoğu hristiyan olarak kaldı.[23]

Tağlip kabilesi de hristiyanlığını uzun süre koruyan kabilerden birisi idi. Tağlipliler Hz. Ömer zamanında müslümanlar için siyâsî bir sorun teşkil etmişti. Özellikle Bizans'a iltihak etmeleri ve büyük bir askerî güce sahip olmaları sebebiyle[24] cizye vermeyi zül saydıkları için iki kat zekat formülü bulunmuş ve İslâm topraklarında kalmaları sağlanmıştı. İslâm hukukçuları arasında iki kat zekat adı verilen bu verginin cizye yerine alındığı ve sarf yerlerini haraç mallarının aynısı olduğu hususunda genel kabul vardır.[25] Fakat bazı hakukçular ve tarihçiler tarafından özellikle Emevîler döneminde oluşan Arapçılık fikirlerinden dolayı bu uygulamayı farklı şekillerde yorumlamışlardır.[26]

Bu bilgiler ışığında Halife el-Mehdî zamanına rastlayan bir hâdiseyi ortaya

21. Yakût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 193, 316, II, 39, 40, 102, 112, 240

22. Doris Behrens, 118; Frend, 263. Meinardus'un Amr b. el-Âs'ın fetihleriyle birlikte Kıptî nüfusunun zaman içinde, hem Arabistan'dan gelen göçmenler hem de yerel halkın İslâmlaşması sonucu azınlık durumuna düştüğü şeklindeki fikrine katılmak mümkün gözükmemektedir. Meinardus, 425; Frend de aynı şekilde, ilk fetihler sonrasında yaklaşık altı milyon Kıptî ile, ikiyüz bin Melkî hristiyanın varlığından bahseder. xix. yüzyılda hristiyan nüfusun ancak yüzbinden biraz fazla olduğunu ileri sürerler. Bu bilgilere itimad edebilmek mümkün değildir. Bkz: Frend, 260

23. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 197-198 (trc. 206-208)

24. Hatta et-Taberî'de yer alan bir rivayete göre onlardan 4.000 kişilik bir grup Bizans'a iltihak etmiş Ömer'in Bizans kralına yazdığı ve ülkesindeki hristiyanların tamamını ülkesinden çıkaracağını ifade etmesi üzerine geri gelmişlerdir. et-Taberî, *Târih*, IV, 54-56 (Seyf rivayeti); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 523-525

25. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 249-250, 252 (trc. 260-261, 263)

26. "Hz. Ömer'in Şam ve Irak topraklarına gümrük memuru olarak tayin ettiği Ziyâd b. Hudayr, Hz. Ömer'in kendisine, Tağlipli hristiyanlara katı bir tutum sergilemesini, onların ehl-i kitâp olmadıklarını, Araplardan bir kavim olduklarını, müslüman olmalarının ümid edileceğini söylediğini belirtir" şeklinde karşımıza çıkan ifadeler acaba bu fikri teyit etmek için ifade edilmiş olabilir mi? Bkz: Ebû Yûsuf, 135

koymak istiyoruz. el-Mehdî 163/779 yılında oğlu Hârûn komutasındaki bir orduyu Bizans ülkesine göndermiş ve kendisine Haleb'e kadar refakat etmişti. Haleb'e (Aleppo) kadar gelen halife bu arada çevredeki kabilelere de uğramıştı. Civarda çadırlar içinde yaşayan Tenûh (Tanuk) kabilesi mensupları onu karşılamağa çıktılar. Halife'ye Arap atlarına binip süslenmiş olan bu kişilerin hristiyan oldukları söylendi. Halife onlara kızarak, onları müslüman olmaya mecbur etti. 5.000 kişi müslüman oldu. Kadınlara dokunulmadı.[27]

Bar Hebraeus'un verdiği bu bilgiler, el-Belâzûrî'nin verdiği bilgileri aydınlığa kavuşturmaktadır. el-Belâzûrî, Kınnesrîn fethini anlatırken, şehir ahalisiyle Ebu Ubeyde tarafından Hıms anlaşmasına benzer bir anlaşma yapıldığını ve müslümanların bu şehrin topraklarını ve köylerini ele geçirdiklerini belirtiyor.

Hâdıru Kınnesrin, Şam'a gelip yerleştiklerinden beri Tenuhlularındı ve buraya yerleştikleri günden beri çadırlarda yaşıyorlardı. Sonraları orada evler yaptılar. İlk İslâm kumandanlarından Ebû Ubeyde, onları İslâmiyet'e davet etti, bir kısmı müslüman oldu. Benû Sâlih b. Hulvân b. İmrân b. İlâf b. Kudâ'a kabilesi ise hristiyanlıkta kaldı.

Yine el-Belâzurî'nin devamla belirttiği üzere, bu yerleşik hayat yaşayanlardan bir topluluk müminlerin emiri el-Mehdî'nin hilafeti zamanında müslüman olmuşlar ve onların elleri üzerine, yeşil mürekkeple Kınnesrîn yazılmıştır.[28]

Her iki rivayeti değerlendirmeye, uzlaştırmaya çalıştığımızda, Kınnesrin'de yaşayan Tenûh kabilesi mensuplarından bir kısmının, ilk fetih hareketleri sırasında, Ebû Ubeyde tarafından İslamlâştırıldığı anlaşılmaktadır. Fakat içlerinden Kudâa kabilesi boyu Halife el-Mehdî zamanına kadar inançlarını korumuşlar ve onun zamanında bu kişilerden 5.000 kişi İslâmiyet'e geçmiştir. Bu arada, Bar Hebraeus'un ifadelerine dikkat edersek, el-Mehdî, zamanında hâlâ geleneksel yaşantılarını sürdürerek, çadırlarda yaşadıklarını öğreniyoruz. Eğer Belâzurî'nin kasdettiği, farklı bir olay değilse, bu İslâmlaştırmanın 163/779 yılındaki Haleb ziyareti sırasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Bu arada halife diğer hristiyan kabile Tağlip'le de ilgilendi. Bir Arap kabilesinin İslâm'ı kabul etmeyişi halife için gayet zor bir durumdu. el-Mehdî kendilerini ölüm ya da din değiştirme seçenekleri ile karşı karşıya bıraktı.[29]

el-Belâzurî ve diğer müelliflerin Benû Tağlip hıristiyanlarının ilk dönemdeki durumları ile ilgili verdikleri bilgiler çerçevesinde, el-Mehdî'nin hiçbir halifenin cesâret edemediği bir kararlılık içinde, Tağlip ve diğer hristiyan Arapları kendisine hedef olarak seçtiğini ve devletin güç ve istikrarına dayanarak onları İslâmiyet'e zorlamıştır. Bununla birlikte Abdullah b. ed-Deysem el-Mervezî'nin (doğumu h. 198) bilgilerine itimat edebilirsek, Tağliplilerin hristiyanlıklarını koruduklarını kabul etmemiz gerekecektir.[30]

27. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 204; *Târîhu'z-Zamân*, 12

28. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 197 (trc. 206). Ayrıca bkz: Yakut, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 206

29. Kennedy, 98

30. el-Hatîb el-Bağdâdî, VI, 28

E- HAÇLI SEFERLERİ'NİN BAŞLAMASI ve HRİSTİYANLARIN TUTUMU

Haçlı Seferleri'nin sebeplerini ortaya koyabilmek için Haçlı Seferleri'nden Önceki siyâsî durumu iyi anlamak gerekmektedir. Bilindiği üzere Hârûn er-Reşîd'in zirveye taşıdığı Abbâsî devleti, onun oğulları arasında ortaya çıkan iktidar çekişmesi sonucu önemli bir sarsıntı geçirmişti. Sonuç el-Me'mûn'un lehine idi, ama hem başkent Bağdat, hem de Abbâsî devleti, artık sona yönelen ilk adımı atmış bulunuyordu. Ardından, Abbâsî devletinin merkezi otoritesinin sarsıldığı görüldü ve merkeze bağlı, genelde şehirler etrafında merkezileşen özerk eyaletlerin oluşmasıyla, imparatorluk coğrafyanın daraldığı bir dönem başladı. Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil'in (232-247/-847-861) hâkimiyeti altındaki topraklarda meydana gelen kötü gelişmelerden bir hayli rahatsız olarak, 243/857'de hilafet merkezini Irak'tan Şam'a nakletmek için Dımeşk'a seyahat ettiği bile söylenir.[1] Haçlı saldırılarına adım adım yaklaşırken, bir ara halife ancak Irak'ı elinde bulundurabildi, daha acısı Bağdat'ı bile terketmek zorunda kaldı.

Bu gelişmeleri kısaca şöyle özetlemek mümkündür. Halife el-Me'mûn'un komutanlarından Tâhir bağımsızlığını ilan etti ve Horasan'da Tâhirîler hanedanını kurdu (820-872). Diğer bir İranlı hanedan Sicistan'da Saffârîler adıyla ortaya çıktı (867-908). Sâmânîler 892 yılına doğru bağımsızlıklarını kazandılar ve 999 yılına kadar özerk olarak yaşadılar. En Batı'da ise 788 Fas, 800 tarihinde Tunus bağımsızlıklarını bir kenara bırakırsak, 868 yılında Bağdat tarafından geniş yetkilerle Mısır komutanlığına atanmış olan Türk komutan Ahmed b. Tûlûn Zenci ayaklanması, Saffârî isyanı gibi nedenlerle zor duruma düşen halifenin kendisinden yardım istediği bir ortamda, ona el uzatmak bir yana bu durumdan yararlanarak bağımsızlığını ilan etti, hatta Suriye'yi hakimiyeti altına aldı. Bir ara halife el-Muvaffak, Ahmed b. Tûlûn'un ölümü üzerine 884 yılında bir ordu göndermiş ise de başarı sağlanamadı. Ancak Tûlûnîlerin Mısır'da çökmesinin ardından kısa bir müddet, otuz yıl kadar, geçici olarak geri alınan Mısır, 939'da atanan el-İhşîd -Fergâna beylerinin eski soyluluk adı- kısa sürede Mısır'da bağımsızlığını ilan etti. Mısır'da bu yeni Türk hanedanının hakimiyeti ancak otuz yıl kadar sürdü ve Mısır bir daha Abbâsîlerin eline geçmedi. Yeni iktidar sahipleri, güçlerini Bağdat'a kadar yayacak olan Fâtımîler oldu.[2]

Abbâsî devleti için oldukça önemli bir problem olan Zencî İsyanı 869'dan 883'e kadar sürdü ve zaman zaman tümüyle Aşağı ve Orta Irak'a ve geçici bir süre için

1. Ya'kûbî, II, 491; el-Yüzbekî, *el-Vüzerâ*, 129-130; Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 10. Bir başka sebep zikreden tarihçi İbn Asâkir'in kaydı için bkz: İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 86-87

2. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 210; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 84-85; İbn Tagrîberdî, III, 138; Lewis, 114-115; Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 725 vd.

Basra'ya egemen oldu. İsyancıların hepsi yok edildi, ama halifelik gücünü yitirdi. Bu bölgede başkaldıracak Karmatîlere zemin hazırladı.

Bu arada devlet yöneticileri de vazifelerini yerine getirmiyor, bunun yanısıra hesapsız harcamalar sebebiyle ekonomi sarsılıyordu. Bar Hebraeus'un bu dönemle ilgili şu değerlendirmeleri yaparken oldukça yerinde fikirleri ile dikkatleri çekmektedir ve aslında meseleyi İslâm tarihçilerinden daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Muktedir döneminde eğlencelere harcanan paralar yüzünden ücretler ödenemez hale gelmişti. Devlet zenginleri zorlayarak bu açığı kapatmaya çalışıyordu. Araplar, saltanatlarını kurdukları zaman biricik düşünceleri zafer ve futûhat idi. Saltanatları yayıldığı zaman bunlar kâh galib geliyor, kâh mağlup oluyorlardı. Fakat Araplar bu sırada kendilerini sefalete, ayyaşlığa verdiler ve galip gelmekten fazla mağlup olmaya başladılar. Onun için, Bizanslılarla sulh yapmak istedikleri zaman Bizanslılar sulhü istemiyor, belki, eskiden kendilerine ait olan ülkeleri tekrar ellerine geçirecekleri günün kendilerine geleceği anı bekliyorlardı..." [3]

Bar Hebraeus bu yorumları yapmakta haksız değildi. Dördüncü hicrî asrın başlangıcı artık Bizans'ın gücünü göstermeye başladığı bir dönem oldu. 316/928 yılında Bizanslıların Ahlat ve Bitlis'i ele geçirmelerinden sonra bir hayli korkuya kapılmış olan Erzen ve çevre şehirlerin halkları Bağdat'a gelerek yardım talebinde bulunmuşlar ise de onların bu istekleri yerine getirilememiştir.[4]

332/943 yılında Bizanslılar Re'sayn'ı yağmaladılar. Müslümanlar büyük bir zarar gördü. Şehirleri yakıldı. Bu saldırılar sırasında zimmîler de büyük bir zulüm ve çirkin davranışlar ile karşı karşıya kaldılar.[5]

350/961'li yıllarda Bizanslılar artık Ermenistan içlerine kadar ilerlemeye başlamışlardı. Ermenîler Araplardan gelebilecek saldırılar sebebiyle Bizans sınırlarına doğru kaçmışlardı. Bunlar Anadolu topraklarında Kapodokya'ya yerleştirilmişler ve Bizans ordusunda görev almaya başlamışlardı.[6]

Bizanslılar 354/965 senesinde Tarsus ve Massîsa kentlerini ele geçirdiler. Bu topraklarda süren açlık ve sefalet sebebiyle şehir ahalisi Bizans İmparatoru'na mektup yazarak şehri teslim edeceklerini belirtmişlerdi. Şehrin eski hâkimleri Arapların, şehri terkederek Antakya'ya gitmelerine izin verildi. Açlık ve sosyal problemlerden dolayı halkın bir kısmı sunulan imkanlardan dolayı hristiyanlığa bile geçti. Bundan sonra Tarsus bir ara çok kısa süreli olmak üzere Selçukluların eline geçmiş ise de hep hristiyan hâkimiyetinde kalmıştır.[7]

362'de Rumlar Nusaybin'i ele geçirdiklerinde şehirden kurtulanlar Bağdat'a gelmişler, müslümanları harbe davet etmişler, karşılık bulamayınca da camilerde hatipleri susturmuşlar, minberleri kırmışlar, hatta halife Muti' lillah'a saldırmışlardı. Halife ise, son anda canını kurtarabildiği bu nümayişten sonra, sadece İslâm toprakları-

3. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 248
4. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 198-199; İbn Tağriberdi, III, 220; en-Nüveyrî, XXIII, 88
5. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 251
6. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 263
7. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 264-265; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV, 28; en-Nüveyrî, XXII, 192-194

nı savunmaktan aciz olduğunu söyleyebilmişti.

Bu durum Kûfe'de bulunan sultan İzzüddevle Bahtiyâr b. Muizüddevle Ahmed b. Büveyh'in işine yaramıştı. Zira halifeden ümidini kesen müslümanlar içlerinde Ebû Bekr er-Râzî'nin de aralarında bulunduğu bir heyetle onun yanına gitmişler ve Bizans saldırılarını durdurmasını istemişlerdi. O, büyük bir ordu toplamış ve Bizanslıları hezimete uğratarak geri dönmüştü. Ama bunlar geçici başarılar olarak kalacaktı. İç siyâsî birliğin bozulduğu bu dönemde bu başarılar devleti toparlamaya yetmeyecekti. Ülke topraklarının büyük bir kısmı yavaş yavaş elden çıkmaya başlamıştı. Onuncu yüzyıl yazarlarından el-Mukaddesî, Şamlıların korku içinde yaşadıklarını, Suğûr kentlerinin tamamının elden çıktığını, buradaki insanların câhil, kendileriyle kavgalı, cihada kalkışamayan, düşmana karşı duramayan kişiler olduğunu kaydeder. el-Mukaddesî, Tarsus ve çevresini Bizanslıların elinde olduğu için tanıtamayacağını belirtir. XI. yüzyılın başlarına gelindiğinde Bizanslılar Ermenistan bölgesinin büyük bir kısmını ellerinde bulunduruyorlardı.[8]

Bu dönem iç siyâsî bütünlüğün bozulduğu iktisâdî bir krizin yaşandığı dönemdir. Halife el-Muktedir dönemi hayat pahalılığı ve isyanlarla doludur. Karmatîler yeniden ayaklanmışlar, 317 yılında Mekke'yi yağmalayarak Hacerü'l-Esved'i alıp götürmüşlerdir. 314/926 yılında Bizanslılar Malatya bölgesini yakıp, yıkmışlar ve ertesi sene Ermenistan'ın büyük bir kısmını talan etmişlerdir.[9]

el-Müttakî dönemi de bundan farksız değildi. Kardeşi er-Râdî'nin ölümünden sonra halife olan Müttakî, emirü'l-ümerâ Beckem'in ölümünden sonra Türklerle Deylemliler arasında çıkan çatışmalardan dolayı Bağdat'ta kontrolü sağlayamadı ve Hamdânîlere sığınmak zorunda kaldı ve dört aya yakın Bağdat'a gelemedi. Hamdânîlerden Ebû Muhammed el-Hasan'ın emirü'l-ümerâ tayini ve Nâsıruddevle ünvanını alması, ardından Bağdat'ı ele geçirmesi ile sükünet sağlanabildi. Ama Türk kumandanlarından Tüzün'ün isyanı üzerine, Nâsıruddevle Bağdat'ı terketti ve Tüzün emîru'l-ümerâ tayin edildi (332/943).

Kısa bir müddet sonra halife yeni arayışlar peşinde koştu. Önce Hamdanoğullarının himayesini tekrar istedi ve Musul'a kaçtı. Bundan sonra Rakka'da yerleşti. Tüzün Musul'a ulaşarak halifeye tabi olacağını açıkladı. Bu arada halife ile İbn Tuğc arasında elçiler gidip geldi. Ardından İbn Tuğc, Rakka'ya geldi. Yapılan görüşmelerden ve gelişmelerden anlaşıldığına göre, Halife Nâsıruddevle'ye güven duymamaktaydı. Zira İbn Tuğc ordusuyla buralara gelerek Nâsıruddevle ile savaşmış, Halife zor bir durumda kaldığı an Nâsır'a yardım etmeyerek Rakka kapılarını yüzüne kapatmıştı. Nâsır'ı takip eden İbn Tugc, Nâsıruddevle kumandasındaki orduyu yendi. İhşîd halifeye hediyeler göndererek, Haleb'e geri döndü. Herkes çekildikten sonra halife Tüzün'e dayanmak zorunda kaldı. Lâkin Tüzün halifeyi -açıktır ki halifenin önceki hatalarından dolayı kendisini garantiye alabilmek için- gözlerine mil çektirerek hilafetten indirdi (333/944). el-Müstekfî'yi halife ilan etti.[10]

8. el-Mukaddesî, 152; İbn Tağrîberdî, IV, 65-66; en-Nüveyrî, XXIII, 200; Sevim, *Genel Çizgileriyle*, 7-10

9. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 292, 306; en-Nüveyrî, XXIII, 56; Zetterstéen, "Muktedir", *İA*, VIII, 575

10. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 225-228, 249-250, 256-258, 277-278, 282; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 340-343

Halife, Tüzün ve onun halefi Ebû Ca'ferin elinde sadece bir oyuncak oldu. Bağdat'ta hüküm süren açlık, bazen askerleri bile zor durumda bırakıyordu. Bu karmaşalar Büveyhoğullarına imkan tanıdı ve 945'te Bağdat'a girdiler. Halifenin otoritesinin son izlerini de silip süpürdüler. Bağdatta yaklaşık bir yıl hutbe Fâtımî halifesi adına okundu. Ahmed b. Ebî Şuca' (Muizüddevle) Müstekfî'nin gözlerine mil çektirerek kendisini hilafetten uzaklaştırdı ve yerine el-Müktefî billah tahta çıkarıldı. Dönemin tarihçisi el-Mes'udî, bu sırada Mısır ve Şam seyahatindedir ve olaylara değinmez.[11]

Bununla birlikte tarihçi önceki dönemle ilgili güzel bir yorumda bulunur. el-Mes'ûdî, Halife el-Müttakî ve el-Muti'in görevde oldukları 329-363 senelerini İskender'in ölümünden sonra Roma İmparatorluğunun içinde bulunduğu çözülme dönemine benzetir. 324 senesinde, Basra İbn Râik'in; Fâris Ali b. Büveyh'in; Isfehân, Rey Ali b. el-Hâşim b. Büveyh'in; Musul, Diyarıbekr, Rebia toprakları Benû Hamdân'ın; Mısır, Şam İhşidilerin; İfrîkiya ve Mağrib Fâtımîlerin; Horasan, Maveraünnehir Sâmânîlerin; Taberistan, Cürcan, Deylemlilerin; Huzistan Berîdîlerin; Bahreyen, Yemâme, Hecer Karmatîlerin elinde idi. Sadece Bağdat ve çevresi halifeye kalıyordu.[12]

İslâm hâkimiyetindeki önemli kentlerden birisi olan Antakya, 1085-1098 yılları Türk hâkimiyeti hariç, 359/969 yılından 1268 yılına kadar Bizans hâkimiyetinde kalmıştır. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Bizanslılar şehri ele geçirirken bir hayli kan dökmüşler ve 20.000 esir götürmüşlerdi.[13]

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Antakya'yı ele geçiren Bizanslılar, Haleb'e de asker gönderdiler ve vergi vermek üzere anlaştılar. 970 yılında Haleb emiri ile yapılan anlaşma sonrasında bu kent te Bizans yönetimine geçti.[14]

Bütün bu işgaller yaşanırken ve eski sınırlar birer birer elden çıkarken İslâm toplumu kendi iç kavgalarıyla meşguldü. Kâim biemrillah döneminde, bu iç mücadeleler hız kazanmıştı. Bağdat'ta Ehl-i Sünnet ve Eş'arî düşünceleri, ağır baskılar altında tutulmuş, akabinde de kanlı sünnî-şiî mücadeleleri günlük hâdiseler halini almış, Bağdat caddelerinde güpegündüz yağmalar başlamış, Büveyhî emîru'l-ümerâ Celâlüddevle memleketin asayişini temin etmek şöyle dursun kendi sarayını bile yağmalardan koruyamaz hale gelmişti. Onun yerine geçen emîru'l-ümerâ, Ebû Kalîcar zamanında durum biraz düzelir gibi olduysa da ölümüyle eyâletlerde oğulları saltanat kavgasına düşünce, yine eski çatışmalar gün yüzüne çıktı.

Bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkmış olan Selçukluların günden güne kuvvetlenmesi, Besâsîrî'nin fevkalade artan kudret ve nüfuzu, Kâim'in Tuğrul Bey'i davet etmesine zemin hazırladı. Bu diplomasi, Besâsîrî'yi Fâtımîlerle anlaşmaya yöneltti. Tuğrul Bey, Bağdat'a girdiğinde, Fâtımî halifesi, Mustansır'dan büyük yardımlar gören Besâsirî ordusuyla Musul taraflarını ele geçirdi. Lâkin, Tuğrul Bey, durumu kontrol altına aldı. Fakat bu arada kardeşi İbrahim Yınal'ın isyanı ve diğer si-

11. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 371; Lewis, 116; Zetterstéen, K.V. "Müstekfî", *İA*, VIII, 834

12. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 400; Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 91

13. İbnü'l-Esîr; *et-Târihü'l-Bâhir*, 6-7; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 27; en-Nüveyrî, XXIII, 197; Frend, 249

14. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 267; Frend, 249, 250

yâsî gelişmeler dengeyi bozmuş bu isyanla meşgul olunurken, Bağdat'ta Fâtımî bayrakları tekrar görülüvermişti (450/1058).

Tuğrul Bey, kardeşinin isyanını bastırdıktan Besâsîrî kuvvetlerine saldırmış ve yapılan savaşta Besâsîrî maktül düşmüştü. el-Kâim, Melikşâh'ın iktidar mevkiine geçmesinden iki sene sonra öldü. Yerine torunu Ebu'l-Kâsım Abdullah, el-Müktedî bi amrallah ünvanı ile halifelik mevkiine geçti (467/1075).[15]

el-Muktedî'nin halifeliği (467-487/1075-1094) Haçlı Seferleri'ne kadar, Büyük Selçuklu İmparatorluğunun en parlak devresini teşkil eden Sultan Melikşâh'ın saltanatına rastladığı cihetle, tam bir huzur içinde geçmişti. Selçuklu devletinin sürekli genişleyen sınırları içinde Abbâsî hilafetinin dini gücü de bu arada artmıştı. Fâtımîleri tanıyan el-Cezîre, Suriye, Filistin, Hicaz ve Yemen bölgelerinde hutbe tekrar Abbâsîler adına okunmaya başlamıştı. 463 senesinde, Türklerin önde gelenlerinden Atsız b. Ok Beytü'l-Mukaddes'i fethetti.[16]

Selçukluların gayretleriyle canlandırılmaya çalışılan ehli sünnet anlayışı ve Nizâmiye Medresesinin kurulması Bağdat'ta yaşayan diğer gruplarca pek öyle hoş karşılanmamıştı. 469/1077 de Hanbelîlerle aralarındaki kavgalar tam bir sokak çatışması idi ve halifenin polisleri zamanında müdahale edemedikleri için ölenler olmuştu. Mesele bununla da bitmiyordu. Hanbelîlerin Şafiîlerle olan kavgaları da şehrin sükûnetini bozuyordu. 475 olayları burada küçük bir örnek olarak zikredilebilir.[17]

1092'de güçlü Türk sultanları ölmüş bulunuyorlardı. Onların ölümüyle aile kavgaları başlamıştı. Bununla birlikte Türk sultanlarının nüfuzları halifeler üzerinde devam ediyordu. Abbâsî halifelerinin, Büveyhî ve Selçuklu askerî güçlerine bağlı olarak yaşadıkları bu maceralar, halifelerin siyasî güçlerini ortadan kaldırmış, tamamiyle manevî bir lider hüviyetine itmişti.[18]

Halife Müstazhir billah babasının ölümü üzerine 487/1094 yılında tahta oturdu. Zayıflayan ve iç mücadeleleri bitip tükenmeyen bir devrin, talihsiz halifesi oldu. Haçlı Seferleri'nin başlangıcı onun halifeliği dönemine rastladı (492/1099).[19]

Haçlı Seferleri öncesindeki siyâsî durumu böylece ortaya koyduktan sonra Haçlı Seferleri'nin sebepleri hakkında ileri sürülen görüşlere geçmek istiyoruz.

Hristiyan tarihçilerden Michel'e göre, Türkler Suriye ve Filistin ülkelerine hakim olduktan sonra, Kudüs'e dua etmeye giden hristiyanlara kötü muamelelerde bulunuyorlardı. Onları soyuyor, şehre giren insanları haraca bağlıyorlardı. Bundan başka özellikle Avrupa'dan gelen hacı kervanlarını imha ediyorlardı. Bir çok insanın bu suretle telef olmaları üzerine, kral ve kontlar, hiddetlenerek Roma'dan yola çıktılar. Bütün memleketlerden asker toplayarak deniz yolu ile İstanbul'a geldiler. Grek imparatoru Alexis, onlara yol vermedi. Onla da şehri Bizanslıların elinden aldılar ve ye-

15. İbn Tağriberdî, V, 50 vd.; Şinasi Altundağ, "Kaim", *İA*, VI (İstanbl t.y.), 102-104; Sevim, *Genel Çizgileriyle*, 8

16. İbn Tağriberdî V, 87; Fikret Işıltan, "Muktedi", *İA*, VIII (İstanbul 1979), 573

17. en-Nüveyrî, XXIII, 236, 243-244; Wiet, *Baghdad*, 108

18. İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bâhir*, 9-13; Wiet, *Baghdad*, 104-105, 120

19. Zetterstéen, "Müstazhir", *İA*, VIII (İstanbul 1979), 832

di sene (1090-1097) İstanbul'da oyalandılar. Franklar Kudüs'e girmek nasip olursa, bütün hristiyan mezheplerine saygı göstereceklerine ve Hz. İsâ'yı tanıyan her bir millete kiliseler vereceklerini Allah'a vadettiler.[20]

Sahil halkının Avrupalı hacıların Beytü'l-Mukaddes'e gitmelerine engel olduğu şeklindeki bilgiler, tarihi biraz daha geç olmak üzere (486/1093) Azîmî'nin tarihinde de vardır.[21]

Zayıf bir rivayete göre, Mısır halifesi Selçukluların gücünü ve yayılmalarını görünce Franklara mektup yazmıştır. Bunun üzerine Haçlı hareketi başlamış ve önce Sis şehri daha sonra da Antakya ele geçirilmiştir.[22]

Modern araştırmalar Orta Doğu'da yeni bir gücün, Selçuk oğullarının ortaya çıkışını en önemli bir sebep olarak zikretmektedirler.[23] Modern araştırmacıların bu görüşlerini teyit eden önemli bazı vesikalar bulunduğunu kabul edebiliriz. Hammâde'nin *el-Vesaiku'-Hurubu's-Salib* adlı derlemesinde yer alan bir vesikaya göre, Bizans kralı Alexis Komen, I. Robert'e (yaklaşık 1088'de) gönderdiği bir mektubunda Peçeneklerin ve Türklerin saldırıları yüzünden ülkesini yitirmekte olduğunu bildirerek, kendisinden yardım istemektedir.[24]

Papa Urban'ın hitabelerinde de Filistin ve Bizans'tan alınan haberler çerçevesinde hristiyanlara yapılan zulümler işlenir. Hitti bunlara bağlı olarak Urban'ın, 1054 yılında parçalanmış olan hristiyan dünyasını birleştirme istikametinde ortaya çıkan bir fırsatı değerlendirme cihetine gitmiş olabileceğini de belirtir.[25] Bununla birlikte bu seferlere tüccarlar, savaş isteyen baronlar, prenslik kurmak isteyen gençler de katılmışlardı.[26]

Bizce Haçlı Seferleri'nin sebepleri bunlar dışında aranmalıdır. Yukarıda x. ve xı. yüzyıllarda İslâm topraklarının içinde bulunduğu siyasî bunalımı ortaya koymuştuk. Bu istikrarsızlık ve iç çekişmelerden dolayı bütünlüğü bozulan Abbâsî devletinin onuncu yüzyılın başlarından itibaren hâkimiyeti altında tuttuğu toprakları zaten Bizanslılara vermeye başlamıştı. Öte yandan onbirinci yüzyıla gelindiğinde İslâm topraklarının Kuzey sınırları zaten Bizanslıların eline geçmiş Haleb'te bile hâkimiyet kurmuşlardı. Dolayısıyla İslâm topraklarının Batı hristiyanları tarafından ele geçirilmesi anlamında Haçlı Seferleri'nin onuncu yüzyılın ikinci yarısında başladığı kabul edilebilir. Bize göre, bu kargaşa ve zayıflık anından, Roma Katolikleri de istifade etmek istemişlerdir. Uzun asırlardan bu yana kutsal topraklardaki bütün emellerini

20. Michel, *Süryânî Patrik*, II, 39-40. Ayrıca bkz: Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, 339

21. Azimî, 28. Ali Sevim koymuş olduğu dipnotta bu kayıt diğer İslâm kaynaklarında yer almamıştır der ve Süryânî Michel'in vekâyinamesinde (s. 44) yer alan bilgileri hristiyanlar sürekli ve düzenli bir şekilde Kudüs'e bir altın karşılığında hacı oluyorlardı şeklinde yorumlayıp, Azimî'nin bu kaydının yanlış olduğuna delil olarak serdeder. Halbuki Michel'in kayıtlarına göre, bölgede hâkimiyet tesis eden Emir Artuk, Kudüs'e gelen hacılardan Hz. İsâ'nın kabrini ziyaret karşılığında bir altın bağış alınmasını istemiştir. Yani Michel'in kayıtlarından Hacca gelen kimselerden zorla vergi alındığı anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Azimî'nin kayıtlarıyla paralellik arzetmektedir.

22. ez-Zehebî, XIX, 401; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, 427

23. Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîb*, 25-26; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 1021-1022

24. Mektup için bkz: Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbu's-Salîb*, 97-9

25. Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîb*,99-101; Durant, XV, 15-16; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 1022

26. Lewis, 184

terketmiş olan Roma için bu bulunmaz bir fırsat olmuştur. Öte yandan Batı'dan yardım istediği kaynaklarda yer alan Bizans İmparatoru Alexis'in gelen orduya geçiş imkanı tanımaması da üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.[27]

Haçlıların Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de cereyan eden istilaları sırasında bölgede yaşayan Ermenilerin onların yanında yer aldıkları görülür.[28] Franklar Ermeni asıllı Zerrad Firuz'un[29] şehri teslim etmesi üzerine Antakya'yı ele geçirdiler. Şehrin hakimi Yağısıyan buradan kaçtı. Daha sonra Türklerin muhasarası fayda vermedi. Dukak, Tuğtekin, Gürboğa, Vessab b. Mahmud ve Cenâhüddevle komutasındaki askerler, iç çekişmelerden dolayı bir varlık gösteremediler ve bozguna uğradılar (492/1098). Franklar sahil bölgelerini ve Yafa'yı zapdettiler. Kudüs üzerine yürüdüler. Antakya'nın Franklar tarafından alınmasından üç ay sonra Eylül 1098'de Fâtımîler tarafından ele geçirilen Kudüs, 492/1099 yılının ilk aylarında kolayca düştü. Kudüs'te II. Godrfroy ve ondan sonra da Baudoin onbeş sene hakimiyet sürdüler.[30]

Halife Mustezhir (1094-1118) ve Selçuklu Sultanı Berkyaruk gelen yardım taleplerine hiç bir şekilde cevap vermediler ve sessizliğe gömüldüler. Kudüs'ün Haçlı Ordularına teslimi ve müslümanların savaşma gücü bulamayışları, Kudüs'ün düşmesinden sonra müslümanların Bağdat'tan yardım istemeleri ve bu isteğin cevapsız kalışı İbn Tağrîberdî tarafından esef verici bir hadise olarak anlatılır.[31]

Bir zamanlar Bizanslıların saldırılarına birlikte karşılık veren ve yaşadıkları şehirleri birlikte savunan insanları ve değişen anlayışı görmek zorundayız. Hristiyan yazarlardan Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, 837 yılında Bizanlıların Zubatra'ya düzenledikleri saldılarılar, şehrin müslüman, hristiyan ve yahûdî halkı tarafından göğüslenmişti.[32]

Ermenilerin Melkî inancına mensup hristiyanlar oldukları hatırlanırsa onları desteklemiş olmaları tabii karşılanmalıdır. Ancak bölgede yaşayan diğer hristiyanların bundan bir şey beklediklerini ya da elde edebildiklerini söylemek mümkün değildir.

Kudüs'ü ele geçiren Franklar, yetmişbinden fazla insanı öldürdüler. O dönemde hristiyan ve yahûdî nüfuslarının yoğunlukta olduğu göz önüne getirirlirse öldürülenlerin çoğunu zimmîlerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Pek çok tarihî eseri yıktılar. Yahûdî mabedlerini ateşe verdiler.[33] Doğu'yu kurtarmak üzere gelen Batılı hristiyanların genelde tavırları hep aynı olmuştur. Heraclius'un Kudüs'e girince yahûdîleri öldürmesi burada hatırlanabilir. Araplara yenilen Heraclius'un ordusu da geri çekilirken yerel hristiyanları soymuşlardı. Heraclius'un Urfa'daki hristiyanların mezhep değiştirmelerini istediği de bilinmektedir. 1097'de Malatya hâkimi Gabriel, pek çok

27. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, 340

28. Mateos, 192-193; Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 1024-1025, 1027; Sevim, *Genel Çizgileriyle*, 26

29. Sevim, *Genel Çizgileriyle*, 26; İbn Adîm'in *Zübdetü'l-Haleb* isimli eserinde şehri Bağısyan'ın gizlice haçlılara teslim ettiği zikredilir. Hammâde, *el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salîbiyye*, 102

30. Michel, *Süryânî Patrik*, 45; Azimî, 31-32

31. İbn Tağrîberdî, V, 147-148, 150-152

32. Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, 31

33. Azimî, 32; es-Suyûtî, *Târihu'l-Hülefâ*, 427

Ya'kûbî hristiyanı öldürmüş, kilise müştemilâtına el koymuş ve bazı evleri yıktırmıştı.[34] Gabriel'in bu davranışlarından dolayı yörede yaşayan Ermeniler bile bir ara Danişmendoğlu İsmâil'le anlaşma yoluna gitmişlerdir.[35]

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Batı hristiyanlarının itizal hareketlerinden sonra Doğu hristiyanları üzerindeki nüfûzları azalmıştır. Ancak onlar hiçbir zaman bu hristiyanları hâkimiyetleri altına alma arzularını yitirmemişlerdir. Böyle bir adım Bizans İmparatoru tarafından İslâm'ın ortaya çıktığı günlerde gerçekleştirilmiş, fakat bölge halkı bu faaliyetlerden bir hayli muzdarip olmuştu. Mısır ve diğer bölgelerde Ya'kûbîler bir çok kiliselerini kaybetmişlerdi. İslâm hâkimiyeti ile bu ümitlerini kaybeden Batı hristiyanları İslâm birliğinin bozulması üzerine miladî onuncu yüzyıldan itibaren eski hristiyan yerleşim yerlerinin bir kısmını ele geçirmişlerdir. Onbirinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde Katolik dünyasında da böyle bir eğilim ortaya çıkmış ve Haçlı Seferleri başlamıştır.

Haçlı Seferleri'nin dinamizmi Doğu hristiyanlarına zulmedildiği şeklindeki propogandalarla sağlanmış, ancak Doğu hristiyanlarının yaşadığı yerler ele geçirildiği zaman bölgede yaşayan farklı mezheplere mensup olan hristiyanlar bütün hüriyetlerini kaybederek Latin-Roma Kilisesi'ne bağlanmak zorunda bırakılmışlardır.

34. el-Menbicî, 41; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 177; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 289-290; Michel, *Süryânî Patrik*, II, 38

35. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, 341-342

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN İKTİSÂDÎ HAYATLARI

A- KAZANÇ YOLLARI ve MESLEKLERİ:

Ziraat: Gayri müslimlerin büyük bir kısmı ziraatle uğraşıyordu. Mezopotamya bölgesinde yapılan tarımcılık önemli bir gelir kaynağı idi. Benû Tağlip hristiyanları ziraat ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Tarımcılık yapan bölgelerin anlaşmalarında bazen değirmenlerinin de garanti altına alındığı dikkatleri çeker.[1]

Bereketli Nil Nehri'nden beslenen arazilerde de tarım ön planda idi. Meselâ Asyut'ta şeker üretimi gerçekleştiriliyordu. Çevreye ihraç edilen meyveler yanında siyah haşhaşın yapraklarından elde edilen afyon da hayli aranan bir maldı.[2]

Bazı zamanlar genelde gayri müslimler tarafından gerçekleştilen tarımcılık, beytülmâl'den ayrılan ödeneklerle de desteklenmiştir. Bilhassa Emevî idarecilerden bazılarının haksız vergilendirme yolunu seçmiş olmaları sebebiyle aksayan tarım faaliyetleri Ömer b. Abdülazîz'in iş başına geçmesiyle ortadan kalkmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in Irak valisine gayri müslim çiftçilere bir veya iki sene sonra ödenmek üzere kredi vermesini emrettiği bilinmektedir.[3]

Hz. Peygambere izafe edilen"kafirlere küçüldükleri şeyde uymadıkça" ümmetinin dağılmayacağı sözü ile Hz. Ali'nin "Kitap verilenlerin bir takımına uyarsanız, inanmanızdan sonra sizi kafir olmağa çevirirler" ayeti kerimesini[4] ziraate geri dönme şeklinde yorumladığına dair bilgiler, es-Serahsî tarafından tarımcılığa geri dönme, tarımla uğraşma, cihattan alıkoyan tarımla uğraşma şeklinde yorumlanır.[5]

Tıp ve Eczacılık: Lahmî devletinin eski başkenti Hîre'de ve tabiatiyle bir tıp merkezi olan Cündişâpur'da eczacılıkla uğraşan aileler bulunuyordu. Ünlü iki hristiyan doktor olan Huneyn b. İshâk (264/878) ve Yohannâ b. Mâseveyh'in (243/857) babaları, önde gelen eczacılardan sadece ikisi idi. Huneyn'in babası Hîre'de bu işle uğ-

1. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 251 (trc. 262); Hamîdulah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 495
2. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 193-194
3. Ebû Ubeyd, 340-341
4. Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe: 100
5. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, I, 15, 19-20. Genelde ticaret ve hayvancılıkla uğraşan araplar İslâmla birlikte, fetihlere ve şehirlerin idaresine yönelmişlerdi. Araplar kendilerini idareci konumunda gördükleri için sanat ve meslekleri genelde mevâliye ve gayri müslimlere bırakmışlardı. "Ahmaklık dokumacılar, muallimler ve iplik iğiricilerinde tecessüm eder" sözü bu anlayışın halk arasındaki söylentileri idi. Bkz: el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 249

raşıyordu. Mâseveyh Cündişâpur'da yetişmişti. Onun bir ara Bağdat'a gelişi şansını artırmış ve saray tabiplerinden Cebrâil tarafından himaye görerek saraya girme hakkını elde etmişti.[6]

İleride tafsilatlı bir şekilde inceleneceği üzere, hristiyanların önemli geçim kaynaklarından birisi tabiplik idi. İslâm'ın zuhurundan iki asır kadar önce, Bizans Kilisesi'nin baskılarından kaçarak Sâsânî topraklarına sığınmış olan farklı mezheplere mensup hristiyan tabipler Cündişâpur'da kurdukları tıp okulu ile bölge halkına hizmet etmişlerdi. Onların çalışmaları Batı'da ilme verilen değerin azalması ile önem kazanmış, önemli bir merkez haline gelmişlerdi. Onların yetiştirdiği doktorlar bulundukları bölgelerde hizmet veriyorlardı. İhtiyaç duyulduğunda Cündişâpur'a gidiliyordu. İslâm'la birlikte fethedilen bölgeler içerisine giren bu kent önemini aynen devam ettirmişti. Özellikle Abbâsîler döneminde toplumun ihtiyaçlarına binaen daha fazla tabip yetiştirmiş olan hristiyanlar, Abbâsî topraklarının pek çok yerinde hizmet vermişlerdir. Toplumda hekim olarak bilinen bu insanlar yanında, kiliseler ve manastırlarda hastalara bakan râhipler de bulunuyordu. Bunlar, hristiyanlık geleneğine bağlı olarak, Hz. İsâ'nın özelliklerini tazammun etmek üzere özel bir eğitim alıyorlar ve bu yolla bulundukları yerlerde hastalara bakarak o günün kültürü çerçevesinde insanlar üzerinde mucizevî tesirler bırakmak suretiyle dinî tebliğ vazifesini yürütüyorlardı.[7]

Şarap İmâlatı ve Meyhaneler: Bereketli Mezepotamya'nın önde gelen geçim kaynaklarından birisi üzüm bağları idi. Elde edilen üzümlerin çoğu şarap imâlinde kullanılıyordu. Bu bölgede yer alan manastırların geniş bahçelerinde dahi üzüm yetiştiriliyor ve şarap imal ediliyordu. Fatihler bu üretime müdahale etmediler. Öncelikle yetişen üründen vergi alınıyordu. Şarap imâli kendi aralarında tüketiliyor ve bölgeler arası ticarette vergilendiriliyordu. Hz. Ömer, zimmîlerin İslâm kentlerine şarap sokmalarını yasaklamıştı. İlginç bir örnek olarak Ömer b. Abdülazîz'in, içki üretiminden vergi almadığını burada zikretmek istiyoruz. Bu dönemde hristiyanların vergiye tabi bir üretimden vergilendirilmedikleri için bir hayli rahatlamış olduklarını düşünebiliriz. Ama zamanla İslâm toplumunda da içki tüketimi yaygınlaştı ve özellikle saray için Bağdat ve Ehvâz çevresinin en güzel içkileri özenle hazırlandı.[8]

Dokumacılık: Dokumacılıkta önemli merkezler olarak karşımıza çıkan yerlerin büyük bir kısmı hristiyanların elinde idi. Özellikle Mısır'da yer alan İskenderiyye, Dâbik, Asyut, el-Behnes, Tinnîs ve Dimyat, Güney Yemen'de yer alan Necrân ve Kuzey'de Dımeşk başta gelen merkezler olarak sıralanabilir. Bu şehirlerden Asyut'ta geometrik şekillerden oluşan dokumalar yaygındı.[9] Dokumacılık Mısır ekonomisine hakim idi. Özellikle keten üretimi önem kazanmıştı. Mısır ketenleri XIV. yy. başlarına kadar, Avrupa'da bile -her ne kadar keten üretimi yapılıyor idiyse de- hararetle aranıyor ve ithal ediliyordu. X. yy.'a kadar hristiyanların elinde olduğu bilinen dokuma sektörü, Geniza metinlerini oluşturan bazı belgelerden anlaşıldığına göre

6. el-Kıftî, 120-121, 215; Cahen, 112

7. eş-Şabuştî, bu tür tedavilerin yapıldığı bazı manastırlara işaret eder. Bir örnek olmak üzere bkz: eş-Şabuştî, 196

8. İbn Sa'd, V, 365

9. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 193,194; el-Abîdî, 68-69; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 530-531

Fâtımîler döneminde yahûdîlerin kontrolüne geçmiştir.[10]

Bu kumaşların bir kısmı başlangıçtan itibaren cizye karşılığı olarak alındı. Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Kâbe'yi Kıptî beziyle, Emevîlerin ise bazen Necrânlıların verdiği kumaşlarla örttükleri söylenir. Bunun yanısıra asırlar boyunca bu dokuma merkezleri müslüman halkın ihtiyaçlarını karşılamıştır. X. yy. Irak coğrafyasında Übülle, Kufe, Bağdat önemli dokuma merkezleri olarak karşımıza çıkarken, en-Numaniyyede aseli kumaş ve elbiseler üretiliyordu. Tekrit'in yünlüleri ile Vâsıt'ın perdeleri revaçta idi.[11]

Arap Yarımadası'nda meskün hristiyanların önemli geçim kaynaklarından birisi de dericilikti.[12]

Ticaret: Abbâsî devletinde, kültür ve medeniyette belli bir seviyeye ulaşıldığı için insanların çoğu devlet idaresine yönelerek, sanat ve mesleklerden istinkâf etmişler ve ticaret acemlerin elinde kalmıştır. Bununla birlikte ithalat ve ihracat işlerinin genelde hala müslümanlar tarafından düzenlendiği söylenebilir.[13]

Sarraflık: "Sarraflar, bütün müslüman pazarlarında vazgeçilmez bir unsur idiler. Milâdî onuncu yüzyılda sarraflık, sermaye sahibi zengin tüccarlara dayanmak suretiyle bankacı haline gelmişti. O zaman merkezi Bağdat'ta, şubeleri imparatorluğun diğer şehirlerinde bulunan bankaları ve çek ile kredi mektupları gibi gelişmiş sistemin varlığını biliyoruz. Bu sistem o derecede gelişmişti ki, Bağdat'ta yazılan bir çek Fas'ta ödenebiliyordu. Doğu ticaretinin merkezi Basra'da her tüccar bir banka hesabına sahipti; çarşılarda ödemeler yalnız çekle yapılıyor ve para asla kullanılmıyordu. X. yüzyılda hilafet merkezinde "zamanın bankerleri" adıyla bilinen müesseseler bulunuyordu. Bu bankalar hükümete, henüz toplanmamış vergiler üzerine ipotek koyarak borç para veriyorlardı. Faizcilikle ilgili İslam'da yasaklayıcı hükümler bulunduğu için, bankacıların çoğu yahûdîler ve hristiyanlardan oluşuyordu." [14]

Yukarıya aldığımız Lewis'in bu cümlelerinde de görüldüğü üzere bazı araştırmacılar Emevîler döneminden itibaren mevcut yapının tarihi tesbitlerini aktaran bazı örneklerden hareketle hristiyanların -genelde zimmîlerin- faizli alışveriş, sarraflık ve bankerlik gibi kazanç yollarının olduğunu ifade etmişlerdir.

Hz. Peygamber dönemi, Necrân anlaşması dikkatli bir şekilde incelediğinde, Hz. Peygamber'in faiz sistemini sadece kendi toplumu için değil o ülke sınırları içinde bulunan bütün fertler için bir sorun telakkî ettiğini, yani sadece kendi inananlarının faizli alışverişlerden kaçınmalarının meseleyi çözmediğini, bir bütün olarak ekonominin aynı prensiplerle çalışması için çaba sarfettiğini görüyoruz. Onun için de Hz. Muhammed (s.a.) kendi örflerine ve dinî inançlarına göre makul olmasına rağmen Necrânlıların faizli alışveriş ve borçlanmalarını ilga etmişti.[15]

10. Stillman, 194-195

11. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 63 (trc. 68); el-Mukaddesî, 128-129

12. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 618

13. İbn Haldûn, V, 1022; ed-Dûrî, *Mukaddime fi't-Târihi'l-İktisâdî*, Beyrut[5] 1987, 44; Metz, II, 369-375

14. Lewis, 110

15. Ebû Yûsuf, 72; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 88 (trc: 91); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 94, 176,

Hz. Ebû Bekir tarafından Şam'a gönderilen müslümanlara ribanın yaygın olduğu bir yere gittikleri, dolayısıyla alışverişlerinde bunlardan sakınmaları için tavsiyelerde bulunulması da aynı hassâsiyetin bir parçasıdır.[16] Bu prensipler çerçevesinde ilk dönemde müslümanların kendi hakimiyetleri altındaki topraklarda faizli alışveriş yapılmasına karşı çıktıklarını ve bunu zimmet akdinin bir parçası olarak anlaşmalarında belirledikleri görülür. İlk dönem anlaşma metinlerinin hepsi bütün detayları taşımadığı, diğer bir ifade ile hepsine aynı önem atfedilmediği için Necrân anlaşması dışındaki anlaşmalarda bu maddeye rastlanmaz. Bununla birlikte Necrân ve Hayber yahûdîlerinin meskûn oldukları topraklardan sürülmesi ile ilgili sebepleri zikreden rivayetlerden birisi, faizli alışveriş yapmaları olduğudur.

İlk halifeler tarafından ısrarla korunmuş olan bu prensibin ne zaman ortadan kalktığını ve tabiidir ki önce gayri müslimler arasında, ardından da müslümanlar arasında faizli borçlanmaların ne zaman görülmeye başladığını tesbit edemedik. Lâkin idarecilerin bu hatalarından dolayı İslâm toplumu dolaylı olarak faiz ekonomisinin içine itilmiş ve sonuçta denge bozulduğu için devlet bazen gayri müslimlerden borç para alma ya da harac gelirlerini, peşin ödeme yapan sarraflara (cehbezlere) satma cihetine yönelmek zorunda kalmıştır. Bu husus dikkate alınırsa Abbâsî toplumunda gayri müslimlerin ulaştığı güç, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yahûdî kredicilerin ulaştığı güç ile karşılaştırılabilir. Abbâsîler dönemine ait küçük bir örnek vermek gerekirse, Vezir Ali b. Îsâ b. el-Furât görevden indirildiği zaman yahûdî cehbezlerden ikisi, kendisine 700.000 dinar verebilecek kadar zengin idiler. Öte yandan Karmat İsyanı sonrasında el-Muvaffak ve el-Muktedir'in içine düştükleri durum ünlü Fransız araştırmacı Mazaherî'nin kayıtlarında mündemiç olup oradan takip edilebilir.[17]

İbn Ebî Üsaybia tarafından sunulan bilgilere göre, Huneyn b. İshâk'ın bazı akrabaları Hîre'de sarraflıkla uğraşıyorlardı.[18] el-Câhız da bazı sarraf hristiyanlardan bahseder. el-Mukaddesî, x. yüzyılda Şam bölgesinde hristiyanların daha çok tabâbet ve kitâbetle, yahûdîlerin ise cehbezlik, boyacılık, sarraflık, tabakhane işletmeciliği ile uğraştıklarını söyler.[19] el-Kalkaşandî tarafından verilen bilgilere göre, sarraf ve katiplere şeyh ve reis lakapları takılmış idi.[20]

Kâğıt İmâlatı: el-Belâzurî tarafından verilen bilgilere göre, kağıt üretiminin büyük bir kısmı Mısır'da gerçekleştiriliyordu. Kâğıt imâlathanelerini ellerinde bulunduran hristiyanlar, bu piyasada bir hayli önde idiler, hatta Bizanslılara ihracat bile yapıyorlardı. Onlar kağıtların başına hristiyanlıkla ilgili semboller koymayı da ihmal etmiyorlardı. Abdülmelik döneminde bu kağıtların üzerine Allah lafızları yazdırılınca

179. Değerli araştırmacı Hamîdullah bu belgeye işaret etmiş olmasına rağmen muhtemelen bir dikkatsizlik sonucu İbn Kayyim'in *Ahkâmu Ehlizzimme* adlı eserine yazdığı takriz yazısında "...müslümanlara faiz yasaklandığı halde zimmîlere böyle bir yasak konulmamıştı..." demektedir. Müellifin çoğu zaman tarih içindeki uygulamaları esas alarak sonuçlara gitmesinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu bakış açısını kabul etmemiz mümkün değildir. İlgili bilgi için bkz: "İslâm'da Devletler Hukuku", Türkçeye Çeviren: Abdülkadir Şener, *AÜİFİİED*, III (Ankara 1977), 299

16. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 389

17. es-Sâbî, Ebû'l-Hasen, 178; Mazaherî, 120-121

18. el-Câhız, *Redd ala'n-Nasârâ*, *Resâilu Câhız*, III, 316; İbn Ebî Üsaybia, 257

19. el-Mukadddesî, 183

20. el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, V, 474

Bizansla önemli bir sorun yaşanmıştı. Bizans kralı, dinarların üzerine Hz. Muhammed hakkında kötü şeyler yazmakla tehdit etmişti. Ama sonuçta fazlaca zarar gören taraf, o olmuştu. Zira halife, bu tehditler üzerine yeni paralar bastırdı ve uzun müddet Bizans'a kağıt ihracatını engelledi.[21]

Mısırlı hristiyanların kağıt sektörünü Abbâsîler döneminde de ellerinde bulundurduklarına dair elimizde önemli belgeler bulunmaktadır. el-Cehşiyârî tarafından verilen bir bilgiye göre, Halife el-Mansûr, Mısır'daki isyanlar sebebiyle kağıt temininin zorlaşabileceği endişelerini sürekli taşımıştır.[22]

Balıkçılık: "Balık yemek bedeni eritir." manasındaki bir hadisin[23] Peygamberin ağzından çıkmış gibi ortalarda dolaştırılması, balıkçılıkla uğraşan ve çoğu yerde pazarı ellerinde bulunduran hristiyanlara karşı bir kamuoyu oluşturma mahiyetinde mi görülmelidir?

Hâkim biemrillah'ın 395 senesinde toplumda pek çok şeyi yasaklayan emirleri arasında gördüğümüz balık satışlarının nehyi ve bu emre uymayan satıcılardan bazılarının öldürülmesi de aynı şekilde bu anlayışla telif edilebilir mi? [24]

Bu tahminleri ileri sürmemizi gerekli kılan önemli bir bilgiye sahibiz. el-Câhız'ın vermiş olduğu bilgilere göre, Hristiyanların temel yiyeceklerinden birisi balaktı ve Basra'da balıkçılık hristiyanların tekelinde idi. Hristiyanlar belli günlerde balık yemeyi âdet haline getirmişlerdi. Salı, Perşembe ve Cumartesi günleri hristiyanlanr haftalık ibadetlerinin gereği olarak bol miktarda balık alıyorlardı. Taze balıkların getirildiği bu günlerde hristiyan balıkçılar bir anda fiatları yükseltiyor, dolayısıyla da orta gelirliler bu nimetten istifade edemiyorlardı. el-Câhız devamla ertesi gün satılmayan balıkların ucuz bir fiatla satıldığını, ancak pek de keyif vermediğini belirtir.[25]

Memurluk: Çoğu zaman hesap ve yazı işlerinin büyük bir kısmında hristiyanlar memur olarak vazife almışlardır. Bu husus Abbâsî Bürokrasisinde Hristiyanlar başlığı altında genişçe incelenecektir. Burada sadece onların, vergi memuru, katip, polis müdürü vb. devlet görevlerde vazife aldıklarını ve geçimlerini bu yolla sağladıklarını söylemek istiyoruz. Kaynaklarda onların cizye vergilerini nasıl ödediklerine, ya da onlardan cizye alınıp alınmadığına dair kayıtlara rastlayamadık.

Diğer Kazanç Yolları: Ebû Yûsuf'un verdiği bilgilere göre,[26] Bağdat, Kûfe, Basra gibi İslâm kentlerinde oturan zimmîler, kuyumculuk, manifaturacılık, tüccarlık, doktorluk, terzilik, boyacılık, ayakkabıcılık vb. işlerle uğraşıyorlardı. Bunlardan bir kısımını yukarıda zikretmiştik.

21. el-Belâzuri, *Fütûhu'l-Büldân*, 335-336 (trc. 342-343); İbn Manzûr, *Muhtasar*, VIII, 157; İbn Tağriberdi, I, 176-177. Para basımına sebep olan önemli bir etken de paraların üzerinde bulunan haç işaretleri idi. İbn Tağriberdi, I, 193

22. el-Cehşiyarî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 138. Hitti, kağıt imalatını Çin'de başlayıp daha sonra İslâm dünyasına girdiğini, Mısır'da kağıt imalatının ise IX. asra tekabül ettiğini göstermekle kaynağımızda yer alan bu bilgileri göremeyerek büyük bir hataya düşmüştür. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 533, 638

23. Hadis, Hâkim tarafından Ebû Ümâme'ye merfu olarak nakledilir. Uydurma bir hadistir. Bkz: eş-Şevkânî, 175

24. es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ*, 414

25. el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, IV, 431-432

26. Ebû Yûsuf, 123

Mücevher imâlatıyla uğraşan önemli kişiler hristiyanlar idi. Bunlardan birisi Hîre'de yaşıyordu ve sarayın mücevher ihtiyacını o karşılıyordu. Hîre'li bir hristiyan olan Avnü'l-Cevherî, şehrin en zenginlerinden idi ve en güzel ev onundu. Halifeler Hîre'ye gelişlerinde genelde onun evinde kalırlardı. Hârûn er-Reşîd 803'te Hac dönüşü Hîre'ye uğradığında onun evinde kalmıştı. Daha sonra yaptığı bir hatadan dolayı hapsedildi. Hristiyan tabip Cebrâil b. Buhtîşû' aracı oldu ve hapisten çıktı.[27]

Kendisi el-Emîn döneminin de yine gözde insanlarından birisi idi. Mârî'nin bilgilerine itimad edebilirsek, Halife el-Emîn de Avnu'l-Cevherî'nin konağında üç ay kadar kalmıştı.[28]

Kaynaklarda bazı hristiyanların esansçılıkla uğraştıklarına dair kayıtlara da rastlanır. Dâvud b. Abdurrahmân'ın (174/790) babası Abdurrahmân Şam kökenli hristiyan bir esansçı idi. Kendisi aynı zamanda doktorluk ta taslardı. Mekke'ye gelip yerleştiği ve orada çocukları olduğu rivayet edilir (h. 100'den önce). Şair Ebû Temmâm'ın hristiyan babasının da Dımeşkli bir esansçı olduğuna dair bir rivayet İbn Hallikân tarafından bildirilir.[29]

27. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 346; el-Kıftî, 209; İbn Ebî Üsaybia, 196. Mârî'nin kayıtlarına göre bunun sebebi şu idi: Hârûn er-Reşîd hazinesindeki mücevherlerden birkaçını cariyelerine vermişti. Cariyeler onları Avnü'l-Cevherî'ye satt. er-Reşîd, Avn'dan bir mücevher istedi. Cariyelerin satmış olduğu bir tanesini getirdi ve yüksek bir fiat istedi. Hârûn kızdı ve onu hapsetti. Mârî, 74-75

28. Mârî, 73

29. İbn Sa'd, V, 498; İbn Hallikân, II, 11

B- YÜKÜMLÜ OLDUKLARI VERGİLER ve YÜKÜMLÜLER:

Bir önceki başlıkta hristiyanların kazanç yollarını ve mesleklerini incelemeye çalıştık. Burada kendilerinden alınan vergiler üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Yükümlü Oldukları Vergiler:

Cizye: Hz. Peygamber döneminde hristiyanlardan, yahûdîlerden ve mecûsîlerden cizye vergisi alındı. Konulan vergi miktarları 1 dinar ve bir miktar yiyecekten oluşuyordu. İlk fetihler sırasında Hz. Muhammed döneminde uygulanan vergi miktarlarına bağlı olarak 1 dinar 1 cerib vergi alınıyor ve anlaşmalar imzalanarak zimmet akdi gerçekleşiyordu. Bazen bölgenin zenginliğine göre, Mısır'da olduğu gibi 2 dinar cizye alındığı da oluyordu. Henüz Hz. Ömer'in vergi sisteminde gerçekleştirdiği değişiklikler söz konusu değildi. Hz. Ömer halifeliğinin sonuna doğru gerçekleştirdiği vergi reformu ile müslümanlar tarafından ele geçirilmiş olan pek çok araziyi vakıf arazi statüsüne soktu ve ayrı bir vergilendirme yolunu benimsedi. Cizye vergilerini de buna göre değiştirdi. Şam'da ilk anlaşmalarda 1 dinar, 1 cerib; el-Cezîre bölgesinde de 1 dinar ve bir miktar yiyecek şeklinde karşımıza çıkan cizye vergisi, Hz. Ömer'in cizye miktarlarını düzenleyen emrinden sonra en üstü 4 dinar (40 dirhem) olmak üzere, halkın gücüne göre alınmaya başladı.[1]

Cizye, Şam ve Mısır ahalisinden dört dinar, Yemen ahalisinden bir dinar şeklinde alınırken zenginlik cihetinden bu bölglerin yapıları göz önünde bulundurulmuş idi.[2] Sevâd bölgesinde ise, gelir seviyesi yüksek olanlardan kırksekiz dirhem, orta hallilerden yirmidört dirhem, gelir seviyesi düşük olanlardan ise oniki dirhem alınıyordu.[3]

Cizyelerin tesbiti için kesin bir uygulama söz konusu değildi. Anlaşma sırasında duruma göre, bir miktar tayin ediliyordu. Bazı kentlerle şahıs başına vergi tesbit edilirken, bazı kentlerde müşterek cizye tesbit ediliyordu. Çok nadir olmak üzere, Tiflis'te Habîb b. Mesleme'nin uyguladığı üzere, ev başına cizye tayin edildiği de oluyordu. Bu durumda cizyeyi hafifletmek için bir yere toplanmaları, ya da bir evde nüfusu kalabalık olan aileleri dağıtmak söz konusu değildi.[4]

Daha sonraki dönemlerde, cizye vergilerinin değişip değişemeyeceği hususunda

1. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 170, 238-239 (trc. 177, 248-250); Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, IV, 264; el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 76, 79
2. el-Buhârî, Cizye, 1; Abdürrezzâk, 10090, 10094, 10098, 19271; Ebû Yûsuf, 128
3. Ebû Yûsuf, 122
4. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 36

fıkıh uzmanları arasında farklı görüşler ortaya çıktı. Şafiîler, cizye miktarlarının 1, 2, 4 dinar şeklinde sınıflandırılması ve 1 dinardan az olmamasını esas alıyorlar, tavan fiatların ise anlaşmaya bağlı olduğunu iddia ediyorlardı. İmam Şafiî daha farklı bir düşüncede olup Hz. Peygamber uygulamasını esas alarak herkese 1 dinar ölçüsünü esas alıyor ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittibanın Hz. Ömer'in içtihadından daha evlâ olduğunu belirtiyordu. Mezhepteki takipçileri, onun bu görüşünü 1 dinardan az olmaması şeklinde yorumlamışlardır.[5]

Mâlikîler de ise, dört dinardan fazla vergi konulamayacağı görüşü hâkim olmuştur. Onlar fakir insanlar için imamın vergiyi istediği kadar azaltabileceği görüşünü de dile getirirler. Hz. Ömer'in koyduğu ölçülerin değiştirilmeyeceğini düşünenler de bulunuyordu. Hanefîler, bölge halkının zenginliğini esas alıyorlardı. Hanbelîler de ise yukarıda sayılan görüşlere uygun farklı arayışlar rivayet edilmiştir. İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in vergilerin azaltılmasında ve noksanlaştırılmasında bir mahzur olmadığı hakkındaki görüşünü tercih eder. İlk dönem âlimlerinden ez-Zührî'nin görüşleri ise, cizye için belirlenmiş bir şeri ölçünün mevcut olmadığı cihetinde idi.[6]

Batılı yazarların da belirttiği üzere Bizans ve Sâsânî hâkimiyetinde yaşayan bu insanlardan alınan vergiler önceki idarecilerin tahsil ettiğinden daha azdı.[7] Ancak bazı idarecilerin tutumları sebebiyle bazı haksızlıklar da yaşanıyordu. Bu tablo Emevî Döneminde pek sık karşımıza çıkmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Emevîlerin haraç görevlisi Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî, amillerine bir emir göndererek kendisinde merkez tarafından verilen menşur olmayan bütün hristiyanlardan 10 dinar alınmasını istedi.[8]

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Halife el-Mansûr, 145/762 yılında hristiyanların vergilerini iki misli artırmıştır.[9] Yine hristiyan kaynakların verdiği bilgilere göre, Halife Hârûn er-Reşîd de 171/787'de cizyeleri artırmış, buna bağlı olarak ta hristiyanların pek çoğu hicret etmiştir. Bizans ve Süryânî kaynakları bu hususta tek kalmaktadır. Halbuki İslâm tarihi kaynaklarından et-Taberî'nin verdiği bilgilere göre, meselâ Sevâd halkından alınan gelirlerin yarısından sonra alınan 1/10 luk vergi kendilerinden kaldırılmıştır.[10]

Haraç: Hz. Muhammed döneminde "Haraç" kelimesi topraktan alınan vergi anlamını değil, bedel (el-harac bi'd-damân) anlamını taşıyordu.[11] İlk dönem metinlerin-

5. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 26, 31-32. Bir Hanbelî olarak İbn Kayyim, Şafiî'nin bu görüşlerini, daha doğrusu onun görüşlerine esas aldığı Muaz hadisini -her hâlimden 1 dinar- üç noktadan yorumlar ve değişikliğin caiz olduğu görüşünü ispatlamaya çalışır. s. 32-33

6. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 26-29, 30

7. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 218. Ayrıca bkz: Subhi es-Sâlih, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye ve Neşetühâ ve Tatavvuruha*, Beyrut[8] 1990, 364. Bazı yazarlar ise bütün tarihi verilere rağmen tarafgir tutumlarından kurtulamamışlardır. Meselâ Lewis, "müslümanlara tarhedilen küçük dinî vergi bir tarafa bırakılırsa bütün vergiler cizye ve harac dahi imparatorluğun tebası olan gayri müslim halka yüklenmişti" derken gerçekten büyük bir haksızlık etmektedir. Bkz: Lewis, 66

8. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

9. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 200; Arapça tercümesinde sadece vergilerin artırıldığı (Dâafehâ) kayıtlıdır. Bkz: *Târihu'z-Zemân*, 9

10. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 236; Michel, *Chronique*, III, 8; Bar Hebraeus, *Târihu'z-Zeman*, 13; Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 89

11. eş-Şâfiî, 448, 453, 520-523, 556-558. Haraç kelimesi İbn Kayyim tarafından dahi cizye vergisi olarak kullanılır. bkz: *Ahkâm*, I, 22.

de haraç ile cizye arasında çok kesin bir ayırım gözetilmemektedir. Bunların her ikisi de aynı manada yani gayri müslimlerden alınan vergi manasında kullanılmıştır.[12]

Müslümanlar tarafından fethedilen topraklar üç grupta mütalaa ediliyordu.

a- Savaş yoluyla ele geçirilen topraklar ki, bunlar ya ganimet olarak paylaştırılıyor, ya da halife onları paylaştırmaksızın öşür toprağı yaparak bütün müslümanlara vakfederek topraktan haraç alınıyordu.

b- Sürgün vb. yollarla ele geçirilenler ki, bu araziler de vakıf arazileri olarak muamele görüyordu. Bu topraklara haraç konuluyor ve oraya yerleşenlerden vergi alınıyordu.

c- Sulh yoluyla ele geçirilen araziler, topraklar gayri müslimlerin ellerinde bırakılmak ve haraç alınmak üzere anlaşılıyordu. Bu da iki yolla oluyordu.

- Toprağın mülkiyeti müslümanlara ait olmak üzere anlaşılması durumunda topraklar satılamıyordu. Haraç toprağın ücreti kabul ediliyor, İslâm olmalarıyla haraç düşmüyordu.

- Toprağın mülkiyeti onlara ait olmak üzere anlaşılması durumunda haraç konuluyordu. Müslüman olduğu zaman bu araziden haraç düşüyordu.[13]

Fetihler sonrasında arazi eski sahiplerine bırakılmıştı ve onlar tarafından ekilip biçiliyordu. Karşılığında haraç ödeniyordu. Bunun yanında boş araziler vardı. Bunlar ya daha önceden sahipsiz olan ve devlet arazisi olarak ele geçirilmiş arazilerdi ya da zamanla sahipleri ölmüş ve ardcısı bulunmayan arazilerdi. İslâm tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, bu sonuncu araziler Hz. Osman zamanından başlamak üzere Katai olarak dağıtılmaya başlandı (29/649). Hz. Ömer'in bu topraklardan ıktada bulunduğuna dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Hz. Osman'ın tercih ettiği yol temlik yoluyla değil toprağı işlemek üzere kiralama tarzında idi. Hz. Ömer, Kisrâ'ya ait olan Sevâd topraklarını devlete mal ederek bunları haraç toprağı kıldığı zaman bu topraklardan 9.000.000 gelir elde etmişti. Hz. Osman'ın yeni yolla Sevâd gelirlerini 50.000.000 dirheme çıkardığı söylenir. Iktalara ait belgeler 82/701 senesinde vuku bulan Cemâcim savaşında yanmış ve herkes eline geçen araziye el koymuştu. Böylece toprak düzeni bozulmuştu. Bu hususa ileride genişçe değinilecektir.[14]

Cizye vergisinde olduğu gibi haraç vergilerinin toplanmasında bazen haksızlıklarla karşılaşılmıştır. Mısır haraç görevlisi Abdullah b. el-Habbâb yerli halkın vergilerini bir dinara bir kırat ilave etmek suretiyle artırdığında isyana bile sebep olmuştu (107/725).[15] Mısır haraç görevlisi Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî de hristiyanlara ağır vergiler koydu. Hişâm b. Abdülmelik başa geçince hristiyanların ellerinde bulunan ahde göre vergi vermelerini sağladı. Hanzala b. Safvân Mısır'a vali olarak geldiğinde haraçları artırdı. III. Yezid, II. Ömer'i örnek aldığını belirttiği hutbesinde, gayri müs-

12. Welhausen, 130-131. Daha sonraki dönemlerde hem müslümanlardan hem de gayri müslimlerden toplanan vergilere Câliye adı verildi. Erken bir kullanım için bkz: el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 297-298; Ebû Yûsuf, 30

13. Ebû Ya'lâ, 146-149. es-Serahsî, savaş yoluyla ele geçen yerlere haraç-cizye konduğu görüşündedir. Sevad'ın savaşla fethedildiği görüşündedir. Şafiî bunu kabul etmez. es-Serahsî, *Mebsût*, X, 15

14. Ebû Ya'lâ, 230-231; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 532-533; Cahen, 46

15. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492

lim arazi sahiplerine de bir mesaj vererek evlerini terketmemelerini, ağır vergilerle karşılaşmayacaklarını garanti etmişti.[16]

Hristiyan kaynaklarından Mârî'nin verdiği bilgilere göre, Halife el-Mehdî, babasının aksine bir sene haraç almadı. İbn Kayyim halifenin haracı düşürebileceğini fakat cizyeyi düşüremeyeceğini ifade ederken el-Mehdî'nin uygulaması hususunda bize yardımcı olmaktadır.[17]

el-Mukaddesî tarafından verilen bilgilere göre, Irak altmış nahiyeden oluşuyordu. Bu nahiyeler de onbir merkeze bağlı idi. el-Mukaddesi, kendi zamanında Basra, Batih gibi yerlerde bunları tesbit etmenin zor olduğunu, Basra'da Karâmita'nın, Deylem'de de ayrı bir divanın mevcut olduğunu söyler. Dolayısıyla tüccarlar, geçtikleri her yerde vergi veriyorlardı. Güzel kadınlardan ve eşyalardan 100 dirhem alınıyordu.[18] el-Mukaddesî'ye göre bazı bölgelerin haraç miktarları şöyleydi:

Cürcân: 36.000.000 dirhem ,[19] Sevad: 128.000.000 dirhem,[20] Basra ve Kûfe toprakları öşür arazisi idi. el-Mukaddesî, Adududdevle'nin devlet arşiv kayıtlarında Sevâd gelirlerinin 87 milyon civarında olduğunu, bunların 5 milyonun Sevâd, 9 milyonun da Dicle haraç gelirlerinden oluştuğunu kaydeder.[21]

Şam bölgesine dair verdiği örneklerden bazılarına göre, Kınnesrin ve Avâsım: 360.000 dinar, Ürdün: 170.000 dinar, Dımeşk: 400.000 den fazla vergi verdiklerini, İbn Hurdezbeh'in ise, Kınnesrin'in haracını, 400.000 dinar, Hıms'ın haracını, 340.000 dinar, Ürdün'ün haracını, 350.000 dinar, Filistin'in haracını ise 500.000 dinar olarak kaydettiğini zikreder.[22]

Zaman içinde vergilerin azaldığı ve yeteri kadar vergi toplanamadığı görülür. Hitti, vergi miktarlarının azalmasını halkın İslâmiyet'i benimsemesi ile ilişkilendirirken [23] İbn Tağriberdî tarafından sunulan bilgilerden meselenin bir başka boyutunu öğreniyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, İslâm'dan önce, Mısır topraklarından 100-130 milyon dinar vergi toplanıyor olmasına rağmen Amr b. el-Âs 12 milyon dinar vergi toplamıştı. Daha sonraları bu vergi daha da düşmüştü. Ahmed b. Tûlun zamanında 260'da, 4.3 milyon dinar olan vergi Fatımî komutanlarından el-Cevher'in gayretleriyle 360'da, 30.2 milyon dinara çıkmıştır. Mısır haracının düşük oluşunun sebebi hususunda İbn Tağriberdî'nin yorumu ise şudur: Ona göre, gerekli sulama kanallarına ve toprağı zararlı bitkilerden temizleme gibi çalışmalara yatırım yapılmaması-

16. el-Makrîzî, *el-Hıtat,* II, 492-493; Welhausen, 173

17. Mârî, 70; İbn Kayyim, *Ahkâm,* I, 126

18. Hulvan: 5 nahiye, Şâz Kubâz: 8 nahiye, Barmâsiyân: 3, Yukarı Bihkubâz: 6, Orta Bihkubâz: 4, Erdeşîr Bâbekân: 5, Şâz Sâbûr: 4, Şâz Behmen: 4, Yukarı Astân: 4, Aşağı Behkubâz: 5, Şâz Hürmüz: 7, Nehrivânât: 5. Bkz: el-Mukaddesi, 133-134

19. 1 cerîb buğdaydan 4 dirhem, 1 cerîb arpadan 2 dirhem, 1 cerîb hurmadan 8 dirhem alınıyordu. Bu bölgeden 500.000 dirhem de cizye vergisi alınıyordu. Bu Hz. Ömer döneminin ölçüleriyle aynı idi.

20. Ömer b. Abdülazîz döneminde 124.000.000 dirhem, el-Haccâc zamanında ise 18.000.000 dirhem idi.

21. el-Mukaddesî, 133. el-İstahrî ise, Kûfe'nin harac arazisi hükmünde olduğunu kayededer. Zira Kufe toprakları cahiliye çağında kullanım yeri idi. Basra toprakları ise İslâmla canlandırılan topraklar hükmündedir. Bkz: s. 82

22. el-Mukaddesî, 189

23. Hitti, *İslâm Tarihi,* II, 365

dır. Ahmed b. el-Müdebbir'in Mısır haraç görevine atandığında tarıma müsait olmayan toprakların çokluğu karşısında halifeye "bu toprakları imar etsen dünyanın gelirini elde edersin" sözleri de ibn Tağriberdî'nin görüşlerini teyit etmektedir.[24]

Ticaret Vergisi: Zimmîlerin ticarî mallarından, açtıkları dükkanlardan % 5 nisbetinde vergi alınıyordu. Vergiye matrah olan miktar ikiyüz dirhem ya da yirmi miskalin yukarısında olanlar idi. Vergiler senelik alınırdı. Vergi alındıktan sonra bir sene vergi alınmazdı. Bu miktarların üzerindeki kıymetli mallardan da senede bir defaya mahsus olmak üzere vergi alınırdı. Ticaret malı özelliği taşımayan mallardan vergi alınmazdı. Domuz ve şarap satışlarından elde edilen kıymetten de vergi alınıyordu. Şarap satmak için gümrüklerden geçenlerden getirdikleri malların kıymetleri hesaplanmak suretiyle ticaret vergisi alınıyordu. Tağlibliler ve Necranlılar da % 5 alınması hususunda aynı hükümlere tabi idiler. Gümrüklere uğrayan tacirler her seferinde ikiyüz dirhemin altında mal ile giriş yapsalar ondan vergi alınmıyordu. Vergilerin alındığına dair verilen belgeler ilk dönemlerden itibaren görülmektedir.[25]

Hz. Peygamber zamanında müslümanlar tarafından pazarlara getirilen mallardan gümrük vergisi alınmıyordu. Ebû Yûsuf, ticaret vergisini vaz' edenin Hz. Ömer olduğunu [26] ve gerektiği zaman devlet yetkililerinin ticaret vergisini artırabileceklerini savunur.[27]

el-Müsannef'te yer alan bir rivayet vergileri belirlemede değişmez bir miktar anlayışının olmadığını göstermektedir. Rivayete göre, Hz. Ömer, Medîne'ye gelen Nebatlı tüccarların getirdikleri, buğday, zeytinyağı gibi daha zarurî ihtiyaç maddelerinden teşvik için 1/10 nisbetinde vergi alırken, nohut, mercimek türü hububat cinsinden ise 1/5 oranında daha fazla vergi alıyordu.[28]

Ebû Yûsuf'taki ifadelere göre Ömer b. Abdülazîz'in de ticaret vergisi uygulamasını devam ettirdiği anlaşılıyor. Mısır gümrük memuru Zürayk b. Hayyân, Ömer b. Abdülazîz'in kendisine zimmî tüccarlardan, % 5 vergi almasını ve alındığına dair bir belge vermesini söylediğini belirtir.[29] Bu sistem Abbâsîler döneminde de devam etmiştir.

Diğer Vergiler: İlk dönem cizye anlaşmalarında müslümanlar tarafından yan hizmetler de isteniyordu. Bunların özünde bölge insanlarının ihtiyaçlarını karşılama

24. İbn Tağriberdî, I, 46-47

25. Ebû Yûsuf, 132-134; İbn Sa'd, VII, 207; Abdürrezzâk, 9887; Ebû Ubeyd, 127; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 160-162, 173; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 518-519

26. Hz. Ömer'in bu vergiyi mütekabiliyet esasın agöre koyduğu hakkındaki bir rivayet için bakınız: Ebû Yûsuf, 135. Ayrıca bkz: Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 518-519

27. Ebû Yûsuf, 134; Fayda, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr I", *AÜİFD*, XXV (Ankara 1981), 173-175. Ticaret vergisinin sadece ehli harpten alınacağı hakkında İmam Muhammed'in bir cümlesi ve es-Serahsi'nin yorumu için bkz: es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1041

28. Abdürrezzâk, 10117, 10126. Ayrıca bkz: Mâlik b. Enes, Zekât, 25. el-Belâzurî'de yer alan bir rivayete göre de, Benû Tağlib hristiyanlarının ticaret mallarından 1/20 oranında vergi alınmasını, müslüman olanlardan ve harac vergisini ödeyenlerden ticaret vergisi alınmamasını istediği belirtirilir. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 252 (trc. 263)

29. Ebû Yûsuf, 137; Abdürrezzâk, 10123; İbn Yûnus'tan naklen İbn Tağriberdî, I, 237; Fayda, "Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr II", *AÜİFD*, XXVI (Ankara 1983), 332-333. Ömer b. Abdül-azîz iş başına geçince gümrük vergilerini kaldırdığı hakkında da bazı rivayetler bulunmaktadır. Bkz: İbn Sa'd, V, 345, 383; Ebû Ubeyd, 632. Onun Abdullah b. Avf'a da aynı emri verdiği hatta gümrük evini yıktırdığı da söylenir. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 150-151

yanında özellikle müslüman yolcuların bir geceden başlamak üzere bazı bölgelerde bir aya varan uzun süreli misafir edilmeleri şartı göz önüne getirilirse, zaruri ikamet mecburiyetinin karşılanması yanında, toplumların kaynaşmaları ve tebliğ ortamının gözetildiği de düşünülmelidir.[30]

Burada cizye-haraç dışında gayri müslimlerden alınan ek vergilere örnekler verilmeye çalışılacaktır. Ebû Ubeyde Şamlılarla yaptığı anlaşmada, kendilerinden şehirlerdeki köprüleri tamir etmelerini şart koşmuştu. İyâd b. Ganem de Ruha halkıyla yaptığı anlaşmada, köprülerin ve yolların tamirini belde halkına yüklemişti.[31]

Yapılan anlaşmalarda biraz önce de vurgulandığı üzere bölge halkından müslüman yolcuları konuk etmeleri isteniyordu. Ancak bu uygulamada aksayan bazı noktalar da bulunuyordu. Şam hristiyanları Hz. Ömer'e gelerek müslümanlar kendilerine uğrayıp misafir olarak kaldıklarında bir hayli masraflı olduklarını, tavuk ve kebap türü şeyler istediklerini söyleyerek şikayetçi olmuşlardı. Hz. Ömer, ziyafet adı altında konan bu isteklerin maksadını anlayamamış olan müslümanlardan dolayı üzülmüş olmalıdır. Netice de Şam hristiyanlarına "yediğinizden yedirin ve fazla zahmete girmeyin" diye tavsiyelerde bulundu.[32]

Zamanla alınan ek vergiler çoğaldı. Haksız yere pek çok şey istendi. Muâviye zamanında Iraklılardan Nevrûz ve Mihrecân hediyeleri adı altında ek tahsilatlar yapıldı. Onun Irak haraç görevlileri olan Derrâc kardeşler, Sevâd halkından Muâviye'ye (ya da divana) Nevrûz ve Mihrecan'da bağışta bulunmalarını istedikleri bilinmektedir. el-Cehşiyârî'nin verdiği bilgilere göre, bu bağışların miktarı, senede 10 milyon dirhemi buluyordu.[33]

Ömer b. Abdülazîz'den önceki dönemde zimmîlerden alınan ek vergilerin bir listesini Ömer b. Abdülazîz'in Kûfe amili Abdü'l-Hamîd b. Abdurrahmân'a yazdığı bir mektuptan sunabiliriz:

a- Boş bırakılan topraklardan, işlenen toprağa konan verginin aynısı alınıyordu.

b- Para darb eden ve gümüş işçiliği ile meşgul olanlardan vergi alınıyordu. Nevrûz ve Mihrecân hediyeleri alınıyordu.

c- İstinsah edilen kitaplardan vergi alınıyordu.

d- Evlerden vergi alınıyordu.

e- Nikah vergisi alınıyordu ki Ömer b. Ab-dülazîz, bunların hepsini ilga ettiğini belirtiyordu.[34]

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Irak bölgesinde Nevrûz ve Mihrecân hediyeleri adı altında bir vergi toplandığını biliyoruz. Bu hediyeleri toplama vazifesi dihkanlarındı ve toplananların büyük bir kısmını hasır altı ediyorlardı. Hişâm b. Abdülmelik

30. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 387, 443

31. Ebû Yûsuf, 138; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 240 (trc. 250)

32. Abdürrezzâk, 19266

33. el-Cehşiyarî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 24

34. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 38-39, Ebû Yûsuf, 86; Ebû Ubeyd, 122

valisi Hâlid b. Abdullah b. el-Kasrî'yi buna alet olduğu için uyarmıştı.[35]

Abbâsîler döneminde de bazı yan vergiler alındığı bilinmektedir. Ancak bunların bir kısmı haksız yere alınan vergilerdi. Ebû Yûsuf'un verdiği bilgilerden Âmilin iaşesi, konaklaması, ölçüm masrafları, ölçene yardım edenlere ödenenler, haraç vergisi olarak alınan mahsulün nakil masrafları, noksanlaştığı iddia edilen miktar, haraç defterleri, menşurlar, postacılar vb. şeyler için yapılan masrafların mükelleflerden alındığı anlaşılmaktadır. O halifeye tavsiyelerinde bu masrafların devlet tarafından karşılanması gerektiğini belirtir. Ebû Yûsuf edindiği bilgilere göre, vergi memurlarının, haraç vergisini ödemek üzere kendilerine gelen zimmîlerin, ödedikleri dirhemlerin bir kısmına el koyarak, "revaç ve sarf vergisi" adı altında bir vergi aldıklarını da belirtir.[36]

Ek vergilerle ilgili olmak üzere Ebû Yûsuf'un içtihatlarına dayanan bazı bilgileri de aktarmak istiyoruz. Onun düşüncelerine göre, zimmîler, haraç topraklarındaki, eski nehir yataklarının canlandırılmasını ve onların çevresindeki boş arazilerde tarım yapmak istediklerini belirtseler, yapılan araştırmalar sonrasında nehir yatakları ihya edilirse, yapılan harcamalar zimmîlere yüklenmemeliydi. Sevâd halkının kullandığı Dicle ve Fırat kanallarının temizlenmesi ve tamiri gerekirse, masraf beytülmâlden ve haraç mükelleflerinden alınır. Masrafın tamamı zimmîlere yüklenemez. Ama halkın özel ark ve kanalları için yaptığı masraflar kendilerine aittir.

Ebû Yûsuf'a göre; eğer zimmî, İslam topraklarında bir maden bulursa, tıpkı müslüman gibi, kendisinden sadece 1/5 alınır. Geri kalan 4/5'i ona teslim edilir.[37]

Hristiyanlara yüklenilmiş olan belirli vergiler dışında yerel idarecilerin tayin ettikleri ekstra vergiler de olabiliyordu. Ahmed b. Tûlûn Patrik Mihâil'i, kendisine 20.000 dinar getirmekle yükümlü kılmıştı. Mihâil bu miktarı karşılayabilmek için kilisenin vakıf arazilerini, Fustat çevresindeki Bereketü'l-Habeş'te bulunan arazileri, yahûdîlerin eş-Şem' Köşkü yakınlarındaki bir kiliseyi satmak zorunda kaldı. Ayrıca bütün hrisityanlara bir kırat miktarında kilise bağışı (ed-deyyâriyye) ilzam etmiş ise de kendisine yüklenilen verginin ancak yarısını elde edebildi ve kahrından öldü.[38]

Bu arada hristiyan cemaat arasında da bağışlar adı altında zaman zaman para toplandığını söyleyebiliriz. el-Makrîzî tarafından verilen bilgilere göre, Patrik Gabriel iş başında olduğu zaman (301-312/913-924) hristiyan erkek ve kadınlardan ed-Deyyâriyye adı altında düzenli olarak para toplanıyordu.[39]

Halifelerin vergi miktarlarını ve vergi çeşitlerini artırabilme yetkisi olduğunu düşünenlerin bulunduğunu söylemiştik. Bunun tabiî bir sonucu olarak bazen haksız vergilerin talebi de söz konusu olmuştur. Hristiyan yazarlardan Michel, Halife el-Mu'tasım'ın ölülerden bile vergi aldığını söyler. Ancak İslâm tarihi kaynaklarında Michlel'in sözlerini anlamamıza yardımcı olacak bir bilgiyle karşılaşmadık. Yine onun verdiği bilgilere göre, amiller kendi hesaplarını şişirmekte bir hayli usta idi-

35. el-Müberred, IV, 124

36. Ebû Yûsuf, 109

37. Ebû Yûsuf, 22, 109-110

38. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

39. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 494

ler.[40]

XIV. yüzyıl idarecilerinden Alâuddin Khilji, refah seviyesi yüksek olan Hindular ın vergilerini artırmak istedi. O, zenginliklerini artıracak olurlarsa isyana teşebbüs edebileceklerini düşünüyordu. Şeyhülislam onların cizye ödediklerini ve İslâm idaresinin böyle ön kabullerden hareketle sınırı aşma ve onların haklarına tecavüz etme hakkı bulunmadığını belirterek, onların üzerine şeriate aykırı taşıyamacakları vergileri koymamasını istemiştir. Bu örneği İslâm'ın vergilendirme anlayışının güzel bir örneği olarak sunduktan sonra yükümlüler hakkında da bilgi vermek istiyoruz.[41]

2. Yükümlüler:

Kadınlar ve Çocuklar: Dört mezhebin ortak görüşüne göre çocuklardan, kadınlardan, delilerden cizye alınmıyordu.[42] Hz. Peygamberin Bahreyn'de kadın ve erkeklerden cizye aldığına dair bir rivayet [43] ile, Dımeşkten erkeklerden 4 dinar kadınlardan 2 dinar cizye alındığına dair diğer bir rivayete [44] sahibiz. Ayrıca kaynaklarımızda Yemen'e gönderilen Muaz b. Cebel'e kadın ve erkeklerden cizye alması şeklinde bir emir verildiği yer almakta ve bu ifadelerden hareketle kadınlardan da cizye vergisi alındığına dair ifadeler dikkatleri çekmektedir.[45]

Ebû Ubeyd, kadınlardan da cizye alındığına dair rivayetlerin mevcut olduğuna dikkat çeker. Sadece erkeklerden cizye alındığı şeklindeki rivayetleri daha sıhhatli görür ve diğerinin nesh edildiği kanaatine varır. Bu sonuca ulaşırken, savaşta kadınların ve çocukların öldürülmemesi prensibini delil olarak kullanır.[46] İbn Kayyîm ise, savaşta kadın ve çocukların öldürülmemesi ile ilgili hadislerin Muaz'ın Yemen'e gönderilmeden önce olduğunu, bu bakımdan da; Yemen'de kadınlardan da cizye vergisi alınması şeklinde rivayetlerde görülen ifadelerin doğru olmadığını, sıhhat derecesi güçlü olan hadislerde, kadınlardan cizye alındığına dair bir kaydın görülmediği şeklindeki değerlendirmelerin daha doğru olduğunu belirtir.[47] Hanefîlerde kadınlardan haraç alınabileceği görüşü mevcuttur.[48]

İhtiyarlar: İhtiyarlar da cizye mükellefiyetinin dışında tutuluyordu. İbn İshak'ın bildirdiğine göre, Hz. Ebu Bekir döneminde Hire'yi fetheden Hâlid b. el-Velîd'in onlarla yaptığı anlaşma metninde yaşlı olan, çalışamayan kişilere beytülmalden ödenek ayrılacağı şeklinde bir ifadeye rastlanmaktadır.

40. Michel, *Chronique*, III, 104

41. Fazlurrahman, 17-18

42. Ebû Yûsuf, 122, 128; Mâlik b. Enes, Zekât, 24; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 42

43. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 155

44. İbn A'sem, I, 160

45. Abdürrezzâk, 10099-10100; İbn Hişâm'dan naklen el-Kalkaşandî, Meâsir, III, 5. Ayrıca Hecer mecûsîleri ile ilgili rivayette haraç kadın ve erkeklerdan alınıyor. s. 129 Ebû Yûsuf, 128'de sadece erkeklerden alınacağına dair rivayetleri verir. es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 41

46. Ebû Ubeyd, 111-112; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, 42-43; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukuku'nun Ortaya Çıkışı*, İstanbul[2] 1984, 97

47. İbn Kayyîm, *Ahkâm*, 43-45

48. es-Serahsî, *Mebsût*, X, 79

Hz. Ömer'in dilenmek zorunda kalan bir yaşlı zimmîye tahsisatta bulunduğu ve "sadakalar ancak fakirler ve miskinler içindir" âyet-i kerîmesindeki fakirleri müslüman ihtiyaç sahipleri, miskinleri de ehl-i kitâp düşkünleri olarak yorumlayıp onlara devlet bütçesinden pay ayırması onun gönlündeki sonsuz adalet duygusunun ince bir tezahürüdür.[49]

Din Adamları: Din adamlarından cizye alınıp alınmayacağı hususunda hayli erken döneme ait bir rivayet bulunmaktadır. İbn İshâk'ın rivayetine göre, hicrî 12 Rabiulevvelinde, Hâlid b el-Velîd, Hîre ahalisiyle yaptığı anlaşmada dünyadan el etek çekmiş, kazancı olmayan din adamları hariç diğer din adamlarından cizye almıştı.[50] Din adamlarından cizye alındığına dair bilgiler daha sonraki dönemlere aittir. İbn İshâk'ın bu duruma kaynak teşkil edecek bir rivayet ortaya koyduğu düşünülebilir. Bu rivayet tarihçiler tarafından pek kabul görmemiş olmalıdır ki İslâm tarihinde din adamlarından alınan ilk cizyenin Abdülazîz b. Mervân dönemine rastladığı vurgulanır. O, Mısır'daki râhiplerin sayılmasını ve her bir râhipten bir dinar alınmasını emretmiştir.[51]

Râhiplerden cizye alınmasında Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî'nin, Mısır haraç işlerini yürütürken gerçekleştirdiği bir uygulama oldukça ilginçtir. Üsâme üzerinde râhibin ismi, kilisesi ve tarihi olan bir dövmeyi rahiplerin eline yaptırdı. Râhip olduğu halde, elinde dövme bulunmayanların ellerini kestirdi. Mabetler takip altına alındı, ellerinde dövme bulunmayan vergi kaçıran rahipler yakalandı ve bir kısmının boynu vurulurken, bir kısımı yediği dayaktan dolayı öldü.[52]

Tritton, h. I. ve II. asırlarda râhiplerden cizye alındığına dair bir delil olmadığı kanaatindedir. Halbuki Abdülazîz b. Mervân zamanında râhiplerden birer dinar alındığı açıktır. Tarih kitaplarında râhiplerden alınan ilk cizye olarak belirtilen bu olayın sebebi, vergi yükümlülüğünden kaçıp kiliselere sığınan kişilerin çokluğudur.[53]

Bu uygulamanın ne kadar devam ettiğini bilemiyoruz. Ama zaman zaman özellikle devlete gelir sağlanmak istendiğinde ya da kiliseler vergi kaçaklarıyla dolmaya başladığında gündeme getirilmiş olmalıdır. Fâtımîlerin 302/914 yılında komutanları Habâse'nin el-Cezîre yakınlarında yenildiği Mısır taarruzları sırasında Mısırlılar ve Fâtımîler arasındaki yazışmalardan Mısırlıların kötü bir durumda oldukları anlaşılmaktadır. Sina'daki St. Catherina Kilisesi râhiplerine varıncaya kadar bütün beldelerdeki râhiplerden 312/924 yılında alınmak istenen cizye de bu durumu teyit etmektedir. Onlar tarafından Abbâsî halifesi Muktedir'e sunulan şikayetler sonucunda bu cizyeler kaldırılmıştır. Bir başka açıdan bundan önce cizye alınmadığı söylenebilir. Zira o zaman şikayetlerin bir anlamı olmamaktadır.[54]

Ebû Yûsuf'a göre, çalışan râhiplerden cizye alınmalıydı. Eğer râhipler mal mülk sahibi değil ve geçimlerini başkalarının sayesinde temin ediyorlarsa onlardan cizye

49. Ebû Yûsuf, 125, 144; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 49

50. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesaik*, 379

51. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 49

52. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492-493

53. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 492; Tritton, *Ehlüzzimme*, 212

54. el-Kindî, 573; Saîd b. Batrîk, 83

alınmaması gerekiyordu.[55]

Din adamlarından cizye alınıp alınamayacağına dair, Hanbelîlerden iki görüş gelmiştir. Birisi, Ahmed b. Hanbel'in İmâm Muhammed'in görüşü olarak sunduğu, cizye alınamayacağı görüşü; bir diğeri ise, Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Hanîfe'nin bir görüşü olarak naklettiği, çalışıyorlarsa cizye alınacağı görüşüdür. İbn Kayyîm mezhep imamının cizye alınacağı görüşünde olduğuna dair rivayetleri daha kuvvetli görür. İmâm Şâfiî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtir.[56]

Fakirler: İslâm âlimlerinin çoğuna göre, çalışamayan fakirler cizye vermekle mükellef değillerdir. Hz. Ömer'in çalışabilen fakirlere cizye koyduğu ise bilinmektedir.[57]

İslâm'a Geçenler: Hz. Peygamber'in koyduğu ölçülere göre, müslüman olanlardan cizye alınmaması gerekiyordu. Bununla birlikte Emevî yöneticileri gayri müslimlerden, müslüman olduklarını ifade ettikleri halde cizye vergisi aldılar. Müslüman olan gayri müslimlerden cizye alınabileceğine dair görüşler Emevî dönemine aittir. Yezîd b. Habîb'e ait olduğu söylenen, "Peygamber'in ölümünden sonra bu ümmetin başına üç büyük kötülük geldi: Hz. Osman'ın öldürülmesi, Kâbe'nin yakılması, Müslümanlardan cizye alınması..." şeklindeki sözler, meselenin gerçekliğine bir delil olarak zikredilebilir.[58]

Ömer b. Abdülazîz iş başına geçince, bu uygulamayı değiştirmiş ve müslüman olanlardan cizye vergisi alınmasına mani olmuştur.[59] Mısır valisi Hayyân b. Şüreyh'in, Ömer b. Abdülaziz'e, "böyle giderse, herkes müslüman olacak, vergi azalacak" şeklinde yazdığı satırlar Emevî mantığını daha açık bir şekilde ortaya koyması bakımından önemlidir. Ömer b. Abdülazîz valisine, müslüman olanlardan cizye almamasını emretmiş, Allah'ın, peygamberi câbî olarak değil dâî olarak gönderdiğini belirtmiştir.[60] Onun böyle bir mektup yazdığı için valisine otuz değnek vurdurduğu bugün bile hafızalarda canlılığını korumaktadır. Onun ayrıca diğer valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân'a, Hîre'de müslüman olduğu halde kendilerinden cizye alınan hristiyanlardan cizye alınması uygulamasını durdurmasını istemiştir.[61]

55. Ebû Yûsuf, 122

56. İbn Kayyîm, meseleyi halka karışmak ya da uzlette olmak şeklinde değerlendirerek, yerleşim yerlerindeki râhiplerden cizye alınması gerektiğini düşünür. İbn Kayyîm, "cizye mükellefî olarak belirlendikten sonra râhip olur ve uzlete çekilirse ne olur?" sorusunu gündeme getirerek Hanbelîlerde buna cevap bulamadığını, İmam Mâlik'in, bu durumda cizyenin düşmediği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ifade eder. İbn Kayyîm, *Ahkâm*, I, 50

57. Ebû Yûsuf, 122; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 446. Şafiî'ye nisbet edilen 'çalışamayan fakire de cizye vardır.' görüşü ve İbn Kayyîm'in tenkitleri için bkz: İbn Kayyîm, *Ahkâm*, 48-49

58. İbn Tağriberdî, I, 245; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 57-59. Bu hususta el-Haccâc'ın şöhreti ve başarısı (!) pek öyle geçilebilecek değildi. Onun katibi Yezîd b. Ebî Müslim, Halife Yezîd b. Abdülmelik tarafından Ifrikiyye'ye tayin edildiğinde el-Haccâc'ın yolundan gitmeye kalkınca tüm uyarılara rağmen ısrar etmiş, canından olmuştu (h. 102). Bkz: el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 57; İbn Tağiberdî, I, 245

59. Mâlik b. Enes, Zekât, 24; İbn Sa'd, V, 345

60. İbn Sa'd, V, 384. Ömer b. Abdülazîz, Horasan amili el-Cerrâh b. Abdullah el-Hıkemî'ye insanları İslâm'a davet etmesini, kabul ederlerse cizye almamasını ve eşit haklara sahip kılmasını yazdı. Horasan eşrafı, ona zimmîlerin cizyeden kurtulmak için müslüman olduğunu, bu yüzden bir kriter olarak sünnetli olup olmadıklarını kontrol etmesini telkin ettilerse de o kabul etmedi ve dört bin kişi İslâmiyet'i kabul etti. İbn Sa'd, V, 38

61. Ebû Yûsuf, 131; İbn Kayyîm, *Ahkâm*, 213

Onun zimmîlerden haksız yere alınan vergileri kaldırması ve vergi memurlarını sıkı kontrolü neticesinde Ömer b. Abdülazîz döneminde önemli bir pahalılık oluştu. Bunun sebeplerini bizzat kendisi şöyle ortaya koyar: "Benden önceki idareciler, ehlüzzimmeye güçlerinin üzerinde vergi koyuyorladı. Onlar da bu vergileri karşılamak için ellerindeki şeyleri ucuza satmak zorunda kalıyor ve zarar görüyorlardı. Ben, hiç kimseye gücünün üstünde vergi koyamam. Ayrıca fiatlara da müdahale etmem. Herkes ürettiği malı değerinde satar." [62]

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Eşres b. Abdullah Horasan'da yeniden müslüman olduğunu söyleyenlerin sünnetli olup olmadığına bakılmasını, İslâmî emirleri yerini getirip getirmediklerinin araştırılmasını, Kur'ân'ı okuyup okumadıklarına bakılmasına karar vermiş ve bu vasıfları taşımayanların, müslüman olduklarını söyleseler bile cizye ödemeleri gerektiğini belirtmişti.[63]

Emevîlerin bu yaklaşımında müeessir olan temel amilin ne olduğu hususu gerçekten araştırılmaya muhtaçtır. Bilindiği üzere, müslüman olanlardan da vergi alınmaktaydı ve hatta bunlar cizye vergilerinden de fazla idi. Bu durumda müslümanlığa geçenlerin vergi açısından bir problem teşkil etmemeleri akla gelmekte ise de şu düşünülebilir: O dönemde -özellikle hile-i şer'iyye anlayışının teşekkül etmeye başladığı bir dönemde- müslümanlardan gereği gibi vergi toplanamadığı için, sabit vergi yükümlüsü olan zimmîler, kesin bir gelir kaynağı anlamına geliyor olmalıdır. Eğer bu kabul edilemiyorsa o zaman, Emevîlerin ırkçı tutumları akla gelmektedir ki, Araplar dışındaki milletler onlara tabi bir durumda vergi vererek yaşamalıydılar. İslâm'ın getirdiği zimmî statüsü bu meyanda önemsenmeyebilir, onun öngördüğü tekliflerin bir kısmı kendi anlayışlarına göre çarpıtılabilirdi. Yani müslüman olduğunu iddia eden insanların bu beyanları reddedilebilirdi.

Son olarak yeri gelmişken vergi mükelleflerinin tam tesbit edilebildiğini söylemenin mümkün olmadığını belirtmek istiyoruz. Bununla ilgili iki örnek sunmak yeterli olacaktır kanaatindeyiz.

Halife el-Mansûr Kûfe şehrinin surlarını yapmak istediği zaman kaynak bulmak istedi (155/772). Kûfe'de kaç kişinin oturduğu bilinmiyordu. Önce herkese 5 dirhem tahsisatta bulunularak defterler oluşturuldu. Ardından her kişiye 40 dirhem vergi konuldu. Toplanan bu paralar şehir surlarının yapımında ve hendek kazımında kullanıldı. "Müminlerin emiri el-Mansûr'un yaptığına bakın, Herbirimize beş verip, kırk aldı" mısraları bu olayı şiirleştirmişti. İbnü'l-Esîr aynı olayların diğer bazı yerleşim yerlerinin başına da geldiğini belirtir, ancak detay vermez. Bundan anlaşılan şudur ki, bazı şehirlerde vergi verecek olan kişilere ait kayıtlar tam değildi.[64]

Daha önce İskân Problemleri bahsinde değindiğimiz bir bilgiyi hatırlarsak Ebû Yûsuf, Bağdat, Kûfe, Basra vb. şehirlerde oturan zimmîlerin cizyelerinin nasıl tahsil edileceği hususuna cevap verirken bu kişilerin halifenin tayin edeceği bir görevli ta-

62. Ebû Yûsuf, 132. "Bütün insanların müslüman olduğunu görmek bana daha sevimlidir. Hatta senin ve benim hayatımızı kazanmak için kendi ellerimizle toprağı işlemeye mecbur kalmamızı isterdim. Cemâluddin İbnü'l-Cevzî, *Sîratü ve Menâkıbu Ömer b. Abdülazîz*, Hazırlayan: Naim Zerzûr, Beyrut 1984, 177-178

63. Hammâde, *el-Vesaiku's-Siyasiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Asri'l-Emevî*, 490; et-Taberî, *Târîh*, V, 398

64. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 46; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 5

rafından tesbit edilmelerini, vergi mükelleflerinin belirlenmesini ve durumlarına göre vergi alınması gerektiğini ifade ediyordu.[65] Bu teklif bize pek çok yerde zimmîlerin de aslında vergi mükellefi olarak kayda geçmediğini yani Abbâsîler döneminde vergi mükelleflerinin sadece eski kayıtlarda yer alan vergi mükellefleri olduğunu düşünebiliriz.

65. Ebû Yûsuf, 123

C- VERGİLERİN TAHSİLİ:

Tahsil Zamanı: Araplar Kamerî-Şemsî olmak üzere karma bir takvim kullanıyorlardı. Hz. Muhammed, Vedâ Hutbesi'nde Kamerî takvimi müesseseleştirdi. Onun zamanında zirâî vergiler hasat mevsiminde, diğer gelirler ise kamerî takvime göre senede bir alınıyordu. Necrân hristiyanları ile akdedilen anlaşmada görüldüğü üzre ziraat vergileri dışındaki vergilerin kamerî takvime göre toplandığını ve Necrânlılardan vergilerin iki taksitte Safer ve Receb aylarında istendiğini görüyoruz.

Güneş takvimine göre, 33 senelik devirde, 34 kamerî takvim yılı bulunuyordu. Buna göre, ay takvimine göre tahsil edilen vergiler diğerinden bir dönem fazla tahsil ediliyor ve devlet bütçesinde farklı zaman dilimlerinde vergiler toplanmak suretiyle rahatlık sağlanıyordu.[1]

Toprağa konan vergideki yöntem farklılıklarından dolayı İbn Kayyim, eğer toprağa konmuş ise kamerî ayın esas alınması, ekine kondu ise, mukaseme yolu tercih edilerek ekinin olgunlaşmasının beklenmesi gerektiğini söyler.[2]

Ahmed b. Hanbel'e ve Şafiî'ye göre, cizye senenin sonunda alınmalıydı. Ebû Hanîfe muhtemelen Peygamber'in Necrân uygulamasını esas alarak belli taksitlerle alınabileceği görüşündedir.[3] İbn Kayyim bu hususta Ebû Hanîfe'yi tenkit ederken Hz. Peygamber'in sene sonunda âmilini gönderip vergiyi aldığını söyler.[4]

Ömer b. Abdülazîz, zimmî sene bitimine bir gün kala müslüman olsa bile kendisinden cizye alınmamasını isterdi.[5] Ebû Yûsuf senenin bitimine birkaç gün kala müslüman olsa alınmayacağı görüşüne ulaşmıştır. Ayrıca o, ödemeden ölse ya da borçlu olsa, bu borcun vereselerine ödetilmemesi gerektiğini belirtir.[6] Hanefîlerde haraç alınmadan önce müslüman olursa verginin düşeceği görüşü yerleşmiştir. Şafiîlerde ise bazı şartlar getirilmiştir.[7]

Fıkıh kitaplarına bu şekilde akseden tartışmaların günlük hayatta nasıl uygulandığı hususunu tesbit etmek oldukça zordur. Mezhep görüşlerini bir kenara bırakırsak genelde devletin, ihtiyacı olduğu zaman vergi alma zamanlarını planladığını biraz sonra göreceğiz.

1. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 791, 984-985
2. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 116
3. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 39-42
4. İbn Kayim, *Ahkâm*, I, 40-41
5. İbn Sa'd, V, 356
6. Ebû Yûsuf, 122-123. Bu hususlaki farklı görüşler için bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 39-40, 45-48
7. Bkz: es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 80-83

Vergilerin Aynî ve Nakdî Olarak Tahsili: Zimmîler cizye ya da haraç borçları karşılığında mal getirebiliyorlardı. Burada Yemenlilerle yapılan anlaşmada yer alan 1 dinar ya da mukabili meâfir kumaşı ifadesi ile, Necrânlılarla yapılan anlaşmada yer alan 2.000 hulle ifadesi hatırlanabilir. İbn Kayyim'de yer alan bir rivayete göre, Hz. Ali bunu sadece sanat ehli olanlardan alır, diğerlerinden ise nakit para tahsil ederdi.[8] Aynî ödemelerde getirilen malların kıymetleri hesaplanıyor ve borçlarından düşülüyordu. Sadece domuz ve şarap gibi mallar kabul edilmiyor, bunları sattıktan sonra bedellerini getirmeleri isteniyordu.[9] Hz. Ömer zamanında cizye vergilerini şarap olarak alan bazı sahabiler Hz. Ömer tarafından uyarılmış ve şarapları sattırıp bedellerini almaları söylenmiştir.[10] Kûfe'deki büyük caminin yapımı sırasında Hîre saraylarının yıkıntıları kullanılmış ve bunların değeri, Hîre halkının cizye vergisinden düşülmüştü.[11]

Bazen halifelerin günün ihtiyaçlarına göre vergilerin toplanma şeklini değiştirdikleri oluyordu. Iyâd'ın nakdî ve aynî olarak belirlediği vergileri Muâviye daha sonraları nakdî vergiye çevirmişti.[12]

Nakit olarak alınan vergilerde, idarece, alınacak olan para birimi belirleniyordu. Hz. Ömer, Irak'ta dirhem kullanıldığı için, onlardan vergilerini dirhem üzerinden, Şam ve Mısır'da altın kullanıldığı için dinar üzerinden almıştı.[13] Ömer b. Abdülazîz, veznüsseb'a ölçüsündeki dirhemlerden alınmasını isterdi.[14] Halife el-Mansûr, dirhem olarak el-Hübeyriyye, el-Hâlidiyye, el-Yûsufiyye adlı dirhemleri kabul ederdi. Bu dirhemler 14 kırat ayarında ve on tanesi 7 miskal ağırlığına tekabül eden bir değerde idi.[15]

Tahsille İlgili Bazı Problemler: Tahsil işlemleri bitinceye kadar, zimmîlerin, boyunlarına kendilerinden alınacak vergi miktarlarını belirten mühür asılması ve iş bitince de mühürlerin çıkarılması Hz. Ömer döneminden başlar. Osman b. Huneyf'in Sevad'daki 500.000 kişi için bunu uyguladığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in bu uygulamayı bütün bölgelerdeki vergi memurlarına emrettiğini de biliyoruz.[16]

Zimmmîlerin boyunlarına kurşun kolyelerin takılması bazı araştırmacılar tarafından aşağılayıcı bir durum olarak yorumlanmıştır. Halbuki kıyafetler bölümünde de ortaya daha açık bir şekilde çıktığı üzere, devlet yönetimlerinde idareciler karşılarına çıkan problemlere kendi çağlarının imkanları nisbetinde çözüm ararlar. Bugün askerlerin boyunlarına kimliklerini belirleyen kolye takıldığı zaman onların aşağılandığını düşünmüyoruz. Kişilerin milliyetlerini belirleyen pasaportların, ya da ülke

8. İbn Kayyim, *Ahkâm*, 29-30, 36-37
9. Ebû Yûsuf, 122; Ebû Ubeyd, 126; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 62-63, 164-165
10. Abdürrezzâk, 9886. Hanbelîlerde gerçekten ilginçtir ki, ayni vergilerin bedellerinin değil, ayniyatının şarap domuz gibi mallardan alınabileceği şeklinde bir görüş de mevcuttur. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 61, 165. Tartışmalar için bkz: 61-64
11. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 402 (trc. 410)
12. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 238 (trc. 248)
13. Abdürrezzâk, 19265
14. Ebû Yûsuf, 86
15. İbn Tağriberdî, I, 177-178
16. Ebû Yûsuf, 38, 127, 128

sınırları içinde taşıdıkları nüfus cüzdanlarının aslında bugünün bir seçeneği olduğunu, bizden birkaç asır sonra gelen insanların sahip oldukları teknoloji ve imkanlar çerçevesinde bizim sürekli üzerimizde taşıdığımız nüfus cüzdanlarını belki de ilkel görebileceklerini düşünebiliriz. Hz. Ömer'in karşısında yüzbinleri aşan bir kitleden vergi toplama problemi vardı ve o bu durumda ortaya çıkabilecek tüm haksızlıkları ortadan kaldırmak üzere belirleme yolunu seçmişti. Yalnız bunları söylerken, Emevîler döneminde bazı yerlerde yapılan dövme usülünü tasvip ettiğimizi söylemek te istemiyoruz. Her ne kadar Arap toplumunda dövme (veşm) biliniyor idiyse de ilk hadis müelliflerinden Hemmâm b. Münebbih'in (101/719) bildirdiğine göre, Hz. Muhammed, vücuda dövme yaptırmayı yasaklamıştı.[17] Sonuç olarak Hz. Ömer gerek Sevâd gerekse Mısır'da cizye verenlerin tesbitini kolaylaştırmak için, zimmîlerin boyunlarına cizye verinceye kadar mühür asılmasını istemiştir.

Mühür asılması ya da dövme yaptırma işlemi sadece gayri müslimler için uygulanmış bir yöntem de değildi. İbn Abdi Rabbih'in verdiği bilgilere göre, Emevî valilerinden el-Haccâc, el-Eş'as'la birlikte mücadele veren mevaliyi ele geçirdiği zaman, bir daha toplanmalarına meydan vermemek için onları dağıtmak istemiş ve herbirinin eline gönderildiği şehrin isimini dövme olarak nakşettirmiştir.[18]

Dövme yaptırılması ile ilgili olarak tarih kitaplarına akseden uygulamalardan bir kısmı hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Hişâm b. Abdülmelik, 112/730 yılında zimmîlere dövme yaptırılmasını istedi ve siciller oluşturdu. el-Makrîzî'deki bilgilere göre, mühürler arslan şeklinde idi. Kendisinde bu dövme bulunmayan kişilerin alış veriş yapmasına engel olunarak kaçamaklar engelenmeye çalışılmıştır.[19]

Diğer yazarlarda rastlayamadığımız, sadece es-Suyûtî tarafından verilen bir bilgiye göre, Halife el-Mütevekkil hristiyanların boyunlarına "el-gull ?" takmalarını istemiştir. Diğer yazarların ilzam edilen elbiseleri ve diğer maddeleri aktarırken bu detaya pek fazla ehemmiyet atfetmedikleri düşünülebilir.[20] Gerçekten de Rainer'in neşrettiği 240/854 ve 287/900 yılları berid kayıtlarına göre, boyunlarına mühür bağlama tercihinin devam ettiği anlaşılmaktadır.[21]

Ebû Yûsuf'un[22] halife Hârûn'a cizye toplanırken zimmîlerin boyunlarına mühür asılması gerektiğini vurgulaması da henüz o günlerde yeni bir usulün ortaya çıkmadığını göstermekte, hicrî 240 ve 287 yıllarına ait posta kayıtları da üçüncü hicrî asrın sonlarına doğru bunun hala uygulanmakta olduğunu teyit etmektedir.

Bu hususu böylece ortaya koyduktan sonra vergiler toplanırken vergi mükelleflerine nasıl davranıldığı ile ilgili bazı noktalara temas etmek istiyoruz. Vergilerini ödeyemedikleri zaman, zimmîlerin güneşte bekletilmesi, dövülmesi, üzerlerine ağırlık

17. Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam İbn Münebbih*, Türkçeye Çeviren: Kemal Kuşçu, İstanbul 1963, 129

18. İbn Abdi Rabbih, II, 416, 417

19. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 493

20. es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 347

21. Tritton, *Ehlüzzimme*, 132

22. Ebû Yûsuf, 127

asılarak eziyet edilmesi, dua etmelerine engel olacak şekilde bağlanmaları şer'an yasaktı. Ebû Yûsuf, icabederse, ödeyinceye kadar hapsedilebileceğini belirtir. Ebû Yûsuf Hârûn er-Reşîd'e tavsiyeleri arasında, onların belirlenen miktarı ödeyememe durumlarında öldürülmemeleri, ödeyebilecekleri yeni bir vergilendirme yoluna gidilmesi gerektiğini belirtir.[23]

Bu hükümler bazı hatalı uygulamaları ortadan kaldırmak üzere oluşmuştur. Bu hataların Hz. Ömer dönemi valilerinden başlamak üzere karşımıza çıkması pek tabiidir. Vergi memurlarının ve diğer devlet görevlilerinin bölgelerde idarî işleri yürütmeleri sırasında şahsî uygulamaları her zaman devlet idaresinde problem teşkil etmiştir. Saîd b. Zeyd, Şam'ın bir semtinde cizye borcundan dolayı güneşte bekletilen kişilere rastlayınca derhal valiye giderek uyarır.[24]

Ömer b. Abdülazîz, zimmîlerden zorla vergi alınmasına karşı çıkar onlara güzel davranılmasını isterdi. Valilerinden Adiy b. Ertâd'ın bazı kişilerin baskı yapmadan vergiyi ödemediklerini bildiren mektubuna Ömer b. Abdülazîz, "zulmetmek üzere benden izin istemenize hayret ediyorum... Vergilerini kolaylıkla verenden al. Zorluk gösterene sadece yemin verdir...." şeklinde bir karşılık verdiği bilinmektedir.[25] İbn Kayyim, bazı ifadelerinde Haçlı Seferleri'nin derin tesirlerini aksettirmiş ise de, temel prensiplerde asla taviz vermez ve cizye öderken tezlîle mesned birşey olmadığını, bunların sonradan uydurulduğunu belirterek zimmîlerden verginin eziyet vermeden alınması gerektiğini söyler.[26]

Ebû Yûsuf edindiği bilgilere göre, vergi memurlarının haraç borçlarını ödeyemeyen zimmîlere ağır işkenceler yaptıklarını söyler. Ebû Yûsuf, ekinler biçildikten sonra, dövülmesinde meydana gelen gecikmeden ortaya çıkan zararların ekin sahibine değil devlete ait olduğunu belirtir. Harmanlar dövülünce savrulunca, memur ölçümlerini yapar. Ölçümlerini yaparken farklı ölçüm aletleri kullanmaz. Ayrıca ölçümleri yaptıktan sonra, tarlada bırakıp aradan bir müddet geçtikten sonra tekrar ölçerek eksik görüp onu tamamlamasını isteyemez.[27]

Ebû Yûsuf kitabının bir başka yerinde aynı hususla ilgili olarak "eğer köy sahibi, amillerden birisine, seninle anlaşalım bu köyün cizyesini sana peşin ödeyeyim, sonra ben onlardan toplarım derse, buna yanaşmasın. Mültezimlik anlaşmaları zarar getirir. Meselâ, cizye miktarının anlaşılan miktardan fazla olması muhtemeldir. Ayrıca kendi çiftliğinde çalışanlardan oniki dirhemden az alması da muhtemeldir. Halbuki içlerinde kırsekiz dirhem vermesi gerekenler de olabilir." diyerek haksızlıklara engel olunmasını ister.[28]

23. Ebû Yûsuf, 40, 109, 123

24. Olayın diğer varyantlarında Saîd bu cezayı uygulayan kişi olarak Iyâd b. Ganem'i gösterir. Bir başka varyantta ise, Hz. Ömer Şam'dan geçerken böyle bir hâdiseye şahit olmuştur. Ebû Yûsuf, 125; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 34-35. Ebû Ubeyd'in naklettiği varyantlarda ise, Hişâm b. Hâkim Filistin'de cizye hususunda zimmîlere zulmeden bir topluluğa uyarıda bulunmuştur. Iyad da Nabatîlara zulmeden kişileri uyarmıştır. Ebû Ubeyd, 118-119; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 34

25. Ebû Yûsuf, 119

26. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 23-24

27. Ebû Yûsuf, 108, 109-110

28. Ebû Yûsuf, 123

D- HRİSTİYANLARI İLGİLENDİREN VERGİ DÜZENLEMELERİ:

Genel Prensipler ve Vergi Takdiriyle İlgili Bazı Problemler: İslâmiyet'in temel prensiplerine göre vergiler gerek müslümanlardan gerekse zimmîlerden ödeyebilecekleri miktarlar göz önünde bulundurularak takdir edilmişlerdi. Hz. Ömer'in Irak ahalisine koyduğu vergiler, takatleri nisbetinde idi.[1] Ebû Yûsuf kendi dönemindeki haraç âlimlerinin makul bir arazî vergisi anlayışından uzak olduklarını ve onlara Osman b. Huneyf ile Huzeyfe'nin yaklaşımlarını aktardığını belirtir.[2]

Bununla birlikte zaman zaman vergilerin haddinden fazla artırıldığı olmuştur. "Irak'ın tarım arazisi Kureyş'e mahsus bir bahçedir. İstediğimizi alır istediğimizi bırakırız" sözleri ile "siz ancak bizim hazinemizsiniz. Paraya çok ihtiyaç olursa sizden çok, az ihtiyaç olursa, az alırız" şeklindeki bir bakış açısı Emevîler döneminin genel karakterini oluşturmaktadır.[3]

Ömer b. Abdülazîz zimmîlere yüklenen ağır vergileri kaldırmasından dolayı bir hayli eleştiri almıştı. Zira piyasada bir pahalılık baş göstermişti. Ömer b. Abdülazîz bu pahalılığın sebebini şöyle değerlendirir: Benden öncekiler zimmîlere takatlerinin üzerinde vergi koyuyorlardı. Bu sebeple onlar ellerinde bulunanları satmaktan başka çare bulamıyor, işleri kesat gidiyor, malları para etmiyordu. Ben ise herkese takat yetirebileceği nisbette vergi yüklüyorum. Herkes malını nasıl isterse öyle satar" der ve müslümanların fiat tahdidi tekliflerini dahi geri çevirir.[4]

Ömer b. Abdülazîz'in bu yaklaşımı diğer Emevî halifelerinde pek görülmez. Haleflerinden Halife II.Yezîd bölgelere ait vergileri az bularak yeni bir vergilendirme cihetine gitmiştir. Hatta onun Yemen vergilerinin artırılmasını isterken "aç kalsalar bile onlardan alın" şeklindeki sözleri belki de Emevîler döneminde ortaya çıkmış olan bu bakış açısının en acımasız bir örneğidir.[5]

Bu olumsuzluklara rağmen Ömer b. Abdülazîz gibi hak ve adaleti gözeten insanlar da bulunmuyor değildi. Emevîler döneminde vergiler sene sonuna kadar taksit taksit toplanıyordu. Ubeydullah b. Ziyâd'ın Nişâbur'a haraç amili olarak görevlendirdiği Hârise b. Bedr, kabına sığamayan yapısıyla haraçları gittikten bir ay sonra toplayıp ta "benim işim bitti" deyince Ubeydullah tarafından geri gönderilmiş, haraçları iade ederek onları sene sonuna kadar parça parça alması istenmişti.[6]

1. el-Buhârî, Fedâilu Ashabi'n-Nebî, 8, Cihad ve's-Siyer, 173; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 31
2. Ebû Yûsuf, 48
3. Ebû'l-Ferac el-İsfehânî, IX, 30; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 124
4. Ebû Yûsuf, 132
5. İbn Tağriberdî, I, 239
6. Ebû'l-Ferac el-İsfehânî, VIII, 424

Abbâsîler zamanında da haksız yere vergiler toplanmıştır. Merv görevlisi İbrâhim b. Muhammed b. Talhâ, iki yıl içinde onbeş defa haraç toplamıştı. Bunu haber alan devlet yetkilisi, Ahmed el-Hucistânî, derhal olaya müdahale etmiş ve adaleti sağlamıştı (262/876).[7]

Halifelerin devlet idaresine hâkimiyetleri ve ilgileri bu zulümleri azaltmıştır. Ömer b. Abdülazîz gibi olmayı hedefleyen halife el-Mühtedî billah, divanlar konusunda bir hayli hassastı. Hesaplamalarda kendisi de bizzat bulunur, haftada iki gün katiplerini huzuruna kabul ederek problemleri tartışırdı.[8]

Vergi takdiriyle ilgili tesbit edebildiğimiz bazı problemleri şöylece sıralayabiliriz:

a- Sevâd toprakları fethedildiği zaman bölgede ekilen arazi çok, boş bırakılan yerler ise az idi ve vergiler buna göre belirlenmişti. Zamanla tarıma açık arazilerden çok az bir kısmı ekilip biçilir oldu. Hatta bir kısmı tarım yapılamaz hale geldi.

Böylece Hz. Ömer döneminde tarıma açık alanlara yüklenmiş olan vergilerin esas alınıp alınmayacağı problemi ortaya çıktı. Hz. Ömer zamanında alınan vergiler esas alınırsa, ekilmeyen arazilere vergi düşeceği vurgulandı. Zimmîler kendi açılarından, "bu vergileri karşılamak için boş bırakılan arazilerin ihya edilmesi gerekir. Halbuki ellerimizdekilerin azlığı ve işlemediğimiz toprağın haracını ödemekten dolayı zaten fakir durumdayız. Yüzyıldan bu yana boş duran arazileri ihya etmek ve onlardan kısa sürede ürün almak ta mümkün değildir. Hem de bu çok masraflıdır" diyerek şikayetlerde bulunurlardı.[9]

Bu bilgileri veren Ebû Yûsuf devamla şöyle der: "Yiyecek vergisine (zimmîlerden cizye haraç dışında alınan ilave vergi) baktım. Onda da Beytülmal'i, Halifeyi, haraç ehlini ilgilendiren problemler vardı. Zahire, çok ucuz olursa, sultan tayin ettiği vergiden mütmain olmayacaktı. Ordusunun ihtiyaçlarını karşılayamayacaktı. Çok pahalı olursa, bu zimmîleri güçlü kılacağı için onların elinde bırakamazdı. Aslında ucuzluk ve pahalılık Allah'ın elindedir. Sadece yiyecek olarak alınanlarda değil, dirhem olarak alınanlarda da bu tür problemler ortaya çıkabiliyordu. O halde vergilerin değişmez olduğu hususunda ısrarın anlamı yoktu.[10]

Ebû Yûsuf, haraç mükelleflerinin yetiştirdiği, sebze-tahıl, hurma, meyve, üzüm gibi mahsullerin vergilerini değiştirdi. Kendisine, Hz. Ömer'in koyduğu vergilerin toprağa uygun olduğu ve halk da buna rıza gösterdiği halde niçin Hz. Ömer'in koyduğu esasları aynen kabul etmediği soruldu. Onun içtihadı şöyle idi:

"Hz. Ömer toprağa konulan vergileri makul gördü. O, 'bu vergiler değişmez, dondurulmuş vergilerdir. Benden sonra gelenlerin bunu çoğaltması ya da azaltması düşünülemez.' dememişti. O gün, Irak amilleri ile meseleyi değerlendirirken toprağa uygun ve halkın ödeyebileceği bir vergi vazını esas almıştı. Biz bugün onlara konan bu haracın kendilerine ağır geldiğini, topraktan alınan mahsule göre bu verginin faz-

7. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 302

8. en-Nüveyrî, XXII, 327; Ayrıca bkz: Naftûye'den naklen es-Suyûtî, *Târîhü'l-Hülefâ*, 362

9. Ebû Yûsuf, 48

10. Ebû Yûsuf, 48-49

la olduğunu, hatta bu yüzden bir kısmının toprağı boş bıraktığını ve göç ettiğini görüyoruz. Bunlara bağlı olarak biz, Hz. Ömer'in esas aldığı aciz kalacakları vergiyi yüklememe prensibini esas olarak vergi miktarlarını ona göre tesbit ettik.

Bana göre, halife, duruma göre kendilerine yüklenilen mahsul ya da para şeklinde alınan haraç miktarlarını artırabilir ya da azaltabilir. Hz. Ömer Sevâd'da boş ya da ekili her cerîb araziye 1 kafîz ve 1 dirhem, her cerîb hurma bahçesine 8 dirhem vergi koydu. Sonra onlara ödeme kolaylığı olsun diye hurma bahçelerinden aldığı vergiyi kaldırdı. Necrân'da ise hurmaların vergiye dahil edilmesini istedi ve kendiliğinden sulanabilme ya da sulama durumuna göre 1/3 ya da 2/3 nisbetinde vergi koydu. Bu iki örnek, halifenin toprağın özelliklerine göre vergi koyduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Ömer, Sevâdlıların, Sâsânîlere ödedikleri vergiyi fazla bulmş ve yeni bir düzenlemeye gitmiştir. O hade halifenin harac mükellefleri hakkında Hz. Ömer'in tatbikatını esas alarak, mevcut vergileri, eğer bugün kolaylıkla ödeyebiliyorlar ve arazi de buna müsait ise onu devam ettirmesi, aksi halde yeni bir vergi düzenlemesine gitmesi daha uygun olur." İbn Kayyim'in görüşü de haraç miktarlarının değişmez olmadığı, toprağın kaldırabildiği miktarın vergi olarak alnması gerektiği görüşündedir. Toprağın özelliğine, ağacın kalitesine ve sulama imkanlarına göre vergi değişebilir.[11]

b- Iyâd b. Ganem'in köylülerle şehirlileri aynı vergilendirmeye tabi tutup tutmadığını bilmiyoruz. Lâkin ondan sonra gelen valiler, şehirlilerle köylüleri aynı vergilendirmeye tabi tutmadılar ve köylülere ayrıca ordunun erzakını yüklediler. Bazı âlimler onların ziraat yapmaları sebebiyle bu verginin kendilerine yüklenildiğni söylemelerine rağmen, pek çok ilim adamı ilk dönem uygulamasında böyle bir şeye rastlanmadığını ve bu yorumun asılsız olduğunu iddia etmişlerdir.[12]

c- Genelde vergiler -cizye, haraç-, kamerî takvimin başlangıcında muharrem ayında toplanıyordu. Sonra hal değişti ve senenin sonunda toplanmaya başladı. Daha sonra haraçların toplanması ikinci senenin başına tehir edilmeye başlandı. Bu durumda haraç, geçmiş senenin vergisi olur, ama tahsili gelecek seneye kalırdı. Bu durumda da geçmiş senenin haracını sonrakine tahvil gibi durumlar söz konusu olur devlet vergiyi eksik toplardı. Haraçların toplanmasındaki bu durum ve bu seneye ait haracın bir sonraki sene toplanması 241/855 senesinde el-Mütevekkil'in çıkardığı bir vergi düzenlemesi ile son buldu. 242/856 senesi girince, güneş yılına göre Halife el-Me'mûn zamanında başlayan 33 yıllık dönemin getirdiği artık yıl ortaya çıkmıştı. 242 senesinde bu ziyade yapılmadı ve bir önceki senenin haracı değil mevcut senenin haracı alındı. el-Kalkaşandî, bu hususta yapılan ilk düzenleme olarak takdim ettiği bu uygulamaya ait halife el-Mütevekkil'in orjinal mektubuna arşivde rastlayamadığını söyler.

el-Mütevekkil'in Harac ehli için tehir edilmesini uygun gördüğü Nevruz Bayramı Rabiüevvel'in 11'ine, Haziranın 17'sine, Erdebehişt ayının da 18'ine denk gelmişti. Şair Buhterî, "Tekrar geri dönmüştür Nevruz, Erdeşirin belirlediği güne" der.[13]

Beyrûnî tarafından verilen bilgilere göre, el-Mütevekkil, bu uygulamasıyla ver-

11. Ebû Yûsuf, 84-86; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 115-116

12. Ebû Yûsuf, 40-41

13. et-Taberî, *Târîh*, IX, 218; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 89

gilerin mahsulden sonraya bırakılmasını sağlamıştır. İbn Kayyim tarafından verilen bilgilere göre, Kabale adı verilen mahsul olgunlaşmadan ondan vergi alınması sahabe tarafından haram sayılıyordu. Yine İbn Kayyim'in bildirdiğine göre, topraktan alınan vergi kamerî aya göre, ekinden alınan ise, ekinin olgunlaşmasından sonra alınıyordu.[14]

el-Mütevekil'den sonra sene be sene 33 yıl zamanında vergi alındı. Bir sonraki seneye bırakılmadı. 274/887'de katipler arasında bir anlaşmazlık oldu ve iş 278/891'e Mu'tazıd zamanına kadar sürüncemede kaldı. Kendisine bu karışıklık sunularak el-Mütevekkil'in 241/855 senesini 242/856 senesine kalb ederek, yani 242 senesinde 242 senesine ait haracı aldığını ifade ederek meseleyi hallettiğini söylediler. el-Muta'zıd aradan dört yıl geçtikten sonra 278/891 senesini 279/892 senesine kattı ve sene be sene vergiyi toplamaya başladı. Kalkaşandî bu uygulamaya ait halife mektubunu arşivden özetler ve devamı hakkında bilgi verir.

"Mutazıd önceki uygulamaları zikrederek Râşid halifelerin vergilerini güneş yılını esas alarak hasat mevsiminde yaptıklarını belirtir. Onlar kamerî aya göre değil güneş yılına göre vergilerini toplarlardı. Kamerî ayların bu eksikliği 33 yılda tam bir güneş yılı yapar. O zaman vergi alınan meyvelerin olgunlaşması, mevcut senenin muharremine denk gelir. Bununla birlikte çıkan senenin vergileri iptal edilir ve mevcut senenin olgunlaşan meyvelerine mahsup edilir. el-Mütevekkil döneminde bunu uygun gördü ve otuzüç yıllık dönemin tamamlandğı 241 yılında alınacak vergileri ilga ederek 242 yılına ait vergileri topladı ve ondan sonraki senelerde vergiler zamanında tahsil edildi. 274'e gelindiğinde katipler onu 275/888 saymaları gerekirken unuttular ve aradan dört sene geçti.Ve sonunda 278 yılında 279/892 yılına ait vergileri alarak Mutazıd bu problemi ortadan kaldırdı."

Daha sonra 275/888'den başlayarak 33 sene 307/919'da bitecek şekilde uygulanmış ve o senenin alınacak haracı 308/908 senesine kalb edilmiş olmalıdır. el-Kalkaşandî 33 senede bir, bir sene ilavesinin Irak'ta Abbâsî devletinin sona ermesine kadar uygulanmış olduğunu belirtiyor.[15]

et-Taberî tarafından verilen bilgilere göre, el-Mu'tazıd 282/895 yılında bütün bölge valilerine mektup yazarak vergi toplama günlerini de değiştirmiştir. Daha önceleri acemlerin bayram günü olan Nevruzda vergi toplanıyordu. Mu'tazıd bunu biraz daha erteleyerek 11 Haziran[16] tarihine ertelemiş, bu güne de el-Mu'tazıd Nevrûz'u (Nev-rûz el-Mu'tazıdî) adı verilmişti. *Kitabu'l-Uyûn*'da yer alan kayıtlardan Sâsânî vergi sistemine göre, mahsulün hasadından önce vergi alındığı anlaşılmaktadır. el-Mu'tazıd bunu engelleyerek, vergi tahsilini mahsulun toplanmasından sonraya almıştır.[17]

el-Kalkaşandî'nin Mısır'la ilgili yaptığı nakiller diğer bir Mısırlı yazar İbn Tağriberdî'nin verdiği bilgilerle çelişmektedir. el-Kalkaşandî, *"el-Minhâc fî Sınâati'l-Harac"* adlı eserin sahibinden yaptığı nakle göre ilk tahvil'in 499/1105 senesinde ya-

14. Beyrûnî, 31; İbn Kayyim, Ahkâm, I, 109, 116

15. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 22-227

16. Anonim *Kitabu'l-Uyun*'da hicrî 280 olarak verilirken Haziranın 21'i kaydı görülür.

17. et-Taberî, *Târîh*, X, 39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 469; *Kitâbu'l-Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik*, IV/i, Tahkîk: Ömer Saîdî, Dımeşk 1972, IV/i, 79

pılmış olduğunu söylüyor.[18]

Mısırlı tarihçi İbn Tağriberdî ise, 350/961 senesinin, artık yıl sebebiyle 351/962 senesine dönüştürüldüğünü, Halife Mutı"dan gelen mektup üzerine bu düzenlemenin gerçekleştiğini belirtir.[19]

Mısırlı tarihçilerin bu farklı rivayetlerini bir kenara bırakarak, es-Sûlî'nin verdiği bazı bilgileri aktarmak istiyoruz. 324/936 yılında enflasyon ve azalan para yüzünden vergilerin muharrem ayında toplanması istendi. es-Sûlî bu karardan dolayı halkın bir hayli sıkıntı çektiğini belirtir.[20]

Yine tarihçi es-Sûlî tarafından verilen bilgiler göre, Müttakî lillah döneminde, Ahmed b. Ali, haracı Nevrûz el-evvel de istemeye başladı. Fakat Beckem onun Nevruz el-Mu'tazıd'da başlamasını emretti.[21]

es-Sûlî Müttakî lillah'ın Vezir İbn Mükatil'in tayin ettiği amillerin insanlara zulmettıklerini söylemekten kendisini alamaz. İbn Mükatil haracı vaktinden önce toplamak istemişti (331/942). Halk bu vergiler yüzünden bir hayli sıkışmıştı. Fakat daha sonra Nevrûz el-Mu'tezıd'a tehir ettiğini ilan edince halk rahatladı. Bununla birlikte görgü şahidimiz es-Sûlî, Nevrûz beklenmeden Şaban'da vergilerin toplandığını bildiyor.[22]

Bazı Bölgelerle İlgili Olarak Tesbit Edebildiğimiz Vergi Düzenlemeleri:

Necrân: Hz. Peygamber, Necrânlılara herbiri 1 ukiyye (40 dirhem) değerinde olmak üzere, 2.000 hulle (elbise) yi, vergi olarak vermelerini şart koşmuştu. Bu vergilendirme, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de aynen uygulandı.[23]

Siyasî bazı gelişmeler sonucunda Hz. Ömer, Necrân'da meskün olan gayri müslimleri Irak ve Şam topraklarına sürdü. Anlaşma şartlarını değiştirmedi. Şam ve Irak emirlerine onlara toprağı işleme konusunda zorluk çıkarmamalarını, işlediklerinin kendilerine ait olduğunu, iki sene için cizyelerinin kaldırıldığını belirtti.[24]

Hz. Osman zamanında zimmîler Medîne'ye gelerek âmil el-Velîd b Ukbe'nin haksız vergi topladığını ifade ettiler. el-Belâzurî tarafından sunulan bilgilerde yerli çiftlik ağalarının (dihkanların) Necrânlı göçmenleri topraklarından menetmeleri sebebiyle zarar gördükleri anlaşılıyor. Ebû Yûsuf'ta yer alan rivayette, sayılarının azalmış olması şikayetin sebebi olarak gözükmektedir. Ebû Yûsuf'un "Irak Necrânında bulunanların ödediği cizyeden otuz adet elbiseyi tahfif etti ve arazilerini onlara verdi." cümlelerine bakarak her iki hususun da şikayet konusu olduğu düşünülebilir. Her nekadar Ebû Yûsuf indirilen cizye miktarını otuz olarak veriyorsa da yaygın olan rivayet el-Belâzurî tarafından nakledilen ikiyüz elbise olduğu şeklindedir. Ve

18. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 228
19. İbn Tağriberdî, III, 331
20. es-Sûli, *Ahbâru'r-Râdî*, 71
21. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 197
22. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 238, 240
23. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 87, 89 (trc. 90, 92)
24. Ebû Yûsuf, 72-73

Hz. Osman kendilerinden ikiyüz elbiseyi almayarak vergiyi 1800 elbiseye indirmiştir.[25]

el-Belazûrî'nin bildirdiğine göre, Necrânılar Muaviye ya da Yezîd döneminde, yeni bir talepte daha bulundular. Bir kısmının Necrân'ı terkederek çeşitli yerlere dağıldıklarını, bir kısmının öldüğünü, bir kısmının da müslüman olduğunu, özetle sayılarının azaldığını belirterek vergilerinde bir düzenleme yapılmasını istediler. Hz. Osman'ın vergiyi indiren mektubunu da gösterdiler. Bunun üzerine kendilerinden ikiyüz elbise daha indirildi.[26]

Abdülmelik b. Mervân'ın Irak valisi Haccâc, onları İbn Eş'as isyanına karışmakla itham etti ve vergilerini 1800 elbiseye çıkardı. Ömer b. Abdülazîz halife olunca, Necrânlılar, sayılarının bir hayli eksildiğini göçebe baskınları ve el-Haccâc'ın zulmü sebebiyle ekonomik açıdan perişan olduklarını dile getirdiler. Ömer b. Abdülazîz yaptırdığı sayım sonrasında, sayılarının onda bir azaldığını gördü. İlk yapılan anlaşmanın başvergisi cizye anlaşması olduğuna hükmederek, ölen ve müslüman olanlardan cizye alınmayacağını ifade etti. Sonuçta toplam değeri, 8.000 dirhem olmak üzere 200 elbise vergi vermelerine karar verdi. el-Velîd b. Yezîd'in halifeliği sırasında Irak valisi olan Yûsuf b. Ömer, el-Haccâc'ın politikasını güden bir insan olarak, Necrânlıların vergisini 1800 elbiseye çıkardı.[27]

Abbâsîler iktidara gelince, Ebu'l-Abbâs'ın Kûfe'ye gelişini fırsat bilen Necrânlı hristiyanlar Kûfe'ye geldiği gün kendisiyle görüşmek istediler. Halife camiden dönerken yoluna ve üzerine güzel kokulu güller serptiler. Necrânlıların bu hareketi halifenin hoşuna gitti. Onlar halifeye durumlarından şikayetçi olmuşlar, sayılarının azaldığını belirterek, Ömer b. Abdülazîz ve Yûsuf b. Ömer'in uygulamalarındaki farklılıkları aktarmışlardı.

Daha sonra "Bizimle senin dayıların Beni Hâris b. Ka'b aynı neseptendir" şeklinde iltifatlarda bulunarak onu yumuşatmaya çalışmışlardı. Abdullah b. er-Rebi el-Hârisî ve el-Haccâc b. Ertât'ın da onları destekler mahiyetteki yaklaşımları sonrasında Ebu'l-Abbâs, onların vergisini sekizbin dirhem kıymetinde ikiyüz elbiseye indirdi. Böylece, Necrânlı hristiyanlar mevcut nüfuslarına göre âdil bir vergilendirme imkânını elde ettiler.[28]

Bundan sonra yine durumun bozulduğu anlaşılıyor. Tarihçi Ebû Mes'ûd'un bildirdiğine göre, Kûfe'ye uğrayan Hârûn, Necrânlıların şikayetleriyle karşılaştı. Onlar vergi memurlarının eskisi gibi vergi almakta ısrar ettiklerini belirttiler. Halife kendilerinden ikiyüz elbise alınacağını ve vergilerini doğrudan beytü'l-mâle ödeyebilecek-

25. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 89 (trc. 95); Ebû Yûsuf, 74. Ayrıca bkz: Kudâme b. Ca'fer, 273. el-Belâzurî rivayetini verdikten sonra, Hz. Osman'ın Allah rızası için ve eski topraklarına karşılık olmak üzere ödedikleri vergiden ikiyüz elbiseyi indirdiğini nakleder. Burada sadece bir mütekâbiliyetin söz konusu olmadığı, kendisinin biraz sonra sıraladığı tarihi uygulamayı ortaya koyan rivayetlerinden de anlaşılmaktadır.

26. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 90-91 (trc. 96-97); Kudâme b. Ca'fer, 274

27. el-Belazurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 91 (trc. 97)

28. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 91-92 (trc. 97-98). Ebu'l-Abbâs'ın hristiyanlarla ilgilenmediğini söyleyen Fiey, el-Belâzurî'yi kaynak olarak kullanmış olmasına rağmen, bu olayı dikkate almamış, "yeni halifenin kapısını çalan ilk grup hristiyanlardı" ifadelerini görmemiş olması sadece bir hata eseri olsa gerektir. Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 44

lerini belirtti. Tarihçi Ebû Mes'ûd, halifenin onlara verdiği vesikayı gördüğünü belirtir.[29] Başlangıçtan itibaren vergi değişimini bir tablo halinde şöyle göstermek mümkündür.

Hz. Muhammed:	2.000
Hz. Ebû Bekr:	2.000
Hz. Ömer:	2.000
Hz. Osman:	1.800
Muâviye (ya da Yezîd):	1600
Abdülmelik b. Mervân:	1800
Ömer b. Abdülazîz:	200
Velîd b. Yezîd:	1800
Ebu'l-Abbâs:	200
el-Mansûr:	?
el-Mehdî:	?
el-Hâdî:	?
Hârûn er-Reşîd:	200

Sevâd: Yahyâ b. Adem'den el-Belâzurî'nin naklettiğine göre, Sevâd toprakları halktan gelen istekler çerçevesinde, devlet halk arasında, yetişen mahsulün yarıya taksim edilmesi üzerine ortaklaşa ekiliyordu. el-Me'mûn 204/819 senesinde vergilerini beşte bir oranla mukaseme yoluyla ödemelerini emretti. Sevâd halkı daha önce yarıcılıkla ödüyorlardı.[30]

Kıbrıs: Kıbrıs Muâviye tarafından h. 28/648 yılında fethedildi. Onun tarafından belirlenen vergi 7.000 dinar idi.[31] Daha sonraki değişiklikleri şöylece özetlemek mümkündür:

Muâviye:	7.000
Abdülmelik b. Mervân:	8.000
Ömer b. Abdülaziz:	7.000
Hişâm b. Abdülmelik:	8.000
el-Mansûr:	7.000

Lükâm: Bu bölgede meskün olan Cürcüme halkı[32] ile yapılan anlaşmaya göre,

29. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 92 (trc. 98)

30. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 379 (trc. 389); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 358

31. el-Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldân*, 209-210 (trc. 220-221). Muâviye tarafından belirlenen verginin 7200 dinar olduğuna dair bir rivayet için bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 208 (trc. 219)

32. el-Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldân*, 217 (trc. 228). Ebû Ubeyde tarafından gönderilen Habîb b. Mesleme el-Fihrî tarafından yapılan bu anlaşmaya çevredeki tüccarlar, ücretle çalışanlar, Nebatlılar ve tabi

askerî yönden bazı katılımları karşılığında kendilerinden cizye alınmaması kararlaştırılmıştı. 89 yılında isyan etmiş olmalarına rağmen yapılan anlaşmada ilk anlaşma şartları korunmuştu. el-Mütevekkil döneminde farklı bir uygulama söz konusu olmuş ve kendilerinden cizye alınmıştı. el-Belâzurî'deki kayıtlardan bunun sebebinin anlaşmaya esas olan askerî yardım hususlarının ortadan kalkmış olduğu anlaşılıyor. Onun verdiği bilgilere göre el-Mütevekkil, silah deposu ve benzer şeyler için yardımcı olanlara yiyecek verilmesini emretmiş, cizye vergisini de almıştır.[33]

Halife el-Vâsık döneminde, bazı valiler, Antakya'daki Cerâcime'den cizye almak istediler. Onlar bu uygulamayı halifeye ileterek şikâyette bulundular. Halife, onlardan cizyenin alınmamasını emretti.

Biz bu uygulamada, el-Vâsık'ın ilk dönem anlaşma şartlarını esas aldığını ve onları ilk defa kuşatan ve kendileriyle anlaşma yapan Habîb b. Mesleme el-Fih-rî'nin şart koştuğu, kendilerinden cizye alınmaması maddesine dayanarak, onlardan cizye almak isteyen vâlilerin bu adımını engellediğini görüyoruz. Aynı zamanda bu bize, fethedilen bölgelerde yapılan ilk anlaşma metinlerine sadık kalındığı fikrini sunuyor.

Toprak Sistemindeki Değişiklikler ve Dımeşk Örneği: Hz. Ömer, fethedilen topraklardaki mevcut arazîleri sahiplerine bırakmak ve gelirlerinden haraç ödemek şartıyla halka işlemeleri için bırakmıştı. Bu arazîler müslümanların tümü için vakıf statüsünde idi ve zimmîlerden satın alınması söz konusu değildi. Buna rağmen bu topraklar, pek erken bir dönemden başlamak üzere müslümanlara ıkta usulüyle dağıtıldı. Başlangıçta dağıtılan bu arazîler Savâfî (boş araziler-mîrî arazi) idi. Ama sonraları zimmîlerin bizzat işlemekte olduğu ve haraç ödediği arazilere de el uzatıldı. Ömer b. Abdülazîz bu haksızlığı ortadan kaldırdı ve zimmîlere ait toprakların satın alınamayacağını beyan etti.[34]

Dımeşk toprakları savâfî arazi idi. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında Muâviye, Hz. Osman'a gelirlerinin bölge harcamalarına yetmediğini sahipsiz arazîlerden ıktalarda bulunmak suretiyle gelir sağlayabileceğini yazdı ve kendisinden müsaade istedi. Bu toprakların zimmîlere ait olmadığını da ihsas etti. Hz. Osman ona izin verdi.[35] Muâviye, Hz. Osman'ın vefatından sonra bu toprakları dağıtmaya başladı ve ilk etapta fakir yakınlarına ve bazı müslümanlara verdi. Sonra eşraftan bazıları bu topraklardan kendilerine ıktalarda bulunulmasını istediler. Muâviye bu istekleri kırmadı ve kendilerine sahipsiz boş arazîlerden ıktalarda bulundu. Bu arazîler onlar arasında tevarüs edilmeye başladı. Bu arazilerin kalan son kısımlarını da Abdülmelik b. Mervân dağıttı, sonuçta arazi kalmadı. Dolayısıyla yeni kaynak aranmaya başlandı. Bu sefer sahipsiz haraç toprakları üzerinde düşünüldü. Bu topraklardan haracı kaldırarak, öşür arazisine çevirdi. Ama bunlar da yeterli olmamıştı. Abdülmelik b. Mervân'ın halifeliğinin son zamanlarından başlamak üzere el-Velîd, Süleymân zamanla-

olanlar ve köylüler da dahil edilmişlerdi. Onun için bunlara aynı zamanda Revâdif deniliyordu.

33. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 220 (trc. 231)

34. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 235-236. Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân (h. 70) Hulvanda bir çiftliği Kıptîlerden 10.000 dinara satın almıştı. İbn Tağriberdî, I, 185

35. el-Belâzurî'de yer alan bir ifade bize Hz. Osman zamanında toprakların mukâtaa usulü ile yerel halka da dağıtıldığını söyleme imkanını veriyor. Habîb b. Mesleme, Hılat çevresindeki arazilerin bir kısmını mukataa usulü ile yerel halka vermiştir. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 281 (trc. 286)

rında artık zimmîlere ait topraklar istenmeye başlamıştı. Halifeler buna yanaşmadılar. Lâkin gelen baskılar yeni bir çözüm üretti. zimmîlere ait toprakların satın alınabilmesi için bir yol açıldı. Bedelleri beytü'l-mâle kalmak üzere buna izin verildi. Zimmîler bu topraklarda cizye ödemek şartıyla bırakıldılar. Vergiler satın alanlara yüklendi ve öşür konuldu.

Ömer b. Abdülazîz bu tür alışverişleri engelledi (100/718). Boş arazilerde ise aynı usulü devam ettirdi ve öşür aldı. Diğer topraklarda ise Hz. Ömer'in koyduğu ölçülere muhalif usülsüz bir satınalma ve vergilendirme yapıldığı için bu topraklardan sadece öşür alınacağını, bu topraklarda mukim olan zimmîlerden cizye vergisi alınamayacağını belirtti. Onun ölümünden sonra Yezîd ve Hişâm zamanlarında bu usül devam etti. Zamanla bu arazîlerin müslümanların mülkiyetine geçişi devam etti.

Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr iş başına geçince, ona bu topraklardan sadece öşür alındığını, dolayısıyla gelirlerin düştüğünü belirttiler. O, başlangıçta bu toprakların zimmîlere iadesini istemiş ise de, kendisine bu toprakların müslümanlar arasında tevarüs edilmesiyle, başa çıkılmayacak pek çok problemin oratya çıkacağı iletildi. Bunun üzerine el-Mansûr 140/757 (ya da 141) senesinde Şam bölgesine bir heyet göndererek sulh yoluyla fethedilen topraklardaki durumun incelenmesini istedi. Mevcut durumun tesbiti ve korunması şeklinde gerçekleşen bu yeni düzenlemeye göre, eski ıktalara ve satın alınan haraç topraklarının hiçbirisine yeni bir vergi konmaması ve mevcut durumun korunması, Ömer b. Abdülazîz'in haraç topraklarının satışlarını yasakladığı 100/718 senesinden sonra 140/757 yılına kadar satın alınmış olanlara ise haraç konulması kararlaştırıldı.[36]

Hudut Toprakları: Başlangıçta bu topraklar fatihler tarafından ele geçirildi. Lâkin bu toprakların bir kısmı zamanla kaybedildi. İlk fatihler bu toprakları taksim etmedikleri için daha sonra ele geçirenlerin oldu. Bu fikirleri ileri süren Ebû İshâk el-Fezârî, bu yüzden bu bölgedeki toprakları satın almanın meşkûk olduğunu, uygun olanın satın alınmaması olduğunu söylerdi. Hudut topraklarından daha önceleri alınan vergiler, buralarda yerleşimleri artırmak için zamanla alınmamış ve bu yüzden bu bölgenin gelirleri azalmıştı. Bunun üzerine el-Mütevekkil, 243/857 yılında bu topraklardan vergi alınmaması usülünü ilga etmişti.[37]

Bu topraklarda yer alan Şimşât'la ilgili özel bir uygulamaya da temas ederek bu bahsimizi kapatmak istiyoruz. Halife el-Mütevekkil, 241/856 yılında daha evvel haraç arazîsi olan Şimşât bölgesini [38] öşür arazisi olarak belirlediğini ifade eden bir emirnâme hazırlattı. el-Belâzurî, bunun diğer hudut topraklarına örnek olması için yapıldığını belirtir.[39]

36. İbn Manzûr, *Muhtasar*, I, 240-242

37. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 235-236 (trc. 246)

38. Şimşât, Osman b. Affân zamanında Şam-Cezîre ve hudutlar valisi Muâviye tarafından gönderilen ordu tarafında fethedilmişti. Bkz: el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 259 (trc. 263-264)

39. et-Taberî, *Târîh*, IX, 203; el-Belâzurî, *Fütûhu'-Büldân*, 259 (trc. 264); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 77

BEŞİNCİ BÖLÜM
ABBÂSÎ BÜROKRASİSİNDE ve İLİM HAYATINDA HRİSTİYANLAR

A- BÜROKRASİ HAYATINDA HRİSTİYANLAR:

Hz. Muhammed (s.a.) zamanında, gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırıldığına dair bir bilgiden söz edebilmek ve böyle bir ihtiyacın mevcudiyetinden bahsedebilmek mümkün değildir. Fetihlerle genişleyen bir coğrafya, devlet yapılanmasını ve sosyal ihtiyaçları artırmış olup bunun çözüm yolları devlet idarecileri tarafından kendi siyâsî ve dînî eğilimleri çerçevesinde ortaya konulmuştur. Hz. Ömer, idealist bir devlet adamı sıfatıyla, İslâm toplumunun her şeyin üstesinden gelebileceğine ve Kur'ân'dan kaynaklanan bir kültür hamlesini başarabileceğine, bir başka ifade ile Kur'ân'ın insana bakış açısıyla inanan insanlara düşen vazifeler bütününü yerine getirmek suretiyle sosyal yapılanmayı gerçekleştirmeleri gerektiğine inanıyor ve atılımlarıyla, kararlarıyla bunu çevresine örnek olarak sunmaya çalışıyordu. Böyle bir özelliğe sahip olan Hz. Ömer, hristiyanların devlet kademelerinde çalıştırılmalarını istemiyordu. Müslümanlar dururken bir gayri müslimin, devlet yönetiminde kâtip olarak bile çalıştırılmasına karşı çıkıyordu. O, gayri müslimlere müşfik davranıyor, lâkin onları müslümanların idârî işlerini ilgilendiren hususlarda istihdam etmiyordu.[1] Onun gayri müslimleri devlet kademelerinde istihdam ettiği cihetinde görüş sahibi olanları ve kullandıkları delilleri biraz sonra ele almaya çalışacağız.

Aslında Hz. Ömer döneminde, bir anda olabildiğince geniş bir coğrafya ele geçirilmiş, dolayısıyla da devletin vergilendirme ve vergi kayıtlarının oluşturulması ihtiyacıyla birlikte devlet işleri artmıştır. Fethedilen yabancı bölgelerde vergi sisteminin yeni tesis edilmeye çalışıldığı günlerde o bölge insanına daha fazla ihtiyaç duyulabileceği şeklindeki bir ön kabullenmeye rağmen, Hz. Ömer'in buna karşı çıktığını ve asla gayri müslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmelerine müsade etmediğini, yani bunu idârî bir ihtiyaç olarak görmediğini ifade etmeliyiz. Bu bakımdan, daha sonraki dönemlerde böyle bir ihtiyacı ortaya çıkaran sosyal yapılanmanın ne olduğunu anlamak mümkün gözükmemekte ise de tarihin bize sunduğu donelerin ışığı altında sosyal hâdiseleri dikkatlice tetkik ederek ilerleyen sayfalarda bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

Tesbitlerimize göre, gayri müslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmeleri Emevî saltanatının kurucusu Muâviye ile başlamıştır. Bu bakımdan Bernard Lewis,

1. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 102

Muâviye dönemi Emevî hilafeti hakkında, "Arapçılık vasfından daha çok Sâsânî ve Bizans'ın halefi olarak kendini göstermiş ve onların idârî teşkilat ve memurlarını değiştirmeden devam ettirmiştir" derken haksızlık etmiş değildir.[2]

Devlet yönetiminde gayri müslimlerin çalıştırılıp çalıştırılamayacağı hususu, fıkıh kitaplarında geniş bir tartışma alanı bulmuş, bu konuda özellikle hristiyanların toplumda, kültür sahalarında daha bir etkili olmaya başladıkları Abbâsîler döneminin ilk günlerinden itibaren olumsuz görüşler ağırlık kazanmış ve ilk dönem uygulamaları daha bir vurgulanır olmuştur. Bu tepkilere ve hatta Emevîleri dindışı telakki edip İslâm geleneğini tesis etmek üzere iktidara gelmiş olan Abbâsî liderlerinin dahi, saltanatın kendilerine geçmesinden sonra kendi ırklarının bir temsilcisi olan Emevîleri hiç aratmadıkları, şu kadarı var ki, Bizans tesirinden kurtularak Sâsânî tesirini tercih etmiş oldukları ve devlet yapılanmasında kendi kültüründen kaynaklanan yeni çözümler üretici olmaktan ziyade hazır sistemleri uygulama cihetini tercih ettikleri söylenebilir. Emevî halifelerine göre yabancı unsurlara daha fazla hoşgörülü olmaları bakımından hristiyan memurların çalıştırılması hususu Abbâsîler döneminde, halifelerin tercihlerine göre devlet dairelerinin genişleyen hacmi çerçevesinde daha bir artmıştır.

el-Mansûr döneminden itibaren halkın, devletin çeşitli kademelerinde bulunan gayri müslim memurlardan sürekli şikayetçi olarak halifenin kapısını aşındırmaları bu problemi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Abbâsî devletinin deneyimli üst düzey yetkilisi Abdullâh b. Tâhir'in, oğluna yazdığı mektupta, gayri müslimleri devlet işlerinde kendisine yakın tutmamasını tavsiye ederken muhtemeldir ki kendi özel tecrübelerini aktarmaktaydı. Ancak, babasının tavsiyelerine rağmen, oğlu Muhammed, İbrahim b. Hârun isminde birisini kahramân (vekil) olarak bulundurmuş idi.[3]

Bazı devlet adamlarının tecrübelerine ve hatta Emevîler döneminde bizzat devlet idarecilerinin, özellikle Arap hristiyanlarını yanına çekerek kendi bölgesini ve idaresini güçlendirme şeklinde güttüğü bir zimmî politikası sebebiyle, zimmîlerin, özellikle de hristiyanların halifeler üzerinde nüfuzları devam etmiş ve çoğu zaman müslümanların âmiri konumunda, kamuoyu tarafından dile getirildiği üzere, oldukça önemli memuriyetler edinmişlerdi. Emevîler döneminde idareciler istediklerini idârî kadrolara tayin ediyor ve gerek müslüman halkın gerekse âlimlerin bu hususlardaki tepkilerine değer vermiyorlardı. Zaten Emevîler zamanında konuşma hürriyetini kaybetmiş olan halkın, fitne çıkmasından korkularına, ağırlıklarını koyarak gayri müslim unsurun önemli kadrolarda görevlendirilmiş olmalarına tepki göstermelerini beklemek de düşünülmemelidir.

Abbâsîler devletine gelindiğinde, halife es-Seffâh döneminden başlamak üzere hristiyanlar müslümanlarla birlikte devlet kademelerinde çalıştılar. Halk belki de ne olduğunu çözebilmiş değildi ya da, idareye gelen halifelerden olabileceğinden çok şeyler beklemişlerdi. Bu yüzden halifeler, müslümanlar tarafından bir müddet şüpheyle karşılanmışlardır.[4] Üzerlerinden neler olup bittiği hakkındaki kuşkuları silinince, el-

2. Lewis, 77
3. eş-Şâbuştî, 122, 123; İbn Tayfûr, 26, 29, 31, 33; İbnü'l-Ezrâk, II, 688-698
4. Durant, XIII, 132

Mansûr zamanından başlayarak halifelerin kapısını çalmaya başlamışlar ve kendilerini İslâm toplumunun halifesi, emanetçisi olarak gördüklerini belirterek müslümanların gayri müslim memurların devlet kademelerinde çalışmalarından memnun olmadığını, halkın arasında kuşkuların kol gezdiğini, onmaz yaraların açıldığını belirterek, halifelerin bu duruma müdahale etmesini ümit etmişlerdir. Bazen halifeler gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalışmalarını engelleyecek kararlar almış ise de, müslümanların şikayetleri hiç bir zaman bitmemiştir. Zira halifeler kendilerince önemli olan bazı sebeplerden dolayı gayri müslim memurların çalıştırılmasına sıcak bakmaya devam etmişlerdir.

Bununla birlikte, hristiyan memurların devlet kademelerinde çalışmasına ses çıkarmıyor gözüken, daha doğrusu bunu onaylayan pek çok devlet yetkilisi, müslümanların yoğun şikayetleri bir kenara bırakılacak olursa, ihanetlerinden ya da hatalarından dolayı devlet kademelerinde çalışan hristiyan memurları zaman zaman görevlerinden uzaklaştırmak zorunda kalmışlardır. Meselâ, Halife el-Me'mûn, Mısır'da bulunuşundan istifade ederek isyan eden Bağdat hristiyanlarına bir misilleme olarak, devlet hizmetinde bulunan ikibin sekizyüz hristiyanı görevden almış ve hapsettirmiştir.

el-Mütevekkil döneminde haktan gelen baskılar sonucunda çıkarılan emirnâmede, yetkisiz bazı kimeselerin işlerinde gayri müslimleri çalıştırdıkları, müslümanlar yerine onları tercih ettikleri, onları reaya ile ilgili görevlere tayin ettikleri, onların da zulüm ve aldatma yolunu seçtikleri hakkında şikayetler geldiği söylendikten sonra, müslümanların kendi işlerinde gayri müslimleri çalıştırmamaları, onları işlerine ve emanetlerine ortak etmemeleri istenir. Halife, müslümanlardan gelen tepkileri yumuşatmak için, bu kişileri kendisinin tayin etmediğini belirterek görevlileri emirlere uymaları hususunda uyarır.[5] el-Mütevekkil de, hristiyanların patrik seçimlerinde yaptıkları dalaverelerden dolayı 238/852'de Samarra hilafet merkezinde görevli hristiyan memurları görevden uzaklaştırmıştı. Halbuki 235/849 yılında çıkarılan kararlarda gayri müslimlerin işten çıkarılması ile ilgili bir madde bulunmaktaydı. O halde halife 238'de işten çıkaracak hristiyan memur bulabiliyorsa, bu kararlara kendisinin uymadığı söylenebilir. Bu adım belki de 235 kararlarından sonra, kendi kararlarına kendisinin uyması şeklindeki baskının sonucu olarak ta düşünülebilir.[6]

el-Mütevekkil'den sonraki halifeler tarafından bu tür emirnâmeler çıkarılması problemin devam ettiğini göstermektedir. Mesela el-Muktedir billah 295/907 yılında hristiyan katipleri ve vergi memurlarını görevden aldı. Gayri müslimlerden hiçbirisinin müslümanların işlerinde çalıştırılmamasını emretti.[7]

Bütün bu çabalara rağmen, divanların aşağı derecedeki memurları ekseriyetle müslüman kitlenin kin ve hasedini kolayca üzerlerine çeken hristiyanlar ve yahûdîler oldu.[8] Hatta, gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaması hususunda emirnâmelerin çıkarıldığı dönemlerde, halifenin sarayı hristiyan memurlardan ârî kalamadı.

5. el-Kalkaşandi, *Meâsir*, III, 232-233
6. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 218-219; Mârî, 79
7. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 233-234
8. Wellhausen, 266

Bizim ulaştığımız sonuca göre, halifelerin yanlış zimmî politikaları, müslüman halk ile saray arasında kalın duvarlar örerken, diğer taraftan, müslüman fatihlere yenik düşen zümre olarak yerel halklara, boyunduruğu altında yaşadıkları İslâm idaresini içten yıpratma imkanını vermiştir.

Gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaları; bunun yol açtığı sosyal tepkiler ve yaralar, toplumların kutuplaştığı Haçlı Seferleri sonrasında bile görülür. Halifelere yapılan uyarılar, yazılan mektuplar, verilen fetvalar bir sonuç vermez ve bu hatalı tutum devam edip gider. Bilhassa bu dönemde, yani Haçlı Seferleri sonrasında hristiyanlara karşı tepkiler daha bir yoğundur.[9] Hükümler daha bir katılaşır, malzemeler daha bir hoyrat kullanılır. Bununla birlikte her âlim yaşadığı dönemin etkilerinden ve sosyal çevresinden, kültüründen izler taşır.

Memlüklüler devrinin Şafiî fakihi el-Esnevî gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının haram olduğunu, bazı âlimlerin beytü'l-mâl sarraflığı gibi yetki alanları dar bazı mevkilerde çalıştırılabileceklerini ifade ettiklerini söyler.[10]

O, gayrimüslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının pek çok yönden zararlarının bulunduğunu ifade ederek bunları şöyle sıralar:

a- Bu topraklar onlarındı. Müslümanlar onların elinden bu toprakları aldı. Bu sebeple onlar, düşmanca bir tavırla vergileri kaçırmanın bir haksızlık değil, haklarını geri almak olduğunu düşünüyorlar. Ve kaçırdıkları bu vergileri İslâm'ın aleyhine kullanıyorlar. Dindaşlarını da bu idareye sabırla direnmeyi telkin ediyorlar. Mülkiyeti müslümanlara ait olan bu topraklardan gereği kadar vergi toplanamadığı için devlet, harcamalarında kısıntıya gidiyor, hatta bu yüzden pek çok cami tamir edilemediği için yıkılıp gidiyor.

b- Onlar halifelere yakın oldukları cihetle kiliselerin inşa edilmeri yıkılanların tamiri gibi hususlarda avantjlar elde ediyorlar. Bu da yetmiyormuş gibi pek çok yerde camileri kundaklıyorlar.[11]

İbn Kayyim'in "müslümanların işlerinde ve yönetiminde hristiyan ve yahûdîlerin çalıştırılmaması" [12] başlığını atarak sıraladığı tarihî uygulamalar sonrasında "ehlüzzimme'nin müslümanları aldatmasını, düşmanlıklarını, hiyanetlerini ve müslümanların kudretlerini kaybetmeleri için gösterdikleri çabalarını sıralaması, bu anlamda yoruma oldukça müsait âyet-i kerîmeleri toparlayarak ayrı bir fasıl açması oldukça dikkat çekicidir.[13] O bununla da yetinmeyerek "şayet melikler hristiyan katiplerin işledikleri cinayetleri İslâm düşmanı Franklarla yazışmalarını, İslâm'ı ortadan

9. XIV. yy. yazarları arasında yer alan Saîd b. Hasan, Gâzi el-Vâsıtî, İbn Teymiyye, İbn Nakkâş, el-Esnevî bu tepkileri dile getiren yazarlardan sadece bir kısımdır. Perlmann, 843-844. el-Esnevî'nin risâlesi farklı isimlerle günümüze kadar gelmiştir. Farklı isimlerdeki yazmalar ve atıflar için bkz: Perlmann, 845-846

10. Cemâlüddîn Abdürrahîm el-Esnevî (772/1370), *Risâle fî İstihdâm Ehlizzimme ve Tahrîmi'l-Melik İstihdâmihim, Ignace Goldziher Memorial Volume*, I-II, Ed. Samuel Löwinger ve ark., Budapest 1948-Jerusalem 1958, II, 172-208, Arapça metin: s. 6

11. el-Esnevî, 9-14. Ayrıca metnin İngilizce bir özeti ve Memlüklüler dönemi ile ilgili yan bilgiler için bkz: Perlmann, 846-861

12. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 208-238

13. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 238-242

kaldırmak için onca çabalarını bilseler onları uzaklaştırır ve görev vermezlerdi" diyerek Melik es-Sâlih'in hristiyan katibi Muhadıruddevle Ebu'l-Fedâil b. Duhân'ın desiselerini sunar.[14]

Her ne kadar Haçlı Seferleri'nin, İslâm dünyasında ektiği düşmanlık izlerini taşısa da -aslında bu düşmanlık Emevîler döneminden itibaren idarecilerin yanlış uygulamaları sebebiyle zaten mevcuttu- İbn Kayyim, özellikle meselenin bir başka boyutunu, yani gayri müslimlerin devlet idaresinde ne tür bir faaliyet içinde oldukları hususunu da ortaya koyma zaruretini duymuştur.

Buraya kadar "Abbâsî Bürokrasisinde Hristiyanlar" başlığını atarak kısa bir giriş sunduk. Şimdi vezirlik makamından başlamak üzere Abbâsîlerin hangi dönemlerinde hristiyanların devlet kademelerinde görev almış olduklarını tesbit etmeye çalışacak ve genel bir bakış açısı sunmaya gayret edeceğiz. Bunu yapmaya çalışırken hiçbir zaman devlet kademelerinde görev almış olan hristiyanların bir blançosunu sunmak düşünülmemiştir. Zaten buna, daha önce işaret edildiği üzere imkan da bulunmamaktadır. Bu arada yeri geldikçe hatta bazı konularda zorunlu olarak ilk dönem uygulamaları fikirlerimizin daha iyi anlaşılabilmesi için incelenmeye çalışılacaktır.

1. Vezirler:

İslâm Hukuk literatürünü gözden geçirdiğimiz zaman, x. yüzyıla kadar gayri müslimlerin katip, âmil olup olamayacağını tartışan İslâm âlimlerinin, bu dönemde, gayri müslimlerin vezir olarak tayin edilip edilemeyeceğini tartıştıklarını, daha doğrusu icra edilmiş olan bir uygulamaya cevap aradıklarını görüyoruz. Genelde bu hususta olumlu görüşlere sahip olan bir âlim olarak ilk akla gelen el-Mâverdî (450/1058) olmuştur. Devlet İdaresi ile ilgili olarak yazılmış en güzel kitaplardan birisi olan *el-Ahkâmu's-Sultâniye* adlı eserinde el-Mâverdî, "tenfîz" makamına gayri müslim bir vezir tayinine olumlu bakılabileceği düşüncelerini ileri sürer. Tefvîd ve Tenfîz makamlarını selahiyet açısından farklı değerlendirerek, aralarındaki farkları dört temel başlıkta -mezâlim görevi, vali tayini, ordu sevki, hazinede tasarruf- sunan ve bu maddeler dışında da onu yetkili kılan hiçbir şeyin kalmadığını belirten el-Mâverdî'nin önemle üzerinde durduğu husus tenfîz makamına atanabilecek olan gayri müslim vezirin, bütün yetkileri elinden alınmış bir memur statüsünde olduğu, bunun dışında herhangi bir hatası görüldüğü zaman azledilebileceği gerçeğidir.[15]

Bizce el-Mâverdî'yi gayri müslimlerin vezir olarak atanmasına olumlu bakan bir âlim olarak ön plana çıkaran eserinin iştiharı kadar döneminin âlimlerinden İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (478/1085) kendisini bu hususta ağır bir dille eleştirmiş olmasıdır.[16] Tesbitlerimize göre el-Mâverdî'den epeyce önce bu mesele gündeme gelmiştir. Meselenin gündeme gelişi nazarî bir içtihattan değil, mevcut uygulamalardan kaynaklanmıştır. O halde önce mevcut uygulamanın ne olduğunu tesbit et-

14. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 242-244

15. el-Mâverdî, 36

16. el-Cüveynî (478/1085), *el-Ğıyâsî (Ğıyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zulem)*, Tahkik: Abdülazîm ed-Deyb, Kahire[2] 1981, 155-157

T.C. YÜKSEKÖĞ... KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

meye çalışalım.

Abbâsî devletinin ilk dönemlerinden itibaren vezirlik makamına geçmiş olan hristiyanlar bulunuyordu. Yalnız bunların çoğu müslüman olduğunu ifade etmiş kişilerdi. Bu kişilerin vezirlik makamına geçmek için müslüman olduklarını ya da İslâm'ı kabul ettiği için kendisine vezirlik makamının uygun görüldüğünü söylememize imkan tanıyacak anekdotlardan mahrumuz. Meselâ, el-Meh-dî'nin vezirlerinden Fayd b. Ebî Sâlih Nişâburlu hristiyan bir aileden idi. Abbâsîler döneminde müslüman oldu.[17]

el-Mu'tasım'ın (218-227/833-841) veziri Fadl b. Mervân (görev: 218-221)'ın da hristiyan kökenli olduğu ifade edilir. el-Mu'tasım'ın halifeliği ele geçirmesinden hemen sonra onu vezirliğe atanmış olması, diğer önemli devlet hizmetlerine de hristiyanları getirmiş olan el-Mu'tasım'ın bir uygulaması olarak göz önünde bulundurulursa bir anlam taşımaktadır. İbn Hallikân onun babasının ismini Mâserhâs-Masercîn olarak verirken Fadl'ın müslümanlığına dair bir şey söylemez. Göreve getirildikten üç sene sonra 221/836'da mallarına el konulmuş ve görevden uzaklaştırılmıştır. İbn Hallikân onun 250/864'de vefat ettiğini ve daha sonraları diğer halifelere de hizmet ettiğini belirtir.[18]

Saîd b. Mahled müslümanlığı kabul etmiş idi. İbn Tıktıkâ'nın bildirdiğine göre, el-Mu'temid'in (256-279/870-892) Ubeydullah b. Yahyâ'dan sonra vezir yaptığı el-Hasen b. Mahled Künnâ Manastırı'nda yetişmiş birisi idi.[19] Görevde bulunduğu sıra hristiyan akrabalarına bir hayli iltimaslarda bulunması bizce pek tabiidir. Kardeşi Abdûn vergi memuru idi ve Bağdat'taki hristiyanların gördükleri zararları telâfi etmek için ağabeyinden istifade etmesini bilmişti. Saîd, el-Muvaffak döneminde yaptığı bir hatadan dolayı hapsedilmiş ve orada ölmüştü. Bir hayli zengin olmasına rağmen, el-Muvaffak'ın Amr b. Leys'in üzerine ordu sevkedebilmek için paraya ihtiyaç olduğunu söylediğinde, maaşları kesmekten başka bir çare olmadığını söyleyip kaçamak yollar teklif edince hapsedilmiş, mallarına el konulmuştu. Bu arada kardeşi Abdûn'un da mallarına el konulmuştu. el-Mes'ûdî onun serveti hakkında oldukça kabarık rakamlar verir. Saîd, 295/907 yılında hapiste öldü. Kardeşi Abdûn 310/922'ye kadar Künnâ Manastırı'nda râhip hayatı yaşadı.[20] Süleymân b. Vehb de Vâsıtlı hristiyan bir ailenin çocuğu idi. Mühtedî billah'a (255-256/869-870) vezirlik yaptı.[21]

Halife el-Müttakî lillah'ın (329-333/940-944), hristiyan Ebu'l-Alâ Sâid b. Sâbit'i vezir tayin ettiği bilinmektedir.[22] Büveyhî hükümdarı Adudüddevle (368-373/978-983) de hristiyanlığı açıkça bilinen bir kişiyi vezir olarak tayin etmiştir. Adududdevle'nin tayin ettiği hristiyan vezir Nasr b. Hârun'a geniş yetkiler vermesi oldukça düşündürücüdür. Aslında meseleyi Nasr b. Hârûn'un başarısı olarak görmek gerekir. O,

17. el-Cehşiyarî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 164; İbn Tıktıkâ, 187

18. İbn Tağriberdî, II, 233; İbn Hallikân, IV, 45-46; es-Safedî, XXIV, 64-65

19. İbn Tıktıkâ, 251

20. eş-Şâbuştî, 270-273; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 209

21. İbn Tıktıkâ, 247. Gerek Saîd b. Mahled gerekse Süleymân b. Vehb hakkında el-Cehşiyârî'nin bugün elimizde olan *Kitâbu'l-Vüzerâ* adlı eserinde bilgiler yoktur.

22. es-Sâbî, Ebu'l-Hasen, 95; Corcî Zeydan, *Târîhu't-Temeddün*, IV, 138

elde ettiği imtiyazlar sonucunda kilise inşa ettirebilme iznini de elde etmişti.[23]

Yukarıda el-Mâverdî'nin gayri müslimlerin vezir tayini ile ilgili görüşlerini dile getirmiştik. el-Mâverdî'nin çağdaşı Ebû Ya'lâ, el-Mâverdî'nin ismini vermeksizin ehlüzzimmeden birisinin vezirü't-tenfîze getirilebileceği görüşünü zayıf bir görüş olarak zikrettikten sona, Ahmed b. Hanbel'in gayri müslimlerin vezir olamayacağına dair görüşüyle birlikte, Hanbelî mezhebinin önde gelen isimlerinden el-Hırakî'nin bu konudaki olumlu yaklaşımını aktarır.[24]

el-Hırakî'nin 334/945 yılında vefat ettiği hatırlanacak olursa, Halife el-Müttakî lillah'ın (329-333/940-944) hristiyan bir vezir atadığı tarihlere paralellik arzettiği dikatleri çekecektir. Bu bakımdan el-Mâverdî'den yaklaşık bir asır kadar önce bu konu üzerinde bazı fikirlerin ileri sürüldüğünü belirtmek istiyoruz. Ancak burada gerçekten üzerinde durulması gereken nokta mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'in olumsuz görüşlerine ve Hanbelîlerin gayri müslimlere karşı daha katı tutumlarına karşın el-Hırakî'nin bu yaklaşımıdır. Bu hususu ileri bir çalışmamızda değerlendirmeyi düşünüyoruz.

Daha sonraki dönemlerde de hristiyan vezir tayin edildiği görüldü. Mervanoğullarının emiri Nâsıruddevle müslüman vezir Ebû Tâhir Enbârî'yi azledip, yerine hristiyan tabip Ebû Sâlim'i vezirlik makamına getirdi. Bu dönemde karşımıza çıkan vezirlikler, artık el-Mâverdî'nin tenfîz makamındaki vezirliğine pek benzemiyordu. Mervanoğlu, Selçukluların ülkesini kendi topraklarına katmak üzere planlar yaptıkları bir sıra, veziri Ebû Sâlim'i Silvan'da kendi yerine bırakıp halk ve askerlere "ona kesin olarak itaat etmelerini" bildirdikten sonra Melikşâh'ın huzuruna bizzat çıkmıştı.[25]

Diğer bir açıdan Fâtımî halifelerinin gayri müslim vezir edinmeye bakış açılarını da ortaya koymakta fayda görüyoruz. Fâtımî halifelerinden el-Azîz, Ya'kûb b. Killîs (380/990) isminde bir hristiyanı vezir olarak tayin ettiğinde (365/975) Şair Hasan b. Bişr ed-Dımeşkî'nin şu mısraları halifelerin gayri müslim vezir tayinlerine yöneltilen tepkilerden birisidir. O,

"Hristiyanlaş, hristiyanlık hak dindir, zaman ona delâlet ediyor.

Ululamalarında üçlemeye işaret et. Bunun dışındakileri at."

derken Vezir Ya'kûb'u baba, el-Azîz'i oğul, komutan el-Fadl'ı da Rûhu'l-Kudüs olarak gösterir.[26] Halife el-Azîz, Ya'kûb b. Killîs'in ölümüne çok üzüldü. Yerine Ebû Abdullâh el-Mevsılî'yi tayin etti. Fakat onu beğenmedi ve görevden alarak yerine İsâ b. Nastûris isimli diğer bir hristiyanı vezir tayin etti. Sûriye'de de Minşâ (Menessa) diye bilinen bir yahûdîyi nâib olarak tayin etti. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere göre, her ikisi de kendi dindaşlarını gözetti ve onları göreve getirdi. Bu yüzden müslümanlar zulüm ve haksızlıklarla yüzyüze geldiler.

23. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* VIII, 705

24. Ebû Ya'lâ, 32

25. Sevim, *Anadolu'nun Fethi,* 99-100, 104

26. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* IX, 43. İbn Hallikân, II, 491'de ve İbn Tağriberdî, IV, 51, 158'te yahûdî olarak gösterirler.

Hristiyan yazarlardan Bar Hebraes'un bildirdiğine göre fakihlerden birisi Halife el-Azîz'in geçeceği yolda bulunan halktan bir kadına bir kağıt ve bir miktar para sıkıştırarak halifeye şu mesajı iletti:

"Hristiyanları İsâ'nın şahsi ile ve yahûdîleri Minşâ'nın şahsı ile yücelten Allah, senin şahsınla da Arapları zelil kıldı. Bu hatadan ne zaman döneceksin!"

Böylece müslümanlardan gelen baskılar sonucunda halife kendilerini görevden aldı. Yine Bar Hebraeus'un ilginç bir kaydına göre, İsâ oldukça nüfûzlu bir kimse olduğu için başta Halife el-Azîz'in kızı olmak üzere pek çok kişi tarafından kendisi için şefaat talebinde bulunuldu. İsâ, muhtemelen küçük bir şükran nişanesi olarak 300.000 dinar verdi ve eski görevine geçti.[27]

Bununla birlikte Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, İsâ b. Nastûris, 996 yılında öldürüldü ve onun yerine, Mısırlı bir Ya'kûbî hristiyan olan Ebu'l-Alâ Fahd b. İbrâhim vezir oldu. Bar Hebraeus'un oldukça ilginç bir kaydını da burada zikretmeden geçemeyeceğiz: "Bu sırada hristiyanlar dinlerini değiştirmeden vezir olabiliyorlardı... Zamanımızda ise böyle değildir. (XII. asırda) Hristiyanlar müslüman olmadıkça kendilerine vezirlik makamı verilmiyor." [28] Diğer bir Fatımî halifesi, el-Muntasır (458/1065) da, Ebû Sa'd Mansûr b. Zünbür isimli bir hristiyanı vezir tayin etti. Kendisine vezirlik teklif edilince müslüman olduğu söylenen Ebû Sa'd, dindaşları tarafından makam hırsıyla İs-lâm olduğunu söylemiş olmakla itham edildi. Kendisi bir müddet görev yaptı. Ordunun istediği aylıkları vadettiği halde veremeyince görevini terkederek kaçtı.[29]

Bu yıllarda bir yandan sürmekte olan kıtlık, öte yandan Türkler, Berberîler ve Sudanlılar arasındaki çekişmelerden dolayı ortaya çıkmış bulunan siyâsî otorite boşluğu sebebiyle bütün ümitlerini kaybetmek üzere olan el-Mustansır ülkeyi içine düştüğü sıkıntıdan kurtarmak için Akka valisi bulunan Bedrü'l-Cemâlî'yi Mısır'a çağırarak vezir yapmış ve devlet idaresini ona teslim etmiştir.[30]

Görüldüğü üzere, Halife el-Müttâkî'ye gelinceye kadar hristiyan kökenli bazı kişiler Abbâsî sarayında vezir olarak görev yapmışlardır. Kaynaklardaki bilgiler, Fâtımîler zamanında olduğu kadar onların bu makamlara gelmek için İslâm'ı kabul ettiklerini ya da halifeler tarafından kendilerine bu yolun teklif edildiği hususunda net değildir. Halife el-Müttâkî'nin döneminde ölmüş bulunan Hanbelî âlimlerinden el-Hırakî, gayri müslimlerin vezir olarak tayinine olumlu bakan ilk kişidir. Daha sonraki dönemlerde el-Maverdî, yetkileri sınırlandırılmış bir makama vezir tayininin mümkün olabileceğini savunmuştur. Dönemin diğer âlimleri ise buna karşı çıkmışlar ve bunun dinen caiz olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Ünlü siyaset adamı Nizâmülmülk'ün de kaliteli bile olsa zimmîlerin vezir tayin edilmemesi görüşünde olduğu

27. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 42; İbn Tağriberdî, IV, 115-116; Bar Hebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 272; el-Kalkaşandî, *Meâsir*, I, 315-316; ez-Zehebî, XV, 168. el-Aziz'in Rus asıllı hristiyan karısının bunda tesiri olmuş mu idi? Kaynaklar bir şey söylemiyor. Bu arada kayınbiraderlerinin Kudüs ve İskenderiye Melki patrikleri olduğu da hatırlanmalıdır. Hitti, *İslâm Tarihi*, IV, 995

28. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 276

29. İbn Müyesser, 31, 56

30. Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, 10-11; M. Canard, "Un Vizir Chrétien à l'Époque Fâtimite: l'Arménien Bahrâm", *AIEO*, XII (Alger 1954), 87. Son Fâtımî veziri hristiyan Ermeni Behrâm'ın hayatı ve vezirliği hakkında bkz: Canard, 88-113

Siyâsetnâme adlı eserinde dile getirilmiştir.[31] Fâtımîler döneminde gelişmeler daha farklı olmuş, gayri müslim vezirler tevfîd makamına yani karar ve uygulama mekanizmasına bile getirilmişlerdir. Oldukça ilginç bir örnek Bedru'l-Cemali'dir ki, bizzat halife tarafından ülkeyi içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarması için davet edilmiştir.

2. Vergi Memurları:

Gayri müslimlerle yapılan anlaşmalara bağlı olarak takdir edilen vergilerin toplanması için Hz. Muhammed'in kendi vergi memurlarını gönderdiği bilinmektedir. İbn İshâk tarafından Hâlid b. el-Velîd'in Hîre hristiyanları ile yaptığı anlaşmada, belirlenen vergi bedellerinin toplanması ve beytü'l-mâle teslîminde görev alacak bütün memurların hristiyan olmasını şart koştuğuna ve bu hususta müslüman memurlara ihtiyaç hissedilecek olunursa, masrafları beytü'l-mâle ait olma üzere yardımcı olabileceklerini belirttiğine dair bir rivayet daha önce de farklı vesilelerle işaret ettiğimiz üzere sonraki gelişmeleri ilk döneme irca etme gayretinden kaynaklanmıştır. Hz. Ebû Bekir dönemine rastlayan bu uygulamayı başka kaynaklardan destekleme imkanımız bulunmamaktadır.[32]

Hz. Ömer'in Şam âmilinden mâlî işleri yürütmek üzere kendisine bir rum göndermesini istediğine dair el-Belâzurî tarafından nakledilen rivayet İbn İshâk tarafından rivayet edilmiştir. İbn İshâk daha önce de gördüğümüz üzere zaman içinde yaygınlaşmış bazı tercihleri desteklemek üzere çeşitli rivayetler nakletmektedir. Onun bu rivayeti en azından sahasında tek rivayet değildir. Bu hususun zıddını ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Bu husus konu işlenirken daha iyi ortaya çıkacaktır.[33] Tarihçilerin verdiği bilgilere göre, Emevî halifelerinden Muâviye tabibi İbn Âsâl'i aynı zamanda Hıms şehrinin maliye idarecisi yapmıştı.[34]

Ömer b. Abdülazîz'den önceki idareciler, gayri müslim âmiller tayin etmekte bir beis görmemişler ve kabarık sayılardaki gayri müslimi çeşitli bölgelerde amil olarak görevlendirmişlerdi. Onun valilerine gönderdiği mektuptan bunu anlıyoruz. O, valilerine gönderdiği mektubunda gayri müslim amillerin görevden uzaklaştırılmasını istemektedir. Mektubun sadece bir bölgeye mi, yoksa bütün bölgelere mi gönderildiğine dair kesin bilgilerimiz bulunmuyor ise de, el-Kindî'nin verdiği bir bilgiden, Ömer b. Abdülazîz'in Mısır valisi Ebû Ubeyde b. Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî'nin Kıptî köy reislerini -mevâzît- görevlerinden uzaklaştırarak, onların yerine müslüman görevlileri getirdiğini öğreniyoruz. Yine onun Abdülhamîd b. Abdurrahmân'a yazdığı mektupta Kûfe'nin kötü âmiller yüzünden büyük bir sıkıntı ile karşılaştığını dile getirir. Bu, gayri müslim âmillerin işten el çektirilmesi ile ilgili mektubun bütün bölgelere gönderildiğini düşündürüyor.[35]

31. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme (Siyeru'l-Mülûk)*, Türkçeye Çeviren: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul, 1981, 235

32. Ebû Yûsuf, 144

33. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 520

34. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 27; İbn Manzûr, *Muhtasar*, V, 80; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 310

35. el-Kindî, 68-69; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 38, 212-213

el-Müberred'in bize ulaştırdığı bir mektuptan daha sonraları Hişâm b. Abdülmelik zamanında Irak'ta gayri müslimlerin devlet kademelerinde özellikle de harac toplama vazifesinde görev aldıkları anlaşılıyor. Hişâm'ın Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye gönderdiği bir mektupta (119/737), Hişâm valisini "hristiyanları ve yahûdîleri devlet kademelerinde görevlendirmiş olmakla, müslümanların geliri olan haracı onlara toplatmak ve onları müslümanlara tasallut etmiş olmakla itham etmektedir.[36] Aslında müslüman vergi memurlarının da tam güven verici olduğunu söylemek mümkün değildir. Tayin edilen amillerin güvenilir ve adil olup olmamaları aslında problemin temelini teşkil ediyordu. İbn Sa'd'ın verdiği kıymetli bir bilgiye göre, Ömer b. Abdülazîz iş başında olmasına rağmen, Fars bölgesinde görevli olan amiller, mahsulü şu kadar olacak diye önceden tayin ediyor, sonra da düşük bir fiyat koyarak vergiyi öylece tahsil ediyorlardı. Ömer b. Abdülazîz, bölge sorumlusu Adiyy b. Artâ'ya bu konuda bilgisi olup olmadığını sormuş ve müfettişlerini göndermişti. İbn Sa'd olayla ilgili gelişmelere işaret etmiyorsa da Ömer b. Abdülazîz'in başta bulunduğu bir sırada bile Emevî devletinin, ne tür bir sosyal yara ile yüzyüze bulunduğunu çok net bir şekilde gözler önüne serer. Bu kısa bilgilerden sonra Abbâsîler dönemiyle ilgili bilgilerimize geçebiliriz.[37]

Halife el-Mansûr, Hâlid b. Bermek'i divan görevinden alınca, yerine Ebû Eyyûb'u atadı. Hâlid'i ise Fars eyâletine gönderdi. Hâlid orada senelerce kaldı. Ebû Eyyûb onun aleyhinde çalışıyor, iyice gözden düşmesi için el-Mansûr'u kışkırtıyordu. el-Mansûr'un onu tekrar göreve getirmesinden endişe ediyordu. Halid'in vergileri merkeze tam olarak iletmediğini, mal mülk sahibi olduğunu söyleyince bardak taşmış ve el-Mansûr Hâlid'i Fars eyâletinden azlederek kendisinden 3.000.000 dirhem tazminat istemişti. Yanında ise sadece 700 dirhemi olan Hâlid, arkadaşlarından borç toplamaya başlamıştı.

Bu durum el-Mansûr'a ulaşınca meselenin araştırılmasını istediğinde, Ebû Eyyûb bir hayli telaşlandı. Bazı cehbez görevlilerine Halid'in kendi hesabına mal topladığını söylemeleri için bolca rüşvet verdi. Önce cehbezler sonra, Hâlid sorgulandı. Hâlid sorgulanan cehbezleri tanımadığını söyleyince işler karıştı. el-Mansûr bunun üzerine Hâlid'i yanına oturttu. Diğer bir hristiyan cehbez geldi. el-Mansûr ona, "Hâlid'i görsen tanır mısın?" dedi. O da Hâlid karşısında olduğu halde "evet!" cevabını verdi.

Hristiyan görevliye el-Mansûr, "Hâlid işte budur!" diyerek meseleyi anlatmasını istedi. Halifeden emân isteyen görevli, Ebû Eyyûb'un bu işi nasıl tezgahladığını teker teker anlattı. Bu olaydan sonra, Halife, Ebû Eyyûb'un Hâlid hakkındaki hiçbir sözüne iltifat etmemişse de, kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre, onu yine de görevinde bırakmıştır.[38]

Yukarıdaki bilgilerden Ebû Eyyûb'un divan görevini sürdürürken bazı hristiyanları cehbez olarak çeşitli bölgelere gönderdiği anlaşılıyor. el-Cehşiyârî'nin verdiği diğer bir anekdot ta bunu teyit etmektedir. Olay âdeta tesadüfler zincirinde polisiye

36. el-Müberred, IV, 123, 124. Hişâm'ın mektubundan ayrıca Nevrûz ve Mihrecân hediyelerini toplayan dihkanların da toplanan bu hediyelerin büyük bir kısmını kendilerine alıkoyduklarını anlıyoruz.

37. İbn Sa'd, V, 392

38. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 99-100

bir macera hüviyetinde başlar.

Birgün el-Hadrâ'da otururken el-Mansûr, nehre doğru baktığında bir balıkçının büyük bir balık yakaladığını görür. Şurta âmili el-Müseyyib'e balıkçıyı takip ederek sattığı kimseyi alıp getirmesini emreder.

Hristiyanlardan birisine rastlayan balıkçı, onu 30 dirheme satar. Müseyyib'in yardımcısı onu yakalayarak teslim eder. Getirilen kişinin sorgulanmasını bizzat el-Mansûr yapar. Sonuçta zengin olmadığını ve tek başına yaşadığını söyleyen bu kişinin böylesine pahalı bir ücret ödeyerek bu balığı almasını anlamsız bulan el-Mansûr, onun sıkıştırılmasını ve mal varlığını açıklamasını emreder. Eğer buna yanaşmazsa, ibretâmiz bir şekilde cezalandırılmasını ister. Nihayet, hristiyan zimmî, 10.000 dirheme sahip olduğunu itiraf ederek kendisine eman verilirse, bu malı nereden topladığını ifade edeceğini söyler. Hristiyan zimmînin söyledikleri ise gerçekten ilginçtir:

"Kâtibin Ebû Eyyûb Süleyman'ın komşuşu idim. Beni, Ahvâz'ın bazı nahiyelerine cehbez görevine atadı. Ben de bu malları topladım." Bu itiraflarda bulunan kişi serbest bırakılırken, malları da, beytü'l-mâle taşınır.[39]

el-Mansûr'un hac yaptığı sene[40] halkın Şebîb b. Şeybe aracılığı ile halifeye ulaştırdıkları şikayetlerin özünü hristiyanların -özellikle Emevî idarecilerinin gevşekliğinden dolayı- toplumda elde ettikleri makamlar ve müslümanlara yaptıkları zulümler teşkil ediyordu. Halk açık bir ifade ile, kendilerinden zülmü kaldırmasını, hristiyanlara fırsat vermemesini istiyordu. Şebîb, halifeye bu şikayetleri ilettiğinde halife tarafından olumlu karşılanmıştı. Halifenin hacibi Rebia,[41] bölgelere emirler göndermesini zimmîlerin görevlerden el çektirilmesini istemiştir. Ayrıca Şebîb'in tavsiye edeceği kişileri onların yerine tayin etmesini de ilave etmiş olmasına bakılırsa bu problemin bir de istihdam ve mâlî portresinin bulunduğunu düşünmek gerekecektir. Şebîb sosyal bir patlamaya sebep olmaması için halifeye bu kişileri yavaş yavaş görevden alıp yerlerine müslümanları yerleştirmesini ister.[42]

İbn Kayyim'in verdiği bu bilgilerin gelişmelerini el-Cehşiyârî'den takip edebiliriz: el-Mansûr, Hammâd et-Türkî'yi Sevâdla ilgili işleri düzenlemek üzere görevlendirdi. Enbâr'a gitmesini, âmillerin yanında çalışan gayri müslimlerin işten uzaklaştırılmasını buna uymayanların ise ellerinin kesilmesini emretti. Hammâd, Mahiveyh el-Vasıtî'yi (Süleyman b. Vehb'in dedesi) tutukladı ve elini kesti.[43]

Biz el-Mehdî zamanında, çeşitli vazifelere getirilmiş ve bulundukları makamı kötüye kullanmış bulunan hıristiyan ya da gayr-i müslimleri isim ve olay olarak kay-

39. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 114

40. Tesbitlerimize göre, el-Mansûr halife olmadan önce, 136 yılında halife olduktan sonra da 140, 147, 152, 157 yıllarında hac yapmıştır. İbn Tağriberdî, I, 340; et-Taberî, Târîh, VII, 473. Fiey bu olayların 140 yılı hacı sırasında olduğunu tercih eder. bkz: *Ahvâlu'n-Nasâra*, 49

41. Rebi' b. Yûnus , 153 yılında vezirliğe getirilmiştir.

42. İbn Kayyim, 214-215. es-Suyûtî, tarafından nakledilen bir bilgiye göre, Mevaliyi beldelere tayin eden ve onları Araplara tercih eden ilk halife el-Mansûr olmuştur. Bunu hristiyanlara karşı alınan tavır ve aynı zamanda Araplara güven duyulmayaşın bir tezahürü olarak görebilir miyiz? Karşılaştırınız: es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 269

43. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 134

naklarımızdan tesbit edemedik. Fakat, İbn Kayyim'in ifadelerinden, el-Mehdî zamanında gayri müslimlerin gücünün bir hayli arttığını ve toplum için bir problem oluşturmaya başladığını anlıyoruz. Müslümanlar, söz sahibi kişilerden bu durumun halifeye iletilmesi için ricalarda bulunmuşlardı. Bu durumu iletmek üzere halifenin mutad toplantısına giden eşrâf, halifeyi, hıristiyanlardan şikayetçi olan halkın izdihamı sebebiyle bir hayli beklemek zorunda kalmıştı.

Onlar halifeye "Ey mü'minlerin emiri, Bu ümmeti emanet olarak aldın, sonra onu yere ve göğe sundun, onlar taşımaktan kaçındılar, sen de Allah'ın sana mahsus kıldığı bu emaneti, tuttun, gayri müslimlere verdin..." şeklinde halifeye bir hayli ağır suçlamalarda bulundular.

Bunun üzerine, el-Mehdî; Ammâre b. Hamza'yı, Ehvâz, Dicle ve Fâris köylerinde görevlendirdi. Hammâd'ı ise Sevâd bölgesine gönderdi ve ona, Enbâr ve çevre köylerine giderek, âmillerin yanında çalışan bütün zimmîlerin işten çıkarılmasını, hristiyan katip edinen müslümanların da elinin kesilmesini emretti. Bu emre uymayan Şâhûne ve katiplerden bir kısım insanın eli kesilmiştir. İbn Kayyim'in verdiği bu bilgiler el-Mansûr döneminin bilgileri ile kısmen aynilik arzeder ise de verilen bazı isim ve bölgeler ile ilgili yeni bilgiler olayların farklı olduğunu gösteriyor.[44]

Anlaşılan o ki, bu uygulama sadece halifenin çevresinden gördüğü tazyiklere mahsus kalmış, daha sonra işler yine eski haline dönmüş, el-Mehdî yine ehlüzzimmeye sırtını dayamış -özellikle hıristiyanlara- en yakın dostları onlar olmuştur. Bu müsamaha ve yakınlığın ilginç bir örneğini de hristiyan cariyelerinden birisinin odasına girdiğinde, boynunda taşıdığı altından bir haça ilgi duyması ve kızmaması olarak zikredebiliriz. Mabetlerle ilgili yaklaşımı da burada hatırlanabilir.

220/834 senesinde, Divânu'l-Haraç vazifesini yürüten Fadl b. Mervân, tacir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın hesaplarını kontrol işini Düleyl b. Ya'kûb en-Nasrânî'ye tevdi etti. Düleyl bu işi hassasiyetle yaptı. Hesabını iyi tuttu. Muhammed ona hediyeler sundu. Fakat, Düleyl ondan hiçbir şey kabul etmedi.

Fadl b. Mervân'ı azlettikten sonra el-Mu'tasım, yerine Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ı atadı. O da Düleyl'i hemen habsetti. ez-Zeyyat Mütevekkil dönemine kadar mertebesini korudu. el-Mu'tasım ve el-Vâsık dönemlerinde çalıştı.[45]

el-Mütevekkil dönemine geldiğimizde toplum yine patlama noktasına gelmişti. Şikayetler huzursuzluklar almış gitmişti. Yapılan haksızlıklar toplumda rahatsızlıklara sebep oluyordu. Sonuçta 235/849 senesinde el-Mütevekkil vergi memurlarını görevlerinden aldı. Büyük bölgelerin hepsi böyleydi. Hatta bu kişiler bu töhmeti üzerlerinden atmak için müslümanların ya da meşhur bazı zimmîlerin isimlerini kullandılar. Onların her biri için mal bildiriminde bulundular. el-Mütevekkil'e göstererek mal varlıklarının sanıldığı gibi olmadığını isbat etmeye çalıştılar. el-Mütevekkil bu malların gerçekten onlara ait olduğunu sandı. Hristiyan Seleme b. Saîd, el-Mütevekil'e gelerek asıl zenginlerin etrafında sıralandığını -Hüseyin b. Mahled, Ahmed b. İsrâil, Mûsâ b. Abdülmelik, Meymûn b. Hârûn, Muhammed b. Mûsâ- söyledi. el-Mütevekkil onun bu yaklaşımına gayet sessiz bir şekilde, Ubeydullah b. Yahyâ hakkında ne der-

44. İbn Kayyim, I, 215-216

45. et-Taberî, *Târîh*, IX, 20; el-Mesûdî, Mürûc, IV, 47; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, XI, 55, 56

sin deyince o sustu. Bu kişi 30.000 dinar para sarfederek gümüş çevgen topları yaptırmış olan bir hristiyan idi.[46]

Halife el-Mu'tazıd, 286/899'da Âmid'e hakim olduktan sonra, Rakka'ya gelmiş ve oğlu el-Müktefî'yi Kınnesrin, Avâsım ve el-Cezîre bölgesine tayin ederek[47] yanına, hristiyan katiplerinden Hüseyin b. Amr'ı vermişti. Bu kişi aynı zamanda vergi işlerine de bakıyor, haraç ve zekatları topluyordu. Bu katibin böyle bir göreve getirilmesi üzerine şair el-Hali' duygularını şöyle dile getirir:[48]

"Kur'ân'ın düşmanı Hüseyin b. Amr

Araplara istediğini yapar, istediği gibi davranır.

Müslümanlar korkularından onun huzurunda

El pençe, saf saf durur.

İşte o!.. el-Câselik geliyor, denildiğinde

İnsanlar yalınayak başı kabak onun önünde divan dururlar."

Şâir Ali b. Muhammed b. Bessâm (303/915) da gayri müslimlerden ve müslümanlardan vergi toplamakla görevlendirilmiş olan hristiyan Abdûn'un, müslümanlara hükmeden bir konumda vergi toplayışını hicveder. O aynı zamanda, dönemin halifesi el-Muvaffak'ı, veziri Ebu's-Sakr İsmail b. Bülbül'ü, Bağdat emiri et-Tâî'yi ve pek çok kişiyi ince bir dille eleştirir (297/909).[49]

296/908 yılında el-Muktedir gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasına karşı çıktı. İbn Tağriberdî tarafından verilen bilgilere göre el-Muktedir, zimmîlerin sadece tıp ve cehbez sahalarında çalışabileceklerini ilan etmiştir. Bu da mecbur kılınan elbiseleri giymelerine bağlı idi.[50]

Aslında Emevîler döneminden itibaren hristiyan memurlara gizli bir yöneliş vardır. Bazen memur ihtiyacı bulunduğu iddia edilmek, bazen de onların daha kalifiye elemanlar oldukları söylenmek suretiyle kamufle edilen ve kamuoyuna kendilerine ihtiyaç duyulan bir zümre gibi lanse edilen hristiyanların devlet kademelerinde istihdam edilmeleri hususu, zaman zaman güç ve iktidarı elinde bulunduran halifeler tarafından kırılmaya çalışılmış ise de, genel çerçevede bu problemin bizzat halifeler ya da devlet kademelerindeki bazı şahsiyetler tarafından hazırlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Biraz sonra tesbit etmeye çalışacağımız sebepler dolayısıyla Abbâsî halifeleri, politik bir hata işleyerek, gayri müslimlerin saray kademelerinde görevlendirilmelerine zemin hazırlamışlar ve müslüman halkla aralarına aşılması mümkün olmayan bir duvar örmüşlerdir.

46. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 219

47. el-Müktefî, babası tarafından Rey ile civar şehirlerine 281/894'de vali tayin olunmuştur. Beş yıl sonra kendisine el-Cezîre valiliği verilince Rakka'ya yerleşmiştir.

48. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 495

49. Abdûn, Sâid'in kardeşidir. el-Mesûdî, *Mürûc*, IV, 297-298. Dönemin şairlerinden Ebu'l-Aynâ Vezir Ebu's-Sakr b. Bülbül'ü Nebiyi ve zimmileri akreb gibi soktuğu hususunda eleştirir. Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, XVIII, 294

50. İbn Tağriberdî, III, 165; en-Nüveyrî, XXIII, 32

Halbuki "denenen bir daha denenmez" atasözünü milletler tecrübesine kazandırmış olan Arap milletinin, tarih sahnesindeki Abbâsî idarecileri, pek çok defa ihanetlerini gördükleri hristiyan memurların devlet kademelerinde çalıştırılmasına ses çıkarmamışlar -hatta bizzat kendileri tercih etmişler-, hiçbir şey olmamışcasına onları göreve getirmişler, toplumun tepkisiyle karşılaşınca da onları görevden uzaklaştırmışlar, ama onlarsız edememişler ve bir müddet sonra yine gayri müslimleri işbaşına getirmişlerdir.

Bunun sebeplerini, şahsi yorumlarımızdan ziyade kaynaklara dayanarak ortaya koymak üzere bir hayli çaba sarfetmemize rağmen, kaynaklarımızın bu konuda bilgi sunmamak için adeta direndiğini gördük. Bize yardımcı olan tek, ama oldukça kıymetli bir kayıt, Mârî'de dikkatimizi çekti.

İslam tarihi kaynaklarında rastlayamadığımız bu anekdot, hristiyan bir müellif tarafından sunulduğu için, durumu kendi lehine çevirme anlayışının mevcudiyetine bir pay bırakılması gerektiği iddia edilebilir ise de, Mârî'nin hristiyan din adamları için leh ve aleyhte görülebilecek pek çok hâdiseyi bütün çıplaklığı ile gözler önüne serdiği hatırlanırsa, sunduğu bilgiye itimat etmemek için bir sebep bulunmadığı kabul edilmelidir.

Onun verdiği bilgilere göre, müslümanlardan bir grup, Abdullah b. Süleymân'ı hristiyanlara meylettiği gerekçesi ile el-Mu'tazıd'a şikayet etmişler, bu şikayetten haberdar olan Abdullah da derhal el-Mu'tazıd'a giderek, sadece Ömer b. Yûsuf isimli bir hristiyanı Enbar'a tayin ettiğini, Cehbez görevinde ise yahûdî ve mecûsîleri görevlendirdiğini söylemiş, onlara meylinden dolayı değil, sadece onlara güven duyduğu için kendilerini tercih ettiğini belirtmiş idi.

Halifenin tavrı, cezalandırılmayı bekleyen bir kimseyi, hediyelere boğmak kadar şaşırtıcı idi. O, kendisine şu tavsiyelerde bulundu:[51]

"Eğer işine yarayan bir hristiyan bulursan onu görevlendir. Bir hristiyan,bir müslümandan, bir mecûsî ve yahûdîden daha güvenlidir. Çünkü yahûdîler, hükümranlığın kendilerine döneceğine inanıyorlar. Müslümanlar ise din yakınlığından dolayı senden menfaatlenmeyi gözetir. Mecusiler ise bu toprakların sahibidir."

Bu duruma şaşmamak gerekir. Bazı idareciler çeşitli önyargılardan ya da tarihî tecrübenin kendilerine sunduğu bilgilerden hareketle kendi insanına güven duymayabilir. Bir başka açıdan kendi toplumunda oluşmuş bulunan siyâsî görüşlerden bir kısımını aforoz ederek onlara karşı temkinli bulunabilir. Meselâ Abbâsî toplumunda bir hâricî, bir şiî korkusu daima mevcut olmuş, bu insanların devlet kademelerinde çalıştırlamalarına pek öyle müsade edilmemiştir. Hatta bazı idareciler tarafından kıymetli, faziletli oldukları göz önünde bulundurularak vezir makamında görevlendirilmiş olan insanlar, gelen baskılar sonucunda görevden alınmışlardır.[52]

51. Mârî, 84. Her ne kadar halife yahûdîleri görevlendirme hususunda çekimser ise de Abbâsîler döneminde özellikle devlet bütçesinin sıkıntılı olduğu günlerde yahûdîler ön plana çıkmış ve peşin olarak vergileri ödemek suretiyle devletin rahatlamasını sağlamışlardır. Onlar genelde cehbez olarak görev alıyorlardı. Ali b. Hârûn ismindeki yahûdî cehbez için bkz: es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 199

52. el-Mehdî'nin tayin ettiği Zeydî Şiilerden Ya'kûb b. Dâvud için bkz: el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 155-156, 158-162

Ayrıca kabile çekişmelerinin canlandığı ya da siyâsî otoritenin bozulduğu bir toplum üyeleri şüphesiz ki kendilerini güçlü hissetmek için yeni sosyal gruplar arayacaktır. Bu sosyolojinin temel kurallarından birisidir. Meselâ, el-Mu'tasım, Mısır valisi Kayder'e Arapların divandan düşürülmesini emreder. el-Mu'tasım'ın Türk birliği oluşturması burada hatırlanabilir.[53] Tüzün, devlet otoritesinin bulunmadığı ve kendisinin de bunu sağlamak üzere emîrü'l-ümerâ olarak bulunduğu, ama halife tarafından kendisine güvenilmediği bir ortamda işlerini Ali Tâzâz b. Îsâ ismindeki bir hristiyan ile Ubeydullah Ahmed b. Muhammed b. Abdülvehhâb'a emanet ediyordu.[54]

Ebû Yûsuf kendi dönemindeki âmillerin ehliyetsiz olduklarını belirtir. Vergi memuru olmak isteyenlerin, devlet mercilerine gelerek günlerce kapılarda beklediklerini vazife almak için ısrar ettiklerini bu sebeple de valilerin ilgili yerlere onları vergi memuru olarak tayin etmek zorunda kaldıklarını, onlar hakkında hiçbir araştırma yapmadan tayinlerini gerçekleştirdiklerini vurgular. Ebû Yûsuf devamla "vali ya da amilin etrafında bazı grupların teşekkül ettiğini ve onların vergilerle ilgili işleri çevrelerinde oluşan bu insanlara tevdî ettiklerini, onların da halka zulmederek, zorlayarak vergileri topladıklarını hatta toplanan haraçların bir kısmını ve halkın özel mallarını kendilerine aldıklarını tesbit ettiğini" söyler.

Yine onun aktardığına göre, bu menfaat şebekesinin tüm üyeleri hep beraber köylere giderler günlerce orada kalırlar ve rastgele mal toplarlardı. Bazen vali, avanesinden birisini bölgenin haraç görevlisine göndererek vergiyi tahsil etmesini hatta vergi dışında pek çok mal toplamasını isterdi. Bazen de vali alınması gereken haracın fevkinde bir miktarı görevliden ister, o kişi de vergi mükelleflerine giderek "vali benden bu kadar istedi verin bakalım" derdi. Veremeyince de döverek sahip olduğu şeylerden alabildiği kadarını alıp giderdi.

Ebû Yûsuf yaptığı araştırmalar sonucunda tesbit ettiği problemleri sıraladıktan sonra, halifeye tavsiyelerde bulunarak vergilerin toplanması hususundaki görüşlerini sıralar.[55]

Fıkıh kitaplarına yansıyan hükümler ise uygulamanın tamamen tersine olmuş, daha doğrusu İslâm'ın ilk dönem uygulamalarını esas alan fakihler, gayri müslimlerin devlet kademelerinde ya da müslümanların işlerinde çalıştırılmaması gerektiğini vurgularken, bazı fakihler de zaman içinde bazı halifelerin uygulamasını meşrulaştırarak meseleye bakmışlardır.

Ahmed b. Hanbel'in, "harac vb. işlerde ehlü'z-zimmenin görevlendirilemeyeceği" şeklinde Hz. Ali'ye isnad edilen bir rivayete dayanarak gayri müslimlerin vergi memurları olarak çalıştırılamayacağı görüşüne, yine aynı mezhepten el-Hırakî'nin farklı bir yaklaşımı olmuştur. Ona göre, eğer amiller gayri müslim ise onlara da hakları verilmelidir.[56]

53. Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I, 8-9

54. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 257-258

55. Ebû Yûsuf, 106-108

56. Ebû Ya'lâ, 32. Ayrıca bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, 209

el-Mâverdî, daha da ileri giderek, tenfîz makamındaki zimmî vergi memurunun zekat toplayabileceği görüşüne kâil olmuştur. el-Mâverdî meseleye böyle bakarken kendisinden iki asır önce yaşamış olan Ebû Yûsuf, Hârûn er-Reşîd'e yaptığı tavsiyelerde "zekatın toplanması için haraç amillerine görev verme. Haraç amilleri kendi tayin ettikleri bazı kişilere zekat toplatıyorlar ve dolayısıyla müslümanlar zarar görüyorlarmış. Zekat amillerini iffetli insanlardan seç" demekteydi.[57]

3. Kâtipler:

Hz. Ömer, hristiyanların devlet kademelerinde kâtip olarak bile çalıştırılmalarını istemiyordu. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Basra'da görevli iken hristiyan bir kâtip edindiğini öğrenince, ona, Basra beytü'l-mâl kayıtlarını tutmak için nasıl olup ta hristiyan bir katibi görevlendirdiğini, Mâide sûresinin ellibirinci ayetini duymamış mı olduğunu sorar. Ebû Mûsâ, onun dinini değil, kabiliyetini değerlendirdiğini söyleyince, Hz. Ömer bu hususa bakışını şöyle özetler: "Allah hakir gördükten sonra sen onlara ikramda bulunma. Allah onları zelil kıldıktan sonra sen onları aziz kılma!" [58]

Özellikle Hamîdullah Hz. Ömer'in hayatında yer alan bu örneğini tek ve özel bir örnek olarak görmek istemiştir. Biz sadece bu rivayeti esas alarak Hz. Ömer'in uç bir örnekle karşımızda olduğu görüşüne katılamıyoruz. İmam Muhammed tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Ömer Sa'd b. Ebî Vakkâs'a müslümanların işlerinde müşrikleri, yani o bölgedeki zimmîleri es-Serahsî'nin yorumuyla gayri müslimleri) çalıştırmamasını, zira bu insanların rüşvetsiz iş yapmadıklarını ifade eder.[59]

el-Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Ömer sadece hristiyan kâtiplerin çalıştırılmasına değil aynı zamanda bu işin altından çıkamayacağını düşündüğü ya da suistimal edebileceği korkusunu taşıdığı kimselerin dahi kâtip olmasına karşı çıkmış ve onları koğuşturmuştur.[60]

Aslında Hz. Ömer döneminde, fethedilen yabancı bölgelerde vergi sisteminin yeni tesis edilmeye çalışıldığı günlerde o bölge insanına daha fazla ihtiyaç duyulduğu halde, Hz. Ömer buna karşı çıktı ve asla müsade etmedi. Yani bunu idârî bir ihtiyaç olarak görmedi. Müslümanların bu işi öğrenmelerini emretti. Ayrıca onun Acemlerin sistemini öğrenmeleri için arkadaşlarını teşvik etmesi bir yana, kendi kültürünü fazlaca önemseyen bir insan sıfatıyla Acemlerin lisanlarını öğrenmelerine engel oldu.[61] Ayrıca bilgisi dışında görevlendirilmiş olanlar ile de ilişkinin bir an evvel kesilmesini istedi. Muâviye, kendisine, haraç işlerini ancak bir hristiyan kâtiple daha iyi yürütebildiğini belirtince, Hz. Ömer kendisini sert bir dille uyararak, onu yok bilmesini söyledi.[62]

57. Ebû Yûsuf, 80; el-Mâverdî, 149

58. İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Uyûn*, I, 102-103; İbn Abdilberr, 359; İbnü'l-Ihve, 93; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 210-211. Tritton Kayseriyye esirlerinden bir kısmının Hz. Ömer tarafından kitabette kulanıldığını, Ebû Mûsa el-Eşarî'nin hristiyan bir katibi olduğunu ileri sürerek müslümanların ilk dönemlerde buna karşı çıkmadıklarını ispatlama cihetine gider. Bkz: Tritton, *Ehlüzzimme*, 19-20

59. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1040-1041

60. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 17-18

61. Abdürrezzâk, 1609

62. İbn Kayyim, *Ahkâm*, 211-212. XIV. asır müelliflerinden el-Esnevî'nin risalesinde aynı hadise Mısır

Burada şu hususa da temas etmek istiyoruz. Zeyd b. Sabit'e yazışmalarda bir problem çıkmaması için İbrânî yazısını öğrenmesini emreden Hz. Peygamber'in bu uygulamasını delil olarak kullanan Muhammed Hamîdullah "anlaşıldığına göre o, bunu şehirdeki yahûdîlerden öğrendi. Şu halde o gayri müslimleri memur, muallim olarak kullanmayı helal telakki ediyordu." sonucuna ulaşmaktadır.[63] Ayrıca o, vermiş olduğu bilgilerde Hz. Ömer'in Suriyedeki valisine başşehir malî işlerinin idaresinde istihdam etmek üzere bir rum hesap uzmanı göndermesi için mektup göndermiştir.[64]

Burada Hz. Ömer'in Muaviye tarafından savaşla fethedilen Kayseriyye (h. 19) esirlerinden bir kısmını müslümanların yazı ve diğer işlerinde kullandığı bilgilerini de hatırlayabiliriz.[65]

Yakın bir zamanda çıkan Yunus Vehbi Yavuz'un araştırmasında yer alan örnekler de aynı şekilde idârî işler için değil, aynı çerçevede kendilerinden faydalanılan örnekler olmasına rağmen ulaşılan sonuç tamamen farklıdır. Ayrıca Yavuz, büyük bir hata eseri olarak Hz. Ömer'in hristiyan bir katibi olduğunu söylemekte ve İbn Kayyim'i kaynak olarak göstermektedir. İbn Kayyim'in gösterilen referans sayfaları boyunca[66] Hz. Ömer'in gayri müslimlerin istihdamına karşı çıkmış olması Yavuz'un dikkatlerinden kaçmış olmalıdır.

Gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hz. Ömer'in gayri müslimleri hiçbir zaman idareci, yönetici konumunda, ya da müslümanların işlerini görecek işlerde görevlendirmemiş oldukları dikkatlerden kaçan önemli bir husustur. Müslümanların o gün, pek çok sahada yetişmiş elemanları yoktur ve ihtiyaçlar çerçevesinde onlardan bilgi ve hizmet desteği alınmıştır. Ama bu müslümanların yapabilecekleri şeylerin onlara tevdi edilmesi ve buna yol açılması için örneklerin yanlış yorumlanmasını gerektirmemelidir. Mesela, el-Velîd b. Abdülmelik, Medîne Mescidi'nin tamiri için Şam ve Mısır hristiyanlarından oluşan seksen kişilik bir usta ve işçi grubunu bu işle görevlendirmişti (87/706). 80/699 yılında Mekkeyi basan Cühaf ve Cüraf sellerinden sonra, Abdülmelik b. Mervân Mekke valisine bent yapılması için hristiyan bir usta göndermiş ve Mekke'de Benû Cümah seddi diye bilinen Benû Kurad seddi ile Mekke'nin aşağı tarafındaki setleri yapmıştı.[67]

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, İslâm toplumunda o an için el-Velîd'in istediği ihtişamda bir restorasyon için gerekli eleman yoktur.[68] Ayrıca sel baskınlarını

valisi Amr b. el-Âs için anlatılır. Bkz: el-Esnevî, 8. Hz. Ömer'in bu konudaki hassasiyeti ile ilgili olarak, kendi hristiyan kölesine yaklaşımı da zikredilebilir. Hz. Ömer, kendi kölesi, hristiyan kalmayı tercih ettiği için resmi bir göreve getirmemiştir. İbn Sa'd, VI, 158-159

63. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 895

64. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 895-896

65. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 193 (trc. 202-203)

66. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 209-211; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul 1994, 119-121

67. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 13, 72 (trc. 7, 77)

68. el-Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, Abdülmelik b. Mervân döneminde bakır işlemeciliği Anadolu topraklarında yapılıyordu ve Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân'ın katibi Yenâs'ın malları müsadere edildiği zaman en fazla bu bakır kaplar ve eşyalara el konulmuş idi. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 34

önlemek için baraj yapımını gerçekleştirecek mühendis bulunmamaktadır. İslam toplumu fethettiği yerlerdeki eski Bizans ve Sâsânî mühendislik yöntemlerinden istifade etmiştir ve bunda idareye hristiyanların tayin edilebileceği noktai nazarından bir delil mevcut değildir. Belki de İslâm toplumu bazı konularda özellikle kültürün hangi unsurlarını ne ölçüde dış kültürlerden alabileceği sorununu, uzun asırlardan bu yana, halledememiş gözükmektedir.

Burada Cahen ve Anawati tarafından ileri sürülen şu görüşlere de yer vermek istiyoruz. "Mısır papirüslerinin bildirdiğine göre, divanların Arapça'ya çevrilmesinin ilk anda hiçbir etkisi olmadı, ama bir kez başlatılmıştı ve zamanla kökleşecekti." "Mısır bölgesinde hem Arapça hem de Grekçe yazıları içeren papirüsler 643 tarihinden 719 yılına kadar geçen süreyi içerir. Grekçe yazılan en son arşiv belgesi, 709 tarihini taşır. Mısır'da yazılmış olan ilk Arapça belge 735 tarihini taşır." [69]

Batılı yazarların bu iddialarını delillendirdikleri papirüsler incelemelerimize göre yanlış yorumlanmıştır. Hem Grekçe hem de Arapça papirüs metinleri değerlendirmelerimize göre, haraç kayıtlarını gösteren bir belge değil, bir kopya çalışmasıdır. Burada Mısır hristiyanlarından bazılarının belgelerin birer kopyasını Grekçe tercümeleriyle kopyaladıkları en makul düşünce tarzıdır. Zira haraç kayıtları ile istinsah tarihi sayılması gereken tarihler arasında üç sene gibi bir fark mevcuttur. O halde divanların Arapçaya çevrilmesi işlemi Abdülmelik'ten bir müddet sonra tamamlanmış olmalıdır. Ancak halifelerin hristiyan kâtip çalıştırmaları devam etmiştir. Bu bakımdan, daha sonraki dönemlerde hristiyaların kâtip olarak çalıştırılmasını bir ihtiyaç olarak ortaya çıkaran sosyal sâikleri tahlil etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bunu çözebilmek için başlangıçtan itibaren gayri müslimlerin kâtip olarak istihdamını incelemek gerekecektir.

Emevî idarecileri hristiyan kâtipler kullanmada hiçbir endişe taşımadılar. Hatta onları devlet hizmetinde görmek istediler. Belki de bunda devlet merkezinin Şam oluşu önemli bir sebepti. Muâviye valilik yaptığı fetih kentlerinden Dımeşk'ı terketmeye niyetli değildi. Buradaki halkın İslâmlaştığını söylemek te abes olacaktır. Yani sonuçta Muâviye'nin, din ayırımı gözetmeksizin dayandığı tek unsur Arap kabileleri idi ve bunların çoğu da hristiyan idi. İçinde bulunduğu kültür ortamından dolayı Muaviye'nin tercihleri hiç kuşkusuz ki, çoğu zaman bu ortamın izlerini taşımaktadır. Belki de söylenebilecek en doğru şey, onun saltanat hırsını tatmin etmesinden sonra bir anda kendisini İslâm toplumundan kopmuş hissetmesidir. Dolayısıyla Muâviye, hristiyanlardan destek almak zorundaydı ve destek aldığı grubun ihtiyaçlarını gözetmek durumundaydı.

Tarihçi Medâînî'ye göre, Muâviye hristiyan mevlâ Sercûn b. Mansûr'u (Sergios) kâtip olarak kullandı.[70] el-Mes'ûdî ve el-Cehşiyârî de aynı bilgileri verirler ve Gassanlı Ubeyd b. Evs'i de Muâviye'nin kâtipleri arasında sayarlar.[71] Sercûn ve Gassanlı

69. Cahen, 42; Anawati, "Factors and Effects", 38

70. Batılılar genelde onun mali işlerden sorumlu bir kişi olduğunu düşünmüşlerdir. Bu, Yunanca metinlerde yer alan ifadelerden kaynaklanmaktadır. Meyendorrf, Yunanca metni verir ve muhtemelen mali işlerden sorumlu vergi toplayan bir kişi olarak tercüme eder. İslâm Tarihi kaynaklarında kâtip olarak geçmektedir. Tesbitlerimize göre, Sadece el-Cehşiyârî, onun haraç divan kayıtlarını tuttuğunu zikreder. *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 24; Meyendorrf, 116

71. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV A, 136; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'-İşrâf*, 302; el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-*

Ubeyd; Muâviye'nin oğlu Yezid için de kâtiplik görevini deruhte ettiler. Sercûn'un Muâviye b. Yezîd'e de hizmet ettiği biliniyor. Onun oğlu Mansûr[72] Mervân b. el-Hakem'e hizmet etti. Abdülmelik b. Mervân'a hizmet etmiş olan Sercûn onun oğlu olmalıdır. Süleymân b. Abdülmelik'e hizmet etmiş olan hristiyan kâtip ise Filistinli İbn Batrik isminde birisi idi.[73] Hişâm b. Abdülmelik'in kâtipleri arasında da Tâzerî b. Astîn adında bir hristiyan bulunuyordu. O, Halife tarafından Hıms divanında da görevlendirilmişti.[74]

Halifelerin hristiyan kâtip kullanmaları yanında, öte yandan bölge valileri de aynı yolu izlemişlerdi. Muâviye dönemi Horasan valisi Abdurrahman b. Ziyâd'ın kâtibinin adı Istafânûs idi ve Yezîd zamanında Abdurrahman'ın kardeşi Selem, vali atanınca, onun kâtipliğini de yürütmüştü.[75] Bu ve diğer örnekler tıpkı vegi memurları bahsinde dikkatleri çektiği üzere belki de merkez idarenin kendi valisine ve kendi insanına daha az güven duyduğunu ve diğer unsurlardan müteşekkil bir kadroya ise çok zor durumda kalmadıkça dokunmadığını göstermektedir.

Abdülmelik b. Mervân dönemininin Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân, Urfalı Yenâs b. Humâye adında bir katibe sahipti ve bu kâtip onun döneminde oldukça fazla mal mülk sahibi olmuştu. Abdülaziz'in ölümünden sonra, halife tarafından mallarının bir kısımına el konulmuş ise de bunlar deryada bir inci mesabesinde idi ve bizzat halife tarafından gözden geçirilen şahsi hazinesi içinde bir servete bedel mücevhere halife tarafından el konulmuştu.[76]

Bu kâtiplerin, danışmanların Emevîlerin devlet anlayışında ve kararlarında önemli bir yer edindikleri de dikkatleri çekmektedir. Rivayetler dikkatlice incelendiği zaman bu kişilerin hiçbir zaman birer emir kulu olmadıkları kendileriyle devamlı istişarelerde bulunulduğu görülecektir. Bu istişarelerden oldukça ilginç bir tanesi yine el-Cehşiyârî tarafından muhafaza edilmiştir.

Onun verdiği bilgilere göre, Yezîd, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye doğru yola çıktığını öğrenince, katibi Sercûn'a, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'i durdurmak üzere Irak'a görevli olarak kimi göndereceğini danışmıştı. Sercûn en iyi adayın Ubeydullah b. Ziyâd olduğunu belirtti. Yezîd kendisinden nefret ettiği için buna yanaşmak istememiş ise de Sercûn, bu isimde ısrar etmiş, hatta Muâviye'ye ait olduğunu iddia ettiği bir belge çıkararak Yezîd'i iknaya çalışmıştı. Bu belgede Ubeydullah'ın, Muâviye tarafından Kufe'ye vali olarak tayini yer alıyordu. Lâkin, Sercûn'un anlattığına göre bizzat onun tarafından, Yezîd'in ona duyduğu nefret sebebiyle ortaya çıkarılmamıştı. Bu değerlen-

Vüzerâ, 24, 32. Hitti İslâm tarihçilerinin bu ismi karıştırdıklarını belirterek doğrusunun Mansûr b. Sercûn olduğunu söyler ve İslâm tarih kaynaklarından el-Mes'ûdî, *Tenbîhu'l-İşrâf*, 302, 306, 307, 312 ile Theophanes'i karşılaştırır. Bkz: *İslam Tarihi*, II, 310-311. Biz her iki kaynağı da karşılaştırdık. Hitti muhtemelen İmparator Costans'ın Muâviye'ye gönderdiği komutan Sergios'u göz önüne alarak bu fikre gitmiş olmalıdır. Theophanes'in Abdülmelik'in hizmetinde çalışan torunu için verdiği isim ise İslâm tarihi kaynakları ile aynıdır. Karşılaştırınız: Theophanes, 48-49, 64

72. el-Cehşiyârî, Sercûn'un Mervan'a da hizmet ettiği düşüncesindedir. Bkz: *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 33

73. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 306, 307, 312, 316, 319; el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 31, 48; Theophanes, 64

74. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 60

75. el-Cehşiyari, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 29, 31

76. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 35

dirmelerden sonra Yezîd tarafından Ubeydullah'a bir görevlendirme yazısı çıkmıştı.[77]

Bu atamının gerçekten Muâviye tarafından yazıldığını düşünebiliyorsak, onun bir müddet sonra Ali evladının, henüz siyasette toy olan oğluna karşı ayaklanacaklarını tahmin ederek oldukça ileri bir görüşlülükle bu atamayı yaptığını ve dolayısıyla gerçek bir dahi ya da gerçek bir saltanat kurucusu olduğunu kabul edeceğiz. Yok eğer Muaviye'nin bu tür bir yaklaşımdan beri olduğunu düşünüyorsak, o zaman Emevî halifesi Yezîd'in, hristiyan danışmanı Sercûn'un bir komplosuna kurban gittiğini ve Sercûn'un iktidarın, artık kendilerine pek yakın davranan Emevîlerde kalması için siyâsî olayları çok iyi takip ettiğini kabul etmek zorunda kalacağız. Her ne ise, siyâsî gelişmelerin mihrak noktaları çoğu zaman gizli kalmıştır ve tarihî anekdotlar bu noktada bize pek zengin bilgi vermemektedir.

el-Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, bölgelerde biri Arapça diğeri ise daha önce vergi kayıtlarının tutulduğu lisanda olmak üzere iki divan bulunuyordu. Bunlardan birisi müslümanlara ait nüfus kayıtları ve atıyye defterleri idi. Diğeri ise vergi defterleri idi ve Irak'ta Farsça, Sûriye'de Rumca tutuluyordu. Genelde haraç kayıtlarını zimmîler tutuyordu.[78]

Şam, Mısır ve Irak'ta mevcut olan Haraç Divan teşkilatı İslâm'ın ilk yıllarında da devam etti. Şam ve Mısır Divanı Rumca-Kıptîce, Irak Divanı ise Farsça düzenleniyordu. Abdülmelik b. Mervân'a kadar bu böyle devam etti. Abdülmelik Sûriye'ye sonradan gelen bir Hicazlı sıfatıyla, bir Araplaştırma ve İslamlaştırma denemesine girişti. O zamana kadar yönetim genellikle yerli halkla ilgili konularda yerli hristiyan memurların eline bırakılmıştı. Hicrî 81/700 yılında Şam Divanı Arapçaya çevrildi. el-Cehşiyârî'de yer alan rivayette bu işe Haccâc'ın başladığı ve haraç kayıtlarının 78/697 yılında Arapça'ya çevrildiği anlaşılmaktadır.[79]

el-Cehşiyârî'de yer alan bir rivayete göre, hristiyan kâtip Sercûn, kayıt işlemlerinde kendisine muhtaç olunduğu tavrını sergileyi[80] Abdülmelik, devlet adamlarından Süleymân b. Sa'd el-Huşenî (v. yaklaşık 105)'yi bu işe bir çözüm bulması için görevlendirmişti. Süleymân, divanları Rumca'dan Arapça'ya çevirdi ve Abdülmelik'e takdim etti. Bu tablo ile karşılaşan Sercûn üzgün bir şekilde saraydan ayrıldı. Karşılaştığı hristiyan kâtiplere başka iş aramaları gerektiğini belirtti.[81] Reformların uzun yıllar alması dolayısıyla olsa gerektir ki bazı kaynaklarda bu hamleyi başlatanın el-Velîd olduğu da kayıtlıdır.[82] İbn Tağriberdî tarafından verilen bir bilgiye göre, Mısır

77. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*,31

78. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 38, 40

79. Karşılaştırınız: el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*,38; Mâverdî, 264; el-Belâzurî, 271 (trc. 277); Cahen, 42

80. el-Cehşiyârî, 40. Ayrıca bkz: Ikdül-Ferîd, IV, 169-170. Aynı durum Irak divan kayıtlarını tutan Zâdân Ferrûh için de söz konusu edilmiştir. O da, devletin kendisine muhtaç olduğunu dile getirmiştir. el-Mâverdî, 265. Medâinî, ise farklı bir rivayet daha nakleder. Ona göre bunun sebebi, Rum kâtiplerin saygısızlığıdır. Bkz: el-Mâverdî, 264. Bu olaylardan sonra, Irak divanı el-Haccâc'ın katibi Sâlih b. Abdurrahmân tarafından Arapçaya çevrilmiştir. el-Müberred, II, 196. el-Belâzurî'deki bir kayda göre, Farslar tarafından Sâlih'e 100.000 dirhem rüşvet teklif edilmiştir. Bkz: *Fütûhu'l-Büldân*, 421-422 (trc. 430-432)

81. el-Belâzurî, *Fütûhu'-Büldân*, 272 (trc. 277); el-Mâverdî, 264-265

82. Theophanes, 73; el-Kindî, 59

divanlarının Arapçaya çevrilmesi 85/704 yılından sonra olmuştur.[83] el-Cehşiyârî'nin kayıtlarından anlaşıldığına göre Horasan'da Irak valisi Yûsuf b. Ömer'in gayri müslimlerin çalıştırılmasını yasaklayan emrine kadar mecûsî kâtipler çalışıyor ve kayıtlar Farsça tutuluyordu. O, 124/741 senesinde Nasr b. Seyyâr'a gönderdiği bir mektupla zimmîlerin görevden alınmasını ve kayıtların Arapçaya dönüştürülmesini emretmişti.[84]

Rivayetlerde görülen farklılıklar aslında biribirini tamamlar mahiyettedir. Oldukça geniş bir ülkenin yıllardan beri tutulan kayıtları h. 78/697 yılından başlamak üzere bölge bölge zaman içinde Arapça'ya çevrilmiştir.

Divan kayıtlarınının Arapçalaştırılması şeklinde Abdülmelik tarafından başlatılan bu reform, sadece bununla kalmadı. Aynı nitelikte bir Araplaştırma devletin ekonomik tekellerinde de gerçekleştirildi. Bizans döneminden bu yana özellikle Mısır'da imal edilmekte olan papirüsler ile Tıraz adıyla üretilen kalitesi bir hayli yüksek kumaşların eski biçimleri, yerini müslümanların tercihlerine terketti. Bu malzemelerin üzerindeki Mısır ve diğer bölgelerin kendi kültürlerinden kaynaklanan moda anlayışlarının bir neticesi olarak üzerlerinde yer alan hristiyan ve eski Mısır kültürüne ait şekil ve resimler yerini Arap idarecilerin siparişlerine bıraktı. Ardından para reformu yapıldı. Bizans ve Sâsânî paraları terkedildi ve onların kendi kültürlerini sembolize eden kral ve haç resimleri yerine, sadece Arapça yazılar içeren paralar basıldı.[85] 691'de Justinian Abdülmelik'in gönderdiği yeni basılmış paraları aynı değerlere sahip olmasına rağmen kabul etmedi. Epeyce çırpındı ise de kararlar, zamanında alınmış ve adımlar sağlam atılmış idi.[86]

Abdülmelik'in bu reformlarını sadece Araplık hislerine bağlamak bizce yetersiz kalacaktır. Hatta bu görüş paralelinde Hitti, Arap dilini iyi öğrenmiş olan kâtiplerin vazifelerine devam ettirildiğini belirtir.[87] Biz, Arap toplumunun, uzun müddet esaretini yaşadıkları hristiyan kültürüne karşı idareciler tarafından bir hamlenin başlatılmış olduğunu belirtmek istiyoruz. Bunun, Arapçılık hislerinden mi yoksa İslâmî gayretlerden mi, öte yandan toplumsal baskılardan mı yoksa halifelerin iyi birer idareci olmaları özellikleri ile kendi toplumları için bir kültür hamlesi başlatma ihtiyacını duymuş olmalarından mı kaynaklandığını söylemek bizce zor gözükmektedir.

Aslında Theophanes'in sunduğu bir bilgi oldukça önemli bir detaydır ve bize üzerinde durulmayan bazı zorunlulukları da sunmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre divanlarda rakamlar dışındaki bütün kayıtlar Arapça tutulacaktı. Zira rakamları onların dilinde yazmak mümkün değildi. Bu yüzden Araplar hristiyan kâtipler kullanmaktaydılar.[88] Tarihçi Theophanes tarafından verilen bu bilgiyi kabul etmemiz

83. İbn Tağriberdî, I, 210

84. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 67

85. el-Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre, h. 18 yılında Hz. Ömer'in hilafetinin sekizinci yılında Basra'dan gelen bir heyetin talepleri üzerine Basra'da bir para basımı gerçekleştirilmişti. Diğer halifeler zamanında da bu çabalar devam etti. Bu bilgilerden hareketle ilk dönemlerden itibaren bir çare arayışı içinde olunduğunu düşünebiliriz. Bkz: el-Makrîzî, *Kitâbu'n-Nükûdu'l-Kadîmiyye ve'l-İslâmiyye*. Nuru Osmâniye-4937, 55a-55b

86. Theophanes, 63; Cahen, 42-43

87. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 343

88. Theophanes, 73

mümkün değildir. Bilindiği üzere Araplara yazı Nebatlılardan geçmişti. Sâmîler Arap ebcedini kullanıyorlardı. Hz. Peygamber döneminde aynı sistem kullanıldı. Bu sisteme göre, her harf için bir rakam karşılığı bulunuyordu. Dolayısıyla rakamsal değerleri kullanmak için matematiksel rakamlara ihtiyaç bulunmamaktaydı. O halde hristiyan tarihçi Theophanes'in bu yaklaşımını doğru kabul etmek mümkün değildir.[89]

Biraz önce Emevî halifesi Abdülmelik'in önemli bir kültür hamlesi başlattığını belirtmiştik. Ama devlet yöneticilerinin anlaşılamaz tavrı, bu dahi Arabın atılımlarını âdeta tarihe gömdü. İnceleyeceğimiz dönemin, hristiyanlara karşı uygulanan devlet kademelerinden el çektirme dönemleri de dahil olmak üzere hristiyan kâtiplerden müstağni olamadığını göreceğiz.

Süleymân b. Abdülmelik er-Ramle'deki binaların ve büyük camiin inşaatını yürütmek üzere Lüdd hristiyanlarından Batrik b. en-Nika ismindeki katibini görevlendirdi.[90]

Nitekim, Ömer b. Abdülazîz, iş başına geçince valilerine gönderdiği mektuplarda önceki dönem uygulamalarını -hristiyanları katiblik vb. görevlere getirmelerini- tenkid ederek, bundan vazgeçmelerini istemiştir.[91] Hatta, Hasan isminde hristiyan bir kâtip tuttuğunu öğrendiği bir amiline, önce, Mümtahine sûresinin birinci, Mâide sûresinin de elliyedinci ayetini hatırlatarak, kendisinin hristiyan kâtip Hasan'ı İslâm'a davet etmesini, eğer kabul ederse bizden birisi olarak çalıştırabileceğini, eğer kabul etmezse kendisini görevde tutmamasını emreden özel bir mektup göndermişti.[92]

Sonuçta divanlardaki gayrimüslim kâtipler görevlerinden alındı ve yerlerine müslümanlar atandı. Fakat mesele bununla bitmiyordu. İnsan unsurunun önemi her zaman hatırda tutulması gereken bir nokta olmalıydı. Daha sonraları halifelerin gayri müslim memur çalıştırmakta bir mahzur görmeyişlerinin ardında aslında nisbeten müslümanların hatalarını da aramak gerekmektedir. Şimdi ne demek istediğimizi tarihi anekdotlarla ortaya koymaya çalışalım.

Reform kararlarının ardından müslümanların divan kayıtlarında görevlendirildiğini biraz önce zikretmiştik. Süleymân b. Abdülmelik zamanında (96-99/715-717), Yezîd b. Mühelleb'in kâtibi Muğire b. Ebî Kurre, amirine kayıtları tafsilatlı olarak değil de genel hatlarıyla tutarsa halifeye hesap verirken fazla zorlanmayacağını dolayısıyla istediği kadar malı kendi hesabına daha rahat geçirebileceğini belirtir. Bu teklif amirin pek hoşuna gider. Muhtemelen memuru, bu yöntemle ondan daha fazla istifade etmiş olmalıdır.

Ömer b. Abdülazîz iş başına geçince,Yezîd b. Mühelleb'i sorguya çekmiş ve onu

89. Yûsuf el-Belevî, *Kitâbu Elif Bâ*, By. t.y., 87-88; Ali Abdullah ed-Difa', *el-Ulûmu'l-Bahte fi'l-Hadârati'l-Arabiyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1981; 105; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut[12] 1987, 25

90. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 195 (trc. 204)

91. İbn Kayyim, Ahkâm, I, 212. el-Cehşiyârî'de bu kayıtlar görülmez. Zira, o, devlet kademelerinde çalışan zimmîlerin işten çıkarılmaları ile ilgili oldukça az bilgi vermektedir.

92. Verilen bilgilere göre, hristiyan kâtip Hasan, İslâm'ı kabul etmiş ve görevine devam etmiştir. Bkz: İbnü'l-İhve, 93-94; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 214. Sonuncusunda isim, Hasan b. Zeyd olarak geçer.

hapsetmişti. Yezîd, onun ölümü üzerine bulunduğu hapishaneden kaçmış ama, başka sebeplerden dolayı yeni halifenin hışmından kurtulamamıştı. Ömer b. Abdülazîz, aynı şekilde Üsâme b. Zeyd'i de sorguya çekmiş ve onu görevden almıştı.[93] Bu örnekler bize, göreve gelen müslümanların da çeşitli sû-i isti'mallerde bulunduğunu göstermektedir.

Tarihi seyri takip edecek olursak el-Cehşiyârî tarafından, Hişâm b. Abdülmelik dönemi ile ilgili verilen bir bilgiye göre, zimmîlerin divanlarda görevlendirilmemeleri hususunda bir emir çıkartmış idi. Irak divanında Muhammed b. el-Münteşir'in yanında çalışan Nabatlı bir hristiyan olan Hasan'a bu durum açıklanınca kendisi İslâm'a geçerek görevine devam etti.[94] Bu bilgilere itimad edilebilirse, o zaman Ömer b. Abdülazîz'in vefatından sonra, II. Yezid iş başına geçince hristiyan kâtiplerin zamanla devlet kademelerinde görevlendirilmeye başladığını söylemeliyiz.

Netice olarak Emevî devletinin kurulması ile birlikte özellikle hristiyanların bizzat halifeler tarafından göreve getirilmişlerdir. Bu uygulamanın öncüsü Muâviye olmuştur. Bunda siyâsî otoritesini Dımeşk'te oluşturmuş bulunması ve nisbeten hristiyan gücüne de dayanmış olması tesir icrâ etmiş olsa gerektir. Abdülmelik b. Mervân'la İslâm toplumunda bir kültür hamlesi başlatılmış ve divanlar Arapçaya nakledilerek hristiyan kâtiplerin istihdamı geleneği kırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki, müteakip halifeler bu konu üzerinde fazla durmamışlar ve yeniden hristiyan kâtiplerin devlet kademelerinde görev almaları vâkıası ortaya çıkmıştır. Ömer b. Abdülaziz bu problemi ortadan kaldırmak için önlemler almış, ama onun takipçisi II. Yezid döneminde yine aynı problemler ortaya çıkmıştır. Hişâm b. Abdülmelik'in de gayri müslimlerin istihdamını engelleyen bir yazı çıkardığı bilinmektedir. Abbâsîlerin idareye geçtikleri sıra halifeye Emevî idaresinin gayri müslimleri devlet kademelerinde fazlaca görevlendirmiş oldukları belirtilerek bu idârî soruna çözüm bulmaları için halifelere götürülen şikayetlerden, bu problemin devam ettiği anlaşılmaktadır.

Emevî devletinin bu uygulamalarına Abbâsîler dönemini incelerken görüleceği üzere halktan bir tepki geldiğine dair bir kayda rastlayamadık. Ancak devrin alimlerinin görüşleri ve bakış açıları bu tepkiyi yansıtmaktadır ki, İmâm Mâlik, hristiyan kâtip çalıştırılmasını uygun görmüyordu.[95]

Corcî Zeydân, Abbâsî idaresinde İran unsuru hâkim olunca, devlet işlerinin yürütülmesi ve divanların düzenlenmesi hususlarında, hesap, yazı ve haraç konularındaki kabiliyet ve tecrübeleri sebebiyle Şam ve Irak'taki gayri müslimlere büyük maaşlar ve atiyyeler karşılığında kadrolar tahsis edildiğini, özellikle kâtiplerin büyük bir bölümünü hristiyanların oluşturduğunu belirtirken, hem Emevî devletinde hem de Abbâsî yönetiminde aynı çizginin devam ettiğini vurgulamak istemektedir.[96]

Hristiyan tarihçi Theophanes, 142/759 yılı olaylarını anlatırken, bir müddet önce hristiyanların devlet kademelerinde çalışmalarını istemeyen Arapların bir kere daha, kitâbetteki kabiliyetsizliklerinden dolayı hristiyanlara ihtiyaç duyduklarını ve

93. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'-Vüzerâ*, 49-52

94. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'-Vüzerâ*, 61

95. İbn Abdi'l-Berr, 358

96. Corcî Zeydân, *et-Târihu't-Temeddün*, IV, 137

onları divanlarda çalıştırmaya başladıklarını söylüyor. Tarihçinin sebep olarak zikrettiği bölüm bir kenara bırakılırsa, hristiyanların el-Mansûr döneminin sonlarına doğru devlet kademelerinde çalışmaya başladıkları anlaşılmaktadır.[97]

el-Me'mûn döneminde hristiyan kâtiplerin sayısındaki fazlalık gerçekten dikkat çekicidir. Hristiyan yazarlardan Mârî'nin e-Memûn'u hristiyanlara oldukça meyyal gösterişi [98] aslında hiç te tarafgirâne değildir. Lâkin dindaşlarının siyâsî hataları onların işine yaramamıştır. el-Me'mûn Mısır problemini halletmek üzere Bağdat'ı terkettiğinde, Bağdat hristiyanları siyâsî boşluktan istifa ederek Bağdat görevlisi Ali b. Hamza el-Kisâî'ye karşı isyan ettiler. el-Me'mûn, Bağdat'taki durumu öğrenince, devlet hizmetinde bulunan 2800 hristiyanı görevden aldı ve hapsetti. Divânü'l-Ceyş ve Haraç görevinde kalan yahudileri de azletti.[99]

el-Me'mûn'un son dönemlerine doğru gerçekleşen bu hâdise vesilesiyle ortaya çıktığı üzere, el-Me'mûn hristiyan kâtiplerin devlet kademelerinde görev almalarına göz yummuş olduğu anlaşılıyor. Bu kâtiplerin devlet dairelerinde bulunmaları aslında hiç te kolay bir şey değildi. el-Me'mûn'un kâtiplerinden Ebû Abbâd çok hırçın bir kişi idi. Kızdığı bir an hokkayı atmış ardından da "vellezîne izâ ma gadabû hüm yetecâvezûn" âyetini okuyuvermişti. Bunun üzerine el-Me'mûn kendisine kızmış ve halife kâtipleri arasından kendisini çıkartmıştı.[100]

el-Mu'tasım dönemi kâtiplerinden Yahyâ el-Cermikânî el-Mu'tasım iş başına geçer geçmez özel tabibi olarak görevlendirdiği Selmûye'yi aynı zamanda özel yazışmaları için kâtip olarak ta kullanıyordu. Yeni halife kendisini saray doktoru olarak görevlendirdi. O, aynı zamanda halifenin en yakın dostu ve bir müddet sonra da halifenin gerçek yardımcısı idi. İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği bilgilere göre el-Mu'tasım'ın sicil dairesine giden yazıları, vali ve komutanlara ait görevlendirme yazıları Selmûye'nin kaleminden çıkardı.[101]

235/849'lu yıllara doğru, hristiyan memurların sayısı dikkat çekecek kadar artmıştı. Bunlar arasında kâtipler de bulunuyordu.[102] 235/849 senesinde halife el-Mütevekkil tarafından çıkarılan bir emirnâme ile gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaları yasaklandı. el-Kalkaşandî tarafından verilen bilgilere itimad edilmelidir ki, emirnâmenin çıkarılmasına sebep, gayri müslim kâtiplerin müslümanları küçük düşürücü tavırlarından dolayı kamuoyundaki tepkilerin dile getirilmiş olmasıydı. el-Kalkaşandî bu emre ait arşiv belgesi sunar.[103]

İbn Abdûs'un *Kitâbü'l-Vüzerâ* adlı kitabında göremediğimiz, ama kaybolan kısımlarına ait değerli araştırmacı Avvâd'ın yapmış olduğu çalışmada dikkkatimizi çeken bir kayda göre, 245/859 yılında halife el-Mütevekkil Boğa eş-Şerabî'nin katibi

97. Theophanes, 120

98. Mârî,74

99. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 218-219. İbn Abdi'l-Berr tarafından nakledilen, basit bir bakış açısını aksettiren bir bilgiye göre, bu kararlar el-Me'mûn'u ziyaret eden bir heyetin huzurda bulunan yahudi bir katibi yalancı olarak nitelemeleri üzerine çıkmıştır. İbn Abdilberr, 59

100. Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 540-541

101. et-Taberî, *Târih*, IX, 18; İbn Ebi Üsaybia, 234

102. İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 219

103. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, III, 232-233

olan Düleyl b. Ya'kûb en-Nasrânî'yi el-Ca'feriyye köşkünün inşa işini tevdi etmişti. Bu bilgi gayri müslimlerin müslümanların işlerinde görevlendirilmemeleri hakkında bir emirnâme çıkarmış olan el-Mütevekkil'i daha iyi tanımamızı sağlamaktadır.[104]

Bu tarihlerden sonra küttâb zümresinin ön palana çıkmaya başladığı ve askerlerin ve soyluların üstünde bir kentli grubu meydana getirdiği görülür. el-Müstaîn zamanında Beytü'l-mal katibi Seleme b. Saîd en-Nasrânî idi. Yukarıda ismi geçen Düleyl ise, bu dönemde Dıyâa Divânı'nın başına geçirilmiş idi ve bu dönemde Divandaki malların pek çoğunu kendi üzerine kaydetmekten çekinmemiş idi.[105]

el-Mu'tazıd, 286/899'da Âmid'e hâkim olduktan sonra, Rakka'ya gelmiş ve oğlu el-Müktefî'yi Kınnesrin, Avâsım ve el-Cezîre bölgesine tayin ederek yanına, hristiyan kâtiplerinden Hüseyin b. Amr'ı kâtip olarak vermişti. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere bu kişi aynı zamanda vergi işlerine de bakıyordu.[106]

el-Müktefî halife olmadan önce kendisine hizmet etmiş olan bu hristiyan kâtibe pek çok güven duymuştur. Rakka'da bulunan el-Müktefî'ye babası el-Mu'tazıd'ın ölüm haberi geldiğinde o, hristiyan katibi el-Hüseyn b. Amr'ı askerlerden beyat almak üzere görevlendirmiş ve askerlerin maaşları onun tarafından dağıtılmıştı.[107]

Hicrî III. asrın sonuna gelindiğinde, bu asrın son halifesi, el-Muktedir tarafından yeniden bir düzenleme gerçekleştirildi. el-Muktedir billah 295/907 senesinde hristiyan kâtip ve vergi memurlarını görevden aldı. Bazı hristiyanları da öldürdü. Öldürülenler arasında Hacib Mu'nis'in amili Abû Yâsir en-Nasrânî de bulunuyordu. Bütün bunları bölge valilerine yazdı. el-Kalkaşandî bu emirnâmenin metnini verir:

"...Emirül'müminîn, ehluzzimmenin müslümanlara ait işlerde görevlendirilmesini yasakladı. İlgili görevliler halifenin emrine karşı çıkmaktan sakınsınlar..." [108]

Daha sonraları halifelerin yine hristiyan kâtipler kullandıkları görülmektedir. er-Râdî, halife olmadan önce Saîd b. Amr Senkelâ'yı katibi olarak görevlendirmişti. Onun halifeyle ilişkileri daha sonraları da devam etmiştir.[109]

Hristiyan doktorlardan Cebrail b. Ubeydullah'ın (396/1005) mutasarrıflık yapan babası, Ubeydullah b. Buhtîşû', el-Muktedir iş başına geçince saray kâtipliği vazifesine getirildi. Ama kısa bir süre sonra öldü.[110]

IV. hicrî asrın ilk yarısında, hristiyan kâtiplerin üst düzey devlet yöneticilerinin tayinleri için önemli bir referans kaynağı olmaya başladıkları görülür. 320/932'li yıllara doğru Ebu'l-Cemal el-Hüseyn b. el-Kâsım b. Ubeydullâh b. Süleymân b. Vehb, vezirlik için çırpınıyordu. Munis ve avanesine yanaşarak onların gözünü doldurmuş olmayı yeterli görmüyordu. Hristiyan kâtiplere de yakınlaşarak onlardan destek isti-

104. el-Cehşiyârî, *Nusûs*, 74-75; et-Taberî, *Târîh*, IX, 212; Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân*, II, 143

105. et-Taberî, *Târîh*, IX, 263

106. et-Taberî, *Târîh*, X, 71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 495

107. et-Taberî, *Târîh*, X, 88

108. el-Kalkaşandî, *Meâsir*, II, 233-234; İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 224-225

109. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 5, 61

110. İbn Ebî Üsaybia, 210

yor onlara hristiyan bir soya sahip olduğunu ifade ederek gönüllerini çelmeye çalışıyordu.[111]

Hristiyan kâtipler arasında yer alan önemli bir sima da Ebû Sa'd el-Alâ' b. el-Hasen b. Vehb b. el-Mûsalâyâ idi. Kendisi halifelerin hizmetinde altmış beş sene bulunmuş bir hristiyan idi. 497/1103 yılında öldü.[112]

Sonuç olarak şunları söylemek istiyoruz: Tıpkı Hristiyan tabipler bölümünde görüleceği üzere, müslümanlar kitabet sahasında gerekli çalışmaları yapmamışlar ve Hz. Ömer'in başlattığı kültür hamlesini devam ettirememişlerdir. Mevcut düzeni korumayı kendilerine en kolay yol edinmişlerdir. el-Mukaddesi, x. yüzyıl'da Şam gibi geniş bir coğrafya hakkında bilgi verirken "Şam'da bidat sahibi fakihi, Taberiyye hariç de kitâbeti olan müslümanı zor görürsün" der[113] ve devamla kitâbet sanatının Mısır ve Şamlılara mahsus olduğunu, onların kendi lisanlarına yöneldiklerini, Acemler gibi edebiyata yönelmediklerini zikreder.

4. Askerler:

Cizye ödeyen gayri müslimler, askerlik görevinden muaf tutuluyordu. Onların İslâm topraklarını savunmaları, İslâm ordusunda yer almaları düşünülmüyordu. Alınan cizye sebebiyle emniyetlerini sağlamak devletin vazifesi idi.[114] Batılı araştırmacılardan Hitti, dince onların İslâm ordusunda vazife görmekten alıkonulduğunu ifade etmeye çalışırken bu noktada bir hayli isabet kaydetmiştir.[115]

Necrânlılarla yapılan anlaşmada yer alan, "eğer Yemen'de bir savaş zuhur ederse ariyet olarak otuz zırh, otuz at, otuz deve vermeleri mecburidir. Ariyet olarak alınan bu techizattan zayi olanlar tazmin edilecektir" şeklindeki maddeye[116] bakarak Hz. Peygamber döneminde müslümanların askerî techizat açısından noksan olduklarını, ekonomik problemlerden dolayı bazı ihtiyaçları ariyet olarak almak ihtiyacını hissetiklerini anlıyoruz. Hz. Peygamberin, belli bir güce ulaşıncaya kadar mümkün olabilen her imkanı kullanmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, alınan bu techizatın tazminini de garanti etmekle, hedefinin kendi donanımını sağlamak için, geçici bir zarureti göğüsleme olduğunu göstermeye çalışıyordu.

İlk dönemde, Köprü savaşında (13/634) bazı işleri için Hîre'ye gelmiş olan hristiyan şair Ebû Zeyd et-Tâî'nin müslümanların safında çarpışmış olmaları gibi tek tük ferdî katılımları bir kenara bırakacak olursak,[117] gayri müslimlerin İslâm ordusunda yer aldığına dair bir kayda rastlanmamaktadır.

İlk fetihler sırasında, Lübnan dağlarında meskün olan Cerâcime halkı ile yapılan anlaşmaya göre, kendilerinden cizye alınmamak üzere, müslümanların yardımcı-

111. Arîb, 141

112. İbn Tağriberdî, V, 189

113. el-Mukaddesî, 183

114. Ebû Yûsuf, 72

115. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 259

116. Ebû Yûsuf, 72; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 85 (trc. 91); Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 93

117. el-Belâzuri, *Fütûhu'l-Büldân*, 352 (trc. 360)

ları, Lükâm Dağındaki gözcüleri ve mühimmat destekçileri olmaları, müslümanlarla birlikte savaştıklarında öldürdükleri kimselerin üzerlerindeki eşyaları alabilecekleri anlaşılıyor. 89/707 yılındaki isyanlarının akabinde yapılan anlaşmada bu şartlar yine aynen korunmuştu.[118]

Ezdî'nin verdiği bilgilere göre, Hişâm, Lükâm Dağı el-Akabetu'l-Beydâ yakınlarında Katargos (Müre) Kalesi'ni inşa ettirerek Cerâcime'den kırk kişilik bir grubu buraya koymuştur. Ayrıca Bağras'a da elli kişilik bir muhafız kuvveti yerleştirmiştir.[119] Yâkût tarafından verilen bilgiler de bu cihettedir ve o, Cerâcime'den hem Emevîler zamanında hem de Abbâsîler zamanında istifade edildiğini kaydeder.[120]

Cerâcime halkı ile yapılan bu özel anlaşma sahasında tek örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönem fetihleri göz önüne getirilirse, Antakya Medîne'den çıkmış olan orduların ulaştığı en uç noktadır ve o günkü devam eden fetihler çerçevesinde oraya yerleşilmesi ve korunma altına alınması askerî açıdan uygun gözükmemektedir. Ayrıca bölgenin dağlık yapısı ve Anadolu'ya geçişte kilit nokta olması bazı şartları yani onların da kendileriyle birlikte savaşa katılmaları maddesini beraberinde getirmiştir. Tabii olarak ta onlarla yapılan anlaşma bölgenin özel şartları gereği, askerî bir karar olarak alınmış ve İslâm'ın getirdiği sulh hukukunun gerekleri çerçevesinde kendilerinden cizye alınmamıştır.

Fakat ilerleyen yıllar gerçekten ilginç örnekleri karşımıza çıkarmaktadır. Özellikle Muâviye'nin Kelb ve Tağlib kabilelerinden destek alması ve Arap olan kabilelerin onlarla birlikte bir çok savaşta görülmesi meseleye farklı bir çehre kazandırmıştır.

Yezîd b. Mühelleb'in Vâsıt'ta birkaç koldan sıkıştırıldığı zaman, ordusunu toplayarak üzerlerine gelen askerlerin zayıflığına işaret eden konuşmasından anlaşıldığına göre karşı tarafın ordusunda yerel hristiyan halktan da toplanmış olan gayri müslim askerler vardı. Yezîd'in ordusunda bulunan Hâlid b. Safvân'ın bildirdiğine göre Yezîd, kendilerine saldırması beklenenlerden birisi olan el-Abbâs'ın, Berberî, Kıptî, Slav; Ceramika, Cerâcime ve diğer gruplardan oluşan karma bir orduya sahip olduğunu ve çabuk dağılacaklarını belirtti. Gelen ordunun zoraki getirilmiş bir çiftçiler sürüsü olduğunu söyleyen Yezîd'in, el-Abbâs'ı Nastûs b. Nastûs olarak sıfatlandırışı ise oldukça dikkat çekicidir.

Yezîd bu değerlendirmelerine rağmen yenildi ve öldürüldü. Ama onun sözleri bize kıymetli bilgiler sundu. Onun savaş nutku sırasında zikrettiği sözlerden, hristiyan unsurlardan büyük bir kısmının el-Abbâs'ın ordusunda yer aldığını öğrendik.[121]

Gayri müslimlerin İslâm ordusunda görev alışları daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. el-Belâzurî'nin kayıtlarına göre, İslâm'ın ilk yıllarında Filistin sahillerinde askerî amaçla kullanılan bir liman yoktu. Bu amaçlar için Mısır'daki mevcut tesisler kullanılıyordu. Muâviye halife olduktan sonra, Acre (Akkâ)'de bir tersane

118. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 217, 220 (trc. 228, 231); Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 123

119. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 228 (trc. 239)

120. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 123

121. el-Câhız, *el-Beyân, ve't-Tebyîn*, I, 197

oluşturdu. Bu tersane daha sonra Sûr şehrine aktarıldı.[122]

"İlk Arap yönetimi sırasında, sadece gemi inşaatında çalışanlar değil, bizzat gemilerde çalışanlar da yerli halk idi. Askerî amaçlar için gemi yapımı ve deniz askerlerini toplama görevi hristiyanların idi. Daha sonra buna müslümanlar da katıldı."

Bu fikirlerin sahibi Levi Della Vida, Muâviye'nin tersaneleri, Filistin sahillerine taşımasıyla Emevîler zamanında Mısır'ın donanma hizmetlerine uzak bir yer olarak kaldığını, deniz seferlerinin Suriye ve Afrika'dan gerçekleştirildiğini belirtiyor. Vida'nın belirttiğine göre, Mısır'da, Bizanslıların Dimyat baskınından sonra, el-Mütevekkil tarafından bir istihkam ve donanma tesisi başladı. Zira, Abbâsî donanması Bizanslılarla savaşacak kadar güçlü değildi. el-Makrizî'deki ifadeler bunu gösteriyor. Donanma Divanları ise Fâtımîler ve Eyyûbîler dönemlerinde teessüs etmiştir.[123]

Bu fikirlerini teyid eden en önemli belge ise neşretmiş olduğu papirüstür. 238/852'de Bizans Donanmasının Dimyat'a saldırmasından bir müddet sonra yazıldığı anlaşılan bu papirüste[124] Bizans donanmasının saldırıları sonrasında, donanma oluşturulabilmesi için yerli halktan ulaşılabilen herkesin denizci olsun olmasın toplandığı ifade edilmektedir.[125] Gerçekten de, çeşitli deniz seferlerinde hristiyan tayfalar bulunuyordu. Meselâ İstanbul kuşatmasını sürdüren Mesleme'ye yardımcı kuvvetler gönderiliyordu. 98/716 senesinde Süfyan komutasındaki Mısır filosu, İstanbul'a grejuva ateşinden korkarak gitmekten vazgeçip, yakın bir yerlerde tehlikeden uzak bir körfezde demir attı. Bu arada Yezîd komutasında 300 gemilik bir mühimmat takviyesi taşıyan filo da yola çıkmıştı. Lâkin, dononmadaki tayfalar isyan ederek gemileri ele geçirmişler ve İstanbul'a gelerek İmparator Leo'ya Arap donanmasının yerini haber vermişlerdi. Bunu iyi değerlendiren Leo, sürat gemileriyle ani bir saldırı düzenlemiş ve donanmanın büyük bir kısmını yakmıştı.[126]

Abbâsî tarihi, zamanla Divânü'l-Ceyş'in başında bile hristiyanların görev aldıklarına şahid oldu. en-Nâsır li dinillah, Dîvanu'l-Ceyş'in başına hristiyan katibi İsrâil'i tayin etti. el-Mu'temid'in halefi Mu'tazıd billah (279-289/892-902) da bir hristiyan olan Mâlik b. el-Velîd'i Divânü'l-Ceyşin başına getirdi. Bunlar ilk örnekler arasında zikredilebilir. Daha sonraları Vezir İbnü'l-Furât, hristiyanlardan birisini Divânü'l-Ceyş'in başına geçirince, Ali b. İsâ'dan bir hayli tepki gördü. İbnü'l-Furât'a, "onun elini öpecekler ve emrine boyun eğecekler. Buna gönlün nasıl razı oluyor?" diye sorular sormaya başlayınca, İbnü'l-Furât yukarıda zikrettiğimiz iki örneğe işaret ederek bu işi ilk defa yapanın kendisi olmadığını söyleyerek onu başından savmaya çalıştı. Ali

122. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 161 (trc. 169); İncelediğimiz dönemle ilgili olarak tersane ve donanmaların gelişimi hakkında kısa bir bilgi için bkz: Amikam El'ad, "The Coastal Cities of Palestine During The Early Middle Ages", *JC*, II (Jerusalem 1982), 149, 152-155; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 307-308

123. Levi Della Vida, "A Papyrus Reference to the Damietta Raid of 853 A.D.", Byzantion, XVII (1944-1945), 216-218

124. Pelsinvanya Üniversitesi Müzesindeki Arapça bir papirüsün (mektup parçası) sol tarafında 241/856'da Feyyûm'da ödenen haraçla ilgili bir ifade vardır. Mektubun bizi ilgilendiren kısmında "buradaki halk karmaşa içinde. Denizci olsun olmasın halkı alıp götürdüler" ifadeleri yer almaktadır. el-Makrîzî'deki bilgiler de, beklenmeyen bu baskın sebebiyle halkın şaşkınlığı hususunu teyit eder mahiyettedir. Geniş bilgi için bkz: *el-Hıtat*, II, 191

125. Levi Della Vida, 214-215

126. Uçar, 115

b. İsâ'nın "onlar doğru yapmadılar" sözüne de, "sana göre hata ettiler, ama bana göre değil" şeklinde adeta azarlayarak cevap verdi.[127]

Halife el-Mu'tasım Zutların yarattığı tehlikeyi, yüzmede ve dalmada bir hayli mahir olan Kıptîlerle çözümledi.[128] Fâtımî ordusunda ücretli grek askerler vardı. Onlar için Kahire'de iki mahelle bile oluşturulmuşdu. Ayrıca Franklar da Kahire'de Fatımi silahhanesinde çalışıyorlardı.[129]

Buna paralel olarak fıkıhtaki hükümlerde de aynı açmazı görüyoruz. Orduda gayrimüslim bulunabileceği yargısından hareket edip hukukî problemlere çözüm arayan fakihler, meseleyi bulunmaması gerektiği açısından nedense düşünmemişlerdir. Mevcut uygulamanın dışına çıkmak istemeyişlerinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu tercihlerinde, meseleye olumlu bakmasına rağmen, biraz da, kendisini teselli edercesine en sert cümleleri es-Serahsî tarafından sarfedilmiştir:

"Bizim onlardan yardım talebinde bulunmamız, avlanırken köpeği yardımcı olarak kullanmamız gibidir."

es-Serahsî yine aynı mantık çerçevesinde Hz. Peygamber'in Benû Kureyza yahûdîlerini ortadan kaldırmak için Kaynuka yahûdîlerinden yardım aldığını, Bedir'de ise katılmak isteyenleri geri çevirdiğini ileri sürer.[130]

Bu sert ifadelere rağmen gayri müslimlerin İslâm ordusunda yer almalarıyla ilgili hukûkî sonuçlar her zaman kitaplarında yer almıştır. Hatta oldukça müeessif bir bakış açısıdır ki, hâricîlere karşı ehlüzzimme ve bağy ehlinin ılımlı olanlarından yardım istemekte mahzur olmadığı görüşü bazı mezheplerce ileri sürülebilmiştir.[131]

Diğer yandan orduya katılan gayri müslimlerle ilgili hukukî problemler ve hakları fıkıhta işlenmiştir. Birkaç örnek verecek olursak ordudaki gayri müslim elçinin, komutanın emriyle ya da müslümanlardan bir grubun şehadeti ile kuşatma altındaki kaleye verdiği eman geçerli görülüyordu. Eğer gayri müslim elçinin kale halkına eman verdiğine sadece gayri müslimlerden bir grup şahitlik yapsa kabul edilmiyordu.[132] Bu arada onların ganimet, seleb gibi haklardan nasıl istifade edeceklerine dair görüşler ortaya çıkmıştır.

Hanefîlere göre, orduya katılan zimmîye masraflarını karşılaması için ganimetten cüzi bir pay "er-radah" ayrılıyordu. Komutan öldürdüğünüz kişinin selebi size ait dese, zimmî öldürdüğü kişinin selbine hak kazanıyordu. Eğer, imam seleb hakkından zimmîleri hariç tutarsa, sadece ganimetten onun takdir edeceği payı alıyorlardı.[133]

Hanefîler, nefl hususunda da onlara hak tanıyorlardı. Komutanın "ele geçirilenlerden 1/4 ü sizindir", şeklinde neflden onlara da pay ayırması uygundu. Bu durumda

127. es-Sâbî, Ebu'l-Hasen, 109; Corcî Zeydân, *et-Târîhu'Temeddün*, IV, 13

128. Bar Hebraeus, *Târîhu'z-Zemân*, 29

129. el-Makrîzî, *el-Hıtat*, I, 444

130. es-Serahsî, *el-Mebsût*, 23-24; 134; *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, IV, 1422-1423

131. es-Serahsî, *el-Mebsût*, X, 134

132. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*,, II, 471-473

133. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*,, II, 680, 681

atlı yaya ayırımı yapılmıyor ve herbir zimmî gruba eşit dağıtılıyordu. Hanefîler "müslümanların aksine neflde gayri müslimler için belirlenmiş bir ölçü yoktur" şeklindeki itirazlara da şöyle cevap verirler: Komutan 100'ü müslüman 100'ü zimmîlerden oluşan bir ordu gönderse ve 1/4 oranında nefl payı verse eşit dağıtılmalıdır. Eğer sizin düşündüğünüz gibi 1'e 2 hisse dağıtımı yapılırsa, zimmî yaya müslümandan daha fazla almış olacaktır. Bu da kötü birşeydir.[134] Ayrıca Hanefîlerde zimmînin kılavuz olarak kullanılması sırasında eğer ganimet alınacak olursa, ona da bir ücret veriliyordu.[135]

Ebû Ya'lâ, Hanbelîlere göre, ganimet olarak ele geçirilen menkul mallardan gayri müslimlere pay verilmediğini ifade eder. Ganimetten onlara verilen humus ise zenginlikleri nisbetinde azaltılmış bir pay (erradah) dır. Onlara ayrılan pay hiçbir zaman müslümanların aldığına ulaşamaz.[136]

Aslında Hanbelîler, zimmîlerin askerlik yapmalarına olumlu gözle bakmıyorlardı. Ebû Ya'la, Divânu'l-Ceyş'e kayıtlı olabilmek için aranan şartlar arasında İslâm şartını da sayar ve zimmî olduğu sabit olanların Divanü'l-Ceyş'ten çıkarılmaları gerektiğini savunur.[137]

5. Diğer Devlet Memurları:

Bu kısımda yukarıda incelemeye çalıştığımız gruplar dışında kalan bazı devlet memurluklarını ele almaya çalışacağız.

Kahramâne: Halifenin ya da idarecinin özel vekili diyebileceğimiz bu makama da gelmiş olan hristiyanlar vardı. Kadınların saltanata hakim oldukları el-Muktedir zamanında, Besimel isimli bir kadın bu makamda icrayı vekalet etmiştir. el-Muktedir'in annesinin cariyesi olan bu kadın, tarihçi el-Mes'ûdî'nin verdiği bilgilere göre Mezâlim davalarına bakardı. Vezir, kâtipler, kadılar onun huzurunda bulunurdu.[138] Abdullah b. Tâhir'in oğlu Muhammed, İbrâhim b. Hârûn isminde bir hristiyanı bu göreve tayin etmişti.[139]

Hazine Bakanı: Abbâsîler döneminde bazen beytü'l-mâl hazinesinin başına hristiyanların getirildiği oluyordu. el-Mu'tasım'ın özel doktoru Selmûye'nin kardeşi İbrâhim b. Benân bu göreve getirilmişti. Onun mührü halifenin mührü ile beraberdi. Mûnis el-Hâdim de beytü'l-mâl el-Hassa'nın başına Istafâ b. Ya'kûb (324/935) isminde bir hristiyanı getirmişti.[140]

Vali: Ya'kûbî'nin, Muâviye'nin Hıms'ta bir hristiyan vali tayin ettiğine dair Welhausen tarafından uydurma görülen rivayetini bir kenara bırakırsak, el-Müttakî lillah döneminde Nâsırüddevle Deylemli Îsâ Câl isminde bir zimmîyi Meyyâfarikîn'e

134. es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, II, 636-637
135. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 995
136. Ebû Ya'lâ, 151
137. Ebû Ya'lâ, 241
138. el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 278
139. eş-Şâbuştî, 123, 79
140. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 71; İbn Ebî Üsaybia, 234

vali tayin etti.[141]

Ölçüm Memurları: Mısır'da Nil'in su oranını ölçüp bilgi verenler hristiyanlar idi. el-Mütevekkil, Mısır valisi Yezîd b. Abdullah et-Türkî'ye hristiyan ölçüm memurlarını görevden uzaklaştırmasını emretti. Yezîd ölçüme Ebu'r-Reddâd el-Muallim'i getirdi. Kaynağımızın verdiği bilgilere göre bundan sonra vergiler artmış ve haraç görevlisi Süleyman b. Vehb Mısırlılara yedi dinar vergi koymuştur (247/861).[142]

Hristiyan doktorlardan el-Yebrûdî (V/XI. asır) ömrünün sonuna doğru Dımeşk'te aynı zamanda halifenin kadrosuna bağlı olarak mutasarrıflık yapıyordu.[143]

Hâzinü'l-Furuş: el-Muntasır (247-248/861-862) döneminde Eyyûb b. Süleymân isimli bir hristiyan bu görevde bulunuyordu.[144]

Kâdir billah'ın kukla halife olduğu dönemde, idareyi elinde bulunduran Bahâüddevle, Ebu Ahmed el-Hüseyn b. Musa isimli bir mûsevîyi, Kâdı'l-Kudât, Hac, Mezâlim ve Nikabetü't-Talibiyyin görevleri ile vazifelendirmişti (394/1003). Bu kişi nezaketen, Kadir billah onaylamaz diye Kadılığa bakmıyordu.[145]

Zimâm: Halife er-Râdî, 323/935 senesinde daha önce yakın dostu olan ve aynı zamanda kâtipliğini yapan hristiyan Saîd b. Amr Senkelâ'yı zimâm görevine getirdi.[146]

Iktâ İdarecileri: 250/864 senesinde Yahyâ b. Ömer isyanı bastırılınca el-Müstaîn'i, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'e Taberistan'da halifeye ait Savâfî topraklardan iktada bulundu. Muhammed, hristiyan kâtibi Bişr b. Hârûn'un kardeşi Câbir b. Hâ-rûn'u bu iktanın idaresiyle görevlendirdi.[147]

Polis Müdürlüğü: Tûlûnîlerin sükûtu üzerine şehre hâkim olan Muhammed b. Süleymân, Galios adındaki bir Kıptîyi el-Asker bölgesinin polis müdürlüğüne atadı (292/905).[148]

141. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 229, 241; Ya'kûbî, II, 223; Welhausen, 64

142. el-Kindî, 203

143. İbn Ebî Üsaybia, 610-613

144. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 130

145. İbn Tağriberdî, IV, 210

146. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 5, 61

147. et-Taberî, *Târîh*, IX- 271

148. İbn Tağriberdî, III, 138

B- İLİM ve KÜLTÜR SAHASINDA HRİSTİYANLAR:

1. Hristiyan Tabipler:

Abbâsîler döneminde hizmet vermiş olan hristiyan tabipler hakkında bilgi vermeden önce bölgedeki tıp çalışmalarına kısaca temas etmek istiyoruz.

İslâmiyet'ten önce, daha sonraları Abbâsî coğrafyasında yer alacak olan en önemli tıp merkezi Cündişâpur idi. Buradaki tıp çalışmaları Bizans Kilisesi'nin zulümlerinden kaçan hristiyanlar tarafından başlatıldı. Sâsânî kralları bu hristiyanların topraklarına yerleşmelerine müsaade etmişlerdi. Dolayısıyla onlar eski Yunan bilimini Doğu'ya taşımışlar ve kendilerine imkân tanıyan Sâsânî krallarına hizmet etmişlerdi. Cündişâpurlular tıpla ilgili çalışmalarında bir hayli iddialı idiler. Bunda diğer bir tıp merkezi olan İskenderiyye'nin ilmî faaliyetlerde önemini yitirmeye başlaması ve iddiasını kaybetmesi muhtemelen önemli rol oynamıştır. Hatta uzun asırlar, Cündişâpurluların bu iddiaları devam etmiştir. Meselâ IX. yüzyılın ünlü tabiplerinden Yohannâ b. Mâseveyh Cündişâpurlular dışında tıpta başarılı olabilecek kişi görmediğini söylemiştir.[1]

Cündişâpur tıp okulu, özellikle Yunanca tıp kitaplarının Süryânice'ye tercüme edilmesinde önemli bir yer edinmiş ve burada tıp eğitimi verebilecek ölçüde ilerlemişti. Bu eğitime çevreden katılımlar bir hayli fazla idi. Hz. Peygamber zamanında Tâif'te[2] doktorluk yapan Sakîfli Hâris b. Kelede'nin bile burada eğitim gördüğünü İbn Ebî Üsaybia'dan öğreniyoruz.[3]

Bu coğrafyada yer alan önemli bir tıp merkezi de İskenderiyye idi. İslâmiyet'ten az önceleri kıymetini yitirmiş olmakla birlikte tıp alanında bazı özel çalışmalar hâlâ yapılmaktaydı. Yedi hristiyan bilgenin, Calinos'un pek çok kitabını Kıptî diline tercüme ve tefsir etme gayretleri bu döneme rastlar.[4] Bu grupta yer alan Yahyâ en-Nahvî, en-Nedîm'in verdiği bilgilere göre, İslâm'ın zuhuru sırasında hâlâ yaşıyordu.[5] Ancak Mısır fethedildiği zaman bir hayli yaşlanmış idi. Amr b. el-Âs'ın kendisine saygı gös-

1. el-Kıftî, 120
2. Tâif yakınlarında yaşayan ve aynı zamanda küçük tedavilerle uğraşan bir papaz Hz. Muhammed'i küçükken geçirdiği bir rahatsızlıktan dolayı tedavi etmişti. Hakkında bilgi için bkz: Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 802
3. İbn Ebî Üsaybia, 161; Sâid el-Endelusî, 127. Hâris b. Kelede Muâviye dönemine kadar yaşadı. Oğlu en-Nadr da -peygamberimizin halaoğlu- doktordu. Hz. Peygamber'e düşman olan Nadr Bedir esirleri arasındaydı ve dönüş yolunda Hz. Ali tarafından öldürüldü. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 167-169. Hz. Peygamber dönemi tabiplerinden İbn Ebî Remse et-Temîmî, Ömer b. Abdülaziz'in doktoru Abdülmelik b. Ebcer el-Kinânî ve Emevî döneminin diğer tabipleri hakkında bkz: İbn Ebî Üsaybia, 170-171; Sâid el-Endelusî, 127-128
4. el-Muhtâr b. Hasen b. Butlân'dan naklen İbn Ebî Üsaybia, 151; Sâid el-Endelusî, 108
5. en-Nedîm, 315. Diğer tabipler için bkz: İbn Ebî Üsaybia, 158-159

terdiği rivayet edilir.[6]

Bu dönemde Araplar arasında tıp ilmine ilgi oldukça azdı. Sadece günlük ihtiyaçlara karşılık verebilecek kadar tıbba ilgi duyulmuş olduğu kabul edilebilir. Tedaviler genelde halk arasında tecrübe yoluyla elde edilmiş bilgilerle sağlanıyor, çok nadir olmak üzere Cündişâpur gibi tıp merkezlerine gidiliyordu.[7] Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sırasında çevreden doktor getirilmediği ve mevcut bilgilerin yardımıyla tedavi edildiği, hatta Habeşistan'a hicret etmiş hanım sahabilerden bazılarının orada gördükleri bir tedavi yöntemini tavsiye ettikleri bilinmektedir.[8]

Kaynaklarımızda Dımeşkli tabip İbn Âsâl'in yaşadığı döneme gelinceye kadar Râşit Halifeler'den herhangi birisini tedavi etmiş ya da onun hizmetinde bulunmuş olan hristiyan bir tabibe rivayetlerde rastlayamadık. Bir hristiyan tabibin müslüman bir halifeye hizmet ettiği şeklindeki rivayetler İslâm topraklarının yeni halifesi Muâviye ile başlar. Târihçi Medâinî, Muâviye'nin onu tedaviden daha çok özellikle öldürücü ilaçları iyi bilen bir doktor vasfıyla yanında bulundurduğunu ve pek çok muhalifini zehirlettiğini söyler.[9] Medâinî'nin Emevî karşıtı bir tarihçi olduğu söylenebilir. Ancak İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği detaylı bilgiler bu görüşü teyit eder. Ona göre, Muâviye, oğlu Yezîd için ahd almak istediğinde kamuoyunda lider olabilecek bir şahıs olarak görülen Abdurrahmân b. Hâlid b. el-Velîd'i hristiyan doktoru kanalıyla ortadan kaldırdı. Abdurrahmân'ın yeğeni Hâlid b. el-Muhâcir öldürülen amcasından Sıffîn'de Muâviye'nin yanında yer almasından dolayı nefret etmesine rağmen, Urve b. Zübeyr'in tahrikleri sonucunda yardımcısı Nâfi ile Dımeşk'e gitti ve orada İbn Âsâl'i öldürdü. Yakalandığında, Muâviye'nin yüzüne karşı söylediği "memur öldü, âmir kaldı" şeklindeki hitabı oldukça düşündürücüdür. Neticede Muâviye Nâfi'ye yüz değnek vurdu, Hâlid'i ise hapsetti. Benû Mahzûm da İbn Âsâl'in diyetini ödedi.[10] İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bu rivayet biraz abartılmış olmasına rağmen Muâviye'nin rakiplerini susturmak için onları zehirlettiği hayli iştihar bulmuş bir hususstur. Zehirlettiği kişilerden birisi olan Hz. Ali'nin Mısır Valisi Eşter'in ölüm haberi kendisine geldiğinde -bal şerbetinin içine konan zehirle öldürüldüğü için- "Allah'ın baldan askerleri vardır" şeklinde söylediği söz darbı mesel olarak kullanılır olmuştu. Öte yandan öldürülen hristiyan tabibin diyeti ile ilgili bir uygulaması hukuk ekollerini bir hayli uğraştırmış olup buna daha önce temas etmiş idik.[11]

6. Ya'kûbî hristiyanlarından olan Yahyâ en-Nahvî teslis inancındaki farklı düşünceleri sebebiyle aforoz edildi. Ubeydullah b. Cebrâil'in Menâkıbu'l-Etıbbâ'sında Calcedon'daki IV. konsile katıldığı rivayeti ve er-Rûmî lakabı dikkate alınırsa, daha sonraları Melkîliğe geçtiği anlaşılmaktadır. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 152-153, 158, 159

7. Arap yarımadasında tıpla ilgilenen diğer birkaç kişi için bkz: Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 802-804. Muhammed Hamîdullah her ne kadar bu tıp bilgilerinin bir hayli gelişmiş olduğunu düşünüyor ve Arapların ve dolayısıyla da Hz. Peygamberin tıp bilgisinin olduğunu ve bu hususta *Tıbbü'n-Nebî* literatürünün oluştuğunu söylüyorsa da, biz bunun Hamîdullah'ın özel düşüncesi olduğunu, tıpla iligili bütün bu çabaların tecrübî bilgilere dayandığını söylemek istiyoruz. Tıpla ilgili gelişmeler ve müslümanların tıp sahasındaki katılımlarının boyutlarını ise ilerleyen sayfalarda vermeyi düşünüyoruz.

8. İbn Hişâm, II, 651; İbn Sa'd, II, 235-236; el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 545

9. et-Taberî, Târîh, V, 227-228; el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ*, 27

10. İbn Ebî Üsaybia, 171-172; İbn Tağriberdî, I, 131. Ayrıca bkz: Welhausen, 65. Olayın hukûkî yönü için bkz: Tez metni: 129-130

11. el-Meydânî, I, 16

İbn Âsâl'in elinde can veren Abdurrahmân'ın yakınları sonunda intikamlarını almışlardı. Bu intikam sebebiyle İbn Âsâl Muâviye'ye pek fazla hizmet edemedi. Ama onun yerine bir başka doktor bulundu. Muâviye'nin güvendiği ve yanından hiç eksik etmediği diğer bir hristiyan tabip Ebu'l-Hakem idi.[12] Onun daha önceleri Muâviye ile dost olup olmadığı hususunda kaynaklar herhangi bir bilgi vermezler. Ancak İbn Âsâl'in ölümünden sonra Muâviye'nin hizmetinde bulunduğu düşünülebilir. Yezîd'in doktoru da yine bir hristiyan idi. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim ismindeki bu doktorun hayatı hakkında da bilgi sahibi değiliz.[13]

Emevîler zamanında kaynaklarda ismine rastladığımız hristiyan doktorlardan Teyâzûk, Haccâc b. Yûsuf'a hizmet etti. Yaklaşık hicrî 90/709'lu yıllarda Vâsıt'ta öldü. İlim adamlarından Hitti isminin Grekçe'sini Theodocus olarak verir.[14]

Özet olarak, İslâm'ın zuhurundan önce ve sonrasında Araplar arasında tıp çalışmalarının mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Sözü edilen coğrafyada, VI. yüzyıla girilirken önemini kaybetmeye yüz tutmuş olan İskenderiye ile X. yüzyıla kadar önemini korumuş ve bir ekol oluşturmuş bulunan Cündişâpur iki önemli tıp merkezi idi. Hz. Peygamber ve ilk dört halifeye hristiyan doktorlardan hizmet eden olmamıştı. Çok özel bir durumda Hz. Peygamber'in ashabından birisine, tedavi olması için Hâris b. Kelede'yi tavsiye ettiği bilinmektedir. Hristiyan doktorların İslâm halifelerinin çevresinde görülmeye başlamaları ya da onların özel doktorları konumunda saraya girmeleri, Emevî devletinin ilk halifesi Muâviye ile başlar. Onun, devletini tesis ederken bu hekimleri aynı zamanda kötü maksatlarla kullandığına kesin gözüyle bakılabilir. Bu dönemde bölgenin mevcut imkanları kullanılmış, yeni bir hamle başlatılıp tıp tahsili cihetine gidildiğine rastlanılmamıştır. Bu arada çok az sayıdaki müslümanın fen bilimlerine merak sarmaya başladığını ve önemli bir adım atarak ferdî çalışmalara girişmiş olduklarını söyleyebiliriz.

Abbâsîlerin iş başına geçmesiyle birlikte Cündişâpur önce Abbâsî sarayında, ardından Abbâsî ilim hayatında önemli bir yer edindi. Bölgedeki Nastûrî hristiyan doktorlar, sürekli merkeze davet edilmekte ve tıpkı Sâsânî sarayında olduğu gibi Abbâsî sarayında da özel bir konum elde etmekteydiler. Bağdat'ın kuruluş yıllarında ve daha sonraları, Yahûdî ve Sâbiî doktorlar da görülmüş ise de, bunlar Abbâsî ilim hayatı bakımından önem arzedecek kadar tesirli olamamışlardır. Nastûrî hristiyan tabiplerin İslâm dünyasındaki tesirleri ise XI. yüzyıla kadar devam edecektir.[15]

a- Abbâsî Halifelerine Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler:

Abbâsî sarayında görev almış ilk ve en önemli doktor Curcis idi. Nastûrî hristiyanlarından olan Curcis (Giwargis-George ?), mütercim Fesyûn'un[16] verdiği bilgilere göre ilk defa 148/765 senesinde el-Mansûr'un rahatsızlığı sırasında dikkatleri üzerine topladı. el-el-Mansûr'un rahatsızlığına çözüm bulunamayınca civar beldelerden

12. İbn Ebî Üsaybia, 175. Oğlu Hakem ve torunu İsâ Dımeşk'te yaşamışlardı. Yûsuf b. İbrâhim, 215'te torunu İsâ'yı Dımeşk'teki evinde ziyaret etmişti. İbn Ebî Üsaybia, 176

13. İbn Ebî Üsaybia, 175

14. İbn Ebî Üsaybia, 179, 181; el-Kıftî, 74; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 347

15. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 42

16. Graf tarafından verilen bilgilere göre, IX. yy.'da yaşamış olan mütercimin asıl adı Pethion idi. Bkz: Graf, 120-121

uzman bir hekim arandı. Sonuçta saraydaki müslüman hekimlerin tavsiyesi üzerine Cündişâpur Bîmâristânı'nda (tıp okulunda) hocalık ve hastane başhekimliği yapmakta olan Curcis, Cündişâpur'dan getirtildi.[17]

Curcis, Cündişâpur Bîmâristânı'nın işlerini oğlu Buhtîşû'ya bıraktı. Yanına talebeleri İbrâhim ile Sercis'i almak istedi.[18] Ancak oğlunun ısrarları üzerine Sercis'i bırakarak onun yerine Îsâ b. Şehlâ'yı (Şuhlâf) Bağdat'a götürdü. Onun halifeyi Arapça ve Farsça sözlerle methetmesi, halifeyi bir hayli etkiledi. Halifeye uygulanan tedavi daha sonraki günlerde başarıyla sonuçlanınca, tabibin kıymeti iyice arttı ve dostluk pekiştirildi. Kendisine saray tabipliği teklif edildi. Halife, âdeta sıhhat perisi addettiği Curcis'in üzerinde titremekteydi. Onun istek ve arzularının giderilmesiyle, ihtiyaçlarının karşılanmasıyla yakından ilgilenmekteydi ve onun rahat etmesi için özel çaba sarfetmekteydi.

Hatta bir seferinde, sofrasında alışık olduğu içkiyi bulamayışından dolayı Curcis'in canı sıkkın bir şekilde günlerini geçirdiğini öğrenince, Vezir Rebi'a kızarak derhal onun istediği bütün içeceklerin kendisine getirilmesini emretti. Rebi' hemen şaraplarıyla meşhur Katrabbul'a giderek en güzel içecekleri bizzat kendi elleriyle getirirken, herhalde büyük ızdırap çekmiş olmalıdır.[19]

Aradan geçen iki sene zarfında Curcis'in oğlu hakkında pek çok şey duyan Halife, onu da Bağdat'a çağırmasını söylemişse de, Curcis bunu kabul etmedi. Cündişâpur'da kendisine ihtiyaç duyulduğunu belirterek hastahanenin hizmet sunabilmesi için orada bulunması gerektiğini ifade etti ve bu daveti reddettti. Ayrıca yanında getirdiği talebeleri methederek buna gerek olmadığını ilave etti. Onun yerine diğer talebeleri kabul eden Halife el-Mansûr, onlardan memnun kalarak bu istekte fazla ısrar etmedi.[20]

Halifenin oldukça başarılı bu tabip üzerine titrediğini zikretmiştik. 151/768 yılında yılbaşı kutlamaları sırasında Halife, Curcis'in yanında karısının olmadığını öğrenince hizmetçi Sâlim'le Curcis'e birkaç Rum güzeli göndermiş ise de o bunu reddetmişti. Bir Nastûrî olarak sadece bir kadınla evlenebileceğini, karısı ölünceye kadar başka bir kadınla evlenemeyeceğini ifade etmişti. el-Kıftî bu davranışından dolayı el-Mansûr'un, Curcis'e odalıklarının ve eşlerinin yanına izinsiz olarak girme müsadesi verdiğini belirtmektedir.[21]

17. el-Kıftî, 109-110. Bar Hebraeus'un kaydına göre, Curcis Buhtîşû'nun oğludur. Halbuki doğrusu, torunu olmalıdır. Curcis'in babası Cebrâil, dedesi ise Buhtîşû'dur. Bkz: *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 202

18. Araştırmacılardan Fiey, İbrâhim'i Buhtîşû'nun yanında bıraktığı kanaatindedir. Ama doğrusu bizim tesbit ettiğimiz gibi olmalıdır. Karşılaştırınız: Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 54

19. İbn Ebî Üsaybia, 183-184. el-Mansûr'un açıkta içki içip içmediğine dair elimizde kesin bilgiler yoktur. el-Cehşiyârî tarafından verilen bilgilere göre, saray görevlileri kontrolüne pek fazla maruz kaldıkları Halife el-Mansûr'dan kurtulabilmek için hristiyan tabipten el-Mansûr'u içkiyle oyalamasını istemişler, o bunu birkaç gün denemiş, fakat el-Mansûr sarhoşluk sebebiyle işlerin aksadığını görerek bunu reddetmiştir. Bununla birlikte onun saray eğlence meclislerinde perde ardından içtiği bilinmektedir. el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 139-140; el-Câhız, *Tâc*, 34; es-Suyûti, *Târîhu'l-Hülefâ*, 269

20. İbn Ebî Üsaybia, 184. el-Kıftî bu olayı Buhtîşû'nun hastalığı sırasında geçen bir konuşma olarak nakleder. Bkz: *İhbâru'l-Ülemâ*, 111

21. İbn Ebî Üsaybia, 184-5; el-Kıftî, 110; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 202, *Târîhu'z-Zemân*, 11

152/769'da Curcis hasta olduğunda el-Mansûr hergün ona elçisini göndererek durumunu sormaktaydı. Rahatsızlığı ilerleyince Dârü'l-Âmme'ye taşınmasını istedi. Halife el-Mansûr bu yakın dostu bizzat ziyaret etti. Bu ziyaretlerin birisinde, el-Kıftî'nin belirttiğine göre el-Mansûr onu İslâm'a davet etmişse de Curcis bunu reddederek kendisini memleketine geri göndermesini istedi. Halife her türlü imkanı hazırlayarak Curcis'i memleketine gönderdi. Bağdat'ta dört yıl kalmış olan Curcis 152/769 senesinde Cündişâpur'a döndü.[22]

Curcis'in memleketine dönüşünden sonra, Halife el-Mansûr'un doktoru olarak Curcis'in öğrencisi Îsâ b. Şehlâ görev aldı. Kendisi aynı zamanda şemmâs idi. Küçük rütbeli bir din görevlisi olmasına rağmen, sarayda bulunması sebebiyle rahip ve papazlar üzerinde bir hâkimiyet kurmaya çalıştı. Ardından, onların mallarına da el uzattı. Hatta Nusaybin Matrânı Kufriyânâ'ya mektup yazarak kilisedeki bütün eşyaları kendisine göndermesini istedi, gecikince de onu tehdit etti. Kufriyânâ'ya yazdığı mektupta gücünü göstermek için sarfettiği "halifenin işinin benim elimde olduğunu bilmiyor musun? İster ona afiyet veririm, ister hastalandırırım" şeklindeki cümleleri, karşı tarafa iyi bir koz sundu. Matrân, o sıra Nusaybin yakınlarında bulunan el-Mansûr'a bu mektubu iletmek suretiyle işten kurtuldu. Olaya vâkıf olan halife, Îsâ'nın mallarına el koyarak kendisini bir rivayete göre Hindistan'a sürgüne gönderdi.[23]

Bu olaydan sonra, Cündişâpur âmiline mektup yazılarak eğer sağ ise Curcis'i, değilse oğlunu göndermesi istendi. Curcis yatalak olduğunu, özrünün kabul edilmesini beyan ederek öğrencilerinden İbrâhim'i gönderdi. İbrâhim, el-Mansûr ölünceye kadar ona hizmet etti.[24]

İbn Ebî Üsaybia, daha önce verdiği bilgilerde Curcis'in Bağdat'a gelirken İbrâhim ve Îsâ isimli iki öğrencisini getirdiğini belirtmişti. Curcis Halife el-Mansûr'un izniyle memleketine gitmeden önce yerine öğrencisi Îsâ'yı bırakmıştı. İbn Ebî Üsaybia'nın kayıtlarında memleketine geri dönerken öğrencisi İbrâhim'i de yanında götürdüğüne dair pek kesin bilgiler olmasa da, onun aslında el-Kıftî'nin verdiği bilgilere göre Curcis'le birlikte geri döndüğü açıktır. Dolayısıyla halifenin isteği üzerine yeniden Bağdat'a gelmiştir. Ama kaynaklarımızda onunla ilgili pek fazla bilgi yoktur. Halife nezdindeki bazı ricalarını Nastûrî din adamları ile ilgili bilgiler verirken zikretmiş idik.[25] et-Taberî'deki bir kayıt, bütün bu olaylardan sonra Cündişâpur'a yazılan yeni bir mektup sebebiyle Curcis'in oğlu Buhtîşû'nun da Bağdat'a geldiğini, söylememize imkan tanıyor.[26]

Ali b. Ca'd'dan rivayet edildiğine göre, Buhtîşû' Bağdat'a geldiğinde halife onu, Bağdat Bâbü'z-zeheb'teki köşkünde ağırladı. Bu ağırlama ile ilgili olarak verilen de-

22. İbn Ebî Üsaybia, 185; el-Kıftî, 111. Hristiyan yazarlardan Mârî'ye göre, iki sene sürgünde kalmıştır. s. 68

23. el-Kıftî, 165; Mârî, 69

24. İbn Ebî Üsaybia, 185-186. el-Kıftî'nin bildirdiğine göre, Curcis önce öğrencilerinden Îsâ b. Sahârbaht'a bu görevi teklif etmiş, ama o bu vazifeyi kabul etmeyerek bimâristânda kalmıştır. Bunun üzerine İbrâhim görevlendirilmiştir. el-Kıftî, 164-165

25. el-Kıftî, 165

26. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 87

taylı bir bilgi hristiyan tabiplerin saraydaki tesirlerini tesbit edebilmek için önem arzetmektedir. et-Taberî'de yer alan bu rivayete göre, köşke geldiğinde kendisi için hazırlanan yemekte şarap içmek istedi. Halifenin sofrasında şarap olamayacağı kendisine hatırlatılmasından sonra tekrar ısrar edince bu istek sonunda halife el-Mansûr'a iletildi. O da "onu tekrar yemeğe davet edin" dedi. Yemek hazırlandıktan sonra yine şarap isteyince, kendisine aynı cevap verildi. Daha sonra yeni bir davet daha yapıldı. Bu sefer davete icabet etti ve sofradaki Dicle suyu olduğu söylenen sudan içti ve yemeği yedi. Ertesi gün içtiği suya baktı ve şöyle dedi:

"Şarabın yerini hiçbir şey tutmaz zannediyordum. Halbuki Dicle'nin suyu şarap imiş."

Gayet ince bir şekilde karşılıklı istek ve arzuların sunulduğu bu örnekte, kendisini ağırdan satan Buhtîşû'ya halife el-Mansûr da gayet nazik ve açık bir davetiye çıkararak onun Bağdat'ta bir hayli rahat edeceğini hissettirmeye çalışıyor ve onu en âlâ içkilerden oluşan özel bir sofrayla ağırlıyordu. Buhtîşû', daha önce belirtildiği üzere babasına gösterilen iltifattan geri kalınmayacağını biliyordu. Hatırlanacağı üzere babası için Katrabbul'dan özel şarap getirtilmişti. Aslına bakılacak olursa geçen süre içinde saray, hâlâ gizli tutulmaya çalışılsa da içki meclislerine epeyce alışmış idi. Babası için yapıldığı gibi, vezirin Katrabbul'a gitmesine gerek kalmayacaktı.[27] Buhtişû, Bağdat'ta bir müddet kaldıktan sonra Bîmâristân'ın işlerinden dolayı geri döndü. O, daha sonra tekrar kısa süreli olmak üzere Mehdî zamanında Bağdat'a gelecektir.

el-Mansûr'un yakın dostu olan hristiyan tabiplerden birisi de, Basralı hekim el-Hasîb idi. Hasîb'le çok iyi görüşen el-Mansûr, Basra'ya geldiğinde zaman zaman et-Taberî'nin dedesinin evine uğrardı. et-Taberî'nin dedesi, el-Hasîb'i de yanında getiren el-Mansûr'un bu dostluğuna anlam verememiş olmalı ki, Hasîb hakkında öldürdüğüne bakmayan, hristiyanlığını açığa vurmaktan çekinmeyen birisi olduğunu söylemektedir.

Şüphesiz kurulan dostlukların pek çoğu belli gayelere matuftur. Özellikle halifeler, yakın çevrelerinde bulundurdukları insanları önemle seçerler. İşte tarihçinin dedesinin bildirdiğine göre, el-Mansûr Basra'da oluşan kamuoyunu iyice tetkik ettikten sonra, el-Hasîb'e birisini göndererek 147/764'de Basra valisi tayin edip sonra azlettiği yeğeni Muhammed b. Ebi'l-Abbâs'ı zehirlemek üzere fırsat kollamasını emretti. Muhammed'in bir rahatsızlığı üzerine fırsatı yakalayan usta hekim el-Hasîb için bundan sonrası çok kolaydı. Muhammed 150/767 yılı başlarında amcasının güçlenen saltanatına yaklaşamadan gözlerini yummak zorunda bırakıldı.

Muhammed'in ölümünden el-Hasîb'i sorumlu tutan annenin feryatları ise fayda vermedi. Şüpheli görülen el-Hasîb Bağdat'a gönderildi; ama el-Mansûr delil yetersizliği yüzünden(!) kendisine sadece 30 değnek vurmakla yetindi ve onu bir müddet belki de olayların yatışmasını beklemek üzere hapsetti. Daha sonra da, yaptığı önemli işe karşılık küçük bir teşekkür olsa gerektir ki, el-Hasib'e 300 dirhem verdikten son-

27. Araştırmacılardan Ahsan, saray içecekleri üzerine hazırladığı kısımda Halife sofrasında içki bulunmadığını ve el-Mansûr'un Buhtîşû'nun bu isteğini geri çevirdiğini belirtiyor. Muhtemelen o, metnin son kısmını yorumlayamamış olmalıdır. Karşılaştırınız: Ahsan, 164. Ayrıca bkz: Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*. 54

ra serbest bıraktı.[28]

el-Mehdî halifeliğe geçince hristiyan doktorlardan Abdullah et-Tayfûrî'yi göreve getirdi. Bizzat et-Tayfûrî'den nakledilen bir kayda göre, Şehzâde el-Mehdî Rey seferinde iken onunla tanışmış idi. et-Tayfûrî, el-Mehdî'nin hristiyan karısı Hayzurân'ın erkek kardeşi Tayfûr'un doktoru olduğuna göre onlar tarafından himaye gördüğü rahatlıkla söylenebilir.[29]

Mütercim Fesyûn'un verdiği bilgiye göre bir ara oğlu el-Hâdi, ağır bir hastalığa tutulunca Curcis'in oğlu Buhtîşû[30] Bağdad'a çağrıldı. Tedâvide muvaffak oldu.[31] Anlaşıldığına göre sarayda bir müddet kalmış olmalıdır. Fakat veliahdin annesi el-Hayzurân'ın kaprisleri [32] ve daha önceleri bir eczacı vasfıyla saraya yakın olan, ama şimdi onun özel hekimi olarak kendisine hizmet eden Nastûrî Ebû Kureyş Îsâ'yı himaye gayretleri, Buhtîşû'nun sonunu hazırladı. Aleyhte yürütülen çalışmalar sonucunda halife kıskançlığın ilerlemesine mani olmak maksadıyla Buhtîşû'yu Cündişâpur'a geri gönderdi. Buhtîşû', daha sonra Halife el-Hâdînin hastalığı sırasında, tekrar Bağdat'a çağrılmış ise de şehre ulaşamadan halifenin 170/786 yılında ölmesi üzerine Abbâsî sarayında parlayabilmek için Hârûn er-Reşîd dönemini beklemek zorunda kalacaktı.[33]

Halife el-Hâdî rahatsızlanınca, Buhtîşû' b. Curcis'in gelmesini istediğini, lâkin o gelmeden önce halifenin öldüğünü belirtmiştik. Bu arada doktor beklenirken acıları

28. et-Taberî, *Târih*, VIII, 25, 86. İbn Ebî Üsaybia'nın Muhammed b. Sellâm el-Cümehî'den naklettiğine göre, el-Hasîb, şüpheli görülerek hapsedilmiş ve orada ölmüştür. İbn Ebî Üsaybia, 214-215. el-Mansûr'un Hasîb vasıtasıyla Muhammed'i zehirlettiği şeklindeki bilgiler ilk etapta karşıt görüşlülerin uydurduğu bilgiler olarak görülebilir ise de, kamuoyunda yaygın bir kanı olarak dolaştığı reddedilemez. Mâzinli şair el-Hakem b. Muhammed b. Kanber Basra'da bulunduğu sırada rahatsızlandığında, Hasîb'i kendisini tedâvi etsin diye çağıran dostlarına şöyle söylediği, yine Muhammed b. Sellâm el-Cümehî tarafından nakledilir: "Hasîb'i bana getirdiklerinde arkadaşlarıma, Hasîb benim doktorum olamaz dedim. Sonra benim sonum, benim gibi olanla bilinir." İbn Ebî Üsaybia, 215. et-Taberî'deki, bir başka rivayette Bağdat'a geldiğinde öldüğü belirtilmektedir. Karısının çığlıklarına ve sözlerine bakılacak olursa el-Mansûr tarafından öldürüldüğü açıktır. Bkz: et-Taberî, *Târih*, VIII, 25

29. İbn Ebî Üsaybia, 220-221

30. Kaynaklarımızdan İbn Cülcül, yanlışlıkla Buhtîşû'yu Halife Ebu'l-Abbâs'ın, onun ölümünden sonra da el-Mansûr'un doktoru ve yakın dostu olarak gösterir. Onun kayıtlarına göre Buhtîşû' ölünce yerine oğlu Cebrâil geçmiştir. İbn Cülcül, 63-64. Sâid el-Endelusî de muhtemelen İbn Cülcül'ün rivayetini aktarmakta ve aynı hatayı tekrar etmektedir. Bkz: s. 101

31. Mahmut Kaya bir hata eseri olarak "..... gelinceye kadar veliaht vefat etmişti" tesbitinde bulunur. Karşılaştırınız: Mahmut Kaya, "Buhtîşû' (Buhtîşû' b. Curcîs)", *TDVİA*, VI (İstanbul 1992), 378

32. el-Mehdî'nin cariyesi Hayzûran, gebe olduğunu hamileliğinin daha ilk günlerinde saray doktoru Curcis'e götürülen idrara şöyle bir bakıp durumu anlayan İsâ Ebû Kureyş'ten öğrenmişti. Durum Mehdî'den gizlenmiş, çocuk doğunca, Hayzûran, minnettarlık hisleri ile, el-Mehdî'ye tabiplerinden birisinin bunu 9 ay önce söylediğini belirtince, Cürcis b. Cebrâil, "bu yalan ve iftiradır. Bunu o zamandan tesbit edemez." diyor. Hayzûran kızıyor ve Ebû Kureyşe epeyce yüklü bir hediye gönderiyor. Yohanna b. Mâseveyh - İsâ b. Mâse yoluyla, İshâk b. Ali er-Rehâvî'nin, Kitabu Edebi't-Tabîb adlı eserinden naklen İbn Ebî Üsaybia, 215. Kısa bir süre sonra Curcis, Hârûn'un gebeliği sırasında el-Mehdî'ye Ebû Kureyş'in denenmesini söyler. Ebû Kureyş başarılıdır ve saray çevresinde ondan bile başarılı görülür. Olaylar, el-Mehdî iş başına geçmeden şehzade iken cereyan eder. el-Hâdî'nin doğum günleri Curcis'in Abbâsî sarayında görev aldığı günlere rastlar. Burada, el-Cehşiyârî'nin (*Kitâbu'l-Vüzerâ*, 136) Hârûn'un doğum tarihi olarak h. 149 senesini verdiği hatırlanabilir. Yani olaylar el-Mansûr iş başında iken cereyan eder. Hayzûrân Buhtîşû'nun babası Curcis'e gönül kırgınlığından dolayı böyle bir şeye teşebbüs etmiş olmalıdır. Olayın İbn Ebî Üsaybia'daki bir başka varyantı çin bkz: s. 220

33. İbn Ebî Üsaybia, 186-187; Brockelmann, "Bahtîşû", *İA*, II (İstanbul 1979), 239

artan Halife, hristiyan saray doktorları Ebû Kureyş Îsâ, Abdullah et-Tayfurî ve Dâvud b. Serâbiyyûn'a kızarak "hediyelerimi ve paramı alıyor, şiddet ve zorluk anında beni terkediyorsunuz" diyerek onlara kızgınlığını ifade etmiştir.[34] el-Kıftî'de yer alan bir ifadede onların öldürülmelerini istediği belirtilir. Ebû Kureyş, gayret ettiklerini fakat şifayı Allah'ın vereceğini söyleyince halife ona fena halde kızmıştı. Bunun üzerine Vezir Rebî', Nehr Sarsar'da Abd Yeşu' b. Nasr isimli mahir bir tabip olduğunu söyledi. Buhtîşû' gelmeden önce o saraya ulaştı, ama halife ölümden kurtulamadı (170/786).[35]

Halife el-Hâdî'nin yönetimde olduğu dönemde, hristiyan annesi Hayzurân'ın desteğini üzerlerinden eksik etmediği Abdullah et-Tayfûrî ve Îsâ Ebû Kureyş'in saray doktorluğunu yürüttüklerini, Cündişâpur'dan gelen Buhtîşû'nun ise halifenin çevresindeki hristiyanların çabaları sonucu saraya giremediğini söyleyebiliriz.

el-Hâdî'den sonra Hârûn er-Reşîd iş başına geçti. Annesinin himaye ettiği hristiyan tabipler sarayda yine yerlerini aldılar. el-Kıftî bilhassa tabiplikle pek alakası olmamasına rağmen Ebû Kureyş'in Hârûn er-Reşîd'in doktorları arasında yer alışına dikkat çekerken belki de bu himayeyi vurgulamak istemektedir. 171/787'de Hârûn şiddetli bir baş ağrısına tutuldu. Yahyâ b. Hâlid, Halife'ye el-Hâdî'nin rahatsızlığı sırasında Buhtîşû'nun Cündişâpur'dan getirildiğini ve onun başarılı bir hekim olduğunu söyledi. Bunun üzerine Buhtîşû', tekrar Cündişâpur'dan Bağdat'a getirildi ve başhekim olarak tayin edildi.[36]

Yahyâ b. Hâlid'in belirttiğine göre Buhtîşû', izin almadan halifenin yanına giren birkaç kişi arasında yer alıyordu. en-Nedîm de halifenin kendisine cariyelerinin yanına girebilme müsadesi verdiğini kaydeder. İbn Tıktıkâ'da yer alan kayıtlara göre, bazen çevresindeki insanlar hakkında sır sayılabilecek pek çok şeyi onun yanında konuşmaktan sakınmazdı.[37]

Buhtişû' ondört sene saray hekimliği yaptı. Bu sırada oğlu Cebrâil de Bağdat'ta idi ve tabiplik mesleğinde yetişmekte idi. 175/791'de Câ'fer b. Yahyâ el-Bermekî'yi tedâvi ederken oğlu Cebrâil'i Câ'fer'e, husûsî hekim olarak tavsiye etmişti. Bu tavsiye Cebrâil'e bir gelecek hazırlamıştı. O, Ca'fer'in özel hekimliğini yapmış ve yakın dostluğunu kazanmış idi. Bu dostluk onu saray çevresine yakın kılacaktı.[38]

Buhtîşû' 185/801'de öldü. Oğlu Cebrâil babasının ölümünden sonra halife tarafından başlangıçta pek umursanmamıştı. Bununla birlikte saraya zaman zaman ge-

34. Hayzûran'ın saray üzerinde önemli bir nüfuzu vardı. el-Hâdî'nin annesinin saray hakimiyetini kırmak için aldığı önlemler onu kendisine düşman etmişti. Annesinin saray doktorlarına ilgilenmemeleri cihetinde baskı yaptığı düşünülebilir. Rivayetlerden birisinde bizzat annesini onu öldürttüğü dahi kayıtlıdır. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 205; İbn Tıktıkâ, 191

35. İbn Ebî Üsaybia, 186; el-Kıftî, 281. İbn Ebî Üsaybia'da Rebi'in teklifi şeklinde gözüken kayıt yanlış olmalıdır. Zira Rebi' Hâdî'nin hilafetinin ilk aylarında ölmüştür.

36. el-Kıftî, 280-283; İbn Ebî Üsaybia, 187; Bar Hebraeus, I, 210. Bar, farklı bir kayıtla Elam'dan getirildiğini belirtiyor. Ayrıca bkz. Brockelmann, "Bahtişû", 239

37. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 287; en-Nedîm, 296; İbn Tıktıkâ, 208. Burada Bermekîler hakkında değişen duyguları kendine açılmaktadır.

38. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 177; Brockelmann, "Bahtişu", 239; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 210. el-Cehşiyârî'deki bir kayıttan Cebrâil'in, Halife el-Me'mûn'un yüzüne karşı Bermekîlerden gördüğü yakın ilgi ve desteği kendisinden görmediğini söylediğini öğreniyoruz. *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 226-227

lip gitmiş olmalıdır. Zira, İbn Ebî Üsaybia'da yer alan bir kayda göre, 187/803'de Hârûn'un yanında gözükmektedir. Bağdat'ta bir müddet saray erkânına hizmet ettiği anlaşılan tabip sonunda Hârûn'u büyük bir üzüntüye boğan çok sevdiği bir câriyesini, Ca'fer'in kendisini halifeye tavsiyeleri sonucunda isterik bir felçten kurtarma başarısını göstermek suretiyle halifenin gözdesi oldu. Halife kendisine 500.000 gümüş para ihsan ederek kendisini 190/805'da husûsi hekimliğine getirdi.[39]

Cebrâil, halifeye kendisi hakkında "bir ihtiyacı olan Cebrâil'e söylesin. O ne ister ve söylerse onu mutlaka yaparım." dedirtecek kadar güven sağlamış ve onun nezdinde önemli bir yer edinmişti. Sabahları erkenden herkesten önce yanına gider, sıhhatiyle ilgilenirdi. Çoğu zaman onun meclisinde bulunurdu. Halife kendisine pek çok şeyi danışmadan edemezdi. Yalnız onun yakınlığı halifenin hizmetçisi Süleymân'ın ifadelerinden anlaşıldığına göre başkalarının kıskançlığını celbetmiş idi.[40]

Sonunda Harûn'un İran'da Tus şehrindeki son hastalığı sırasında tedâvide keyfî davrandığı iddiasıyla gözden düşürülmüş, o da hastalık ve tedâvi hakkındaki tavsiyelerine uymadığını, karışık şeyler yediğini, fazla cima ettiğini apaçık söyleyince gazaba uğramıştı.[41] Onun yerine çağrılan ve çevrede tabiplikle uğraşan bir piskoposun dedikoduları da halifenin gazabını tahrik etti ki, Hârûn bir zamanlar kendisine hacda kendisine dua ettiği Cebrâil'i idama bile mahkum etti.[42] Fakat Vezir el-Fadl'ın idam hükmünün infazını geciktirmeye muvaffak olması ve Hârûn'un da o sırada ölmesi üzerine hristiyan tabip kurtulmuş oldu.[43]

İbn Ebî Üsaybia ve el-Kıftî[44] bu ünlü hekimin oğlu Buhtîşû'nun kütüphanesinde babası Cebrâil'in katibi tarafından tutulan ve bizzat Cebrâil'in üzerinde düzeltmeler yaptığı gelir defterine dayanarak onun tabiplik yaptığı süre içinde sağladığı gelirleri tesbit etmeye çalışmışlardır.

İbn Ebî Üsaybia bir zühul eseri olarak Cebrâil'in yirmiüç sene, kitabının bir başka yerinde de onbeş sene[45] boyunca Hârûn er-Reşîd'e hizmet ettiğini belirterek bu döneme ait gelirler cetvelini (yani Hârûn Reşîd'in Cebrâil'e tahsis ettiği şeyleri) ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Ebî Üsaybia'nın Hârûn dönemine ait olarak gösterdiği bu bilgileri doğru kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Cebrâil'in en erken bir tarihle, yani babasının ölümü üzerine 185/801'de saraya girdiğini kabul etsek bile Hârûn'un ölümüne kadar ancak sekiz senelik bir zaman mevcuttur.

Biz başlangıçta bu gelirler cetvelini Hârûn er-Reşid dönemi olarak (h. 170-193),

39. İbn Ebî Üsaybia, 196, 198; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211. Hârûn er-Reşîd zamanında meşhur olan diğer doktorlar için bkz: el-Kıftî, 145

40. İbn Ebî Üsaybia, 188, 191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 177, 211

41. İbn Ebî Üsaybia, 189, 194; Hasan Doğruyol, "Buhtîşû (Cibrâîl b. Buhtîşû')", *TDVİA*, VI (İstanbul 1992), 379

42. Halifeye zimmîye nasıl olur da dua edersiniz diye sorulduğunda, kendisinin ve müslümanların sıhhatinin ona bağlı olduğu cevabını vermişti. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 192

43. Bazı tarihçilerin bildirdiğine göre, Cebrâil tedavide bir hata yapmış ve ölümüne sebep olmuştu. Hârûn öldüğü gece onu öldürmeye niyetlenmişti. Bunu gerçekleştirmek için Cebrâil'i yanına çağırmış, Cebrâil de kendisinden tedavi için bir gün daha müsade istemiş ve Hârûn o gece ölmüştü. Brockelmann, "Bahtişû", 240

44. İbn Ebî Üsaybia, 198-199; el-Kıftî, 132-146

45. İbn Ebî Üsaybia, 188

yani yirmiüç senelik bir dönem ve aynı zamanda Buhtişu ile ardından oğlu Cebrâil'in görev aldıkları dönem olarak kabul etme meylinde idik. Ama daha sonra yaptığımız değerlendirmelerde bunun Cebrâil'in Abbâsî sarayında göreve gelmesinden (h. 190) ölümüne (213/828) kadar geçen yirmiüç seneye tekabül ettiğini ve bu sırada hizmet ettiği pek çok halifeden aldığı hediyelerin yekünü olduğunu farkettik. Bu kayıtlarda dikkat çeken bir bilgiden hareketle onun farklı ücretler aldığı anlaşılmaktadır. Hârûn er-Reşîd döneminde aylığı 10.000 dirhem olan tabibin ücreti bir müddet sonra 5.000 dirhem olarak gözükmektedir. Bu husus Cebrâil tarafından hayatının sonuna kadar Hârûn dönemi başta olmak üzere diğer halifelerden de aldığı maaş ve hediyelerle birlikte gelir kayıtlarını düzenli olarak tuttuğunu daha açık bir şekilde göstermektedir.[46]

İbn Ebî Üsaybia'nın bildirdiğine göre, Hârûn'un rahatsızlandığı bir sıra Cündişâpur'dan Mâseveyh b. Yohannâ ismindeki bir hristiyan da getirtilmiştir. Onun doktor olarak çağrıldığını söylemek oldukça güç gözükmektedir. Bu konuda el-Kıftî bize yardımcı olmakta ve onun bir eczacı olduğunu, çeşitli hastalıklar ve onlara verilmesi gereken ilaçlar hususundaki bilgisinin Cebrâil b. Buhtîşû'yu etkilediğini ve bu yüzden de kendisini Bağdat'ta alıkoyduğunu söylüyor. Cebrâil tarafından korunan Mâseveyh ondan büyük bir destek ve yardım görmüştür. Öyleki, onun aşık olduğu Dâvud b. Serâfiyyûn'un câriyesini satın alarak kendisine hediye etmiştir. Ondan da ileride Abbâsî sarayında tabip olarak görev alacak olan Mihâel ve Yohannâ isminde iki çocuk dünyaya gelmişti. Her iki müellifimiz de Cebrâil'in onu ne zaman himaye ettiğine dair bilgi vermezler. Bununla birlikte oğlu Yohannâ'nın Sâid el-Endelusî tarafından verilen bilgilere göre Hârûn'a hizmet ettiği göz önünde bulundurulursa, bu dönemlerden gerilere doğru gitmek gerekecektir. Mâseveyh ihtiyaç oldukça saraya davet edilir ve gereken ilaçları hazırlar, zaman zaman da küçük tedavilerde bulunurdu.[47]

Yukarıda Hârûn er-Reşîd'in Cebrâil'in öldürülmesini istediği sıra vefat ettiğini ve Vezir el-Fadl'ın infazı engellediğini belirtmiştik. Hârûn'un oğlu Emîn iş başına geçince, bu olaylara ehemmiyet atfetmeksizin kendisini husûsî hekimliğine getirdi. Bağdat'ın kuşatılması sırasında meydana gelen karışıklıklar esnasında halk Cebrâil'in evini talan edince halife tarafından sarayda ağırlanmıştı. Kaynaklarımızda el-Emîn dönemi ile ilgili başka bir rivayete rastlayamadık. el-Emîn-el-Me'mûn çekişmesinin akabinde el-Me'mûn Bağdat'a hakim olunca, Hasan b. Sehl'e Cebrâil'in görevden uzaklaştırılarak hapsedilmesini emretti. Cebrâil bu sıkıntılı hayattan Hasan b. Sehl'in 202/807 senesinde geçirdiği bir rahatsızlıktan dolayı kendisine ihtiyaç duyulunca kurtuldu. Bu tedavi vesilesiyle Cebrâil'in saray çevresi ile arasındaki buzlar çö-

46. Bu kayıtlardan Cebrâil'in Hârûn er-Reşîd'e hekimlik yaptığı üç yıl zarfında ayda 10.000 dirhem olmak üzere diğer hediyelerle birlikte kazancının 2.300.000 dirhem olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği bilgilere göre, maaş dışında Muharrem ayında elli bin dirhemlik bir atiyye, elli bin dirhem değerinde elbise, Büyük Oruç bayramlarında elli bin dirhemlik atiyye ve on bin dirhemlik elbise, özel tedavilerden ise bahşişler almıştır. Araştırmacılardan Hasan Doğruyol, İbn Ebî Üsaybia'dan aldığı bilgilerle kaydı 23 yıl olarak göstermektedir. Bar Hebraeus'un da gelirlerin tamamını göz önünde bulundurarak verdiği rakamlara göre Cebrâil'in tahsisatının (yahut yıllık iradı) 900.000 dinar olduğunu zikretmektedir. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211, *Târîhu'z-Zemân*, 18; Doğruyol, 379

47. İbn Ebî Üsaybia, 242; el-Kıftî, 215; Sâid el-Endelusî, 101. Mâseveyh'in Bağdat'a gelişi ile ilgili diğer bir rivayet için bkz: İbn Ebî Üsaybia, 242-243

züldü. Bu arada el-Me'mûn daha önce onun hakkında sahip olduğu olumsuz düşüncelerini değiştirmişti. el-Me'mûn 204/819'ta Bağdat'a geldikten sonra Cebrâil'e büyük hürmet göstermeye başladı.[48]

Bu arada eczacı Mâseveyh'in iki oğlu da tabip olarak yetişmişler ve Mihâel Cebrâil'in damadı olmuştu. Diğer taraftan Cebrâil sebebini tesbit edemediğimiz bir gelişmeden dolayı yine saray tarafından uzaklaştırıldı (206/822). Yerine damadı Mihâel getirildi. Hristiyan tabiplerden Mihâel gelenekçi bir tabipti. Daha önce söylenmiş olan şeylerin dışına çıkmazdı. Kitaplara ve eskilerin sözlerine fazla bağımlı olan bu zat, bir keresinde muz ile ilgili sorulan bir soruya "eski kitaplarda buna dair bir kayıt görmedim. Tavsiye edemem" cevabını vermişti. Bu özelliği yüzünden de zaman zaman söyledikleri diğer tabiplerin söylediklerine aykırı olurdu. Başarılı bir hekim olmamasına rağmen temkinli yaklaşımları sebebiyle sarayda hürmet görmüştü.

Saraydan uzaklaştırılan Cebrâil, beş sene boyunca sessizliğe gömüldü. 210'da Mihâel ve kardeşi Yohannâ b. Mâseveyh halifenin hastalığını tedavi edemeyince, halife Cebrâil'i davet etmek zorunda kaldı.[49]

Cebrâil'in tedavideki başarısı sebebiyle halife tarafından büyük lutuflara nail oldu. Azledildiğinde müsadere edilen malları kendisine iade edildi. Bundan sonra el-Me'mûn'un yanına giren ilk kişi oldu. Ama bu itibarın keyfini fazla yaşayamadı; hastalandıktan bir sene sonra öldü. Medâin'de Sergius Manastırı'na gömüldü (213/828). Rahatsızlığı sırasında el-Me'mûn Anadolu seferine çıkmak üzere idi. Halifeler savaşlara çıkarlarken yanlarında mutlaka doktorlarını da bulundururlardı. Cebrâil'in rahatsızlığı yüzünden yerine oğlu Buhtîşû' el-Me'mûn'un doktoru olarak vazife aldı. Bu seferler sırasında başarılı görülen Buhtîşû', babasının ölümü üzerine saray hekimliğine getirildi. Bu sırada Yohannâ b. Mâseveyh'in de saraydaki hizmetinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira el-Me'mûn'un Anadolu seferlerinde Buhtîşû ve İbn Mâseveyh onunla birlikteydiler. İbn Ebî Üsaybia'nın verdiği bilgilere göre bu tabipler yanında el-Me'mûn'un halifeliği döneminde saray tabipleri arasında Mihâel de bulunmaktaydı.[50]

el-Kıftî'nin bir kaydına göre, Sehl b. Sâbur isimli bir doktorun el-Me'mûn'u Ehvâz'da tedavi ettiği bilinmektedir. Bazı kayıtlarda o da diğer hristiyan doktorlar ile birlikte sarayda görülmektedir. Onun da saray doktorları arasında, ama biraz gerilerde yer aldığını düşünebiliriz. Diğer doktorları kıskandığı için zaman zaman dengesiz davranışlarda bulunduğu belirtilir. el-Me'mûn'dan birkaç ay önce ölmüştür. Kaynaklarda el-Me'mûn'a hizmet eden hristiyan doktorlar arasında Yezîd b. Zeyd b. Yohannâ b. Ebî Hâlid ve Cebrâil el-Kehhâl de zikredilir. Hristiyan doktorlardan Yezîd hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Cebrâil el-Kehhâl'in el-Me'mûn'un göz doktoru olduğuna, maaşının da aylık 1000 dirhem olduğuna dair kayıtlar bulunmaktadır. Fakat o, bir müddet sonra yaptığı hatalardan dolayı itibarını kaybederek saraydan uzaklaştırılmıştır.[51]

48. İbn Ebî Üsaybia, 189; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 211

49. İbn Ebî Üsaybia, 189-190, 256; el-Kıftî, 216

50. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 44, 45; İbn Ebî Üsaybia, 198. el-Mes'ûdî, s. 244'te Cebrâil'i el-Me'mûn'la birlikte gösterir ki, doğrusu Buhtîşû' olmalıdır.

51. İbn Ebî Üsaybia, 226, 241-242, el-Kıftî, 134

Bu sırada tıp sahasında yeni bir isim parlamakta idi. Henüz tahsil ile meşgul olan bu genç tabip, hristiyan İbâdlılara[52] mensup bir eczacının oğlu olup ismi Huneyn b. İshâk idi. el-Me'mûn'un Anadolu seferlerinde henüz tabip olarak değil, o gün için yabancı dil bilen bir kişi olarak onun yanında bulunmuştu. Grekçe kayıtlarda adı Joannitius olarak kaydedilen[53] Huneyn b. İshâk, Bağdat'ta bir ara Yohannâ b. Mâseveyh'ten ders aldı. Hocasıyla anlaşamaması üzerine Anadolu topraklarına geçti.[54]

Daha sonra Bağdat'a dönerek baş tabip Cebrâil b. Buhtîşû' ile görüştü. Bu 213/828 yılına rastlamış olmalıdır. Çünkü İbn Ebî Üsaybia'daki bilgiler bunu teyit etmektedir.[55] Cebrâil, kendisine bilgisinden dolayı bir hayli iltifatta bulundu. Huneyn onun adına tercümeler yaptı. Huneyn'le anlaşamayan hocası Yohannâ'nın bu iltifatlardan dolayı kendisinden özür dilediği ve onun da Huneyn'i takdir ettiği söylenir. Bu tarihlerden itibaren onu sarayda geri planda, daha çok tercüme sahasında görüyoruz. Yukarıda da belirtildiği üzere el-Me'mûn'un Anadolu seferleri sırasında yanında bulunuşunun temel sebebi de buydu. Gün geçtikçe Huneyn'in bilgisi ve telifatı çoğaldı, şöhreti arttı. Saraya tabip olarak ne zaman alındığına dair kesin bilgilere rastlayamadıysak da, el-Mu'tasım zamanına ircâ edilmesi uygun gözükmektedir.[56]

Yukarıda, el-Me'mûn Anadolu seferlerine çıkınca, hristiyan doktorlardan Yohannâ b. Maseveyh ile Buhtîşû'nun onun yanında bulunduklarını belirtmiştik. Buraya es-Sûlî'nin bir kaydını da zikrederek el-Me'mûn dönemini bitirmek istiyoruz. es-Sûlî'nin kayıtlarına göre, Tarsus yakınlarında Bedendûn nehrinde konaklayan el-Me'mûn'a yanındaki doktorlardan Yohannâ tarafından uygulanan yanlış bir tedavi el-Me'mûn'un ölümüne sebep olmuştur. es-Sûlî'nin bu kaydını nakleden İbn Ebî Üsaybia, din ve insanlık duygusundan yoksun bir kişi olarak nitelediği Yohannâ'nın bunu insafsızca yapmış olduğunu söyler. Ona göre, Yohannâ'nın bu çirkin davranışı şöyle gelişmiştir. Yohannâ el-Me'mûn'un rahatsızlığının ciddi olduğunu farkettiği için yerine talebelerinden birisini göndermiş ve dolaylı olarak da öğrencisini yanlış yönlendirmek suretiyle maksadına ulaşmıştır. Kaynaklarımızın verdiği bilgilere göre, bu sefer sırasında el-Mu'tasım da onların yanındadır. el-Mu'tasım'ın bir ara Yohanna'yı tehdit ettiği bilinmekte ise de daha sonraları el-Mu'tasım'ın Yohannâ'ya yönelik bir cezası söz konusu olmamıştır.[57] el-Me'mûn'un ölümü üzerine Türk askerlerinin desteğiyle, Şehzâde Abbâs'ı ikinci plana düşürmek suretiyle halifeliği eline geçi-

52. Hîre'ye yerleşmiş hristiyan arap kabilelerinden oluşan topluluğa verilen isimdir. İbn Ebî Üsaybia, 257

53. Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 480

54. İbn Cülcül, kendisinin Yunanca'yı İskenderiye'de öğrendiğini kaydeder. Bar Hebraeus ise onun Bizans topraklarına geçtiğini kaydeder. Karşılaştırınız: İbn Cülcül, 69; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 239. Ayrıca İbn Cülcül, Huneyn'in Bağdat'tan kalkarak Fars'a gittiğini ve orada Halîl b. Ahmed'ten Arapça öğrendiğini, hatta Kitâbu'l-Ayn'ı Bağdat'a onun tanıttığını söyler. Bkz: s. 68-69. "Huneyn'in Fars'a gittiği, Halîl b. Ahmet'ten ders aldığı,..." şeklindeki bilgiler İbn Cülcül'den naklen İbn Ebî Üsaybia (s. 257, 262), el-Kıftî (s. 118)'de ve kaynak vermeksizin Sâid el-Endelusî (s. 102)'de aynen vardır. Halbuki, Halîl b. Ahmed 175/788'de Huneyn doğmadan önce ölmüştür. Huneyn'in doğumu ise 194'tür.

55. İbn Ebî Üsaybia, 258

56. İbn Cülcül, 68; el-Kıftî, 120-121; İbn Ebî Üsaybia, 261; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 239

57. İbn Ebî Üsaybia, 254-255

riveren el-Mu'tasım'ın[58] hristiyan tabip Yohannâ ile bir işbirliği içinde olup olmadığı hususunu bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde cevaplandırma imkanına sahip değiliz.

el-Mu'tasım hilafete geçer geçmez (218/833) özel tabibi olarak Selmûye b. Benân'ı tayin etti. Selmûye samimi bir hristiyan idi. Halife kendisine pek çok şeyi emanet etmişti. Hatta valilerin, komutanların tayini ve bazılarının görev imzaları onun elinden çıkıyordu.[59] Bu arada Yohannâ, Mihael ve Buhtîşû'nun tabiplikleri devam ediyordu. Yohannâ b. Mâseveyh, el-Mu'tasım'ın, "tabibim Selmûye Kâdı'l-Kudât'ımdan daha değerlidir. Zira o, benimle ilgileniyor" dediğini nakleder. Huneyn b. İshâk da el-Mu'tasım'ın Selmûye'ye "babam" diye hitap ettiğini belirtir.[60]

Huneyn b. İshâk'ın anlattıklarına göre, Selmûye rahatsızlandığında çoğu zaman onu ziyaret etmiş, hatta aralarındaki dostluğun tabii bir neticesi olarak başında ağlamıştır. Kendisi ziyarete gidemediği zamanlarda oğlunu göndermiş ve halini hatırını sordurmuştur. Bir seferinde "O öldükten sonra çok yaşayamayacağımı hissediyorum. O benim hayatımı düzenliyor, bedenimi sağlıklı kılıyordu" demiş ve senesi dolmadan, bir başka rivayete göre de yirmi ay sonra ölmüştür.

Hristiyan tabip Selmûye 226/841'de öldüğünde, cenazesinin sarayda hazırlanmasını ve hristiyan giysileri içinde mum ve buhurlarla kendisine dua edilmesini emretmişti.[61]

Halife el-Vâsık döneminde sarayda görev almış bulunan hristiyan tabiplere gelince, öncelikle el-Mu'tasım'a hizmet etmiş olan doktorların görevlerine devam ettikleri ifade edilebilir. İbnü'l-Cevzî tarafından verilen bilgilere göre, hristiyan tabiplerden Mihâel de el-Vâsık'a hizmet eden hristiyan doktorlar arasında yer almıştır.[62]

el-Mes'ûdî'nin kayıtlarında Buhtîşû',[63] İbn Mâseveyh, Mihâel, Huneyn b. İshâk gibi ünlü hristiyan tabipler el-Vâsık'ın çevresinde görülmektedir. el-Mes'ûdî bir zühul eseri olarak Selmûye'yi de el-Vâsık'ın yanında gösterir ki, biraz önce onun el-Mu'tasım döneminde öldüğünü ifade etmiştik.[64]

Tarihçi el-Mes'ûdî el-Vâsık dönemi saray-tabip ilişkilerinin yanı sıra dönemin kültür hayatını da ortaya koyan kıymetli bilgiler sunmaktadır. Onun kayıtlarında görüldüğü üzere el-Vâsık zaman zaman ilmî toplantılar düzenlerdi. Biraz önce tarihçi tarafından isimleri zikredilen tabiplerin hepsinin katıldığı bir toplantının detayları günümüze kadar ulaşmıştır. Bu toplantı sırasında, tıbbî bilgilere ulaşmada tecrübe, sağlığı koruma gibi konular tartışıldıktan sonra[65] el-Vâsık Huneyn b. İshâk'tan sin-

58. Hakkı Dursun Yıldız, "Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü", *İsmail Hakkı Uzun Çarşılı'ya Armağan*, Ankara 1988, 19-29

59. İbn Ebî Üsaybia, 234

60. İshâk b. Ali er-Rehâvî'nin *Kitabu Edebit'-Tabîb* adlı eserinden naklen, İbn Ebî Üsaybia, 234, 256

61. İbn Ebî Üsaybia, 234; el-Kıftî, 141; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, 140. el-Kıftî'de yer alan bir kayda göre, Yohannâ'nın yanlış bir uygulaması sebebiyle el-Mu'tasım'ın sıhhati bozulmuştur. el-Kıftî, 141

62. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 186

63. Metinde yanlışlıkla İbn Buhtîşû' olarak geçer. Doğrusu Buhtîşû' olmalıdır.

64. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 78

65. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 77-80

dirim sistemi ile ilgili bir kitap yazmasını istemiştir. Huneyn, üç makaleden oluşan kitabında gıda, deva, müshil ve sindirim organlarıyla ilgili konuları işlemiştir.[66] Huneyn b. İshâk ayrıca diğer toplantılarda tartışılan meseleleri, halifenin kendisine sorduğu bazı fizik kanunları ve tabiat hadiseleri ile ilgili soruları ve bu sorulara verdiği cevapları da daha sonra *el-Mesâilü't-Tabîiyye* adı altında bir kitap haline getirmiştir.[67]

el-Mes'ûdî'nin bu satırlarından da anlaşıldığı üzere daha önce ilim tahsiline ve bu yöndeki çabalarına işaret ettiğimiz Huneyn'in artık iyi bir tabip olarak temâyüz ettiği ve el-Vâsık dönemiyle birlikte ön plana çıkmaya başladığı görülmektedir.

el-Vâsık döneminin doktorları arasında yer alan Buhtîşû' (Buhtîşû' b. Cebrâil b. Buhtîşû'), mütercim Fesyûn'un verdiği bilgilere göre, vezir Muhammed b. Abdülmelik b. ez-Zeyyât ve İbn Ebî Duâd'ın kıskançlıkları ve desiseleri sonucunda 230/844'de bütün mallarına el konularak Cündişâpur'a gönderildi. Kaynaklar bu sürgünü hazırlayan olaylar hakkındaki detayları sükût ile geçmekte olup bilgi sunmamaktadırlar. Bu olaydan 4 yıl sonra halife son hastalığı sırasında çaresiz kaldı. Hâzık bir hekim olarak gördüğü Buhtîşû'yu tekrar çağırdı. Lâkin, Buhtîşû' Bağdat'a ulaştığında halife ölmüş bulunuyordu. Buhtîşû' nefyedildikten sonra Huneyn b. İshâk halifenin tabibi olarak ve halife tarafından düzenlenen ilmî sohbetlerin önde gelen bir siması olarak daha bir önem kazanmıştı.[68]

el-Mütevekkil iş başına geçince, Buhtîşû'nun bahtı yeniden açıldı. Halifenin oğlu el-Mu'tezz hastalanmış ve tedavi edilememişti. Buhtîşû'nun ustaca tedavisi, kendisine saray kapılarını yeniden araladı.[69] 244/858'te görevden alınarak sürgün edilinceye kadar oniki sene el-Mütevekkil'e hizmet etti. İbn Ebî Üsaybia, bazı tarih kitaplarına dayanarak, bu sürgünden önce de el-Mütevekkil'in özel bir sebepten dolayı Buhtîşû' ile aralarının iyi olmadığını bu yüzden kendisini hilafet merkezi Samarra olmasına rağmen Bağdat'ta oturmaya zorunlu kıldığını, mallarına el koyduğunu kaydeder. Mârî'deki bir rivayet bu cezalandırmayı doğrulamaktadır. Onun verdiği bilgilere göre, patriklik seçimlerine hile karıştırarak kendi adaylarını patrik tayin ettirmeye çalışan Buhtîşû' halifenin gazabını üzerine çekmiştir.[70]

Halifenin Buhtîşû' ile aralarının açılmasına bir başka sebep olarak da şu ilave edilmektedir. Buhtîşû', bu dönemde büyük bir servet kazanmış, sosyal yaşantısında halife ile yarışıyor izlenimi bırakacak kadar rahat bir yaşama sahip olmuştu. Sahip olduğu imkanlar sayesinde Huneyn b. İshâk'a büyük paralar vererek tercümeler yaptırdığı halde el-Mütevekkil'in Huneyn'e duyduğu saygıdan dolayı kendisini kıskanıyor ve onu halifenin gözünden düşürmeye çalışıyordu.

Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim , *Risâle fi'l-Mükâfee* adlı eserinde, bizzat Huneyn b.

66. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 80-81

67. el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 81-83. Onun yazmış olduğu *"el-Aşr Makalat fi'l-Ayn"* isimli kitap, XIII. yüzyılda göz doktorlarının imtihanı için esas alınıyordu. İbnü'l-Ihve, 257. Yine göz hastalıkları ile ilgili yazdığı diğer bir kitabı *Kitâbu'l-Mesâil fi'l-Ayn* hakkında bilgi için bkz: Paul Sbath, "Le Livre des Questions sur l'Oeil de Hunain ben Ishaq", *BIE*, XVII (Kahire 1935), 129-138

68. İbn Ebî Üsaybia, 201-202; Brockelmann, "Bahtişû", 240

69. el-Kıftî, 72; İbn Ebî Üsaybia, 206

70. İbn Ebî Üsaybia, 202; Mârî, 78-79

İshâk tarafından kaleme alınmış olduğu anlaşılan *"fîmâ esâbehu minel mihen ve'şşedâid Tezâsis"* adlı risâlesinden[71] naklen Buhtîşû'nun kıskançlığının kendisini sürüklediği oyunları ve Huneyn'in başına gelenleri nakleder. Huneyn b. İshâk'ın dost ve düşmanlarından ve özellikle hristiyan mesâi arkadaşlarından gördüğü sıkıntıları kaleme aldığı bu risâle, İbn Ebî Üsaybia tarafından bize ulaştırılmıştır.[72]

Risâleye göre, Huneyn b. İshâk'ı kıskanan Buhtîşû', Huneyn'in sonunu hazırlayacak kadar kurnaz davranır ve onu gözden düşürür. Olaylar Huneyn'in verdiği bilgilere göre şöyle gelişir:

Buhtîşû', üzerinde Meryem'in resmi olan bir ikon yaptırmış, bunu el-Mütevekkil'e götürerek huzurunda onu öpüp tazim göstermişti. el-Mütevekkil onu niçin öptüğünü sormuş, bütün hristiyanların onu öpüp öpmediğini merak etmişti. O da, bütün hristiyanların ona saygı gösterdiğini, ama saray hizmetinde bulunan bir hristiyanın onu öpmek şöyle dursun ikonlara tükürmek suretiyle büyük bir saygısızlık yapmakta olduğunu ifade etmişti. el-Mütevekkil bu kişinin Huneyn olduğunu öğrenince kendisini çağırtarak meseleyi tetkik etmek istemişti. Bu arada Buhtîşû', Huneyn'in yanına gelerek kendisini oyuna getirmiş, halifenin huzurunda kendisine ikona tazim göstermesi istenirse ona tükürmesini ve saygı göstermemesini söylemiştir. Olayların içine patrik Tezâsis (I. Théodos) de karışmış ve Buhtîşû'nun destekçisi olmuş idi. el-Mütevekkil, patriğe cezasının ne olduğunu sormuş o da dövülerek hristiyan cemaatinden atılması gerektiğini söylemiştir. el-Mütevekkil kendisini dövdürmüş, mallarını müsadere etmiş, ardından Huneyn'i altı ay hapsetmiş, sonra rahatsızlandığı bir zaman kendisini saraya davet etmiş ve kendisine tazim göstermiştir.

Huneyn'in kaleminden çıkmış olan bir risalede de zikrettiği[73] gibi, "hasetçi, düşmanından önce kendini öldürür" fehvasınca, Buhtîşû'nun bu olaylara bağlı olarak görevden el çektirilmesi yaklaşık 239/853'lü yıllara rastlar. Lâkin el-Mütevekkil'in rahatsızlığı ve Buhtîşû'nun başarısı bir müddet aralarındaki buzları eritmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Daha sonraları Bar Hebraeus'a göre, epeyce uyarılmış olmasına rağmen, halifeyle yarışıyor izlenimi veren lüks ve konfor dolu hayatını terk etmediği için halifenin kıskançlığını celbetmesi sebebiyle; İbn Ebî Üsaybia'daki bir diğer rivayete göre ise, el-Mütevekkil'i tahttan indirip el-Muntasır'ı iş başına geçirmeye çalışan bir grubun faaliyetlerine vakıf olduğu zannedilerek bu grubun başını çeken el-Muntasır tarafından Halife el-Mütevekkil'in gazabını celbedecek bir oyunla gözden düşürüldü ve sonuçta Buhtîşû'nun bütün mallarına el konuldu (244/858). et-Taberî'de yer alan iki kaydı diğer kaynaklardaki rivayetlerle birleştirecek olursak, 245/859 senesinde ken-

71. Huneyn'in eserleri için bkz: İbn Ebî Üsaybia, 271-274

72. İbn Ebî Üsaybia, 264-270. İbn Ebî Üsaybia, aynı olayı İbn Cülcül'den gelen ayrı bir rivayeti de vererek ortaya koymaya çalışır. Karşılaştırınız: İbn Ebî Üsaybia, 263-264; İbn Cülcül, 69-70. Ayrıca bkz: el-Kıftî, 118-119. İbn Cülcül, bu olayın akabinde el-Mütevekkil döneminde öldüğünü söyleyerek h. 260 tarihini verir. İbn Cülcül ayrıca olayı tezgahlayanın et-Tayfûrî olduğunu belirtir. el-Mütevekkil'in h. 247'de tahttan indiğini göz önüne getirirsek İbn Cülcül'ün bu konuda verdiği bilgileri kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir. İbn Ebî Üsaybia'nın Huneyn'in risâlesinden verdiği nakiller tarihî seyir ve tarihi şahsiyetler açısından daha doğrudur. Zira olaylara karışan patrik Théodose I, 238-246 yılları arasında görev yapmıştır. Ayrıca et-Tayfûrî el-Mehdî'nin ve el-Hâdî'nin doktorluğunu yapmıştır. Bkz: el-Kıftî, 148

73. İbn Ebî Üsaybia, 265

disine yüzelli kamçı vurularak hücreye konulmuş, ardından da Bahreyn'e -İbn Ebî Üsaybia'ya göre Basra'ya- sürülmüştür.[74]

İbn Ebî Üsaybia, Halife el-Müsteîn'in onu tekrar saraya davet ettiğini söyler. Yine onun verdiği bilgilere göre, Halife el-Mühtedî iş başına geçince ona hayli iltifatlarda bulunmuş ve el-Mütevekkil döneminde gasbedilen malları geri iade edilmiştir. İbn Ebî Üsaybia'ya göre, Buhtîşû' Halife el-Mühtedî'nin hizmetinde iken ölmüştür. el-Kıftî ise onun sürgünde iken 256/870 yılında Bahreyn'de öldüğünü iddia eder.[75] Bununla birlikte ikisinin de verdiği tarihler aynıdır.

Bu olaylar sırasında 243/857 yılında saray doktorlarından Yohannâ b. Mâseveyh ölmüştü. 244/858 yılında da Buhtîşû' saraydan uzaklaştırılmıştı. el-Mütevekkil'in sarayında artık en gözde tabip Huneyn b. İshâk'tı. Şöhreti ve bilgisi ilk günlerden beri kıskanılan Huneyn daha önce de ifade ettiğimiz üzere, önce hocası Yohannâ, sonra diğer hristiyan tabip Buhtîşû' tarafından rencide edilmişti. Bütün bu olaylardan sonra Huneyn sarayda uzun süre hizmet verdi. İbn Cülcül bir dikkatsizlik eseri olarak onun ölüm tarihini el-Mütevekkil döneminde göstermiştir. Aynı hatayı Sâid el-Endelusî de tekrar eder ve onun el-Mütevekkil döneminde öldüğünü söyler. Biz İbn Ebî Üsaybia'nın diğer müelliflerden aldığı kayıtları daha doğru görüyoruz. Buna göre Huneyn el-Mu'temid zamanında 264/878'de ölmüştür. Huneyn'in kendisine ait bir risâlesinden el-Mu'tezz ölmeden önce halifeye iki eser tercüme ettiği bilinmektedir. Bu da İbn Ebî Üsaybia'nın tercih ettiğimiz rivayetinin doğruluğunu teyit eden bir hususdur.[76]

Bar Hebraeus, 263/896 yılı olaylarına temas ederken bir vesileyle "hükümdarın hekimi Ebû Câlib" ifadelerini kullanmış ise de, biz bununla kimi kasdettiğini bulamadık.[77]

Abbâsî sarayında görülen hristiyan tabiplerden İbn Deylem de el-Mu'temid, el-Mu'tazıd, el-Müktefî ve el-Muktedir zamanlarında Abbâsî halifelerine hizmet etti. el-Kıftî tarafından verilen bilgilere göre 300/912'li yıllarda Bağdat'ta idi.[78]

Halife el-Muktedir zamanında saray doktorları arasında Buhtîşû' ailesinden Buhtîşû' b. Yohannâ da görülür. O ve Sâbii doktorlardan Sinân b. Sâbit dışındaki doktorların el-Muktedir'in özel dostluğunu kazanamadıkları söylenir. Buhtîşû' b. Yohannâ'nın ismi el-Muktedir'in ölümünden sonra Halife el-Kâhir'in gözlerine mil çekilmesi hadisesinde tekrar karşımıza çıkar. el-Kâhir'in gözlerine mil çekilmesi onun denetiminde gerçekleşir.[79]

74. et-Taberî, *Târih*, IX, 211, 218; el-Kıftî, 73; İbn Ebî Üsaybia, 201-202, 203-204, 206; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 233-234. Ayrıca bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 85; İbn Tağriberdî, II, 318; Ali Haydar Bayat, Buhtîşû (Buhtîşû' b. Cibrâil), *TDVİA*, VI (İstanbul 1992), 379

75. İbn Ebî Üsaybia, 202, 209; el-Kıftî, 73. Bar Hebraeus'ta bu bilgiler yoktur. Sürgün tarihini 244/858 olarak veren ve orada sürgün sonrasında öldüğünü söyleyen araştırmacı Ali Haydar Bayat'a katılmak mümkün değildir. Kaynakların bu konudaki ifadeleri sarihtir. Karşılaştırınız: Bayat, 379

76. İbn Ebî Üsaybia, 255, 263-264; İbn Cülcül, 68-70; Sâid el-Endelûsî, 102; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period ", *ISIS*, VIII (Bruxelles 1926), 687, 690

77. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 247

78. el-Kıftî, 285

79. Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 30

Buhtîşû, bu olaylardan sonra Halife er-Râdî billah'a hizmet etti. er-Râdî, babası gibi ona yakın alaka gösterdi. Tabipliği hakkındaki bazı kötü değerlendirmelerin kaynaklarda zikredildiğini görüyoruz. 324/936 Rebîü'l-evvel ayında, halife er-Râdî ve Muti'ın kardeşi olan Hârûn b. el-Muktedir öldü. Definden sonra, Halife er-Râdî, yakın dostu tarihçi es-Sûli'ye "elimde delil olsa Buhtîşû'yu öldürürdüm. Kardeşime verdiği ilaç onun ölümüne sebep oldu. Onu öldürmeye niyetlenmedi ise de, o yetersiz bir doktordur" şeklinde dert yanmıştır. *en-Nücûmu'z-Zâhira*'daki bir kayda göre verdiği ilaçta kasdî bir hata tesbit edildiği için nefyedilmiş ise de bu bilgiye diğer kaynaklarda rastlayamadık. Hristiyan tabibin bundan sonra neler yaptığını bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde bilemiyoruz. Lâkin onu daha sonraları el-Müttekî'nin (329-333/940-944) doktorları arasında görüyoruz. O bu tarihten sonra, 329'da ölmüştür.[80] O dönemin saray doktorları arasında yer alan bir diğer hristiyan doktor da, Ali b. er-Râhibe'dir.[81]

Sarayda hristiyan doktorların görevlendirilmeleri ve özellikle tercih edilmeleri sadece Abbâsî halifelerinin seçimi olmamış, Tûlûnîler, İhşidîler, Fâtımîler dönemlerinde de sarayda hristiyan doktorlar görevlendirilmişlerdir.

Bu doktorlara birkaç örnek olarak, Ahmet b. Tûlûn'un doktoru Saîd b. Toefel,[82] İhşidîler devletinde yaşamış olan Nastâs b. Cüreyc el-Mısrî,[83] Fatımî halifelerinden Muiz ve el-Azîz'e hizmet etmiş olan Mısırlı hristiyan doktor Keysân b. Osman (378/988),[84] el-Azîz'e hizmet etmiş olan Ebu'l-Hasen Sehlân b. Osman b. Keysân (380/990),[85] el-Mansûr b. Makşer[86] ve Yûsuf ismindeki bir diğer hristiyan doktor,[87] Hâkim biemrillâh'a hizmet eden Ebu'l-Feth el-Mansûr b. Sehlân b. Makşer, daha sonra hizmet etmiş olan Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim b. Nastâs[88] sayılabilir.

Yukarıda Abbâsî halifelerine hizmet vermiş olan hristiyan tabiplerden tesbit edebildiklerimizi zikrettik. Özellikle IV/X. asra gelindiğinde müslüman tabiplerin ön plana çıktığı söylenebilir ise de, siyasî çekişmeler ve iç karışıklıkların hâkim olduğu, öte yandan mevcut toprakların her geçen gün Bizanslılar tarafından ele geçirildiği bu dönemde ilim hareketlerinin desteklendiğini söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca hristiyanların bu sahadaki başarılarının da, dönemin oldukça istikrarsız ortamına paralel olarak azalmış olduğu, saraya davet edilmedikleri de düşünülebilir. Bu kişilerin çevrede kendilerine daha iyi imkanlar sağlayan küçük devletlerin sultanlarına sığınmış oldukları ise bilinen bir gerçektir. Burada IV. asırdan iti-

80. es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râdî*, 71, 75-76; İbn Ebî Üsaybia, 277; el-Kıftî, 73 İbn Tağriberdî, III, 257

81. el-Kıftî, 158

82. İbn Ebî Üsaybia, 541

83. İbn Cülcül, 82. Bevl hakkında Endülüslü hristiyan tabip Yezîd b. Rûmân'a -s. 96'da Hâlid b. Yezîd olarak geçer- yazdığı risale meşhurdur.

84. el-Kıftî, 176

85. İbn Ebî Üsaybia, 548-549. Sehlân Halife el-Azîz için bazı kitaplar hazırlamış olup bunlardan *Muhtasar fi't-Tîb* adlı eser Sbath tarafından neşredilmiştir. Hristiyan tabip bu eserinde kokuları ve muhtevi oldukları kimyevi özelikleri anlatmaktadır. Bkz: Sbath, "Abrégé sur les Arômes par Sahlân Ibn Kaisân", *BIE*, XXVI (Kahire 1944), 183-197

86. el-Kıftî, 219

87. İbn Ebî Üsaybia, 545

88. İbn Ebî Üsaybia, 544, 549

baren Abbâsî sarayında halifelere hizmet etmiş olan hristiyan doktorların bulunmadığını iddia etmek de mümkün değildir. Biz bu hususta kaynaklardaki sükûta dikkat çekmek istiyor ve dönemin içerdiği ciddî siyasî problemlerden dolayı bu hususla ilgili bilgilerin inkitaa uğramış olabileceği noktasının da göz önünde bulundurulmasının gerekli olduğunu söylemek istiyoruz.

b- Saray Dışında Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler:

Biraz önce Abbâsî sarayında halifelerin ve yakın çevrelerinin özel doktorları olarak görev almış olan hristiyan tabipler hakkında genel bir bilgi vermeye çalıştık. Sarayda görev almış bulunan bu hristiyan tabipler dışında Abbâsî coğrafyasının pek çok yerinde bulundukları çevreye hizmet etmiş olan hristiyan vardır. Bunların bir kısmı Cündişâpur tıp okulunun yetiştirdiği kişiler idi. Özellikle bu tabipler bulundukları bölgenin idareci ve önde gelen şahsiyetlerinin doktorluğu vazifesini yürütmüşlerdir. Diğer hristiyan tabiplerin ve bu arada zaman içinde yetişmiş bulunan müslüman doktorların halkın sağlık hizmetlerini gördükleri söylenebilir. Aşağıda İbn Ebî Üsaybia'nın metodu izlenerek tesbit edebildiğimiz kadarıyla bazı bölgelerdeki hristiyan tabipler isim olarak zikredilecek, hayatlarıyla ilgili bilgi sahibi olduklarımız hakkında da dipnotlarda kısa bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

Irak -özellikle Bağdat- ve el-Cezîre bölgesinde tanınan hristiyan doktorlar arasında, İbrâhim b. el-Mehdî'nin özel doktoru Mûsa b. İsrâil el-Kûfî (222/837),[89] Îsâ b. Mâse,[90] Huneyn b. İshâk'ın oğlu Dâvud,[91] sadece Süryânice teliflerde bulunan Ebû Yahyâ el-Mervezî (el-Merverûzî),[92] Tûzün ve çevresindeki kişilere hizmet verdiği söylenen bir hristiyan tabip,[93] Feth b. Hâkân'ın doktoru İsrail,[94] Afşîn'in özel doktoru Zekeriyyâ et-Tayfûrî,[95] Nâsirüddevle b. Mervân'a hizmet etmiş olan Zâhidü'l-Ulemâ Ebû Saîd Mansûr b. Îsâ,[96] el-Muktedir billâh zamanında yaşayan Kustâ b. Lûkâ,[97] el-

89. 129/746 yılında doğmuştur. İbn Ebî Üsaybia, 230

90. İbn Ebî Üsaybia, 192. Hârûn dönemi ya da sonrasında doktorluk yaptığı anlaşılan Îsâ aynı zamanda *Edebü't-Tabip* adlı bir kitaba da sahiptir.

91. Sâid el-Endelusî, 103

92. İbn Ebî Üsaybia, 317; el-Kıftî, 284. Bu kişi Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus'a mantık dersi vermiştir. Süryânîler arasında, "Mervli Zacharie" diye bilinir. en-Nedîm, 322

93. İsmi tarihçi es-Sûlî tarafından belirtilmez. Sadece hristiyan Saîd b. Dâvud'un kardeşi olduğunu söyler. es-Sûlî, 277

94. el-Kıftî, 128; İbn Ebî Üsaybia, 225. İbn Ebî Üsaybia'ya göre Zekeriyyâ'nın oğlu İsrâail'dir. el-Kıftî ise Zekeriyyâ'yı İsrâil'in oğlu olarak gösterir. Bu kişi Feth b. Hâkan tarafından Halife el-Mütevekkil'e tanıştırılmış ve sonra ona hizmet etmiştir.

95. el-Kıftî'deki ifadeden hristiyan olduğu anlaşılmıyorsa da İbn Ebî Üsaybia onu hristiyan olarak gösterir. İbn Ebî Üsaybia, 224-225; el-Kıftî, 128-129. İbn Ebî Üsaybia'ya göre İsrâil Zekeriyyâ'nın oğludur ve kitabına Zekeriyyâ b. et-Tayfûrî diye alır.

96. Nastûrî hristiyanlarından olan Zâhidül-Ulemâ'nın kardeşi Nusaybin matrânı idi. Ebu Saîd Zâhidü'l-ulemâ, Nâsırüddevle b. Mervân'ın kendisine verdiği parayla Meyyâfârikîn bîmâristânını inşa etti. *Kitâbu'l-Bîmâristânât* adlı kitabı vardır. İbn Ebî Üsaybia, 341

97. Ermeniyye'deki Ebu'l-Gıtrîf için tercümeler yaptı. Ebû Gânim el-Abbas b. Senbât için *Kitâbu fi'l-Eğziyeti ala Tarîki'l-Kavânîni'l-Külliyye*'yi yazdı. Onun *Hz. Muhammed'in Nübüvveti* adlı risalesine, Ebû İsâ el-Müneccim *Kitâbu'l-Firdevs fi't-Târih* isimli kitabıyla cevap verdi. Yazdığı eserlerden birisi olan "insanların karakterlerindeki farklılıklar üzerine" Ebû Ali b. el-Hâris'e yazdığı risale Sbath tarafından yayımlanmıştır. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 329-330; en-Nedîm, 353; Sbath, "Le Livre des Caractères de Qostâ ibn Laûqâ", *BIE*, XXIII (Kahire 1941), 103-169

Fesâsîrî'ye hizmet etmiş olan Ketîfât,[98] Adududdevle tarafından Bağdat Hastanesi'nin başına geçirilen Melkî hristiyanlarından olduğu bilinen Nazîfu'n-Nefs (Nazîfü'l-Kıss),[99] Ebû Mahled b. Buhtîşû (417/1026),[100] İbn Sînâ'nın muasırı olan Ebu'l-Ferac b. et-Tayyib (435/1043),[101] Ebu'l-Hayr b. Ebi'l-Ferac b. Ebi'l-Hayr (443/1051),[102] Tekritli Yahyâ b. Cerîr,[103] İbn Butlan el-Muhtâr b. el-Hasen b. Abdûn el-Hakîm el-Bağdâdî (444/1052),[104] İslâmiyet'i kabul ettikten sonra hastalarına ömrünün sonuna kadar parasız bakan Kerh hristiyanlarının yetiştirdiği doktorlardan Ebû Ali Yahyâ b. İsâ b. Cezle (493/1099)[105] Yahyâ b. et-Tilmiz el-Hakîm (512/1118)[106] tesbit edebildiğimiz hristiyan doktorlar olarak zikredilebilir.

Bu coğrafyada hizmet ettiği bilinen Buhtîşû' ailesine mensup, Cebrâil b. Ubeydullah (doğumu 311) da bu meyanda hatırlanmalıdır. Dedelerine nazaran onun Abbâsî halifelerinden herhangi birisine hizmet ettiğine dair bir kayda rastlayamadık. Daha önce de belirtildiği üzere Abbâsî halifelerinin siyasî otoritelerini kaybettikleri bir dönem olarak dikkatleri çeken bu günlerde Abbâsî halifelerinin çevresinde hristiyan tabip görülmez. Bunda siyasî otoritelerini kaybetmiş olmaları yanında ekonomik gücü yitirmiş olmaları da önem arzetmiş olabilir. İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bilgiler bu düşünceleri destekler mahiyettedir. O günlerde siyâsî ve mâlî gücü elinde bulunduran Adududdevle Bağdat'a girince Cebrâil b. Ubeydulah'ı himayesine almış ve Cebrâil Adududdevle'ye tabip olarak hizmet etmiştir. Kendisi aynı zamanda iki gün bîmâristânda çalışıyor ve ikisi için de ayrı maaş alıyordu. Zaman zaman çevredeki emirlerin tedavisiyle de meşgul oluyordu. Fâtımî halifesi el-Azîz b. Muiz onu Mısır'a çağırdı ise de oraya gitmedi. Mervânî emiri Mümehhidüddevle Ebu'l-Mansûr'un

98. el-Fesâsîrî el-Kâim'e ve veziri İbnü'l-Mesleme'ye kızarak Bağdat'tan ayrıldığında Ketîfât ta onunla birlikte Bağdat'ı terketmiştir. el-Kıftî, 176

99. İbn Ebî Üsaybia, 322; el-Kıftî, 221

100. el-Kıftî, 283

101. İbn Ebî Üsaybia, 614. Kendisi bir ara Adududdevle Hastanesi'nin başında idi. Aynı zamanda patrik Elias I'in katipliğini yürütmekteydi.

102. 355 yılında doğmuştur. el-Kıftî, 265

103. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 12

104. Kerh hristiyanlarından ders aldı. Bağdat'tan ayrılarak Cezîre, Musul, Diyarbekir'e gitti. Halep'te bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a geçti. Orada filozof İbn Rıdvan el-Mısrî ile aralarındaki çekişme nedeniyle Mısır'ı terkederek Antakya'ya geldi. Orada yaşadı. Bunadıktan sonra, Antakya manastırlarından birinde inzivaya çekildi. el-Kıftî, 192-193. İbn Butlân'ın, Hilâl b. el-Muhsin b. İbrahim'e, 440'ta Bağdat'tan çıktıktan sonra uğradığı Enbar-Haleb arasındaki kentler (Tekrit, musul, Sincar, el-Cezire, Antakya, Lazkiye, Mısır) ile ilgili gözlemlerini kaleme aldığı risâle ile İbn Rıdvân'a yazdığı bir risâle Muhammed b. Hilâl b. el-Muhsin'in *Kitâbu'r-Rebii*'nde mevcut olup el-Kıftî tarafından nakledilmiştir. el-Kıftî, 193-207. İki tabip arasındaki bu yazışmalara ait risaleler J. Schaht-M. Meyerhof tarafından The Medico-Philosophical Controversy between İbn Butlan of Bagdad and İbn Rıdwân of Cairo adıyla kaleme alınmış ve Kahire'de 1937 yılında yayımlanmıştır.

105. İbn Ebî Üsaybia ismini Yahyâ b. İsa b. Ali b Cezle olarak muhafaza etmiştir. Mutezili Ebû Ali b. el-Velîd ile dostluğu vardı ve onun İslâm'a davetini kabul etti. Kâdı'l-kudât Ebû Abdullah ed-Dâmiğânî onu sicil dairesinde görevlendirdi. Kendisinin *Minhâcü'l-Beyân* isimli bir eseri vardır. Yahyâ müslüman olduktan sonra *er-Red ala'n-Nasâra* isimli bir risale kaleme aldı. Bunu İlya piskoposuna hitaben yazmıştır. *er-Red ala men taane aleyh* isimli eserini de 466'ta yazdı. el-Kıftî, 239-240; İbn Ebî Üsaybia, 343; İbn Tağriberdî, V, 166; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 112

106. el-Kıftî, 239. ez-Zehebî onun 560/1165 yılında doksandört yaşında öldüğünü söyler. Bu durumda bile tabibin incelediğimiz dönemin sonlarına doğru hizmet vermiş olduğu düşünülebilir. Bkz: ez-Zehebî, XX, 354

tedavisi için Meyyâfârikîn'e (Silvan) gitti ve üç sene sonra orada öldü (396/1006).[107]

Oğlu Ebû Saîd Ubeydullah b. Cebrâil de Abbâsî sarayından uzaktı. Bu dönemde Buhtîşû' ailesinin artık eskisi gibi saraya davet edilmediği bilinmektedir. el-Mansûr döneminin meşhur doktoru Curcis'in üçüncü göbekten torunu olan Ubeydullah, bir müddet Bağdat'ta Adudî Hastanesi'nde çalıştı. 429/1037 yılında tabiplerle filozoflar arasında Basra'da cereyan eden bir tartışma üzerine kendisinden bir kitap yazması istendi. "Felsefeden bağımsız bir tıp ilmi olabilir mi veya felsefe bilmeyen tabip olabilir mi?" konusu üzerinde daha fazla durduğu *Vücûbu'n-Nazar ale't-Tabîb fi'l-Ahdasîn Nefsaniyye ve fî Kevni'l-Işkı Maradan* isimli kitabı yazdı.[108] *Menâkıbu'l-Etibbâ* isimli eseri, aynı zamanda tıp tarihi ile de ilgilendiğini gösteriyor. İbn Butlân'ın çağdaşı ve yakın dostu olan Ubeydullah, ömrünün büyük bir kısmını Meyyâfârikîn'de geçirdi. Hicrî 450/1058'den sonra vefat etti.[109]

Suriye bölgesinde meşhur olan hristiyan tabiplere gelince Selmûye'nin çağdaşı Filistinli doktor Bûles b. Hanûn,[110] Yâ'kûbî hristiyanlarından el-Yebrûdî Ebu'l-Ferac Cûrcis b. Yûhannâ b. Sehl b. İbrahim (ö. h. 4??),[111] aynı zamanda bir kâtip olan Halepli Ebu'l-Hayr el-Mübârek b. Şerâre[112] önde gelen tabipler olarak dikkatleri çekmektedir.

Fars beldelerinde tanınan hristiyan doktorlar arasında, ifadelerinin açıklığı ile pek çok doktordan (özellikle İbn Sînâ'dan) daha üstün tutulan Cürcânlı Ebû Sehl İsâ b. el-Mesîhî,[113] Süryânîce'den Arapçaya yaptığı tercümelerle de tanınan hristiyan tabip Ebu'l-Hayr el-Hasen b. Sevvâr (İbnü'l-Hammâr),[114] Cündişâpur'da bîmâristân sahibi pek çok telifi olan Sâbûr b. Sehl (255/869),[115] onun oğlu İsrâil b. Sehl[116] gibi isimlere rastlanmaktadır.

107. İbn Ebî Üsaybia, 209-213. Dönemin Sâbiî doktorları için bkz: el-Kıftî, 55

108. Bu kitap Felix-Klein, Franke tarafından "Ebû Saîd b. Buhtişû, Risale fi't-Tıb ve'l-Ahdâsi'n-Nefsâniyye adıyla Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Beyrut 1986. Bkz: Kaya, Buhtîşû' (Ubeydullah b. Cibrâîl)", *TDVİA*, VI, 380

109. İbn Ebî Üsaybia, 214; Kaya, Buhtîşû' (Ubeydullah b. Cibrâîl)", 380

110. İbn Ebî Üsaybia, 238

111. Dımeşk'ın kuzeyinde Saydnâya yakınlarındaki Kalmûn dağ köylerinden Yebrûd'ta büyüdü. Diğer hristiyanlar gibi o da çiftçilik yapıyordu. eş-Şıh denilen bir bitkiyi toplayarak Dımeşk'te satarken bir vesileyle tıp tahsiline başladı. Kendisine Bağdat'ta bulunan patriğin katibi tabip Ebu'l-Ferac b. et-Tayyib'ten bahsedildi. Onun himayesini gördü. Sonra Dımeşk'a gitti. Mısırlı tabiplerle yazışmaları bilinmektedir. Dımeşk'ta öldü. Ölüm tarihini nüshalardaki silinmeler dolayısıyla hicri dört... kaydı hariç bilemiyoruz. Toma Kapısı yanındaki Ya'kûbî kilisesine gömüldü. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 610-613

112. İbn Butlân Haleb'e geldiği zaman aralarında tartışmalar oldukça meşhurdur. Türkler bölgeye hakim oluncaya kadar Halep'te doktorluk yaptı. Türk vali Rıdvân b. Tutuş'tan yediği dayak sebebiyle kendini kaybetti ve ne yaptığını bilmez bir şekilde Antakya'ya oradan da Sur'a gitti. Miskin bir vaziyette yaşadı. 490'lı yıllarda öldü. el-Kıftî, 207, 216-217

113. İbn Ebî Üsaybia, 436, 471

114. Doğumu Rebiülevvel 331'dir. Yahyâ b. Adiyy'den felsefe okudu. el-Kıftî'de hristiyan olduğuna dair bir kayıt yoksa da kaynaklar onun hristiyan olduğunda birleşirler. el-Kıftî, 113-114; İbn Ebî Üsaybia, 428-429

115. el-Kıftî, 141; İbn Ebî Üsaybia, 230. Cündişâpur'daki hizmetleri el-Mütevekkil ve el-Mühtedî billah dönemlerine rastlamaktadır.

116. İbn Ebî Üsaybia, 230

Mısır ve çevresinde hizmet vermiş olan hristiyan tabipler arasında, uzun müddet İskenderiyye patrikliğini üstlenmiş ve bu görevi sırasında Hârûn er-Reşid tarafından destek görmüş olan ünlü hekim Belityân (186/802),[117] Yohannâ b. Mâseveyh'in öğrencilerinden olup Ahmed b. Tûlûn'un doktorluğunu yapmış olan İbrâhim b. Îsâ (260/873)[118] Muhammed b. Tuğc zamanında yaşayan Nastâs b. Cüreyc,[119] Kâhir billah'ın halife olarak tahta oturduğu ilk sene İskenderiyye patriği görevini deruhte eden Fustatlı hristiyan tabip Saîd b. el-Batrîk (328/941),[120] Saîd b. el-Batrîk'in kardeşi olan Îsâ b. el-Batrîk,[121] Saîd b. Teofel,[122] hayatı hakkında bilgi sahibi olamadığımız Mesîh b. Hakem [123] burada hatırlanabilir.

c- Hristiyan Tabiplerin Sosyal Yaşantıları:

Hristiyan doktorlar Abbâsî devletinde, kuruluşundan itibaren önemli bir mevki elde ettiler. Halifeler tarafından sıhhat perileri addedilmiş olmaları yanında, zaman zaman onların en yakın arkadaşları, sırdaşları oldular. Halifeler çoğu zaman günlerine ilk olarak onlarla görüşmek suretiyle başladılar. Savaşlarda onların yanında yer aldılar. Öte yandan bazı halifeler, güvendikleri doktorları neredeyse beraber yaşadıkları izlenimini verecek kadar yanlarından ayırmadılar. Bunların da ötesinde hristiyan doktorların kendi inanç ve yaşam tarzlarına göre sarayda rahatça hareket etmelerini temin ettiler. Hatta çoğu zaman onları memnun edebilmek gayesiyle bizzat kendileri onlarla ilgilendiler.

Daha önce de ifade edildiği üzere Abbâsî sarayına hristiyan doktorların girmeye başlaması, bir rahatsızlık sebebiyle bizzat el-Mansûr tarafından gerçekleştirilen bir davet üzerine ortaya çıkmış, oldukça memnun kalınan tabibin saray doktoru olarak görev alması temin edilmişti.

Kaynaklarda saray doktorlarının çoğu zaman bilgileri ve güvenilirlikleri denendikten sonra kabul edildikleri zikredilmiş ise de bunu sağlamak için gerçekleştirilen imtihanların mahiyeti sadece doktorluk taslayan bir kişi olup olmadığını anlama şeklindedir. Abbâsî sarayına yeni gelen Curcis'in saraya gelişinde tıp bilgisinin denendiği bilinmektedir ki, bu imtihanın mahiyeti oldukça basittir.[124] Bununla birlikte bazı açılardan güvenilirlikleri denenen bu tabiplerin oldukça çetin imtihanlar verdikleri de kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Yeni tanındığı sıralarda Huneyn b. İshâk'ın başından geçenler bu hususta verilebilecek en güzel örnektir.

Halife el-Me'mûn ya da el-Mu'tasım sarayda kendisini görmek istediği Huneyn'den bir düşmanını öldürmek üzere zehir hazırlamasını ister. Huneyn bilmediğini söyleyip bütün zorlamalara rağmen zehiri hazırlamaz ve ısrarını sürdürünce hapsedilir. Bir sene hapiste kalır. Daha sonra ölüm ve hediye seçeneği ile karşı karşıya

117. İbn Ebî Üsaybia, 540

118. İbn Ebî Üsaybia, 541

119. Endülüs'lü hristiyan tabip Zeyd (Yezid) b. Rûmân'a yazdığı "Bevl hakkında Risale" ile tanınır. el-Kıftî, 221; İbn Ebî Üsaybia, 544. Ayrıca bkz: Sâid el-Endelusî, 103

120. İbn Ebî Üsaybia, 545-546

121. İbn Ebî Üsaybia, 546

122. İbn Ebî Üsaybia, 541

123. Sâid el-Endelusî, 103

124. İbn Ebî Üsaybia, 184

bırakılır. O, ölümü tercih edince, halife tarafından takdirle karşılanır.[125]

Saraydaki hizmetleri sırasında güven sağlamış olan doktorlar zamanla izinsiz olarak cariyelerin, halife eşlerinin yanına rahatlıkla girip çıkabiliyorlardı. Henüz daha tanınmamış doktorlar ise denetim altında tutuluyordu. Hârûn er-Reşîd kızkardeşi Bânû'nun tedavisi için Mâseveyh'i çağırdığında, tabip hastayı görmek istemiş, halife hastayı görmesine müsade edemeyeceğini, anlatılan şikayetler çerçevesinde hasta için birşeyler tavsiye etmesini istemiş, Mâseveyh te hastayı görmekte ısrar etmişti. Sonuçta tedavi ancak halifenin huzurunda gerçekleşmişti.[126]

Halifeler bazen özel hayatları ile ilgili bilgileri dışa veren ya da kendilerini ilgilendirmeyen hususlara karışan tabipleri görevden alabiliyor, hatta kendilerine ihtiyaçları olduğu halde kızgınlık anında öldürülmelerini bile isteyebiliyorlardı. Yukarıda, Hârûn er-Reşîd'in tabibi Cebrâil hakkında ölüm kararını nasıl aldığını anlatmıştık. Diğerleri hakkında da bilgi verdiğimiz bu tabiplerden el-Mütevekkil'in görevden aldığı Buhtîşû' burada hatırlanabilir.

Şu örneği de zikretmek yerinde olacaktır. Halife el-Me'mûn'un özel hizmetlisi Yâsir, yine halifenin hizmetinde bulunan kardeşi el-Hüseyn'i, rahatsız olduğu halde ziyaret edemiyordu. Bir gün, halifenin odasına girmek üzere iken Halife el-Me'mûn'un göz doktoru Cebrâil el-Kehhâl, halifenin uyuduğunu söyledi. Yâsir, bunu fırsat bilerek hasta kardeşini ziyaret etmiş, rahat bir şekilde davranırken halife kendisine ihtiyaç duymuş ve işler karışmıştı. Daha sonra durumu öğrenen halife Cebrâil'i "seni doktor olarak hizmet edesin diye mi, yoksa benimle ilgili durumları etrafa anlatasın diye mi görevlendirdim?" diyerek görevine son vermiştir.[127]

Doktorların bazı açılardan denetim altında tutulmaları sadece halifelerin özel hayatlarını ilgilendiren hususlarla ilgili değildi. Saray dışında görev yapmakta olan doktorların da bazı gelişmeler sonucunda denetim altına alındıkları bilinmektedir. Harranlı Sâbii doktor Sinân b. Sâbit'in yanlış bir tıbbî müdahalesi üzerine el-Muktedir, 319/931 yılında bütün doktorların imtihandan geçirilerek kendilerine tabiplik yapabilme müsaadesi verilmesini istedi. Bar Hebraeus'ta yer alan bir bilgi bu olayların gelişimini hazırlayan bir hâdise olsa gerektir. Onun verdiği bilgilere göre Sinân, doktorlara tabiplik yapabilme müsadesi veriyordu. O, bir seferinde geçimini bu yolla sağladığını belirten bir ihtiyara içi altın dolu bir kese karşılığında, ciddi bir hastalığı bulunanları tedavi etmemesi şartıyla kendisine izin vermiş, ardında da ihtiyarın oğlu aynı şartlarla tabiplik yapma müsadesi almıştı. Bu ve benzeri hâdiselerin cereyan ettiği bir dönemde bazı menfaatler için yetkili olmadıkları halde tedaviye kalkışan tabiplerin bazı kişilerin ölümüne sebep olmaları pek tabiidir. Neticede el-Muktedir döneminde tabipler artık belge alarak mesleklerini icra etmeye başladılar.[128]

Seyahatler ve savaşlar sırasında halifelerin yanında mutlaka bir doktor bulunurdu. Bazen birden fazla doktorun da ihtiyaca binaen onların yanında yer aldıkları görülüyordu. Hârûn, doktorları Buhtîşû' ve Ebû İsâ ile birlikte seyahat ederken İbrâhim b. el-Mehdî'nin rahatsız olduğu haberinin gelmesi üzerine Buhtîşû'yu Bağ-

125. el-Kıftî, 121; Ubeydullah b. Cebrâil'in *Menâkıbu'l-Etıbbâ*'sından naklen İbn Ebî Üsaybia, 261

126. İbn Ebî Üsaybia, 243-244

127. İbn Ebî Üsaybia, 242

128. el-Kıftî, 191; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 252; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 557

dat'a göndermişti. Ebû İsâ'nın çok iyi bir doktor olmadığını göz önüne getirirsek Buhtîşû'nun tekrar geri dönmüş olduğu düşünülmelidir.[129]

Hristiyan doktorların sadece tabiplik mesleklerini icra etmedikleri, büyük bir kısmının aynı zamanda tıpla ilgili kitaplar kaleme aldıkları ve pek çok kadîm eseri tercüme ettikleri, bu kitapların da tercüme faaliyetleri çerçevesinde önemli bir yer aldığı söylenmelidir. Bu hekimlerin eserlerine ve tercümelerine dair listeler, İbn Ebî Üsaybia ve el-Kıftî gibi müelliflerin kitaplarında, her bir tabibin hayatı anlatılırken sunulmuş olup biz bu kitaplara ait listeleri uzun sayfalar teşkil edeceği için zikretmeyeceğiz. Yalnız burada pek meşhur olan birkaç tabibin bu eserleri kaleme almaları ile ilgili bir iki hatıraya temas etmek ve özellikle neşredilen eserlerden birkaçını zikretmek istiyoruz.

Bu kıymetli eserler pek çok zaman halife ya da devlet erkânının huzurunda yapılan toplantı ya da tartışmalar sonrasında kaleme alınırdı. Biz el-Vâsık dönemine ait böyle bir hatıraya daha önce yer vermiş idik.

Huneyn b. İshâk'ın oğlu İshâk'ın hazırlamış olduğu kitaplar arasında *Târîhu'l-Etibbâ* adlı bir eser bulunmaktadır. Yazarımız İshâk kitabın yazılışı ve metodu hakkında şunları söylüyor: "Ebu'l-Abbâs b. Firâs ile Ebu'l-Abbâs b. Şem'ûn arasında ilk tabipler hakkında ilmî bir münakaşa ortaya çıkmış idi. İbn Firâs, Bukrat'ın (Hippocrates) ilk tabip olduğunu, İbn Şem'ûn ise Bukrat'ın önceki tabiplerin nâkili olduğunu ve şöhret bulduğu için ön plana çıktığını savunuyordu. Bu tartışmalar Vezir Ebu'l-Hüseyn Kâsım b. Ubeydullah'ın (271/884) huzurunda oldu. Vezir benden tıbbın ortaya çıkışı ve ilk tabipler ve filozoflar ile ilgili küçük bir kitap yazmamı istedi. Kitabı 270/883'de yazdım. Pek çok kitaba baktım ve tıp tarihi hakkında en sahih bilgileri Yahyâ en-Nahvî'de buldum. Ben onları istinsah ettim; yeri geldikçe de o devirlere ait filozofları ilave ettim."[130]

Biraz önce bu tabiplerden birkaçının neşredilmiş olan eserlerine temas edeceğimizi belirtmiştik. Burada Abbâsî sarayının önde gelen isimlerinden Yohannâ b. Mâseveyh'e ait kitaplardan temin edebildiğimiz üçüne, *Kitâbu Mau'ş-Şaîr,*[131] *Kitâbu Cevâhiru't-Tîb el-Müfrede,*[132] *Kitâbu'l-Ezmine*'ye[133] işaret etmekle yetiniyoruz.

Saray dışında da ilmî çalışmaları destekleyen, onları himaye eden kişiler bulunuyordu. Desteklenen gruplar arasında özellikle tabipler ön sırada yer alırdı. Ebû Dülef el-Kâsım b. Îsâ (228/842), döneminin tabiplerini toplar onlarla ilmi sohbetler yapar, kendilerine maddî destek sağlardı. Bunlar arasında Yûsuf b. Salîbâ, Süleymân b. Dâvud b. Bâbân, Bûles b. Hanûn gibi hristiyan doktorlar da bulunuyordu. İbn Ebî Üsaybia tarafından verilen bilgilere göre o ayrıca, yirmiyi aşkın doktora sürekli

129. el-Kıftî, 283; İbn Ebî Üsaybia, 194

130. Rosenthal, 61-62, 64

131. Sbath, "Le Livre sur l'Eau d'Orge de Yohanna ben Massawaih", *BIE,* XXI (Kahire 1939), 13-27. Arpa suyu ile yapılan ilaçları, ölçülerini ve niçin kulanıldıklarını konu edinir.

132. Sbath, "Traité sur les Substances Simples Aromatiques"", *BIE,* XIX (Kahire 1937), 5-27. Önemli kokuları ve bunların kimyevi özelliklerini konu edinir.

133. Sbath, "Le Livre des Temps d'İbn Massawaih", *BIE,* XV (Kahire 1933), 235-257. Mevsimleri ve dönemlerde yer alan burçları zikreder. Daha sonra Romalıların kullandığı ayları ve bu aylara ait önemli günleri ve ayların özelliklerini inceler.

yardımda bulunuyor ve yaptıkları çalışmalara destek oluyordu.[134]

Oldukça dikkat çekicidir ki, seçkin Abbâsî hanımları da bu faaliyetlere katılmışlardı. Ümmü Ca'fer binti Ebu'l-Fadl'ın Îsâ b. Ali'nin köşkünde tabiplerle kimyacıları bir araya getirdiği bir meclisi vardı. Bir hastalığı olduğunda hepsini biraraya toplar, onlardan bilgi alır, tartışmaları izlerdi.[135]

Abbâsîlerin ilmî faaliyetleri destekledikleri dönemlerde oldukça canlı bir kültür hayatı yaşanmıştır. Bazen çeşitli davetler sayesinde müslüman âlimler ile hristiyan doktorların buluştukları oluyordu. İbn Butlân'ın bildirdiğine göre, bir keresinde Vezir İsmail b. Bülbül'ün davetinde Ebû Osman el-Câhız ile Yohannâ b. Mâseveyh bir araya gelmiş idiler.[136]

Bunun yanı sıra saray dışındaki hristiyan doktorlarla müslüman doktorların birbirleriyle sohbetlerde bulunduklarını, aralarında tıpla ilgili meseleleri mütalaa ettiklerini İbn Ebî Üsaybia'daki bazı örneklerden söyleme imkanını buluyoruz. Bağdatlı müslüman doktorlardan Zâfir b. Câbir es-Sükrî, hristiyan doktor Ebu'l-Ferac b. et-Tayyib'in meclisinde bulunur, onunla sohbet ederdi. Özellikle hicrî IV. asra girdiğimiz zaman hristiyan hocalardan ders almış olan müslüman araştırmacıların dikkatleri üzerlerine topladıklarını burada hatırlayabiliriz.[137]

Abbâsî halifelerine hizmet etmiş olan hristiyan doktorlar bu çalışmalarının karşılığını fazlasıyla almışlardır. Hristiyan doktorların bir hayli dolgun maaşlar almaları yanında, özel iltifatlar gördükleri de bir vakıadır. Cebrâil b. Buhtîşû, iktalar ve hibeler dışında, aylık 10.000 dirhem alıyordu. Cebrâil'in Halefe el-Emîn zamanındaki aylık maaşı ise 12.000 dirhem idi.

Cebrâil'in Hârûn-el-Me'mûn dönemindeki serveti 89 milyon dirhemi bulmuştu. Hârûn döneminde yeni isim yapmaya başlamış olan Mâseveyh'in aylık maaşı 1000 dirhem idi. Bunun yanında sene de 20.000 dirhem daha alıyordu.[138]

el-Me'mûn'un göz doktoru Cebrâil'in aylık maaşı 1000 dirhem idi. Halife kendisini görevden almış ve saraya gelmesine müsaade etmemiş olmasına rağmen, hizmetlerinden dolayı kendisine ayda 150 dirhem tahsisatta bulunmuştu.[139] Huneyn'in el-Mütevekkil dönemindeki maaşı 15.000 dirhem idi.[140]

Cebrâil'in oğlu Buhtîşû'nun, zenginliği sebebiyle Halife el-Mütevekkil ile boy yarıştırabilecek vaziyette olduğunu daha önce ifade etmiştik. Burada onun gücünü gösteren bir örneğe daha temas etmek istiyoruz. el-Mütevekkil döneminin önemli şahsiyetlerinden Ali el-Müneccim'in bildirdiğine göre, el-Mütevekkil'le birlikte çıktık-

134. İbn Ebî Üsaybia, 238

135. İbn Ebî Üsaybia, 192

136. İbn Ebî Üsaybia, 253

137. İbn Ebî Üsaybia, 614

138. Tritton, *Ehlüzzimme*, 170; Durant, XIII, 190

139. İbn Ebî Üsaybia, 242. Şair Ebû Dülâme'nin oğlunu tedavi etmiş olan ismi bizce meçhul bir hristiyan doktorun, bin dirhem almış olduğuna bakılacak olursa tedavi karşılığında doktorların aldıkları meblağların bir hayli yüksek olduğunu düşünebiliriz. el-Müberred, II, 45-46

140. İbn Ebî Üsaybia, 270

ları bir yolculuk sırasında kendisine 20.000 dirhem lazım olmuş ve arkadaşlarından birisini doktor Buhtîşû'ya göndererek borç istemiş, o da derhal bu nakdi kendisine sunmuştu. Bunu haber alan el-Mütevekkil, Ali el-Müneccim'e sitem ederek "Buhtîşû'dan borç almaya utanmıyor musun?" demiş ve kendisinden rahatlıkla borç isteyebileceğini belirtmişti.[141]

Onların bu paralarla çevrede pek çok yatırımlarda bulundukları düşünülmelidir. Cebrâil b. Buhtîşû' 700.000 dirheme bir çiftlik satın almış, borcunun bir kısmını ödeyemeyince de Yahyâ b. Hâlid'den borç istemişti. Cebrâil'in Hârûn er-Reşîd'in kendisine vermiş olduğu bir nakit yerine, hiç çekinmeden aynı değerde bir çiftliği kendisine mülk olarak vermesini istemiş olmasına bakılacak olursa, elde etmeye çalıştığı iyi bir mülkü muhtemelen müslüman sahibinden satın almakta zorlanmış olmalıdır. İbn Ebî Üsaybia'daki bazı kayıtlardan onun Basra ve Ehvâz'da da mallarının olduğu anlaşılıyor. Ayrıca Buhtîşû'nun (256/870) Bağdat'ta konakları da vardı.[142]

Abbâsî sarayına hizmet veren hristiyan doktorlar, kanaatimizce kendi özel durumlarına ve gördükleri iltifata göre, sarayda kalma imkanını elde ediyorlardı. Doktorların sarayda kalmalarını zorunlu kılan bir uygulamanın mevcudiyetinden bahsetmek ya da doktorların herhangi bir zamandan itibaren sarayda kalmaya başladıklarını söylemek oldukça zordur.

el-Mansûr'un doktoru Curcis'in nerede konakladığını bilmiyorsak da, rahatsızlandığında Dâru'l-Amme'ye taşınmasını göz önünde bulundurursak, saray dışında oturduğunu düşünebiliriz. Yûsuf b. İbrâhim, Cebrâil'i Meydân'daki evinde ziyaret ettiğini söylüyor.[143] el-Emîn'in hilafeti sırasındaki bir karışıklık sırasında halk Cebrâil'in evini yağmalayınca halife kendisini bir müddet sarayda ağırlamıştır.[144] el-Mu'tasım'ın doktoru Selmûye'nin sarayda kaldığını ve kendisine ait özel bir odasının olduğunu biliyoruz.[145] Yine el-Mu'tasım dönemi doktorlarından et-Tayfûrî ve komşusu Yohannâ b. Mâseveyh, Doğu Bağdat'ta Dâru'r-Rûm (Rum Mahallesi)'de oturuyorlardı ve saraya gelip gidiyorlardı.[146]

Bar Hebraeus'da yer alan "Buhtîşû' gün doğuncaya kadar İncil okur, sonra bir hayvana binerek el-Mütevekkil'in hizmetine giderdi." şeklindeki ifadeler bize Buhtişû'nun el-Mütevekkil döneminde saray dışında kaldığını gösteriyor. O, ayrıca İbn Ebî Üsaybia'nın bildirdiğine göre, el-Mütevekkil'in hışmına uğradığında, hilafet merkezi Samarra iken, halife tarafından Bağdat'ta oturmaya zorunlu kılınmıştır.[147]

Abbâsî sarayında pek çok konuda rahat etmiş olan hristiyan hekimler ibadetler hususunda da bir hayli müsamaha ile karşılanmışlardır. Onların gerek konaklarında gerekse bulundukları yerlerde ibadetlerini yapmalarına karışılmamıştır. el-Mütevekkil dönemi doktorlarından Buhtîşû', evine gittiği zaman hizmetçileriyle dua eder, iba-

141. İbn Ebî Üsaybia, 203-206; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 180-181

142. İbn Ebî Üsaybia, 192, 194, 202-203

143. İbn Ebî Üsaybia, 190

144. İbn Ebî Üsaybia, 194

145. el-Kıftî, 141

146. İbn Ebî Üsaybia, 248-249

147. İbn Ebî Üsaybia, 202; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 234

detlerini bitirdikten sonra da, sabaha kadar onlara İncil okurdu. Hristiyan hekimler sadece bulundukları yerlerde değil, gittikleri yerlerde de kiliseleri ziyaret ediyorlardı. Ebu'l-Ferac b. et-Tayyib'i görmeye gelen iki kişi kendisinin kilisede olduğunu öğrenerek bulunduğu kiliseye gitmişler ve onu sade bir kıyafetle ibadet ederken bulmuşlardı. Doktorlardan Yohannâ b. Mâseveyh, Şeânin bayramlarında el-Câselîk Manastırı'na giderdi.[148]

Hristiyan doktorlar Abbâsî sarayına geldikleri andan itibaren içki konusunda da kendilerini oldukça rahat hissettiler. Başlangıçta hristiyan doktorların bu hususta biraz sıkıntı çektiklerini, ama kısa bir müddet sonra saray çevresine âdeta nazlanarak bir serbesti elde ettiklerini söyleyebiliriz. Bu hususta Abbâsî sarayına ilk gelen Curcis ve daha sonra oğlu Buhtîşû' ile ilgili hatıralara daha önce temas etmiş idik. Abbâsî devletinin kurulduğu ilk günlerde sarayda içki kullanımı söz konusu değildi. Hatırlanacağı üzere Curcis için özel olarak Katrabbul'dan şarap getirtilmişti. Bununla birlikte çok kısa bir zaman içinde Abbâsî sarayı içkiyle tanıştı.[149] Hristiyan doktorların sarayda içki içmelerine pek aldırış edilmez oldu. Yakın dostu el-Hüseyn b. Abdullah'ın bildirdiğine göre, sarayda kalan el-Mu'tasım'ın özel doktoru Selmûye'nin odasından şarap hiç eksik olmazdı.[150] Bir zamanlar gizli tutulmaya çalışılan halifelerin içki meclisleri de artık saklanmıyordu ve çoğu zaman, içkinin en âlâsının sunulduğu bu eğlencelerin değişmez konuklarından birisi de saray doktoru oluyordu.[151] Belki de halifeler için artık, Arap atalarından İmrüü'l-Kays'ın meşhur "el-yevme hamrun ve gaden emrun" darbı meselinin sadece birinci kısmı günlük yaşamın bir parçası olarak kalmıştı.[152]

Hristiyan doktorlar arasında zaman zaman kıskançlık ve çekememezlikler görülebiliyordu. Cebrâil, Cündişâpur'dan yeni gelmiş olan ve gün geçtikçe itibarı artan Mâseveyh'i kıskanıyordu. Bazen rakibinin ön plana çıkmasını önlemek için ortak hastaları hakkında bilgi vermekten sakındığı söylenir.[153] Bu arada Cündişâpurluların hekimlik dalında kendilerine gerçekten çok güvendiklerini ve diğer kentlerde

148. İbn Ebî Usaybia, 324, 542; el-Kıftî, 134; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 234

149. Oldukça erken bir dönemde, el-Mehdî'nin halifeliği zamanında sarayda toplantılarda ve eğlentilerde içki çok yaygın olarak kullanılıyordu. Kabiliyetleri sebebiyle vezir tayin edilmiş olan Zeydî Yâ'kûb b. Dâvud değer yargılarına ters düşen bu durumdan dolayı bir hayli bîzar bir vaziyette, el-Mehdî'ye çıkarak kendisinin sırf bu yüzden görevden affını istemesi burada zikredilebilir. Onun bu ricası el-Mehdî'nin çevresinde öbekleşen içki arkadaşları tarafından sarfedilen şu mısralarla çözümlenmiştir: "Ya'kûb b. Dâvud'u yanından uzaklaştır. Güzel kokulu ve lezzetli şaraba yönel." Bkz: el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 73

150. el-Kıftî, 141; İbn Ebî Üsaybia, 239

151. İbn Ebî Üsaybia, 542. Halife meclislerinde içki kullanımının boyutları ile ilgili bilgiler el-Câhız'ın *et-Tâc* adlı eserinde bir yoğunluk arzeder. Birkaç örnek için bkz: 37, 42-43; 152-153. Biz burada diğer kaynaklardan iki örneği kaydetmek istiyoruz. Mihâel b. Mâseveyh'in verdiği bilgilere göre, el-Me'mûn, nedimi Tâhir b. el-Hüseyn'in tavsiyeleri üzerine Bûşenç'ten nefis bir şarap getirtmişti. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 256. Münkerleri engellemeye azmetmiş bir gönüllü kişi olan Ebu'l-Huseyn en-Nevrî'nin, Halife Mu'tazıd'ın sarayına giden şarap şişelerini kırışı ve halifenin huzurundaki savunusu için bkz: Ahmed b. İbrâhim el-Makrî'den naklen İbnü'l-Ihve, 68-70. Ayrıca burada Halife el-Mu'tez tarafından içki yasağı konulduğunu ama bununla birlikte kendisinin sürekli içtiğini belirtelim. es-Safedî, Vâsık'ı içki ve eğlence içinde kaybolan bir halife olarak gösterir. es-Safedî, VII, 281-285

152. el-Meydânî, III, 526. "Şimdi vakit, şarap vakti, iş yarın" demektir.

153. İbn Ebî Üsaybia, 243-244

yetişen tabipleri küçümsediklerini tekrarlayabiliriz. Yuhannâ b. Mâseveyh Hîreli bir tüccar aileye mensup olduğu için başlangıçta Huneyn b. İshak'ı aralarına almak istememiş, "Hîrelilerden tabip yetişmeyeceğini, onların böyle bir geleneğe sahip olmadıklarını" yüzüne söylemişti.[154]

Gerek Abbâsî sarayında gerekse saray haricinde hizmet vermiş olan tabipler arasında bazen mezhep çatışmalarının ortaya çıktığını kaydetmek gerekecektir. Tabipler arasındaki bu çekişmenin ilginç bir boyutu Samarra'da yaşanmıştı. el-Mütevekkil dönemi Samarra tabiplerinden Eserciyus, diğer hristiyan tabiplerle arasındaki husumetten dolayı Nastûrilikten çıkarak Arian inancını benimsemişti.[155]

Saray doktorlarının hristiyan cemaat ile saray arasında bir köprü oluşturup oluşturmadıkları hususunun da burada söz konusu edilmesini uygun görüyoruz. Hatırlanacağı üzere Cürcis'in öğrencilerinden Îsâ, onun Cündişâpur'a geri dönmesinden sonra el-Mansûr'un tabipliğini üstlenmişti. Kendisi aynı zamanda küçük rütbeli bir din görevlisi idi. el-Mansûr onu bir ara hristiyanların vergi ve din işleri ile ilgili sorunlarına bakmak üzere görevlendirmiş ise de, o bu görevi kötüye kullanmış ve kendi cemaatinden menfaat sağlama yolunu tercih etmişti.

Sarayda yer alan hristiyan doktorlar hakkında söylenebilecek en önemli husus belki de onların patrik seçimlerine müdahil bir tavır sergilemiş olmalarıdır. Onların saraya yakın olmaları ve halifeler nezdinde yönlendirici bazı bilgiler vererek istedikleri sonuçları almak gibi avantajları bulunuyordu. Kilise kanunlarının uygulanmasına çalışan ya da kendi menfaatlerini gözeten kilise adamları sınıfı da zaman zaman halifelere ulaşabilmiş iseler de çoğu zaman mücadelede yenik düşmüşlerdir. Bu bakımdan hristiyanlar arasında din adamları ile saray çevresinde yer almış bulunan ilim adamları arasında bir mücadele dikkatleri çeker. Biz bunlara "Din Adamları" başlığı altında geniş olarak temas etmiştik.

Saray doktorlarının halifeler nezdinde kendi cemaatleri hesabına pek çok girişimlerde bulundukları da bir vakıadır. Bunlar arasında kilise yapım müsaadeleri başta gelmektedir. el-Mansûr'un doktoru Curcîs'in Nastûrîlerin Tekrit'te küçük bir kilise inşa edebilmeleri imkanını sağladığını burada küçük bir örnek olarak verebiliriz. Bunun yanında bazı saray doktorlarının kilise kanunlarını tanımadıkları da oluyordu. Buhtişû b. Cebrâil kilise kanunlarını kabul etmeyerek iki kadınla yaşamaya başlamıştı.[156]

Burada son olarak hristiyan tabiplerin Abbâsî ilim hayatına yaptıkları önemli bir katkıya işaret etmek istiyoruz. Bilindiği üzere İslâm topraklarında büyük çaplı hastahanelerin (bîmâristân) açılması Abbâsîler dönemine rastlar. Gerçi İslâm topraklarında kurulan ilk hastahanenin el-Velîd b. Abdülmelik dönemine rastladığı, h. 88'de açılan bu hastahanede cüzzamlı hastalara hizmet verildiği; Emevîler döneminde Mısır'da Fustat'ın Kanâdil sokağındaki Ebû Zübeyd'in evinin bîmâristân'a çevrildiği hakkında bazı rivayetler bulunuyorsa da bunların işleyişi ve özellikleri hakkında bilgi sahibi değiliz. Ayrıca bu hastahanelerin o dönemde müslümanların tıp bilgisi

154. İbn Ebî Üsaybia, 258

155. Mârî, 79

156. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 234; Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 55

göz önünde bulundurulursa müslümanlar tarafından değil, bölgedeki bu sahada yetişmiş yerel halkların gözetiminde açıldığını kabul etmek gerekecektir.[157]

Pek çok araştırmacı tarafından da ileri sürüldüğü üzere bu hastahanelerin teşekkülünde Süryânîlerin katılımları ve tesirleri vardır. Araştırmacılardan Ahmed İsâ, bu hastahanelerin oluşturulmasında özellikle Süryânîler tarafından inşa edilmiş hastahanelerinin örnek alındığını belirtir. Hitti ise bîmâristân ismini delil sayarak bunu İran tesirine bağlar ki, bu topraklarda yaşayan hristiyanların bu hususta ki çabalarını ve Sasânî topraklarında kralların yardımlarıyla kurdukları hastahanelerin varlığını dikkatinden kaçırmıştır.[158]

İlk hastahanenin Hârûn er-Reşîd döneminde kurulduğu kabul edilir. Le Strange, el-Mansûr tarafından Buhtîşû'ya kurdurulduğuna dair bir bilgi verir ise de, bunu teyit etmek mümkün gözükmemektedir.[159]

Yalnız burada şu noktaya da dikkat çekmek gerekecektir. Bazı araştırmacılar bu hastahanelerin işleyişi ile ilgili kaynaklarda kesinlikle rastlanmayan bazı bilgiler sunabilme cesaretini gösterebilmişlerdir. Araştırmacılardan Muhammed Kürd Ali, Hârûn er-Reşîd'in Yohannâ b. Mâseveyh gözetiminde tıp okulları açtığını, bu medreselerin idaresinin bir sefer Nâstûrî hristiyanlarına, diğer bir sefer de yahûdîlere verildiğini söyleyebilecek kadar ileri gidebilmiştir. Önsözde de işaret edildiği üzere hristiyan kültürünün yarattığı bir ezikliğin aksülameli olarak müslümanların hoşgörüsüne örnek olmak üzere sunulan bu bilgilere itimad etmemiz mümkün değildir.[160]

Biraz önce zikrettiklerimiz, kurulan ilk hastahanelerin başında gayri müslimlerin bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Özelliklerine göre yeri geldikçe her bir dine mensup olan kıymetli tabipler bu hastahanelerin başında görev almışlardır. Özellikle müslümanların da tıp sahasında yeni yeni ön sıralara yürüdükleri v. asırda, Büveyhîler zamanında Bağdat Hastahanesi'nin başında müslüman bir doktor Abdürrahim b. Ali b. el-Merzubân (396/1005) bulunuyordu.[161]

Bununla birlikte Abbâsî hâkimiyetinden kopmuş olan küçük eyaletlerin pek çoğunda yine hristiyan tabiplerin tavsiyeleri ve atılımları ile hastahaneler kurulduğunu kabul etmek gerekir. Hristiyan doktorlardan Cebrâil b. Ubeydullah, Ebu'l-Kâsım b. Abbâd'ı tedavi için Rey'e gittiği zaman kendisine bir hastane açmasını tavsiye etti. Ebu'l-Kâsım tarafından desteklenen bu tavsiye üzerine orada bir hastahane kurulması çalışmalarını tamamladı ve Bağdat'a döndü. Halife el-Kâim biemrillah zamanında Diyarbakır'da hâkimiyet süren Nasîrüddevle'nin kızını tedavi eden hristiyan

157. et-Taberî, *Târîh*, VIII, 66; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II, 405; İbn Dokmak, IV, 99; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349

158. Ahmed İsâ, *Târîhu Bîmâristânât fi'l-İslâm*, Beyrut[2] 1981, 19; Fiey, *Ahvâlu'n-Nasâra*, 84; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 558

159. İbn Ebî Üsaybia, 242-243, 246; Le Strange, *The Lands*, 238

160. Muhammed Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye*, I-II, Kahire[3] 1968, 43. Bu ezikliğini sadece xx. asra ait olmadığını sosyolojik olarak kültür bakımından kendilerini geliştiremeyen ya da yenileyemeyen toplumların bu ezikliği taşıdıkları bilinir. el-Câhız'ın özellikle tabâbet ve felsefe sahalarındaki başarılarından dolayı halkın hristiyanları gözlerinde ne kadar büyüttükleri ve onlara ne kadar sevgi besledikleri hususunda zikrettikleri burada hatırlanabilir. el-Câhız, *er-Red ala'n-Nasârâ, Resâilu'l-Câhız*, III, 313-314

161. İsfehanlı olan el-Merzubân, aynı zamanda Tüster ve Huzistan kadılığı da yapmıştı. el-Kıftî, 154

tabib Zâhidü'l-Ülemâ tarafından Meyyâfârikîn Bîmâristanı'nın kurulduğu hatırlanmalıdır. Kurulan hastahanenin şöhretinin etrafa yayıldığı, Ermenistan'dan bölgedeki imkanlar çerçevesinde tedavi edilemeyen önemli bazı rahatsızlıkları bulunan hastaların buraya gönderildiği bilinir.[162]

Yukarıda konumuz çerçevesinde Abbâsî sarayında ve topraklarında hizmet vermiş olan hristiyan doktorları zikretmiştik. Bu kısım bağlamında ortaya çıktığı üzere halifelerin hizmetinde bulunmuş olan, başarılı görülen ve saray tarafından el üstünde tutulmuş olan müslüman doktorlar olmamıştır. Müslüman doktorlara özellikle v. asırda rastlanırsa da dönemin siyâsî istikrarsızlığı onların bu zirveye yerleşmelerine engel olmuştur. Öte yandan bu kişilerin sayısı çok az olmuştur. Saray dışında yetişen insanların çoğu da sadece halka hizmetleriyle görevlerini sürdürmüşlerdir. Daha önce de belirtildiği üzere Arap toplumunda bilim geleneği söz konusu değildi. Bu durumda mevcut birikim kabul edilmiş, ilerleyen yıllarda da Süryânîlerin bölgede yetiştirmiş olduğu doktorlardan istifade edilmesi şeklinde bir yol izlenmiştir.

Tarihî tecrübelerden milletlerin ilim ve kültür hayatlarına yön veren bir unsur olarak ibret alınması gerektiğini kabul eden bir anlayış için şu tarihi hakikati ortaya koymak ve kabul etmek gerekecektir ki, müslümanların tıp sahasına ilgileri bir hayli geç dönemlere rastlamaktadır. Hristiyan doktorların saraya yakınlıkları ve destek görmeleri hicrî IV. asra kadar tıp sahasında müslümanların otorite yetiştirememelerine sebep olmuş gözükmektedir. Saray tarafından başlatılan tercüme faaliyetleri sırasında yine şüphesiz ki ihtiyaçlardan dolayı ön saflarda bulunanlar yine gayri müslimler olmuşlardır. Müslümanların bu sahalarda ihtiyaçlara cevap verebilecek kişileri yetiştirmeleri oldukça uzun zaman almıştır. Bunda, müslümanların bu çalışmalara katılma gayreti içine girmedikleri şeklindeki bir düşünceye de önem atfedilmelidir. Eğer bu problem olarak görülüyorsa bu durumun ortaya çıkmasında dönemin toplumsal kabullerinin de ağır bastığı düşünülebilir. Özellikle cihad ve idare mesleğini kendilerine ilk uğraşı olarak seçmiş ve diğer meslekleri ve uğraşıları uzun zaman kerih görmüş bir anlayışın hiç kuşku yoktur ki bunda payı vardır.

Müslümanlar arasında tıpta otorite olan insanlar, incelediğimiz dönemde gerçekten az olmuştur. Genelde zirveye yerleşen âlimlerin hicrî IV. asrın yetiştirdiği kişiler oldukları dikkatleri çeker. Yaklaşık 320/932'lerde vefat etmiş olan Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, İbn Sînâ gibi isimler burada zikredilebilirse de bu dönemlerde bile hristiyanların üstünlükleri hiç bir zaman azalmamıştır.[163]

IV. yüzyılda Bağdat'ta yirmidokuz hristiyan, üç yahûdî, dört pagan doktordan söz edilir. V. yüzyılda ise hristiyanların sayısı oldukça azalmış ve bu sahada müslümanlar söz sahibi olmaya başlamışlardır.[164] Ama bu da uzun sürmeyecek Abbâsî devletinin dağılmaya başlamasıyla ınkıtaa uğrayacaktır. Destekten uzak kalan bilim adamlarının özel gayretleriyle bir kültür ve medeniyet yaratılamayacağı bilinen bir hakikattir. Aslında diğer İslâm ülkelerinde de aynı şeylerin yaşandığını söylemek yerinde olacaktır. O halde tarihî bir yasa olarak ilim ve kültürde gelişmenin sadece

162. Yapışık ikizlere cerrahi bir müdahale yapılması için gönderilmiş lakin başarılı olunamamıştı. Bkz: İbn Tağriberdî, III, 334-335; es-Suyûtî, *Târîhü'l-Hülefâ*, 401; Ahmed İsâ, 198-199; Doğruyol, 379

163. Sâid el-Endelusî, 137. Tıp ve tabiat ilimleriyle uğraşan müslümanlar hakkında kısa bilgi için bkz: Sâid el-Endelusî, 151-155

164. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 42

gayret ve desteğe bağlı olduğunu burada hatırlatarak Endülüs'te de aynı durumun söz konusu olduğunu vurgulayarak Sâid el-Endelüsî tarafından verilen bir örneği aktarmak istiyoruz.

Emir Muhammed b. Abdurrahman el-Evsât zamanında müslüman tabip Hâmid b. Abâ Kurtuba'da meşhur oluncaya kadar insanlar, bilgileri pek derin olmayan hristiyan doktorlara tedavi oluyorlardı. Onlar da genelde ellerindeki hristiyan tabiplere ait olan eserlere bakarak tedavi uyguluyorlardı.[165] Abbâsî coğrafyasının vârislerinden birisi olan Eyyûbî sultanlarından en-Nâsır Salâhuddin Yûsuf b. Eyyûb ile Nûreddîn Ali b. Salâhuddin'e hizmet eden doktorların çoğunu yine hristiyanlar olarak görüyoruz.[166]

Oldukça orijinal bir gözlemle konumuzu noktalamak istiyoruz. VII/XIII. yüzyıl yazarlarından Mısırlı İbnü'l-İhve kendi döneminde müslümanların tıp ilmiyle meşgul olmadıklarından hatta pek çok şehirde gayri müslimlerden başka doktor bulunmayışından şikayetçidir. Gayri müslim doktorların tıpla ilgili söylediklerine itibar edilemeyeceğini iddia eden bir zihniyetin mevcudiyetini vurgulayan İbnü'l-Ihve, sahasında yetişmiş yeteri kadar müslüman tabibin bulunmayışı gerçeğine rağmen bu farzı kifayeyi yerine getirmediklerinden şikayetçidir. Bu insanların pek çok fıkhî tartışma içinde kaybolduklarını, toplumsal problemlere yönelmediklerini söyleyen İbnü'l-İhve meselenin bir de sosyolojik yönünü ortaya koyarak dönemlere göre değişen değer yargılarını çok net bir şekilde bize gösteren bir örnek olduğunu düşündüğümüz şu cümleleri ilave eder: "Tıp tahsilinde bulunanlar kendilerini halkın hizmetinde bir hadim konumunda hissediyorlar. Halbuki arkadaşları devlet kademelerinde görev alarak yöneten konumuna geçiyorlar. Tabiplik bu yüzden toplumda itibar görmüyor."[167]

2. Tercüme Faaliyetleri ve Hristiyan Mütercimler:

a- Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşuna Kadar Abbâsî Coğrafyasında Belli Başlı Fikir Hareketleri ve Tercüme Faaliyetleri:

İslâmiyetten önce Doğu hristiyan dünyasında belli başlı ilim merkezleri İskenderiyye, Urfa, Nusaybin, Cündişâpur, Kınnesrin ve Antakya gibi şehirler idi. Bu merkezlerde zamanın en önemli ilim dalları olan felsefe, tıp, matematik ve astronomi ile meşgul olunuyordu.[168] Bu şehirlerin hepsi aynı anda bu özelliğe sahip değildiler. Bu şehirlerden birisinde ortaya çıkan ve orada gelişen bir ilim dalının veya ekolün zamanla orada kıymetini yitirmesiyle bir başka kente geçmek zorunda kaldığı bilinen

165. Sâid el-Endelusî, 186

166. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 651, 661. Burada dört hristiyan doktordan söz edilir.

167. İbnü'l-İhve, 254. Çöküş dönemi Osmanlı devleti ile ilgili ilginç bir tesbit olarak Mehmet Âkif'in şu mısraları karşılaştırma yapabilmek için önemli bir malzeme olsa gerektir:

İşimiz düştü mü tersaneye yahut, denize,
Mutlaka âdetimizdir, koşarız İngiliz'e
Bir yıkık köprü için Belçika'dan kalfa gelir
Hekimin hâzıkı bilmem nereden celbedilir! (Âsım'dan)

168. Gustave E. Von Grunebaum, "The Souces of Islamic Civilization", *Der Islam*, XLVI (Berlin 1970), 19

bir husustur. Bizans devleti desteğindeki Kilise'nin itizal hareketlerine karşı izlediği sert tutum ve koğuşturma sonucunda pek çok hristiyanın Doğu'ya kaçtığı ve önce Urfa gibi İmparatorluğun en uzak sınır kentlerinde, hatta oralarda da takibe tutulmaları neticesinde Sâsânî hakimiyeti altındaki topraklarda hürriyet arayışı içinde oldukları bilinmektedir. Sâsânî kralları tarafından daha fazla hoşgörü ile karşılanmış olan bu hristiyanların Yunan bilim geleneğine sahip insanlar olarak bilgilerini Doğu'ya taşımış oldukları ve Yunan biliminin doğuda Hint bilimiyle kaynaşmak ve ardından İslâm bilimini doğurmak üzere belki de dünya ilim tarihinin en uzun ve fakat ürünleri itibariyle en zengin bir çalışmasını başlatmış oldukları kabul edilir.

Bu mülteciler için Sâsânî kisrası Hüsrev Enûşirvan (531-579) tarafından Cündişâpur'da oluşturulan okullarda tıp ve felsefe çalışmaları asırlarca yaşadı ve kent önemli bir ilim merkez haline geldi.[169] Sâsânî sarayı, daha sonraları Abbâsî devletinde de çarpıcı bir nokta olarak dikkatleri çekmiş olduğu üzere sarayda hristiyanları baş tacı etmiş ve ödediğinin karşılığını almıştır. Bu kısa bilgilerden sonra şimdi, Doğu'da yer alan bilim kentlerini ve bu kentlerde ortaya çıkan bazı ekollere kısaca göz atalım.

Doğu'da ilimler tarihinde kendisinden pek sık söz ettiren kentlerin başında İskenderiye gelir. Şehir m.ö. 331 senesinde kuruldu ve şehre yerleşen ilk ekol Aristo felsefesi oldu. Ardından diğer felsefe ekolleri de kentte kendisine bir çevre buldu.

Bu dönemde Tanrı'nın mahiyeti ve alemle ilişkisi hususunda farklı görüşler bulunuyordu. Mevcut ekollerden Yeni Pisagorcular, tanrı ile madde arasında aracıya ihtiyaç duyulduğunu belirtiyorlardı. Onların düşüncelerine göre Allah insan olan aracılarla insanlara mesajlarını iletiyordu. Aracı ilah değildi. Onların metafiziği, tanrı, akıl, ruh ve maddeye dayanıyordu. Bundan da ilerleyen asırlar içinde sudur nazariyesi ortaya çıkmıştı. Daha sonraları bu açıklama tarzı hristiyan teslisine tesir etmişti.

Bu arada kentte yaşayan yahûdîler, oldukça farklı sonuçlar içeren felsefî düşünce karşısında kendi inançlarını açıklayabilmekte problemlerle karşılaştılar. Dolayısıyla bu durum yahûdî cemaati arasında olumsuz tesirler bırakmıştı. Buna bağlı olarak Yahûdî İskenderiyye Felsefesi dini inançlarla Yunan felsefesinin akli sonuçları arasında bir uyum sağlamak için çabalayan bir akım olarak ortaya çıktı. Philon (m.s. 50) en güçlü temsilcileri idi. O, Tevrat ile Yunan felsefesinin özdeşliğini ortaya koymaya çalışıyordu. Kutsal metinler allegorik olarak yorumlanmak suretiyle günün felsefi akımlarıyla çatışma alanları daraltılmaya çalışılıyordu.[170]

Yeni Platonculuğun da bu tesirlerle oluştuğu kabul edilir. Kurucusu Plotinus (ö. m.s. 270) idi. Teslis inancı çerçevesinde kendi safiyetini kaybetmiş olan hristiyanlığa tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre hakikat hiyerarşik bir düzendir. Yüksek olan aşağıda olanı yaratır ve yaratılan ona döner. Bu ilk prensibin iki zorunlu alt esası no us (akıl) ve Allah'tır.

169. Boer, 13-14; Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 131. Cündişâpur kenti Sâsânî krallarından I. Şâpur (241-273) tarafından kurulmuştu. O dönemde Romalılar ile gerçekleştirilen harpler sırasında I, Şâpur ordudaki ve Roma topraklarındaki pek çok sanatkarı esir ederek kente yerleştirmiş idi. Yalnız kaynaklar bu dönemde bilim çalışmalarına işaret etmezler. Barthold, 11

170. C. A. Qadir, "İskenderiyye ve Süryânî Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-IV, Türkçeye Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul 1990-1991, I, 137-142

Plotinus'tan önce yaratıcıyla yaratılan ayrı şeyler olarak düşünülüyordu. Ona öre, yaratan ile yaratıklar özde farklı ise, yaratılış çözümsüz kalacaktır. Bundan dolayı o, özde aynı fiilde farklı olduğu görüşünü savundu. İlk prensipten akıl çıktı ondan da ruh diyerek sudür nazariyesini temellendirmiş oldu. Onun bu fikirleri gününün hristiyanlığına karşı bir saldırı mahiyetinde idi ve Yunan Felsefesinin donelerini kullanıyordu.[171]

İlahî dinlerden Hristiyanlık ta tıpkı yahûdîlik gibi aynı serencâma maruz kaldı. İlerleyen asırlar içinde Helenistik tesirler onun inanç sistemini de şekillendirdi. Onun teolojisi felsefî terimlerle yeniden ifade edildi. Yeni Eflatunculuk, İskenderiyeli hristiyanların felsefe ile temasa geçtikleri sırada ön plana çıkmaya başlamış bir sistemdi. Felsefe ile hristiyan teolojisini telife gayret eden ilk meşhur hristiyan İskenderiyeli Clement (m. 150-215) idi. Araştırmacılardan O'leary, Clement'in Stromateis'ini hristiyan doktrinin Eflatuncu felsefe nazariyelerine uydurulmuş umumi yapısını gösteren çok dikkate değer bir eser olarak gösterir.[172]

Bu gelişmenin bir sonucu olarak önce Antakya'da (m. 270), sonra Nisibis'te (yaklaşık elli yıl sonra) felsefe ağırlıklı okullar kuruldu. Zamanla kilise, Yeni Eflatunculuğu ve Aristotelesci metafizik ve psikolojiyi benimsedi. Bu gelişmelere paralel olarak, anlamsız bazı tartışmalar ortaya çıktı. İskenderiyye ve Süryânî Kilisesi Îsâ'nın sudûr eseri olduğunu ileri sürdüler. Onun ezeliliğini ifade etmeye çalıştıkları bu düşüncelerinde ezeliliği farklı anladıkları için bölündüler. Antakya ekolü Tanrıyı varlık olarak önceye alırdı. İskenderiyye ekolü ise Baba ile Oğulun ezelde bir olduğunu söylerdi. Ardından hristiyanlar arasında, Îsâ'nın bedenleşmiş şahsıyla ilgili tartışmaların ortaya çıktığı ve özellikle IV. ve V. yüzyıllarda mezhep parçalanmalarının hızlandığı görüldü.[173]

Milâdî V. asırda, bu düşünceleri savunanlar aforoz edildiler. Ayrıca felsefeye şiddetle karşı çıkan patrik St. Cyrill bu tür çalışmaların İskenderiyye'den uzaklaştırılması için çaba gösterdi. Böylece felsefe akımları, Suriye ve el-Cezîre bölgelerine kaydı. Bu da Yunan biliminin ve düşünce akımlarının Suriye'ye nakli anlamına geliyordu. Aforoz edilenler kendi düşüncelerini güçlendirmek için yeni okullar kurdular ve tercüme faaliyetlerine başladılar. Daha sonraları Bizans Devletinde ilim hareketlerinin zayıflaması üzerine bu mülteciler Antik Yunan biliminin koruyucuları olarak ilim tarihindeki yerlerini aldılar.[174]

Bu kişiler kendi görüşlerini daha rahat açıklayabilmek için Yunan mantığına ait eserleri kullanıyorlardı. VI. asırda Sergius (m. 536), Pavlus Pera, Ahudemmeh (m. 575) gibi Süryânî bilginler Yunan mantığına ait eserleri tercüme ettiler. Urfa, Kınnesrin gibi kentlerde tercüme faaliyetleri devam etti. Şerhler de önem kazanma-

171. C. A. Qadir, *Philosophy* 37-39, "İskenderiyye", 143-147. Hitti bir hata eseri olarak Neoplatonculuğun kurucuları olarak Porphyry (v. 304), Iamblichus (v. 333) olarak gösterir. Bkz: *Capital*, 100

172. O'leary, *İslam Düşüncesi*, 15, 23. İskenderiye hristiyan düşüncesinin diğer bir öncüsü, Plotinus'un talebesi ve çağdaş felsefeyi hristiyan doktrinine adapte etme bakımından daha kolay adım atan Origen (185-254) olmuştur. Oleary, *İslâm Düşüncesi*, 24; Qadir, "İskenderiyye", 147-148; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri (Felsefeye Giriş I)*, İstanbul 1982, 268

173. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 25; Qadir,"İskenderiye", 147-149

174. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, 268; Qadir, *Philosophy*, 32

ya başlamıştı.[175]

Milâdî VII. yüzyılda Süryânîler müslümanlarla temasa geçtiler. İslâm fethinden sonra da Süryânîler arasında tercüme ve telif çalışmaları devam etti. Aşağı yukarı 650'de Nastûrî Hananyeşu' mantığa ait bir risale yazdı. Monofizitler sadece Kınnesrin'deki manastırlarda Yunan araştırmalarına devam ediyorlardı. İslâm fetihlerinin başlangıcında yaşamış olan Severus Sebokt (m. 667), öğrencisi Beledli Athanasius ve onun öğrencisi George, Aristo mantık ve felsefesi üzerine çalışanlar arasında zikredilir. Nastûrîler ve Ya'kûbîler arasında görülen bu çalışmalar daha çok felsefe ve mantık ağırlıklı idi.[176]

Hristiyanlar arasında dikatleri çeken bu çalışmalar yanında müslümanlar arasındaki gelişmelere de göz atalım. İslâm dünyasındaki tercüme faaliyetlerinin de bir hayli erken başladığı söylenebilir. Başlangıçta öncelikle şahsi yönelişler kendisine bir yol çizmeye çalıştı. Emevîler döneminde birkaç sahada sayılı eser tercüme edildi. Bu dönemde yapılan sınırlı tercümeler çerçevesinde hristiyan mütercimlerden sadece ikisini biliyoruz: İskenderiyeli iki rahip Staphon ve Maranianos.[177]

Bu ikisi Emevî prensi Hâlid b. Yezîd (85/704 ya da 90/708) için -bugünkü bilgilerimize göre tercüme faaliyetine yönelen ilk kişi- tıp, astronomi ve kimya sahalarında yazılmış Grekçe ve Koptça eserleri tercüme ettiler.[178]

İlk yapılan tercümeler arasında Aristo'ya ait olduğu zannedilen bir mektup da zikredilir. Hişâm b. Abdülmelik (105-125) için yapılan bu çalışmanın hangi mütercim tarafından yapıldığı bugün meçhûlümüzdür.[179]

Abbâsîler döneminde Halife el-Mansûr'la birlikte tercüme hareketinin güçlü tohumları atıldı. Sadece belli sahalarda (tıp vb.) yapılan sınırlı çalışmaların yerini zamanla felsefe, mantık, matematik, astronomi gibi yepyeni ilim dalları aldı.[180]

Bu işte öncülüğü Halife el-Mansûr üstlendi. O, Bizans kralına bir mektup gön-

175. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 9, *Arabia Before Muhammed*, 141; Qadir, *Philosophy*, 32-33. Klasik Yunan ve Helenistik devir felsefesinin temsilcileri ve onların eserlerini tercüme edenler hakkında geniş bilgi için bkz: Bayraktar, 52-72

176. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 37-38; Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, 269-270

177. Ali Nûr, bu kişilerden birisinin ismini Dimaryos Alexandr olarak verir. Bkz: "Kur'anı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", *Kur'an-ı Kerim Anlamlarının Çevirileri (21-22 Mart-1986 en-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemat Maaniye'l-Kuran el-Kerim Sempozyum Metinleri)*, İstanbul t.y., 127

178. en-Nedîm, 419. Şehzade, üç eserin müellifi olup bunlardan birisinde Marianos ile konuşmalarını nakletmiş, diğerinde ne şekilde kimya çalıştığını, üçüncüsünde de öğretmenleri tarafından kullanılan anlaşılması güç telmihleri belirtmiştir. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 57. Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd'den sonra Mervân b. Hakem (684-685) ve Ömer b. Abdülazîz (717-720) tercüme yaptıran kişiler arasında yer aldılar. Basralı yahûdi doktor Mâsercûye (Mâsercîs), Ömer b. Abdülazîz için *Ehrun el-Kıss fi't-Tıbb* adlı eseri tercüme etti. Sâid el-Endelusî, 202-203. İbn Cülcül, onun Mervân zamanında tercüme edildiğini Ömer b. Abdülazîz'in ise, bu kitabı Mervân'ın hazinesinde bularak istifadeye sunduğunu belirtir. Bkz: el-Kıftî, 213. İbn Ebî Üsaybia da aynı görüştedir. Karşılaştırınız: 163, 232

179. Eserin yazma nüshası Köprülü Kütüphanesi 1608 numarada kayıtlı olup 78b-119a, 127a-138b, 190a-191a sayfaları arasında yer almaktadır. Eser M. Grignaschi tarafından "Le Roman Épistolaire Classique Conservé dans La Version Arabe de Sâlim Abû'l-Alâ" adıyla *Le Muséon* dergisinin LXXX. sayısında (Louvain 1967), 211-253 sayfaları arasında neşredilmiştir.

180. Boer, 19

dererek felsefeyle ilgili kitapları kendisine göndermesini istedi. Toplanan diğer kitaplarla birlikte bunlar için sarayda özel bir kütüphâne tahsis etti. Buraya Hizânetü'l-Hikme adı verildi. Beytü'l-Hikme'nin çekirdeğini bu kütüphane oluşturdu. el-Mansûr etrafına bazı kimseleri toplayarak bu kitapları tercüme ettirmeye başladı ise de bu beklenen canlılığa ulaşamadı. Dönemin tercüme faaliyetlerine hazır olmadığı yargısını kabul edebiliriz.[181]

Gerçekten de, el-Mansûr döneminde başlayan bu tercüme faaliyeti bazı âlimler tarafından temkinle karşılanmıştır. Onun döneminde yaşayan Evzaî (157/774) gazveler sırasında ele geçirilen Grekçe kitapların içlerinde şirk unsuru bilgiler bulunduğu gerekçesi ile gömülmesine dair bir yargıya ulaşmıştır. İmâm Muhammed ise, müslümanların savaşlar sırasında Tevrat, İncil, Zebûr ya da küfürle ilgili olup olmadığını bilemedikleri kitapları müşriklerden, bu kitapların müslümanları yoldan çıkarma ihtimalini göz önünde bulundurarak satın alınmaması, muharipler arasında dağıtılmaması gerektiği görüşündedir. O, kitapların yakılmasına ise karşı çıkar. Ondan yaklaşık 50 sene sonra yaşayan el-Me'mûn dönemi fakihlerinden Şâfiî ise dönemin değişen esintileri içinde daha yumuşak bir yaklaşımla içinde şirk unsuru bulunmayan bütün kitapların tercüme edilebileceğini söyleyecektir.[182]

el-Mansûr döneminde bazı fakihlerin, yeni ortaya çıkan bu durumla ilgili olumsuz yaklaşımlarına rağmen, tercüme faaliyetleri sarayın desteğini ve korumasını ardına alarak bağımsızlığını ilan etmiş ve İslâm dünyasında daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan yeni oluşumların kıvılcımını yakmıştır.

el-Mansûr döneminde tercüme yapan hristiyanlar[183] arasında önde gelen isim hiç kuşkusuz saray doktoru Cûrcis'dir. Cûrcis, saray hekimliğini sürdürdüğü süre içinde, Grekçe ve Farsça'dan tıpla ilgili pek çok eser tercüme etti. Geleneksel olarak tabipler aynı zamanda felsefeyle de ilgilendikleri için Abbâsî sarayında nüfûz sahibi hristiyan hekimlerin Aristo'nun eserlerini gündeme getirmiş oldukları da söylenebilir. Kâtip Çelebî'nin tesbitlerine göre bu dönemin önde gelen mütercimlerinden birisi de el-Batrîk'tir.[184]

el-Mehdî ve el-Hâdî zamanında tercüme faaliyetlerinde beklenen canlılık görülmedi. Hârûn er-Reşîd döneminde tercüme faaliyetleri yeniden hız kazandı. Özellikle şehzadeliği sırasında gerçekleştirdiği Ankara ve Ammûriye'nin fethiyle buralardan ele geçirilen kitaplar Bağdat'a götürülmüş idi.

Hârûn er-Reşîd, bu kitapların ve toplattığı diğer eski tıp kitaplarının tercüme işini Nastûrî hristiyanlarından Ebû Zekeriyyâ Yohannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh'e tevdi etti.[185]

181. Kâtip Çelebî, I, 679; en-Nedîm, 14, 182; Ramazan Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XV, İstanbul 1993, III, 453-479; Qadir, *Philosophy*, 33

182. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, III, 1049. Şafiî'nin bu görüşüne rağmen asırlar sonra bile tercüme faaliyetlerine ve buna destek veren halifelere tenkitler yöneltenler eksik olmamıştır. Meselâ İbn Teymiyye bu hususta Halife el-Me'mûn'u ağır bir dille tenkit eder. Bkz: Kâtip Çelebî, II, 1863

183. el-Kıftî'nin ve Sâid el-Endelusî'nin bildirdiğine göre, Mansur için mantık kitaplarını tercüme eden ilk kişi Abdullah b. Mukaffâ'dır. Bkz. *İhbâru'l-Ulemâ*, 148; *Tabakâtü'l-Ümem*, 130

184. İbn Ebî Üsaybia, 183, 279; Kâtip Çelebî, I, 682

185. Sâid el-Endelusî, 101

Araştırmacılardan O'leary, tercüme faaliyetlerini iki safhaya ayırırken haklı gözükmektedir. Abbâsîlerin iktidara gelişinden el-Me'mûn'un cülûsuna kadar devam eden birinci safha ile el-Me'mûn ve onun muakkipleri tarafından devam ettirilen ikinci safha... Birinci safhada oldukça fazla sayıda rastgele seçilmiş eser büyük ölçüde hristiyanlar kısmen de yahûdîler ve yeni mühtedîler tarafından tercüme edilmiş iken, ikinci dönemde tercüme faaliyetleri Bağdat'ta yeni kurulan akademide toplanmış ve araştırmalar için zarurî olan malzeme tercüme edilmiştir.[186]

Sicistanlı mantıkçı Ebû Süleymân'ın bildirdiğine göre, bu arada bazı aileler de tercüme faaliyetleriyle özel olarak ilgileniyorlardı. Musa oğulları adıyla meşhur bir aileye mensup üç kardeş Huneyn b. İshâk'ın başkanlığında bir heyeti İstanbul'a göndererek pek çok kıymetli kitabı satın aldırdılar ve Huneyn'e tercüme ettirdiler. Huneyn b. İshâk bu sıralarda ilk tercümelerini saray doktorlarından Cebrâil b. Buhtîşû' için yapıyordu (Yaklaşık: 826'lı yıllar). Bermekî ailesi de bu tür faaliyetleri destekliyordu.[187]

b-Beytü'l-Hikme'nin Kuruluşu ve Hristiyan Mütercimler:

Halife el-Me'mûn 215/830'da Anadolu'ya düzenlediği başarılı seferden dönerken, akınlar sırasında toplattığı kitapları Bağdat'a getirdi. İleride ünlü bir mütercim olarak karşımıza çıkacak olan Huneyn b. İshâk kendisine ait bir risalesinden edindiğimiz bilgilere göre bu sefer sırasında halifenin yanında idi. Bu sıra el-Me'mûn'un Huneyn'in Yunanca bilgisinden isitifade ettiği düşünülebilir.[188]

Kaynaklarımızda el-Me'mûn'un ayrıca, Bizans kralına mektup yazarak, kendisinden bazı kitapları istediği ya da, Anadolu topraklarından bu kitapları toplamak için izin istediği şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu yazışmaların akabinde olsa gerektir ki, el-Me'mûn mütercim el-Haccâc b. Matar başkanlığında bir heyeti, Bizans'a kitap almak üzere gönderdi.[189]

Toplanılan bu eserlerin tercüme işi Huneyn b. İshâk'a verildi. Bütün bu faaliyetlerin akabinde Bağdat'ta toplanılan eserlerin belli bir program çerçevesinde tercüme edilmesi gayesiyle Beytü'l-Hikme'nin kurulduğunu düşünebiliriz. Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunu Nastûrî ve Zerdüştî tercüme okullarının ilhamı olarak görme[190] bizce uzak bir yorum olarak gözükmektedir. Daha önceleri el-Mansûr döneminde oluşturulan çekirdek kütüphane zamanla toplanan diğer kitaplarla birlikte ihtiyaçlara karşılık veremeyince ve toplumun ihtiyaçları artınca böyle bir merkezin ihtiyaçlara paralel olarak kurulduğunu düşünmek daha doğru olacaktır kanaatindeyiz.

186. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 72

187. el-Kıftî, 119; İbn Ebî Useybia, 260; Meyerhof, 688; Grunebaum, "The Sources", 46-47

188. ez-Zehebî, X, 272-273; Meyerhof, 688. Burada Durant'ın eserinde yer alan ilginç bir kayda da yer vermek istiyoruz. Onun verdiği bilgilere göre, el-Me'mûn'un Bizanslılarla yaptığı anlaşma maddeleri arasında felsefe kitaplarının gönderilmesi şartı da vardı. III. Michael ile yapılan bu anlaşma sonrasında gönderilen kitaplar arasında en meşhuru Batlamyus'un Felek ile ilgili kitabıydı. el-Me'mûn'un onu el-Macestî diye adlandırışı meşhurdur. Durant, XIII, 177. Onun bu kitapları Kıbrıs'tan getirttiğine dair bir rivayet için bkz: ez-Zehebî, X, 278-279; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 327

189. İbn Ebî Üsaybia, 260, 280; en-Nedîm, 339, 243, 105; Saîd el-Endelusî, 128; el-Kıftî, 23. Bu heyette diğer bir mütercim Yahya b. Batrîk (v. 835) de vardı. Yohanna b. Maseveyh'in de bu grupta olduğuna dair bazı bilgiler mevcuttur. en-Nedîm, 304, İbn Ebî Üsaybia, 260, 280; Sâid el-Endelüsî, 64

190. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 76. Qadir de onun tesirinde gözükmektedir. Bkz: Philosophy, 34-35

el-Me'mûn döneminde Bermekîlerin de tercüme faaliyetlerini desteklemiş olmaları sebebiyle Beytü'l-Hikme'nin onların atılımları ile kurulmuş olduğu şeklindeki bir düşünceye de yer vermek uygun olacaktır.

Beytü'l-Hikme'nin[191] genelde 217/832 yılında kurulduğu kabul edilir. Muhtemelen Huneyn b. İshâk henüz genç yaşlarda olduğu için Beytü'l-Hikme'nin başına Yohannâ b. Mâseveyh geçirilmiş idi. Huneyn b. İshâk'ın da aralarında bulunduğu pek çok mütercimin bu tercüme evinde çalıştıkları ve onlara beytü'l-mâlden ödenek ayrıldığı bilinmektedir.[192] Yalnız bu mütercimlere ait kesin kayıtlar ve görev süreleri ile ilgili net bilgiler kaynaklarda görülmemektedir. Beytü'l-Hikme'nin başında bulunan kişiler için de aynı problem söz konusudur. Bazılarının saraydaki görevleri de göz önüne getirilirse bunlardan birisinin uzun süre Beytü'l-Hikme'nin başında bulunduğunu söylemek uygun değildir. Meselâ, Halife el-Me'mûn, Yohannâ b. Mâseveyh'i 217/832 yılında Beytü'l-Hikme'nin başına geçirdi. el-Mütevekkil döneminde de hizmet veren bu zât 243/857'de öldü. Onun öğrencilerinden olan Huneyn b. İshâk, el-Kıftî'nin verdiği bilgilere göre, Beytü'l-Hikme'nin başına geçmiş ise de kaynağımız tarih vermez.[193]

İbn Ebî Üsaybia'daki bazı kayıtlar bu tercüme faaliyetlerinin işleyiş tarzı hakkında biraz olsun bilgilenmemizi sağlayacak mahiyettedir. Bilgiler Huneyn b. İshâk'ın şahsiyeti çerçevesinde bize ulaşma imkanını bulmuştur. Huneyn b. İshâk kendisinin yaptığı tercümeleri katibi el-Ezrak'a yazdırır ve sonra bunları kontrol ederdi. İbn Ebî Üsaybia, Huneyn'in yaptığı bu düzeltmeleri içeren bazı nüshaları gördüğünü ifade eder. Bu nüshaların üzerinde el-Me'mûn'un mührünün bulunuşu da dikkatlerimizi çekmektedir. Huneyn ayrıca yapılan diğer tercümeleri de kontrol ediyordu ve genelde tercümeler onun adıyla çıkıyordu. Bu eserlerin büyük kısmı Galen'in kitapları idi.[194]

Huneyn tercüme yaptığı uzun yıllar içinde bazen eksik grek metinlerini kullandı. Zamanla bunları ikmal etti. Diğer metinlerle karşılaştırdı. Bir kısmını ise yeniden tercüme etti.[195]

el-Me'mûn döneminin önde gelen mütercimlerinden birisi de Yohannâ (Yahyâ) b. el-Batrik'tir. Arapçası pek iyi olmamakla birlikte manayı iyi aktarmasıyla tanındı.

191. İslam dünyasında daha sonraları Fâtımî daisi yetiştirmek için halife Hâkim tarafından Dâru'l-Hikme adı ile eğitim müesseseleri kurulur.

192. Durant, XIII, 177. O dönemlerin mütercimleri sadece hristiyan değildi. Hârûn dönemi İranlı mütercimler için bkz: en-Nedim, 134, 305

193. el-Kıftî, 117; Hayreddîn Ziriklî, el-*A'lâm*, I-X, Beyrut[2] 1954-1959, IX, 279, IV, 78; e-Me'mûn'un Hârûn'un göz doktoru Cebrâil el-Kehhâl'i Beytü'l-Hikme'nin başına geçirdiği şeklindeki bilgiler doğru gözükmemektedir.

194. İbn Ebî Üsaybia, 260-262. Galen'in kitaplarını tercüme etmesi için Huneyn b. İshak'a hem müslüman idarecilerin, entellektüellerin ricaları, hem de Cündüşâpur ve Bağdat'taki hristiyan doktorların istekleri geliyordu. Kendisine ait Risalesinde o bu kişilerden yirmiye yakın kişiyi sıralar. Bunlardan Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyat, Benû Mûsâ, Ahmet b. Muhammed b. el-Müdebbir, hristiyanlardan Yahyâ b. Mâseveyh, Cebrâil b. Buhtîşû, Buhtîşû b. Cebrâil, Selmûye b. Benan burada zikredilebilir. Detaylar için bkz: Risaleden naklen: Meyerhof, 713-720

195. Risâleden naklen: Meyerhof, 690-691. Meselâ, Arap fethinden önce VI. yy. ilk yarısında Galen'in kitaplarını tercüme eden Re'sü'l-Aynlı Sergios'un (v. 536) tercümelerini elden geçirdi. Çağdaşı Eyyûb er-Ruhâvî'nin tercümelerini tenkit eder, bu tercümelerin bir kısımını eksik, bir kısmını da hatalı bulurdu. Meyerhof, 724

Pek çok klasik yanında Aristo'nun İskender'e yazdığı kitabı *"Kitâbus'siyâse fi tedbirirriyâse"* adıyla tercüme etti.[196] Onun zamanındaki diğer hristiyan mütercimlerden tesbit edebildiklerimizin isimleri el-Haccâc b. Matar[197] ve Abdu'l-Mesih b. Nâima el-Hasmî'dir.[198]

el-Me'mûn'dan sonra tercüme faaliyetleri bir müddet durmuş olmalıdır. el-Mütevekkil, el-Me'mûn tarafından desteklenen tercüme faaliyetlerini yeniden gündeme getirdi. Huneyn b. İshâk şimdi yeni hamisine hizmet etmeye başlamıştı.[199] el-Vâsık döneminde, el-Memûn zamanında başlamış olan tercüme faaliyeti devam etmiş olmalıdır. Huneyn b. İshâk'ın bu dönemde de pek çok çalışması olduğu düşünülebilir.

Sâid el-Endelusî'nin değerlendirmelerine göre, el-Me'mûn döneminde zirvesine ulaşan bu ilmî canlılık h. 300'lü yıllardan sonra devlet ricalinin desteğini çekmesi ve idareye kadınlarla Türklerin hakim olması üzerine duraklamıştır. O devamla "Artık insanlar biriken problemlerden dolayı ilimle uğraşmamaktadırlar. Bu günümüze kadar böyle devam etti. Günümüzde ilme değer verilir oldu" demektedir.[200]

İncelediğimiz dönem için müelliflerimizin isimlerini zikrettiği hristiyan mütercimleri sıralayarak bu konuyu tamamlamak istiyoruz:

İbn Tûmâ (169/785),[201] Hubeyş b. el-Hasen el-A'sem,[202] Huneyn b. İshâk'ın çağdaşı Yohannâ b. Buhtîşû,[203] Istafân b. Basîl,[204] el-Kıftî'nin tercümelerini babası Huneyn'den daha başarılı gördüğü Ebû Yâ'kub İshâk b. Huneyn (298/910),[205] Îsâ b. Useyd en-Nasrânî el-Irâkî,[206] Kustâ b. Lukâ el-Bealbekî,[207] Fârâbî'nin hocası, mesâi

196. İbn Cülcül, 67; el-Kıftî, 248; İbn Ebî Üsaybia, 282

197. İbn Ebî Üsaybia, 280

198. İbn Ebî Üsaybia, 280

199. İbn Ebî Üsaybia, 259; Wiet, *Bagdâd,* 69; Meyerhof, 688-689

200. Sâid el-Endelusî, 129

201. Meyerhof, 704-705 (Homer'in Iliad ve Odyssey'ini tercüme etmiştir.)

202. Huneyn'in öğrencisi ve yeğeni, Hubeyş'in yaptığı tercümelerin pek çoğu Huneyn'e izafe edilmiştir. el-Kıftî, 122; İbn Ebî Üsaybia, 271, 279. Bar Hebraeus, "Hubeyş tarafından tercüme olunan eserlerin çoğu, zayıf bilgili kimselerin eline düşünce bunlar bu eserlerin Huneyn'e ait olduğunu ve müstensih'in ismini okumakta yanıldığını zannederek Hubeyş'in adını kaldırarak Huneyn yazmışlardır. Bu yüzden Hubeyş'in kendi adını taşıyan çok az eser kalmış diğer eserleri de Huneyn'e maledilmiştir" şeklindeki kaydı dikkat çekicidir. Bkz: *Abû'l-Farac Tarihi,* I, 239-240

203. Yunancadan Süryânîce'ye pek çok kitap tercüme etti. el-Muvaffak billah Talha b. Ca'fer el-Mütevekkil'e hizmet etti. Bkz: İbn Ebî Üsaybia, 276

204. en-Nedîm, 305, el-Kıftî, 118; İbn Ebî Üsaybia, 281

205. el-Kıftî, 57; İbn Hallikân, I, 185; İbn Cülcül, 69; en-Nedîm, 415; İbn Ebî Üsaybia, 274-275, 279; Sâid el-Endelusî, 103. el-Kıftî, İshâk b. Huneyn'in son günlerinde el-Kâsım b. Ubeydullah ile aralarının, sırlarını birbirlerine açacak kadar iyi olduğunu belirtiyor. İshâk b. Huneyn'in tercümeleri yanında tıpla ilgili telifleri de var. *Kitâbu'l-Edviye ve'l-Müfrede, Kitâbu Künâş el-Hıf, Kitâbu Târihu'l-Etibba.* Bu sonuncusu Rosenthal tarafından Oriens mecmuasında neşredilmiştir.

206. Sâbit b. Kurre'nin öğrencisi. el-Kıftî, 164; İbn Ebî Üsaybia, 298

207. Şam hristiyanlarından olan bu zat, Rum beldelerinden pek çok kitap topladı. Cahen onun Melkî olduğuna işaret eder. Yunanca'dan Arapçaya çevirdi. Ya'kûb b. İshâk el-Kindî ile çağdaş olan ve Muktedir billah zamanında yaşayan Kustâ, pek çok dalda mâhir bir insandı. Ermeniyye'de Ebu'l-Gıtrif el-Batrik'e pek çok kitap götürdü. Orada öldü. *"Muhammed'in Nübüvveti"* risalesine Ebû Îsâ b. el-Nüneccim cevap verdi. el-Kıftî, 173; en-Nedim, 353; İbn Ebî Üsaybia, 280, 329-330; İbn Cülcül, 76; Cahen, 112. Tıp ve felsefe ile ilgili kitapları arasında *Fî galebeti'd-Dem, Fî nisbeti'l-*

arkadaşı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnân (Yûnûs) (328/939),[208] Yahyâ b. Adiyy,[209] Nazîfu'l-Kıss en-Nefs er-Rûmî,[210] Theodoros (IX. asrın başı),[211] İbn Sahdâ (IX. asrın başı),[212] Fârâbî'nin hocası Yohanna b. Haylân (Cîlâd),[213] Ebû Ali Îsâ b. İshâk b. Zür'a (448/1008),[214] Yahyâ b. Adiy'in talebesi, hristiyanlıkla felsefeyi telife çalışan Ebu'l-Hayr el-Hasen b. Hammâr (331/942).[215]

Özet olarak, hicrî ıı. yüzyıldan v. yüzyıla kadar Yunanca eserleri gerek Yunanca metinlerden gerekse Süryanca tercümelerden Arapçaya nakledenlerin büyük bir kısmı Süryanîlerdi. Hicrî ıv. yüzyıl arapçaya tercüme yapan mütercimlerin altın çağı olarak kabul edilebilir. Bu dönemde tercümelerin büyük bir kısmı doğrudan doğruya Yunanca metinlerden yapılıyordu. Nastûrî mütercimler ön planda yer alıyordu. Ya'kûbî mütercimler Nastûrîlerden sonra gelirdi.[216]

c- Tercüme Faaliyetlerinin İslam Dünyasına Tesirleri:

Müslümanlar, fethettikleri memleketlerde, çeşitli ilim ve fikir hareketlerini bir anda karşılarında bulmuşlardı. Toplumların birbirini tanıma sürecinde, müslümanların öncelikle yöneldiği saha, günlük ihtiyaçlarına karşılık verebilecek olan fen bilimleri oldu. Bunun yanında, Emevî Döneminin sonlarına doğru, teolojinin pek çok konusu fikir dünyasında yoğrulmaya başlandı. Tercüme faliyetlerinden önce toplumsal kaynaşma sürecinin tabii bir sonucu olarak farklı kültür ve medeniyetlere sahip

Ehlât, el-Fark beyne'n-Nefs ve'r-Rûh, el-Fark beyne'l-Hayvan ve'n-Natık ve's-Samit yer alır. Bkz: Sâid el-Endelusî, 83

208. Halife er-Râdî zamanında Bağdat'ta idi. Ramazan 328'de öldü. Künnâ Kilisesi'nde büyüdü. Mar Mârî Okulu'nda yetişti. İbrâhim Kuveyrî, Refâil, Bünyamin, Yahya el-Mervezî'den mantık tahsil etti. Nahivci Ebû Said es-Sîrafî ile, el-Fadl b. el-Furat'ın huzurunda yaptıkları münakaşa meşhurdur. Bkz: el-Kıftî, 55, 212; İbn Ebî Üsaybia, 317; Sâid el-Endelusî, 140. Bu tartışmalar Ebû Hayyan et-Tevhidî tarafından günümüze ulaştırılmıştır. Tartışmanın özünü doğru bilgiye ulaşmada mantığın zaruri olup olmadığı hususu teşkil etmiştir. Bkz: Yâkût, *Mu'cemu'l-Büldân,* III, 117; Ahmed Emîn, *Zuhr,* I, 230. İbn Ebi Useybia'da başka bir yerde ismi Ebu'l-Mübeşşir Matta (öl. tarihi 323-329 arası) olarak geçmektedir. Bkz. 605 Ebu Bişr'in yetiştirdiği müslüman mantıkçılar için bkz. el-Kıftî, 185,

209. Ya'kûbî hristiyanlarından olan Yahyâ, Ebû Bişr Matta ve Ebunnasr el-Fârâbi'den ders aldı. 331'de doğan İbnü'l-Hammâr el-Bağdâdî öğrencisi oldu. 363 ya da 364 de öldü. Bağdat'ta Mar Tûmâ Kilisesi'ne gömüldü. Kitapları arasında yer alan Kitabu Ecvibe Beşeri'l-Yahûdî an Mesailihi dikkatimizi çekiyor. Bkz. el-Kıftî, 113-114, 237-238; İbn Ebî Üsaybia, 318; Sahbân Halîfât, *Makâlât Yahyâ b. Adiyy el-Felsefiyye (Yahyâ b. 'Adî, The Philosophical Treatises),* Tahkîk: Sahbân Halîfât, Ammân 1988, 10

210. Aynı zamanda Adududdevle'nin kurduğu bîmâristân'da çalıştı. İbn Ebî Üsaybia, 322; el-Kıftî, 221

211. el-Kıftî, 27

212. en-Nedîm, 305

213. Muktedir zamanında Bağdat'ta öldü. Harran'da kendisiyle karşılaştı. el-Kıftî, 182; İbn Ebî Üsaybia, 605; Sâid el-Endelusî, 137. Ayrıca bkz: el-Kurtubî'nin *Tabakâtü'l-Hükemâ*'sından naklen İbn Hallikan, V, 153-154

214. İbn Ebî Üsaybia, 235-236. Kendisi Ya'kûbî hristiyanlarından idi. Tenûhî, İbn Sa'dân ve çevresindeki elitleri değerlendirirken bu sosyetede yerini alan hristiyan filozof İbn Zür'a için şunları söyler: Servet ve bilgisiyle övünen birisi. Biraz kaçık birisi olduğu şayiası vardır. Oturulduğunda Aristo, Eflatun, Sokrat hakkında konuşurken fazla abartır, övünmekten başka şey bilmezdi. Yaşantısını göz önüne getirerek şunları söyler: Onlar kim, sen kim... " Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâka,* 77-78

215. en-Nedîm, 305, 323. *Kitâbu'l-Vifâk beyne kavli'l-felâsife ve'n-Nasâra* adlı kitabı önemlidir. el-Kıftî, 114, 238

216. O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 77; Boer, 17

kişilerin İslâm dünyasında tesirleri görülür. Bunlar arasında İsrâiliyât kültürünü zikredebiliriz.[217]

Abbâsî halifesi el-Mansûr'la birlikte başlayan -ama konuları dağınık- tercüme hareketi Yunan Felsefesini de kendisine konu edindi ve bir müddet sonra onsuz edemez oldu. Bu arada tercüme edilen fen bilimleriyle ilgili kitaplar ise fikir hayatından ziyade ilim anlayışına tesir ediyordu.

Süryânî mütercimler tarafından Arapçaya çevrilen Yunan Felsefesine ait kıymetli eserler, pek çok okuyucu bulurken, kendisine karşı çıkan çevreler de az değildi. Bu eserlerde mevcut olan fikirler müslümanlara geniş bir ufuk açmakla birlikte, Kur'ân'ın öğretileri dışında insan aklının ulaştığı sonuçları, bir problem olarak önlerine koyuvermişti. Bazı ilim adamları bu fikirleri dikkate almayarak menfî bir tavır takınırlarken, bir grup ilim adamı, bu eserleri kendilerine inceleme alanı olarak seçti. Bu âlimlerin aslında bir zarureti göğüslediklerini, tercüme eserlerin İslâm dünyasına girmesiyle ortaya çıkıveren problemlere cevap aramaya çalıştıklarını düşünebiliriz. Lâkin tezâhürler ve gelişmeler beklenenin dışında bir seyir izledi.

Bir çok saf felsefî unsur İslâm düşüncesine yön verdi ve Kur'ân'ın sunduğu prensipler bu bakış açılarıyla değerlendirildi. X. yüzyıl yazarlarından Tevhîdî'nin (414/1023) hukukta aklı doğru yere yerleştiremeyen Sünnîlere ve özellikle de Hanbelîlere öfke dolu karşı çıkışları[218] İslâm düşüncesinin temel ayrım noktasının nerede düğümlendiğini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Emevî sarayında Halife Abdülmelik'in yanında gördüğümüz hristiyan kelamcı John'un bazı problemlerde tesiri olduğu batılı araştırmacılar [219] tarafından iddia edilmişse de onun görüşlerinin sadece bulunduğu çevrede çok az bir tesir uyandırdığı kabul edilmelidir. Zira, onun inançları ile kadîm yunan felsefesinin ortaya koyduğu Süryânî düşüncesi arasında bazı farklar bulunmaktadır. Kendisinin Melkî olduğu burada hatırlanabilir.

İslâm'a tarafgir bakışlardan dolayı olsa gerektir ki, ta ortaçağlardan bu yana İslâm kelamının ve düşünce sisteminin tamamıyle Grek ve hristiyan kültürünün tesirinde olduğu iddia edilmiştir. XIII. yüzyıl yahûdî yazarlarından İbn Meymûn (Moses Maimonides), İslâm kelamının tamamiyle Grek ve hristiyan kültürünün tesirinde olduğunu iddia eder. "Mutezile ve Eş'arîlerin iddia ettikleri fikirlerin hepsi, hristiyan ilahiyatçılarının filozoflara karşı ileri sürdükleri mukaddimelere-isagoji dayanır. Hristiyanlık Yunan felsefesinin içinde büyüdü. Onun öğretilerinin, felsefenin temel ilkeriyle çatıştığı görüldü. Böylece onlar arasında kelam ilmi doğdu. Kendi akidelerine uygun düşen felsefî prensipleri aldılar. Kendilerine karşı ileri sürülen iddiaları bu yolla cevaplandırdılar. Müslümanlar Süryânîlerden felsefe ilimlerini aldılar. Filozoflara karşı ortaya çıkan bu akımın tercüme edilen kitaplar arasında bulunan felsefe karşıtı kitaplardan, özellikle filozoflara karşı ciddi eleştirilerde bulunmuş olan John

217. Anawati, "Factors and Effects", 36. Hz. Peygamberin "İsrâiloğullarından rivayet edebilir miyiz" sorusuna "onlardan rivayet etmenizde bir mahzur yoktur, onlara birşey sormayın" şeklinde karşımıza çıkan ifadelerle acaba İsrâiliyat çalışmalarına bir temel mi oluşturulmaya çalışıldı? Bu hususun araştırılmaya ihtiyaç duyduğunu söylemekle iktifa ediyoruz. Hadis için bkz: Abdürrezzâk, 19209-19210

218. Grunebaum, "The Sources", 17

219. O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 57-58

Philoponus ve Yahyâ b. Adî'nin düşüncelerinden almışlardır." [220]

Günümüz araştırmacılarından Hourani, yirminci yüzyıl araştırmacılarının artık İbn Meymûn kadar ileri giderek Grek ve hristiyan tesirini vurgulamadıklarını belirtir ise de Maimonides'in takipçileri asla eksik olmamıştır.[221] Bunlar İslâm'ın zikr anlayışını, fıkhın temel kaidelerini, hatta pek çok kelimeyi bile sonuçta Bizans tesirine irca etmekten çekinmemişlerdir. Bu ilim adamlarından Grunebaum, yazdığı pek çok makalede İslâm kültür unsurların tamamını Bizans ve diğer kültürlerin bir mirasçısı olarak gösterirken pek tabii olan unsurları bile buna katmıştır. Büyüyen ve ihtiyaçları artan bir toplum da ilkel kabile üyeleri arasında bile görülen toplumsal teşkilatlanmayı ya da görev dağılımı neticesinde karşımıza çıkabilecek pek çok unsuru sürekli dış kültürlere bağlamak kültür ve medeniyet oluşumlarına tarafgir bakmaktan öte bir şey değildir. Nitekim Grunebaum, muhtesibi, sâhibu's-sûk'u, ayyârları, Hz. Peygamber'in "çocuk doğduğu yatağa aittir" prensibini, maslahatı ammenin gözetileceği prensiplerini hep Bizans kültürüne bağlar.[222]

Qadir, Arap düşüncesine Yeni Platonculuktan daha fazla etkileyen bir akım olmamıştır, der. Onun temellerini de Yeni Pisagorculuk, Yahûdî Gnostismi ve Hristiyanlık oluşturuyordu.[223]

Nastûrî hristiyanlarının ve Gnostik nazariyecilerin rahat bir gelişme ortamı buldukları Basra; felsefe ekollerinin ortaya atıldığı ilk yer, Şia ve Mutezile de yabancı hikmeti kendi mezhebî görüşlerine sokan ilk gruplar oldu.[224]

el-Makrîzî, Mutezile alimlerinin, filozofların eserlerine hırsla sarıldıklarını ve böylece hicrî II. yüzyılın başlangıcında Kur'ân'ın kıdemi ve kader meselesi gibi iki büyük problemle birlikte yeni bir takım güçlüklerin ortaya çıkmaya başladığını ifade eder. H. II. yüzyıldan önce inanç problemleri ve kader meselesi, Kur'ân'ın anlaşılması cihetinden zaten tartışılıyordu. el-Makrîzî'nin kasdettiği, felsefenin ulaştığı sonuçların Kur'ân'a tatbik edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.[225] el-Me'mûn döneminde farklı dinlere ait kitapların da tercüme ettirildiğini söyleyen en-Nedîm'in bilgileri doğru kabul edilebilirse, bu tesirin bir boyutu daha ortaya konulmuş olacaktır.[226]

220. Mûsâ el-Kurtubî b. Meymûn (601/1205), *Delâletü'l-Hairîn,* Tahkîk: Hüseyin Atay, Ankara 1974, 184-185. John'un tesiri ile ilgili olarak H. Davidson'un şu makalesine bakılabilir. "John Philoponus as a Sorce of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *JAOS,* LXXXIX (Baltimore 1969), 357-391

221. George F. Hourani, "Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *IJMES,* VII (U.S. 1976), 60

222. Meyendorrf, 131; Cragg, 45-46, 85-86. Yukarıda zikredilenler ve diğer örnekler için bkz: Grunebaum, "The Sources", 1-54; "Parallelism Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy Literature and Piety", *DOP,* XVIII (Washington 1964), 89-111. Grunebaum yakın zamanlarda yazdığı çalışmalarında ise tevhid, vahiy anlayışı, İslâm'ın insana bakış açısı, marifet anlayışı, millet kavramının kapsamı gibi hususlarda büyük bir nezaket göstererek bu hususlarda İslâm'ın orjinalitesini ifade etmeye kendisini mecbur hissetmiştir. "The Sources", 9-15

223. Qadir, *Philosophy,* 37-38

224. Boer, 26

225. el-Makrîzî, *el-Hıtat,* II, 356; O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 83. el-Makrîzî'de yer alan ifadelere göre, Ma'bed el-Cühenî, İslam'da hür irade sorununu Asâvira'dan biri olan Ebû Yunus Sansaveyh'ten öğrenerek tanıtanların ilki idi.

226. en-Nedîm, 24-26

Nitekim, batılı araştırmacılardan Tritton, kader ve hür irade hususunda "Kur'ân üzerinde düşünmekten doğan İslâm'daki fırkaların görüşleri, bu konularda nazariyeleri başlatmış olabilirse de, Hristiyanlığın etkisinin başlatmamış olsa bile, bu düşünce hareketini teşvik ettiğini gösterecek deliller mevcuttur" derken Hitti'nin "irade hürriyeti tartışmaları hristiyanlarla müslümanlar arasındaki tartışmaların bir neticesi idi" şeklindeki ifadeleriyle aynı fikri vurgular.[227]

İbn Hazm da, sıfat lafzının ilk olarak Mutezile ve Râfizîlerin önderleri tarafından ortaya atıldığını zikreder.[228] M. Cârullah tarafından Mutezile ve Hristiyan kelamı üzerine yapılan karşılaştırmalı bir araştırma bu tesirleri daha net bir şekilde gözler önüne sermektedir.[229] Bu tesirlere bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

Yunan Felsefesi'yle doğrudan doğruya temasa geçen ve kelâm mezheplerine felsefî çalışmaların vardığı sonuçları sokan düşünürlerin başta geleni Allâf idi. Mutezile neslinden olan Allâf, Allah'ın sıfatlarını ve onların kadîm olduklarını kabul etti. Fakat onlar üzerinde, ilâhi uknum üzerinde duran hristiyanlara çok benzer bir şekilde durdu. Tritton, sıfatların tabiat bakımından Allah'a ait olduğunu ve başka yerden alınmadığını iddia edenYuhannâ ed-Dımeşkî'nin; sıfatların Allah'tan gayrı olmadığı şeklindeki müslümanların görüşüne öncülük yapmış olabileceğini söyler. Allaf'a göre Allah, âlim, hayy ve kâdirdir. Bunlar Allah'ın zatıdır. Bu sıfatlar zahiri şeyler değil, zatının tezâhürleri ve tecellîleridir.[230]

Allâf'ın talebesi Nazzâm (231/845), hüsn-kubuh meselesini ortaya attı. Bu kişilerin çalışmaları her zaman doğru temeller üzerine bina edilmiyordu. Nazzam, Aristo tarafından, ruhun vücudun formu olduğu şeklinde ileri sürdüğü görüşü canlandırmaya çalışmış ama, terminolojiyi yanlış anlayarak ruhu vücudla aynı şekilde sanmıştır.[231] Taşköprüzâde'nin naklettiğine göre Tevrat ve İncil'i bütün şerhleriyle birlikte ezbere biliyordu. Bunun tesiri düşünülebilir. Onun Teslis'in Tevhid'e üstünlüğü adlı bir kitap telif ettiği de bilinmektedir.[232]

Mutezile sıfatlar konusunda Hadis ehlinden farklı düşünüyordu. Hristiyan dogmatiklerinin tesiri altında, İlim, Kudret, Hayat, İrade, Kelâm, Semi, Basar sıfatları zamanla önem kazandı.

227. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı,* Türkçeye Çeviren: Mehmet Dağ, Ankara 1983, 20-21, 57; Hitti, *İslâm Tarihi,* II, 385-386. Ayrıca bkz: Qadir, Philosophy, 45

228. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl,* I-V, Beyrut 1986, II, 119 vd. Şehristânî de aynı görüştedir. O, Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın sıfatlar konusundaki açıklamalarını hristiyanların ekanimi selaseyi açıklama tarzları ile aynı olarak görür. Şehristânî, I, 50. Mutezileden Ebû Haşim'in Allah'ın sıfatlarını hristiyan teologlarından Nasturus'un açıkalamalarındaki yöntemle, mevcut olan bir varlığın ilim ve hayat sıfatları şeklinde izaha kalkmıştır. II, 29

229. Anawati, "Factors and Effects", 34

230. O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 84; Boer, 37; Şehristâni, I, 67-68; Tritton, *İslam Kelamı,* 60. Mezhebinin kurucusu Cehm b. Safvan da aynı görüşleri savunur. İlk çağ Yunan filozoflarından bendeklîs Davud a.s. zamanında yaşamış ve hikmeti Şam'da Lokman Hakim'den almış ve ülkesine dönmüştü. Bu filozof, Allah'ın sıfatlarına ait manaları birleştiren ilk kişi idi. O, sıfatların ayırıcı özel anlamları olamayacağını, özde hepsinin aynı olduğunu, vahdaniyyetin esas olduğunu savunurdu. Sıfatlar hususundaki bu görüşleri İslam dünyasında savunan ilk kişi Allaf oldu. Sâid el-Endelusî, 72-73

231. O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 85

232. Goldziher V, 249; Brockelmann, *S,* I, 339. İbn ishâk er-Raâvendî'nin *Kitâb el-Lafz ve'l-Istılah* adlı kitabından verdiği bilgilere göre, bu kitabını hristiyan bir gence olan duygularından dolayı telif etmişti. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* 245-246

Bunların hissî sıfatlar olmadıkları söylendi veya nefyedildi. Ekânim-i selâse'yi Allah'ın sıfatları olarak ileri sürmüş olan hristiyanların durumuna düştüklerini zannederek, sıfatların bir kısmını bire irca ettiler ya da zâtın aynı veya zâtın vecheleri olarak kabul ettiler. Ezelî sıfatların varlığını ileri sürenleri küfürle itham ettiler; hatta onları hristiyanlara benzettiler.[233]

Meselâ, Ma'mer b. Abbâd es-Sülemî (220/830), Yeni Eflâtuncu Aristo şarihlerinin yolundan giderek, Allah'ın sıfatlarına tamamiyle menfî gözle bakdı. Sistemini Vahdet-i Vücûd üzerine kurdu. Görüşleri Sümâme b. el-Eşres (213/828) tarafından geliştirildi.

Sümâme, Allâh'ın Kur'an öğretisiyle maddenin ebedîliği hakkındaki Aristocu görüşü uzlaştırma teşebbüsünü tamamiyle terketti. Ve açık bir şekilde âlemin Allah gibi ezeli olduğunu ifade etti.[234]

Mutezileye reaksiyon olarak iki görüş önem kazandı. Bunlardan biri Sıfâtiye görüşünü ortaya atanlar -daha sonra ehl-i sünnet olarak adlandırılacaklardır- idi. Diğeri ise teşbih yoluna sapan Ebû Abdullah b. Kerrâm (256/870) ve mezhebi Kerrâmiye oldu.[235]

Hristiyanlar Logos'un ezeli olarak Allah'ta mevcut olduğunu ileri sürüyorlardı. Kelime (Kelam) anlamındaki Logos, Kur'ân'ın yaratılmadığı görüşünü pekâla harekete geçirmiş olabilir.[236] Mutezililer Allah'ın kıdeminin yanısıra Kur'ân'ın da kadîm olduğunu söylemenin şirk sayılacağını ileri sürmüşlerdi. Bu bakımdan el-Me'mûn dönemi Halk-u Kur'ân[237] meselesinin ortaya atılmasını bu tercüme eserlerin bir tesiri olarak görebilir miyiz? el-Kindî, onun 218/833 yılından itibaren Mısır ulemasını mihneye tabi tuttuğunu kaydeder.[238] Onun başlattığı bu akım, el-Vâsık tarafından da devam ettirilmiştir. Ahmed b. Ebî Duâd'ın bu olaylarda etkisi bir hayli fazla idi.[239]

Mutezilenin ortaya attığı münakaşalar, İslâm kelâmına tatbik edilmiş Yunan Felsefesinin dolaylı tesirleri idi. Aslında ortada önemli bir problem bulunuyordu. Çünkü, Aristo'nun fikirleri Süryânî hristiyan bir vasıta ile alınmış, çoğu iyi anlaşılmamış, kısmen de hristiyan tâdiline uğramıştı.[240] Hatta bir kısmının aidiyeti bile sa-

233. Boer, 36; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,* Türkçeye Çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, 309

234. O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 86

235. O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 88

236. Tritton, *İslam Kelâmı,* 59; Boer, 36

237. el-Me'mûn, Bağdattaki naibi İshâk b. İbrâhim'e bir mektup göndererek âlimlerin imtihan edilmelerini istedi. Aynı zamanda o, bu fikirlere inanmayanların muhakeme edilmesini ve ikna edilmeye zorlanması için, engizisyon mahkemesini andırır bir Mihne teşkilatı kurdu. Direnişle karşılaşınca imtina edenlerin fetva ve hocalık yapma haklarını ellerinden aldı. es-Suyuti, *Târîhü'l-Hülefâ,* 308-311; Hitti, *İslâm Tarihi,* II, 660

238. e-Kindî, 193

239. es-Suyûtî onun ömrünün sonuna doğru bu tazyiklerden vazgeçtiğini bildirir ve bunu terketmesine sebep olan bir hâdiseyi anlatır. Bkz: es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hülefâ,* 341-342

240. O'leary, *İslâm Düşüncesi,* 88-89. Hristiyan kilisesinin gözetiminde ilgi alanlarını belirleyen Süryânîler, bütün Aristo mantığını değil, ancak I. Analitiklerin, VII. bölümüne kadar olan kısımlarını yani hristiyan ilahiyatını destekleyen bölümlerini tetkik ediyorlardı. Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı,* I-II, İstanbul 1969-1970, I, 14

hih değildi.[241]

Yeni gelişen kelâmın taraftarlarından bazıları yabancı fikirlerin cazibesine kapıldılar ve böylece acaip karışımlar ortaya çıktı. Nazzâm'ın iki öğrencisi dualist ve hristiyan fikirlerin etkisi altında tevhidden ayrıldılar; bunlar Ahmed b. Hâit ve el-Fazl el-Hadesî idi.[242] Aklı ön plana alan Mutezile ekolü ile hristiyan felsefesinin bir sentezinden ortaya çıkabilecek en kötü eser ise, Mutezilî İbn Hâit tarafından ortaya konuldu. *"Mesîh'in Muhammed'e Üstünlüğü"* adını taşıyan bu eser aslında problemin tefrit noktalarını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. el-Vâsık zamanında yazılan bu eser, zamanın kadısı İbn Ebî Dâvud tarafından tetkike tabi tutulmuştur. er-Rîvendî de, yahûdîler ve hristiyanlar için Hz. Muhammed'in nübüvvetini iptal için bir eser telif etmişti. Mezhepler tarihçisi olan bu yazar, Râfizî ve Mülhid olarak görülürdü. Takibe alındığı zaman yahûdî İbn Lâvî'nin evinde gizlenmiş, onun içinde *ed-Dâmiğ* isimli kitabını yazmıştı.[243]

Şehristânî tarafından verilen bilgilere göre, mutezile alimlerinden Ahmed b. Hâbıt (232/846) gibi bazı mutezile alimleri hristiyanlarda olduğu üzere, Mesîh'in ahiret günü insanları hesaba çekeceğini düşünmeye bile başlamışlardı.[244] İslam düşüncesine tesir eden akımlar arasında Stoacılık ta görülür. el-Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Gaz-zâlî, İbn Miskeveyh, İbn Rüşd, er-Râzî gibi yazarlar ile İhvan-ı Safâ grubuna ait eserler üzerinde yapılan araştırmalar, Stoacı etkilerin ahlak ve teoloji meselelerinde olduğu, bu etkilerin Peripatikler ve Platonculardan daha yoğun görülebileceği tesbit edilmiştir.[245]

İslâm düşünce tarihinde, Mutezilenin bu seyri Eş'arîler tarafından durduruldu. Mutezilenin akılcı kelamına karşı alternatif bir düşünce sistemi gelişti. Mutezile aklı hakikatin tek kaynağı olarak görüyordu. Sonuçta felsefenin alanını dinin alanıyla özdeşleştirmişlerdi. Allahı pek çok yanlış düşünceden koruma adına, herşeyden soyutlamışlar ve sonuçta tanınamaz hale getirmişlerdi. Onların en önemli yanlışlarından birisi ise, duygu üstü olan İslâmî ilkeleri, akılla yorumlamaya çalışmaları idi. Mutezile yukarıda da sıraladığımız üzere İslâm düşüncesine pek çok yanlış fikri idhal etmiş idi. Öte yandan pek çok müslüman alim, nasıl ve niçinini sorgulamaksızın bir iman yolunu teklif ediyor ve onlara karşı sadece bidat saydıkları bu tür tartışmalara katılmamaktan başka bir çözüm getirememiyorlardı. Bu da tabiatiyle yeterli olmuyordu. Dolayısıyla islam inancının akılla desteklenerek sağlamlaştırılması ve gayri İslâmî unsurlardan temizlenmesi adına bir topluluk ortaya çıktı. Mutezilenin kullandığı felsefe ilkelerini kullandı. Ama ana metaryelleri vahiydi. Böylece ehli sünnet ke-

241. Aristonun Teoloji (Kitabu'r-Rubûbiyye) diye anılan, gerçekte Plotîn'in Ennead'ından bölümlerin bir açıklaması olan kitapdaki birbirine zıt görüşler müslüman düşünürleri çok uğraştırmıştır. İsimlerin aynı olması ya da benzemesi nedeniyle farklı zamanlarda yaşamış Platon (m.ö. 427-347) ve Plotîn (m.s. 220-270) gibi filozoflar birbirine karıştırılmıştır. Bkz: Cahen, 113, Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*,I, 9

242. Tritton, *İslam Kelamı*, 136

243. ez-Zehebî, XIV, 59-60. İbn Tağriberdî'nin, babasının yahûdî olduğunu ve yahûdîlerin müslümanlara gelerek "babası bizim kitabımızı bozdu, kitabınızı bozmasından çekinin" diyerek uyarırlardı şeklindeki rivayetleri yakıştırma olsa gerektir. İbn Tağribiredi, III, 175-176

244. Şehristânî, I, 60

245. Qadir, *Philosophy*, 39

lamı oluşturuldu. Bu Eş'arî (330/ 941) tarafından ekolleştirildi.[246]

Sonuçta Eş'arîlik bütün bu olanlara dur demişti. Ve ardından Yunan Felsefesinin kritiği geldi ve İslâm dünyasında cazibesini yitirdi. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü Yunan felsefesiyle neşvü nema bulmuş olan İslâm filozoflarının ortaya atmış oldukları doktrinleri çürütücü bir adımdı. Belki de Gazzâlî geldiği bu nokta ile Eş'arîlerin başaramadığını başarmıştı. Bununla birlikte Gazzâlî pragmatik bir düşünce sistemi tesis edebilmek için Grek dialektiğini kullandı. Felsefe onun yaklaşımıyla sünnî kelam ekolleri tarafından sevilip kullanıldı.[247]

Geçen zaman bazı problemleri ve ilk günlerin o uçarı takipçiliğini ortadan kaldırmıştı. Hatta Mutezile kelamcılarından Kadı Abdülcebbâr, filozoflara saldırmaya bile başlamıştı. "Cedel ehli, hristiyanlığın ikası için çalışanlar; onların eserlerinin hepsi mülhidliğin ta kendisidir. Bunlar İslâm hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Kustâ b. Lukâ, Huneyn b. İshâk, Kuveyrî, Mattâ (Ebû Bişr Yunus), Yahyâ b. Adiyy.. hep bunlardır."[248] O, filozofların Yunan felsefesinin işlerine gelen yerlerini kendilerine aldıklarını ve pek çok şeyi yanlış aktardıklarını öfkeyle haykırırken öncüler adına günah çıkarır gibidir.

Tercüme eserlerin tesirleri sadece kelami meselelerle sınırlı kalmadı. Tasavvuf da bundan nasibini aldı. Yeni Eflâtunculuğun tesiri ile yeni bir şekil kazanmış olan *Rubûbiyye (Esûlacya)* adlı kitap, bir açıdan felsefeye ilgi gösteren mutasavvıfların Feyz, İntisâku'n-Nûr, et-Tecellî gibi kavramları farklı anlamlara sürüklemelerine sebep oldu. Bazı hristiyanların Nâsûtî ve İlâhî tabiatın imtizacını açıklama tarzları da Vahdet-i Vücûd fikrinin temelini oluşturdu.[249]

"Gizli imam, insanlardan uzaklaştırılmıştır ve Mehdi olarak geri dönünceye kadar gizlenmeye devam edecektir; döndüğünde kötülük ve zulümle dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracaktır." şeklinde karşımıza çıkan ölülerin geri dönmesi fikri, ilk hristiyanlığın İsâ'nın dönüp hükümran olacağı fikrini hatırlatmaktadır. Başlangıçta Mehdî fikri siyâsî lider olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen diğer kültürlerin de tesiriyle dînî bir kimlik kazanmıştır. Hayli erken bir dönemde Muhtar'ın 66-68/685-687 yılları arasında Kufe'deki isyanı sırasında görülür. Adına isyan başlattığı Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye ile başlar. Toplumda ise, tüm hızıyla adeta kötü idarelere karşı sadece bir özlem mahiyetinde mantar gibi gizli imamlar ortaya çıkar.[250]

Bunlar çoğu zaman ya Tenâsüh fikrini ya da beklenen Mesih fikrini ortaya atmışlardır. Eski Hind anlayışının temel fikirlerinden birisi olan "hulül" hristiyanlığını da etkileyerek "Asli Suçun" temeli olmuştu. Muhtemeldir ki, Gulât'ın esasları arasında yer alan hulül hem hristiyanlığın hem de doğu dinlerinin etkisindedir. İbn Abdi Rabbih Râfizîlerdeki hulül fikirini hristiyanlıktaki Mesih inancı ile aynı olarak tavsif eder.[251] Aslında bu tür düşünceler toplumda o kadar yaygındır ki, Emevîleri yıkıp

246. Abdü'l-Hayy, "Eşarilik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-IV, Türkçeye Çeviren: Ahmet Ünal, İstanbul 1990-1991, I, 255-257

247. Qadir, *Philosophy*, 68; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 665

248. Halîfât, 18-19

249. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, IV, 155-156, 162

250. Tritton, *İslâm Kelamı*, 25-26; Lewis, 85

251. İbn Abdi Rabbih, II, 404-405; Watt, 56

idareyi elen alan Abbâsîler adına konuşan Dâvud b. Ali el-Abbâsî'nin konuşmasında dahi karışık bir Mehdî anlayışı ortadadır: "...Biliniz ki, ele geçirdiğimiz hilafet, İsa b. Meryem'e teslim etmemize kadar bizden çıkacak değildir." [252] 142/759 yılında Ebû Müslim Horasânî'nin öldürülmesinden sonra onun intikamını almak için ortaya çıkan ve zamanla Râvendiye mezhebine dönüşen ekolün[253] düşüncelerinde, onların bir temsilcisi sayılabilecek Horasanda 159/755 yılında ortaya çıkan Mukanna'nın iddialarına tamamiyle hulul fikirleri hakimdir.[254] 322/934 yılında öldürülen Muhamed b. Ali eş-Şelmigânî hareketinin temellerini de tenasüh fikirleri oluşturmaktadır.[255]

Karmatîlerde de Hulül fikri yaygındır. Karmatî hareketinin lideri, el-Ferc b. Osman'ın propogandalarına temel teşkil eden görüşler, kendisinin "Mesîh'in davetçisi olduğu, İsa olduğu, kelime, Mehdî olduğu, Ahmed b. Muhammed el-Hanefiyye, Yahyâ b. Zekeriyyâ, Rûhu'l-Kudüs olduğu şeklinde karmakarışık ama hulul temellerine dayanan hristiyanlık unsurlarının daha yoğun olduğu bir yapıda idi.[256] Daha sonra bu görüşler eserlerde de görülmeye başlandı. Tenasüh fikrini kitaplarında işleyen ilkler arasında Nazzâm'ın öğrencileri olan Ahmed ile Fazl'ın isimleri geçer.[257]

Bu fikirlerle yoğrulan toplumda çarpık gelişmeler ortaya çıkmaya başlamıştı. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere göre, meşhur mutasavvıf el-Hallâc hakkında halkın düşünceleri kolay hazmedilir, bir seviyede değildi. Onlar, Cenab-ı Allah'ın ona hulul ettiğine inanmaya başlamışlardı. Onun öldürülmediğini, kırk gün sonra tekrar çıkıp geleceğini ifade ediyorlardı. Hatta gördüklerini söyleyenler bile vardı.[258]

Bu gelişmelerin belki de en ilginç çehresini Mutezile âlimlerinden bazılarının Tenâsüh akidesini İslâm inanç sistemiyle temelendirmeye çalışmaları olmuştur. Bu hususta Ahmed b. Hâbıt'ın görüşlerine bakılabilir.[259]

Sûfîlerin bir kısmı sadece panteist görüşleri değil, aynı zamanda hristiyan ve diğer dinlere ait ibadet ve hayat anlayışını da kendilerine esas aldılar. İslâmiyet tarafından kesinlikle yasaklanmış olan bekarlık onlar için nefsi tezkiye için bir yaşam biçimi idi. Bazen İslâm dininin emrettiği ibadetleri unutacak kadar, batınî dünya ve manevî hayat üzerine konuşup duruyorlardı. Bazıları, Allah'a duydukları hayranlıklarının kendilerini ibadetlerden muaf tuttuğunu, ibadetlere ihtiyaçları olmadığını iddia edebilecek kadar ileri gitmişlerdi. Bazıları ise, günahları işlemekten bile çekinmiyor, kendilerinin affedilmiş olduğunu düşünüyordu.[260]

252. et-Taberî, *Târih*, VII, 428

253. Bu kişiler Bağdat'ta bir müddet büyük bir problem oluşturmuşlardı. el-Mansûr'un köşküne gelerek onu tavaf etmeye başlayan bu insanlara el-Mansûr ancak içlerinden ikiyüz kadarını idam ettirmek suretiyle kurtulabilmişti. İbn Tıktıkâ, 160-161; İbn Tağriberdî, I, 345

254. ed-Dineverî, 384; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 38-39; İbn Tıktıkâ, 180; İbn Tağriberdî, II, 38

255. en-Nüveyrî, XXIII, 124-128. Yazar fikirlerin hristiyanlığa benzerliğini vurgular.

256. *Kitâbu'l-Uyûn*, IV/I, 68-70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 512; el-Kalkaşandî, *Meâsir*, II, 255

257. Tritton, *İslam Kelamı*, 137

258. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 126-129. Kitâbu'l-Uyûn'daki bilgilere göre, hulül fikri bizzat Hallaca tarfında ortaya atılmıştır. *Kitâbu'l-Uyûn*, IV/I, 174. Ayrıca Şiî yazarlardan İbn Tıktıkâ'nın kayıtlarına da bakılabilir: s. 261 Bu tür fikirler Fâtımî Mısır'ında Dürzîlik akımının oluşmasına bile zemin hazırladı. Bkz: İbn Tağriberdî, IV, 184,185, 190

259. Şehristânî, I, 61-63

260. Qadir, *Philosophy*, 96; Mazaherî, 9

Biz burada Kur'ân'da ve Hz. Muhammed'in hayatında manevî bir cephenin mevcut olmadığını belirtmek istemiyoruz. Şüphesiz ki, Kur'ân insanların bu noktada düştüğü yanılgıların önüne geçmek için manevî hayatımızın tek örneği olacak Peygamberini göndermiş ve bunu kitabında ve onun yaşayışında zirveleştirmiştir. Lâkin insan fıtratı Allah'ın sunduğu temel prensipleri değil, insanların kendi iç tecrübelerinin büyüleyici, esrarengiz havasına her zaman yenik düşmüştür. Olağanüstü tezâhürleri izlemek ve dinlemek; insanoğlu için düşünmek ve tefekkür etmekten daha kolaydır.

Bazı batılı yazarlar İslâm tasavvufunu tamamiyle yaşadıkları bölgenin kendilerine hediye ettiği bir saha olarak düşünme eğiliminde olmuşlardır. Von Kremer, "Şüphesiz görülüyor ki, tasavvuf farklı iki unsuru birleştirmiştir. Bunlardan birincisi, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren kuvvetli bir şekilde İslâm'a girmiş olan hristiyanların lüks ve bolluk içinde yaşamayı terk edip darlık içinde yaşama anlayışı, ikincisi ise daha sonra girmiş olan tefekkür ve derin düşünceden ibaret olan Budizm unsudur" derken,[261] Nicholson ve Massignon iktibas faraziyesinin müdafaa edilemez olduğunu iddia ederler. Öte yandan bizim de önemle üzerinde durduğumuz zaman içerisinde tercüme hareketleri vasıtasıyla tasavvvuf düşüncesine girmiş olan Yunan felsefi tabirlerinin mevcudiyetini vurgularlar. Diğer tesirlerin henüz tam manasıyla incelenmemiş olduğunu belirtirler.[262]

Tasavvufî yaşantıda İslâm toplumu içinde yaygınlaşan önemli bir problem de bekarlığın tercih edilir olmasıydı. Râhipler uzlet hayatını tercih ederlerdi. Az yer, helal olan yiyecekleri kendilerine haram sayarlardı. Genelde oruç tutar, insanlardan hoşlanmazlardı. Hz. Peygamber, böyle bir hayatı tenkit etmiş sahabîlerden bu hayatı yaşamak isteyenleri şiddetle uyarmıştır.[263] Hz. Peygamber'in Ukâf isimli bekar bir sahabisine "eğer hristiyan rahiplerden isen onlara benze, değilse evlen" dediği bilinir.[264] Lakin zamanla toplumda, hristiyanlığın tesiri ile apayrı tezahürler ortaya çıkacaktır. Kadınlara ihtiyacı olmadığını belirterek güvercin besleyen birisi, benim için kadınlardan daha korkunç bir şey yoktur" derdi.[265]

Peygamber'in İslâm dışı bir inziva anlayışını sürekli tenkit etmesine rağmen, diğer kültürlerden etkilenerek tasavvuf adına ortaya çıkanlar kendi fikir ve yaşantılarını desteklemek için pek çok hadis bile uydurmuşlardı ki, bunlardan birisi sûfîleri sûf elbise ile özdeşleştiren anlayış tarafından şu şekilde uyudurulmuştur: "Sûf elbiseler giyiniz. Ahirette bununla bilineceksiniz." Halbuki, toplumda yeni gelişmeler sırasında, yün elbise giyen birisine hristiyanlığını terketmesi söylenirdi.[266]

Toplumdaki bu tür çarpık gelişmelerden olsa gerektir ki, m. 892 yılında Mu'temid aktörlerin, müneccim ve büyücülerin sokak kıyılarında oturmalarını menetti ve

261. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, I-IV, Cambridge 1951-1953, I, 300

262. Massignon, 30

263. Cevâd Ali, VI, 644-646

264. Bahşel, 213; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, IV, 19

265. İbn Sa'd, V, 110; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 15

266. eş-Şevkânî, 192. İlk dönem alimlerinden es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek sûf giyilmesini kerih görürlerdi. Daha sonraları mutasavvıflar bu elbiseyi giymeyi sünnet olarak takdim ettiler. Bkz: İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219-225

kitapçıları felsefeye, tecrübi ilimlere, dînî münazaralara ait eserler satmayacaklarına dair yemin ettirdi.[267]

İşin ilginç bir boyutu ise zaman zaman tefsir çalışmalarında ortaya çıkıyordu. Ebu Bekr el-Mervezî ve adamları Kur'ân-ı Kerîm'deki "Umulur ki Rabbin seni böylece övülmüş bir makama ulaştırır" şeklindeki İsrâ sûresinin yetmişdokuzuncu âyetinin tefsiri konusunda diğerleriyle ihtilafa düşmüşlerdi. Bir taraf bu ayeti izah ederken "Cenâb-ı Allah Hz. Peygamber'i kendi yanıbaşında arşının üzerinde oturtacaktır" diye yorumlarken diğer bir grup ta, "Hayır buradaki övülmüş makam şefaat yetkisidir" diye iddia etmiş; bu iddia tartışmalara ve arkasından kavgaya dönüşmüştü. 317 yılında meydana gelen bu hâdise hayli ciddi bir sonla neticelenmiş, polisin de müdahalesiyle büyüyen olaylar sonunda pek çok kişi hayatını kaybetmişti.[268]

Son olarak bir de tercüme faaliyetlerinin dil üzerindeki tesirlerine göz atmak istiyoruz. Genelde tercümeler mana tercüme yolu ile gerçekleştiriliyordu. Zor paragraflar kelime tercümesi esas alınarak yapılıyordu. Uygun kelime bulunamadığı zaman Grekçe kelimeler modifie edilerek Arapçalaştırılıyordu. Istafân b. Basil Grekçe kelimelerin Arapça karşılıklarından bildiklerini yazar bilmediklerini de tercüme etmez ve Allah'ın bunları tercüme etmeye muktedir birisini göndereceğini temenni ederek tercüme etmezdi.[269] Hristiyan mütercimlerin Bağdat ve belli merkezlerde yürüttükleri tercüme faaliyetleri bazı müslümanlar tarafından yetersiz görülmüş, tercümelerin eksik ve yanlış olduğu vurgulanmıştır. el-Câhız, Yahyâ b. el-Bıtrîk, İbn Nâimâ, Teofel b. Tûmâ gibi hristiyan mütercimlerin yaptığı tercümelerin yanlışlarla dolu olduğunu söyler.[270]

İbn Mendû'ye el-İsfehâni'ye ait olan *Zikru'l-Ğalat el-Câri min Yûsuf b. Istafan* adlı kitap sırf bu gaye ile tanzim edilmiş olup, bize bir fikir vermektedir.[271] Yabancı eserleri nakleden mütercimlerin ortaya attıkları yabancı menşeli yeni kelimeleri ise , dil bilginleri nefretle karşılıyorlardı.[272] Aslında toplumların kaynaşması ile birlikte dil ile ilgili problemlerin ortaya çıkmış olması beklenmelidir. Bu husus ayrı bir araştırma konusu teşkil etmekle birlikte tesbitlerimize göre, Abdülmelik b. Mervân döneminde farklı kültürlerden Arapçaya katılmaya başlanan kelimeler tartışma konusu olmaya başlamıştı. Halifenin edebiyat hocası, nahiv bilgisi olmasına rağmen o günlerde sarf ilmi -fiillerin çekimi- ortaya çıkınca onu pek beceremeyiş ve kafa karıştırıcı bularak sarfçıları tenkit etmek üzere şu mısraları dile getirmişti.[273]

> *"Rumlardan ve zencilerden aldıkları kelimeleri, sık kullanmaya başlayıncaya kadar, onların nahiv bilgileri hoşuma gidiyordu.*
>
> *Bilmediğim bir kelimeyi işittiğimde, o, bana, baykuş ve kargaların sesi gibi geliyor.*

267. Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 243

268. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 213

269. Grunebaum, "The Sources", 39; Qadir, *Philosophy*, 35

270. el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, I, 75-76. O ayrıca diğer mütercimlerden İbn Mukaffâ' ve Sâbit b. Kurre'yi de tenkit eder.

271. İbn Ebî Üsaybia, 461. İlginç bir örnek için bkz: Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, I, 42

272. Boer, 28

273. İbn Abdi'l-Berr, 69

Onların nahvini terkettim. Zaten, Allah beni bu mikroplara bulaşmaktan korur."

Ammâr el-Kelbî'de yabancı unsurlardan dile katılan kullanımlara ve muhtemelen mısralarından anlaşıldığı üzere nahiv kurallarına karşı çıkar:[274]

"İrab peşinde koşanların icad ettikleri kurallardan neler çektim.

Yaptıkları kurallara aykırı, güzel bir manası olan yepyeni bir şiir söylesem,

Hemen hata yaptın, derler ...

.....

Halbuki ben mecûsî ateşi yanmayan, kilise inşa edilmeyen,

Toprağına maymun ve domuz ayak basmayan bir yerde büyüdüm."

Bu bilgilerden hareketle Ilse Lichtenstadter'in iddia etmiş olduğu, "Arap dilcilerinin gramere ait temel mefhumları, Süryânî âlimleri vasıtası ile Araplara intikal eden Aristo mantığından alınmıştır" şeklindeki fikirlerine[275] katılabilir miyiz? Bizce bu husus, Arap dilcilerinin üzerinde durması gereken önemli bir problem olarak karşımıza çıkmıştır.

el-Me'mûn devrinden itibaren Aristo metinleri eskisinden daha iyi anlaşılmaya başlandı. Süryânîce'den nakledilen şerhlerin tesiri de devam ediyordu. Süryânîce'den Arapçaya çevirilerin eksiklikleri anlaşıldığı için kendilerine feylosof denilen bir grup Yunanca metinler üzerinde çalıştı. Bu yeni tercümeleri Süryânî mütercimlerin yaptığı tercümeler ile karşılaştırarak tashihlerde bulundular. Bunların ilk temsilcisi Huneyn b. İshâk'ın çağdaşı Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (260/873) idi. Halife el-Mu'tasım tarafından desteklenmiştir. Bu çalışmaları yapanlardan birisi de Fârâbî'dir. Kendisi Sâmânî emiri Mansûr b. Nûh'un dostluğunu görmüş ve onun isteği üzerine bu tercümeleri gözden geçirmiştir.[276]

Tercüme hareketlerinin İslâm dünyasında oluşturduğu önemli hareketlerden birisi, tenkit mantığıdır. Tercüme edilen eserleri tahlil eden müslüman bilim adamları hristiyan bilim adamlarının gerek tercüme ettikleri, gerekse telif ettikleri eserleri tenkit ederek görüşlerini ortaya koymak suretiyle büyük bir adım atmışlardır. Ardından da İslâm dünyasında telif çalışmaları göz büyüleyeci bir hızla gündemini kendisi belirlemiştir. adolphe E. Meyer'in şu tesbitleri bu hususu gayet açık bir şekilde şöyle dile getirir: "Müslümanlar bu ilimleri ödünç aldılar. Ama bu onların tamamen boş olduğunu ya da sadece mirasyedi olduklarını göstermez. Onlar matematik ve geometriyi Yunan ve Hint bilim geleneğinden deruhte ettiler. Ama, onlara bambaşka bir çehre verdiler.[277] Büyük bir hamle yaptılar. Bugüne uzanan buluşlar ile bir kültür inkılabını gerçekleştirdiler..."[278]

274. İbn Abdi'l-Berr, 69-70

275. Ilse Lichtenstadter, "Nahiv", *İA*, IX (İstanbul 1988), 35

276. Kâtip Çelebî, I, 683; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 90. el-Kindî aynı zamanda yanlış olarak Aristo'ya nisbet edilen "Evsolucya Aristotalis"i tashih etti. Boer, 70-71. Halîfât, Yahyâ b. Adiyy'in Yunanca bilmediğini onun sadece Süryânîce'den Arapça'ya tercümeler yaptığını ileri sürer. s. 12, 15

277. Tıp ve matematik sahasındaki gelişmeler için bkz: Hitti, *İslam Tarihi*, II, 556-583

278. Qadir, *Philosophy*, 40-41; Ayrıca bkz: Lewis, 161. Hitti de aynı görüşleri sıralar. Hitti, *İslam Ta-*

Dördüncü yüzyılın başlarında Bağdatlı hristiyan tabip Yahyâ b. İsa b. Cezle (473/1080) mantık öğrenmek istediğinde, bir zamanlar bu ilmin islam dünyasına girmesinde hristiyan mütercim ve âlimlerin pek büyük katkıları olmasına rağmen, hristiyanlar arasında bu ilimle uğraşan kimse bulamadı ve Mutezile hocalarından Ebû Ali b. el-Velîd'den mantık ilmini tahsil etti.[279] Beşinci yüzyıla geldiğimizde, İslam dünyasına pek çok ilim dalını hediye etmiş olan hristiyanların artık bu ilim dallarında telif ve tercümelerde bulunmadıkları bir gerçektir. Ancak müslümanların derupte ettikleri bu çalışmalar da Haçlı Seferleri'nin açtığı yaralar sebebiyle uzun müddet duraklamıştır.

İslâm dünyasında şer'i ilimler ile Acem ilimlerinin birbirinden ayrılması da X. yüzyıla rastlar. el-Havârizmî tarafından (366/976) yapılan bu tasnif[280] kendinden önce yaşamış olan Fârâbî tarafından daha farklı bir ayırımda mütalaa edilir. O, sayı ve formüllere dayalı ilimleri -matematik, hendese, menâzır, nücûm, mûsikî, ağırlıklar vb.- Ta'lim ilimleri (müsbet); tabiat ilmi ile ilahiyat ilmini birlikte aynı grupta, siyaset, fıkıh ve kelamı da aynı kategoride inceler.[281]

Buraya kadar tercüme faaliyetlerinin bazı ilim dallarına tesirini incelemeye çalıştık. Konumuzu İbn Kayyim'in bir yorumuyla kapatmak istiyoruz. O şöyle demektedir: "Musa'nın öğretileri zamanla, filozofların fikirleri ile karıştı. Saf inanç bozuldu. Allah onları çeşitli belalarla yüzyüze bıraktı. Zira, Allah'ın sünnetine göre, Vahiyden yüz çeviren nesiller yok olmaktadır.

Aynı tecrübeleri hristiyanlar da yaşadılar. Felsefenin pek çok kabullerini kendilerine alan hristiyanlık zamanla özü bozan fikirlerle yüz yüze geldi ve kendini aklın sunduğu sonuçlara teslim etti. Dolayısıyla Yunan panteizmi hristiyanlığı etkiledi. İnanç esasları bozuldu, ibadetler farklaştı. Ardından paramparça oldular. Özelikle bu mezheplerin oluşumunda farklı felsefe ekollerinin tesirleri oldu.

İslâm dünyasında da doğuda hicrî III. yüzyılla birlikte İslâm toplumuna yerleşen ve insanları temel vahiy prensiplerinden uzaklaştıran felsefe öğretilerinden sonra Allah onları Karâmita ve Fâtımî işgaliyle yüzyüze bıraktı. Endülüs'te ise müslümanlar felsefe ile uğraşırlarken, hristiyanlar onları hakimiyet altına aldı. Ardından yine doğuda Tatar istilası görüldü." [282]

3. Hristiyan Şairler ve Yazarlar:

Câhiliye Arapları arasında meşhur bazı şairler bulunuyordu. Bunlar arasında

rihi, I, 266-267, II, 555. Hatta o, "İslâm'da görülen coğrafya yazarlarının eserleri Latince'ye tercüme edilmemiş olduğundan Ortaçağ Avrupa düşüncesinin üzerine doğrudan doğruya bir tesir husule getirmemiştir." der, Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 591

279. el-Kıftî, 239-240

280. Grunebaum, "The Sources", 50. Grunebaum, bu genel sınıflandırmanın Bizans'taki "dogmata ta theia or logoi kath hemas ve logoii hoi thyrathen ya da mathemata ta ektos" ayırımına oldukça benzediğini belirtir. Bkz: "Parallelism", 94

281. Mehmed Fârâbî (339/950), *İlimlerin Sayımı*, Türkçeye Çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul 1986

282. İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, II, 265-267, 277

Ümeyye b. Ebi's-Salt, el-A'şâ, Hîreli Adiyy b. Zeyd ön sıralarda zikredilebilir.[283] İslâm dönemine denk gelen günlerde meşhur olan hristiyan şairler arasında da Ebû Zeyd et-Tâî ile Ebû Zübeyd hatırlanabilir.[284]

Bu dönem için toplumda önemli yerleri olan bu şairlerin İslâm toplumunun genelinde bir tesir göstermeleri söz konu değildir. Sadece bulundukları yerlere gelen devlet adamlarından bir kısmının bu kişilerden etkilendikleri söylenebilir. Meselâ Ebû Zübeyd et-Tâî, el-Velîd b. Ukbe'nin şarap arkadaşı idi. İbn Asâkir, el-Velîd'in Hz. Osman'ın valileri arasında münkerleri işleyen ilk kişi olduğunu vurgular. Bu kötü davranışlarda bu dostluğun tesirleri kesin değilse de göz ardı edilmemesi gereken bir nokta olarak göz önünde bulundurulmalıdır.[285]

Yine bu dönemde hristiyan şairlerden her hangi birisinin halifelerin yanında yer aldığı görülmez. Sadece Hz. Osman'ın Ebû Zübeyd'e şiirlerinden dolayı iltifatta bulunduğu bilinmektedir.[286] Hristiyan bir şairin halifenin yanında yer alması ve müslümanlar aleyhine şiirler söylemesi Emevîler dönemine rastlar. Abbâsîler dönemiyle karşılaştırıldığı zaman temel bir fark olarak karşımıza çıkmış olmasından dolayı burada Emevî şairlerinden Ahtal ve diğer bazı şair üzerinde durmak zaruretini hissediyoruz.

Haç sahibi olarak vasıflandırılan Ahtal Tağlib kabilesine mensuptu. Kabilesinin hristiyan iken müslüman olan şairi Ka'b b. Cuayl'i hicivleriyle tanındı. Daha sonra saray muhitinden Yezîd, Halife Muâviye, el-Haccâc ve Ziyad gibi devlet adamlarını övdü. Yezîd'in nedimliğini yaptı. Emevîlere hoş görünmek için Peygamber ailesine ağır yergilerle hücum etmekten çekinmezdi.[287]

Zaman zaman valilerin yanına giderdi. Bişr b. Mervân'la görüşürlerdi. Bir keresinde Kûfe'ye Bişr'i ziyarete gittiğinde Tağlip eşrafından Saîd b. Beyân onları yemeğe davet etmiş yenilip içildikten sonra sohbet sırasında Ahtal'ın gözleri Saîd'in güzel karısına takılımş ve onu uzun uzadıya seyretmeye başlamıştı. Saîd söz açıp onu konuşturmak için kendisine "sen meliklerin huzuruna girip sözler söylüyorsun, bizim hakkımızda ne düşünürsün?" deyip yol açınca, "senden başka bu evde bir kusur yok" deyivermişti. Saîd bu sözlere bozulmuş ve kendisini suçlayarak "senin gibi hristiyanı eve alanda suç!" demiş ve evinden kovmuştu.[288]

Abdülmelik zamanında Emevî hanedanının resmi şairliğine getirildi. Kendi inançları çerçevesinde çok rahat bir yaşam sürdü. Teokratik zümrelere karşı girişilen mücadelede Emevîler tarafından kullanıldı.[289] Abdülmelik kendisine İslâmiyet'i teklif ettiği zaman pervasızca "hiçbir zaman eşek gibi anıramam, haydin namaza!" diyebilmişti. "İyilik veren şaraptan içmeye şafakta kalkıp secdeye kapanmaya devam

283. Geniş bilgi için bkz: Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, II, 89; Huart, 13-14, 33-34, Cevâd Ali, VI, 671 vd.

284. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 352 (trc..360), Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XII, 150-151

285. Bkz: İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 124

286. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XII, 150-151

287. el-Câhız, *Kitâbu't-Tâc*, 132-133; Blachére, 331; Lammens, 227

288. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, IV, 35-36

289. İbn Kuteybe, *Şi'r ve'ş-Şuarâ*, 301-302

edeceğim." sözleriyle de hristiyanlıktan[290] asla dönmeyeceğini belirtiyordu.[291]

Yezîd b. Muâviye bir gün daha önceleri hristiyan iken müslüman olmuş bulunan, Ka'b b. Cuayl et-Tağlibî'den,[292] Ensâr'ı hicvetmesini istemiş olmasına rağmen o, bunu reddederek imandan sonra küfre dönemeyeceğini ifade etmiş, ille de bu işi yapmak istiyorsa Ahtal'dan faydalanmasını söylemiştir. Ahtal Ensâr'ı hicvederek "Bütün iyilikler Kureyş'tendir. Alçaklık Ensâr'ın sarığının altındadır." [293] dedi. Bu sözler etrafta yayılınca Ensâr'dan en-Nu'man b. Beşîr b. Sa'd el-Ensârî Muâviye'nin huzuruna gelerek sarığını çıkarmış ve bunun altında alçaklık görüyor musun? demiştir. O, "Hayır, ancak fazilet görüyorum" deyince en-Nu'man şu mısraları sıralamıştır:[294]

"Muâviye bize, sarıklarını omuzlarına sarkıtan Ezdliler için bildiğimiz hakikati teslim etti. Kala kala bizi şu sapık Tağlipli köle mi hicvediyor? Hem sana ne oluyor da Tağlipliden birşeyler umuyorsun! Onun dilini kesmekten başka yapabileceğim bir şey yok. Senden daha alçağı ona para verendir (senden başkası onun hicviyle keyif bulmaz zaten!)."

Bu fikirlerine rağmen Ahtal daha sonraları Emevî saray şairi vasfını kazandı. Halife Abdülmelik'in meclislerinden ayrılmadı. Tağlipli Ahtal'ın saraya haçıyla, özel kıyafetleriyle girip çıktığı kendi imajından asla fedakarlık yapmadığını göstermektedir. Onun gerek hicivleri gerekse tarafgir telkinleri çoğu zaman müslümanları rencide etmiş olmalıdır. Burada küçük bir örnek vermek yerinde olacaktır. Abdülmelik uzun yıllar kendisine karşı isyan bayrağını sürekli taşımış olan Züfer b. el-Hâris'le anlaşıp yanına çekmekten başka çare olmadığını anlamış ve bunu başarmıştı. Artık o, eski düşman Abdülmelik'in meclisinde yeni bir sima idi. Züfer'in Tağliplilere pek çok defa baskınlar düzenlediği ve aralarında pek çok savaş çıktığı hatırlanırsa, Ahtal'ın alacağı tavır ve halifeye yaklaşımları tahmin edilebilir. Daha ilk karşılaşmada henüz anlaşma taze iken, Ahtal Abdülmelik'i bir hayli kışkırtmış ve bu düşmanıyla nasıl olup ta anlaşmış olduğuna bir anlam veremediğini ifade etmişti. Abdülmelik, az bir güce sahip olduğu halde iyi direnen ve bilgi sızdırmayan Züfer'le yaptığı anlaşmaya zaten pişmandı. Bu durumu farkeden Züfer'in adeta yalvaran ifadelerle halifeden bu sözleri söyleyenin bir hristiyan olduğunu, ona değil kendi kültüründen gelen bir

290. Hitti'nin onun iyi bir dindar olmadığı hakkındaki düşüncelerine katılabilmek mümkün değildir. O herhalde halifenin yanında yer alan bir hristiyan şaire duyulabilecek nefreti azaltmaya ve onu bir Arap yanaşığı olarak göstermeye çalışmasından kaynaklanmış olmalıdır. Hitti, *İslam Tarihi,* II, 395-396

291. Huart, 59-60; Lammens, 226-227 Huart ve Lammens Ahtal'ın 'şafakta kalkıp secdeye kapanmaya devam edeceğim' mısralarını hristiyanların doğan güneşe doğru döndükleri şeklinde yorumlamışlardır ki bu yaklaşım İbn Kayyim tarafından zikredilmiştir. Onun verdiği bilgilere göre, Mesih Beytü'l-Makdis'e dönerek ibadet ettiği halde putperest adetleri ile safiyeti bozulan hristiyanlar daha sonraları doğuya doğru yani güneşe doğru ibadet etmeye başlamışlardır. Karşılaştırınız: İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân,* II, 266, 280, 293. Bu arada mabetlerinde yer alan, başı güneş haleli İsâ heykelini tazim edeceğini de anlayabiliriz.

292. Ka'b b. Cuayl et-Tağlibî, Ahtal gibi Ümeyyeoğullarının yanaşığı idi. Şam ehlinin şairi sayılan bir hristiyan idi. Sıffîn'de kavminin yanında çarpıştı. Sıffîn savaşı öncesinde Ali ve Muâviye arasındaki anlaşmazlığı bir Şamlı olarak dile getirdi. Mısraları el-Müberred'in *el-Kâmil*'inde mevcuttur. Yazar, Ka'b'ın son mısralarında Ali hakkında galiz tavsifler olduğu için kitabına almamıştır. Bkz: el-Müberred büyük bir nezaket örneği göstererek Iraklı şair en-Necâşî'nin Muâviye'ye cevap teşkil eden mısralarını da kitabına almamıştır. el-Müberred, I, 327, 331. Divanı kaybolan bu şair ömrünün ilerleyen yıllarında İslâm'ı kabul etmiştir.

293. Tercümeyi, olayın devamının anlaşılabilmesi için bu şekilde veriyoruz. Doğrusu "Alçaklık Ensâr'dandır." şeklindedir.

294. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 119; el-Müberred, I, 178-179

Arap kardeşine güvenmesinin daha uygun olduğunu vurgulaması bir hayli ilginçtir.[295]

Öte yandan Ahtal, saraya gelen bütün şairleri küçümser yüzlerine karşı kötü sözler söylerdi. Hicazlı şair Küseyyir, Abdülmelik'i methettiği zaman onun tarafından küçümsenmiş ama, bu sefer dayanamayan Küseyyir kendisini ağzını açtıramayacak kadar iyi susturmuştu.[296] Abdülmelik bir gün kendisine "şiiriyle sana nazir olacak bir Arabın olması seni rahatsız etmeyecekse onun şiirlerinden bazı mısraları okur musun?" dediği zaman, o sadece kendi dindaşlarından el-Kutâmî'nin mısralarını okumuştu. Abdülmelik, şiirleri pek beğenmişti. Ahtal o sırada mecliste bulunan ünlü İslam alimi Şa'bî'ye dönerek, "sen hadisçisin. Sizin pek çok sahada marifetiniz var. Ama bizim tek fennimiz var" derken acaba bu tek fenle bile halifeler nezdinde önemli bir yer edindiğini mi vurgulamak istemiştir? [297]

Gerçekten de Ahtal halifenin yanında daha fazla itibar görüyordu. Ahtal'a karşı Cerîr'in şu mısraları, rakibine duyduğu kıskançlığı ortaya koyacak kadar açıktır: [298]

"Tağliplilere hilafeti haram kılan, hilafeti ve nübüvveti bize verdi. Mudar babamdır ve melikler babasıdır. Ey Tağlibin Şalgamı! Babam gibi baba göster. Dımeşk'teki halife benim amcamın oğludur. Eğer istersem sizi bana köle olarak verir."

Emevîler döneminin önde gelen diğer hristiyan şairleri arasında Ahtal'ın yeğeni el-Kutâmî et-Tağlibî (v. 130/ 747),[299] el-Adîl b. el-Ferac el-Bekrî[300] gibi isimler zikredilebilir. Bu şairlerin saray çevresinde ve toplumda nasıl bir tesire sahip olduklarına dair kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır.

Abbâsîler dönemi şairlerine gelince biraz önce de işaret ettiğimiz üzere, halifelerin yanında ön sıralarda yerini almış ve özellikle bazı çevrelere karşı bir silah olarak kullanılmış olan bir şaire rastlayamadık. Bu şairler arasında Kâbûs, Sâbit b. Hârûn, Bişr b. Hârûn, İbn Batrîk gibi isimler dikkatleri çekmektedir.[301]

Benü'-Haris kabilesine mensup el-Hasan b. Vehb b. Said de hristiyan şairlerden birisiydi. Buhterî (284/898), "el-Hâris b. Ka'b b. Amr'ın kardeşi! Aylara göre mi, yoksa günlere göre mi oruç tutuyorsun?" derken hristiyan oluşunu vurgular. Güçlü bir şair idi. Samarra'daki katipler, Divan'da el-Hasan'ın şiirlerini okuyarak dolaşırlar ve onun şiirlerini ezberlemiş olmakla övünürlerdi.[302]

295. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf,* V, 305-306

296. el-Müberred, II, 157

297. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIV, 21-22, 49-51

298. el-Müberred, III, 160-161

299. Sonradan müslüman oldu. Kâtip Çelebî ona ait bir divandan bahseder. Babası Emevîlerin Kûfe valisi Hâlid'in yakın arkadaşı idi. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIV, 21; Yâkût, Mu'cemu'l-Üdebâ, V, 88; Kâtip Çelebî, I, 806. Sonuncu kaynakta ismi Amr b. Süleym olarak zikredilmektedir.

300. Haccac dönemi şairlerinden olup Basra'da yaşamıştır. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XX, 19

301. et-Taberî, *Târîh,* IX, 262; Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ,* I, 324

302. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIII, 102-104. Onun kardeşi Süleymân b. Vehb'in müslüman olduğu anlaşılıyor. Halife el-Mühtedî, veziri Ca'fer b. Muhammed hakkında Şiî temayüllü olduğu şeklinde şikayetler gelince, onu görevden alarak yerine Süleymân b. Vehb'i atadı. el-Vâsık döneminde kıymetini yitirdi. Kendisine zülmedildi. Hapiste öldü. Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, XXIII, 152, 157-158, 162

el-Müberred, Hireli hristiyan şair Ebû Yahyâ'nın hatıralarını dinlemiş ve kitabına almıştır. Ebu Yahya henüz küçük bir çocuk iken, şairlerden Tuhaym b. Ebi't-Tahma' el-Esedî'nin zaman zaman Hîre'ye geldiğini ve orada şairlerle düşüp kalktığını belirtir. Bu ziyaretleri sırasında özellikle Hîreli meşhur hristiyan büyüklerinin yaşadığı bir ortamda bulunmaktan ve her ne kadar onlar hristiyan iseler de onlara kalbi bir bağlılığı bulunduğundan bahseden mısraları; bu küçük şahit tarafından muhafaza edilmiştir. el-Müberred bu hatıralara dayanan mısraları hiç kuşkusuz ki başka kanallardan da teyit eder. Şair'in tatmin bulduğu bu ortamı kendisine sunan hristiyan çevresine şükran hislerini ifade etmiş olması garip karşılanmamalıdır. Lâkin övgülerindeki belâğat halifenin dikkatini çekmiş, onu bu övgülerinden dolayı sorgulamış ve kendisine "bu övgüleri hristiyan bir kavim için mi söyledin?" şeklinde duygularını dile getirmiştir.[303]

Sonuç olarak şunu söylemek istiyoruz. Biz araştırmamız sırasında Abbâsîler döneminde hristiyan şairlerden birisinin sarayda önemli bir mevki de bulunduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Biraz önce verdiğimiz örnek te aslında dini ön plana alan Abbâsîlerin bu hususta Emevîlere göre daha dikkatli davrandıklarını göstermektedir. Emevîler döneminde toplumda hristiyan bir şairin sarayda müslümanlar aleyhine şiirler yazması ve diğer bazı hristiyanların da bu hususta rahat oluşları halkın tepkilerine sebep olmuştu. Batılı yazarlardan Huart'ın şu cümlesi de Abbâsî Devleti'nde bir müddet dinî değerlerin tesirini icrâ ettiğini göstermektedir: "Abbâsîler döneminde, dinsel bağnazlık kuvvetten düşünce gramerciler Ahtal'ı ötekilerden üstün tuttular." [304]

Şairlerle ilgili olarak sunduğumuz bu değerlendirmelerden sonra kısaca bazı hristiyan yazarlar ve diğer önemli uğraşılardan da söz etmek istiyoruz. Bar Hebraeus'un verdiği kıymetli bir bilgiye göre sarayda, el-Mehdî'nin hizmetinde bulunan Marûnî astrolog, Edessa'lı Taoma oğlu Theophila'nın astrolojideki hüneri ile halifenin yanında önemli bir yeri vardı. Astrolojiden de önemlisi Theophila'nın Süryânîce yazdığı bir kronolojisi bulunuyordu. Bu kronolojinin bazı kısımları el-Menbicî tarafından günümüze ulaştırılmış olup biz tezimizde yeri geldikçe bunları kullanmıştık. O, ayrıca Homerus'un Ilion üzerindeki iki kitabını Yunanca'dan Süryânîce'ye çevirmiştir.

Ya'kûbî olan Bar Hebraeus kendisini "Dindar halk ile istihza etmek itiyadında idi" diyerek tenkit eder. Bunu Theophila'nın Marûnî mezhebine mensup oluşuna bağlamak mümkündür. Theophila'nın, halifenin sarayında kendi görüşlerini ileri sürmede bir hayli rahat olduğunu söyleyebiliriz. Ama kaynaklarımız, onun halife ile olan münasebetlerine temas etmez. Muhtemelen saray astrologu olarak o da, el-Mehdî'nin düzenlediği, içki ve eğlence partilerinin ayrılmaz bir dostu idi. el-Mehdî'den yirmi gün önce ölmüştür. Bu kişi dışında sarayda müneccim ya da astronomi ile uğraşan bir hristiyana kaynaklarda rastlamadık. Abbâsî sarayındaki müneccimlerin çoğu Hindli ya da Mecûsî idi. Müslümanlar da bu uğraşıya katılmışlardı. Abbâsîler döneminde meşhur olan müneccimler ve astrologlar Sâid el-Endelusî tarafından genişçe işlenmiştir. Biz burada hristiyan olduğuna işaret edilen bir müneccime rastla-

303. el-Müberred, I, 41

304. Huart, 60; Blachére, 33

madık.[305]

Öte yandan toplumda pek çok hristiyan eser telif etme gayreti içinde olmuş ve bunlara herhangi bir kısıtlama getirilmemiştir. Tarihçilerin yazdıkları eserlerden kendi dinî inançlarını öğretmek üzere kaleme aldıkları eserlere kadar uzanan bu geniş çerçeve içinde yer alan eserleri tezimizi hazırlarken hem kullandık hem de yeri geldikçe zikrettik. Burada özellikle teoloji sahasında yazılmış olan eserler tekrar vurgulanabilir.

305. Karşılaştırınız: Sâid el-Endelusî, 130-134, 140-151. el-Kıftî Belhli müneccim Ebû Ma'şer'in yanında uzun süre bulunan şöhret sahibi bir yazardan, Abdullah b. Mesrûr en-Nasrânî'den bahseder ise de onun hangi sahada eser yazdığını söylemez. Hocasından etkilendiğini düşünerek onun astroloji ile ilgilendiği düşünülebilir. Bkz: el-Kıftî, 149

SONUÇ

Tarih boyunca pek çok kültür ve inanç, istilalar sebebiyle farklı kültür ve inanca sahip devletlerin hâkimiyeti altında bulunmuş, ya da bazı inançlar ayrı fikirlere sahip milletlerin bağrında ortaya çıkmış ve güçleninceye kadar onların idaresi altında yaşamak zorunda kalmıştır. Genelde farklı inanç ve kültürler üzerinde hâkimiyet tesis eden devletlerin, diğer milletleri kültür ve medeniyet bakımından kendilerine tâbi kıldıkları, inanç ve değerlerini zorla değiştirmeye çalıştıkları tarihin sık sık kaydettiği bir olgudur. Hatta bazen bir dinin diğer bir dine bile hiç müsâmaha göstermediği ve ona sadece zulüm penceresinden baktığı bilinir. Hristiyanlık tarihinin başlangıcında putperest Romalıların hristiyanlara yaptığı zulümler, Sasânîlerin Ermenileri ateşe tapmaya zorlamaları, yahûdî Himyer Krallığı'nın hristiyanlara dinlerini değiştirmeleri için uyguladığı elîm baskılar zulüm tarihinin sadece birkaç sayfasıdır.

İslâmiyet tarih sahnesinde görülen bu zulüm perdelerini kapatmak için çaba gösterdi. Öncelikle diğer din ya da kültürlerin hâkimiyet altına alınması durumunda müslümanların nasıl bir yol izleyecekleri temel prensiplerle ortaya konuldu. Kur'ân-ı Kerîm tarafından ortaya konulan bu yeni durum, gayri müslimlerin zimmî statüsünde İslâm hâkimiyetini benimsemelerini ve ödeyecekleri cüz'î bir vergi karşılığında hak ve hürriyetlerini sağlamayı teminat altına alıyordu. Kur'ân-ı Kerîm'in bununla gayri müslimleri kendi kültürü içinde eritmeyi ya da onlara zulmetmeyi hedeflediğini söylemek mümkün değildir. Onların varlıklarını ve inançlarını garanti altına alan prensipler ve kendilerine sağlanan hürriyetler bunu açıkça göstermektedir.

Bunun yanı sıra İslâmiyet'in başka bir gayeyi hedeflediği de söylenmelidir. Şöyleki, İslâmiyet fethettiği yerlerde insanları yok ederek ya da sürerek o topraklarda sadece kendi hâkimiyetini tesis etmeyi değil, bilakis olabildiğince fazla sayıda insanın İslâm olgusunu tanımasını hedeflemiştir. Dolayısıyla ilk etapta İslâm gerçeğini reddeden gayri müslimlere zamanla İslâmiyet'i daha iyi tanıyabilecekleri bir ortamın hazırlandığını ve hür iradeleri ile din seçiminin kendilerine bırakıldığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira Hz. Muhammed'in (s.a.) hayatta iken gayri müslimlere yönelik uygulamalar bunu göstermektedir. O dönemde bir yandan zimmî statüsü yerleştirilmeye çalışılırken bir yandan da gayri müslimlerden tebliğ faaliyetlerine engel olmamaları isteniyordu. Râşit halifelerin gerçekleştirdiği fetih hareketleriyle hâkimiyet altına alınan geniş coğrafyada da, haklar ve hürriyetler konusunda dünya tarihinin en güzel örnekleri sunuldu ve kısa sürede büyük kitleler İslâmiyet'i kabul etti. Dininde kalmak isteyenlere ise asla baskı uygulanmadı.

Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in ilk müslümanlardan istediği yerine getirilmişti. Şimdi sıra diğer nesillerin bu örneği devam ettirmelerinde idi. Ama tarihin ve tarih yazıcılığının en temel unsuru olan insan gerçeği bir kez daha kendini gösterdi. Genişle-

yen bir coğrafya ve ele geçirilen zenginlikler saltanat iştahlarını kabarttı. Hulefâ-i Râşidîn devri, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki iç savaşla yara aldı ve Hz. Ali'nin bir süikaste kurban gitmesiyle noktalandı. Emevî hânedanı iş başına geçti ve devletin merkezi hristiyanlığın kadîm kentlerinden Dımeşk'a taşındı. Bundan dolayıdır ki, Muâviye'nin bazı icraatlarında bunun derin tesirleri görüldü. Kurulan yeni devlet kendisine bazı hususlarda Medîne'yi değil hristiyan Dımeşk'ı örnek aldı. Karısı, şairi, doktoru, kâtibi hristiyan olan Muâviye'nin bu sosyeteden daha memnun kalışı ve Medîne müslümanlarına sırt çevirişi devlet ve toplumun yapılanmasına ve pek çok problemin ortaya çıkmasına kaynak teşkil etti. Her ne kadar o dönemde pek çok hususta gayri müslimlerin söz sahibi olduğu biliniyorsa da Hz. Ömer'in kendi kültürünü yaratma gayretleri Muâviye'de hazırı kullanma şeklinde ortaya çıktı. Gerek kültürel yapılanmanın yarım kalışı gerekse içinde bulunulan ortamın etkisi altında kalınması bazı hususlarda İslâm kültürüne yabancılaşmayı beraberinde getirdi. Muâviye'nin bu yönelişi hristiyan bir annenin yetiştirdiği Yezîd'in hükümranlığı ile pekişti. Muâviye'nin Medîne yerine Dımeşk'ı tercihi zaman zaman ilginç örneklerin ortaya çıkmasına neden oldu. Çevre kültüründen etkilenenler az değildi. Meselâ oğlu Yezîd çoğu zaman manastırlarda yapılagelen içki alemlerine dalmıştı. Emevîlerin sonlarına doğru aynı zamanda iyi bir şair olan Halife el-Velîd b. Yezîd, Bevennâ Manastırı'ndaki içki alemlerinin yanısıra onların dini törenlerine bile katılmış, salîbi öpmüş, bohem bir hayat yaşamıştı.

Emevîler, Arapçılık duygularının bir uzantısı olarak aynı zamanda hristiyan Arap kabilelerinden büyük bir destek sağladılar. Halifelerin çevresine ilk dönemin özlemini duyanlar dışında, özellikle menfaat gruplarından pek çok insan toplandı. Bunlar arasına fetihler öncesinin önde gelen hristiyan şahsiyetleri de katıldı. İşin aslına bakılacak olursa Emevîler hâkimiyetlerini tesis ettikten sonra ilerleyen yıllarda kimsenin gözünün yaşına bakmadılar. Onlar için devletin hazinesini doldurmak daha önemliydi. Bunun için her şey yapılabilirdi. Hatta cizye gelirlerinin azalacağı endişesiyle müslüman olmak isteyen zimmîlerin din değiştirmesine engel olacak kararlar bile alınabilirdi. Öte yandan saray çevresinde memur ve şairlerin hristiyan ya da müslüman olup olmamaları bir sorun teşkil etmiyor, sadece hükümranlığın şahsî menfaatleri gözetiliyordu.

Hulefâ-i Râşidîn sonrasında meydana gelen hâdiseler her iki toplum arasında büyük bir şaşkınlık yaratmıştı. Ama saltanatı güçlendirme gayretleri için bir yandan hristiyanlardan sağlanan destek, öte yandan halifelerin hristiyanlara saray çevresinde müslümanlardan daha fazla yer vermeleri siyâsî hırslarının bir tezahürü idi. Bu hırs tarih boyunca İslâm toplumunda hristiyanlarla müslümanlar arasında sosyal ilişkilerde onulmaz bir yara açtı. Zamanla müslüman halk ile hristiyanlar arasında derin uçurumlar oluştu. Emevîlerin baskıcı rejimi olaylara müdahale edebilme imkanını da ortadan kaldırıyordu. Tabiî olarak, Emevîlerin diğer faktörlerle birlikte müslümanlardan çok gayri müslimlere müsamaha göstermesi müslüman halkta da hoşnutsuzluk yarattı ve bazı âlimler tepkilerini kitaplara yansıttı. Haliyle ortaya konan bu bilgiler objektiflikten uzaktı ve bazı duygusal yaklaşımları içeriyordu. Böylece iki toplum arasındaki sosyal ilişkilerle ilgili karmakarışık bir bilgi yığını ortaya çıktı. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de ehl-i kitâbın kestikleri helal olduğu halde bazı müslümanlar farklı yorumlarda bulunarak ehl-i kitâbın kestiklerini haram sayıyorlardı. Bu tür

bilgiler daha sonraki dönemlerde görülen tepkisel yaklaşımlara da zemin hazırladı. Hatta bunların bir kısmı ilk dönemin güzide şahsiyetlerine izafe edildi. Ama bazı müslümanların gösterdiği hamiyet bunun da üstesinden geldi ve ilk dönemde hristiyanlarla yaşanan sosyal hayatla ilgili bilgiler doğru olarak bize ulaştırıldı.

Emevîler döneminde Ömer b. Abdülazîz, İslâm idaresiyle hristiyanlar arasındaki ilişkileri ilk günlerin güzelliğine götürmeye çalıştı. Ama bunlar kısa süreli oldu. Abbâsîler dönemine işte böylesine karmaşık ve böylesine çelişkilerle dolu bir ortamda geçildi. Abbâsîleri iktidara getiren hareket Emevîlerin ilâhî prensipleri önemsemeyişleri idi. Devlet yönetiminde ve toplumda maddî-manevî ne kadar kusur varsa hepsinden Emevîler sorumlu tutuluyordu. Abbâsîlerin idareye gelmelerinden sonra değişen birşey olmamıştı. Çoğu zaman Abbâsî halifeleri zimmî politikaları bakımından bir zamanlar Hâricîler için söylenen "diğer din mensuplarına gösterdikleri hoşgörüyü müslümanlara göstermiyorlar" sözlerinin muhatabı konumuna düştüler.

Üzerinde çalıştığımız döneme ait örneklerden anlaşılacağı üzere Abbâsîler döneminde örneğini Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi halifelerinden alan bir zimmî politikası uygulanmamış, halifelerin çevresinde yoğunlaşan siyasî grup ve kişilerin yönlendirmelerine göre keyfî uygulamalara yönelinmiş, siyâsî otoritenin verdiği kararlar çeşitlilik arzetmiştir. Abbâsî halifelerinin zimmîlere yönelik politikalarını yansıtan kararlar çoğu zaman birbiriyle çelişki halindedir.

Abbâsî idaresinde yaşayan hristiyanların dinî hayatlarıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir: Hristiyan cemaatleri ve din adamları din işlerinde olabildiğince özgürdüler. Lâkin hristiyan kaynaklarının verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, patrik seçimlerinde hristiyan din adamları arasında bazen adayların birbirini öldürmelerine kadar uzanan önemli çekişmeler vardı ve bunlar saraya kadar yansımıştı. Dolayısıyla Abbâsî halifelerinin bir kısmı bu seçimlere müdahale etmişlerdir. Öte yanndan Patrik seçimleri çoğu zaman gerek hristiyan gerekse bazı müslüman çevrelerin menfaat çekişmelerine sahne olmuştur.

Hristiyanlar dinlerinin gereği olan ibadetleri yerine getirebilmişler; dinî inançları ve ibadetleri yüzünden herhangi bir zulümle karşılaşmamışlardır. Bugün Bulgaristan gibi bazı ülkelerde dikkatleri çektiği üzere zorla isimlerinin bile değiştirildiği bir kültür baskısı asla söz konusu olmamıştır.

Abbâsî halifelerinden bir kısmının görev süresi sırasında hristiyanların halifeler nezdindeki girişimleri sonucu müslümanlar tarafından inşa edilmiş şehirler de dahil olmak üzere birçok yerde yeni kiliseler yapılmıştır. Bunlar halk arasında tepkilere neden olmuştur. Buna paralel olarak zaman zaman müslümanlardan gelen baskılar neticesinde bu kiliselerin yıkılması için hilafet merkezinden kararlar çıkmıştır. Hatta bazı halifeler bunu müslüman halkın öfkesini dindirmek için politik bir malzeme olarak kullanmış, hristiyanlara yüklendiği ölçüde dindar sayılan halife imajı topluma yerleşmiştir.

Hristiyanlar mabetlerinde ve özel merasimlerinde haçlarını taşıyor, merasimlerini gereğince icra ediyorlardı. Sadece müslümanlar arasında propoganda mahiyeti taşıyacağı düşüncesiyle açıktan haçlarını taşımaları söz konusu değildi. Mabetlerinde yer alan resim, heykel ve mozaiklere asla dokunulmamıştı. Emevîler döneminde

görülen tasvir kırma hâdiseleri, mabetler dışındaki ikon ve freskler için olup Abbâsîler döneminde böyle bir uygulamaya rastlanmamaktadır.

Hristiyanlar, Abbâsîler döneminde dini bayram ve festivallerini de rahatlıkla kutladılar. Şu kadar var ki onların bayramlarını alenî olarak kutlamaları ilk halifelerden itibaren istenmemişti. Zira bu bayramların kültür farkından dolayı eğlence gibi telakkî edildiği, hatta bazen karnaval havasına dönüştüğü biliniyordu. Bu bakımdan bayramların şehirlerden uzak yerlerde, manastırlarda kutlanması istenmişti. Ancak bu bayramlara zamanla yozlaşan bir toplum üyeleri olarak Abbâsî müslümanlarının bir kısmı da katıldı. X. yüzyıla girildiğinde özellikle Mısır'da çoğu zaman bu bayramlar tam bir karnaval havasında müslümanlardan pek çok kişinin katılımıyla alenî olarak kutlanmaya başlanmıştı.

Hristiyanların hukûkî statüleri göz önünde bulundurulduğunda ilk dönemlerde hakları korunan bir zümre olmalarına karşın daha sonraki dönemlerde bu anlayışın değiştiği ve bazı ekoller tarafından yeni düzenlemelerin getirildiği söylenebilir. İskân problemleri bağlamında müslümanlarla gayri müslimlerin asırlarca aynı kentleri paylaştıkları, ayrı mahallelerin tesis edilerek herhangi bir tefrike gidilmediği bilinmektedir. Hristiyanlarla ilgili kılık-kıyafet düzenlemelerine gelince bu uygulamalar, asla dinî fanatizmin bir neticesi olmamış, bilakis o dönemin sosyal hayat anlayışından modanın tesirlerine kadar uzanan ve toplum bireylerinin her birini kapsayan bir düzenlemeler bütünü olarak karşımıza çıkmıştır. Hristiyanlar sosyal hakların en önemli unsurlarından birisi olan fikir ve düşünce özgürlüğünden de olabildiğince faydalanmışlar, günümüze ulaşan pek çok eser bırakmışlardır. Onlara bu hususta bir baskı uygulandığına dair bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Evlilikler, alışverişler, selamlaşma gibi birlikte yaşanan sosyal hayatın en canlı aktivitelerinde gayri müslimlere farklı gözle bakmayı gerektiren bir nassın bulunmadığı, ancak zamanla İslâm toplumunda bilhassa halifelerin yanlış tutumlarından dolayı reaksiyoner tavır ve fikirlerin ortaya çıktığı dikkatleri çekmektedir.

İslâm idaresi altında uzun asırlar boyunca yaşamış olan hristiyanların dinî sebeplere dayalı hiçbir isyanlarına rastlanmamıştır. Gerçekleştirdikleri isyanların en başta gelen sebebi haksız yere artırılan vergilerdir. İç karışıklıklar sırasında her ülke ve idarede ortaya çıkan problemler İslâm toplumunda da yaşanmış, böyle durumlarda sadece hristiyanlar değil müslüman ahali de zarar görmüştür. Hristiyanların korunmasını garanti eden İslâm yönetimleri düşman ülke baskınları sonucunda esir olarak götürülen zimmîleri esir değişimlerinde geri almak suretiyle vazifelerini yerine getirmiştir. İslâm birliğinin bozulması ve Bizanslıların pek çok yeri ele geçirmesi bu topraklarda yaşayan gayri müslimler üzerinde yaşayan olumsuz tesirler bırakmıştır. Haçlı Seferleri'nin başlangıcında özellikle Bizans Kilisesi'ne bağlı Ermenî hristiyanları ihanet içine girmişlerdir. Ancak bundan zamanla pişman oldukları da bir vâkıadır. Diğer mezheplere mensup hristiyanların ise tam bir hayal kırıklığına uğradıkları ve İslâm idaresinde sahip oldukları hakları kaybettikleri bilinen bir hususdur.

Hristiyanlar pek çok branşta kazanç ve meslek sahibi idiler. Hz. Peygamber döneminin son zamanlarından ve ilk İslâm fetihlerinden itibaren alınmakta olan cizye-haraç gibi vergiler alınmaya devam ediliyordu. Vergi miktarları ve vergilendirme şe-

killeri bazen değişebiliyordu. Çoğu zaman vergi yükümlülerine ait kayıtların düzenli tutulmadığı, bazen de hristiyanların mükellef olarak vergilerini ödemedikleri bilinmektedir.

Abbâsîler bürokrasi hayatında, Emevîleri aratmayacak kadar hristiyanlardan çok şeyler beklemişlerdir. Zira henüz kabilecilik duyguları silinmemişti, dolayısıyla da diğer Arap kabilelerine mensup kişilerin devlet sistemi içinde nüfûz tesis etmelerini önlemek için yabancı unsurlara daha fazla imkan tanındı. Bu zaman zaman müslüman halkın tepkilerine sebep oldu. Oluşturulan baskılar, kısa süreli olarak gayri müslimlerin devlet kademelerinden uzaklaştırılmalarını sağladıysa da Abbâsî halifeleri gayri müslimleri devlet kademelerinde istihdam etmeyi bir politika olarak tercih etmişlerdir.

Hristiyanların pek çok sahada Abbâsî ilim ve kültür hayatının belkemiğini oluşturdukları bir gerçektir. Özellikle tercüme faaliyetlerinde ve tabiplik mesleğinde önemli hizmetler verdikleri bilinmektedir. Abbâsîler döneminde müslümanların ilme yönelişlerinden ve katkılarından bahsedilebilirse de bu sahanın hristiyanlar tarafından doldurulduğunu ifade etmek daha doğru olacaktır. Bu dönemde sarayda ön planda yer alan müslüman tabip ve mütercime pek nadir rastlanır. Bunda müslümanların ilgisizliği kadar, halifelerin öncelikle hristiyanlar arasında mevcut olan potansiyeli desteklemiş olmaları önem arzetmiştir.

EKLER

EK- 1: YER İSİMLERİNİN ALFABETİK LİSTESİ:*

Âlis: Selûkiyye Nehri'nin diğer ismidir. Tarsus'a bir günlük mesafede Bizanslılarla müslümanların esir değişimi yaptıkları bir yerdir.

Askalan: Şam bölgesinde Filistin köylerinden birisidir. Sahilde Gazze ve Beyt Cebrîn arasında yer alır.

Asyut: Saîd bölgesinde Nil'in batısında büyük bir şehir

Avâsım: Haleb ve Antakya arasında Bizanslılarla yapılacak akınlar için bir üs ve onlardan gelecek saldırılar için de koruyucu bir kent olarak kurulmuş olan yerleşim birimleridir. Bunlar zaman zaman suğûr kentleri olan Massîsa ve Tarsus'a kadar uzanmıştır.

Bâaşîkâ: Dicle'nin doğusunda Ninova bölgesi şehirlerinden birisidir. Musul'a üç ya da dört fersah uzaklıktadır.

Bâbgâş: Kuzey Irak köylerinden birisi

Bahîra: Batı Havf'ın köylerinden birisi

Cebele: Lazkiye yolunda, Haleb'in kasabalarından birisi

Cezîratü Ekûr: Harran, Rûha, Rakka, Re'sayn, Nusaybin, Sincâr, el-Hâbûr, Mardîn, Âmid, Meyyâfârikîn ve Musul'u içine alan bölgeye verilen isim

Cürzân: Ermenistan'ın bir bölgesi

Daverdân: Vâsıt'ın doğusunda yer alır.

Debîl: Errân'a sınır Ermeni kentlerinden birisi. Hz. Osman'ın Şam valisi Muâviye'nin görevlendirdiği Habîb b. Mesleme tarafından fethedildi.

Dimkarât: Nil'in batısında, Yukarı Saîd'de İsnâ yakınlarında büyük bir köydür.

Dimnû: Saîd'de Nil'in batısında bir köydür.

Durtâ: Bağdat yakınlarında Katrabbul'a doğru bir yer

Ebhâz: Bâbu'l-Ebvâb'a bitişik, el-Kabk dağında bir bölge ismi. Bölge kendilerine Kürc denilen hristiyanlar tarafından iskan edilmişti.

* *Bu kısım hazırlanırken, genelde Yakut el-Hamevi'nin Mucemü'l-Büldan adlı eseri esas alınmıştır.*

el-Feremâ: Mısır'ın sahil kentlerinden birisidir.

Filistin: Mısır'a doğru Şam eyaletinin sonudur. Beytü'l-Mukaddes, Askalan, Ramle, Gazze, Ersûf, Kayseriyye, Nâblus, Uriha, Umman, Yafa, Beyt Cebrayn kasabalarıdır.

Hanînâ: Kınnesrin ya da Dımeşk'in köylerinden birisi

Harzem: Mardin ve Düneysir arasında el-Cezîre köylerinden birisi

Havf: Mısır'da batı ve doğu Havf olmak üzere iki yer vardı. Doğu Havf, Şam tarafına doğru, Batı Havf ise Dimyat'a yakındır. Her ikisinin de birçok kasaba ve köyleri vardır.

Hulvân: Mısır kasabalarından birisidir. Fustat'la arasında iki mil vardır. Ayrıca aynı adla Irak'ta da bir yer vardır.

Husûs: Birisi Kûfe'ye yakın bir yer, diğeri ise Nil'in doğusunda Saîd köylerinden birisidir.

Immü: Antakya ve Haleb arasında bir yerleşim yeridir.

İhnâ: Batı Havf'ın ya da Doğu Havf'ın köylerinden birisidir. İskenderiyye'ye yakındır.

Gazkazûne: Massîsa, Tarsus ve diğer süğûr kentleri için kullanılan ortak bir isimdir. Hazkazûne de denir.

Kâlîkîya: Malazgirt ve Ahlat taraflarında idi. Buralar Sâsânîlerin elinde idi. İslâm fetihleriyle müslümanların eline geçti.

Mayyâfârikîn: Aramca'da Maypharkath, Ermenice de Moufargin, Grek metinlerinde ise, Martyropolis olarak geçer.

Reşîd: Batı Havf'ın köylerinden birisi

Sugûr: Tekili es-Segru olan kelime, düşman sınırlarına yakın yerlerde kurulmuş olan asker kentleri ifade eder.

Sümeysât: Romalılar tarafından Samosata olarak adlandırılan şehir, İslâm kaynaklarında Sümeysât olarak geçer. el-Mes'ûdî, onun aynı zamanda Kal'atü't-Tîn diye bilindiğini söyler.

Tarsûs: Antakya ve Haleb arasında yer alan bir şehirdir. Kadîm kentlerden birii olmakla birlikte İslâm tarihi kaynaklarının bir kısımnda el-Mehdî ya da Hârûn döneminde yapıldığı zikredilir.

Tekrit: Bağdat ve Musul arasında Bağdat'a daha yakın Dicle'nin batısında bir yerdir. Samarra'nın 3o mil kuzeyinde, Fırat'ın batı yakasında bir yerdir.

Tûmâ': Dımeşk ovasında bir yerdir. Dımeşk kapılarından birinin adı da bu yöre ile bilinir.

Uksûr: Luxor. Yukarı Mısır'da Nil Nehri'nin sol tarafında Kahire'ye 450 mil mesafede bir kasabadır.

EK-2: İSLÂM YAZARLARINDAN el-MAKRÎZÎ'NİN NAKLETTİĞİNE GÖRE MISIR YA'KÛBÎ İLİSESİ PATRİKLERİ:

Patriğin İsmi	Görev Yıl.	Görev Süresi
Bünyâmîn	20-39	19 yıl
Enmânû	39-56	17 yıl
Îsâk	56-59	2 yıl 11 ay
Seymûn es-Süryânî	59-67	7 yıl 6 ay
İsmini vermiyor.	67-70	3 yıl
Makrîzî 10 yıl atlıyor.		
İskenderûs	81-106	25 yıl
Kasîmâ	106-108	15 ay
Têdrûs	109-120	11 yıl
Mîhâhîl	120-143	23 yıl
Makrîzî 3 yıl atlıyor.		
İnbâmesnâ	146-153	7 yıl
Yûhannâ	153-176	23 yıl
Markos	176-196	20 yıl 2 ay
Makrîzî 15 yıl atlıyor.		
Ya'kûb	211-222	10 yıl 8 ay
Sîmâvun	222-223	1 yıl (ya da7 ay)
İsmini Vermiyor.	223-224	1 yıl 1 ay
Makrîzî 3 yıl atlıyor.		
Yûsâb	227-242	18 yıl

* Tarihler, isimler ve görev süreleri el-Makrîzî tarafından verildiği şekliyle alınmıştır.

İsmini vermiyor.	242-242	1 ay
Mîkâhîl	242-243	1 yıl 5 ay
İsmini vermiyor.	243-244	2 ay
Kasîmâ	244-251	7 yıl 5 ay
İsmini vermiyor.	———	2 ay
Sâtîr	———	19 yıl
Yûsâniyûs	252-263	11 yıl
Mîhâîl	263-288	25 yıl
İsmini vermiyor.	288-301	14 yıl
Gabriyêl	301-311	11 yıl
Kasîmâ	311-323	12 yıl
İsmini vermiyor.	323-343	20 yıl
Teofâniyûs	345-	4 yıl 6 ay
Mînâ		11 yıl
İsmini vermiyor.		1 yıl
Efrâhîm b. Zür'a	366-	3 yıl 6 ay
İsmini vermiyor.		6 ay
Fîlâyâvûs	369-	24 yıl
Zehrîs		22 yıl
İsmini vermiyor.		2 ay
Sâbânin	421-	15 yıl 6 ay
İsmini vermiyor.		1 yıl 5 ay
Ahar Satadios	439-	30 yıl
İsmini vermiyor.		2 ay
Kirlos	-485	14 yıl 3 ay
İsmini vermiyor.		4 ay
Mihail	482	9 yıl 2 ay
Mekari	492	24 yıl 1ay
İsmini vermiyor.		2 yıl 2 ay
Gabriel	525	

EK-3: HRİSTİYAN YAZARLARDAN MÂRÎ'YE GÖRE NASTÛRÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ

Patriğin İsmi		Görev Yıl.	Görev Sür.
Îşûayheb	Isôyahb II	628-643	5 sene
Mârâme	Mar Ammeh	644-647	3 sene
Îşûayheb el-Hazzî	Ishôyahb III	648-658	10 sene
Ciyûrcis	Grigorios	658-678	20 sene
Yohannâ	Jean I bar Marta	678-680	2 sene
Hanânyeşû'	Henanisô I	686-701	14 sene 9ay
20 sene boş		696-715	20 sene
Salîbâ Zehâ	Sliba-Zkha	715-727	12 sene
Fesyûn	Pethion	727-736	10 sene 5ay[1]
Mâr Abâ	Abâ II	736-747	10 sene 1ay[2]
Sevrîn	Sourin	748-748	2 ay[3]
Ya'kûb	Jacques II		17 yıl 5 ay[4]
Hanânyeşû'	Henanisô II		4 yıl[5]
Tîmâsâvus	Timothée I	778-821	43 yıl
Îşû' Bernûn	Isô bar Num	821-824	4 yıl
Ciyûrcîyus	Georges II	825-829	4 yıl

1. Abbâsîlere kadar Mârî sadece Hanenyeşû'un seçim tarihini verir (h. 64). İşuayheb el-Hazzi'nin de görev süresini belirtmez. Bu iki husus dışında diğer patriklerin sadece göreve sürelerini verir.
2. Sene vermiyor. Sadece görev süresine bildiriyor.
3. Mari bu süreden bahsetmiyor.
4. Görev süresine veriyor. Mârî'nin verdiği görev süreleri sebebiyle Patrik Tîmâsâvus'a kadar milâdî tarihler tutmamaktadır.
5. Görev süresini veriyor.
6. Mârî verdiği tarihlerde üç yıl atlayarak Sebr Yeşû"a geçiyor.

Üç sene boş			3 yıl [6]
Sebr Yeşû'	Sabrisô II	832-836	4 yıl
İbrahîm	Abraham II		15 yıl [7]
Têzâsis	Théodose I	853-858	5 yıl 3ay
Sercîs	Serge I	859-872	12 yıl 2 ay
Seçimler Yapılamadı.			4 yıl 4 ay [8]
Enûş	Enos I	876-883	7 yıl 4 ay
Yûhannâ b. Nursî	Jean II bar Narsai	884-892	3 yıl 1 ay
Yuvânîs	Jean III	893-899	6 yıl 2 ay
Yuhânnâ b. Îsâ	Jean IV	900-905	5 yıl
İbrâhim	Abraham III	906-937	2 yıl
Emnûyâl	Enmanual I	937-960	23 yıl
İsrâil	Israel I	961-963	3 yıl
Abd Îşû'	Abdisô I	963-986	23 yıl
Mâr Mârî	Mari bar Tobi	987-999	12 yıl
Yuvânîs	Jean V	1000-1011	2 yıl
Yûhannâ	Jean VI	1012-1020	8 yıl
Îşûayb	Isôyahb	1020-1025	5 yıl
Eliyâ	Elia I	1028-1049	21 yıl
Yûhannâ	Jean VII	1049-1057	8 yıl
Sebr Yeşû'	Sobrisô III	1064-1072	8 yıl
Abd Îşû'	Abdisô İbn Arîd	1072-1092	20 yıl
Mar Makîhâ	Makikha I	1092-1110	18 yıl

7. İbrahîm'in göreve geldiği seneyi ve ölüm tarihini vermiyor. Sadece onbeş yıl görev yaptığını belirtiyor.

8. Bu süre içinde zaman zaman adayların ani ölümleriyle patriklik seçimleri uzamış ve patrik seçilememiştir.

EK-4: ARAŞTIRMACILARDAN J. M. FIEY'İN TESBİTLERİNE GÖRE ANTAKYA YA'KÛBÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ: *

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Athanase I	595-631
Jean II	631-649
Théodore	649-667
Sévère II	668-680
Athanase II	680/684-688
Julien III	688-709
Élie	709-723
Athanase III	724-740
Iwanis I	740-755
Ishaq	755-756
Athanase	756-758
Georges I	758-790
Joseph	790-792
Quriaqos	793-817
Denys I	818-845
Jean III	847-874
Ignase II	878-883
Théodose Romanos	887-895
Denys II	896-909

* Dördüncü ve beşinci ekler Jean Maurice Fiey tarafından hazırlanmış olan *Pour Un Oriens Christianus Novus Répertoire Des Diocèses Syriaques Orientaux et Occidentaux* (Beyrut 1993) adlı eserden (s. 24-31) alınmıştır.

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Jean IV	910-922
Basile I	923-935
Jean V	936-953
Iwanis II	954-957
Denys III	958-961
Abraham I	962-963
Jean VI	965-986
Athanase IV	987-1003
Jean VII	1004-1030
Denys IV	1032-1042
Jean	1042-1057
Athanase V	1058-1063/1064
Jean VIII	1063/1064-1073
Basile II	1074-1075
Jean IX	1075-1077
Denys V	1077-1079
Iwanis III	1086-1087
Denys VI	1088-1090
Athanase VI	1091-1129

EK-5: ARAŞTIRMACILARDAN J. M. FIEY'İN TESBİTLERİNE GÖRE ANTAKYA MELKÎ KİLİSESİ PATRİKLERİ:

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Macedonius	639/640-649
Georges I	.....
Macaire I	..... - 681
Théophane	681 ? - .....
Thomas	..... - 685
Georges II	685 ? - 702
Kırk Yıl Boş Kaldı	
Stéphanos III	742/743-744/745
Théophylacte	744/745-747/748
Théodoret	787 ? - .....
Job	813/814-844/845
Nicolas I	847-866 ?
Stephanos IV	870
Théodore I	870
Siméon I	892-907
Élie I	907-934
Théodose II	936-943
Théocharistos	944-948
Christophore	.....
Théodore I	970-976
Agapius I	978-996
Jean III	997-1022

Patriğin İsmi	Görev Yılları
Nicolas II	1025-1030
Élie II	1031-1032
Théodore II	1033-1041
Basile II	.....
Pierre III	1052-1057
Théodose III	1057 ? -....

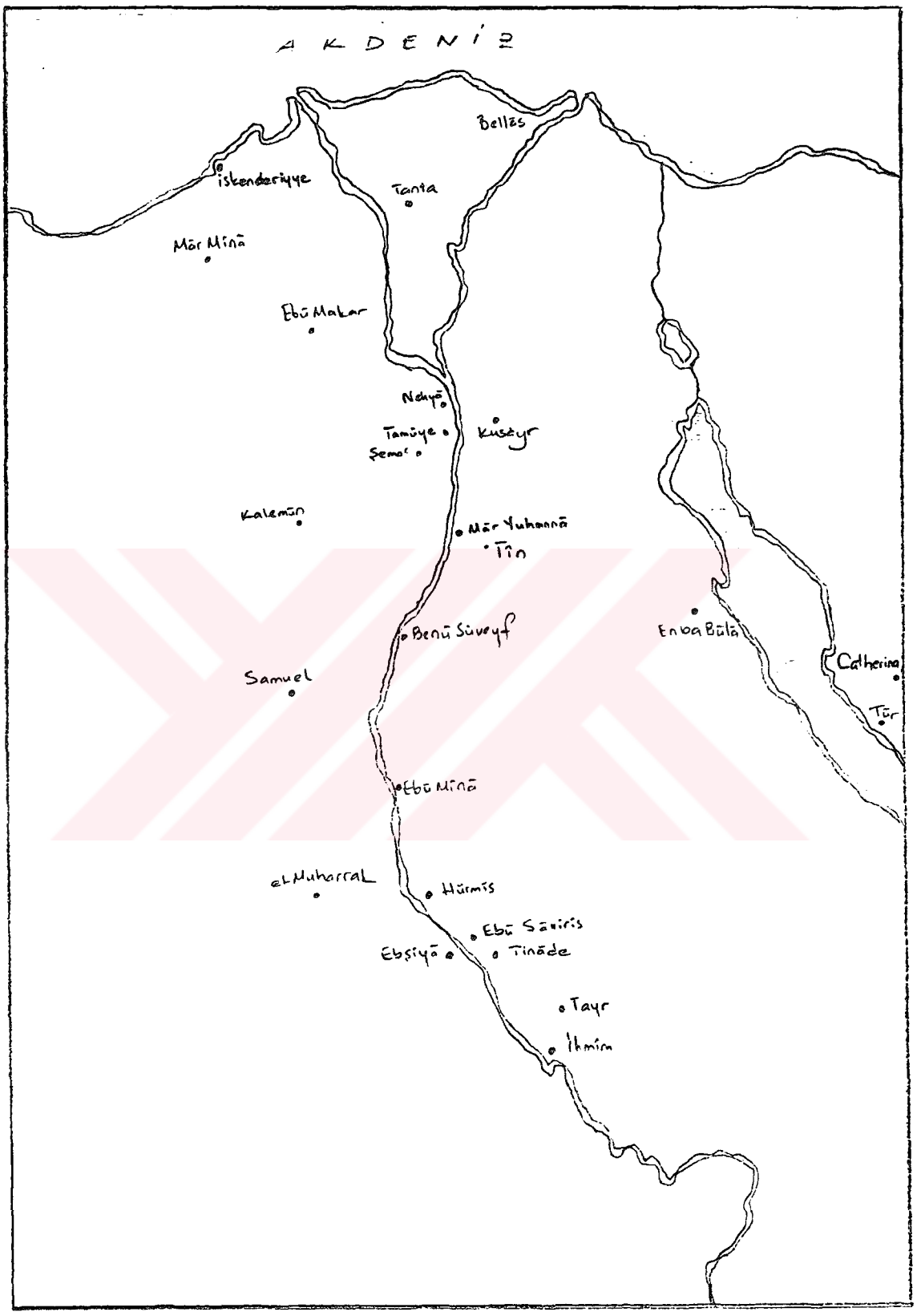
EK-6: eş-ŞÂBUŞTÎ'YE GÖRE MISIR, IRAK ve SURİYE TOPRAKLARINDA YER ALAN MANASTIRLARIN BİR LİSTESİ:

Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
Als			*
el-Âsiye			*
Barkûmâ		*	
Bâşehrâ			*
Bâtâ			*
el-Buht		*	
el-Câselik			*
el-Cercûs			*
el-Cûdî		*	
Durmâlis			*
Ebû Hûr	*		
Eşmûnî			*
el-E'lâ		*	
Ehvîşâ		*	
el-Esâkıf			*
Etrîb	*		
Fîk		*	
el-Hanâfis		*	
el-Havât			*
Hind Binti'n-Nu'mân			*
İbn Mez'ûk			*
İhmîm	*		
el-Kayyâra		*	

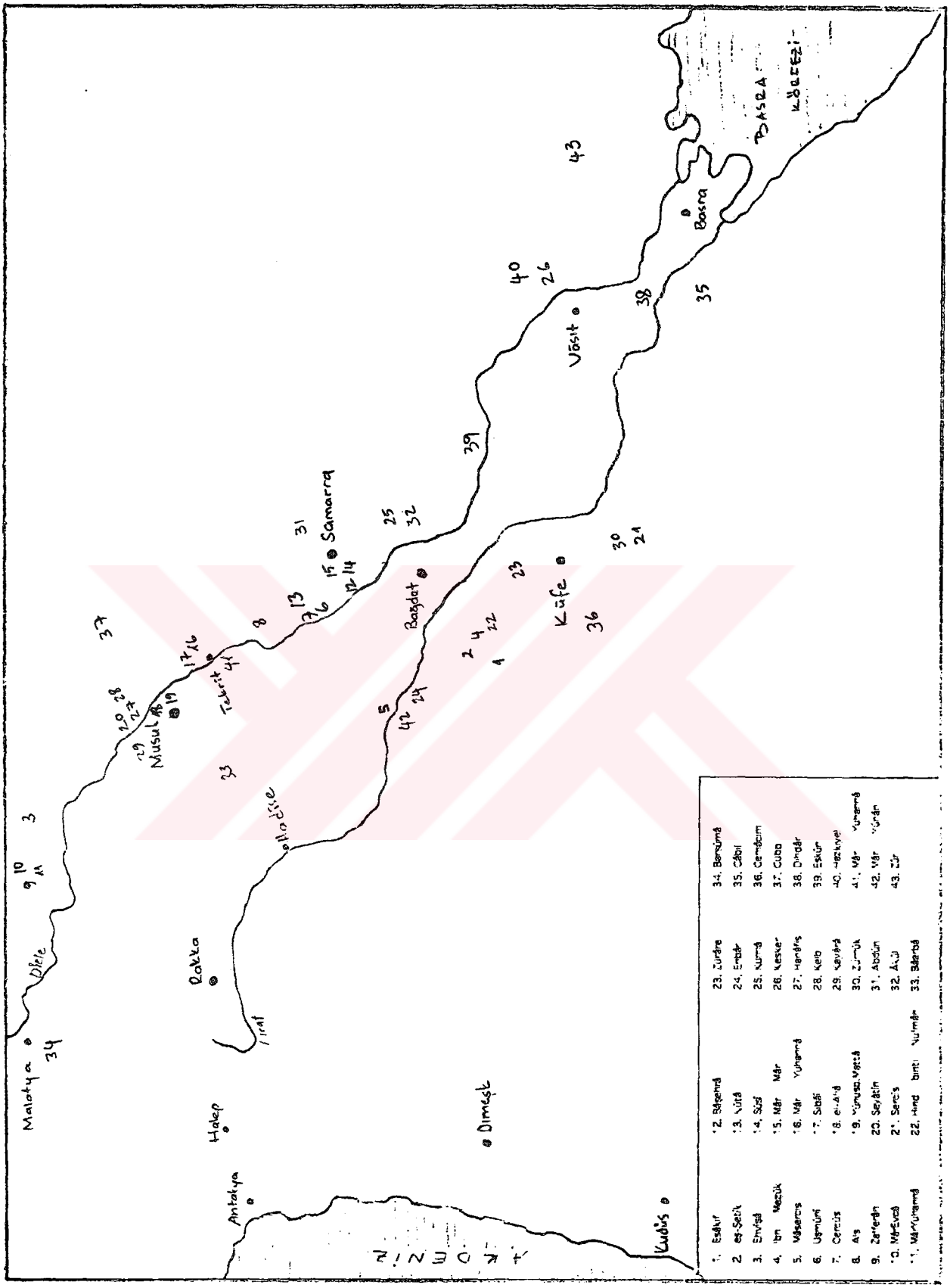
Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
Kelb		*	
Kesker			*
Kusayr	*		
Kûtâ			*
Künnâ			*
Mâr Corcis			*
Mâr Hannâ	*		
Mâr Mâr			*
Mâr Şem'ûn		*	
Mâr Sercîs			*
Mâr Ûcî		*	
Mâr Yohannâ			*
Mâr Yûnân			*
Müdyân			*
Nehyâ	*		
Rûm			*
Sâbur			*
Samâlû			*
Salîbâ		*	
es-Seâlib			*
Sercîs			*
Sıbâî			*
es-Sûsî			*
eş-Şetîk			*
eş-Şeyâtîn			*
Tamûye	*		
et-Tûr	*		
el-Ucâc			*
el-Uzârâ			*
Yohanes	*		

Manastırın İsmi	Mısır	Suriye	Irak
Yunûs b.Mattâ		*	
ez-Za'ferân		*	
Zekiyy			*
Zürâre			*
Zenderverd			*
Zernûk			*

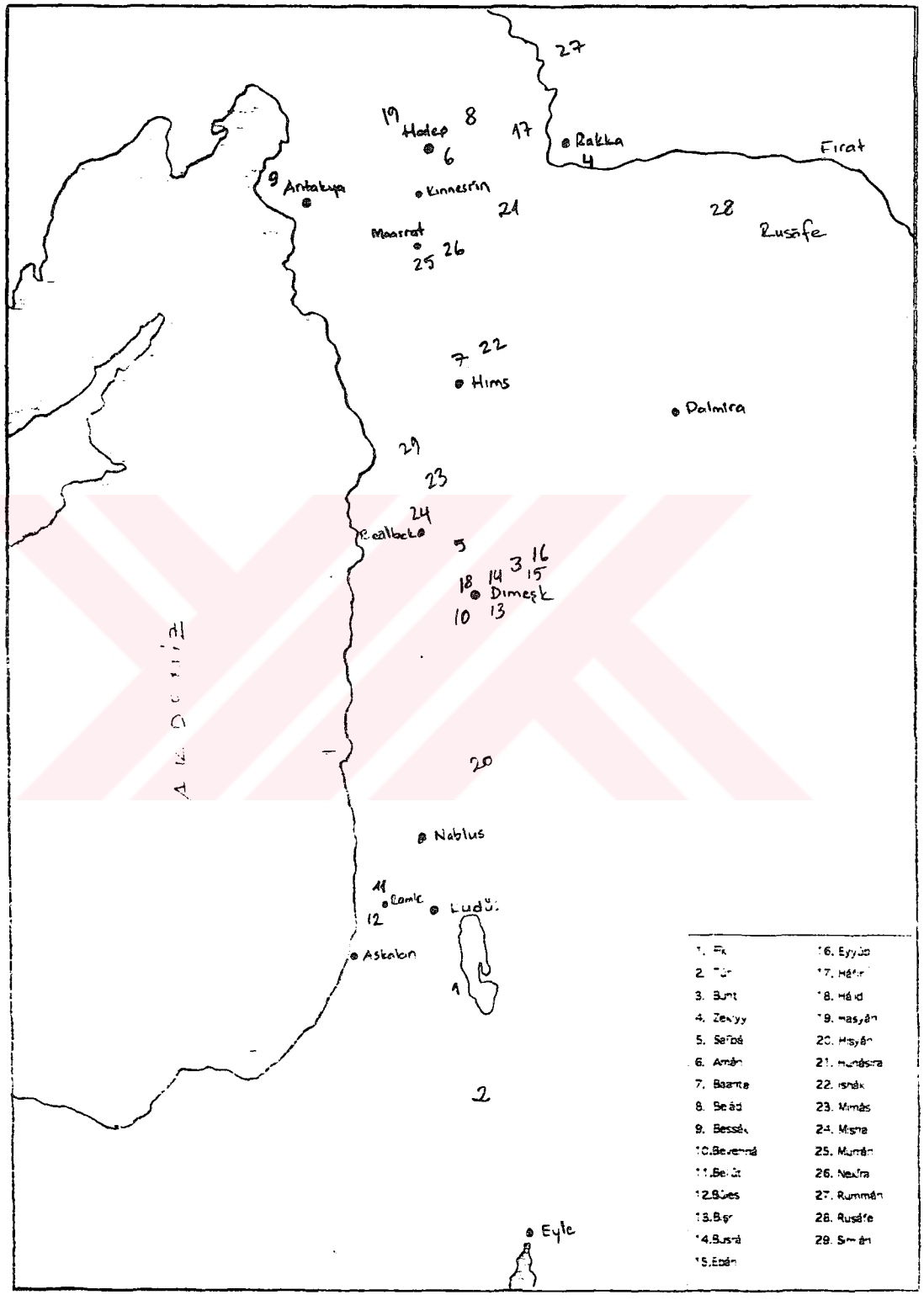
T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ



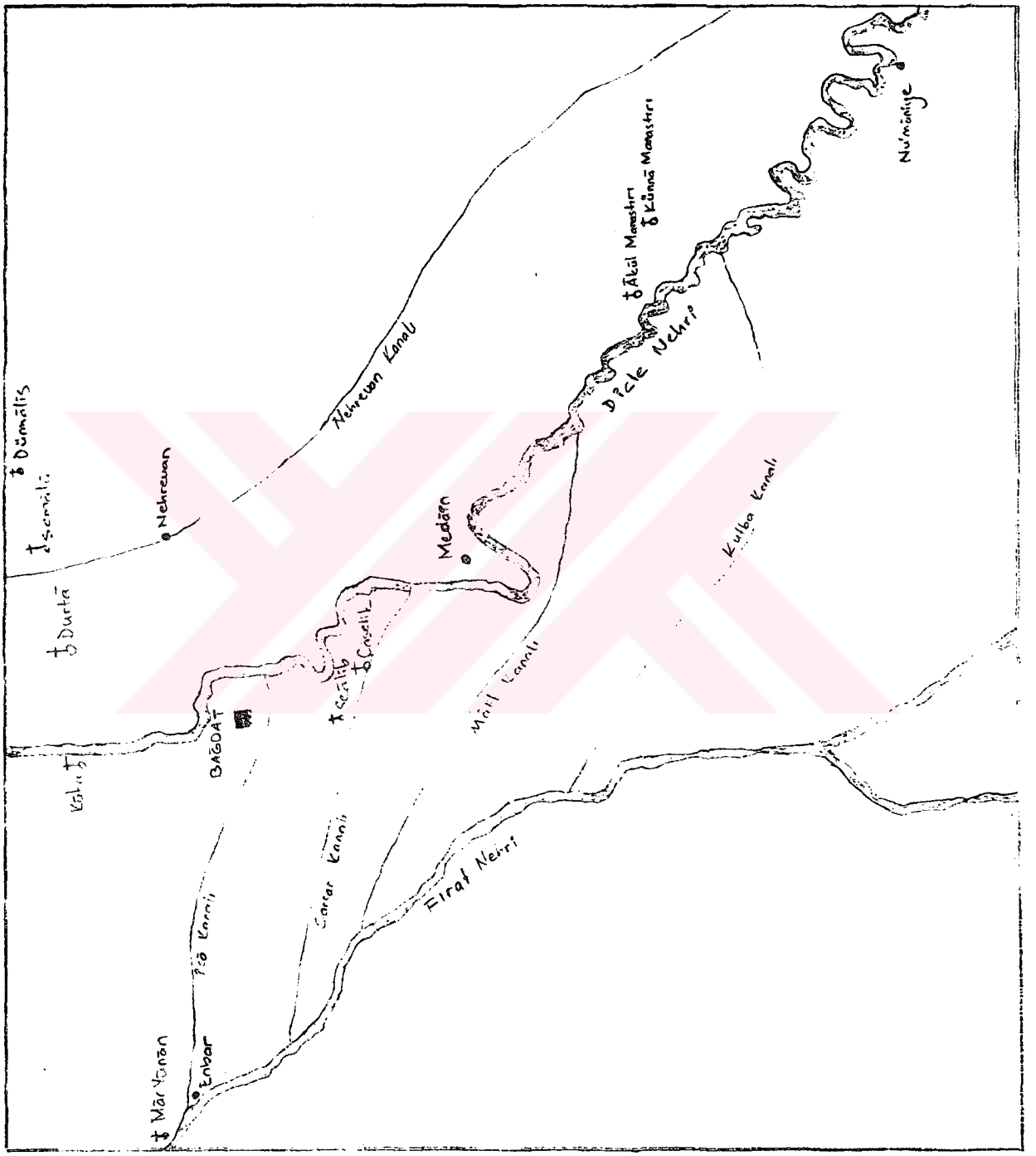
Harita-2: Mısır Bölgesindeki Manastırlar



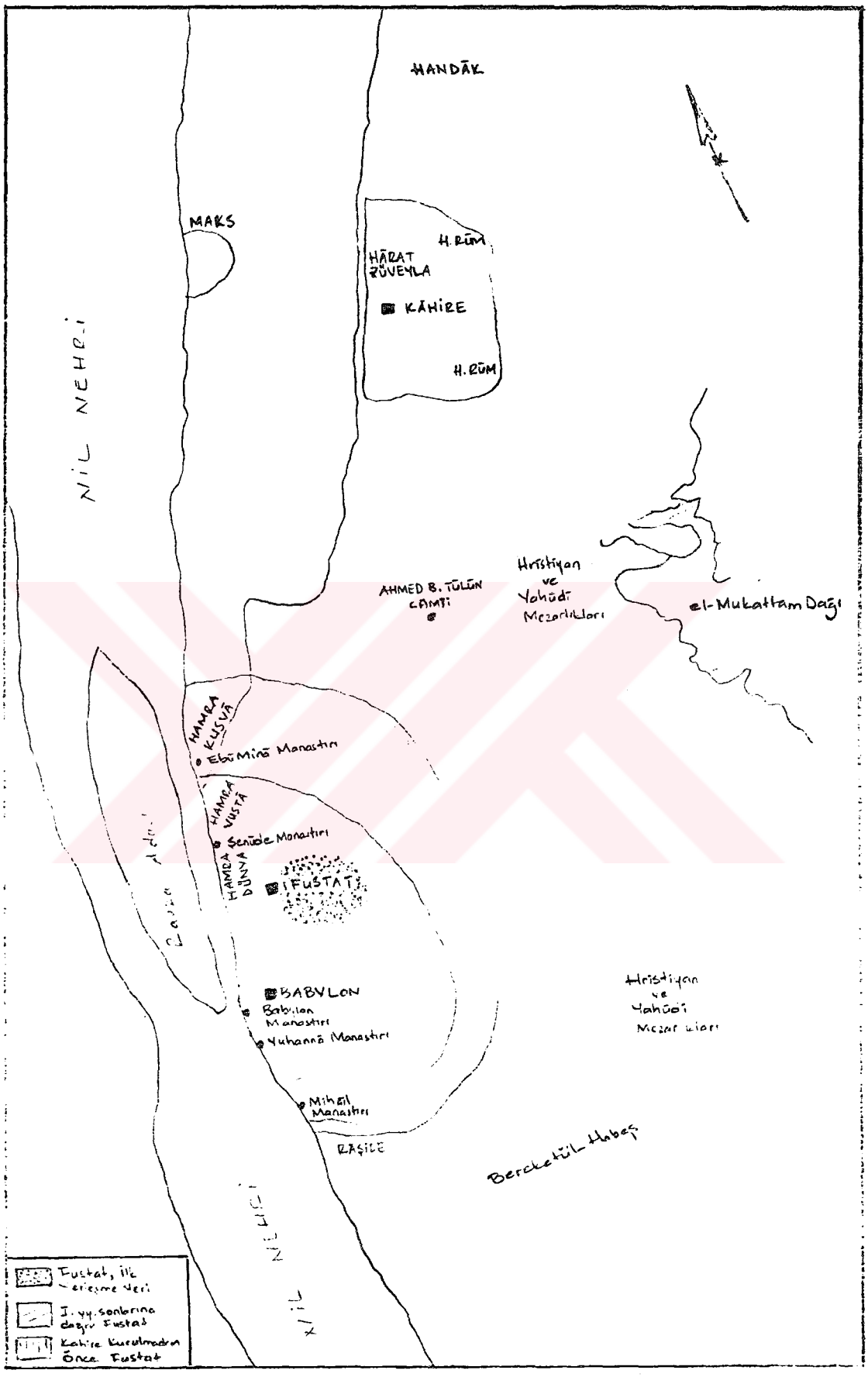
Harita-3: Irak ve el-Cezîre Bölgesindeki Manastırlar



Harita-4: Suriye ve Filistin Bölgesindeki Manastırlar

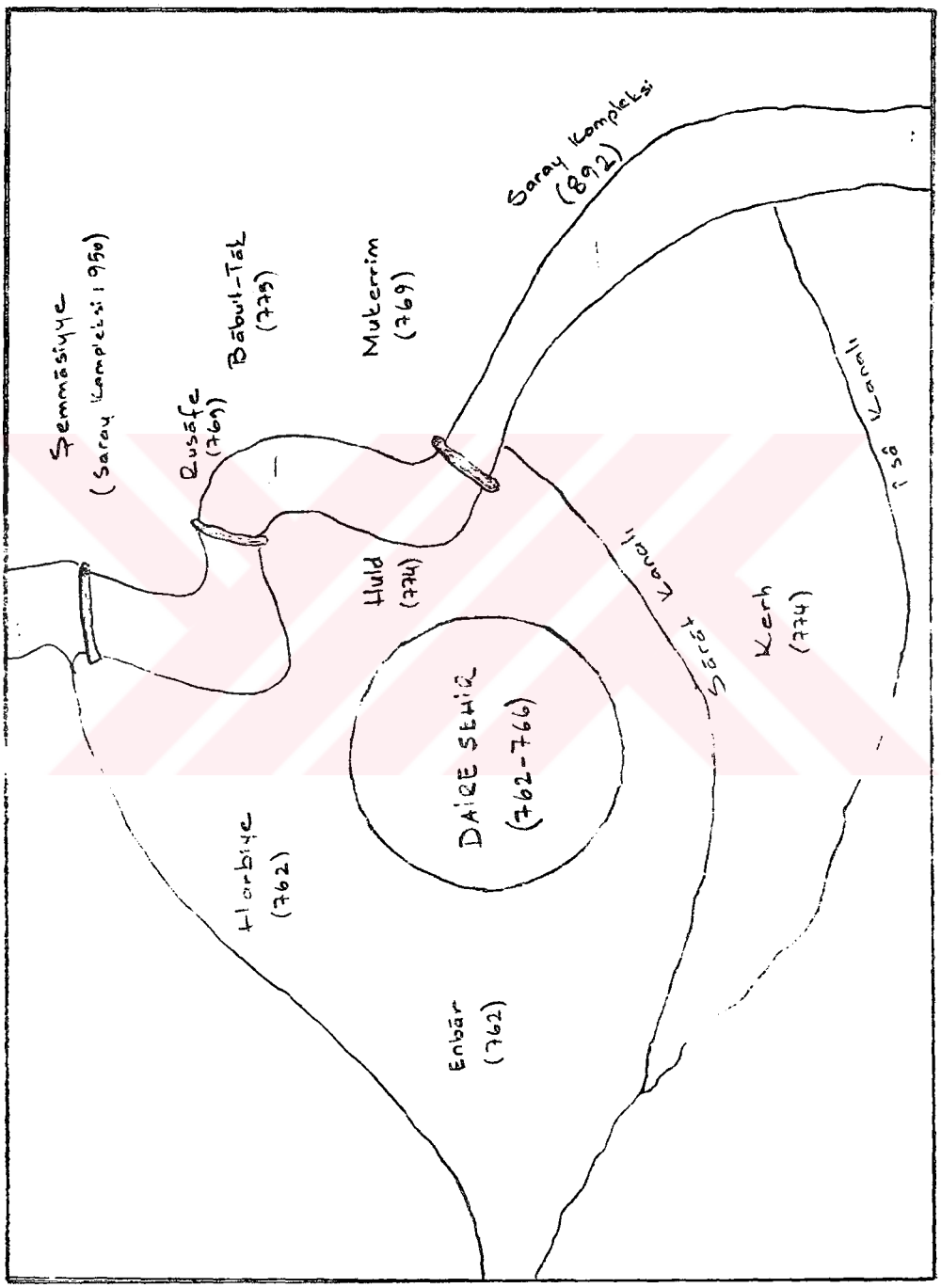


Harita-5: Bağdat Çevresindeki Manastırlar



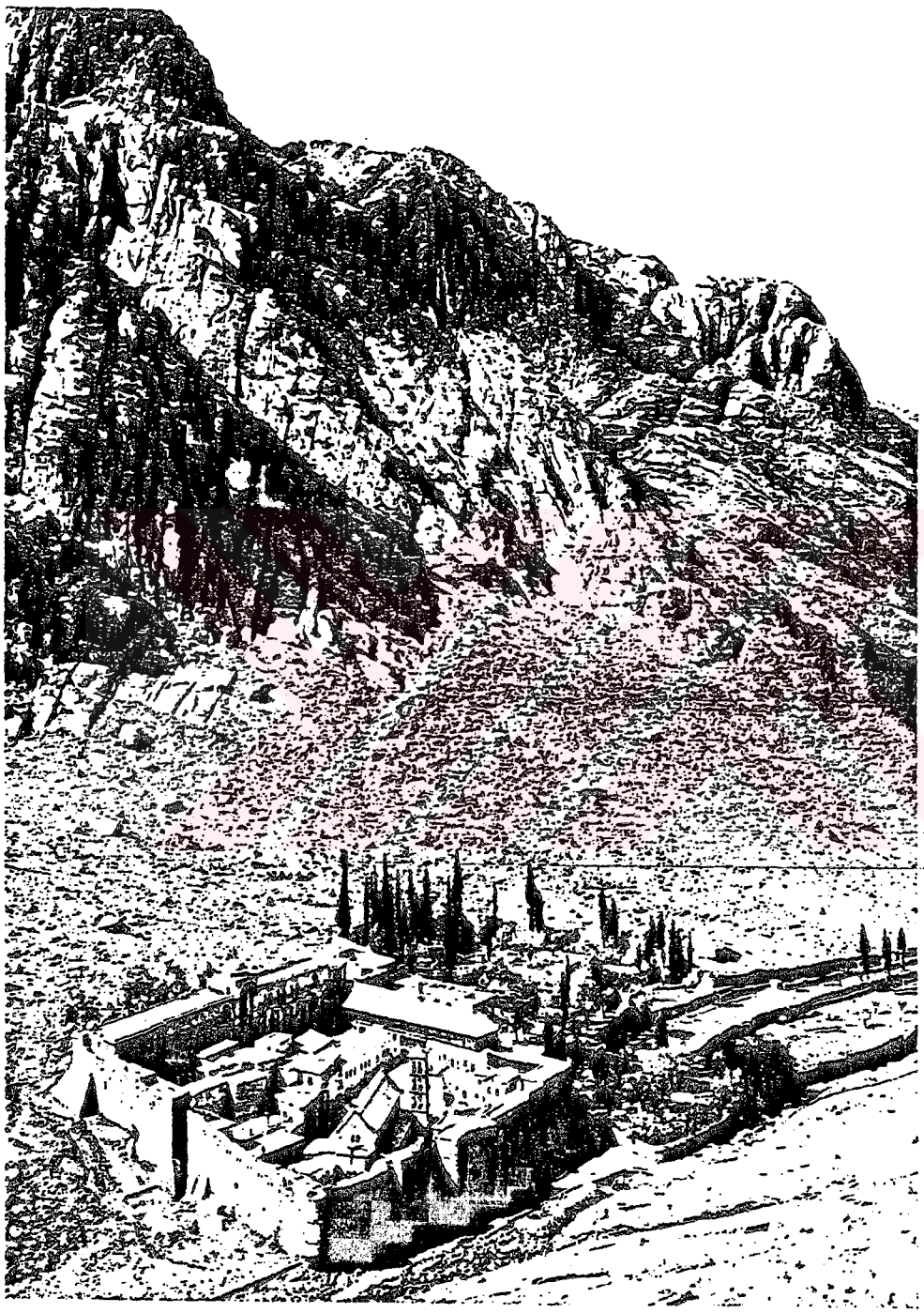
Harita-6: Fustat ve Kahire Şehirlerinin Kuruluşu ve Gelişmesi

[Doris Behrens, s. 121'den alınmıştır.]



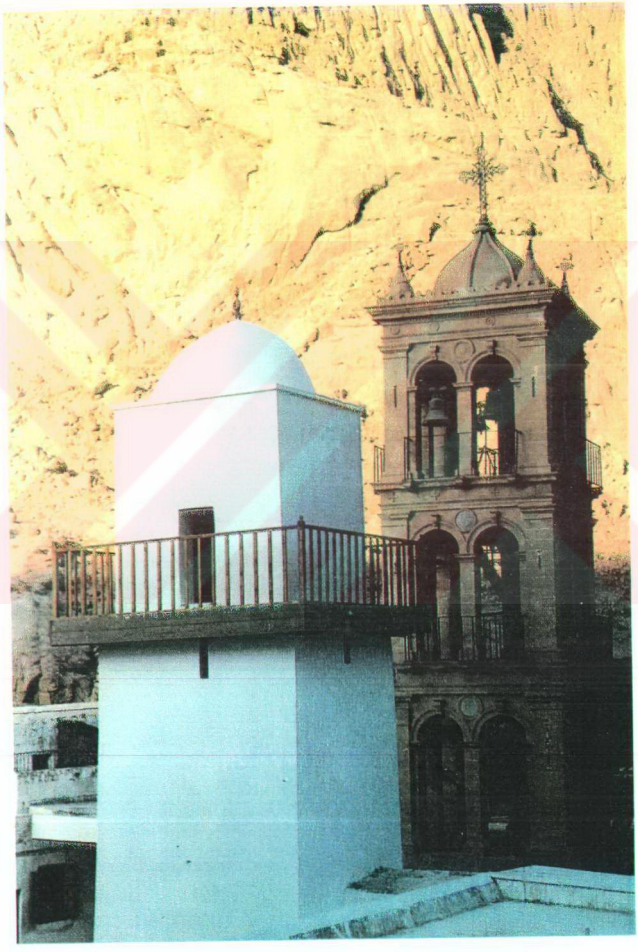
Harita-7: Bağdat Şehrinin Kuruluş ve Gelişmesi

[Lassner, "The Caliphs", s. 26'dan alınmıştır.]



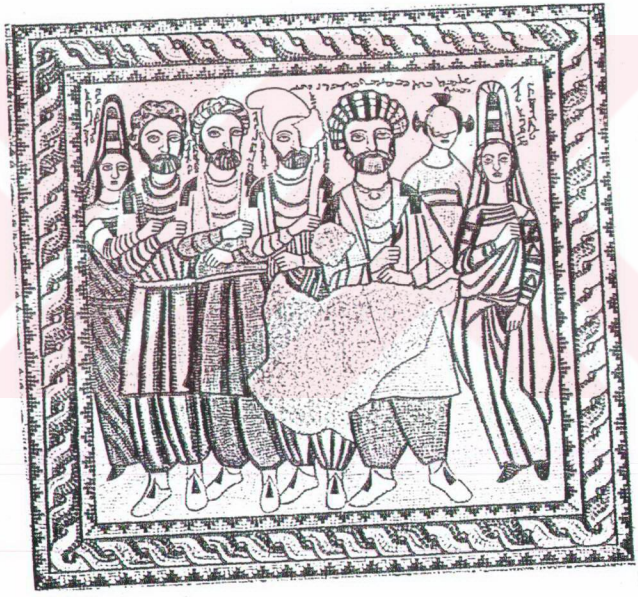
Resim-1: St. Catherine Manastırı'nın Genel Görüntüsü

[Forsyth'den alınmıştır]



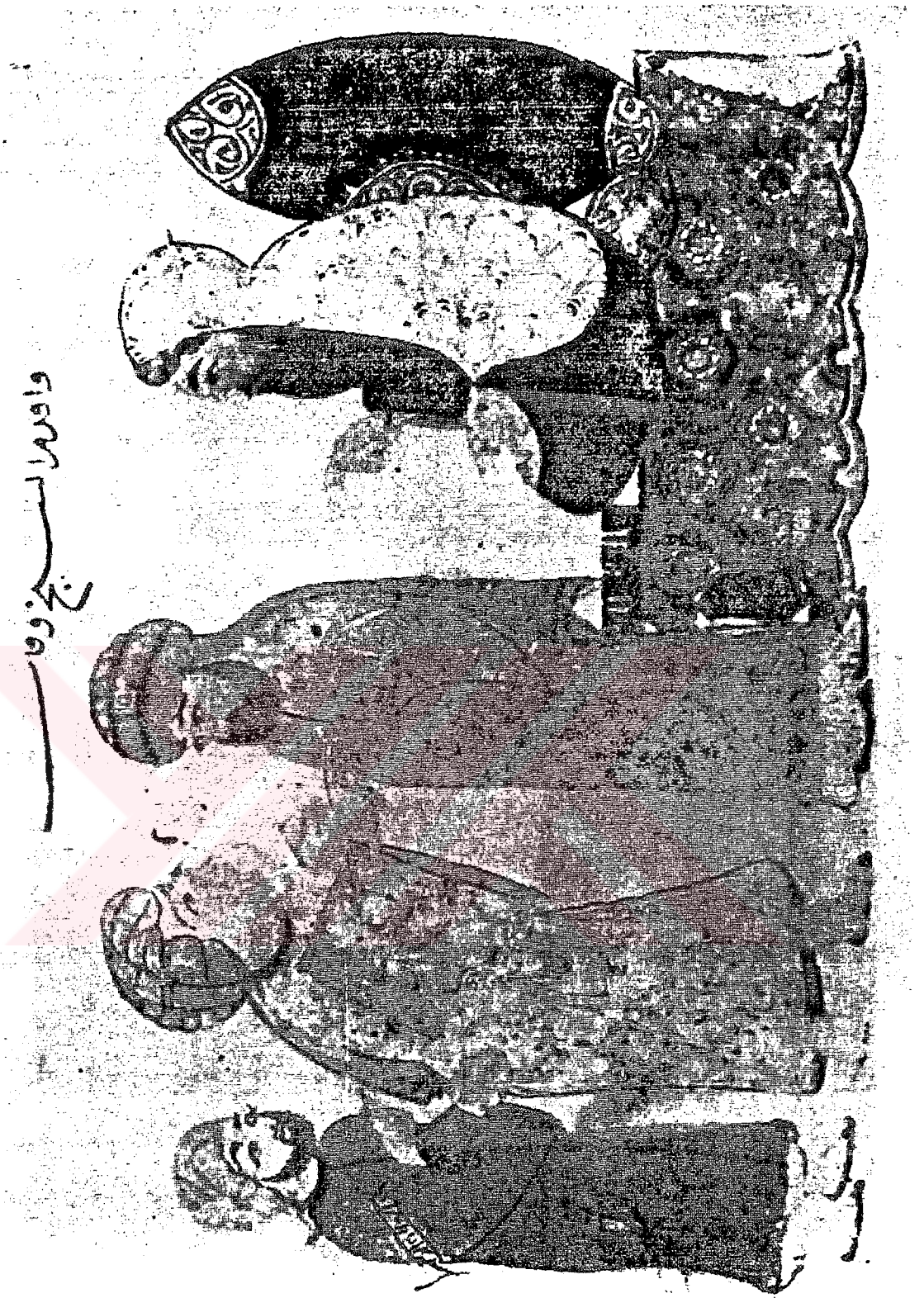
Resim-2: St. Catherine Manastırı'ndan Bir Diğer Görüntü

[Lam'i, 34'den alınmıştır]



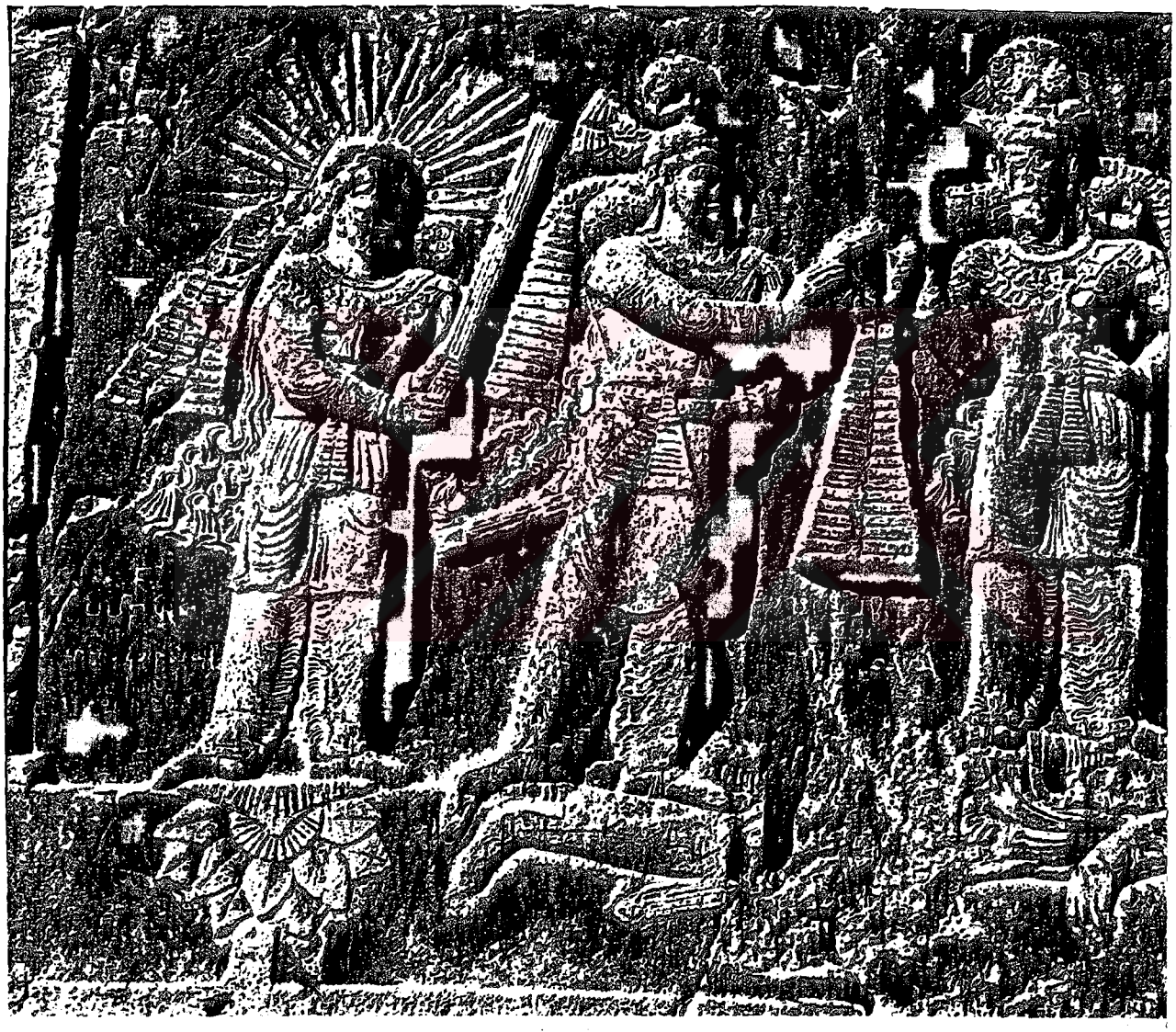
Resim-3: Urfa Kilisesi Mozaiklerinden Bir Tablo

[Grabar, 53'ten alınmıştır]



Resim-4: Bir Fakihin Giymiş Olduğu Taylasan

[Ahsan, 51'den alınmıştır]



Resim-5: Sâsânî Kasr-ı Tâk Fresklerinden Bir Görüntü

[Ghirshman, 190'dan alınmıştır]



Resim-6: Palmira Kabartmalarından Bir Görüntü

[Seyrig'den alınmıştır]