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

DOKTORA TEZİ

T - 30855

LEVENT ÖZTÜRK

V.S. YÖKÖRETİM KURULU
DOĞUMANTASYON MERKEZİ

DANİŞMAN
PROF. DR. MUSTAFA FAYDA

İstanbul 1994
# İçindekiler

<table>
<thead>
<tr>
<th>Başlık</th>
<th>Sayfa</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>ÖNSÖZ</td>
<td>VI</td>
</tr>
<tr>
<td>BİBLİYÖGRAFYA</td>
<td>IX</td>
</tr>
<tr>
<td>KISALTMALAR</td>
<td>XXX</td>
</tr>
<tr>
<td>KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR</td>
<td>XXXII</td>
</tr>
<tr>
<td>GİRİŞ</td>
<td>1</td>
</tr>
</tbody>
</table>

## Birinci Bölüm

**HRİSTİYANLARIN DİNİ HAYATI**

### A- HRİSTİYAN CEMAATLERİ ve DİN ADAMLARI

1. Kavramlar ve Genel Bilgiler ....................................... 14
2. Nastürü Kilisesi ..................................................... 15
3. Ya'kübi Kilisesi ..................................................... 21
4. Melki Kilisesi ........................................................... 33
5. Hristiyan Cemaatlerin Bizans Kilisesi'yle Münasebetleri ............... 35

### B- DİN ÖZGÜRÜLÜĞÜ ve DİN EĞİTİMİ ........................................ 40

### C- MABETLERİ ................................................................... 51

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

### D- HAÇLAR, ÇANLAR, HEYKELLER ve MOZAİKLER ............................. 93

### E- BAYRAM ve KUTLAMALAR, MEZARLIKLAR ve CENAZE TÖRENLERİ ........... 106
İKİNCİ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN HUKÜKİ VE SOSYAL HAYATLARI

A- HRİSTİYANLARIN HUKÜKİ STATÜLERİ ve HUKÜKİ PROBLEMLERİ ......................................................... 125

B- İSKÂN PROBLEMLERİ .................................................................................................................. 134

1. Müslümanlar Tarafından Kurulan Yeni Şehirler ve Hristiyan- 
   ların İskâni .................................................................................................................. 136

2. Hristiyanlara Ait Eski Yerleşim Yerleri ve Oralara Müslüman- 
   ların Yerleşmesi ........................................................................................................... 145

3. İskân Bakımından Sınır Kentleri .................................................................................. 147

4. Hristiyanlara Uygulanan Tehcirler .............................................................................. 148

C- GAYRİ MÜSLİMLERE UYGULANAN KILİK-KIYAFET DÜZENLEMELERİ ................................................. 154

1. İslam Modasına Genel Bir Bakış ................................................................................. 155

2. Uygulanan Kilik-Kıyafet Düzenlemeleri .................................................................. 175

D- HRİSTİYANLARLA MÜSLÜMANLAR ARASINDA ORTAYA 
   ÇIKAN TEOLOJİK DİALEKTLER .................................................................................... 195

E- DİĞER SOSYAL İLİŞKİLER ve HRİSTİYANLARIN SOSYAL 
   HAYATLARINA DAIR BAZI BİLGİLER ........................................................................... 208

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN MÜSLÜMANLARLA SIYÂSİ İLİŞKİLERİ

A- HRİSTİYANLARIN ABBÂSİ YÖNETİMİNE KARŞI İSYAN- 
   LARI .......................................................................................................................... 226

B- İÇ KARIŞIKLIKLER ESNASINDA HRİSTİYANLARIN DU- 
   RUMU ......................................................................................................................... 236

C- DÜŞMAN ÜLKÊ BASKINLARI ve HRİSTİYANLAR ..................... 245

D- İSLÂMLAŞMA SÜRECİ YA DA İSLÂMLAŞTIRMA POLITI- 
   KASI .......................................................................................................................... 251

E- HAÇLI SEFERLERİ'NİN BAŞLAMASI ve HRİSTİYANLA- 
   RIN TUTUMU ........................................................................................................... 258
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN İKTİSÂDİ 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 DÜZENLEME- LERİ ................................................................................. 288

BEŞİNCİ BÖLÜM
ABBÂŞİ BÜROKRASİSİNDE ve İLİM HAYATINDA HRİSTİYANLAR

A- BÜROKRASI 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- Abbâsi Halifelerine Hizmet Eden Hristiyan Tabipler .......... 330
       b- Saray Dışında Hizmet Veren Hristiyan Tabipler .......... 345
       c- Hristiyan Tabiplerinin Sosyal Hayatı ................................ 348
   2. Tercüme Faaliyetleri ve Hristiyan Mütercimler ................. 357
       a- Beytül-Hikme'nin Kuruluşuna Kadar Abbâsi Coğrafyasında Belli Başlı Fikir Hareketleri ve İlk Tercüme Faaliyetleri .... 357
       b- Beytül-Hikme'nin Kuruluşu ve Hristiyan Mütercimler ........ 362
       c- Tercüme Faaliyetlerinin İslam Dünyasına Tesirleri ........ 365
   3. Hristiyan Şairler ve Yazarlar ............................................. 376
SONUÇ ................................................................................................................................. 382
EKLER .................................................................................................................................. 387
Ek-1: Yer İsimlerinin Alfabetik Listesi ............................................................................. 387
Ek-2: İslam Yazarlarından el-Makrizî'nin Naklettiği Göre Mısır 
Ya'kübi Kilisesi Patrikleri ............................................................................................... 389
Ek-3: Hristiyan Yazarlardan Mâriye göre Nastûrî Kilisesi Patrikleri ......... 391
Ek-4: Araştırmaçılardan J. M. Fiey'in Tesbîlerine Göre Antakya 
Ya'kübi Kilisesi Patrikleri ............................................................................................... 393
Ek-5: Araştırmaçılardan J. M. Fiey'in Tesbîlerine Göre Antakya 
Melki 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 İslam'dan Önce Mezheplere Göre Hristiyan- 
liğinin Yayıldığı Yerler ........................................................................................................ 401
Harita-2: Mısır Bölgesindeki Manastırlar ........................................................................ 402
Harita-3: Irak ve el-Ceşire 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 Manastır'ının Genel Görüntüsü ................................................. 409
Resim-2: St. Catherine Manastır'ından Bir Diğer Görüntü ............................................. 410
Resim-3: Urfa Kilisesi Mozaiklerinden Bir Tablo ............................................................. 411
Resim-4: Bir Fakihin Giymiş Olduğu Taylasan .................................................................. 412
Resim-5: Sásánî Kasr-i Tâk Fresklerinden Bir Görüntü ..................................................... 413
Resim-6: Palmira Kabartmalarından Bir Görüntü ............................................................. 414
ÖNSÖZ

Tarih çalışmaları büyük sebeplerle março bir boğaz kaynaklarında birisi, hakkındayle birliği ile yazılın bir kuruşda üçü bu yazıları özel bir hesaplarla ilgili olduğu az bilgi sunmasının bir yana asıl zorluk, idare altına alınan yabancı unsurların genelde kültür bakımından eritildikleri ya da zulümlü idare edildikleri şeklindeki bir ön yargının zihinlerden uzak kalamayışıdır.


Batılıların bu çalışmaları yanında son yüzyılın müslüman araştırmacıları da özellikle tarih içinde İslam toplumlarında gayri müslümlere kötı davranıldığı şeklindeki yoğun telafiın baskaları karşısında adeta şaşkına dönümler ve mevcut malzemelerin ciddi bir teşbitine gitmeksziniz, ilk etapta hoşgörü manşeti vurgulayan müs-
teşviklerin eserlerine sarılmışlardır. Tipki Batılılar gibi onlar da belli başlı bazı örnekleri ele alarak o örnekler çevresinde fikir yumakları oluşturmuşlar ve bunları genelleştirmeye çalışmalarayı Başettirmişlerdir. Biz bu tür çalışmaların bazen ilmi araştırma ruhunun noksanlığından bazen de Batı kültürünün yoğun baskılarından dolayı, mevcut yorumların kabulünden kaynaklandığı dününüyoruz.


İşte bu çalışma böyle bir eksikliği gidermek ve Oryantalizm çalışmalarının yoğun baskıları karşısında önemli yaralar almış bir konuyu tüm gerçekliği ile ortaya koymak için ele alınmışdır. Bu araştırmada çögu zaman konular, içerdigi problemlerden dolayı ilk dönemde uygulamalarıyla bir bütün olarak ele alınmış ve esas itibariyle "Haçlı Seferleri'ne Karar Abbasiler Döneminde Hristiyanlar"in durumu incelenmiştir.


Bu temel yaklaşım çerçevesinde çalışmanın, hristiyanların Haçlı Seferleri'ne kadar Abbasiler dönemindeki durumlarını ortaya koyan beş ana bölümde şekillendir dik. Giriş'te Abbasî çografiyasında hristiyanlığın kısa bir tarihesini sunarak bölgedeki hristiyan unsura dikkat çekti. I. Bölümde hristiyanların dinî hayatı hakkında hem bilgi verdik hem de Abbasî idaresinin, hristiyanların dinî hayatlarıyla ilgili uygulamalarını tesbit etmeye çalıştık. II. Bölümde hristiyanların hukuki ve sosyal hayatları başlığı altında önce hristiyanların hukuki statülerini tesbit ettik. Ardından sosyal hayatları ilgili direkte temel konularla ilgili tesbitlerimizi sunduk. III. Bölümde hristiyanların müslümanlarla siyasi ilişkilerine değindiğid. Bu çerçevede özellikle Is-

Bu çalışma, başta saygıdeğer danışman hocalar Prof. Dr. Mustafa Fayda olmak üzere pek çok ilamının yardımları ve yapıcı tekmîlli neticesinde kemâle ulaşmıştır. Onlar, konumuz için önem arzeden Almanca ve Fransızca malzemelerin tercümelerinde yardımlarını hiç esirgeme mediler ve birçok konuda bakış açımızı zenginleştiren eserlere dikkatlerimizi çekmek suretiyle bu çalışmanın bir nebece daha daha kusurlardan arı olmadığını sağladilar. Burada hepsine birden teşekkürlerimi sunmayı bir borç telakki ediyorum.

İstanbul 1994

Levent Öztürk
BİBLİYOGRAFYA

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


el-ABİDÎ, Salâh Hüseyn, el-Melâbîsü'l-Arâbiyye el-İslâmiyye fi'l-Asrî'l-Abbâsi es-Sâni, Bağdat 1980

AGAPIUS: Bkz: el-MENBİCİ

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

AHMED EMİN, Zuhru'l-İslâm, I-IV, Kahire 1952-1955

— Duha'l-İslâm, I-III, Kahire 5 1952

AHMED İSÂ, Târîhü'l-Bimâristânât fi'l-İslâm, Beyrut 2 1981

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

AKSİT, Oktay, Roma İmparatorluk Tarihi, İstanbul 1976

ALİ NÜR, "Ku'rânı Kerim Anlamlarının Yunanca Çevirileri", Ku'rân-ı Kerim Anlamlarını Çevirileri (21-22 Mart-1986 en.-Nedve el-Alemiyye Havle Tercemât Maaniyl el-Kuran el-Kerim Sempozyum Metinleri), İstanbul t.y., s. 126-144

el-ALİ, Sâlih Ahmed, Bağdâd Medinetü's-Selâm, Bağdat 1985

ALTUNDAĞ, Şinasi, "Kâ'im", İslâm Ansiklopedisi, VI (İstanbul t.y.), s. 102-104

el-ÂLÜSI, Mahmûd Şükri, Bûlûgu'l-Erâb fi Ma'rîfetü'l-Arab, I-III, Beyrut t.y.


AMMâR el-BASRÎ (III/IX. asîr), Kitâbu'l-Burhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses, Tahkîk: Michel Hayek, Beyrut 1986, s. 19-90
— Kitâbu’l-Mesâili ve’l-Ecive, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses, Tahkik: 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


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

ARÎB B. SA’D (366/976), Silatü Târîhü’t-Taberî, Târîhu’t-Taberî, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadîl İbrâhîm, Beyrut 1967, XI. cilt, s. 11-157

ARNOLD, Thomas W., The Preaching of Islam, London 1913

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


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


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


BÂBÜ İŞHAK, Refâtî, "Mahalleti’s-Şemmâsiyye bi Bağdad fi ahdî’il-Hilâfetî’l-Abbâsiyye", Sumer, IX (Bağdad 1952), s. 132-154

BAHŞEL, Eslem b. Sehl er-Rezzâz el-Vâsîî (292/905), Târîhü Vâsit, Tahkik: Kurkis Avvâd, Beyrut 1986

— Târthu’z-Zemân, Arapçaya Çeviren: İshâk Armele, Beyrut 1986

BARTHOLD, W., Islâm Medeniyeti Tarihi, Türkçeye Çeviren: Fuad Köprülü, Ankara 1973

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

BAYAT, Ali Haydar, “Buhtişî’ (Buhtişî b. Cibrâil), 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-BEKRİ, Muhammed Hamdî, "Risâletü’l-Hâsimî ilâ-l-Kindî ve Reddû-l-Kindî aleyhâ", Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiâtü’l-Misriyye Mecelêtü Külliyeyeti’l-Âdâbi), IX (Kahire 1947), s. 29-49


— Ensâbû’l-Esrâf, I, Tahkik: Muhammed Hamidullah, Kahire 1959

— Ensâbû’l-Esrâf, II, Tahkik: Muhammed Bâkîr el-Mahmûdi, Beyrut 1974


— Ensâbû’l-Esrâf, IV A, Tahkik: Max Schoessinger, Jerusalem 1971

— Ensâbû’l-Esrâf, IV B, Tahkik: Max Schoessinger, Jerusalem 1938

— Ensâbû’l-Esrâf, V, Tahkik: S. - F. Goitein, Jerusalem 1936


el-BELEVİ, Yusuf b. Muhammed (604/1207), Kitâbu Elif Bû, B.y t.y.

BELN, 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 Bachuques d’Abû Nuwâs", Bulletin d’Études Orientales, XVIII (Damas 1963-1964), s. 7-80


BLACHÈRE, R., "Akhtal", Encyclopedia of Islam, I (Leiden² 1960), s. 331


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: Qalqashandi's Information on Their Hierarchy, Titulature, and Appointment", International Journal Middle East Studies, III (Cambridge 1972), s. 59-74, 199-216

— "Mâ warâ' al-Nahr", Encyclopedia of Islam, V (Leiden² 1979), s. 853

BROCKELMANN, Carl, Geschichteder Arabischen Litteratur, I-II, Brill 1943-1949

— Supplement, I-III, Brill 1937-1942

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


el-BUHÂRĪ, Muhammed b. İsmâīl (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, Doğuştan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmîyet, Ankara 1990

el-CÂHÎZ, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), er-Reedd aľa'n-Nasârâ', Resâîlû'l-Câhîz, Tahkik: Abdüsselîm Muhammed Hârûn, I-IV, Kahire 1979, III, s. 301-351

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

— Menâkıbu't-Türk, Resâîlu'l-Câhîz, Tahkik: Abdüsselîm Muhammed Hârûn, I-IV, Kahire 1979, I, s. 5-86

— Kitâbu't-Tâc fi Ahlâkîl-Mûlûk, Tahkik: Ahmed Zeki Paşa, Kahire 1914


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

el-CEBBÂRĪ, Yahyâ, el-Melâhisu'l-Arâbiyye fi'ş-Şî'ri'l-Câhîliyyi, Beyrut 1989

el-CEHSİYÂRĪ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdâs (331/942), Kitâbû'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb, Tahkik: Mustafa es-Sakkâ ve ark., Kahire² 1980
Nusus Dâia min Kitâbi'l-Vüzerâ ve'l-Kütâb (Lost Fragments of Kitâb al-Wuzârâ wa'l-Kuttâb by Muhammed Ibn Abdoos al-Gahshiyârî), Hazırlayan: Mîkhâl 'Avvâd, Beyrut 1965

CEVÂD ALÎ, el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kâble'l-İslâm, I-X, Beyrut 1976-1978

CHEIKHO, Louis, en-Nasrânîyye ve Âdâbuhâ beyne Arabî'l-Câhibîyye (Le Christia-
nisme et la Littérature Chrétienne), Beyrut 2 1989

"el-Muhâveretî'd-Dînîyye elleti Cerat beyne'l-Halife el-Mehdi ve Timâsâvus el-Câselîk", al-Machriq (el-Mesrik), XIX (Beorgetown 1921), v, s. 359-374, vi, s. 407-418

CHRISTENSEN, Arthur, İrân fi Ahdí's-Sâsânîyyin, Arapçaya Çeviren: Yahyâ el-
Haşşâb, Beyrut 1982


el-CÜVEYNÎ (478/1085), Şîfâ'i'l-Gallî fi Beyân mâ Vaka'a fi't-Tevrâtî ve'l-İncil mi-
net't-Tebdîl, Textes Apologétiques de Guwâînî, Tahkik Eden ve Fransizcaya Çe-
viren: Michel Allard, Beyrut 1968, s. 39-83

el-Îgyâsi (Îgyâsî'l-ûmîm fi't-'îyiâsi'z-Zulem), Tahkik: Abdülazîm ed-Deyb, 
Kahire 2 1981

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

CORÇI ZEYDÂN, el-Arab Kâble'l-İslâm, Beyrut t.y.

— Târihu't-Temeddüü'l-İslâmî, I-V, Kahire 2 1958

ÇELÎK, Mehmet, Antakyâ Sûrîyanî 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 Jew-
ish Proofs of Creation", Journal of the American Oriental Society, LXXXIX 
(Baltimore 1969), s. 357-391

ed-DÎNEVERÎ, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud (282/895), el-Ahbâru't-Twâl, 
Tahkik: Abdü'l-Mûn'îm Âmîr, Kahire 1960

ed-DÎFA', Ali Abdullah, el-Ulâmî'l-Bahte fi'l-Hadârâtî'l-Arabîyye ve'l-İslâm, Bey-
rut 1981

Divânî'l-A'yâ el-Kebîr, Hazırlayan: Muhammed Mahmûd Hüseyn, Beyrut 2 1983

DOÇRUYOL, Hasan, "Buhtıçî (Cebrâîl b. Ubeydullah), Türkiye Diyanet Vakfi 
İslâm Ansiklopedisi, VI (İstanbul 1992), s. 380

DORIS BEHRENS, Abourneif, "Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cai-
ro", Annales Islamologiques, XXII (Kahire 1986), s. 117-132

— "el-Kudüs fi'l-Fetretî'l-İslâmiyyetî'l-Ülû mine'l-Karn es-Sâbî' hattâ'l-Karn el-Hâdi Aşâra", *el-Kudüs fi't-Tarih*, Arapçaarya Çeviren: Kâmil Çemîl el-Aseli, Ammân 1992, s. 129-163


EBÜ SÂLîH el-ERMENÎ, *Târihu Ebi Sâlih el-ERmenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neighbouring Countries)*, Tahkîk eden ve Ingilizeye Çeviren: B. T. A. Evetts, Oxford 1895


EBÜ YA'LÂ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ' el-Hanbelî (458/1066), *Akhâ- mu's-Sultanîyye*, Tahkîk: Muhammed Hâmîd el-Fakiyy, Kâhire 1966

EBÜ YÜSUF, Ya'kûb b. İbrâhim (182/798), *Kitâbu'l-Harac*, Kâhire 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, "Câhuz ve el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasara İsimli Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (Ankara 1989), s. 453-473


EUTYCHII: Bkz: SAİD B. BATRİK


el-FÂHûRÎ, Hannâ, *Târihu'l-Edebi'l-Arabi*, Beyrut 1987


FAYDA, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslüman*, İstanbul 1989

— *İslâmiyetin Güney Arabistan’la Yayınlığı*, Ankara 1982


— “Hz. Peygamber’in Muşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası”, *Ebed Advocat*, I-II, İzmir 1993, II, s. 121-126


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


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


GOITEN, 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


GREGORY ABUL-FERAC: Bkz: BAR HEBRAEUS

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, (Başlamic Doctora tezi: I-XXX-276+Bibliyografya), Bursa 1992

GÜNEL, Ayiz, Türk Suryaniler Tarihi, Diyarbakır 1970

HACİ HALİFE, Bkz: KÂTİP ÇELEBI

HALİFAT, Sehbân, Makâlat Yakya b. Adîyy el-Felsefiyye (Yahya b. 'Adi, The Philosophical Treatises), Tahkik: Sehbân Halîfat, Ammân 1988

HALİL B. AHMED, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî (175/791), Kitâbu-l'Ayn, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmi-İbrahim es-Sâmerlî, 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

HAMİDULLAH, Muhammed, İslâm Peygamberi, Türkçeye Çeviren: Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1993

— Mecmûatü'l-Vesâkü's-Siyâsiyye li Ahdi'ın-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r-Râşide, Beyrut 1985


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


HAMMÂDE, Muhammed Mâhir, el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-Idâriyye el-Âide li'l-Asri'l-Ümevi, Beyrut 3 1983

— el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-Idâriyye el-Âide li'l-Asri'l-Abbâsi'l-Evvel, Beyrut 2 1981

— el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-Idâriyye el-Âide li'l-Ustûrîl-Abbâsiyyetîl-Müte-tâbia, Beyrut 2 1982

— el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Sallbiyye ve'l-Gazuu'l-Moğülüyya li'l-Âlemî'l-Islâmi, Beyrut 2 1982

HARMAN, Ömer Faruk, “Hristiyanların İslâm’a Baksı”, Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri, İstanbul 1993, s. 95-110

— "el-Cevâbül-Fesih", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, VII (İstanbul 1993), s. 428


el-HAVÂRÎZMÎ, Muhammed b. Ahmed (387/997), Meşâhiha’l-Ulûm, Tahkik: İbrahîm el-Ebyârî, Beyrut 1989

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


el-HÎMYERÎ, Ebû Abdullah (VII/XIII. asır), Kitâbu’r-Ravdu’l-Mi’târ fi Cezzi’l-Aktâr, Nûrî Osmanîye (Bayrampaşa): 44, 1a-409a

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


— Capital Cities of Arab Islam, Minneapolis 1973

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

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


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 ASEM, el-Kûfi, Ebû Muhammed Ahmed (314/926), Kitâbu'l-Fütâh, I-VIII. Haydarâbâd 1968-1975

İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvud Süleymân b. Hassân el- Endelûsî (IV/X. asr), Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ, Tahkîk: Fuad Seyyid, Kahire 1985

İBN DOKMAK, Îbîrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî (810/1407), Kitâbu'l-İntsîr li Vâsamet İkdi'l-Emsâr, IV-V, Kahire 1893

İBN EBI ÜSAÝBÎA (669/1270), Uynu'lı-Enba fi Tabakâtî'l-İtibbâ, Tahkîk: Nizâr Ridâ, Beyrut t.y.

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

İBN FADLULLAH el-ÖMERİ (749/1349), et-Ta'rif bi'l-Mustalaha'z-Şerif, Mısır 1312

İBN FÂRÎS (395/1005), Mucmelü'l-Lüga, Tahkîk: Züheyr Abdül-Muhsin Sultân, IV, Beyrut 1984

İBN HALDÜN, Ebû Zeyd Velîyyüddîn (6086/1406), el-İber ve Divânû'l-Mübtedeî ve'l-Haber, I-VII, Beyrut 1979


— Güvercin Gerdanlıği, Türkçeye Çeviren: Mahmut Kanîk, İstanbul 1985

— Cemheratü Ensâbîl-Îrâb, Tahkîk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1982

İBN HİSÂM, Ebû Muhammed Abdülmelîk (218/833), es-Sûratî'n-Nebeviyye, Tahkîk: Mustafa es-Sakkâ ve ark., I-IV, Kahire 1955

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


— *İğasetü‘l-Lehfân min Mesâyiîd-i-Şeytân*, I-II, Tahkik: Muhammed Seyyid K Reyânî, Kahire 1961


— *Uyünü‘l-Ahhâr*, Hazırlayan: Müfid Muhammed Kamî, I-IV, Beyrut 1986

— *Kitâbu‘q-Şîr ve‘q-Şurarâ*, Tahkik: M. J. Goeje, Brill 1904


— *lisânü‘l-Arab*, I-XV, Beyrut t.y.


İBN SAD, Muhammed (230/844), et-Tabakâtü‘l-Kûbrâ, I-IX, Beyrut t.y.

İBN TABÂTABÂ: Bkz: İBN TIKTIKÂ


İBN TEYMIYYE (728/1328), *es-Sârimî‘l-Meslâl ala Şâtimî‘r-Rasûl*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1978


İBN ZEYYÂT, Şemsüddîn Muhammed (805/1402), *el-Kevâkibu‘s-Seyyâra fl Tertihi‘z-Ziyârâ*, Misr 1907

— Stratü ve Menâkıbû Ömer b. Abdülaçiz, Hazırlayan: Naîm Zérzûr, Beyrut 1984

— Telbisü İblis, Beyrut 1963

İBNÜ'L-ESİR, Mecdüdün Ebi's-Seâdat el-Mübişrek (606/1209), Câmiû'l-Usûl ft Ehâdisi 'r-Rasûl, Tahkik: Abdûl-Kâdir el-Arnâvûd, I-XI, Beyrut 2 1983


— et-Târîhü'l-Bâhîr ft'd-Devleti'l-Atâbekiyye bî'l-Mevslî, Tahkik: Abdülkâdir Ahmed Tuleymât, Kahire 1963


İBNÜ'L-İBÎRÎ, Bzk: BAR HEBRAEUS


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

İBNÜ'T-TAYYÎB, Ebu'l-Ferac (V/XI. yüzyl), Fikhu'n-Nasraniyye, Tahkik: W. Honerbach-O. Spies, Louvain 1956

İBNÜ'L-ÜHUVVE, Bzk: İBNÜ'L-İHVE

İSHÂK B. HUNEYN: Bzk: ROSENTHAL

el-İSTAHİRÎ, Ebu İshâk İbrâhim b. Muhammed (346/957), Mesâlikü'l-Memâlik, Tahkik: M. J. De Goeje, Brill 1870

İZZETÎ, Ebu'l-Fazîl, İslâm Yayalış Tarihî Giriş, Türkçeye Çeviren: Cahit Koytak, İstanbul 1984


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


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


KASIM, Abduh Kâsim, Ehlûzûzîme fi Msri’l-Usûrî’l-Vustâ, Kahire 1979

KATÎP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah (1067/1656), Keşfu’z-Zunûn an Esâmîi’l-Kürtübi ve’l-Fûnûn, I-II, İstanbul 1941-1943

KAYA, Mahmut, ‘Buhtişû (Buhtîšû b. Cûrcûs), Türkçe Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi, VI (İstanbul 1992), s. 378
— ‘Buhtişû (Ubaydullah b. Cîbranî), Türkçe Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi, VI (İstanbul 1992), s. 380

KEHÂLE, Ömer Rizâ, Al’âmû’-Nisâ fi Alemi’l-Arab ve’l-İslâm, I-V, Beyrut 1984

KEKLİK, Nihat, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, I-II, İstanbul 1969-1970
— Felsefenin İlkeleri (Felsefeye Giriş I), İstanbul 1982

KENNEDY, Hugh, The Early Abbasid Caliphate, London 1986

el-KERHÎ: Bkz: el-IŞTAHRÎ


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


KILIÇLI, Mustafa, Arap Edebiyatında Şüâbiyye, İstanbul 1992

KINDERMANN, “Ukayl”, İslâm Ansiklopedisi, XIII (İstanbul 1986), s. 15-18


Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul 1988


KUBIAK, Władysław B., al-Fustât, Its Foundation and Early Urban Development, Kahire 1987
KUDÂME B. CA'FER (320/932), *el-Harâcu ve Sinaatü'l-Kitâbeti*, Tahkik: Muhammed Hüseyn ez-Zübeysi, Bağdat 1981


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

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


KÜRD ALÎ, Muhammed, *el-İslâm ve'l-Hadîratü'l-Arabiyye*, I-II, Kahire 1968

LAMİ', 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 Re-examined", *Kunstges Oris*, IV (Wiesbaden 1968), s. 24-36


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

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


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


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


MÁRİ B. SÜLEYMÂN (VII/ XII. yüzyıl), Aḥbāru Fetāriketi Kürsiyy'i-Meqřik (De Patriarchis Nestorianorum), Tahkik: Henricus Gismondi, Roma 1899

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

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

MATEOS (VXI. yüzyıl), Urfali Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136), Türkçeye Çeviren: Hrant D. Andreaçyan, Ankara 1987


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


el-MENBÎCĪ, Eğâbiyûs b. Konstantin (IV/Xasir), Târîhu'l-Menbicî (Kitâbû'l-Ünvân), Tahkik: Ömer Abdüsselâm Tadmuri, Trablus 1986


— et-Tenbih ve'l-İşrâf, Tahkik: M. J. Geje, Brill 1967

METZ, A., el-Hadâratî'l-Islâmiyye fi'l-Karnî'r-Râbi'i'l-Hirci (Asru'n-Nahdati fi'l-Islâm), Araçça Çeviren: Muhammed Abdûhâlî Eba Reeye, I-II, Beyrut 1955 t.y.


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 History of Science and Civilization Quarterly Organ of the History of Science Society, VIII (Bruxelles 1926), s. 685-724

MICHÈLE Le SYRÎN, Chronique, Fr. Trc.: J. B. Chabot, II-III, 1904-1905
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


el-MUKADDESİ, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (380/990), Kitâbu Ahensi't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim, Tahkik: M.J. De Goeje, Brill² 1906


el-MÜNÂVÎ, Abdurrahîf (1031/1621), Feydu'l-Kadir Şerh'u'l-Câmii’s-Sağır, I-VI, Beyrut t.y.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyın el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), Sahîhu Müslîm, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, Beyrut 1956


NÂSIR HÜSREV, Rihlatu Nasir Hüsrev, Araççaya Çeviren: Yahyâ el-Hasşâb, Beyrut³ 1983


en-NEDİM, Muhammed Ebî Ya'kûb (380/990), Kitâbu'l-Fihrîst, Tahkik: Muhammed Riza Teceddüd, Tahran 1971


NİZÂMÜLÜMÜLK, Siyâsetnâme (Siyerü'l-Mülük), Türkçeye Çeviren: Nurettin Bayburtluğil, İstanbul, 1981
en-NÜVEYRİ, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdü'l-Vehhâb (733/1333), Nihâyetü'l-Ereb fi Funûnî'l-Edeh, I-XXVII, Kahire 1923-1985


— History of Arabia Before Muhammad, Lahore 1989

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


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

— "Ghayrâ", The Encyclopaedia of Islam, II (Leiden2 1965), s. 1075-1076

RAHMETULLAH, Meliha, "el-Melâbis fi'l-İrâk hulâle'l-Usûrî'l-Abbâsiyye", el-Mecelleti't-Târîhiyye el-Mihrâbiyye, XIII (Kahire 1968), s. 185-216

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

er-RÂZÎ Fahrâddîn Muhammed b. Ömer (604/1207), et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhü'l-Çâhib), I-XXII, Beyrut 1990

es-SÂBÎ, Ebü İshâq İbrâhim b. Hilâl (384/994), Rusûmu Dâri'l-Hilâfe, Beyrut2 1986

es-SÂBÎ, Ebû'l-Hasên Hilâl b. el-Muhsin (448/1056), el-Vûzerâ (Tuhfetü'l-Umérâ fi Târîhi'l-Vûzerâ), Tahkik: Abdü'l-Settâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1958


SÂID el-ENDELÜSî, Tabakâtü'l-Ümem, Tahkik: Hayeh Bualvân, Beyrut 1985

SAİD B. BATRÎK (328/940), Kitâbu't-Târihi'l-Mecmû'a alâ't-Tahkik ve't-Tasdik, Tahkik: L. Cheikh-ô C. Carra de Vaux- H. Zayyat, Beyrut 1909

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, Başlangıçtan Günümüzye Dinler Tarihi, İstanbul 1983

SÂVİRUS B. el-MUKAFFA', Târîhu Batâriketü'l-Kenîsetî'l-Mihrâbiyye (History of the Patriarchs of the Egyptian Church), II. cilt, Tahkik edenler ve İngilizce Çevirenler: Aziz Suryal Atiya-Yassî Abdü'l-Mesîh-Ö.H. Burmester, Kahire 1948

— Kitâbu'd-dürri's-semin fi İzâhî'l-İtkâd fi'd-din (Das Bch Der Kastbaren Perle), Tahkik: Paul Maiberger, Wiesbaden 1972

XXVI

— "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 Caractères de Qustâ Ibn Loqa", Bulletin de l’Institut d’Egypte, XXIII (Kahire 1941), s. 103-169


— "Abrégé sur les Arômes par Sahlan Ibn Kaisân", Bulletin de l’Institut d’Egypte, XXVI (Kahire 1944), s. 183-197

SCHACHT, Joseph- MEYERHOF, Max, The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo, Kahire 1937


SEGAL, J. B., Edessa, Oxford 1970


— el-Mebsût, I-XXX, Beyrut 1989

SEVERUS B. el-MUKAFFA’, Bzk: SÂVİRÜS 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


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

— "Vâst”, İslâm Ansiklopedisi, XIII (İstanbul 1986), s. 222-226
es-SÜLİ, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ (335/946), Aḥbârū'r-Râdi Billâh ve'l-Müttakî lâlah (min Kitâbî'l-Evrâk), Tahkik: J. Heyworth Dunne, Beyrut 1983
   — Edêbî-l-Kütûb, Hazırlayan: Muhammed Behçetü'l-Eserî, Kâhîrâ 1922
   — Es'ârû'l-Evlâdî'l-Hûlefî ve Aḥbâruhum, Tahkik: J. Heyworth Dunne, Beyrut 1982
   — Şî'rû Abdullah b. el-Mu'tezz, Tahkik: Bernhard Lewin, III, İstanbul 1950
   — Şî'rû Abdullah b. el-Mu'tezz, Tahkik: Bernhard Lewin, IV, İstanbul 1945
SUBHÎ es-SALİH, en-Nuzumu'l-İslâmiyye Neq'etûhâ ve Tatavvuruhab, Beyrut 1990
   — el-Câmiu's-Sağîr, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-II, Dîmeşê t.y.
SÜRYANÎ PATRİK MIHÂIL: Bkz: MÎCHEL Le SYRÎEN
es-SÂFIÎ, Muhammed b. İdrîs el-Muttablî (204/819), er-Risâle, Tahkik: Ahmed Muhammed Sâkrî, Kâhîrê 1979
ŞEŞEN, Ramazan, "Tercüme Faaliyetleri", Doğustan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I-XV, İstanbul 1993, III, s. 453-479
ŞEYHO: Bkz: CHEIKHO
QADİR, C. A., Philosophy and Science in the Islamic World, New York 1988
es-ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk (476/1083), Tabakâtü'l-Fukahâ, Tahkik: İhsân Abbâs, Beyrut 1981
   — Câmiu'l-Beyân an Te'veîli Âyi'l-Kur'an, I-XV, Beyrut 1988

et-TAHTÄVî, Abdurrahim Anber, Hidâyetü'l-Bârî ıla Tertibi Ehâdîsî'l-Buhârî, I-II, Beyrut 1982

et-TENÜHÎ, Ebû Ali el-Muhsin (384/994), Kitâbu'l-Ferac ba'de's-Şidde, I-II, Kahi- re 1938

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


TOGAN, A. Zeki Velidi, Tarihte Usûl, İstanbul² 1981

TRITTON, A. S., Ehlüzzimme fi'l-İslâm, Arapçaya Çeviren: Hasen Habeşi, Kahire 1967

— İslâm Kelâmî, 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, İstanbul² 1984

et-TURTUŞÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velid (520/1126), Kitâbu Sirâcî'l-Mülük, İskenderiye 1872

TÜMER, Güney-KÜÇÜK Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara² 1993

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

el-VĀKIDĪ, Muhammed b. Ömer (207/822), Kitâbu'l-Meğâzî, Tahkik: Marsden Jo- nes, I-III, London 1966


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


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

WELLHAUSEN, Julius, Arap Devleti ve Sukutu, Türkçeye Çeviren: Fikret İşiltan, Ankara 1983
WIET, Gaston, Baghdad, İngilizce Çeviren: Seymour Feiler, Oklahoma 1971
— "Küptiler", İslâm Ansiklopedisi, VI (İstanbul 1977), s. 716-733

WILKINSON, John, "el-Kudüs tahtı hukmi Rûmâ ve Bizanta (m.ö. 63-m.s. 637)", el-Kudüs fi’l-Târîh, Araççaya Çeviren: Kâmil Cemîl el-Aseli, Amman 1992, s. 95-128


YÂKŬT el-HAMEVĪ (626/1228), Mu’cemu’l-Buldân, I-V, Beyrût 1979
— Mu’cemu’l-Ŭdebay (İrşadü’l-Erib ilâ Ma’rifetî’l-Edib), I-XX, Beyrût t.y.

YAVUZ, Yunus Vehbi, İslam’da Düştünce ve İnanç Özgürlüğü, İstanbul 1994

YILDIZ, Hakki Dursun, "Mu’tasım’ın Halife Olmasında Türklerin Rolü", Ismail Hakki Üzuncârşîliya Armağan, Ankara 1988, s. 19-29

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

el-YŬZBEKĬ, Tevfik Sultân, Târîhu Ehli’z-Zimme fi’l-Irak (H. 12-247), Riyadh 1983
— el-Vezâratû: Neş’etûhâ ve Tatâvuru rubî fi’d-Devleti’l-Abbâsiyye, Bağdad 1970

ez-ZEBİDİ, Muhammed Murtaza, Tâcu’l-Ârûs, I-X, Misr 1306


ez-ZEMAŬSᴱRĬ, Ebû’l-Kâsim Mahmûd b. Ömer (538/1144), Esâsü’l-Belâğa, I-II, Kahire 1985
— el-Keşûf an Hâkâiiki’t-Tenzîl ve Uyûnu’l-Ekâvîl fi Vâcûhi’t-Te’vîl, I-IV, Beyrût t.y.

ZETTĔRSTEEN, "Sa’d b. Abi Vakkas", İslâm Ansiklopedisi, X (İstanbul 1988), s. 18-20 [Bu madde Neşet Çagatay tarafından tadil ve ikmal edilmştir.]
— "Muktedir", İslâm Ansiklopedisi, VIII (İstanbul 1979), 575-576
— "Müstekfi", İslâm Ansiklopedisi, VIII (İstanbul 1979), 834-835
— "Müstazhir", İslâm Ansiklopedisi, VIII (İstanbul 1979), 832

ZİRİKLĬ, Hayreddin, el-A’lâm, I-X, Kahire 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 İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFİLED  Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi
BEO  Bulletin d’Études Orientales
BFA  Bulletin of Faculty of Arts (el-Câmiätü’l-Mirsyye Mecelletü Külli-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 İlahiyat Fakültesi Dergisi
EI²  Encyclopedia of Islam, Second Edition
ER  The Encyclopedia of Religion
DOP  Dumbarton Oaks Papers
FOL  Folia Orientalis
GAL  Brockelmann, Geschiedener 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
IA  İslâm Ansiklopedisi
JA  Journal Asiatique
<table>
<thead>
<tr>
<th>Journal</th>
<th>Title</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>JC</td>
<td>Jerusalem Cathedra</td>
</tr>
<tr>
<td>JAOS</td>
<td>Journal of the American Oriental Society</td>
</tr>
<tr>
<td>JIH</td>
<td>Journal of Indian History</td>
</tr>
<tr>
<td>JNES</td>
<td>Journal of Near Eastern Studies</td>
</tr>
<tr>
<td>JRAS</td>
<td>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</td>
</tr>
<tr>
<td>JIMMA</td>
<td>Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs</td>
</tr>
<tr>
<td>KO</td>
<td>Kunstdes Orients</td>
</tr>
<tr>
<td>MNE</td>
<td>Medieval Near East: Social and Economic History</td>
</tr>
<tr>
<td>MTM</td>
<td>el-Mecelletü't-Târihiyye el-Misriyye</td>
</tr>
<tr>
<td>MUSJ</td>
<td>Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph de Beyrouth</td>
</tr>
<tr>
<td>MW</td>
<td>Muslim World</td>
</tr>
<tr>
<td>RSHC</td>
<td>Revue de Sciences Humaines les Cahiers de Tunisie</td>
</tr>
<tr>
<td>REI</td>
<td>Revue des Études Islamiques</td>
</tr>
<tr>
<td>S</td>
<td>Brockelmann, Suplement</td>
</tr>
<tr>
<td>SI</td>
<td>Studia Islamica</td>
</tr>
<tr>
<td>TDIVA</td>
<td>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</td>
</tr>
<tr>
<td>ZDMG</td>
<td>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</td>
</tr>
</tbody>
</table>
A- KAYNAKLAR:

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


Öte yandan hristiyanların bazı İslam idarecilerinden ilk devir anlaşmalarında görüşmeyen bir takım imtiyazları zaman içinde elde ettiğleri ve muhtemelen alimler etrafında odaklanan çevrelerleri yuvaşatmaya yönelik sahte vesikalar ortaya koyduklarına göre hâlâ hâlâ mevcut eden Nercân Vesikasıdır. Günümüzde ulaşmış olan bu vesika hâlâ x. yüzyıldan hristiyanların elinde idi. İlk dönem anlaşmalarında rastlanmayan, hristiyanlara ait mabetlerin tamiri hususalı vesikada yet almakta ve içerdigi diğer maddeler birlikte, bir halkın idarecilerinden neler isteyebileceğini ortaya koymasından hâlâ hâlâ mevcut olduğu idamiz. Ancak bu vesikanın mevsükiyeti Hindistanlı aliîn Muhammed Hamidullah tarafından reddedilmişdir. İkinci dönen alimlerinden Yahyâ b. Âdem'in gerçek Nercân vesikasına dayalı olarak verdiği metin yanında, şhâhi su götürür başka bir vesikayı Nercânların elinde görününün ifade etmesi de hristiyanlar tarafından bazı sahte vesikalarn ortaya konulduğu hususunu teyit ettiktedir.2


2. Muhammed Hamidullah, Meemü'dü'l-Vesikâ's Sûfûyye li Âdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilafetîr-Râsi'de, Beyrut5 1985, 180-191; el-Resûlûrî, Fâtihû-ı-Büddân, 88 (tr. 94)


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

3. bkz: el-Belâzîrî, Futâhu'l-Bütûn, (tbr. 478-479)
duğu hatırlanabilir.6

Bununla birlikte özel gayretler konumuzla ilgili bazı bilgileri günümüze ulaştır-
ma lütfunda bulunmuştur. Ayrıca Abbâsî sarayına ait pek çok vesika gerek dönemın
tarihiçileri ve katıpiileri gerekse daha sonraki dönemlerin arşivcileri tarafından görüle-
rek günümüze ulaştırılmıştır. Bunlar arasında et-Taberî'ni sırda zikredilmelidir.
Onun el-Mütevekkil tarafından çıkarılan fermanların aslini bize nakletmiş olması bi-
zim için büyük bir şans olmuştur. İslâm tarihinin önde gelen arşivcilerinden el-Kal-
kaşandî de, Halife el-Muktedir billah ve Halife el-Kâim biermillah tarafından zimmi-
lerle ilgili olarak çıkarılan emirnameleri saray arşivindeki asıl nüshalarından aktar-
dığını zikredir.7

Harac kayıtlarına gelince, bunlarla ilgili vesikaların büyük bir kısmı da yine
çeşitli savaşlar, yangılar sırasında yok olmuştur. Bilhassa, İrak Harac topraklarına
ait belgeleri muhtevi olan arşivin Cemâcîm Savaşı esnasındaki çarpışmalar sırasında
yok olduğunu vurgulamak istiyoruz. Bu arşivin yok olması bir yana, fırsattan istifade
eden pek çok insan, harac topraklarına el koyarak toprak sisteminde asrîlar boyunca
devam edecek olan bazı aksaklıklarla sebeb olmuşlardır.8

Daha sonraki dönemlere ait harac kayıtları ile ilgili bilgilerin pek çoğu yine ta-
rihiçilerin ve coğrafyaçıların kayıtlarına dayanmaktadır. Bunlar arasında el-Cehşîya-
rı7 tarafından Halife Hârûn er-Reşid dönemiyile ilgili olmak üzere bölgelere göre dev-
let gelirlerini içeren bir belge ile coğrafyası Ibn Hurdâzbeh10 tarafından eyaletlerin
vergi miktarlarına işaret eden bilgiler burada zikredilebilir.

Belgeler bakımından bu ulumsuzluklara rağmen günümüze kadar yok olma-
mak için direnen bazı papirüslere de sabihdir. İncelediğimiz dönemde ait harac ve mah-
keme tutunaklarını ihtiva eden bu papirüslerin neşriyle bilgilerimiz daha bir netlik
kazanmış ve ilk elden belgelerle sahip olabilecek imkanı elde etmiş bulunmaktadır.
Bu papirüslere hareket edenlere ilgili olanların büyük bir kısmını toplamlar 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'şf fi Sindâsi'l-
Inşa. Hazırlayan: Muhammad Hüseyin Şemsuddin, I-XV, Beyrut 1987, III, 299, X, 294, XIII, 368-
369; aynı müteşerî, Meväirü'l-Inşa fe Midâm'il-Hilâf, Tahtak: Abdûl-Settar Ahmed Ferrâc, I-III,
Beyrut 1980, I, 113, el-Kalkaşandî'ni nisâr isimli eseri Subhu'l-A'şf adî eserinin bir özetî ise
de, zaman zaman bazı özel yorumlarına rastladığımız için oru da kellinkidir.
8. el-Belâzurî, Futuha'l-Bîldân, (trc. 381)
9. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs el-Cehşîyârî (331/942), Kitâbül-Vârzerâ ve'l-Kütûb, Tahtak:
Mustafa es-Sakkâ ve ark., Kâhirol2 1980. el-Cehşîyârî'nin babası Abdûs el-Cehşîyârî, 301 senesinde
el-Muktedir'in veziri olarak atanan Ali b. İsa'nın hâcibi idi. 306 senesinde de Vezir Hâmid b. el-Ab-
bas'ın hâcibiği yapmıştır. O, Hz. Muhammed zamanından başlayarak el-Muktedir billah zamanına ka-
dar (b. 296) tayin edilen vezirleri anlatmıştır. Buğun elde edilen nüshada Halife el-Me'mûn'un veziri
Fadl b. Schfe (b. 202) kadar ki bilgiler mevcuttur. el-Cehşîyârî, ikiyüz sonluk tarih içinde oncesiz
halife döneme uptak tutacak önemli bilgiler sunar. el-Mu'tassînam'dan el-Muktedir billah'a kadar onbir
halife dönemenin ait bilgiler kayıptır. el-Muktedir billah'ın onbeş vezir tayin ettiği ve el-Meq'dîn'in,
el-Cehşîyârî'nin el-Muktedir dönemenin dair bir sayısaya aшки bir kitap hazîrlandığı göz önu ne getir-
lirse, eldeki mevcut kitabin asıl nüshannin üçte biri olduğu düşünülebilir. Eserin kayıp olan kısmıl-
ının bir kısmı diğer kaynaklardaki nakiller bir araya getirilerek Nusâs Dînî'nin Kitâbül-Vârzerâ
ve'l-Kütûb (Lost Fragments of Kitâb el-Wârzerû ve'l-Kütûb by Muhammed Ibn Abûdûs al-
Ghâshîvî'îrvâ), İstanbul'da Mâhiîl Avnâd tarafindan hazîrlandı ve Beyrut'ta 1985'te yaymaklaraיך.

2- İslam Kaynakları:


Dolayısıyla siyasî tarihi özelliğini taşıyan kronikler hristiyanlara ilgili olma üzere sadece halifelerin çıkarıldığı fermanlar, isyanlar ve idari kadrolardaki hristiyanlara varsa faaliyetleriyle ilgilenmişlerdir. Bu söylenenlere rağmen, hristiyan kaynaklarından edindigiimiz bilgilerle göre hilafet merkezi hristiyanların patrik seçimlerine

zaman zaman müdahalelerde bulunmuş olmasına rağmen, yani bu hilafet merkezini ilgilendiren bir konu iken, kroniklerde bu bilgilerde rastlanmaz. Bu, belki de pattrık seçiminin dinle ilgili bir husus olmasıдан kaynaklanmakta ve siyasi tarih kitapları bu hususlarla dönemlerinin tarih anlayışının bir sonucu olarak ilgilenmemektedir.


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

İbnü'l-Esir (630/1232)'in eseri bu tarihe kadar et-Taberi'den özellikler ve tercihlerle, onunرعاية tarihten sonra da pek çok tarihçiden nakillerle konumunun sınırlarında v. asrin sonlarına kadar, zikrettiği olaylara baş ucu kitabımız olduğu. el-Kamil'de çok nadir olarak et-Taberi'den rastlamanmadığımız bir-iki rivayet dışında et-Taberinin kaleme aldığı dönemle ilgili farklı bilgiler yoktur. Bazen et-Taberi tarafından verilen bilgileri hafzed. et-Taberiden sonra, incelemiştiriz dönemi kapsayan iki asrılık zamam için onu otorite olarak kabul edebiliriz. 12 Bu arada et-Taberi'nin eserine "Silâ" adıyla zeyt yazarlı olan Aribi (366/976) de burada zikredebiliriz. 13


et-Taberi'den önce vefat etmiş olan tarihçilere İbn Kuteybe (276/889). 16 ed-Dineveri (282/895)'7 ve Ya'kûbi (292/904) 18 kendilerinden sadra şifâ bilgi tesbit edemediğini yazarlar arasında yer almaktadırlar. İbn Kuteybe diğer eserlerinde bize daha fazla yardımcı olmasın nasılın hristiyanları tanınamak bakımından tarihile ilgii


Biraz önce de işaret ettigimiz üzere kronikler, tarih çalışmalarına özellikle sosyojik yönu bulunan konularda bilgi kaynağı olma bakımından oldukça sınırlı kalmasıdır. Tarihi kitapların dışında kalan bilgiler tarihin oluşumuunuz hazirlandan birer malzeme olarak kullanılabilecek sürece tarihi için de bir kaynak teşkil ederler. Bil-


hassa ix. yüzyılda gayri müslimlere yönelikten bazıların ardından sosyal sâıkları anlamadan, toplumun siyasî olaylar dışında kalan cehresini görmelden, araştırma konumuzu shhatli bir şekilde yazabilmek mümkün değildir. Bu bazılar sadece kroniklere bağlı kalınarak yazılıdıgın zaman kapsamı siyasî otoritenin verdiği bir dizi kararlar ve uygulanın bazı bazılar dışında hiçbir şey karşımıza çıkmayacaktır. Diğer yandan tarihi kitaplarında alınan kararların sebeplerini test etmek te mükmün değildir. O halde toplum hayatının, bazen huzlu bazen de yavaș atan nabzını en iyi tutan edebiyat ve kültür tarihi kitaplarına göz atmamız gerekecektir.

b- Edebiyat ve Kültür Tarihi Kitapları: Arap edebiyatı ve kültür tarihi türlü eserler telif ettiği olan yazarlar, siyâsî tarihi kitaplarında yer alan bazı bilgileri anlamlamamı, olayların yarım kalmış kısamlarını tamamlamamı sağlayan malzemeler sunmakla temayüz etmişlerdir.

Bu yazarlar arasında ilk sırayı, bir görtü Şahi debışıyla incedelliğimiz döneme en hareketli günlerinde yaşamış olan el-Câhuz (255/869) alır. Onun el-Beyân ve Teyhin adlı eseri siyâsî tarihi kitaplarında birbirileyle çeliştiği için çözümsüzliğe giren pek çok bilgisi irdelememize imkan tanımış olması hasebiyle hemen zikredilmeliidir.21 Onu İslam yazarları arasında sosyal hadiselerde 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 aktardığını gözlemlerin günümün örijinal ve yazılımiş cehresini aktarması sebebiyle iyi bir sosyal tarihi olarak görürüz. Yaşadığı dönemin kültürünü ve sosyal hayattını, bütün çıplaklığı ile ortaya koymuş olmasından Arap-İslâm kültürünün unutulmaya yüz tutmuş pek çok önceleri de bazen sadece onunla bilinmektedir. Onun, belki de en öne mi gelişi, doğduğu kent Basra, yetişkinlik döneminde bulunduğu Bağdat ve Samarra yoğunlarında toplumun fotoğrafını iyi görüntüleyen bir sanatkâr ve resmetmekten çekinmemeyen rahat bir kaleme sahibi olduğunu.


Diğer yandan onun er-Red ala'n-Nasârâ adlı risalesinin İslam toplumunun Müslüman-hristiyan ilişkileri bakımından oldukça önün bilgileri ihtiyat etmesi ve sosyo-kültürel hayatla ilgili bilgilerimiz tamamlaması hasebiyle üzerinde durmak ıtıyorum. Risâle hristiyanların toplumda oldukları temayüz ettiği, Müslümanların kendi

kültürlere yüzde çevirmelerinden olsa gerekir ki kültürel olarak müslüman halkın üzerinde derin tesirler bırakmaya başladıkları bir dönemde kaleme alınmıştır. Eser hristiyanların İslâm toplumundaki nüfûzları ve müslümanların yaşadığı sosyal kimlik bunalıımını aksettiren bilgiler sunmaktadırlar. Aynı zamanda el-Mütevekkil'den minden gayri müslimlere uygulanan haksızların kökenlerini tahlih etmemize imkan tanımaktadır.22

el-Câhâz'in, saray teşrifati ile ilgili olmak üzere hazırladığı Kitâbu't-Tâc, halife-lerin Özel hayatlarını ve saray kültürünü anlatan orjinal bir kitaptır. Yalnız eser, halifin yönetiminde yaşayan farklı dil mensuplarına ya da milletlere ve onların temsilcilerine karşı nasıl davranışacağı hususlarına işaret etme. Sadece İranlılar tarafından kullanılan Mihrecân ve Nevruz bayramları mevsim başı olduğu için o günlerde halka hediyeye dağıtmasının güzellik olduğuna işaret eder. Abbâsi idaresinde yaşanan diğer milletlerin bayramlarına katılmak şeklinde topluma ortaya çıkan sosyal kimlik bunalıımı göz ardı eden bu ifadelerinden dolayı el-Câhâz'ın bu eserini erken bir dönemde, gençlik yıllarında yazdığı söylenebilir.23

Arap edebiyatı şahasında tartışması otorite sayılan Ebûl-Feraç el-İsehâni'nin (356/967) el-İgâni adlı eser tarih kitaplarına girmeyen sosyal hayatla ilgili bazı hususlar, bir toplumun zevkleri ve eğlenceleri gibi kültürünü çeşitlendiren unsurları tesbit etmemizi sağlayan oldukça zengin bilgileri muhtevidir. Eserden olabildiğince istifade etmeye çalışılmıştır. Bazi hristiyan şairlerle ilgili detaylar ancak onun hayatı genelde bilinmediği için bilinebilmiyordur.24

İslâm coğrafyasındaki manastırlar tanıtmak için bir ese kaleme alıms olan X. yüzülyi zamanlarlarından es-Sâbuštî'nin (388/998) ed-Diyârât adlı eseri aslında tamamiyle edebiyat ve kültür tarihini türü içine alabileceği bir eserdır.25 Eser, Fatмîler döneminde kaleme alınmış olup İrak, Suriye, Mısır gibi önelmi bölgelerde yer alan mezheb manastırların kısa bir özetini vermektedir. Baharı ve anasını yeniden harap edilmiş hâle getirilen kütüphanesi 1015 numarada kayıttdir. Eserin el-Câhâz'a aidiyeti hakkında Ahmad Zeki Paşa'nın değerlendirmeleri için bkz: Kitâbu't-Tâc, 221-228


bulanun şairlerden alıntılarla zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Eserde zaman zaman önceki öne nellere ait bilgiler de rastlanır. Eserin en önemli özelliklerinden birisi biz- zat yazar tarafından hristiyanlara ait bayram ve kutlamaları temas edilmiş olması-

dir. Bu yönlü eş-Şâbûsti (338/998) önemli bir müşahid vasfını hâlâ korumaktadır.

eş-Şâbûstî’nin aktardığı şiirlerin hemen hemen tamamına yakında bohem bir hayat

yaşayan manastır düştüğü şiirlerin mısralarından oluşmaktadır. Yazar bunları akt-

tarmakla hem kendi döneminde İslam toplumunun bir kesimi olan müslüman şairle-

rin özel hayatları hakkında bilgi vermekle hem de hristiyan toplumunun içine düştiği

ahlaki çekinmeye temas etmektedir. Bunlar yanında kitapta yer alan şiirler hristi-

yan din adamlarını, mabetlerini ve bayramlarını tanıtan oldukça önemli bir eserdir.

Burada kısaça şu hususa temas etmenin uygun olacağını düşünüyorum. "Arap

dedebiyatında teşbihin ne kadar önemli bir yer tuttuğunun, hatta bazen sözlerin çoku-

nu teşbih kabul etmek gerektiği;" 27 gerçekini hesaba katarak Arap edebiyatı türünde

yer alan malzemeyi oldukça temkinli davranarak kullanırdı. Tezimini hazırlarken

özelliğe eş-Şâbûstî’nin De-Dîyârut adlı eserinde manastırlar ile ilgili olarak zikriedi-

len şiirleri, kitabi negreden hristiyan ilim adami Kürkis Avvâd’in ifadesiyle “ahlaka

muğayir olduğu için” tamamıyla bir hayal ürünü olarak görmüş ve kullanılamak cihetinde bir karar almış iseke te bu mısralarda yer alan tarihi hatıratıları pek çok

kaynak ve yazar tarafından teyt edilmiş olması. bir hakikati ortaya koyma cihetiyle,

bizi bu mesuliyetin altına itmiştir. Bu tarihi mesuliyet nashır in ünülü muhakkık

Salâhuddin el-Müneccid’le yazımlarında açıka görülmektedir. 28 Biz de tarihi hakı-

katları gizlemem birinci ile bu malzeme dikati bir şekilde ilgili bölümlerde de-

ğerlendirdik.

Dönemin kültürünü ve hayat tarzını bize aktaran diğer yazarlar arasında el-

Veşşâ (325/937), 29 et-Tenâhî (384/994), 30 et-Tevhidi (414/1023), 31 es-Seâlihi (429-

1033), 32 Ibn Abdîl-Berr (463/1071), 33 Harîri (516/1122), 34 Yâkût el-Hamevi (626-

1228) 35 burada zikridebilir.

Yeri gelmişken burada müracaat ettigiımız lugatlere de temas etmek istiyoruz.


Ibrahim-es-Seyyid Şehâte, I-IV, Beyrut 1986, III, 93

28. eş-Şâbûstî, Önsöz, 16-17

29. Ebu’l-Tib Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ (325/937), ez-Zarûf ve’z-Zârefa (el-Müştî), Tahkik: Fehim

Sa’d, Beyrut 1986

30. Ebu Ali el-Muhsin et-Tenâhî (384/994), Kitâbêl-Ferrac be’dêg-Şîdłe, I-11, Kahire 1938


32. Ebu Mansûr Abdül-Melik b. Muhammed en-Noysâbâri es-Seâlihi (429/1038), Yêtimetü’d-Dehr ft


rini ört ser ve lâbûne ayardak, Şâmâk diki Hamdânler, İrak’taki Deyemler ve Büyükşehirler devletinde yașayacak şiirleri, Murs, Mârîb, Muzul, Cebel, Fâris, Cûrcân, Taberistan, Ischân, Hosam, Mave-

rûnsûrb bir geliyorunuz tey quali Şamî ve Gaznevi şiirleri kitabını konu edinmişlerdir.

33. Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubi Ibn Abdîl-Berr (463/1071), Behesteü’t-Medadîs ve Endüü’t-

Mücdisî ve Şekizî-ze Zêhîn ve’l-Hetüs, Tahkik: Muhammed Müsî el-Hüli-Abdül-Kadir el-Katt, Kahire

1968

34. Ebu Muhammed el-Kâam b. Ali Harîri (516/1122), Mokâmât, Türkçeö Çeviren: Sabri Sevgi, Is-

tanbul 1989

35. Yâkût el-Hamevi (626/1228), Mu’çemû‘ü-Üdehîb (İrşâdü’-Erîb ilâ Ma’rifetî-Üdîb), I-XX, Beyrut


37. İbn Dûreyd (321/933), Cemherâtû'l-Lâıga, I-II, Beyrut 1926
38. İbn Fâris (395/1005), Mümêlâlî'l-Lâîga, I-IV, Tahkîk: Zâheyr Abdül-Muhsin Sültan, Beyrut 1984
41. Muhammed Mûrtezâ ez-Zebîdi, Tâcu'l-Arâs, I-X, Mısır 1306
Burada "an yedin ve hüm sağırın" âyet-i kerimesi üzerine düşüncelerini ortaya koyan müfessirlerden bir kişinin yorumları" ile bazı hadis kitaplarında "zimmî ile tokalaştığında abdest alan gerekir" şeklinde uydurma olarak karşıma çıkan ifadelerin" herbirini birer reaksiyon olarak görüyor ve suçun Kurân-ı Kerim'in öngörüduğu politikayı bir kere birakan dönemin idarecilerinde olduğunu düşünüyorum. Zekat toplamaya hristiyan vergi memuru gelen Müslüman bir topluma, yukarıdaki âyet-i kerime bağlamda zimmî cizyesini verirken "yöye yöye yapılmadır" şeklinde zimmîlerin zelliliğini ifade eden bazı cümplerin karşıma çıkmış dikkatle üzerinde durulması gereken sadexe tepkisel bir yaklaşımdır.

Tefsir ve hadis literatüründe yer alan bu ifadeler bir kenara bırakılarak, bu kaynaklarda zimmîlerin hak ve hürriyetlerini belirleyen, onlarla en güzel bir şekilde birlikte yaşanabilecek istikrârî bir sosyal hayatı önerecek olarak ortaya koyan ilk dönem uygulamalarıyla ilgili bilgiler müslümanlarla hristiyanların aynı toplum paylaşarak birlikte yaşadıkları sosyal hayatı önüne seren önemli bir bilgi kaynağı olduğunu görmüşlerdir. Farklı rivayetleri ortaya koymaları bakımından toplumdaki bakış açılarının anlamlarını sağlayan bu literatür içinde, bazı kendi görüşlerini delillememek için hadis uydurma gayreti içinde olan çevrelerle de yer almış olup karşıma çıkan bu rivayetler hususunda da dikkatli olma çağrısı olmuştur.

XLIV


es-Seraslı'nın el-Mebu't,47 el-Kâsâni'nin Bedât48 gibi genel fikhr kitapları yanında gayri müslümlerin hukuki ve sosyal durumlarıyla ilgili özel bir çalışma ile ta-nınan İbn Kayyim'in (751/1350) Akhâmû Ehli'-z-Zimme adlı eseri istifade ettiğiımız kitapların başında yer almıştır. İbn Kayyim'in eseri Hanbîli hukukunun görüşlerini yansıtmasından ziyade zaman zaman Şâfîî mezhebinin görüşlerini de dile getirir.49


47. es-Seraslı, el-Mebu't, I-XXX, Beyrut 1989
verdiği hususu da göz önünde bulundurulmalıdır.\textsuperscript{51}

Haraçla ilgili kitaplara gelince, bugün elimizde mevcut bulunan bu sahada telîf edilmiş ilk eser Ebû Yûsuf’un Kitâbû’t-Harâc’udur. \textsuperscript{52}İbn Tiktikâ haraçla ilgili ilk kitabın el-Mehdi’nin veziri Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yasar tarafından yazılıms olduğu belirtirken belki de meşhef farklılığından dolayı bu öncülüğü Ebû Yûsuf’tan almak istemekteydi.


Haraç konusunun işleyen en önemli kitaplardan diğer ikisi de Ebû Ubeyd’in (224/837) Kitâbû’t-Emvâl’i ile Kudâmê b. Cafer’in (320/932) el-Haracû ve Snâtû’t-Kitâbeti adlı eserleridir. Her ikisi de bu sahada önde gelen önemli birer çalışma olup özellikle ilk dönem uygulamaları hakkında bizi bilgi sahibi kılmıştır.\textsuperscript{53}

e- Seyahatnâmeler ve Coğrafya Kitapları: Seyahatnâmeler ve coğrafya kitapları genel olarak yazarların gezdikleri bölgelerde özellikle şehirlerin hristiyan kimliğini tesbit etme, mabêletleri ve sosyal hayatları, nadir olacak kadar giymeleri hakkında verdikleri bilgilerle önem arzmetmektedir. El-Mukaddesi tarafından hristiyanların bayramalarına dair verilen bazı bilgiler yanında şehirlerdeki hristiyan kimlikine temas etmiş olması, el-Istahri’inin Mısır bölgesinin iklim ve canlı türlü hakkında verdiği bazı bilgilerin gayri müslümlere uygulanabilecek bir durumda olması ile ilgili bilgilerin ise tutsuç olması, ünlü seyyah Nâsır Hûsevîn Kudûs’ta Avrupa hristiyan haciler ile ilgili müşahhâdehelerini bize aktarmasını tarihî süreç içinde İslam coğrafyasını daha iyi tanımamızı sağlamıştır. \textsuperscript{54}

\textsuperscript{51} Ebû Ya’lä ile el-Âmârî’den ifadeleri arastındaki benzerlikler ve farklılıklar el-Âmârî’den kitabını tahlil eden Ahmet Mübarek el-Âhâdî’den tahlilimiştir. Bz: el-Âmârî, 340-350

\textsuperscript{52} İbn Tiktikâ, 182


\textsuperscript{54} Ebû Ishâk İbrahim b. Muhammed el-Istahri (346/957), Meslûhû’t-Memâlîk, Tahtik: M. J. De Googe, Brill 1870; Nâsir Hûsevî, Rbihetî Nâsir Hûsevî, Arapça Çeviren: Yahya el-Haşşâb, Beyrut 1983
Yâkût el-Hamevi'nin *Mu'cemü'l-Bûldân* adlı eseri\(^{55}\) coğrafya kitapları arasında yer alan en önemli eserlerden bir tanesi olup çalışmaların içinde önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Özellikle Deyr (Manastır) başlığı altında verdiği manastırlar ve özellikleri Abbâsi coğrafyasında yer alan hristiyan mabetlerini geniş bir şekilde tanımamızı sağlamıştır. Bazen o, manastırlar hakkında detaylı bilgiler sunan es-Sâbusî'de göremedigimiz bilgilerle de işaret etmektedir.

**f- Tabakat Kitapları ve Şehir Tarihleri:** Tabakât kitapları incelenen dönenin içinde gelen hristiyan şahsiyetlerini tanımak ve bunların sosyal hayatlarına dair bilgileri ulaşabilme için kullanılmıştır. Genel tabakât kitaplarında hakことができan çok nadir bilgi bulunan hristiyanlar, daha çok tabipler ve filozoflar hakkında hazırlanmış olan tabakât eserlerinde yer almışlardır.

Bunlar arasında Ibn Cülcul'un *Tabâkâtü'l-Etibbâ*,\(^{56}\) ibn Ebi Üsayibia’nın *Uyûnu’l-Enbâ fi Tabâkâtü'l-Etibbâ*,\(^{57}\) el-Küft’in *Kitâbû İihbâri’l-Ulemâ bi Ahbâri’l-Hûkêmâ*\(^{58}\) adlı eserleri müraacaettigimiz içinde gelen tabakât kitapları arasında yer almıştır.


Diğer bir tabakât yazarı Sâid el-Endelusi, İslâm fetihleri sırasında Endülûs'e gelmiş olan Tağlib kableisine mensuptur. 420/1029 yılında Merriyye’de doğan el-Endelusi eserini 460/1068 senesinde yazmıştır. 462/1070 yılında da vefat etmiştir. Eserin en yaygın adı, *Tabâkâtü'l-Ümêm'dür.*\(^{60}\) Bazı kesimleri konu edinerek hazırlanmış olan bu tabakât kitapları dışında bazı önemli şahsiyetler çerçevesinde bilgi verilebileceği düşüncesinden hareketle diğer tabakât kitaplarını da bakmayı ihmal

---


etmedik.61


3- Hristiyan Kaynakları:


Bununla birlikte hristiyan tarihçiler tarafından kaleme alınan eserlerin İslam tarihçilere göre olduğu kadar hristiyanlarla ilgili bilgilerden ārî olduğunu söylemek te mümkün değildir. Sadece onların kayıtlarında yer alan, fakat İslam kaynaklarında rastlayamadığımız bazı olaylar bizim için ilk elden bilgiler olarak kabul edilmiştir. Bir kısmını İslâm tarihi kaynaklarının verdiği dolaylı bilgilerden kısım de olsa te-


64. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hasib el-Bağdad (463/1070), Tâhirü Bağdad, I-IV, Beyrut t.y.
yit edilebilen, bir kısımının şühaltleri hususunda önemli şüpheler bulunmakla birlikte olduğu gibi ele alınmış olan bu bilgilerin sunulmasından kaçınılmamıştır. Mesela, el-Emin ve el-Me’mün arasında meydana gelen iç savaş sırasında Bağdat çevresinde büyük bir tarihbatın meydana geldiği, "göz nuru Bağdat’ın bütün güçleri kilerini yıtı-

Bu arada hırsızlar tarihçiler tarafından kaleme alınmış olan kroniklerde yer alan bazı bilgilerin çoğun zaman kendi mezhep inançlarının yansıttığı hususu dikatleri-mizi çeki. Bu kroniklerde mezhep yönelislerini içeren bilgileri tenkideceğimizde geçirdikten sonra kullanmaya gayret ettik.

Hırsızlar yazarak kaleme alınmış olan eserlerin büyük bir kısmı 9. yy. yüzyıllarını 10. yy. yüzyılın başlarında negedildiği ve özel çalışma alanını içeriği için bir kısımı yurt dışından getirerek zorunda kaldık. Buna rağmen bir iki eserin bazı bilgilerini temin etme imkanımız olmamı. Bu olumsuzlukla birlikte incele-
dığımız dönemde yaşam olan hırsızların kaynakları eserlerinden elde edilmiş bulunmamıştır. Simdi kullanılmamız hırsızlar kaynakları hakkında bazı temel bilgileri temas etmek isteriz.

İslâm öncesi hırsızlıktan zamanın ilkfolio kayıtlarını İslâm tarihçilerinden Vehb b. Mümebbi’nin kaynakları arasında yer almış ve onun vazgeçilmez olduğu unutulması zorunda gelmiştir. Abbasiler dönemi için herhangi bir bilgi içermeyen bu kayıtlardan sadece İslâm’dan önce Arap kabili-
leri arasında hırsızanın yayılışı hikayesi ile ilgili bilgiler hazırlanurken istifade edilmiş-
tır.65


65. Ibn Sa’d, V, 543; et-Taberî, Târîh, I, 627-628
mara Denizinin Asya yakasında Sigirıme’de bir manastır kurdu ve 816-818’ye kadar orada kaldı. V. Leo tarafından bulunanları anti-sonalet hareket ettiği için İstanbul’daki hapishanede arın-
dan Samothrake adasına sürülüb ve orada 818’de öldü.
Abbâsi devletinin idaresi altında yaşamış ve İslâm tarihçerilerinden el-Mesûdî ile görüşmüş bulunan Saîd b. Bâtrik (Euthychii), x. yüzyılın arkaçça yazan hristiyan yazarlarının başında gelmektedir. Saîd b. el-Bâtrik, kitabına Hz. Muhammed’in hircetiyle başlar ve Abbâsi halifesesi Râdi billah ile bitirir.67


Hristiyan yazarlardan Yahyâ b. Saîd el-Ântâki, Saîd b. Bâtrik’in braktiği yerden eserine devam etmiş ve 370/981 yılına kadar gelmiştir. Eser Saîd b. el-Bâtrik’in eserinin devamı olarak neşredilmiştir.68


Ebu'l Ferac b. et-Tayyib (V/XI. yüzyıl), Nastür patriklarından Eliya'nn (1028-

71. Egâbiyûs b. Konstantin el-Menbic (IV/V. asra), Tarihîl Menbic (Kitâbu'l-Umedân), Tahâkk: Ömer Abdüüsselâm Tedmuri, Trâlus 1886
1049) kâtibi idi. Aynı zamanda doktorluk yapan ve el-Adudi Bimâristân'ında resmi görevi olan İbnü'l-Tayyib, İbn Sinâ tarafından tabipliğini övülen bir kişi olarak bilinmektedir. İbnü'l-Tayyib'in en önemli kitaplarından birisi Fikhu'n-Nasrânîyye isimli eseri olup, eserde kilise kanunları ve bazı patriklerin fetvaları yer almaktadır.47 Eser hristiyan hukukunu ve dolayısıyla hristiyan toplumunu tanıma açısından, çalışmayız için çok önemli bir kaynak teşkil etmişdir. Burada x. yüzyılda hristiyan toplumunda gerçekleştirilen evliliklerde de mehr geleneğinin görülüğünü ve patrik İş'ı Bern'ün bu mehirleri sınırlardırdığı şeklindeki bir bilgi küçük bir örnek olarak zikredilebilir.75


B. ARAŞTIRMALAR:

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

---

47. Diğer eserleri için bkz: İbn Ebî Ubaybia, 323-325
45. Ebû'l-Perac b. et-Tayyib, Fikhu’n-Nasrânîyye, Tahkik: W. Hoenerbach-O. Spies, Louvain 1956


Görebildiğimiz kadardış sadece malzememin bir bütün halinde taraflı bir gözle ortaya konulması mümkün olamamıştır. Tarihi malzememin bize sunduğu, zimmelerin idaresiyle ilgili pek çok hataya, müslüman araştırmacılarından bir öz eleştirinin geldiğiğini söyleyebiliriz te mümkün değildir. Halbuki onlar bunu yapabilmiş olsalardı tarihin aydınlanmasına ve tarihi tecrübelerden istifade edilmesine işık tutmuş olacaklardı. Netice olarak görebildiğimiz araştırmalarla bu hatadan uzak kalabil diklerini söylemek mümkün değildir. Bu gene değerendlirmeden sonra bazı araştırmalar hakkında
bir kaç şey daha söylemek uygun olacaktır.

Günümüz araştırmacılarından İraklı akademisyen el-Yüzbeği, İrak gayrimüslimlerini incelerken çalışmasında, gayri müslim unsurlarında sadece Mecûsilerin İslâm toplumu için yıkıcı faaliyetlerde bulunduklarını düşünmekte ve ortaya çıkan sapık mezheplerin bir kısmının Mecûsî tesirine bağlı olduğunu iddia etmektedir.78 Yazar tipki batılı araştırmacılar gibi pek çok örneği İslâm'ın hoşgörüü prensibini çerçevesinde yorumlamış olup sosyolojik prensipleri göz ardı etmiş ve hristiyan nüfûsunun oluşturduğu tepkilerde yer vermemiştir.

Konusuyla ilgili muhtemel erişilmesi olan Fransız araştırmacı J.M. Fiey, Ahvâlu'n-Nasâra fi Hilâfet'i-Abbâsiyye adlı çalışmasında halifeleri esas alarak hristiyanlarla halifelerin münaşebelerini inceler. Yazar hristiyan kültürünün Abbâsi toplumundaki olumsuz tesirlerine temas etmez. Çoğu yerde halk tarafından ya da bazı alimler tarafından dile getirilen çıkayetleri bir düşünmanlık havasında verir. Hristiyan bayramlarıyla ilgili bilgilerle pek rastlanmaz. Bu bayramların İslâm toplumundaki tesirlerine ve açıtuş yaralarına ise hiç deginmez.79

Tritton'un zimmilerin statüleri ve İslâm toplumundaki konumlaryyla ilgili olarak hazırladığı eseri de batılı araştırmacıların tipik bir hakkı aşısını yansıtır. Bazı halifeler sosyal bir hoşgörüyle hristiyanlara bir çok imkan tanımlar ve onların kültürünü paylaşmaktan kaçınmamışlardır. Tritton'un da bu yönün bazı bilgilerinde yöneliklirici bazı bilgilerinde ise seçiktif olması hasebiyle eksikliklerle doludur.80

Yukarıda temas ettikimiz konumuzla ilgili bu özel çalışmalar yanında Abbâsi toplumunun bize tanıtın bazı önemli eserlerde de temas etmek istiyoruz. Abbâsîdö- neminin sosyal hayatının incelemiş olan Muhammad Manazir Ahsan eserini sosyal hayatın ilgiç cehrelerini konu başlığı edinerek meydana getirmiştir. Sosyal hayatın bir parçası olarak modayi incelerken gayri müslümlerin elbiselerine de temas eden Ahsan, bilinen bazı bilgiler dünça çıkma ve uygulanmış düzenelemelerin sebebi hususunda yeni bir görüş ortaya koymaz. O eğlence hayatı ve bayramlar konusunun işlediği son bölümde toplumda yaygın olan bayram ve kutlamaaları da temas eder. Araştırmacı bu çalışmasında sadece İran tesirini vurgulayan bayramlara temas etmiş, hristiyanlar tarafından kutlanan bayramlara degerlememiştir. Ayn zamanda bu bayramlara Müslümanların katılmını de kendisine konu edinen araştırmacı Eş-Sâbustî'yi kendisine kaynak olarak seçmiş olmasına rağmen hristiyanların katıldığı bayramlarla ve Müslümanların bu bayramlara katılmalarını zikretmemiştir. Bunu araştırmacı için bir kurus olarak görüyorum.81

"Abbâsîlerin İkinci Döneminde Elbiseler" konusunu incelemiş olan el-Abîdî ese- rinin giriş bölümünde Müslümanların kıyafetlerine dair kısa bir özet vermişse de pek çok temel kaynaği kullanamamış, pek çok noktayı da aydınlatamamıştır. Araştırmacı bu elbiselerin bazalarını Abbâsî döneninin sonuna kadar incelediği halde ilk döne- me ait bilgileri oldukça zayıf bırakmıştır. Öte yandan o da diğer araştırmacılar gibi

78. Tevfik Sultan el-Yüzbeği, Târîhü Khilisizmîm fi'l-Irak (II. 12-247), Riyad 1983, 303-333
81. Muhammad Manazir Ahsan, Social Life Under the Abbasids, London 1979
gayri müslümlerin elbiseleri hususunda Tritton tarafından ileri sürülen görüşleri tekrar etmekten ıleri gidememiştir. Bununla birlikte bu kitap, moda hakkında sunduğu bilgilerle genel kültürümüze çok şeyler kazandırmıştır.82

Muhammed Hamidullah’ın Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşîdin dönemiyle ilgili vesikaları topladığı Mecmûâtât’-i Vesâkit‘-i-Siyâsiyye li Ahdî’n-Neveviyye ve’l- Hilâfetî’r-Râşide adlı eseri çalışmamıza uşuk tutmuş, bilhassa yazma olarak yurt dışı kültüphanelerinde bulunan bazı kayıtlar hususunda bizi bilgi sahibi kılmıştır.83


İslâmîyet’in hâkimiyeti altında yaşayan gayri müslümlerle ilgili olarak Türkiye’de yapılmış ilmi değerli olan çalışmalar gelince, bir kuşkusuz ki, hocam Mustafa Fayda Bey’ın Hz. Ömer Döneminda Gayî-i Müslümler adlı çalışması müstakil ilk çalısmadır. Eser, rivayetleri oldukça karmaşık olan ilk dönem problemlerini daha iyi kavrama imkânı sunarak bizlere bir yol çizmiştir.85

İslâm tarihi sahasının onde gelen isimlerinden Hûseyn Gazi Yurdaydın’ın “İslâm Devletinde Müslüman Olmayanların Durumu” isimli makalesi,86 Batılı bir araç­tırmacı olan Fattal’ın Le Statut Légal des non-Musulmans en Pays d’Islam adlı kitabından87 bazı hususların özetlenmesiyle okuyucuya bir düştüğine ukuf sümnak üzere hazırlanmıştır. Yeni bir yorum ve değerlendirmeye getirmeyece makale sadece


88. Özellikle bkz: Yurdadayın, 99-100
okuyışta pek çok defa isimlerinden harekete Müslüman olduğunu düşündüğümüz şahsların diğer kaynaklar vasatasıyla hristiyan olduklarını farklılık kullanığımız kaynakları yeniden gözden geçirmek zorunda kaldı.


Aslında hristiyanların zamanı Müslümanlar tarafından kullanılan isimleri almaları el-Câhz tarafındandı da önemli bir sorun olarak zikredilir. Öte yandan onların Müslüman isimlerini almış olmaları meşhur bazı ahlamın bile dikkattenden kaçmış-tır. Dinler tarihinin onde gelen simalarından eş-Şehristânî büyük bir hata eseri olarak meşhur hristiyanlardan Huneyn b. Ishâk’i ve Yahya en-Nahvi’yî İslam filozofları arasında zikretme hatasında bulunur.91

Her ne kadar elimizdeki malzeme tekrar gözden geçirmişsek de dikkatimizden kaçı isimler ve önemli gaşiyetler bulunabilir. Bununla birlikte amacımız hiçbir zaman o dönemin gözde ve toplumun onde gelen hristiyanlarına ait bir liste sunmak olmamıştır.

GİRİŞ

Hristiyanlık, Filistin topraklarında ortaya çıktı. Lâkin, öncesinde Yahudiğin, sonrasında ise İslâmîyet'in başına gelenler gibi o da, kendisine önce anavatanından uzak yerlerde gelişme imkânı aramak zorunda kaldı. Çünkü dini yayma gayretlerinin başlangıça Filistin'de, hristiyanlıkla ilgili bütün faaliyetler yasaklanmış ve bu yeni dine girenler sıkı bir takibe alınmışlardır. Dolayısıyla sonraların ise râzî edenlerin bir kısmı bulundukları toprakları terkederek, Roma İmparatorluğu'nun hakkı-miyeti düşündaki yerlerde kendilerine bir meleç bulmaya çalışmışlardır. Sinan'ın ilk ylerin arasında Antakya ve çevresinin yer aldığı bilinmektedir.1 Bu sıkıntılı yıllar sonrasında Roma İmparatoru Vespasianus'un (m.s. 69-79) hristiyanlığı kabulü üzerine, Kudüs ve çevresindeki hristiyanların biraz rahatladığı söylenir. Kaynaklarda yer alan bilgilerde onun Kudüs'se bir ordu göndererek, İsrailoğullarını cezalandırdığı bile kaydın bulunması. Fakat bu uzun süreli olmasız, imparatorun ölümüyle hristiyanlara uygulanan baskılar şiddetleyen yenidoğan zührung. Kudüs ve çevresinde umitlerini kaybeden hristiyanlar da, diğer belgelere itlical etmek ve oraldan kendilerine yeni müntesipler bulmak zorunda kalmışlardır.2

Nitekim Hristiyanlık, ilk olarak ortaya çıktığı Kudüs ve çevresi ile başlı consciousness da m. 1. yüzyıl sonlarına doğru Part kralığının3 hakimiyetine bulunan Suriye4 ve Irak5 topraklarında iyi neticeler elde etti. Bölgedeki yaşayan yerli halk Keldâner ve Babililerin alt kolları olan Asurlular, Ermeniler ve Nabtîlar hristiyanlığı kabul ettiler. Bu insanlar Suriye topraklarında oturdukları için Suriyeli olanlardan Sûryâni adıyla biliniyor ve Sûryânîyeti kullanıyorlardı. Daha sonra kârşışması çi-

2. et-Taberi, Târîh, I, 604, 606. Bizans İmparatorunun ismi et-Taberi tarafından alınmaya aldığı, bazı kitaplarında ise yeniden alınmadığı, Roma İmparatoru Vespasianus'un hayatı ve Kudus'un zaptı için bkz: Oktay Akış, Roma Imparatorluk Tarihi, İstanbul 1976, 139-152
4. Cheikho, en-Nasrâniyye, 31-32; Gûnûl, 31-32
5. İrak'ta hristiyanlığından yararlanan Mardin ve Nusaybin çevresinde yerleştigi söylenen Ocanius (Ocan) ile başlar. Önceleri Sencar ve Musul'da toplu faaliyetleri sürdürümler ve pek çok mabet inşa etmişlerdir. Musul çevresinde inşa ettirdikleri mabetler arasında en meşhurlar, Mâr Mihâel, Mâr Yûnân, Mâr Yûnûn manastırlardır. Medînî ve çevresinde de Eddi ve Mârî isimli azizler faaliyet göstermiştir. Bkz: Mâri, I-5; Cheikho, en-Nasrâniyye, 78; Yakût, Mu'cemu'l-Buldûn, IV, 445-446
devam ettirebildiler. Diğerlerinin tarihi sahnesinden çekilmelerine rağmen onlar, bu isimle cemaat haline geldiler, kılıslilerin kundurları. Hristiyanlık dünyasında yaşanan mezhep oluşumları sonucunda Nastûrler (Doğu Sûrûyanları) ve Ya’kübîler (Bati Sûrûyanları) adı altında iki ana gruba ayrıldılar.5


Bizzat hristiyanlığın kabul ederek, onu devletinin resmi dini ilan eden Bizans İmparatoru Constantin ise bağına geçincey kadar bu zulûmler devam etti. Hristiyanlık, onunla üzerindeki baskılarla kurtuldu. Zira ezeli düşmanı putperest Roma İmparatorluğunun yeni mirasçısı Bizans Devleti, artık hristiyanlığın hâmilik rolünü üstlenmişti. Her ne kadar İmparatorun desteğile ortaya çıkan Bizans Kilisesi başlangıçta itibaren hristiyan cemaat içinde pek çok parçalanmaları sebebiyle daha netice olarak görüldüğü himaye sayesinde hristiyanlık daha hızla bir şekilde yayıldı.8

Bizans Devleti'nin hristiyanlığın himaye edip resmi din olarak ilanından sonraaki gelişmeleri geçenmeden önce Hristiyanlığın diğer bölgelerdeki deyimi tarihe de kızacağ göz atalım.

Başlangıçta Şam ve Irak topraklarında yaygınlaşan Hristiyanlık putperest Arap kabileleri arasında da taraftar buldu. Hristiyanlık Şam ve Irak topraklarında yayılırken, evvel emirde kabul edenleri bir kısım olarak Arap kabileleri idi. Himyeri Araplar arasında bir kabile olan Kudaa, Suriye'de yerleşmiş, hristiyan olmuş ve Bizans


görüldü ve yahudiilik ile hristiyanlık arasında önemli çekişmeler ortaya çıktı. Daha sonraki yüzyıllarda Yemen'de yahudi krallıklarının kotlinxılması üzerine hristiyanlığa yoğun baskılara uygulanıdı. Bugün bunlar bölgede hristiyanlığın büyük çapta yayıldığı göstermektedir.16

Hristiyanlığın Mısır'daki yayılış tarihine gelince bölgedeki Roma hakimiyeti sebebiyle biraz daha ilerlenen asırlara, m. ı. asrın sonlarına kadar geçtiği görülür. Bununla birlikte Roma hakimiyeti içinde kalan Tür Sinah ve çevresinde, yerleşim yerlerinden uzak kesimlerde hristiyanlığın daha erken dönemlerde yaşadığı bilinmektedir.17


Yukarida hristiyanlığın öncelikle Part, daha sonraları Sâsânî krallığının hakimiyeti altında bulunan topraklarda yayılama başladığı belirtmiş ve meczullerin yeni yılın bu dinin faaliyetlerini engellemeye çalıștıklarını, bu arada Bizans'ın hristiyanlığı himaye görevlerinin de yeni bir gelişme olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. İşte bu dönemde Sâsânî topракlarında hristiyanların krallar tarafından hoşgörü ile karşılanmadıklarını, yeni siyasi gelişmelerle paralel olarak kendilerine baskı uygulanıdıgı ifade etmek gerekecektir. Bkz: et-Taberi, Tûrîk, II, 119-124; Cheikh, en-Nasrîyye, 59


17. Cheikh, en-Nasrîyye, 45-46, 49; Sâûd el-Endelâsî, 106. İslam yazarlarından el-Mesûdî ve Ibn Tağrîberdî tarafından verilen bilgilerde iranî bir komutan olarak sözünün ve m. v. yüzyılı yaşamanmış olan Babil krallarının Bahriyân'ın bir arası Mısır'ın hakimiyeti altında olduğu ve Bahriyân'ın iktidardan çekilmişsinin sonra bölgelerin Romalların eline geçtiği ve hva hristiyanlaştığı ifadeleri de rastlanır. Tarihçilerin m. v. yüzyilih takvul olup Fars devletlerinden Babil krallığı ile hristiyanlık tarihi arasında bir bağ kurmaya çalışması oldukça dikkat çekici olup bu yanılış bir zehir eseri olduğunu düşündüğümüz. Bkz: el-Mesûdî, Murâk, I, 364; Ibn Tağrîberdî, I, 59

18. Michel, Süryânî Patrik, 14; Tûmer, 278; Şaban Kuzgun, "Misyonerlik ve Hristiyan Misyonerliğinin Doğu", E Ü F D, I (Kayseri 1983), 69

19. el-Mukaddesi, 294, 360; el-Istahri, 220; Michel, Süryânî Patrik, 6, 13; Bosworth, "Mâ warâ al-Nahr", EJ, V (Leiden 1979), 853; Minorsky, "Urmüye", IA, XIII (İstanbul 1986), 60; Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, 408, 465, 482, 487

Nitekim, Sâsânîler tarafından gerçekleştirilen bu katliamların akabinde kendi-sini hristiyanlığın hâmisi olan Bizans kralı Constantin, Sâsânîlerle harbetmek üzere yola çıkırsa da aniden ölümü üzerine sefer yarına kalmıştır. Bu arada, Nusaybin’e kadar ilerlemiş olan II. Şâpur (310-379) Bizans tehdidi karşısında zaten geri çekilmişti. Ancak Bizans kralının ölüm haberleri üzerine bölge hristiyanlara zulümler de-vam etti.20


Sâsânî topraklarındaki gelişmelerde nochek olursak, Bar Hebraeus tarafından sunulan bilgilerden Sâsânî krallarından I. Yeze dever (399-420) zamanında hristiyan-


liğa toleranslı davranıldığı anlaşılmaktadır. Batılı araştırmacılarından Christensen'in tesbitlerine göre lv. asrın Sürényi nazarlarına ait kayıtlar da bunu teyit etmektedir. 22


Bu gelişmelerden çok kısa bir süre sonra m. 448'te Chalceden Konsili'nde Mono- fiziçiler adıyla yeni bir itizal hareketi daha aforoz edildi. 27 Bu itizal hareketinin tabi- leri, daha sonra Urfa Monoфизit piskoposu Jacob Baradea'us'un (6. 579) anısına Ja- cobiciler, yani Ya'kûbîler olarak anıldılar. Onlar da tipki Nâstûrlâr gibi, takip edildi-


Fırvûz'un, bu müracaattan önce hristiyanlara büyük bir baskı uyguladığı göz önüne getirilirse, siyasi bir takam hesapları yapılarak Bizanslılara nefret duyan bir hristiyanlık kolumun kendi topraklarında bir denge unsuru olarak gözletildikleri söylemek mümkündür. Daha sonra iş başına geçen I. Hürev (Kisra) (531-579) zamanında hristiyanlara yöneltilen bazılar mevcudiyeti, hatta Ermenilerin atese tapmaya zorlandığı biliniyorsa da bunlar geçici olmasına Säsani, hristiyanlığın bir kolumu kendi yönetiminde tutmayı ve onlara başkentli Medain'de bir imkan tanımayı bir din politikası olarak benimsedi. Böyle durumları vn. yüzyılın başlarında Bizans hâkimiyetindeki toprakları ele geçirdikleri zaman, Säsani krallarının Melki hristiyanları, Nastürli olmayan zorlamaları da bunun politik bir yaklaşımdı olduğu daha açık bir şekilde göstermektedir. 31

Biraz önce Bizans krallarının farklı mezheplerin yanında yer aldıklarını belirtmiş ve Monofizitliğe geçen İmparator Zeno'nun özellikle NastürliCLE basklar uyguladığı ifade etmişdir. Zeno'nun ardından tahta geçen İmparator Justin ve Justinian Roma inanca bağlılıklar ve bu kralların tutumları sebebiyle, imparatorluk sınırlarındakii bütün Monofizitler baskı altında kaldılar. Onun takipçileri de aynı politikayı izlediler. Sonuçta once Roma ve Bizans kiliseleri olarak ayrılmış olan hristiyan birliği, Bizans hâkimiyetinde Melikler ve Monofizitler olarak iki ana gruba ayrılması ve birbirinden tamamen kopması kesinlik kazandı. Öte yandan bazılar netice-

31. el-Menbiç, 34-35; Bar Hebraeus, Abyṯe-Faraq Tarihi, I, 146, 155.


Necran’da bulunan hristiyanların yahut kral Zü Nuvâs tarafından gördükleri eziyetler hristiyanlık tarihinin en önemli hâdiselerinden birisidir. Bundan ayrı olarak Suryânice bir takım kaynaklar Zü Nuvâs’in Sásání kralları tarafından tayin edilmeye başlaylan Hire hükümdarına elçiler göndererek bölgesindeki hristiyanları yak etmesini istediiğini de kaydetmişlerdir. Fakat Hire ve çevresinde herhangi bir zulme rastlanmaz. Zü Nuvâs tarafından gerçekleştirelir ve pek çok hristiyanının imam ile sonuclanman bu zulümlere rağmen, daha sonraki tarihlerde ülkenin hristiyan Habeşli-

3. Freund, 242
33. el-Mesudi, ed-‘Tenhîh ve’l-İşraf, 148-149; O’leary’n’ in “Yunan İmparatorluğu dışındaki ikrarların, hristiyanlığın ilk defa Nastürî formmuş halini alır”的 şeklindeki ifadelerine karşılık mümkün değildir. Bkz: O’leary, Eslâm Düüncesi, 29
34. ed-Taberî, Târikh, II, 173-174, 180-181; Bar Hebraeus, Abûl-Parac Tarihi, I, 166. Kral asında hristiyanlar, uluslararası birkaç yerde saltanatını onlar sayesinde geri alabildiği için minnet borçunuROID.
35. Cheikho, en-Nusra‘iyye, 86; Cevâd Ali, VI, 632
ler tarafından işgaldi bölge de hristiyanlığın yayılmasını hızlandırmıştır. Altıncı yüzyılın ünlü seyyahi Cosmas'ın Gümüş Arabistan'daki kiliseleri çokluğa daır verdiği bilgiler bunu doğrulamaktadır. Habesilerin bölgedeki hristiyanlığın yayma faaliyetleri Bizanslılar tarafından da destek görmüştür. İskenderiyeye'den gönderilen Melki Gregentius'un çalışmalarını önemli sonuçlar doğurmıştır. Onun yaşadığını yirmiye kadar dini hayatı düzenleyen risalenin Grekçe asıl bugün elinizdeki.57


Genel çerçevede, Hıride, Filistin'de, Suriye'nin güneyinde ve Necrân'da Nastûrîler, Gümüş Arabistan'ın sahir sardinden, Gassân ve Şam havasında Ya'kûbîler, di-


ger bölgederde de, özellikle Misir ve Suriye’ye yerleşmiş olan Bizans kolonileriyle bir kısım yerleşmiş halk arasında Melkilik görülyordu.  


Batılı araçtırıcılar pek çoğu, Bizanslıların ve Sasanıların hristiyanları karaşi güttükleri zulüm politikanın İmparatorluğununusalı kazandığı ve Arap fethileri arasında hristiyanlarca müslümanlar tarafından geçti. Edelerini ifade ederler. Hitti de fethedilen bölgedeikeri-gayri müslüm unurların fahihi, kendilerine zulmeden idarecilerden daha yakın gördüklerini ve eski zalim yöneticilerden kurtulma onuruna direnmediklerini düşünür.  

Yaşar ve Nasturti hristiyanlarının, İslâm’dan az önceki siyasi gelişmeler çerçe-  

Yaşarlıların ve Nasturt’ıfürünün Güney Arapistan’a Habeçistan ve Suriye yoluya yayıldığına dair farklı görüşler için bkz: Cheikh, en-Nasrînîyye, 28, 65-67; Cragg, 8; Hitti, 1, 128. Ibn Hügâmîn.  
dinin mevcudiyeti düşünmesine güvenmektedir. B. Fûtâhû’l-Balûdûn, (B, tre. 95).

dinin mevcudiyeti düşünmesine güvenmektedir. B. Fûtâhû’l-Balûdûn, (B, tre. 95).

43. W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Türkçe Çeviren: Fuad Koprulu, Ankara 1973, 13; Ber-  

gorsky, 102-103; Hitti, İslâm Tarihi, I, 215, 218, 249. Yaklaşık bir asr kadar sonra Endülüs’ün fet-  

hı sırasındaki benzer bir durum için bkz: Özdemir, 209-210

İslam tarihi kaynaklarından Fâtûhî'l-Büldân'da yer alan kayıtlar özellikle Mi- sir bölgesinde görülen Melki-Kipti çatışmasının varlığı hususunda oldukça sarihir ve fetihler sırasında ortaya çıkanı üzre, Kiptiler bir hayli zulüm gördükleri Melki- lerin yönetimini reddetmiş ve Arap fetihlerden çok şeyler beklemiştirler.

Müslimlerin Mısır'daki fethine şahit olmuş bulunan Nikiou piskoposu John'ın "Herkes, Bizanslıların yenilmesini ve müslümanların davranışlarını, İmparator Herac- lius'un yerel hristiyanlara zulümne bağlıyor" derken bu sıramı itirafı dile getirir. Gerçi kendisi bundan pek memnun değildir. Bu da sonraki senelere ait gözlemlerinde kendi hesabına Melki hristiyanlığı gücünü yitirmeye bağlı olduğunu söylemek için Müslümanları Allah'ın düşmanları olarak gösterir.46

Nastüri patriği III. İşıayhebîn (650-660), arkadaşlarından birisine yazdığı şu satırlar da fetihler sonrasında zulüm gören hristiyanların umitlerinin boşa çıkmak- gibi germemesi bakımından bir hayli önem arzetmektedir: "Allah'ın idareyi kendileri- ne verdiği şu Araplar... bizlere hiç zulmetmediler. Gerçekten onlar, dinimize, din gö-


revilerimiz, kilise ve manastırlarımizaductederler..." 47


Misr'da İslâm fetihleri sırasında halkın çok az bir kısmı İslamiyet'i seçti. Bû-yük bir kısmı ise inceleddi imizin dönemin sonuna kadar hristiyan olarak kaldı. XI. yy.

47. Frenz, 289. Ayrıca bkz: Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, 920
48. el-Mes'ûdi, et-Tenbih ve'l-Işraf, 148; el-Makrizi, el-Hitat, II, 492; Frenz, I, 247
50. el-Belâzûri, Fütûhü'l-Bûldân, 205 tcc. 215); Ebu'l-Perac el-İsfahâni, XXIV, 41-42; Frenz, 244
müellifi Sâid el-Endelusi'nin bildirdiğine göre, Mısırların büyük bir kısmı hâlâ kendi dinlerinde idiler.  

Yemen UKayıtlarının bir kolu olduklarını iddia eden Sanarilerin yaşadıkları Sanâriyye, ayrıca Gamîk, Züreykerân, es-Serîr, el-Lân, Şekin gibi yerleşim yerleri tarihçi el-Mesûdí tarafından hristiyan olarak tavsif edilir. el-Mukaddesî, x. yüzyılda Irak ve Şam'da yaşayan gayrî müslimlere işaret eder ve özellikle Tekrit, Dimeşk, Ku- dus gibi şehirlerin çoğuluğununa hristiyan olarak gösterir. Hatta Kudüs'te mescidlerin boşaldığını, şehirde hristiyanların daha fazla gəze çarptığını ifade eder.  

Hristiyan tarihçi Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre xı. yüzyl'da Araplar'dan bir grup Hims çevresindeki Hadise, Hit, Beth Arbaya ve Kurîthim ve Nabd gibi yerlerde Ya'kûbî inançlarını hala muhafaza ediyorlardı.  

Bölgede hristiyanlığın devam ettiğini ortaya koymak üzere buraya aldığı örnekleri çoğaltmak mümkündür. Biz bölge halkının İslâmlaşmasını ayyr bir başlık altında inceleneceğiz.  


51. Sâid el-Endelusi, 106
52. el-Mesûdí, Mûrûc, I, 192-193, 204-206; el-Mukaddesî, 123, 126, 159, 167; Cheï kho, en-Nasrânîyye, 99, 136; Kindermann, "Ukayîl", LA, XIII (İstanbul 1986), 16
53. Bar Hebraeus, Abâ'î-Farsî Tarihi, I, 163
BİRİNCİ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN DİNİ HAYATI

A- HRİSTİYAN CEMAATLERİ ve DİN ADAMLARI:


2. Çelik, 76-81. Araştırmacılarдан Morony, her ne kadar Nastürlerin Sâsânî hiyerarşisini esas aldılar- larını soyulusaha da Nastürlerin Bizans hiyerarşisini devam ettirdikleri daha doğrudur. Bzk: Morony, 335, 342
ekolleştiriren kiliseler ortaya çıktı. Bu kiliselerin bir kısmı varlıklarını devam ettirilen ve kendi kurumlarını oluşturarak çevrede yayılmaya çalıştır. Bir kısm ise kısa süreli silinip gitti.


1- Kavramlar ve Genel Bilgiler:
Hristiyan dinin adamları patrik,3 matran, üsküf, kısiss ve şemmas hiyerarşisi içinde hizmet veriyorlardır. Bu hiyerarşi Roma döndüğü hristiyan dünyasına, yanı Doğu Hristiyanlarına (Ortodox)4 has idi. el-Kalkaşandi tarafından5 verilen bilgiler göre, Roma'da bulunan ve Melki hristiyanların en üst dini lideri olan kişiye “Papa” ismi veriliyordu. Hristiyanlık tarihinin başlangıçlarında bu ünvan İskenderiyeye patriği için kullanılmıştu. Fakat zamanla kendi aralarında “father-baba” anlamında ön de gelen herkes için kullanılır oldu. Pratikteki bu karşılığı ortadan kaldırınmak için


İskenderiyeye patrikleri için “Papa” (Universel Father-Eben lükül) tabirini kullanılar. Bu dönemde hristiyan dünyasında Roma başta olmak üzere, Constantinopol, Antakya ve Kudüs’te patriklik merkezleri bulunuyordu. Hristiyanlık dünyasında henüz parçalanmalar söz konusu değişildi. Daha sonraları yaklaşık m. v. aşırın sonlarına doğru Papa ünvanı, ilk hâlilerden St. Peter’in makamının Roma’da bulunmuş sebebiyle Roma patriklere verildi. Bizans devletinin bağımsızlığını ilanımdan 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 tarihinde bağımsızlıklarını kazandıkları göz önüne getirilirse, incelediğimiz dönem sınırları içinde de doğru hristiyanları arasında patrik ünvanının, Roma Katolik Kilisesi’nin başındaki papa kelimelerinin kat karşılığı olarak kullanılığı ve onun misyonunun üstlenildiğini söyleyebiliriz. 8


Burdura patrik anlamında kullanılan bir diğer kelimeyce daha temas etmek istiyoruz. Hristiyan dünyasındaki parçalanmalardan sonra Doğu hristiyanlarından Sâsâni idaresinde yaşayan Nasûrlâr, kendi dini başkanlarına el-Câsîkli-Kâhalikos lakabını vermişlerdi. Başlangıçta Sâsâni kiliselerinin başı veya iadeileri yöneten an-

6. Yahudi din adamları ile ilgili hiyerarşik düzen hakkında bilgi için bkz: el-Kalkaşandî, Subhâ’u’l-Aşr, V, 445
7. el-Mes’üdi, el-Tenbih ve’l-İşraf, 142
9. el-Zebîdî, VI, 296; Ibn Münzir, Lisânu’l-Ârab, X, 21; Cheikhî, en-Nasrânîyye, 190; Çevât Ali, VI, 638-639, 641
10. Cheikhî, en-Nasrânîyye, 36; Lewis, 30


İslâm yazalarından el-Kalkaşandi, matrân kellesinin anlamını "hristiyanlar arasındaki davaları bakan kadı" olarak vermektedir. Kelimenin el-Kalkaşandî'nin yaşadığı günlerde bu anlamı kazanmış olabileceğini düşünmek mümkün olduğu kadar, yanılış bir bilgi aktarmış olduğu da akıl gelmektedir. el-Kalkaşandi tarafından verilen bu bilgiye temas eden Cevâd Ali, Yunanca kelime karşılığını vermiş olmasına rağmen bu ayrıntıya dikkat etmemiştir.¹³


¹². Coğrafyaçılardan el-Istahri, Antakya, İstendireyye, İstanbül ve Kudüs'te patriklik merkezlerinin bulunduğunu, ancak bunlardan Kudüs'un sonundan hürmeti tesis edildiğimiz zikreden. el-Istahri Bağdat'taki Nasturî Patriklikine işaret etmez. Onun Bağdat dışında kalan yerleri sayma gayreti içinde olduğu düşünülecek tek şeydir. Bzk: el-Istahri, 70

¹³. Cevâd Ali, VI, 639; el-Kalkaşandi, Subhû'l-A'yd, V, 444. el-Kalkaşandi ayrıca Patrikten sonra üsküb- fi sayı olarak bunun patrîgîn.vstackı olan zikreden ki ineledilmişiz dönem için bu sulara söz konusu dogalidir. el-Kalkaşandi ya kendi dönmnin sırnamasını sunmakta ya da yanılış bir bilgi vermekle dir.
üstüflar hayvancılıkla uğraşır, göobe hayatı yaşar. Bunlara çahır üstüflu -esaksi-
setü'l-hayam, esaksiyeti ehli'l-veber- denilirdi.14

Hristiyan din adamlarını ifade etmek üzere, küssis ya da kiss kelimesi de yaygın
olarak karşımıza çıkar. Üstüflan daha alt seviyedeki din adamin ifade eder. Kelime
kahın, şeyh, îlim, ibid anlamlarına gelir. Aramça Gachi kehimesindenden Arapça'ya
küssıs şeklinde geçtiğini belirtilen kelime Kur'ân-1 Kerim'de de kullanılır ve genel an-
lamda hiyeraşiden ziyade din adami anlamını vurguluran. Necrânın sühünde geçen
"vâkıf" kelimesi ise üstüflan sonra gelen küssis kelimesinin yerine kullanılmıştır.15

Şemmas, Yunanca “Chamoco” kelimesinin arapçalması şeklindedir. Hizmetli an-
lamna gelen kelimenin kilise kayyum'u şeklinde ifadesi yalnız olmayacaktır. Bunlar,
kilise hiyeraşisindeki ikinci derece göreviler statüsünde yer alırlar. Bazı kaynaklarda
Manastırdaki başlarını kazıtmış olan bu din adamlarına işaret eder.16

Kilise ile ilgilenen din adamları arasında yer alan "vâkıf" Hz. Peygamberin Noc-
rânlılarla yaptığı anlaşımanın bir varyantında da görülür. Kilise işlerini düzenleyen,
kilise mallarının gözetimini üstlenen din görevisi anlaşıma gelir.17

Kilisedeki kânyetli eşyaları, özellikle de salûb'ı koruyan, onunla ilgili görevleri
yergi getiren hizmetli de "vâfi" ünvanıyla anılıyordu.Kaynaklarda kelimenin zahtı
farklı olmakla birlikte vâkıf, vâhiî kemeliminin her biri aynı anlam ifade eder.18

Kaynaklardan üstendikleri görevlere göre er-Eblî, es-Sâûr, el-Celâzî, ed-Deyrânî,
el-Âlmü' r-Rabbânî gibi ünvanlara da rastlanmaktadır.19 Ama fazlaça kullanılamadığın
izin bunlara temas etmeyeceğiz. Bu arada kaynaklarda sıkça geçen "râhip" keli-
mesinin hiyeraşiden ifade eden bir kelime değil, genel anlamıyla uzlete çekilmiş, kendi-
disini ibadete vakfetmiş din adami mehmununu karşılıgı belirtilir.20 Emevi ve
Abbâşi şairlerinin bazen hristiyan din adamları için Hibr kelimesini de kullanıkları

14. Cheikho, en-Nasrânîyye, 37, 191; Cevâd Ali, VI, 639
15. Kur'ân-1 Kerim, Mâide: 82; Ibn Sa'd, I, 288, 358; Cheikho, en-Nasrânîyye, 192-193; Cevâd Ali, VI,
640
16. Yakût, Mu'cemü'l-Üdeba, XIX, 142; Ibn Manzûr, Lisânü'l-Arab, VI, 114; Cevâd Ali, VI, 640. es-
Şeybânî'nin kitabından yer alan bir rivayet, bu kişilerin Müslüman lar tarafından bilindikleri gosteri-
yor. Şam ordusuna gönderilen tavsiyelerde bulunan Ebû Bekr, "...tavsiyelerini tasar etmiş insanlar-
da karşılığa kazanmış..." der. es-Serahsî, Şerku Sîyerî'l-Kebîr, I, 41, 47
18. Cevâd Ali, VI, 641
19. Ebû'l-Persak el-Isohâni, II, 105; Yakût, Mu'cemü'l-Üdeba, XIX, 144. Detaylar için bkz: Cevâd Ali, VI,
648-649; Cheikho, en-Nasrânîyye, 194-197
anlamba kullanılmıştır. Hadislerde bazen râhip kelimesi, yahudi din adamları için de kullanılır, el-
Buhârî, ENbîya, 56. "İslâm'da ruhbanlık yoktur. Ümmetinin ruhbanlık cihatı" hadisi râhiplik ha-
yatının özü olan uzleti, toplumsal iğne lvêmeyi hedefler. es-Serahsî, Şerku Sîyerî'l-Kebîr, I, 23.
Râhip kelimesi İslâm töplumunda da kullanılmıştır. Bazen müslüman olmayan, nefret edilen anla-
munda kullanılmış Muhammed b. Ali kendiinden çok çektiği Müsâ b. Boğa öncesi onu "râhip Müsâ
oldu" diyerek hıvetmiştir. es-Şa'bûstî, 103. Bazen de zuhd ve takva hayatını ifade etmek üzere kül-
lanılmıştır.
görülür.  


Patrîkler seçimlerinde sonra halife tarafından onaylanır ve kendilerine bir menşür verilirdi. Bu resmi tanma ya da tas-dikin ne zaman bağladığı tesbit etmemiz mümkün olmamı 

Yukarıda verilen bilgileri toparlayacak olursak patrikler marşın idaresinin kâtılımlıyla yapılan seçimle, diğer göreviler de patriğin tanını ile vazifeye geliyordur-du. Bu temel nokta dışında nelerin önem arzettiği hususunda bazı bilgilerimiz de bu-lunmaktadır. İslam yazarlarından el-Cahiz, iki hristiyanlı kendi araçlarındaki konuş-malarında yapmış olduğu bir noktada, bize oldukça orjinal bilgiler vermektedir. Hristiyan bir genç, patriklik hârlısı dolup taşan Matrân İbn Fähriz’e şunları söylemişti:  


Din görevlilerinin gidikleri özel elbiseler vardı. Bu elbiselerle İslam kentler-in- de rahatlâklı dolâşâbilirlerdi. Hristiyanların elbiseleriley ilgili düzenlemeler bah-sinde genişçe inceleneceği üzere, aslında bu kayıtlarla giyimleri de gerekizyordu. Bu bakımdan 311/923 senesinde İbnü-l-Furât’tan çaracak Bağdat’a sığınan Hâmid’in, gizli idi uno yerden bir râhîp elbiseli giyerek kaçabilmis olması da toplumda râhîp elbi-sesiyile dolâşıldığını delilidir. Râhîp ve râhîbeler bugün de benzerlerini gördülü-

22. Mârî, 66, 71, 73-74, 78, 81, 83  
23. el-Câhiz, el-Beyân ve’t-Tebyân, I, 88. İbdîl-i-Ferî’dedede yer alan bir katîta zahiller patrik yapılı-dığına dair bir ifadeye rastlanır; İbn Abî Rabbih, İbdîl-i-Ferî’d, I-VII, Kahiire6 1940-1973, I, 21, 83  
24. İbnü-t-Tayyîb, 6  
25. İbnü-l-Kâmil, VIII, 141; en-Nüweyri, XXIII, 63-64
müz başlıklı, boydan siyah elbisereler giyerlerdi. Bunlara el-Mish (c. el-Müsüb) denildiğiini Cahza’nın ve diğer şairlerin misralarından ögreniyoruz. Abdullah b. el-Mu'tezz siyah cübbe (sevdi'l-mederî)’den korkuzen meşil ahsarını kasediyor olmali- 
dır. Bir başka şairin misralarından rahibelerin, elbisenin bir parçası olan başlıklarla 
değil, göğüslerde kadar olan bir başörtüsünü kullanıkları anlaşılmaktadır. Bu elbi- 
seleri tamamlayıcı aksesuar ise haçlar idi. Din adamlarının boynularında gümüş 
kammalı abonoz ağacından yapılmış haçlar bulunuyordu. 26

Râhîp ve rahibeler bellerine zünvar bağlıyorlardı. Aytînlerde de takılan bu zün- 
nvarlar haricinde, başlarına taçlar bulunuyordu. Bu taçlar genelde yünlend ve hatta yapılmış 
başlıklar idi. Bayramlarda ise, zeytin ve hurma dallarından yapılmış taçlar kullanı- 
yorlardı. 27

Hind el-Kübrâ Manastırı’ndaki bir kitâbede 28 râhipler için “ipekler ve ketenler 
onların elbisereleri, onlar süf giyimeler”, misraları mevcuttu. Hârûn er-Reşîd’ın Hi- 
re ziyareti sırasında dikkatini çeken bu kitâbenin hangi zamana ait olduğunu bilemici- 
yoruz. Ta Abbâsîler döneminde din adamlarının oldukça kaliteli giyimlerinin pek 
cok şairin misralarından da teyit etme imkanını bulmaktadırdı. İncelerdizimiz dön- 
eminin şairlerinden birisi, rahiplerin aksamları daha rahat elbisereler, meselâ sândus, 
mizher vb. kıyafetler giyiklerini kaydeder. 29

Din adamlarının uyması gereken bazı kurallar vardı. Bu kurallara uymayanla- 
rı şehitî cezalar veriliyordu. Genelde hristiyan cemaatinden uzaklaştırma, görevden 
el çekirme, bazı ibadetleri icra etme yetkisinden mahrum bırakma gibi cezalar veri- 
lıyordu. İbnü’l-Tayyib bunlara dair birçok örnek sunar. Burada birkaç örnek vermek 
ugun olacaktır. Onun verdiği bilgilere göre, kilise görevlisi yahudi liderlerden ya da müś- 
lümanlardan korkarak özellikle Hz. İsâ’ıyla ilgili iman hususlarını reddederse cema- 
atten atılıyordu. Evli olanlardan eşini boşayan ve bir başkasıyla evlenenler de cema- 
atte uzaklaştırılıyordu. Başka inançların toplantına dua etmek için katılanlar, 
bayram günlerinde et yemeyenler, şarap içmenler fîtneye sebep olacağını için görev- 
den uzaklaştırılıyordu. Kılıseden yaş çalanlar, ya da başka inançların mabetlerine 
yâg taşıyanlar, orada kandil yanaklar şarap-ekmek ayınına icra etme hakkından 
mahrum ediliyordu. 30

Din adamlarla ilgili bu kusa bilgilerden sonra, İslâm hakimiyeti altında bulu- 
muş olan farklı hristiyan cemaatlerine mensup din adamlarının gerek hılalet merke- 
zi ile gerekse yerel yöneticiler ile olan münasebetlerine geçebiliriz. Biz, önce hılalet 
merkezinde yer almış birulan Nastûrî Kilisesi hakkında bilgi verecek daha sonra 
Abbâsî Devleti sınırları içinde bulunmuş olan diğer hristiyan cemaatlerine temas 
edeceddiz.

26. es-Şâbuştî, 98, 229, 286; Yâkût, Mu’cemu’l-İlûtûn, II, 523-524, II, 535; İbn Hallîkân, III, 78
27. es-Sâlî, Şü’ûr, Abdullah, III, 47, 56; es-Şâbuştî, 241, 242-243; İbn Hallîkân, III, 78
28. Yâkût, Mu’cemu’l-İlûtûn, II, 542
29. Yâkût, Mu’cemu’l-İlûtûn, II, 536. Şifin savasa delikanlısh çâğında olan Ebûl-Álîye er-Riyâhî, 
üzereinde süflan yapılmış elbiye gördüğü kişiye “bu rahiplerin elbisesidir” diyerek ikazda bulunmuş- 
tu. Bkz.: İbn Sa’d, VII, 115
30. İbnü’l-Tayyib, 2-6
1. Nastürî Kilisesi:


Nastürî Kilisesi Patrikhanesi hakkında verdigimiz bu bilgilerden sonra burada, hristiyanlık kablo eden Sûryânîlerin, mezhep parçalanmalarının akabinde iki ana gruba ayrıldıklarını tekrarlamak istiyoruz. Batılı yazarlar Sûryânî ırkını esas olarak Nastürîleri Doğu Sûryânîleri, Ya’küblileri de Batı Sûryânîleri olarak zikredeler. Öte yandan Nastürî kaynaklarından Mârî, Nastürî Kilisesi’nin “Fars Beledeleri Kilisesi” adıyla anıldığını söyleyorsa da bu kavram kendisi de pek fazla kullanılamaktadır. Bu kısmından biz, fazla kullanılmayan Fars Beledeleri Kilisesi tabiri ve batılıların esas olduğu irka dayalı terimlerin yerine mezhep ayırımı esas olarak, Nastürî, Ya’kübi ... tabirlerini kullanmakz.

Nastürî patriklerinin ve din adamlarının müslüman idarecilerle olan ilişkilerine

31. Geniş bilgi için bkz: Atiya, 238-256
32. Bağdat’tan 30 km. güneyinde Dicle’nin her iki kuyusunda birbirine karşılık gelen Selucia ve Cesiphon şehirleri ile yakın mahallileri içeren bölgeye verilen isimdir. Streck, "Medân", 448
34. Mârî, 74, 77-78; Refaiî Rabû Ishak, "Mahalleta’-Sêmmaşiyye bi Bağhdad fi ahd‘l-Hilafet’l-ABBASİYYE”, Sumer, IX (Bağdad 1952), 135
35. Mârî, 83

**Abbâsîler Kadar Nastūrî Din Adamları:** Hristiyan kaynaklarından Mārî'nin bildirdiğine göre Hz. Muhammed'in risaleini etrafa yaymaya başladığı günlerde Nastūrî (Doğu Suryâni) Kilisesi'nin başında bulunan İşıayeh (II. İsyah) 37 Hz. Muhammed ile yazıșyor, çevredeki din görevlileri ile ona hediyeler gönderiyor ve kendisinden sitiyasî bahsediyordu. Mārî'nin devamla verdiği bilgilere göre, bu döşelik Sasanîler tarafından kargılıtılmemiş ve hoşnutsuzlukla karşılanmıştır. 38 Hz. Muhammed'in Necrân'daki hristiyanlarla bir anlaşma yaptığını ve Necrân'ın da Medînî'ne başlı bir piyasalık olduğunu göz önüne getirilirse bu yazışmaların Hz. Muhammed'in Arap Yarımadası hristiyanları ile anlaşması imzalananın kolaylaştığını olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İslam tarihi kitaplarında Hz. Muhammed'in patrik İşıayeh ile ilişkilerine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. 39

Mevcut vesikalardan bize sunduğunu bilgilere göre Hz. Muhammed, anlaşma yaptığını Necrân piyasalık olduğundan 40 görelvi olan usküfları ve diğer hristiyan kabilelerin başında görevi bulunan din adamlarını (rahip, usküf, kâhin) kendi görevlere bıraktı. Onların görevlerinden alınmayaçağını, görev yeriinin değişitirmeyeceğini dair garanti verdi. 41 Hz. Ebû Bekir'in de aynı garantileri verdiği bilinmektedir. 42

Araştırmacılarından Scher, Patrik İşıayeh'in, Meysan Matri'ni Gabri'elî Arap ordusununakening topaklarında gerekleştirdiği fetihler sırasında hristiyanların karşılaştığını haksızlıkları ilemet üzere Hz. Ebû Bekir'e gönderdiği dair bir bilgi vermektedir. Bu bilgiye Nastūrî patriklerinin hayatına kaleme aldığı olan Mārî'de rastlanmamaktadır. Biz sadece işaret etmekle yetineceğiz. 43

37. İşıayeh'in patriklik makamlarında bulunduğu sira III. Erdeşir'in göreve başladığı söyleyeyen Mārî'nin bilgilerine itimad edersek, 628'den önce göreve gelişmiş olduğunu kabul etmek zorundayız. Mārî, 61
38. Mārî, 62
40. Buğünkü bilgilerimize göre Hz. Muhammed'in tebligini yürütüğü sralar Necrân usküfı idare etmiyordu. Onun için onu metropol olarak değit piskopsluk olarak alındırmayız.
41. Ibn Sa'd, I, 266, 288; Ebû Yusuf, 72; Hamîdullah, Me'mâsâ't-ü-Vesîkî, 176, 179; el-Belâzûrî, Fûtûhâ'l-Bûlû'dân, 87-88 (trc. 93)
42. Hamîdullah, Me'mâsâ't-ü-Vesîkî, 196 et-Taberi. Tâhî, III, 321-322; el-Belâzûrî, Fûtûhâ'l-Bûlû'dân, 88 (trc. 94)
Mârî'nin verdiği bilgilere göre, Patrik İşüayhe Hz. Ömer zamanına kadar yaşa-
di. Medâin'in fethi sırasında Hz. Ömer tarafından kendisine hayatgarantisini sunuldu-
gu, çevresindeki din adamlarından cizye ahnmayacağını daia bir emannâme verildi-
ği şeklinde Mârî'de yer alan kayda bakulacak olursa bin_growthlerine karşılmayacağını
ve görev yerlerinin değiştirilmeyeceği esasının da prensip olarak kabul edildiği söyle-
nebilir. Ama kaynağımız bu hususa temas etmemektedir.  

İşüayheb'in ölümünden sonra, o anda Cündişâbûr Matrâni olan Mâr Amme
(Mar Ammeh), Musul'un (Ninova) fethi sırasında Ninova üstküf üken Müslüman as-
erlerle yardımı dokunduğu ve onlara yiecek sunduğu için patrik tayin edildi (644-
647). Mârî, Hz. Ali'nin ona, yönetiminindeki hristiyanlara iyi davranmasını isteyen bir
mekut görevdiğiini söyleyorsa da bu kronolojik olarak mümkün değildir. Ayni do-
nemlere rastladığıni söyleyebileceğizim bir diğer hadiseye göre, Musul Valisi Ukbe,
çevredeki Ya'kûbîleri bulundukları yerden çıkartarak, Nastûrlerin buraya yerleşme-
sine yardımı olmuştur. Patrik Mâr Amme üç sene görev yaptuktan sonra Kerh
Cüddân'a giderken yolda hastalanmış ve bir müddet sonra da ölmüştür.  

Verilen bilgilere göre Mâr Amme'den sonra Nastûrler kilise kurallarına göre
üzerinde ittifak ettiklere İşüayhe el-Hâzzi (III. İsâyahb d'Adiabene)'yi seçtiler
(27/648). Çevre valileri kendisine yakınlık duyuorlandı. Hatta bazı valilerin patri-
ğin kilise ve vergi ile ilgili işlerinin zorlaştırmaması hususunda çevre halkına çeşitli
emirler verdikleri söylemektedir. İşleri en daha rahat yürütülebileceği için patriğe ik-
tadı bulunuldu ve kendisine her cuma ihtiyaçlarını görmesi için nakdi yardım
verildiği de ifade edilmektedir. Patrik, Müslüman idarecilerden gelen bu desteğe
rağmen hristiyanlara işlerini toparlayamadı ise de uzun zamandan beri Doğu Kilise-
sinin emrine girmeyen Fars Matrân'ın atat altınaaldi. On sene görev yaptı.  

Onun ölümünden sonra Nastûrler Ciyûrcîyüs (I. Georges)'i patrik seçtiler. Bu kişi
yirmi sene görev yaptı. Ondan sonra da Yûhannâ (I. Jean bar Marta) iki sene görev
yaptı.  

Müslûman idarecilerin hristiyan din adamlarıyla ilişkilerine dair İslam kaynak-
larında oldukça nadir olarak rastlanan bir bilgiyi burada aktarmak istiyoruz. İslam
tarihçilerinden Medâinî, Mus'ab b. Zübeýr'in Basra valiliğine (67/686) denk geldiği
anlaşılan bir olaya işaret eder. Onun verdiği bilgilere göre, İrak topraklarından Nécra-
'n üstküf, Mus'ab'ın huzuruna girmiş ve bazı isteklerde bulunmuştur. Üsküfün
söylediği şeyler Musab'ı kazıdımış ve Mus'ab yanında bulunan asayı ona atarken ken-
disini hafif bir şekilde yaralamıştu. Olaya ilgili başka bilgi verilmeye sadece üsküfün
müsade isteyerek sunları söylediği ilave edilir: "Mesih, idarecinin sefih olmasa ge-
rektiğini söyledi. İdareciden öfkeli değil halim olmasa beklenir. Kendisinden adalet
beklenir."

44. Mârî, 62
45. Rav Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, Mukaddime Kismi, I, 57
46. Mârî, 62
47. Mârî, 62-63
48. Mârî, 63
49. el-Bela'uzî, En mêdu'l-Evrâf, V, 282
Medâni tarafından verilen bu bilgiler aktardıktan sonra tekrar hristiyan ya-
zarlardan Mârî'nin kayıtlarına geçmek istiyoruz. Onun verdiği bilgilere göre Yûhan-
nâ'nın ölümüyle boşalan patriklik makamına 67/686'da Hanâneyşû' (I. Hananisô) 
tayin edildi. Medâni de ondört sene dokuz ay görev yaptığı. Kendisine muhalefet eden 
pek çok kimse vardı. İçeriden Nusaybin usküfu Yûhanâ el-Ebras (Jean) Halîfe 
Abdûlmelik'e ulaşarak dört sene onun çevresinde iyi bir konum edinmeye çalıstå. Ikrâ-
ram ve atiyeyelerde bulundu. Daha sonra Küfe valisi Bişr b. Merv'ân'a "bölge misyeldeki 
hristiyanlar Yûhanâ'yi seçti. Biz onun başına geçmesini, bize muhalif olan 
Muhtar ve Mus'ab'ın tayin ettiği Hanâneyşû'un da görevden alınmasını istiyoruz" 
seçkin bir mektupla birlikte pek çok mal gönderdii. Yûhanâ'nın, "bize muhalif 
olan Mus'ab ve Muhtar'ın atadığı Hanâneyşû'” sözünü ise müracaat ettiği şahsa işini 
yapturabilmek için onun zayıf noktalarına yöneltmiş sinsi bir ifade olarak kabul et-
mek gerekir.

Olaya vâki olan Hanâneyşû Yûhanâ'yi kontrol altında almayı istemişse de ba-
şarılı olamadı. Neticede Hanâneyşû Bişr tarafından 74/693 senesinde görevinden 
uzaklaştırdı. Kendisine hürmet besleyen din adamları onu Mâr İlya Okulu'nda gö-
revlendirdiler. Orada herkes kendisine büyük hürmet ve ilgi gösterdi. Yûhanâ bun-
lardan rahatsız oldu. Sarayın da desteğini alarak onu toplumdan uzak tutmak için 
Sâmiqan tarzlarından bir dağda kalınıya mecbur etti. Fakat Hanâneyşû' nın iadesini, ka-
çaruk Yûnuş Manastırı'na gitti ve orada kaldı. Bişr'ın hakimiyeti dışında kalan köy-
lerde, Nusaybin, Musul ve Bâcërma'da hükümünü icra etti. Bu arada Yûhanâ, kiliše-
ye toplanan paralar kendisine yetmediği için kilisedeki kıymetli eşyalarla da el uzattı. 
Bunun yanı sıra rahat hareket edebilmek için önceki patriğin tayin ettiği büttün din 
görevlilerini değiştirdi.

Tam bu sırada Merdanşah Muhammed, Abdûlmelik'in kardeşi Bişr'e Nusay-
bin'in ele geçrilmesinde yardımcı oldu. Nusaybin Emelilerin hakimiyetine geçince, 
Yûhanâ'nın baskıları üzerine Hanâneyşû' taraflarları oradan da atıldı. Hanâneyşû' 
Yûnuş Manastırı'ndan alınarak göz altında tutuldu. Zehirlenmeye çalıstå, ama bu 
teşebbüsler sonuç vermedi. Bir müddet sonra Abdûlmelik Merdanşah Muhammed'le 
Nusaybin'in idaresini verdiği kardeşi Bişr'i öldürdü, mallarını müsadere etti. Durum-
dan istifade eden Hanâneyşû tekrar Yûnuş Manastırı'na gitti ve orada kaldı.

Halîfe Abdûlmelik kardeşi Bişr'i öldürdükten sonra el-Haccâc b. Yûsu'f İrak'a 
vali olarak görevlendirdi (75/694). el-Haccâc, Yûhanâ'dan zimmetine geçirdiği şeyle-
ri istedi. Veremeyince de onu ve pek çok râhîbi hapsetti. Yûhanâ Küfe'nin bir köyü-
ne kaçtı ve orada öldü. Yaklaşık iki sene kadar patriklik makamını elinde tutmuş ol-
du. Bütün bu olaylara kusan el-Haccâc patrik seçimlerini iptal etti. Hanâneyşû' hem 
hristiyanların hem de el-Haccâc'ın zulmünden korktuğu için yerinde kaldı. el-Hac-
câc'ın hakimiyeti dışındaki köylerde Nusaybin, Musul, Bâcërma'da hükümünü icra et-
meye devam etti. Böylece Medâin yirmi sene patriksiz kaldı. Dini lider otoritesinden 
yoksun Bölge halkı Mârî'nin bildirdiğine göre dini hafîfe alarck şehvetlerine uymaya 
baslarmışlardır.51

el-Haccâc'tan sonra görev elege Yezid b. Akil, Hanâneyşû'un Hazze ve Nusay-

50. Mârî, 63, 68
51. Mârî, 63, 68
bin matranı olarak atadığı Salibâ Zehâ (Sliba-Zkha)’yi patrick tayin etti ve Hanân-yesî’ü’n atadığın din görevlerini çeşitli vazifelere getirdi. Yûhannâ’nın ismi patriklıkten düşüldü. Salibâ’nın patriklığını onaylayan mensûr verildi. Salibâ oniki sene görev yaptı.52


Patrik Fesyûn’un önce başlı valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (105-120) ile arası pek iyi idi. Patrik Fesyûn İrak valisi Hâlid el-Kasrî’yı çoğu zaman ziyaret eder, o da kendisine iltifatta bulunurdu. Valinin Rum kökenli hristiyan annesi için Kûfe’de bir kilise yapmıştır bu dostluğün payı olduğu düşünülüb.54

Hâlid b. Abdullah el-Kasrî’nin, Fesyûn Kûfe’ye geldiğinde, onu tahtına oturtușta ve ona hıllat giydirisi, Medâ inde ödeviçeri haraca küçük bir katki da bulunduktan başka, yolda kendisine gereklen ilginin gösterilmesini isteyişi, aralarındaki dostluğun derinliğini göstermektedir. Patrik Fesyûn on sene beş ay görev yapmış ve ölmüştir.55


Sonuç olarak Hz. Muhammad, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanlarında yapılan anlaşmalara ve uygulamaya bakılmak üzere İslam idaresinin, patriarch şekillerini ve din görevlileri atamalarına müdahale etmediğini ve edilmeyeceğine dair garantiler sunduğunu, verdiği gibi garantilerle de uyuşmunu şöylelebiliriz.

Hristiyan yazarlardan Mârî’nin verdiği bilgilere göre İslam yönetiminde ilk olarak Nastûrî patriklillarden Mâr Amme’nin bölge hâkim müslüman yöneticileri tarafından tayin edildiğini analıslamaktadır. Bu durum, hayli erken bir dönemde, Hz. Osman’in iş başına geçtiği günlerle rastlamaktadır.

52. Mârî, 65
53. Mârî, 66
55. Mârî, 66
56. Mârî, 66-67
Emeviler yönetiminde dört önemli müdahale hariç, Nastürfler patriklik seçimlerini serbest bir şekilde gerçekleştirdiler. Bunların üçü bölge idarecileri tarafından biriside bizzat halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirmiştir.

Nastürfler tarafından resmen seçilmiş olan Hanâneyeş'î, Halife Abdülmelik zamanında 74/693'te görevinin yedinci senesinde patriklik makamından uzaklaştırdı. İki seneye yakın, Hanâneyeş'î'nin görevden uzaklaştırmalası için yoğun çalısmalarla bulunmuş olan Yûhannâ patriklik makamını elinde tutmaya çalıștı. el-Haccâc vali olunca başta Yûhannâ olmak üzere pek çok kişiyi görevden uzaklaştırdı ve patrik seçimlerini iptal etti. Yirmi sene patriklik seçimleri yapılamadı.


Abbâsîlerin yönetimi ellersine almalarına kadar Nastüri kilisesinin patriklik merkezi Medâin idi ve patrik seçimleri orada gerçekleştiliyordu. 74-81/693-701 yılları arasında hal' edildikten sonra sürgünde patrikliği sınırlı bir yörede sürdürmeye başlayan Hanâneyeş'î döneminde Yûnus Manastırı, sürgündeki patriğin merkezi idi ve emrinde bulunan yörelere din görevlilerini atamaya devam etmiştir, zira bu bölgede Emevi halifesi Abdülmelik'in hakimiyetini söz konusu değişdi.

el-Haccâc b. Yûsuf'un patriklik seçimlerini iptal etmesiyle ortaya çıkan yenisini dördüncü Medâin yirmi sene patriksiz kaldı. Emevilerin son valilerinden Yûsuf b. Ömer'în hristiyanlara karşı takımdığı sert tavırдан dolayı, son patrik Mâr Âbâ bir süre Medâin'e gidemedi. Bir müddet sonra Medâin'e gitme imkanı buldu ise de hristiyanlar arasında çıkan karışıklıklar sebebiyle Medâin'i terketti. Bu sürada Emevi Devinli de Abbâsî isyanı sebebiyle siyasi bir buhran içindeydi.


onun halifesi ile görüşüğüne dair herhangi bir ifade kullanılmayorlsa da, Küfe'de yeni halifeyi hem tebrik eden, hem de isteklerle kalemini çalan hristiyan cemaatin başına bulunmaktadır olabileceğini söylemek uzak bir ihtimal olmasa gerektir. O, Seffah'ın görevde bulunduğu ikinci sene öldü.57


57. el-Belâzuri, Futâhü'l-Büdûdan, 91-92 (trc. 97-98); Mârî, 66-67; Fâyî, Ahdâlu'-'Nasâr, 43
58. Servin daha önce görev yaptığını Nusaybin Matrânliğinde da hile ile tayin edilmiş, daha sonra bu yüzden Hulvan'ın gönderilmişti.
59. Arazûnmaclardan Fâyî, Ya'kub'la birlikte Medâin'e gettiği için Yahyâ b. İbrahim isimli şahsan, ber ne kadar hakkında bilgi bulamadıysa da olayda bir dahili olabileceğini düşünmuştur. O ayrıca mansup sahibi bir hristiyan fârettigi için şahsan muhtemelen gâşip Servin'i halifeye aktaralan arâ- suna olduğu ile ileride süreklidir. Mârî'nin verdiği bilgilerde de görevlilerinin halifeye bizzat getir- tileleri aştıktır. Karşılâştırmalar: Mârî, 67; Fâyî, Ahdâlu'-'Nasâr, 45
60. Mârî, 67-68
di. Halife el-Mansûr, Patrik Ya'kûb hakkında saraya iletilenlerden sonra Ya'kub'un görevden uzaklaştırmak istedi. Ama karışı tarafın bazıları da küçümsermeyecek de-recede yoğun idi. el-Mansûr sonuçta ikisinin de hapsini istedi. Patrik Ya'kub hapsedili-
lıken Servîn, İsa b. Şuhâfe'nin yardımıyla kaçamayı başardı. Fakat Medâin valisi tarafından yakalanarak hapsedildi ve orada öldü. İsminin patkrik kayıtlarında de-gil, Başra matralan arasında yazılıdiği kaydeden Màrî'nin verdiği bilgiler onun patkrik kayıtlarından düşürülmüş olduğunu göstermektedi.61


Bu arada İsa, Nusaybin Matrâni Kâriyânûs'a bir mektup yazarak, kilisedeki bütün kıyetli eşyaları kendisine göndermesini istedi, geçikince de bir mektupla onu tehdit etti. Bu mektup İsa'ya ele veren bir hata oldu. İsa'ın halifeye bile güçlü yetire bileceğini ifade eden bu mektup Vezir Rebi' kanâhyla Mansûr'a iletilti. Olaylara vâ-kûf olan halife İsa'nın mallarına el koyarak kendisini Hindîstan'a sürüğe gönderdi.63

Halife saraya görevlendirmek üzere yeni bir doktor istedi. Rebi' Cundisapår ûmline mektup yazarak eğer sağ ise Curcis'i ya da onun seçeceği bir doktora göndermesini emretti. Yatalak olan Curcis öğrencilerinden İbrâhim'i gönderdi. Saraya beli bir saygınık kazandı. Tabip İbrâhim, münasib bir ortamda el-Mansûr'dan hapsedi-len din görevlilerinin serbest bırakılması istedi. Bu talep reddedilmedi ve hapsedi-
melerinden üç sene sonra din görevileri serbest bırakıldılar. Patrik Ya'kûb'un görevi, onyedi sene, beş ay idi. Dokuz sene hapiste kaldı ve öldü.64

Bütün bu olaylardan sonra nahhende yeni bir hristiyan tabip rol oynamaya başla-dı. Ebû Kureşî İsa, Halife el-Mansûr'unполнü üzerine iş başına geçen el-Mehdi'den, Hananyošu'un (II. Henanisö) patrik taÿin edilmesini istedi. Bir başka aday Ciyurci-yus'u destekleyen Keskerריקfü, çevredeki matrânlar mektup yazarak onları Bağ-
dat'a davet etti. Mâr Fesyûn kilisesinde toplandı. Bu arada Curcis'i destekleyenler saraydan Rebi'yi yanlarına çekmeki bazılarında. Herbiri bir diğerin adayına mu-

61. Mâri, 67-68
62. Mâri, 68-69
63. Mâri, 69
64. Mâri, 69; Ibn Ebî Usaybia, 185-186


Bir yandan otoritesini sağlamamış bir patrik, öte yandan İslamiyet’e geçen bir matrân, hristiyanların toplumda büyük etkiyi sarsmış oldu. Hristiyanlar Timâsâvûs’un suçladıkları. Fakat onun patrikliği bırakma niyeti yoktu ve işin büyük kâtıya gitmeye başlamıştır. İç mücadele hristiyan cemaat içinde kavgalarla ve yaralama hâdiseleme kadarardi. Durumdan bir hayli rahatsız olan saray tabiplerinden Ebû Kureyş ağaçlı koyarak Timâsâvûs’un destekledi ve muhalefetteki din görevlilerini susturdu. Ortalık bir hayli sakinledi. Timâsâvûs; el-Mehdi, el-Hâdi, Hûrûn er-Reşîd, el-Emîn ve el-Me’mûn döneminde kırık sene görev yaptığı. el-Me’mûn’un Bağdat’a girdiği sene doksanbeş yaşında öldü.67

Mârî’nin bildirdiğine göre68 hitabeti iyi olmadığını için mektup ve kitaplar yazar. Timâsâvûs’un halife Hâdi ile oturup pek çok defa tartıştığı ve Patrik Timâsâvûs’un halife ile yaptığı bu uzun tartışmaları mektuplar halinde topladığı bilinmektedir.69

Onun diğer halifeler ile de aynı görüşmeleri sürdürdüğünü düşünübilibiz. Öte yandan Patrik Timâsâvûs, Hûrûn’un karısı Zûbeyde’nin, Buhtişû ailesinin ve hristi-

65. Mârî, 70-71
66. Mârî, 71-72
67. Mârî, 72-73
68. Mârî, 74
69. Bzk: Tez Metni: 200-201
yan katıplerin desteği de görmüş, bu dönemde hristiyanlar toplumda oldukça iyi bir konum elde etmişlerdi. Halifeler kendilerine fazla hoşgörülü davranmışlar, onlar da pek çok mabet yapma imkanını elde etmişlerdi.70

Timásavus'un ölmümden sonra 205/820 senesinde İsgu' Bernün (İsö bar Num) patrik seçildi. Bu seçimde, hristiyan tabipler Cebrail, Mihâil ile katip Ya'kûp ve Vehb (Düyleb b. Ya'kûp?- Sûleyman b. Vehb?) ağrılığını koydu. Dört sene görev yapta ve 209/824'e doğru öldü.71

İsgu'dan sonra, hristiyan doktorlar Cebrail ve Mihâil'in tercihiyle patriklik makamına, Ciyûrciyes (II. Georges) 210/825 senesinde seçildi. Bir hayli yaşlı idi. Dört sene sonra öldü.72

Ciyûrciyes'un ölümüyle boşalan patriklik makamına halife el-Memûn'a, askerlerine ve onların yanında bulunan hristiyan büyüklerine Dimesç de aşırıクリニックada bir hayli yardım dokunan Dimesç Matranî Sebr Yeşu' (II. Sabriso) tavın edildi (217). Tamir edip yeniden düzenlediği Mâr Fesûn Kilisesi'nde oturdu. Dört sene görev yapıtır.73


71. Mârî, 75-76
72. Mârî, 76
73. Mârî, 76-77. İbnü'l-Enár, el-Kâmîl, VI, 418'te adeece halifenin Dimesç ziyaretine temas eder.
74. Mârî, 77-78; Michel, Chronique, III, 94. Verilen bilgilere göre, oğrencisi Hanûh müslûman olmustur.
için teşebbuste bulundular. Adayları aniden ölüverdi. Patriklik uzun süreden beri boştu, herkes şaşkındı.


Sercis, Halife el-Mu'emid'in üçüncü senesinde 259/872'de öldü. Halk bir önceki patrik İbrahim'in mezarının tahrip edilmesinden dolayı onu Samarra'daki Yeze'dine Manastır'ı hilalet merkezinde olduğu için gömme kent korktular ve Bağdat'ta Kelîyesû'l Kîliesi'ne götürdüler. Görev süresi, oniki yıl, iki ay sürdü.78

75. Mári, 78-79
76. Mári, 79
77. et-Taberî, Târîh, IX, 209
78. Mári, 80-81


Onun ölümünün ardından, patrikliğe ez-Zevâbî üsküfu Yûhannâ b. İsa ile Cündışâpur Matrâni Teodoros aday olurdu. Kîlise, her ikisinin adına yazarak bir seçim yapılmasını istedi. Seçim sonucu Yûhannânın lehine oldu. Lâkin Teodoros seçimlere hile karıştırdığını iddia etti ve sonucu kabul etmedi. 82

Diğer patrikların seçimlerile ilgili olarak farklı bir bilgi olmadığı için burada konuyn tamamlaymak ve İslâm tarihçilerinden el-Kalkaşandi tarafından verilen bir bilgiye temas etmek istiyoruz.

Halîfe Kâîm biimrillah'ın, Bağdat patriği Abd Yesu'a Rabüleveel 467/1074'de yazdıgı mektup el-Kalkaşandi tarafından nakledilmiştir. Mektup Eminüdevelteyên İbn Mûsâla'yı 83 tarafından yazılmıştır. 84 Bu mektupta kendisinin patrikliğe en uygun aday olduğunu, saray çevresinde kendi hakkında sitayışkâr sözler söyleldiği zik-

79. Mârî, 81-82
80. Mârî, 82-83
81. Mârî, 83, 85
82. Mârî, 85
84. el-Kalkaşandi bu mektubu sunarken, ehlûzime onde gelenlerine, patriklere yazılıan mektuplarının

Bu bölümde dikkatleri çeken önemli bir sonuç ta hristiyan din adamları ile hristiyan aristokrâtlarının kılıسه üzerinde hakimiyet kuramaya alışmış olmalardır. Bu da kendi aralarında önemli çekişmeleri intâc etmiştir.

3. Ya’kübi Kilisesi:


912-913 yıllarında Nasturi patriği merkezleri Antakya olan Ya’külilerin merkezlerini Bağdat’a taşımalarına, halise nezdindeki genişlemeler sonucu mani oldu. Bununla birlikte onların Bağdat’ta bir manastırları bulunuyordu ve baş şehr pek fazla uzak olmayan bir yerde Tekrîte de bir Ya’kübi merkezi bulunuyordu.67


85. Mektup için bzk: el-Kalkaşandî, Mesdîr, III, 201-209
86. Morony, 341, 343, 354. İran krallarının patrik seçimlerine müdahaleleri ile ilgili bilgiler için bzk: 340-341
burada dinî bir merkez oluşturulur. Çevrede dinin yayılması için önemli faaliyetler yapılır. III. asırın sonlarına doğru Suriye, Filistin, İran, Arab toprakları üzerinde dinî merkezler kurulur.88

İslâm geldikten sonra 64-78/680-694 yılları arasında Sèveri görev yaptı. Ölümü üzerine Esnâsiyûs patrik oldu.89 Antakya Patrikliği 702'den 742'ye kadar patrik seçimlerini yapmaktan alınmıştı. Araştırmacılarından Freind, bu karar Bizanslılarla yapılan savaşlara bağlılsa da kaynaklarda buna işaret yoktur.90

Emevîler döneminde patrâhi İvânîyûs (V. Yohanna) ölümce kadar vazifesini sürdürdü. Mîladi 755 yılında onun ölümüyle ortaya çıkan patrik seçimi Abbâsî sara-yının müdahalesi ile gerçekleştirmedi. Zira, el-Cezire valisi Mukâtîl b. Hakim el-Akkî, altın işlemeciliğini (sinya) iyi bildiğini ve askerlerin ihtiyacına karşılama kendi-lene büyük bir kaynak sağlayacağını ileri sürerek patrik yapımını için teklifte bulundu. Kabul edilen bu teklifle, Antakya Ya'kübî hristiyanları, yukarıdaki genel atama boyun eğmek zorunda kaldı. Lâkin halife daha senesi dolmadan onun sahtekar birisi olduğunu anlayarak öldürttü ve cesedini Fîrât'a attırdı.91

Aynı sene, Esnâyûs es-Sandalâni isimli bir rahip, arkadaşlarının tavassutuyla Antakya patrikliğini elde etmeye çalşıtı. Amaölü olarak bulundu. Sonuçta 758 yılı-nda Ya'kûbîler kendi kilise kanunlarına göre Menbiç'te, Kûnnesrin'li rahip Cûrcüs el-Beltânî'yî Ya'kübî patriği olarak seçtiler.92

Dârâ üskûfu Dâvud kendisini, peygamberin ismini cüzدانının üzerine yazdığı gerekçesiyle şikâyet edince Cûrcüs görevden alındı ve Bağdat'ta hapsedildi. Cûrcüs hapiste dokuz sene kaldı (766-775). Bu süre içinde Halife el-Mansûr Antakya Patrik-liğine müfterî üskûf Dâvud'uâyın etti.93

Fiey'in belirttiğine göre, el-Mehdi işbaşına geçtiğinde hapishanelerinin boşaltıl-ması yününde bir karar alınmış, dolayısıyla dokuz seneden beri hapiste bulunan Cûrcüs te kurtulmuştu. Bununla birlikte Mehdi, babasının isteklerine uyarak onu patriklik unvanından menettii. Bar Hebraeus el-Mehdi'nin işbaşına geçmesiyle ülkesindeki hristiyan esirlerin serbest bırakılabileceği kaydeddi.94


88. Çelik, 35-44
89. Mâri, 65
90. Freind, 245
91. Michel, Chronique, III, 523-524, 525
92. Michel, Chronique, II, 525
93. Michel, Chronique, II, 527-529
94. Bar Hebraeus, Târîhû's-Zemân, 11; Fiey, Aḥwâlu'ns-Nasâra, 68
95. Michel, Chronique, III, 57-58, 85, 90
Tekrit Matrâni II. Bâsilius, patriki Yohanna V ile anlaşmazlığa düştü (m. 858). İş halifeye kadar uzandı. Halife patrik lehine karar verdi ve Basilius’un yerine Melki Sâdîk’i atadı.96

Antakya patriği Bedros 434/1042 yılında öldü, yerine Basil geçti. Basil 442/1050 yılında öldü. 443 yılında Antakyali Yohanna patriklık vazifesine getirildi. 447/1055 yılında Bedros öldü.97


Misir’da, İslam fetihinle başlayan Ya’kûbi devri, çevreye de tesir etmiş, bu (20-107) dönemde Nûbye topraklarında yaşayan hristiyanlar, Melki Kilisesi fonksiyon iceren hâkimiyet ve ordularaгод ее обших иллюстраций, а также на их знамени, из списка, если не сказано иного, Элек киме верди.101

4- Melki Kilisesi:


96. Michel, Chronique, III, 123
98. el-Makrizî, el-Iltat, II, 492; Hitti, İslam Tarihi, I, 249-250
99. Aboussef Doris Behrens, “Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo”, At, XXII (Kahire 1986), 122
100. el-Makrizî, el-Iltat, II, 493

Halife Hişâm zamanında Bizans kralı III. Leon, Mısırı Kasimo isimli bir rahihi halifeye göndererek, kendilerine ait kiliselerin Ya'kübiler tarafından gasbedildiğini belirtti. Bu dostluktan sonra, haklı görülen taraf Melkiler oldu. Bu diplomasinin sonucunda, Ya'kübilerin elinde bulunan el-Beşäre Kilisesi Melki hristiyanlarına iade edildi ve Kasimo, Bizans Kilisesi tarafından Melki Patriği olarak tayin edildi.\footnote{102}

Saïd b. el-Battrık'ın *Nazmu'l-Cevher* isimli kitabında bildirdiğine göre, el-Mansûr'un hilafetinin dördüncü yılında Mısırlı tabip Beliyan (Bültyânus) İskenderiyye patriği oldu.\footnote{103} Melki hristiyanların başına geçen bu kişi kirkaltı sene bu görevde kaldı 186'da öldü. Muhtemelen onun gayretleriyle Ya'kübilerin istila ettikleri birkaç kilise daha, el-Mansûr zamanında Melklere geri verildi.\footnote{104}

Görevevdı bulunduğu süre içinde Hürün er-Reşid'de kurduğu yakın dostluğu\footnote{105} bağı olarak, Kaptırların gasbetikleri kiliselerin kendisine iadesine dair bir menşür elde etmişti.\footnote{106}

Biraz önce kitabından nakitledi bulunduğumuz Melki hristiyanlarından Saïd b. Battrık 321/932 senesinde Mısır Melki patriği olan edildi. Kendisi aynı zamanda iyi bir tabip olan Saïd'in ölmünden sonra Melki patriklığı gücünü kaybetmiştir.\footnote{107}

Antakya Melki Patriklığı: İslâm tarihçelerinden Medâni tarafından nakledilen bilgilere göre, Muâviye Şâm'da bulunan rahiplerle iyi davranıyordu. Onun iyilikleri, onun unutmayan bir rahiş seneler sonra, Abdülmelik'e onu bir hayli metemstüdür. Bu din adamlarının Antakya Patriklığıne bağlı kişiler olma ihtimali bir hayli fazladır.\footnote{108} Antakya patriği Theodore, 756 yılında, Bizans İmparatoru ile yazıtığu kızgın suya sürüklenmiştir. Bölgе sorumlusu Sâlim onu gözen irak bir yere gönderdi.\footnote{109}

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, 357/967 yılında Araplar Halkidon patriği öldürdüler.\footnote{110}

\footnote{102. el-Makrizi, *el-Hisat*, II, 493; Kasım Abdurrahman, Ehlüzzimme fi Mısır el-Usûru'l-Vustâ, Kahire\footnote{2} 1979, 34; Onların Emevi halifesi Abdülmelik'in valiliği sırasındaki müraçaları ise, sonuçuz kalmıştı. Frend, I, 261.}

\footnote{103. Ibn Ebi Usaybia, 540.}

\footnote{104. Saïd b. Battrık, 51-52.}

\footnote{105. Beliyan'ın Hürün er-Reşid tarafından dikkate alınmasında ve aralarında dostluk tesisinde Mısır'a gönderilen amil Übeydullah b. el-Mehdi'nin Hürün'a gönderdiği ve onun tarafından çok fazla sevildiği olan hristiyan çarşısı rahatlatılgı önemli bir rol oynamış ve Mısır bir hekim olan Beliyan'a müraçat edilmişdir:Bkz: Ibn Ebi Usaybia, 540.}

\footnote{106. el-Makrizi, *el-Hisat*, II, 493.}

\footnote{107. Ibn Ebi Usaybia, 544-546.}

\footnote{108. el-Belâzuri, *Enâhû'l-Esprî*, IV A, 67.}

\footnote{109. Theophanes, 119.}

\footnote{110. Bar Hebraeus, *Abâ'l-Parnas Tarihi*, I, 266.}


Ermenilerin bulunduğu bölge XI. yüzyılın başlarında itibaren Selçuklu aşınlarına sahne olmuştur. Asrın sonlarına doğru yeni bir güçlü aşın düzenlenmiş ve pek çok yer hâkimiyet altına alınmıştır. Bundan sonra Ani Ermeni başpiskoposu 

111. Cragg, 43
112. İbn Ebi Üsaybia, 545
113. Ekrem Sarıçapçı, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983, 268; Kuzgun, "Misyonerlik...", 69-70; Çelik, 41
114. Yâkût, Mu'cemü'l-Bûldân, IV, 590
115. el-Menbiet, 122
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 İsfahan’a Melikşah'ın yanına gittiler. Sultan, Ermeni patrikliğinin tek bir makama temsil edilmesi, bütün kilise, manastır ve ruhanilerin vergi dışında bırakılması hususunda bir feerman hazırlatıp Barseğ'e verdi. Ermeni tarihçi Mateos, Melikşah'i ve bölge idarecisi Kutbuddin İsmail hakkında sitayışkar sözler söylüyor.\footnote{118}

5- Hristiyan Cemaatlerin Bizans Kilisesi'yle Münasebetleri:


Greka kaynaklarına göre, Kudüs'teki Melki hristiyanların rahibi olan John 787 yılında toplanan Nicea Konsilini katılmış ve orada Anadolu rahiplerini temsilen bulunmuştur.\footnote{119} Vasiliev tarafından İleri sürülten bu görüşe, Griffith katılmaz ve doğru patriklik kayıtlarında onların bu konusı konsilikレビューında daha bir kaydın görülmedğini belirttikten sonra, o tarihlerde bir grup Kudüsli rahibin Bizans'a iltica ettiğini ve geri dönüklerine Bair bir kaydın görülmedğini, onların kendi patriklikleri temsilen bu konse konsilikレビューında savunur. Onun bu düşüncelerini konsile katan bir rahibin mektubu teyit etmektedir. Onların kişinin iltica ettiklerine Bair bilgilerimiz yerleri değiştirir.\footnote{120} Bu bilgiler çerçevesinde doğuda Abbâsî sanrâlkeri içinde bulunan Melki hristiyanlarının Bizans'ta toplanan konsillerde ne derecede kâtılabilmektarı cevaplan-

diriyoruz.

800 yılında, Kudüs patriği tarafından bir takdis işareti olmak üzere, Kumâne kilisesinin anahtarlari Charlemagne'ye gönderilmiştir.\footnote{121} Roma katolik dünyanın siyasî lideri Charlemagne'ye gönderilen bu takdis nişanının ardından hangi amaçların bulunduğunu bilmiyoruz, ama Kudüs'te o tarihlerde Roma papalığına bağlı bir kilisenin mevcudiyetine Bair bilgilerimiz olmadığı için, bu takdisin Melki hristiyanları...
tarafından yapıldığını söylemeliyiz.

836 tarihi grekçe bir mektuptan anlaşılacağına göre, Melki patriği Bizans kralı Theophilus’a bir mektup yazmıştır. Theophilus ikonaklast olduğunu göre, ona bilgi vermek için yazilmiş ve kopyalanmış olmalıdır.122

Öte yandan İslam toprakları içinde kalan patrikların birbirleriyle görüşmeleri bir sankınca teşkil etmiyordu. Antakya patriği Dioniyusus, İskenderiyeye patriği Ya’kūb’u 211/826 yılında ziyaret etmişti.123 Timāsāvūs’un çevredeki meliklere mektup yazdığı ve onlardan bazı mektupların geldiğine bakulacak olursa resmi yazıma serbestiyetlerinin olduğunu düşünmeliyiz.124

123. el-Makrizi, el-Hiṭat, II, 494
124. Mārī, 73
B- DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE DİN EĞİTİMİ:


Biraz önce de ifade edildiği üzere İslâm dininin kabul etmediğini takdirde hristi-


2. el-Belâzuri, Fâtûha’ü-Bâlûdân, 96 (trc. 109); İbn Hîşâm, III-IV, 596

3. el-Belâzuri, Fâtûha’ü-Bâlûdân, 220 (trc. 231)


4. Abdürrezâk, 1929
6. ed-Dârekutî, III, 120
7. Bar Hebraeus, Abâ't-Farac Tarihi, I, 208-209; Târîhü 'z-Zemân, 16
8. Griffith, 57
ittir" şeklindeki rivayetler de bu görüşe paralel olarak ortaya çıkmış olsa gerekir. Kaynaklarda yer alan bu rivayetler, hadisçiler tarafından hem metin kritiği hem de ravi kritiği yapılarak reddedilmiştir.10


Öte yandan burada tekrar vurgulamak gerekecektir ki, ne Hz. Muhammed, ne de Hulefâ’i Râşidîn’den birisinin kitap ehlinde herhangi bir grubu İslam’ı zorlamaları söz konusu olmamıştır. Bir rivayete göre, Eş'as b. Kays’in Hz. Ömer’e gelerek, kizkardeşinin İmîyer asılzadelerinden birisiyle evli olduğunu ve onu yahûdî-

11. Abdürrezzâk, 9981, 19230
12. Ibn Kayûm, Akhâm, I, 76-77
leştirdiklerini, kısa bir zaman önce ölüm haberini aldığı belirterek, mirası ile ilgili bir soru sorması üzerine Hz. Ömer’in ilgilendiği sadece miras problemi olmuş ve mirasın onlara ait olduğunu söylerken, bu yahûdileştirmenin ardından düştüğüün imâ eden bir soru sormamıştır.\(^{13}\)


Hristiyan tabiplerden Ebu’l-Hasen Sehlân b. Osman b. Keysân (380/990) daha önce Ya’kûbî mezhebinde iken Melki hristiyanlığına geçmiş idi. Vefat edince Melkiyere ait Rum Kilisesi’nin gömülüms daha sonra Ya’kûbîyere ait el-Kasîr kilisesine gömülmüştü. Olayın detaylarını hakkında bilgi sahibi değiliz.\(^{14}\) Bir diğer örneğimiz Samarra’dad doktorluk yapan Nasturi bir tabip ile ilgiliidir. Bu kişi mezheb arkadaşlarına kizarak diğer mezhebinin Arman incinca geçmiş idi.\(^{15}\)

İstedikleri dini seçme hürriyetinde olan bu insanların kendine inanc şekillerine ve dîni değerlerine de müdahale edilmesi hiç şüphe yoktur ki söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte, toplumda hristiyanların çeşitli sahallarda gosterdikleri başarılar ve sehp oldukları nüfûz sebeiyle olsa gerektir ki, zamanla özellikle ilim adamları arasında onlara karşı bir reaksiyon oluşmuştur. Bazı alimlerin zımîmlerinin inanc ilkelerine ve onların kültür değerlerine engel olunması gerektiğini şekildeki düstürlerinin temelinde bu hususun önem arzetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Burada Hz. Ömer’in, hristiyanların şeylerinde hiç çarpanmasına engel olduğu hatırlatılabilir ise de, biz bu hususun farklı olduğunu, yani birisinin İslam toplumunda fiili bir gösteri, diğerin ise inancını söyleme ve bunun toplumda tartışma şeklinde tezahür eden bir engelleme olduğunu belirtmek istediiyorum. Nitekim Ebu Ya’la’nın Ahkâmû’s-Sultânîyye adlı ese-reninde muhtesibin vazifeleri arasında yer alan\(^{16}\) şu cümle zamanla değiştiren anlayışı oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Muhtesib, hristiyanların İsâ Allah’in oğludur, şeklindeki sözlerini açıkta söylemelerine mani olur.”

13. Abdürezzâk 9862
14. İbn Ebi Usaybia, 548-549
15. Mârî, 79
16. Eba Ya’la, 304
Din özgürlüğünü çerçeveinde söylenebilecek diğer hususlara gelince, burada zikredilebileceklerin en önemlisi belki de insanların istedikleri isimleri çocuksaların koyabilme hususudur. Yaşayan ya da tarih sahnesinden çekilmiş olan pek çok toplum, isim koymayı kendi insanlarınımın ve kimliğinin bir devamı olarak gördükleri ve hatta bazı toplumlarda isim koymının dinîştirildiği müsahade ve tesbit edilmişştir. Günümüzde de bir kültür problemi olarak bazı devletler tarafından idarelerinde bulunan farklı din ve kültür mensuplarının asimile etmek için uygulanan isim değiştirmeye zorunluğu ve buna gösterilen tepkiler dikkate alınacak olursa milletlerin kendi varlıklarını ve kimliklerini devam ettirme mücadeleye kimlikle özeleşen isim gerçekinin daha bir önem kazandığı anlaşılaraktır.


Verilen bu bilgiler çerçevesinde İslâm toplumunda gayri müslimlerin kendi kültürlerini terkettiklerini, zaman içinde zimmi statüsünde yaşadıkları bir toplum tarafından kültür bakımından eritilerek isimleri bile yitirdiklerini ve bugünkü Bulgaristan gibi bazı ülkelerde dikkatleri çektiği üzere zorla kendi kültürlerine ait isimlerin değiştilirdiğini düşündürecek herhangi bir durum söz konusu değildir. Önlarla bir

17. Ebu’l-Feras el-İshhânî, II, 89; Yâkût, Mu’çemü'l-Bûldân, IV, 364
18. Hitti, İslam Tarihi, I, 159
20. el-Câhîz, er-Redd ala’-Nasrâr, Resûlu’l-Câhîz, II, 317

Müslümanların zaman zaman şikayetçi oldukları bu hususa bağlı olarak, halifeler tarafından çıkarılan emirlerde gayri müslümlerin müslümanların isimlerini almamaları şeklinde bir ifadeye rastlayamadık.


21. O'Leary, İslam Düşıncesi, 29, 32; Kâsm Abduh Kâsm, 37
22. Mainardus, 425
munda Greqçe ve Kiptice bilenlerin bir hayli azaldığını kaydeder.33

Bu husus dil bakımından bir kültür sömürgeciliğini değil, sadece zaman içindeki tabii gelişmeleri göstermediktir. Bu insanlar öngrendikleri Arapça ile kendi dinleri
ni ve inançlarını ifade edebilmeye ruhYetine de sahiptiler. Bu hususu topluma görü-
len kelami tartışmalarında uzunca işleyeceğiz. Bazı bölgelerdeki bu tabii gelişmeler di-
şında bölge insanlarından lisanlarını korumayı sürdürülerek hiçbir baskının uygul-
lanmadığı reddedilemez bir husustur. Yâkût, XIII. yüzyılda Vâsit ve Huzistan arasın-
da yer alan Tib şehri saklinlerin Nebati olduğunu ve Aramcayi kullandıklarını söy-
ler.24 Öte yandan bölgede bunca asır geçmesine rağmen hala varlıklarını sürduren Süryânilerin, Kiptilerin lisanlarını koruyabilme
erin bir ehemmiyeti olmalıdır.

Din Eğitimi: Din eğitimine gelince, başlangıçta hristiyanlara ait okullardaki
öğretim temelde dini idi. Bu okullarda aynı zamanda Yunan bilimlerine ait bilgiler
de öğretiliydi. Millâdi 270 yılında Antakya’da ve Kayseriyeye de, ardından yirmi sene
kadar sonra Nusaybin’de kurulan okullar bu meyanda zikredilebilir.25 Boer’in verdiği
bilgilerle göre, m. 590 yılında itibaren, Nusaybin okulunun düzenlemeleri ile din
ilimleri ve fen ilimleri birbirinden ayrılmış ve birbirinden bağımsız anlayışe başla-
mıştır. Bununla birlikte Nastürler arasında zaman zaman hem râhip okulunu birir-
mış hem de tıp tahsilinde bulunmuş kişiler görülüyorudu.26 El-Mansûr’ün sarayında
doktorluk yapmış olan Isâ 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
Üsküll adi verilen özel eğitim yuvaları bulunuyordu. Bunlar arasında Nusaybin,
Cûnsîşâpur, Medâin, Bebâbi gibi yerler zikredilebilir.28 Mârîn verdiği bilgilerle gö-
re, Mâr Fesyn, Mâr İbrahim, Mâr Îlya manastırlarda din eğitimi veriyor ve birer
rahip okulu olarak din görevlisi yetiştiriyorudu.29

Nastürlerin bu eğitim merkezleri dışında Ya’kübiler de eski geleneklerini de-
vam ettirmeleleri. Onlar daha çok Helen kültürünün tesirinde idiler. Özellikle İsken-
deriyye ve Antakya’da kendi kültürlerini devam ettirdikleri okullarda eğitimlerini
sürdürümişlerdi.30

Bu okullar İslam idaresi altında da eğitimlerine devam etmişler ve buralardan
başta patrikleri olmak üzere diğer kapsatlıkları için gerekli olan din adamlarını yetiştir-
miştirdir. İşte bu eğitimlerin önemine ve hristiyana karşı çıkanlar zorlayıcı emirnâ-
melerin hiç birisi olmaksızın onlarla ait din okullarını denetim altında alıcı, kısıtlamaları bir hüküm rastlanmaz.

23. Anawati, "Factors and Effects", 39
24. Yâkût, Mu’cem u-Bûlîdân, IV, 53; Le Strange, The Lands, 64
25. O’leary, İslâm Düşüncesesi, 25, History of Arabia, 128
26. Boer, 13
27. Bkz: Tez metni: 332
28. Mârî, 61, 63, 66, 75, 77
29. Mârî, 62, 75, 78-77
30. Helenistik kültürün merkezleri olan İskenderiye, Urfa, Antakya ve bir dinem için Cûnsîşâpur için
bzk: Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesi, Ankara 1988, 35-41
Toplumda çocukların dini eğitimlerini sağlayan hristiyan müreddibler de bulunuyordu. Vastı'nın bir köyünde yaşıyan Ma'ruf el-Kerbi'nin hristiyan anne babasının oğullarının daha iyi yetişebilmesi için kendisini hristiyan bir müreddibe vermişlerdi. Lakin çocuk, teslis inancını bir türlü anlayamadığı için çok fazla soru soruyor ve kabul etmediği için de dayak yiyiyordu. Bunlara dayanamayan Ma'ruf, sonunda kaçaрак İslami' benimsemiş idi.31

İslamiyet'in gayri müslimlere tanımsız olduğunu din ve vician hürriyeti çerçevesinde onlar ibadetleri istedikleri gibi içra ediyorlar ve ibadet şekilleri ne olursa olursun kendilerine karışılmıyor. İslâm'da heykeller yasak olmasına rağmen, kilise ve manastırlarına İsa'nın, Meryem'in ve diğer azilerin heyeklerini rahatlatak köyülerin. Özel günlerini anlatan tablo ve mozaiklerin mabetlerinin duvarlarında sergileyebiliyordurlar. Hristiyanların mabetlerinde kendi inançlarını temsil ettikleri resim ve heykellerine bir mudançaalenin söz konusu olduğuna dair bir rivayete rastlanmadı. Kiliselerin dışında yer alan bazı heykeller ile ilgili uygulamaları ve sebeplerini bir sonraki başlık altında incelenecektir.


Hristiyanların İslâm Topraklarında ve Çevre Ülkelerde Misyonerlik Faaliyetleri: Bilindiği üzere pek çok dinin hedefi, yazmak ve daha geniş kiteler tarafindan tanınmasını sağlamaktır. Bu bakımdan da tebliğ faaliyetleri her din açısından önem taşıyan bir husustur. Din hürriyeti açısından kendilerine büyük bir kolaylık sağlayan hristiyanların misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş olmaları bu bakımdan pek tabiidi. Özellikle ilk dönem otherwise metinlerinde görüldüğü halde daha sonraki dönemlerde bilhassa m. xı. yüzyıldan sonra zamının akıdini bozan du-rumlar adı altında verilmenin bazı misyonerlik faaliyetleri ile ilgili Maddeler,33 gayri müslimlerin İslâm ılkelerinde yaygın bir misyonerlik faaliyetine girişiklerini göstermektedir. Bunda Haçlı Seferleri'nin ardından büyük bir manevi destek almış

32. Cevâd Ali, VI, 650
33. el-Belâzûrî, Enâbûl-Esrâf', III, 63-64
34. Özellikle kabirele ve millerle has dinlerin, yazılma amacı gütmüş olduğu ve içine kapanki bir kültür oluşturduğu bilinmektedir. Yazılma amacı gütmeyen bir din olarak burada bozulmuş şekliyle Yahudiîlik örnek olarak verilebilir. Geniş bilgi için bkz: Sarıkçöğlu, 36, 98-100; Kuruzun, "Misyonerlik", 60-61
35. Bzk: Tez Mehti: 133, İbn Kayyim, Akhâm, II, 729
bulunan hristiyanların yoğun bir propagandaya yönelmiş olduklarını düşünülebilir ise de sosyal olayların hukuk kararlarına ne derece yön verdiği hususunu ayrı bir sahane araştırmaya konusun olarak görüyor ve bu noktada herhangi bir tesbitimizin olmadığı ifade etmek istiyoruz. İncelediğimiz kaynaklarda Abbâşiler dönemi ait olmak üzere hristiyanların İslâm topkalarında misyonerlik faaliyetleri yaptıklarına ve bunların idari merciler tarafından takip altına alındığa dair müşahhás örnekler tesbit edememiş bulunuyoruz.


Patrik Yûsab (227-242/841-856) zamanında Etiyopya’dan Yâkûbilerin bir mat-

38. Moorhead, 586; Hitti, İslam Tarihi, II, 546
37. Ibn Manzûr, Muhtasar, III, 298
39. Frend, 263
ranları bulunuyordu. Orada görevli bulunan matran şahsi bazı problemlerinden долayı Mısır’ı geri dönüşüme de Etiyopya meliki onu tekrar geri istemiş ve pattrik tarafından tekrar görevlendirilmiştir. Bu arada, pek çok rahip te Afrika’ya gönderilmiştir.


Abbâsi idaresinde bulunan hristiyanların çevre ülkelerle gönderdiği misyonerlerle Abbâsi hılaflarınınınizin verip vermediği hususunun hakkında bilgilerimiz bulunmamaktadır. İkinci husus hristiyanların İslam topraklarında yürütibilecekleri misyonerlik faaliyetlerinin kısıtlanmış olmasıyla, ya da onların İslam sınırları dahilinde dinlerine yeni müstesniler bulma ımkanlarını yitirmiş olmalarının, onların çevre ülkelerle misyonerlilik faaliyetlerini yaymalarında ne derece rol oynadığını hususunda da elimizde malzeme bulunmamıştır için söylenebilecek bir şeyler bulunmamaktadır.


Öte yandan batılı hacıların uzun seneler Kudüs’ü ziyaretleri engellenmemisti. XI. asrın ilk yarısında Nâsr Hüsrev 438/1047 yılındaki Beyt Lahm kasabasında karşılaştığı bir çok hristiyan hacıdan bâhse. Bu hacıların İslam hakimiyetinin uzun asılları içinde bir zorlukla karşılaştıkları düşünün münkin değildir. Yalnız dönemimizin sonlarına doğru günün siyasi güçlerini ve yeni güçlerin hakimiyetlerini tesis hayatı sırasında bazı problemlerin yaşanmışını kabul etmek gerekecektir. Haçlı seferleri öncesinde Türk hakimiyeti altında Kudüs’ten her ne kadar batılı hacıların gelmelerine karşılimyorsa da onlardan belli bir
miktarda ziyaret için bağış alınıyordu. Sahil halkının Avrupa hacırların Beytülmu-kaddes'e girmelerine engel olduğu şeklindeki bilgiler, tarihçi Azimi'nin 486/1093 yılı kayıtlarında dikkatleri çekmektedir. Haçlı Seferleri' nin başlamasından çok kısa bir süre önce ortaya çıkan bu durum, belki de artık bağışın dövmekten başka bir şey ifade etmeyordu.  

44. Nâsr Hüsev, 55; Mazaheri, 44-45; Azimi, 28; Michel, Sûryânî Patrik, 44; Moshe Gil, "Aliya and Pilgrimage in the Early Arab Period (634-1009)", J.C. III, 168; Abdü'l-Aziz ed-Dürü, "el-Kudüs fi'l-Petretî'l-İslâmiyyetî'l-Ülâ mine'l-Karn es-Sâbi' hattâ'l-Karn el-Hâdî Aşara", el-Kudüs fi't-Târîh, Arapçaya Çeviren: Kâmil Cemîl el-Asil, Ammân 1992, 135
C. MABETLERİ:

1. Kavramlar ve Genel Bilgiler:

Hristiyanların mabetlerini ifade etmek üzere kaynaklarda, kenise, bia, deyr, umr, kalaye, sünna gibi kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimelerden bazılarının farklı ya da eş anlamları bulunusuna rağmen, zaman içinde yeni anlam ve ayrımlar üstlendikleri de görülmüştür.

Kur'anı Kerimde Hâc sûresinin kırkncı ayet-i kerimdesinde geçen savâm', biya' ve salavât kelimelerine müfessirler tarafından farklı anlamlar verilmiş olmakla birlikte genelde sünna ve bia kelimelerinin hristiyan mabetlerini ifade etmek üzere kullanıldığı anlamaktadır. et-Taberi tarafından nakledilen görüşlerin büyük bir kısmı ve bizzat kendisinin tercühi de bu yönderdir.2 Biraz sonra da görüleceği üzere ayet-i kerimdeki açıklamaya çalışan âlimlerin ifadelerinden, o dönemde Müslümanların hristiyan kültürünü hakkında bilgilerinin net olmadığını ve kelimeler zaman içinde farklı anlamlar verildiği kaydedilmesi gereken bir hususudur. Pek çok âlimin bazı kelimeleri birbirinin yerine, bazen de oldukça farklı tarif ve tasnifele de değişik dinlere ait kelimeler ifade etmek üzere kullanılmış olmaları bile bu husus ortaya koymaya yeterlidir.

Hz. Muhammed'in Necrân hristiyanları ile yaptığı anlaşmada dikkatlerimizi çekken "bia-biya" kelimeleri3 ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde comutalarının birçok şehir ahalisile yaptıkları anlaşmalarda karşımıza çıkan "kenise-kenâis"2 kelimelerinin herbiri herhangi bir ayrıno üstlenmeksiniz hristiyanlara ait mabetlerin tamamını ifade ediyordu. O dönemde "deyr" kelimesine metinlerde rastlanmaz. Keli-


menin içerdiği anlamların açıklarını ifade eden ayrı bir kelime de görülmemektedir. Bunlara ilave olarak yahudiyle yapılan ve mabetlere konu edinen bir anlamsa metni, de sahip değildir. Zira onlar, çoğun yerde daha önceki statülleri veya bir devamı olarak anlaşmalardı hristiyanlara bağlı bir cemaat olarak görülendiriliyordu. Buna bağlı olarak İslam tarhan'ın ilk dönemlerinde onlara ait mabetlerin de bu kemilerle ifade edildiği tahakkuk edilir.

Ebu Bekr'in Şam'a gönderdiği Yezid b. Ebi Sufyân'a, sefer çıkmadan önce söylediği "seferleriniz sırasında kendilerin "savamâ"ya havapımızlarıyla karşılaşacağız" şeklindeki sözlere dikkate alınacak olursa "sumeria" kelimesinin de o dönemde kullanıldığını anlamlamakta ise de bu kelimenin hangi mabed ifade ettiği hususunda bilgi sahibi de olduğum. Bununla birlikte ilk dönemde müessesirlerden Dahhâk'in görüşi, sumeria kelimesinin rahiplere ait küçük mabet karşılığı olduğunu göstermektedir. Ebul-Buhârî'lı birיקan kullanımda ise, İsrailoğullarına mensup Cüreyçisi ismini bir râhîbin sumeria'sından bahsedilir. Bu durumda sümeria kelimesinin, net bir ayrımı üstünmediğini ve her iki din için de kullanıldığını düşünmek gerekcektir.

Bununla birlikte zamanla yerleşim yerlerinde inşa edilmiş olan mabetlerin bâlakense' (kilise), yerleşim yerleri dışında kalın mabetlerin de dervî (manastır) olarak adlandırılması belirginlik kazandı. Eş-Sâbiştî'nin yaşadığı b. iv. asra kadar şehirlerdeki mabetler ifade etmek üzere bir ve kentsel kelimelerin her ikisini de kullanılır. Daha sonraki dönemde yazarlar arasında Yâkût, bazen ikisinin birbirinden ayrılarak, yahudi mabetlerine kentsel, hristiyan mabetlerine de bâlakense dibinilediği ifade ediyor da, bu ayırım ve kullanım, hem kendinden önceki dönemlerde hem de sonraki zamanlarda pek tutulmaması göze çekmektedir. Meselâ, m. x. yy. yazarlardan el-Mukaddes'in, ünlü coğrafya kitabı kentense kelimesini bazen yahudi mabetleri için kullanırken, bazen de hristiyan mabetleri için kullanır. Ayrıca, daha sonraki dönemde yazarlardan el-Makrizî, kentense kelimesini hem hristiyan mabetlerini, hem de yahudi mabetlerini kullanır.
rini ifade etmek üzere müşterek kullanmaktadırdı.\textsuperscript{10}

Biraz önce kısaca zikredildiği üzere yerleşim yerleri dışında kalan, genelde yüksek mevkilerde, nadir olarak da çöllerde inşa edilmiş olan mekanlara deyr adı verildi.\textsuperscript{11} Sunduğu bilgilerle, onun genel çoğrafyasııldır Yâkût’un nakilleriyle ulaşma imkanı bulabildiğimiz m. vii. yy. yazarlardan el-Hâlîdî ve m. ix. yy. yazarlardan eş-Sâbuştî Dîyârât adlı eserleriley Deyr-Kenise ayırımını açık bir şekilde vurguladıklar. Nadir olmakla birlikte bu yazarlar ve kendilerinden sonra gelen çoğrafyasılar tarafindan deyr kelimesinin eş anlamlısi olmak üzere umr kelimesi de kullanıldı.\textsuperscript{12}

Bu aynı sonraki dönem yazarlarında da görüldü. Özellikle Yâkût, “diyarât” başlığı altında alfabetik olarak sadece manastırları tanımladı. el-Makrizî de, manastırları diyarât, kiliseleri de “kenâîs” başlığı altında sundu.\textsuperscript{13}

Muahhar yazarlardan Yâkût ve İbn Kayyîm’in hristiyanların mabetlerini ifade eden kelimeler arasında kalâye kelimesine de temas ettiğileri görülür. Asında eş-Sâbuştî kitabında kalâye kelimesi kullanılmaktaysa da keliminin anlamına dair bir cümleye rastlanmamaktadır. Bu sebeple buradaki tanımlar, muahhar kaynakların tanımları olacaktır. İbn Kayyîm kalâye kelimesini, şehir dışında bir tek rahip için işe edilen yer olarak tanımlar. Yâkût sadece manastır gibi bir yapı demekle yetinir.\textsuperscript{14} Kalâye adı verilen yerler dışında din adamlarının kaldığı daha küçük meskenler de vardır. Bunlara da el-Ukeyrâh adı veriliyordu.\textsuperscript{15}


14. Yâkût, Mu’sem’u-l-Bûldân, IV, 386; İbn Kayyîm, Akhâm, II, 668-669
Arapça kaynaklarda, Yunanca asıl Ekklesia olan el-Kulleys kelimesine de rastlanır. Kelime kilise (toplantı yeri) anlamındaki Yunanca asının arapçaşımiş şekli-dir. Kaynaklarda mabet anlamında kullanımlı pek görülmez. Sadece Yemen’deki bir kilisenin adı olarak dikkatleri çeker.16 Mabetlerle ilgili kelimele dair verdiğiımız bilgileri burada noktalarken tezimizde dil ve anlam bütününeği sağlamak için kay-naklarda daha belirgin bir şekilde görülen kenise-deyr aynınıması esas alarak şehirler-de inşa edilmiş olan mabetler için kilise (bía, kenise), şehir haricinde inşa edilmiş olan mabetler için de manastr (deyr) kelimelerini kullanacağımızı ifade etmek istiyo-ruz.

Hristiyanların mabetlerini karşılamak üzere literatürde kullanıldığı teshit et-miş olduğunu bu kelimelerle dair sunulan açıklamalardan sonra Abbás' coğrafiyasında yer alan mabetlerin yapılaş tarihlerine ve mabetlerle ilgili bazı hususlara da bir nezhe temas etmenin faydali olacağı düşünüyorum.


İslâm coğrafiyalarından Yakút’ ve hristiyan tarihçilere Mârî tarafından veri- len bilgileri göre Hz. İsâ’nın ölümünden onuz sene sonra azizlerden Eddi b. Mârî Medâin’de bir kilise inşa etmiştir.17 Her ne kadar bu rivayet, daha sonraki Doğu hristiyanlarının patriklik merkezi olan Medâin kentine bir kudsiyet atfedilmiş şek-linde düşünülebilirse de bugün hala varlıklarını koruyan ve yapım tarihleri Bizans’ın hristiyanlığını himayesinden çok öncelere dayanan mabetler bulunmaktadır. Meselâ Tür Dağındaki St. Catherine Manastırı’nın yapım tarihi bazı vesikaların sunduğu bilgiler çerçevesinde m. yüzyılın sonlarına kadar geriye götürülübilmektedir. Güney Doğu Anadolu, el-Cezire, Mısır, Irak ve Suriye topraklarında Bizans İmparatorlu-ğu’nun hristiyanlığı himayesinden önce yapılan manastır ve kiliselerin yapım tarih-leri ile ilgili bilgiler bir çok araştırmacı tarafından ortaya konmuş olup bunların bir kısımı m. ve m. yy. ait bulunmaktadır. Özellikle hristiyanlık tarihinde önemli bir yeri olan Urfa Kilisesi’nin mozaiklerinin m. yüzyıl ait olduğunu bilinmektedir.18 Öte yandan birkaç asır Roma hâkimiyetiinde bulunan kentlerdeki meselâ Antakya’daki

Yâkút, Mu’cems’-ül-Bûldân, II, 242, IV, 413. Kaynaklarda mabet anlamına gelen, fakat yaygın olma-da için buraya almadığımız diğer kelimeler için bkz: Cevâd Ali, VI, 655-657
16. Cevâd Ali, VI, 650-651
17. Yâkút, Mu’cems’-ül-Bûldân, IV, 445-446; Mârî, 2
kiliselerin yapı tarihleri ise Bizans İmparatoru Constantin’in hristiyanlığı kabulü sonrasında rastlar. 19

Arkeolojinin sunduğu önemli bilgileri dikkatlerinden kaçan bazı araştırmacılar ve özellikle Bizans Kilisesine (ya da Roma Kilisesine) bağlı olmaları hasebiyle bu bakış açısından yazan hristiyan yazarlar, İmparator Constantin’den önce hristiyanların mülk edinme, kilise inşa etme hüriyetlerinin olmadığını dolayısıyla da hristiyanların m. v. asırdan sonra mabet inşa etmeye başladıklarını savunmuşlardır. Bu yazarların ve araştırmacıların konuyu, “Bizans hâkimiyetindeki topraklarda yapılan ilk kiliseler” şeklinde incelemiş olabilecekleri ihmalini de dışındıktı. 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 verdiğiımız bazı tarihi kayıtlar ve arkeoloji sunuları çerçevesinde hristiyanların oldukça erken dönemlerde mabet inşa etme imkanını elde ettiğlerini düşünüyöruz. Zalnız biraz önce tenkit ettiğiımız bu araştırmacılar tarafından ileri sürülen, “müddâr birinci ve ikinci asırlarda özellikle de Roma başlıklarının devam ettiği ve hristiyanların toplum hayatına oyuyandığı ortamlarda onların mükemmellik mabetler inşa ettiğlerini düşünmek söz konusu değildir. İlk oluşumlar cemaat olusumlandırıp ve kilise kelmeleri -cebellisia- mabet anlamında değil hristiyan cemaatini ifade etmiştir. İlk yüzyılın sonu đápı hristiyanlıklar içerisinde çektiğleri yahudi cemaatinin mabetlerinde ibadet ediyordu” şeklindeki görüşe ancak Roma hâkimiyetindeki bölgeler için katılabileceğimiz diğer yerlerde ise, 1. yüzyıldan itibaren hristiyanların bazı bölgelerinde mabet yapma imkanını elde ettiğlerini tekrarlamak istiyoruz. Öte yandan ilerleyen yıllarda Sasanî hâkimiyetinde bulunan kentlerde yaygın olan hristiyanlar da diğerlerine nazaran daha şanslı olmaları ve manastırlara başlandıkları mabet inşazasına toleranslı olan Sasanî krallarının yönetiminde kiliseler inşa etmek suretiyle büyük bir başarı sağlamışlardır.

21. Güç, 143-148 ve dıspotlarda zikredilen yazarlar

el-Velid’i izafe edilerek bu ismi almış idi.22

Mabetlerin bir kısmı patriklık merkezi olarak kullanılırken bir kısmı da matranlık merkezi olarak görev yapıyordu. Bağdat’ta uzun seneler patriklık merkezi olarak kullanılmış olan el-Atik Kılısesi ile matranlık merkezlerinden birisi olarak kullanılmış olan Vâsit’in doğusundaki Kesker Manastırı akla gelen ilk örneklerdir.23


2. Hz. Muhammed ve Dört Halife Döneminde Hristiyânların Mabetleri:

Tevhit inancını esas alan Kur’an-ı Kerim, kutsal topaklarda yaşayan müşrikle de dört aylık bir süre vererek onları ya İslâm olmaları ya da savaş seçenekleri ile karşı karşıya bırakırken, “kitap verilenlerden; Allah’ı ve ahiret gününün inanmayan, Allah’ın ve Peygamberin haram kıldığı haram saymayan, hak dininin din edineyenlere de, buyunlarını büküp kendi elleriyle cizye vermelerini ya da savaş’ı seçeneklerini sundu.26

Şirkin ortadan kaldırılması hededefteydi İslâmîyet müsirlikleri hak dini kabul edenlerden ve onlar için bir kubbeye bâzı muhaddis ve kadi lar ile kendilerine Deyr Âkülü nisbesi için bzk: es Sem’âni, el-Ensâb, V, 395-396

22. Yâkût, Mu’cem’ul-Buldan, II, 533, 538
23. Yâkût, Mu’cem’ul-Buldan, IV, 154
ödemek suretiyle kendi idaresi altında yaşamayı zorunlu kaldı. Bununla onları kültür ve inanç bakımından asimile etmeyi değil, zaman içinde kendi kültürüne onlara daha iyi tanıtabileceği bir ortamı hedeflemiş olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Zira, İslamiyet prensipler olarak onlara kendi inançlarını yaşama imkanını veriyor, herhangi bir baskı uygulanmayordu.

Dini hayatın bir parçası olan mabetler hususunda da aynı esaslardı gözeldi. Bu uygulamanın nasıl ortaya konulacağı, bizzat Kur'an-1 Kerim tarafından Hâc suresinin kırkıını ayetinde açıkça ifade edildi: "Allah insanların bir kısmını diğerlerileye savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça anılan camiler yukarı giderdi."


Biz et-Taberi' 29 tarafından da tercih edilen "müslümanlar sayesinde muşirliklerin tehlileklerini bertaraf etmemi̇ş olsaydı..." yorumunun ayeti kerime de açıkça vurgulandığını belirtmek istiyoruz.30 Gerçekte de İslamiyeti, hristiyanlığın kadın izlerinin mevcut bulunduğunu Irak ve Suriye gibi topraklarda ele geçirdiği yerlerde yaptığı anlaştılarla teminat alta alınışı mümkün mabetlerin hespini ası̇lar boynucu korumak, lâkin güçlü auteتب te Moğol istilasını ile yüzüye gelince pek çok mabet pagan istilaci lar tarafından yukarı gitmişmiştir. Bölgenizde Moğol istilasından çok kısa bir süre önce


29. et-Taberi, Ğaimîl-Beydân, X, 175, ez-Zemâherî ve en-Nesefi de et-Taberi'nin görüşleri paraleline müslümanların sahib olduğu storie sayısı sayesinde muşirliklerin saltini imkânı bulamayışı ve mabetlerin koruma altında alınması olması sebebiyle bir yazarın söz konusu olmadığını düşünürler. ez-Zemâherî, et-Keşâfî, III, 16; en-Nesefî, II, 1077

meşhur coğrafyacı Yâkût (626/1228) tarafından kaydedilen pek çok mabed, Moğol istilasından sonra buraların geçen Abdül-Hâk el-Beşâdî (739/1338) tarafından sadece harabe olarak tavsif edilbilmisdir.\(^\text{31}\)

Bu ön bilgilerden sonra, hristiyanların mabetlerine karşı nasıl bir tavır sergilediği hususuna geçebiliriz. Yanlış tarih içinde ortaya çıkan birbirinden oldukça farklı uygulamalar sebebiyle konu işlenirken uygulamadaki bu farklılıklar belki başlıklar altında toplayarak konuyu işleminin yanihtıcı ve yönendirci olacağını göz önünde bulundurduk. Bu sebeple önce tarihî seyr içinde mabeler ile ilgili uygulamaları, tesbit edebildiğimiz kadardan ortaya koyarak, değerlendirmelerимizi ise belirleyici dönüşümlerin sonunda zikredeceğiz.

Hz. Muhammed (s.a.), Kur’ân’ı Kerîm’de ortaya konulan temel presibe bağlı kaldı. Kendileriyle sulh imzalımsız olduğu hristiyanlar, mabetlerinin yıkılmacağını, onlara zarar verilmeyeceğini ifade ettiği. Puthâneler için aynı şeyin söz konusu edilmemiş olması ise Hz. Muhammed’in yürütmiş olduğu tevhid mücadelesinin tabii bir tezahûr olarak görülmelidir.\(^\text{32}\)

Hz. Muhammed (s.a.) tarafından hristiyanlarına sunulan mabet garantisine dair ilk ifadeleri Hz. Muhammed’in (s.a.) Necrânlılarla yaptığı anlaşmada görüyoruz. Hz. Muhammed (s.a.), Necrânlılarla gönderdiği emannâmede\(^\text{33}\) mevcut kiliselerin kendilerine ait olduğunu ve onlara zarar verilmeyeceğini ifade ettiği. Ayrıca Necrân kullanıları, Benî’l-Hâris b. Ka’b üçkufu ile diğer kabile görevlilerine gönderdiği emannâmede bu garantiyi tekrarlamıştır.\(^\text{34}\)

Hz. Muhammed (s.a.) tarafından hristiyanlarla yapılan cizye anlaşmalarında mabetlerinin yıkılmacağına dair garantilerin sunulduğunun burada tekrar vurgulan mak istiyoruz. Hz. Muhammed (s.a.) döneminde, daha sonra anlaşmalarla karşızıma çıkan kiliselerinin bir kısmına el konulduğunu, yeniden kilise yapmamalarının işrendiği, yıkılanların tamir edilmesinin vurgulanlığınde şekilde sahih herhangi bir belgeye ve ifâdeye sahip değiliz.\(^\text{35}\)

32. Örnekleler için bkz: Ibnü’l-Kelbi, 10-11, 12, 16-17, 23-24, 25, 35, 38 (tcr. 30, 31, 34-35, 40-41, 49-50, 52); Yemen Zül-Hulasa puthanesinin yîhûku: el-Buhrâî, Meşâî, 64, Daâvât, 18;
34. el-Beçâvi, Putûhû’l-Baldân, 87 (tcr. 93); Ibn Sa’îd, 1, 288; Hz. Muhammed’in cizye anlaşması yapmış Dûme, Eyrûv ve Cerbâ halklarına verdiği emannâmede mabetlerle ilgili ifadeler bulunmamaktadır. Bkz: Hamûdullah, Mecmûa’t-Valdis, 116, 118; el-Vêkûdî, III, 103; el-Me’a’dî, et-Tenbi’ ve’l-İçâf, 272. Cerbâ ve Eyrûv Eyle’ye bağlı iki küçük yahudi köyü idi. el-Mu’âkefîs, kendileri Peygamber tarafından verilen emannâmeyin yanlarında olduğunun söyleser de metin hakkında bilgi vermez. el-Mu’âkefîs, 178; Hamûdullah, İslâm Peygamberî, I, 611. Dîmenin İslâm kabul ettiğini dekonduki rivayetler ve değerlendirmeler için bkz: Hamûdullah, İslâm Peygamberî, 523-534
36. Daha sonraki bu gelişmelerle paralel olarak gerekir ki, hristiyanlar tarafından bazı vesikalar ortaya atılmış idi. Onlar bu vesikalar ile bazı imkanlar elde etmiş büyük güçlükleri. Hamûdullâhın sapık uydurdu ailenin niteledirididini Necrânûnlar Hz. Muhammed’le yaptığı anlaşmaya ihtiva eden -hristiyanların elinde b. 365’te mevcuttu; bu sebebi bir toplumda yaşanan aznîn inancı zorunlu mendelere için neler isteyebilecekleri, ortaya koymasabaktından dikkate degerdir. Kiliselerin yıkılma-


İbn İshâk devamla Hâlid b. el-Velid'in yaptığı bu anlaşmaların Ebû Bekir tarafından bir ret görmesidirini, 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-Ás, bu topraklarda bulunan Gazze, Sebastiye ve Nablus kentlerini fethetmiş ve onlarla anlaşmalar imzalamıştır. Can-imal ve ev garantisi sunulan bu anlaşmalarla mabetlerle ilgili bir kayda rastlanmamaktaysa da diğer garantilerin de kendilerine sunulduğu ve hiç kızkısuz mabetlerin de bu garanti kapsamında olduğu kabul edilebilir.44

Biraz önce zikredilen yerlerle yapılan anlaşmalarla mabetlerin garanti altına alınmadığı dair ifadeler yer almamasına karşın Ebû Bekir'in halifeliği sırasında Şam fetihleri yürüttülenken, Şurahbil b. Hasene tarafından sulh yoluyla ele geçirilen Taberapa kenti sakinlerine, kiliselerine dokunulmayaçağı garantisinin verildiğine dair kayıtlar kaynaklarda yer almaktadır. Kentte müslümanların cami olarak kullanılabilecekleri için bir yer -kılıse değil- ise bu anlaşmanın dışında bırakılmıştır.48

Dimesk'in fethinden önce, Tendur, Kusam Buhrâ, Ezri’n, Amman kentlerinde anlaşma yapıldı. Ama kaynaklarımız bu kentlerle yapılan anlaşma maddeindeki kiliseler ile ilgili hususlara temas etmeyolar. Sadece Fihl halki ile yapılan anlaşmada şehrin çevresindeki duvarların yıkmayacağı garantisi zikredildi.46


43. Ebû Yusuf, 147
44. el-Belâzuri, Futuha’l-Buldân, 188 (tcr. 197)
46. el-Belâzuri, Futuha’l-Buldân, 154, 155, 158, 172, (tcr. 181,163,166,180); et-Taberi, Târîh, III, 417-418. Bu kiliseler hiç bir şekilde zarar görmemiştir. Muâviye zamanında Filistin’sine hâc için gelen Arçuph isimli rahip Dimegkteki kiliselerin gökülne dikkat ceextr. Fend, 244-245. Fend bu nun 678’den Bizans kral Constantin Poganasus ile yapılan saldırmazlık anlaşmasına bağlı olarak mabetlere İslam’da tanınan hürriyeti kurtarmakla ma-
Dimeşık şehri sulh yoluya fethedildi (14/635). Hâlîdîn piskopos'a sunduğu emanname Ebu Ubeyde tarafından da tasdik edilerek yürürlüğe konuldu. Bu anlaşımda kiliselerin yükülmeyacağın ve mesken edinimleyeceği belirtildiyordu.48


Ebu Ubeyde, Dimeşık şehrinin işini bitirince Hims kentine yöndeli. Yol üzerinde Bealbek şehri sulh yoluyla ele geçirildi ve şehrin içindeki kiliseler ve dışındaki ma- nasturlar teminat alta alındı.50 Daha sonra Hims ve Kinnerin şehri ahalişyle de


anlaşıma yapıldı. Kiliseleri garanti altında alınırken, diğer anlaşmalardan farklı olarak Yuhanna Kilisesi’nin dörtte biri cami yapmak üzere istisna edildi.41 Böyle bir uygulAMA ilk olarak rastlanyor. el-Ezdi’nin şu an yaza olarak bulunan eserinde ise, Hıms ehli ile yapılan anlaşmada kiliselerin garanti altında alınudiante, fakat onarımalarına mubsede edilmişdiği zikredilmekte ise de emannıme metni verilmemiştir.42 Bu arada Hıms fethinden sonra savaşa fethedilen Lazziyede ki kilise yıkılmamış olmalıdır ki, oradan kaçıp sonra eman isteyerek Şehr yerleşen kişilere bu kilise verilmiştir.43

İyad b. Ganem’in sulh yoluya ele geçirdiği Haleb halkı için de kiliselerine dokunulmayaçığı garanti verildi. Diğer bir rivayette ise kiliselerinin yarısı karşılığında anlaşmaya yapıldığı iddia edilmektedir.44 Hz. Ömer Kudüs ve Liddi hıristiyanlarına verdiği emannımdede, kiliselerin yıkılmayacağı, oturulmayaçığı, bir kısmına el konulmayaçğı ve kiliselerde müslümanların toplu olarak ibadet etmemeleri huzuslarında garantiler sunuldu. Lahm hıristiyanlarına da aynı şartları sıraladı.45 Medain’in fethiyle Nastür patriği II. İ斯塔yhe’le verilen emannımdede yine aynı şekilde kiliselerinin yıkılmayaçığı, hiçbir binanın camii ya da eve tahvıl edilmeyeceği dair garantiler sunuldu.46

EBüb Ubeyde tarafından el-Cezire’ye gönderilen Iyad b. Ganem de el-Cezire bölgesinde bulunan -Urfa, Harran, Şumeysat vd.- şehirlerle yapılan sulh yoluyla fethetti. Kendilerine emannı verildi. Bu bölgede


52. Hamidullah, Mecmûatî’-Vesâik, 467-468; Payda, Hz. Ömer, 143

53. el-Belâazuri, Futuḥu’l-Buldan, 181 (trc. 189)


57. el-Cezire bölgesinde sulh yoluya fethedilenek kendileriyle anlaşmaya yapılan kentler için bzk: el-Be-lâazuri, Futuḥu’l-Buldan, 242 (trc. 241-253). Bu şehirlerden sadece Aya’n-Verd savas yoluya fethedilmştir. et-Tâberî, Yakıdî’nin yanişlıkla bu kentleri h. 18 de fethedilmiştir gösterdiği söylen-iyor ve bunu muhalefet edenlerin aktarıldığı söyleniyor. Bzk: Târîh, IV, 101

58. el-Belâazuri, Futuḥu’l-Buldan, 238-241 (trc. 247-250)
sadece Hit halkının kiliselerinin yarısı istisna edildi.\(^{69}\)

Misir bölgesinde yapılan anlaşmalara göz gezdirildiğimizde, kenderiyle suhl imzalanı Babilon (Ulyunya) ve Antabulus bölgesinde önemli bir merkezi olan Berkâ şehirleriyle yapılan anlaşmalarda kiliselerle ilgili bir madde bulunamamasına karşın, Amr b. el-As’in İskenderiyeye ile yaptığı anlaşmada kiliselerinin himaye edileceği ifade edilmiştir.\(^{60}\) İlerleyenɐmlerde İskenderiyeye’də bir cami inşa edilmesi düşünülmemiş, müslümanlığı seçmiş olan Mukavvısı’nın yeşeni, Uzma Kilisesi’nin camiiye tahviline deliât etmiş ve ortası el-Atik camisine çevrilmisti.\(^{61}\)

Hz. Osman zamanında fethileden Ermeni kentlerinden birisi olan Debil’deki hristiyan, mecâsi ve yahudilerden oluşan gayrı müslümlere verilen emannàmede de mabetlerinin korunacağı garantisi zikredilmişti. Tîfî’steki kiliseler için de aynı garantiler sunulmuştur.\(^{62}\)

Buraya kadar fetihle göre olarak yapılan anlaşmalarda mabetlerle ilgili olanların metinlerinde yer alan hususları gördük. Bu Maddeleri kısaca dört ana başlık altında özetlemek mümkündür.

a- Anlaşmaların büyük bir kısmında kiliselerin garanti alta alındığı, ev ya da camiye tahvil edilmeyeceğini ifade edilmiştir.

b- Fethileden yerlerdeki ihtilâclara binaen birkaç kilise ya tamamen ya da kısmen camiye çevrilmisti.

c- Sadece Urfa halk ile yapılan anlaşmada yeni mabet yapımaları şartı yer almıştır.


Bu özetten sonra Hz. Ömer döneminde sonuna kadar İslâm topraklarında yeni bir kilisenin ya da manastırın yapılmış olduğu dair bir kayda rastlamadığımızı belirtmek istiyoruz. Her ne kadar İslâm kaynaklarında zikredilmıyorsa da hristiyan kaynaklarının verdiği bilgilere göre Hz. Osman döneminde denk gelen günlerde İslâm topraklarında bazı manastırlar inşa edilmiştir. Meselâ Patrik Mår Amme (644-647) tarafından Medî’n’in düş kesimlerinde daha önceleri vakılmış olan St. Sergius Ma-

59. el-Belâzûrî, Fûtûhul-Bul’dân, 240 (tcr. 256-257)
60. el-Taberi, Târîh, IV, 109 (burdaki ifade Mısırılarla琏kilendider); el-Belâzûrî, Fûtûhul-Bul’dân, 298-314 (tcr. 303-321); Jean de Nikiou, 383; Hamidullah, Mecmâiatul’-Vesîkt, 502
61. Şemsûdîn Muhammed Iba Zeyyât (805/1402), el-Kevâkibî’s-Şeyyârî ft Tertibî’s-Ziyârâ, Misr 1907, 143

Bu bahsi kapatmadan önce olarak, bazı kaynaklarda yer alan "İslâm'da kilise inşa etmek ve hadımlatmak yoktur" şeklindeki bir hadise de temas etmek istiyoruz. Bu hadis, en erken İmam Muhammed'in Sıyer adlı kitabında Tevbe b. Temr el-Hadrâmî'den nakledilen bir hader olarak karşımıza çıkmıştır. İmam Muhammed bu rivayeti inşa ederken o günlerde Hanesi hukukunun dâr kavramıyla ilgili özel bir bakış açısı yansitan bir yorum sunmakta ve Hz. Peygamber ise zafе edilen bu sözleri "mülümanlarla ait kentlerde yeni kilise inşa edilemeyeceğini" şeklinde yorumlamaktadır. İmam Muhammed devamda "mülüsmanların fethettikleri topraklarda kurdukları şehirler, gayri mülümanların yaşadığı yerlerde yakın olur ve zamanla şehirlerin büyümésine parel olarak birleşirse bu yerler de İslâm kenti statüsüne alır ve buradalarda mevcut olan manastır ya da kiliselerle dokunulmaz" demektedir.


"İslâm'da kilise inşa etmek yoktur" şeklinde dikkati çıkarır bu rivayetin diğer kaynaklarda yer alıp madadına ve sihat derecesine de bakımda fayda görüroruz. Rivayet tesbit edebildiğimiz kadardyyla bir de Ebû Nua'ım'ın rivayetlerinde ve Beyha-ki'nin es-Sünen'inde görülmektedir. Ibn Kayyim de hadisi Ahmed b. Hanbel'den nak-

63. Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, 1, Mukaddime, 57; Tritton, Ehlüzzime, 44
64. Hadisin bazı varyantları için bkz: Beyhâki, X, 24; Ibn Kayyim, Akhâm, II, 673
66. Ebû Yâsuf, 127; es-Serahi, Şerûh Kâbi's-Siya, IV, 1528-1536
lettiğini ifade etmektedir. Neyhakî hayvanların hadımsaltarılması başlığı da atarak sunduğu bir grup hadis içinde sadece bir rivayette "İslamda hadımsaltarık ve kilise inşa etmek yoktur" ibaresini sunar. Çünkü Neyhakî'nin rivayetlerinde bu birisi ise mevkuf olarak Hz. Ömer'e ibadet edilmektedir. Ibn Hacer ve es-Suyûtı hadisi yazניק olarak değerlendirirler.67


Bu rivayetleri akırdaktan sonra mabetlerle ilgili kısıtlamayı içeren rivayetin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini gözmeyle çalıçaalm. Emevîler döneminde mabetler başlığı altında detayları inceleneceği üzere, Mu'âviye döneminde rastlayan yillarda İslâm topkarlarında evvel emirde müsülmanların inşa etmiş oldukları şehirlerin dışındaki bazı mabetler inşa edilmiştir. Bundan ayrı olarak bâzı Mu'âviyyenin onaylarıyla Urfada bir kilise de tamir edilmiştir. Bu iki yeni husus, yanı çıkarılan bir kilisenin tami-ri ve yenilginin yapılması, müsülmanlar arasında tepkilere yol açmış ve pek çok kişi bu durumu garipseyerek Ibn Abbâs gibi sahabe büyüklerine koşmuştu. Pek çok kaynakta yer alan şu ifadeler muhtemeldir ki, İslâm toplumunun bireylerinin karşısına çikan yeni bir uygulamaya cevap arayışlarının gösteren ve bizim yorumumuzu teşkil eden bir bilgidir:

İbn Abbas'a şöyle soruldu: "Müşrikler, Arapların topraklarında mabet yapabilirler mi?" Ibn Abbas şöyle cevap verdi: "Müslümanların inşa etmiş oldukları şehirlerde mabet yapmaz... Kendileriyle sulh yapılmış olan yerlerde ise, müsülmanlar sulh şartlarını uygularlar."69

Öte yandan daha sonraki dönemlerde de kilise yapımına göz yumulması sebebiyle müsülmanların rahatsızlıklarını vardır ve bu yüzden pek çok hadis ve tâbiî sözü ortaya atılmıştır. Senetleri kopuk bir rivayete göre, Hasan el-Basri, eski ya da yeni bütün şehirlerdeki kiliselerin yıkılmasını sünnet olduğu görüşündeydi.70

et-Taberî tarafından nakledilen bir rivayette bazı müsülmanların sırf hamiyetle-rinden dolayı yeryüzündeki kiliselerin yıkılması cihatinde haris olduklarını, fakat Hz. Ali tarafından kendilerine engel olunduğunu göstermektedir. Hac süresinde yer

67. es-Suyûtı, el-Câmî'ü 'Sâgîr, II, 625; el-Mûnâvi, VI, 380
68. el-Buhârî, Kita'ûb-ü-Tefsîr, 108; Nikâh, 6, 8; Müslim, Nikâh, 3; Ahmed b. Hanbel, II, 173, III, 373, 378, V, 196, VI, 8; Neyhakî, X, 24; İbn Kayyım, Âkâm, II, 672
69. Abdûrrezâk, müsülmanların inşa etmiş oldukları ibaresinin, araplar ait olan topraklarda olan şehirler ya da müşriklerden savaşı yoluyla alınan yerlerin olduğu şeklinde izah eder. Abdûrrezâk, 10002
70. Bkz: Abdûrrezâk, 10001, 19231; İbn Kayyım, Âkâm, II, 685


Özellikle Haçlı Seferlerinden sonra meselelerde bakan âlimlerin ifadelerinde ve malzemeyi kullanışlarında ölçünün iyice kayboldu, hatta farkına varmadan büyük bühtanlar ortaya attıkları ve bunun farkına bile varamadıkları dikkatlerimizi çektı. Meselâ, et-Turtuşi (520/1126) ve İbn Nakkâş (v. 763/1362), "Hz. Ömer'in İslam'dan önce mevcut olmayan -yani İslam geldikten sonra inşa edilen- bütün kiliselerin yıkı- masını ve yeni kilise yapımının engellenmesini istediğini" söyleyen kime suç ızafa ettiğinin farkına bile varmazlar.\(^72\)


71. et-Taberi, Câmiü'l-Beşân, X, 174
72. Ebû Bekr Muhammed b. el-Velid et-Turtuşi (520/1126), Kitâbu Sirâcu'î-Mülabâ, İskünderiyye 1872; M. Belin, "Fétoua Relatif a la Condition des Zimmés", JA., XIX (Paris 1852), 133
3. Emeviler Döneminde Hristiyanların Mabetleri:

Muaviye ile başlayan Emeviler dönemi, hristiyanların mabetleriyle ilgili uygulamalarda bazı farklılıklar beraberinde getirdi. Bu farklılıklar kiliselerin yapımına ve tamirine olumlu etkileşiydi. Bu gelişmeler çerçevesinde 56-659-676 yılları arasında Misr'da Ya'kübi patr多多lar olarak görev yapan Ennânu tarafından İskenderiyeye'de Mâr Kis (Markos-Macarius) kilisesi inşa edildi. Bu kiliselin yapım tarihinin Amr b. el-ʿAs'ın iş başında olduğu dönemde geldiği bilinmektedir.73

Aynı dönemde denk gelen ayrı bir hadiseye göre Mesleme b. Mahled de iş başında olduğu (47-62-676-678) dönemde Fustat'ta da bir manastır inşa edilmesine izin vermişti. Fustat'ta eza vakti çan çalmaması şeklindeki bir emrin tarihçilerin kayıtlarında Mesleme'ye ait olduğu da bu durumu teyit etmektedir.74


İslâm tarihi kaynaklarında Muaviye'nin valileri ile ilgili verilen bilgiler hristiyan yazarlar tarafından verilen bilgilerle örtüşür. Ama hristiyan tarihçisi Theophanes'in Muaviye'yle ilgili olarak verdiği bilgi İslâm tarihi kaynaklarında rastlanmamaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında Muaviye ile ilgili sadece şu iki rivayet dikatleri çeker. Bunlardan birisi Muaviye'nin devlet mülkiyetindeki bir kiliseyi haksız bir taraflı bazı aristokratlara vermesiyle ilgilidir. Belâzurî, Muaviye'nin fetihler sırasında Dimeş'te el konulan kiliselerden birisini Arap onde gelenlerinden birine iktâ olarak verdiği kaydedilmiştir.77 Diğer ise hristiyanlara ait bir kiliseyi camiye tahvil etmek istemesiyile ilgilidir. Yine El-Belâzurî tarafından verilen bilgilerde göre Muaviye halife olunca, Dimeş'teki Yuhânâ Kilisesi'ni camiye ilave etmek istemiş, ama hristiyanlardan gelen yoğun itiraflar sebebiyle bundan vazgeçmiştir.78

Hristiyan tarihçilerden Theophanes'in verdiği bilgiler göre Halife Abdülmelik Kâbe'nin tamiri sırasında 72/691 yılında Gethsemane'nin (?) sütunlarının istifade etmek istemişse de, Sercûn ve Filistin hristiyanlarının lideri Klausus buna engel ol-

73. el-Makrizî, el-Hisât, 1, 134; Ibn Tağribîrdî tarafından verilen bir bilgide göre, hristiyanlar Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen fetihler sonrasında Amr'dan Mukattam Daği eteklerinde ekine elverişli olmayan bir araziyi 70.000 dinare satın almış istemişler, Amr da bu isteklerini Hz. Ömer'e iletmistir. Hz. Ömer buna müsaade etmemiş olduğu gibi oraya müslümanlara ait bir kabristanlık olarak düzenlenmesini istemiştir. Bununla birlikte Amr Hz. Ömer'in olumunun sonra hristiyanlara bir başka yerden, Bereketül-Hâbeç'ten bir toprak parçası vermiştir. Ibn Tağribîrdî I, 36; el-Makrizî, el-Hisât, 1, 124, II, 492
74. Ebû Sâlih, 66; es-Su'ûlî, Husnû'l-Muhâdara, I, 68, II, 27; Ibn Tağribîrdî, 1, 68
75. Honigman, "Urfa", IA, XIII (İstanbul 1986), 53
76. Theophanes, 54
77. el-Belâzurî, Futâhî'l-Bûldân, 169 (trc. 177); Ayrıca bkz: Ibn Manzûr, Mu'tasaw, I, 240
78. el-Belâzurî, Futâhî'l-Bûldân, 171 (trc. 178)
muşlardır. İşte gelen bu iki hristiyan halifeye, Bizans İmparatoru Justinian’dan çevredeki diğer yapılara sütunlarından istemesini söylemeler, halife de söyleneni yapmamıştı.79 Aynı bilgilerle Sâvîrós b. el-Mukaffâ’dâ da rastlanır. Bu bilgilerden harekete bazı batılı araştırmalar Abdülmelik’in Misr’daki kiliselerin dekorlarını ve sütunlarını camilerde kullandığı iddiasında bulunmuşlardır. İslâm tarihi kitaplarda rastlanmayan bu bilgilerde aslında Abdülmelik’in kiliselerin sütunlarını kullandığına dair bir bilgi değil, sadece teşebbüsünden bahsedilmektedir. Biz bu bilgileri sadece temas etmekle yetiniyoruz.80


İbn Kayyim, Dmeşk Camisi genişletilmek istendiğinde hristiyanlarla anlaşılacak kiliselerin satın alındığını, cebren ilhak edilmediğini ifade ederken tarihi bir hata içindedir. Zira Ömer b. Abdüllaziz halife olunca hristiyanlar yeni halifeye gelerek el-Velid’in yaptığı haksızlığı aktarmışlar, o da hristiyanları haklı görece, camiye ilave için yikılan kısmın yeniden yapılmasını emretmişti. Fakat bu müslümanların tarih-lerine sebep olmuş, sonucu hristiyanlar da bu isteklerinde fazla ısrar etmemişlerdir.83 el-Muqaddesi tarafından verilen bir bilgiye göre, Ömer b. Abdüllaziz camiye kücültmek istendiğinde müslümanların teklîsîyle karşılaşılmış ve bu için vazgeçmesi için kendisine onsekiz katır yükü altını sunulmuştur.84

Tarihiç İbn Tağrîberdi tarafından verilen bilgilerde göre, Mısır valisi Kurre b.

68

79. Theophanes, 64
80. Frond, 245-246
81. Bkz: el-Belâzuri, Fütûh’u’l-Bâldân, 165 (trc. 173)
82. İbn Manzûr, Muhtasar, VIII, 342, IX, 97; Ayrıca bkz: el-Kaikaşandî, Medâsir, I, 135-136; İbn Tağrîberdî, I, 213
84. el-Muqaddesi, 160
Şerif el-Abşi 92/710 senesinde Amr Mescidi’ni genişletirken Mısır’daki kiliselerden bir haylı malzeme toplamıştı.65


Bu kiliselerin İslam hâkimiyetinden sonra, Emevi halifeleri zamanında yapıldığı açıktır. Ibn Kayyim’dede yer alan diğer bir ifadeye göre aynı halife, âmililerine gayrimüslimlere ait anlaşmalı yapılmış olan mabetlere dokunmamaları için de mektuplar yazmıştır. Ibn Kayyim’in halife ile ilgili “maslahata uygun olanları yıktı, maslahata uygun olanları da bıraktı” ifadelerini mezhep yakalamını asıttıren bir başka açısı olarak görmek gerekecektir. Halbuki, sulh yapılmış olan kiliseleri dokunmamadığı, daha sonraları yapılmış olan kiliselerin ise yıkıldığını kabul etmek daha uygun olacaktır.70


Ömer b. Abdülaziz’in ölümünden sonra yıkılan kiliseler bir ara tamir edilmiştir. Bu olaya şahit olan bir kişi, vali Raca gelince kilisemin tekrar yıkıldığını söyler.72

85. Ibn Tağriberti, I, 69
86. Abdürrezzâk, 10004
87. Abdürrezzâk, 9999
88. Abdürrezzâk, 19233
89. Ahmed b. Hanbel’den naklen Ibn Kayyim, Akhám, II, 685. Ibn Kayyim’in s. 213’teki ifadelerinde ye-
90. Ibn Kayyim, Akhám, II, 690-691
91. el-Belâzuri, Fûtu’ç’û-Bûldûn, 169 (tcr. 177); Ibn Manzûr, Muhtasar, VI, 310
92. Abdürrezzâk, 19233
Ömer b. Abü'laziz döneminden sonra da kilise yıkımları devam etti. Yezid b. Abdülmelik'in Mısır hristiyanlarına karşı yürüttüğü sert politika sebebiyle 1047-722'de Mısır'daki kiliselerin bir kısmı yıkıldı.83

el-Belazuri'deki bir kayda göre, Yezid b. Abdülmelik, Ömer b. Abü'laziz'in Benü Nasr kabilesinin elinde olduğu kiliselerini, yine onlara iade etmiştir.84 Hişâm'ın Mısır idaresinden sorumu valisi el-Velîb b. Rifâî85 1177/375 yılında patrik Théodores'un bir kilise yapımının eşiyesine müsaade etti. Mısır'ın biraz dışında el-Hamra (tarhiç el-Kindî'nin zamanında Ebû Minâ diyeli biliniyordu) denilen yerde Yûhannâ Kilisesi yüksele-verdi. Halkın ve ilim adamlarının tepkisi küçük bir ayaklanmaya kadar uzandı.86

Hişâm b. Abdülmelik Ramle şehrinin yapışrırken kendisine hristiyanların mermer sütunlarına sahip olduklarını ve bunu sakladıklarını söyledi. Halife hristiyanları Lüdd Kilisesi'ni yıkmakla tehdit ederek bunlara sahip olduğu ve şehrin camisinde bulunanları 87 Abdürrezzâk tarafından nakledilen bir bilgiye göre Hişâm Had'de 'ye gitmiş, orada bir kilise olduğundan söz edilmiştir. Onun yalnızca için istigarede bulunmuş ve yorkırmıştır. Kaynaklarda halifenin bu kiliseyi niciñ yıktırıldığına dair bir bilgi ver almaktaadır.88

Hristiyan tarihçilerden Mârî'nin verdiği bilgilere göre, oniki yıl görevde kalan Nusaybin matrâni Rûzbîhân Yezid b. Akîl'in iş başına geçmesinden sonra Nusay-bin'deki pek çok kiliseyi tamir etmiştir.89

Hâlid b. Abdullah el-Kindî'nin patrik Fesûn ile kurduğu yakın dostluk o dönemde, pek çok kiliselin yapımının sağladığı.90 Bizzat kendisinin hristiyan annesi için Kûfe Mescid'in güney batısında bir kilise inşa ettiği de bilinmektedir.


83. el-Makrizî, el-Hitât, II, 493
84. el-Belazuri, Futûhât-ı-Bülûdân, 169-170 (trc. 177)
85. Görewe 109'da getirildi. 117'de görevde iken öldü. Ibn Tağirîberdî I, 265
87. el-Mukaddes, 165
88. Abdürrezzâk, 10000
89. Mârî, 65
90. Mârî, 66
Garçektten de o, verilen bilgilere göre, kiliseye yakın bir mescidin minaresini ev seviyesinin bile alta varacak kadar yıktırılmıştı. Hâlîd b. Abdullah'ın yaptığı bu kilise, tarihçi el-Belâzuri'nin yaşadığı dönemde hala mevcuttu ve Kûfe'de el-Beûd sokağında bulunuyordu.

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 ölenmek pek çok kilise ve manastır yıkılmıştır. Kaynaklarda bu kiliselerin hemen akabinde tamir ettirildiğine dair bilgilerle dönemin siyasi istikrarsızlığından ve haberlerin Abbâsi ileyimi ağırlıklı olduğundan dolayı rastlanmamaktadır.

Bütün bu haberlerden şu sonuçlar çıkıyoruz:

Emevîler döneminde, bazı İslâm kentlerinde, bir çok kilise yapıldığı reddedilmiş- si mümkün olmuyan bir husustur. İbn Abbas'a "gayri müslümlerin, müslümanların inşa ettiği kentlerde kilise inşa etmeleri caiz midir?" şeklinde bir sorunun sorulması da bu gelişmeli teyid eder mehayettedir. O, verdiği cevapta müslümanlar tarafından inşa edilmiş olan kentlerde ne bir mabed yapılmaması, ne de çan çalmalarının mümkün olmadığını; sulh yapılmış olan kentlerde ise anlaşma şartları ne ise ona uygulması gerektiği belirtilmiştir.


Bazen halifelerin çevrede bulunan eski yapılardan mermer sütun ve taş tedâ- rikinde bulunmak için kiliseleri yıkmak tehdidinde bulundukları da görülmüştür.

102. el-Belâzuri, Futâh'î-Bûlûdân. 402 (tcr. 410)
103. Themspohene, 112
Emevi valilerinden Hâlid el-Kasrı'nın, müslümanların inşa ettiği kentlerden Kûfe'de hristiyan annesi için bir kilise inşa ettirmiş olması eşi olmayan önemli bir hâdisce olarak dikkatleri çekmektedir.

4. Abbâsîler Döneminde Hristiyanların Mabetleri:


Halife el-Mansûr (136-158/754-775) döneminde ait kaynaldarda üç bilgi dikkatleri-mizi çekti. Bunların üçü de hristiyan yazarlar tarafından sunulmaktadır. Mârî'nin verdiği bilgilere göre, el-Mansûr Kudus'e girdiği zaman Hz. İsâ'nın kabri bulunduğu kiliseye gelmiş ve Bizans İmparatoru Constantin tarafindan yaptırılan altın kapıyi devlet hazinesine konulmak üzere alımıtı. ı

Abbâsîlerin idareyi ele aldıkları ilk dönemlerde bazı temel prensipleri hristiyan halka ilan etmiş olduklarını şeklinde bir bakış açısı makul bir görüş olarak değerlendirilmelidir. 139/756 yılında Antakya bölge sorumlusu Sâlim tarafından yeni kilise yapılmayaçağı bildirisinde bulunulduğu şeklindeki bazı bilgiler bunu tefsit etmektedir.

Süryanîce bir kayına göre Rakka şehri kurulurken Halife el-Mansûr Urfaqlar-dan şehirdeki büyük kilisenin mermer sütunların istemis, onlar bu nedenin de şehrin surların yıktırarak onları cezalandırılması. Onun kiliseye dokunmamış olmasi dikkate değerdir.

Yine İslâm tarihi kaynaklarında rastlayamadığımız, Bar Habraeus'un verdiği bilgilere göre Halife el-Mehdi ile IV. Leo arasındaki dostluğu rağmen, Araplar devrinde inşa olunan bütün kiliseler yıkırdı. Bunlar arasında en önemlisi Halkidonyalılar'ın (Melkipler) Halep'teki kilisesi idi.
el-Mehdi (158-169/775-785) zamanına ait olan ilginç bir uygulamaya temas etmekte yerinde olacaktır. İskân Problemleri bahsinde daha geniş üzerinden durulacak olan bir bilgiye göre, 109 el-Mehdi zamanında Anadolu işlerine bir aken düzenlenmiş ve oradan bir grup insan Bağdat'a getirilmişti. Samâlû halkı olarak bilinen bu insanlar bizzat el-Mehdi tarafından Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Şemşâyiye mahallesini yerleştirmişlerdi. Bu hristiyanlar bir kaç sene sonra da oturdukları yerde Samâlû adı verilen bir mabet yapma imkanını elde etmişlerdir.


Bazen Bizanslıkların sınırları yaşamalaları üzerine bazı kararları alın-

109. el-Behârî, Fâtûhâ'l-Bûlûdân, 234 (tr. 244)

Ebū Yusuf’un Kitābu l-Harāc’inda yer alan “sulh yapılmış olan kentlerdeki kiliselerin yıkılması uygun görmüyorum” şeklindeki bir ifade Halife Hārūn’un böyle bir uygulamasından kaynaklanmış olabilir mi? O, devamıyla halifeye bu kentlerde eğer yeni yapılmış kiliseler varsa sadece onların yıklabileceği belirtir.113


Halife Hārūn’un halifeliğinin ilk yıllarındaki bu tavrı daha sonra sonları gözlenmez. Karşın Zübeyde’nin, her zaman Patrīk Tiṃāsāvu’s’a yardımcı olduğu ve onun halifeden kilise yapım müsaadesi almada aracı olduğu söylenir. Zübeyde’nin hristiyanlara yakışık duygudu, pek çok hususta onlara yardım ettiği ve onları kiliselerin iade ve genişletilmesi için Hārūn’dan kararı çıkarttığı, gümüş ve altından hac ve şehin anlamları yaptırdığı da söylenmişler arasındadır. Zübeyde, Basra matranı Serci’s’e ordadaki kiliselerin yapımında da yardım etmiştir.115


Gayri muslumlar el-Emn zamanında, büyük bir hoşgörü ile karşılıkları. Hristiyan yazarlardan İbn Rähib’in dediğine göre, el-Emn (198-198/809-813) dönemi hristiyanların mabedlerini inşada yaşadıkları altın devirdirdi. Yine hristiyan yazarlarından Mārī tarafından verilen bir detaya göre Tiṃāsāvus, tahrip edilen Kilise’e Kilseli’nin tamir ettirdi.117

113. Ebū Yusef, 147
114. et-Taber, Tārīh, VIII, 324
115. Mārī, 73
116. Mārī, 75
117. Mārī, 74; Pattal, 188
Hristiyan tarihi olaylara biraz renk katarak el-Emîn'in bu müsadesini ülvi bir havaya büründürür ve "el-Emîn, kilise yapımına müsaade etmeyen Hamdûn b. Ali'ye meleklere tarafından yapılan eziyetleri rêyasında gördü ve kiliselerin yapımı için Hârûn gibi bir mensûr çikardı" der.\textsuperscript{118}

Bu faaliyetler el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki iktidar çekışmesinde 197/-812'de noktalandı ve yapılan pek çok mabet zarar gördü. el-Me'mûn'un askerleri hristiyan mahallesindeki vakıflarına, yanı Şemmasıyye ye geldiklerinde, hristiyan tarihi Bar Hebraeus'un kayıtlarında göre Bağdat çevresinde yeteri kadar taş bulunamadığı için kiliselerin sütunlarını kırmışlar ve şehri mancınıklarla tahrip etmişlerdi.\textsuperscript{119}

el-Emîn ve el-Me'mûn'un iktidar çekışmesinde zarar gören sadece Bağdat kiliseleri olmamıştır. İskenderiyye de bu çatışmaların içine sürüklemiş ve bu kargaşada içinde hristiyanlara ait pek çok yer yakılmış, yakınamalı olmuştu. İslâm tarihçilereinden el-Makrizî tarafından verilen bilgilere göre Hebbî Vâdisi'ndeki kiliseler alevler içinde kalmış, dolaysıyla da rahiplerin çoğu yerlerini terketmiş.\textsuperscript{120}

el-Emîn ile el-Me'mûn arasındaki çekisme suikânete erdikten sonra, Ya'kûbî patrîği Markos zamanında (211-222/826-837) kiliseler tamir edildi, yerlerini terkeden rahipler geri döndüler. Bu arada Mısır Ya'kûbîlereين ait Kudüs'teki bir kilise de tamir edildi.\textsuperscript{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 şehir kurunca, bazı insanlar onun etrafına bina yapmışlardı. Sebr Yeşu' bu binaları kilisenin görünümünü bozduğu için yıktı. Heykellerin bulunduğu kısımlarla aynı yapılan yerlere dokunmadı. Mar Fesyûn Kilisesi'nin temel binasını, şehitler bölümünü, giriş kısmını ve revakları düzeltti.\textsuperscript{122}

Bar Hebraeus'taki bir kayda göre, 221/835 tarihinde, İsa'ın urûc günû, Mahgrevalar (müslümanlar) Khokeili Mar Çorc ve Mar Ahudemeh mabêtlerini, yeniden inşa olunmuş bahanesi ile yıktılar.\textsuperscript{123}

el-Me'mûn’un Harran valisi İbrahim el-Kureysi, görevli bulunduğu yerde bir müddet sonra yeni yeni binalar görmeye başladı. Halktan bunların kilise olduğu ve kilise inşaına müsaade ettiği için halkın kendisinden memnun olmadığını ögren- di. Bütün kiliseleri yıktı. Gece rêyasında ne gördüye ertesi gün onarmalarını istedi.\textsuperscript{124}

İslâm tarihçilereinden el-Kifît tarafindan verilen bir bilgiye göre Buhtisâ b. Ceb-

\textsuperscript{118} Mári. 73

\textsuperscript{119} et-Taberî, Târikh, VIII, 458-459; Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, I, 214

\textsuperscript{120} el-Makrizî, el-Hiâtât, II, 493

\textsuperscript{121} el-Makrizî, el-Hiâtât, II, 494. Mimar hristiyan Rekkâm, Kudus'teki Kyıame Kilisesi'nin kubbesini onardı. Said b. Bâtrîk, 55

\textsuperscript{122} Mári. 76-77

\textsuperscript{123} Bar Hebraeus, Târikhû z-Zemân, 29

\textsuperscript{124} Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, I, 216
râlî, babasının medun olduğu Medâin'deki Mâr Curcis Manastırı’nu tamir ettiirdi. el-Kûfî tamir tarihini vermemektedir.125


Halife el-Mu’tasım (218-227/833-842) zamanında olduğu fark bir uygulamaya da rastlanır. 219/835 yılında, yeni inşa edildiği ileri sürülerek, Kûbâ’dâki Mar Curcis ve yakınlarındaki Âhûd Kîlisesi, çevredeki müslümanlar tarafından yîkîr.127


Bar Hebraeus ayrıca 241/855 yılında müslümanlarla birliktçe Hîms isyanına katılmış olan hristiyanların Halife el-Mûtevêkkîl tarafindan tehcr edildiğini ve şehirde bulunan kîlîselerinin yîkîrlidîği na dair bir bilgi daha verir. Onun verdiği bilgilere göre el-Mûtevêkkîl’in verdiği emirler çerçevesinde Hîms şehrinde camîyi tahvil yikan olan kîlîseler camîyi tahvil edilmiş, diğerleri ise yîkîmsr. Bar Hebraeus’un tarih vermeksizin zîkrettigine göre el-Mûtevêkkîl bunlardan ayrı olarak Basra’da da beş kîlîsenin yîkîmasını istemiştir.130

Fiey’in hristiyan kaynaklarına dayanarak verdiği bilgilere göre el-Mûtevêkkîl dönemindeki bu katı tutumlar ortadan kalkmış ve Enbâr’dâki Şeânîn bayramlarının kutlandığı Mâr Karyakus ve Mâr Yûnân kîlîsesi Patrik Sercis tarafindan Halife el-Muntasîr (247-248/861-862) zamanında tamir ettirilmiştir.131

Halife el-Mu’temid (256-279/870-892) zamanında Bağda’tta bir takım karışıklık-

125. el-Kûfî, 142
126. İbn Ebi Üsaybîa, 236
127. Bar Hebraeus, Târiba’z-Zemân, 29
128. et-Taberî, Târik, IX. 172; İbnü’l-Esir, el-Kamîl, VII. 71
129. Mârî, 79
130. İbnü’l-Esir, el-Kamîl, VII. 76; Bar Hebraeus, Ahâ ’î-Parar Tarihî, 1, 231
131. Fiey, Ahvâlu’z-Nasârî, 145, 163
lar yaşanmış ve halk İslâm tarihi kaynaklarında sebebi zikredilmiyorsa da muhtemelen hristiyanlara duyuğu nefretin ifadesi olarak patricklik merkezini bazı ve el-Câselik (el-Atîk) Kılısesi Patrîk Yohannâ b. Nurî (271-279) zamanında denk gelen bu dönemde yükümsüştü. Bu olay akabinde güvenlik güçlerinin müdahalesiyle olaylar suçUNET bulmuş ve kilise daha sonra tamir edilmiştir. 132


Hilafet merkezinde cereyan eden bu olaylarla bir bağlantı kurulabilceğini düşünümgüz bir bilgiye göre aynı tarihlerde bir başka yerde de kılıslere saldırı düzenlenmiş. Bu kişilerin Bağdat’taki olaylardan etkilenmiş olduklarını uzak bir ihti-mal olmasa gerektir. Bar Hebraeus’un kayıtlarına göre, 272/885 yılında Tarsus’taki müslümanlar da şehrde mevcut bulunan kılısenin yeni inşa edilmiş olan ilavelerini yıkmışlardır. 134

İbn Hallîkân tarafından verilen bilgilerle göre, Samarra yakınlarındaki Abdûn Manastır’ın Saîd b. Mahled’in hristiyan kardeş Abdûn tarafından yaptırıldığı söylenir. Yâkût ise, bu manastısla sıkça gittiği için bu adla anılmış olduğunu zikreder. 135

280/893’de patrik seçilen Yûvânis destekçisi el-Hasen b. Ömer’in yardımıyla Es-bağ Kîlisesi’ne geldi ve kiliseye betişik olan bir evi satın alarak oraya bir “kalâye” yaptırdı. Verilen bilgilerle göre ev Melkilerden birisine aitti ve Patrik bu evi ancak el-Hasen b. Ömer’in yardımlarıyla abilmistiştir. 136


312/924’de müslümanlar Dmeş’ta Meryem Kîlisesi’ni yakmaktalar. Değeri bir hayli fazla olan kilise mallarını yağmaladilar. Şehrin yakınlarındaki kadınlar manastırını bastılar. Nastûrî ve Ya’kübi kiliselerini tarumâr ettiter. Bu bilgileri sunan el-Makrizî olayların sebepleri hakkında bilgi vermez. 138

132. Mârî, 83
133. et-Taberi, Tarih, X, 8-9; Bar Hebraeus, Abû ’l-Farac Tarhiî, I, 241; Ibnü’l-Esir, el-Kâmîl, VII, 417
134. Bar Hebraeus, Abû ’l-Farac Tarhiî, I, 241
135. İbn Hallîkân, III, 80; Yâkût, Mu’remu’l-Bâlidân, III, 521-522
136. Mârî, 84
137. el-Makrizî, el-Hitât, II, 494
138. el-Makrizî, el-Hitât, II, 494
el-Hâlidi tarafından verilen bilgilere göre, Dicle'nin taşması üzerine Samarra yakunlarındaki el-Uzęra 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 geçikçe de bu kentlerde kiliseler inşa edildi. Malatya'yı elligine geçen Bizanslılar 347/958 yılında Malatya civarında Sergius ve Bacchus kiliselerini inşa ettiler.140 Bar Hebraeus'ün verdiği bilgilere göre, 350/961 yılında Trablus'ta şehit Mar Behnam'ın anısına bir kilise inşa edilmiştir.141


Ibn Havkal 368/978’de Urfa çevresinde 300’den fazla mabetten bahseder ve el-Makdisî, buradaki kubbeler zengin mozaiklerle süslü piskoposluk kiliselerini dünyanın dört harika kiliseler arasında sayar.143


X. asrın sonlarına doğru coğrafyacılardan el-Mukaddesi Beytül-Mukaddes kenti ile ilgili gözlemlerini aktardıkları sonrasında kulağna gelen bir bilgiyi de kitabına kaydetti-miştir. Onunaktardığı bu bilgiye göre bazı üst düzey yetkileri Küdüs’e bir fersah ötede yer alan Samuel Manastırına el koymak istemişlerdi. el-Mukaddesi bundan başka bilgi vermez.145

478/1085 senesinde Konya (Iconium) da hakimiyet icra eden sultan Süleyman, Antakya’da Bizanslıların zayif düştüklerini haber alıncıa, şehre hücüm etmiş ve orayı

139. Yâkût, Mu'Înu’t-Baldân, II, 523
140. Minorsky, "Uşnu", IA, XIII (Istanbul 1886), 77
141. Bar Hebraeus, Abû’t-Farac Tarihî, I, 261
142. Yâkût, Mu'Înu’t-Baldân, I, 266-267, 269; Bar Hebraeus, Abû’t-Farac Tarihî, I, 266
143. Honigman, 54
144. Yahyâ b. Sâîd el-Ántâkî. 116-117
145. el-Mukaddesi, 188
zaptederek Kusyân (Cassianus-Kawasyan) Kilisesi'ni camiye çevirmiştir. O buna karşılık halkın dilediği üzerine, Meryemana ve Aziz Cercis adına iki kiliseni yapımına izin vermiştir. 146


Fatîmi idaresinde Mabetlerin Durumu: Kahire kurluğundan (359/970), şehirde sadece saray halkı ve ordu mensupları bulunuyordu. Orduda paralel asker alan Grekerler ve silahhanedede çalışan Franklar bulunduğun için, şehrin kurułuşundan itibaren iki hristiyan mahallesi oluşmuş idi. Dolaysıya bu mahallelerde ve kısa süre içinde Kahire'nin pek çok yerinde kilise inşa edildiği dikkatleri çekmekte dir. 148 Şehrin kurluşturması için belirlenen yerdeki İzâm Manastırı, Halife el-Muizz (341-365/953-975) tarafından istimlak edilmiştir, içindeki mezarlar el-Handek Manastırı'na nakledilmiştir ve yerine bir mescid inşa edilmiştir. Bu arada inkiliseye bedel olmak üzere yeni bir manastır daha inşa edilmiştir. 149

Fatîmi halişerlerinden Hâkim bi emrillah (386-411/996-1021), 408 yılında Kudüs'teki Kumâme Kilisesi'nin ve Müs'deki bütün kiliselerin yıkılmasını emretti. 150 İbn Mûessar, tarihi bir belgeye dayanarak Hâkim biemrillah'ın bir kilisenin yanında geçirilen orada hristiyanları gayri ahlaki şiirler okurken gördüğünü, kiliselerin yıkılmasını emrettiğini ve onun yerine Râişide camisinin yapıldığını söyler. 151 Halife el-Hâkim bu uygulamalarına rağmen 411'de yaptırduğu kiliselerin onarılmasına müsaade etti. 152


---

147. Azimi, 27; Michel, Sûryânî Patrik, 39-40, 44-45
148. el-Makrizî, el-Hâtât, I, 444; Doris Behrens, 122
152. Ibn Hallîkân, V, 284; Ibn Tağrîberdi, IV, 178, 179, 183
kilisesine el koydu. Diplomasi sağlanıncaya kadar bu böyle devam etti.153


Çaresiz ve izdrap verici hastalığa
Çürümüş kemikler mi verecek şifa!
Lakin bunlar Hımsiler... Onların akilları yoktur.
Behâim insanlar sunında 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 fethettiler yerlerde hristiyanların mabetlerini güvence altına almışlardı. Kendileriyle anlaşma yapmakعلن sentet ve anlaştı ile garanti altına alınmış olan mabetler, Abbâsîler döneminde de aynen korunmuştur.

İslam fetihleri sırasında mevcut olan Hind, el-E'var, Ka'îb gibi sadece bir kaç tanesini hemen zikredebileceğizimiz mabetlerin hepsi de incelediğimiz Abbâsîler döneminde mevcuttu. eş-Sabuştî'nin yaşadığı x. yüzyılin sonlarında Lahm Devleti'nin ar- 

153. Azimi, 14; Ibn Müyesser, 14

154. Frend, 250

155. Yâkût, Mu'vemin't-Bûldân, 11, 538

156. el-Belâkûrî, Fûtûhu't-Bûldân, 354 (trc. 362); ed-Dineverî, 114, 119, 123; eş-Sabuştî, 236; Cheikhn, en-Nasrînîyye, 46, 48
bii güzelliklerini ve turizm zenginliklerini oluşturan geçmişe ait tarıhi yapılarına da-
hi, hatalı idareciler bir yana bırakılarak dokunmadıklarını burada tekrar vurgulamak
gerekkecektir. Bugün dahi Filistin, Suriye, Ürdün, Mısır, İrak tonplarında yer alan
ilk dönemlere ait mabetler ile İslâm öncesi pek çok mimari eserin mevcudiyeti bunu
isbat etmeye yeterlidir.

Bügün Tur Dağı'ndaki Sina Manastırı (St. Catherina Manastırı) yapıldığı m. m.
arsın ve daha sonra Bizans İmparatoru Justinian tarafından yapılan ilaveleri bugüne
kadar muhafaza edebilmış, hristiyanlar tarafından ziyaret önemli bir mabet-
tır.157 Manastırın hemen yanında yer alan, kiliseye ait konuk ağırlama odası
andan çevirme küçük cami ve yüksek minare İslâm'ın farklı birin mensuplarının
mabetlerine bakış açınızı ve gerçek dialog anlayışını isbat edebilmek için günümüzde ka-
dar adecta direnmiştir.158

Müslümanların gerek fetihler sırasında gerekse anlaştıライフقاربları kentlerde
mabetlere saygıh davranmış olmalara rağmen, Bizansların sarı bölgelerine yaptıkları
akınlarda ve özellikle v. hicri asrından itibaren ele geçirdikleri şehirlerde müslü-
amanların mabetlerine bir hayli saygıya sahip olmuşlardır. 315/927 yılında Süme-
şat'ı ele geçirken Bizanslar şehrin en büyük camisinde namaz vakitlerinde çan 
calmışlardır. Yine 316/928 yılında Bizans'ın Doğu komutanı Nicephorus Ermenia bölge-
sinde Ahlat ve Bitlis'i ele geçirdiği zaman camiden minberi söktük atmış ve yerine bir
haç yerleştirmiştir. 354/965 senesinde Nicephorus tarafından ele geçirilen Tarsus'ta-
ki camiler ahırı çevrilmiş ve minberler yikılmıştır.159

b- Abbâsi halifelerinin çoğuda bir önceki dönemde olduğu gibi hristiyanlara ki-
lise inşa etme, yıktıkları onarına husususunda müsahabe göstermişlerdir. Ancak
bunlar halkın tepkisini çeketmiş ve bu durumun ortadan kalkması için bazı dönem-
lerde halifeler nezdinde teşebbüslerde bulunulmuştur. Halktan gelen bu istekler ve
basıklar neticesinde bazı halifeler, -burada Halife el-Mütevekkil çarşısı bir örnek ola-
рак verilebilir- İslâm'dan sonra yapılan mabetlerin yıkmılması cihetinde kararlar al-
muşlardır. Tarihlerin kayıtlarında da görülen, pek çok kilselen bu gerekçe ike yikıl-
dığı şekildeki bilgiler de bunu teyit etmekteidir.160 Lakin halkın tepkileri dininçe ya
da halifeler değişince durum değişmemiştir ve yeni kilise yapımları devam etmiştir.
Zaman zaman da halkın gelen bu tepkilerde halifeler kulak asımdıkları için olumsuz
adımlar atmış 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 adami tarafından incelemenmiştir. Bu heyette bulunan ve
manastırın mimari yapısı ile ilgili incelemeleri tarihini de yazmak suretiyle zenginleşiren
158. Minareni ve mescidin yapım tarihini kesin olarak bilinmemekle birlikti, minberdeki küf bir tarih
500/1106 tarihini taşımaktar ve Fâtimi halifelerinden el-Âmir bâhâkâmîlah döneme denk
gelmektedir. Tarih içindeki durumuya ilgili olarak bkz.: Lamî, 32-34. Ayrıca bkz.: Reisim-3
159. Ibnü'l-Esir, el-Kâmî, VII, 160, 198-199; Bar Hebraeus, Abâl-Farac Tarihi, I, 285; en-Nüveyrî,
XXII, 77, 194; Ibn Tağrîberdi, II, 220
160. Bu hususta paralel bir duşonce Fazlurrahman tarafından sunulmuştur. O, halifeler tarafından ki-
lise yapımına girişilen tahdidi, halkın devleti soktuşması ve bunun üzerine halifelerin müslüman
toplumunun hızla ve tesadüdü açılan kılavuz için bu tür kararlar aldıklarını öne sürmüştür. Bkz:
Fazlurrahman, "Non-Muslim Minorities in an Islamic State", JIMMA, VII (London 1986), 20
lur. Hürün er-Resîd’in sadece suğur kentlerindeki kiliselerin yıkımını emretmesi bu
na örnek olarak verilebilir. Ama bu durum Abbâsî Devletinde hristiyanların mabete-
rine karşı alınan özel bir karar olarak iki asr kadar tek örnek olarak kalmasıdır.
Abbâsî devleti zayıfl言えば özellikle sınırlar kentlerini kaybetmeye başlayınca bu tür
hâdiseler daha sık yaşandır olmuştur.

d- Kilise yapımı şu şekillerde sağlanmıştır: Bazı seçkin hristiyanların halifeler-
den aldıları özel izinler, izinsiz yapımalar, rüşvet teklifleriyle gerçekleştirilen yapım-
lar...

e- Tabiat hâdiseleri sebebiyle bazı mabetler yıkılmış, çoğu zaman da bunların
tamir edilmesine olumlu bakılyordu.

f- Son olarak şuun ifade etmek istiyoruz. İslam hukukuna göre, hristiyanların
İslâm Ülkesinde mabet yapabilme durumlarını İslam tarihi boyunca aklıgha kavu-
şanmış bir durumdur. Hâtdıranacağını üzere Hz. Peygamber ve İfulefâ-i Râşidin döne-
minde İslâm kaynaklarına göre kilise yapımı ya da tamiri söz konusu olmamıştır.
Muaviye dönemiyle birlikte şu iki durum ortaya çıkmıştır. Yukarı kiliselerin tamiri
ve yeni kiliselerin inşası... Her ikinsinde de gerek müslüman halkın ve gerekse o döne-
min onde gelen ahlâmların görüşleri değil, siyasi otoritenin uygulaması önem arzet-
mişti. Bu durum, halk arasında garipsenmişti. İbn Abbâs’ın bu husustaki fetwâsı bu
reaksyonu ifade eden önemli bir delildir. Emevîler döneminde bu uygulama, yanî
hristiyanların mabet inşa etmiş olmaları gereği sonrası dönemlerde iki temelباح
açısı topluma sundu.

- Kiliselerin pek çoğu Sahabe ve Tabiî döneminde yapıldığı için, günümüzde de
yapılabilir. Bu dışında özellikle Abbâsî devletinin kuruluş günlerinde önem arzeden
bir fikir ekolojî tarafından farklı bir çerçeveye oturtuldu. Onların fikir kazandırdıkla-
rî dâr kavrâmı çerçevesinde kentlerde yaşayan nüfusların çoğunuğuna göre kentler
dârûl-İslâm ya da adî konulamamışsa da dârûz-zimme olarak kabul edildi. Ve dârûl-
islâm, yanî müslümanların inşa ettipleri ya da müslümanların yoğunluğta yaşamak-
lar kentler dışında kilise yapılabileceğii düştüncesı ortaya çıktı. Bu günlerde Abbâsî
halifelerinden el-Mehdi’nin kilise yapımalarına izin vermesi ve hatta Bağdat’ın çok ya-
kında bir kılisenin yapılmış olması olayların gûncellîğını sağlamaktadır ve bize kilise
yapım hususuna günün düştünlerrinden bir grubun yaklaşımasını aksettirmektedir.

- İkinci grup ise, gerek İslâm kentlerinde gerekse bu kentler dışında yer alan
topraktaları, yanî netice itibariyle İslâm hâkimiyetinin söz konusu olduğu yerlerde
yeni kilise yaplamayaçığçı düştüncesidir. Emevîler döneminde İslâm âhîmların
bir kısına çeşitli baskılar uygulanmış ve bazı hûrriyetlerin kustul olduğu göz önu-
ne getirilirse bazı halifelerin aldıkları kilise yapım kararlarına müslümanların bu
mudahalesi olmamış ve tepkiler tefsir ve sunnyet literatûrine yanstîlmıştır. İlk dö-
nem anlaşmâ şartlarında yer alan bazı ifadeler -yukulanların tamir edilmemesi gibi-
doşun için söz konusu edilebilmesi oldukça erkendir.

Araştırmacıların bir kısımı bazı halifelerin kilise yapımına olumlu bakmış olma-
larını ön plana çıkaran -halktan gelen tepkilerle ve zaman zaman alınan yıkım ka-
rarlarına deîginmekerek -ya da geçistirerek- müslümanların mabet yapımına hoşgö-
rüyle haktıklarını ifade etmişlerdir. Biz bu hususu bataklıkların ifade ettiği kadar baş- 
SIT bir hâdise olarak görmek yazıyor. Bununla birlikte asırlar boyunca İslam âlimlerin- 
-den de bu hususta net bir cevap gelmedğini belirtmek istiyoruz. Araya Emevilerin 
istişadat yönetiminin girmesi, bazı bilgilerin siyasi otoritenin aldığı olumsuz kararla- 
ra karşı çıkılanması sebebiyle uygulamaya esas alınması intac etmiş, dolaylısyla 
da pek çok karşılığın yaşanmasına sebep olmuştur.

5. Hristiyan Mabetlerinden Manastırların Genel Özellikleri ve 
Abbasiler Döneminde Manastır Hayatı:

eş-Şâbuştı’nın verdiği bilgiler göre manastırların büyük bir kısmı ağaçlarla çevrelenmiş, güzel manzaralar yüksek mevkilerde inşa edilmişlerdi. Bir kısmı Dicle, 
Fırat, Nil gibi ırmakların kıyısında ya da onlara nazır yüksek yerlerde inşa edilmiş- 
lerdi. Bazıların etrafında surlar vardı. Çiçeklerle süsülü olan bu manastırların bir 
kısımında kaynaklar ve sıfahı sular bulunuyordu. Manastırların bir kısmı bağların ve 
korulukların içinde yer alıyordu. İklimi müsaip olan yerlerde manastır çevresinde 
bağcılık yapıyordu. Başcilik yanında, tarımçılık yapan manastırlar da vardı. Zira 
manastırların bir kısmı bolgenin yiyecek ve içecek tüketimine cevap verebilecek ka- 
dar zengin üretim merkezleri konumundaydı. Yine eş-Şâbuştı’nın kayıtlarından ög- 
rendiğimize göre bazı manastırların çevresinde meyhaneler bulunuyordu. 162

Manastırlarda uzlete çekilmiş rahipler kahyordu. Manastırlarda kalan rahip 
sayısını bazen birkaç kişiye kadar duréese de dörtüncü kişiyi barındıran büyük mana- 
stırlar da bulunuyordu. Sadece rahip ve rahibelerere ait ayrı manastırlar olduğu gibi, 
Kunnâ Manastırı gibi rahip ve rahibelerin birliktede kalâğı manastırlar da vardı. 163 
Bazı manastırların sınırları dahilinde bir tek rahibin kalabileceği, etraf bahçeli kük- 
cük mekanlar “kalâye” bulunuyordu. 164 

Manastırların büyük bir kısmı sahip oldukları özellikler sebebiyle pek çok kişi 
taşırlarдан ziyaret ediliyordu. Bu manastırların bir kısmı sadece din adamları için 
hizmet verirken, bir kısmı halka açık hizmetleriyle tanınmış, Bairbâ Manastırı gibi 
âşevi olarak hizmet veren manastırlar bulunuyordu. Bu manastırlar bazen uzun yol- 
culuklar esnasında konaklama yeri, bazen tedavi merkezi olarak kullanılmayordu. 165 
Bazen de bu manastırlarla bir hayli farklı maksatlarla gidenler bulunuyordu. Biraz 
sonra bunlar hakkında birçoğu vermi leyeme çalışacağım.AMA once İslam inancına göre mü- 
lümanların hristiyan mabetlerine gitmelerinde bir mahzur olup olmadığı ele almak 
istiyoruz.

161. e.L-Yûzbeki, Târîkh Ehlîzzimme, 101-103, 270; Metz, I, 97; Tritton, Ehlîzzimme, 40; Will Durant, 
Kosatû’l-Halâra, 1.XLI, Arapça Çevirenler: Zeki Necib Mahmûd ve ark., Kahire 4 1973-1986, 
XIII, 132

162. e.Şâbuştı, 68; Yâkût, Mu’remû’l-Bûldân, II, 499

163. e-Şâbuştı, 265

164. e-Şâbuştı, kalâyleleri kendi aralarında 50-200 dinar arasındaki bir kıymet karşılığında, çevredeki 
bahçeleri de 200-1000 dinar arasındaki bir fiyatla ahp-sattıklarının kaydeden.

165. Yâkût, Mu’remû’l-Bûldân, II, 499, 530. Küçük bir örnek olarak el-Kelîb Manastırı’nda kuduz teda-
visti yapılyordu.
Sözü fazla uzatmadan hemen belirtmeliyiz ki, İslâm inancına göre manastırlar; gezmekte bir mahzur yoktu. Hatta hristiyanlarla yapılan ilk dönem anlaşmalardında “müslümanların yolculukları esnasında güzergahları üzerinde bulunan manastırlar- da kalmaları ve üç gün boyunca misafir edilmeleri” şeklinde bir madde yer alıyor ve bununla bize göre iki toplum üyelerinin tanışması ve karşılıklı ilişkilerin geliştirilmesi gerektiğini söyleriyordu. Dolayısıyla pek çok kişi görmenin, dinlenmeyin ya da konaklamak gayeziyle buralara uğrayor. Birkaç örnek verilecek olursa özellikle Musul’a giden vəlilerin ve bihassa Dimeşka giderken halife el-Emīn′ün un el-Atâ manastırisında, el-Mütevekkil’in er-Rusfe manastırisında konakladığı166 Cezire İbn Ömer’e yakın Urđumüst kaleşi fethi boyunca Muțazid’in biraz aşağıdaki Zaferan Manastırisında kaldığı,167 Hire de kaldığını sıra Harun er-Reşid’in oradaki tarihi mekanları birlikte pek çok manastırı gezdiği,168 yolu manastıra uğrayan pek çok kişiinin manastırlarda günlerce gecelediklerini, yolculukları sırasında geçici olarak konaklayıp dinlendiğin- ni ve yemeck yerdiklerini biliyoruz.169 Bütün bunlardan farklı olarak edebi sohbetlerde bulunmak üzere manastırlara uğrayanlar bile bulunuyordu.170


Bu sahyaone ziyaretler yanında, İslâm toplumunun gözünden irak olan bu ma- nastırlarla, özellikle eglenmek,172 içki içmek,173 hoşça vakit geçirmek,174 İslâm toplumundan uzaklaşmak175 feketlen bir kaça geç çalarak rähip ve râhîberle gönül eğ- len-dirmek176 üzere gidendenin sayısı küçümsemeyecek kadar fazla idi. eč-Şâbuş'tin anekdotları, hristiyanlararasında tefessüh eden bir yaşamıyya müslümanların da kapıltığını söylememize imkan tanıyacak kadar zengindir. Asında bu durum sa- dece Abbâsîler döneminde ortaya çıkan bir hususiyet te değildir. Enevler döneminde de aynı problemler söz konusudur. Lakin Abbâsîler döneminde bu sosyal problem ol-

166. eč-Şâbuş’t, 176; Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 510; İbn Manzûr, Muhtasar, III, 58; İbnüll-Esir, eč-Kâmil, VII, 469
167. Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 511
168. Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 542
169. eč-Şâbuş’t, 79, 171; Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 537 (Mår Yûhnâna Manastırı)
171. Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 506, 531
172. eč-Şâbuş’t, 184; Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 536 (Markos Manastırı)
173. eč-Şâbuş’t, 149, Eba Sâs’in msrsları için bzk: 182-183, 184
174. eč-Şâbuş’t, 149
176. eč-Şâbuş’t, 53, 228-229; Yâkût, Mu’êumu’l-Bülâdân, II, 529, 532
dükça yayılımış ve toplumu sarmıştır. Biz burada Emeviler döneminin ayrıca inceleme cihatine gitmeyeceğiz. O dönemde de işaretlerde bulunmak üzere, her iki toplum üyesi de ilgilendiren anekdotları tarih sırası içinde vermek suretiyle bu tefessühün boyunlarını ve devamlığını vurgulamaya çalışacağız.

Hristiyanlar arasında bilindiği üzere içki kullanımı büyük çoğunlukla ugraşiyordu. Özellikle şehirlerde uzak yerlerde de bulunan manastırlarda din adamlarının büyük bir kısmılève kullanılıyordu. Bazı manastırların şarap üretim merkezleri olarak dikkatler çekiyordu. Ilk halifelerden itibaren müslüman mahallelerine, hristiyanlar tarafından alkollü içeceklerin getirilmesini yasaklamıştı. Ilk halifeler bununla kendi toplum üyesini bu tür alışkanlıklarından uzak tutmayı çalışıyorlardı. İnsanların eğitimde daha güzelleştirecekteleri, topluma faydalı olacaklarını düşünen İslamiyet'in, insanları sosyal hayatdan koparan kötü alışkanlıklarla yenik düşmemeleri için her ölene aldığı bilinir. Şüphesiz ki İslam toplumunda yer alan herkesin insan-ı kâmil olduğu, her türlü istek ve arzulardan uzak yaşadığı düşünülmemelidir. Toplumda yaşayan kişiler arasında zaafız, kötü alışkanlıkların bulunmasını mevcudiyeti inkar edilmemelidir. Köütüş alışkanlıklarından birisi olan alkollü bağımlılığı toplumda her zaman mevcut olmuştur.


Emevi şairlerinden Hârise h. Bedr el-Gudânî (64/684) Eblâk manastırında konaklayarak saf çarabî yudumlamının aynı bir zevk olduğunu msralarında büyük bir zevke bile getirir.177

Emevi halifelerinden el-Velid b. Yezid (125-126), Dimeşk yak拒絕ındaki Bevennâ Manastır'ında içki alemlerine katılmaktan pek hoşlanmıştı. "Bir başka şiir Akül ve Kunnâ manastırlarında içki ve eğlenceyle geçirdiği günlerin ayrı bir güzellikte olduğunu vurgular."


Ubeydullah b. Abdullah b. Tahir ise, Halife el-Mustasım'ın çagrısı üzerine Bagdat'tan Samarra'ya gittiğinde, Uzerâ manastırında iki gün kalarak dinlenmiş ve muhtelemen heyecanı gidermek için bir hayli içmişti.


"eş-Şeyâtîn Manastır'ında rahipler bana, tipki şeytanlar gibi safr şarabi sundular. Şarabın kalbin yörügü gibi yürüdüler, ayrılıklarında, şarap onlarla birlikte, vezir gibi yürüyordu."

Hristiyanlar arasında kadın veya erkek bazı kişilerin uzletme çekicelere ruhban hayati yaşadıkları, rahiplerin ve rahibelerin evlenmedikleri bilinen şeylerdir. Allah'a daha yakın olabilmek için bu yolu tercih eden insanların bir kısmının kendisini hadımılaştırdığı ya da bazı anne-babaların çocuklarını hadımılaştırdıkları da bilinen hu-

179. Yâkût, Mu'vemü'l-Bulândân, II, 520-521
180. Yâkût, Mu'vemü'l-Bulândân, II, 513, 523
181. es-Sâbûşti, 71-72. Ayrıca bkz: Yâkût, Mu'vemü'l-Bulândân, II, 536
183. Yâkût, Mu'vemü'l-Bulândân, II, 512
184. Onun manastırdaki izlenimleri ve rahipler hakkındaki düşünceleri için bkz: es-Sâbûşti, 109
185. es-Sâbûşti, 185

el-Mu’tasm devri şairlerinden Abdullah b. el-Abbâs b. el-Fadl b. er-Rebi’ Kutâ manastırını kendine mekan edinecek, şemşâsları kardeş kısısları de ana-baba gibi görecek, râhip elbiseler giyip haç takacak kadar çok seviyordu. Zira manastırdaki genç rahibeğeleri hoşça vakit geçiriyor, onlarla her türlü zevki tadıyordu.

el-Emîn, el-Mu’tasm, el-Vâsik ve el-Mütevekkil’e yakın olmuş şair el-Hüseyn b. ed-Dahhâk (250/864), Sâbûr Manastırdı, râhibelerle epeyce bir gönül eğlendirdiği, bazılarıyla yattığı ve birlikte olduğu bir râhibenin kendisi bir hayli memnun bir şekilde uğrulayışını bizzat anlatır.

İbn Ebî Talib el-Mekfûf el-Vânsî Mâseric manastırdaki bir râhibeye geçirdiği bir haftayı tasvir etmekten çekimez. Ėmer b. Abdülmelek el-Vârrâk el-Anezî de Mar Yûhannâ Manastırdı bir râhibeye gönül eğlendirmiş idi.

Abbâsî şairlerinden Abdullah b. el-Mu’tezz es-Sûsî Manastırdı sevgilisinin, sadece ebedi birliği ölmüş, cennetten bir misal olduğunu vurgular. Bu diğer-


187. Burada el-Câhz’in kayıtları hatırlanabilir. Yazar, din adamları arasında evlenme olmasınca, devamlı savaçlarla bulunmasına, hristiyan din adamları arasında hadımların önemli bir yerini tutmasına, dinlerin kadınlara boşamaya, ikinci evlilik, gayri meşru ilskiye izin vermemiş olmasına rağmen hristiyan nüfusunun sürekli artışına bir türlü anlam vermemektedir. el-Câhz, Redd’ ala’n-Nâzâr, Redd’ul-Câhz, III, 322


191. el-Sabûzî, 228-229; Yakût, Mu’temü’l-Bûldân, 374-375

de ise, anlatıktan utanıracık "olanlar olduğu, anlatacak değilim" diyerek dinleyicileri üzerinde daha derin tesirler bırakır.182

Bu hususta anlatılan ilginç hadiselerden birisi de şudur: Sâleb boyuna mensup Malâsogullarından bir grup, Üzâr Manastırı yakınlarında halifeye ait bir kervanın yolunu kesmek üzere beklenikleri sırada, halifin kendilerini takip ettiği şeklindeki haberler üzerine, Üzâr Manastırına girdiler. Təhlike geçince, oradaki rahibi-lerle geceleyip, sabahleyin ayrılmayı düşünmeler ve erteşi sabah maksutlarına ulaşmış bir vaziyette manastırı terkettiler.183

Bu şairler yanında, ziyaretleri arasında gördüklerini tasvir etme sınırında kalanlar da bulunuyordu. Mesela Cahza, sadece ortahtı dolaşan, incecek fida gücü can yakan râhâbeleri tasvir etmekle yetinir.185

el-Fadl b. İsmâil b. Şâlih, birkaç gün kaldıgı Ramle yakınlarında bulunan Pa-los Manastırı’nda, râhip babasının yanında bulunan güzel bir kaza duyduğu ilgiyi platonik misralara sighdirmaya çalisir.186

Yukarıda da işaret edildiği üzere insan zorlanmaları sonucu bazı insanlar arasında çarpık ilişiklerin de ortaya çıktığı olyuyordu. Buna, sosyal refah seviyesinin artmasına paralel olarak manevi değerlerin ikame edilemediği toplumlarda ortaya çıkan tatminszılk ve yeni zevkler peşinde koşmayı da ilave etmekte geçerke-ktir.187 Manastırlarda da dikkatleri çeken bu sosyal yarar ifade etmek üzere buraya bir kaç örnek almanın faydali olacağı kanaatininize de compassion.

Gayet nezih bir hayat yaşayan, ibadet dışkıını el-Kass isimli bir râhip, diğer arkadaşlarının iğvaları sonucu yoldan çıkıp ta sefih bir hayat yaşamaya başladıguna, "gencere meyilinden dolayı Incil’i terketti" sözleri onun için süslendi.188

Müdrik b. Ali eş-Şeybânî, hemen hemen her pazár sırf genceçik râhipleri seyretmek için Rûm Manastırı’na koşardı. Akın kaybettirecek,нередeye çıldırtacak güzellikte doğru râhiplerle, kendisinden daha hiçbiri bir aşk bulamadığı da vurgulamaktaymış.189

182. eş-Sâbûstî, 149-150; es-Sûlî, Şir’u Abdullâh, III, 47, 49-51; es-Sûlî, Esfâr’u Eş’âd’îl-Hülefi, 187

183. es-Sâbûstî, 149-150; es-Sûlî, Şir’u Abdullâh, III, 47, 49-51; es-Sûlî, Esfâr’u Eş’âd’îl-Hülefi, 187


185. es-Sâbûstî, 97-98

186. el-Bekri, II, 571


188. Yâkût, Mu’emnu’l-Bûlûdân, IV, 386
lamaktan kaçınmazdı. 199

Ebu'l-Aynâ diye bilinen Muhammed b. Ebu'l-Kâsim el-Yemâmi (283/895), Bâşehra manastırında gittiklerinde Kâsis'in kendilerine en güzel şarapları sunduğunu, kendilerine hoşça vakit geçirdiğini gösterme öyküsünü, sonunda da, kendi isteğiyle Ebu'l-Aynâ'nın tekliflerine râm oldugunu belirtir. 200

Menbiçli şaâr el-Kindi, Mar Mâus Manastırı'nda kendisini bir hayli etkilemiş olan bir din adamları arslanlar arasındakileri ceylana benzetir. Ona, bütün bu engellerle rağmen yaklaştı to próphey peque de "Mesif ve Näkus aşıkna olmaz, Hâlkın cezâından korkmuyor musun" diye kaçının rahibi şarap gelince kolayca kandırılmış ve arslanlar arasındaki ceylani onlara kaptırmamayı becerebilmiş idi. Şaâr teslisinde hristiyanların yaptıkları şeyleri işleyen söylü. Teslilten de haç söveme, kurban adamak, Tayyebûse dokunmak suretiyle kurtuluşunu ilave eder ve bütün bu yaptıklarına daha sonra tôvbe eder. 201

Ebu Nuvâs Fik Manastırında ilgi duyduğu bir hristiyan genç meyli bir şairinde açıkça belirirken, 202 Katip Mus'ab Zaferân Manastırı râhipleriyle yaşadıkları mace- raları zarif bir dille üstü kapalı anlatır. 203 eş-Sâbûsti, Mus'ab'ın oldukça sevdi, meyhaneye ve manastır dışındaki bir şaâr olduguunu, şiirlerin büyüğü bir kısının olgulçulukla ilgili olduğunu belirtir. Bunun açıkça belirtmekten çekinmeyen eş-Sâbûsti Mus'ab'ın şu misralarını da sunar: 204


201. Yakût, Mu'cemi'el-Bûldân, II, 536-537. es-Scâlibî'nin Ebûl-Ferace Abdül-Vâhid el-Bağdî isimli şairinden (891/1001 senesinde yaşamı) naklettiği göre, başka şaâre dostlarıyla Murâban Manastırı'na getiğini bir seferinde içi meccâlının sonunda râhiplerden birisinin kendisine mecbûr olmağına nihâfederek kaçmaya çalışmış, ama başaramamıştır. Gelişmeler için bkz: es-Scâlibî, Yeîmetû'd-Dehr, I, 236-242


204. eş-Sâbûstê, 193. Olaylar halife el-Meûmân zamanında Basra kadi' iken cereyan etmiştir. el-Mesûdî, Murâc, IV, 21-22


Hârûn er-Reşîd döneminde homomseksüellerin mevcudiyetine dair bazı bilgiler vardır, el-Emîn'în, gayri tabi seksüel münasebetler için İslam dünyasında gelen müessesesini ihdas eden ilki kişi olduğu söylenir.208 Ebu Nûvâs'ın "hânez tayî çikmamış genç oğlanlara" aşık şiirleri söylemekten çekinmediğini yukarıda zikredilmiş. Arap darbî meselleri arasında yer alan "elvetin min râhibin" ifadesi de bu problemine edebiyat tarihindeki şahîdîdir.209 XI. yüzyıl yazalarından el-Harîrî'nin makamlarından birisinde yer alıguna göre, Rabhe valisi bu tür eğilimlerinden dolayı bir hayli za durumda kalmış. Bu arada Ibn Hazm tarafından verilen bazı örneklerde hatırlanabilir.210

Bunlar, ilk bakışta uç örnekler olarak görülebilir ise de milletlerin içine dâvât-gâ buhranlı anlarda bu tür yönelerin yokuşluk arzettiği bilinen bir şeydir. Ayrıca "her alçalsızın yükseklerde başladığı" geçeğini de gez ardı edemeyiz. Bu sosyal yaralanım halk arasındaki tezhâûrîler, el-Câhûz'ın anormal cinsel yönlere dair verdiği örneklerle de kesinlik kazanmaktadır.211

205. el-Mesû'dû, Mûrûc, IV, 21-22; et-Taberîye göre, 237, el-Mesû'dû'îye göre, 239 sesinesinde el-Mutevekkîl tarafından Kâdi'l-Kudât tayin edilmişdir. 240'da azledildi. 243'te Rebez'de öldü. el-Mesû'dû, Mûrûc, IV, 96, 128; et-Taberî, Türki, 11, 188-189, 197-198
206. İliçîç bir toplanti için bkz: el-Câhûz, el-Ieyân ve't-Tebîn, IV, 83-84; Abbasî şairlerden Abdullah b. Ebu'l-Abâ'în Ahmed b. Yusuf'a âşik ve mahm onu hibe edipî, Muhammed b. Abdülmekîl b. ez-Zeyyât'ın onu öylemanası üzerine onu hivediici için bkz: Ebu'l-Ferac el-Isebînî, XXIV, 7-8
208. Ibnûl-Eslîr, el-Kânîl, VI, 120, 205; Hitti, Islâm Tarihi, II, 524
210. el-Harîrî, 84-90; Ibn Hazm, Güvürerin Gardanîightly, Türkçeye Çeviren: Mahmud Kanik, İstanbul 1984, 243-247
211. el-Câhûz, el-Ieyân ve't-Tebîn, IV, 84


213. eç-Şâbuqti, 185; İbnûl-Esir, el-Kamûl, V, 36-37
insan ruhunda uyandırdığı saf duygularla kutlanan günleri aktarır.  


Tasavvufla ilgili ilginc bir örneği de naklederek sözlerimizi noklayalım: Msirh bir mutasavvif olan Muhammed b. İsmâıl Ebû Bekr el-Fergâni (331/942), başından geçen bir hadiseyi şöyle anlar: 

D- HAÇLAR, ÇANLAR, HEYKELLER ve MOZAİKLER:


Bazı yerde mabetlerin çatılarında ya da dış duvarlarında da haçlar ya da haç resimleri yer alıyordu. Bunun hârinde hristiyanlar rozet olarak görebileceğimiz haçları da kullanıyor ve çoğulukla bunları boyunlarına kolye şeklinde takıyorlardı. Bu sonuncusu ile ilgili bilgileri daha sonraRAYA barakarak bayramlarda ve kutlamalarda özel bir yer ola haçlar ve filamlara dair tesbit edebildiklerimizi zikretmek istiyoruz.

Hz. Peygamber (s.a.), Necrân hristiyanlarıyla yaptığı anlaştıma onların haçlarını garanti altına almuş ve onlara hiçbir şekilde engel olunmayacağını ifade etmişti.1 Bu anlaşmada, daha sonraın fetihlerle karşımıza çıkan anlaşma maddeinde dik- katleri çeken haçlarla ilgili bazı düzenlemelere rastlanmaz. Zira Hz. Peygamber döneminde Müslümanlarla zimini statüsündeki hristiyanların aynı kente birlikte yaşadığı her cins konusuna olmamıştır. Böyle bir durumda Hz. Muhammed’in sadece gayri müslümlerin has bir kent olan Necrân’daki hristiyanların haçlarını dışarıya çıkarmalarını isteyen bir maddeyi anlaştıma madde üzerinde koyması zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla haçları, ilgili bazı düzenlemeler daha sonra sosyal hayatla ilgili gelişimelere paralel olarak ortaya çıkmıştır.

Hz. Muhammed’den sonra halife olan Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen fetihlere bağlı olarak Hâlid b. el-Velî’den imzaladığı sulh anlaşmalarında “haç çıkar- makta” men edilmemek ve “bayram günlerinde haçlarını çıkarmak” şeklindeki ifa-

1. el-Belâzûrî, Futûhatu’l-Buldân, 87 (trc. 93). Savaşı sırasında ele geçirilen haç, haykel vb. şeyler hak- kindâ İslam âlimlerinden İmâm Muhammed’in görüşleri için bkz: es-Serahî, Şerku Kitâbi’s-Siyer, III, 1051
deler dikkatleri çeker. Birinci ifade Hıre anlaşmasına, ikinci ifade ise, Âman patriği ve Nukayb, Kevâmî, Karksisya ahalileriyle yapılan anlaşmalara ait olup fetihlerin hala devam ettiği bir dönemde sadece hristiyanların yaşadığı yerleşim yerlerini ilgilendiren düzenlemelerdirdi.\(^2\)


Ebû Yûsuf, bu anlaşmayı imzalayan Ebû Uveyde’nin Hz. Ömer’in direktifleri uyarınca sadece bayram günleri haçlarını çıkartmaya izin verdiğini, şehirde ve çarşılarda haçlarını taşıtmalarını yasakladığını ilave eder.\(^3\) Yine Hz. Ömer zamanında İyâd b. Ganem’in Ruha halkıyla yaptuğu anlaşmada, “haçlarını göstermedikleri sürece” kendilerine eman verildiği ifade edilmiştir.\(^4\)


\(^2\) İbn Ishak’tan nakl edebilen Ebû Yûsuf, 143, 146


\(^4\) Ebû Yûsuf, 138; el-Belâzuri, Futûhu’l-Bulûdhân, 239 (troc. 249)

Hz. Ömer'in iş başına geçtiği günlerde Ebû Ubayde tarafından Dmeşk kenti fet-hedilmiştir ve onun Dmeşk halkıyla yaptığı suhih "müslümanların yerleşikleri ma-hallelerde haçların dolatsuymayacakları", "özel günlerde filama çıkarmayacakları" ifadeleri yer almıştır. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Şam hristiyanları, Ebû Ubayde'ye gelerek filama olmadan sadece haçlarını, yilda bir gün bayramlarından birisinde çıkarmak için izin istemişlerdir. Ebû Ubayde ele geçirmiş topraklara ilgili olarak Hz. Ömer'e yazdığı mektupta bu hususu da sormuş, Hz. Ömer'in cevabı mektubunda da, "bayramlarda haçların çıkarmaya gelince onlar hâlâ olma. Şehrin içinde taşımakları sürece onlar istediklerini yapmalar" ifadesi yer almıştır.

Ebû Yusuf, bu anlaşmayı imzalayan Ebû Ubayde'nin Hz. Ömer'in direktifleri uyarınca sadece bayram günü haçlarını çıkartmaya izin verdiği, şehirde ve carşılarda haçlarını taşımalarını yasakladığı ilave eder. Yine Hz. Ömer zamanındaâyâd b. Gânem'in Ruha halkıyla yaptığı anlaşmada, "haçlarını göstermedikleri sürece" kendilerine eman verildiği ifade edilmiştir.


2. Ibn Ishâk'tan naklen Ebû Yusuf, 143, 146
4. Ebû Yusuf, 139; el-Belâzûrî, Fâtûhû'l-Bûldân, 239 (tcr. 249)
Yukarıda zikredilmesine rağmen tekrar vurgulamak gerekecektir ki, bu kutlaların onların haçlarını ortadan kaldırın bir düzenleme değil, sadece toplum hayatıyla ilgili bir düzenleme idi. Nitekim Hz. Ömer'in kendileriyle süah imzalanın bazı Flistin şehirlerindeki hristiyanlara verdiği emannämde hacların garanti altında olduğu özellikle vurgulanmıştır. Hatta Beytülmaqdis anlaşmasında, hristiyanlığın kadın kentlerinden olması hasebiyle daha fazla görülen hacların azaltılmayacagina dair ifadeler bile anlaşma metninde yer almıştır.6 Amr b. el-As'in Mısırlılarla yaptığı anlaşma anlaşımlarında da haçları garanti altına alınmıştır.6

Burdada hristiyan tarihçilereden Theophanes'in ilk başka bir açıdan tamamiyle uydurma sayılabilecek, bir açıdan ortaçağın efsanevi 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 sorduğunu, yahudi "Zeytin Dağ'ndaki kilisenin karşısında bulunan haç kaldırılmadığı sürece sizin mabediniz ayakta kalmayacaktır" demişler. Sonunda haç kaldırılmış ve bina yapılabilmıştı.7

Bu rivayette efsanevi yin bir kenara bırakılarak olursa aslında diğer tarihçilere tarafından vurgulananmış olan çok küçük bir ayrintının zikredildiğini düşünülebilir. Biraz sonra dikkat çekecğiniim rivayetlerinde de anlaşılması üzere, hristiyan mabetlerinin dış kısımlarında veya çatılarında da haçlar yer alıyordu. Bu duruma tarihçinin Hz. Ömer'in Kudüsteki bir mabedin dışında mevcut bulunan bir haç müdahale ettiği şeklindeki bir bilgiyi bize sunmak istediğim sonucuna varabilirirse de bunu diğer kaynaklarda teyit etme imkânımız olmamıştır.8

Bu durumda Hz. Ömer döneminde hristiyan mabetlerinin dış kısımlarında bulunan haçlarla ilgili bir uygulamaya temas eden sarıh bir ifadeye sahip olmadığını ifade etmek gerekecektir. Ancak bunun Hz. Surûyânî kayınağı göre, oldukça kısa bir süre sonra cereyan eden bir olay bazı kısıtlamaların mevcut olduğunu söylememize imkan tanımayacaktır. Nakledilen bilgiye göre, Hz. Osman zamanında Dümek valisi olan Amr b. Sa'd, hristiyanlardan yollarda ve duvarlarda mevcut olan haçların kaldırılması istemiştir.8


5. et-Taberi, Târîh, III, 608-609. el-Erdinin yazma nüshaında yer alan ifadeler için bkz: Hamidul-lah, Mecmûâ'ü'l-Venâîk, 488-488
6. et-Taberi, Târîh, IV, 109
7. Theophanes, 42
8. Griffith, 60
Onun verdiği bilgilere göre, Misr vâlisî Abdülabız b. Mervân Misr topraklarında bütün хаçların kırlamasını emretmiştir. Ayrıca bu bilgilerde хаçları ilk defa kuran bir kişi oluşuna temas edilmemektedir.¹⁰


Yukarıda aldığımız rivayetler, Suriye topraklarındaki mabetlerle ilgili olup diğer bölgelerle, mesalâ Misr'la ilgili bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte o bölgelerde de aynı hükümlerin uygulandığı düşünülebilir.

Daha sonraki uygulamalar da göz alım. Abdürrazâz'ı yer alan bir rivayette Ömer b. Abdülaziz döneminde Şam hristiyanlarından kiliselerinin üzerine хаç koymamaları istenmiştir.¹¹ Mabetlerin dışında хаçların konulmaması şeklindeki bu bilgiler yanında Ömer b. Abdülaziz'ın valilerine açıkça хаçların tasınmasına müsa de edilmesesini ve görülen хаçların kırlaması ile ilgili bir emir verdiği de bilinmektedir.¹²

II. Yezid (101-105/720-724) de хаçların ortadan kaldırılması emretmiştir. Kaynaklarda onun daha ileri giderek kiliselerdeki heykel ve resimlerin de kaldırılması istedigi zikredilmiştir (102/721). Bu hususa detaylara 'Heykeller ve Mo zaikler' başlıklında temas edeceğiz. II. Yezid'in хаçlarla ilgili uygulamasına ait mülâdî xü. asra ait anonym Sûrîyân' bir kaynak bize daha net fikir vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre, Yezid mabetler, surlar, kale duvarları, evler ve kitaplarda ne kadar resim varsa hepsini yoketmek gayriyle içinde olmuştur.¹³

Abbâsîler döneminde, devletin kuruluş yıllarına rastlayan bir bilgiye göre,¹⁴ Antakya bölgesinde hristiyanların хаçlarını göstermeleri bölge sorumlusu Sâlim tarafından yasaklanmıştır. Abbâsi devletinin baş kadısı Ebû Yusuf, şehrlerde ve meskün olunan yerlerde хаçların çıkarılması görülmesi halinde Halife Hârûn er-Reşîde'ye sunmak-

10. Michel, 'Chronique', II, 475; Griffith, 60, 63-64; Vasiliev, 40-41
11. Abdürrazâz, 10004
12. Ebû Yusuf, 127
14. Theophanes, 119
taydı. Yine 838'de el-Mu'tasım'ın çıkardığı bir fermana göre hristiyanların kilise dışına hac çıkarmamaları istenmişti. Bütün bu rivayetler bize önceki dönemlerde olduğu gibi hristiyanların zaman zaman bu emirleri çiğnediklerini ya da idarecilerin bu meselelerde geçiş yaklaşımlarından dolayı onların bu fırsatları değerlendirdiklerini göstermektedir.17 Halife el-Mütevekkil zamanında tektar bir yasaklama daha görülür ve hristiyanların Şeatin bayramında salıbı gostermemeleri istenir.18

Fâtımiler dönemiyle ilgili iki örneğe de temas ederek mabetlerin dışına hac çıkarmamasıyla ilgili bahşimizi tamamlamak istiyorum. Fatimî halifesî Hâkim beimrilah, 378/988 yılında kiliselerin tezîn edilmesini yasaklamış ve pek çok hacı yaktırmıştır. el-Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre bu 399/1003 yılında tekrarlanmıştır.19


Abdürrezzâk'ta yer alan bu rivayet eğer sahih kabul edilebilirse, Hz. Ömer döneminde ortaya çıkan "hacçların gostermemek" şeklindeki ifadelerin günülük hayatta kullanılan hacçlara da şamil olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Bu rivayet dışında ilgili tesbit edebildiğim başka bir rivayet bulunmamaktadır. Emevîler döneminde özellikle Tağlıp hristiyanların hacçlarıyla dolaştıkları, Tağlıpli hristiyan şair Ahtalî'nin Halife Abdülmelik'in huzuruna boyunca hacçyla giriç çıktığı bilinen hususlardır.


Müslümanlarının bu tenkitleri tek tarafından hüküm olarak kalmamış, hristiyanlar da kendi inançlarını savunmaya çalışmışlardır. Bugün elimizde, hristiyanların bu mukaddes değerleri üzerine hristiyan yazarlardan Ebû Kurre'nin yaklaşıklı 799'lu yıllarda sonra yazdığı dününle bir risalesi bulunmaktadır.26 "Hristiyanların Saretleri Takdis Adetleri" adını taşıyan bu risaleni yahudiiler ve müslümanlar tarafından hristiyanları karşı yönelten tenkitleri bir cevap olmak ve hristiyan topluma inanıkları-uyguladıkları seremonilerin doğruluğunu ve temellerini anlatan ve daha fazla türüne bir eser olduğu anlamaktadır. Ebû Kurre, bu kutsamının putperestlik ya da Allah'a eş koşmak olmadığını, azizlerin bir adeti olduğunu isbatla çalışır. Risalenin başlangıcından, bazı hristiyanların çevreden gelen manevi baskılar sonucu bu tür seremonilerin garipsemeye bile başlandıktarı anlamaktadır.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 topluma hristiyanlarla müslümanlar arasında bazı konular çerçevesinde fikri tartışmaların mevcut olduğunu göstermektedir. Haça ilgili bu savunuların ve rahatsızlıkların bir başka açıdan bakıldığında aslında hristiyanların toplumda bir hayli nüfuz sahibi olduklarını dönmekte, yanı, kendilerine Halife el-Mütevekkil tarafından bazı kustlamaların getirilmesinde önceki rastladiği da dibillerimizi göstermiştir. Bu durumda halktan gelen tepkilerle karşı olmak üzere bu eserlerin kaleme alındığını düşünmek yanlış olmazaktır.


Çanlar: İslam kaynaklarında Nâkus olarak geçen kelime, ibadete çağrılmak için hristiyanların kullanlıkları bir alet idi. Hristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinde üzerine tahta bir topmakla vurulan delikli metal bir lehva şeklinde idi.29 el-Müsannef'te yer alan bir rivayette, ezn için çeşitli alternatifler arandığı günlerde Hz. Ömer'in, çan seçeneği üzerinde durduğu için iki çubuk almayı düşündüğü, lakin o sara gördüğü bir rüya üzerine bundan vazgeçtiği zikredilir.30 Bu rivayeti doğru kabul edebilib-
sek, İslamiyet’in yayılmaya başladığı yillarda tokmakla vurularak kullanlan delikli metal şeklinin kullanılmada olduğu söylenebilir. Muhtemelen bu şekli mabetlerin inşa edilmediği yerlerde ve göğebeler arasında kullanılmıştır. Hicz dişındaki mevcut mabetlerde bugün de kullanılan çan yaygänge ve anlaşma maddelerinde çevmeye yapılan çan seslerinden dolayı bazı kısıtlamalar konulmuş idi.

Hz. Muhammed’in hristiyanların çanlarına müdahale bir tavır takındığını dair bir rivayet rastlamamış bulunuyoruz. Bununla birlikte, onun, binişlerin boyununun asılan çanlara müsadat etmediği, kadınların ayak bileklerine taktıkları çanlara müdahale ettiği rivayet edilmektedir.


32. İbn Ishaq’tan naklen Ebu Yusuf, 143, 146
33. Ebu Yusuf, 138
34. el-Belâxüri, Futâha’l-Buldan, 239 (trc. 249)
35. Abdurrezzâk, 10002
masını istemişi. 36

Bu bilgilerden hristiyanların müslümanlarla birlikte yaşadıkları kentlerde namaz vakıtları hariç çan çalmalarına müdahele edilmediği anlaşılmaktadır. İstanbul kuşatması sırasında vefat eden Ebû Eyyûb (52/672) İstanbul surları dibine gümüllence Yezid'in, Bizanslılara 'Bu peygamberin arkadaşılarındandır. Onu gördüğünüz şu yere gömdük. Eğer onun kabri bozarsanız, İslâm topraklarında hiçbir çan çalınmaz" şeklindeki sözleri de anlaşılmaz şartlarıyla tesbit edilen hususlar çerçevesinde İslâm topraklarında çalanlara müdahele edilmediğini teyit etmektedir. 37

Ama bu husus da uyuşmuyor olmalıdır ki kaynaklarda Ömer b. Abdülaziz'in Şam hristiyanlarının çan çalmalarına engel olduğu şeklinde bilgilerle rastlanır. Biz bu ifadeleri namaz vaktinde çalmalarına getirilen bir kısıtlama olarak anıyoruz. 38

Bu arada bu kısıtlamaların sehir merkezleri ile ilgili olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Mesela Muallakât şairlerinden Lebid (41/661) Hind Manastır'ındaaki çan seslerinden bahseder. 39 Lebid'in 560 yılında doğduğu ve uzun süre yaşadığı dikkate alınrsa onun gözlemlerini İslâm dönemine has kilmak ta mümkündür.


Abbâsî şairlerinden el-Hûseyn b. ed-Dahhâk, Mâr Yûnân Manastır'ı, Mısır şair İbn Âsim (215/830) da Mısır Tûmûye Manastırı'ndaki çan seslerini mrâsrâlarına konu edinirler. IX. asr şairlerinden Servânî, Üşmûni Manastırı'nda gecenin 41 sonuna doğru çan sesleri eşliğinde saf şarabı içmenin güzelliğini vurgular. İbn Âsim el-Mısri de Tûmûye Manastırı'nda çalan çan seslerinin güzelliğini dile getirir. 42

Abbâsî şairlerinden Abdullah b. el-Mu'tezze de bir şiirinde sabaha yakın geçe karalığında çalan çan seslerine işaret eder. 43 el-Mukaddesi, yaptığı yolculuklar sırasında görülükleri naklederken geceleri çan seslerine şahit olduğunu söyleyerek de yer belirtmez. 44 Bu örnekler bize şiirinde yer alan manastırlarda çalanlara bir müda-
halenin söz konusu olmadığıı göstermektedir.

Hristiyan tarihçilerden Michel'in verdiği bilgilere göre, Halife el-Mu'tasım, 223/838’de oğlu Ebû Dâvud’un baskılaryyla bir emirname çıkarmış ve hristiyanların çan çalmalarını yasaklamıştı. Biz bu ifadeleri de namaz vakitlerine has bir kısıtlama olarak anıyoruz.46

Sonuç olarak hristiyanların namaz vakitleri dışında mevcut kiliselerinde ve manastırlarda çanları çalmaları serbestti. Zaman zaman hristiyanların bu hususları uymayarak namaz vakitlerinde de çanları çaldıkları vaki olmuştur. Bazı halişler tarafından çıkarılan emirler bunu göstermektedir.

Heykeller ve Mozaikler: Kiliselerde, manastırlarda ve bazı önemli caddelerde Hz. İsa’nın hayatı ile ilgili olarak Meryem’in İsa’yı emzirişi, İsa’nın çarşınca gerilişi, Hz. Meryem’in öldürülün oğlu İsa’yı kucağında tutuşu ve diğer önemli hâdiseleri anlatan heykeller, mozaikler ve tabolar bulunuyordu. Mabetlerde ayrıca azizlerin heykel ve taboları da zamanla çoşğalmıştı.

Hz. Peygamber zamanında Hab eşistan’a hicret eden sahabe hâmislerinden Ümmü Habibe ve Ümmü Seleme Hab eşistan’dan Santa Maria Kilisesi’ni gezmişler ve içindeki tasvirleri Hz. Muhammed’e anlatmışlardı. Hz. Muhammed, bu tasvirlerin o ülkede yaşaşmış olan iyi kimselere ait olduğunu ve onlar vefat ettiklerinde kabirleri üzerine bir kilise inşa ettiklerini ve sonra da bu yapıların içeriini resimlerde süslediklerini söylemiştir. O, ayrıca, müslümanları böyle bir yola girmemeleri için de ikazlarda bulunmuştur. İslam kaynaklarında yer alan bu bilgiler hristiyanların mabetleriyle ilgili bir gözlem olması bakımından önem taşımaktadır.46

Hz. Peygamberin Mekte’nin fethini müteakip Kabe’nin iç duvarlarında melekleri tasvir eden, İbrahim ve İshâk peygamberleri temsil eden, kucağında İsa’yı tutan Meryem’i resmeden tasviri sahib olan rivayetlere göre sildirdiği bilinmektedir.47 Bu bilgileri sunduktan sonra hristiyanların heykel ve mozaikleri ile ilgili uygulamaları geçebiliriz. İslamiyet’te tevhid inancına akrı olduğu için heykelleri ve araları temsil eden suretlerle olumsuz bir tavr taktuğdı ve en başta Kabe’deki putların tamamen ortadan kaldırıldığını hepimiz tarafından bilinmektedir. Bu yaklaşma rağmen hic bir zaman için zimmet akıd’i ile teminat altına alınmasın olan gayri müslümanların kendi inaçları bağlamında sahip oldukları suret ve heykellerde dokunulmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.) Necrânlilarla yaptığı anlaştırama suretlerine dokunulmayacağını açıkça ifade etmiş ve onlara teminat vermiştir.48

Hz. Ömer’in Şam hristiyanlarının onde gelenlerinden birisinin davetini sırı kiliselerinde heykeller ve resimler bulunduğunu için reddetttiği söylenir. İbn Abbas’ın da mozaikler bulunduğunu için kiliselerde namaz kılnmasını kerîh görmüştü nakledilir.49

45. Michel, Chronique. III, 96-97
46. el-Buhari, Salât, 48, Menâkıb’l-Ensâr, 38; Ibn Sa’d, 1, 224
48. el-Belâzûrî, Fûtûhû’l-Bul’dân, 87 (trc. 93)
49. Abdûrrezzâk, 1608, 1610-1611, 19486
Bu rivayetler bize mabetlerdeki heykel ve mozaikların mevcudiyetini ve onlara dökümlü olduğunu göstermektedir.

Haçlar bahsini işlerken II. Yeşid'in mabetler dışındaki haçları ordadan kaldırmış için bir emir verdiğini, hatta bunun da ilerisinde kiliselerdeki ikonların da (heykel ve resimlerin) kaldırmısına yönelik bir adım attığını ifade etmiştir. 787'de Nicaea konsiline katılan Kudüs rahibi John'un verdiği bilgiler hristiyanların ikonları ile ilgili bu uygulamayı II. Yeşid'in gerçekleştirdiğini teyit etmektedir. O konsile sunduğu tebliğ de Yeşid'den önceki halifeleri zikretmesine rağmen onların bu tür bir uygulamada bulunduklarına temas etmektedir.60


"Kimin gündünde beyaz kadınlar karşılı bir şeyi verse.
Zebân Manastırı'ndaki beyaz kadın heykeline ugrarsın.
Dolgun, çazip baldırtir, ince beli, endamsı yerinde,
Göğüşleri açık sertüstü uzanmış...


51. el-Kindî, 72; İbn Tağribberdi, 1, 250; el-Makrizî, el-Istat, II, 493
men akla bunlara daha önce neden müdahale edilmediği sorusu gelmektedir. Bu soruya verilebilecek cevap bunların zamanla fazlalaşması ve sanat adına bazı azizele- rin ve Meryem'inahlak dış taşıvrilerinin mabetlerde ve mabetler dışında yer alması şekilde olabileceğ'i gibi, bu heykellerin ve mzaiklerin toplum hayatında olumsuz tesirlerine şahit olunması da düşününebilir. Lakin kaynaklardaki bilgiler bu hususta kesin bir fikre ulaşamamızı engellemedekidir.

Biraz önce 787 Nicea Konsili'nde II. Yezid'in haçlar ve heykellerle ilgili uygulama-ların ele aldığı ifade etmişik. Yine bu konside deklare edildiği göre, onun ölmümden üç yıl sonra halefi Hişam (724-743) -yânîshîklak el-Velid olarak gösterilir-zamanında kırılan bütün ikonlar tamir edilmiş ve ayın yapılmaya çalışılmıştır. el-Makrizî'deki bir ifade de bunu teyit etmektedir. Bu tamırler arasında pek çok moza-ik kaybolduğun için bir kısm da dağılmış bir şekilde yerleştirilmiş ve bir kısm ekski olara- rak günümüze gelmiştir.52

Enevîler döneminde ilgili bu tesbitlerimizden sonra Abbasîler döneminde geçmek istiyoruz. Burada hemen Abbasîler döneminde böyle bir uygulama rastlamadığımızı ifade etmek gerekkecektir. Abbasîler dönemi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir hus sus katkımızı yok. Saîr Ebu Nûvâsîn el-Atîk Manastîrîndaki Meryem'in kuca-ğında İsâ heykeli tasvir, bize kiliselerdeki heykellerin mevcut olduğunu gösteriyor.53


53. es-Şâhuṣî, 206
54. el-Makrizî, el-İbuat, II, 494. Bu olay Ibn Kayyim tarafından el-Mutevekkîl zamanında Bizans topraklarindaki bir kilisede cercyan etmiş olarak anlatılır. Ibn Kayyim, İkâyet'i-Lehîfân, II, 284
duşça ilginçtir ki, Mısır topraklarında Abbasî Devletinin varislerinden Tülünîler Devleti'nin ikinci emiri Humareveyh, kendisinin, zevcelerinin ve şarkıcın gözde kadınlarden kabartmalarını sarayına koydurmuştu. Bu kabartmalardan bir kısmı günümüze gelmiştir. O ayrıca el-Kusâyr kilisesinde bulunan Meryem resmini gören bir oda yaptırmıştı. Zaman zaman oraya gider, resme bakarak içerdii.55


Fakihlerin bir kısmı "onu iade etmek, İslam'ın otoritesini düşürmektir" derken bir kısmı "böyle bir mendil mubah ise de müslümanlar aç, çıplak ve muzdarip olduğu için bunu vermekte bir mahzur yoktur" düşüncesinde idi. el-Kalkaşandî, bu meseleyi çözüm kavuşturmanın bir hayli zaman aldığını belirtilir. Sonuçta mendil verilmişt ve esirler kurtulmuştu.56

Özet olarak heykel ve mozaikler hususunda şunları söyleyebiliriz. Bazı dönemler kiliselerde kadar uzanan heykel karmaraların, toplumsal ahlak ile ilgili olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Mabetlere kadar uzanan bu baskılar, yapılan sanat tarihi incelemelerinden de anlaşılacağı üzere sadece insan resim ve heykellerinin tahribi şeklinde cereyan etmiştir.

55. eş-Şabûti, 284; Ibn Tağriberti, II, 57-58; el-Makrizi, el-Hitat, I, 316-317
56. Bar Hebraeus, Abû'l-Farar Tarhi, I, 256; Ibn Tağriberti, III, 278; en-Nüveyri, XXIII, 172-173; İbn-nûl-Cevzi, el-Muntazam, VI, 331
E- BAYRAM VE KUTLAMALAR, MEZARLIKLER VE CENAZE TÖRENLERİ:


Hristiyan kültürüne ait hangi bayramların mevcut bulunduğunu ve bunları nerede nasıl kutladıklarına dair bilgiler, genelde Abbâsîler zamanında ya da bu dönemde çok sona yaşamış müüellîfler tarafından yazilmiş olup, özellikle Abbâsîler döneminde sonra yaşamış olan müüellîflerin eserlerinde, yazarların bir nezbe de olsa kendi dönemlerine ait bilgileri aktarmış olma ihtimalinin gözardı edilemeyeceğini aşikârdır. Kaynaklarımız Abbâsî dönemi öncesi ile ilgili olumsuzluku rağmen, Abbâsîler dönemi için ilk eleden tarihi malumat ulaşılamamızi sağlayan pek çok muşa-hidimiz bulunmaktadır.

Mabetler konusuna işlerken, hafifmeşreb müüllâmlarının, Abbâsîler döneminde daha bir yoğun olmak üzere manastırlara ve yaqasıklarla kentlerdeki mevcut kilisele-re gidip geldiklerini, oralarda günlerce konakladıklarını ifade etmiştir. Dolaysıyla orada yaşanan herşeyin bir gözeçme, hatta oldukça ilginçtir ki bir katlimcısı konumunda olan manastır müüavîmîlerimiz bizim için önemli bir bilgi kaynağı oluşturmakta. Bununla birlikte, onlar, gözlemlerini genelde misralarda dile getirdikleri için fazla malumat sunamayolarlarsa da kendi dönemlerinde hristiyanlar tarafından aziz sayılan kultu ve bayramları önceki döneme nazaran daha fazla olmak

1. Divânî'l-Aṣâ'î el-Kebîr, 161, 343; Cheikho, en-Nasrânîyye, 217
2. Cheikho, en-Nasrânîyye, 31, 215; Cevâd Ali, VI, 658-660
3. Ebu'l-Feras el-İsfahani, II, 122
4. el-İlbâzuri, Fütûhu'l-Bûlûdân, 238-239 (trc. 249)


Bir hayli zengin bilgiye sahip olmamızı sağlayan eş-Şâbuştî ve diğer müsahitler- rimizin nakillerine geçmeden önce, genel bilgi olması bakımından bu kutlama ve bay- ramları, muahhar müsâllıilerin bilgilerine de zaman zaman örnekcat etmek sorteyle ismen sunacak, daha sonra başka eş-Şâbuştî olmak üzere müşahidelerimizin bayram- larla ilgili sunduğу gözlemlerini aktarmaya çalışacağız. Tesbit edebildiğimiz kutlama ve bayramları şöylece sıralayabiliriz:

Fish, Süläk (Suût), Kalendâs, el-Bişâra, Milâdül-Mesih, Gîtas (Dînh-Yev-

7. Fish bayramından 4 gün sonra kutlanır. Beyrûnî, bu bayramın her parazeti kutlama gününde zikren- der. İsa'nın gekürüzene yükseldiği gündür. Kiptiler tarafından Hasanûl-Ærbaîn diye de adlandırıld- yordu. Bkz: Beyrûnî, 308; el-Kalkaçand, Subhu'l-A'sâ, II. 454-455; el-Makrizî, el-İstâfat, 1, 265; Álu- sî, M., I, 357; Cheikhû, en-Nasrânîyye, 217

en kutlanan bu bayram Kiptiler tarafından Kheybek ayyının 29'unda kutlanır. Houtin, İsa'nın dogum gününü...


12. Hristiyanların dahi gündüdür. Fish beyрамının ikinci günü gerçekleştirir. Öme'nin atfödelen Şam ahlânasından, Şen'in ve Bâüs isimlerine rastlandığı daha once zikretmiştir. Ayrıca bkz. Cheikh, en Naşrînîye, 217


15. Aziz Sem'an'ın İsa'nın doğumundan kirk gün sonra el-Heykel'de onu görmesi takdis eder. el-Makrizi tarafından verilen bilgilere göre ise İsa'nın el-Heykel'e girisişi ve Aziz Sem'an'ın onunla görüşmesini ifade eder. Karşaşlanmz: el-Kalkaşandi, Subh'u'l-Â'd. II, 455; el-Makrizi, el-Hiat, I, 266


17. Fish beyramından bir gün önce kutlanır. O gün, İsa'nın kabrinde bir nur ortaya çıkığında bu ağa ile Kudüs'teki Kâmûme Kiliçâc'cinin şamdanlarının yansıtına anınlar. İslam tarihçilerinin gözlem-lerine göre, bu din adamlarının hızlandığı bir tezgahta bağça bir şey değildi. el-Kalkaşandi, Subh'u'l-Â'd. II, 456; el-Makrizi, el-Hiat, I, 266


Hamis.\(^{23}\)

Kaynaklarımızdan el-Kalkaşandi, yaygın olan bu kutlamalar yanında, özellikle Mısır toplumuna has bazı özel gün ve kutlamalarla da temas eder. el-Kalkaşandi tarafindan bu kutlamaların sadece isimlerine ve kutlandığı günlerle dair verilen bilgilerin beş sayfaya aşkın bir listte teşkil ediyor olması Mısır hristiyanlarının azizlere ve kutsal günlerle gösterdikleri hurmetin bir belirtisi ya da toplumun bu tür kutlamaları gösterdiği ilginin bir tezahür olası gerekir.\(^{24}\)

Bu arada İbn Kayyim'in bu bayramlar ortaya çıkışı ile ilgili olarak verdiği bilgileri de kaydetmeden geçemeyeceğiz. Onun verdiği bilgilere göre, hristiyanların kutladığı bu bayramlar İsa'dan bir hayli zaman, yaklaşık üç asır sonra ortaya çıkmıştır. O, ortaya çıkış sebebi olarak günleri zikreder: 'Pek çok felsefi kavramlara bulanan ve saf akla aıktır düşmeye bağlıyordu dinî bilgiler, zamanla aklı selim sahibi insanlar tarafından nefretle karşılamanaya başladi. Din adamları hristiyan toplumundaki bu çözmleyi kültür ve sanat alanına ağaç vererek tezyinatla ve bayramlarla telaşı etmeye çalıştır. Böylece Hz. İsa zamanında olmayan pek çok bayram ortaya çıktı ve bunlar genelde azizlerin ve özel günlerin kutlanması ile gerçekleşti.\(^{25}\)


O, bunlardan sadece birkaç hakkında kısa bilgi vermektedir. Mesela, Şem'un bayramlarının zeytin ve hurma dalları ile, Şa'yâ kutlamasının ise heykellerin etrafında yakılan tütünerle kutlandığı onun müsellarından ögreniyoruz.\(^{26}\)

Manastırlardan pek ayrılmayan bir diğer şair olan Ebû Nûvâs şirlerinden birisinde hristiyan bayramlarını şöyle sıralar: Milâd, Dînî, Bâus, Üşmânî ve 'es-Seb',

20. Bizans İmparatoru Constantin'in hristiyanlığa geçip, Şam'da pek çok mabet inşa etmesinin olması düşünülür. Hristiyanlığa geçmişinde ruayında gormuş olduğu haçtan dolayı, Kudüs'le İsa'nın carma- hâ gerildiği tahta alta cevirmesi dolayesinde bu adı anılır. İbn Tağriberti tarafından verilen bilgilere göre, Eylül aylarında bu kutlanyordu. el-Kalkaşandi, Subhü'l-Aşr, II, 457; Yâkût, Mu'cemü'l-Üdâb, XIX, 142; el-Makrizî, el-Hatît, I, 266-267; İbn Tağriberti, I, 55
23. İsa'nın dirilisinden elli gün sonra kutlanır. Ruhul-Kudüs'ün havarilerine gözürkerek onları farklı li- sanlara değişik memleketlerde göndermesi hâdisesi yedelimir. el-Kalkaşandi, Subhü'l-Aşr, II, 455; el-Makrizî, el-Hatît, I, 265; Alûsi, M., I, 358
25. İbn Kayyim, İgâsetü'l-Lehtîn, II, 293-294
26. Yâkût, Mu'cemü'l-Üdâb, XIX, 142-145
Fish, Maret Meryem. 27 Ebû Nûvâs bayramlarla ilgili detay vermez.

Ebu'1-Ferac el-İsfehâni, Küfeli şair Bekr b. Hârice'nin hristiyan bayramlarına dair bilgiler veren şirlerle olduğunu söylerse de örnek sunmaz. 28 Pek çok şirini ahlak dışı temaları işlemesi sebebiyle kitabına almamış olan Ebu'1-Ferac el-İsfehâni, muhtemelen bu şirlerin de aynı karakteri taşıyor olmasından dolayı kitabına almamış ve sadece temasına işaret etmekle yetinmiştir.

Coğrafyaçu 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-Fish: Bahar, el-Ansara: Yaz, el-Mılâd: Kış, Barbara: Sonbahar günlerine denk gelmektedir.

O bunlar dışında, el-Kalendis, es-Salih, Lüdî bayramlarından da bahseder. es-Salih bayramının üzümlerin toplanma mevsimine denk geldiğini, Lüdî bayramının ise ekin günlerine rastladığını söyler. Yine onun verdiği bilgileri göre, bu bayramların halk edebiyatı üzerinde bazı tefsirleri vardır. Bu bayramlarla irtibat kurularak bazı deyişler söylenir olmuştu. el-Mukaddesî halk deyişleri arasında yer alan bazı ifadeleri örnek olarak öne sürerek şunları sunar:

"Barbara bayramı geldiğinde, evden dışarı çıkmak"

"el-Kalendis geldiğinde atesi yak, kendini eve hapset." 29

Bu ifadeler X. yüzyılda Şam müslümanlarının hristiyanlara ait bayramlardan bir hayli etkilediklerini ve bazı figirleri vurgulamak için bu bayramları zikrettikleriğini göstermektedir.


Hristiyanların bayramlarını hangi mabetlerde ve nasıl kutladıklarına dair net bilgileri, biz es-Sâbuştî'nin kayıtlarında buluyoruz. Onun verdiği bilgileri göre, Bağdatlı hristiyanlar, bayramlarını, belirledikleri bazı manastırlarda kutluyorlardır. Bü-

27. es-Sâbuştî, 204-206
28. Ebu'1-Ferac el-İsfehâni, XXIII, 197
29. el-Mukaddesî, 182-183. el-Mukaddesî, kitabının giriş kısmında Barbara bayramına Cahit olduğu söyler, ama, gözlemleri hakkında bilgi vermez. Bkt: s. 45
30. Beyrûnî, 296, 309
yük Oruç Bayramının (Savm) ilk günü el-Havât Manastır'ında kutlanırdı. Rähibelerin kaldığı bu manastırda toplanan hristiyanlar bayramın keyfini çıkarrlardı. Bu bayramın geçesinde el-Maṣṣūṣ Gecesi adı verilen bir eğlence tertip edildi. Erkek ve kadınların birlikte kutladıkları bu özel gecenin ilerleyen saatlerinde, herkes dilediği herşeyi hiçbir kısıtlama olmakizin yapar ve bu manastırda sabahlardı.32

Elli gün süren Büyük Oruç (Savm) bayramının, ilk pazarı Åsiye Manastır'ında, ikinci pazarı Zeriğiyya Manastır'ında, üçüncü pazarı Zendever Manastır'ında, dördüncü pazarı Dürmâlîs Manastır'ında kutlanırdı. Bu manastırarda toplanan halk günlerce buralarda kalır, eğlenir; eğlenceyi seven herkes de bu bayrama katılır. Dürmâlîs Manastırı bayramlar dünyada da bir eğlence merkezi idi.33

Bağdatlı hristiyanlar, Fish (Paskalya) bayramlarının, Mehdi Nehri'nin kıysında kurulmuş olan Bâbüşşemâsîye mahallesindeki Şemâlî Kilisesi'ndeki kutuyorlardı. Bu bayrama çevredeki bütün hristiyanlar katılır.34

Teşrînîl-evvel'in üçüncü günü, Bağdat'ta aynı bir telaş görülürdü. Bayram günleri kadar canlı tutulan bu kutlamada, eğlenmeyi, gezmeyi seven herkes kiraladığı tekne, kayak ve sallarla Üşmûni Manastırı'na ulaşır, sahilde piknik yapar. Son modaın sergilediği bir yere dönüşen bu ortam, zengin olanların çadıralarıyla ve çalğı aletleriyle, güzel eserler sunan cariyeleriyle daha bir şenlenirdi. Orada slikanlar, yakınılarda bulunan Cercüs Manastır'ına doğru yöneltirlerdi.35

Yazarmız, Musul'udaki Álà Manastır'ında kutlanan Şeânîn bayramlarının güzellikinden, buraya gelip günlerce kalan, içip eğlenen insanların çokluğu günden bahsederken bu bilgileri vermekten çekinmez.36

eş-Şâbuştı, Bağdat'ın batsıında yer alan es-Seâilî ve Tekrit'in doğusunda bulunan Sîbâî Manastırlarındadır da bazı bayramlarının kutlandığı belirtiyor ise de isimlerini zikretmez. Sadece Şem'un bayramının Sâbbâ kırında kutlandığını –Sîbâî Manastırı bayrama yakındır- belirtir ki, bu çevrede yer alan başka bir manastır yok ise, bunun Sîbâî Manastır'inda kutlandığı düşünülebilir.38 O, ayrıca Salîb bayramının, Bağdat'ın doğusunda şehre on feraş uzakhtaki Kûnna Manastır'ında kutlandığını kaydeder.39 eş-Şâbuştı, Hîre çevresinde mevcut bulunan Kubbe eş-Şetik'a gelenerek kutlanan bir merasimden de bahseder. eş-Şeânîn bayramlarında buraya gelen hristiyanlar en güzel elbiselerini giyiyorlar, boyunlarındaki haçlar, ellerindeki buhrandanlıklar oldukça mutlun bir görünüüm arzediyor, ayrıca söylenen ilahiler de çoğunlukla hava oluşturuyordu ki, Müslüman ahaliden bukların katılanların sayısı hiç te az

32. eş-Şâbuştı, 93
33. eş-Şâbuştı, 3-4
34. eş-Şâbuştı, 14
35. eş-Şâbuştı, 46
36. eş-Şâbuştı, 176
38. eş-Şâbuştı, 175
39. eş-Şâbuştı, 265
değildi.40
eş-Şâbuştî'nin ifadelerinden bu bayramların büyük bir kısmına, müslüman aha-
linin geniş çapta katıldığı analılmaktadır. eş-Şâbuştî, Oruç Bayramını kutlamak
için el-Havât Kilişesine gidenler arasında müslümanları da zikreder. Hristiyanlar
bayramlarını kutlarken müslümanların oralarda gezindiğini belirtir eş-Şâbuştî, bu
bayramın geçesinde düzenlenen el-Mâşuş Gecesine onların katılıp katılmadığı hak-
kında bilgi vermiyor ise de Ebû Osman en-Nâcî'mîn (v. 314/926) bu kilisedeki rahibe-
ler hakkında söylediklerini çekinmeden aktarabiliriz.41

Ah! Kalbim, aşkton, güzellik ceoherlerinden (neer çekti).
Yüzleri sabah nuru gibi olan ipincecek kızlardan.
Hey Rabbim! (Neydi o) el-Havât kilisesindekiler;
Ağaba günah var midir? (Şöyle!)

Yine yazarmız tarafından verilen bilgilerden analıldoğanca göre, eğlence düşkü-
nü müslümanlar Semâlû Kilişesinde kutlanan Fîsh bayramına katılmaktan idiler. Se-
âlib Manastır'ndaki kutlamalar ise kaçırımamaya gayret ediyorlardı.42 Şair, Tek-
ría'tin doğusundaki Sbâbi Manastır'ın özlediğini dile getirirken, belki de, orada kutla-
nan bayramların ruhunda uyandırıldığı şehve temsilte bulunmaktadır.43

Bu bayramlara katılmaktan büyük bir zevk alan şair Muhammed b. Abdurrah-
mân es-Servâni'nin, el-A'lâ Manastır'nda kütulan bir Şeanın bayramı ile ilgili duy-
gularını dile getirdiği şuustralardan, bu bayramlardaki debdebenin eğlence düşkü-
nü insanları kendi atmosferine nasıl çekiverdiğini ve bir şairin sonuçta hristiyanların
kutsal saydıkları bazı şeyler isteyebildiğini ve bunu çekinmeden şurasında dire
getirdiğini görüyoruz.44

(Ey Kutsâl!) Her ne kadar bana taç takmayı uygun görmüyorsan da;
Şeanın hatiri için,
yeşil hurma yaproklarından, zeytin ve bitki dallarından yaptığın taçları
benim başına da tak!

Bu şuralar hafif meşreıp bir şairin şuraları gibi görülebilir ise de bizce o dönem
prototipini oluşturmaktak ve dönemin haya bası açısını ortaya koymaktadır. 
Daha önce Üşmûnü Manastır'nda kütulan bayramlardan söz etmiş ve bu kutlama-
nın Bağdat hristiyanları tarafından bir kır gezisi mahiyetinde kutlandığını belirtmiş-
tik. eş-Şâbuştî, böyleine canlı bir günü Bağdatlı eğlence düşkünu müslümanların
kaçırmağına ve onların da bu havayı teneffüs ettiklerini kaydeden. Bu kulamalar-

40. eş-Şâbuştî, 241
41. eş-Şâbuştî, 93-94. Yâkût, anl adımı Sa'd b. el-Hasen b. Şeddâd olduğunu belirtir. Yâkût, Mu'â-
mü't l-Ulêhâd., XI., 193-194
42. eş-Şâbuştî, 14, 24
43. eş-Şâbuştî, 175
44. eş-Şâbuştî, 177. Yine aynı şair bu sefer Fîsh Bayram'ına katılmak için Mez'ûk Manastır'na gitmiş,
geceyi de orada geçiren şair oradan pek memnun ayrılmıştı. eş-Şâbuştî, 230-231; Yâkût, Mu'âmû'l-
Hüldân., II., 537

Bu bayram ve kutlamalar sadece eğlenceye düşün olan halktan bazı kesimlerin katıldığı söylemek pek doğru olamaz. Zira zaman zaman devlet adamları, hatta halifeler bile bu ortamlarda görülyordu.46

el-A'là Manastırı'nda kutlanan bir Şeânîn bayramı, orada bulunduğu günlerine denk geldiği için, halife el-Memûn da izlemistir. Halife el-Mu'temid de Als Manastırı'nda Şeânîn-Dûh kutlamaları sırasında bulunmuştur.47

Abbâsi halifelerinden el-Mu'tasımîn, el-Vâsîkîn ve bir müddette el-Mütevvekkîlîn vezirliğini 48 yürümuş olan Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın kendisine ait dizelerinde, Şeânîn bayramlarının birisine katıldığı anlaşılmaktadır.49

Dûrûlâş Manastırı'nda kutlanan bayrama Tekrit'te sürgünde bulunan, el-Mütevvekkîlîn dedi, Ebû Abdullah b. Hamdûn50 bile, arkadaşlarının anlattıklarından bir hayli etkilenerek katılmak ve biraz eğlencek ihtiyacını hissetmişti.51

Müslüman halktan ve devlet adamlarından bazı kişilerin hristiyanlar tarafindan kutlanan bayramlara işirak ettiklerini ifade ettik, et-Taberi'nin verdiği bilgiler göre, 20 Zilkade 239 (22 Nisan 854) pazâr günü hristiyanların Şeânîn bayramı ile İranlıların Nevruz bayramı aynı güne denk gelmiştir. Bu günlerde müslümanların Nevruz bayramlarına katılmaları et-Taberi'nin ve İbnü'l-Asir'in ifadelerinden anlaşılmaktadır.62 Fakat siyasî tarih özelliğine sahip her iki kaynağını da eğlence düşkünü insanların bu bayramlardan hangisini tercih ettiklerine ya da ikisini de ihmal etmeksizin bu bayramları kutlayabilme imkanını bulup bulmadıklarına temas etmeler. Diğer kaynaklarda da herhangi bir kayda rastlayamadık. Yine et-Taberi'nin sunduğu bilgiler göre, 244 senesinde müslümanların Kurban Bayramı, yahûdilerin

45. es-Sâbuştî, 47-48
46. Halifelerin ve müslümanların işirak ettiği gayri müslüm bayramları sadece hristiyanların bayramları değildi. İran toplumunda yaygın olarak görülen Nevruz ve Mihreân kutlamalarına da yaygın bir biçimde katılmışyordu. Bu hususa ilgili olarak bkz: Ahsan, 286-292
47. es-Sâbuştî, 98, 177-179
48. el-Mütevvekkîl tarafından 228/847'de durdurulmuştur.
49. es-Sâbuştî, 64
50. Sürgün sebebi ve gelişmeler için bkz: es-Sâbuştî, 6-9
51. es-Sâbuştî, 4-5
52. et-Taberi, Târîh, IX, 196; İbnü'l-Asir, el-Kâmîl, VII, 72. 319 yılında yine Nevruzla Şeânîn kutlamaları aynı güne denk gelmiştir. Arib, 136
Fitr Bayramı ve Hristiyanların Şeanın bayramı aynı gününne denk gelmişti. Özellikle bu sene İslam'ın eğlence ve bayram anlayışından çeşitli sebeplerle tatmin olamayan ve hristiyanların kütümlarını daha cazip bulan insanların, muhtemelen bir hayli sıkılmış olduklarını söylemek yanlış olmazaktır.

Biraz önce halifelerin bile zaman zaman hristiyanların bayramlarına çeşitli vesi siler ile katıldıklarını görmüştük. Bunların rastlantı kabilibinden bir katılm olmaktan ziyade bir özentı ve yozlaşmadan kaynaklandığını düşündüğümüz önemli bilgilere sahibiz. Halife el-İsmâyıl'un, başlarına zeytin ve hurma dallardan taşlar koymuş olan yirmiye yakın grek cariyanın Şeanın bayramı kütümlarını sarayda kendi oda sında izlediğini Ebû'l-Ferac el-İsfehâni nakleder. Dansederek bu bayrama ayrı bir hava katmış olan cariyeler, halife üzerinde pek derin tesirler bırakmış idiller ki, halife buصولu ortam sebebiyle überlerine üçbin altın serpmiş ve şu mısraları söylemişti:

"Şeanı'nın Bayramı'nın getirdiği sünnetli sarışın güzeller...
Saray odalarında güzellikler...
Sığırrek kuşunun kuyruğu gibi kıp kıp danslar...
Arının belini kıvrıştı gibi bel kuşlar."

Öte yandan hristiyanların bayramlarında halifelerin, saraydaki gözde hristiyanlara çeşitli hediyeler verdiklerini biliyoruz. Meselâ, Cebrâil b. Buhtûşâ'ya, Savm orucunda 50.000 dirhem, Şeanın bayramında ise 10.000 dirhemlik ebise verdikleri bilinmektedir.

Diğer İslam devletlerinden de bazı örnekler vererek konumuzu tamamlamaya çalışalım. Bu örneklerin biraz sonra sunacağımız değerlendirmelerin daha iyi anlaşılması yardımcı olacağını düşünüyoruz.


İhışidiler devletinde, hristiyan tarihçilerinden Yahya b. Safîd el-Antaki'nin bildir-dığıne göre, el-Gitâs bayramına müsulmanları da katılıyordu. el-Makrizî'nin kayıtları

53. et-Tahirtî, Târîh, IX, 211; Ayr escape: Ibnu'l-Êsir, el-Kâmîl, VII, 85; Ibn Tağriberti, II, 318
54. Bugün ülkemizde de hristiyanların Mîlâl kütümları daha bir ço k ve alaka ile izlenir. Pek çok Müslüman Türk'un ise, bazı bayram ve kütümlarda Taksim kiliselerinde bulundukları da görülmektedir.
55. Ebû'l-Ferac el-İsfehâni, XXII, 213-214; Hitti, İslâm Tarihi, II, 526
56. Ibî Râ'î Usâybiya, 199
bunu doğrular mahiyettesidir. el-Makrizi’nin verdiği bilgilere göre, 330/941’de, Muhammed b. Tuğc el-İhşidi ve pek çok Mişrî müslüman oldukça ihtişamî gözüken bu bayramı izlemiş, bir kısmı da katılmaktan kendini alamanmıştır.57

Bu katılım ve izleme hadiselerinin yanında bayramlarla ilgili yasaklamalar da bulunuyordu. Fakat biz onlara biraz sonra işaret edeceğimiz belirtilirken, bazı halife-ler tarafından bu tür kutlamaların zaman zaman engellendiğini tekrarlamak istiyorum. Ancak bu kısıtlamalar halkın üzerinde pek fazla tesir göstermemiştir.58

388/998 yılında, daha önceki yasaklamalara rağmen, hristiyan halktan gelen baskılar neticesinde yine aynı şekilde Nil kıyısında çadırlar kurulmuş, hristiyan kâ-tip Fehd b. İbrâhim’in gözetiminde bu bayram icerde edilmiştir.59

Tarihiç İbnü’l-Me’mûn’un bildirdiği göre, Fâtimiler, hristiyanların yılbaşı kutlamalarına oldukça yoğun bir şekilde katılmışlardır. Gitâs bayramları da halk tarafından ilgiyle izleniyordu. Lâkin, halife ez-Zâhir bu bayramın en cazip kısmına, vâftiz olmak için Nil’e girilmesi kısmına müslümanların katılması engellemek için kıyı şeridine özel güvenlik birimleri olsuşturuyordu. Bununla birlikte bağı bağındaki olmak üzere, halkın bu şenlikleri uzaktan seyretmelerinde bir mahzur görmüyordu.60

Daha oranı dönemlerde, bu kültürel çözümenin oldukça ilginç tezahürleri ortaya çıkmıştır ki, bunlara da kısaca temas etmek istiyorum. el-Makrizi’nin kayıtlarına göre, İhmim’de kutlanan bazı yerel bayramlarda, din adamları tıpkı Şeânın bayram-larından gibi, ellerine buhrandanlıkları, tutsüler, haçları, İncileri alır, sokaklarında dolaşırlardı. Kadi gibi eşraftan pek çok kişinin kapısının önüne gelen insanlar İncîl’den ayetler okuyarak gezlerlerdi.61


Burada Mişr’daki müslümanların ve hristiyan halkın, zamanla birbirine karşı-miş karma bir bayram kutladıklarını düşündüren bir tablo söz konusudur. Öte yan-

57. Yahyâ b. Said, 196-197; el-Makrizi, el-Hitat, I, 265
58. el-Makrizi, el-Hitat, I, 265, 494
59. el-Makrizi, el-Hitat, I, 266, 494-495
60. el-Makrizi, el-Hitat, II, 517
62. Bilgi için bkz: Hamarneh, 85-91
63. Hamarneh, 99


Hz. Ömer zamanında gerçekeştiirilen diğer anlaşmalar da bakım istiyoruz. el-Belâzîrî'der yer alan bir kayıta lây'ın, Rüha halkıyla yaptığı anlaşmada oldukça farklı bir madde olarak Bâôs bayramlarını açıktan kutsaladıklarını sürece emniyette olanakları belirtmektedir. Ayni dönemde fethedilen farklı bölge halklarına ait bilgiler de bulunmaktadır. Yine el-Belâzîrî'nin Azerbaycanlı tarihçerlerin naklettiikleri ne göre Hz. Ömer zamanında Azerbaycan'ın fethine memur edilen Huzeyfe b. el-Yemân -ya da Muğire b. Şu'be- yaptığı anlaşmda eş-Şîz halkının bayramları oynamalarına ve ortaya çıkarmakta oldukları şeylerine mani olunmayağın da aile garantiler vermiştir.

Burada Mısır'ın yerel halkı Kptilerle ilgili bir uygulamayı da ortaya koyduktan

64. Hittî, İslam Tarihi, II, 692
65. Ebû Yusuf, 143, 146
66. Ebû Yusuf, 138, 141
67. el-Belâzîrî, Fütûhât'ul-Bâûdân, 238-239 (trc. 249)
68. el-Belâzîrî, Fütûhât'ul-Bâûdân, 455-456 (trc. 487-488)
sonra bir sonuca varmak istiyoruz. Mısır tarihçi İbn Tağriberdi tarafından verilen bilgilere göre Kiptiler, 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 şey asla müsaade etmeyeceğini belirterek, İslâmîyetin cahiliyye adetlerine karşı çıktığını vurguladı. Fakat o sene tesadüf eseri olarak kuraklık baş gösterdi. Pek çok kişi göçe kalkmıştı. Amr, derhal Hz. Ömer'e mektup yazarak durumu bildirmiş ve onun görüşünü istemiştir. Hz. Ömer ona doğru karar verdiği ifade ettiğinde sonra kendisine küçük bir pusula gönderdiği onu Nil nehrine atmışını belirtir. Olayın ayrıntıları bir kenara bırakılar ve Salih bayramından bir gün önce Nil Nehri akmış ve göçe niyetlenen insanlar yerlerinde kalmışlardır.69


Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuc şudur: Fethedilen her yerde prensip olarak başlangıçta hristiyanların bayramlarına kutlama konusu karışılmamıştır. Ama kısa bir süre bu bayramların içerdiği bazı hususiyetler sebebiyle bunların açıkça kutlanması yasaklanmıştır. Zira yukarıda temas edildiği üzere bu bayramlar, dinin bazı vecibeler yerine getirildikten sonra tam bir karnaval havasına bürünüyordu. İslâm toplumunun içinde böyle bir bayram anlayışına müsaade etmedisi dinin anlayış göz önüne getirilirse söz konusu olmamaydı. Hz. Ömer de kendi toplumunu ve kültürel-i düşişen bir devlet adami olarak bu duruma müdahale etmiş ve hristiyanların İslâm toplumunun gözü önünde kendi bayramlarının kutlamalarını yasaklamıştı. İslâm'daki din hürriyeti anlayışının en güzelle bir ifadesidir ki onların bayramlarını tamamen ortadan kaldırma ve onları kültürlerinden mahrumpa bırakma gibi bir durum asla söz konusu olmamıştır. Onların bazı kiliselerde ya da şehir dışındaki manastırlarda bayramları kutlamalarına, haçları şehir dışında taşımalarına engel olunmamıştır. Bütün bu yasaklamalar yanında Hz. Ömer kendi toplum üyelerini de uyarmış ve hristiyanların kutladığı bayramlarda kiliselerle gitmemelerini istemiştir.70

Hz. Ömer'in bu tavrını her halife tarafından devam ettirilmemiştir. Kaynaklarda Emeviler döneminde dair bir kayıt dikkatimi çeker. Bununla birlikte Tritton'un hristiyan tarihçi Sâvirüs'tan aktardığı bilgilere göre Hîsâm b. Abdülmelek zamanında hristiyanların sokaklarda haç taşımalarına, ates yakmalarına ihtifal düzenlemelerine ses çıkarılmadiği anlaşılmaktadır.71

69. İbn Tağriberdi, I, 35-36. Farklı bir kaynak için bkz: Hamidullah, Mecmûatı 'L-Verdik, 504-505
70. Abdûrezzâk, 1609; el-Makrîzî, el-Istât, I, 264
71. Tritton, Ehlüzümme, 112-113
Abbâsiler döneminde uygulamalarla gelince Halife el-Mansûr zamanında bayram ve kutlamaların mabetlerde yapıldığı söylemek mümkündür. Hristiyan tarihi Theophanes’in verdiği bilgilere göre, 144/761 yılında Şam’a uğrayan Selikhos (Sâlih?), hristiyanları mabetlerinde Oruç bayramlarının kutlarken bulmuştur.72 Anonim Sûryânî bir kayınağa göre Hristiyanların Hârûn er-Reşîd zamanında da senede bir gün hacçlarıyla sokaklara çıktıkları, ama bayrak ve flama türü şeyler taşımadıkları anlaşılmaktadır.73

Abbâşi şairlerinden Ebû Nûvâs‘ın mesralarından Taberiye Gölü yakınlarındaki Fik Manastırı’nda kutlanan Şâ’nın bayramlarında yoldaşı around dua ettiklerini, sembol olarak kullanılan büyük hacçları taşıdıklarını anlıyoruz. Bu örnek te bize bayramların yerleşim yerleri dışındaki manastırlarda kutlandığını gösteriyor.74

Bu kısıtlamaların bir müddet sonra ortadan kalktığını söylemek gerekkecektir. Mabetler konusunda da dikatleri çektiği üzere özellikle el-Emin ve el-Me‘mûn dönemi hristiyanlarla ilgili önceki dönem uygulamalarının terkedildiği bir dönemdir. Böyle bir ortamda, hristiyanların katıldıkları bayramlarla ilgili mevcut kısıtlamalar bir kenara bırakarak daha rahat hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Halife el-Mütevekkil tarafindan, 235/849 yılında çıkarılan emirname hristiyanların Şâ’nın bayramlarında salıbî çıkarmalarını yasaklayan bir madde yer almaktadır.75


72. Theophanes, 121
73. Tritton, Ehlüzzimme, 113
74. eq-Sâbuqti, 206
75. et-Taberti, Târîh, IX, 172. Bar Hebraeus ve el-Makrizî aynı bilgileri verir. Abûl-Farac Târihi, I, 231; el-Makrizî, el-Hisât, II, 494
76. et-Taberti, Târîh, X, 39; es-Suyûtî, Târîh‘ûl-Hülafû, 370; İbn Taşârîbî, III, 86-87
kutladığı el-Gitâs bayramının kutlanmasını da engellemiştir. Bu yasaklamalara rağmen ertesi sene aynı hâdiseler cereyan etmiş, halk üç gün boyunca eğlendi. Olaylara üç gün müdhahale edilememiş, kutlamalar bitince pek çok kişi tutuklanmış ve mesele bu şekilde kapanmıştır.77 Tarihçilerin kayıtlarında 367/977 yılında bayramların sokaklarında kutlanmaması hakkında bir yasaklama daha görülür.78

378/988 yılında oldukça farklı bir uygulama olarak Hâkim bi emrillarda, hristiyanların Şêânîn bayramlarında kiliselerini süslemelerine, adetleri üzere hurma dahaları kullanmalarına engel oldu. Biz bunun Hâkim bi emrillardin farklı bir sahiyet-te sahip olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu hususta Kâîk-Kiyaât Düzen-lemlerini kısmında verilen bilgilere bakabiliriz.79

381/991 yılında Halife el-Azîz, halka Salîb bayramını şehir merkezinde kutlama- makta tanımmet. 381/991 in ertesi sene halk, bu önceki sene yasaklanmış olmasına bakılmaksızın bu bayram kutlandı. Konan yasaklar ve alınan önlemler hiçbir şey ifade etmemişti. Hatta şehir merkezlerinde kutlanan bu bayrama müslümanlardan bir grup bile katılmıştı. el-Makrizî'nin kayıtlarından bu yasakların bir müdhet daha devam ettiği anlaşılmaktadır. Tarihçinin verdiği bilgilere göre, hristiyanlardan gelen yoğun baskalar sebebiyle 388/998 yılında bu bayramlar hristiyan katip el-Fehd b. İbrâhim'in gözetimi- minde olmak şartıyla şehir merkezinde kutlandı.80

Milâdi x. yüzyılın sonlarına doğru uğradığı Şîrâz'ı bize tantan el-Mukaddesi, bu kentte gayrî müslümler tarafından kutlanan bayramlarda, müslümanların bulun- gû yerlerin, çarşlarının bile süslediğini bunlara müdhahale edilmediğini, hatta müslümanların bileukkanlarının süslediklerini kaydeder.81


İslâm fetihiylele ele geçen kentlerde yaşayan hristiyanların, kendi bayramlarının rahatlıkla kutlamalarına önceleri karşılamadı. Sadece bu bayramlarda müslümanlar arasında haçlarını göstermemeleri istendi. Fetihler ilerledikçe müslümanlar hristiyanlarla aynı toplumu paylaştırılar ve onların órgão ve adetlerini daha yakından tanımlar. Bu bayramların dini hüviyetlerini kaybetmeleri, bir eğlenceye dönüştüğünü ve İslâm toplumunu rahatsız edecek birahlâk sorun teşkil ettiği görülür. Akabinde bayramların şehir merkezlerinde kutlanmasına kesinlikle karşı çıkılar. Uzun zaman bu kuralara uyuldu ve hristiyanlar bayramlarını şehir dışındaki manastırlarda kut-

Başlangıçtan beri bazı insanların hristiyanların şehir dışında kutlamalarına katıldıkları varsayılabilir. Ama bunlara dair çok fazla örnek bulunmaktadır. Abbâsîler dönemine gelindiginde müslümanlardan bazı insanların bu bayramlara daha yoğun bir şekilde katıldıkları dikkatleri çekmektedir. Sosyal refah seviyesinin artması, şehirleşmenin hızlanması, sosyal hayatın kozmopolitleşme ve hristiyanların toplum hayatında bazı yöneriyle temayüz etmeleri vb. pek çok sebeplerden dolayı müslümanların büyük bir kesimi eğlenmek kasdıyla hristiyanların bayramlarına katılmıştır.


Bu sonuçlara ulaşırken sosyal hâdiselerin sürekli değişken olduğunu göz önnünde bulundurduk. Burada bir hususa daha temas etmek istiyoruz. Bilindiği üzere

83. eq-Şâbuqî, 5; İbn Kayyîm, Akhâm, I, 205
84. Corel Zeydân, Târîhü't-Temedûn, IV, 142-143, 146, 148; Tritton, Ehlüzzimme, 121


Bunlar dışında kabirlerin bir kısmı kiliselerde ve manastırlarda yer alıyordu. Özellikle azizler, patrikarhlar ve diğer önemli şahsiyetler bu mabetlerin bahçesine gömülüyordu. Şair Servâni, “Üşmüni Manastırında” kabirlerin yanında bile iç” derken bunu vurgulamaktakt.86


Genel çerçevede hristiyanların mezarlıklarına yönelik herhangi bir menfi uygu-lama dikkati çekmez. Bu genel durumun dışında kalan birkaç haber ise bazı özel durumlardan kaynaklanmış olup şimdi onlara temas etmek istiyoruz.

Hristiyan yazarlardan Mâri, Abbâsi halifi el-Hâdî’nin, el-Hadîse’yi ziyareti sırasında, hristiyan azizlere ait bazı mezarlari tahrip ettirerek Fırat nehrine atılması

85. es-Süli, Ahhârû’r-Râdî. 86, 140
86. es-Şâbuštî, 49
87. Bar Hebraeus, Abû’l-Parac Tarihi, 1, 211, Târîhû’z-Zemân, 18-19


Bu bilgiler arasında hristiyanların mezarlarına yönelik başka bir bilgiye rastlamadık. Yukarıda algımız her iki bilgi de hristiyan yazarlar tarafından verilmekte- dir. İslâm tarihi kaynaklarında ise sadece el-Mütevekkil döneminde hristiyanlara karşı alınan bazı kararlar çerçevesinde “kabirlerin düzenlenmesi” cihetine gidilmişdir.


88. Mârî, 73
89. et-Taberi, Târîh, IX, 172
90. Mârî, 79, Bar Hebraeus, Tarihu’z-Zemân, 37
hususunda bir bilgi yer almamaktadır.\textsuperscript{91}

Diğer örnekçimiz de Mısır'da Fatimler tarafından Kahire'nin kuruluşu sırasında dikkatleri çeken bir husturur. Kahire inşa edilirken şehir için belirlenmiş olan yerde bulunan İzâm Manastırı istimalak edilmiş, manastırdı hâvarilerle ait olduğu söylenen mezarlar ve kemikler el-Handak Manastırı'na nakledilmiştir.\textsuperscript{92}

Asırlar boyunca İslam idaresinde yaşaması olan hristiyanların mezarlıklarına karşı herhangi bir saygıpsızlık yapılmamıştır. Hatta -eğer doğru kabul edilebilirse- Abbâsîlerin ıktidara gelmesinden sonra Emevi sülalesine ait bazı halifelerin ve önde gelenlerin mezarlarına karşı yapılan çirkin saldırlar derecesinde bir saldırnun hris-
tiyanlar için söz konusu olmadığı rahatlıkla söyleyebiliriz.


Basra'ya yerleşmiş olan İmrân b. Hüseyn (v. 53'ten önce) ölüm döşeğinde, cenaze merasiminde Yahudiye hristiyanların âdetlerinin çekimleri hususunda yaptığı uyarılardan anladığına göre hristiyanlar, cenazelerini ağır ağrın taşyarak kabristana götürebildiler. Ayrıca, alcak seçebsi bazı ilahileri terennüm eder, meş'aleler taşrlandır.\textsuperscript{94} Yine Sürüyânî Michel'in, el-Mu'tasım'ın, oğlu Ebû Davud'un baskılı üzerine 223/838'de hristiyanların cenazelerini yollarda gezdirmelerini yasakladığı şeklindeki rivayeti ile, el-Makrizî'nin, el-Mütevekkil'in 235 yıldında hristiyanların yollarda dua okuyarak cenazelerini taşıtalarına, asteş yakamlarına engel olunmasınıistediği şeklindeki rivayet bu törenlerin devam ettiğini göstermektedir.\textsuperscript{95}

Yukarıda Hz. Muhammed (s.a.) ve arkadaşlarının gayri müslimlerin cenazelerine hangi güzel bakışlarını ortaya koyduk. Lâkin toplumba zamanla hristiyanların belki bir güce erişmeleri, halifeler tarafından bazı hususlarda ön plana tutulmaları, halk arasına tepkileri sebe ile olmuştur. Bunun getirdiği baskilar ve şikayetler sonucunda oldukça ilginçtir ki, el-Mütevekkil döneminde önce el-Mu'tasım zamanında

\textsuperscript{91} el-Kindî, 215; İbn Tağriberdi, III, 14-15
\textsuperscript{92} İbn Tağriberdi, IV, 34-35; el-Makrizî, el-İhitat, II, 507, 511
\textsuperscript{93} el-Buhârî, Cenâiz, 49
\textsuperscript{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
\textsuperscript{95} Michel, Chronique, III, 96-97; el-Makrizî, el-İhitat, II, 494


Bu tatsız hâdiselerden oldukça farklı iki örnege daha temas etmek istiyorum. Meşhur edip el-Müberred, edebi sohbetlerde bulunmak üzere arkaçaşlaryla Hıracı Manastır'ı'na uğramıştı. Manastır'daki kişiler bir râhiple uzun süre sohbet edildi. Râhibin sohbet sonunda anı olumü üzerine, el-Müberred yanındaki arkaçaşlaryla onu típkı bir müslüman cenazesı gibi, yikamış kenenlemiş ve dua ederek gömmüşlerdi.⁹⁸

Bazı tabiî afetler belki de insanların olumlü dünyada cesetlerin ve mezarların ne kadar önemsi olduğunu ortaya koyuyor. 319/931 yılının şevval ayında Tekrit'te meydana gelmiş olan bir sel felaketi böyle bir netice doğmuştur. Şiddetli yağmurlar neticesinde dörtüzlük kadar ev ve dükkan sular altında kaldı, bir hayli yüksek sular sebebiyle pek çok kişi hayatını kaybetmişti. Ölenler defnedilirken kimin müslüman kimin hristiyan olduğuna bakılmaksızın birbirlerine karşılık ve öylece defnedilmiştir.⁹⁹

⁹⁶ Bar Hebraeus, *Abû'l-Farac Tarihî*, I, 281
⁹⁷ İbn Tağriberti, V, 40
⁹⁸ el-Mes'dî, *Mürel*, IV, 91
⁹⁹ İbnü'l-Enîr, *el-Kâmîl*, VIII, 235-236
İKİNCİ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN HUKÜKİ VE SOSYAL HAYATLARI

A- HRİSTİYANLARIN HUKÜKİ STATÜLERİ ve HUKÜKİ PROBLEMLERİ


Zimmi statüsünün özu, bir miktar vergi ödemek suretiyle İslâm hakimiyetinin tanınması idi. Cizye ödevi İslâm topraklarında yaşamayı tercih eden zimmiler oncelikle hukûkî bir statü kazanıyorlardı. Buna bağlı olarak can ve mal emniyeti, din ve wicdan hürriyeti, askerden muâşiyet, gereksirse cizyenin âdeleri, kendi hukuklarını uygulama imkanı ve devlet hazineinden tahsisat gibi haklar elde ediyorlardı. Bunun karşılığında ise müslümanlardan daha az vergi ödüyorlardı. İsyân etmemeleri anlaşma şartlarına muhalif davranışlari kendilerinden bekleniyordu.1 Arnold’un da halkı olarak zikretilmiş üzere cizye, hristiyanları ezmek için değil onlara korumak için alınan bir katılm payı idi.2

Bütün bunlar karşılığında zimmilerde kendirleri koruma garantisi veriliyordu. İlk fetih hareketleri sırasında Bizanslıların İslâm ordularının geri puskurtmek için bir saldırı düzenlemek istedikleri esnada korumayı yerine getiremeyecekleri anlayan müslümanların topladıkları vergileri geri iade ettiklerini ve bu davranışın bölge halkın derin tesirler bırak킥ını biliyoruz.\(^8\)

Hz. Peygamberin "zimmiyi (muahedeli kimseyi) hakşiz yere öldüren kimsenin, cennet kokusunu kirk yillik mesafeden duyamaz" dediği rivayet edilir. Hz. Peygamberin her kim bir zimmeye zulmeder veya tasarımaktan acız olduğu yüks yüklerse o kimsenin hasıyım" dediği de bilinmektedir.\(^4\)

Hz. Ali'ınin "zimmet akdi, malları mallarımız, kanları kanlarımız olsun diye akdediler" şeklindeki sözleri İslamiyet'e göre zimmilerin statüsünü belirleyen önemli bir sözdür.\(^6\) İslâm Hakuku'nun bir uygulamasına göre gayri müslümler harbilerin kalelerine sigindıklarında bile, kale ele geçirildiği zaman zimmiler tanınlabilirler, kendilerine dokunulması ve diğer harbilerle aynı muameleye tabi tutulmaları yasaktır.\(^7\)

İslâm hakikiyetindeki zimmilerin statülerini belirlemesi bakımından şu noktaları da değişim yaparlı olacaktır. Bilindiği üzere yaşanan zimmilerle tahsisatta bulunuyor ve kendirleri gözeltiye uygulanıyor. Hz. Omer'in, yaşlı bir zimmeyeâyeti, "gençliğinde senden cizye alıp ta, ihtiyaçlarda seni terketmek olmaz" sözleri pek meşhur dür.\(^7\) Hz. Omer'in övgüleri Câbiye hristiyanlarına zekat gelirlerinden pay aydınlığında ve kendilerine tahsisâtında bulunduğunu da bilinmektedir.\(^8\)


4. el-Buhâri Cîze, 5; Ebû Yusuf, 125 Ayrıca onun Necrânhlarla yaptığı anlaşmada kendilerine haksağ.getLogger idi. Hz. Omer'in, yaşlı bir zimmeyeâyeti, "gençliğinde senden cizye alıp ta, ihtiyaçlarda seni terketmek olmaz" sözleri pek meşhur dür.\(^7\) Hz. Omer'in övgüleri Câbiye hristiyanlarına zekat gelirlerinden pay aydınlığında ve kendilerine tahsisâtında bulunduğunu da bilinmektedir.\(^8\)

5. es-Seraahil, Şerhu Siyer'i-Kehir, II, 250. Zimmi geriat karşısında müslümanla eşit olamaz" hadisi Pandin'ın görüşüne göre harbi kasdedileri söyleyenmiştir. Pandin, 115

6. es-Seraahu, Şerhu Siyer'i-Kehir, II, 413-414

7. İbn Kayyim, Ahkâm, I, 38; İbn Sûd, V, 380; Ebû Ubyeid, 121; İbn Kayyim, Ahkâm, I, 3

8. el-Belâzuri, Fatîhü'l-Bûldân, 177 (trc. 185). İslam hukukunda bir müslümanın sadece elhuzümme için bir vakif kurup karamayaçağı tartışılmış ve gayri müslümlere sadaka vermenin caiz olduğu vurgulanmıştır. İbn Kayyim, Ahkâm, I, 300


10. İbn Kayyim, Ahkâm, II, 478-479
rüşün zayıf olduğunu iddia eder.11


Yalnız burada şu hususu vurgulamak gerekir ki bu bazı açılarının çoğu kitap-larda kalmış ve meri hukukta uyguladığı görülmemiştir. Mesela halifelerden hiçbir anlamı alanların muhayer olduğu ileri sürerek zimmi gruplardan herhangi birisini İslam Ulkesi sınırları dışına sürmekmeştir.

Öte yandan zimmilerin sosyal hayatta kamu haklarından rahatlıkla istifade etmiş oldukları bir gerçektir. Formal hukukta biraz sınırlar duvari mahiyette ifadelere de rastlanır.13 Onların mal mülk edinme hüriyetleri vardır. Lakin bazı halifeler tarafından çıkarılan müeyyideler sonucunda bunlara el konulduğu da oluyordu.14

Hukuki Problemler ve Zimmilere Uygulanacak Ahkâm: Kur’ân-ı Kerîm’de, İslam idaresinde yaşayancı dini toplulukların, hayatlarının bütün safhalarında kendi dini esaslarını tabikle mükellef oldukları, problemlerini İslâm mericlerine getirdikleri takdirde Müslümanların onların davalarına bakıp bakmama hususunda muhayer olduklarını, şayet davalarına bakma yolunu tercih ederlerse Allah’ın (onlara ya da müslümanlara) indirdiği hükümlerle karar vermeleri gerektiği beyan edilmektedir.15

Zühri’nin bildirdiğine göre, zimmiler İslâm mahkmelerine bir problem getirdiklerinde, teâmülde miras ve hukuklarıyla ilgili meseleleri kendi kadılarına gönderiliyor, ancak ilde müslüman haklarının vereceği hükmüleri arzu ederlerse Allah’ın hükümlerileyce hüküm verilir. Genelde muhayerlik esas olmakla birlikte Ömer b. Abdülaziz’in de Adiyb b. Arta’ya “zimmiler sana gelirlerse onlar hakkında hüküm” dediği rivayet edilir.16

Aşinda hristiyanların, kendi kilise kanunlarını uyguladıkları mahkemeler mevcuttu. Hristiyanların kendi hukuki problemlerini nasıl çözceklerine dair bir uyulama càrî idi. Patriklerin fetvaları günlük sorunlara çözüm anyordu. Patrik Işıq’ Bernın’un mehr, miras, ölü nún borçları, köle azatları, köleler ile ilgili diğer durum-

11. İbn Kayyım, Ahkâm, I, 17
12. Fattal, 119
13. Ebü Ya’la, 224
14. 408 de Fâtni halifesi Hâkim’in uygulanmas burada hattâlanabilir. Halife 411’de bunları iade etmiş- tir. İb. İbn Tağribirdî, IV, 177-178, 183
16. Abdürezzâk, 10007, 10009
lar, hursızlık, sihir ve astroloji yoluya birçok elde etmeye çalışan insanların hüküm ile ilgili fetvalar bugün elimizdedir. Ancak zaman içinde İslam mahkemelerinde de gayri müslimlerin davalarına daha fazla bakıldığından dikkatleri çekmektedir. Bunda İslam mahkemelerinin daha adil olmasına önem arzettiğim olmalıdır. Fakat bu kilise tarafından hoş karşılanmamıştı. Hatta, Nastürri patron Timothy, ix. yy. da İslam mahkemelerine giden hristiyanların knayan bir bildiri dağıttı: "... şer'i emir ve kanunlar- dan uzaklaşmak için hristiyan olmayanların mahkemelerine koşanlar... Eğer onlar hristiyan iseler, nasıl oluyor da, hristiyan olmayan hâkimlere gidiyorlar..." 


17. Ibnü't-Tayyib, 192-210
18. Joseph, 28
19. el-Buhârî, Vesâyâ, 36
22. Abdürezzâk, 10235-10237
23. el-Buhârî, Rızaâk, 43, Husûmat, 1; es-Serahi, Şerhu Kitâbi's-Siyer, I, 315
uygulamayı çok açık bir şekilde göstermektedir. Bu bilgilere göre, hristiyanlar, dinlerinin aziz saygıguna pek çok şeyi reddederek yemin etmek zorundaydılar.24 Bu hususlarla temas ettiğiniz show onlara uygulanacak ahkâmları ilgili olarak elde edebileceğiniz bilgileri aktarmak istiyoruz.


* Kısaslâ Ilgili Uygarlamlar: Bir müслиman zimmilerden birisini kasden öldürüse hangi hüküm uygulanacağı hususunda farklı düşünceler mevcuttu.

İslâm âlimlerinin pek çoğunun görüşüne göre, Hz. Peygamber kafire karşılık müслиmanı kasas yapmayaçağı belirtmiştir.26 Bu bilginin ortaya çıkışı Hz. Peygamber'in Kureş ile Ensâr arasındaki bir yazışmasına dayanır.27 Ayrıca Medine ve vakasında yer alan "hiçbir mümin bir kafir için bir mü'mini öldüremez" ifadesinin taşıdığı esneklik te daha sonra belirir bu görüşe mesned teşkil etmiş olmalıdır.28

Hz. Peygamberin Medine'de yahudi liderlerden birisini kasden öldüren bir müслиman-nasas uyguladığı bilinmektedir. Yine onun, "eman verdikten sonra -kafir bileolsun olaya karşı Chúng" dediği rivayet edilme teşkil edilmiştir. Hz. Ömer'de de Hırelî bir hristiyanı öldüren müслиmanı kasas uyguladığı söylenir.29

Yukarıda zikrettiğimiz "kafire karşılık müслиmanı kasas yapmaçağı" hadisini kendilerine delil olarak alanlara göre, ziminye karşılık müслиmanı kasas yapmayaçağı iddia edilmistir.30 Bu düşüncede olanlar Hz. Osman'ın bir hristiyanı amden öldüren bir müслиmanı kasas yapmadığı ve müслиmanı diyet ödetmediğini delil olarak kullanırlar. Ibn Kayyim, bazı alimlerin bu sözdeki kafir kelimesini zimmî olarak değil harbi olarak yorumladıklarını belirtir ki, doğrusu da odur.31

24. Ibn Fadiullah e-Omeri, 152-154. Küçük bir bilgi olmak üzere şunları zikredelim: "vaftiz suyuğun noci eğilimli, ... testisten beri eğilimli, ...
25. es-Serahi, Şerh Kitâbı's-Siyer, I, 306; Kasani, VII, 39
26. Abdürrezzâk, 18502, 18504-18507
28. Hamidullah, İslâm Peygamberî, VI, 919; Meomütü'l-Vedât, 60. Muhammed Hamidullah, bu madenin ya bir müслиmanın muharib akrabaları ile ilgili ya da o orfi can getme nevinden bir suya temas ettigi düşüncesiındedir.
29. Ibn Kayyim, Akkâm, II, 803; Abdürrezzâk, 18514-18515, Ömer b. Abdülažî'ın aynı minval üzere bir uygulaması için bkz: 18518
30. Abdürrezzâk, 18505, 18509, 18513
31. Abdürrezzâk, 18492; Ibn Kayyim, Akkâm, II, 464


Gayri müslimlerin diyetleri hususunda yukarıda zikrettigimiz ana görüşten ayrı şu ida görünüş daha ortaya çıkmıştır ki, daha sonraki dönemlerde bu gayri insanı uygulamalar, gayri müslümlere reaksiyonların bir ifadesi şeklinde bürünmüştür.

a- Hz. Peygamber'e de izafe edilen hadisler ve tabii görüşlerine göre, zimmilerin diyeti müslümanların diyetinin yarısıdır. Aynı görüşler Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülaziz'e de izafe edilmektedir.33

b- Yine Hz. Peygamber'e de izafe edilen diğer bir görüşe göre, ehl kitap erkekle rinin diyeti 4.000 dirhemdir. Bu hususta Hz. Ömer'e izafe edilen bir diğer hukme göre, diyet yanında sürûn cezası da vardır.34

* Miras ve Vasiyetle İlgili Problemler: Hz. Muhammed'in kaif'in müslümana varis olamayacağını ya da bir başka vâranta göre farklı dinlere mensup kişilerin de birbirlerine mirası olamayacaklarını belirttiği söylenir. Amr b. Şuayb'ın bildirdiğini göre Hz. Muhammed müslümanlarla hristiyanların birbirine mirası olamayacakla-

33. Abdürrezzâk, 18475, 18478, 18482, 18496, 18499-18501; ed-Dârekutnî, III, 145.

| Müslümanlar | Zimminin Hanefi Şafii Malikî Hanbeli Şia |
|---|---|---|---|---|
| [Diyeti 12.000] | | | | |
| 12.000 | 4.000 | 6.000 | 12.000 | 800 |
rini ifade etmişti ve Râşit Halifeler de bunu böyle uygulamışlardır. Hz. Ömer'in yahudi ve hristiyan yakınları ölen sahabeleri mirastan mahrum ettiği bilinmektedir.


Ömer b. Abdülażiz, müslüman olan zimminin mirasını varsa akrabalarına ait olduğunu, tipki müslümanlar gibi tevaris e deceklerini düşününordu. Eğer varisi yoksa Beytülmale bırakılmasını istiyordu.


Müslüman alumnos tek bir millete mensup kişiler arasında verasetin geçerli olduğu hususunda aynı görüşü paylaşırlar. Genelde şu iki hususta görüş aynılıklar mevcut olagelmistir:

a- İki ayrı din mensubunun birbirine varis olup olamayacağı
b- Müslümanının kafire, kafirin de müslümana varis olup olamayacağı

İbn Kayyım, her iksine de olumsuz bakar. Bazı rivayetlerde görülen yahudinin hristiyan, hristiyanın yahudiye, müslümanın yahudiye mirası olduğu şeklindeki rivayetlerin zayıf olduğunu belirtir ve asında mirası olunamayacağı belirtir.


Zamanla Hanbeli hukukunda gayri müslümlerin mabete yaptıkları vakıflarla

35. Abdürrâzzâk, 9851; 9852, 9857, 19303-19315, 19320; ed-Dârekutu'l-IV, 69, 74-76; el-Haysem, II, 141
36. Abdürrâzzâk, 9858, 9859, 9862
38. Ebû Yusuf, 131-132
40. İbn Kayyım, 442-443, 444, 452
41. Abdürrâzzâk, 9913-9916, 19341, 19342
42. İbn Kayyım, Akbâm, 305-306
ilgili olumsuz bir tavır da ortaya çıktı. Onlara göre, devlet başkanı mabetlere yapılan vakıflara el koymadı. Zira, onlara göre, gayri müslümlerle İslam topraklarında arazi ya da ev satışı yasaktı. Şafilerin ve Malliklerin de aynı görüşme olduğunu bilinmektedir. İbn Kayyim, bazı hususlarda gayri müslümlerin işlerine karışmadığını halde vakıflarına hiçbir müdahale edildiği sorusuna, sadece vakıfetmelerinin sahih olmadığı şeklinde cevap vermekle yetinir.43

* Zimmî sihir yaparsa, İbn Şihâb'a göre ödürülmemesi gerekıyor. O, Hayber yahûdilerini buna örnek olarak gösterir. Daha sonra hukukta farklı bir gelişme olması ve sihir sebebiyle ölüm sebeb olursa ödürulebileceği görüşü hakim kanaat olmustur. İmâm Mâlik ise müslümana zarar verdiği takdirde ahdinin bozulacağı ve öldüruleceği kanaatindedir.44

* Harbilerden bir grup, emansız olarak zimmî köylere hâlâ girecek, gırevliler onları almaya geldiklerinde zimmîler onların, zimmî olduğunu iddia etseler, hepsi de emniyette görüllüyordu. Harbi olduklarını kesinleşmediği sürece kendileri suçlanmayaadırlar.45

* Zimmîlerden bir grup, müslümanların gözleri önünde bile, harbilerin kaleleri- ne girseler, sonra da kale müslümanlarının eline geçe, zimmî olarak bilinenler hariç, kaledekillerin hepsini garnımlar olur. Zimmî olarak bilinenler ayrılar. Hatta zimmî, onla- rın kalesine tam fethedilirken girse, kaledekiller hiç kimse ödürulemeden esir alınsa- lar, zimmî tanımsası bile esirler arasında olduğu aşıkardı olduğu için, bu durumda imamın hiçbir kimseyi ödürülemedi gerekıyordu. Eğer, fetih sırasında kaledekiller- den bir kısmı ödürülse, zimmînin de ödürülüp ödürülemediğini anlaşılamayacağı için hepsinin ödürülmesinde bir mahzur yoktur. Eğer ordu komutanın galâp zimmînin, onlar arasında olduğu şekilde ise ve hepsi ben zimmîyim diyorsa, onları ihtiyaten ödürülemedi gerekir.46

* İslâm ülkesine eman alarak girmiş olan harbî, gerek müslümanlara karşı, ge- rekse gayri müslim vatandaşlara karşı bir suç işledi, mesela, zimmî bir kadına tecâvüz etse, Haneflilere göre bu suçlar ahdi bozma. İmâm Mâlik, eman verildiği za- man zimnen bunları yapmamayı kabul etmiş olduğu söyleyerek, ahdi bozacağını belirtir.47

* Zimmîlerle kendilerine eman verilmiş kişiler arasındaki hukuâ problemlerle bağı olarak, zimmîlerin hadlerin uygulanıp uygulanmayaçığını hususunda farklı görüşler mevcuttur. Medine ehli, uygulanmayaçığını, lağın ceza verilmesi için davann kendi hakimlerine götürülmesi gerektiğini belirtir.48

43. İbn Kayyim, Ahkâm, I, 302-304
44. el-Buhârî, Cizye, 14; Abdürezzâk, 10017-10018; el-Askalâni, VI, 414
45. es-Seraârî, Şerhu Kitâbî's-Sîyâh, II, 413
46. es-Seraârî, Şerhu Kitâbî's-Sîyâh, II, 413-414
48. es-Seraârî, Şerhu Kitâbî's-Sîyâh, I, 306
* Hırsızlık: Ata', zimminin şarabını çalan kmsenin elinin kesileceği görüşünde idi. Sevri ise elinin kesilmeyeceği ve bedelinin ödeteleceği görüşündeydi.\(^{49}\)

Yaküt taraftan nakledilen bilgilere göre,\(^{50}\) Kavâle oğullarından Abîd b. Ayyaş el-Bekri ve arkadaşı Arim, Ha'fız bölgesinde hristiyanların biri sine ait bir deveyi öyle sine üstahlıkla yürütmişlerdir ki, bunu bir sürle tes'âd ederek üstahlıklarını dîle getirmek bile istediler. Bu sür üzerine suçları sübüt buldu mu bilmiyoruz ama toplumda pek çok hırsızlık vakasına rastlandığını, bunun da tabii karşlanması gerektğini düşünüyoruz. Tarihi ve fikih kitaplarında el kesme cezasının uygulandığına dair bir orneğe rastlayamadık.

* Emeviler dönemi állmlerinden Zühri, Urve b. Zubeyr, Sevr, Şâ'bi, Ömer b. Abdülażiz gibi állmler zimmiyeye iftira ataana had uygulanmayacağı görüşündedirler.\(^{51}\)

* Ahdi Bozma: İlk dönemde, zimmi cizyesini ödediği surece anlaşıması devam ediyordu. Öte yandan, ilk dönemde zimminin ahdini bozan maddeler olduğuaz gözükmesine rağmen daha sonrağı dönemlerde bu maddeler artık bırakmıştır. Daha sonrağı állmlar tarafından ahdi bozma cihetine gidilmesi yanında ilk dönem állmlarının bu yolu tercih etmediklerini ve onlara gerekken cezaların verilmesi yoluya anlaştılarını devam ettirmeyi düşünüklerini görüyoruz. Şafiî'nin Kitâbâ’l-Ümm adlı eserinde cize dişında zimmet ahdini bozan şartlara rastlanmaz. Zimmi ahdini bozdugu zamman öldürülp malları müsadere edilmel, Zor ya da riza ile İslâm beldesinden çıkarmılır.\(^{52}\)

İbn Teymiyye, el-Kâdi isimli állmın el-Mücerred isimli kitabında zimminin akdını bozan şu maddeleri bize nakleder:

a- Müslûmanlara karşı savasa nhânlara yardım
b- Müslûmanlari öldürmek
c- Yol kesmek
d- Müşrik casuslarını saklamak
e- Ülke surlarını müşriklere yarım
f- Misyonerlik yapmak
g- Müslûman bir kadınlı nikahlamakt
h- Müslüman bir kadınlı zina etmek

İbn Teymiyye bu görüşlerin, Müslûmanlara zarar ilkesi çerçevesinde oluşturduğu belirtirken aynı zamanda tarihi surec içinde değişen bakış açısı da ortaya koymaktadır.\(^{53}\)

49. Abdürrezzâk, 9911-9912, 19383
50. Yakût, Mu’cûnî’l-Rüûdûn, II, 322
51. Abdürrezzâk, 10012-10016. Hristiyanlar birbirlerine iftira ederese de had yoktur.
52. el-Mâverdi, 146
B. İSKÂN PROBLEMLERİ:


Daha sonraki gelişmeler çerçevesinde Müslümanlar, özellikle beraber yaşamak:


2. el-Buhârî, Nikâh, 84, 108, Şehadât, 31, İlim, 28

3. Beyhaki, IX, 184; Hamidullah, İslâm Peygamberi, I, 629-630; Mecmâatul-Vesâik, 109

İslâmiyet, ehl-i kitabî cizye ya da savaş seçenekleri ile karşı karşıya biraktığında, Hz. Peygamber döneminde yapılan anlaşmalarla kendilerinden cizye alınırlar, sahip oldukları yerlere, mallara, topraklara dokunulmayaçağı garantisi verilenek bulundukları yerlerde iskan hakkına sahip olduklarını belirtmişti. 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 mübelleğlerini gönderiyor ya da anlaşmalar gereği misafirler oralardan geçerken bu yerleşim yerlerinde konaklayordular.5


Hz. Muhammed'den sonra gerçekleştirilen fetihlerle ortaya çıkan yeni tabloda Araplara fetihettilerle şehirlerde uygun buldukları takdirde yerleştiler. Kısa sürede ihityaçlara binaen yeni şehirler de tesis ettiler.8

Bu genel bilgilerden sonra gayri müslümlerin İslâm Ülkesi sınırları içindeki yerleşim durumlarını ortaya koyabilmek için:

a- Müslümanlar tarafından kurulan yeni şehirlerde başlangıçta gayri müslümlere mahalle tesisinin olup olmadığını,

b- Hristiyanların yaşadığı kentlerin müslümanlar tarafından fethedilmesi ve

4. İbn Kayyim, Akhâm. I, 175
5. Necrân Anlaşması: el-Belázuri, Fâtûhal-Rûdân, 87-88 (trc. 93); Ebû Yusuf, 72
8. Lewis, 63
fethedilen bu kentlerle müslümanların yerleşmesiyle ortaya çıkan yeni durumun ne olduğu,

c- İslam devletlerinin Bizansla girişikleri mücadeleinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan sınır kentlerinin (sugûr) gayri müslümlerin iskârı bakımından değerlendirilmesi,

d- İskân problemlerinde önemli bir yer işgâl eden tehcir konusunun gayri müslümlerin iskânı açısından arzettiği durum gibi hususların incelenmesi gerektiğini düşünüyorum.

1. Müslümanlar Tarafından Kurulan Yeni Şehirler ve Hristiyanların İskânı:

Çok erken bir dönemde, fetihlerin yürüttüğü günlerde müslümanların yeni kentler inşa ettikleri bilinen bir husustur. Fethedilen yerlerdeki ihtiyaçlara bağlı olarak ortaya çıkan bu durum nüfus artışları, mevcut şehirlerin ihtiyaçlarına karşılık vermesi gibi hususların da tespitinde yeni kentlerin kurulması intâc etmiş ve Müslümanlar tarihine pek çok kent kurmuşlardır. İncelendiğimiz dönemde de oldukça fazla şehir kurulmuştur. Biz daha ziyade gayri müslim yerleşim yerlerine yakın yerlerde kurulmuş oldukları için şehirlerin gelişmesiyle sonrasıları gayri müslim mahalleleri de içine almış, dolayısıyla gayri müslümlerin 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 Übâle ve Hureybâ yakınlarında kuruldu ve Fars akınlarına üs oldu (h. 14). Şehir Arap kabilelerine göre mahalleri tesis olunmak suretiyle oluşturuldu. Eski hristiyan yerleşim yerleri olan Übâle ve Hureybâ daha sonraları Basra’nın dış mahalleri oldu.9


9. Ibn Sa’d, VII, 5-6; el-Belâzûrî, Fûţâhu’l-Buldân, 483-484 (trc. 498); Strange, The Lands, 44
10. ed-Dinevi, 401; Mârl, 5, 75, 105; Ibn Kayyim, Athân, I, 289
Küfe: 17/638 ya da 18/639 yılında, Hire'nin birkaç fersah güneyinde kurdulu. Buraya yerleşen müslümanlar, kabile esasına göre mahalleler oluşturdu. Şehre gayri müslümlerin yerleştiği dair bir kayda rastlayamadık.\(^{11}\)

İslam Ansiklopedisi se'ad b. Ebi Vakkâs maddesini hazırlamış olan, Zettérsteen, şehrin kurucusu Sa'd'ın, 17/638 yılında şehirde mezkon olan Arap, İranlı, yahudi ve hristiyan unsurlardan müteşekkül halk tarafından gelen şikayetler üzerine azledildiğini zikreder.\(^{12}\) Bu bilgilerin kaynağına tesbit etmeye imkan bulamadıysak da, Küfe'nin Hire'ye yakın bir yere kurulması hasebiyle şehrin çevresinde bir hayli kiilise bulunduğunun biliyoruz.\(^ {13}\) Dolayısıyla onun buralarda mezkon hristiyanlarının kısa süre ile şehirde yerleşme imkanını elde etmiş olduğu şekildeki bir düşünceyi göz önünde bulundurmuş olması uzak bir ihtimal değil de hayli erken bir dönemde bunu icra etmiş olması kabul etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte ilerleyen yıllar içerisinde Küfe şehri de gayri müslümler tarafından iskân edildi. Hatta Emeviler döneminin sonuna doğru şehrin merkezinde Hâlîd b. Abdullah el-Kasrî'nın annesi için bir kilise bile inşa edildi.\(^ {14}\)


Fustât'ın dışındaki köklü hristiyan yerleşim birimleri, Babilon kalesinin çevresi, Yeşkûr Dağı ile Fustât'ın kuzeyine duşen Nil sahili arasındaki Hamra banliyöleri

\(^ {11}\) el-Belâzuri, Fütûhü'l-Bûldân, 387, 390 (tcr. 394-395, 397); Ibn Sa'd, IV, 309, VI, 18, 21, 22, 24

\(^ {12}\) Zettérsteen, "Sa'd b. Abi Vakkâs", İA, X (İstanbul 1988), 19

\(^ {13}\) Yûkût, Mu'cemü'l-Bûldân, IV, 493

\(^ {14}\) el-Belâzuri, Fütûhü'l-Bûldân, 402 (tcr. 410); el-Mübahed, III, 87

\(^ {15}\) Kubiak, W., al-Fustât, Its Foundation and Early Urban Development, Warsaw 1982, 123, 161, 171; Doris Behrens, 119-120; el-Makki, el-Htas, I, 304; Becker, "Kâhire", İA, VI (İstanbul 1977), 74-83, "Babilon", İA, II (İstanbul 1979), 180
ve Fustât'ın güneyindeki Bereketül-Habesh manzakası idi. Bu bilgileri yukarıda verdiğimiz bilgilerle birlikte değerlendirirsek bir yandan Fustât kentine gayri müslüman nüfus akını olurken, diğer yandan şehrin büyüküğü ve hristiyan yerleşim yerlerini zaman zaman içine aldığı ortaya çıkacaktır.17


Bağdat: Dicle Nehri üzerinde yükselen ve sonra tarihe ortaçag şehirlerinin en güzel olarak geçектi olan şehir 145/762'de kuruldu.20 Yer seçiminde ilgili -uydurma olduğu anıtı anılan-naktıleri 21 bir kenara bırakırsak, Bağdat'ın tarihi bir yerleşim yeri olan Ctesiphon'ın yakın küçük bir yerleşim yerinde kurulduğu ifade edebiliriz.

İslâm Tarihi kaynaklardaki 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 oluşturulunca şehrin kurulduğu alanda mevcut olan küçük hristiyan yerleşim birimlerini istismak etmiştii. Bunlar arasında Mâr Fêsûn (el-Atik) Manastiri çevresinde mevcut olan Sûnâyâ köyü, şehir

16. Kubiak, 125; Doris Behrens, 120
17. Ebû Sâlih, 33, 38, 50; el-Makrizî, el-Hitât, 1, 343, 360, 363, II, 152, 512; İbn Dokmak, IV, 4
19. Yâkût, Mucem'tûl-Bûldân, IV, 461, V, 348; Bahşel, 38, 82; İbn Sa'd, V, 311; Câhiz, el-Beyân ve't- Tebyin, I, 275; el-Belâzûrî, Fâtâtû'l-Bûldân, 408 (trc. 416); el-Mesdû, el-Tenburg ve't-İşraf, 360; Streck, M., "Vâsît", IA, XIII (İstanbul 1986), 222-223
20. el-Belâzûrî, Fâtâtû'l-Bûldân, 414 (trc. 422); Hitti, Capital, 85. eş-Şemsâtî'nin tarihinden nakide bulunan el-Muukaddesi, 149'da tamamlandığı aktarır. O ayrıca devlet arşivindeki kayıtlara göre buraya, yaklaşık beş milyon dirhem harcandığı nakleder. Bzk: s. 121
21. İbn Tkttkât, 162

Şemmasıyeye mahallesini oluşturan bölgede Rumânûs (Dermâlis), Másercis, Sercis (Kütâ) manastırları vardı. Daha sonra burada Halife el-Mehdi zamanında Samâlû Manastırı da inşa edildi.24


Bağdat bir şehir düzeninden ziyade bûtuncül bir saray maksadına yönelik inşa edilmiş idi. Ýnásın idari yapılarla, saray aynı ortamda toplayabilmek ve korumak he-deflenmişti. İbn Tiktikî tarafından verilen bilgilere göre, el-Mansûr Bağdat’ı inşa etmeden önce Kûfe yakınlarındaki Hâşimiyye kentini kurmuş, fakat Ravendiyeye grubunun baskaları ve tehditleri sebebiyle yeni bir yer olarak Bağdat’ı oluşturmuştur.27 Halk ilerleyen günlerde daire şehrî bâniliyelârinda meselâ güneyde Kerh ve kuzeyde Harbiyye bölgelerinde iskan edilmişleri. Yani daire şehrî, idari bir kent merkezi ola-

23. Babû Ishâk, 134-135; Sâlih Ahmed el-All, Bağdad Medinetü’s-Selâm, Bağdat 1985, 222; Fiyet, Ahdûlû’n-Nasîra, 84
24. Babû Ishâk, 142
25. el-All. 224-225
27. İbn Tiktikî, 161


29. el-Belâzûrî, Futûhu’l-Bulûdan, 414 (tec. 423); el-Hatib el-Bağdâdî, I, 83
30. et-Taberi, Târîh, VIII, 37-38; Lassner, “Why did”, 96-97; Babâ Ishâk, 133
na geldi.33


151/768'de Rusaf'ın kuruluşu, 155/772'de Râläka şehri izledi. el-Belâzuri'nin bildirdiğine göre, şehrin eski bir temeli yoktur 35 et-Tâberî'de yer alan bir rivayete göre Râläka şehri kurulma istenince, şehirlerinin önemini yitireceğini düşünden Rakkahlar ayaklanmak istemişlerdi. Bunun üzerine el-Mansûr, çevredeki bir meşale adamlarından birini göndererek, orada bir şehir yapılıp yapılmayacağına dair kendi incelemeleri yapmıştı. Râhîp Miklîs denilen birisinin orada bir şehir yapacağını bildirince, el-Mansûr kendisinin Miklîs olduğunu söyleyerek problemi çözü. Tîpî Bağdat'ın kuruluşunda olduğu gibi kurgu görünümü veren rivayetin esâfîe yönünü bir kenara bırakılarak, bizim ilgili bilgilerimiz nokta bu bölgedeki kiliselerin mevcudiyetidir.36


Bu bilgiler et-Tâberî'nin kısaca naklettiği bilgilerle, önemli görülebilecek bir

33. el-Mesûdî, et-Tenbih ve'l-Işrâf, 342; Yâkût, Mu'cenu'l-Balûdân, II, 783; el-Isâhârî, 83. el-Isâhârî kendi döneminde saray merkezini arka taraflarda halkın yerleşim yerlerinin mevcut olmadığını, saray alamının geniş bir alana oturduğu kaydederek.
34. Rabû lâhâk, 133; Strange, The Land, 32
35. İbnü'l-Estr, el-Kûmil, VI, 5; el-Belâzuri, Futâhu'l-Balûdân, 247 (trc. 257)
36. et-Tâberî, Târîh, VIII, 44. 46. Tarihçî Zehebi bu rivayeti Bağdat'ın kuruluşu için nakletmiştir. Bkz: İbn Tağırîberî, I, 340
38. el-Hâvârîzî'î'nin verdiği bilgilerde göre iki yüz kılık bir askeri gücü komuta eden Bizans komutanının unvandır. Bkz: el-Hâvârîzî, 148; Bosworth, "al-Khwarâzmi", 30
39. el-Belâzuri, Futâhu'l-Balûdân, 234 (trc. 244)

et-Taberi, malum bir hâdisenin detaylarını vermemek, ya da kısaca geçiştirerek üzere yerlesilen bölgenin ismini vermiyorsa da, gelişleri yer Bağdat'tır ve rivayet aynı hadiseye işaret etmektedir.

el-Belâzûrî'nin ifadelerinde yönetim tarafından oraya yerleştirildikleri anlaşılıyorken, et-Taberi'nin ifadelerinde eman alan bu insanların kendi istekleriyle buraya yerleşikleri ortaya çıkıyor. Belki de et-Taberi'nin ifadelerindeki kısak bizi bu yarınliga götürmektedir, ama sonuçta İslam ordusunun Bizans topraklarında yürütü-ğu fetih hareketlerinden birisi sonunda, orada ele geçirilen ve kendilerine eman verilen bir grup hristiyan, Bağdat'ın önemli yerleşim birimlerinden, banliyölerinden birisi olarak Şemmasıyye'de iskan edilmislerdir. Bu kişilerle et-Taberi'nin de ifade ettiği üzere her türlü hak ve hürriyetin (ve vefâ lehem) sunulması sonucunda, çok kısa bir müddet sonra halife el-Mehdi'den kiliselerini inşa etme müsaadesi aldıklarını ve 163/779 senesinde Semâlû Kilisesi'nin Bağdat'ın doğusunda el-Mehdi Nehri'nin kaynağındaki yükseldiğini ilginç bir örnek olarak kaydetmek istiyoruz.

el-Mehdi'nin bu kararına etken olan şeyler hangi çerçeveye oturtabiliriz, soru-guna kaynaklardaki bilgilerin sınırlı olduğu sebebiyle cevap bulamıyoruz. Ama akla gelebilecek yorumlar arasında el-Mehdi'nin farklı bir mezhebe mensup olan bu Bi- zans hristiyanlarını bir denge unsuru olmak üzere Bağdat'ın önemli bir hristiyan mahallesine yerleşirdiğini, yahut da, biraz daha farklı bir boyutuyla, Bizans toprak- lardında Bizans Kilisesi'nin uygulamalarından rahatsız olan bu insanların, Hârûn er-Resîd'e böyle bir anlama yapmış olabileceklerni düşünmek mümkündür.

Öte yandan tabii olarak, İslam topraklarına yeni yerleştirilmiş olan bir hristi-yan grubunun dinî vecibelerini yerine getirme üzere kiliselerini inşa edip edemeye-cekleri gibi bir soru sorulabilecektir. Çevrede bazı kiliselerin mevcudiyetinden bahsetmiştir. Onlara yeni bir kilise inşa etme müsaadesi verilmesi onların farklı bir mezhebe mensup olduklarını düşüncemizi teyid edebilir. Mabetler kısımda geniççe in- celendiği üzere halifelerin zaman zaman hristiyanların kilise yapmalarına müsaade ettiğiklerini görmüşük.


40. et-Taberi, Târîh, VIII, 146, 148
kirksekiñ dirhem; terzi, boyaçı, ayakkabıçısı, saraç vb. meslek sahiplerinden ise oniki dirhem alınması gerektğini belirtir. Bu mesleklerde uğraların kısım toplumda ihtiyacı duyduğu için İslam şehirlerinde yerleşmelerine müsadde edilmiş olduklarını düşünülebiliriz. Kentlerin hristiyan yerleşim yerlerini de içine alarak sınırlarını genişletmesi sebebiyle karma bir toplum oluşduğu için olsa gerekir ki, Ebû Yûsuf, Halife Hârûn er-Reşîd’de gayri müslimlerin İslam kentlerinde oturmalarına izin verilebileceğini belirtir.\(^{41}\)


et-Taberi ve el-Mes’ûdî’de yer alan rivayetleri göz önüne alırsak, Samarra topraklarının 500 dirhem ya da 4.000 dinar gibi aralarında dengе unsuru bulunmayan rakamlarla satın alınmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Muhtemelen orada satın alınan bütün toplaklar için 4.000 dinar harcanmış olmalıdır ve et-Taberî’deki ifadelerden de satın alma işlemi parçalar parçaya yapıldığı anlaşılmaktadır.\(^{44}\)

Bu arada, orada bulunan bir kilise ve arazisi 500 dirheme satın alınmış. el-Hâkânî adı verilen bahçe için de 5.000 dirhem ödeme göstermiştir. Gerek Kâtûl’de yaşayan gerekse Samarra topraklarında bulunan hristiyanların bu iskâna birlikte ne yaptıkları hakkında kaynaklarımız pek ilgilenmemiştirler. Satın alınan bölgede mevcut olan kilise de muhtemelen yıkılmış olmalıdır.

Daha sonları el-Mütevekkil, Samarra yakınlarında el-Mâhûze denilen yerde el-Caferîyye’yi inşa etti. Orada yeni bir şehir oluşturuldu. el-Mütevekkil çevrede iktalara bulundu. Bu gelişmeler sonucunda Samarra’dan daha büyük bir şehir oluşturuldu. Ama ne yazık ki, inşa ettirdiği sarayda öldürüldü. Ardından gelen helifelerle halk tekrar Bağdat’a döndü.\(^{45}\)


42. et-Taberi, Tâhir, IX, 17; el-Mes’sûdî, Mûrûc, IV, 53-54; Babû Ishâk, 133. Diğer rivayetlerde Türk askerlerinin Bağdatlılarla verdiği eziyeter sebebiyle el-Mu’tasım’ın Bağdat da yerleşme istediğini belirtmektedirler; yani olan rivayetleri yadsınan yeni güzelsvillemeli muhafiz sözler olarak düşünülebilir. Bkz: et-Taberi, Tâhir, IX, 18


44. et-Taberi, Tâhir, IX, 17; el-Mes’sûdî, Mûrûc, IV, 53-54

45. Yâkû, Mu’cemu’l-Bûldân, II, 143


Ya’kübi patriklüğine merkezlik etmiş olan ve İslam fethleri sırasında da bu mevkini korumış olan Harâtûz-Züveylânın, zamanla hristiyanların yaşadığı bir mahalle halini almış da bu dönemlere rastlar.

Fatimi halifelerinden Halife el-Muizz Kahire’de saray binalarını oluşturukkan yiktirdiği bir manastır yerine, Handak mevkiiinde bir kilise yapılmasına müsaade etmekteydi.

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


Hz. Ömer'in fetih bölgelerindeki hristiyan kentlerinde iskân edilen Müslümanlara söylediği anlaşılan bir tavsiyesinde yer alan şu ifadeler gayri Müslümlarla birlikte yaşamının genel bir çerçeveşi çizmeye yönelik olası gerekir: "...domuz çiftlikleri size komşu olması, aranızda da salibi göstermesinler..."

Bugün için, sadece es-Serafi'î'nin nakilleriyle malik olabildiğimiz Muhammed eş-Şeybânî'nin Kitâbu Siyerî-l-Kebir'inde yer alan, aynı konuya ilgili daha mükemmel bir varyanta, bu emirlerin Hz. Ömer tarafından Şam'daki Müslümanlara göre:

52. el-Makrizî, el-Hıstat, II, 290, 507; Doris Behrens, 122
53. el-Makrizî, el-Hıstat, II, 8, 511; Doris Behrens, 122
54. el-Belâzîri, Futûhü'l-Balbân, 192 (tce. 201)
55. el-Belâzîri'nin verdiği bilgilerle göre, es-Smt b. el-Evved el-Kindî, Hıms'taki evleri askerleri arasından takvim etmişti. el-Belâzîri, Futûhü'l-Balbân, 187 (tce. 196)
56. el-Taberî, Târîh, III, 609
57. el-Belâzîri, Futûhü'l-Balbân, 181 (tce. 189)
58. el-Câhîz, el-Beyân ve't-Tebyân, III, 159-160; Abdûrrezzâk, 10003
rildiği açıkça ifade edilir. Kitabın şarihi es-Serahsi, yukarıda aldığımız iki maddeyi izah ederken, kendi dönenin uygulamalarından ya da mezhebinin temel prensiplerinden bir hayli etkilenmiş olmalıdır ki, küçük bir noktayı gözden kaçırılmış ve “müslüman kentlerinde haç çıkarılarak, domuz yetiştiricileri yasak olmakla birlikte, sulh yapılan kentlerde açığa çıkmadan, kendi evlerinde, kiliselerinde yapmalarına engel olunmaz” diyor.

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 uyardılar, bu kentte yerleşek olan müslümanların gözeteceleri toplumsal düzenlemeler ile ilgilidir ve biz bu rivayetten, Hz. Ömer’in, sulhle ele geçirilmiş bir kente bile, hristiyanların haçları sokaklara çıkarılarak, komşu oldukları hristiyanların şehir içinde domuz yetiştiricilerine musaed etmediğini anlıyoruz.

Netice olarak, fetihler akabinde ele geçirilen kentlere yerleşmesi dolayısıyla ortaya çıkan duruma göre, hristiyanların şehir içinde ya da şehre çok yakın yerlerde domuz çiftlikleri kurmalarına ve bu şehirlerde haç aleni olarak göstermelerine músade edilmemiştir. Daha genel bir ifade ile, müslümanların ayrı yerleşim yerleri oluşturmak isteyen Hz. Ömer, öte yandan hristiyanlarla paylaşılan kentlerle de bazı kısıtlamalar getirerek kentlerin İslamiлаşmasını hizlandırmak istemiştir.


Bu kentlerde yerleşen müslümanlar hristiyan komşuları ile çöğu zaman aynı mahallelerde yaşamıyor, bazen kentin durumuna göre ayrı mahallelerde bulunuyorlardı. Ama neticede aynı kente sosyal hayatı paylaşıyorlardı. Ebu’d-Derdan’ın bulunduğu Şam’dan hristiyan mahallelerinde boğalar yerlere yerleşen müslüman onların arasında bulunuyor ve onlarla müslümanlara nüfusbelgelerini sürdüriyorlardı. Müslüman ailelerden birisi komşu hakka olarak hristiyanlardan birisinin kestiği kurbandan yiyebilmiştir.

59. es-Serahsi, Şerhu Kitabı’s-Siyer, I, 56, 57

60. Bu düşüncelerin ortaya çıkmasından önce olduğunu düşünmekteziz bir ilgiç gelişime -Futahu’t-Buldân adlı eserinde rastlayamadığımız halde- el-Belûzûr’den naklen Yâkût’a dikatleriimizCEGI-


61. el-Belûzûr, Futahu’t-Buldân, 465 (trc. 477-478)

62. İbn Kayyim, Akhâm, I, 251

3. İskân Bakımından Sınır Kentleri:

Sınır (Suğur) kentlerinin genel özelliği, şehirlerin zaman zaman Bizanslılarla müslümanlar arasında el değiştirmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden şehirler de yerleşen nüfusa göre şehrin dini kimliğini netleştirmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bazen bu şehirler koruma özelliğini kaybetmiş ve şehre çevre- deki hristiyanlar yerleşmişler ve üstünlük hristiyan kentleri ortaya çıkmış, bazen de devlet korumayı gerçekleştirmiş olduğu için hristiyanlarla müslümanların birlikte yaşamıştır.

İlk fetih hareketleri sırasında İyad b. Ganem’in gönderdiği Habib b. Mesleme el-Fihrî tarafından fethedilen Malatya, bir müddet sonra elden çıkmış, Halife Muavviye Şam ve el-Cezire valisi olunca aynı komutan tarafından tekrar fethedilmiş ve şehre asker yerleştirilmiştir. Burası yaz seferleri için bir gezergâh olmuştur.

Abdullah b. Züveyr’in hilafet iddiasında bulunduğu günlerde müslümanlar şehri terketmiş, bunun üzerine Bizanslılar şehre hücum ederek tahrib etmişler, ardından da bölgedeki Ermeni ve Nebatlı hristiyanlardan bir grup şehre gelerek yerleşmişlerdir. Böylece hristiyanların meskün olduğu bir kent haline gelmiştir. 63

Muhammed b. Sa’d ve el-Vâkudi’nin bildirdiklerine göre, müslümanlar 83/702 yılında Abdullah b. Abdülmelik’in Turanta’ya sefer düzenlemesinden sonra Malatya’ya gelmişler ve oraya yerleşmişlerdir. Ömer b. Abdülaziz zimini durumundaki Tu- rantalılar da Bizans saldırlarından zarar görememeleri için Malatya’ya yerleştirilmişti. Şehir 123/741 yılında Bizanslılar tarafından kuşatılmış, ama Halife Hisâm b. Abdülmelik’in şehre yardım için yola çıkmasıyla kuşatma kalmıştır. 133/750 yılında Bizans İmparatoru Constantin tarafından kuşatılan şehir el-Cezire’deki karşılık nedeniyle Bizanslılara teslim oldu. Şehir Constantin’in emriyle boşaltıldı ve yıkıldı. 64
Abbâsilerin idareyi tesis etmelerinin ardından şehir yeniden iskân olunmuş, ama Ebu'l-Abbâs zamanında Bizanslılar tarafından tekrar kuşatılmıştır. Bizanslılar şehre bir müttef akım olmuşlar, ancak ellerinde tutamamışlardı. Zira Halife Ebû Cafer el-Mansûr daha sonra Malatya'yi ele geçirerek buraya müslümanları yerleştirmişti.65


4. Hristiyanlara Uygulanan Tehcirler:

Hz. Ömer, 20/641 yılında Necrânî hristiyanları,67 siyasî bir takım gelişmelerden dolayı, yurtlarında sürerek, Irak (Kûfe yakınlarındaki Necrâniyye) ve Şam top-raklarında iskâna mecbur tuttu.68

Kaynaklarda tehcer sebepleri olarak farklı hususlar zikredilmektedir. el-Bezûrî'de yer alan bir rivayete göre, Necrân hristiyanları anlaşma şartları arasında yer alan riba yemeye şartına muhalefet ettikleri için sürülmüşlerdir.69 Hamidullah bu görüşü tercih ederek, Necrân vadisindeki bütün hristiyanların göce zorlanmadığını, sadece faiz alma vesile olunmun işleyenlerin sürüldükleri de iddia eder ve h.m. asir çografyacının Necrân'da hâlâ hristiyan bulunduğundan bahsetmelerini delil olarak serdeder. el-Bekri isimli çografyacının Necrân'ın Hz. Ömer tarafından sürülmüşi şeklinde bir görüşe sahip olduğunu, bunun da muhtemelen kısmen tehcir ile aynı şeyi ifade etmek üzere zikredilmiş olabileceğini ifade eder.70

Biz, el-Bekri'nin Mu'cemin'de yer aldığı belirtiğin bu rivayeti ve Hamidullah'ın ulaştığı neticeyi dikkatle inceledik. Sonuçta Muhammed Hamidullah'ın küçük bir ha-

---

65. Bar Hebraeus, Tarihû's-Zemân, 8
66. el-Bezûrî, Futûhû'l-Bul'dân, 226-227, 263-264 (trc. 237-238, 269-270)
67. Onlarla aynı dönemde Hayber Yahûdileri de sürülmüşlerdir. el-Bezûrî'de yer alan rivayetlerden onların Teymâ ve Erîha'ya sürüldükleri anlaşılmaktadır. el-Buhârî, Humus, 73, İcâre, 22, Muzârama, 17
69. el-Bezûrî, Futûhû'l-Bul'dân, 212-213 (trc. 223). el-Bezûrî'de Necrânî Yahûdilerin, Necrânî hristiyanların birlikte bu vesikada yer aldıkları, zira onlara tabi bir statüde oldukları ifade edilmekte- dir. Futûhû'l-Bul'dân, 89 (trc. 95)
ta sonucu şu hususları gözden kaçırdığınızı ve yanlış bir sonuca varmış olduğunu gördük:


el-Bekri, bu görüşü aktardıktan sonra, el-Harbi'nin şu sözlerini de nakletmektedir: "el-Hallî ve Muhammed b. Fadâle'nin bu sözleri zayıf bir görüştür."73


Yukarıda da ifade ettğümüz üzere, Arap Yarımadası ve bölgeleri için yapılmış olan birbirinden oldukça farklı tanımlar mevcuttur. Bizzat el-Bekri, Nécân maddeinde, Nécân'ın Hicâz'a dahil olduğu görüşündedir. Ayrıca daha önce verdiği bilgiler arasında da Nécâ ile Tihâme'yi birbirinden ayrışan bölgeye Hicâz denildiğini, Mezhic topraklarından Feyd topraklarına kadar uzanan üçgene Hicâz denildiğini görüşünü belirtir.75


Biz, Hz. Muhammed'in, "Hicâz topraklarından gayri müslimlerin sürülmesi" ta-

---

71. el-Bekri, I, 5-7
72. el-Bekri, I, 10-13
73. el-Bekri, I, 12
74. Abdürrezzâk, 9862
75. el-Bekri, I, 9, 11, IV, 1238-1239
76. Abdürrezzâk, 9984, 9985, 9987, 9990, 9992
77. Abdürrezzâk, 9989, 9993
lebini, Hz. Muhammed'in kendi hayatında başlattığı bir adıma muvafak düşen bir is-tek olarak görülüyor. Hz. Muhammed'in ettiği siyası bir adım, onun haleflerinden Hz. Ömer tarafından siyası şartlar uygun düştüğü için neticelendirilmiştir.

Hz. Ömer'in bu uygulamalarından bir müddet sonra -Emeviler döneminde- Arap-çıkik fikirleri oluşmuştu. Bir başka açıdan müslümanların gayri müslimlere gün geç-tikçe artan reaksiyonlarının bir neticesi ve belki de bu arada hrisityanların geri dön-me çabalarının oluştuğu bir dönemde hadisinin tüm Arap Yarımadası'ni kaplayacak şekilde bir anlam kazanmış olduunu düşünebiliriz. Ama halifelere yaklaşımasını 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 denemİŞlerdir. Bu kişiler haddi zatında Hz. Ali'ye bile gelerek kendilerini Yemen Necrân'ına geri döndürmesini talep etmişlerdi. O ise, Hz. Ömer'in kendilerini sürtüğünü, onun kararından vazgeçmeyeceğini belirtmişti.78

Onlar geri dönmeyi başaramayınca, daha sonraki tarihlerde zaman zaman halifelere gelerek, daha önce kişi başına yapmış toplu vergi anlaşımlarında yer alan kişi-lerin ömesi ya da müslüman olmaları nedeniyle vergi nisbetinin azaltılması yönünde de talepde bulunmuşlardır. Onların bu yöndeki talepleri zaten Necrân hristiyanla-rın tamamının tehcir edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Biz karşımıza çıkan bu problemlerden dolayı, Necrân topraklarında yaşayan hristiyanlardan sadece belir bir kısmının tehcir edildiği fikrine katılmayoruz. Bize göre, ilk dönemde uygulamamış kaynaklarda açık bir şekilde belidir. Bu durumda, son-raki dönemlerde idarecilere yaklaşıarak belir bir zamanın koparmış olan hristiyanların geri dönbeiline hakkını elde etmiş olmalarını kabul etmek gerekecektir. III. yy. coğ-rafiyelerinin kayıtlarında Necrân'da hristiyanların mevcudiyetine rastl Yusulzmizin sebebi bizce bu'dur.79

Necrân'da bulunan hristiyanların tehcir ve daha sonra zamanın net olarak söyleyemediğimiz bir dönemde bazı hristiyanların bu topraklarda görülmeye başla-muş olmaları ile ilgili düşüncelerimizi belirttik.

Ebû Muhammed el-Esved, oğlu Ebû Zeyd el-Abşemi, Yemen'de Necrân yakını- rına hircet edince, onun hristiyanlaşacağında dolaylı korkularını dile getirmesine bakılabacak olursa, o dönemde orada hristiyanların iyice yerleştiriklerini kabul etmek zaruriydi.80

Zeyd imamlarından Yahyâ b. Hüseyin'in (325/937) h. 284 yılında Yemen'den or-duşuyla çekip Necrân'da hristiyanlarla bir sulh imzalamış olması da bu düşüncemizi teyit etmektedir.81

Muhtemelen bu hicri asırda Hanbelilerin Hicâz'da gayri müslümlerin iskân edi-

78. Ebû Yusuf, 74
79. Ömer b. Abdülaziz'in valiliği (el-Valîb b. Abdülmelik zamanı) sırasında Meşîn'e sihirbazlıkla uğ-raşan yereşik bir yahudi için bkz: Ibn Manzur, Muhtasar, IX, 35-36
80. Yâkut, Mu'cemü'l-Bâlidân, II, 83-84
81. Fayda, Hz. Ömer, 193
lemeyeciklerine dair görüşlerinde isrâli oluşları bu hususun bir uzantısı olsa gerek-
tir. Daha sonraki dönemlerde de bu problem tartışılmıştır. Alamir arasında ortaya çıkan görüş farklılıklarının temel sebebi bize göre, Arap Yarımadası ve bölgeleri ile ilgili olmak üzere yapılan tarihlerdir. Milâdî xv. yüzyılda Yemen'de gayri müslimle-
rin durumun ilgili tartışmaların temelini de yine aynı sorun teşkil etmiş ve âlimler uzun tartışmalarından sonra Cezirâtül'Arab ifadesinin yalnızca Hicâz olarak ele alın-
masını gerektiği hususunda karar birliğine varmışlardır. Bununla birlikte milâdî 1679 yılında farklı bir düşüncede daha ağır başmış ve bu bölgedeki yahudiler çeşitli yerlere sürülmüşlerdir. Lâkin kısa bir süre sonra tekrar geri dönümsüldüler.

XVII. yüzyılın sonlarında San'a kadaklı yapıs olan el-Hüseyb b. Muhammed'e (1119/1707) ait bir risale bu uygulama ile ilgili olup, yahudilerin Yemen'den çıkarıl-
malarının dini bir temeli olmaydığını savunur. Görüşlerini ileri sürerken hadislerde dikkatleri çekken Cezirâtül'Arab ifadesinin umumî bir ifade olduğunu, Hicâz'in ise hususî bir uygulama olduğunu belirtir ve bazen hükmülerde âm zikredilerek hâssin uygulanmağını belirtir. Bu görüşünü de ehli kitap ile savaş emreden âyet-i kerime ile açıklar. Ona göre ehli-i kitâb ile musica olmasının emreden âyet-i kerime âmdir. 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 uygula-
manın mevcut olmaydığını da zikredir.  

Bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in Dümê hristianlıklarını da Hîre'ye sürügüne dair haberler görülür.AMA rivayette yer alan dikkat çekici tarihi hatalar coğrafyaci Yâkût tarafından ortaya konulur ve reddedilir. 

Hz. Ömer döneminde ait önemli örneklerden birisi de Arbesüs bölgesindeki hristiyanların tehciridir. Bûzun sınırlarında oturan bu hristiyanlar, kendileriyle Bî-
zânsîlar hâllendikleri bilgileri müslümânlar aktarmak üzere anlaşılmış olmasına rağmen Bizansîlar lehine casusluk yapmaktu ve müslümânlar Bizansîlar hakk-
nda bilgi vermemekte idiler. Bölge sorumlusu Hz. Ömer'durumu aktarmış, o da "sa-
hhip olduklarını şeylere iki misli fiat vererek yurtlarından sürülme rek teklif etmesini, eger kabul etmeseler kendileri bir sene süre tanyarlar çekiri ykmâsin" bir gözüm olarak getirmisti. Sonuçta Arbesüs halki birinci teklifi kabul etmemiş ve bir sene sonra şehirleri yakılmış, şehir ahalisi çevreye dağılmışlardır. 

Yeri gelmişken Hz. Ömer döneminde uygulanan tehcirlerde gayri müslimlerin herhangi bir haksızlığa ugratılmadıklarını ifade etmek istiyoruz. el-Belâzûrî, Hz. Ömer'in Necrân halkın tehciri sırasında, onların topaklarına ve mallarını satın al-
dığını belirtir. el-Mâverdi de Fedek arazilerine kıymet biçerek, Hz. Peygambar döne-
mî anlaşmalarının bir uzantısı olarak kıymetinin yarısı (60.000 dirhem) verdiği, Vâdî'l-Kurâ'ya da désirinin tamamını (90.000 dirhem) verdiği belirtir.87 Biraz önce

82. Ebû Ya'â, 195
83. Michela Fabbro, "Al-Husayn Ibn Muhammad b. Sa'd b. İsâ Al-Lâi Al-Mağribî: Risâla fi Baqâ al-
Yahûdî fi Aqr Al-Yaman", Islamochristiana, XVI (1990), 68
84. Fabbro, 70-74
85. Yakût, Mu'częnu'l-Baldân, II, 487
86. el-Belâzûrî, Futâhu'l-Baldân, 214-215 (tcc. 224-225); Hamûdullah, Mecmüaü'l-Vesâîk, 383
87. el-Belâzûrî, Futâhu'l-Baldân, 90 (tcc. 95); el-Mâverdi, 219
verdiğimiz örnektten anlaşılabacağı üzere Hz. Ömer dönemi tehcirlerinde gayri müslimlere herhangi bir zulüm söz konusu olmamış, öncelikle onların hakları gözetilmiştir. Lakin onların anlaşma şartlarına uymadıkları ortamlarda ise alınan siyasi kararlar uygulanmıştır.


89/708 yılındaki isyanlarından sonra Ceraceime Şam bölgesinde yer alan Huvvar Dağ, Sihul-Lûlûn, Antakya yakınılarındaki Amk-Tizin, Hims gibi yerlerde dağınık olarak iskana mecbur kılınmıştır.88


152/769 senesinde Maraş vadisindeki halk Rumlar adına casusaluk yaptıkları gerekçesi ile yağımlandı ve Ramle'ye sürüldü. Ayni olaylar Süveysat ahalisinin de başına geldi.91

241/855 yılında Hims isyanına katıldıkları gerekçesi ile el-Mütevekkil, şehrde meskün olan hristiyanların kendilerine üç gün müsaade verilmek suretiyle tehcir edilmesini emretmiştir. Bu bilgileri veren et-Taberî, onların nereye gittiğine temas etmez.92

İbnûl-Kelbi ve Ibn el-Hâik isimli yazarların verdiği bilgilerle göre, Yemen adalardan birisi olan Feresa'n'da Tağlîpler de bulunuyordu. Onların ifadelerinden Tağlîplerin İslâm öncesi oraya göc ettiklerine dair bir sonuq elde edilmemektedir. Onların bir arada sürün edilmiş ya da gözetmiş olmaları düşünülebilir ise de bunun hangi zamana denk geldiği hakkında yardımcı bilgiler yoktur.93

88. el-Belâzuri, Futâha'l-Bûlûdan, 174-175, 201 (trc. 181, 182, 211)
89. el-Belâzuri, Futâha'l-Bûlûdan, 220 (trc. 330-231)
90. el-Belâzuri, Futâha'l-Bûlûdan, 210, 213 (trc. 220-221, 224); Welhausen, 168
91. Bar Hebrneus, Tarhu'z-Zemân, 9
92. et-Taberî, Târîh, IX, 199
93. Yâkût, Mu'comu'l-Bûlûdan, IV, 250

Hicaz dışında dini temellere dayalı incelediğimiz döneme ait herhangi bir tehcir hadisesine rastlanmadı. Tehcirlerin en başta gelen sebepleri arasında isyanlar ve Bizanslılar hesabına casusluk yapmış olmaları zikredilebilir.

Burada iktân konusuna paralel olarak onların evleriyle ilgili uygulamalara da kısaca temas etmek istiyoruz. Pekçok araştırma türü genel tarih ya da kültür tarihi eserlerinde, hatta zimmilerle ilgili özel çalıșmalarda muhtesibin görevleri araştırıldığında, zimmilerin evlerini müslümanların evlerinden daha yüksek yapmalarına mani olmak şeklinde ifadeler görülür.

Biz onun için genel hükümleri sunarak meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak üzere konuya kısaca temas etmek istiyoruz. Ebû Ya'lä'nın verdiği bilgilerle göre, muhtesib, müslümanların komşusunun evini engelleyecek şekilde onun evinden yüksek bina yapmasını engeller. Binası yüksek olanları da tavanını örtmeyen zorlar, el-Maverdi'de yer alan bilgiler de aşağı yukarı aynıdır. Ebû Ya'lä, devamla aynı şekilde ehlüzimmeyi de müslümanların binalarından daha yüksek bina yapmaktan menetmek gerektiğini söyler. Eğer yüksek binalara malik iseler orallarda otururlarına müsade edilir ve çatlarını örtmeleri istenir.94

Netice olarak, müslümanların yeni kurduğu şehirlerde hristiyanlar için bir mahalle tesisi söz konusu olmamıştı. Onların bulundukları yerlerde ise kendilerinin şehir dışına atmaları ya da ellerindeki her şeyin kendilerinden alınması gibi durumlar asla görülmemiştir. İlk dönem fâtihlerinin o kentlerde şehrin idaresini ve asayışını sağlayan ve aynı zamanda İslam dinini toplul eden kişiler olduğunu düşünebiliriz.

94. Ebû Ya'lä, 303-304
C. GAYRİ MÜSLİMLERE UYGULANAN KILİK-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 işgelen eden önemli bir problem idi.


1. İslâm Modasına Genel Bir Bakış:

İslamîyetin ortaya çıktığı günlerde Arabistan'da yaşayanların kıyafetleri bölge-
lere ve dinlere göre kısmen farklılıklar arzettiordu. Hz. Muhammed ve arkadaşı-
nın büyük bir kısmı Hicaz kültüründe 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 merkez-
renden geliyordu. Onlar bu kumaşları, genelde kendi geleneksel kıyafetleri olan iştâr ve ridâ için kullanıyorlardı.

Arap toplumuna has kıyafetlerin, şer'i örtünme kayıtlamaları hariç, İslam tara-
findan bir düzeneke tabi tutulduguna söylemek mümkün gözkümemektedir. Düş-
şarıdan gelen elbiselerin ipekli olanları da belli ölçüleri sadece erkeklerle yapılıb. Çeşitlendi gelen bu elbise ve kumaşlar bir kısmı geldikleri yöresinin motifleri ve gi-
yim anlayışı temsil ediyor, üzerinde çeşitli figürler yanında ham gibi dini moti-
fer de görülebiliyordu. Hz. Peygamberin bunların bir kısmında mevcut bulunan tasvirle-
ri (haç, hayvan motifleri vb.) kesip bozduğu, onlar ya farklı gayeler için (mesela
kapı perdesi, yastık kılıfı olarak) kullanıldığı ya da bir kısmını elbise olarak kullan-
malari için kadın sahâbileri verdiğini biliyorum. Öte yandan onun nakışlı, süsli elbi-
selere de genelde karşı çıkmadığı, ama sadeliği tercih ettiği bilinen bir husustur.

Bu bilgiler dışında söylenleceke en önemli husus Emevîlerle kadar müslüman-
ların giydiği elbiselerin aşağı-yukarı birbirine yakın arzettiğidir. İlk fetihlerin ge-
tirdiği refah ve ekonomik hareketlilik,ahlâki değerlerin (kanaat, sadelik vb.) bozul-
masına pek fazla nazar edemedi ise de Hz. Osman döneminde birlikte değişim çizgisi
başladi. Bazı elbiselerin, ilk defa Hz. Osman döneminde gıyılmeyerek başlanan
seklindeki rivayetler bunu göstermektedir. Bu dönemde birlikte Arap modası'nın, dolayısı-

1. Hz. Muhammed'i ziyarete gelen heyetlerden birisinde bulunan Rebezeli Târîk b. Abdullah şehre

geldikleri gibi olmaz, bu elbiselerin genellikle bu elbiselerin farklı elbiseler giydiği söyler.

2. Hz. Muhammed ve arkadaşı-
nın büyük bir kısmı Hicaz kültüründe 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 merkez-
renden geliyordu. Onlar bu kumaşları, genelde kendi geleneksel kıyafetleri olan iştâr ve ridâ için kullanıyorlardı.

Arap toplumuna has kıyafetlerin, şer'i örtünme kayıtlamaları hariç, İslam tara-
findan bir düzeneke tabi tutulduguna söylemek mümkün gözkümemektedir. Düş-
şarıdan gelen elbiselerin ipekli olanları da belli ölçüleri sadece erkeklerle yapılıb. Çeşitlendi gelen bu elbise ve kumaşlar bir kısmı geldikleri yöresinin motifleri ve gi-
yim anlayışı temsil ediyor, üzerinde çeşitli figürler yanında ham gibi dini moti-
fer de görülebiliyordu. Hz. Peygamberin bunların bir kısmında mevcut bulunan tasvirle-
ri (haç, hayvan motivleri vb.) kesip bozduğu, onlar ya farklı gayeler için (mesela
kapı perdesi, yastık kılıfı olarak) kullanıldığı ya da bir kısmını elbise olarak kullan-
malari için kadın sahâbileri verdiğini biliyorum. Öte yandan onun nakışlı, süsli elbi-
selere de genelde karşı çıkmadığı, ama sadeliği tercih ettiği bilinen bir husustur.

Bu bilgiler dışında söylenleceke en önemli husus Emevîlerle kadar müslüman-
ların giydiği elbiselerin aşağı-yukarı birbirine yakın arzettiğidir. İlk fetihlerin ge-
tirdiği refah ve ekonomik hareketlilik,ahlâki değerlerin (kanaat, sadelik vb.) bozul-
masına pek fazla nazar edemedi ise de Hz. Osman döneminde birlikte değişim çizgisi
başladi. Bazı elbiselerin, ilk defa Hz. Osman döneminde gıyılmeyerek başlanan
seklindeki rivayetler bunu göstermektedir. Bu dönemde birlikte Arap modası'nın, dolayısı-

1. Hz. Muhammed'i ziyarete gelen heyetlerden birisinde bulunan Rebezeli Târîk b. Abdullah şehre
geldikleri gibi olmaz, bu elbiselerin genellikle bu elbiselerin farklı elbiseler giydiği söyler.

2. Hz. Muhammed ve arkadaşı-
nın büyük bir kısmı Hicaz kültüründe 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 merkez-
renden geliyordu. Onlar bu kumaşları, genelde kendi geleneksel kıyafetleri olan iştâr ve ridâ için kullanıyorlardı.

Arap toplumuna has kıyafetlerin, şer'i örtünme kayıtlamaları hariç, İslam tara-
findan bir düzeneke tabi tutulduguna söylemek mümkün gözkümemektedir. Düş-
şarıdan gelen elbiselerin ipekli olanları da belli ölçüleri sadece erkeklerle yapılıb. Çeşitlendi gelen bu elbise ve kumaşlar bir kısmı geldikleri yöresinin motifleri ve gi-
yim anlayışı temsil ediyor, üzerinde çeşitli figürler yanında ham gibi dini moti-
fer de görülebiliyordu. Hz. Peygamberin bunların bir kısmında mevcut bulunan tasvirle-
ri (haç, hayvan motivleri vb.) kesip bozduğu, onlar ya farklı gayeler için (mesela
kapı perdesi, yastık kılıfı olarak) kullanıldığı ya da bir kısmını elbise olarak kullan-
malari için kadın sahâbileri verdiğini biliyorum. Öte yandan onun nakışlı, süsli elbi-
selere de genelde karşı çıkmadığı, ama sadeliği tercih ettiği bilinen bir husustur.

Bu bilgiler dışında söylenleceke en önemli husus Emevîlerle kadar müslüman-
ların giydiği elbiselerin aşağı-yukarı birbirine yakın arzettiğidir. İlk fetihlerin ge-
tirdiği refah ve ekonomik hareketlilik,ahlâki değerlerin (kanaat, sadelik vb.) bozul-
masına pek fazla nazar edemedi ise de Hz. Osman döneminde birlikte değişim çizgisi
başladi. Bazı elbiselerin, ilk defa Hz. Osman döneminde gıyılmeyerek başlanan
seklindeki rivayetler bunu göstermektedir. Bu dönemde birlikte Arap modası'nın, dolayısı-

1. Hz. Muhammed'i ziyarete gelen heyetlerden birisinde bulunan Rebezeli Târîk b. Abdullah şehre
geldikleri gibi olmaz, bu elbiselerin genellikle bu elbiselerin farklı elbiseler giydiği söyler.

2. Hz. Muhammed ve arkadaşı-
nın büyük bir kısmı Hicaz kültüründe 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 merkez-
renden geliyordu. Onlar bu kumaşları, genelde kendi geleneksel kıyafetleri olan iştâr ve ridâ için kullanıyorlardı.

Emevi yöneticilerinden pek çoğunun İslami değer yargılara sirt çevirmesi, öte yandan sınırlar bir hayli genişlemiş bir coğrafyada savaş psikolojisinin üzerinden atıشرع topolunun kültürrel kaynaklarında görülen hazırlama, zamanla sosyal hayatın bir parçası olan modayi da etkisi altına aldı. Fetih bölgelerine has elbise türleri İslam topumuna girmeye başladı. Değişen moda Basra, Kûfe gibi hızla kozmopolitleșmeye yüz tutmuş kentlerde daha hızlı yapıldı, Yarmada kültürüne daha geç nüfuz etti, ama neticede onlar arasında da kendisini kabul etti. Lüksün ve taklidin getirdiği farklılaşma hissedilir oldu.11

Enes b. Mâlikin, "ipekten bizi men ediyor, fakat giyiyorsun" şeklindeki tenkitlere "emirlerimiz bize giydiriyor, biz de üzerindenide görmekte hoşlanyoruz" şeklindeki sözleri ile, daha önceleri insanların öylesine guzelini ve lüksünün görmedikleri bir elbiseyi giyen İmrân b. Hüseyin'in yine çevresinden gelen tenkitler karşısında "Allah nimeti üzerinde görmek istер" şeklindeki cevabları toplumun değer yargılardağacı değişimin sadece birkaç örneğidir.12


Yusuf, 116; el-Müberred, II, 277; el-Cehşiyârî, Kiibû'l-Vâzerâ, 19

8. el-Buhârî, Lîbâs, 18, Buyu', 40; Ibn el-Kelîbî, 19 (tcr. 37) Sosyal boykot sırasında Ebû Tâlib'in söylemiş olduğu mesâridir.


12. Ibn Sa'd, VII, 10, 23-24

13. el-Câhz, el-Beyân ve't-Tebyîn, III, 21
anlayışım kullandıkları da görüldü.\textsuperscript{14}

Giyim kuşmanda fetihler sonrasında İslam toplumunda gözlenmiş olan değişim; Yemenli bir müsliman olan Tâvus b. Keysân’ın (ö. yaklaşık 100/718) Kâbe’yı tavaf eden bir grup Kureşçi gence “siz, babalarınızı giymediğiniz elbiseleri giyiyor, rakkaşeler gibi de yürüyorsunuz” şeklindeki sözlerinde\textsuperscript{16} en güzel bir ifade ile vurgulanmıştır.

Abbasî toplumuna gelince; onlar gün geçtikçe gözcülen, aynı zamanda da sosyo-kültürel ihtiyaçlarını artan bir devletin, farklı bir kültür ve medeniyet anlayışına tahrik oldular. Kısa sürede Abbasî toplumunda giyim kuşam, sosyal gruplara ve etnik unsurlara göre düşünlü arzettili. İncelediğimiz dönemde ait ilk elden kaynaklar, bundan sosyal grupların ve etnik birimlerin kendilerinin diğerlerinden ayrılan ögel kayıtlar giydirilerde hem farkıdır. Bu hususta Abbâsîler genel halatlarıyla Sâsâni gelişenini benimsemiş olmalardan tesiri görünmelidir. El-üsârî tarafindan verilen bilgilerde göre, Sâsâni devletinde her sosyal tabaka, kendisine has kayıtlar giyiyordu. Devlet memuriyetinde bulunanların da diğer kişilerin giydirilerinde farklı elbiseri giyimleri zorunlu idi.\textsuperscript{16}

el-Fadl b. Dâkîn’ın 165/781’de vefat eden Dâvud b. Nusayr et-Ta’î hakkında söylediği hiciv maiyetindeki şu sözlerden, bu yaptıklarının hayal erken bir dönemde rastladığını anlaşılmaktadır: "Dâvud kuru olduğu halde tüccarların giydiği üzün siyah kalensüveleri giyirdi." El-Fadl b. Dâkîn’ın sözlerinde bu kayıtlar uygulamamasının yerleştirili ve buna uymayanların kınanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Halbuki onun sene kadar öncesinde Halife el-Mansûr tarafından yerleştirilme çağıslan kayıtlarla karşı karşıya hareket etmek şöyle söz konusuydu.\textsuperscript{17}

Yukandaki rivayet ise ulaştırılan İbn Sa’d (230/847) ayrıca, eserinin bir başka yerinde Hârûn er-Reşid dönemde her sosyal tabakanın farklı elbiseler giydiğiğini kaydeder. Dönemin önemli şahitlerinden birisi olan el-Câhîz (285/896), yaşadığı toplantı kadıların, kadi yardımıcılarının, polislerin, kömürlerin, ordu kömürlerin ayrı elbiseri giydirilerine dair daha detaylı bilgiler verir. Bunlara ilave olarak hür hanımların, cariyelerin, fahişelerin farklı kayıtları olduğunu, bu kayıtların onların hangi sosyal tabakaya ait olduklarının anlaşıldığını söyler. O ayrıca, toplumdaki her kesimin, meselâ halifelerin, fahişelerin, hırsızların, hristiyanların,ipientsin ve diğer sosyal tabakalarla mensup kişilerin aynı sarık şekillerini kullandıklarını da belirtir.


\textsuperscript{15} İbn Sa’d, V, 542

\textsuperscript{16} el-Câhîz, el-Ceyân ve’t-Tabyin, III, 114-115; el-Mes’ûdi, Mûrûc, VII, 124, VIII, 14.; et-Tenûûrî, I, 117; el-Cêsîyûrî, Kitabu’l-Vezîrê, 3.

larnı da kaydeder.18

Bu elbise farklılıklarının yanında renkler bile sosyal grupları ayırır bir vasif olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağdat hıafet merkezine bağlı çalışan bir kimse siyah giyim zorundaydı ve siyah giyim o kişinin devlet görevlisi olduğuna işaretetti. Bu renkleri ve zorunlulukların beğenmeyenler devlet görevi almazlardı. Buna karşı çıkanların Emevi tarafları olup olmadığını sorgulandı.19

Milâdi ix. ve x. yy. coğrafyaçıları tarafından verilen bilgilere göre Abbâsî coğrafyasında yer alan pek çok bölgede, her sosyal grup kendilerine has olan giysileri kullanmakla birlikte, bazı yörelerde genel üstüyla uygun kıyafetlerin zaman zaman kullanılmadığı da da farklı sekillerde kullanıldığı da gørülüyordu.20

el-Câhz tarafindan verilen bilgiler de bu tayt eder mahiyettedir. Yazar, Türk illerine yerleşen yabancıların Türklerden ayrılmayacak kadar aynı elbiseleri kullandıklarını ifade eder.21 İfade etmeye çalıştğımız bu genel tablo, Abbâsîler döneminde modanın bölgeleri, sosyal şartlara ve diğer pek çok etkene bağlı olarak farklılıklar arzettğini 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 (sark, taylasan, cübbe vb. gibi) bazı bölgelerde farklı şekillerde kullanılmıştır. Mesela bazı yerlerde taylasanın üstüne sark sarılıırken, bazı yerlerde onun da üstüne "dûrrâa" adı verilen dış giysi (önü açık cübbe) giyiliyordu.
4. Abbâsî toplumunda giyim modası çeşitli tesirler ile sürekli değişkenlik arzetmiştir.
6. Bazı dönemlerbelli zümrelere ait elbiseler, bazı onlar tarafından terkedilmiş, bazen de diğer insanlar tarafından da yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Gayri

19. es-Sâbib, Ebû Ishâk, 91-92; el-Kindî, 469; Ibnü'l-Esîr, el-Kâmî, VIII, 101; Ahsan, 51-52
20. Çeşitli sosyal ve ctnik gruplar ait kıyafetler ve bölge farklılıklarının getirdiği moda anlayışları hakkında geniş bilgi için bkz: Ahsan, 55-68
21. el-Câhz, Menâkibü'l-Türk, Resâlû'l-Câhz, I, 63-64
müslümlerin, müslümanların ayrıncı vasfi olarak görülen sarığı kullanmaya başlama
lar, müslümanların da fethettiğleri bölge gayri müslümlerine ait taylasan, kalensüve
vb. diş kültürlerde ait giysileri toplumsal kıyafet düzenlemelerinde esas alıslar gibi[2
Yukarıda zikredilen bu hususlar bazen halifelerin çıkardığı yönetmelikler ve ta
kiplerle; bazen kendi tabii gelişim seyrinde o giysi türünün toplumun bütün bireyleri
tarafından zanaat kabul gömesiyile, bazen de toplum tarafından benimsenen giysi
leri değiştirirmeeye çalışan ya da bu modellere dönü şekmaya çalışan kimselere göste
rilen sosyal tekipkilerle oluşuyordu.[23
Sosyal hayatın tabii bir yönü olan modanın, herhangi bir ortaçaq toplumunda
bir yandan sürekli değişebileceğinin degeri, diğer yandan da sosyal gruplara göre fark
liliklar arzedeceş pek çok artışmacı tarafindan anlasılmamıştır. Bundan
dolaylı da gerek gayri müslümlere uygulanın kıyafet düzenlemelerinde olsun, gerekse
İslâm modasının ve müslümanlara ait kıyafetlerin tesbit edilmesinde olsun yanlış fi
kir ve yorumlarla gidildiği. Meselâ gayri müslümlerin giyim hususunda uymaları
gereken esasları belirleyen emirnâmeler, biraz önce zikrettiğimiz hususlar göz ardı
edildiği zaman sadece bir kısıtlama olarak görülebilir.

Biz bu temel problem göz önünde bulundurarak, gayri müslümlere "Uygulanan
Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" başlığına geçmeden önce ilk İslam fetihlerinden sonra
yapılan anlaşılmardan başlayan çalışmalara incelediğimiz dönemin sonuna kadar, gerek
laşmatın metinlerinde gerekse tarihi malzeme yüzü inçinde gayri müslümlerin hangi el
biseleri giydikleri ya da giymeye zorunlu kilindiklerini önce ismen tespit edeceğe,
akabinde de gayri müslümlerin giydikleri bu elbiselerin İslam toplumunda müslü
manlar tarafından kullanılan seyri ortaya koyarak; bunlar dışında kalan müslüman-
lara ait kıyafetlerle konumun dışında kalacağı için ilgilenmemyec richt. Daha sonra
bu elbiselerin gayri müslümler tarafından hangi zamanlarda ve nasıl kullanıldığı hu
susunusu ise gayri müslümlere "Uygulanan Kılık-Kıyafet Düzenlemeleri" başlığına in-
celemeye çalışacağını.

Tesbitlerimize göre, özellikle Abbâsîler döneminde yoğunluk arzeden kıyafet du
zenlemeleri çerçevesinde gayri müslümlerin kullandıkları giysiler ve binitler şu ba
lıklar altında incelenmektedir: Taylasan, Sark, Burnus, Kalensüve, Hizz, Cübbe,
Kabâ, Durrâa, Zünâr ve Nitâk, Terlik-Nalîn, Giyar, Saç Şekilleri, Kullanılan Binek
Havyanları

23. Halife el-Mansûr, kalensüve modasını değiştirecek kendi tarih ettiği uzun kalensüveler kullanıl-
masını emretmiştir. Bir başka örnek ve ayni halife, kendi sosyal sınıfta ait olsunyal bir elbiseyi (ke-
ten serâvîl-iç pantolon) geyin adamıardan birisinin cezalandırmuştur. el-Cehbiyâri, Kiâbû-l-Vâzerâ,
134. Bazen elbiseler toplumda oylesine yer ediyor ki, bunun dışına çıkan insanlar sosyal baskılara
la karşılaşırlar. 319/931 seneininde halk, vezirli, vezilerle has kıyafet içinde g redeemedice bir hâl
aç半月. Bkz: Arib, 141
24. Müslümanların tarih sırasında kullandıkları kıyafetler ile ilgili genel bir bilgi için şu kitap ve ma-
kalelerde bakabilirler: el-Abîbi, el-Málâhisî-l-Áratabiyê el-İslâmîyê fêl-Ásrî-l-Ábbâsi es-Şatî, Bağdat
1980; Rahmetullah, "el-Mâlabis fêl-Irak hlaalî-1-Üsûru-l-Ábbâsi", MTTM, XIII (Kahire 1968), 185-
216; Yahya el-Cebbarî, el-Málâhisî-l-Áratabiyê fêl-Širî-l-Câhiyî, Beyrut 1988; Yalan bu araştırm-
maların bir kısmında bazı malzemelerin yanılsı kullanılımdığı ve yanılsı sonucuna gidildiğini de görsürşor. el-
Abîbi ilk defa Emevîler döneminde kadınlarınhecy kıyafeti olan izar üzerine zünâr bağla-
dıklarını bunun daha önce bilinmemiş olduğu söyler, Ebu1-Perac el-İsfahâni'nin Egtînî'inde el-
Me'mûn el-Mu'tasim dönemlerine ait olan bilgisi kaynak olarak kullanır. Karşalştırmız: Ebu1-Per-
rac el-İsfahâni, VII, 320; el-Abîbi, 30


Hz. Ömer zamanında, Rasûlullah'ın hanımlarının hac görevini yerine getirirlerken hevedlerinin üzerine taylasanı örttüklü, Ömer b. Abdülâzîz'in de taylasanın yapmış bir cübbe ile namaz kıldığı şeklinde İbn Sa'd'in Tabakât'ında yer alan rivayetler, taylasanın kelimesinin bir dönem yahudi cinsini ifade ettiği, ya da bazı müslümanların taylasan adı verilen kıyafeti çeşitli şekillerde modifie ederek kullanmakta bir mahzur gördüklerini ortaya koymaktadır.


25. Bkz: Resim-4
26. Tez metninde daha sonra işlececek olan sadece maddesi yakalabilir.
27. İbnü'l-Cevzi'nin Kiâbu'l-Hudâ'ından naklen el-Askalâni, XI, 450. İbnü'l-Kayyim, Akhâmû Ebî'z-Zinme adlı eserinde de, taylasanı tipik bir yahudi kıyafeti olarak niteler. Bzk: s. 752-753
28. Müslim, Liîs ve'z-Zine, 2; el-Belâzu, Fütûhü'l-Büldân, 342 (trc. 350)
29. Ahsan, 72
30. ez-Zemahşeri, Ebdülâ'Belâga, II, 76; ez-Zabîdi, IV, 179
31. el-Buhârî, Müğràf, 40
32. İbn Sa'd, V, 403, VIII, 209-210; Destekleyici bazı rivayetler için bkz. el-Çehâyîrî, Kiâbu'l-Vâzetâ, 210; Ahmed b. Hanbel, VI, 438. Araştırmacılardan el-Abîdi, Abdurrahman b. el-Ese'dî'nin taylasanın yapmış bir başlıklu secede ettiği şeklinde bir rivayet için Ebû Yûsuf (1952, s. 72) u' kaynak göstermiş olmasına rağmen biz böyle bir rivayete rastlamadık. Bkz: el-Abîdi, 29
33. Bu düşüncemizi teyit eden diğer ifadeler için bkz: İbn Sa'd, VI, 74, VI, 280, Bu sonuncusunda taylasanın yapmış kalenştveden bahsedilir.

Asılta taylasan örneği bazı gıyıksanlar taklij edildiğiini ve toplumda yazınlık kazananarak meşruyeti ıktisatçılar tarafından dile getirmişdir. Bu modayı başlatan Müslümanların ve daha sonraki alimlerin, yukarıda muhalif olarak zikredilen İbnül-Cevzi gibi düşünümlerleri ortadadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalani, İbnül-Cevzi'yi tenkit ederek, "Bir gıyı, bir toplumun şairi olmadığa mubah görürlür. Toplumda yazınlık kazanan bir şeyi terketmek ise bireyliğe uygun değil" der ve "zamanla fahkimlerin taylasan gıyıdığını hatırlatır, onun taylasanı yahudi alametini weyına karşı çıkar." 

Gerçekten de, h. II. yy. itibari taylasan kadi ve fahkimler özel kıyafetleri ola rak görülür. Ebû Yûsuf'un bunu kadılar için mecburi kıldığı söylenir. II. hicri asrın ilk yarısında Basrah muhaddis Bekr b. Abdullah el-Müzenî (v. 108)'nin bir taylasanın yüksek sayılabilecek bir ifade, dörtyüzdür bir bircem, satını aldığı şekildeki bir bilgi, taylasan modasının yeni tutunmaya çalıştığını ve zenginler arasında destek bulduğu görünecek destekler mahiyetindedir.

Araştırmacılarдан Levy'nin, taylasan kelimelerinin İbrânice'de tallith, yani ta'zik pelerini, hocaların ya da yetkililerin nişancısı anlamına gelebileceği şeklindeki açıklamaları doğru kabul edilebilir ise, İslam toplumunda da bu şekilde bir düşünceden hareket edildiği düşünülebilir. Bu durumda kıyafet öncelikle fahkimler için tercih edilirken onların toplumda en fazla hürmet gören ve en fazla yetkiye sahip olan kişiler olmaları göz önünde bulundurulmuş olmalıdır.

Yalnız burada şu hususa dikkat çekmek, gerekir. Yapılan araştırmalar göre taylasanın birkaç çeşidi söz konusudur. Taylasanın, başı ve omuzları örtken bir türlü (başlıkli pelerin); ortası oyuğu ya da öünü açık ve omuzları örtken kordonlu bir türü-

34. Ibn Sa'd, VI, 106-107, 119. Yerleşmeye başlayan bu modanın_multemesi, dışarıdan gelyordu. Yezid b. Mühellev'in Taberistân'la yaptığı anlaşımda onlardan taylasan istemesi dikkate değerdir. el-Belazuri, Fu'â'ah'l-Buldân, 472 (tcr. 485)
35. Taylasan gıyıdığını rivayet edilen ilk dönem alimleri arasında Said b. el-Müseyyeb (v. 94), Urvet b. ez-Züveyr (v. 94), Muhammed b. Serîn (v. 110), el-Hasen b. elbir-Hasen (v. 110) de zikredilmektedir. Ibn Sa'd, V, 138, 180, VII, 160-161, 177, 173, 204
37. el-Askalani, XI, 450
38. Ebül-Ferac el-İsfehani, V, 309, VI, 291; es-Şabastî, 297; Ibn Hallikân, VI, 379
40. Reuben Levy, "Notes on Costume from Arabic Sources", JRAS, London 1915, 334
nun yaygın olduğu bilinmektedir. Bu sonucusu enseye konuluşu ve iki ucu boyun yanından göğsün üstüne salınıyordu. Bu türün yahudiler tarafından giyilen yaygın şekli olduğu ifade edilmiştir. el-Mukaddesî, İraklının ve Şamlının ortası oyu kaylasanları nadir olarak kullanıklarını belirtir. Bu arada taylasanın yaygın biçiminde kalensüve ve imamênin üstüne gıyıldığını belirtelim.41


Bununla birlikte bölgeler arası farklılar da ortaya çıkmıştı. İstahîr, İranlı katip- lerin ve Mâverânînheir halkının taylasan gıyıdikleriini söyleyen, el-Mukaddesî İslâm coğrafyasının Tûs, Ebyûrûd ve Herat bölgelerinde taylasanı farklı bir şekilde (taylasanı sarık üstüne, taylasanın da üstüne durrâday gıyerek) kullanıklarını kay- deder. el-Mukaddesî, ayrıca, İrak'ta olduğu gibi, Merv'de de fakihlerin taylasan giy- diklerini, Sicistan'ı ise enemli görülen herkese taylasanın gıyırdığını, pekçok yer- de de elitler tarafından kullanıldığı ilave eder. Şiraz'da ise olur olmadık herkes taylasan kullanmaya başlamıştır.46 es-Sâbi'nin verdiği bilgileri göre, Kadıların tay- lasandan ayrıca, ed-denîyye, karkafta denilen uzun başıkları giyemek zorunda olduk- larını ifade eden es-Sâbi, bu giyisinin x. yy sonuna doğru terkedildiğini ifade eder.47


41. el-Mukaddesî, 129, 183; el-Abîdî, 273-274, 269. el-Mukaddesî, Basra'yı taylasan'a benzetek gıyile tamlar: Twpk taylasan gibi, Dic'den iki nehir aynrî ve ikisi bir araya geldiğinde Basra'nın üzere- ne toplanır, kıvrımlara aynrîr. el-Mukaddesî, 117
42. es-Şirâzî, 92
43. Yâkût, Mu'cema'l-Bûldân, II, 312. İhşidiler zamanında kadılar, gök mavisi taylasan kullanýrlar- di. es-Şâbusî, 297
44. Levy, 335
45. es-Şâbusî, 297; el-Mukaddesî, 129; es-Sâbi, Ebû İhşak, 91
46. el-Mukaddesî, 7, 129, 328, 416; el-Istahîrî, 91, 138
47. es-Sâbi, Ebû İhşak, 91
48. Ebû'l-Furac el-Isfehânî, XXIV, 241
sebebiyle başını-yüzünü tamamen örttügü (et-tekannu') bilinmektedir.

İslâmdan önce sarığın kullanılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Cahiliye günlerinde Said b. el-Âs b. Ümeyye bir sarık (imâme) kullanğıında Kureşiler, zerafitenden ve ona güzel durmasından dolayı o renkte imame kullanmaklara ve ona güzelğini ifade etmek için zû'l-imâme derlerdi. Said, sokağa çıktığı zaman ise bütün kadınlar güzelliğinden dolayı ona bakarlardı. Onun bu durumu Arap edebiyatında da belirtilmiştir ve güzelliği belirtmek üzere "ecmelü min zû'l-imâme" ifadesi kullanılmıştır.49


İmâm Mâlik'in görüşü de, sarığın Araplarası mahsus bir kıyafet olduğu şeklinde- dir. Hatta o, Araplarası mahsus kullanım dışında, sarık sarıp, onun ucunu boyun altından alıp sarığın baş kısmına ilâştrimyene 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; dî bilimcî- ler tarafından "gelenekeşeli ebişeler koruduğu sürece" şeklinde anlaşılyordu. Bunun sünnet olduğunu ya da dîn bir kiyimetinin bulunduğunu ifade eden bir bilgije uydurma olanlar dışında rastlanmyordu. Yemenli tâbi Tâvus b. Keysân ise kendi bölgesinde- nin örfü tesirinde, takannu' eyler, başı imame-sarık ile sarmayı keriighet görürdü. Sarık sarmak zorunda kalmış, sarığın ucunu çenesinin altından alarak yar tara fa kesinlik-
le bağlamazdı. El-Câhîz da sârî Aрапların ayrıncı vasfı olarak görülken, sârîn diniliği hakkında bir fikir beyan etmez. 52

el-Buhârî’nin Libâs Kitâbâna el-Amâim (sârkâr) babını almış olmasına rağmen, sârîn diniliği ya da kullanım şekli ile ilgili hiç birsey zikretmemiş olması gerçeken çok dikkat çekicidir. El-Askâlânî ve el-Ayînî bu hususu açıklama zorunetini hissederek sârkâr ilgili hadislerin, ârârınca uygun olmadiğını için el-Buhârî tarafından alınmadığı yarışına giderler. 53

Bu hususta sadece Tirmîzî’de bulunan “müşriklerle bizim aramızda fark kalen
süve üzerine sârk sarmaktur” şeklindeki ifadelerle yer alan bir hadis, üzerinde durulması gereken tek nokta olarak kalıyor. Tirmîzî tarafindan verilen sârkârla ilgili diğer hadisler gibi bu hadis de âsılnda sârîn diniliği hususunda bir ifade içermemektedir. Tirmîzî, hadis “hasan garib” olarak görülken ismadın sağlam olmadığını ve is
natta yer alan iki kişiyi bilmemdiği belirtir. 54 Ayrıca hadiste geçen kalenlîvä ifadesi bizim için önem arz etmekteydi. Bizim testilerimize göre, kalenlîv İslam toplumun
na Emevi halifelerinin Süleyman b. Abdûmelik zamanında girmiştir ve zamanla diğer halifeler tarafından, özellikle Abbâsî halifelerinden el-Mansûr tarafından ceb
ren yerleştirmeyi çalısmıştır. O halde bocaların bir toplum üyesinin “başmuşa giydiğimiz önemli değil, onun üzerine sârîn koyduğumuz zaman problem ortadan kalkar” anlayışıyla, Hz. Peygambar döneminde mevcut olanlar bu kâfayet ona izafel etmiş olduklarını, bir başka söyleşiyle pek fazla mahzuru olmayan bir hadis uydurmuş olduklarını söyleyebileceğim gibi muhaddislerin kendi dönemlerinde bir baş
lik türüne mana rivayeti yolunu tercih ederek sunmakta bir mahzur görmedikleri de söyleyebilir. Nihai değerlendirmeleri hadis sahasında çalısmalar ilim adamlarına bırak
mak üzere burada sadece küçük bir hususa temas etmiş olmakla yetinmek istiyoruz.

Biz yukarıda sızladığımız bilgilerden hareketle sârîn câhillîveye döneminde de bilindiğini, fakat Arap toplumunun tümünde yaygın olmuğunu, farklı yörelerde in
sanların farklı şekillen ve adlarla başlarını örttüklерini, Hz. Muhammed’in buna bir şe
kil kazandırmak arkadaşalarına tavsie ettiğini, fakat asırlar içinde buna dâin bir ni
telik kazandırıldığını anluyoruz. Bu niteliği kazanmasının yanılsıyorsak Abbâsîler döne
mine tekbûl etmektedir.

Gerçekte de Abbâsî halifeleri sârî büyük bir önem verdiler. Kullanımımızı zorunlu kildiler. Bunu sağlamak için bazen sert davrandıkları bile oldu. 55 Temelde dini ön plana alarak idareye gelmiş olan Abbâsîlerin, zamanla Sâsânî geleneginden

52. el-Câhîz, el-Beýân ve’t-Tebîyn, III, 92, 96-98; el-Buhârî, Libâs, 16, Menâkübî-l-Ensâr, 10; el-Müberedd, I, 179; ibn Sa’d, V, 538; el-Ayînî, XXI, 307, 308; el-Askâlânî, XI, 450. Hz. Ômer’în “sârk arapla
rın tacdir” şeklindeki sözü Hz. Peygambar’e de izafe edilmiş ise de zayif bulunmaktadır. Bzk: eş-
Şevkâni, 187

53. el-Askalânî, XI, 448; el-Ayînî, XXI, 307-308. Sârkâr ilgili teşvik edici hadislerin hepsi de uyarda
hadisler olarak değerlendirilmeliydi. eş-Şevkâni, 187-188

54. Tirmîzî, 1735, 1736, 1784

55. el-Câhîz, Recez ustari el-Ummânî’nin, sârîksiz kalenlîvîe ile Hârân er-Resîd’in huzuruna gînine, sârkârış şir söyleyemeceğim ikânya karışıltığını nakteder. Ertesi gün, Arapların bicemleyile sûltü
Ummânî’nin huzura alınmadığını da ilave eder. es-Sâbi, Halife el-Mutanâz Bilâh’în rahatlamak için sârkârîn ıkânanı dövütdügünü kaydeder. Ayrıca, devlet dairlerinde çalısmaların siyay sark
sarmal zorunda olduklarını, buna uymayanların ise cezalandırıldığını belirtir. Bzk: el-Câhîz, el-
Beýân ve’t-Tebîyn I, 69, 95; ibn Kuteybe, Uyyân’ül-Âhîr, I, 168-169; es-Sâbi, Ebû lâhâk, 72, 77. So
nucunununda s. 77’ded Adududdevle zamanına ait bir hâtra daha kayıtlıdır.
etkilenerek sosyal sınıflara bazı giyisileri ilzam etmeleri sonucunda, halktan gelen tepkiler sebeiyle dini bir nitelik kazanmış olan sarga sırf dine bağlı olduklarını ifade etmek üzere ehemmiyet afettükleri söylemeyi de sürdürür. Bunun yanı sıra daha iyimser bir bakış açısıyla kendi döneminin hıza değişen modasında, eski kültürlerinden geriye kalmış olan bir unsura, kültürel açıdan sıkı sıkıya bir bağlanmanın tezahürünü ettiği şeklindeki bir izah tarzı da yanlış olmayacaktır.

el-Câhûz'ın bir zamanlar toplumdaki her kesime mahsus ayrı bir elbise ve sarık şeklinin olduğunu söylediği toplumun üzerinden yüz sene kadar bir zaman geçmiştir ve Tenühî, sarıla ilgili gözlemlerini bize aktarırken, toplumdaki değişimi çok net bir şekilde gözle önune sertmektedir.

"... İnsanları birbirinden ayrıran unsur olarak sadece sarık kaldığı..." 58

Abbasî toplumunda her kesimin farklı şekilde sarık kullandıklarını, siyah sarık sarmanın da devlet görevlisi anlamına geldiğini belirtmiştir. el-Me'mûn döneminde de ara bu uygulamaya yeni bir düzenlere getirilmek istenmişti. Onun Bağdat'a gelmeden Abbasîlere geleneğini ve sarık kullanmak için silah sarıklar yerine yeşil sarıklar kullandığı, lakin gelen baskılar neticesinde bundan vazgeçtiği bilinmektedir. 59 Burada Abbasî toplumunda geleneğin yavaş olması küçük olduğu görüyoruz.

Aslında Abbasî halifelerini, bir sembol haline dönüştürülen ve müslüman alametli sayılan sarıla ilgili sert uygulamalarında haksız görmek te mümkün değildir. Lakin bu duygu verme ve sözlü alanlarının geniş bir coğrafyadaki halkların kültürlerini taklit ettikleri her geçen gün tüken ve zerafetlen daha fazla zevk aldıkları, öte yandan gayri müslümlerin de bu kültür zenginliğini içinde müslümanlara ayrı güvemeyen zevklerini paylaşmak istedikleri, hatta sebei ne olursa olsun, x. ve x. yy.larda kozmopolit bir kültüre sahip görünen, moda sürekli değişen ve kontrolü elden çıkmış olan Abbasî toplumunda, insanları birbirinden ayrıran tek unsur olan ve müslüman alametli sayılan sarıklar bile kullanılabildikleri görülüyor...

Bu husustaki genel tabloya son olarak Hilâl es-Sâbi'nin (359-448) bir kaydını ve el-Harîri'nin (516/1122) kendi çoğuklukla ile ilgili bir hatirasını ilave edelim:

Hilâl es-Sâbi'nin kayıtlarına göre, "Evladîl-Ensâr, ilk yüzylardan itibaren serif renkli sarılar saryorlardı. O dönemde de bunun devam ettiği anlaşılmaktadır.

el-Harîri'nin çoğukluğuna dair bir hatıra da gelenekçi bir toplum yapısına göre, Abbasîlere incedeliğimiz dönemin son günlerine ait ve sarığın geleneğin bir kıyafet olarak hala muhafaza edildiğini ve buna ayrı bir çevre kazandırdığını görüyorum. "Ergenlik çağında gelenler boyunlarındaki muskalar çıkararak sarık sararlar." 58

56. el-Câhûz, el-Beydân ve't-Tebûn, III, 95, 106; el-Tenühî, II, 257; el-Abûdî, 33
58. es-Sâbi, Ebû Ishâk, 91; Harîri, 32
**Burnus:** Hz. Peygamberin hadislerinde, ihramınin giyemiyeceği elbiseler kısmında geçer. Cevheri, onun uzun kalensüve anlamanın geldiğini belirterek, İslâmdan önce Arap hacilerin onu giydıkları kaydeder. Kadi Şüreyyh'in başında hem burnus hem de imame bulunduğuna nakleden Ibn Sa'd 69 her halde dönemin yaygın bir biçimde kullanılan kalensüvelere benzerliğe dikkat çekmekte çalışmış olmalıdır. Pamuk anlamanın da gelen Birs kelimesi, pamuklu kalensüveyi ifade eder. 60 Muvatt'a da yer alan bir hadiste, başlıklı elbise anlamanın da gelmektedir. 61

Kurra, kendilerini diğer insanlardan ayıran bir vasıf olmak üzere nakışlı burnuslar giymeye başlayınca, İmâm Mâlık'e bunun hristiyan başlığında benzediği hatırlatılarak caiz olup olmadığını sorulmuş, o da, burada giyiyorlar, bir mahzuru yok, demiştir. 62 Burnusun özellikle ilk hariç isyanlarından sonra devlete isyan edenlerin kıyafeti olarak zikredilmesi ise oldukça ilginçtir. 63 Muhtemelen bundan dolay, amcası Abdülaaziz'inölümü üzerine 85/704 yılında Mısır valiliği ateşinen olan Abdullah b. Abdülmelik b. Mervan, Mısır'da gülçelen haricileri kontrol etmek üzere burnus giyimlerini yasakladı. 64

Abbâsî toplumunda da kullanılan burnus, aynı zamanda kadinlar tarafından da giyiliyordu; fakat renkleriyle erkeklerin kullandıkları burnuslardan ayrıldı. 65


Özellikle el-Buhârî'de yer alan ifadelerde kalensüve giyiminin halifeler döneminden sonra ait olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Hasan el-Basîrî, sahâbîlerin imâme ve kalensüve üzerine secede ettiplerine dair bir bilgi verir. 69 Bununla birlikte hadis literatüründe yer alan bazı rivayetlerde Hz. Muhammed'in üç tane kalensüvesi

59. Ibn Sa'd, VI, 140
60. el-Buhârî, Kitâb-ı Aha, 8, 13; el-Aynî, IX, 161, XXI, 305. Ayrıca bkz: el-Kaikaşandî, Subhu'l-A'şâ, V, 198
61. Mâlık b. Enes, Kasrul-Salat fi's-Sofar, 19
62. el-Aynî XXI, 306
63. el-Abîdî, 234
64. Ibn Tağrîberdi, I, 210
65. el-Abîdî, 297
66. Tirmizi, 1735, 1736, 1784
67. el-Câhîx, el-Beynî ve'-t-Tebîyîn, III, 96
68. Ibn Kuteybe, Uyûnu'l-Akbâr, IV, 47
69. el-Buhârî, Salat, 23, Ebvâbu Amel fi's-Salât, 1
olsaydı da, dair nakiller bulunmaktadır. Bu nakillerin toplumda kalensüve gıyiminin yerleştirilmesi çalıslığının bir ortama gündeme girermiş olması uzak bir ihtimal değildir. Bunların uydurma olduğu es-Sevkânî tarafından ortaya konulmuştur. 70


Öncelikle Hisâm b. Abdülmelik döneminde itibaren uzun kalensüveler kullanıldı, ama bu genelde devlet yetkilileri ve elitler ile sınırlı kaldı. 72 Ardından Halîfe el- Mansûr'ün uzun kalensüve modasını başladı, bunu halka teşvik etmek istediyinde bir muddet tepeki ile karşılaştığı bilinmektedir, 73 el-Câhzî halifelerin hızuruna kalen- süve ile birme mecburiyetini bir ihtifale benzeterek, bu işte ta'zim ve ıclal var derken, her halde Sâsânî teşrifat gelenegini vurgulamak istemiş olmalıdır. Bunun yanında onun sözlerinde bu modanın topluma artık iyice yerleştiği de gizlendi. 74


Huzz: Bir elbise türü idi. Hisâm b. Abdülmelik zamanında yaygınlaşanın bilin- mektedir. Çözgüşi ipek, gövdesi yünden meydana gelen bu elbisenin bir diğer özelliği de, renk karışımlarının ve desenlerin zenginliğini muhtevi olması idi. 76

Cübbe: Cübbe Hz. Peygamber döneminde kullanılıyordu, önümde bir dış kıyafet idi. Abbâsîler döneminde de herkes tarafından yaygın bir şekilde kullanıldı. Cübbe, modelleriyle, uzunluk ve kısırlıklarıyla toplumdaki farklı kesimler tarafından kullan- niyordu. 77


70. es-Sevkânî, 187
71. Abdürezzâk, 745
72. el-Câhzî, Kitâbû't-Tac, 47; Ebu'l-Ferac el-İsfahânî, II, 334
74. el-Câhzî, el-Beyân ve't-Tebîyn, III, 106
75. Kalensüve ve diğer başlıklar için ve tarih içindeki modelleri hakkında bkz: el-Abîdi, 136-156
76. el-Mesûdî, Mûrûc, III, 217
77. el-Buhârî, Salât, 7, İdeyn, 1, Hac 17, Umre, 10, Libâs 10-11; el-Abîdi, 241
yaygın bir şekilde kullanıldı. Model farklılıklar zaman, bölge ve sınıflara göre değişebiliyordu. Coğrafyacılardan el-Mukaddes'i x. yy. hatip kıyafetinin en belirgin özellikleri olarak kaba ve mıntıkay zikreden. 78

Durrâa: Önüm açık cübbe anlamına gelen bu elbise türü de Abbâsi toplumunda yaygın idi ve müslümanlar tarafından kullanılıyordu. el-Mütevvelî döneminde kadar, halifeye görmek isteyen herkesin durrâa giymesini zorunlulu idi. X. yüzyılda Şîraz ve Bâti İran'da resmi görevliler ve katipler durrâa giyiyorlar ve bu elbise kendi kendi büyük itibar veriyordu. 79


Müslümanların, mûntakayı erkeklerin bellerinde görmeleri Sâsânî topraklarının fethine rastlar. Tüster kalesine giden Harûmûzun, Ebû Mûsa tarafından kuşatılmış ve ele geçirmiştir. Ebû Mûsa onu ve esirleri kendi kıyafetleriyle Hz. Ömer'e gönderdi. Medîniler, Sâsânî askerlerinin üzerindeki gördükleri altın mintikaları, bilezikleri ve ipek elbiseleri bir hayli garipsemişlerdi. 81 Müslümanların mintika kullanıklarına dair Hz. Osman'ın muhasarası sırasında Mervân b. el-Hakem'in çarşışırken beline muntika bağlıdı; rivayet diğerinde herhangi bir kayda rastlanmaz. Bu çuğunun hediyesi olarak gelen mintikalarından biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle İbn Sa'd'dan topluma giyilen elbiselerin oldukça zengin detayları verilişken de bunu dair bir bilgile rastlanmaz. 82

Biraz önce müslümanların bele bağlılanı kusâkları ya da bugünün ifadesiyle kemerleri erkeklerin bellerinde görmelerin fetihihere dayandığını söylemiştik. Gerçeken de günümüzde kadar gelmiş olan pek çok arkeolojik kaldığında Sâsânî erkekleri-nin ve özellikle saavaşlarının bellerinde kusâklar-kemerler güçükmetiktedir. Burada akla bir sağa aleti olarak kılıçların zaten bunlara belle re takıldığı gelebilece ayrintılarından anlaşıldığı üzere her ikinin de birbirinden farklı şeyler olduğu görülür. Miladi 1. yüzyıla ait Palmira duvar kabartmalarında, vv. yy.'a ait Sâsânî saraylarından Tâkî-1 Bostân fresklerinde erkeklerin bellerinde bu kusâklar dikdikleri çekmektedir. 83

78. el-Buhâri, 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
81. İbn Sa'd, V, 89; es-Serahât, Şerku Kitâbî's-Siyer, II, 617. Hierî 17'de Uthûb'un Mûsân ve Ebed Kuba- fethilerine de baktablabilir. İbn Sa'd, VII, 7, el-Belâzûrî'nin kaydettiği göre, Yezidîler yakalan- çılgında pek kıyemli olan taq vb. özel eşyaları yanında muntkasını da, kurtulabilmek için vermek istemişti. el-Belâzûrî, Fâtûhû'l-Bülûdân, 442 (trc. 453)
82. İbn Sa'd, V, 37
Burada sunmak istedığımız önemli bir arkeolojik belgemiz daha bulunmaktadır. Urfa Ezher Dağı'nda bulunan bir kilisedeki mozaikte yer alan erkek ve kadınlardan belli kıvaşıklık ve bu mozaik m. m. arası aittır. Ömer b. Abdülaziz döneminde, gayrı müslümlerin münaka takmayi terksettikleri şeklinde İslam tarihi kaynaklarında karışmaz capacité bilgiler de onun Müslümanlar dışındaki toplumlara has olduğuna te-yit etmektedir. Bu bilgileri veren Ebû Yusuf kendi dönemde için zünvar -bele başlanan kalın kordon gibi bir şey- kelimesini kullanır ve halifeden bunu gayrı müslümlere il-zam etmesini ister. Bu durumda karıştımda iki kelime bulunmaktadır. Abbâsîler döneminde öncesine ait rivayetlerle genelde münaka kelimesinin daha fazla zikrildiği, Abbâsîlere döneminde gelindiğinde özellikle Abbâsî modasının erkekler için münaka'yı bir gıyım unsuru olarak tercih etmesiyle birlikte zünvar kelimesinin de kullanılmaya başladığı görülür.

Zünvar'ın hristiyanların kendi geleneklerine has bir kıyafla mi yoksa müslü- manlar tarafından ihdas edilmiş ve emredilmiş bir kıyafla mı olduğu hususu bizi bir haylı düşünümdür. Bu konuya açıklık getirirgen önce rivayetleri tahli etmeye ardından yukarıda zikrîfdirizim arkeolojik belgeleri ile itibat kurmaya çalışacağiz.

Ebû Yusuf, nitâk ve zünvar kelimelerinin zamanla, farklı kelimelerin seçari hali-ne gelmesi sebebiyle -her ne kadar ilk dönemde zünvar kelimesi pek kullanılmamış ise de kendi döneminde kavramlaryyla- Hz. Ömer'in gayrı müslümlere ilaz ettği kı- yaflarlar arasında zünvarı da zikreder. Gerçek Ebû Yusuf'un itibar ederek kitabına al-diği rivayetlerde Ömer b. Abdülaziz döneminde kullanılan bir kelime olarak gözen nitâk kelimesi, zünvar yerine kullanılmış olabilir ise de biz bu hususu biraz sonra buraarak farkb bir noktaya temas etmek istiyoruz.

İbn Cülçül ve Yâkût tarafından sunulan bazı bilgiler, modern değişimlere ve ya-rattığı kavram karmasığının iyi anlaşılmasında bize düşünme ufu açmıştır.


Şu ana kadar verdiğiımız bilgileri arkeolojinin bize sunduğu donelerle birleştirerek problemin ortaya çıktığa henüz şunları söylemek istiyoruz.

Mıläddi ilk yüzyıllarda Suriye ve Irak bölgesinde Romalı, İranlı ve onlarla tabi olarak yaşayan bölge erkeklerinin büyük bir kısmı bellerine kuşak takıyordu. Bu ku- şaklar bellerine bağlanan savaş aletlerine ait olan bir kemer değil sürekli kullanıkları

84. Grabar, 53, 318
85. Ebû Yusuf, 127, 128
86. Ibn Cûlcûl, 69-70; Ibn Ebi Üsayba, 264; Yâkût, Mu'cemu'l-Bai'dân, II, 538
87. Cheikho, en-Nasrâniyye, 219


Zamanla menâtk müslümanların kullandığı bir kayafet türü olunca bunun alternatif zünvarın, kaynaklarda gayrî müslümlere ilzam edilmiş olduğunu belirtilmiş-tik. İlerleyen asırlar içinde İslâm coğrafyasının değişik kesimlerinde 9. yüzylnda as-kerlerin, hatiplerin yaygın bir biçimde münkta kullanıklarını el-Mukaddes'in kayıtlarından öğreniyorum. 91 Muhtemelen bu dönemde Hz. Peygamber'in münkta bağla-dığı ya da münkta teşvik ettiği ile ilgili bazı hadisler 92 toplumda duyular olmuştu ki, kültür tarihi açısından bu rivayetleri ortaya atılan onun bir zamanlar, özellikle Hz. Muhammed döneminde sadece kadınlara mahsus ve Hicâz kültürüne azak bir gıyım unsuru olduğunu dikkatlerinden kaçırmış olmalıdır. Ama önemli olan toplu-

88. Tritton, "Bar Hebraeus", 52
89. el-Veşğâ, 327
90. es-Sâli, Şîrû Abdullah, III, 47, 56. Ayrıca bkz: Eş'turû' l-Evâd, 194
91. el-Mukaddes, 123, 416
92. Bu hadisler ve şihhatleri için bkz: eş- Şevkânî, 187, 191
ma yeni yerleşmeye başladı ola... olan bir kıyafetin ya da kıyafet parçasının geleneksel toplum anlayışına mahkum edilmiş insanlara hızla bir şekilde kabul ettilirmesi idi. Bunun için de bir reklam anlayışıyla hadis uygurmak belki de dönemin dikkati çeken bir özelliği olmuştur.

Mülladi onuncu yüzyılda girildiği yıllarda Abbasî sosyetesine mensup bazı kişilerin zünvâr bağlamaya başladıkları şeklinde karşımıza çıkan bilgiler, Abbasî toplumundaki kültür dejenerasyonunu mu yoksa toplumda gayri müslümlere uygulan... bir kıyafet zorunluluğunu hafife alma gayretlerini mi ifade etmektedir? Bunun cep-vaplandırma... çalısmak belki de mümkün değildir; ama bu tesbitler toplumların ne kadar değerden ve ne kadar canlı bir kaynağı sahip olduklarını ve toplumsal değişimlerin, insanların dünyaya bakış açlarının ortaya konmadan bir yara yazılamayacağını bir ifade olsa gerekir.

Bu madde ile ilgili son notlarımızı kaydederek diğer hususlara geçmek istiyoruz. es-Süli tarafından verilen bir bilgiye göre, bele bağlanan kusığa verilen isimlerden birisi de Kestece idi. es-Sâbi'nin bir kayıdan sandaletler üzerindeki atıkları ifade için zünvâr ifadesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgi Ebû Yusuf'un zünvârin kalemcı, kordon türü bir şey olduğu şeklinde verdiği bilgilerle uygun düşme-ktedir. Eşgâni sahibi Ebû'l-Farec el-İsfahani tarafından verilen bilgileri göre el- Me'mûn ve el-Mu'tasim zamanı cariye veilenen Mûteyym, izan başa zünvâr ile bağ- lama modasını başlatan ilk kişi idi.

lik türü şeylerin kullanımı yine bölge şartlarına bağlı olarak devam ediyordu. Biz burada Hz. Peygamberin terliklerinin iki atkası olduğu şeklinde hadis kitaplarında yer alan bilgiye de işaret etmek istiyoruz.


Hz. Muhammed’in ehl-i kitâbın sakallarındaki beyazıkları boyamadıklarını belirterek, sakallardaki beyazığı boyamalarını istemistiştir. Onun müşriklere muhalefet emrederek sakalları bırakın, byuçkân derince kesin dediği de bilinenedir.

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 farklılar arzettmiştir.


Fetihlerle ortaya çıkan bu yeni durum karşısında Hz. Ömer döneminde pek çok yerde atı çiftlikleri kurulmuş ve Müslümanlar fetihlerde kendi bölgelerinin hayvanları yerine atları kullanılmışlardır. Bu sonraki dönemlere bakacak olursak, el-Cehşî-yâr'de görülen bazı kayıtlara göre, Muāviye zamanında Müslüman halkın binek hayvanlarının dev ve eşeklerin olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan cihada gidenler atı...

109. Hitti, İslam Tarihi, I, 41
110. el-Buhârî, Mardâ ve't-Tib, 15
111. el-Buhârî, Zabâbî, 15. Uhhud Savaşında güçlü unsur olan kureysin 3.000 kişiilik ordu suda sadece 200 at bulunuyordu. el-Vâkîdî, I, 294
115. Kur'an-ı Kerim, Enfâl: 60
116. Ibn Hişâm, III-IV, 550; el-Câhzû, el-Beyân ve't-Tebyîn, III, 160
lara biniyor ve bu yüzden ata binenler toplumda üstün tutuluyordu. Cihâdın faziletleri sebebiyle vergi toplama, kâtılılık gibi meslekleri hakik görenler bulunuyor ve kula- 117

cin kaleme galebe çaldığı iddia ediyor, kendiilerini daha üstün gördüklerini mursalarında dile getiriyorlardı. Misir’da ilk dönem fatihlerinden Amr b. el-Âs, gayet çelimsiz bir kâtip tarafından dolmu-111
di. Çevresindeki “Misir’in en şerefli buna mı biniyor!” diyen dedikodu yapmaya başlayana, “o ‘ayaklarını yerden kestiği sürece altındakiler hayvana aldırmam” demiş-118

ti. Coğrafyaçılardan el-İstahri ve İbn Havkal tarafından x. yüzyıl Misir coğrafyasına ait verilen bilgiler el-Müberred tarafından nakdileden bu bilgileri coğrafî yapı ba-119

kimından tayit etmekte ve oldukça önemli bir husus ortaya koymaktadır. Onların gözlemlerine göre, bölgede attan ziyade katır ve eşek bulunuyor ve bunlar o dö-111

nemde İslâm coğrafyasında pek saygılıt adediliyordu. Misir Mukavvus’un Hz. Pey-118

gamber’e hediye olarak katır göndermesi de burada hatırlanmalıdır.119

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere ulaşım vasıtası olarak kullana-119

nilan hayvanlar bölgelere göre farklılık arzetmektedir. Bazi bölgelerde gayri müslim-119

lernin bimleri yasaklanan atın bölge şartlarına göre orada beslenmediği dikkatleri çekmiş olacaktı. Bunun da ötesinde müslümanların hepsi tarafından birXi gibi o dö-118

nemin oldukça ciddi bir vasıtasının kullanıldığı da düşündüğümüz-bytez înürk drifted

dir.

İşin bir başka cephesi de fakir müslümanların yerine diğer hayvanları kul-117

namak zorunda kalanları teşkil etmektediydi. Müslümanlar arasında fakir oldukları için alabilme imkanı olmayanlar bulunduğu bir geçtir. Meselâ Muâviye tara-120

findan 58/678 yılında Horosan valisi tarafından edilen ve zenginliğe zenginlik katan Abdurrahnân b. Ziyad’ın, halife Ýezid döneminde mallarına el konulduğunda çok fa-122

kir kâdıgı ve ancak ayaklarını yerden bile kesemeyecek kadar küçük bir eșe gibi binmek zorunda kalmış olduğu zikredildir. Yeri gelmişken Abbâsîler döneminde dair bir örne-122

mek vermek istiyorum. Şâ-ir Ebu’l-Aynâ bir gün arkadaşlarıyla yaptığı mutad edebi-122

yat toplantılardan birisinde geçikmişti. Niçin geçikliği söyleyince de eșeğinin çah-122

dığını söylemiş ve parasının yeni bir hayvan alacak kadar yeterli olmadığını ifade et-122

mişti. Saîr bir muranda da, “Atın olmadığı, evimin kapsındaki mağazasında bulun-122

madığı için Allah’ a hamediyorum” diyerek belki de tişir bir devlet memuru ya da aristokrat imajını dile getirmek istiyordu.121

Gayri müslimlere getirilen kısıtlamalar çerçevesinde temas etmek ihtiyacını hissettigimiz bu bilgilerle ilave olarak yine zimmîlere getirilen kısıtlamalar arasında dikkatleri çeken binişerler üzerinde aksesuarlarla ilgili bilgileri değerlendirerek bilimin-121

miz için de eyer, üzengi vb. hayvanlarla ilgili şu ayrıntıları vererek bu kısmını bitirmek istiyorum.

117. e.Cehîçiyârî, Kitâbû’l-Vâzerd, 28
118. e.Müberred, I, 265
119. H.-H. Sa’d, I, 134; el-İstahri, 55; Íbn Havkal, 162-163. Ebu Abdurrahman es-Sülemî’nin Mihenû’s-120

Süfiyye adlı kitabıında verdiği bilgiler muhtemelen küçük bir dikkatle özelli coğrafî özellikler göz önüne alınmadan zikredilmişdir. “Ünlü hristiyan söf Bunân el-Hamaml (v. 316) Humâreveyh tarafından verilen emirde hindî hayvanından indirildi. Ata binme, milletine ilham edilen sana-122

121. e.Cehîçiyârî, Kitâbû’l-Vâzerd, 29-30
122. Yâkût, Mu’ceemû’l-Ülebd, XVIII, 294, 304
2. Uygulanan Klık-Kıyafet Düzenlemeleri:


Abbâsi öncesi dönem ait malzemede görülen bu sınırlığun sebebi olarak, savaş ya da sulhla fethedilen yeni bölge halkları hakkında bilgi veren yazarların zühûl görülebilir. Onların şehirleri ve ahaliyi tanCAN bilgileri yanında, yükümlülükler ve hâk- lar hakkında bilgi vermeyi daha fazla özen göster dikleri, bu meyanda da sadece toplanan vergileri ve genelde ibadet hürriyeti ile ilgili hükümleri iletmek suretiyle diğer bilgilerin kayına sebep oldukları ileri sürülebilir. Bu şekildeki bir düşünce yanında

122. el-Bezâ'uz'de yer alan bir rivayet ile dönem müslümanlarının devellerde eyer koyduklarını (er-rahî) gösteriyor. Bununla birlikte maddî imkanlar çerçevesinde bazı savaşların bundan mahrûm ol dukları da anlaşılmaktadır. Hare fethi sırasında değerli bir eyer aleyhâyeti başlangıç olarak alınmı ve devrine eyer olmaya büyük bir sahibiye verilmiş. el-Bezâ'uz, Fatâhû'î-Bâldân, 343 (trc. 351)

o dönemde gayri müslümlerin kılık kıyafetleriyle ilgilidir daha sonraki dönemlerde görülen kapsamlı bir uygulamanın bulunmadığı ama hızla gelişen bir toplumda yeni düzeneleme gidildiği şekildeki bir düşüncein önemi artmış olmamızın gelen fikirleri arasında yer almaktadır.

Konuya ilgili olmak üzere kaynaklarda yer alan bilgilerin herhangi çelişkili olduğunu, özellikle de bu uygulamanın Hz. Ömer tarafından başlatılmış olduğuna dair bazı bilgilerin mevcut oluşunun meseleyi bir hayli geçitlendiğini ifade etmek istiyoruz. Bununla birlikte gayri müslümlerin uygulanan kılık-kıyafet zorunlulukları ile ilgili olmak üzere kaynaklardan toplamayaباحثımız bilgiler ve ulaştığımız sonuçlara göre, ikinci görüşün, yani daha sonraki dönemlerde görülen kapsamlı uygulamaların ilk dönemlerde kapsamlı bir şekilde mevcut olmamış görüşünün önem kazanacağını daha şimdiden söyleyebiliriz.


Bir başka açıdan bakıldığında, bazen müslümanlar tarafından kullanılan bir kıyafet zamanın onlar tarafından da kullanılmamasına ses çıkarılabileceği, ufak-tekik düzenlemeler gidildiği de görülmuştur. Genelde Araplara ayırıcı vasıflar olarak tanımlanan saldırı gayri müslümler 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 anlaşılabildiğim için önce, gayri müslümlerin kıyafetleri ile ilgili menfi ya da mübet emir ve uygulamaları bulundukları söyleyen -ya da kendi kiyafetine karşı edilen- halifeleyi ve emirnameselerini esas alarak, önce malzeme ortaya koymaya Çalışacağız. Sonra da bu malzemenin sihhatini ve taşıdığı problemleri tartışacak, akabinde de uygulamanın tarihi seyrini ve kıyafetlerle ilgili halifeler tarafından emirname çıkarılmasının sebeplerini inceleyeceğiz.

124. Mansurla birlikte yabancı kültürlerin tesirinin artık şaşırtıcıdır. el-Mes`üdî, el-Me'mün ve el-Mu'tasım'ı yabancı hayranı olan gösterir. el-Mes`üdî, Mûrâc, IV, 318-319
Gayri Müslümanların Kılık-Kyafetleriyle İlgili Malzemenin Tesbiti:

* Hz. Muhammed, arkadaşlarandan Selman’ın akıraşalarına verdiği emannâmede, kendilerine giyim ve binek serbestisi sunmuş idi.¹²⁶

* Hâlid b. el-Vellid, anlaşıma yaptığı Hire hristiyanlarına giydikleri elbiseler Müslümanların elbiselerine benzememek şartıyla her türlü elbiseyi giyebilme hakkını tanıımış, sadece harp kyafetlerini bundan ayrı tutmuş, harp kyafetlerini kesinlikle giyemeyleceğini belirtmiştir. İçlerinden birisi harp kyafeti giyerek olursa sorgulanacağı, geçerli bir mazereti olmadığı taktirde de, cezalandırılacağı beyan etmiştir.¹²⁷

* Ebû Yusuf’un bildirdiğine göre¹²⁸ Hz. Ömer gayri müslümanların kılık-kyafetiyle ilgili şu hususları görelilerine emretmiştir:

1. Gayri müslümanların elbise, bini, saç-sakal hususunda müslümanlara benzememeleri
2. Zûnnâr kullanmaları¹²⁹
3. Kalensâvelerin motifli ya da çızgili olması
4. Eylerlerinin kaş kısmında tahtadan bir top bulunması
5. Nahnlarının ve papuçlarının üst kısmındaki atkının ikili olması
6. Müslümanların giydikleri ayakkabıları giymemeleri
7. Kadınların develerde kullanılan küçük eylerere binnemeleri

Hz. Ömer döneminde ilgili olmak üzere İbn Abd’il-Hakem’in Futûhlu Misr ve Ahbâruhâ adlı eserinde yer alan bilgilere göre, gayri müslüman atlara tek taraflı binmek zorundaydilar.¹³⁰ Bindikleri hayvanların eylererinin üzerinde sadece bir tarafa uzun gömülü olması ve bir tarafa doğru oturuları şeklindeki ifadeler Abdûrrezzâk’ta da yer almaktadır.¹³¹

* İlerleyen yıllara ait olmak üzere verilen bir bilgiye göre Mesleme b. Abdülmelik, ikiyederek anlaşımayı bozmuş olan Cerâmîe halkı ile yeni bir anlaşıma yaptı. Bu anlaşıma, onlardan müslümanların elbiselerini giymelerini istedi (89/708).¹³²

¹²⁷ Ebû Yusuf, 127. Ayrıca bkz: Hamidullah, Mecmüa1’-Vesîdik, 391
¹³⁰ Bzk: Abdûrrezzâk, 19273
* Ömer b. Abdülaziz, valisine yazdığı bir mektupta Fırat havzasında meskün olan gayri müslümlerin altın yüzük, taylasan ve at kullanmalara karşılamamasını emretti.¹³²

* Ömer b. Abdülaziz, devlet görevlilerinden birisine şu mektubu gönderdi:¹³³
  1. Atlara binmesinler, diğer hayvanlara binsinler.
  3. Kabâ, ipek elbise, asb (sarkık) kullanmalasılar.¹³⁴
  4. Bazı hristiyanlar sarık kullanmaya başlamışlar, onları engelle.
  6. Saçlarını ahlaklarına ve kulaklarına kadar uzatıp traş olmuyorlarsız, dikkat et.

* Önceki dönemde zaman zaman uygulanan bu kıyafet düzenlemelerine rağmen, Hisâm b. Abdülmelik hristiyanların istedikleri elbiseleri giymelerine müsaade etti.¹³⁵

Abbasîler döneminde kadar tesbit edebildiğimiz malzemeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra bir değerlendirme edilmiş bulunmak ve daha sonra Abbasîler dönemindeki gelişmelere göz atmak istiyoruz.

Hz. Muhammed tarafından Selman'ın akrabalarına verildiği iddia edilen eman-nâme metninin bazı maddeleri Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ahbârû İsfahân adlı kitabının neşirini gerçekleştiren müstehriktar, esas hikayesi olup, ilim adamları tarafından reddedilmiştir. Biz bilinen yazma nûşhalarına dayanılmak yerine,了他的 ve kıyafet ile ilgili maddelere rastlamadık.¹³⁶

Hâlid b. el-Velid tarafından Hârelilere verilen emannâmede yer alan kılık-kıyafet ile ilgili serbestiyet döneme uygun düşüyorsa da, ilk fetihlere bağlı olarak yapılan anlaşmalar şartlarını oldukça farklı bir maddeyi mehtevi olması ve özellikle harp uniformalarının henüz teşekkül etmediği bir dönemde harp kıyafetleri ile ilgili bu hususu içeriyo olması sebebiyle daha sonra ortaya çıkan bazı gelişmeleri ilk dönenlere ebe verme gayretinden kaynaklanmış olabileceğini düşünüyorum. Biraz sonra


¹³³ Ebû Yusuf, 127-128. Ayrıca bkz: Abdûrrezâk, 10004


¹³⁵ el-Makrîzî, el-Hiütat, II, 493

vereceğimiz bilgilerle bu husus netlik kazanacaktır.

Yukarıda dikkatleri çekmiş olacağı üzere gayri müslülmlere bazı kıyafetleri ilzam eden maddeler Hz. Ömer döneminde başlamaktadır. Tesbitlerimize göre, Abbâsiler döneminden başlamak üzere zaman içinde kurulan pek çok İslam devletinde, gayri müslülmlere kılık kıyafet düzenlemeleri uygulanmış olup her bir devlet kendisi-ne göre bazı düzenlemeler getirirken bu emirnâmelerde yer alan maddeleri Hz. Ömer döneminde aldığını ifade etme eğiliminde olmuştur. Bu bakımdan bütün bu uygulamalar, sonuçta Hz. Ömer'e izafe edildiğine göre o dönemde netleştirilmemizde fayda bulunurdu.


137. Ebû Yusuf, 126
138. İslâmîyet'in söyleşisi olan bir hristiyan kadın Hâlide'ye gerek, kocasının kendisini hristiyanlıkta kalmasını zorlaðtğünü söyledi ve dell getirdi. Hâlide de onları boandırdı. Hristiyan koca Hz. Ömer'e koçu. Ömer karanın doğru olduğunu söyledi ve ahlâklarındaki saçları kesmelerini ve müslümanla-rın elbiselerini giymemelerini emretti. Ibn Kayyîm, Akkâm, I, 236
139. Ebû'l-Perac el-Isfehânî, I, 75-76; Ibn Manzûr, Muhtasar, VI. 169


Hz. Ömer tarafından emredildiği ileri sürülen diğer maddeleri de bakım istiyoruz. Kullanılan hayvanlar ile ilgili olarak verdiğiımız bilgiler çerçevesinde Hz. Ömer döneminde müslümanların hayvanları üzerinde uzıngi kullanmadıklarını görmüştük. Bu bakımdan İbn Abdîl-Hakem tarafından Hz. Ömer’in gayri müslimlere bindikleri hayvanların bir tarafa uzıngi olmasını istemesi de bize daha sonraki

140. Ibn Sa’d, VII, 127
141. Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, 999. Bir başka örnek olarak Uhud savaşında sadece dört müslümânın ayrıarı işaretli bulunduğunu hatırlanabilir. el-Vâkıldî, f, 259
dönemlerde uygulanmış ya da uygulanması istenmiş bir bakış açısını aksettirmektedir.

XIV. yüzyıl yazarlarından İbn Nakkâş (763/1362), Hz. Ömer’in Şam hristiyanlarına uzentikelerini kesmelerini ve semerlere binnelerini emrettiğini söylerken bilgilerin zaman içinde nasıl bir şekilde kazandığı ortaya koymaktan öte bir mana ifade etmemektedir.\textsuperscript{142}

Bu durumda Hz. Ömer’e izafe edilen emirname metinlerinde gördüğümüz mad- delerin büyük bir kısmının onun zamanında ileri sürülmiş olabileceğini düşünmek büyük bir yanlış olacaktır. Bununla birlikte biz onun ihtiyaçlara uyun bir düzenlemeye gitmemiş olduğunu iddia etmek de istemiyoruz. Ama kendi döneminde kültürünü ilgilendirmeyen bazı hususların onun döneminde göturmek te pek kabul edilebilecek bir yol değildir.

Hz. Ömer tarafından ilam edildiği ileri sürulen maddelerin bir kısmı Ömer b. Abdülaziz’de de izafe edilmiştir. Bazı yazarlar\textsuperscript{143} bu emirlerin Ömer b. Abdülaziz tarafından alındiğini, Hz. Ömer döneminde bu uygulamaları rastlanmadığını ileri sürmektedirler. Biz bu düşüncede de katlamıyoruz. Burada gayri müslümlerin atlara binnelerini yasaklayan bir maddeyi ele almaktan istiyoruz.


Daha önce Muâviye döneminde müslüman halkın ulaşım vasitası olarak devle- ter ve esıkları kulandıkları atlarn ise cihat vasıtası olarak tercih edildiğini belirtmişik. Bu durumda zimâmların atlara değil de diğer hayvanlara binneleri ile ilgili emirin Ömer zamanında düzenlenmiş olabileceğini rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Dönemin cihat ihtiyaçlarını buna gerekli kılınması, ama hiç de öyle eşekile üzęngisiyle uğraştıracak kadar fantazi şeylerin dönemin kendi kültüründe ilgi alanı olmuşturlar.

\textsuperscript{142} O bununla birlikte biraz mantıksız sayılabilecek insâni unsurları içeren şu satırlar da yer vermektedir: “İhtiyar, acı bir kimsede için, üzengi caiz olabilir.” Belin, XIX, 128-129

\textsuperscript{143} Hitti, İslam Tarihi, II, 308, 542

\textsuperscript{144} Bahgel, 32


Ömer b. Abdülaçiz tarafından emredilen bu durumu bazı tekst stil kalıntıları da teyit etmektedir. Gayrî müslümlen birisi için yapılmış ve 88/707 tarihini taşıyan

145. es-Serahî, Şerhu Kitâbî’s-Siyer, I, 136-137


* Bizanslıların Maraş’i yağalmalarını üzerine Rakka’da bulunan Hârun er-Reşid, hiflafet merkezindeki es-Sindi b. Şâhnek’e bir mektup yazarak Bağdat’taki gayri müslümlerin müslümanlardan farklı giyimlerini ve ayrı bineklere bilmelerini istedi (191/807).* 147

* et-Taberi, Halife el-Mütevekkîlî’nin 235/849 senesinde, gayr-i müslümlerin:

1. Bal renge taytâsân giyimelerini

2. Zünnîr takmalarını

3. Eyer üzengilerinin ahşaptan olmasına ve eyerlerinin arkasında iki tane kâre nin asılı olmasını,

4. Kalensüvelerin üzerinde iki ponpon bulunmasını ve kalensüve renklerinin müslümanların kullandığı renklerden ayrı olmasını,

5. Hristiyanlara ait kâlelerin giydikleri elbiselerin sert kısmında, giyilen dış elbisenin renginden farklı bir renkte iki ruk’a (renkli kumaş parçası) olmasına, bu ruk’alardan birisinin, göğsünün üzerinde diğerinin ise sirtında yer almasına, ruk’a lardan herbirinin, dört parmak genişliğinde ve bal renginde olması,

6. Gayri müslümlerden sarık kullanmanın sarı renkli sarıklar kullanmalarını,

7. Gayri müslüm kadınların, evden dışarı çıkarken bal rengi izar giyimelerini, izarsız dışarı çıkmamalarını,


147. et-Taberi, *Tahrîr*, VIII, 324. Bu detaylar sadece et-Taberi’dé vardır. İbnü’l-Esir ise, sadece h. 191’deki gayri müslümlerin giyim kuşamlarında müslümanlardan farklı giyinmeyi ve ayrı bineklere binmeye başladıklarını belirtir; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, VI, 206
8. Hristiyanlara ait kölelerin el-Menätik kullanmamalarını, bilakis zünnär kulanmalarını,

9. Müslümanlarla gayri müslimlere ait evlerin birbirinden ayırt edilebilmesi için tahtadan şeytan suretlerinin kaplarının üzerine çivilemesini içeren bir emrınme çıkarıldığını söyler.148 Ardından, Halife el-Mütevakkil'in ilgili mercilere gönderdiği resmi vesikayı149 sunar ve emrınmenin 235 yıldında, İbrâhim b. el-Abbas tarafından yازıldığını 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 giydiğleri taylasanların bal renginde olmasi ve hiç kimse bunu aşmaya kalkışması... Lâkin, gayri müslimlerin dışında kalanlar ve taylasan giymeye güç yetiren meyileri, bal rengine boyadıkları iki hırkayı birleştirdi, herbirini bir karşı taylasan gibi yuvralatıp, bu ovallığı de ön ve arkaya getirmek suretiyle giyebilirler.


3. Eyer üzengilerinin ağaçtan olması ve sererin arka kaçağa top ilâşütirilmesi, bunun çiçek olması ve arka kısmın üzerine ilâşütirilmesi, mesela yan taraфа ya da başka yerlere konulması,

4. Köle ve cariyelerin el-Menätik kullanmamaları; bellerine, zünnär ve kesâbite bağlamaları.


Ünülü arşivci el-Kalkaşandi tarafından verilen emirname maddeleri arasında,
Hristiyan kaynaklardan Mârî de183 el-Mütevekkil'in tasarımalarına ait olmak üzere et-Taberi'de yer alan maddedere oldukça yakın bilgiler verir.

1. Bal rengi taylasan giymeleri
2. Zünnâr takmaları
3. Kalensüvelerinin üzerinde iki ponpon bulunması, kalansüve renginin de, müslümanlarkinden farklı olması
4. Kölelerin dört parmak genişliğinde sari iki parçası olan diş elbise giymeleri
5. Sarık saracak olurlarla, sarı olması
6. Kadınların gezerken sari ızgar giymeleri
7. Hizmetçilerinin menâtik değil, zünnâr kullanılamaları.154

Çıkaran emirname ve uygulamalarının tesirli olmadığını anlaşılmaktadır ki, Halife el-Mütevekkil, 239/853 yılında yeni bir emirname daha çıkardı.155

1. Bal renginde olmak üzere iki yaması olan durrâa ve kaba giymeleri
2. Ata bimmekten menedilmeleri

* 296/908'da Muktedir gayri müslümlerin bal rengi elbise giymelerini ve müslümanlardan ayrılabilirmeleri için sertlere, elbiseden farklı renkli bir parçanın dikilmesini, semerlere bimmelermesi, yani atlara bimmelermesi ve ızgârlerinin ahşap olmasının emretti.156

* İbnü'l-Cevzi, 429/1037 yılında Halife el-Kâim bismillâh'ın (422-467/1031-1075) gayri müslümlerin müslümanların elbiselerini giymeye başladıklarını belirte-

152. el-Kalkaşandi tarafından verilen el-Mütevekkil'in çıkardığı emirnameye ait dokuz madde halinde zikrettiği bilgiler, biraz sonra verdiği arşiv belgesinde gayri müslümlerin müslümanların işlerinde çalıştırılmaması hususu hariç, yer almamaktadır. el-Kalkaşandi, Medâir, III, 229

153. Mârî, 79


156. en-Nüveyri, XXIII, 32; es-Sayûti, Târîhü'l-Hulafl, 379
rek bunu engelleyen bir talimatıname çıkışını söylerse de detay vermez.157

* Yine aynı tarihiçinin verdiği bilgilere göre, 448/1056'da Muhtesib158 Ebû Manşûr b. Nâsir es-Seyyârî, zimmilerle belli elbiseleri -gyâr- kullanlarının ve renkli sarık sarmalarına dair bir emir verdi. Ancak halifenin eşî Hâtun bu uygulamayı engelledi.159

* 484/1091 senesinde Vezir Ebû Şuca' Halife el-Muktedî biemrillah'a, ehlüzüm menin müslümanlara üstünâk kurmaya başladığını, müslümanların aralarına karış tıklarını, yapması gereken şeyin de onları müslümanlardan ayıracak önlemlerin alınması olduğunu belirtti. Halifenin onayladığı bu görüş akabinde zimmilerin

a- Gyâr giymeleri

b- Zümân kullanmaları

c- Ayakkabılardan birisinin kırmızı birisinin siyah olması, ayakkabılardan bir çıngrağın bulunması

c- Boyunlarına üzerinde zimmî yazılı olan kolyeler asılması emredildi.160

Burada problemleri daha iyi çözmemize yardımcı olacağının göz önünde bulundu rarâk Fâtîmî Devletinden de bir örnek sunmak istiyorum.

Tarihçilerin verdiği bilgilere göre, Hâkim biemrillah 395/1004 yılında zimmiler e

a. Siyah giymelerini ve siyah sarık sarmalarını

b. Hristiyanların boyunlarına 12 zira uzunluğunda 5 rtl ağırlığında haç takmalarını

c. İyi binitlere binnemelerini, bindikleri hayvanların eyerlerinin tahta uzengili olmasının, süs ve zinetten arı olmasının emretti.161

Abbâsîler dönmeyeyle ilgili olarak gayri müslimlere uygulanılan kılık-kyafet düzenlemelerine dair kaynaklarda yer alan malzeme bu şekilde zikrettiğinden sonra konuşmamızı iki sahada tamamlamak istiyorum. Birinci admıda bu emirlerin ne derece uygulandığı hususunu ortaya koyacak ardından da kaynak ve araştırmalarıda bu düzlemelerin sebepleri hakkında yer alan bilgileri değerlendireceğiz.

Halife Hârûn'un 191/807 yılında gayri müslimlerin müslümanlardan farklı gi-

157. İbnül-Cevzî, el-Muţantazâm, XV, 264


159. İbnül-Cevzî, el-Muţantazâm, XVI, 6


161. el-Makrizî, el-Istatî, II, 495; İbn Tağiberedi, IV, 177-178. Ebû Sâlih, 60 (trc. 142). Aynı yıl yine onun emriyle sahahenin gûzide isimlerine sâwilmesi için camilerde ilanlar verilmiştir. İbn Tağiberedi, IV, 176


İslâm tarihçileri tarafından söz konusu edilmemiş bulunan bir bilgiye göre, Hârûn tarafından çıkaran yönetmelikten sonra, bir gün Cebrâil b. Buhtîşü’b, boyali bir taylasânı Hârûn’un odasına girmiş, Hârûn bu kıyafeti kendisi için uygun görmeyecek, çıkarmasını söylemiştir. Cebrâil, ilzam edilen toplulukta birisi olduğuunu vurgulayınca, Hârûn onun bu tavrını beğenmiş ve uygulamayı kaldırmıştır.163

Hristiyan yazarlardan Mârî tarafından verilen bu bilgiler bir diğer hristiyan yazar Said b. Battrîk tarafından daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Onun verdiği bilgilerde göre hristiyanlar el-Mütvevekkil dönemde kadar atlara biniyor ve Abbasîlerin geleneksel renkleri olan siyah renkli elbiseyi giyiyorlardı.164

İslâm yazarlarının kayıtlarında da dolaylı bazı bilgiler bu düzenlemenin hristiyanlara uygulanmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Tabip Cebrâîl’e halifeler tarafından verilen senelik elbiseler arasında müslümanların kullandığı elbiseler meselâ cübbe, yine müslümanlar tarafından kullanılan taylasânı da bulunuyor-du.165

Cafer b. Yahyâ, Hristiyan şair Ebû Kâbû’sa müslümanlar tarafından yangın bir şekilde kullanılan bir “huzz” hediye eder. Şair, evde ona uygun bir elbise bulamadığı için, yazdığıписание yine müslümanların kullandığı taylasanın, cübbe, gilâle

162. Olayda halifenin yakın takibi ve Cafer b. Yahyâ’ya o kişiyle ilgili özel bir talimatı olduğunu anlaştı. el-Cehrîyâr; Kitâb ul-Vâzer, 238-239

163. Mârî, 73. Araştırmacı Ahsan bu bilgileri Cebrâîl’in dolaylı bir ricass olarak yorumlar ve talimatın meyeye yeniiden gözden geçiçerek gıyimlerini kendi isteklerine brakıçğını belirtir. Ahsan, 26, 62

164. Said b. Battrîk, 59

165. Ibn Ebî Üsâybia, 199
vb. elbiseleri de ister. Ca'fer b. Yahya'da ona her birinden onar takım gönderir.°°


el-Mütevekkil döneminde bir takım kararları alındığını ve bu kararlara bir mûdet uyulduğu bilyoruz. Ancak bu sert emirler dahî hristiyanların Abbâsî toplumundaki kılık-kıyafet duzenlemelerine uymalarını sağlayamamış, bir mûdet sonra yine duzenlemeler yapılmıştır.

166. el-Ceşhiyârî, Kitâbû'l-Vüzer, 210. Ibn Asâkir, bir gayrî müslûmîne hiedîye edilmesinden häreketle Hûz adî giyîyi hristiyanlara has bir kıyafet olarak verir. Halbuki Ca'fer b. Yahya'nın böyle bir uygulamaya hassasiyet göstermediğini düşünmek daha doğru olacaktır. Daha önce de işaret ettiği üzerine Hûz müslûmanlar tarafından kullanılan bir elbise idi. Ibn Manzûr, Muhtasar, VI, 103-104

167. Ibn Ebi Usaybia, 197

168. Ibn Ebi Usaybia, 203-204

169. Said b. Bâtrik, 58-59; Tritton, Khlûzımme, 125

170. Ashtor, "The Social Isolation", 91

171. el-Câhûz, er-Red ala'n-Nasâra, Reşûlül'Câhûz, III, 317, el-Beyân ve't-Tebîn, III, 106
Daha sonraki dönemlere ait bazı bilgilere yer vermek istiyorum. El-Mukaddes Şírac'da mecûsilerin ve hristiyanların kendilerine ilzam edilen elbiseleri giyimdeki-leri, hatta hristiyanların müslümanlar gibi taylasânı giyidiklerini kaydeder. Diğer yandan el-Mukaddes, Şam'da bulunan hristiyanların atlarına binmediklerini, köylülerin ve kâtiplerin belirli elbiseleri giyidiklerini belirtir.\textsuperscript{172}

Netice olarak gayri müslümlerin uyumaları istenen halk-kıyafet düzenlemelerine çoğu zaman uyumadıkları söyleyebiliriz. Şimdi kaynaklarda ve araştırmalarında gayri müslümlere uygulanan halk-kıyafet düzenlemelerinin sebepleri hakkındaki tesbitlerini-mizi aktarmak istiyorum.

Gayri müslümlere uygulanan halk-kıyafet düzenlemelerinin kaynaklardan test-bit edebildiğimiz sebepleri maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

a. Gayri müslümlerin müslümanlara benzememesi ve kolayca ayrılabilimeleri\textsuperscript{173}

b. Halifelere yakının bazı hristiyanların yanlış adımlarını halifeleri kızgınlığa ve bu tür kararları almaya yönlendirmesi. Mesela, el-Mütevekkil'in aldığı kararlar, hristiyan yazarlarından Said b. Battrıke göre tabip Buhtşü'ya kızgın olduğunu.\textsuperscript{174}

c. el-Mütevekkil zamanında çıkarılan emirnâmenin sebebi, hac vazifesini yerine getirirken kendisine beddua ettiği için cezalandırmak istediğini şahsen, gayri müslim kâtiplerin müslümanların küçük düşürülçü tavırları olduğu şeklindeki şikayetidir.\textsuperscript{175}

Araştırmalarında zikredilen sebepleri de şöylece sıralayabiliriz:

a. Araştırmacılardan el-Abidi, devletin gayri müslümlere uygulanmak üzere özel bir elbise yükümlülüğü koymadığını sadece ehlüzümmenin müslümanlardan ayrıdedilebilmeleri kolay olsun diye kendilerine has elbiseleri korumak istediğini savunur. O, ayrıca bir başka yerde, gayri müslümlere uygulanan halk kıyafet zorunlulukları ile ilgili olmak üzere, Abbâsîler döneminde değişmez bir ölçünün olmamasını bunun ta-mamıyla idarecinin insiyatîfine bağlı olduğunu ilave eder.\textsuperscript{176}

b. Corçî Zeydan, el-Mütevekkil'in hristiyanlara karşı tavır alınmasında Hıms isyanının büyük payı olduğunu vurgular. Müslümanlara birlikte iyyana katılan hristiyanlara kılan halife onlardan intikam almak istemiştir.\textsuperscript{177}

c. Tritton, ilk fetihler sırasında hristiyanları, müslümanların elbiselerinden farklı elbiseleri giyimleri için ilzam etmeye gerek olmadığını, zaten her kesimin kendi kültürünü has elbiseleri giyidiklerini vurgulayarak, bu zorunlulukların kültür kay-naşman ve boyun eğen bir topluluk psikolojisi ile hristiyanların müslümanların elbi-selerini taklit etmeye başlamalarıyla ortaya çıkığını söyler. O, ayrıca Ömer b. Abdül-aziz zamanından önce böyle bir kayıt görümedğini, Hz. Ömer'e izafe edenin Ebû Yusuf olduğunu ilave eder. İlerleyen sayfalarda ise halifelerin ya dini gayretilerinden

\textsuperscript{172} el-Mukaddes, 183, 429

\textsuperscript{173} Ebû Yusuf, 127

\textsuperscript{174} Said b. Battrık, 63

\textsuperscript{175} el-Kalkasandî, Medâsîr, III, 228-229

\textsuperscript{176} el-Abidi, 31, 34

\textsuperscript{177} Corçî Zeydan, et-Târîkhü't-Temeddûn, IV, 139
ya da halkın tepkileri sebebiyle zimnîleri zorladıklarını ifade eder.  

d- Ahmed Emin bu tür zorlayıcı uygulamaların, tamamiyle Bizans-İslam savaşlarına ve zaman zaman Bizanslıların suçlu kentlerinde gerçekleştirdikleri saldırlara bağlı olduğunu, dolaysıyla bunun dinî öğretmenlerle ilgisi bulunmadığını belirtir.  

e- el-Yüzbekî, müslümanların gayri müslümleri belli bir kıyafet giymeye zorlamadıkları, zaten fetihlerden önce kendilerine has özel kıyafetleri olduğu halifele- rin bu emirleri gayri müslümlerin müslümanların modasını taklit etmelerini sağ- lamak için çıkardıklarını belirtirken Trittonun fikirlerini benimser. O ayrıca eserinin bir başka yerinde Ahmed Emin gibi de düşünür.  

f- Ashtor gibi araştırmacılar ise bu ve diğer zorlayıcı unsurların sosyal izolasyo- nu sağlayan bir adam olduğunu ve dini fanatizmde kaynaklandığını iddia ederler.  

a maddesinde ifade edilen görüşün sahibi Abbasî toplumunda her kesinin belin bir kıyafeti olduğu pek çok örnekte ortaya koyduğu halde gayri müslümlerin kıyafetleri hususunda ortaya çıkan uygulamalar üstünkörü incelemiştir. Öte yandan o, bu kararların onların elbiselerine ve kültürlerini korumak için alınması ifade ederken pek inandırmı olmamaktadır. Onun sebebi olarak zikrettiği ifadeleri sonuç olarak görmek daha doğru olacaktır.  

b maddesinde Corçî Zeydân tarafından ileri sürülen görüşe katılabilmek te- mümkün değildir. Zira Hims isyanının 241 yılında gerçekleştiği hatırlarısra, el-Mü- tevekkîlîn 235'de çıkardığı emirname ile bir alakası olmadığı, Hims isyanının sadece Hims isyanı sonrasında alınan kararla tesir etmiş olacaq aşıkârdur.  


d maddesinde belirtilen görüş çerçevesinde, Bizanslıların Maraş'ı yağmalamala- rından bir hayli etkilenmiş olan Halife Harûn'un bu tür bir karar almış olması akla ilk etapta uygun gibi gözüküyor da, her kararın Bizans saldırları sonrasında alın- madiği hususu altı çizilmesi gereken bir noktadır. Bizans saldırları sonrasında ah- nan bu tür kararların siyasî birer hata olduğunu ve İslâm'ın emrettiği, özellikle de halife Ömer'in uyguladığı hısâbî siyasetine aykırı olduğunu belirtılan Ahmed Emin, devamla bu tür uygulamalar yüzünden gayri müslümlerin tahrik edildiğini, hatta Er-

178. Tritton, Ehlîzîmme, 122-123, 126, 127, 129  
180. el-Yüzbekî, Tarîhu Ehlîzîmme, 152, 160, 371  
menistan da olduğu gibi isyana bile sevkettiğini ifade eder. Tamamiyleafiği sayabili-
leceğimiz bir mantık silsilesi içinde siralann bu cümleler, kanaatimizce sınavna
psikolojisi içinde sarfedilmiş sözlerden öte bir şey değildir. Ahmed Emin'in bu yakla-
şımı tarihi gerçeklerle uzlaşımak mümkün değildir. Öncelikle malzeme doğru ya-
rumlanmamıştır. Hz. Ömer’in zimith statiünde bulunan insanların hak ve hukuku-
na hassasiyet göstermesiyle toplumsal bir düzenlenmenin alakalandırılması da ilmi
hatadan başka bir şey değildir. Ahmed Emin’in diğer bir hata da sadece bir örnek-
ten hareket etmiş olmasıdır. el-Mütevekkil dönemi uygulamaları için kaynaklarınız
hid Bizans saldırlarlarından bahsetmezler. Ayrıca bu isyanlardaki temel sebepler
kaynaklarda tamamiyle ekonomik olarak gösterilir.

e maddesinde araçtırıcı el-Yüzbeki’nin bir yerde Tritton gibi bir başka yerde
de Ahmed Emin gibi düşündüğünü belirtmiştir. el-Yüzbeki, Ahmed Emin’in tesirinde
kalarak el-Mütevekkil’in almış olduğu kararlarda Bizans tesiri aramaya çaşıır ve
Theodor’un annesi müslüman eserleri hristiyan olmaya zorladığını ve hristiyan olma-
yanları öldürüğu için bu kararlardı aldığını, ayrıca Hums iyanına bağlı olarak ta bazı
kararların alınmış olduğunu ifade eder. Bu görüşlere katılmayacağımızı biraz önce
ifade etmiştir.

f maddesinde bazı batılı yazarlar tarafından ifade edildiği üzere bu kararların
zimmilerin sosyal izolasyonunu sağlamak için alındığı şeklindeki görüşlere katılmak
ta mümkün değildir. Giyimleri istenenli kıyafetlerin büyük bir kısmını kendi kültü-
örüne ait olduğu başlangıçta zaten bu büyük açısından çürütmektedir. Ayrıca bir tür
uygulamalar sosyal izolasyonu sağlayan bir unsur değildir, sosyal düzenlemeleri sağla-
yan bir adımı ve sadece zimmileri değil Abbâfi toplumunun her sosyal grubu uygul-
anyordu.182

Burada Misr’daki Tâlibilerin İrak’a nakliyi isteyen Abbâfi halifesinin onların
bölgeden ayrılrken farklı elbiseler giyimleri istecidedikleri hatırlanabilir. Halife el-
Muntasir zamanında 245/859’de yine onlar hakkında çıkarılan bir emirnameden on-
ların gittikleri bölgede kıyafetleriyle tanımальнının önlenmek istendiği anlaşıyor.
el-Muntasir zamanındaki uygulamaya göre, onların atlaya binekleri, Fustat dışına
çıkmalariLASyla yasaklanmış, bazı özlük hakları elerinden alınmıştı.183

Sonuç olarak kıyafetlerle ilgili kısıtlamaların sadece zimmileri uygulanmadığı-
nı, dolaysıyla da sosyal izolasyonu sağlamak için uygulanmış bir yöntem olmadiğini
ortaya koymuş oluyoruz.

182. Burada gayri müslim bir yönetim altında yaşayan Bâşgird Türkleri ile ilgili bir hususa temas etmek istiyoruz. Bâşgird, Konstantinon ve Bulgarça arasında bir yerleşim yerin udayısı. İncelendiğiniz
öneme tekabul ettiği düşündüğcesoğiniz, ama kesin bir tarih ve kral amacı vermiş imkanı bul-
madığınız bu zamanda burada yaşayan müslümanlar [Bu bölgenin İslâmlaşıması el-Muktedir bil-
lah dönemine rastlar, el-Muktedir zamanında sekâbî melikini tebrîk ve İslâm’tebîg gayeleyile
Ahmed b. Fadîn annayayı gönderilmüş ve onun tarafından 309'da dönüşeyce kadar sayanınana
notları hazırlamıştır. Yakût tarafından verilen bilgileri göre, gönderilen bu heyetten bazıları
çevrede tebîg faaliyetinde bulumus ve Bâşgirdî bazı kişiler o zaman müslüman olmuşlar ve
dendi yerleşim yerlerinde İslâm’ı yaşamışlardır. Yakût, bu müslümanlardan bir grup gömencen Ha-
lepte gördüğünü ve kendilerine Bâşgirdîsine denliğini zikreden ve kendilerinden bazı bilgileri nak-
leder; bu bölgenin hakiki olan Avrupalıların hakkımızyetinde onlara tabi olarak yaşamılar. Lisan-
ların Frenç olan bu müslümanlar, onların elbiselerini gıyımez zarında idiler. Hatta sakalarını
da Frenkler gibi koşyordular. Yakût, Murc’umu’l-Bûldân, 1, 322-323

183. el-Kindi, 198, 204
İslâm Tarihi boyunca birçok coğrafyada kurulan İslâm Devletlerinin bu konuda ki uygulamaları da aslında siyasî otoritenin belirlediği bir modannın mevcudiyetini ortaya çıkaracak kadar kesindir. Lakin her bir emir çarpanırken Hz. Ömer ve Râşid halifelerin bunu böylece uyguladıkları ifade edilmiştir. Özellikle Haçlı Seferleri'nden sonra gayri müslim grupların bile herbirini diğerinden ayrıran düzenlemeler artık yerleşmiş görülmektedir. Muvahhitler döneminde halife Ebû Yusuf Ya'kub (v. 1198) İslâm'a geçen yahudilerin mavi elbiseler giyimelerini emredenken oğlu Ebû Ya'kûb sarı elbiseler giyimelerini emreden. Memlükülüler(1250-1517) döneminde 1301 yılında çıkarılan bir emirname ile hristiyanlar mavi sarık kullanmakla yükümlü kılınırken, yahudiler sarı renk, Sâmirler ise kirmizi renkleri kullanmak zorundaydılar.184

Böylece biz bu emirlerin dini birer hüküm olmadığını tamamıyla toplumsal düzenlemelerden kaynaklandığını ifade etmiyoruz. Gerçekte de sonraki dönemler-re bakıldığında, her toplumun kendisi estetik anlayışına parelel olarak çeşitli düzen- meler görülür. XIV. yüzyıl Mısır toplumunda İbn Nakkaş, zimmilerin sarık ve tayla-sân giyimeleri gerektiğini belirtirken, kadınlardan ayakkabılardan bir tekinin si-yah, diğer tekinin ise beyaz olması gerektiğini söyler.185


John Joseph, pek haklı olarak "el-Mütevekkil döneminde pek çok baskı uygul-
lanмыш olmakla birlikte onun dönemi asayısin ve kanunların ortadan kalktığı bir döneme, Abbassilerin çöküş zamanına rastlar. İdareciler fazla tecrüeli grupları istihdam ettiler ve orduların başında kıldaklar sık sık isyan etmek süretyle devleti zayıflatları. Halk ile güçlü bir bağlı olmayan devleti devletirici bir faktör olarak dini ön planaがかrdı** şeklinde bir sonuca ulaşılır.188


Alınan örnekler sadece onların müslümanlardan ayrımcılığını sağlayan bir unsurdur. Bütün bun gelismeleri rağmen hatta ve hatta naklettikleri rivayetlerdeki açık ifadelerle rağmen, bir zamanlar uygulanmış olan kıkık kıyafet sınırlıdınları Haçi Seferleri sonrası müstehlili terasından hristiyanlari zelil kılan, üstünüklerini sınavlandır birer adm olarak yorumlanmıştır. Boyle bir ifadeyi kullanan İbn Tağriberdi'nin verdiği tarihi bilgilerde, sadece gayri müslümle müslümanları ayrımsa ve kendilerinin bilinmesi gerektiğini. Haçi Seferleri sonrasında yaşanan olan İbnü'l-Ihve'nin 'zimmilerde ilgili hisbe' başğının atarak sunduğu bölümün hemen başında "zimmilerde ilgili hususlarda geçsöklik büyük bir problemdır. Allah kitabında 'ey inanınlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin" buyuruyor, şeklinde basılamas bir hayli ilginçtır.191

Bütün bun bilgilerden hareketle biz, halifenin 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-Tabert, Târîh, VIII, 173
191. İbn Tağriberdi, V, 131; Bir diğer örnek için bkz: İbn Hallikân, V, 294; İbnü'l-Ihve, 92
muşak davrandıklarını, pek çok temel ilkeyi göz ardı ettiklerini düşünüyörüz. Bu müslümanları rahatsız etmiş halifeler üzerinde oluşturulan bazılar ile hristiyanların toplumdukları yoksulluğu frenlemeye çalışmış, halifeler de siyasi bazılar hafifletmek için bu tür kararlar almışlar, ama yukarıda da çeşitli dönemlere yayarak sıraladığımız gibi uygulama imkanı uzun süreli olmamıştır.

Netice olarak ulaştığımız fikirler söylenece özelleyebiliriz: Sosyal düzenlemeler, toplumların ihtiyaçlarına ve sosyal hadiselerle paralel olarak gelir. İslam fetihleriyle farklı kültürlerin aynı toplumu paylaşıkları bir mozaik ortaya çıktı. Hz. Ömer zamanından itibaren bazı düzenlemeler mevcuttu. Bu düzenlemelerin bir kısmı zaman içinde toplumdukları yeni sosyal değişimlere paralel olarak uygulandi. Kültür ve sosyal yapı sürekli değişiyor. Bunun neticesinde her yeni halife ve sosyal yapı yeni kararlar ve düzenlemelerde bulundu. el-Kalkaşandi, el-Mütevkkil'i gayri müslümlerin elbiselerini 'öncekilerden farklı bir şekilde- düzenleyen ilk kişi olarak gösterirken 192 onun "ehlüzimmeyi ielm eden ve uygulamaya koyan ilk emirnamenin Halife el-Mütevkkil dönemine ait olduğu" şeklindeki cümleleri de aynı mantık ile anlaşılımlıdır. 193


Buna bağlı olarak Haç Seferleri'ne kadar pek öyle derli toplu görülemeyen, ayrıca Hz. Ömer'e içafe edilmeyen gerek daha önceki dönemlerde uygulanmış olsun, gerekse uygulanmasında fazla mubahaza edilmiş bulunan emirlerin hepsi toplanmış ve Şürtü adı altında kamuoyu canlı tutulmaya çılmıştır. Buğünkü bilgilerimiz çerçevesinde bunu ilk olarak bize sunan Turtuş (451-520/1059-1126) olarak görükmekte-dır. 194

Turtuş'yi söyle bir derlemeye mecbur eden şey teşbit etme hususunda evvel emirde söylenebilecek olan şey, yazarın uslubu, yenilik arayışı yada o güne kadar yazılımsız olan şeylerin bir arada ve hatta yeniden icad ederek, parçaları birleştirerek suretiyle ortaya çıkarmak olduğudur. O, Haç Seferlerinin bilfili acılarını yaşamaşı. Ama, olayların meydana geldiği günlerde otuz sekiz yaşındaki ve İslam dünyanın içinde bulunduğunu kara tablodan herkesi gibi payını almıştı.

192. el-Kalkaşandi, Meşair, III, 348
193. Bkz: Meşair, III, 228
D- HRİSTİYANLARLA MÜSLÜMANLAR ARASINDA ORTAYA ÇIKAN TEOLOJİK DIALEKTLER:

İslâmiyet ehl-i kitâp hakkındaki genel politikasını Kur’ân-ı Kerîm’in pek çok ayet-i kerimesinde ortaya koydu. Onun en güzel yorumcusu ve uygulayıcısı Hz. Muhammed de bunu bir çerçeve kazandırdı. İslâmîyet, Allah tarafından gönderilmiş, lakin zamanla tahrib edilmiş hristiyanlık ve yahudiâlî, ne başlangıçta ne de sonraları düşman olarak görümedi. Sadece belli bir siyâset izledi.

Ehl-i kitâp, öncelikle yanıldıkların noktaları yararlı. İlahî dinlerin özünde mevcut olan ayrı anaca davet edildi. Onların israrlı yönelimleri ve kasıtlı düşmanlıklarla karşı müslümanlar yararlı ve buna bir uslub kazandırlar olarak onlarla en güzel yöntemlerle mücadele edilmesi, tebliiğin ustaca yapılması gerektiği vurgulandı.

İslâmîyet’in sabırla yürüttüğü Hakk’a daveti reddettikleri ve İslâm hâkımiyeti için bir engel oluşturdukları noktaları ise, kendileriyle savasılması ve ezilen toplum değil yöntemle toplum konumunda, İslâm’la aynı toplumu paylaşmalari ya da, İslâm hâkımiyeti içinde kalan yerleri terk etmeleri istendi. Bunun yanı sıra İslâmîyet, her türlü düşüncede saygı duymulasmı, insanlara fikirlerin zorla kabul etirlenmesi gibi prensipler savunuyor ve bunu kendi toplumunun bir parçası saydıgı zimmler için de geçerli görülüyor.

Bu prensipler çerçevesinde bir başka inanca yönelikte yaşamayı tercih etmiş olan gayri müslümler İslâmîyet’in sunduğu din ve vicdân hürriyetinin olabildiğince istifade etkikleri kabul edilemedi. İslâm toplumunda yaşayan zimmilerdə pek çok hususta –kiyaset, vergi, mabet vb. konularında– bazı uygulandığını iddia eden bili bilim adamlarının hiçbirisi, bir hayli ilgîçtir ki, fikir hürriyeti açısından hiçbir hususa işaret etmemişlerdir. Dolayıyla İslâm toplumunda yaşayan gayri müslim lider kendi inanç ve değerlerini savunma, tartışma gibi özgürlükleri rahatlıkla kullan-

mişlardır.

Aasıl önemle zikredilmişs gereklen yön, dinlerarası anılan tartışmalarını açık bir şekilde başlatanın Kur'ân-ı Kerim olmasıdır. Kur'ân-ı Kerim’in sürekli olarak, hristiyanlı—ve tabii ki diğer din mensuplarının da—dini tartışmaları davet ettiği ve gerek ilk dönelerde, gerekse daha sonraki dönelerde, hatta Hacılı Seferleri sonrasında bile uygulanan fikir hürriyeti göz önune getirilirse İslâm hakimiyetinde yaşayan farklı dinlere mensup kişilerin bir baskı altında kaldığını ve tartışma ortamı bulamadıklarını söylemek mümkün olamayacaktır.\(^2\)

Kur’ân-ı Kerim’de, bir yandan gerçek hristiyanlık hakkında verilen bilgileri, diğer yandan da mevcut hristiyanlık için getirilen tenkileri,\(^3\) hristiyan bir ülke olan Habeşistan’a gerekkeleşenilen hicret bağlamında karışıma gikan çeşitli dini toplantı ve tartışma konularını,\(^4\) Hz. Muhammed’in çevresi hristiyan krallarına gönderdiği mektupları,\(^5\) Necrân heyeti ile Peygamber Mescidi’nde gerekkeleştirildiği tartışmayı,\(^6\) İslam-Hristiyan dialektikinin biraz İslâm tarafından başlatılmış olan tartışma örneği olarak görebiliriz.\(^7\)

Burada sunduğumuz birkaç örneken hareketle müslümanlarla–hristiyanlar arasındaki dini tartışmaların–nasil olan ayetlerin muhatapları olmaları hasebiyle, sadece yaşanan toplumduki hristiyanları ile sınırlı olmadığını, zaman zaman devlet başkanlarının birbirlerine gönder dikleri dini içerikli mektuplarla, ülke ünlülerini aştığı söylenebiliriz.

Ayrıca bu yüzden de, Kur’ân-ı Kerim’in diğer diller hakkında verdiği bilgiler ile olgunalessnessanın müslümanların fethedilen memleketlerde farklı din ve ekollerle özellikle hristiyan dogmatiği ile karşılaştıklarında\(^8\) pek zorlandıkları söylemek mümkün.

2. Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitâba Karšı İslam Polemiği", Türkçe çeviren; Cihat Tunc, AÜLED, V (Ankara 1982), 154
kün değildir.

Zimmilerin de o toplumun bir parçası olduğu İslâm yönetiminde, başlangıçtan itibaren karşılıklı tartışmaların, sözü tenkiplerin, kaleme alınan tenkit ya da savunan türü eserlerin mevcut olduğu tartışmanın bir içerisidir. Zaten, bu sözü tartışmalarının bile bir kısmını, zaman içinde nâkillar tarafından, hatta nadir olarak ta bizat kendi- 

Bir kısmını,mektuşlamalar, yazımlar şeklinde kırmızı çakan bu örneklerin h. iii. asırdan itibaren reddiye türü şeklinde kitaplama başladığini görüyoruz. Bu dönemde Müslümanların yazdkları reddiye türü eserlerde bir yönuluk görürlür. Bu husus bir yandan Kur'an-ı Kerim'ın insanları tevcih ettiği, ama ilk asr daki müslü-

Bir zamanlar Kur'an-ı Kerim'in kendilerine yöneliktiği tenkitlere cevap olmak üzere Ereviler döneminde yoğunlaştırığıangeredirin hristiyanlık inançlarının savunusun mahiyetinde hazırlanan risalelerin ortaya çıkışı da aynı sos-

Bir bûtün olarak tarihi seyir içerisinde hem sözü tartışmaları, hem de bun- 

Karşılıklı tartışmalarдан yazıya aktarılan ve bize ulaşan en eski belge, Antakya Ya'kübi patriği I. Jean (635-648) ile İslâm orduyu komutani arasında yapılan tarts-

Bugün Hz. Peygamber dönemi sonrasında ait olmak üzere bizat müsellilleri taraf-


10. Nau, 230-231

11. Khoury, A., 39; Aydn, Müslümanların, 28-32
iki kişilik bir heyet gönderdiği ve karşılığını da kendisine bildirmesini istediği ifade edilmektedir.\footnote{12}

Carl Gütenborck, İslâm-hristiyan polemiğine ait bize ulaşan yazılı metinlerin sekcizinci yüzyıl ortalarına kadar çıktığıni ve ilk öneki Bizans polemikçi Yahyâ ed-Dimêşkî (v. 754) ile onun talabesi Ebû Kurre (yaklaşık 825) tarafından verildiğini ifade eder. II. Ömer ile III. Leo arasındaki yazlaşma 720’den önce olması gerekip-giğe, bugün elimizde mevcut olan ilk yazılı örneğin olduğu iddia edebiliriz.\footnote{13}

II. Ömer’in hristiyanlık hakkında daha net bilgiler almak için sorduğunu ifade ettiği istifâhâm –asında temelde İslâm’in yönellitliği- meselerine ara veren, İslâm’ın uluhiyeti, İncillerdeki bilgilerin yanlış yorumlanmasına, Ahd-i Atîk’in sâhihî, İncillerde Hz. Muhammed’in haberi verilisi ve hristiyanlar arasındaki bölünme vb. konular,\footnote{14} daha sonra telif edilmesiyle başlanacak olan reddiye kitaplarının da genel çerçevesine belirler.

Ünlü Bizans polemisti Yahyâ ed-Dimêşkî (Jean-Johannes),\footnote{15} Emeviler dönemi’nin kendisine sunduğunu intiyazlar neticesinde müslümanlara, Monofizitlere ve Nastârîlere eleştirilerde bulundu.\footnote{16} O, yazılılarından birisinde, hristiyanlarla, müslümanlar tarafından sıkça sorulan İslâm’ın kim olduğu sorusunu müslümanlarla tartışırken, onların demogojik olarak köşeye nasıl sıkıştırabileceğlerini ve belere dikkat etmeleri gerektiğini anlatır.

13. Jeffery, "Ghevond’s Text", 269; Khoury, A., 39
16. Frend, 246

Yahyâ ed-Dimêşkî Kur’ân’ın bazı âyetlerini Yunancaya tercüme ettiği bilinmektedir. Araştırmacı Ali Nûr onu bu çalısmaları yapan ilk kişi olarak gösterir. 18


Emevi sarayında, özellikle Abdülmelik b. Mervân zamanında dinlerarası tartışmanın serbest bir şekilde yapıldığı Yahyâ ed-Dimêşkî’nin bu tartışmalardan, bir kısmı zannedilmişse kadar ulaştırma cihetiyle önemli bir mevki işgal ettiği söylemiliyiz.

Bu tartışmaların toplumda yay وبين bazı baskılarından olsa gerekir ki, Abbâsi devletinin kuruluş günlerinde Antakya bölge valisi Sâlim, Antakya Patriği Théodore’un sürülmesinden sonra hristiyanların Araplarla dön Như tartışmalara girmesini yasakla-mıştır. 22

Abbasîlerin yönetimi ellerine almalarından sonra değişen tek şey, zamanla sosyal refah seviyesi ve toplumdaki nüfuzları artan hristiyanların gereki saraya, gerekse toplumda kendi inançlarını söyleyebildiği özgürülüğünden daha fazla istifade edebilmis olmalardı. Zaman zaman Müslümanlara, adeta ikinci sınıf vatanda durumuna düşme kaygısı yaşamata kadar samimi olan saray ve entellektûl çevrelere de bu


20. Meyendorff, 115, 119-120
21. Meyendorff, 117-118
22. Theophanes, 119
toplantılar ve özgürt tartsımalar, hiç şüphesiz ki, öncelike gizli bir protesto mahiyetinde reddiye türü eserlere yansıtır. Bir yandan bu eserlerin oluşturduğu kamuoyu, öte yandan müslümanların sözü olarak saraya iletikleri uyanlar sebebiyle sertleşmek zorunda kalan idareler altındaki hristiyanlar kısmen sessizliğe girmiştır zorunda kalmışlardır. Ayrıca bu dönemde, halifeler tarafından da anti-hristiyan pollemiklerin yazdırıldığı görülmüştür. Bu arenanın, mühбедiler tarafından kaleme alınan hristiyanlıkın kutsal kitabını ve inanç esaslarını tenkit mahiyetindeki eserlere zenginleştirilğini de burada ilave etmeliyiz.23

Halife el-Mansûr’un sarayında bu tür sohbetler düzenlediğiine dair incelediğimiz kaynaklarda bir kayda rastlamadık. Bununla birlikte özellikle kozmopolit kentlerde bu tür tartışma ve toplantların yapıldığı ve kültür hayatının oldukça canlı olduğu açıktr. Nitekim Halef b. el-Müsennâ’nın verdiği bilgilerde göre, Basra’dar oldukça canlı dinlerarası tartışmaların yapıldığı toplantılar dikkatleri çekir.24

O dönemde, Basra kozmopolit bir yapılanma ile her kültüre açık bir merkez görülmüştü. Ve bu yapılanma kendine has bir oluşumu izlemiş, kültür hayatını daha çok kendisi belirleyen bağımsız bir kent yapıştı dikkati çekmiştir.

el-Mansûr döneminde belki de, onun döneminin getirdiği bir özellikle de beslegen Basra, fikirlerin daha serbest ortaya konduğu bir yer olma özelliğini bu sure dînerarasi tartışmaların ve toplantların yapıldığı bir yer olma yönüyle ön plana çıkarmıtır.

Halef b. Müsennâ’nın bildirdiğine göre Basra, el-Mansûr döneminde esı-benzeri görülmeyen bir dostlar meclisine şahid olmuştur. On ayı grubu temsil eden kişilerin bir araya geldiği bu toplantıda Halef b. el-Müsennâ’nın bildirdiğine göre şu kişiler yer almaktadır:


Halife el-Mehdi zamanında patrik olan I. Timothy (727-823)’in zaman zaman halifenin davetiyle saraya geldiğini ve onunla hristiyan ilahiyyâtını çeşitli konuları tartıştığını biliyöruz. Bu tartışmalar, patrik Timothy’nin kayıtları sonucu, çok kopyasyyla birlikte günümüzde kadar gelebilmiştir. Cheikho, bu nüshalardaki usulba bakarak, bu muhâvereleri, patrik Timothy’nin arkaadaşına aktardığı bir mektup olarak değerlendirilmiştir.25

Bu daha belgelerden halife ile patrik arasındaki tartışma konularının hristiyenlerin Allah kavrırmına baskı açılı, Allah’in oğul edinip edinmediği, Mesihi ilahiği, İsa’nın doğumu, İsa’nın bazı sözlerinin açıklığa kavuşturulması, ölçü tanrı

24. İbn Tağriberti, II, 29
anlayış, farklılık ve beklenen kurtarıcının kim olduğu, tahrif ve tebdil hususı, olanların Kur'ana ilahi bir kitap olarak bakıp bakmadıkları, salih öntüne ibadetlilerinin mahiyeti, İsa'nın öldürülmesi, asılması da ya göğe çekilmişesi gibi hayli zengin bir çerçeveye oturduğunu görüyoruz.


el-Me'mün'un sarayında itibari bir hristiyan olan Abdülmesih b. İshâk el-Kindi ile el-Me'mün'un yeğeni Abdullah b. İsmâ'il el-Hâşimî (205/850) arasındaki tartışmalar ve yazımlar bunlar hüriyetin ürünleridir. Dostluklarına dayanarak el-Hâşimî, Abdülmesih'i İslâm'a davet etmek için 'Risâle ilâ Abdîl-Mesêh b. İshâk el-Kindi' isimli risalesini kaleme alır. Bu çâğı Abdülmesih tarafından reddedildi. O, el-Hâşimî'ye karşı hristiyanlığın yücelten ve İslâmîyeti eleştiriler getiren bir reddiye yazdı.

Bu reddiyeye o dönemde bir karşılık verilip verilmediğini şu anki bilgilerimiz çerçevesinde cevaplandırımaz mümkin gözükmemektedir. Bununla birlikte asırlar sonra kitabin geçeri gören alimlerinden Nu'man b. Mahmud el-Ălîsî'nin Abdülmesih'in bu risalesine "el-Cevâbul'İ-feşt" adıyla kaleme aldığı bir eserle cevap verdigini biliyoruz.

Bu dini tartışmalar sadece saray çevresine has değil, bilakis toplumun bütün kesimlerine ve bölgelerine şamil idi. Mesela Yahya ed-Dimeşki'nin takiçisi Harran piskoposu Théodore Ebû Kurre de 30'ra rahtlıkla eser kaleme alabilmiş bir hristiyanıdır.

27. ed-Dinever, 401; et-Taberst, II, 415-441; Tritton, Islam Kelams, 76
Hatta, İslâm’a karşı eserler kaleme alabilemiş, bu övgülyükten istifade edebilmiş birisiydi. Ebû Kurre’nin bugün elimiize olan metinlerinden anladığımıza göre, o, en fazla Hz. Peygamber’in İncil’de haber verilmemiş olduğu hususu üzerinde durmaktadır.31

Ebû Kurre’nin çeşitli kesişmelerinde pek çok kişiyle yaptığı tartışmalarında kendi sine sorulara cevap vermekten çok, müslümanlara sorular yöneltelerken onları demogojik yollarla köşeye sıkıştırmayı hedeflediğini görüyoruz. O da ed-Dimşchî gibi Nastürlere, Yakûbîleleri 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, yazılardında İslâm’a ve Hz. Muhammed’e çço zaman ağır tenkitler dahi getirir. Hz. Muhammedi’yi kötü ruha sahip, Arian inancını yaymaya çalışan yalancı bir şeygamber olarak gösterir.33

el-Makkari, el-Attabi ile Ebû Kurre arasında Hz. İsâ hakkında şiddetli bir mu- nøkaşa ceryeyan ettiğini bize bildirir. Onun İncileri konusunlar şeklinde Arapçaya çeviren ilk kişi olduğu bugünkü araştırmalar neticesinde iddia edilmektedir.34


Bu çeviriyle dialektlerin hiszını artırmış olduğunu düşünebiliriz. Tarihçi el- Me’sûdi, hristiyan filozoflarından Ebû Zekeriyâ Dînhâ ile Başgâ’ta ve Tekrit’teki Hadrâ Manastırında (h. 313) teslis üzerine pek çok defa tartışıklarını söyler.36

en-Nedim, eserinde hristiyanlara karşı yazmıs olan reddiyelere ait birçok eser isim verir. en-Nedim’in İslâm-Hristiyan çatışmasını dair sunduğu bu eserlerin büyük bir kısmı günümüzde kadar gelmemiş ise de, ekserisinin yazdıkları dönem itibariyle h. 11. asır temsil etmeleri gerçekten dikkat çekicidir.37


31. Aynı dönem Bizans dünyasında İslâm karşıtı eserler ve tenkit konuları için bkz: Meyendorff, 120, 122, 128-129
33. Meyendorff, 120
34. el-Makkari, V, 291; Ali Nûr, 129
35. Goldziher, IV, 154-155, 159, 165
37. el-Mesûdi, et-Tenbih ve İfrâf, 155
38. Drâr b. Amr (IX. anr), Kitâbu’r-Red ra’s-Nasârâ; Ebûl-Hüseyîl el-Allaf (228/840), Kitâbu’r-Redd ra’s-Nasârâ, Kitâbu al- Âmâmârinnasrâni, Kitâbu fi’r-Red ra‘en-Nasârâ; el-Murdâr (228/840),
Özellikle hristiyanların toplumsal hayatında ön plana çıkıkları, sızıya da dahil olmak üzere pek çok devlet kademesinde görev aldıkları, sosyal refah seviyelerinin ve toplumdaki şereflerinin arttığı bir dönemde hristiyanlarla müslümanlar arasındaki tartışmaların gerçekte özgür bir ortamda yapıldığı, hatta bunlara sarayın önüne ldığı söylenebilir.

Bunun tabii bir sonucu olarak müslümanların çeşitli kelimelerinde reaksiyoner tavırlar ve bazı istekler gelmeye başladı. Biz bunlara ilgili bölümlerde iğret ettik. Burada hristiyanların toplumda kalmış paralel olarak karşıımıza çıkan reaksiyonlardan önemli bir tanesini, hristiyanlara karşı yazılması olan reddiyeleri, dolayısıyla bunların içi özellikle millî ıslamın tartışıl dünyalarından itibaren yoğunlaşmaya başladığı incelemeye çağrısıçaz.

en-Nedim'in sunduğu yazarlar arasında görüşümüz Dirîr b. Amr (IX. asırın başları), Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (v. 201 ya da 228)'nin eserleri hristiyanlara karşı devlet tarafından uygulanışın başlıklarından (h. 235) az öncedir. Bu eserleri, Müslümanların hristiyanlara ilgili olarak el-Mütevekkil'e ulaştırdıkları tezkilerin 36 bir uzantısı olarak düşünebiliriz. Aynı dönemde yazarların el-Câhu (v. 255) 37 ve Ali b. Rabbân et-Tabarî'nin (240/855) 38 eserlerini, el-Mütevekkil döneminin gayri müslümlere yönelik sert siyasi kararlarından önce mi, yoksa sonra mı yazıkların hususunda net bilgiler sahip değildir. Eğer bu eserler h. 235 kararlarından önce yazılıms ise, onların da bu kamuoyunun oluşturulmasına katkıların bulundugunun söyleyebiliriz. Biz, el-Câhu'ının er-Reed'ula'n-Nasâra adlı eserinde yer alan "hristiyanların müslümanları gibi gıyiminde oldukları" ve "hristiyanların toplumdaki etkilerine" işaret eden güzelimlerden 39 hareketel el-Câhu'ın da müslümanlar tarafından gündeme getirilen tepkilerle sözçü olduğuunu, yani eserini el-Mütevekkil'in kararlarından önce yazılmış olduğu yorumu. Batılı yazarlardan Allouche, 40 el-Câhu'ın eserinde herhangi bir işaret olmasaması rağmen el-Mütevekkil'in onu bu eseri yazmaya teşvik ettiği ve alışı kararları bir destek arayışında olduğunu düşünme eğilimi içindedir. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, bu kitapta yakarña alınırm; dönemin hristiyanların müslümanların elbiselerini giydikleri, rahat hareket ettikleri şekline,

Kitâb'ul-Reed ale'n-Nasâra, Kitâb alâ Ebi Kuretti'n-Nasâri; Ebû İsi el-Verâk (247/861), Kitâbu'r-Reed'in-Kebr -ale'nt-Nasâra, Kitâbu'r-Reed'in-Evsât ale'n-Nasâra, Kitâbu'R-Reed'il-Esgâr ale'n-Nasâra. Bu eserler günümüzde kadar gelmemişir. Sadece el-Verâkin eserlerinden birisi Yahây b. Adîyâ'nin Riddijes'i içinde yer almıştır. Bzk: Muhammed Ebî Ya'tük en-Nedim (380/990), Kitâbu'l-Fehrîst, Tâhkîk: Muhammed Râza Tecoddûd, Tahran 1971, 207-230; Aydîn, Müslümanlar, 41-42

39. Ibn Kayyim, Akhâm, I, 219
40. el-Câhu'ın bu eseri, er-Reed ale'n-Nasâr adıyla Muhammed Abdullah eç-Şarkavi tarafından Resâ-ilu'l-Câhu adlı eserde negredilmistiştir. el-Câhu eserinde İslâm'a yönelik ithamları sorgular ve eleştiri. İncilere yaşammez, hristiyanlığın tutarsızlıklarını gösterir.
42. el-Câhu, er-Reed ale'n-Nasâra, Resâ-ilu'l-Câhu, III, 317, 323

Buna rağmen Halife el-Mütevekkil’in uygulamaları aslında kendi döneminde dahî tutmamış idi. Onun h. 235 yılında kararlarını ardından h. 239’dan sonra bir emirname çıkardığı bilinmektedir.45 Bir yandan Müslümanların zaman içindeki rıhavetlerinden, öte yandan ülke sınırları dahilindeki pek çok isyanın etkisi ekonomik yaraların etrafını göremez oldukları bir ortamda toplumdaki örgüsünün tamamlaması olan hristiyanları kontrol altında alabilmek mümkün olamayacak ve sürekli Müslümanlardan gelen baskılar, sözde sertleşen idareler ve delinen kararlarla zaman sıyrını tamamlayacaktır. İşte böyle bir durumda, devlet yöneticilerinden umit kesmiş insanların tepkilerini daha fazla kaleme aldıklarını görüyoruz. Eksik bu kere yaalma olmuştur ve bir daha tutmaya çalıştır. Azinliğin kültür hakimiyeti toplumu rahatsız ediyordu. Bu yüzden bu tarihten sonra hristiyanlara yönelik kamuoyunu canlı tutmaya çalışan, ya da en azından yanlış olan şeyler ortaya koymak suretiyle savunma mekanizmasını kullanarak reddiye türü eserler fazlalar ve arkaş kesimlerinin Haç Seferleri ne kadar devam eder.46 Bu eserler İslâm çoğrafyasının parçalanmışlığı sebebiyle, siyasî mahfellerde gerekli tesirleri uyandıramamışlar ve sadece asırlar sonrasına bir kültür unsuru olarak kalmışlardır.

Bu eserlerden bir kısmını tarih sırasıyla şöylece sıralayabiliriz:

Ebû İsâ Muhammed b. Hârûn el-Verrâk’in kitabının ismi (ix. asrin başları),

44. Risalenin yazılsı hakkında farklı bir düşüncede içen bkz: Mustafa Erdem, "Câhız ve el-Muhtar Fir-Red ala’n-Nasara İsmiî Risalesi", AİFD, XXXI (Ankara 1983), 462-463
45. et-Taberi, Târîh, IX, 196


Ebû Yusuf Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî de, er-Reudd ala‘n-Nasârâ adlı bir kitap kaleme almıştır. el-Kindî‘in, mantık ve felsefenin kendisine sunduğu temel bilgilerle teslisten tenkide çalıştığı bu eser, Ya‘kûbi hristiyan filozof Yahya b. Adîyy (363/973) taraftarından tenkti edilir. Her ikisi de Teslis inancını farklı dînlere göre, mantık ve felsefe terimlerine rasyonel açıdan incelerler. Monofizitli inancını benimsemiş olan Yahya, teslis İslam kelamlarının sıfat teriminden istifade ederek izah etmeye çalışmıştır.49


el-Khaftâbî‘in eserinin ismi de (329/940 dan önce), er-Redd ala‘n-Nasârâ‘dûr. O da eserini incelemiştiiizin döneminde telîf çalışmalarının yoğunlaştığı dönemde yazmış-tır.51


Ebû Ali Yahya b. İsâ b. Cezî‘nîn (466/1074), Risâlê fi‘r-red’d ala‘n-Nasârâ adlı eseri53 ile Abdûmelîk b. Abdullah el-Cveyînî’în (478/1085), Siha‘l-Cellî adlı eserlerini de burada zikretmek yerinde olacaktır.54

49. Detaiyl bilgi için bkz: Aydun, 113-162
51. en-Nedim, 405
53. Brockelmann, GAL, I, 639
54. el-Cveyînî‘în, "Siha‘l-Galîl fi’l beyân ma vakaa fit-Tevrâti ve’l-İncil adlı eseri Cveyînî‘în picker
Bu kitaplardaki tartışma konuları Kur'ân-ı Kerim'in konu edindiği teslis, Hz. İsâ'nın küllüğü ve peygamberliği, hiyristiyan kitabı muskadesinin tarihli, Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmemiş olduğu, Hz. Muhammed'in risaletinin İncil'de haber verilmiş olduğu şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu tartışma konularında bazı polemikçiler, İncil'le beraber Kur'ân tezi teyt etme çalışmaları, bir kısmını da mevcut İncil'lerin Hz. İsâ'ya inen İncil'ler olmayıpни ileri sürerek böyle bir tyeide iyi ilham vermiştir.


Hiyristiyanlar tarafından kaleme alınan diğer bazı eserlere örnek olarak Ebû Nûh el-Enba'ri'nin (v. 803), Kur'ân'a Reddiye (Tafnidü'l-Kur'ân) adlı eserini burada sikredebiliriz.

Hiyristiyan yazarlardan Ammâr el-Basrî'nin (III./IX. asır), Kitâbu'l-Burhân ve Kitâbu'l-Mesâli ile l-Ecâibe adlı kitapları da hem savunu olarak hem de reddiye türü eserler olarak hatırlanabilir. Her ikisi de hıyristiyanlığa getirilen bazı tıratlarla ve karışı iddiaları içerir.炊

Toplumdaki bu tartışmalar sadece Müslümanlarla hıyristiyanlar arasında görülüyordu. Abbası topluqlarında yaşanan farklı mezheplerle mensup hiyristiyanlar arasında da cerekyan eden tartışma ve yazişmaları ait bazı kayıtlara sahibiz.

ilk dönemlerde ait bir örnek bu tartışmaları bizzat izlemiş olan batılı bir din adami Arculp hıyristiyan tarafından aktarlardır. Muavviye döneminde Suriye ve Filistin topluqlarının gezmiş olan Arculp, bizzat Muavviye'nin huzuruna yahüddilerle hıyristiyanlar arasında cerekyan eden bir tartışma sonunda hıyristiyanlar lehine nasıl karar verildğini anlatır.炊

eserlerinde birlikte Allard tarafından Textes Apologétiques de Guwaini adıyla Beyrut'ta 1968'de nezredilsin. Şifâ'l-Gâlî adlı eserde, 39-83. sayfalar arasında Fransızca tercümyesiyle birlikte sunulmuştur. Eserde, Tevrat ve İncil'de tebdîl yapılmışın ibatisi (s.39-41), bu gün elde mevcut Tevrat nüshalarının geç döndemle, İsâ'dan 545 sene önceşine ait olduğu (s. 45-47), Tevrat ve İncil'de birbiriyle gelİŞen metinlere örnekler (s. 51-55), İncil'lerin İsâ'nın ölümünden seneler sonra yazılmış (s. 59), İncil yazarları arasındaki itlaflalarla örnekler (s. 59-81) gibi konular ele alınmıştır.

56. Goldziher, V, 269
57. Georg Graeff, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, I-V. Vatikan 1927, II 118; Ammâr el-Basrî, Kitâbu'l-Mesâli ile l-Ecâibe, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses, Tahkim: Michel Hayek, Beyrut 1986, s. 91-265; Kitâbu'l-Burhân, Ammâr el-Basrî Apologie et Controverses, 19-90
58. Frend, I, 245. Ayrıntı hadise Velhausen tarafından (s. 64) Ya'kûbîler ile Murûnîler arasında cerekyan
Müslümanlar kadar yahudiler de hristiyanların Hz. İsâ ve azizlerin resimleri önünde tazim göstermelerini tenkit konuşu ediniyorlardı. Ebû Kurre'nin yahudiler ve müslümanlardan gelen yoğun tepkilerle karşı kendi cemeatini bilgilendirmek için bir risale yazdıgı bilinmektedir.  


Antakya patriği Kozman, İskenderiyeye patriğine gönderdiği mektupta, imanını ortaya koyarak bazıları gibi Allah hakkında bazı yorumlara sapmadığını iddia etmekte ve orta yolu, yani Melkiliği takip ettiği beyan etmektedir. Bu yazılmalar bize hristiyanlar arasında da bazı tartışma ve yâzışmaların mevcudiyetini göstermektedir.

H. DİÇER SOSYAL İLİŞKİLER VE HRİSTİYANLARIN SOSYAL HAYATLARINA DAİR BAZI BİLGİLER:

Hristiyanların Hukuki Statüleri ve Sosyal Hayatları başlığa altında bazı temel problemleri incelemeye çalıştık. Yukarıda konu bütünlüğünü bozmamak için bazı hususları bu başlık altında toplamayız daha uygun gördük. Bu kısmında evlilikler, alışverişler gibi sosyal hayatın belki de en canlı çerçeveleri ele alınacak, son kısmında ise hristiyan kültürünün sosyal hayatına göllenen tesislerine temas edilmeye çalışılacaktır.


Ancak, başta Hz. Ömer olmak üzere pek çok âlim gayri müslümlerle evlenmeyi tavsiye etmemişlerdir. Hatta, yabançılara evlenilmesi hususunda toplumsal bir baskı oluşturur muya bile gayret etmişlerdir. Onların, âyet-i kerimlerin açık ifadelerine rağmen bu tür evlilikleri uygun görmüşler, toplumsal ve kültürel problemleri göz önünde bulundurulmamıştır. Özellikle, Hz. Ömer, Meda'in'deki hristiyan kadınlarla evlenmek isteyen müslüman askerlerle izin vermemiş, müslüman kadınların bekar kalabileceği endişesini dile getirmişdir. Toplumun onde gelen âlimlerinden Medeniî İmâm Mâlik, daha çok kültürel problemlere temas ederek, içki kullanmaları, kılıseye gitmeleri, domuz eti yemeleri, çocuklarını yatağa almaları gibi alışkanlıklarından dolayı İslâm ailesinin bir kültür kaosunu yaşayacağını ifade ederek gayri müslümlerle evliliklere olumsuz bakar.

Özellikle İmâm Mâlik gibi düşünmenin sosyal hayatla ilgili gözlemleri ve kendilerine aktaran tectürel, onların belki de haklı olarak böyle bir kanaate ulaşma-


2. Ibn Kayyim, Ahkâm, II, 419-421; Fazda, Hz. Ömer, 177
larda yönelendirici bir durum arzetmiş olmalıdır. Burada çarpıcı bir örnek olması bakımından Muâviye örneği verilebilir.


Bu arada 'hrisityan arap kadınlari ile nikahlanılmaz' anlayışı da toplumda olmuş ve bu hususta Hz. Ali'ye izafe edilen bir söz de ortalarla dolaşmıştır.4 Meysûn'un hristiyan Kelb kablesinden oluş ve diğer bazı Emevi yöneticilerinin ve pek çok müslüman hristiyan Arap kadınlaryyla evli olmuş ve bu dönemde Emevilerin dinî değerlerden gittikçe uzaklaşmaya başlamış olmalardır bu rivayetlerin ortaya çığmasıda etken olduğu düşünülebilir. Her ne ise, herkesin böyle bir evlilik yapması şeklindeki an bir gelişme sonucunda Hz. Ömer ve onun gibi düşünceler toplumda pek fazla uzun süreli tesirli olamamışlar ve uygulamada, müslümanlar gayrî müslim kadınlardan kendi evlerine eş olarak kabul etmek5 bir mahzur görmemişler, hatta bunu İslâmlaştırma yolu olarak benimsemelerdir.6

İslâm Hukuku'nda buna paralel olarak, gerek zimmilerin kendi aralarında ya da diğer zimmilerle gerçekleştirildikleri evlilikler, gerekse müslüman erkeklerin gayrî müslim kadınlardan evliliklerini evlilikler ile ilgili olmak üzere; mihir, şahîlik, emzirme, iddet, velâyet, evlenenlerin birbirine haramlığı, yasal olmayan evlilikler (mecûslerin anneleri ve kızkardeşleri ile gerçekleştirildikleri evlilik, iki kızkardeş ile


4. Abdûrürezâk, 10033, 10056

5. Hristiyan kültüründe, hristiyanların diğer din mensuplarıyla evlilik yapmalarına engelleyen oldukça szer bir baskı söz konusudur. Bu bakımından İslâmîyetin daha mürâmahalı ve daha açık bir tarz izlediği düşünülmelidir. Ashotor, "The Social Institution", 74; Metz, I, 77

evlilik vb.), evlilerden birisinin din değiştirmesi, boşanma, nafaka gibi konular geniş bir iifta alanı bulmuştur.7


Hanbeli âlimlerinden Kâdi, bu ibadetlerin o kadının hakkı olduğunu, dolaysıyla bunları gerçekleştirmekten mendilemiyecğini ifade etmiş ise de, Ibn Kayyim'in her ne kadar ibadet serbestiyetinin kendilerine verilmişse gerekten bir hak dahil olsa müslüman erkeğin kûfrûn şairi olan şeylere izin vermemesi gerektiğini ifade ederek Ahmed b. Hanbel'in bu görüş olduğu ısrarla vurguladığını görüyoruz.

Ahmed b. Hanbel, diğer yandan, eşinin domuz etini yemesine, içki içmesine karışamayacağın -içki içmesine kendisine eza verdiği gerçekçiliyle mâdhale edebileceğine dair bir görüş daha nakledilmişdir- zira bunların hristiyanlar için helal olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında hristiyanların şairi olan salibi ve soknamasını tavsıye edebileceği, ama mani olamayacağını; yine hristiyanların şairi olan zümün eşi için satın alamayacağını ideri sürer. Ona göre karısı bizzat kendisi gidip almalıdır.9

Yukarıda aldığımız bu ifadelerle, bir yüzyılda, sağlanan din ve vician hüriyeti, diğer bir yüzyıla kısıtlanmaya çalışılan ve temelinde müslüman erkeğin neye ne kadar mûsade edebileceğii probleminin karşımıza çıktığı hemen fark edilmektedir. Hoşlanarak evine hristiyan bir kadının alıncı olan bir insani bu kuralların ne derece ilgilendireceği, öte yandan bu kurallar uygulanmaya kalktığa zaman o evliliğin ne kadar yürüyecedi de ayrı bir husus olarak ele alınmalıdır. Ahmed b. Hanbel'in ileri sürdüğü bu şartlar çerçevesinde ka(346,519),(918,857) evlilik gerçekleştirelimdigi şu an tesbit etme imkanımız yok ise de, dini kaygılarından uzak bir sosyal hayatın kendine has kurallarının hakim olduğu ve sonuçu bazı hukukçuların ileri sürdüğü bu görüşlerin sosyal hayatı işleme kâdını söyleyebiliriz. Bu arada Ahmed b. Hanbel'in Hz. Ömer ve diğer İslam âlimleri gibi sosyal bir baskı oluşturmak istediği de aklı gelmektedir.

Bizce bu tür kurallar ve sosyal baskılar Abbâsi toplumunda pek tesirli olamamıştır. Bazen -belki de çoğu zaman-, aşırın esrarengiz gücune bağlı olarak bir hristi-

8. Abdûrrezzâk, 10063
9. Ibn Kayyim, Ahkâm, II, 438-441
yan kışa tutulan Müslüman erkeğin bu tür kurallar bütününe nasıl baktığını daar elimizde anekdotlar yoksa da, tutulduğu kız hakkında adeta bizim şairlerimizin "Rabbim yaratırken onu, bir hayli özenmiş" misralarını hatırlatıcısına dizerler sira-
layan kişilerden kalın hatırlarla sahibiz. üoğlu duyguların ve şahi kanaat-
elerinahlıklı prensipleri ve sosyal hayatın karşımıza çıkığığı kurallar bütününe aş-
maya çalıştığı bilinen bir noktadır. O halde, eğer kaynaklarımız bize bu hususlarda bilgi sunabilse idiler belki de bu örnekler daha ağır bazıı olacaktı.

Sosyal hayatda önemli bir yeri olan evlilik hususunda Müslümların gayri müslümlerle gerçekleştirilebilecekleri evlilikler hakkında söylenebilecekleri bu şekilde özettelenebilibilir. Burada hristiyanlar açısından da meseleye bakmak gerekli olup Müslümanlarla evl olan hristiyan kadınların durumu tekrar ele alınmamakaktır.

Genelde tek evlilik tercih eden hristiyanların, İslam toplumunda yaygın bir şe-
kilde görülen çok eşilikten dolaylı önemli bir kültürel farklılıkla yüzüze geldikleri ve bu hususun onlar için bir hayli kafa karıştırıcı olduğu Abbâsiler döneminde yaşayan hristiyan bir din adaminın yazdığı risâleden anlamaktadır. Aslında bu kültürel farklılık, çoğu zaman hristiyanlarla Müslümanlar arasında, özellikle birlikte yaşan-
lan 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 Théodore Ebû Kurre, kendini toplum üyelerini bu tür tehlikeler-
den (!) korumak gayesiyle küçük bir risâle kaleme almıştır. Risâlesinde yer alan temel fikirler kendi kaleminde şu şekilde özettelenebilir:

"Bir kadın huzur bulmak ve Combak-1
tek eşli olarak cennette sürdükleri nüzulü daş
coğaltmak için çok evliliği terviç ediyorlar. Halbuki, Allah insanoğullar
dünüana bunun iken hızlı bir çoğalmayı planlamadı. Bugün de istemiyor... Hem sizler Müslümanlarin haremlerinde ortaya çıkan kıskançlıklar ve kavgaları da düşünerek bu yolun ne kadar kötül bir yol olduğunu görmeliniz."11

Bu bahsi noktaladımdan önce bir husus daha temas etmek istiyoruz. Bilindiğii
üzere Kur’an-ı Kerim gayri müslümlerin hukuği problemlerini İslam mümêkemelerine
getirmeleri halinde onlara istenirse yardımcı olunabileceğini belirtmektedir. Bu du-
rumlarda hangi ahkmânın uygulanacağı hukuk ekolü arasında tartışmaalmıştır. Bu ha-
tıratmadan sonra hristiyanların kendi aralarında gerçekleştirirdikleri evlilik akıtlere
ni de İslam mûmêkemelerinin onayına götürdüklerine dair elimizde belgeler bulundu-
gün âfiyet etmek istiyoruz.

21 Cumâde’l-ahîra 336/948 tarihli Aswan mâmêkemehutanağa göre, Şemâs Théodore b. Samâwil, Küssis Yohannes Boþor b. Yohannês’in kızı Dbâlî Aday’la dok-
san dinar mehir karşılığında evlenmiştir. Kayınpeder, bu miktârın önbeș dinarını da-
mattan acılar istemmiş ve kendisine almıştır. Kızı da buna riza göstermişdir. Da-
matt, geriye kalan yetmişbeş dinarın tamamını ertesi sene (377’ye) ödeviçegi taah-

10. Onlardan birisi kilise içinde olduğu ve sırısıklam açıkl olduğu bir hristiyan kız için şiirleri söyley: “Ki-
lisedeki bir güzel gönülüm oldu. Onu bu güzelilerle şekillendiren, Yaratkan asında... Tannée onun
güzellikinde bir hayli cömert davranmış. Onu yaratığında hristiyan yaratmış.” eş-Sâbuştî, 68
11. Meyendorff. 120-121
hüt eder. Bu olayımızda iki Müslüman, kocanın ve velinin durumlarına şahit olarak belgede gözükmektedir. İki Müslüman katip de ayrı ayrı yazarların.


Yukarıda aldığımız örnekler Fatimiler döneminde aittir. Abbâsiler döneminde ait tesbit edebildiğimiz bir belge bulunmamaktadır. Misir toplumunda gördüğümüz bu uygulama, bize hristiyanların zamanla evlilik gibi şahsi hukukun bir daht olan aktı-

lerini daha iahl mahkemelerine götürüklerini ve İslam mahkemelerinde de İslami esaslarla göre bu aktıları çözümlendiği görülmektedir.


Gerek Emeliler döneminde gerekse Abbâsiler zamanında özellikle büyük kent-

lerin ticaret hacimlerinin oldukça yüksek olduğu kabul edilmektedir. Buralarda yaşa-

yan zimmilerin bir kısmı çeşitli sanat ve ticaret işlerini yürütüyordu. Oldukça ge-

niş ülke sınırları içinde her bölgenin kendisine has üretim alanları vardı ve bunların bir kısmı hristiyanlar tarafından gerçekleştirilmekti. O halde ticari ilkilerin, belki de hayatın en devamlı ve en zorunu ilkişi olması hasebiyle diğer iliskilerden daha iyi olduğu söylenebilir.

İslam toplumunda bazen bu ticari iliskilerde zimmilerin müslümanlara nazaran tercih edildiği zanlan da bulunmuştur. el-Mansûr zamanında 151/768'de vefat et-

miş olan Abdullah b. Avn b. Ertebân'ın, Basra'da olduka merkezî bir yerde, carşî içinde evi vardır. Ve bunu kiralamayı pek karlı sayıyordu. Evinde müslüman ve hristi-

yan pek çok katlı kahyordu. Kılaları bekliyin etiği bir hristiyan topluyordu.

Onun akrabalarından Ibn Avn, Ebû Osman Amr b. Avn b. Ertebân (225/840),


lanabilir: Ona göre mehir, yüz dirhemden dört yüz dirheme kadar olmalıydı. Kadın carşiye gibi satı-

laydı. Kızın babasını istere damadına çeşitli hediyeler alabilirldi. Ibnü'l-Tayyîb, 193


15. el-Buhârî, Rîksâk, 35

16. Ibn Sa'd, VII, 263-264, 268


Tahâvi, bu yasağın sebebini o gündük Kur'ân azlığına bağlayarak, bugün böyle bir tehlike yokturm, der. es-Seraât ise farklı düşünür. Ona göre, Kur’ân’a hürmetsiz-

17. Ibn Kayyım, Akhâm, I, 289
19. Ibn Kayyım, Akhâm, I, 287
20. Ibn Kayyım, Akhâm, I, 140-142


Kestikleri: Sosyal hayatta, bir yandan birlikte yaşamanın ve yardımlaşma gereğinin tabii bir vechesi olarak, diğer yandan da topluluklarının kaynağının sağla- mak için olsa gerektir ki, Kur’ân-1 Kerîm’dede hâli-i kitâbin kestiği hayvanların müslü- manlarla helal olduğunu bildirilmiştir.24 Sia dışındaki İslam mezhepleri hâli-i kitâbin kestiklerinin yenilebileceği bildirirken, Benü Tağlib hristiyanların kestikleri hu- susunda sahibeden farklı iki görüş nakledilmiştir.25

Genel çerçevede ilk dönem müslümanları, gayri müslümlerin kestiği hayvanları rahatlıkla yemeşilerdi. Onlar ayet-i kerîmevi mutlak olarak anlaşırlar ve şart arama, kaytlamalarla gitme ihtiyacını hissetmemişlerdi.26 Diceşk’tê yaşıyan hristiyanlar, kente yerleşmiş olan müslüman köşklerine kiliseleri için kestikleri kuran etendin bir parça göndermişlerdi. Evin erkeği Umeyr b. el-Eved es-Seküni, Peygamberin ar- kadaşlarından seherle gelip yerleşmiş olan Ebu’d-Derda’ya meseleyi aktardığında, eti yemesinde bir mahzar olmadığını ögrenmiş.27 Imam Muhammed’e göre de, Hristi- yanların yapığı yiyecekleri -ekmek, peynir vb.- yemedi bir mahzar yoktu.28

Hasta Ziyaretleri: Hasta olan hristiyan akrabâ ve komşuları ziyaret etmekte bir mahzar görülmüyordu. Bir yandan akrabahlık bağıları esas alınıyor, bir yandan da Peygamberin sunneti esas alınarak hasta olan gayri müslüm komşuların görülenleri alınmaya çalışılıyor.29


22. es-Serahsî, Şerku Kitâbi’s-Siyer, I, 205-206
23. Fuhuș sektörü ve bu ticaretten vergi alınma dair bir kayıt için bkz: Mazahebi, 75-77
24. Kur’ân-1 Kerîm, Maide: 5; el-Buhâri, Zebâh ve’s-Sâyîd, 22. Öte yandan putperest, atesperest ve me- cûslerin kestiklerinin yemeyeceği hususunda itibâr olduğu Ebu Yüsuf tarafından söylenir. Bkz: s. 129
25. İbn Kayyım, Akkâm, I, 244-248. Onların kestikleri hayvanlar ile ilgili bazı fikir tartışmalar için bkz: 248-269
27. İbn Kayyım, Akkâm, I, 251
28. es-Serahsî, Şerku Siyeri’l-Kebir, I, 146, 148
29. İbn Kayyım, Akkâm, I, 200-202; Abdârezzâk, 9919, 19219


Ehl-i kitâb ile ilgili olarak da onlar selam verdikleri zaman “aleyke” deyiniz, ya da “ve aleyküm” demeyiniz, buyurulmuştur. Pek çok hadisten anlaşıldığına göre,

30. Abdürezzâk, 19217-19218; İbn Kuteybe, Uyũnu’l-Ahbâr, III, 51
31. el-Belâzuri, Enekâh’l-Eğraf, V, 275; es-Serahi, Şerhu Siyeri’l-Kebr, I, 153-154; Abdürezzâk, 9925; İbn Kayyim, Akhâm, I, 202-205
32. Abdürezzâk, 9927-9928, 9941-9942
34. Ebu’l-Ferae el-Işehânî, I, 75-76
35. Abdürezzâk, 9929
36. Abdürezzâk, 9837, 9845, 9846. Şiâ’nın önemli hadis kitabı el-Uṣûlde yer alan hadisleri de bu cihet-tedir ve zimmilerle yazmakta ve onlara yazılan mektuplarla selama başlamaktadır bir mahzur olmâğı görüştur hakimdir. el-Kuleyînî, II, 651
onun bu isteği yahûdilerin selam verirken kelime benzerliğinden istifade ederek müslümanları hafife almaları idi.38 Hz. Muhamed onların bu istihzzalarını hiddetlenmeden zarif bir siyasetle gözume çalışmıştı. Hz. Peygamberin yine eh-i kitâp ile ilgili olarak onlara "selam hidayete tabi olanlardır" şeklinde selam verin dediği rivayet edilir.39 Missir valisi Kurse b. Şerîk'in hristiyan yetkililere yazdığı papirüsler elimişedir ve bu mektuplar "besmele" ile bağlamakta ve "selam hidayete tabi olanlar" şeklinde bitmektedir. Bu durumda birciryle tearz tepki eden ifadeler var gibi gözükme ise de daha sonraki dönemlerde müşirlerle ilgili olarak söylenmiş olan "onları köşeye sıkıştırın" ifadelerinin eh-i kitâba yönelmiş olduğu anlaşılmatmaktadır.40

Halbuki "müşirlerle karşilaştığınız zaman selama önce siz başlamanız..." ifadelerini, Medine döneminde, şehirde varlıklarını sürdüren az saydaki müzik üzere, sosoal baskı oluşturmak için söylenmiş ve sadece müşirleri ilgilendiren bir husus olarak düşünebiliriz. Hz. Muhamed'in genelde eh-i kitâp zikredilerek söylediğti "onlara aleyke deyiniz" ifadeleri de Medine'de müslümanların yahûdilerin istihzzaları ile karşılaşmaları dolayısıyla kâde me bu tür davranışlarda bulunanları ifade eder.


İlk fathiler arasında yer alan ve Şam hristiyanılarıyla birlikte aynı toplumu paylaşmış olan Ebû Umâme el-Bähili, müslüman ya da gayri müslim herkese selam verir ve "bu selam, müslümanlar için tahiyeye, zimmiler için ise bir emandir" derdi. İbn Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ, Fudâle b. Ubayd gibi sahâbiler de gayri müslimlere selam verirlerdi.43 Tabiilerden Abdurrahman b. el-Esd, Kûfe'de rastladiği zimmilerle selam vermeden geçmezdi.44 Vâsîtî Abdülmelik b. Muhayriz, hristiyanlara tokalaşmakta bir mahzur görmemi. Onun Dimeşke'te bir hristiyanla tokalaşma kâtıtlara bile geç-

38. Abdürezzâk, 9839, Heyseim Bezzâ'î'in bu hadisi sadece Katâde ve Sa'd tarilikiyle geldiğini bildirir. II, 422
39. Abdürezzâk, 9841. Şi'a'nın hadisi kitaplarından el-Usûl de yer alan bir rivayete göre, Ebû Abdullah böyle bir soru üzerine "Bârekallâhu fid-dûnya" deyiniz tavsiyesinde bulunmuştur. el-Küleyni, II, 650
40. Khoury, Raif, 153-161; ***Abdürezzâk, 19457
41. el-Buhârî, İstî'zan, 22
42. Hanbelilerin gürültleri için bkz: İbn Kayyim, Akkâm, I. 191-200
43. İbn Abîl-Berr, 751
44 İbn Sa'd, VI, 290


Kendisinden alınan fazla bir vergiden dolayı hakkını aramak isteyen hristiyanlardan birisinin, Hz. Ömer'i Mekke'de bulduğu ve hatta rivayetalerinden birisinde Hz. Ömer'i müslûmanlarla sohbet ederken dinlediği ve bu konușma sırasında adeta İlahi söyleşiden dolayı kendisine güven geldiği için söz altı hakkını aradığı seklindeki rivayete bakılarak olusula ilk dönemlerde böyle bir kusûtlamanın bulunduğu söyle-nemiz.

Daha sonraki zamanlarda da Kâbe'ye ve Mekke'ye bazı gayri müslimlerin girdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bunlar arasında Halîfe Yezi'din nedimi olan hristiyan sair Ahtal'ın zaman zaman onun refakatinde Mekke'ye gelmiş, bir hac yolculuğu sırasında Ebûl-Hakem diye bilinen hristiyan doktorun onun yanında yer altı, 80 yıldında Mekke yi bir hayli zarara uğratan sellerden sonra halîfe Abdülmelik tarafından Mekke'yi hristiyan bir üstannın gönderilişi hatırlanabilir.

Medine ve Mescid'ün-Nebi ile ilgili ilk dönem uygulamalardında da aynı şekilde gayri müslimlerin şehirde ya da mescide bulunlarının engellenen bir anlayış söz konusu değildi. Hz. Muhammed müşrik heyetlerini -burada Sakîf hayeti hatırlanabilir- Mescid'ün-Nebi'de karşılarlardi. O ayrıca müşrik Kureyşlilerin gönderdiği heyeti Mescid'de misafir etmiş ve zaman zaman arkaşlarının yüksek itirafları karşısında karşılık olmak üzere "yeryüzünü hiç bir şey kirletemez (yani necislik onların iç dünyala-

45. Bahşel, 112; Abdürezzâk, 10174, 19409
47. Ibn Abdî-Berr., 750, 752-753
48. es-Serasî, Şerhu Kitâbi's-Siyer, II, 472
49. Ebâ Yûsuf, 136
50. el-Belâzuri, Futâhu'l-Bûdûn, 72 (tcc. 77); Ebûl-Ferac el-İsfehâni, XV, 13; Lammens, "Ahtal", IA, I (İstanbul 1940), 227
rändadır)" diyerek cevap vermişti. \(^51\) es-Serahfi'nin naklettiği bir rivayete göre, sahabeleden Ebû Musa el-Eşarî'nin yanındaki hristiyan katibiin mesîde girmesini keriî gördüğü anlaşıyor ise de bu davranışının temelinde Hz. Ömer'in gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaması şeklindeki emrine muhâlif bir tercîh yaptığından dolayı çekinmesi şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. \(^52\)

Nâfi tarafindan verilen bilgilere göre Hz. Ömer zimmileri Hicaz'dan sürükten sonra onların Medine'de üç gün boyunca kalarak sosyal münâsibetleri sürdürmelerine izin vermişti. İbn Ömer bir sözünde, gayri müslimlerin Medine'de üç gün kalma- ları şeklindeki bir uygulamanın Ömer'den önce mevcut olup olmadığını hususunda bir bilgi sahibi olmalıdırını belirtir. \(^53\)

Hz. Ömer'in gayri müslimlerin Hicaz'dan sürülmesi şeklinde alım olduğu kara- ra rağmen onların Medine'deki sosyal münâsibetleri sürdürüleceğini mû- saadesi onların Medine'ye gelmelerinin bir mahzur teşkil etmediğini göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde el-Velîd b. Abdûmelîkidin, Medine valisi olan Ömer b. Abdûlaziz'e Mêsîd'in yükâlıp yeniden yapılmasını için seksen kişilik Mîsr ve Şam hristiyanlarından pek çok usta gönderdiği bilinir. \(^54\)

İslâm hukuk mezheplerinin çoğu bu hususta kayıtlıyse hükümler ortaya koy- mamış olmalarına rağmen Hanbeliler bu hususta oldukça katı kurallar serdederler. Ahmed b. Hanbel (241/855)\(^5\) göre gayri müslimlerin Harem'e (Mekke ve Tenîm'e kadar Medine) girmeleri yasak idi. \(^55\) Ebû Ya'la Hz. Ömer'in zimmileri Hicaz'dan sürdü- gününü, onların tacir ve sanatkar olanlarına ise üç gün kalma müsaadesi verdiğini söy- lerken muhtemelen mezhep imamının görüşünü yorumatma cihetine gitmektedir. Hatta Hanbeliler tarafından Harem bölgesinde bulundukları sıraya olmuz olsalar, olurlerini gömemecekteler, eğer görmüs isler nakletmeleri gerektiği savunulur. Bu- nunla birliktene onlar Medine'de üç gün kalan bir kişinin süresi bitince bir başka kişî- nin onun yerine gelerek işi devam ettirmesinde bir mahzur görmüyorlardı. \(^56\)


\(^{51}\) Abdûrrezzâk, 1620-1622

\(^{52}\) es-Serahfi, Şerîh Kûdi'î's-Sîyer, II, 472. Ayıcre bkz: Ibn Abdîl-Berr, 359

\(^{53}\) Abdûrrezzâk, 19360, 19362

\(^{54}\) el-Belâzûrî, Fûâhû'l-Bûldân, 13 (trc. 7)

\(^{55}\) Ebû Ya'la, 195

\(^{56}\) Ebû Ya'la, 195-197

\(^{57}\) Abdûrrezzâk, 19358

Mekke ve Medine ile ilgili olarak ortaya çıkmış olan bu düşünceler bir yana bırakılıacak olursa İslâm coğrafyasının tamamında daha rahat bir seyrin mevcut olduğunu görür. Kentlerle girişlerin engellendiğine ya da girip çıkılanların sorgulandığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Şam'ı iki rahibin Basra'ya gerekler Hasan el-Basrî'yi dinledikleri, Harran'ın din adamı Ebû Kurre'nin pek çok şehri dolaşarak hristiyanların teblig faaliyetlerini yürütüğü burada hatırlanabilir.


Arap toplumunda hamam kültürünün yerlesmesi epey uzun zaman almış olmalı ya da bazı halifeler gördükleri mahzurlarları dolayı buna zaman zaman müsaade etmemiş olmalardır. İmâm Muhammed, Ömer b. Abdülazız'ın hasta olan hastalar hariç kadınların hamamlarında girmelerine müsaade etmediğini nakleder. el-Kindi tarafından verilen bilgiler 61 İmâm Muhammed'in nakillerini doğrular mahiyet-

es-Serahsi'nin bakış açısından da anlaşılacağı üzere zamanla İslam toplumunda hamamlar oldukça yaygınlaştı. Hamam kültürü hakkında bilgiler Mazaheri'nin teşbitlerinden takip edilebilir.63 Biz burada v. asrın başlarında Mısır toplumunda gayri müslimlere uygulanmış bir mülkiyeteye temas etmek istiyoruz. Fâtımı halifelerinden Hakım'ın emrilişlerin 395/1004 yılında hristiyanların hamamlarına girerken boyunlarına haç, yahudilerin ise küçük çan takmalarını emretmişti. Daha sonları bunu yeterli görmemiş olmалıdır ki, 408/1017'de hristiyanların ve yahudilerin hamamlarını ayırdığı, aynı hamamlarda yıkanmasını engelledi. Hristiyanlara ait hamamların kapısına haç, yahudilere ait hamamların kapısına da (el-Kerâmi ?) koydurdu. 458/1066 yılında vefat etmiş olan hristiyan tarihi Yahyâ b. Saîd el-Antâki'nin verdiği bilgiler bunu teyit etmektedir.64

Abbâsi toplumunda böyle bir uygulama rastlamadık. Bununla birlikte v. asr'a az bir zaman kala 484'te alınan kararlar muvacehesinde zimmi kadınların hamamlarına girerken boyunlarına üzerinde zimmi yazılı olan kurşun kolyeler takmaları gerekçiyordu. Bu ifadelerden o dönemde erkeklerin bu kolyeleri sürekli taktıkları anlaşılabilir.65


Bizzat Kurân'ı Kerîm'in farklı görüşler mensup insanları düşünmeye ve tartışmaya davet ettiği, Hz. Muhammed'in risale-görevini üstlendiği ölmüne kadar geçen süre içerisinde bu misyonu yerine getirdiği herkes tarafından bilinir. Onun bu görevi yürüürken karşılarındaki insanların mukaddes saydığı değerler çirkin haka- retler yâğdırıldığı, galiz sözlerle saldırdığı hiç görülmemiştir. Onun mücadeleleri karşısında insanlar hâlâ hâlâ ölmce verdiği bilinmektedir. Onun bu kararını, yürüttüğü sabırlı ve asil mücadele ile bir bütün olarak düşünmek gerekecektir ki, onca karşılaştılar ezi-yet ve zulümden sonra, yapılan uyardılar arasında tahkiklerin devamı bu kararı ma-

62. es-Serahsi, Şerhu Kitâbi's-Siyer, 1, 136
63. Mazaheri, 218-224
64. Ibn Tağriberti, IV, 177-178; Yahyâ b. Saîd, 187-208
65. Ibn Tağriberti, V, 131


Dimeşk matrânî Petrus ile Maiuma mâliye memuru Petrus Hz. Peygamber’i kötıledikleri için cezalandırılmışlardır. Dönemin halifesii II. el-Velid, kararlarla müdahale etmemişti.69

169/785 yılında peygambere kufreden bir Mısırî hristiyan, İmâm Mâlik’in verdiği fetva üzerine katledildi.70


---

67. İbn Teymiyye, es-Sârimû’l-Meslûl, 11-43. İlâm’a inanmanın getirdiği başka saçlardan kaynaklanan düncelerle (küfür; inanmama), orfen küfür (sebb) sayılan sözleri ayrılır ve sebb sayılan sözlerle bazı örnekler verir. İbn Teymiyye, es-Sârimû’l-Meslûl, 525-531, 581-582
69. Welhausen, 168
70. el-Kindî, 382, 393 vd.; G. Wiet, “Kiptîler”, İA, VI (İstanbul 1977), 722
Kadının huzurunda oluşturulan mahkeme, bir hayli izdihama sebep olmuş, hatta izdihamdan dolayı kadi az kalın ezileyazmıştır. Olaya zor hakim olabilen kadi, önce hristiyanı bir odaya kapamış ve kalabalığı teşkin ederek onları dağıtmıştı. et-Taberi'nin kayıtlarına göre, bundan sonra ne o kişiley ilgili bir haber içtilmiş, ne de halk bir başka yere müracaat etmişti.71 Halkın bir anda galeyana gelen duyuguların sükünü bulduğu ve olayın peşini takip etmediği düşünülebilir.


Hristiyan din adamlarından Urfali Ya'kub'un (89/708), bir sual üzerine hristi- yan râhiplerinin müslüman çocukların ders verebileceklerini teçvîz etmiş olması hu- susu hristiyanlar tarafından günümüzde aktarulan çıkık bir anekdottedir.74

Bu ortama ait oldukça renkli bir hatira İslâm tarihi yazalarından İbn Asâkir tarafından günümüzde ünlüleştirilmiştir ve böyle sosyal hayatın pek tabii bir şehresemisini sunmaktadır. Abdülmelik zamanında Şam'a gelmiş olan İyâs b. Muâviye, Şam'da bir hristiyanın öğretim işlerini yürütüğü bir okula öğretim görevi yordu. Okula hristiyan- yan öğrenciler de bulunuyordu. Birgin hristiyan öğrenciler, müslümanların, "cennet- te defi hacet olmayacağı" 75 hususundaki inançlarını alay konusu etmişlerdi. Bunun hazmedemeyen İyâs, derhal hocalına gayet parlak cevaplar vererek şunları söylemiş- ti: "Günlük hayatta yediğimiziniz çok bedeninizde kalmyor mu? O halde Allah'in cennette hepsini gidermesi nici mümkn olmasın!" deyince, hocası İyâs'a sadece,
"sen şeytansın!" diyebilmişti.\(^{76}\)


Hristiyanlarla Diğer Din Mensuplarının Sosyal Münasebetleri: Hristiyanlık ile Yahudiilik arasındaki çekile tarihi kökenlere sahiptir. Hristiyanlığın ortaya çıkışından itibaren Yahudilerin yeni dinin mensuplarına karşı kötü bir tavır sergiledikleri bilinen bir husustur. Daha sonraki gelişmelerle bakılacak olursa özellikle Yemen'de her iki dinin nüfuz sahası oluşturma çabaları arasında karşılkılı olarak bir hayli çok koldağını görürlür.

Bu tarihi düşmanlığın izlerine hristiyan yazarların eserlerinde rastlanır. Hristiyanlık aleyhine alınan kararlarla sürekli Yahudilerin dahil bulunduğu düşünülür. Hz. Ömer'in Kudüs'te bir câmi yapmakta istendiğinde binanın defalarca yıkılması üzerine Yahudilerin bir kilsenin üzerindeki haçın kaidirlmasını telkin ettikleri şeklinde rivayetin ötesinde bu nefret yatar. Hristiyan yazarlara göre Yeşid tarafından uygulanan ikon kırma hareketinde de aynı şekilde halifeye bu kararları aldığın bir Yahudidir.

Toplum hayatında Müslümanlar kadar Yahudiler de hristiyanların haçları sayıca göstergelerini, heykeller karşısında eğimlerini tenkit ediyorlardı. Bundan dolayı Harranlı Ebû Kurre'nin bir risale kaleme aldığı daha önce zikremişti.

X. yy. Avrupasında Veronahlı Ratherius'un Avrupa'da kendi yönetimlerinde yaşayan Yahudiler ile hristiyanların sosyal münasebetlerini düzenleyen, "Yahudileri seven bir hristiyan kafırdır -yani hristiyan olarak kabul edilmeyecektir." sözlerinde\(^{78}\)

76. Ibn Manzûr, Muhtasar, V, 94
77. Yâkût, Mu'âmmal-İ-Ödebî, VII, 111; en-Nâveyrî, XXII, 28; Mârî, 79
78. Ashtor, "The Social Isolation", 74
gizli olan düşmanca yaklaşım, incelediğimiz dönemde hem İslam idaresi altında yaşayan gayri müslimler için, hem de müslümanların diğer din mensuplarına bakışları için söz konusu olmamıştır.

Sosyal münasebetlerde genel yargılara kadar genelde kişisel ilişkilerin de ağır bastığını bilinen bir gerçektir. Bu bakımından bazen özel dostluklar bu genel yargılara bir kenara koyuılmaktedir. Meselâ sair Ahtal bütün Taglıpliler gibi Monofizit mezhebinde idi; fakat bu hal onu Melki (ortodoks) İbn Sercün ile dost olmaktan alıkoyamamıştır.79 Bir Melki olan Theophilo b. Toma ise, Ya'küblere soldırılmaktan kendini alamazdı.80

Daha önce de işaret edildiği üzere, saray doktoru Buhtşi'nun, Mısır'da Ya'küblerin aziz Nastürüs'un kabrini taşladıklarını öğrenmiş ve hemen halifeden Mısır valisine bir mektup göndererek Nastürüs'un mezarının Bağdat'a naklıni istemişti. Mısır valisi bu işi Nastür bir râhibe tevdi etti. Kabrin ona ait olmadığını iddia edildi. Bu rada Mısır Nastürilerinin bu imtiyazi elerinde bulundurmak istedikleri de akla gelmektedir.81


Dimeskli müslüman es-Sekûnî tarafından verilen bilgiler çerçevesinde hristiyanların kiliselerine adak kurbanlar kestiklerini öğreniyoruz. Bunun yanında kilise- ye adak olarak kesilen bu kurbanın başına bir sarık sarıldığını ve hayvan kesildikten

79. Lammena, 226; Bluchère, "Akhtal", Etâ, I (Leiden 1960), 331
80. Bar Hebreaeus, Târîhü z-Zemân, 11
81. Bar Hebreaeus, Târîhü z-Zemân, 18-19
82. el-Câhz, Kitâbu'l-Hayavadn, II, 294
83. el-Mukaddesî, 18
84. el-Meydânî, III, 26
sonra akan kanın bir tasta toplandığını yine onun kayıtlardan öğreniyorum.


85. Ibn Kayyim, Ahkâm, I, 251
86. İbn Sa'd, VII, 110, VIII, 221
87. İbn Tağribîrdî, III, 115, IV, 138
88. ez-Zemahşerî, Edâsü'l-Belâğa, I, 291
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HRİSTİYANLARIN MÜSLÜMANLARLA SİYÂSİ İLİŞKİLERİ

A- HRİSTİYANLARIN ABBÂSİ YÖNETİMİNE KARŞI İSYANLARI:

Bu kısımda bölgeler esas alınarak başlangıçtan itibaren hristiyanların isyanları ve bu isyanların sebepleri incelenecektir. Bu bölgeler arasında Mısır isyanlarının çokuğu dikkatleri çektiği için üzerinde daha fazla durulacaktır.


Yeni vergiden bir hayli hoşnutsuz kalan Tenû, Tumeyy, Kurbayt, Turâbiye ve Doğu el-Havf halkının tamamı isyan etti. Mısır idaresinden sorumlu el-Hurr'un canı

2. el-Kindi, 73-74. Ayrıca bkz: Ibn Tağriberti, I, 258-259
sikkindi. Belki de bu teknifinden dolayı ikisinin arası daha sonra açıldı.


Sonuç olarak Emevîler dönemi, Mısır'da, ağır vergiler yüzünden küskün olan köylü hristiyanların arada sıradaki ortaya çıkan isyanlarıyla dikkatleri çekter.


Ebu Avn Mısır'da veba salgını başlayınca, polis teşkilati müdürü, İkrime b. Ab- dullah b. Amr b. Kahzam'ı görevlendirmek büyük terketti, salgından sonra geri dön-

6. el-Kindî, 94. Ayrıca bkz: el-Makrizî, el-Hâtat, I, 79; İbn Tağribîrdî, I, 316-317
8. el-Kindî, 100-101

el-Kindî, isyan edenlerin başında Ebû Minân isimli bir kiptinin bulunduğu söylüyor. Onların üzerine Abdullah b. Utbe gönderildi ve Ebû Minân öldürüldü. İşyan kanlı bir şekilde bastırildi. Kaynaklarda isyanın sebepleri zikredildiğini söyler, yönetimi değişikliğinin ardından ortaya çıkan otorite boşluğunu -vali, bölgeleri terketti-

ficat biler, isyan etmiş bulunanları muhtemeldir.


10. el-Kindî, 102
11. el-Kindî, 102, 103, 106
12. Mursit tarihçiler dângâdaki yazarlar Yezyd’in Misr valiliği sırasında icraatlarından ziyade Mağrib valiliğinegettextikleri için isyanlarla ilgili bilgi ve ifadelerle rastlanmyor. İbn Manzûr, Muhtasâr, XXVII, 327-330; İbn Hallîkân, VI, 332
Abdurrahman b. Hudeyc atandi. Sekiz ay görev yaptı. O da Şevval 155’dede görevi ba-
Mansûr bu kişileri yeni vali olarak onayladı (Şevval 155).17

el-Kindi’nin verdiği bilgileri göre, Mûsâ’nın valiliği sırasında hicri 156’da Bel-
hîb’te Kiptiler yeniden isyan ettiler.18 Ibn Tağriberti’nin verdiği bilgiler daha detaylı-
dir. Bazı yörelere toplanmış olan Kiptilerle karşı Mûsâ’nın sevkettiği ordular, onlar-
dan bir kısmını öldürmüş, bir kısmını da affetmiştir. Daha sonra Mısır’dada işler sakin
özümüzdür. Yine onun verdiği bilgileri göre, Mûsâ yerli halka karşı bir hayli hoş-
görülu davranmıştır. Anlaşılan o ki, Mûsâ sadece isyan eden Kiptilerle karşı asker
sevketmiş, onlardan bir kısmı öldürülmüştü bir kısmı da affedilmişdir.19

Mısır’ın yeni maliyerleri Abbasîlere karşı ortaya çıkan Kipti isyanları, hilafet
merkezinin gündemine ilginç bir boyut kazandırdı. el-Cehşiyâri’nin naklettiği göre,
Halife el-Mansûr, depolardaki kağıtları çöktüğünü görürce, sâhibûl-musallâ Sâlihi
çağıranlar onları satışıyla ilgilenmesini istedi. Onları depoda tutmaktansa paraya
çevirmenin daha iyi olduğunu ifade ederek her toharı bir dânikten -piyasa değerini
1/4 nisbeti ucuza- satışası emretti.

Ertesi gün Mansûr Sâlihi’ tekrar çağırarak, stok kağıtlarını satışını inceden in-
cce düşündüğünü, Mısır’daki isyanların kendisine güven vermediğini, bu isyanlar
sebepiyle kağıt gelisinin aksayabileceğini, dolaysıyla ihtiyanı bu satıştan vazgeçil-
mesinin uygun olacağını belirtti.20

Halife el-Mehdi’nin hilafeti sırasında, Îsâ b. Lukmân el-Cumâhi Ebû Cafer’in
mevlâsî Vâdih, Mansûr b. Yezid b. Mansûr er-Ruaynî, Ebû Sâlihi el-Horasânî (Yahya
b. Dâvud), Sâlim b. Sevâde et-Teûmi, İbrâhim b. Sâlih, Mûsâ b. Mus’ab el-Has ami,
Assâme b. Amr, Fazl b. Sâlih valilik yaptı. Bu dönemde kaynaklarınız Kiptilerin is-
yanlarından bahsetmiyorum. el-Kindi, ayrıca Ebû Sâlih’in otoriter yönetiminden, sert
tavrularından söz ediyor. el-Mansûr döneminin sonlarına doğru devlet otoritesinin
sığlaçaçığı olmasından sonra Kiptilerin ümitlerinin kırlımsız olduğu düşünülebilir.21

el-Hâdì, işbaşına geçince ağabeyinin ölümünden sonra, görevde bıraktığı Fazl b.
el-Abbas’ı tayin etti (169/786). el-Hâdì’nin beş ay sonra Eylül 786’da öldüğü göz önü-
ne getirilirse Ali b. Süleymân’ in Mısır ve kasabalarda hristiyan mabetlerinin yokul-
ması; yönünde hristiyanları tahrik edici uygulamaları Hârûn er-Reşid döneminde ait
olmamıştır. e-Kindi’nin verdiği bilgileri göre vali kendisine yöntelen dolgun rüşvetle-
re rağmen uygulamayı sürdürmüş, halkın gözünde teveccüh kazanmış, ama bundan
rahatsız olan hilafet merkezi tarafından Rebiülevvel 171/Eylül 787’de azledilerek ye-
rine Mûsâ b. İsâ tayin edildi.22

17. el-Kindi, 117-118
18. el-Kindi, 119, 122; el-Makrizi’deki kayıtlara Belhittîr. Bkz. el-Hasât, II, 493
19. Ibn Tağriberti, II, 25-26
20. el-Cehşiya’ri, Kâbûl’-Vâzerd, 138. Bu olaylar sırasında, Farsîliler, “biz ükmizde bulunan şeyleri
kularına” diyercek Bağdatî kâtipleri tenkit ederlerdi.
21. el-Kindi, 120-129
22. el-Kindi, 131-132; Ibn Tağriberti, II, 61-62
Yeni valinin gelir gelmez, hristiyan teb’ayı hoşnut kılan uygulamaları devreye sokması, muhtemelen hilafet merkezinin tansiyonu yükseltmek istemeyişi ile alakalı olmak gerekir ise de, Ali b. Süleyman’ın sert uygulamaları sırasında herhangi bir isyan kurtuluşu görülmemiştir.

Kaynaklarımız, el-Mehdi, el-Hâdi zamanlarında olduğu gibi, Hârûn er-Reşid döneminde de Mısır hristiyanlarının başlattığı bir isyanın son etmezler. Ibn Tağriberti de yer alan bir kaytta Mısır hıraç görevlisi Ömer b. Gaylân’ın Müslüman hristiyan herkese zulmettiğinden, askerlere maaslarını dağıtmadığından bahsedilir. Yine aynı yazarımız tarafından verilen bilgilere göre, onlara bu durum askerler müdahale etmiş ve ayaklanarak kendisini evinde kuşatma altına almışlardır.23

İslâm dünyasında yaşanan yeni bir buhran, Mısır’da daha özel bir probleme önemi çalkantıya sebep olmuş ve yerel hristiyan halk bundan istifadeye kalkışmış-ti. el-Emin ile el-Me’mün arasındaki hilafet mücadeleleri günlerinde Mısır, Endülüslü göçmenler tarafından işgal edilmiştir. Endülüsüllerin İskenderiye’ye hakim olduklarını esnada onların üzerine gitmek isteyen el-Ceravî’nin karşısına, Sehâ’daki Kipti isyanı dikildi. Onlar yaklaşık 80.000 kişilik kuvvetleriyle Benû Müdlic te yardım etti. el-Ceravî, onları hezimetle uğrattı, Benû Müdlic kaçı.”24


23. el-Kindî, 132-146; Ibn Tağriberti, II, 74. et-Taberî’in Abdülmelik b. Sâlih 178’de Mısır’daki isyan bastırmak için görevlendirdi, şeklindedeki kayıtlar olayla ilgili olsa gerekir. et-Taberî, Târîh, VIII, 276
24. el-Kindî, 170
25. el-Kindî, 185
26. el-Kindî, 190

el-Makrizî, bu olaydan sonra Kiptilerin Çevrelerini Yitirdiklerini, bir daha hilafet otoritesine karşı çıkamadıklarını ve Müslümanların köyle varıncaya kadar hakimiyeti elerine geçirdiklerini belirtiyor. Gerçekten de el-Mu'tâsîm, el-Vâsîk ve el-Îmam Kilisesi döneminde hiçbir isyanı rastlanmaz. Tulu'ûn'ın kuruluşu ile de Mısır'da, Abbâsî hakimiyeti sona ermiştir. 28


Abdülmelik'in işbaşa nceceği sırada ortaya çıkan iç karşılıklıta istifa eden Bizans askerleri Lüksa dağını çıkılar (70/689). Sonra Lûbnan'a geçtiler ve Cüreme halkının, Nebâtillerin ve kölelerin desteğini alarak, bir gece oluşturdular. Abdülmelik onların Şam'a doğru yollamalardaki korktuğu için haflâk 1,000 dinar ödemek zorunda kaldı. Daha sonra bir savaş oyunuyla bu tehdit bertaraf edildi. Cür-

27. el-Kindi, 192; Ibn Tağribî, 1, 216; Bar Hebraeus, Tarih'a'z-Zeman, 28
28. el-Kindi, 194-196; el-Makrizî, El-Hitat, 1, 494
29. el-Belazîrî, Futûha'z-Bûldân, 223 (trc. 233-234)
30. Theophanes, 53-54; Hitti, Islam Tarihî, II, 315; Yâkût, Muçem'u-Bûldân, I, 268-269; Claude Câ-}
hen, Döguşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslâmîyet, Ankara 1990, 36

89/707 yılında Merdâliler, Bizanslılarla birleşerek yine iysan ettiler. el-Velid b. Abdülmelik onların üzereine Mesleme b. Abdülmelik'i gönderdi ve itaat altına alındılar. Akabinde, Şam'a istedikleri yere gitmek üzere sürüldüler ve iksan mecburiyetine tabi tutuldular.32


32 yılında Kıbrıslılar müslüman denizcilere karşı savaşan Bizanslılara yardım ettiler. Bunun üzerine Muaviye, 33 yılında Kıbrıs'ı savaşa fethetti. Eski anlaşmayı esas aldı ve adaya 12,000 asker yerleştirdi. Kıbrıslılar oğlu Yezid'e pek çok rüşvet vererek askerlerinin çekilmesini sağladılar. Ardından da şehri ve camileri tahrip ettiler.33


Suriye bölgesinde yer alan şehirlerden Hıms alışıla de, 240 sanesinde amil Ebu'l-Muşit, onde gelen bazı kişileri öldürüdüğü için ayaklanmıştı. Kaynamınız et-

31. Theophanes, 59, 61, 62; el-Menbici, 78; İslam tarihçilerinden el-Belâzuri'nin kayıtları için bkz: Fâtiha'l-Büldân, 220 (trc. 230)
32. el-Belâzuri, Fâtiha'l-Büldân, 220-221 (trc. 230-231)
33. el-Belâzuri, Fâtiha'l-Büldân, 208-209 (trc. 218-219)
34. Hayati hakkında bkz: Ibn Manzûr, Muhtasar, XV, 194-195; Zehedi, IX, 221
35. el-Belâzuri, Fâtiha'l-Büldân, 211-215 (trc. 221-226)
36. İbnü'l-Esir, el-Kâmi, VI, 196-197; İbn Taşırîberdi, II, 133
37. el-Mes'ûdi, Marâc, IV, 309
Taberi, hristiyanların bu ayaklanmaya katılamadıkları hususunda bir bilgi vermemektedir. Muhtemelen kendilerini ilgilendirmeyen bir hususta bu ayaklanma-ya katılmamış olmalilar. el-Mütevekkil problemi amili geliştirmeke çözü; Muham- med b. Abdeveyh'i atta. 38
     248/862 yılında Hmslılar Halife el-Müstain'in amili Kayder b. Ubeydullah'i şehirden atmışlardır. Bunun üzerine el-Fadl b. Kârın komutasında bir ordu sevkedilmiştir. Onları iyası bir oyuna ele geçiren el-Fadl, pek çok kişiyi öldürümsüz ve şehrin ileri gelenlerinden yüz kişiyi Samarra'ya göndererek şehrin surlarını yıktırmıştır. 40
     760 yılında Lübnan'da Theodore isimi bir Suriyeli, Araplara karşı iysan etmiş, onun iysanı Heliopolis çevresindeki köylerde tutunmuş idi. Sonunda kendisi kaçıp, çevresinde toplanan Lübnanlı köylüler öldürülmüştü. 43


38. et-Taberi, Tarîh, IX, 197
39. et-Taberi, Tarîh, IX, 199-200; Ibnü'l-Asir, el-Kâmîl, VII, 76
40. et-Taberi, Tarîh, IX, 259
41. et-Taberi, Tarîh, IX, 276
42. el-Belâzuri, Futûhü'l-Buldân, 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 suhl imzaladı. Cizye vermeye devam edeceklerini ifade ettiler.45

Ermeniye isyanları el-Mu’tasım billah devrinde artar. Valinin yumuşak yaklaşım sebebiyle isyan eden Ermeniler üzerindeki hakimiyet bu dönemde sona, devletin içine düştüğü siyasi otorite boşluğundan dolayı azalmıştır.46


Babek, durumunun kötüye gitmesi üzerine Bizans kralına mektup yazarak kendisine yardım etsinini isterdi. 223 senesinde Teofel b. Mihael, Zibat’ya’yi ele geçmiş, ardından da Malatya’yı yerle bir etmiş ve Babek isyanının bastırılması üzerine geri çekilmışlardır. Mutasim Babek’i ele geçirdikten sonra, Bizans’ın en güçlü şehri olan Ammuriye’yi ele geçirmek için bir sefer düzenlenmiştir.49

el-Küre, el-Kahb dağı ile es-Serîr kenti arasında oturan hristiyan topluluğu verilen isimdi. Zamanla gülenen bu insanlar, 515’te Tiflis’e hakim oldular. O bölgede küçük bir krallık bile oluşturuldu. Yakút, el-Mes’ud’ün satırlarında bir azılın olayı olarak zikrettiği bu insanların kısa bir müddet sonra küçük bir krallık oluşturulmasını hayretle kârşılık vermiştir.50

Irak: Irak’taki Sevâd bölgesi halkı, Hz. Ebû Bekir’in vefatından sonra isyan etmiş ve emannâmeyi yurtta atmışlardı. Sâd orayı yeniden fethetmiş ve eski vergilerinin daha fazlasını onlara iltim etmiştir.51 Daha sonraki yıllarda İbn Eş’as’ın yanında kendilerinden bahsedilir. İbn Eş’as’ın isyanı, hristiyanların katılıp katılmadığını bilmiyoruz; ama, el-Haccâc onları katılmış olma ihtiyetini ve cezalandırmasını.52

Abbasilerin kontrolu sağlamaya çalışıkları günlerde Yezid b. Ömer Hübeyre Vâsît’ta isyan etti. Ebu’l-Abbas kardeşi Mansûr’u gönderdi. Aylarca süren muhasara dann sonra el-Mansûr şehre eman verdi. Eman, müslümanları birlikte ehlüzzimme için de geçerliydi. Bu durum göz önüne getirilirse şehirdeki gayrî müslümlerin de is-

44. el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bûldân, 289 (tcr. 283-294)
45. et-Taberi, Târîh, VII, 29
46. el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bûldân, 296 (tcr. 302-309)
47. et-Taberi, Târîh, IX, 187, lbn Tağriberti, II, 290, el-Belâzûrî’deki, bilgiler göre, Sisean amilinin Ermeniye hristiyanlarına mukaddes sayılan Akâh Manastırdaki kiymeti esyalara el koyması üzerine bir isyan patlak verdi. el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bûldân, 296-297 (tcr. 302-303)
48. et-Taberi, Târîh, IX, 188, 192-193; Yakût, Mu’âmmû’l-Bûldân, II, 125; lbn Tağriberti, II, 290-291
49. et-Taberi, Târîh, IX, 55-57; lbnü’l-Estîr, el-Kâmîl, VI, 479-480
50. Yakût, Mu’âmmû’l-Bûldân, II, 125, IV, 446
51. et-Taberi, Târîh, III, 384
52. el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bûldân, 91 (tcr. 97)
yancıyi desteklemiş oldukları söylenebilir. 53

Netice olarak incelediğimiz kaynakların hiçbirinde -hem İslam hem de hristiyan kaynakları- Emevi idaresinde yaşayan hristiyanların dini motivleri ön plana çıkararak, isyan ettiklerine dair açık bir kayda rastlamadık.

Batılı araştırmacılardan Cahen ve Kennedy’nin tesbitleri de bu cihettedir. Cahen bunu Emevi egemenliğinin yabancı halklara genellikle yumuşak görünmesinde temellendirir. Basılarını ekonomik kökenli olmuş ve dolayısıyla isyanlar, artıılan harç miktarlarına karşı oluşmuştur. İslam’ın hoşgörüsü egemendi, dolayısıyla isyanlar İslam’ı karşı yaptılmamıştır. 54

Abbâsî dönemine gelince, yeni rejimle birlikte kaygıları artan bir zümre de gayri müslümlerdi. Çünkü iktidar o zamanı kadar görülmemiş bir kesinliktə İslami karakterini dışa vuruymordu. Oysa Emeviler zamanında gayri müslümlerin hiç de böyle kaygıları olmamıştı. 55


Bu isyanların hiç birisi özerklik isteyen baskılandır olmamış, dinsel nedenli aylaklanmalar ise hiç rastlanmamıştır. 56

Araştırmacı Mustafa Kichî hristiyan yerel halklardan Kiptilerin ve Nebatîlaların bazı faaliyetlerini Şuubiyye hareketinin bir parçası olarak görüyordur. Onların bu faaliyetlerini Şuubiyye hareketi içinde değerlendirerek hatalı olarak, Araştırmacıın verdiği örneği İslâmlaşmış yerel halkın görüş olduğu haksızlıklar karşısında reaksiyoner tutumları olarak mütala etmek daha doğru olacaktır. 57

Bu isyanların bastırılmasını sırasında ele geçirilen elhızımız esirleri ile ilgili olarak fıkh kitaplarından tespit edebildiğimiz kadarıyla onların çocukları da dahil, satılmalari ve esir değişiminde kullanılanların mümkün olduğu. 58

53. Ibn A’sem, VIII, 203-205
54. Cahen, 50-51; Kennedy, 90. Cahen’in diğer bir teşbitine göre, ilk dönem müslümanlar arasında görülen iç çatışmalar zamanında bile bu halklar onların boyunduruğunu sikkıp atmaya kalkışmamışlardır. Cahen bu boyundurduğu benimsememiş olmalarını daha kutsu, kendilerinde bu gücü bulamamış olduklarını zikreden. Cahen, 33
55. Cahen, 62
56. Cahen, 211
57. Kichî, 295-307
58. Ebû Ya’là, 144-145
B. İç KARIŞIKLIKLER ESNASINDA HRİSTİYANLARIN DURUMU:

Geneyle devletler, gerek kendi vatandaşlarının gerekse anlaşmalı olarak ülkelerinde bulundurdukları zimmilerin ya da yabancıların hak ve hüriyetlerini, her zaman temin etmek, onları her türlü tehlikeden korumak vazifesini üstlenmişlerdir. Bununla birlikte, her devletin tarihinde iatisasız görülebilecek olan iç savaşılar, isyanlar ve tabii afetler gibi kaçınılmaz bazı hâdisele, bu temel prensibin her zaman aynı şekilde işlemesini güçlendirmiş ve hatta pek çok zaman tamamen ortadan kaldırmıştır. Bu karışıklık dönemlerinde zimmilerin karşılıkları zorluklar ve haksizlikler bir açıdan devletin güç ve otoritesiyle diğer açıdan da halkın kazandığını sosyal değerlerle ters orantılı bir şekilde mülahaza edilmelidir. İşte yandan, böyle durumlar altında anlaşmalı vatandaşlar bir yana, bizzat o ülke insanlarının dahi önemli ölçüle de zarar gördükleri bilinen bir husustur.

İslamiyet'e göre hem kendi vatandaşlarının hem de zimmilerin hak ve hüriyetlerini temin etmek, oldukça önemli ve bununla ilgili düzenlemelerin pek çoğu bizzat Kur'ân-ı Kerim tarafından öngörülmüştür. Râşid halifeler tarafından, dini bir vecibe olarak telakki edilen bu husus, adaletin yerine getirilmesinin yanı sıra, sağlıklı bir toplumun oluşmasını sağlayan bir unsur olmuştur.


görüklerini ifade etmek doğru olacaktır.

**Emevilerin Dağlışı ve Açığı Yaraları:** Abbâsilerin Emevi alehâtîri propogandalarının yoğun tesisleriyle başlayan isyan hareketi gittikçe büyüdü ve Emevilerin duruma hâkim olma umutlarını yitirmeye başlamıştıyla da pek çok yerde arastışı ortamı oluşturdu. İsyancılardan başılar üzerine bir devletin elindeki şehirleri kaybettir, meye başlaması, ardından da yeni maliyetlerin otoritelerini tesis-gayrêtleri hiç küskusuz tam bir karmaşa görünümmü arzedir. Bu karmaşa ortamında çoğun zaman haksızlıklar ve yazımlara karşılaşılmış pek tabiiridir.


Hristiyan tarihiçî el-Menbiçî tarafından verilen bilgiler göre, Abbâsîler Dimeş'î ele geçirikten ötürülen insanlar arasında pek çok hristiyan da bulunuyor-du.3 Olaylardan yarım asr kadar sonra eserini kaleme alan Bizansî tarihiçî Theophanes'în verdiği bilgilerine göre de, Hîms'în Abbasoğulları tarafından ele geçiriliki sırasında hristiyanlar pek çok zulûme yüzyüze geldiler.3


2. el-Menbiçî, 111-112; Tritton, Ehlüzzîmm, 136
3. Theophanes, 111
4. el-Makrizî, el-Hatât, II, 493
5. Râhîbe ona, kendisinde vucuduna sürdürü zaman, hiç bir silahın onu yaralamayacam bir zeytin yağıldığı olduğuna inandırmış ve onu bizzat kendisinden denemesini isteyerek boynuna vurdurmuştur.


Öte yandan, el-Emin-el-Me’mün çevirmesi sırasında yakılıp yıktan sadece şehr
rin dış mahalleleri değildi. Bağdat şehrinin merkezinde de kontrol elden çıkmış, asa-
yış bozulmuş ve tam bir talan gerçekleşmişti. Hirsızlar her şeye elligini uzatmışlar
ve aciz, korumaz kişilerin mallarını çalmaya başlamışlardı. et-Taberi’nin verdiği
bilgilere göre Bağdat’a bulunan zimmiler de bundan nasibini almışlardı. Bu çift-
malar sırasında, “biri zamanlar işi nuru” Bağdat’ın bütün güzellikleri silinip git-
miş, iki grup arasında kalan halk herseyini yitirmişti. 12 Pek çok ev yıktılmış ve yağ-
malanmış. Tabib Buhtüşünun evi de bunlar arasında idi. el-Emin-el-Me’mün çift-
masında henüz saraya girmemiş olan Seılmüye ise, es-Semyada’nın iki oğlu Beşr ve
Beşir tarafından korunmuştur. 13

Bu anarşı ortamı bazı aşılарın ortaya çıkmasına da zemin hazırlanı. İslâm tarihi
kayınları bu bilgileri genel çerçevede sunar. Hristiyanlar ilgilendiren olaylar daha
geniş detayları ile hristiyan tarihiçilerde görülür. Bar Hebraeus’un verdiği bilgilerle
göre, Sümeyyas’da (Samosata) cinayetler işlenen ve yakalanarak Rakka’da (Caloni-
cus) hapsonun Ömer isminde birisi kaçar bir çete kurmuştu. Bu kaçak Ermenis-
tan’da çete kurmuş olan Nâsir ismindeki birisiyle anlaşarak büyük bir güç oluştu-
du. 196/812’de el-Cezire’ye giren bu isyançılar, müslümanlar da dahi pek çok kişi
yoldurdu ve şehirleri yağmaladılar. Daha sonra da Harran’ı ele geçirdiler. Bu sır-
da Edessa’daki Araplar bu çapulculara meraç at ederek şehirdeki kılışayi yakacak
olurlarca yüklüce bir para vereceklerini bildirdiler. Şehrin surları olmadığı için tela-
şlanmış ahali güçlerle kılıslarla Allah’a yalvarır. Şehrin önde gelen hristiyanların-
dan Yahyâ b. Said, asilerin yanna giderek daha fazla para teklif etmiş olmudur ki,
asiler Arapların verdiği paraaları da alarak Edessa’ya uğramadan çekip gitmişleri-
di. Bu asiler 813 yılında Tareskyane, Bet Zabiraye ve Bamara’yı zaptettiler ve Hadis
kayısının dışındaki kükçük bir manastırda yaşayan bir zahidin bütün mallarını alarak
kendisiley birlikte hümresini yaktılar. Bu arada Ömer, Sümeyyas’a giderek kalesini
muhkemleştirdi. Nâsir da Suruç’a (Serug) giderek şehri kendisine vergi vermeye
meclur etti. 14

Asilerden Nâsir, 814’te Kays kabile’sine mensup putperest Arapları toplayarak
Calonicus’a gitti. Bunlar hristiyanların kılıslarında ikamet ettikler ve hristiyanları
bütün masrafları yüklenmeye mecbur ettiler. Daha sonra da Rapekah şehrine sahip-
rak şehri harabeye çevirdiler. Bu sırada Patrik Cyriacus ve Edessa matrâni Theo-
dosius şehirde bulunuyordu. Kitlik ve sefalet hükümdür. Bunun ardından Nâsir, Re’s Keyfa (Rışh Kipa), Sürük ve Keysüm’u (Khişmu) zaptederek Keysüm’un
surlarını işa ettir. Onların bu bölgedeki hâkimiyeti ve çevrede estirikleri korkulu
yollar beş seneye açığın sûrdü. 15

el-Me’mün 204/819 Saferinin bitimine ondört gün kala Bağdat’a girdi. 205/820
yılında Tâhir b. el-Hüseyn’i el-Cezire valisi olarak tayin etti. Abdullah b. Tâhir’i de
Mudar problemini halletmek ve Nâsir ile harbetmek üzere görevlendirdi. Abdullah

12. et-Taberi, Târîh, VIII, 456, 470; el-Mes’ûdi, Mûrûc, III, 412
13. Ibn Ebi 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 başar ile geri döndü.16

Bu arada Missr'da da işler iyi gitmiyordu. el-Emin ile el-Me'mün arasındaki mücadele sırasında İskenderiyye'de Lahm ve Müdlic kabileleri (Kays ve Yemen çatışması) iki gruba bölünmüş ve birbirile mücadele etmeye başlamışlardı. Tam o sıralar, Endülüs Emevi halifesi I. Hakem'in (180-206) Ispanya'dan uzaklaştırduğu Kurtuba ahaliinden onbini aşkın bir müteciller grubu İskenderiyye açıklarında idiler. Bu Endülüsli yurtşuzlar fırsatta istifade ederek şehri kolayça ele geçirdiler ve bütün halkın cumlara rağmen de onalti sene orada kalmayı başardılar (196-212).17

Bar Hebraeus tarafından verilen bilgilere göre, Endülüsler hristiyanları işgal ettikleri yerlerden uzaklaştırılmışlardır.18 Abdullah b. Tahir'in Missr'a vali inan edilmiş İskenderiyeye gönderilen sorunun çözümüneاحتجاج etmiştir. Kuşatma sırasında eman isteyen bu insanların hepsi de, Missr topkalarını terkederek geriye döndüler. Böylece İskenderiyeye eski durumuna döndü.19

İhtilal karmasasına ve bir iç savaşa dair tesbitlerimizi yukarıda çok belirgin bir şekilde verdigimiz iki örnekle ortaya koymaya çağırdık. Bunun dışında zaman zaman bazı yörelerde mevzi isyanlar, geçici başkaldırılar ve hatta büyük şehirlerde küçük çaplı ayaklanmalar da görülüyor ve böyle durumlar devletin olaylara hakkında.rollback olmasında artış geçikleşincey kadar pek çok kişi zarar görürdürü. Öte yandan Abbâsi devletinin çözümüne yönelikeleri rastlayan x. asırdan pek belirgin bir şekilde karşılaşıladığı üzerine, devlet otoritesi yitirildiğinde dolaylı olayları akışına bırakmak ve kendi tabii seyринde süzküntede ermek durumunda idi. Burada, mevzi isyanlar, ayaklanmalar ve diğer problemlere dair örnekler sunulmaya çağrılacaktır.

Hârin zamanında, el-Valid imisli birisi çevresinde toparlanan bir grup insanla Nusaybin'i ele geçirecek halini oldurmuş ve tücükleri somyaya başlamıştı (173/789). Hristiyanlara da beş dinar ekstra vergi koymuştur. Bölge sorunun ve Abdülmelik'in orduunu da dağıtan bu insanların, halife tarafından gönderilen Yezid'in gayretleri sonucunda kontrol altına alınlardır.20

226/841 yılında Ebû Harb künyeli Temim isminde bir adam, Filistin'de isyan hareketi başlattı. Arzunun yüzüne örttüği bir örtüden dolaylı el-Müberkaa isyanı olarak tarihe geçen bu ayaklanma, kısa süre genişleyerek Dimeşk'a da sıçrad. İbn Beyhes ve arkadaşları da Dimeşk'te isyan çıkarmışlardır. Her iki bölgedeki isyanların sayısı yüz bine ulaşmış ise de, bir kısmının sonradan dağıldığını anlaşılmaktadır.

Bar Hebraeus'un bildirdiğine göre, Ebû Harbin isyan sebebi, ayaklar altında kalan şeriatı kurtarma düşüncesi idi. Fakat daha sonra o da soygunculuğa başlamış, çevredeki müslüman olsun, zimmî olsun herkesten para toplamaya başlamıştı. Bu arada, Kudüs'e giderek kiliseleri yakmak istemiş, fakat Patrik ona fazla miktarda altın verip kendisini savuşturmıştu.21 Onun verdiği bilgiler kabul edilebilir. Muhteme-
len, çevresinde kümeleşen insanlara sunacağı atıyılar için kaynağı ihtiyaç vardı ve iç isyanlar sırasında, magdur olabilecek kesimlerden bir grubu da zimmiler oluşturuyordu.

Bu isyanın ortaya çıkardığı problemler halife el-Mu'tasım'ın gönderdiği ordu ile çözümlendi. el-Mu'tasım'ın gönderdiği kumandan Recâ b. Eyyüb el-Hadârî, uygur bir zamanlama ile Ebû Harbi Ramle'de, Iba Beyhes's de Dumeş'te esir etti; taraftarlardan bir hayli insanı öldürürek isyanı bastırdı. Recâ b. Eyyüb'un başarılardan sevinen insanlar arasında şüphesiz Filistin bölgesinde yaşayan hristiyanlar da vardı.

Biraz önce, el-Emîn-el-Me'mün arasındaki iktidar mücadeleinin boyutlarını ve yarattığı problemleri zikretmiştik. el-Müstâfin ile el-Mu'tezz arasındaki hilaflar mücadelesi Bagdat dışında taşmadı ise de, çatışmalar sırasında (248-249) Bagdat ve çevresinde bir hayli tahribat yapıldı. Özellikle hristiyanların da ikamet ettiği Şemşâsiye mahallesinde yaşananlar zarar görenlerin başında geliyordu. 23


271/884 yılında Bagdat'ta oldukça ilginç bir hadise yaşandı. Halk İsâ Nehri'nin gerisindeki el-Câsêli (Deyr el-Atîk) Manastır'ı'na saldırmak bütün mallarını yağmaladilar ve duvarlarının bir kısmını tahrip ettiler. Muhammed b. Tâhir'in Bagdat em-

22. et-Taberî tarafından verilen bilgilerden, kumandan Recâ'nın, Ebû Harbi el-Mu'tasım'a getirildiği anlaşıyor ise de, Ibnül-Es'rin verdiği bilgiler daha doğrudur. Olay sırasında Mu'tasım 227/842 kişinden veya etmiş, yeni halife el-Vâsîk döneminde 227/842 baharında isyan bastırılmıştır.

23. Babâ Ishak, 182


niyet görevlisi el-Hüseyn b. İsmail galeyana gelmiş olan halkın üzerine giderek ma-

nastırın tanımının yıkılmasına mani oldu. Halkın nefreti hemen sönmemiş olmal-
dır 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 sûre sonra tekrar bir saldırı daha düzenlenmiş ve onarılanske kılınmıştı. So-

nuçta manastırın tamiri el-Mu'tazîd zamanının beklemek zorunda kaldı.26 Triton bu ayaklanmaların sebeplerini tarihi Elias'tan naklen zimmilerin ata binmiş olmaları şeklinde gösterir.27 Biz İslam tarihi kaynaklarında açıkça zikredilen bir sebeb tesbit etme imkani bulamadık. Triton'un nakli ve salvarının sadece patriklık merkezi olan el-Câselik manastırın yönetildiği göz önünde bulundurularak, gayri müslümlere karşı oluşan bir tepkinin küçük çaplı bir baskına dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz.

292/005 yılında Mısır'da İsâ en-Nüşeri ile Muhammed el-Halenci arasındaki sa-

vaç sebebiyle Mısır bir müddet valisiz kaldı ve kargaşadan istifade ile bir hayli yaş-

ma olayları yaşandı.28


akis oollar halk tarafından tartaklandı. Sokak çatışmaları günlerce devam etti. Halk hapishanelerin kapılarını açrak binaları yaktı. Yağmalama hadiseleri çoğaldı. Kaynaklarımzdan Bar Hebraeus, bu tasvirin gruplarını hristiyanlara da sınırlarlarından-

nį zikreder. Bu olaylar sırasında tabip Simeon'un oğlu Abdullah gibi pek çok hristi-
yan katıvbin ve onde gelen hristiyanların evlerinin yağmalandığını ilave eder. Olaylar çok bir süre sonra askerlerin kontroline geçti ve suçular cezalandırdı.29

318/930 yılında, Sâlih b. Mahmûd adında bir harici isyan etti. Benî Mâlik'ten bir grup da onlara katıldı. Sincar'a yürüyerek halktan mal topladı. Ardından da Mu-
sul topraklarından eş-Şecâciyye'ye gitti ve oraları öğüre bağıldı. Sonra Musul'un aşa-

ğı tarafların yer alan el-Hadîse'ye girecek müslümanlardan zekatlarını, hristiyanlar-

dan da cizyelerini istedi. El-Hadîse'de çıkan harpte arkadaşlarının pek çoku yarbe-
delen oğluunu da esr olarak bıraktı. Daha sonra isyanı Sâlih, yeni ümitlerle müslü-

manlarla hristiyanların birlikte yaşadığı Tekrit'in üst tarafına düşen es-Sûn kasaba-
sına gitti. Aldığı mal karşıladıında onlara zarar vermeden Tekrit'e yöndi. Diren-

en Tekritileri öldürdü. Başa çakamayan Tekritiler anlașma yaparak mal vermek zorun-
da kaldılar. Sonra el-Bevâzîc'e gitti. Musul köylülerini dolaşırken Nasr b. Hamdân'a esr düştü. Çümded-âla'da başlayan ve Şaban altında biten bu macera sırasında, Sâlih pek çok müslümanın yanı sıra hristiyanlara da zarar vermişti; bir kişminin malına el koymuş bir kismiya da sahasarak kanlanı alınıtı.30

Halife el-Kâhir, Muhammed b. Tuğçu' azledince yerine Ahmed b. Keyğalîki

26. el-Taberi, Târîh, X, 8; el-Mes'iüdî, Mürîc, IV, 209; İbnü'l-Esir, el-Kâmîl, VII, 417; Bar Hebraeus, 

Abû l-Faranc Tarîhi, I, 241

27. Triton, Ehlüzzimme, 127

28. Ibn Taqribirdî, III, 144, 148-149, 153-155

29. Bar Hebraeus, Abû l-Faranc Tarîhi, I, 250; es-Suyûtî, Târîhü'l-Hüleflâ, 381-382

30. en-Nuveyri, XXIII, 91-92


Urfa'da Mateos'dan edindiğimiz bilgilere göre buna benzer bir hâdisenin 958 senesi-nde yaşanmıştı. 953 yılında Mezopotamya bölgesinde başlayan kritik, derin acılar bırakmış, Urfa'da da Müslümanlardan ve hristiyanlardan pek çok insanın ölümüne sebep olmuştur. Kıtâların hüküm sürdüğü başını yılda bütün bu acılarla ilave olarak büyük bir çekirge sürüşü çevreyi tahrip etmişti. Bu istилannın aşınmuş olduğu yara uzun süre telaff edilememişti.33

el-Müttakî lillah'in halifeliği sırasında, Tüzün'un Bağdati ele geçirmesinden sonra, taycarlar büyük bir zulüm ile karşı karşıya kaldılar. Şehirde dehşet verici bir talan gerçekleşti. Olaylara şahit olan tarihi es-Sülî, yahudi ve mescidi zenginlerinin Bağdat'daki terkederek Şam'a kaça窕larını bildiriyor. es-Sülî, her ne kadar hristiyanlar hakkında bir şey söylemiyorsa da, şehirde kalanların zarar gören kişiler arasında yer aldıklarını düşünebiliriz.34

Türklerin yayımaları ve Abbâsi topraklarında hakimiyet tesis etmeleri sırasında sağdu durumunun getirdiği bazı tahripler de söz konusu olmuştur. 1050 yılında, Malatya'yı tekrar ele geçirdiklerinde şehir talan ettikten sonra ateşe vermişler ve bu talan sırasında Bar Gagai Manastır'ını da tahrib etmişlerdi.35 Türklerin Bağdat'ı ele geçirdikleri 446/1054 yılında da Rum mahallesindeki mabetler zarar görmüş.36

Daha sonraki tarihlerde, Mervanoğullarının hakimiyeti altında bulunan Å-

31. İbn Tağriberti, III, 242-244
32. Bar Hebraeus, Abîl-Farac Tarihi, I, 260-261
33. Olaylar Bar Hebraeus’un kayıtlarında da görülür. Fakat Urfa ile ilgili detaylar sadece Mateos tara- findan verilir. Karşılaştırmalar: Mateos, 3-4; Bar Hebraeus, Abîl-Farac Tarihi, I, 258-259
34. es-Sülî, Abhâru’r-Râdi, 251
35. Michel, Suryant Patrik, II, 17
36. İbnü'l-Esir, el-Kâmîl, IX, 597
mid'in Selçuklular tarafından kuşatılması sırasında, şehirde önemli problemler yaşanmıştı. Şehirdeki hristiyan halkın yiyecek Maddelerini depo edip saklamaları ve Müslüman halka satmaları sebebiyle karşılıklar çıkmış, yiyecek elde etmek isteyen Müslümanlar tarafından hristiyan mahalleleri yağmalanmıştı. Amid 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 karşılıklar sırasında, hristiyanların her zaman zarar gördüklerini söylemek te mümkün değildir. 842'de ağır vergiler, harici isyanları, taun ve enflasyon sebebiyle Nusaybin ve Amid halkı yurtlarını terk ettiler. Kaynağımız sebebini belirtemiyorsa da, İranlıların bu insanlara zulmettiklerini, hristiyanlara ise yakınlık gösterdiklerini belirtir. Onların gösterdiği bu ıltifattan dolayı pek çok Arab'ın Hristiyanlığa geçtiğini de ilave eder.38


37. Sevim, Anadolu'nun Fethi, 105
38. Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Târîhi, 1, 230, Tarihü'z-Zemân, 35
C. DÜŞMAN ÜLKE BASKINLARI VE HRİSTİYANLAR:

İslâm Hukuku’na göre, zimmet akıdı verilerek İslâm topraklarında yaşamalarına müsaade edilen gayri müslimler Dârûl-İslâm ehdeninden kabul ediliyordu. Kendile- rine verilen zimmet, onlara yapılacak olan herhangi bir zulüm ve haksızlığı engelle- meyi garanti ediyor, mallarını ve canlarını korumayı taahhüt altına alıyordu. İslâm topraklarında yaşayan Müslümanlarla gayri müslimler, kendilerine gelebilecek za- rarlarla karşı eşit koruma haklarına sahipti.1 Tevéb süresinin altmışncı ayetinde ge- çen zekât verilecek zümrüler arasında yer alan “er-rikâb: boyunduraktan kurtarılacak olanlar” teriminin kapsamına, harpte düşman eline düşen müslim-gayri müslim vatandaşların da alınması ve kurtuluş fidyelerinin devlet tarafından sarfa mecbur giderler arasında gösterilmesi, bu hassasiyetin anlaşılabilmesi için oldukça cübbi dikkat edilmeli.2


1. es-Serahat, Şerhu Kitâbi’i-Siyer, I, 209
2. Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, 692, 976
3. es-Serahat, Şerhu Kitâbi’i-Siyer, I, 207-209
Konuyla ilgili olarak Emeviler döneminde ait başka bir bilgiye rastlanılmamak-
tadır. Abbâsîler dönemine geçildiğinde biraz daha fazla bilginin mevcut olduğu görü-
lür. Abbâsoğullarının idareyi ele alma çabaları sırasında Bizanslılar bu karışıklıktan istifa
derek 745'le Suriye'ye hücüm etmişlerdi. İmparator Constantine, anne taraf-
findan akrabalarını ve pek çok Suriyeli monofizit hristiyanı, Bizans topraklarına gö-
türmuş ve onları Trakya topraklarına yerleştirmisti. Bu bilgileri veren Bizanslı ta-
rihi Theophanes, kendi döneminde bu hristiyanların Trakya bölgesinde hâlâ 
yaşamakta olduklarını kaydeder.6

Theophanes tarafından verilen bu bilgiler, Ya'kûbî müsellif Bar Hebraeus taraf-
findan oldukça benzerlik arzetmek üzere bir başka Bizans krali Leon hakkında anla-
tılar. İmparator Leon 781'i yıllarında askerlerini Abbâsi topraklarına göndermişti. On-
lar Ya'kûbîlerden bir grubu İslam beldelerinden alarak Trakya (Terâkiyye) denilen 
yere yerleştirdiler. Tarihi imparatorun Ya'kûbîlere sempati duyduğuunu kaydeder.

Her iki hristiyan tarihi tarafından da verilen bilgi imparator ismi hariç aynı-
dur. Bu benzerlik her iki olayın tek bir hadise olduğu ön fikrini akla getiriyorsa da,
daha farklı düşüncelmesi de mümkündür. Bar Hebraeus kralın, Ya'kûbîlere sevgisi olsu-
duğunu zikrederken, kendisinin mezhep tartışmalarını yapmadığını kanaatindeyiz. Zira 
dağı advocatesi ve bazı Bizans İmparatorları Bizans Kilisesi dışında ka-
lan diğer hristiyan mezhep ve inançlarına sahip olamıyor ve bu mezheplerin savun-
duğu inançları koruma ve yazıya gayreti içinde olabiliyorlardı. İmparator Leon'ın 
Mara'a yerleştirmiş bir Bizans ailesine mensup olduğu ve burada yetiştişildiği göz 
onunde bulundurulur. Ya'kûbîlere sempatizan olduğu hakkında Bar Hebraeus taraf-
findan verilen bilgiler yasadınamamadır. Bu durumda hristiyan tarihi bicimine 
birbirine oldukça yakın ifadelerle zikrettikleri bu rivayetleri vuku bulmuş iki ayrı hâlide ola-
arak kabul etmek bir mahzur yoktur.6

Bizanslıların İslam topraklarına düzenledikleri akınlar yanında Abbâsi toprak-
larının kuze yedisinde yer alan Harzaların da, İslam topraklarına oldukça güçlü 
akınlar düzenlemekte olduklarını görülür. Harzaların düzenlediği bu saldırlar bölge 
ici önemli bir problem teşkil ediyordur. Bölge halkı bazen esir olarak götürürlüken, 
çoğu zaman da yağmalarla karşılaşıyordu.

Bu saldırlardan birisi de, Ermeniyiye bölgesinde yaşayan müslümanların ve 
hristiyanların, İsterhan el-Havârizmi komutasındaki Türklerin yaşmasına uğradığı 
saldırdır (147/764). Saldırı sırasında müslümanlardan ve hristiyanlardan pek çok in-
san esir edildi. Türkler saldıran alanların genişlettiler. Türklerin Tîflis'e girmeleri 
üzerine Halife el-Mansûr, Cebrâil b. Yahyâ komutasındaki bir orduyu bölgeye gönd-
derdi ve Musul'da bulunan Harb b. Abdullah er-Ravendi'nin de Cebrâil'e katılması 
emretti. Yapılan savaşta Bağdat'ta kendisine el-Harbiyye denilen ve gözde Abbâsî 
komutanlardan sayılan Harb öldü. Cebrâil'in ordusu bozguna uğradı. Halife el-
Mansûr 148'de Humeyd b. Kahtable'yi Ermeniyiye'ye gönderdiğiinde ortalıka kimse
kalmamıştı. Daha sonra 153’te de Ermeniye’ye Bekkâr b. Müslüman el-Ukaylı bölge komutanı olarak atanmış ve onun faaliyetleri neticesinde şehir yaşantısı normale dönmüştü.⁷

Fakat kaynaklarda bu saldırlar arasında esir edilen müslüman ve zimmi hristiyanların akıbetleri hakkında hiçbir bilgi yoktur ve bu olaylara bağlı olarak bir esir mübadelesinin yapıldığı tesbit edilememiştir.


Bizanslılarla Yapılan Esir Değişimi ve Geri Alınan Hristiyanlar: Kaynaklarımızın bize sunduğu bilgiler çerçevesinde Abbâsiler döneminde baskınlar sırasında ülke topraklarından götürülen zimnilerin esir değişimleri sırasında geri alındığına dair kayıtlar ilk olarak el-Vâsîk dönemine rastlar.¹⁰ Burada el-Vâsîk döneminde bu uygulama incelenmeye çalışılabılır.


⁷. et-Taberi, Târîh, VIII, 7, 27. 43
⁸. et-Taberi, Târîh, VIII, 270
⁹. es-Serâhî, el-Mevsût, X, 140
¹⁰. et-Taberi tarafından verilen bilgilere göre, h. 195 senesinden beri esir değişimini yapımamış idi. Yapılan bu esir değişiminde gayri müslümanlere ilgili kayıtlara rastlamaz. Bkz: et-Taberi, Târîh, IX, 142
¹¹. et-Taberi, Târîh, IX, 116-118, 123, 129-131, 141, 146-149
Bizans elçisinin el-Vâsk ile yürüttüğü görüşmeler hakkında İslam tarihi kaynaklarında göremediğimiz detaylar, hristiyan tarihiçi Bar Hebraeus tarafından verilir.12 Onun aktardığı bilgilere göre, el-Vâsk, elçiyi sevinerek karşılamış ve babası el-Mu'tasım gibi "biz Araplarla hristiyanları denk tutup mûbâdele etmeyz" tarzında sözler söylememiştir. el-Vâsk bile bir mûbâdeleyi teklif edince Bizans elçisi el-Vâsk'ın bile bir takasını beğenmemek için şöyle söyler:

"Elimizdeki bütün Arap esirleri, bizim muharebelerde ele geçirdiğimiz askerlerdir. Sizin tarafınızdaaki hristiyan esirlerin çoğu ise, sizin (Anadolu) köylerinde ele geçirdiğiniz askerler ile, yaşlı adamlar, yaşlı kadınlar, küçük erkekler ve kizlardır. O halde bir adama karşılık bir adam verilmesini nasıl kabul edebiliriz?"

Tarihiçi tarafından verilen bilgilere göre, günlerce süren uzun tartışmalardan sonra bile bir esas kabul edildi. Bu görüşmeleri bağlı olarak 231/844 tarihinde, Tarsus ve Selükiiye arasında yer alan el-Lâmis (Göksu-Silavkia) nehri üzerinde Bizanslılarla müslümanlar arasında esir değişimi yapıldı.14

Müslümanların elinde, Bizanslıların elinde bulunan esirlerle nazaran daha az kişi bulunduğu için, halife mukabil saymayı tamamlayabilmek maksadıyla Bağdad ve Rakka çevresinden pek çok Rum esir satın almak zorunda kaldı.15 Hatta, et-Taberi'nin verdiği ilginç bir kayda göre, Bizanslıların elinde bulunan esirlerle karşılık, halife saymayı dolduramadığı için sarayındaki Rum ve diğer milletlerden oluşan haremdeki cariye rotasını de vermiştir. Aynı ifadeler, Bar Hebraeus tarafından da nakledilir.16

Takas edilen esir sayısı et-Taberi tarafından, 4362,17 4460,18 460019 şeklinde üç ayrı rakam olarak sunulur. et-Taberi'nin özellikle son iki kaydında gayri müslümlerle ilgili hususlara da temas edilmiş olup aşakda bu durum incelenmeye çalışılabılır.

et-Taberi'nin, Râmiye gazasında esir edilen ve otuz sene Bizanslıların elinde e-sir kalan Muhammed b. Abdullah et-Tarsos'den naklettiği bilgilerle göre takas edilen esir sayısı 4460 kişi idi ve bunların 800'ünü kadın ve çocuklar, 100 veya daha fazlası-

12. et-Taberi'ye ait 10 nolu dipnottaki referanslara ilave olarak bkz: İbnü'l-Esir, el-Kâmil, VI, 522-523-528-529
13. Bar Hebraeus, Abâl-Parac Tarihi, I, 230
14. et-Taberi, Târîh, IX, 142
15. et-Taberi, Târîh, IX, 142; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, VII, 24
16. et-Taberi, Târîh, IX, 132, 142; Bar Hebraeus, Abâl-Parac Tarihi, I, 231. İbnü'l-Esir bu bilgileri kitabına almamıştır.
18. et-Taberi, Târîh, IX, 143. Bu rivayeti İbnü'l-Esir ravisinin savaş esirleri arasında yer almış sebe-biyle tercih etmiş ve nakletmiştir. bkz: İbnü'l-Esir, el-Kâmil, VII, 24
n ise zimmiler oluşturuyordu. 20 et-Taberi, diğer rivayetinde esir sayısının 4600 kişi olduğunu, bunlardan 680 kişinin çok ve kadın, 500'den az kişinin de gayri müslim olduğunu belirtir.


Bunlardan birisi, esir mübadelesi sırasında pek çok müslümanın özel bir imti-hana tâbi kılınarak istenilen cevapları veremedikleri için bu imkandan istifade edemeyişiştir. Bilindiği üzere bu dönemde Halk-u Kur’an meselesi tekrar canlandırılmış, herkes sorğuya çekilir olmuştu. Oldukça çarpıcıdır ki, el-Vâsîk'ın emriyle düş-manların elinden geri alınamayan esirler once Halk-u Kur’an meselesi ile imtihan edilmişler, istenilen cevabi veren esirler kabul edilerek, kendilerine atiyeye verilmiş, bu cevabi veremeyenler ise Bizansliların elinde bırakılmışlardır. 21


el-Vâsîk'tan sonraki dönemlerde tarihçilerin kayıtlarında bu detaylara sahip başka bir rivayete rastlayamadık. Burada sadexe hâb elhî olarak adlandırılan düş- manların baskınlarına ve saldırlar sırasında gayri müslimlerden esir olarak götürülen örneklerle temas ederek bu kısmi kapatmak istiyoruz.

el-Mütevekkil'in hilafeti zamanında 238 senesinde Bizanslılar Dîmyât'a saldr-

20. İbnül-Esir bu rivayetinde gayri müslim sayısını 100 olarak sınırladırmıştır. Karşılaştırmış: İbnül- Esir, el-Kâmil, VII, 24
21. et-Taberi, Târîh, IX, 142; el-Mes'ûdi, Mûrâc, IV, 68; İbnül-Esir, el-Kâmil, VII, 24; İbn Tağrîberdi, Il, 259
rak kenti ele geçirdiler. Müslümanların pek çoğunu öldürdüler. Kadın, çocuk ve zim-
milerden pek çok insanı esir aldılar. et-Taberî detay vererek kadın esir sayısının altı-
yüz kişiden oluştuğunu bunların yüzümrimeşinin müslüman diğerlerinin zimmî
olduğunun belirtir. Bizanslılar Dîmyat camii yanında, et-Taberî'nin kayıtlarına göre
Dîmyat’taki kiliseleri de yaktlar. Misr valisi Anbese b. İshâk, bu saldırların ardından
ordu sevketmiş ise de onları ele geçirememiştir. Bizanslılar Dîmyat baskını sonrasında
Tinni’se gitmişler ve Üştûm’da konuşlanmışlardır. Anbese gücünün yetersiz oldu-
gunu göz önünde bulundurarak onları takip etmedi. Bu yaklaşımlı müslümanları
bir hayli rencide etmiştir. Yahyâ b. el-Fudayl isimli şair halkın duyugularını mısralar-
daile getirecek halifeyi savaşa davet etti. Riyayetlerden bu dönemde müslüman-
ların Bizanslıları denizde takip edecek güçlerinin olmadığı anlaşılmaktadır. el-Müte-
vekkil, her ne kadar onların ardından bir ordu göndermedi ise de, Dîmyat kalesinin
yapılması emretti. 614/1217 yılına kadar bölgede Bizans saldırdı görülmedi.22

Tarihiçî el-Mesûdi tarafından verilen bir bilginin biraz önceki olaya bir ilgisinin
bulunup bulunmadığını taraftımdan anlaşılamadı ise de burada ona da temas etmek
istiyorum. Onun verdiği bilgilere göre, Bizanslılarla-Abbasîler arasındaki esir deîgi-
şimlerinden birisi, halife el-Mütevvekkil döneminde 241 (diğer bir nüshaya göre 246)
nesinde yapılmıştır. Bizans kral Mihâel idi. Esir değişimi yine el-Lâmis’te yapı-
lmıstı. Esir değişimi sırasında kurtaranlara müslümanların sayısı 2200 erkek, bir başka
rihayet göre 2100 ve 100 kadın bulunuyordu. Bizanslıların yanında yüzü aşının
da zimmî hristiyan bulunuyordu. el-Mesûdi bu zimîlere karşılık Ulûc (İslam toprak-
rlarında yaşayan kafir) verildiğini, zira hristiyanlara karşılık esir değişimi yapılmadığı
belirtir. Yukarıda hristiyanların geri iadesi ile ilgili olarak zikrettigimiz bil-
giler hatıralanacak olursa el-Mes’ûdî’nin bu cümlelerini kendi görüşü olarak değerlen-
dirmek yerinde olacaktır.23

et-Taberî tarafından verilen bilgilere göre, 288/900 yılında Arap orduusu kuman-
danlarının Muhammed, Anadolu topraklarına akınlar düzenledi. Bazı köyleri yağ-
ma etti. Bunun üzerine Bizanslılar kara ve denizden hareket ederek Keysüm (Kış-
hum’a geldiler. 15.000’den fazla esir aldılır. Bu esirler arasında hristiyanlar da var-
dı.24 Aynı bilgiler Ya’kûbî hristiyan yazar Bar Hebraeus’ta da görülür. Yazar, Bizans-
ların, buradaki hristiyanlara Araplara gelip onları öldürmelerine mani olmak için
götürdüklerini aktarırken pek fazla memnun gözükmez.25

22. et-Taberî, Tarih, IX, 194; Yâkût, Mu’cemû’l-Bûldân, II, 473
23. el-Mes’ûdî, et-Tenbîh ve’t-lerîf, 191
24. et-Taberî, Tarih, X, 85
25. Bar Hebraeus, Abûl-Farac, Tarihi, I, 246
D- İSLÂMLAŞMA SÜRECİ YA DA İSLÂMLAŞTIRMA POLITİKASI:

Kur’an’ı Kerim’in temel prensiplerinden birisi, insanların din ve vicdan hürriyetine sahip oldukları hususudur. “Dinde zorlama yoktur” âyet-i kerimesi ve nüzül sebebi ile ilgili olarak anlatılan rivayetler, insanların İslam dinine zorla katmayi nehayet mahiyettesdir.¹


Tarihi hâdiselerin zaman zaman sosyolojik tahlillerini de yapan Batılı araştırmacılardan Anawati, özellikle Suriye ve Mısır’ın İslâmlaşmasında önemli arzettiş olan unsurları şu şekilde sıralar:


b- Bölgede bulunan ehli kitâp kadinlarıyla müslüman erkeklerin evliliği de İslâmlaşmayı hızlandırmıştır. İslamiyet onları kendi tarafına çekebilmek için kadınla-ra din hürriyeti veriyordu. Fakat çocuk otomatik olarak müslüman oluyordu.

c- İslamiyet’in sah akidesi de İslâmlaşmayı hızlandırmıştır. Zira onda hristiyanlıkta karışık inanç akıdeleri yoktur.

2. Joseph, 28
3. Theophanes, 91
d- Müslümanların tek dışe sade yaşantıları, birbirlerine yardımları, samimiyetleri, Allah’a olan samimi bağlıklarını vb. önemli mesajlar.  

Bu açıklamaları sunan Anawati, Suriye ve Mısır’ın İslam dünyasında entegrasyonu sonucunda hristiyanların Hristiyan Avrupa ile başlarının kesildiğini, dolayısıyla da zaman içinde Batı Kilisesi’nden koptuklarını ve batıdaki entellektüel gelişmelerden habersiz kaldıkları ileri sürer. 

Anawati, İslamiyet’in bu bağlarından sonra nasıl olup ta bir duraksamaya girdiği sorusunu sorarken oldukça haklıdır. Fakat verdiği cevap gerçeken uzak bir başka açısına dayanır. Bu duraksamanın temel sebebi olarak zimmi statüsüne yatkıncılar denek İslamiyet’in teklif ettiği zimmi statüsü ile zaman içinde idarecilerin uygulamalarından kaynaklanan problemleri birbirinden tefrik etmediği dikkatleri çekir.  


5. Anawati, “Factors and Effects”, 38

6. Anawati, “Factors and Effects”, 30

7. Cahen. 43-44
sahip olmuşlardır. Bu yüzden de Müslümandaki halde zimmilerden vergi alma
devam edilmiştir. İslam dışı olan bu tutuklar yerek halkın İslami eğitimi en-
gellemiştir. İlerleyen yıllarda Ömer b. Abdülabiz'in bu uygulamaya son vermesi böle-
gerde İslamilaşma sürecini hızlandırmıştır.8

İslam'a geçiktiken sonra sosyal hayatta pek önemli mevkilerde bulunmuş olan
hristiyanlar vardı. Muhammed b. Ali'nin dâi olarak gönderdiği kişiler arasında önce-
leri bir hristiyan olup İslâm'a geçmiştir olan Hâdâş b. Yezid (Ammâr b. Yezdâd) burada
hâturlanablabilir. Hariçiyenin ileri gelenlerinden el-Hasen b. İsâ b. Mâsecri müslü-
man oldukta sonra hadis ilmiyle mesgul olmuş ve Ahmed b. Hanbel kendiinden ri-
vayette bulunmuştur. Ibn Tağriberdi tarafından vefat tarihi 385/975 olarak verilen
el-Hüseyn b. Mahled b. Ahmed b. Mâsecri de Abdullah b. Mûbârek sayesinde müslü-
man olmuş ve ünlü İslâmî almî Zûhûr'ûn hadislerini toplamada gösterdiği hurs ile işt-
tihar etmiştir.9

Bu meyanda devlet kademelerinde görev alabilmek için müslüman olmak zo-
runda kalanlar da oluyordu. Her ne kadar Abbâsiler döneminde de devlet kademele-
rinde hariçiyenin çalışmalarına olumlu bakılmışsa da bazı dönemlerde müslüman-
lar tarafından gelen baskular sebebiyle halifeler bu kişilerin müslüman olmalarını
şart koştukları ya da topluma bu şekilde akladıkları anlaşılyor. Bunlardan büyük
bir kısmı également olduğu düşünülebilir. Mesela müslümanlığının ızhar ettikten son-
ra vezirliğe getirilen Sâfîd b. Mahled, sık sık namaz kâr bulunmaktadır. Şair Ebû-1-Âynâ kendisini
defalarca ziyaret ettiği halde bir türlü görünmek nasip olmamış, kendisine her sefe-
rinde namaz kâhîr, denilmiştir. O da "hakli ne yapar! Her yeni olamba bir lezzet var-
dir", deyip çekip gitmiştir.10

Bazen çıkarılan zorlayıcı emirnameler dolaysıyla müslüman olanlar da bulun-
yordu. Bu kişiler genelde toplum nazarına hariçiyen kimliği ile çıktı istemeyen ve
ileri derecede görev almak isteyen kişiler idi. Ibnü'1-Esîr'în verdiği gibi gere, 448/1056
yılında çıkarılan emirnameye bağlı olarak pek çok kişi müslüman olmuştu. 
Bunlardan ikisi de halifenin inşa katibi Ebû Sa'd b. el-Mûsâlây ile yeğeni Ebû Nasr Hibetullah idi.11

Bunun yanı sıra özellikle Misr'da Hâkîm'ın aldığı kararlar sonucunda, pek çok
kisi müslüman olmuştur. Ama bu zorlayıcı kararların hafifletiği 411 senesinde müs-
lümanlığa geçmiş olan halkın büyük bir kısmı tekrar hariçiyenlığa geri dönmüştür.12
Biraz önce zaman zaman devlet kademelerinde görev almak üzere İslâm'a geçiktiri-
i söyleyelerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Burada şu noktaya da temas etmek ge-
rekir ki özellikle seçkin kimseler arasında gerçekleşen samimi ihtidalar hariçiyen ce-
maat içerisinde bir hayli tedirginlik yaratıyordu. Bunlar arasında bazen üst düzey din

8. Ebû Yûsuf, 131; et-Taheri, Târhî, VI, 558-560. 110 yılında Horasân valisi el-Eğras'ın Semerkand ve
Mâveraünehir zimmileri için böyle uygulaması, cizyeleri düşmesine sebep olmuş. Bunun üzeri-
ne Müslüman olanlarınça rağmen kendi içinde cizye isteyince büyük bir iyânın patlaştır verdi. el-
Eğras görevden alınmıştır, yeni vali Câneyd durumu zor kontrol altında alabilmiştir (Hierî, 111, 116). et-
Taheri, Târhî, VII, 54-89
9. el-Belâzûri, Ensâri't- Erdoğan, 116-117; Ibn Tağriberdi, IV, 111; ez-Zehebi, XII, 28
10. Yâkût, Mu'vimül-'Udefâ, XVIII, 293
12. Ibn Tağriberdi, IV, 183; Bar Hebraeus, Abû 1-Farac Tarihi, I, 279-280; el-Makrizi, el-Hitât, II, 287
görevlileri bile bulunuyordu. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Nastürflerin Đaküka Matranı, İslamiyet'e geçtiğini açıklayınca hariyetanlar arasında büyük bir şok yaşandı.13


Toplumındaki büyük açıların daha iyi ortaya koyması bakımından Cehm b. Safvân'ın düşüncelerine de yer vermek uygun olacaktır. O kalbine iman olan fakat kendisini hariyetan olarak niteleyen bir insanın Allah tarafından mümkün olan başka göreceğini, ahirette bağışlanacağını ve cennette göreceğini söyleyordu. Bu harici- lerin 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 Sûmâmê b. Eşres (213/828) gayri müslümanların imanları olmadığını için ahiret günü toprak olacaklarını düşündüyordu.15

Bu temel bilgilerden sonra önüne ifade edebiliriz. Hariyetanlığın ve diğer dinlerin yaşadığını bölgelerde İslâmlaşma süreci müslüman fatihlerin şehirleri ele geçirmeleriyle başladı. Bu kentlerde zorluklarla ve kolaylıklarla bir hayat birlikte yaşandı. Beraberçe yaşanılan bu toplumsal hayatın tabii etikileşim sürecinde yerel halktan bazı kişiler kısa süre İslamiyet'i benimsemİŞlerdir. Bunda ilk dönem müslümanların samimi gayretleri önem arzetmiştir. İslâm toplumundaki çalkantılar ve ardından Emevi idaresinin iş başına geçmesi ve bazı yahut tutumlarının sergilen-

Musliman olmaları için baskı uygulanmadığının en büyük delili, bugün bile bölgede hristiyan unsurun varlığı sürdürüyor olmasıdır. Biz şimdi tarihçilerin kayıtlarına bağlı kalarak incelediğimiz dönem ve sonrasında bölgedeki hristiyan varlığına dikkat çekmek istiyoruz. Sunacağımız bu bilgiler sonucunda bölgede bir İslâmlaştirma politikasının mevcut olmadığı ve sadece İslâmlıma sürecinden bahsedebileceğini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

Onuncu yüzyıl coğrafyacılardan el-İstahri, Kubris’in tamamını hristiyarı olarak gösterebilir. El-Cezire kentleri arasında yer alan Nusaybin’i de şehir merkezinde ve çevresinde yer alan mabetlerin çokluğu ile tanımlar. Aynı şekilde Urfa’yı da çoğunuğu hristiyan olan bir kent olarak tanımlar. Bu kent yüzeyinde daha fazla mabet ve pek çok rahibiyle el-İstahri’nin kayıtlarında dikkatleri çeker.16 Onun kayıtlarına göre Dicle’nin batı yakasında yer alan Tekrit’te çoğunuğu hristiyan olan bir kenttir.17 İbnü-l-Fakihe ise, x. yüzyıl başında İrakin kuzeý kısmını ismen müslüman, karakter olarak hristiyan olarak vahşedir.18

Bu arada Bizanslıların eline geçen kentlerde hristiyanlığın güçlü kazandığı hatalanmaktadır. Özellikle v. 230’lu asrı ikinci yarısındayken yüksek standart kentler İslâm hâkimiyetinden çıkmmoştir. Bu kentlerde hristiyanlığın yoğun tesiri görülmeye başlanmıştır. Ibn Butlân, tarihçi es-Sâbiye gönderdiği mektupta (yaklaşık 440) Halep’te bir mescid ile iki kilisenin mevcudiyetinden bahseder. Bizans kentlerinde İmmül diyerek tanınmıştı eski bir İslâm kentinde artık kiliseleri yayındır. Ezani gizli olarak okunan küçük bir cami vardır. Şaraf kurbağaları, eğlenceler ve sokaklardaki domuz tekleleri şehrin belki de tek manzarası haline gelmiştir.19

Ermenistan’dağdaki el-Lân bölgesi de hristiyanların yoğun olarak yaşadığı bir yerdi. Abbâsiler döneminin büyük bir kısmında hristiyan olarak yaşamış olan bölgedeki hristiyanların ekseniyle ancak 320/932 yılında İslâm’a geçmişler ve hristiyan din adamlarını kısmuşlardır. Coğrafyacılardan Yâkût kendi döneminde bu kişileri iâne hristiyan olarak gözlemiştir. Onun yaşadığı yerlerde bölgede az sayıda müslüman bulunmaktaydı.20

Yine Yâkût el-Hâmevi’nin xii. yüzyıl coğrafyasına dair verdiği bilgileri göre, Musul yakınındaki Cüdâl kasabasında, Dicle’nin doğusunda yer alan bir diğer Musul kasabası Tell Uskûf ve Bâhûdeydâ da, Diyar Bekr’e sınır olan Ermeniye topraklarında yerini alan Cûr Dağında, Haleb’in güneyinde Tell Başîr’de, hristiyanların

16. el-İstahri, 70, 73, 76
17. el-İstahri, 77. Ayrica bkz: Ibn Havkal, 228
18. Hitti, İslâm Tarihi, II, 553
20. Yâkût, Mu’cemu’l-Bâldân, I, 245-246
meskûn olduğunu söyler. el-Cezîre köylerinden Harzem nüfusunun çoğunu yine hristiyan Ermeniler idi. Mısır'da Asyut kentinin çoğunuğu yine hristiyan idi ve bu şehirde onun döneminde yetmişbeş kilise bulunuyordu.21

Daha öncede işaret ettiğimiz üzere, Kiptilere kitlesel İslâmlaşmalarına rağmen, Mısır'ın hatrı sayılır bir nüfusu XIV. yy.'a kadar hristiyan kalmasıdır. Mısır'ın bu kitlesel İslâmlaşmaları zaman zaman Arap kabilelerinin bu topraklarda iskanıyla ilintili olmalıdır. Abbâsîlerin kuruluş günlerinde otuzbini yakın Arâbî'nin, Bûleybis ile Kalzum arasına yerleştirmeleri küçük bir öreke olarak burada zikredilebilir.22

Yukarıda İslâm hâkimiyetindeki halklara İslâm'a geçmeleri için bir baskı uygulanmadığı ifade etmiş, sadece bazı hristiyan Arap kabilelerinin bunun dışında tutulduğunu, bunun da İslâmla değil, siyâsî otoritenin kararlarıyla ya da Arapçılık fikriyle bağlantılı olabileceğini dile getirmiştir. Şimdi bu kâbilelerle ilgili bazı bilgileri yer vermek istiyorum.

Arap kabilelerinden Kınnesrin çevresinde yaşayan Tenûh hristiyanlarının bir kısmı, fetih sırasında, bir kısmı da Halef el-Mehdi zamanında İslamiyet'e geçmişti. Tayy kâbilesine mensup hristiyanların büyük bir kısmı da yine zamanla İslamiyet'i seçmişlerdi. Haleb çevresinde bulunan Tenûh ve diğer hristiyan kabilelerinin bir kısmı da, zamanla İslâm'ı kabul ettiler. Ancak çoğu hristiyan olarak kaldı.23

Tağlıp kâbilesi de hristiyanlığını uzun süre koruyan kâbilerden birisi idi. Tağlıpliler Hz. Ömer zamanında müslimanlar için siyâsî bir sorun teşkil etmişti. Özellikle Bizansa ithâh etmeleri ve büyük bir askeri gücü sahibi olmaları sebebiyle24 cizye vermeyi zul saydıkları için iki kat zekat formülü bulunmuş ve İslâm topraklarında kâmlarını sağlanmıştır. İslâm hukukçuları arasında iki kat zekat adi verilen bu verginin cizye yerine alındığı ve sarf yerlerini hârâc mallarının ayrınsı olduğu hususunda genel kabul vardır.25 Fakat bazı hukukçular ve tarihçiler tarafından özellikle Emevîler döneminde oluşan Arapçılık fikirlerinden dolayı bu uygulamayı farklı şekillerde yorumlamışlardır.26

Bu bilgiler ışığında Halef el-Mehdi zamanına rastlayan bir hâdiseyi ortaya

21. Yakût, Mu'cemü'l-Büldân, I, 193, 316, II, 38, 40, 102, 112, 240
23. el-Belâzuri, Futûhü'l-Büldân, 197-198 (tcr. 206-208)
24. Hatta et-Taberî'de yer alan bir ricayete göre onlardan 4,000 kişilik bir grup Bizansa ithâh etmiş Ömer'in Bizansa kralına yazdığı ve ülkesindeki hristiyanların tamamını ülkesindeki çarçacerâmi ifade etmesi üzerine geri gelmişlerdir. et-Taberî, Târîh, IV, 54-56 (Seyf ricayeti); Hamîdullah, Menbatu'l-Vesâlik, 523-825
25. el-Belâzuri, Futûhü'l-Büldân, 240-250, 252 (tcr. 260-261, 263)
koymak istiyoruz. el-Mehdi 163/779 yılında oğlu Hārûn komutasındaki bir orduyu Bizans ülkesine göndermiş ve kendisine Haleb'e kadarreffakt etmişti. Haleb'e (Aleppo) kadar gelen halife bu arada çevredeki kabilelere de uğramıştı. Civarda cadırlar içinde yaşayan Tenüh (Tanuk) kabilesi mensupları onu karşılamaga çıkıltlar. Halef'ye Arap atlarına binip süşlenmiş olan bu kişilerin hristiyanı oldukları söylerdi. Halife onlara kizarak, onları Müslüman olmaya mecbur etti. 5.000 kişi müslüman oldu. Ka-dılara dokunulmadı.27

... Bar Hebraeus'un verdiği bu bilgiler, el-Belâzûrı'nın verdiği bilgileri aydınlığa kavuşturmaktaadır. el-Belâzuı, Kennesrin fethini anlatırken, şehir halisıyla Ebu Ubeıde tarafından Hıms anlaşmasına benzer bir anlaşma yapıldığını ve müslümanların bu şehrin topraklarını ve köylerini ele geçir diklerini belirtiyor.


Yine el-Belâzuı'nın devamla belirtiliği üzere, bu yerleşik hayat yaşayanlardan bir topluluk mü mínlerin emiri el-Mehdi'nin hılsıfatı zamanına müslüman olmuşlar ve onların elli önerine, yeşil mürekkeple Kennesrin yazmıştır.28

Her sıki rivayeti değerlendirirnve, uzlaştırmara çalıştımızda, Kennesrin'de yaşayan Teenüh kablesi mensuplarından bir kısmının, ilk fetih hareketleri sırasında, Ebu Ubeıde tarafından İslamiştirldiği anlaşılmaktadır. Fakat işlerin Kudâa kablesi boyu Halef el-Mehdi zamanına kadar inançlarını korumuşlar ve onun zamanında bu kişilerden 5.000 kişi İslamiyet'e geçmişti. Bu arada, Bar Hebraeus'un ifade-lerine dikkat edersek, el-Mehdi, zamanında hâlâ geleneksel yaşantlarını sürdürerek, cadırlarda yaşadıkları öğreniyorz. Eğer Belâzuı'nın kâdettığı, farklı bir olay değilse, İslamiştirın 163/779 yılında Haleb ziyareti sırasında gerçekleştigi- ni söyleyebiliriz.

Bu arada halife diğer hristiyan kabile Tağlîp'le de ilgilendi. Bir Arap kabilesinin İslam'ı kabul etmeyişi halife için gayet zor bir durumdu. el-Mehdi kendilerini ölümsüza da din değiştirme seçeneğini karşı karşıya braktı.29

el-Belâzuı ve diğer müelliflerin Benû Tağhip hristiyanlarının ilk dönemdeki durumları ile ilgili verdikleri bilgiler çerçevesinde, el-Mehdi'nin hiçbir halifenin cesaret edemediği bir kararlık içinde, Tağlîp ve diğer hristiyan Arapları kendisine hedef olarak seçtiğini ve devletin güç ve istikrarına dayanarak onları İslamiyet'e zorlamıştır. Bununla birlikte Abdullah b. ed-Deysen el-Mervezî'nin (dogumu h. 198) bilgilerine itimat edebilirsek, Tağlîplilerin hristiyanıklarını koruduklarını kabul etmemiz gerekecektir.30

27. Bar Hebraeus, Abâ'l-Parac Tarihi, I, 204; Tarihü'-Zamân, 12
28. el-Belâzuı, Fütûhü'l-Balûdân, 197 (trc. 206). Ayrıca bkz: Yakut, Mu'emu'l-Balûdân, II, 206
29. Kennedy, 98
30. el-Hâtîb el-İbâdî, VI, 28
E. HAÇLI SEFERLERİ'NİN BAŞLAMASI ve HRİSTİYANLARIN TUTUMU


Abbâsi devleti için oldukça önemli bir problem olan Zencî İspan 86'ıdan 883'e kadar sürdü ve zaman zaman tümüyle Aşağı ve Orta İrak'a ve geçici bir süre için

1. Ya'kûbi, II, 491; el-Yûzbeki, el-Vüzerâ, 129-130; Ahmet Emin, Zuhru'l-İslâm, I, 10. Bir başka sohebi, zikreden tarihçi ibn Assâkîn kayıd içinde bk: ibn Manzûr, Mu'tassar, VI, 86-87
2. el-Mes'iî, Muraâc, IV, 210; İbnü'l-Esrî, el-Kâmîl, VIII, 84-85; İbn Taghribîrdî, III, 138; Lewis, 114-115; Hitti, İslâm Tarihi, 111, 725 vd.
Basra'ya egemen oldu. İsyancıların hepsi yok edildi, ama halifelik gücünü yitirdi. Bu bölgede başkaldırıacak Karmatilere zemin hazırladı.


Bar Hebraeus bu yorumları yapmakta bakış çizdiği. Dördüncü asırın başlangıcı artık Bizans'ın gücünü göstermeye başladığı bir dönem oldu. 316/928 yılında Bizanslıların Antioхıa ve Bitlis'i ele geçirmelerinden sonra bir hayli korkuya kapılmış olan Erzen ve çevre şehirlerin halkın Bağdat'a gelenek yardımı talebinde bulunmuş- lar ise de onların bu istekleri yerine getirilememiştir. 4

332/943 yılında Bizanslılar Re'sayn'i yağmaladılar. Müslümanlar büyük bir zarar gördüler. Şehirlerin yakıldı. Bu saldırılar sırasında zimimler de büyük bir zulüm ve çirkin davranışlar ile karşı karşıya kaldular. 5

350/961'li yıllarda Bizanslılar artık Ermenistan içlerine kadar ilerlemeye başla- mışlardır. Ermeniler Araplardan gelebilecek saldırılar sebebiyle Bizans sınırlarına doğru kaçmışlardır. Bunlar Anadolu topraklarında Kapodokya'ya yerleştilmişler ve Bizans ordusunda görev almaya başlamışlardır. 6


362 de Rumlar Nusaybin'i ele geçirdiklerinde şehirden kurtulanlar Bağdat'a gel- mişler, Müslümanları harbe davet etmişler, karşılık bulamayınca da camilerde hatip-leri susturmuşlar, minberleri kırmışlar, hatta halife Mut'ı lillah'a saldırmışlardı. Ha- life ise, son anda canını kurtarabilgi bu nümayişten sonra, sadece İslam topraklar-ı

4. Ibnü'l-Ensir, el-Kamıl, VIII, 188-199; Ibn Taṣrīḥārādī, III, 220; en-Nuṣaybī, XXIII, 88
5. es-Salī, Aḥārū r-Rādī, 251
ni savunmaktan aciz olduğunu söyleyebilmiştir.


Bu dönemde iç siyasi bütünlenliğin bozulduğu iktisadi bir krizin yaşadığı dönemde. Halife el-Muktedir döneminde hayat pahalılığı ve isyanlarla doludur. Karmatiler yeniden ayaklanmalar, 317 yılında Mekke'yi yağmalayarak Hacerü'l-Esved-i'alih goturmüşlerdir. 314/926 yılında Bizanslılar Malatya bölgesini yakıp, yıkılmışlar ve ertesi seni Ermenistan'ın büyük bir kısmını talan etmişlerdir.⁹


---

⁸ el-Mukaddesi, 152; Ibn Tağribi, IV, 65-66; en-Nüveyrî, XXIII, 200; Sevim, Genel Çizgileriyle, 7-10
⁹ el-Mes'üdi, Mûrâc, IV, 292, 306; en-Nüveyrî, XXIII, 56; Zetterstâen, "Muktedir", İ, VIII, 375
¹⁰ es-Solû, Ahbâru'r-Râdi, 223-228, 249-250, 256-258, 277-278, 282; el-Mes'üdi, Mûrâc, IV, 340-343

Bununla birlikte tarihi öncesi dönemde ilgili güzel bir yorumda bulunur, el-Mes'üdi, Halife el-Müttaki ve el-Mü'tin'ın görevde olduklarını 329-363 senelerini İskander'in ölümünden sonra Roma İmparatorluğunun içinde bulunduğu çözüme dönemi-ne benzetir. 324 senesinde, Basra İbn Râkîn; Fâris Ali b. Büvey'în; Işefân, Rey Ali b. el-Hâşim b. Büvey'în; Musul, Diyarbekr, Rebia top rakları Benh Hamdân'ın; Misir, Şam İshidilerin; İffirîka ve Mağrib Fâtûmlerin; Horasan, Maveraünnehir Sâmânilerin; Taberistan, Cürçan, Deylemilerin; Huzistan Berdilerin; Bahreyn, Yemâme, Herce Karmatilerin elinde idi. Sadece Bağdat ve çevresi halifeye kahyordu.12

İslâm hakikiyetindeki önemli kentlerden birisi olan Antakya, 1085-1098 yılları Türk hakikiyeti hariç, 359/969 yılından 1268 yılına kadar Bizans hakikiyetinde kal-mıştır. Bar Hebraeus'un verdiği bilgilerde göre, Bizanslılar şehri ele geçirirken bir hâli kan dökümler ve 20.000 esir götürmüşlerdi.13

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilerde göre, Antakya'yı ele geçirin Bizanslılar, Hâleb'de asker gönderdiler ve vergi vermek üzere anlaştılar. 970 yılında Haleb emiri ile yapılan anlaşma sonrasında bu kent te Bizans yönetimine geçti.14


Bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkmış olan Selçukluların güneye kuve-etlenmesi, Besâşîr'în fevkalade artan kudret ve nüfuzu, Kâim'in Tuğrul Bey'di davet etmesine zemin hazırladı. Bu diplomasi, Besâşîr'î Fâtûmlerle anlaşmaya yoneltti. Tuğrul Bey, Bağdat'a girdiğinde, Fâtimi halifesine, Mustansîr'dan büyük yar-dımlar göre Besâşîr ordusuyla Musul taraflarını ele geçirdi. Lâkin, Tuğrul Bey, dumumu kontrol alta aldı. Fakat bu arada kardeşi Ibrahim Yinal'în isyanı ve diğer si-

11. el-Mes'üdi, Mârûc, IV, 371; Lewis, 118; Zetterstéen, K.V. "Müstekfî", Li, VIII, 834
12. el-Mes'üdi, et-Tenbîh ve'l-İrâq; 400; Ahmet Emin, Zuhru'l-İladâm, I, 91
13. İbnûl-Esir; et-Tarîhü'l-Bâhir, 6-7; Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, I, 27; en-Nüveyri, XXIII, 197; Frend, 249
14. Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, I, 267; Frend, 249, 250
yazı gelişmeler dengeyi bozmuş bu isyanla meşgul olunurken, Bağdat’ta Fâtimî bayrakları tekrar görülüvermişti (450/1058).

Tuğrul Bey, kardeşinin isyanını bastırdıktan Besâsîri kuvvetlerine saldırıs ve yapılan savaşta Besâsîri maktul düşmüştü. el-Kâim, Meliksâh’ın iktidar mevkiine geçmesinden iki sene sonra öldü. Yerine torunun Ebu’l-Kâsim Abdullah, el-Müktedi’i amrullah unvanı ile halifelik mevkiine geçti (467/1075).16

el-Müktedî’nin halifeliği (467-487/1075-1094) Haçlı Seferleri’ne kadar, Büyük Selçuklu İmparatorluğunun en parlak devresini teşkil eden Sultan Meliksâh’in saltanatına rastladiği cihetle, tam bir huzur içinde geçmişti. Selçuklu devletinin sürekli genişleyen sınırları içinde Abbâsî hilafetinin dini gücü de bu arada artmıştı. Fâtûmîleri tanıyan el-Cezire, Surîye, Filistin, Hicaz ve Yemen bölgelerinde huzbe tekrar Abbâsî adında okunmaya başlamıştı. 463 senesinde, Türklerin onde gelenlerinden Atsîz b. Ok Beytîl’-Mukaddes’i fetetti.16

Selçukluların gayretleriyle canlandırılmaya çalışılan ehli светet anlasyısı ve Nizâmîye Medresesinin kurulması Bağdat’ta yaşanan diğer gruplarca pek öyle hoş karşılamanamıştı. 469/1077’de Hanbeliler aralarındaki kavgalar tam bir sokak çatışması idi ve halifenin polisleri zamanında müdahale edemedikleri için ölenler olmuştu. Mesele bununla da bitmeyordu. Hanbelilerin Şaﬁfîlerle olan kavgaları da şehrin sükünetini bozuyordu. 475 olayları burada küçük bir örnek olarak zikredilebilir.17

1092’de güçlü Türk sultanları olsun buluncuyorlardı. Onların ömülümüyle aile kavgaları başladı. Bununla birle Returns Turkish sultanlarının nüfuzları halifeler önerinde devam ediyordu. Abbâsî halifelerinin, Bûveyhî ve Selçuklu askerî güçlerine bağlı olarak yaşadığı bu maceralar, halifelerin siyasi güçlerini ortadan kaldırmış, tama-miyyle manevî bir lider hüviyetine imiştir.18


Haçlı Seferleri öncesindeki siyasi durumu büyükçe ortaya koyduktan sonra Haçlı Seferleri’nin sebepleri hakkında ileri sürülen görüşlere geçmek istiyoruz.


15. Ibn Tağribîrdî, V, 50 vd.; Şînîsi Âltûndaq, “Kaim”, IA VI (İstanbul t.y.), 102-104; Sevim, Genel Çizgileriyle, 8
16. Ibn Tağribîrdî V, 87; Fikret Işıltan, “Müktedî”, IA VIII (İstanbul 1979), 573
17. en-Nüveyrî, XXIII, 236, 243-244; Wiet, Bagdad, 108
18. Ibnü’l-Estîr, el-Târîhü l-Bâhir, 9-13; Wiet, Bagdad, 104-105, 120
19. Zetterstên, “Müstazhir”, IA VIII (İstanbul 1979), 832
di sene (1090-1097) İstanbul'da oyalandılar. Franklar Kudüs'e girmek nasip olursa, bütün hristiyan mezheplerine saygı gösterereklerine ve Hz. İsa'ya tanıyı her bir millete kiliseler vereceklerini Allah'a vadettiler.20

Sahil halkın Avrupa haclarının Beytül-Mukaddes'e gitmelerine engel olduğu şeklindedeki bilgiler, tarihi biraz daha geçen olmak üzere (486/1093) Azım'nın tarihinde de vardır.21

Zayيف bir rivayete göre, Mısır halifesisi Selçukluların gücünü ve yayılmalarını gö rünce Franklara mektup yazmıştır. Bunun üzerine Haçlı hareketi başlamış ve önce Sis sehir daha sonra da Antakya ele geçirmiştir.22

Modern araştırmalar Orta Doğu'da yeni bir günün, Selçuk oğullarının ortaya çıkışını en önemli bir sebep olarak zikretmektedirler.23 Modern araştırmacıların bu görüşleri teyit eden önemli bazı vesikalara bulunduğunu kabul edebiliriz. Hamma de'nin El-Vesâiku'-Hurûbu's-Salîb adlı derlemesinde yer alan bir vesikaya göre, Bizans krallı Alexis Komen, I. Robert'e (yaklaşık 1088'de) gönderdiği bir mektubunda Peçeneklerin ve Türklerin saldırıları yüzden ülkesini yırtımekte olduğunu bildire rek, kendisinden yardım istemiştir.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 değerlendirmeye cihetine gitmiş olabileceğini de belirtir.25 Bununla bir likte bu seferlere tücğerler, savaş isteyen baronlar, preslilik kurmak isteyen gençler de katılmışlardı.26


22. az-Zehebi, XIX, 401; es-Suyûti, Târîhî'l-Halîfâ, 427
25. Hammâde, el-Vesâiku'l-Hurûbi's-Salih, 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 yar- 
dım isteği kaynaklarda yer alan Bizans İmparatoru Alexis'in gelen orduya geçiş im-
kanı tanınmaması da üzerinde düşünülmesi gerekir bir huzustur.27

Haçlıların Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'si dereyeyeden eden istilaları sıra-
sında bölgede yaşayan Ermenilerin onların yanında yer alındığı görülür.28 Franklar 
Ermeni asılı Zerrad Firuz'un29 şehri teslim etmesi üzerine Antakya'yı ele geçirdiler. 
Şehrin hakimiyi Yangısyian buradan kaçı. Daha sonra Türklerin muhasarasi sayfa ver-
medi. Dukak, Tuğtekin, Gürboğa, Vessab b. Mahmud ve Cenâhüdevde komutasında-
ki askerler, iç çekişmelerden dolayı bir varlık gösteremediler ve bozguna uğradılar 
(492/1098). Franklar sahil bölgelerini ve Yafa'yı zaptettirler. Kudüs üzerine yürüdüler. 
Antakya'nın Franklar tarafından alınmasından üç ay sonra Eylül 1098'de Fatti-
mler tarafından ele geçirilen Kudüs, 492/1099 yılının ilk aylarında kolayca düştü. 
Kudüs'te II. Godfrroy ve ondan sonra da Baudoin onbeş sene hakimiyet sürdürüler.30

Halife Mustezhir (1094-1118) ve Selçuklu Sultanı Berkyaruk gelen yardım ta-
leplerine hiç bir şekilde cevap vermediler ve sessizliğe gömüldüler. Kudüs'un Haç 
Ordularına teslimi ve müslümanların savaşma gücü bulunamayışları, Kudüs'un düşme-
sinden sonra müslümanların Bağdat'tan yardım istemeleri ve bu isteğin çevapsız 
kaşığı Ibn Tağrîberdi tarafından esef verici bir hadise olarak anlatılır.31

Bir zamanlar Bizanslıların saldırlarına birlikte karşılık veren ve yaşadıkları 
şehirlerde birlikte savunan insanları ve değişen anlayışı görmek zorundayız. Hristiyan 
yazarlardan Bar Hebraeus'un verdiği bilgiler göre, 837 yılında Bizanslıların Zubat-
ra'ya düzenledikleri saldırılar, şehrin müslüman, hristiyan ve yahudi halkı tarafından 
göğslenmişti.32

Ermeniler Melki inancına mensup hristiyanlar oldukları hatırlanrsa onları 
desteklemiş olmaları tabii kaçırılamamalıdır. Ancak bölgede yaşayan diğer hristiyanla-
rın bundan bir şey beklediklerini ya da elde edebildikleri söylemek mümkün değildir.

Kudüs'ü ele geçiren Franklar, yetmişbinden fazla insan öldürdürl. O dönemde 
hristiyan ve yahudi nüfuslarının yoğunlukta olduğu göz önünde bulundurulursa 
dönenin coğunu zimnîlere olştuğunu söyleyebiliriz. Pek çok tarihi eser yiktılar. 
Yahudi mabetlerini atşe verdiler.33 Doğu'yu kurtarmak üzere gelen Batılı hristiyan-
ların genelde tavırları hep aynı olmuştur. Heraclius'un Kudüs'e girdi yahudileri ol-
dürmesi burada hatıralanabilir. Araçlara yenilen Heraclius'un orduza da geri çekilir-
ken yerel hristiyanlar soymuşlardır. Heraclius'un Urfâ'daki hristiyanların mezhep 
değiştirmelerini istedi de bilinmektedir. 1097'de Malatya hâkımi Gabriel, pek çok

27. Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, II, 340
28. Matces, 192-193; Hitti, İslâm Tarihi, IV, 1024-1025, 1027; Sevîm, Genel Çizgileriyle, 26
29. Sevîm, Genel Çizgileriyle, 26; Ibn Adîn'in Zâbdatül-İ-Halîb ismi eserinde şehri Bağsyyan'ın gezilice 
hâçılara teslim ettiği yazmaktadır. Hammâde, el-Vesâiku'l-Hurâbi's-Saltibiyye, 102
30. Michel, Sûrûvâni Patrik, 45; Azimi, 31-32
31. Ibn Tağrîberdi, V, 147-148, 150-152
32. Bar Hebraeus, Târîhû's-Zêmân, 31
33. Azimi, 32; es-Suyûtî, Târîhû l-Hulafâ, 427
Ya'kubi hristiyanı öldürmüş, kilise müstemilâtına el koymuş ve bazı evleri yıktırmıştı. 34 Gabriel’ın bu davranışlarından dolayı yörede yaşayan Ermeniler bile bir ara Danışmendoğlu İsmail’e anlaşma yoluna gitmişlerdir. 35


Haçlı Seferleri’nin dinamizini Doğu hristiyanlarına zulmedildiği şeklindeki propagandalarla sağlanmış, ancak Doğu hristiyanlarının yaşadığı yerler ele geçirildiği zaman bölgede yaşayan farklı mezheplerle mensup olan hristiyanlar bütün hürriyetlerini kaybederek Latin-Roma Kilisesi’ne bağlanmak zorunda bırakılmışlardır.
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HRISTİYANLARIN İKTİSÂDİ HAYATLARI

A- KAZANÇ YOLLARI ve MESLEKLERİ:


Bereketli Nil Nehri'nden beslenen arazilerde de tarım ön plana idi. Meselâ Asut'ıa seker üretimi gerçekleştirdi. Çevreye ihtiyaç edilen meyveler yanında siyah hasha'dan yapraklarından elde edilen afyon da hayli aranan bir maddi.


Hz. Peyggambere izafe edilen"kaşirlere küçültükleri şehde uymadıkça" ummetinin daılmayacağı sözü ile Hz. Ali'nin "Kitap verilenlerin bir takımlarına uyanırsınız, inanmanızdan sonra sizi kafir olmaga cevirirler" ayeti kerimesini zirate geri dönme şeklinde yorumladığını daır bilgiler, es-Serahsi tarafından tarımcılığa geri dönme, tarımla uğraşma, cihattan alıkoyan tarafla uğraşma şeklinde yorumlanır.

Tip ve Eczacilik: Lahmi devletinin eski başkenti Hıride ve tabiatiyle bir tip merkezi olan Cundaşa pur'da eczacılıkta uğraşan aileler bulunuyordu. Ünlü iki hristiyan doktor olan Huneyn b. İshâk (264/878) ve Yohanna b. Mâseveyh'in (243/857) babaları, onde gelen eczacırdan sadece ikisi idi. Huneyn'in babası Hıride de bu işe uğ-

---

1. el-Belâzuri, Fütûhü'l-Bûldân, 251 (tcr. 262); Hamîdulah, Mere'mâtü'l-Vesâîk, 495
2. Yâkût, Mu'emmü'l-Bûldân, 1, 183-194
3. Ebu Ubeyd, 340-341
4. Kur'ân-ı Kerim, Tevbe: 100
raşıyordu. Mâseveyh Cûndîşâpur’da yetişmişti. Onun bir ara Bağdat’a gelişi şansını artrmuş ve saray tabiplerinden Cebrâil tarafından himaye görenek saraya girmeye hakkı elde etmişti.  


6. el-Küfî, 120-121, 215; Cahen, 112
7. eş-Sahebi, bu tür tedaviyeleri yapıldığı bazı manastırlara işaret eder. Bir örnek olmak üzere bzk: eş-Sahebi, 196
8. İbn Sa’d, V, 365
9. Yâkût, Mecem-i Buâldân, I, 193,194; el-Abîdi, 68-69; Hitti, İslâm Tarihi, II, 530-531

Arap Yarmadası'nda meskün hristiyanların önemli geçim kaynaklarından birisi de dericilikti.

Ticaret: Abbâsi devletinde, kültür ve medeniyyette beli bir seviyeye ulaşıldığını için insanların çoğu devlet idaresine yönelerek, sanat ve mesleklerden istínâf etmişler ve ticaret akselerin elinde kalmıştır. Bununla birlikte ıthalat ve ihracat işlerinin genelde hala Müslümanlar tarafından düzenlendiği söylenebilir.


Yukarıda aldığımız Lewis' in bu cümlelerinde de görülüğü üzere bazı araçtırmaçılar Emevîler döneminde itibaren mevcut yapının tarihi tesbitlerini aktaran bazı örneklerden hareketle hristiyanların -genelde zimmîlerin- faizli alışveriş, sarrafîk ve bankeri gibi kâzanc yollarının olduğu ifade etmişlerdir.

Hz. Peygamber döneminde, Necrân anmeldişi dikkatli bir şekilde incelediğinde, Hz. Peygamber' in faiz sistemini sadece kendi toplumu için değil o ülke sınırları içinde bulunan bütün fertler için bir sorun telakki ettiğini, yalnız sadece kendi inançlarının fai zli alışverişlerden kaçağını meseleyi çözümü, bir bütün olarak ekonomi nin aynı prensiplerle çalışması için çaba sarfettiğini görüyoruz. Onun için de Hz. Mu hammed (s.a.) kendi örlüle ve dini inançlarına göre nakî olmasına rağmen Necrânîlîrın faizi alışveriş ve borçlanmanın ilga etmiş.

İlk halifeler tarafından ısrarla korunmuş olan bu prensibin ne zaman ortadan kalktığıni ve tabi proximity şu anca gayri müslümler arasında, ardından da müslümanlar arasında faizi borçlanmalardan ne zaman görülmeye başladığını tesbit edemedik. Lakin idareciler bu hatalarında dolaylı İslam toplumu dolaylı olarak faiz ekonomisini içine alımsız ve sonucu denge bozulduğunu için devlet bazen gayri müslümlerden borç para alma ya da harac gelirlerini, peşin ödeme yapma sahraflara (cehezlerle) satma cihetine yönelmek zorunda kalmıştır. Bu husus dikkate alınrsa Abbâsi toplumunda gayri müslümlerin ulaşığı güç, Osmanlı Devletini’nin son döneminde yahudi kredicilerin ulaşığı güç ile karşılaştırılabilir. Abbâsiler döneminde ait küçük bir örnek vermek gerekirse, Vezir Ali b. İsbâ b. el-Furat görevinden indirildiği zaman yahudi cehbezlerden ikisi, kendisine 700,000 dinar verebilecek kadar zengin idiller. Öte yandan Karmat İsyanı sonrasında el-Muvaffak ve el-Muktedir’in içinde düştükleri durumün altında Franz araçtırmaç Mazaheri’nin katınlardaki mümdeci olup oradan takip edilebilir.17

Ibn Elb Üsaybia tarafından sunulan bilgilerde göre, Huneyn b. İsbâk’un bazı akırabaları Hûre’de sarrafıklık uğrasyorlardı.18 El-Câhiz da bazı sarraf hristiyanlardan bahseder. El-Mukaddesi, x. yüzyılda Şam bölgesinde hristiyanların daha çok tabâbet ve kitâbetle, yahudilerin ise cehbezlik, boyacılık, sarraflık, tabakhane işletmeciliği ile uğraşıklarını söyler.19 El-Kalkaşandı tarafından verilen bilgilerde göre, sarraf ve ka- tiplerle şeyh ve reis lâkâpları takımlımdı.20

Kâğıt İmalatı: el-Belâzuri tarafından verilen bilgilerde göre, kâğıt üretiminin büyük bir kısmı Misr’dan geçmekleştirmiyordu. Kâğıt imalathanelerini ellerinde bulunduğu hristiyanların, bu piyasada bir hayli onde idiller, hatta Bizanslılara ihracat bile yapıyorlardı. Onlar kâğıtların başına hristiyanhakla ilgili semboller koymayı da ihmal etmiyorlardı. Abdülmelik döneminde bu kağıtların üzerine Allah lafları yazdırılınca

16. Hamidullah, Memâtâtül-Vesâlî, 389
17. es-Sâbi, Ebû’l-Hasen, 176; Mazaheri, 120-121
18. el-Câhiz, Radd ala’-n-Nasârâ, Resâîlu Câhiz, 316; Ibn Ebû Usaybia, 257
19. el-Mukaddesi, 183
20. el-Kalkaşandı, Subhû’l-A’îd, V, 474

Misrî hristiyanların kağıt sektörünü Abbâsîler döneminde de ellerinde bulunduklarını daire elimzde önemli belgeler bulunmaktadır. El-Cehşiyari sonrasında verilen bir bilgiye göre, Halife el-Mansûr, Mîsr'daki isyanları sebebiyle kağıt temininin zorlaşabilmekleARGER endişelerini sürekli taşımıştır. 

Balkçılık: "Balk yemek bedeni eritir." manasındaki bir hadisîn Peygamberin ağınlık gibi otralarda deyinilirken, balkçılığı ugraşan ve çoğu yerde pazar ellerinde bulunan hristiyanlara karşı bir kamuoyu oluşturma mahiyetinde mi görülmemili? 

Hâkim biemrillah'ın 395 senesinde toplumda pek çok şeyi yasaklayan emirleri arasında gördüğümüz balk satışlarının nehiy ve bu emre uymayan sataçlardan bazılarının öldürülmesi de aynı şekilde bu anlayışla telîf edilebilir mi? 


22. el-Cehşîyari, Kitâbu'l-Vu'âerî, 138. HHî, kağıt imalatını Çin'de başlattı en inşa İslam dünyasına girdiğini, Mîsr'da kağıt imalatının ise IX. asra tekbül ettiği göstermekle kaynağımızda yer alan bu bilgileri göremeyerek büyük bir hataya düşmüştir. HHî, İslâm Tarbi, II. 533, 638 
24. es-Suyûti, Târîhü'l-Hâlîfî, 414 
25. el-Câhz, Kitâbu'l-Hayârûn, IV, 431-432 
26. Ebû Yusuf, 123

Kendisi el-Emîn döneminin de yine göze insanlarından birisi idi. Mârî'nin bilgilerine itimad edebilirsek, Halife el-Emîn de Avnûl-Cevherî'nin konağında üç ay kadar kalmıştı.28


28. Mârî, 73

29. İbn Sa'd, V, 498; İbn Hallikân, II, 11
B- YÜKÜMLÜ OLDUKLARI VERGİLER ve YÜKÜMLÜLER:

Bir önceki başlıktı hristiyanların kazanç yolalarını ve mesleklerini incelemeye çalıştık. Burada kendilerinden alınan vergiler üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Yüksekli Oldukları Vergiler:

Cizye: Hz. Peygamber döneminde hristiyanlardan, yahudiilerden ve mecûsîlerden cizye vergisi alındı. Konulan vergi miktarları 1 dinar ve bir miktar yiyecekten oluşuyordu. İlk fettihler sırasında Hz. Muhammed döneminde uygulanan vergi miktarlarına bağlı olarak 1 dinar 1 cerib vergi ahınıyor ve anlaşmalar imzalanarak zimmet akıdi gerçekleşiyordu. Bazen bölgenin zenginliğine göre, Mısır'da olduğu gibi 2 dinar cizye ahınıdı da oluyordu. Henüz Hz. Ömer'in vergi sisteminde gerçekleştirildiği değişiklikler söz konusu değildir. Hz. Ömer halifeliğinin sonuna doğru gerçekleştirildiği vergi reformu ile müslümanlar tarafından ele geçirilmiş olan pek çok araziyi vakıf araesi statüsine soktu ve aynı vergilendirmeyi yoluyla benimsedi. Cizye vergilerini de buna göre değiştirdi. Şam'da ilk anlaşmalarında 1 dinar, 1 cerib; el-Çezire bölgesinde de 1 dinar ve bir miktar yiyecik 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 başlandı.\(^1\)

Cizye, Şam ve Mısır ahaliyalardan dört dinar, Yemen ahaliyalından bir dinar şeklinde alınırken zenginlik cihatındaki bu bölgelerin yapıları göz önünde bulundurulmuş idi.\(^2\) Sevâd bölgesinde ise, gelir seviyesi yüksek olanlardan kırıksezdir hem, orta halklardan yirmi dört dirhem, gelir seviyesi düşük olanlardan ise oni dirhem alınıyordu.\(^3\)

Cizyelerin tesbiti için kesin bir uygulama söz konusu değildir. Anlaşma sırasında duruma göre, bir miktar tayin edilirdi. Bazı kentlerle şahıs başına vergi tesbit edilirken, bazı kentlerde müşterek cizye tesbit edilirdi. Çok nadir olmak üzere, Tiflis'te Habib b. Mesleme'nin uyguladığı üzere, ev başına cizye tayin edildiği de oluyordu. Bu durumda cizyeyi hafıslımek için bir yere toplanmaları, ya da bir evde nüfusu kalabalık olan aileleri dağıtma söz konusu değişti.\(^4\)

Daha sonraki dönemlerde, cizye vergilerinin değişip değişemeyeceği hususunda

---

1. el-Belâzuri, Futûhu'l-Büldân, 170, 238-239 (trc. 177, 248-250); Yâkút, Mu'cemu'l-Büldân, IV, 264; el-Makrizi, el-Hitât, I, 76, 79
2. el-Buhârî, Cizye, 1; Abdûrrezâk, 10090, 10094, 10098, 19271; Ebû Yusuf, 128
3. Ebû Yusuf, 122
4. Yâkút, Mu'cemu'l-Büldân, II, 36
fikih uzmanları arasında farklı görüşler ortaya çiktı. Şafiler, cizye miktarlarının 1, 2, 4 dinar şeklinde sınıflandırılması ve 1 dinarden az olmasını esas alıyorlar, tavvan fiatların ise anlaşılmaya bağlı olduğunu iddia ediyorlardı. İmam Şafi daha farklı bir düşüncede olup Hz. Peygamber uygulamasını esas alarak herkese 1 dinar ölçüsünü esas alıyor ve Hz. Peygamber'in sonuncu ittihamın Hz. Ömer'in iştihadından daha evlə olduğunu belirtiyordu. Mezhepteki takipçileri, onun bu görüşünü 1 dinarden az olmasını şeklinde yorumlamışlardır.5


Batılı yazarların da belirttiği üzere Bizans ve Sâsânî hâkimiyetinde yayılan bu insanlardan alınan vergileri önceden idarecilerin tahsil ettiginden daha azdı. 7 Ancak bazı idarecilerin tutumları sebebiyle bazı haksızlıklar da yaşanıyordu. Bu tablo Emevi Döneminde pek sik karşımıza çıkmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Emeklerin haraç görelisi Üsâme b. Zeyd et-Tabeni, amilleri bir emir göndererek kendisinde merkez tarafından verilen menşur olmanın bətin hristiyanlardan 10 dinar alınması istedi.8

Bar Hebraeus'un verdiği bilgilere göre, Halife el-Mansûr, 145/762 yılında hristiyanların vergilerini iki misli artırmıştır.9 Yine hristiyan kaynaklarının verdiği bilgilere göre, Halife Hârûn er-Reşîd de 171/787'de cizyele artırmış, buna bağlı olarak ta hristiyanların pek çoğu hicret etmiştir. Bizans ve Sûrîyânî kaynakları bu hususta tek kalmaktadır. Halbuki İslam tarihî kaynaklarından et-Taberi'nin verdiği bilgilere göre, mesela Seyd hâlinden alınan gelirlerin yarısından sonra alınan 1/10 luk vergi kendilere indirilmişdir.10

Haraç: Hz. Muhammed döneminde "Haraç" kelimesi topraktan alınan vergi anlamını değişt, bedel (el-harac bi'd-damân) anlamını taşıyordu.11 İlk dönem metinlerin-

---

5. İbn Kayyim, Akhâm, I, 26, 31-32. Bir Hanbeli olarak İbn Kayyim, Şafi'ın bu görüşlerini, daha doğrusu onun görüşlerine esas aldığı Muazz hadisini-ler hâlinden 1 dinar- uç noktadan yorumlar ve değişiklikin caiz olduğu görüşünü ışpatlamaya çalışır. s. 32-33
6. İbn Kayyim, Akhâm, I, 26-29, 30
8. Hz. levi derken gerçekten büyük bir haksızlık etmektedir. Bkz: Lewis, 66
9. el-Makrîzi, el-Hitat, II, 483
10. Bar Hebraeus, Abâ'i-Farar Tarihi, 1, 200; Arapça tercumesinde sadece vergilerin artırdığı (Dâfehâ) kayıtlıdır. Bkz: Târir-i Zemânî, 9
de haraç ile cizye arasında çok kesin bir ayrım gözetilmemektedir. Bunların her ikisi de aynı manada yani gayri müslimlerden alınan vergi manasında kullanılmıştır. Müslümanların tarafından fethedilen topraklar üç grupta müslüman ediliyordu.

a- Savaş yoluyla ele geçirilen topraklar ki, bunlar ya Ganime olarak paylaşılmıyor, ya da halife olanları paylaşırmaksızın diğer toprağı yaparak bütün müslümanlar- 
a vakfeder topraktan haraç alınıyordu.

b- Sürüğün vb. yollarla ele geçirilenler ki, bu araziler de vakuf arazileri olarak muamele görüyor. Bu topraklara haraç konuluyor ve oraya yerleşenlerden vergi a-

lınıyordu.

c- Sülh yoluyla ele geçirilen araziler, topraklar gayri müslimlerin ellerinde birakılıp ve haraç alınmak üzere anlaşılmıştı. Bu da iki yolla oluyordu.

- Toprağın müllkiyeti müslümanlara ait olmak üzere anlaşılmış durumunda topraklar satılmaryordu. Haraç toprağın ücreti kabul ediliyor, İslam olmalarıyla haraç düştüyordu.

- Toprağın müllkiyeti onlara ait olmak üzere anlaşılmış durumunda haraç kon-

uluyordu. Müslüman olduğu zaman bu araziden haraç düştüyordu.

Fethiler sonrasıda arazi eski sahiplerine bırakılmıştı ve onlar tarafından eki-

lip biçiliyordu. Karşılığında haraç ödeniyordu. Bunun yanında boş araziler vardı. Bunlar ya daha öneleden sahipsiz olan ve devlet arazisi olarak ele geçirilmiş araziler-

di ya da zamanla sahipleri ölmüş ve ardıcıları bulunmayan arazilerdi. İslam tarihi kay-

naklarının verdiği bilgileri göre, bu sonuncu araziler Hz. Osman zamanından başla-

mak üzere Katai olarak daştırılantaya başlandı (29/649). Hz. Ömer'in bu topraklardan

sktada bulunduğu dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Hz. Osman'ın tercih ettiği

yol temlik yoluyla değil toprağı işlemek üzere kiralamaya tarzında idi. Hz. Ömer, Kis-

râ ya ait olan Sevâd topraklarını devlete mal ederek bunları haraç toprağı kıldığı za-

man bu topraklardan 9.000.000 gelir elde etmiştir. Hz. Osman'ın yeni yolla Sevâd ge-

lirlerini 50.000.000 dirheme çıkardığı söylenir. Iktalarla ait belgeler 82/701 senesinde

vuku bulan Cemâce imamında yanmış ve herkes eline geçen araziye el koymuştur. 

Böylece toprak düzeni bozulmuştu. Bu hususa ileride genişlecektir.

Cizye vergisinde olduğu gibi haraç vergilerinin toplamlasında bazı haksızlık-

larla karşılaşılmıştır. Misir haraç görelisi Abdullah b. el-Habbâb yerli halkın vergi-

lerini bir dinara bir kurat ilave etmek suretiyle arttırdığından isyana bile sebep olmuş-


haraçları arttırdı. III. Yeşid, II. Ömer'i öne aldığını belirttiği hıthesinde, gayri müsl-

13. Ebû Ya'î, 146-149. es-Serahi, savaş yoluyla ele geçen yerlere haraç-cizye konduğu görüştündedir. 

Sevâdın savasla fethedildiği görüştündedir. Şu० bunu kabul etmez. es-Serahi, Mersûât, X. 15
14. Ebû Ya'î, 230-231; Hamídullah, Mecmûa'ât-ı-Vedâyık, 532-533; Cahen, 46
15. el-Makrîzî, el-Istat, II, 492


lim arazi sahiplerine de bir mesaj vererek evlerini terketmemelerini, ağır vergilerle karşılaşmayaçıklarını garanti etmişti.16

Hristiyan kaynaklarından Mârî’nin verdiği bilgileri göre, Halife el-Mehdi, babasının aksine bir sene haraç almadi. Ibn Kayyim halifin haraç düşürebileceğini fa-
kat cizyeyi düşürebileceğini ifade ederken el-Mehdi’nin uygulaması hususunda bize yardımcı olmaktadır.17

el-Mukaddesi tarafından verilen bilgilerle göre, Irak altmış nahiyyeden oluşuyor-
du. Bu nahiyele de onbir merkeze bağlı idi. el-Mukaddesi, kendi zamanında Basra, Batılı gibi yerlerde bunları tesbit etmenin zor olduğunu, Basra’da Karâmita’nın, Dey-
lemde de ayrı bir divanın mevcut olduğunu söyler. Dolayısıyla tâccarlar, geçikleri her yerde vergi veriyorlardı. Güzel kadinlardan ve eşyalarından 100 dirhem alınıyor-
du.18 el-Mukaddesi’ye göre bazı bölgelerin haraç miktarları şöyleledi:

Cûrcân: 36.000.000 dirhem,19 Sevad: 128.000.000 dirhem,20 Basra ve Kûfe toprakları oğur arazisi idi. el-Mukaddesi, Adududedevle’nin devlet arıviz kayıtlarında Se-
vâd gelirlerinin 87 milyon cıvarında olduğunu, bunların 5 milyonun Sevâd, 9 milyon-
nun da Dicle haraç gelirlerinden östuğunun kaydederi.21

Şam bölgesine dair verdiği örneklерden bazılarına göre, Kînnârin ve Avâsim:
360.000 dinar, Ürdûn: 170.000 dinar, Dûmsk: 400.000 den fazla vergi verdiğini, Ibn Hurdezbeh’in ise, Kînnârin’ın haracını, 400.000 dinar, Hims’in haracını, 340.000
dinar, Ürdûn’ün haracını, 350.000 dinar, Filistin’in haracını ise 500.000 dinar olarak
kaydettigini zikreder.22

Zaman içinde vergilerin azaldığı ve yeteri kadar vergi toplanamadığı görülür.
Hitti, vergi miktarlarının azalmasını halkın İslâmîyet’i benimsemesi ile ilişkilendi-
rirken 23 Ibn Tağrîberdi tarafından sunulan bilgilerden meselenin bir başka boyutu-
uzun geçeri. Onun verdiği bilgilerle göre, İslâm’dan önce, Mısır topraklarından 100-130 milyon dinar vergi toplanıyor olmasına rağmen Amr b. el-Âs 12 milyon dinar
vergi toplamış. Daha sonra bu vergi daha da düşmüştü. Ahmed b. Tûlûn zaman-
ında 260’dı, 4,3 milyon dinar olan vergi Fatımı komutanlarından el-Ceveh’in gay-
retleriley 360’dı, 30.2 milyon dinara çıkılmıştır. Mısır haracının büyük olununun sebe-
bi hususunda Ibn Tağrîberdi’nin yorumu ise şudur: Ona göre, gerekli sulama kanal-
larına ve toprağa zararlı bitkilerden temizleme gibi çalısmalara yatırım yapılmamasi-

16. el-Makrizî, el-Hitât, II, 492-493; Welhausen, 173
17. Mârî, 70; Ibn Kayyim, Akhârî, I, 126
mûz: 7, Nebrivân: 5, Bzk: el-Mukaddesi, 133-134
19. 1 cereb buğdaydan 4 dirhem, 1 cereb ar padan 2 dirhem, 1 cereb hurmadan 8 dirhem alımıyordu. Bu
bölgeden 500.000 dirhem de vergi veriliyordu. Bu Hz. Ömer döneminde elçilerile ayni idi.
20. Ömer b. Abdülazîz döneminde 124.000.000 dirhem, el-Harâce zamanında ise 18.000.000 dirhem idi.
21. el-Mukaddesi, 133. el-Istâhre ise, Kûfe’nin harac arazisi hukumde olduğunu kaydeded. Zira Kûfe
toprakları cahiliye çagında kullanım yeri idi. Basra toprakları ise İslâmî canlandırılan topraklar
hükündedir. Bzk: s. 82
22. el-Mukaddesi, 189
23. Hitti, İslâm Tarihi, II, 365
dir. Ahmed b. el-Mudebbir'in Misir haraç görevine atandığında tanırm müsaât olmayan toprakların çokluğu karşısında haliyle "bu toprakları imar etsen dünyanın gelirini elde edersin" sözleri de ibn Tağriberdi'nin görüşlerini tayy etmekteirdir.24


Hz. Peygamber zamanında müslümanlar tarafından pazarlara getirilen malların gümrük vergisi alınmıyordu. Ebû Yusuf, ticaret vergisini vaz' eden Hz. Ömer olduğunu ve gerekgi zaman devlet yetkililerinin ticaret vergisini artırmak ve cekmekte verilen belgeler gibi dönemlerden itibaren görülmekteirdi.27

el-Musannefte yer alan bir rivayet vergilerleri belirlemeye değişmez bir miktar anlayışının olmadığını göstermektedir. Rivayete göre, Hz. Ömer, Medineye gelen Nebatlı tüccarların getirdikleri, buğday, zeytinyağı gibi daha zaruri ihtiyaç maddelerinden teşvik için 1/10 nisbetinde vergi alırken, nohut, mercimek türü hububat cinsinden ise 1/5 oranında daha fazla vergi alıyordu.28


Diğer Vergiler: İkincı dönem cizye anlasmalarında müslümanlar tarafından yan hizmetler de isteniymaya. Bunları özendir belgesini alanların ihtiyaçlarını karşılama

24. Ibn Tağriberdi, I, 46-47
25. Ebû Yusuf, 132-134; Ibn Sa'd, VII, 207; Abdürrezzâk, 9867; Ebû Uveyd, 127; İbn Kayyim, Akkâm, I, 160-162, 173; Hamidullah, Mecmûâти'l-Vesâîk, 518-519
yanında özellikle müslüman yolların bir geceken başlamak üzere bazı bölgelerde bir aya varan uzun süreli misafir edimleleri şartı göz önüne getirilirse, zaruri ikamat mecburiyetinin karşılanması yanında, toplumların kaynaşmaları ve teblig ortamının gözetildiği de düşünülmelidir.30

Burada cizye-harac dışında gayri müslümlerden alınan ek vergilere örnekler ve rilmeye çalışılacaktır. Ebû Ubeyde Şamlarla yaptığı anlaşmada, kendilerinden şehirlerdeki köprüleri tamır etmelerini şart koşmuştur. İyab b. Ganem de Ruha halkıyla yaptığı anlaşmada, köprülerin ve yolların tamirini belde halkına yükümlüdür.31

Yapılan anlaşmalarda biraz önce vurgulandığı üzere bölge halkından müslüman yolları konuk etmeleri isteniyordu. Ancak bu uygulamada aksayan bazı noktalar da bulunuyordu. Şam hristiyanları Hz. Ömer'e gerek müslümanları kendilerine uğraşım misafir olarak kaldıklarında bir hayli masraflı olduklarını, tavuk ve kebab türü şeyleristediklerini söyleyerek şikayetçi olmuşlardı. Hz. Ömer, ziyaftet adı altında konan bu isteklerin maksadını anlayamamış olan müslümanlardan dolayı üzülmuş almaldı. Netice de Şam hristiyanlarına 'yediğinizden yedirin ve fazla zahmete girmeyin' diye tavsiyelerde bulundu.32


Ömer b. Abdülaziz'den önceki dönemde zimnîlerden alınan ek vergilerin bir listesini Ömer b. Abdülaziz'in Kûfe amili Abdü'l-Hamîd b. Abdurrahman'a yazdığı bir mektuptan sunabiliriz:

a- Boş bırakılan topraklardan, işlenen toprağa konan verginin aynıi alınıyordu.

b- Para barb eden ve gümüş işçiliği ile meşgul olanlardan vergi alınıyordu. Nev-ruz ve Mihrecan hediyesi alınıyordu.

c- İstinsah edilen kitaplardan vergi alınıyordu.

d- Evlerden vergi alınıyordu.

e- Nikah vergisi alınıyordu ki Ömer b. Ab-dülaziz, bunların hepsini ilga ettiği belirtiyordu.34

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Irak bölgesinde Nevruz ve Mihrecan hediyesi adı altında bir vergi toplandığını biliyordur. Bu hediyesi toplama vazifesini dihanaları ve toplananların büyük bir kısmını hasar altı ediyorlardı. Hişâm b. Abdülmelik

30. Hamidullah, Meemü'atü'l-Vesâik, 387, 443
31. Ebû Yusuf, 138; el-Belâziri, Fatîhu'l-Buldan, 240 (trc. 250)
32. Abdürezzâk, 19266
33. el-Cehşiyârî, Kitâbu'l-Vûzerî, 24
valisi Hâlid b. Abdullah b. el-Kasri‘yi buna alet olduğu için uyarmıştı.35

Abbâstler döneminde de bazı yan vergiler aldığı bilinmektedir. Ancak bunların bir kısmı haksız yere alınan vergilerdi. Ebû Yusuf’un verdiği bilgilerden Âmilin iâşesi, konaklaması, ölüm masrafları, öljene yardım edenlere ödenenler, haraç vergisi olarak alınan mahsulun nakil masrafları, nakşanlaştığı iddia edilen miktar, haraç defterleri, mensurlar, postacalar vb. şeyler için yapılan masrafların mükelleflerden aldığı anlamılmaktadır. O halısteyle tâsviyeleerinde bu masrafların devret taraflandan karşılamanması gerektiğiini belirtir. Ebû Yusuf edindiği bilgilere göre, vergi memurlarının, haraç vergisini ödemek üzere kendilerine gelen zimmilerin, ödedikleri dirhemlerin bir kısmına el koyarak, “revaç ve sarf vergisi” adı altında bir vergi aldıklarını da belirtir.36


Ebû Yusuf’a göre; eğer zimmî, İslam topraklarında bir maden bulursa, tipki müslüman gibi, kendisinden sadece 1/5 alınır. Geri kalan 4/5’i ona teslim edilir.37


Bu arada hristiyan cemaat arasında da bağığer adı altında zaman zaman para toplandığını söyleyebiliriz. el-Makrizî tarafından verilen bilgilere göre, Patrik Gabriel iş bağında olduğu zaman (301-312/913-924) hristiyan erkek ve kadınlardan ed-Deyyâriye adı altında düzenli olarak para toplanyordu.39


35. el-Mübarered, IV, 124
36. Ebû Yusuf, 109
37. Ebû Yusuf, 22, 109-110
38. el-Makrizî, el-Hıstat, II, 494
39. el-Makrizî, el-Hıstat, II, 494
2. Yükümlüler:


40. Michel, *Chronique*, III, 104
41. Fazlurrahman, 17-18
42. Ebû Yusuf, 122, 128; Malik b. Enes, Zekat, 24; Ibn Kayyım, Ahkâm, I, 42
43. Hamidullah, *Mecmûatul-‘Urdûk*, 155
44. Ibn A’sem, I, 160
46. Ebû Uveyd, 111-112; İbn Kayyım, Ahkâm, 42-43; Sâlik Tuğ, *İslâm Vergi Hukuku’nun Ortaya Çıkışı*, İstanbul 1984, 97
47. İbn Kayyım, Ahkâm, 43-45
Hz. Ömer’in dilemek zorunda kalan bir yaşlı zimmîye tahsisatta bulunduğu ve "sadakalar ancak fakirler ve miskinler içinde" ayet-i kerîmesindeki fakirlerin müslûman ihtiyaç sahipleri, miskinleri de ehî-i kitâp düşkunleri olarak yorumlayıp onlar devlet bütçesinden pay ayrırmış onun gönlündeki sonuz adalet duygusunun nce bir tezhâürüdür. 49

Din Adamları: Din adamlarından cizye alınp alınmayacağı hususunda hayli erken dönemde ait bir rivayet bulunmaktadır. İbn İshâk’ın rivayetine göre, hicri 12 Rabîylevelinde, Halîd b el-Velîd, Hare ahâlîsiyle yaptığı anlaşmada dünyadan el etek çekmiş, kazancı olmayan din adamları haric diğer din adamlarından cizye almıştu. 50 Din adamlarından cizye alın.lifta dair bilgiler daha sonraaki dönemlerde aittir. İbn İshâk’ın bu duruma kaynak teşkil edecek bir rivayet ortaya koyduğu düşünülebilir. Bu rivayet tarihçeler tarafından pek kabul görmemiş olmalıdır ki İslâm tarihinde din adamlarından alın nak cizyenin Abdülaziz b. Mervân dönemine rastladığı vurgulanır. O, Misr’daki râhiplerin sayılmasını ve her bir râhipten bir dinar alınması emretmiştir. 51

Râhiplerden cizye alınmasında Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî’nin, Misr haraç işleri- ni yürütürken gerçekleştirdiği bir uygulama oldukça ilginçtir. Üsâme üzerinde râ- hibin ismi, kilisesi ve tarihi olan bir dövme râhiplerin eline yapsırdı. Râhip olduğu halde, elinde dövme bulunmaktadır ellerini kestirdi. Mabetler takip alta alındı, ellerinde dövme bulunmayan vergi kaçaran râhipler yakalandı ve bir kısmının boynu vurulurken, bir kısmını yediği dayakta dolaylı öldü. 52

Tritton, h. I. ve II. asırlarda râhiplerden cizye alınışına dair bir delil olmadığı kanıatındedir. Halbuki Abdülaziz b. Mervân zamanında râhiplerden birer dinar alınışı açıktır. Tarih kitaplarında râhiplerden alınan ilk cizye olarak belirtilen bu olayın sebebi, vergi yükümlülüğünden kaçıp kiliselere şârın kişilerin çıkarıldığıdır. 53


Ebu Yusuf’a göre, çalısan râhiplerden cizye alınmalydî. Eger râhipler mal mülk sahibi değil ve geçimlerini başkalarının sayesinde temin ediyorlarsa onlardan cizye

49. Ebu Yusuf, 125, 144; İbn Kayyîm, Ahkâm, I, 49
50. Hamîdullah, Mecmûa’tü’-Vesâik, 379
51. el-Makribî, el-Histat, II, 49
52. el-Makribî, el-Histat, II, 492-493
53. el-Makribî, el-Histat, II, 492; Tritton, Ehlüzzînûme, 212
54. el-Kindî, 573; Said b. Râtrik, 83
alınmaması gerekikordo.55


Fakırlar: İslam âlimlerinin çoğunca göre, çalımsayan fakırlar cizye vermekle mükellef değillerdir. Hz. Ömer'in çalımsabilen fakırlara cizye koyduğu ise bilinmektedir.57


Ömer b. Abdülazîz, iş başına geçince, bu uygulamayı değiştirmiş ve müslüman olanlardan cizye vergisi alınmasına mani olmuştur.59 Misir valisi Hayyân b. Sûryanî'nin, Ömer b. Abdülazîz'e, "böyle giderse, herkes müslüman olacak, vergi azalacak" şeklinde yazdıgı satırlar Emevi mantiğini daha açık bir şekilde ortaya koyması bakımından önemlidir. Ömer b. Abdülazîz valisine, müslüman olanlardan cizye alınmasının emretmiş, Allah'ın, peygamberi câbi olarak değil dâr olarak gönderdiğini belirtmiştir.60 Onun böyle bir mektup yazdıği için valisine otuz değnek vurduruğu bugün bile hafızlarda canlandırılıorumaktadır. Onun ayrıca diğer valisi Abdülhamîd b. Abdurrahîmân'a, Hîre'de müslüman olduğu halde kendilerinden cizye alınan hristiyanlardan cizye alınması uygulamasını durdurmasını istemiştir.61

55. Ebû Yusûf, 122
56. İbn Kayyîm, meseleyi haka karşımak ya da uzletle olmak şeklinde değerlendirerek, yerlemlerindeki râhiplerden cizye alınması gerektiğini düşündür. İbn Kayyîm, "cizye mükellefler olarak belirlendiğinde sonra râhipl olur ve uzletle çekirile ne olur?" sorusunu göndererek Hanbellerden buna cevap bulamadığını, İsmâm Mâlikî'nin, bu durumda cizyenin düşmediği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ifade eder. İbn Kayyîm, Ahkâm, I, 50
57. Ebû Yusûf, 122; Hamîdullah, Mecmûa't-î Vesâîk, 446. Şafîî'ye nisbet edilen 'çalımsayan fakire de cizye vardi.' görüşü ve İbn Kayyîm'ten tenkitleri için bkz: İbn Kayyîm, Ahkâm, 48-49
59. Mâlik b. Enes, Zekât, 24; İbn Sa'd, V, 345
60. İbn Sa'd, V, 384. Ömer b. Abdülazîz, Horasan amili el-Cerrah b. Abdullah el-Hükemîye insânları İslâm'a davet etmesini, kabul ederse cizye alınması ve eşit haklara sahip kılmasını yazdı. Horasan çarşaf, ona zimmerlerin cizyeden kurtulmak için müslüman olduğunu, bu yüzden bir kriter olarak sünefti olup olmaksızın kontrol etmesini telkin ettiellerde de o kabul etmedi ve dört bin kişi İslâmîyet-i kabul etti. İbn Sa'd, V, 38
61. Ebû Yusûf, 131; İbn Kayyîm, Ahkâm, 213

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Eşres b. Abdullah Horasan’da yeniden müslüman olduğunu söyleyenlerin sünetli olup olmadığını bakılması, İslami emirleri yerini getirip getirmediğinin araştırılmasını, Kur’ân’ı okuyup okumadıklarına bakmasına karar vermiş ve bu vanlari taşımayanların, müslüman olduklarını söyleseler bile cizye ödemeleri gerektiğiini belirtmişti.63


Son olarak yeri gelmişken vergi mülkelleflerinin tam teşbit edilebildiği söylemenin mümkün olmadığı belirtmek istiyoruz. Bununla ilgili iki örnek sunmak yerlerdi olacatkı kanaatindeyiz.


Daha önce İskân Problemleri bahsinde değindingiz bir bilgiyi hatırlarsak Ebû Yusuf, Bağdat, Kâfe, Basra vb. şehrlerde oturan zimmilerin cizyelerinin nasıl tahsil edileceği hususuna cevap verirken bu kişilere halifenin tayın edeceğini bir görevli ta-


63. Hamâmêde, el-Vesâikû’s-Siyasiyye ve’l-Iddâriyye el-Âide li’l-Arî’l-Emevi, 490; et-Taberi, Thârîh, V, 398

64. et-Taberi, Thârîh, VIII, 46; İbnü’l-Esir, el-Kâmîl, VI, 5
rafından tesbit edilmelerini, vergi mükelleflerinin belirlenmesini ve durumlara göre vergi alınması gerektiğini ifade ediyordu. Bu teklif bize pek çok yerde zimmilerin de aslında vergi mükellefi olarak kayda geçmediğini yani Abbâsîler döneminde vergi mükelleflerin sadece eski kayıtlarda yer alan vergi mükellefleri olduğunu düşünmebiliriz.

65. Ebû Yûsuf, 123
C. VERGİLERİN TAHSİLİ:


Güneş takvimine göre, 33 senelik devirde, 34 kameri takvim yıl bulunuyordu. Buna göre, ay takvimine göre tahsil edilen vergiler diğerinden bir dönem fazla tahsil ediliyor ve devlet bütçesinde farklı zaman dilimlerinde vergiler toplanmak suretiyle rahaçlık sağlanıyordu.


Fikih kitaplarına bu şekilde akseden tartışmaların günlük hayatda nasıl uygulandiği hususunu tesbit etmek oldukça zordur. Mezhep görüşlerini bir kenara bırakarak genelde devletin, ihtiyaç olduğu zaman vergi alma zamanlarını planladığı biraz sonra göreceğiz.

1. Hamîdullah, Isâlâm Peygamberi, II, 791, 984-985
2. Ibn Kayyim, Ahkâm, I, 116
3. Ibn Kayyim, Ahkâm, I, 39-42
4. Ibn Kayyim, Ahkâm, I, 40-41
5. Ibn Sa’îd, V, 356

Bazen halifelerin günün ihtiyaçlarına göre vergilerin toplanma şeklini değiştir dikleri oluyordu. İyâd'in nakdi ve aynı olarak belirlediği vergileri Muâviye daha sonra raları nakdi vergiye çevirmiştir.


Tahsille İlgili Bazı Problemler: Tahsil işlemi artımsız kadar, zimmilerin, boyunlarına kendilerinden alınacak vergi miktarlarını belirten mühür asılması ve iş bitince de mühürlerin çıkarılması Hz. Ömer döneminde başlar. Osman b. Huneif'in Sîvad'daki 500.000 kişi için bunu yuguladığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in bu uygulamı bütün bölgelerdeki vergi memurlarına emrettiğini de biliyoruz.

Zimmilerin boyunlarına kurşun kolyelerin takılması bazı araştırmacılar tarafından așağılıyorsa bir durum olarak yorumlanmıştır. Halbuki kışafetler bölümünde de ortaya daha açık bir şekilde çıkarğı üzere, devlet yönetimlerinde idareciler każılara çıkan problemlere kendi çaglarının imkanları nisbetinde çözüm aralar. Bugün askerlerin boyunlarına kimlikleri belirleyen kolye takıldığını zaman onların aşıglılandıgını düşünmüyorum. Kişilerin milliyetlerini belirleyen pasaportları, ya da ülke

8. Ibn Kayyim, Akhâm, 29-30, 36-37
9. Ebû Yûsuf, 122; Ebû Ubeyd, 126; Ibn Kayyim, Akhâm, I, 62-63, 164-165
11. el-Belâzûrî, Futâhu'l-Bûldân, 402 (trc. 410)
12. el-Belâzûrî, Futâhu'l-Bûldân, 238 (trc. 248)
13. Abdürrezâk, 19265
14. Ebû Yûsuf, 86
15. Ibn Tağrîberî, I, 177-178
16. Ebû Yûsuf, 38, 127, 128

Mühür asılması ya da dövme yaptırma işlemi sadece gayri müslimler için uygulanmış bir yöntem de değildir. Ibn Abi Rabbi'ın verdiği bilgilerre göre, Emevî valilerinden el-Haccâc, el-Eş'as'la birlikte mukadele veren mevalîyi ele geçirdiği zaman, bir daha toplamalarına meydan vermemek için onları daşışmaktan istemiş ve her birinin eline gönderildiği şehrin ismini dövme olarak nakşettirmiştir.

Dövme yaptırılması ile ilgili olarak tarih kitaplarına akseden uygulamalarından bir kısmı hakkında bilgi vermek istiyoruz.


Ebu Yusufû22 halife Hârûn'a cizye toplanırken zimmilerin boyunlarına mühür asılması gerekliğini vurgulaması da henüz o günlerde yeni bir usulün ortaya çıkmasığini göstermekte, hicri 240 ve 287 yıllarında üst posta katyarlara teşvik hicri asrın sonlarına doğru bunun hala uygulanmamakta olduğunu tefit etmektedir.

Bu hususun böylece ortaya koyduktan sonra vergiler toplanırken vergi mükelleflere nasıl davranıldığı ile ilgili bazı noktaları temas etmek istiyoruz. Vergilerini ödevmedikleri zaman, zimmilerin önüne bekletilmesi, dövülmesi, üzerine ağırlık

18. Ibn Abi Rabbi, II, 416, 417
19. el-Makrezî, el-Hisât, II, 493
20. es-Suyûti, Târîh-i Hulefât, 347
21. Tritton, Ehlüzzimme, 132
22. Kbh Yûsûf, 127
asılarak eziyet edilmesi, dua etmelerine engel olacak şekilde bağlanmaların şer'ın yasaktır. Ebû Yûsuf, icabedersese, ödevinceye kadar hapşedilebileceğini belirtir. Ebû Yûsuf Hârûn er-Reşîde tavsiyeleri arasında, onların belirlenen miktarı ödevememe durumlarında ödürülmemeleri, ödevebilecekleri yeni bir vergilendirme yoluna gidilmesi gerektiğini belirtir.23


Ebû Yûsuf edindiği bilgilere göre, vergi memurlarının hâlâ borçlarını ödevemeyen zimmilere ağır işlemeleri yaptıklarını söyler. Ebû Yûsuf, ekinler biçimdeki sonrâ,довüldesinde meydana gelen geçikmeden ortaya çıkan zararların ekin sahibine değil devlete ait olduğunu belirtir. Harmananдовûlunç savräuulanca, memur ölçümülerini yapar. Ölçümlerini yaparken farklı ölçüm aletleri kullanılarak. Ayrıca ölçümlere yaptıkları sonra, tarlada bırakıp ara aşır bir müdдет geçtikten sonra tekrar ölçerek eksik görüp onu tamamlamasını isteyemek.27


23. Ebû Yûsuf, 40, 109, 123
25. Ebû Yûsuf, 119
28. Ebû Yûsuf, 123
D. HRİSTİYANLARI İLGİLENDİRİN VERGİ DÜZENLEMELERİ:

Genel Prensipler ve Vergi Takdiriyile İlgili Bazı Problemler: İslâmîyet’in temel prensiplerine göre vergiler gerek müslümanlardan gerekse zimmîlerden ödede-bileceklî miktarlar göz önünde bulundurularak takdir edilmesi gerektiği. Hz. Ömer’in Irak anılısına koyduğu vergiler, taktikleri nişbetinde idi. Ebû Yûsuf kendi dönemindeki haraç alimlerinin makul bir arazi vergisi anlamışından uzak olduklarını ve onlarca Osman b. Huneyf ile Hızeyfe’în yaklaşımlarını aktardığını belirtir.2

Bununla birlikte zaman zaman vergilerin haddinden fazla arttırıldığı olmuştur. "Irak’ın tarım arazisi Kureyş’e mahsus bir bahçeîdir. İstediğimizî alır istediyimizî barakıriz" sözleri ile "siz ancak bizim hazineimizinizin. Paraya çok ihtiyaç olursa sizden çok, az ihtiyaç olursa, az alırz" şeklindeki bir bâkûs âcisi Emevîler döneminde genel karakterini oluşturmaktadır.3


Ömer b. Abdûlazîzin bu yaklaşımları diğer Emevi halifelerinde pek görülmez. Haleflerinden Halefe II. Yezid’dâl bölgelerde ait vergileri az bularak yeni bir vergilendirme eihetine gitmiştir. Hatta onun Yemen vergilerinin artırmalarını isterken “aç kalsalar bile onlardan alın” şeklindeki sözleri belki de Emevîler döneminde ortaya çıkmış olan bu bâkûs âcısının en acımasız bir örneğidir.5

Bu olumsuzluklara rağmen Ömer b. Abdûlazîz gibi hak ve adaleti gözeten insanlar da bulunmuyor değişti. Emevîler döneminde vergiler sene sonuna kadar taksit taksit toplanyordu. Ubeydollah b. Ziyad’în Nişâbur’a haraç amili olarak görevlendirdiği Hâris b. Bedr, kabına sağlamayan yapsısla haraçları gittikten bir ây sonra toplayıp ta “benin işlem bitti” deyince Ubeydollah tarafindan geri gönderilmiş, haraçları iade ederek onlarca sene sonuna kadar parça parça alması istenmiştir.6

1. el-Buhârî, Fedâiîlü Ashabı-n-Nebî, 8, Cihad ve’-Siyer, 173; Ibn Kayyîm, Ahdâm, I, 31
2. Ebû Yûsuf, 48
3. Ebûl-Perac el-İsfehâni, IX, 30; Yâkût, Mu’cemu l-Bîldân, I, 124
4. Ebû Yûsuf, 132
5. Ibn Tağribîrdî, I, 239
6. Ebûl-Perac el-İsfehâni, VIII, 424

Halifelerin devlet idaresine hakkımıyetleri ve ilgileri bu zulümleri azaltmıştır. Ömer b. Abdülaziz gibi olmayi hedefleyen halife el-Muhiîdetî billah, divanlar konusunda bir hayli hassastı. Hesaplamalarda kendi de bizzat bulunur, haftada iki gün kitiplerini huzuruna kabul ederek problemleri tartıştı.8

Vergi takdiriyle ilgili tesbit edebildiğimiz bazı problemleri şöylele sıralayabili-riz:

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 bitiльт oldu. Hatta bir kısmı tarım yapılamaz hale geldi.


Ebû Yusuf, haraç mükelleflerinin yetiştirdiği, sebze-tahıl, hurma, meyve, üzüm gibi mahsullerin vergilerini değişti. Kendisine, Hz. Ömer'in koyduğunu vergilerin toprağa uygun olduğunu ve halk da buna rıza gösterdiği halde nicin Hz. Ömer'in koydumu esasları aynen kabul etmediği soruldu. Onun iştırındaki şöyle idi:

la olduğunu, hatta bu yüzden bir kısmının toprağın boş bırakığını ve güç ettiği görüşüyor. Bunlara bağlı olarak biz, Hz. Ömer'in esas olduğu aciz kalacakları vergiyi yüklememe presibini esas olarak vergi miktarlarını ona göre tesbit ettik.


b- lyad b. Ganem'in köylülerle şehirliileri aynı vergilendirmeye tabi tutup tutmadığını bilmiyoruz. Lâkin ondan sonra gelen valiler, şehirliilerle köylüler aynı vergilendirmeye tabi tutmadılar ve köylülerle ağaçın ordunun erzakını yüklediler. Bazı eşlemler onların ziraz yapmalara sebebiyle bu verginin kendilerine yüklenildiği söylemlerine rağmen, pek çok ilim adami ilk dönem uygulamasında böyle bir şey rastlanmadığını ve bu yorumun aslız olduğunu iddia etmişlerdir.12


eL Mütevekkil'in Harac ehli için tehirl edilmesini uygun gördüğü Nevruz Bayrami Rabûvevel'in 11'ine, Hazîrannın 17'sine, Erdebiyât aynın da 18'ine denk gelmişti. Şair Buhterî, "Teker geri dönüştür Nevruz, Erdeşirin belirlediği güneş" der.13

Beşürî tarafından verilen bilgiler görece, el-Mütevekkil, bu uygulamasıyla ver-

11. Ebû Yâsun, 84-86; İbn Kayyim, Akhâm, I, 115-116
12. Ebû Yâsun, 40-41
13. et-Taberi, Târîh, IX, 218; İbnü'l-Esrî, el-Kâmil, VII, 89


Daha sonra 275/888'den başlayarak 33 sene 307/919'da bitecek şekilde uygulan-miş ve o seninin alınacak haraç 308/908 senesine kalb edilmiş olmalıdır. el-Kalka- şandi 33 senede bir, bir sene ilavesinin İrak'ta Abbâsi devletinin sona ermesine ka- dar uygulanmış olduğunu belirtiyor.  


el-Kalkaşandi'nin Mısır'la ilgili yaptığı nakiller diğer bir Mısır yazari Ibn Tağrıberdî'nin verdiği bilgilerle çelişmektedir. el-Kalkaşandi, "el-Minhâc fi Sindattî'l- Harac" adlı eserinde sahibinden yaptığı nakle göre ilk tahvîl'in 490/1105 senesinde ya-

15. el-Kalkaşandi, Medâriş, III, 22-227
17. et-Taberi, Târîh, X, 39; Ibnûl-Esîr, el-Kâmîl, VII, 468; Kitâbûl-Uyyân ve'l-Hadâik fi Aẖbârîl- Hakâtîk, IV/1, Tahkîk: Ömer Saydî, Dmeşk 1972, IV/1, 79
pilmiş olduğunu söylüyor. 18

Mısırlı tarihçi İbn Tağriberti ise, 350/961 senesinin, artık yıl sebebiyle 351/962 senesine dönüştürüldüğünü, Halife Mutsa'dan gelen mektup üzerine bu düzenlemenin gerçekleştğini belirtir. 19

Mısırlı tarihçilerin bu farklı rivayetlerini bir kenara bırakarak, es-Süli’nin verdiği bazı bilgileri aktarmak istiyoruz. 324/936 yılında enflasyon ve azılan para yüzünden vergilerin mührarrem olduğu aynı yılın toplamması idi. es-Süli bu kararın doğru olduğunu ancak bir hayli sıktı açıkça belirttiği belirtir. 20

Yine tarihçi es-Süli tarafından verilen bilgiler göre, Müttekî lillah döneminde, Ahmed b. Ali, haraci Nevruz el-evvel de istemeye başladı. Fakat Beckem onun Nevruz el-Mu'tazid’da başlamasını emretti. 21

es-Süli Müttekî lillah’in Vezir İbn Mükati’lin tayin ettiği amillerin insanlara zulmettikleri söylemekten kendisini alamaz. İbn Mükati haracı vaktinden önce toplamak istemişti (331/942). Halk bu vergilerin bazıları bir hayli sıkışmıştı ve bununla birlikte gürültü şahidimiz es-Süli, Nevruz beklenmeden Şaban’dada vergilerin toplanacağı bildiıyor. 22

Bazı Bölgelelerle İlgili Olarak Tesbit Edebileceğimiz Vergi Düzenlemeleri:

Necran: Hz. Peygamber, Necranlılara herbiri 1 ukiyye (40 dirhem) değerinde olmak üzere, 2.000 hulle (elbise) yı, vergi olarak vermelerei şart koşmuştu. Bu vergilendirme, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de aynı uygulandı. 23

Siyasi bazı gelişmeler sonucunda Hz. Ömer, Necran’da meskün olan gayri müslimleri Irak ve Şam topraklarına sürdü. Anlaşma şartlarını değiştirdimi. Şam ve Irak emirlerine onlara toprağı işlemek konusunda zorluk çıkarmayacaklar, işledikleri ne kendilerine ait olduğunu, iki sene için cizyelerinin kaldırıldığını belirtti. 24


18. el-Kalkaşandi, Mecârî, III, 228
19. İbn Tağriberti, III, 331
20. es-Süli, Āhibûr’r-Radî, 71
21. es-Süli, Āhibûr’r-Radî, 197
22. es-Süli, Āhibûr’r-Radî, 238, 240
23. el-Belâzuri, Fûtûhâ’l-Bûldân, 87, 89 (trc. 90, 92)
24. Ebû Yusuf, 72-73
Hz. Osman kendilerinden ikiyüüz elbiseyi almakarak vergiyi 1800 elbiseye indirmiş-tir.\textsuperscript{26}

el-Belazûrî’nin bildirdiğine göre, Necrânîlar Muaviye ya da Yezid döneminde, yeni bir talep daha bulunulur. Bir kısmının Necrânî’i terkederek çeşitli yerlere dağıdıklarını, bir kısmının öldüğünü, bir kısmının da müslüman olduğunu, özetle saygılarının azaldığını belirtmek vergilerinde bir düzenleme yapmaması istediler. Hz. Osman’ın vergiyi indiren mektubunu da gösterdiler. Bunun üzerine kendilerinden ikiyüüz elbise daha indirdi.\textsuperscript{26}

Abdülmelik b. Mervân’ın Irak valisi Haccâc, onları İbn Es’as isyanına karşılmak-la iatham etti ve vergilerini 1800 elbiseye çıkardı. Ömer b. Abdülazîz halife olunca, Necrânîlar, saygılarının bir hayli eksildiğini göze bakanlar ve el-Haccâc’ın zulmü sebebiyle ekonomik açıdan perişan olduklarını dile getirdiler. Ömer b. Abdülazîz yaptırdığı sayım sonrasında, saygılarının onda bir azaldığı gördü. İlk yapılan anlaşıma-nın başarı vergisi cizye anlaşıması olduğuına hükmederek, ölün ve müslüman olanlardan cizye almayaçağını ifade etti. Sonuçta toplam değeri, 8.000 dirhem olmak üzere 200 elbise vergi vermelereine karar verdi. el-Velid b. Yezid’in halifeliği sırasında Irak vali-si olan Yusuf b. Ömer, el-Haccâc’ın politikasını güden bir insan olarak, Necrânîlärin vergisini 1800 elbiseye çıkardı.\textsuperscript{27}


Bundan sonra yine durumun bozulduğu anlaşılıyor. Tarihiçi Ebu Mes’ûd’ın bildirdiğine göre, Kûfe’ye uğrulan Hârûn, Necrânîlärin şikayettekarıla karşılaştı. Onlar vergi memurlarının eski gibi vergi almakta ısrar ettiklerini belirttiler. Halife kendilerinden ikiyüüz elbise almacağıni ve vergilerini doğrudan beytü’l-mâle ödevbilecek-


\textsuperscript{26} el-Belazûrî, \textit{Futûha’l-Bûlûdân}, 90-91 (trc. 96-97); Kudâmê b. Ca’fer, 274. el-Belazûrî, \textit{Futûha’l-Bûlûdân}, 91 (trc. 97)

lerini belirtti. Tarihçi Ebû Mes'ûd, halifenin onlara verdiği vesikayı gördüğünü belirtir.\textsuperscript{29} Bașlangıçtan itibaren vergi değişiminin 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-Mehdi:     | ?     |
| el-Hâdi:      | ?     |
| Hârûn er-Reşîd: | 200 |

\textbf{Sevâd:} Yahyâ b. Adem'den el-Belâzuri'nin naklettiğine göre, Sevâd topraklarını halktan gelen istekler çerçevesinde, devlet halk arasında, yetişen mahsulün yarına taksim edilmesi üzerine ortaklaşma ekiliyordu. el-Me'mûn 204/819 senesinde vergilerini beşte bir oranla mukaseme yoluyla ödemelerini emretti. Sevâd halkı daha önce yarılıklıkla ödüyorlardı.\textsuperscript{30}

\textbf{Kibris:} Kibris Muâviye tarafından h. 28/648 yılında fethedildi. Onun tarafından belirlenen vergi 7.000 dinar idi.\textsuperscript{31} Daha sonraki değişiklikleri şöylele özetelemek mümkündür:

| Muâviye:     | 7.000 |
| Abdülmelik b. Mervân: | 8.000 |
| Ömer b. Abdülazîz: | 7.000 |
| Hişâm b. Abdülmelik: | 8.000 |
| el-Mansûr:   | 7.000 |

\textbf{Lükâm:} Bu bölgede meskûn olan Cürçüme hâlki\textsuperscript{32} ile yapılan anlaşmaya göre,

\textsuperscript{29} el-Belâzuri, \textit{Fütûhu'l-Bûldân}, 92 (trc. 98)
\textsuperscript{30} el-Belâzuri, \textit{Fütûhu'l-Bûldân}, 379 (trc. 389); İbnü'l-Esir, \textit{el-Kâmil}, VI, 358
\textsuperscript{32} el-Belâzuri, \textit{Fütûhu'l-Bûldân}, 217 (trc. 228). Ebû Úbayde tarafından gönderilen Hâbid b. Mesleme el-Fihri tarafından yapılan bu anlaşmaya çevredeki tâcârlar, ücretsiz çahşanlar, Nebatîlar ve tabi
askeri yönünden bazı katınlıkları karşılığında kendilerinden cizye alınmaması karıştığındı. 89 yılında iyan etmiş olmalara rağmen yapılan anlaşmada ilk anlaşıma şartları korunmuştu. el-Mütevekkil döneminde farklı bir uygulama söz konusu olmuş ve kendilerinden cizye alınmıştı. el-Belâzûrî’deki kayıtlardan bunun sebebinin anlaşmaya esas olan askeri yardım hususlarının ortadan kalkmış olduğu anlaşılıyor. Onun verdiği bilgilerle göre el-Mütevekkil, silah deposu ve benzer şeyler için yardımcı olanlara yineceğ verilmesini emretmiş, cizye vergisini de almıştır.33


Biz bu uygulamada, el-Vâskin ilk dönem anlaşma şartlarını esas aldığını ve onları ilk defa kus atan ve kendileriyle anlaşma yapan Habib b. Mesleme el-Fîh-rî’nin şart koştuğu, kendilerinden cizye alınmaması Maddesine dayanarak, onlardan cizye almak isteyen vâliderin bu adımı engellediğini görüyoruz. Aynı zamanda bu bize, fethedilen bölgelerde yapılan ilk anlaşma metinlerine sadık kalındığı fikrini sunuyor.


Abbâsi halifelerinden Ebû Cafer el-Mansûr is başına geçince, ona bu topraklardan sadece üstür alındığını, dolaysıyla gelirlerin düşüğünü belirttiler. O, başlangıçta bu toprakların zimmilere iadesini istemiş ise de, kendisine bu toprakların müslümanlar arasında tevarüz edilmesiyle, başa çıkılmayacak pek çok problemin ortaya çıkacağı iletildi. Bunun üzerine el-Mansûr 140/757 (ya da 141) senesinde Şam bölgesi ne bir heyet göndererek suh yoluya fethedilen topraklardaki duruman inceleme sini istedi. Mevcut durumun tesbiti ve korunması şeklinde gerçekleşen bu yeni düzenlemeye göre, eski iktalara ve satın alınan haraç topraklarının hiçbirsinin yeni bir vergi konnaması ve mevcut durum korunması, Ömer b. Abdülaziz’in haraç topraklarının satışlarını yaklaşık 100/718 senesinden sonra 140/757 yılında kadar satın alınmış olanlara ise haraç konulması kararlaştırıldır.36


Bu topraklarda yer alan Şimşâ’tla ilgili özel bir uygulamaya da temas ederek bu bahsizimi kapatmak istiyoruz. Halife el-Mütevekkil, 241/856 yılında daha evvel haraç arazisi olan Şimşât bölgesini 38 üstür arazisi olarak belirlediğini ifade eden bir emirname hazırlattı. el-Belâzûrî, bunun diğer hudut topraklarına örnek olması için yapıldığını belirtir.39

36. Ibn Manzûr, Muhtasar, I, 240-242
37. el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bûldân, 235-236 (trc. 246)
39. et-Taberi, Tâhirî, IX, 203; el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bûldân, 259 (trc. 264); Ibnûl-Esir, el-Kâmîl, VII, 77
BEŞİNCİ BÖLÜM
ABBÂSİ BÜROKRASİSİNDE ve İLİM HAYATINDA HRİSTİYANLAR

A. BÜROKRASI HAYATINDA HRİSTİYANLAR:

Hz. Muhammed (s.a.) zamanında, gayri Müslümanların devlet kademelerinde çalıştırıldığında dair bir bilgiden söz edebilmek ve böyle bir ihtiyacın mevcudiyetinden bahsedebilmek mümkün değildir. Fetihlerle genişleyen bir coğrafya, devlet yapılanması ve sosyal ihtiyaçları artırmış olup bunun çözüm yolları devlet idarecileri tarafından kendi siyası ve dini eğilimleri çerçevesinde ortaya konulmuştur. Hz. Ömer, idealist bir devlet adamı sıfatıyla, İslam toplumunun her şeyin üstesinden gelebileceğini ve Kur'ân'dan kaynaklanan bir kültür hamlesini başabileceğini, bir başka ifade ile Kur'ân'ın insana bakış açısıyla inanan insanlara düzen vazifeler bütününü yerine getirmek suretiyle sosyal yapılanmayı gerçekleştirmeleri gerektiğine inanıyor ve atıtlarlaryla, kararlarıyla bunu çevresine örnek olarak sunmaya çalışıyordu. Böyle bir özelliği sahip olan Hz. Ömer, hristiyanların devlet kademelerinde çalıştırılmalarını istemiyordu. Müslümanlar dururken bir gayri Müslümin, devlet yönetiminde kâtib olarak bile çalıştırılmasına karşı çıkyordu. O, gayri müslimlere müşkîl davranışlar, lâkin onların müslümanların idârî işlerini ilgilendiren hususlarda istihdam etmiyordu.1 Onun gayri müslümlerin devlet kademelerinde istihdam ettiği cihetinde görüş sahibi olanları ve kullandıkları defilleri biraz sonra ele almaya çalışacağız.

Aslinda Hz. Ömer döneminde, bir anda olabildiğince geniş bir coğrafya ele geçirmiş, dolayısıyla da devletin vergilendirme ve vergi kayıtlarının oluşturulması ihtiyaçıyla birlikte devlet işleri artmıştır. Fethedilen yabancı bölgelerde vergi sisteminin yeni tesis edilmeye çalışıldığı günlerde o bölge insanına daha fazla ihtiyaç duyulabileceğine şeklindeki bir ön kabullemeye rağmen, Hz. Ömer'in buna karşı çıktığını ve asla gayri müslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmelerine mûsadet etmediğini, yani bunu esas bir ihtiyaç olarak görmeldiğini ifade etmeliyiz. Bu bakımından, daha sonraki dönemlerde böyle bir ihtiyacı ortaya çıkaran sosyal yapılanmanın ne olduğunu anlamak mümkün gözükmemekte ise de tarihî bir suçu olduğu donellerin işistitución sosyal hâdiseleri dikkatlice tetkik ederek ilerleyen sayfalarda bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

Tesbitlerimize göre, gayri müslimlerin devlet kademelerinde görevlendirilmeleri Emevi saltanatının kurucusu Muâviye ile başlamıştır. Bu bakımından Bernard Lewis,

1. İbn Kuteybe, Uyân'a T.-Akbâr, I, 102
Muâviye döneminde Emevi hilafeti hakkında, "Arapçılık vasıflardan daha çok Sâsâni ve Bizans’ın halefi olarak kendini göstermiş ve onların idari teşekkül ve memurları de-ğiştirmeden devam ettirmiş" derken haksızlık etmiş olduğu.

Devlet yönetiminde gayri müslimlerin çalışanlıp çıkarılmalayacağı hususu, fi-khi kitaplarında geniş bir tartışma alanı bulmuş, bu konuda özellikle hristiyanların toplumda, kültür sahalarında daha bir etkili olmaya başladıkları Abbasiler döneminde, ilk görünle-şen itibaren olumsuz görüşler ağırlık kazanmış ve ilk dönem uygula-maları daha bir vurgulanmıştır. Bu tepkilerle ve hatta Emevileri dindışı telakki edip İslam gelenegini tesis etmek üzere iktidara gelmiş olan Abbâsî liderlerinin dahi, saltanatın kendilerine geçmesinden sonra kendi ırklarının bir temsilcisi olan Emevi-leri hiç aramatıklar, şu kadarı var ki, Bizans tesiriinden kurtularak Sâsâni tesiri tercih etmiş oldukları ve devlet yapılanmasında kendili kültüründen kaynaklanan ye-ni çözümler üretici olmaktan ziyadeizar材料 sistemi uygulama cihetini tercih ettikle-ri söyleyebilir. Emevi halifelerine göre yabancı unsurlara daha fazla hoşgörüülü olma-ları bakımından hristiyan memurların çıkarılmışması hususu Abbasiler döneminde, halifelerin tercihlerine göre devlet dairelerinin genişleyen hacmi çerçevesinde daha bir artmıştır.

el-Mansûr döneminde itibaren halkın, devletin çeşitli kademelerinde bulunan gayri muslin memurlarında sürekli shayetçi olarak halifinin kapısını açmaları bu problemi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.


Bazı devlet adamlarının tecrübelerine ve hatta Emevileri döneminde bizzat devlet idarecilerinin, özellikle Arap hristiyanlarının yanına çekerek kendi bölgesinde ve idaresini güçlendirmek şefkatlı bir zimmî politikâsî sebebiyle, zimmîlerin, özellikle de hristiyanların halifeler üzerinde nüfuzları devam etmiş ve çoğuz zaman müslümanların amiri konununda, kamuoyu tarafından dâile getirildiği üzere, olduk-ca önemli memuriyetler edinmişlerdi. Emeviler döneminde idarecileri istediklerini idârî kadrolara tayîn ediyor ve gerek müslûman halkın gerekâlımîn bu hususlardaki tepkilerine değer vermeyordlardı. Zaten Emeviler zamanında konuşma hürrîyetini kaybetmiş olan halkın, fitne çıkmıştan korkularına, ağırklıklara koyarak gayri müslûman unsuru önemli kadrolarda gøreveldirilmiş olmalarına tepti göster-"melerini beklemek de düştülmemelidir.

Abbasiler devletine gelindiğinde, halife es-Seffâh döneminde başlamak üzere hristiyanlar müslümanlarla birlikte devlet kademelerinde çalıştır. Halk belki de ne olduğunu gözlemiştir. Bu yüzden halifeler, müslümanlar tarafından bir müddet şüpheye karşılanmışlardır. Üzerlerinden neler olup bittiği hakkındaki kuşkuları silinince, el-

2. Lewis, 77
3. eş-Sâbuṣî, 122, 123; Ibn Tayfûr, 26, 29, 31, 33; Ibnûl-Ezrâk, II, 688-698
4. Durant, XIII, 132

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 uzaklaştırılmak zorunda kalmışlardır. Meselâ, Halife el-Me’mün, Misr’da bulunuşunandan istifa edecedikçe isyan eden Bağdat hristiyanlarına bir misilleme olarak, devlet hizmetinde bulunan ikibin sekizyüz hristiyanı görevden almış ve hapsetmiştir.

el-Mütevekkil döneminde haktan gelen baskılar sonucunda çıkarılan emirnâmede, yetkisiz bazı kimeselerin işlerinde gayri Müslümanlara karşıdıkları, Müslümanlar yerine onları tercih ettikleri, onları reaya ile ilgili görevlere tayin ettikleri, onların da zulüm ve aldatma yolunu seçtikleri hakkında şikayetler geldiği söylenikten sonra, Müslümanların kendi işlerinde gayri Müslümanları çalıştırılmaları, onları işlerine ve emnetlerine ortak etmemeleri istenir. Halife, Müslümanlardan gelen tepkileri yumuşatmak için, bu kişileri kendisinin tayin etmediğini belirterek görevlileri emirlerle uymaları hususunda uyarır.5 el-Mütevekkil de, hristiyanların patrik seçimlerinde yaptıkları dalşverelerden dolayı 238/852’de Samarra hilaflet merkezinde görevli hristiyan memurları görevden uzaklaştırılmıştır. Halbuki 235/849 yılında çıkarılan kararlarda gayri Müslümanların işten çıkarılması ile ilgili bir madde bulunmaktaydı. O halde halife 238’de işten çıkaracak hristiyan memur bulabiliyorsa, bu kararlara kendisinin uymadığını söylenebilir. Bu adımlar belki de 235 kararlarından sonra, kendi kararlarına kendisi uymasını zorlandığı için bu sorunu sonucu olarak ta düşünülebilir.6

el-Mütevekkil’den sonraki halifeler tarafından bu tür emirnâmeler çıkarılması problemin devam ettiği göstermektedir. Mesela el-Muktedir billah 295/907 yılında hristiyan katipleri ve vergi memurlarını görevden aldı. Gayri Müslümlardan hiçbirisiinin Müslümanların işlerine çalıştırılmamasını emretti.7

Bütün bu çabalarla rağmen, divanların aşağı derecede memurları ekseriyetle Müslüman kitlenin kin ve hasedini koçaya üzerine çekten hristiyanlar ve Yahudi ler oldu.8 Hatta, gayri Müslümanların devlet kademelerinde çalıştırılmaması hususunda emirnâmelere çıkarıldığı dönemde, halifenin sarayı hristiyan memurlarından ârî kalamadı.

5. el-Kalkaşandi, Medâir, III, 232-233
6. İbn Kayyim, Akhâmî, I, 218-219; Mârî, 79
7. el-Kalkaşandi, Medâir, III, 233-234
8. Wellhausen, 266
Bizim ulaşığımız sonucu göre, halifelerin yanlış zimmi politikaları, Müslüman halk ile saray arasında kalın duvarlar örerken, diğer tarafa, Müslüman fatihlere yenik düşen zümre olarak yerel halklara, boyundurğu altında yaşamlarını İslam idaresini içten yiptahta imkanını vermiştir.


Memlüküler devrinin Şafiî fakihî el-Ensîvi gayrı müslümlerin devlet kademelerinde çalıştırılmasının haram olduğunu, bazı âlimlerin beytül-mâl sarraflığı gibi yetki alanları dar bazı mevkilerde çalıştırılabileceklerini ifade ettiklerini söyler.

O, gayrimüslümlerin devlet kademelerinde çalıştırılması pek çok yönden zararlarının bulunduğu ifade ederek bunları şöyle sıralar:


b- Onlar halifelere yakın olduklarını cihetle kiliselerin inşa edilimleri Vậyılanların tamiri gibi hususlarda avantajlar elde ediyorlar. Bu da yetmiyormuş gibi pek çok yerde camileri kundaklayıcılar.

Ibn Kayyım'ın "muşlumların işlerinde ve yönetiminde hristiyan ve Yahudilerin çalıştırılması" başlığını atarak sraladığı tarihi uygulamalar sonrasında "ehlüzümme'nin Müslümanlara aldattığını, düşmanlıklarını, hiyanetlerini ve Müslümanların kudretlerini kaybetmeleri için gösterdikleri çabalarını sralamasını, bu anlamda yorumu oldukça müsaßät âyet-i kerimeleri toparlayarak ayrı bir fasıl açması oduxça dikkat çekicidir. O bununla da yetimnemeryecek "şayet melikler hristiyan katieplerin işledikleri cinayetleri İslâm düşmanı Franklarla yazişmalarını, İslâm'ı ortadan


12. Ibn Kayyım, Ahkâm, I, 208-238

13. Ibn Kayyım, Ahkâm, I, 238-242
kaldırmak için onca çabalarnı bilser onları uzaklaştırır ve görev vermezlerdir" diye-
rekk Melik es-Sâlih'in hristiyan katibi Muhrückedevle Ebü'l-Fedâil b. Duhâın'ın desi-
selerini sunar.\(^{14}\)

Her ne kadar Haçlı Seferleri'ni'n, İslâm dünyasında ektiği düşmanlık izlerini ta-
şısı da -aslında bu düşmanlık Emevîler döneminde itibaren idarecilerin yanış uy-
gulamaları sebebiyle zaten mevcuttu- İbn Kayyim, özellikle meselenin bir başka bo-
yutunu, yani gayri müslümlerin devlet idaresinde ne tür bir faaliyet içinde oldukları
hususunu da ortaya koyma zaruretini duymuştur.

Bunaya kadar "Abbâsi Bürokrasisinde Hristiyanlar" başlığını atarak kısa bir gi-
riş sunduk. Şimdi vezirîlık makamından başlamak üzere Abbâslan'ın hangi dönemde-
rinde hristiyanların devlet kademelerinde görev almış olduklarını tespit etmeye çalı-
şacak ve genel bir bakış açısı sunmaya gayret edeceğiz. Bunu yapmaya çalışırken
hiçbir zaman devlet kademelerinde görev almış olan hristiyanların bir brançosunu
sunmak düşünülmemiştir. Zaten buna, daha önce işaret edildiği üzere imkan da bu-
lunmamaktadır. Bu arada yerde geldikçe hatta bazı konularda zorunlu olarak ilk do-
nem uygulamaları fikirlerimizin daha iyi anlaşılabilirliği için incelenmeye çalışla-
caktır.

1. Vezirler:

İslâm Hukuk literatürünün gözden geçirildiğimiz zaman, x. yüzyıla kadar gayri
müslümlerin katılıp, âmil olup olamayacağı tartışan İslâm âlimlerinin, bu dönemde,
gayri müslümlerin vezir olarak tayin edilip edilemeyeceğini tartışıkları, daha doğ-
rusu icra edilmiş olan bir uygulama cevap aradıklarını görüyoruz. Genelde bu hu-
susta olumlu görüşlere sahip olan bir âlim olarak ilk akla gelen el-Mâverdi
(450/1058) olmuştur. Devlet İdaresi ile ilgili olarak yazılmış en güzel kitaplardan bi-
risi olan el-Ahkâmî's-Sultâniye adlı eserinde el-Mâverdi, "tenfiż" makamına gayri
mûslûm bir vezir tayinine olumlu bakılabileceği düşünücelerini ileri sürer. Tefvîd ve
Teafiz makamlarını selahiyet açısından farklı değerlendirerek, aralarındaki farklıları
dört temel başlıkta -mezâlim görevi, vali tayini, ordu veðki, hazinec tasarruf-
sunan ve bu maddeler arasında da onu yetkili olan hiçbir şeyin kalmadığını belirten el-
Mâverdi'nin önemli üzerinde durduğu husus tenfiz makamına atanabilecek olan gay-
ri müslûm vezirin, bütün yetkileri elinden alınmış bir memur statüsünde olduğu,
bunun dışında herhangi bir hatası görüldüğü zaman azedilebileceği geçerlidir.\(^ {15} \)

Bize el-Mâverdi'yi gayri müslümlerin vezir olarak atanmasına olumu bakan
bir âlim olarak ön plana çikan eserinin şihihari kadar dönemin âlimlerinden
Imâmûl-Haremeyn el-Cüveyni' nin (478/1085) kendisini bu hususta âğır bir dille eleştirmiş olmasındır.\(^ {16} \) Tesbitlerimize göre el-Mâverdi'den epeyce önce bu mesele gündeme
gelmiştir. Meselenin gündeme gelisi nazarı bir çıktıttan değil, mevcut uygula-
malardan kaynaklanmış. O halde önce mevcut uygulamanın ne olduğunu tesbit et-

\(^ {14} \) İbn Kayyim, Akkâm, I, 242-244

\(^ {15} \) el-Mâverdi, 36

\(^ {16} \) el-Cüveyni (478/1085), el-Cüveyni (Öçüsü'l-Ümem fi'l-Tiyâsi'z-Zulem), Tahkik: Abdülazim ed-Deyb, Kâhirê\(^ {2} \) 1381, 155-157
meye çalışalım.


el-Mu'tasîm'in (218-227/833-841) veziri Fadîl b. Mervân (görev: 218-221)'ın da hristiyan kökenli olduğu ifade edilir. el-Mu'tasîm'ın halifeliği ele geçirmesinden hemen sonra onu vezirliğe atanmış olması, diğer önemli devlet hizmetlerine de hristiyanları getirmiş olan el-Mu'tasîm'ın bir uygulaması olarak göz önünde bulundurulursa bir anlam taşımaktadır. İbn Hallîkân onun babasının ismini Mâserhâs-Masercî olarak verirken Fadîl'in müslümanlığına dair bir şey söylemez. Göreve getirildikten üç sene sonra 221/836'da mallarına el konmuş ve görevden uzaklaştırılmıştır. İbn Hallîkân onun 250/864'de vefat ettiğini ve daha sonraları diğer halifelere de hizmet ettiğini belirtir.18


17. el-Cehâyîrî, Kitâbû 'l-Vûzerât, 164; İbn Tiktikâ, 187
18. İbn Tağhbîrî, II, 233; İbn Hallîkân, IV, 45-46; es-Safedî, XXIV, 64-65
19. İbn Tiktikâ, 251
20. es-Şâbuştî, 270-273; el-Mesûdî, Mûrâcî, IV, 209
22. es-Sâbi, Ebû'l-Hasanî, 95; Corçî Zeydan, Tûrîkâ 'l-Temeddûn, IV, 138
elde ettiği imtiyazlar sonucunda kilise inşa ettirebilme iznini de elde etmişti.23

Yukarıda el-Mâverdi’nin gayri müslümlerin vezir tayini ile ilgili görüşlerini dile getirmiştik. el-Mâverdi’nin çağdaşı Ebû Ya’lâ, el-Mâverdi’nin ismini vermeksizin ehl-ezzimmeden birisinin vezirî t-tenfize getirilebileceği görüşünü zayîf bir görüş olarak zikrettikten sonra, Ahmed b. Hanbel’in gayri müslümlerin vezir olamayacağını dair görüşüyle birlikte, Hanbeli mezhebinin önde gelen isimlerinden el-Hirakî’nin bu konukdaki olumlu yaklaşımasını aktarırmış.24


"Hristiyanlaş, hristiyanlık hak dindir, zaman ona delâlet ediyor.

Ululamarlarda işlemeye işaret et. Bunun dışındakiler a."26


23. İbnûl-Esîr, El-Kâmîl, VIII, 705
24. Ebû Ya’lâ, 32
25. Sevim, Anadolu’nun Fethi, 99-100, 104
Hristiyan yazarlardan Bar Hebraes'un bildirdiğine göre fakihlerden birisi Halefe el-Aziz'in geçeceği yolda bulunan halktan bir kadına bir kağıt ve bir miktar para sıkıştaran haliye şu mesajı ilettili:

"Hristiyanları İsâ'ın şahsi ile ve yahudileri Minşa'nın şahsi ile yücelten Allah, senin şahsınla da Araplari zeliil kıldı. Bu hatadan ne zamanöneceksin!"

Böylece müslimanlardan gelen baskılar sonucunda halife kendilerini görevden aldı. Yine Bar Hebraes'un ilginç bir kaydına göre, İsâ oldukça nüfuzlu bir kimse olduğunu için başta Halefe el-Aziz'in kızı olmak üzere pek çok kişi tarafındandan kendisi için şefaat talebinde bulunuldu. İsâ, muhtemelen küçük bir şirketini işlerini yapmak için 300.000 dinar verdi ve eski görevine geçti.27

Bununla birlikte Bar Hebraes'un verdiği bilgilere göre, İsâ b. Nastürs, 996 yılında öldürüldü ve onun yerine, Mısırlı bir Ya'kübi hristiyan olan Ebu'l-Ala Fahd b. İbrâhim vezir oldu. Bar Hebraes'un olduğu ilginç bir kaydına da burada sıkırtmeyi geçemeyeceğiz: "Bu sıra hristiyanlar dinlerini değiştirmenin vezir olabileceği... Zamanınzda ise böyle değildir. (XII. asırda) Hristiyanlar müsliman olmadıkça kendilerine vezirlik makam verilmeyor."


Bu yıllarda bir yandan sürmekte olan kılıç, öte yandan Türkler, Berberler ve Sudanlular arasındaki çekişmelerden dolayı ortaya çıkmış bir siyasi otorite boşluğu sebebiyle bütün ümitlerini kaybetmek üzere olan el-Mustansir 1167'ye kadar içine düştüğü sıkıntidan kurtarmak için Akka valisi bulunan Bedrül-Cemâlî'yi Mısıra çağırarak vezir yapmış ve devlet idaresini ona teslim etmiştir.30


27. İbnü'l-Esir, el- Kâmil, IX, 42; Ibn Tağrîberdi, IV, 115-116; Bar Hebraes, Abu'l-Farac Tarihi, I, 272; el-Kalkaşandi, Mâsur, I, 315-316; ez-Zehebi, XV, 168. el-Azîz'in Rus asılı hristiyan karısının bunda teseri olmuğ mu id? Kaynaklar bir şey söylemiyor. Bu arada kaynîrârlerinin Kudüs ve İskenderîye Meiî patrikleri olduğunu da hatırlamadırlar. Hitî, İslâm Tarihi, IV, 995

28. Bar Hebraes, Abu'l-Farac Tarihi, I, 276

29. İbn Muyesser, 31, 56

Siyasetname adlı eserinde direk getirilmişdir. Fâtûmîlere döneminde gelişmeler daha farklı olmuş, gayri müslüman vezirler tevfid makamına yeni karar ve uygulama mekanizmasına bile getirilmelerdir. Olağanca ilginç bir örnek Bedru'l-Cemâl’dir ki, bizzat halife tarafından ülkeyi içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarması için davet edilmiştir.

2. Vergi Memurları:

Gayri müslümlerle yapılan anlaşmalara bağlı olarak takdir edilen vergilerin toplanması için Hz. Muhammed’in kendi vergi memurlarını gönderdiği bilinmektedir. İbn Ishâk tarafından Hâclid b. el-Velîd’in Hîrê hristiyanları ile yaptığı anlaşmada, belirlenen vergi bedellerinin toplanması ve beytül-mâle tesliminde görev alacak bütün memurların hristiyan olmasını şart koştuğuna ve bu hususta müslüman memurlara ihtiyaç hissedilecek olunursa, masraflar beytül-mâle ait olma üzere yardımcı olabileceklerini belirttiğine dair bir rivayet daha önce de farklı vesilerle işareti ettiği zamanda sonraki gelişmeleri ilk dönemde ira etme gayretinden kaynaklanmışdır. Hz. Ebu Bekir döneminde rastlayan bu uygulamayı başka kaynaklardan destekleme imkanımız bulunmamaktadır.


32. Ebu Yâsuf, 144
33. Hamidullah, Memâlatü’l-Vesâîk, 520
34. el-Cehşîyâri, Kitâbü’l-Vüzerâ, 27; İbn Manzûr, Muhtasar, v. 80; Hitti, İslâm Tarîhi, II, 310
35. el-Kindî, 68-69; İbn Kayyîm, Akhâm, I, 38, 212-213


Hristiyan görevliye el-Mansûr, ”Hâlid öyle 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’ün Hâlid hakkındaki hiçbir sözüne iltilat etmemişse de, kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığna göre, onu yine de görevinde bırakmıştır.

Yukarıdaki bilgilerden Ebû Eyyûb’un divan görevini sürdürürlen bazı hristiyanları cehbez olarak çeşitli bölgelere gönderdiği anlaşıyor. el-Cehsiyârî’nin verdiği diğer bir anekdot ta bunu tevityet etmektedir. Olay âdetà tesadüfler zincirinde polisiye

36. el-Müberred, IV, 123, 124. Hişâm’ın mektubundan ayrıca Nevruz ve Mihrêcan hedielerini toplanan dikânların da toplanan bu hedielerin büyük bir kısımı kendilerine alıkoyduklarını anılıyor.
37. Ibn Sa’d, V, 392
38. el-Cehsiyârî, Kûdûb‘û-, Vûzerd, 99-100
bir macera hüviyetinde başlar.

Birgün el-Hadrâ'da otururken el-Mansûr, nehré doğru baktığında bir balıkçının büyük bir balık yakaladığını görür. Şurta amili el-Müseyyib'e balıkçıyı takip ederek sattığı kimseyi alıp getirmesini emreder.


el-Mansûr’un hac yâtipûn sene40 halkın Şebib b. Şeybe aracılığı ile halifeye ulaştırdıkları şikayetlerin özünü hristiyanların -özellikle Emêvi idarelerinin geçekliğinde dolay- toplumda elde ettikleri makamlar ve müslümanlar yaptıkları zulûm-ler teşkil ediyordu. Halk açık bir ifade ile, kendi liderlerinden zulümlär kaldırımını, hristiyanlara fırsat vermemesini istiyordu. Şebib, halifeye bu şikayetleri ilettiğinde halife tarafından olumlu karşılama olmuştur. Halifenin hacibi Rebiba,41 bölgelere emirler göndermesini zimmîlerin görevlerden el çektilirmesini istemiştir. Ayrıca Şebib’în tavsiye edeceğî kişileri onların yerine tayin etmesini de îlave etmiş olmasına bakıldrsa bu problemin bir de istihdam ve mâli portresinin bulunduğu nûzûm meydan gelmektedir. Şebib sosyal bir patlama sebeb olmaması için halifeye bu kişileri yavâs yavâs görevden aldırdıkları yerlerine müslümanlar yerleştirilmesi ister.42

İbn Kayyım’în verdiği bu bilgilerin gelişmelerini el-Cehşiyârî’den takip edebili-riz: el-Mansûr, Hammâd et-Türkî-yi Sevâda ilgili işleri düzenlemek üzere görevlendirdi. Enbâr’a gitmesini, âmililerin yanında çalışan gayri müslümanların işten uzaklaştırılmasını buna uymayan- lar ise ellerinin kesilmesini emretti. Hammâd, Mahiveyh el-Vâsti-yi (Süleyman b. Vehîn dedesi) tutukladi ve elini küst.43

Biz el-Mehdi zamanında, çeşitli vazifelere getirilmiş ve bulundukları makam kötuğe kullanmış bulunan hristiyan ya da gayr-i müslümanlar isim ve olay olarak kay-

39. el-Cehşiyârî, Kitâbu’l-Vûzerâ, 114
41. Rebi’b Yûnuṣ, 153 yilda vezirîge getirilmiştir.
43. el-Cehşiyârî, Kitâbu’l-Vûzerâ, 134

Onlar halifeyê "Ey mü'minlerin emiri, Bu ümmeti emanet olarak aldın, sonra onu yere ve göğe sundun, onlar tasarımaktan kaçınılar, sen de Allah'ın sana mahsus kıldığı bu emanet, tuttun, gayri müslümlere verdir..." şeklinde halifeye bir hayli ağır suçlamalarda bulundular.


Anlaşılan o ki, bu uygulama sadece halifenin çevresinden görüldüğü tayyiklere mahsus kalırsa, dahı sonraki işler yine eski haline dönmiş, el-Mehdi yine ehliüzimeye sirtını dayamış -ezellikle hristiyanlara- en yakın dostları onlar olmuştur. Bu mâsama ve yakalanmış ilginç bir örneğini de hristiyan cariyeârın birisinin odasına girdiğinde, boyunca taşıdığı altından bir haça ilgi duyması ve kızmaması olarak zikredilibiliriz. Mabetlerle ilgili yaklaşıma da burada hatırlanabilir.


---

44. İbn Kayyım, I, 215-216
45. ct-Taberî, Târikî, IX, 20; el-Mesûdî, Mûrûc, IV, 47; İbnû'l-Cevzi, el-Muntazam. XI, 55, 56
sin deyince o sustu. Bu kişi 30.000 dinar para sarfederek gümüş çeygen topları yapmış olan bir hristiyan idi. 46

Halife el-Mu'tazid, 286/899'da Âmid'e hakim olduktan sonra, Rakka'ya gelmiş ve oğlu el-Müktef'i Kinnèsrin, Avâsum ve el-Cezire bölgesine tayin ederek 47 yanına, hristiyan katiplerinden Hüseyin b. Amr'i vermişti. Bu kişi aynı zamanda vergi işlerine de bakıyor, haraç ve zekatları toplayordu. Bu katibin böyle bir görevi getirilmesi üzerine şair el-Hali' duygularını şöyle dile getirir: 48

"Kur'ân'ın düşmanı Hüseyin b. Amr

Araplara istedigiini yapar, isteldiği gibi davaranır.

Müşlumanlar korkularından onun huzurunda

El pençe, saf saf durur.

İşte o.. el-Câselik geliyor, denildiğinde

İnsanlar yalnayak baskı kabak onun önüne divan dururlar."


296/908 yılında el-Muktedir gayri müslümanların devlet kademelerinde çalıştırılmasına karşı çıktı. Ibn Tağrîberdi tarafından verilen bilgilere göre el-Muktedir, zimmilerin sadece tip ve cehbez sahalarında çalışabileceklerini ilan etmiştir. Bu da mec-bur kulunun elbiseleri giymelerine bağlı idi. 50


46. Ibn Kayyim, Akkâm, I, 219
47. el-Muktefi, babası tarafından Rey ile civar şehrlerine 281/894'de vali tayin olmuştur. Beş yıl sonra kendisine el-Cezire valiliği verilince Rakka'ya yerleştirilmiştir.
48. Ibnü'l-Enir, el-Kâmîl, VII, 495
50. Ibn Tağrîberdi, III, 165; en-Nââyî, XXIII, 32
Halbuki "denenen bir daha denenmez" atasözünü milletler tecrübesine kazandırmış olan Arap milletinin, tarihi sahesindeki Abbâsi idarecileri, pek çok defa ihanetlerini gördükleri hristiyan memurların devlet kademelerinde çalıştırılmasına ses çıkarmamışlar -hatta bizzat kendileri tercih etmişler-, hiçbir şey olmamasıına onları görev getirmişler, toplumun tepkisyle karşılaştıncaya da onlar görevden uzaklaştırmışlar, ama onlarsız edenemişler ve bir muddet sonra dine gayri müslümleri işbaşına getirmişlerdir.

Bunun sebeplerini, şahsi yorumlarımızdan ziyade kaynaklara dayanan 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 dikkatimi çekti.

İslam tarihi kaynaklarında rastlayamadığımız bu anekdot, hristiyan bir müfellef tarafından sunulduğu için, durumu kendi lehine çevirmesi anlayışının mevcudiyetine bir pay bırakması gerekiyor iddia edebilir ise de, Mârînin hristiyan din adamları için leh ve aleyhte görülebilecek pek çok hadiseyi bütün çiplaklığı ile gözler önüne serdiği hatırlanrsa, sunduğu bilgiye itimat etmemek için bir sebep bulunmadığı kabul edilmedir.

Onun verdiği bilgilere göre, müslümanlardan bir grup, Abdullah b. Sâleman'ın hristiyanlara meyettiğini gerçekleşe el-Mu'taz'da şıkayet etmişler, bu şikayetten haberdar olan Abdullah da derhal el-Mu'taz'da giderek, sadece Ömer b. Yüsuf isimli bir hristiyanı Enbar'a tayin ettikleri, Cehbez görevinde ise Yahûdi ve mecûsileri görevlendirdiğini söylenmiş, onlara meylinden dolayı değil, sadece onlara güven duymuyun kendilerini tercih ettikleri belirtmiş idir.

Halifenin tavrını, cezalandırılmayı bekleyen bir kimseyi, hediyelere boğmak kadar şaşırtıcı idi. O, kendisine şu tavsiyelerde bulundu.61


---

52. el-Mehdi'nin tayin ettiği Zaydî Şûderen Ya'kûb b. Dâvûd için bkz: el-Ceçîyiîrî, Kitâbu'l-Vûzerâ, 155-156, 158-162

Ebu Yusuf kendi dönemindeki âmillerin ehliyetsiz olduklarını belirir. Vergi memuru olmak isteyenlerin, devlet mercilerine gelerek günlerce kapıları beklediklerini vazife almak için biraz etiklerini bu sebeple de valilerin ilgili yerlere onları vergi memuru olarak tahsin etmek zorunda kaldıklarını, onlar hakkında hiçbir araştırmaya yapmadan tahsinlerini gerçekleştirdiklerini vurgular. Ebu Yusuf devamla “vali ya da amilin etrafında bazı grupların teşekkür ettiği ve onların vergilerle ilgili işlerî çevrelerinde oluşan bu insanların tevdi etiklerini, onların da halka zulmederek, zorlayarak vergileri topladıklarını hatta toplanan harâçların bir kısmını ve halkın özel mallarını kendilere aldıklarını tesbit ettiği” söylüyor.

Yine onun aktardığına göre, bu menfaat şebekesinin tüm üyelerîn hep beraber köylere güneşce orada kalırlar ve rastgelen mal toplarlar. Bazen vali, avan namesinden birisi böglenin haraç görevlisine göndererek vergi tahsil etmesini hatta vergi dışında pek çok mal toplanmasını istedi. Bazen de vali almış gibi gerek hârcın 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 alındığı kârardan alıp giderdi.

Ebu Yusuf yaptığı araştırmalar sonucunda tesbit ettiği problemleri sıraladıktan sonra, halifeye tavsiyelerde bulunarak vergilerin toplanması hususundaki görüşlerini sıralar.

Fikih kitaplarına yansıyan hükümler ise uygulamanın tamamen tersine olmuş, daha doğru İslâm’ın ilk dönem uygulamalarını esas alan fakihler, gayri müslümlerin devlet kademelerinde ya da Müslümanların işlerinde çalıştırılması gerektiğini vurgularken, bazı fakihler de zaman içinde bazı halifelerin uygulamasını meşrulaştıran meşeleye bakmaları dair.


3. Kâtipler:

Hz. Ömer, hristiyanların devlet kademelerinde kâtip olarak bile çalıştırılmalarnı istemişyordu. Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin Basra'da görevli iken hristiyan bir kâtip edindiğini öğrenince, ona, Basra beytülmâl kayıtlarını tutmak için nasıl olup ta hristiyan bir katibi görevlendirdiğini, Mâide süresinin elli birinci ayetini duymamış mı olduğunu sordu. Ebû Mûsâ, onun dinini değiştirmek, kâtipliğini geri verebileceği söylesince, Hz. Ömer bu hususa bağlılığını şöyle etkiler: "Allah hakikten sonra sen onlara ikramda bulunma. Allah onları zelil kıldiktan sonra sen onları aziz kilma!" 

Özellikle Hamûdullah Hz. Ömer'in hayatında yer alan bu örnekleri tek ve özel bir örnek olarak görmek istemiştir. Biz sadece bu rivayeti esas alarak Hz. Ömer'in üç bir örnekle karşımıza olduğu görüşüne katılmamyzoruz. İmam Muhammed tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Ömer Sa'd b. Ebû Vakkâs'a müslümanların işlerinde müşrikleri, yani o bölgedeki zimimmeri es-Serahsî'nin yorumlarıyla gayri müslümanları çalıştırmasının, zira bu insanların rüşvetler iç yapmadıklarını ifade eder. 

el-Cehşiyyâri tarafından verilen bilgilere göre, Hz. Ömer sadece hristiyan kâtiplerin çalıştırılmasını değiştirdiği aynı zamanda bu işin altında çikmayaçağını düşündüğü ya da suistimal edebileceğini korkusunun taşıdığı kimselerin dahil kâtip olması karışı çıkmış ve onları koşturmuştur. 


57. Ebû Yusuf, 80; el-Ma'verdi, 149
58. Ibn Kuteybe, Kitâbu'l'Uyûn, I, 102-103; Ibn Abdîberr, 359; Ibnul-lhve, 93; Ibn Kayyim, Ahkâm, I, 210-211. Tritton Kayseriye eserlerinden bir kısmının Hz. Ömer tarafından kitabette kullanıldığını, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin hristiyan bir katibi olduğuunu ileri sürerek müslümanların ilk dönemlerde buna karşı çıkmadıklarını ispatlama ihtidine gider. Bkz: Tritton, Ehlûzçimme, 19-20
59. es-Serahsî, Şerhu Kitâbi's-Siyer, III, 1040-1041
60. el-Cehşiyyâri, Kitâbu'l-Vüzerâ, 17-18
61. Abdürezzâk, 1609
62. Ibn Kayyim, Ahkâm, 211-212. XIV. asr müslüflerinden el-Esnevî'nin risalesinde aynı hadise Misr

Burada Hz. Ömer’in Muaviye tarafından savaşa fethedilen Kayseriyeye (h. 19) esirlerinden bir kısmını müslümanların yazısı ve diğer işlerinde kullandığı bilgilerini de hatırlayabiliriz.

Yakın bir zamanda çıkan Yunus Vehbi Yavuz’un araştırmasında yer alan örnekler de aynı şekilde idari işler için değil, aynı çerçevede kendilerinden faydalanılan örnekler olmasına rağmen ulaşlan sonuç tamamen farklıdır. Ayrıca Yavuz, büyük bir hata eseri olarak Hz. Ömer'in hristiyan bir katibi olduğunu söyleyekte ve İbn Kayyim'i kaynak olarak göstermektedir. İbn Kayyim'in gösterilen referans sayfaları boyunca Hz. Ömer'in gayri müslümlerin istihdamına karşı çıkmış olması Yavuz’un dikkatlerinden kaçmış olmalıdır.


Bu örneklerden de analıslacağı üzere, İslâm toplumunda o an için el-Velid’in isteği idişamda bir restorasyon için gerekli eleman yoktur. Ayrıca sel baskınlarını valisi Amr b. el-Âs için anlatılır. Bkz: el-Eseve, 8. Hz. Ömer’in bu konudaki hassasiyeti ile ilgili olaylar, kendi hristiyan köşesine yaklaştırıma da zikredilebilir. Hz. Ömer, kendi kölesi, hristiyan kalıbı tercih ettiği için resmi bir görev getirmemştir. Ibn Se’d, VI, 158-159
63. Hamidullah, İslam Peygamberi, II, 895
64. Hamidullah, İslam Peygamberi, II, 895-896
65. el-Belâzuri, Fütühu‘l-Buldan, 193 (tcr. 202-203)
66. İbn Kayyim, Akhám, I, 209-211; Yunus Vehbi Yavuz, İslam’da Düşünce ve İnanç Öğrülığı, İstanbul 1994, 119-121
67. el-Belâzuri, Fütühu‘l-Buldan, 13, 72 (tcr. 7, 77)
68. el-Cehşiyâr tarafindan verilen bilgilerle göre, Abdullah’ın b. Mervan döneminde bakır işlemeciliği Anadolu topraklarında yapıyordu ve Mısır valisi Abdullah’ın katibi Yenâb’ın malları müsadere edildiği zaman en fazla bu bakır kaplar ve eşyaları el konulmuş idi, el-Cehşiyâr, Kütabü‘ı-Vâzerd, 34
önelemek için baraj yapımını gerçekleştirecek mühendis bulunmamaktadır. İslam toplumu fethettiği yerlerdeki eski Bizans ve Sasanî mühendislik yöntemlerinden istifade etmiştir ve bunda idareye hristiyanların taşın edilebileceği noktaya nazaran bir delil mevcut değildir. Belki de İslam toplumun bazı konularında özellikle kültürün hangi unsurlarını ne ölçüde dış kültürlerden alabileceği sorununu, uzun asırlardan bu yana, halledememiş gözümektedir.


Tarihiçi Medâniye göre, Muaviye hristiyan mevlâ Sercûn b. Mansûr'u (Sergios) kâtip olarak kullandı. 69) el-Mesûdi ve el-Ceşîyi' de ayrı bilgileri verirler ve Gassanî Ubeyd b. Evs'i de Muaviye'nin kâtipleri arasına sayılarlar. 71) Sercûn ve Gassanî

69. Cahen, 42; Anawati, "Factors and Effects", 38
70. Batılılar genelde onun mali işlerden sorumlu bir kişi olduğunu düşünmüştürler. Bu, Yunanca metinlerde yer alan ifadelerden kaynaklanmaktadır. Meyendorf, Yunanca metni verir ve muhtemelen mali işlerden sorumlu vergi toplayan bir kişi olarak tescile eder. İslâm Tarhi kaynaklarında kâtip olarak geçmektedir. Teşhilerimiz göre, Sadece el-Ceşîyi', onun harç divan kayıtlarını tuttugu- 71. el-Belâzûrî, Ensâhû'1-İşraf, IV A, 138; el-Mesûdi, et-Temûh ve'-İşraf, 302; el-Ceşîyi', Kitâbu'l-Vüzerâ, 24; Meyendorf, 116
1.

Halifelerin hristiyan kâtıp kullanımları yanında, öte yandan bölge valileri de aynı yolu izlemişlerdir. Muâviye dönemi Horasan valisi Abdurrahman b. Ziyâd’in kat- tibinin adı İ斯塔fanüs idi ve Yezid zamanında Abdurrahman’ın kardeşi Selem, vali atanaçı, onun kâtipliğini de yürütmişti.75 Bu ve diğer örnekler tipki ve memuralar bahsinde dikkatleri çektiği üzere belki de merkez idareni kendisi valisine ve kendi insanına daha az güven duyuдуguna ve diğer unsurlardan müteşekkîl bir kadroya ise çok zar durumda kalmadıkça dokunmadığı göstermektedir.

Abdülmelik b. Mervân döneminin Mısır valisi Abdülaız b. Mervân, Urfa’li Yenâs b. Humâyê adına bir katibe sahipti ve bu kâtip onun döneminde oldukça fazla mal mülk sahibi olmuştur. Abdulaziz’in ölümünden sonra, halife tarafından maalara- rinin bir kısmına 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 konulmuştur.76

Bu kâtiplerinin, danhıyanların Emveîlerin devlet anlayışında ve kararlarında önemli bir yer edindikleri de dikkatleri çekmektedir. Rivayetler dikkatlice incelendiği zaman bu kişilerin hiçbir zaman birer emir kulu olmaları kendileride devamî istişarelerde bulunulduğdu görülecektir. Bu istişarelerden oldukça ilginç bir tanesi yine el-Cehşiyâri tarafindan muhafaza edilmştir.

dirmelerden sonra Yezid tarafından Ubydullah'a bir görevlendirme yazısı çıkmıştı.77

Bu atamının gerçekleşten Muaviye tarafından yazıldığını düşünüselorsak, onun bir müddet sonra Ali evladının, henüz siyasette toy olan oğluna karşı ayaklanacakları tahmin ederek güçlü biri bir görüşüllükle bu atamayı yaptığı ve dolaysıyla 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 Emevi halifesi Yezid'in, hıristiyan danışmanı Sercün'un bir kompsosuna kurban gittiği ve Sercün'un ıktidarı, artık kendilerine pek yakın davranan Emevilerde kalması için siyasi olayları çok iyi takip ettiği kabul etmek zorunda kalacağiz. Her ne ise, siyasi gelişmelerin mihraz noktaları çoğu zaman gizli kalmıştır ve tarihi anekdotlar bu noktada bize pek zengin bilgi vermemektedir.

el-Cehşiyarı tarafından verilen bilgilere göre, bölgelerde biri Arapça diğer ise daha önce vergi kayıtlarının tutulduğu lisanda olmak üzere iki divan bulunuyordu. Bunlardan birisi Müslümanlara ait nüfus kayıtları ve atıyye defterleri idi. Diğer ise vergi defterleri idi ve İrak'ta Farsça, Suriye'de Rumca tutuluyordu. Genelde haraç kayıtları zimmeler tutuyordu.78


el-Cehşiyarı'de yer alan bir rivayete göre, hıristiyan kâtip Sercün, kayıt işlemlerinde kendisine muhtat olunduğu tavrını sergileyi 80 Abdülmelik, devlet adamlarından Suleyman b. Sa'd el-Huși'nin (v. yaklaşık 105)'yi bu işe bir çözüm bulması için görevlendirmiştir. Suleyman, divanları Rumça'dan Arapça'ya çevirdi ve Abdülmelik' e takdim etti. Bu tablo ile karşılışan Sercün uzgun bir şekilde saraydan ayrıldı. Karşılaştığı hıristiyan kâtiplere başka iş aramaları gerektiğini belirtti.81 Reformların uzun yıllar alması dolayısıyla olsa gerek ki bazı kaynaklarda bu hamleyi başlatanın el-Velid olduğu da hayatdır.82 Ibn Tağrider'di tarafından verilen bir bilgiye göre, Misir

77. el-Cehşiyarı, Kitâbu'l-Vüzerâ, 31.
78. el-Cehşiyarı, Kitâbu'l-Vüzerâ, 38, 40.
79. Karşilaştırmalar: el-Cehşiyarı, Kitâbu'l-Vüzerâ, 38; MÃverdi, 264; el-Belâzûrî, 271 (trc. 277); Cahen, 42.
81. el-Belâzûrî, Fâtâhâl-Büldân, 272 (trc. 277); el-Mâverdi, 264-265
82. Theophanes, 73; el-Kindî, 59
divanlarının Arapça'ya çevrilmesi 85/704 yılında sonra olmuştur.\[83\] el-Cehşiyârî'nin kayıtlarından anlaşıldığında göre Horasan'da Irak valisi Yusuf b. Ömer'in gayri müslimlerin çalıştırılmasını yasaklayarak emrine kadar mecbûs katipler çalışyor ve kayıtlar Farsça tutuluyordu. O, 124/741 senesinde Nasr b. Seyyâr'a gönderdiği bir mektupla zimmilerin görevden alınmasını ve kayıtları Arapça'ya dönüştürülmesini emretmişti.\[84\]

Rivayetlerde görülen farklılıklar aslında birbirini tamamlar mahiyetidir. Olduça geniş bir ülkenin yıllardan beri tutulan kayıtlar h. 78/697 yılında başlamak üzere bölgenin zaman içinde Arapça'ya çevrilmiştir.


Abdülmelek'in bu reformlarını sadece Araplık hislerine bağlamak bizce yetersiz kalacaktır. Hatta bu görüş paralelinde Hitti, Arap dilini iyi ögrenmiş olan katıplerin vazifelerine devam ettirildiğini belirtir.\[87\] Biz, Arap toplumunun, uzun müddet esaretini yaşadıkları hristiyan kültürine karşı idareciler tarafından bir hamlenin başlatılması olduğunu belirtmek istiyoruz. Bunun, Arapçu hislerinden mi yoksa İslami gayretlerden mi, öte yandan toplumsal baskılarдан mı yoksası halifelerin iyi birer idareci olmaları özellikleri ile kendi toplumları için bir kültür hamlesi başlatma ihtiyacı duymuş olmalardan mı kaynaklandığını söylemek zor görülmektedir.

Aşında 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 katıpler kulullanmaktaydilar.\[88\] Tarihçi Theophanes tarafından verilen bu bilgiyi kabul etmemiz

83. Ibn Tağribirdi, I, 210
84. el-Cehşiyârî, Kitâbû-l Vâzerd, 67
86. Theophanes, 83; Cahen, 42-43
87. Hitti, İslâm Tarihi, II, 343
88. Theophanes, 73

Biraz önce Emevi halifesi Abdülmelik’in önemli bir kültür hamlesi başlattığını belirtmiştik. Ama devlet yöneticilerinin anlaşlamaz tavrını, bu dahi Arabin atımlarını adeta tarihe gömüldü. İnceleyeceğiziz döneminde, hristiyanlara karşılık uygulanan devlet kademelerinden el çekihrme dönemleri de dahil olmak üzere hristiyan kâtiplerden.mustağdı olamadığını göreceğiz.

Süleyman b. Abdülmelik er-Ramle’deki binalarını ve büyük camii inşaatını yürütmek üzere Lüdd hristiyanlarından Battrik b. en-Nika ismindeki katibini görevlendirdi.90

Nitekim, Ömer b. Abdülaziz, iş başına geçince valilerine gönderdiği mektuplarda önceki dönem uygulamalarını hristiyanları katıbîk vb. görevlere getirmeleenin tenkild ederek, bundan vazgeçmelerini istemiştir.91 Hatta, Hasan ise hristiyan bir kâtip tuttuğunu öngretiliği bir amiline, önce, Mümtehine süresinin birinci, Hàide süresinin de elliye dic ayetini hatırlatarak, kendisinin hristiyan kâtip Hasan’ı İslam’a davet etmesini, eğer kabul ederse bizden birisi olarak cittârsıhabileceği, eğer kabul etmezse kendisini görevde tutmamasını emreden özel bir mektup göndermişti.92

Sonuçta divanvanlardaki gayrîmuslim kâtipler görevlerinden alındı ve yerlerine müslümanlar atandı. Fakat mesele bununla bitmiyordu. İnsan unsurunun önemli her zaman hatırlatılması gereken bir nokta olmalydi. Daha sonraları halifelerin gayrî müslim memur çalıştırılmaktı bir mazbur görmeyesinin ardından aslında nisbeten müslümanların hatalarını da aramak gerekmekezdir. Şimdii ne demek istedigimizi tarihi anekdotlarla ortaya koymaya çalışalım.


Ömer b. Abdülaziz iş başına geçince, Yezid b. Mühellebî sorguya çekmiş ve onu

90. el-Belâzûrî, Futûhû’l-Bul’dûn, 195 (trc. 204)


Emevi devletinin bu uygulamalarına Abbasiler dönemi incelenerek görüleceği üzere halktan bir tepki geldiği dair bir kayda rastlayamadık. Ancak devrin alimlerinin görüşleri ve bazı açıları bu tepkiyi yansıtmaktadır ki, İmâm Mâlik, hristiyan kâtip çalıştırılmasını uygun görmüyordu. 95

Corcî Zeydân. Abbasî idaresinde İran unsuru hâkim olsunca, devlet işlerinin yürütülmesi ve divanların düzenlenmesi hususlarında, hesap, yazı ve harsak konularındaki kâbilYet ve tecrübeleri sebepbyle Şâm ve Irak'taki gayri müslümlere büyük mağâr ve atiyâyeler karşılarındakâdrolar tahsis edildiğini, özellikle kâtiplerin büyük bir bölümünü hristiyanları oluşturduğu belirtirken, hem Emevi devletinde hem de Abbasî yönetiminde aynı çığzın devam ettiğini vurgulamak istemektedir. 96

Hristiyan tarihçi Theophanes, 142/759 yılı olaylarını anlatırken, bir müddet önce hristiyanların devlet kademelerinde çalışmalarını isteyen Arapların bir kere daha, kitâbeteki kâbiologyetizliklerinden dolayı hristiyanlara ihtiyaç duyduklarını ve

93. el-Cehşiyârî, Kitâbu'Vüzerâ, 49-52
94. el-Cehşiyârî, Kitâbu'Vüzerâ, 61
95. Ibn Abdî-l-Berr, 358
96. Corcî Zeydân, et-Târîhü't-Temeddân, IV, 137
onları divanlarda çalıştırılmaya başladıklarını söylüyor. Tarihçinin sebebi olarak zikretetiği bölüm bir kenara bırakılsa, hristiyanların el-Mansûr döneminde sonlarına doğru devlet kademelerinde çalıştayla başladıkları anlamılmaktadır.97


el-Me’mûn’un son dönemlerine doğru gerçekleşen bu hâdise vesilesiyle ortaya çıktıgı üzere, el-Me’mûn hristiyan kâtıplerin devlet kademelerinde görev almalarına göz yummuş olduğu anlamıyor. Bu kâtıplerin devlet daireslerinde bulunanlar da aslında hiç te çok sayı değildir. el-Me’mûn’un kâtıplerinden Ebû Abbâd çok hircin bir kişi idi. Kûzû bir an hokkayı atmosfrinden da “vellezine izâ ma gadabû hüm yetecezûn” âyetini okuyuvermişti. Bunun üzerine el-Me’mûn kendisine kimmiş ve halife kâtıpleri arasından kendisini çıkartmıştır.100

el-Mu’tasım döneminde kâtıplerinden Yahya el-Cermikânî el-Mu’tasım iş başına geçer geçmez özel tabibi olarak görevlendirdiği Selmûye’yi aynı zamanda özel yazışmalar için kâtı olarak da kullanıyordu. Yeni halife kendiya saray doktoru olarak görevlendirdi. O, aynı zamanda halifenin en yakın dostu ve bir müddet sonra da halifenin gerçek yardımıcı idi. Ibn Ebî Usaybi’nin verdiği bilgiler göre el-Mu’tasım'in sicil dairesine giden yazılıları, vali ve komutanlara ait görevlendirme yazılıları Selmûye’nin kaleminde çıkardı.101

235/849’lu yıllarda doğru, hristiyan memurların sayısı dikkat çekicik kadar artmıştı. Bunlar arasında kâtıpler de bulunuyordu.102 235/849 senesinde halife el-Mütevekkil tarafından çıkarılan bir emirname ile gayri müslümlerin devlet kademelerinde çalıştırılmaları yasaklandı. el-Kalkaşandı tarafından verilen bilgilere itimad edilmidir ki, emirnâmenin çıkarılması sebebi, gayri müslümnin kâtıplerin Müslümanların küçük döşürümcü tavırlarında dolaylı kamuoyundaki tepkilerin dile getirilmiş olmas yardımı. el-Kalkaşandı bu emre ait arşiv belgesi sunar.103

İbn Abdûs’un Kitâbûl-Vüzerâ adlı kitabında göremeğimiz, ama kaybolan kişilere ait değerli araçtırmanın Avvâd’ın yapmış olduğu çalışmada dikkatimi caeken bir kayda göre, 245/859 yilda halife el-Mütevekkil Boğa eș-Şerabî’nin katibi

97. Theophanes, 120
98. Mârî,74
100. Yâkût, Mu’vemü’l-Bûldûn, II, 540-541
101. et-Taberi, Târîh, IX, 18; Ibn Ebî Usaybi, 234
102. Ibn Kayyim, Akkâm, I, 219
103. el-Kalkaşandı, Mèdîr, III, 232-233
olan Düeyl b. Ya'kūb en-Nasrânî'yi el-ţaferiyye köşkünün inşa işini tevdi etmiştir. Bu bilgi gayri müslimlerin müslümânların işlerinde görevlendirilmemeleri hakkında bir emirname çıkarmış olan el-鸾vekkil'i daha iyi tanıımamızı sağlamaktadır.104

Bu tarihlerden sonra küttâb zümresinin ön palana çıkmaya başladığu ve askerlerin ve soyluların üstünde bir kentli grubu meydana getirdiği görülür. el-Müstân zamanında Beytül'mâkatı Seleme b. Said en-Nasrânî idi. Yukarıda ismi geçen Düeyl ise, bu dönemde Dıyâa Divânî'nin başına geçirilmiş idi ve bu dönemde Divan-daki malların pek çoğunu kendi üzerine kaydetmekten çekinmemiş idi.105

el-Mu'tazîd, 286/899'da Âmîde hâkim outdatedı sonra, Rakka'ya gelmiş ve oğlu el-Müktefyi'yi Kinnesrin, Avâsim ve el-Cezire bölgesine tayin ederek yanna, hristiyan kâtiplerinden Hüşeyin b. Amr'î kâtıb olarak vermiştir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere bu kişi aynı zamanda vergi işlerine de bakıyordu.106

el-Müktefî halife olmaya önce kendisine hizmet etmiş olan bu hristiyan kâtibe pek çok güven duymuştur. Rakka'da bulunan el-Müktefî'ye babası el-Mu'tazîd'in ölüm haberini aldığındı o, hristiyan katibi el-Huşeyn b. Amr'i askerlerden beyat almak üzere görevlendirmiş ve askerlerin maaşları onun tarafından dağıtılmıştır.107

Hicrî III. asrın sonuna gelindiğinde, bu asrin son halifesi, el-Muktedir tarafından yeniden bir düzenlemeye geçirilmiştir. el-Muktedir billah 295/907 senesinde hristiyan kâtıb ve vergi memurlarını görevden aldı. Bazı hristiyanları da öldürdü. Öl-dürülenler arasında Hacîb Mu'nîsin'amili Abû Yâsîr en-Nasrânî de bulunuyordu. Bütün bunlar bölge valilerine yazdı. el-Kalkaşandî bu emirnâmenin metnini verir:

"...Emirül-mümünin, ehluzziminin müslümânlar ait işlerde görevlendirilmesi için yetkilidir. İlgili görevliler halifenin emrine karşı çıkmaktan sakınmalar..." 108

Daha sonra ları halifelerin yine hristiyan kâtıpler kullanıkları görülmektedir. er-Râdî, halife olmada önce Said b. Amr Senkelâ'yi katibi olarak görevlendirmiştir. Onun halifeye iliskileri daha sonra ları da devam etmiştir.109

Hristiyan doktorlardan Cebrail b. Ubeydullah'ın (396/1005) mutasarrîflık yapan babası, Ubeydullah b. Buhtîşût', el-Muktedir iş bağına geçince saray kâtipliği vazifesi ne getirildi. Ama kısa bir süre sonra öldü.110


104. el-Cheşîyîri, Nusâs, 74-75; et-Taberî, Tâ'rih, IX, 212; Yâkût, Mu'cemül-Bîldân, II, 143
105. et-Taberî, Tâ'rih, IX, 263
106. et-Taberî, Tâ'rih, X, 71; İbnül-Esrî, el-Kâmîl, VII, 495
107. et-Taberî, Tâ'rih, X, 88
108. el-Kalkaşandî, Meşîr, II, 233-234; İbn Kayyim, Akkâm, I, 224-225
109. es-Süll, Akhdarû's-Râdî, II, 61
110. İbn Ebi Usaybia, 210
yor onlara hristiyan bir soya sahip olduğunu ifade ederek gönnülleri çelmeye Çalıştığını.\footnote{411}

Hristiyan kâtipler arasında yer alan önemli bir sima da Ebû Sa'd el-Alâ' b. el-Hasen b. Vehb b. el-Mûsâlâyâ idi. Kendisi halifelerin hizmetinde altmış beş sene bulunmuş bir hristiyan idi. 497/1103 yılında öldü.\footnote{412}

Sonuç olarak şunları söylemek istiyoruz: Tıpkı Hristiyan tabipler bölümünde görüleceğiz üzere, Müslümanlar kitabet sahasında gerekli çalışmalar yapmışlar ve Hz. Ömer’in başlattığı kültür hamlesini devam ettirmemişlerdir. Mevcut deniz kö- rumayı kenderine en kolay yol edinmişlerdir. el-Mukaddesi, x. yüzyıl’da Şam gibi geniş bir coğrafya hakkında bilgi verirken “Şam’da bidat sahibi fakihi, Taberîyye hariç de kitâbeti olan Müslüman zor görürsun” der\footnote{413} ve devamla kitâbet sanatının Mısır ve Şamlılara mahsus olduğunu, onların kendi lisanlarına yöneliklerini, Asemler gibi edebiyata yöneliklerini zikreder.

4. Askerler:

Cizye ödeyen gayri Müslümanlar, askerlik görevinden muaf tutuluyordu. Onların İslâm topraklarını savunmaları, İslâm ordularında yer almaları düşünülmüyordu. Al-\n\nnan cizye sebep olmaya emniyetlerini sağlamak devletin vazifesidir.\footnote{414} Batılı araştırmacı-\ncılardan Hitti, dincen onların İslâm ordusında vazife görmekten alıkolu olduğunu ifade etmeye çalışırken bu noktada bir hayli isabet kaydetmiştir.\footnote{415}

Necrânlılarla yapılan anlaşmada yer alan, “eğer Yemen’de bir savaş zuhur eder-\nse ariyet olarak otuz zirh, otuz at, otuz deve vermeleri mecburudur. Ariyet olarak al-\nnan bu techizattan zayi olanlar tazmin edilecektir” şeklindeki maddeye\footnote{416} bakarak Hz. Peygamber döneminde Müslümanların askeri techizat açısından noktasından oldukla-\nrını, ekonomik problemlerden dolayı bazı ihtiyaçlar ariyet olarak almak ihtiyaçını hissetmişlerini anlıyoruz. Hz. Peygamberin, belli bir güç ulaşmaya kadar mümkün olabilecek her imkanı kullanmaya çalıştığı söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, alnın bu techizatin tazminini de garanti etmekle, hedefininki kendi donanımıni sağlamak için, geçici bir zarareti göğüslemeye olduğunu göstermeye çalışıyordu.

İlk dönemde, Köprü savasında (13/634) bazı işleri için Hire’ye gelmiş olan hristi-\nyan şair Ebû Zeyd et-Tâf’ânın Müslümanların safından çarpılmış olmaları gibi tek tük ferdi katımları bir kenara bırakacak olursak,\footnote{417} gayri Müslümanların İslâm ordusında yer aldığına dair bir kayda rastlanmamaktadır.

İlk fetihler sırasında, Lübnan dağlarında meskün olan Cerâcime halkına yapı-\nlan anlaşmaya göre, kendilerinden cizye alınmamak üzere, Müslümanların yardımı-
lari, Lükam Dağındağı gözcüleri ve mühimmat destekçileri olmaları, müslümanlarla birlikte savaşıklarında öldürükleri kimselerin üzerlerindeki eşyaları alabilecekleri anlaşılıyor. 89/707 yılındaki isyanlarının akabinde yapılan anlaşımda bu şartlar yine aynen korunmuştur. 118

Ezdi'nin verdiği bilgilere göre, Hişam, Lükam Dağı el-Akabetu'l-Beydâ yakınlarında Katargos (Müre) Kalesi'ni inşa ettirerek Cerâçâme'den kirk kişilik bir grubu buraya koymustur. Ayrıca Bağras'a da elli kişilik bir muhafiz kuvveti yerleştirmiştir. 119 Yâkût tarafından verilen bilgiler de bu çettedir ve o, Cerâçâme'den hem Emeviler zamanında hem de Abbâsiler zamanında istifade edildiğini kaydeder. 120

Cerâçâme halkı ile yapılan bu özel anlaşıma sahasında tek örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönem fetihleri göz önüne getirilirse, Antakya Medine'den çıkmış olan orduların ulaştığı en uc noktadır ve o günkü devam eden fetihler çerçevesinde oraya yerleşmesi ve korunma altında alınması askeri açıdan uygun gözlekmektedir. Ayrıca bölgenin dağılık yapısı ve Anadolu'ya geçişte kilit nokta olması bazı şartları yani onların da kendileriley birlikte savaşa katılmaları maddesini beraberinde getirmiştir. Tabii olarak ta onlarla yapılan anlaşıma bölgenin özel şartları gereği, askeri bir karar olarak alınmış ve İslâm'ın getirdiği sütluku hukukunun gerekleri çerçevesinde kendilerinden cizye alınmamıştır.

Fakat ilerleyen yıllarda gerçekte ilginç örnekleri karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Muâviye'ın Kebâ ve Tağlib kalelerinden destek alması ve Arap olan kabilelerin onlarla birlikte bir çok savaşa girelimesi meseleye farklı bir çehre kazandırmıştır.


Yezid bu değerlendirmelerine rağmen yenildi ve öldürüldü. Ama onun sözleri bize kymetli bilgiler sundu. Onun savaş nutku sırasında zikrettiği sözlerden, hristiyan unsurlarının büyük bir kısmının el-Abbâs'ın orduunda yeri aldığını öğrendik. 121

Gayri müslümlerin İslâm orduunda görev alışıları daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. el-Belâzûrî'nin kayıtlarına göre, İslâm'ın ilk yıllarında Filistin sahillerinde askeri amaçla kullanılan bir liman yoktu. Bu amaçlar için Misr'daki mevcut tesisler kullanılıyordu. Muâviye halife olduktan sonra, Acre (Akka) de bir tersane

118. el-Belâzûrî, Futâhu'l-Bûldân, 217, 220 (trc. 228, 231); Yâkût, Mu'cêmâ'l-Bûldân, II, 123
119. el-Belâzûrî, Futâhu'l-Bûldân, 228 (trc 239)
120. Yâkût, Mu'cêmâ'l-Bûldân, II, 123
121. el-Câhûz, el-Beydân, ve't-Tebyîn, I, 197
oluşturdu. Bu tersane daha sonra Sür şehrine aktarıldı.¹²²

"İlk Arap yönetimi sırasında, sadece gemi inşaatında çalışanlar değil, bizzat gemilerde çalışanlar da yerli halk idi. Askeri amaçlar için gemi yapımı ve deniz askerlerini toplama görevi hristiyanların idi. Daha sonra buna müsümanlar da katıldı."


Bu fikirlerini teyid eden en önemlili belge ise neşretmiş olduğu papürüstür. 238/852'de Bizans Donanmasının Dimyat'a saldırmasından bir müddet sonra yazıldığını anlașılan bu papürüstür¹²⁴ Bizans donanmasının saldırlarını sonrasında, donanma oluşturulabilmesi için yerli halktan ulaşılabilen herkesin denizci olsun olmasını toplandığını ifade edilmektedir.¹²⁵ Gerekten de, çeşitli deniz seferlerinde hristiyan tayfalar bulunuyordu. Meselâ İstanbul kuşağınını süрубen Mesleme'ye yardımı kuvvetler gönderdikirdi. 98/716 senesinde Süfyan komutasındaki Mısır filosu, İstanbul'a girenci arasında korku yanakta gitmekten vazgeçip, yakin bir yerlerde tehlikeyi uzak bir körfezde demir attı. Bu arada Yezid komutasında 300 gemilik bir mühimmat tavrdayi taşıyan filo da yola çıkmıştı. Lâkin, donanmadaki 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 saldıra düzenlemiş ve donanmanın büyük bir kısmını yakmıştır.¹²⁶


¹²². el-Belâzuri, Fâtihâ'ü-Bâldân, 161 (trc. 169); İncelediğimiz dönemle ilgili olarak tersane ve donanmaların gelişimi hakkında kısa bir bilgi için bkz: Amïkam El'ad, "The Coastal Cities of Palestine During The Early Middle Ages", JC. II (Jerusalem 1982), 149, 152-155; Hitti, İlâm Tarihi, II, 307-308
¹²⁵. Levi Della Vida, 214-215
¹²⁶. Uçar, 115
b. İsa’nın "onlar doğru yapmadılar" sözüne de, "sana göre hata ettiler, ama bana göre değil" şeklinde adeta azarlayarak cevap verdi.  

Halife el-Mu’tasım Zutların yaratığı tehlikeyi, yüzmede ve dalmada bir haylı mahir olan Kiptilerle çözümledi.  


Buna paralel olarak fıkhtaki hükümlerde de aynı açımağı görüşüyor. Orduda gayrimüslim bulunabileceğini yarışından hareket edip hukuki problemlere çözüm arayan fıkihler, meseleyi bulunmaması gerektiğini açısından nedense düşünmemişlerdir. Mevcut uygulamanın değil çökmak istemeyişlerinden kaynaklandığını düşünüdürmüş bu tercîlerinde, meseleye olumlu bakmasına rağmen, biraz da, kendisini teselli edercesine en sert cümleleri es-Serahsî tarafından sarfedilmiştir:

"Bizim onlardan yardım talebinde bulunmamız, avlanırken köpeği yardımçı olanlar kullanmamız gerekirdi." 

es-Serahsî yine aynı mantık çerçevesinde Hz. Peygamber’ın Benû Kureyza yahüdilerini ortadan kaldırmak için Kaynuka yahüdilerinden yardım aldığını, Beder’de ise katılmak isteyenleri geri çevirdiğini ileri sürer. 

Bu sert ifadelerle rağmen gayri müslümlerin İslam ordusunda yer almalarıyla ilgili hukuki sonuçlar her zaman kitaplarında yer almıştır. Hatta oldukça müeessif bir bâkı açısidir ki, hâricilerle karşı ehlüzzümme ve bağı ehlinin ilimli olanlarından yardım istemekte mahzur olmadiği görüşü bazı mezheplerce ileri sürülebilmştir. 


Bu arada onların ganimet, seleb gibi haklardan nasıl istifade edeceklerine dair görüşler ortaya çıkmıştır.

Hanefilere göre, orduya katılan zimmîye masraflarını karşılaması için ganimetten cuizi bir pay "er-radah" ayrınyordu. Komutan öldüdürüzügün kızının selebi size ait dese, zimmî öldüdürüğü kızının selbîne hak kazanıyordu. Eğer, imam seleb hakkından zimmileri haric tutarsa, sadece ganimetten onun takdir edeceği paya aylıyordu. 

Hanefilere, nefî hususunda da onlara hak tanıyordu. Komutanın "ele geçirilen-lerden 1/4 ü sizindir", şeklinde nefîden onlara da pay ayırması uygundu. Bu durumda

127. es-Sâbi, Ebu1-Hasen, 102; Caci Zeydân, et-Tabīh Temeddân, IV, 13  
128. Bar Hebraeus, Târîh z-Zemân, 29  
129. el-Makrizî, el-Hitât, I, 444  
130. es-Serahsî, el-Mibsât, 23-24; 134; Şerku Kitâbi’s-Siyer. IV, 1422-1423  
131. es-Serahsî, el-Mibsât, X, 134  
132. es-Serahsî, Şerku Kitâbi’s-Siyer., II, 471-473  
133. es-Serahsî, Şerku Kitâbi’s-Siyer., II, 680, 681
ath yaya ayrımı yapılmıyor ve herbir zimiş gruba eşit dağıtılmıştır. Haneefler "müslümanların aksine nefside gayri müslümler için belirlenmiş bir ölçü yoktur" şekildeki itirazlarla da şöylecevap verirler: Komutan 100'ü müslüman 100'ü zimmileren oluşan bir ordu gönderse ve 1/4 oranında nefl payı verse eşit dağıtılmadır. Eğer sixin düşünüdügünüz gibi 1'e 2 hisse dağıtımı yapıls rsa, zimiş yaya müslüman- dan daha fazla almış olacaktır. Bu da kötü birşeydir. Ayrıca Haneeflerde zimmünün kalavuz olarak kullanılması sırasında eğer ganimet alınacak olursa, ona da bir ücret verilip verilmiyor. 135

Ebû Ya'la, Hanbeliler göre, ganimet olarak ele geçirilen menskul mallardan gayri müslümlere pay verilmediğini ifade eder. Ganimetten onlara verilen humus ise zenginlikleri nisbetinde azaltılmış bir pay (erradah) dir. Onlara ayrıca pay hiçbiri zaman müslümanların aldığına ulaşamaz. 136

Aslinda Hanbeliler, zimmilerin askerlik yapmalarına olumu gözle bakmayaqlar- di. Ebû Ya'la, Divân'ül-Cevş'e kayıtlı olabilmesi için aranan şartlar arasında İslam şartını da sayar ve zimmii olduğu sabit olanların Divân'ül-Cevş'ten çıkarımlarını rectığıini savunur. 137

5. Diğer Devlet Memurları:

Bu kısımda yukarıda incelemeye çalıştımuz gruplar dışında kalan bazı devlet memurlukları ele almayı çıkarsağız.


Hazine Bakan: Abbâsîler döneminde bazen beytü'l-mâl hazinesinin başına hristiyanların getirildiği oluyordu. el-Mu'tasım'ın özel doktoru Selmûye'nin kardeşi İbrahim b. Benân bu göreve getirilmiştir. Onun mührü halifenin mührü ile beraberdi. Münis el-Hâdim de beytü'l-mâl el-Hassa'nın başına İ斯塔f b. Ya'kûb (324/935) isminde bihristiyanı getirmişti. 140

Vali: Ya'kûbî'nin, Muâviye'nin Hîms'ta bir hristiyan vali tayin ettiğine dair Welhausen tarafından uydurma görülen rivayetini bir karara bırakırsak, el-Müttaki lillah döneminde Nâsırüddedve Deylemlî İsâ Câl isminde bir zimmîyi Meyyâfarîkin'e

134. es-Serahi, Şerhü Siyer'i'l-Kebir, II, 636-637
135. es-Serahi, Şerhü Kitâbi's-Siyer, III, 995
136. Ebû Ya'la, 151
137. Ebû Ya'la, 241
138. el-Mes'ûdî, el-Tebîh ve'l-İşrâf, 278
139. es-Şâbuqî, 123, 79
140. es-Süli, Ahdâru'r-Râdi, 71; Ibn Ebi Üsaybia, 234
vali taayın etti.  


Hristiyan doktorlardan el-Yebrüdi (V/XI. asırı) ömrünün sonuna doğru Dimeş'te aynı zamanda halifenin kadrosuna bağlı olarak mutasarrıflik yapıyordu.  

**Hâzinü'l-Furuş:** el-Muntasır (247-248/861-862) döneminde Eyyüb b. Süleyman isimli bir hristiyan bu görevde bulunuyordu.  


**Zimâm:** Halife er-Râdi, 323/935 senesinde daha önce yakın dostu olan ve aynı zamanda kâtipliğini yapan hristiyan Said b. Amr Senkel'yi zimâm görevine getirdi.  


**Polis Müdürülgü:** Tülünülerin sükütü üzerine şehre hâkim olan Muhammed b. Süleyman, Galios adındaki bir Kiptüyî el-Asker bölgesinin polis müdürülgüne atayıp (292/905).  

---

141. es-Sülli, *Abhâru'r-Râdi*, II, 223; *Ya'kûbi*, II, 223; Weilhausen, 64  
142. el-Kindî, 203  
143. Ibn Ebi 'Usaybia, 610-613  
144. el-Mes'ûdi, *Mürel*, IV, 130  
145. Ibn Tâgârîberdi, IV, 210  
146. es-Sülli, *Abhâru'r-Râdi*, 5, 61  
147. el-Taberi, *Târîh*, IX, 271  
148. Ibn Tâgârîberdi, III, 138
B- İLİM ve KÜLTÜR SAHASINDA HRİSTİYANLAR:

1. Hristiyan Tabipler:

Abbâsîler döneminde hizmet vermiş olan hristiyan tabipler hakkında bilgi vermeden önce bölgedeki tip çalışmalarına kısaca temas etmek istiyorum.


Bu coğrafyada yer alan önemli bir tip merkezi de İskenderiye idi. İslâmîyet'ten az önceci kâfetını itirmiş olmakla birlıkte bu alanında bazı özel çalışmalar hâlâ yapılmaktaydı. Yedi hristiyan bilgenin, Calinos'un pek çok kitabı Kiptî diline târcüm ve tefsir etme gayretleri bu döneme rastlar.3 Bu grupta yer alan Yahyâ en-Nahvi, en-Nedîm'in verdiği bilgilere göre, İslâm'in zuhuru sırasında hâlâ yaşadığı. Ancak Mısîr fethedildiği zaman bir hayli yaşamış idi. Amr b. el-As'in kendisine saygı gös-

1. el-Küftî, 120
2. Tâîf yakınılarında yaşayan ve aynı zamanda küçük tedaviyerle uğrașan bir papaz Hz. Muhammed'i küçükken geçirdiği bir rahatsızlıkta solaydı tedavi etmişti. Hakkında bilgi için bkz: Hamidullah, İslâm Peygamberi, II, 802
4. el-Muhtâr b. Hasen b. Butlân'dan naklen Ibn Ebi Üsâyîbî, 151; Sâid el-Endelusî, 108
5. en-Nedîm, 315. Diğer tabipler için bkz: Ibn Ebi Üsâyîbî, 158-159
terdiği rivayet edilir.6

Bu dönemde Araplar arasında tip ilmine ilgi oldukça azdı. Sadece günlük ihtiyaçlara karşılık verebilecek kadar tıba ilgi duyulmuş olduğu kabul edilebilir. Tedavi veler genelde halk arasında tercübe yoluya elde edilmiş bilgilerle sağlanıyor, çok nadir olmak üzere Cünidisapı gibi tip merkezlerine gidilıyordu.7 Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sırasında çevreden doktor getirilmediği ve mevcut bilgilerin yardımcıla tedavi edildiği, hatta Habeşistana hırec etmiş hanım sahahiderden bazılarının orada gördükleri bir tedavi yöntemi tavsieye ettiğleri bilinmektedir.8


8. İbn Hışâm, II, 651; İbn Sa'd, II, 235-236; el-Belûzurl, Etâsâbû'l-Esrât, I, 545
9. El-Taberi, Tarih, V, 227-228; el-Cehçiyârî, Kitâbül-Vurêzâ, 27
11. El-Meydânî, I, 16.

Emevîler zamanında kaynaklarda ismine rastladığımız hristiyan doktorlardan Teyâzûk, Haccâc b. Yusuf'a hizmet etti. Yaklaşık hirci 90/709'lu yıllarda Vâsit'ta öldü. İlim adamlarından Hitti isminin Grekçe'si Theodocus olarak verir.14


Abbâsîlerin iş başına geçmesiyle birlikte Cûndîşâpûr önce Abbâsi sarayında, ardından Abbâsi ilim hayatında önelmi bir yer edindii. Bölgedeki Nâstürî hristiyan doktorlar, sürekli merkeze davet edilmekte ve tükki Sâsânî sarayında olduğu gibi Abbâsi sarayında da özel bir konum elde etmektediler. Bağdat'ın kuruluş yıllarında ve daha sonrasları, Yâtûdi ve Sâbû doktorlar da görülmuş ise de, bunlar Abbâsi ilim hayatını bakımından önem arzedecek kadar teşirli olamamışlardır. Nâstürî hristiyan tabiplerin İslam dünyasındaki teşirleri ise x. yüzyıla kadar devam edecektr.16

a- Abbâsi Halifelerine Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler:

Abbâsi sarayında görev almiş ilk ve en önelmi doktor Curcis idi. Nâstürî hristiyan- yalanlarında olan Curcis (Giwargis-George ?), mütecâr Fesûn'un18 verdiği bilgileri göre ilk defa 148/765 senesinde el-Mansûr'ın rahatsızlığının sırasında dijkatleri üzerine topladı. el-el-Mansûr'ın rahatsızlığına çözüm bulunamayınca civar beldelerden

12. İbn Ebî Üsâybia, 175. Öğlu Hâkem ve torunu İsa Dimeşkt'e yaşamışlardır. Yusuf b. İbrâhim, 215'te torunu İsa'yi Dimeşkt'eki evinde ziyaret etmiştir. İbn Ebî Üsâybia, 176
13. İbn Ebî Üsâybia, 175
14. İbn Ebî Üsâybia, 179, 181; el-Kufî, 74; Hitti, İslam Tarihi, II, 347
15. Ó'leary, İslam Düşüncesı, 42
uzman bir hekim arandı. Sonuçta saraydaki müslüman hekimlerin tavsiyesi üzerine Cüdüşşapur Bimaristanı'nda (tep okulunda) hocalık ve hastane başhekimliği yapmakta olan Curcis, Cüdüşşapur'dan getirildi. 17


Hatta bir seferinde, sofrasında ahşâk olduğu içkiyi bulamayışından dolayı Cür- cis'in canı sıkkan bir şeylece güvenleri geçirdiğini öğrenince, Vezir Rebi'yi kizarak derhal onun istediği bütün içceklerin kendisine getirilmesini emretti. Rebi hemen şa- raplarıyla meşhur Katrâbul' a giderek en güzel içcekleri bizzat kendi elleriyle geti- riken, herhalde büyük izdarp çekmiş olmalıdır. 19


Halifenin oldukça başarılı bu tabip üzerine titrediğini zikretmiştir. 151/768 yı- lında yilbaşi kutlamaları sırasında Halife, Curcis'in yanında karısının olmadığını ög- renince hizmetçi Sâlim'le Curcis'e birkaç Rum güzel göndermiş ise de o bunu reddet- mişti. Bir Nâstârı olarak sadece bir kadınla evlenebileceğini, karısı ülkeye kadar başka bir kadınla evlenmeyeceğini ifade etmişti. el-Küfti bu davranışından dolayı el- Mansûr'un, Curcis'e odalıklarının ve eşlerinin yanına izinsiz olarak girmesine müsadesi verdiğini belirtmektedir. 21

19. Ibn Ebi Üsaybia, 153-184. el-Mansûr'un akuca ikta içip içtiği dine elinize kesin bilgiler yok- tur. el-Chejvârî tarafından verilen bilgilerde göre, saray görevlileri kontrolüne pek fazla maruz kali- dıkları Halife el-Mansûr'dan kurtulabilmek için hristiyan tabipten el-Mansûr' ü çıktıyle oyalamamı istemişler, o bunu birkaç gün denemmiş, fakat el-Mansûr sarhoşluq sebebiyle işlerin aksadığı göre- rek bunu reddetmiş. Bununla birlikte onun saray eglence meclislerinde perde arkadaşın içtiği bi- linmektedir. el-Chejvârî, Kûshûb'l-Vâserd, 139-140; el-Cahîz, Tâc, 34; es-Suyûtî, Târîhê'l-Hâlebî, 289
20. Ibn Ebi Üsaybia, 184-5; el-Küftî bu olayı Buhtığu'nun hastağı sırasında geçen bir konuşma olarak nakleder. Bkz: İhbarû'l-İlemd, 111
21. Ibn Ebi Üsaybia, 184-5; el-Küftî, 110; Bar Hebraeus, Abû'l-Farac Tarihi, I, 202, Târîhê's-Zêmân, 11
152/769'da Curcis hasta olduğunda el-Mansür her gün ona elçisini göndererek durumunu sormaktaydı. Rahatsızlığı ilerleyince Dârü'l-Âmme'ye taşınmasını istedi. Halîfe el-Mansûr bu yakın dostu bizzat ziyaret etti. Bu ziyaretlerin birisinde, el-Kifî'nin belirttiğine göre el-Mansûr onu Îslâm'a davet etmiş ve Curcis bu nu reddedererek kendisini memleketine geri göndermesini istedi. Halîfe her türlü imkânı hâzırlayarak Curcis'i memleketine gönderdi. Bağdat'ta dört yil kalmış olan Curcis 152/769 senesinde Cünisişâpur'a döndü.22


Bu olaydan sonra, Cünisişâpur ámbiline mektup yazarak eğer sağ ise Curcis'i, değilse oğlunu göndermesi istedi. Curcis yatalak olduğunu, önrünün kabul edilme- ni beyan ederek öğrencilerinden İbrâhim'i gönderdi. İbrâhim, el-Mansûr ölünceye kadar ona hizmet etti.24

İbn Ebi Usaybia, daha önce verdiği bilgilerde Curcis'in Bağdat'a gelirken İbrâ- him ve İsâ isimli iki öğrencisini getirdiğini belirtmişti. Curcis Halîfe el-Mansûr'un izniyle memleketine gitmeden önce yerine öğrencisi İsâ'yı bırakmıştı. İbn Ebi Usay- bia'nın kayıtlarında memleketine geri dönüken öğrencisi İbrâhim'i de yanında gö- türdüğüne dair pek kesin bilgiler olmamaktadır, onun asında el-Kifî'nin verdiği bilgile- re göre Curcis'le birlikte geri döndüğü açıklıktır. Dolaysıyla halifênin isteği üzerine ye- niden Bağdat'a gelmiştir. Ama kaynaklardan onunla ilgili pek fazla bilgi yoktur. Halifе nezdindeki bazı ricalarını Nastûrî'nin kitabi adamları ile ilgili bilgiler verirken zik- retmeyi idid.25 et-Taberî'deki bir kayit, bütün bu olaylardan sonra Cünisişâpur'a yazı- lan yeni bir mektupta sebebiyle Curcis'in oğlu Buhtişû'nun da Bağdat'a geldiğini, söy- lememize imkan tayyor.26

Ali b. Ca'd'dan rivayet edildiğine göre, Buhtişû' Bağdat'a geldiğinde halîfe onu, Bağdat Bâbûz-zeheb'teki koşkünde ağrıladı. Bu ağırlama ile ilgili olarak verilen de-

22. Ibn Ebi Usaybia, 185; el-Kifî, 111. Hristiyan yazarlardan Mârîye göre, iki sene sürgünde kalmıştır. s. 68
23. el-Kifî, 165; Mârî, 69
24. Ibn Ebi Usaybia, 185-186. el-Kifî'nin bildirdiğine göre, Curcis önce öğrencilerinden İsâ b. Sahârabâ'a bir görevi teklif etmiş, ama o bu vazifeyi kabul etmekehr bimâristânda kalmıştır. Bunun üzerine İbrâhim görevlendirmiştir. el-Kifî, 164-165
25. el-Kifî, 165
26. et-Taberî, Târîh, VIII, 87

“Şarabın yerini hiçbir şey tutmaz zannediyordum. Halbuki Dicle’nin suyu şarap imiş.”


el-Mansûr’un yakın dostu olan hristiyan tabiplerin birisi de, Basrah hekim el-Hasib idi. Hasib’le çok iyi görüşen el-Mansûr, Basra‘ya geldiğinde zaman zaman et-Taberi’nin dedesinin evine uğrardı. et-Taberi’nin dedesi, el-Hasib’i de yanında getiren el-Mansûr’un bu dostluğuna anlam verememiş olmalı ki, Hasib hakkında olduğundan bahseder, hristiyanlıguna açığa vurmaktan çekinmeyen birisi olduğunu söylemektedir.


Muhammed’in ölümünden el-Hasib’i sorumlu tutan annenin seryatları ise fayda vermedi. Şûpheli görülen el-Hasib Bağdat’a gönderildi; ama el-Mansûr delil yetesizliği yüzünden(!) kendisine sadece 30 deºn nek vurmakla yetindi ve onu bir müddet belki de olayların yatışmasını beklemek üzere hapsetti. Daha sonra da, yaptığı önemli işe karşılık küçük bir teşekkür olsa gerekir ki, el-Hasib’e 300 dirhem verdikten son-

ra serbest bırakır.\textsuperscript{28}

el-Mehdi halifeliği geçince hristiyan doktorlardan Abdullah et-Tayfûrî’yi göre getirdi. Bizzat et-Tayfûrî’den nakledilen bir kayda göre, Şehzade el-Mehdi Rey seferinde iken onunla tanışmış idi. et-Tayfûrî, el-Mehdî’nin hristiyan karşı Hayyûrân’ın erkek kardeşi Tayfûr’un doktoru olduğuna göre onlar tarafından himaye olduğu rahatlukla sâylenebilir.\textsuperscript{29}

Mütemci Fesû’n’un verdiği bilgiye göre bir ara oğlu el-Hâdi, ağır bir hastalığa tutunca Curcis’in oğlu Buhtişâ\textsuperscript{30} Bağdat’a çağrıldı. Tedâvîde muvaffak oldu\textsuperscript{31} Anlasıldığına göre saraya bir müddet kalmış olmalıdır. Fakat veliahdın annesi el-Hayyûrân’ın kapıslarını\textsuperscript{32} ve daha önceleri bir eczacı vasıfla saraya yakın olan, ama şimdi onun özel hekimi olarak kendilike hizmet eden Nastûrî Ebû Kureyş İsâ’yi himaye gayretleri, Buhtişâ’nın sonunu hazırladı. Aleyhte yürütülen çalışmalar sonucunda halife kiskançlığın ilerlemesine mani olmak maksadıyla Buhtişâ’yu Cundîşapûr’a geri gönderdi. Buhtişâ’, daha sonra Halife el-Hâdî’nin hastâhîsınaasonsarak, tekrar Bağdat’a çağrılmış ise de şehrle ulaşamadan halifenin 170/786 yılında ölmesine üzerine Abbâsi sarayında parlayabilmek için Hârûn er-Reşîd dönemin beklemez zorun- dan kalacaktır.\textsuperscript{33}

Halife el-Hâdî rahatsızlanca, Buhtişâ’b. Curcis’in gelmesini istedigini, lâkin o gelmeden önce halifenin öldürülmüş. Bu arada doktor beklearkin en acılar


29 İbn Ebî Üsâyiba, 220-221
31 Mahmût Kaya bir hata eseri olarak “... gelinceye kadar veliaht vefat etmiş” tesbitinde bulunur. Karşalştırmınız: Mahmût Kaya, “Buhtişâ’ (Buhtişâ’ b. Curcis),” TDVÂ, VI (İstanbul 1992), 378
33 İbn Ebî Üsâyiba, 186-187; Brockelmann, “Buhtişâ”, IA, II (İstanbul 1979), 239

Halife el-Hâdî’nin yönetimde olduğu dönemde, hristiyan annesi Hayzurân’ın desteği üzerine eksi etmediği Abdullah et-Tayfûrî ve İsâ Ebû Kureş’in saray doktorluğunun yürüttüklerini, Cûndîşâpur’dan gelen Buhtüş’un ise halifenin çevresindeki hristiyanların çabaları sonucu saraya giremediğini söyleyebiliriz.


Yahû b. Hâlid’in belirttiğini göre Buhtüş’, izin almadan halifenin yanında giren birkaç kişi arasında yer alıyordu. en-Nedim de halifenin kendisine cariye olanın girebilme müsadesi verdiğini kaydeder. Ibn Tıktık’a de yer alan kayıtlara göre, bazı çevresindeki insanlar hakkında sırrı sayablecek pek çok şeyi onun yanında konuşmaktan sakınmazdı.37


Buhtüş’ 185/801’de öldü. Oğlu Cebral babasının ölümünden sonra halife tarafından başlangıta pek umursanmamıştı. Bununla birlikte saraya zaman zaman ge-

34. Hayzûrânın saray üzerinde önemli bir nüfuzu vardı. el-Hâdî’nin annesinin saray hakimiyetini kırmak için aldığı önlemler onu kendisine düşman etmiştir. Annesinin saray doktorlarına iğrençlemeleri cihat ininde kişi yaptığı yaptığını düşündürebilir. Rivayetlerden birisinde bizzat annesini onu öldürücü dahi kayıtlardır. et-Taberî, Târîh, VIII, 205; ibn Tıktık, 191
37. et-Taberî, Târîh, VIII, 287; en-Nedim, 296; ibn Tıktık, 208. Burada Bermekler hakkında geçen düşüyleri kendine açıklmaktadır.
38. ibn’t-Esir, el-Kânûl, VI, 177; Brockelmann, “Bahtüş”, 239; Bar Hebraeus, Abû’l-Farac Târîhî, I, 210. el-Cesîşiy’deki bir kayıttan Cebrail’in, Halife el-Me’mûn’un yüzüne karşı Bermeklerden gönderdiği yakın ilişki ve desteği kendisinden girmediğini söyleyediğini açığa yüzüyor. Kitâbû-l-Vüzer, 226-227


Sonunda Harûn’un Íran’da Tus şehrindeki son hastahâsını sırasında tedâviye keyfi davrandığı iddiasıyla gözden düşürülmiş, o da hastalık ve tedavi hakkındaki tavsiyelerine uymadığı, karışıklı şeyler yediğini, fazla cıva ettiğini apaçık söyleyince gazaba uğramıştır. 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-Fadî’ın idam hâkâmının infazını güçlendirmeye muvaffak olması ve Hârûn’un da o strada olması üzerine hristiyan tabip kurtulmuş oldu. 43

İbn Ebi Üsaybia ve el-Küfî 44 bu ünlü hekimin oğlu Buhtşâ’nun küttâphanesinde 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 çalışmıştır.


Biz başlangıçta bu gelirler cetvelini Hârûn er-Reşîd döneminde olarak (h. 170-193),

40. Ibn Ebi Üsaybia, 198, 191; Ibnü’l-Esrî, el-Kâmil, VI, 177, 211
41. Ibn Ebi Üsaybia, 189, 194; Hasan Doğruyol, "Buhtşâ (Cebrâil b. Buhtşâ)", TDVIA, VI (İstanbul 1992), 379
42. Halifeye zimînîye nasîr olur du da edersiniz diye sorulduguna, kendisinin ve müslümanların sîh-hatinin ona bağlı olduğu cevabını vermiştir. Bkz: Ibn Ebi Üsaybia, 192
44. Ibn Ebi Üsaybia, 198-199; el-Küfî, 132-146
45. Ibn Ebi Üsaybia, 188
yani yirmiç senelik bir dönem ve aynı zamanda Buhtışu ile ardından oğlu Cebrail’in görev aldıkları dönem olarak kabul etme meylinde idik. Ama daha sonra yaptığımız değerlendirmelerde bunun Cebrail’in Abbâsi sarayında göre gelmesinden (h. 190) ölmüne (213/828) kadar geçen yirmiç seneye tekbül ettiği ve bu sırasında hizmet ettiği pek çok halifelerden aldığı hediyelerin yekünü olduğunu farketikti. Bu kayıtlarda dikkat çeken bir bilgiden hareketle onun farklı ücretler aldığı anlaşılmaktadır. Hârûn er-Reşid döneminde aylığı 10.000 dirhem olan tabbin ücret bir müddet sonra 5.000 dirhem olarak gözümektedir. Bu husus Cebrail tarafından hayatının sonuna kadar Hârûn dönemi başta olmak üzere diğer halifelerden de aldığı maas ve hediye lerle birlikte gelir kayıtlarını düzenli olarak tuttuğunu daha açıklık bir şekilde göstermektedir.46


46. Bu kayıtlardan Cebrail’in Hârûn er-Reşid’e hekimlik yapmış üç yıl zarfında ayda 10.000 dirhem olmak üzere diğer hediyele birlikte kazancının 2.300.000 dirhem olduğu anlaşılmaktadır. Ibn Ebi Usâybi’ânın verdiği bilgilere göre, maas dışında Muharrem ayında elli bin dirhemlik bir atiyeye, elli bin dirhem değerinde elibe, Büyük Oruç bayramlarında elli bin dirhemlik atiyeye ve on bin dirhemlik elibe, özel tedavilerden ise bahşişler alınıtır. Araştırmaclarından Hasan Doğruyl, Ibn Ebi Usaybi dan alıdıg bilgilere kaydı 23 yıl olarak göstermektedir. Bar Hebraeus’un da gerilere ta manını göz önünde bulundurarak verdiği rakamlara göre Cebrail’in taahsüsinin (yahut yıllık irad) 900.000 dinar olduğunu zikretmektedir. Bar Hebraeus, Abû’l-Farac Takabı, 1, 211, Târikh’ânzâma, 18; Doğruyl, 379.

züldü. Bu arada el-Me‘mûn daha önce onun hakkında sahip olduğu olumsuz düşüncelerini değiştirmisti. el-Me‘mûn 204/819’ta Bağdat’a geldikten sonra Cebrâ’il’e büyük hürmet göstermeyi başladi.48


Saraya danh uzaklaştırılan Cebrâ’il, beş sene boyunca sessizliğe gömüldü. 210’da Mîhâel ve kardeşi Yohannâ b. Mâseveyh halifenin hastalığını tedavi edemeyince, halife Cebrâ’il’i davet etmek zorunda kaldı.49


48. Ibn Ebi Üsaybia, 189; Bar Hebraweus, Ahâ‘î’b Farac Tarîkî, I, 211
49. Ibn Ebi Üsaybia, 189-190, 256; el-Kıft, 216
50. el-Me‘ûdî, Murâc, IV, 44, 45; Ibn Ebi Üsaybia, 198. el-Me‘ûdî, s. 244’tê Cebrâ’il’i el-Me‘mûn’la birlikte gösterir ki, doğrusu Buhtüşî’i olmalıdır.
51. Ibn Ebi Üsaybia, 226, 241-242, el-Kıft, 134


Yukarda, el-Me'mûn Anadolu seferlerine çığnaca, hristiyan doktorlardan Yohannâ b. Maseveyh ile Buhtîşû'nun onun yanında bulunduklarını belirtmişтик. Buraya es-Süli'nin bir kaydını da zikrederek el-Me'mûn dönenini birbirine karanlık yoktu. es-Süli'nin kayıtlarına göre, Tarsus yakınlarında Bedendûn nehrinde konaklayan el-Me'mûn'a yakın doktorlardan Yohannâ tarafından uygulanan yaşlanış bir tedavi el-Me'mûn'ün ölümüne sebeb olmuştur. es-Süli'nin bu kaydını nakleden Ibn Ebi Üsaybia, din ve insanlık düşyusundan yoksun bir kişi olarak nitelediği Yohannâ'nın bunu insafsızca yapmış olduğunu söyler. Ona göre, Yohannâ'nın bu çirkin davranışa şöyle gelişiştir. Yohannâ el-Me'mûn'ün rahatsızlığının ciddi olduğunu farkettiği için yine tâlebelerinden birisini göndermiş ve dayalı olarak da öğrencisini yaşlanış yönetimine suretiyle maksada ulaşmıştır. Kaynaklarının verdiği bilgiler göre, bu sefer sırasında el-Mu'tasım da onların yanında. el-Mu'tasım'ın bir ara Yohannâ'yı tehdit ettiği bilinmektedi ise de daha sonraları el-Mu'tasım'ın Yohannâ'ya yönelik bir ceza söz konusu olamamıştır.57 el-Me'mûn'ün ölümü üzerine Türk askerlerinin desteğine, Şehzade Abbâs'a ikinci plana düşürmek suretiyle halifeğli eline geçi-
riveren el-Mu'tasim’ın hristiyan tabib Yohannâ ile bir işbirliği içinde olup olmadığı hususunu bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde cevaplandırmaya imkâna sahip değiliz.


Hristiyan tabib Selmûye 226/841’de öldüğünde, cenazesinin sarayda hazırlanması ve hristiyan giysileri içinde mum ve buhurlarla kendisine dua edilmesini emretmişti.61

Halife el-Vâsîk döneminde sarayda görev almış bulunan hristiyan tabiplere gelince, öncelikle el-Mu’tasim’a hizmet etmiş olan doktorların görevlerine devam ettikleri ifade edilebilir. Ibnü’l-Cevzi tarafından verilen bilgileri göre, hristiyan tabiplerden Mihael de el-Vâsîk’a hizmet eden hristiyan doktorlar arasında yer almıştır.62

el-Mes’udi’nin kayıtlarında Buhtîşû,63 İbn Mâsevî, Mihael, Huneyn b. İshâk gibi ünlü hristiyan tabipler el-Vâsîk’in çevresinde görülmektedir. el-Mes’udi bir zü-hul eseri olarak Selmûye’yi de el-Vâsîk’in yanında gösterir ki, biraz önce onun el-Mu’tasim döneminde öldüğünü ifade etmiştir.64

Tarihçi el-Mes’udi el-Vâsîk dönemi saray-tabib ilişkilerinin yanı sıra dönemin kültür hayatını da ortaya koyan kıyemli bilgiler sunmaktadır. Onun kayıtlarında görüldüğü üzere el-Vâsîk zaman zaman ilmi toplantılar düzenlerdi. Biraz önce tarihçi tarafından isimleri zikredilen tabiplerin hepsinin katıldığı bir toplantının detayları günümüze kadar ulaşmıştır. Bu toplantı sırasında, tibbi bilgileri ulaşmada tecrübe, sağlığı koruma gibi konular tartışıldıktan sonra65 el-Vâsîk Huneyn b. İshâk’tan sin-

59. İbn Ebi Üsayiba, 234
60. İshâk b. Ali er-Irhâvî’nin Kitabu Edebit’-Tabib adlı eserinden naklen, İbn Ebi Üsayiba, 234, 256
61. İbn Ebi Üsayiba, 234; el-Kıft, 141; Bar Hebraeus, Àbbâ’l-Farac Tarihî, 140. el-Kıft’de yer alan bir kayda göre, Yohannîn yeniliği bir yuglaması sebebiyle el-Mu’tasim’in sühhati bozulmuştur. el-Kıft, 141
62. Ibnü’l-Cevzi, el-Muntazam, XI, 186
63. Metinde yanılışlıkla İbn Buhtîşû’ olarak geçer. Doğrusu Buhtîşû’ olmalıdır.
64. el-Mes’udi, Mürâc, IV, 78
65. el-Mes’udi, Mürâc, IV, 77-80

el-Mesʿûdi'nin bu satırlarından da anlaşıldığı üzere daha öncə ilim tabsiline ve bu yöndeki çabalarına işaret ettiğiниз Huneyn'in artık iyi bir tabip olarak temayüz ettiği ve el-Vâsik döneminde bírlakte ön plana çekmaya başladığı görülmektedir.


el-Mütevvekkîl iš başına geçince, Buhtûşî'nun bahsî yı denin açıldı. Halifenin oğlu el-Mutezz hastalanmış ve tedavi edilememiştir. Buhtûşî'nin ustaca tedavisi, kendi sine saray kapılarını yeniden araladı. 244/858 te göreveden alınarak sırğın edilince kadar oniki sene el-Mütevekkîle hizmet etti. İbn Ebî Usâybiya, bazı tarih kitaplarına dayanan, bu sırğında önce de el-Mütevekkîl'in özel bir sebepten dolayı Buhtûşî ile aralarının iyi olmadığını bu yüzden kendisini hilafet merkezi Samarra olmasına ragmen Bağdat'ta oturuma zaruru kıldı¤ini, mallarına el koyduğuunu kaydeden Mârî deki bir rivayet bu cezalandırmayı doğrulamaktadır. Onun verdiği bilgileri göre, pâtrilık seçimlerine hile karıştırarak kendi adaylarına pâtrik tayin ettirmeye çalıșan Buhtûşî' halifenin gazabını üzerine çekmiştir.

Halifenin Buhtûşî ile aralarının açılmasının bir başka sebep olarak da şu ilave edilmektedir. Buhtûşî, bunun döneminde büyük bir servet kazanmış, sosyal yaşantısında halife ile yarışıyor izlenimi bırakacak kadar rahat bir yaşama sahip olmuştur. Sahip olduğu imkanlar sayesinde Huneyn b. Işık'a büyük paralar vererek tercüme yapan dabei el-Mütevvekkîli'nin Huneyn'e duyduğu saygıdan dolayı kendisini kuskandıran yor ve onu halifenin gözünden düşürmeye çalıştıriyordu.


---

66. el-Mesʿûdi, *Mûrâc*, IV, 80-81
68. İbn Ebî Usâybiya, 201-202; Brockelmann, "Buhtûşî", 240
69. el-Kiftî, 72; İbn Ebî Usâybiya, 206
70. İbn Ebî Usâybiya, 202; Mârî, 78-79
İshak tarafından kaleme alınmış olduğu anlaşılan "fīmā esābehu minel mihen ve'ğ-ṣedāid Tezāsis" adlı risalesinden naklen Buhtüşü’nün kısmızFormsModuleun kendisini sürdürdüğü öyunları ve Huneyn'in başına gelenleri nakleder. Huneyn b. İshak'ın dost ve düşmanlarından ve özellikle hristiyan mesâli arkadaşlarından gördüğü skuntları kaleme aldığı bu risâle, İbn Ebi Üsaybia tarafından bize ulaştırılmıştır.22

Risâleye göre, Huneyn b. İshak'ın kısınanı Buhtüşü, Huneyn'in sonunu hazırlayacak kadar kurnaz davranış ve onu gözden düşürür. Olaylar Huneyn'in verdiği bilgilere göre şöyle gelişir:


Huneyn'in kaleminden çıkmış olan bir risalede de zikrettği gibi, "hastçi, düşmanının önce kendini öldürün" fethvasnası, Buhtüşü'nün bu olaylara bağlı olarak görevden el çektiirilmesi yaklaşık 239/853'ü yıllarda rastlar. Lâkin el-Mütevvekkil'in rahatsızlığı ve Buhtüşü'nün başarısı bir müddet aralardaki buzlari eritmiş olduğu anahtılmaktadır.

Daha sonraarı Bar Hebraeus'a göre, epeye uyarılmış olmasa rağmen, halifeseye yarıştığı izlenimi veren luks ve konfor dolu hayatını terk etmediği için halifenin kısmızFormsModuleun celbetmesi sebebiyle; İbn Ebi Üsaybia'daki bir diğer rivayetde göre ise, el-Mütevvekkil'i tahttan indirip el-Muntasır'ı iş başına geçirmeye çalışan bir grubun faaliyetlerine vaka olduğu zannedilerek bu grubun başını çekken el-Muntasır tarafindan Halife el-Mütevvekkil'in gazabını çelbedecek bir oyuna gözden düşürüldü ve sonucça Buhtüşü'nün bütün mallarına el konuldu (244/858). et-Taberi'de yer alan iki kaydı diğer kaynaklardaki rivayetlerle birleştirecek olursak, 245/859 senesinde ken-

71. Huneyn'in eserleri için bkz İbn Ebi Üsaybia, 271-274
73. İbn Ebi Üsaybia, 265


Bar Hebraeus, 263/896 yılı olaylarına temas ederken bir vesileyle "hükümdarın hekimi Ebu Câlib" ifadelerini kullanmış ise de, biz bununla kimi kastettiğini bulmadık.

Abbâsi sarayında görülen hristiyan tabiplerden Ibn Deylem de el-Mu'temid, el-Mu'tazid, el-Müktefi ve el-Muktedir zamanlarında Abbâsi halifelerine hizmet etti. el-Kifti tarafından verilen bilgilerde göre 300/912'li yıllarda Bağdat'ta idi.


76. Ibn Ebi Üsabyia, 253, 263-264; Ibn Cücel, 68-70; Sâid el-Endelusi, 102; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period", ISIS, VIII (Bruxelles 1926), 687, 690
77. Bar Hebraeus, Abû'l-Parac Tarihi, 1, 247
78. el-Kifti, 285
79. Ahmet Emîn, Zuhru'l-İslâm, 1, 30

Sarayda hristiyan doktorlarının görevlendirilmeleri ve özellikle tercih edilmeleri sadede Abbâsi halifelereinin seçimi olmasız, Tûlûnîler, İhsidîler, Fâtûmîler döneminde de sarayda hristiyan doktorlar görevlendirilmişlerdir.


Yukarıda Abbâsi halifelere hizmet vermiş olan hristiyan tabiplerden tesbit edebildiklerimizi zikrettik. Özellikle IV/X. asra gelindiginde müslûman tabiplerin ön plana çıktığı söylenebilir ise de, siyasî gelişmeler ve iç karşılıkların hakim olduğu, öte yandan mevcut toprakların her geçen gün Bizanslılar tarafından ele geçirildiği bu dönemde ilim hareketlerinin desteklendiğini söyleyebilmek mümkün gözkümektedir. Ayrıca hristiyanların bu sahadaki başarlarının da, dönemin oldukça istikrarlı ortamına paralel olarak azalmış olduğu, saraya davet edildikleri de düşünülebilir. Bu kişilerin çevrede kendilerine daha iyi imkanlar sağlayan küçük devletlerin sultanlarına ziyânilmiş oldukları ise bilinen bir geçerlik. Burada rv. asrîdan iti-

80. es-Sülî, Abbâsî’r-Radî, 71, 75-76; Ibn Ebi Üsayiba, 277; el-Kiftî, 73 Ibn Tağriberti, III, 257
81. el-Kiftî, 158
82. Ibn Ebi Üsayiba, 541
84. el-Kiftî, 176
86. el-Kiftî, 219
87. Ibn Ebi Üsayiba, 545
88. Ibn Ebi Üsayiba, 544, 549
baren Abbâsi sarayında halifeleri hizmet etmiş olan hristiyan doktorların bulunmadığını iddia etmek de mümkün değildir. Biz bu hususta kaynaklardaki süksü dikkat çekmek istiyorum ve dönemin içerdiği ciddi siyasi problemlerden dolayı bu hususla ilgili bilgilerin inkıtata uğramış olabileceğini noktasının da göz önünde bulundurulmasının gerekli olduğunu söylemek istiyoruz.

**b- Saray Dışında Hizmet Vermiş Olan Hristiyan Tabipler:**


89. 129/746 yılında doğmuştur, İbn Ebi ‘Usâbya, 230
91. Sâid el-Endelusî, 103
93. Sûryâniler arasında, “Mervîl Zachariie” diyen bilinir. en-Nedîm, 322
94. İsmi tarihçi es-Sâli’t tarafindan belirtilmiş. Sadece hristiyan Said b. Dâvûd’un kardeşi olduğu söy- ler, es-Sâli’t, 277
95. el-Küfî, 128; İbn Ebi ‘Usâbya, 225. İbn Ebi ‘Usâbya’ya göre Zekeriyya’nın oğlu İsrail’dir. el-Küfî ise Zekeriyyâ’yi İsrail’in oğlu olarak gösterir. Bu kişi Feth b. Hâkkan tarafından Halife el-Mütevekkil’e tanıtılmış ve sonra ona hizmet etmiştir.


98. el-Fesâsî' el-Kâmi'e ve veziri İbnü'l-Meslîme'ye kızarak Bağdat'tan ayrıldığında Ketişât ta onuyla birlikte Bağdat't terketmiştir. el-Küfî, 178
99. Ibn Ebi Üsbyâia, 322; el-Küfî, 221
100. el-Küfî, 283
102. 355 yılında-doğmuştur. el-Küfî, 265
103. Yakût, Mu'cemül-Büldân, I, 12
tedavisi için Meyyâfârikîn’e (Silvan) gitti ve üç sene sonra orada öldü (396/1006).


109. Ibn Ebi Usâbiya, 214; Kaya, Buhtisi’ (Ubeydullah b. Cebalî),80
110. Ibn Ebi Usâbiya, 238
113. Ibn Ebi Usâbiya, 436, 471
116. Ibn Ebi Usâbiya, 230

c- Hristiyan Tabiplerin Sosyal Yaşantıları:


Daha önce de ifade edildiği üzere Abbâsi sarayına hristiyan doktorların girmeye başlaması, bir rahatsızlık sebebiyle bizzat el-Mansûr tarafından gerçekleştirdiştir bir davet üzerine ortaya çıkmış, oldukça memnun kalınan tabbin saray doktoru olarak görev almış temin edildiştir.

Kaynaklarda saray doktorlarının çocuğun zaman bilgileri ve güvenlikleri denen-dikten sonra kabul edildikleri zikredilmiş ise de bunu sağlamak için gerçekleştirdiştir imtiyanların mahiyeti sadece doktorluk taslaman bir kişi olup olmadığını anlamaktan şek-lindedir. Abbâsi sarayına yeni gelen Cûrcis’in saraya gelmesinde tıp bilgininin denendiği bilinmektedir ki, bu imtiyan mahiyeti olmadığı basitittir. 124 Bununla birlikte bazı ahlaklardan güvenilirlikleri denen bu tabiplerin oldukça çetin imtiyanlar verdikleri de kabul edilmesi gereken bir geçiktir. Yeni tanıdığı surlarda Huneyn b. İshâk’în başından geçenler bu huusta verilebilecek en güzel örnektir.

burakılır. O,ölümü tercih edince, halife tarafından takdirle karşılanır.¹²⁵

Saraydaki hizmetleri sırasında güven sağlamış olan doktorlar zamanla izinsiz olarak cariyelein, halife eşerinin yanna rahatlıkla girip çıkabiliyorlardı. Henüz daha tanımmamış doktorlar ise denetim altında tutuluyordu. Hârûn er-Resîd kısa kardeşî Bânû'nun tedavişi için Mâseveyhî'yi çağrıldığıda, tabib hastayı görmek istemiş, halife hastayı görmesine müsaade edemeyeceğini, anlatılan şikayetler çerçevesinde hasta için birseyler taviyete etmesini istemiş, Mâseveyh Te hastayı görülmekte ısrar etmişti. Sonuçta tedavi ancak halifenin huzurunda gerçekleşmiş idi.¹²⁶


Şu örneği de zikretmek yerinde olacaktır. Halife el-Me'mûn'un özel hizmetlisi Yâsîr, yine halifenin hizmetinde bulunan kardeşî el-Hûseyn'i, rahatsız olduğu halde ziyaret edemiyordu. Bir gün halifenin odasına girmek üzere iken Halife el-Me'mûn'un göz doktoru Cebrâîl el-Kehhâl, halifenin uyuşununu söyledi. Yâsîr, bunu fırsat bilerek hasta kardeşini ziyaret etmiş, rahat bir şekilde davranırken halife kendisine ihtiyaç duymuş ve işler karışımiş. Daha sonra durumu öğrenen halife Cebrâîl'i "seni doktor olarak hizmet edesin diye mi, yoksa benimle ilgili durumları etrafa anlatasin diye mi görevlendirdim?" diyerek görevine son vermiştir.¹²⁷


Seyahatler ve savaşlar sırasında halifelerin yanında mutlaka bir doktor bulunurdur. Bu yüzden fazla doktorun da ihtiyaca binaen onların yanında yer aldıkları görülüyordu. Hârûn, doktorları Buhtûşî' ve Ebû İsâ ile birlikte seyahat ederken İbrâhim b. el-Mehdi'nin rahatsız olduğu haberinin gelmesi üzerine Buhtûşî'yi Bağ-

¹²⁵. el-Kifî, 121; Ubeydullah b. Cebrâîl'in Menâksîbu'l-Ettâb'a'sından naklen İbn Ebî Üsâybiya, 261
¹²⁶. İbn Ebî Üsâybiya, 243-244
¹²⁷. İbn Ebî Üsâybiya, 242
¹²⁸. el-Kifî, 191; Bar Hebraeus, Ahû'l-Farac Tarîki, I, 252; Hitti, İslâm Tarîki, II, 557
dat'a göndermişti. Ebû Isa'ının çok iyi bir doktor olmadığını göz öne getirirsek Buhtšu'nun tekrar geri dönmüş olduğunu düşünilmeldir. 129

Hristiyan doktorların sadece tabiplik mesleklerini icra etmediğleri, büyük bir kısının aynı zamanda tipla ilgili kitaplar kaleme aldıkları ve pek çok kadın eseri tercume ettikleri, bu kitapların da tercume faaliyetleri çerçevesinde önemli bir yer alıĢın söylenmelidir. Bu hekimlerin eserlerine ve tercümelerine dair listeler, Ibn Ebî Ùsâyiba ve el-Kuši gibi müreffilerin kitaplarında, her bir tabibin hayati anlatıhrken sunulan olup biz bu kitaplara ait listeleri uzun sayfalar teşkil edeệci için zikretmeyecidiz. Yalnız burada pek meşhur olan birkaç tabi-babin bu eserleri kaleme almaları ile ilgili bir iki hattaya temas etmek ve özellikle neşredilen eserlerden birkaçının zikretmek istiyoruz.

Bu kıymetli eserler pek çok zaman halife ya da devlet erkânın huzurunda yapılan toplantı ya da tartışmalar sonrasında kaleme alınṝdı. Biz el-Vâsik döne minesine ait şöyle bir hattaya daha önce vermiş idik.


129. el-Kuši, 283; Ibn Ebî Ùsâyiba, 194
130. Rosenthal, 61-64, 6
yardımda bulunuyor ve yaptıkları çalışmalara destek oluyordu.  


Cebrâil'in Hârun-el-Emîn'ün dönemindeki serveti 89 milyon dirhemi bulmuştur. Hârun döneminde yeni isim yapmaya başlamış olan Mâseveyh'in aylık maâşi 1000 dirhem idi. Bunun yanında sene de 20.000 dirhem daha alıyor.  

el-Emîn'un göz doktoru Cebrâil'in aylık maâşi 1000 dirhem idi. Halife kendi-sini görevden almış ve saraya gelmesine müsaade etmemiş olmasını rağmen, hizmetlerinden dolayı kendisine aya 150 dirhem tahsisatta bulunmuştur.  

Huneyn'ın el-Mûtevekkil dönemindeki maâşi 15.000 dirhem idi.  

Cebrâil'in oğlu Buhtûş'nun, zenginliği sebebiyle Halife el-Mûtevekkil ile boy yarışturabilecek vaziyette olduğunu daha önce ifade etmiştir. Burada onun gücünü gösteren bir öneme daha temas etmek istiyoruz. el-Mûtevekkil döneminin önemli şahsiyetlerinden Ali el-Mûneccim'in bildirdiğine göre, el-Mûtevekkil'e birlikte çıktı-
lari bir yolculuk sırasında kendisine 20.000 dirhem lazım olmuş ve arkadaşlarından birisini doktor Buhtüş' ya göndererek borç istemiş, o da derhal bu nakdi kendisine sunmuştur. Bunu haber alan el-Mütevekkil, Ali el-Müneccim'e sitem ederek "Buhtüş' dan borç almaya utanmıyor musun?" demiş ve kendisinden rahatlıkla borç isteyebileceğini belirtmiştir.141


Abbasî sarayına hizmet veren hristiyan doktorlar, kanaatimizce kendi özel durumlarında ve gördükleri ilıtıfata 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 konakladığı bilmiyorsak da, rahatsız-landığındâ Dâru'l-Amme'ye taşınmasını göz önünde bulundurursak, saray dışında oturduğu düşününebiliriz. Yusuf b. İbrâhim, Cebrâilî Meydân'daki evinde ziyaret ettiği söylüyor.143 el-Emîn'in hilafleri sırasında bir karşılkıkk sırasında halk Cebrâil'in evini yağmalayynca halife kendiini bir müddet sarayda ağrılımştır.144 el-Mutasmîn doktoru Seluhîye'nin sarayda kaldığını ve kendisine ait özel bir odasını olduğu biliyoruz.145 Yine el-Mutasmîn döneminde doktorlarından et-Tayfâri 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 "Buhtüş' gün doğuncaya kadar İncil okur, sonra bir hayvana binerek el-Mütevekkil'in hizmetine giderdi." şeklindeki ifadeler bize Buhtüş'nun el-Mütevekkîl döneminde saray dışında kaldığını gösteriyor. O, ayrıca Ibn Ebi Üsaybia'nn bildirdiğine göre, el-Mütevekkîl'in hüsâna uğrâğındâ, hilafler merkezi Samarra iken, halife tarafından Bağdat'a oturumaya zorunlulu kılmıştır.147

Abbasî sarayında pek çok konuda rahat etmiş olan hristiyan hekimler ibadetler hususunda da bir hayli müsama ile karashlanmıştır. Onların gerekse bulundukları yerlerde ibadetlerini yapmalara karashlanmıştır. el-Mütevekkîl dönem doktorlarından Buhtüş', evine gittiği zaman hizmetçileriyle dua eder, iba-

141. Ibn Ebi Üsaybia, 203-206; İbnü1-Cevzi, el-Muntazam, XI, 180-181
142. Ibn Ebi Üsaybia, 192, 194, 202-203
143. Ibn Ebi Üsaybia, 190
144. Ibn Ebi Üsaybia, 194
145. el-Kifl, 141
146. Ibn Ebi Üsaybia, 248-249
147. Ibn Ebi Üsaybia, 202; Bar Hebraeus, Abû'l-Parac Tarihi, I, 234


Hristiyan doktorlar arasında zaman zaman kışkıtlı ve çek kememelikler gö-rülübiliyordu. Cebrâil, Cûndişâpur'dan yeni gelmiş olan ve gün geçtikçe itibari artan Mâseveyh'i kiskanıyordu. Bazen rakibinin ön plana çakmasını önlemek için ortak hastaları hakkında bilgi vermekten sakındığı söylerler. 163 Bu arada Cûndişâpur- luların hekimlik dahilinde kendilerine gerçekten çok güvendiklerini ve diğer kentlerde

148. Ibn Ebi Usaybah, 324, 542; el-Khîlî, 134; Bar Hebraeus, Abâl'-Parac Tûriki, I, 234
150. el-Khîlî, 141; Ibn Ebi Usaybah, 239
153. Ibn Ebi Usaybah, 243-244
yetișen tabipleri küçümsetiklerini tekrarlayabiliriz. Yuhannâ b. Mâseveyh Hiireli bir tüccar aileye mensup olduğu için başlangıçta Huneyn b. İshak'î aralarına almak istemiş, "Hiirellerden tabip yetişmeyeceğini, onların böyle bir geleneğe sahip olmadıklarını" yuzune söylemiştir. 154

Gerek Abbâsi sarayında gerekse saray haricinde hizmet vermiş olan tabipler arasında bazen mezhep çatışmaları ortaya çıkığını kaydetmek gerekecektir. Tabiplerin arasındaki bu çalismanın ilginç bir boyutu Samarra'da yaşanmıştır. el-Mütevekkil dönemi Samarra tabiplerinden Eserciyus, diğer hiiriyan tabiplerle arasındaki husumetten dolayı Nasturlilikten çıkarak Arian inancını benimsemiştir. 155

Saray doktorlarının hiiriyan cemaat ile saray arasında bir köprü oluşturur olusturmaktaları hususunun da burada söz konusu edilmesini uygun görülüyor. Hastılanançığı üzere Cürçis'ın öğrencisinden İsâ, onun Cündişâpur'a geri döncesinden sonra el-Mansûr'un tabiplini üstlenmişti. Kendisi aynı zamanda küçük rütbeli bir din görevlisi idi. el-Mansûr onu bir ara hiiriyanların vergi ve din işleri ile ilgili sorunlara bakmak üzere görevlendirmiş ise de, o bir görevi kötüye kullanmış ve kendî cemaatinden menfaat sağlama yolunu tercih etmiştir.


Burada son olarak hiiriyan tabiplerin Abbâsi ilim hayatına yaptıkları önemli bir katkıya işaret etmek istiyoruz. Bilindiği üzere İslâm topraklarında büyük çaplı hastahanelerin (bîråistân) açılması Abbâsîler döneminde rastlar. Gerçi İslâm topraklarında kurulan ilk hastahanelerin el-Velid b. Abdülmelik döneme rastladığı, h. 88'de açılan bu hastahanelerde küzámmî hastalara hizmet verildiği; Emevîler döneminde Misr'da Fustat'ın Kanâdim TOKA'nda sokağındaki Ebû Zübey'din evinin bîråistân'a çevriligi hakkında bazı rivayetler bulunuyorsa da bunların isleyışı ve özelliklerini hakkında bilgi sahibi değiliz. Ayrıca bu hastahanelerin o dönemde müslümanların tip bilgisi

154. Ibn Ebî Üsaybîa, 258
155. Mâri, 79
156. Bar Hebraeus, Abû l-Parac Tarihi, 1, 234; Fies, Ahdâlu'na-Nûsâra, 55
göz önünde bulundurulsrsa müslümanlar tarafından değil, bölgedeki bu sahada yetişmiş yerel halkların gözetiminde açıldığı kabul etmek gerekecektir.157

Pek çok araştırmacı tarafından da ileri sürüldüğü üzere bu hastahanelerin teşekkülünde Süryânilerin katımları ve tesirleri vardır. Araştırmacılarından Ahmed İsa, bu hastahanelerin oluşturulmasında özellikle Süryâniler tarafından iş edilmiş hastahanelerin örnek alın徛ğini belirtir. Hitti ise birimistan ismini delil sayarak bunu İran tesirine bağlar ki, bu topraklarda yaşayan hristiyanların bu hisustaki çabalarını ve Sa桑 topraklarında kralların yardımlarlarıyla kurdukları hastahanelerin varlığı dikkatinden kaçırılmıştır.158

İlk hastanenin Hârün er-Reşîd döneminde kurulduğu kabul edilir. Le Strange, el-Mansûr tarafından Buhtügû'ya kurul dukadına da bir bilgi verir ise de, bunu teyit etmek mümkün görünmemektedir.159


Biraz önce zikrettiğimiz, kurulan ilk hastahanelerin başında gayri müslümlerin bulunmadığı anlamına gelmektedir. Özellikle hâline göre yeri geldiğe her bir dinkin mensup olan kıyemli tabipler bu hastahanelerin başında görev almışlardır. Özellikle müslümanların da tip sahasında yeni yenil bir şura yürüyüşüler v. asıralar, Büveyhiler zamanında Bağdat Hâstaffanesinin başında müslüman bir doktor Abdûrrahim b. Ali b. el-Merzûbân (396/1005) bulunuyordu.161


158. Ahmed İsa, Târîhî Bîmîrîstânât fi'l-İslâm, Beyrut2 1981. 19; Fiey. Ahvâlû'n-Nâsâra, 84; Hitti, İslâm Tarihi, II, 556
159. Ibn Ebi Üsaybia, 242-243, 246; Le Strange, The Lands, 238
160. Muhammed Kûrd Ali, el-İslâm ve'l-Hadîrâtü'l-Arâbiyye, I-II, Kahire3 1988, 43. Bu ezikliği safde dö xe, asra ait olmayan sosyoloji olarak kültür bakımından kendilerini geliştirmeye ve ya da yenilenmeye toplumların bu ezikliği tabiplerini bilinir. el-Câhûz'nin özellikle tababat ve felsefe sahalarındaki bazılarından döleyen halkın hristiyanları gözlerinde ne kadar büyükütükleri ve onlara ne kadar sevgi besledikleri hissusundaki zikrettikleri burada hatırlanabilir. el-Câhûz, er-Red ala'n- Nâsâra, Resûliâl-âl-Câhûz, III, 313-314
161. İsfâhan'î olan el-Merzûbân, ayni zamanda Tüsêr ve Hüztan'da kadılıktı da yaşamıştı, el-Kifti, 154
tabib Zâhidü'l-Ülemâ tarafından Meyyâfârikin Bin mâristân'ının kuruluğu hatırlanmalıdır. Kurulan hastanenin şöretinin etrafça yayıldığını, Ermenistan'dan bölgedeki imkanlar çerçevesinde tedavi edilememeyen önemli bazı rahatsızlıkların bulunan hastaların buraya gönderilğini bilinir.162


IV. yüzyılda Başda'ta yirmidokuz hristiyan, üç yahudi, dört pagan doktordan söz edilir. V. yüzyılda ise hristiyanların sayısı oldukça azalmış ve bu sahada müslü- manlar söz sahibi olmaya başlamışlardır.164 Ama bu da uzun süreylecek Abbâsi dev- letinin dağılmaya başlamasına indikta uğracağına. Destekten uzak kalan bilim adamlarının özel gayretleriyle bir kültür ve medeniyet yaratılmayacba bilinen bir hikâktıktır. Aslinda diğer İslâm ülkelerinde de aynı şeylerin yaşandığı söylemek yerinde olacaktır. O halde tarihi bir yasa olarak ilim ve kültürde gelişmenin sadece

162. Yaşasık ikizlere cerrahi bir mÜdahale yapılmış için gönderilmiş lakin başarılı bulunmamıştır. Bkz: Ibn Taghribî, III, 334-335; es-Suyûtî, Târîh-1-Halifât, 401; Ahmed Isâ, 198-198; Doğruyol, 379
163. Sâid el-Endelûsî, 137. Typ ve tabiat ilimleriyle uğrâşan müslümanlar hakkında kısa bilgi için bkz: Sâid el-Endelûsî, 151-155
164. O'Leary, İslâm Düşünsesi, 42
gayret ve desteğe bağlı olduğunu burada hatırlatarak Endülüs'te de aynı durumun söz konusu olduğunu vurgulayarak Säid el-Endelüs'tarı tarafından verilen bir örneği aktarmak istiyoruz.


Oldukça orijinal bir gözlemle konumuzu noktalamak istiyoruz. VII/XIII. yüzyıl yazarlarından Misrî İbnü'l-Iьте kendi döneminde Müslümanların tip ilmiyle meşgul olmalarından haba pek çok şehirde gayri Müslümlerden başka doktor bulunmayış-

şundan çıkayetçidir. Gayri Müslüman doktorların tipla ilgili söylediğilerine itibar edilemeyeceğini iddia eden bir zihniyetin mevcudiyetini vurgulayan İbnü'l-Iьте, sahasında yetişmiş vekleri kadar Müslüman tabibin bulunmayışı çerçevesine rağmen bu farzı kifayeti yerine getirmediğlerinden çıkayetçidir. Bu insanların pek çok fakih tartışma

icinde kaybolduklarını, toplumsal problemlere yönelmediğlerini söyleyen İbnü'l-Iьте meselenin bir de sosyolojik yönünü ortaya koyarak dönemle göre değişen değer yar
gılarını çok net bir şekilde bize gösteren bir örnek olduğunu düşünüğümüz şu cümleleri ilave eder: "Tıp tarihinde bulunanlar kendilerini halkın hizmetinde bir hadım

konumunda hissediyorlar. Halbuki arkadaşları devlet kademelerinde görev alarak yöneten konumuna geçiyorlar. Tabii ki bu yüzden toplumda itibar görmüyor."167

2. Tercüme Faaliyetleri ve Hristiyan Mütercimler:

a. Beytül-Hikme'nin Kuruluşuna Kadardı Coğrafyasında Belli Başlı Fikir Hareketleri ve Tercüme Faaliyetleri:

İslâmîyetten önce Doğu hristiyan dünyasında bellî başlı ilim merkezleri İskenderiyye, Urfa, Nusaybin, Cûndîşâpur, Kinnûsîn 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 za manla orada kiymetini yitirmesileyle bir başka kente geçmiş zorunda kaldığı bilinen

165. Säid el-Endelüs, 186
167. İbnü'l-Iьте, 254. Çok büyük dönemde Osmanlı devleti ile ilgili ilginç bir tezbit olarak Mehmet Akif'in şu mısraları karşılaştırmak yarabilmek için önemli bir malzeme ola görecektir.
İşimiz dâstû mü tersaneîyen yahut, denize,
Mutlaka âdetimizdir, koşarsız âîglîzê
A bir yncik köprü için Belçika'dan kalça gelir
Hekimin hâzîri bilmem nereden celular! (Âsnî'dan
bir husustur. Bizans devleti desteğiyleki Küllise’nin itizal hareketlerine karşı izlediği sert tutum ve koşuturma sonucunda pek çok hristiyanın Doğu’ya kaçtığı ve önce Urfa gibi İmparatorluk’un en uzak sınırları kentlerinde, hatta oradadır da takibe tutulmakla neticesinde Säsani hakimiyeti altındaki topraklarda hürriyet arayış içinde olduklarını bilinmektedir. Säsani kralları tarafından daha fazla hıçkırı ile karşılanmış olan bu hristiyanların Yunan bilim geleneğine sahip insanlar olarak bilgilerini Doğu’ya taşmış oldukları ve Yunan biliminin doğduğu Hint bilimiyile kaynağı ve ardından İslam bilimini doğrurak üzere belki de dünya ılım tarihinin en uzun ve fakat ürünlerini itibariyle en zengin bir çalısmasını başlatmış olduklarını kabul edilir.


Doğu’da ilimler tarihinde kendisinden pek sürek çıkan kentlerin başında İskenderiye gelir. Şehr m.ö. 331 senesinde kuruldu ve şehre yerleşen ilk ekol Aristo felsefesi oldu. Ardından diğer felsefe ekollerı de kentte kendisine bir çevre buldu.


İlahi dinlerden Hristiyanlıkta tepki yahudilik gibi aynı serencama maruz kaldı. İlerleyen asrllar içinde Helenistik teoriler onun inanç sisteminine de şekillendirdi. Onun teolojisi felseft terimlerle yeniden ifade edildi. Yeni Eflatunculuk, İskenderiye hristiyanlarının felsefe ile temasa geçtikleri sürada ön plana çıkmaya başlamış bir sistemdi. Felsefe ile hristiyan teolojisini telife gayret eden ilk meşhur hristiyan İskenderiyecli doktorun Eflatuncu felsefe nazariyelerine uydurulmuş umumi yapısı gosteren çok dikkate değer bir eser olarak gösterir.172


Bu kişileri kendileri görüşlerini daha rahat açıklayabilmek için Yunan mantığna ait eserleri kullanıyordu. VI. asrarda Sorgorist (m. 536), Pavlus Pera, Ahudemmeh (m. 575) gibi Suryâni bilginler Yunan mantığına ait eserleri tercüme ettiler. Urfa, Kınnesrin gibi kentlerde tercüme faaliyetleri devam etti. Şerhler de önem kazanma-

172. O'leary, İslam Düşüncesi, 15, 23. İskenderiye hristiyanın düşünçesleriin diğer bir öncüsü, Plotinus'un talebesi ve çagdaş felsefeyi hristiyan doktorunun etme etme bakından da hala koylay adım atın Origen (185-254) olmuştur. O'leary, İslam Düşüncesi, 24; Qadir, "İskenderiyye", 147-148; Ni- hat Keklik, Felsefenin İkileri (Felsefeye Giriş I), İstanbul 1982, 268
173. O'leary, İslam Düşüncesi, 25; Qadir,"İskenderiye", 147-149
174. Keklik, Felsefenin İkileri, 268; Qadir, Philosophy, 32
ya başlamıştı.  


İlk yapılan tercümelere arasında Aristo'ya ait olduğu zannedilen bir mektup da zikredilir. Hîşâm b. Abdülmelik (105-125) için yapılan bu çalımların hangi mütfercım tarafından yapıldığı bugün meçhulümzür.  

Abbâsîler döneminde Halife el-Mansûr'la birlikte tercüme hareketinin güçlü to- humları atıldı. Sadece belli sahâlarda (tıp vb.) yapılan sınırlı çalışmaların yerini za- manla felsefe, mantık, matematik, astronomi gibi yepenî ilim dalları aldı.  

Bu âste öncülüğü Halife el-Mansûr üstlendi. O, Bizans krahna bir mektup gön-  

175. O'Leary, İslâm Düşûncesi, 9, Arabia Before Muhammed, 141; Qadîr, Philosophy, 32-33. Klasik Yunan ve Helenistik devir felsefesinin temsilleri ve onların eserlerini tercüme edenler hakkında geniş bilgi için bkz: Baytrakart, 32-72  

176. O'Leary, İslâm Düşûncesi, 37-38; Keklik, Felsefenin İkileleri, 269-270  


180. Boer, 19


el-Mansûr döneminde bazı fakihlerin, yeni ortaya çıkan bu durumla ilgili olumsuz yaklaşımlarına rağmen, tercüme faaliyetleri sarayın desteği ve korumasını arzına alarak bağımsızlığını ilan etmiş ve İslâm dünyasında daha sonra dönemelemelerde ortaya çıkacak olan yeni olumlarla kuvvetlendirilmiştir.


el-Kifrimin ve Sâîd el-Endelusî' nin bildirdiğine göre, Mansûr için manzuk kitaplarını tercüme eden ilk kişi Abdullah b. Muaffâ'dir. Bkz. İhbâr-ü-ülemâ, 148; Tabakâtü'ü-ümem, 130

184. İbn Ebi Usaybia, 183, 279; Kâtip Çelebi, I, 682
185. Sâîd el-Endelusî, 101

183. el-Kifrimin ve Sâîd el-Endelusî' nin bildirdiğine göre, Mansûr için manzuk kitaplarını tercüme eden ilk kişi Abdullah b. Muaffâ'dir. Bkz. İhbâr-ü-ülemâ, 148; Tabakâtü'ü-ümem, 130
184. İbn Ebi Usaybia, 183, 279; Kâtip Çelebi, I, 682
185. Sâîd el-Endelusî, 101
Araştırmacılardan O’leary, tercüme faaliyetlerini iki safhaya ayrırken hâlî gözükme tedir. Abbâsîlere iktidara gelisenen el-Me’mûn’un câlûsuna kadar devam eden birinci safha ile el-Me’mûn ve onun muakkipleri tarafından devam ettirilen ikinci safha. Birinci safhada fazla sayfa rastgele seçilmiş eser büyük ölçüde hristiyanlar kusma de yahûdiler ve yeni mühtediler tarafından tercüme edilmiş iken, ikinci dönemde tercüme faaliyetleri Bağdat’ta yeni kurulan akademide toplanmış ve araştırmalar için zaruru olan malzeme tercüme edilmişdir.\textsuperscript{186}

Sicistanlı mantıkçı Ebû Süleyman’ın bildirdiğine göre, bu arada bazı aileler de tercüme faaliyetleriyle özel olarak ilgilendikleridir. Musa oğulları adıyla meşhur bir aileye mensup üç kardeş Huneyn b. İshâk’ın başkanlığında bir heyeti İstanbul’a göndererek pek çok kâyımlı kitabı satın aldıldıkları ve Huneyn’e tercüme ettirdiler. Huneyn b. İshâk bu sralarda ilk tercümelerni saray doktorlarından Cebâ’il b. Buhtüş’ü için yapypordu (Yaklaşık: 826’lı yıllar). Bermeke ailesi de bu tür faaliyetleri destekliyordu.\textsuperscript{187}

b-Beytûl-Hikme’nin Kuruluşu ve Hristiyan Mütercimler:

Halife el-Me’mûn 215/830’da Anadolu’ya düzenlediği baarış seferden dönerken, akınlar arasında toplattığı kitapları Bağdat’a getirdi. İleride iâlî bir mütemic olarak karşımıza çıkacak olan Huneyn b. İshâk kendisine ait bir risalesinden edindiğimiz bilgiler göre bu sefer arasında hâlfenin yanında idi. Bu sırâ el-Me’mûn’un Huneyn’nın Yunanca bilgısinden istifade ettiği düşününebilir.\textsuperscript{188}

Kaynaklarımızda el-Me’mûn’un ayrıca, Bizans krahna mektup yazarak, kendiinden bazı kitapları istedidiği ya da, Anadolu toprağından bu kitapları toplamak için izin istediği şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu yâzışmaların akabinde olsa gerktir ki, el-Me’mûn mütemic el-Haccâc b. Matar başkanlığında bir heyeti, Bizansa kitap almak üzere gönderdi.\textsuperscript{189}


\textsuperscript{186} O’leary, İslâm Düşünülcesi, 72

\textsuperscript{187} el-Kifî, 119; Ibn Ebi Usaybia, 260; Meyerhof, 688; Grunebaum, "The Sources", 46-47


\textsuperscript{189} Ibn Ebi Usaybia, 260, 280; en-Nedîm, 339, 243, 105; Said el-Endelûzi, 128; el-Kifî, 23. Bu heyette diğer bir mütércim Yahya b. Batirik (v. 836) de vardır. Yohanna b. Masevehin de bu grupta olduğu da bazı bilgiler mevcuttur. en-Nedîm, 304, Ibn Ebi Usaybia, 260, 280; Said el-Endelûzi, 64

\textsuperscript{190} O’leary, İslâm Düşünülcesi, 76. Qâdir de onun teşirinde gözükme tedir. Bzk: Philosophy, 34-35
el-İmâmın döneminde Bermekilerin de tercüme faaliyetlerini desteklemiş olmaları sebebiyle Beytül-Hikme'nin onların atenciónları ile kuruluğu olduğu şeklindeki bir düşüncüne de yer vermek uygun olacaktır.


el-İmâmın döneminde onde gelen mütercimlerinden birisi de Yohannâ (Yahyâ) b. el-Battrik'tir. Arapçası pek iki olmamakla birlikte manayı iyi aktarmasyla tanındı.

191. İslam dünyasında daha sonraları Fâtımı daisi yetişirmek için halife Hâkim tarafından Dâru'l-Hikme adı ile eğitim müesseseleri kurulur.
192. Durant, XIII, 177. Ö dönemlerin mütercimleri sadece hristiyan değildi. Hârin dönemi İranh mütercimlerin bkz: en-Nedim, 134, 305
Pek çok klasik yanında Aristo'nun İskender'e yazdığı kitabı "Kitâbus'siyâse fi tedbirirriyâse" adıyla tercüme etti.196 Onun zamanındaki diğer hristiyan mütercimlerden tespit edebildiklerimizin isimleri el-Haccâc b. Mata207 ve Abdullah-Mesih b. Nâîma el-Hasm'dir.198


Sâid el-Endelusi'nin değerlendirmelerine göre, el-Me'mûn döneminde zirvesine ulaşan bu ilmi canlıhık h. 300'lü yıllarda sonra devlet ricalının desteği çevresi 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 olduğu" demektedir.200

İncelediğimiz dönemde için müsellîflerimizin isimlerini zikrettiği hristiyan mütercimleri sıralayarak bu konuyu tamamlamak istiyorum:


196. Ibn Cûkûl, 67; el-Kûfî, 248; Ibn Ebî Usâyiba, 282
197. Ibn Ebî Usâyiba, 280
198. Ibn Ebî Usâyiba, 280
199. Ibn Ebî Usâyiba, 259; Wiet, Bâdadû, 69; Meyerhof, 688-689
200. Sâîd el-Endelusi, 129
201. Meyerhof, 704-705 (Homer'in Iliad ve Odyssey'ini tercüme etmiştir.)
204. en-Nedîm, 305, el-Kûfî, 118; Ibn Ebî Usâyiba, 281
206. Sâbît b. Kure'nin ögrenisi. el-Kûfî, 164; Ibn Ebî Usâyiba, 298


c- Tercüme Faaliyetlerinin İslam Dünyasına Tesirleri:

Müslümanlar, fethettikleri memleketlerde, çeşitli ilim ve fikir hareketlerini bir anda karşısında bulduklarını anlattıkları. Toplumların birbirini tanma sürecinde, müslümanların öncelikle yönelduğu saha, günlük ihtiyaçlarına karşı part hâkim olarak ön planda olmaya başladı. Tercüme faaliyetlerinde önce toplumsal kaynaktaki sürecin tabii bir sonucu olarak farklı kültür ve medeniyetlere sahip

Ebdât, el-Fark beyne'n-Nefs ve'r-Rûh, el-Fark beyne'l-Hayyan ve'n-Nâtak ve's-Samit yer ahr. Bzk: Sâid el-Endelusi, 83


210. Ayn zamanda Adududdevle'nin kurdüğünü birâristân'da cahlâstı. İbn Ebû Usâybiya, 322; el-Kıfti, 221

211. el-Kıfti, 27

212. en-Nedîm, 305


215. en-Nedîm, 305, 323. Kitabû'l-Vîfâk beyne kaulî'l-felâsîfe ve'n-Nasâria adlı kitabı önemlidir. el-Kıfti, 114, 238

216. O'leary, İslam Dağıntıları, 77; Boer, 17
kişilerin İslam dünyasında tesirleri görülür. Bunlar arasında İsrailiyat kültürü zikredilibiriz.217

Abdüssé halifesel el-Mansür'la birlikte başlayan -ama konuları davank- tercüme hareketi Yunan Felsefesini de kendisine konu edindi ve bir muddet sonra onszu ede- mez oldu. Bu arada tercüme edilen fen bilişleriyle ilgili kitaplar ise fikir hayatından ziyade ilim anlayışına tesir ediyordu.


Bir çok saf felsefesi unsur İslâm düşüncesine yön verdi ve Kur'an'ın sunduğu prensipler bu bakış açılarıyla değerlendirildi. X. yüzyıl yazarlarından Tevhîdim (414/1023) hukukta akı doğru yere yerleşiremeyen Sünnilere ve özellikle de Hanbe- lilere offre dolu karşı çıkarıyorlar.218 İslâm düşüncesinin temel ayrın noktasının nerede düşünlendiğini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır.


218. Grunebaum, "The Sources", 17

219. O’leary, İslâm Düşüncesi, 57-58
Philoponus ve Yahya b. Adî'nin düşünicelerinden almışlardır.\textsuperscript{220}

Günümüz araştırmacılardan Hourani, yirminci yüzyıl araştırmaclarının artık Ibn Meymun kadar ileri gidenek Grek ve hristiyan tarihini vurgulamadıklarını belirtir ise de Maimonides'in takişiileri asla eksik olarak bırakmıştır.\textsuperscript{221} Bunlar İslâm'ın zikr analayışını, fikrin temel kaidelerini, hatta pek çok kelimeyi bile sonucu Bizans tarihine içra etmekten çekinmemiştirler. Bu ilim adamlarından Grunebaum, yazdığı pek çok makalede İslâm kültürü unsurların tamamını Bizans ve diğer kültürlerin bir mirası olarak gösterirken pek tabii olan unsurları bile buna katmıştır. Büyüyen ve iletişimler artan bir toplum ile ilgili üveyler arasında bile görülen topolmsal teşkilatlanmayı da görev dağılımı neticesinde karşımıza çıkabilecek pek çok unsur sürekli dış kültürlere bağlamak kültür ve medeniyet oluşumunun tarzı için bakımdan öte bir şey değildir. Nitekim Grunebaum, muhtesibi, sâhibü's-sâku, ayyâr, Hz. Peygamber’in ‘çoçuk doğduğu yatağa ittir’ presibini, maslahatı ammenin gözetileceği prensiplerini hep Bizans kültüründe belirt.\textsuperscript{222}

Qadır, Arap düşüncesi Yeni Platonculuktan daha fazla etkileyen bir akım olmamıştır, der. Onun temellerini de Yeni Pisagorculuk, Yahudi Gnostizmi ve Hristiyanlık oluşumuyordu.\textsuperscript{223}

Nastâri hristiyanlarnın ve Gnostik nazariyelerin rafat bir gelişme ortamı buldukları Başra; felsefe ekollerinin ortaya atıldığı ilk yer, Şia ve Mutezile de yaban-çı hikmeti kendi mezhebi görüşlerine sokan ilk gruplar oldu.\textsuperscript{224}

el-Makrizî, Mutezile alimlerinin, filozofların eserlerine hırsla sarıldıklarını ve böylece hicri 1. yüzyılin başlangıcında Kur'ân’ın kudemi ve kader meselesi gibi iki büyük problemlere birlikte yeni bir takım güçlerin ortaya çıktığını ifade eder. H. 11. yüzyıldan önce inanç problemleri ve kader meselesi, Kur’ân’ın anlaşılmasi cihatinden zaten tartışıldığından el-Makrizî’nin kasveti, felsefenin ulaşığı sonuçları Kur’ân’a tabi edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.\textsuperscript{225} El-Me’mûn döneminde farklı dinlere ait kitapların da tercüme ettiği söyleyen en-Nedîm’in bilgileri doğru kâbul edilebilirse, bu tesirin bir boyutu daha ortaya konulmuş olacaktır.\textsuperscript{226}


221. George F. Hourani, “Islamic and non-Islamic Origins of Mu’tazîlite Ethical Rationalism”, IJMES, VII (U.S. 1976), 60


223. Qadır, Philosophy, 37-38

224. Boer, 26

225. el-Makrizî, el-Hstat, II. 356; O’leary, İslâm Düüüncesi, 83. el-Makrizî’de yer alan ifadelerle göre, Ma’bed el-Cühen, İslâm’dan hür irade sorununu Asâvî’adan biri olan Ebû Yunus Sânsay-hîn Ôgârenerek tanıtların iki idi.

226. en-Nedîm, 24-26
Nitekim, batılı araştırmacılardan Tritton, kader ve hür irade hususunda "Kur'an üzerinde düşünmekten doğan İslam'daki fikraların görüşleri, bu konularda nazariyeleri başlatmış olabilirse de, Hristiyanlığın etkisinin başlatmamış olsa bile, düşünce hareketini teşvik ettiği gösterenek deliller mevcuttur" derken Hitti'nin "hür irade'yi tartışmaları hristiyanlara müslümanlar arasındaki tartışmaların bir neticesi idi" şeklindeki ifadeleriyle aynı fikri vurgular.227

İbn Hazm da, safat lafızının ilk olarak Mutezile ve Râfizilerin önerileri tarafından ortaya atıldığından zikreden.228 M. Cârullah tarafından Mutezile ve Hristiyan kela-mu üzerine yapılan karşılaştırmalı bir araştırmaya bu tesirleri daha net bir şekilde gözler önüne sermektedir.229 Bu tesirlerle bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.


Allâf'ın talebesi Nazzâm (231/845), hüsün-kubuh meselesini ortaya attu. Bu kişilerin çalışmalarının her zaman doğru temeller üzerine bina edilmeyip, Nazzam, Aristo tarafından, ruhun vücudun formu olduğu şeklinde ileri sürdüğü görüşü canlandırma-ya çalışmış ama, terminolojiyi yanılı anlayarak ruhu vücudla aynı şekilde sanmış- midterm.231 Taşköprüzâde'nin naklettigiine göre Tevrât ve İncil'in bütün şerhleriley birlikte ezberi bilirdi. Bunun tesiri düşünülebilir. Onun Teslis'in Tevhid'inde üstlûnünün adlı bir kitap telif ettiği de bilinmektedir.232

Mutezile safıların konusunda Hadis ehlinde farklı düşünüyordu. Hristiyan dogmatiklerinin tesiri altında, İlim, Kudret, Hayat, İrade, Kelâm, Semi, Basar safıları zamanla önem kazandı.

229 Anawati, "Factors and Effects", 34
230 O'Leary, İslâm Düncesesi, 84; Boer, 37; Şehristâni, I, 67-68; Tritton, İslâm Kelâmı, 60. Mezhebi- nin kurucusu Cehm b. Safvan da aynı görüşleri savunur. İkîg Yunan filozoflarından bendeâxis Davud a.s. zamanında yapmış ve hikmeti Şam'da Lokman Hakî'm'den almış ve ülkesine dönmüştü. Bu filozof, Allah'ın safılarına ait manaları birleştiren ilk kişi idi. O, safıların ayrı özel an- lamları olmayaçağım, özde hepsinin aynı olduğunu, vahdaniyetin esas olduğunu savunurdu. Safı- falar hususundaki bu görüşleri İslam dünyasında savunan ilk kişi Alâf olduğu Sûîd el-Endelusi, 72-73
231 O'Leary, İslâm Düncesesi, 85
232 Goldziher V, 248; Brockelmann, S, I, 339. İbn ishak er-Raâyend'î'nin Kitâb el-Lâtfe ve'l-Istilah adlı kitabından verdiği bilgileri göre, bu kitabın hristiyan bir genç olan duygularından dolayı telif etmiştir. İbn Hazm, Gûvercin Gerdânî lagi, 245-246
Bunların hissi sıfatlar olmadıkları söylendi veya nefyedildi. Ekânim-i selâse’yi Allah’in sıfatları olarak ileri sürmüş olan hristiyanların durumuna dâvütlerini zannederek, sıfatların bir kısmını bile irca ettîler ya da zâtin aynî veya zâtın vechelleri olarak kabul ettîler. Ezeli sıfatların varlığını ileri sürülenleri küfürle itham ettîler; hat- ta onları hristiyanlara benzetttîler. 233


Süümîe, Allah’ın Kur’an öğretisiyle maddenin ebediîli hakkındaki Aristocu gö- rüşü uzlaştırma teşebbüsünün tamamiyle terketti. Ve âçık bir şékilde âlemin Allah gi- bi ezeli olduğunu ifade etti. 234


Mutezîlenin ortaya attığı münakaşalar, İslâm kelâmına tatbik edilmiş Yunan Felsefesinin dolaylı tesirleri idi. Asında ortada önemli bir problem bulunuyordu. Çünkü, Aristo’nun fikirleri Sûrûyânî hristiyan bir vâsta ile alınmış, çûgo iyi anlaşılmamış, kusmen de hristiyan tâdîline uğramıştı. 239 Hatta bir kusmen aidiyeti bile sa-

234. O’leary, İslâm Düşüncesi, 86
235. O’leary, İslâm Düşüncesi, 88
236. Trîttôn, İslam Kelâmî, 59; Boer, 36
238. e-Kindî, 193
239. es-Suyûti onun âmrününe sonuna doğru bu tazyiklerden vazgeçtiğini bildirir ve buna terketmesine sebep olan bir hâdiseyi anlatır. Bkz: es-Suyûti, Ta’rîh-ı Hülûfî, 341-342

Şehristâni tarafından verilen bilgilere göre, mütziteli alimlerinden Ahmed b. Hâbit (232/846) gibi bazı mützite alimleri hristiyanlarda olduğu üzere, Mesth'in ahiret gününün insanları hesaba çekçeğini düşünmeye bile başlamışlardır.244 İslam düşüncelerine tesir eden akımlar arasında Stoakïç tak görürül. el-Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Gaz-zâli, İbn Miskeveyh, İbn Rûşd, er-Râzî gibi yazarlar ile İhvan-ı Safa grubuna ait eserler üzerinde yapılan araştırmalar, Stoakïç etkilerin ahlak ve teoloji meselelerinde olduğu, bu etkilerin Peripatikler ve Platonculardan daha yoğun görülebileceği tesbit edilmiştir.245


241. Aristonun Teoloji (Kitabûr-Rubûbiyye) diye amlan, geçkte Plotin'in Ennead'dından bölümlerin bir açıklamaları olan kitapdaki birbirine zit görüşler Müslüman düşünceleri çok uğraştırılmıştır. İslam'ın aynı olduğu ya da benzemeleri nedeniyle farklı zamanlarda yaşamış Platon (m.ö. 427-347) ve Plotin (m.s. 220-270) gibi filozoflar birbirine karşıtlaşılmıştır. Bkz: Cahen, 113, Keklik, İslâm Manûk Tarih, 1, 9

242. Triton, İslâm Kelamı, 136

243. ez-Zehebi, XIV, 59-60. İbn Tağıribî'î'nin, babasının yakını olduğu ve Yahudi'lerin Müslümanla- ra gelecek "babası bizim kitabımızı bozdu, kitabımızı bozmasından çekin" diyerek uyarlarlardan şeklindeki rivayetleri yakıtma olsa gerekir. İbn Tağıribî'î, III, 175-176

244. Şehristâni, I, 60

245. Qadîr, Philosophy, 39
lami oluşturdu. Bu Eş'ari (330/941) tarafından ekolleştirildi.246


247. Qadir, Philosophy, 68; Hitti, İslâm Tarihi, II, 665
248. Halîfât, 18-19
249. Ahmed Emin, Zahir’-İslâm, IV, 155-156, 162
250. Tritton, İslâm Kelamı, 25-26; Lewis, 85
251. İbn Abî Rabbîh, II, 404-405; Watt, 56
idareyi elen alan Abbâsîler adına konuşan Dâvud b. Ali el-Abbâsî'nin konuşmasında


Bu fikirlerle uğraşan toplumda çarpıcı gelişmeler ortaya çıkmaya başlamıştı. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilerle göre, meşhur mutassâvîf el-Hallîc hakkında halkın düşünceleri kolyay hazmedildi, bir seviyede değişti. Onlar, Cenabî-1 Allah'ın ona hulul ettiği inanmaya başlamışlardı. Onun görülüyedigini, kirk gün sonra tekra yâcık geleceğini ifade ediyorlardı. Hatta gördüklerini söyleyenler bile vardır. 258

Bu gelişmelerin belki de en ilginç çehresini Mutezile Âlimlerinin bazılarının Tenasûh akıdesini İslam inanç sistemiyle temelendirmeye çalısmaları olmuştur. Bu hususta Ahmed b. Hâbüd'în görüşlerine bakılabilir. 259


252. et-Taberî, Tâhirî, VII, 428
254. ed-Dinevetî, 384; İbnü'l-Esîr, el-Kâmîl, VI, 38-39; Ibn Tiktikâ, 180; Ibn Tağribirdî, II, 38
255. en-Nüveyri, XXIII, 124-128. Yazar fikirlerin hristiyanlığa benzeliğini vurgular.
256. Kitâbû'l-Uyûn, IV, 68-70; İbnü'l-Esîr, el-Kâmîl, VII, 512; el-Kalkaşandî, Meâsîr, II, 255
257. Tritton, İslam Kelamî, 137
259. Şehristânî, I, 61-63
260. Qadir, Philosophy, 96; Mazaheri, 9
Bazı batılı yazarlar İslam tasavvufunun tamamıyla yaşadıkları bölgelerin kendilerine hediye ettiği bir sana olarak düşünme eğiliminde olmuşlardır. Von Kremer, "Şuhesiz görülüyor ki, tasavvuf farklı iki unsuru birleştirmiştir. Bunlardan birincisi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kuvvetli bir şekilde İslam'a girmiş olan hristiyanların luks ve bolluk içinde yaşamayı terk edip darlık içinde yaşama anlayışı, ikincisi ise daha sonra girmiş olan teşeffür ve derin düşünücten ibaret olan Budizm unsurudur" derken, Nicholson ve Massignon ikibas faraizyesiminster mubahad edilemez olduguunu iddia ederler. Öte yandan bazı de önemle üzerinde durduğu zaman içerisinde tercümе hareketleri vasıtasıyla tasavvuf düşününcesine girmiş olan Yunan felsefesi tabirlerinin mevcudiyetini vurgularlar. Diğer tesirlerin henüz tam manasyla incelenmemiş olduğunu belirtilir.282


Peygamber'in İslam duş bir iniza anlayışını sürekli tenkit etmesine rağmen, diğer kültürlerden etkilenerek tasavvuf adna ortaya çıkarlar kendi fikir ve yaştıları nın desteklemek için pek çok hadis bile uydurmuşlardır ki, bunlardan birisi süfîler süfî elbise ile özeleşTIrEN anlayış tarafından şu şekilde uydurulmuştur: "Sât elbisele giyiniz. Ahirette bununla bilineceksiniz." Halbuki, toplumda yeni gelişmeler sırasında, yün elbise giyen birisine hristiyanlığın terketmesi söylenirdi.286

Toplumda bu tür çarpık gelişmelerden olsa gerekirdi ki, m. 892 yılında Mu'te mid aktörlerin, müneccim ve büyücülerin sokak kıyılarında oturmalarını netetti ve

282. Massignon, 30
283. Cevâd Ali, VI, 644-646
284. Bahâvel, 213; Ibn Kuteybe, Uyunu'l-Ahhâr, IV, 19
285. İbn Sa'd, V, 110; Tritton, Îslâm Kelâmi, 15
kitapçılı felsefeye, tcrübi ilimlerde, dini nınaraalarla ait eserler satmayacıkların dair yemin etti.267

İşin ilginç bir boyutu ise zaman zaman tefsir çalışmalarında ortaya çıkmıyor. Ebu Bekr el-Merveyi ve adamları Kur’an-ı Kerim’deki “Umulur ki Rabbin seni böylece övmüş bir makama ulaşmış” şeklindeki İsrâ süresinin yetimdokuzuncu ayetinin tefsiri konusunda diğerleriley ihtilafa düşmüşlerdi. Bir taraf bu ayet izah ederken “Cenâb-1 Allah Hz. Peygamber’i kendi yerinde arşının üzerinde otrurtacak” diye yorumlarken diğer bir grupta, “Hayır buradaki övmüş makam şefaat yetkisidir” diye iddia etmiş; bu iddia tartışmalara ve arkasındakı kavgaya dönüştümüş. 317 yılında meydana gelen bu hådise hayli ciddi bir sona neticelenmiş, polisin de muda- hazeyle büyük olaylar sonunda pek çok kişi hayatını kaybetmiştir.268


*Rumlar'dan ve zencillerden aldıkları kelimeleri, sık kullanmaya başladıncaya kadar, onların nahi bilgileri hoşuma gidiyordu.

Bilmediğim bir kelimeyi işittigimde, o, bana, baykuş ve kargaların sesi gibi geliyor.

267. Har Hebraeus, Abû’l-Farac Tarihi, I, 243
268. Ibnül-Esir, el-Kâmil, VIII, 213
269. Grunebaum, “The Sources”, 39; Qadir, Philosophy, 35
271. Ibn Ebi Ubaybia, 461. İlginç bir örnek için bkz: Keklik, İslam Mantık Tarihi, I, 42
272. Boer, 28
273. Ibn Abd’l-Berr, 69
Onların nahvını terkettim. Zaten, Allah beni bu mikroplara bulaşmaktan korur."

Ammâr el-Kelbi'de yabancı unsurlardan dile katılan kullanımlara ve muhtemelen misralarından anlaşılması üzere nahliv kurallarına karşı çıkar: 274

"İrab peşinde koşanların icad ettikleri kurallardan neler çektim.

Yaptıkları kurallara aykırı, güzel bir manası olan yepemyi bir şiir söylesem,

Hemen hata yaptın, derler...

.................

Halbuki ben mecûst atesi yanmayan, kilise inşa edilmeyen,

Toprağına maymun ve domuz ayak basmayan bir yerde büyümü." 275


274. Ibn Abd'il-Barr, 69-70
275. Ilse Lichtenstadter, "Nahîv", İA, IX (İstanbul 1988), 35
276. Kâtip Celebi, L, 683; O'leary, İslâm Doğuşçulüğü, 90. el-Kindî aynı zamanda yalnız olarak Aristo'ya nisbet edilen "Evolucya Aristotalis'i tashih etti. Boer, 70-71. Halifât, Yahya b. Adîyy'ın Yunanca bilmediğini önune sadece Süryânî'ciden Arapça'ya tercümeler yaptığını ifade eder. s. 12, 15
277. Tâ' ve matematik sahasındaki gelişmeler için bkz: Hitti, İslâm Tarihî, II, 556-583
278. Qâdir, Philosophy, 40-41; Ayrıca bkz: Lewis, 161. Hitti de aynı görüşleri çıkal. Hitti, İslâm Tarihî, II, 556-583

İslam dünyasında şərə ilimlər ilə Acem ilimlərinin birbirindən ayrılması da X. yüzyıla rastlar. el-Havərizmizə təqərdən (366/976) yapan bu təsnif 280 kendinden öncə yaşaşmış olan Fərābı təqərdən daha farklı bir açıqmda mütələa edilir. O, sayı və formülləre dəyən ilimləri -matematik, həndese, menəzər, nücmə, müsikü, aqrıhiqlər vəb. Ta'lim ilimləri (müşəbl); tabiət ilmi ilə iləbiyat ilmini birliktə aynı grupla, səyasət, fiqir və kəlamı da ayrı kateqoride incələr. 281


İslam dünyasında da doğuda hicri 11. yüzəyə birliktə İslam toplumuna yerleşən və insanları temel vəhiyi prensiplərindən uzaklaşan felsefə əğrətyən son-raud Allahu onları Kərəmitə və Fətəmə işgaliyyə yüz yüze braktı. Endülüşə ise müəllənmələr felsefə ilə ugruşılarak, hristiyanlar onları hakimiyət alta aldı. Ardından yine doğuda Tatar istilası görülədə." 282

3. Hristiyan Şairler və Yazarlar:

Cəhiliyyə Arapları arasında meşhur bazı şairler bulunuyordu. Bunlar arasında


279. el-Kführt, 239-240


281. Mehmed Fərābı (339/950), Ilimlərin Səyəmləri, Türkçəyə Çevirən: Ahmet Ateş, İstanbul 1986

282. İbn Həyim, İğəset il-İshıft, II, 265-267, 277


Abdülmelik zamanında Emevi hanedanının resmi şairlige getirildi. Kendi inançları çerçevesinde çok rahat bir yaşam sürdürü. Teokratik zümrelerle karşı girișilen mücazede Emevîler tarafından kullanıldı. Abdülmelik kendisine İslâmîyet’i tekli ettiği zaman pervasızca “hiçbir zaman eşek gibi anramam, haydin namazal” diye-bilmisti. ‘İyilik veren şaraptan içmeye şafakta kalkıp secede kapanmaya devam

284. el-Belâzurî, Füttah’u l-Bâlîdân, 352 (trc..360), Ebûl-Ferac el-İsfahâni, XII, 150-151
285. Bkz: İbn Manzûr, Muhtasar, VI, 124
286. Ebûl-Ferac el-İsfahâni, XII, 150-151
287. el-Câhz, Kitâb’u l-Tâc, 132-133; Blachère, 331; Lammens, 227
288. İbn Kuteybe, Uyunu l-Akkâr, IV, 35-36
289. İbn Kuteybe, Şîr veş-Şuwarâ, 301-302

"Muaviye bize, sarıklarını onlara sarktaki Ezdiler içinbildungız hikayeleri teşlim etti. Kala kala bizi şu sapık Taglıpli köle mi hicvediyr? Hem sana ne olursa da Taglıplienden bireyler umuyorsun! Onun diltini kesmekten başka yapabileceğim bir şey yok. Senden daha alcagı; ona para verendin (senden başka onunhiçiyelkeyifbulmazzaten!)."


293. Tercüme, ölayan devamının anlaşılamaması için bu şekilde veriyoruz. Doğrusu "Alçaklık Ensar'dandır." şeklindedir.

294. el-Câhz, el-Beyân ve'-Tebiyân, I, 119; el-Müberred, I, 178-179
Arap kardeşine güvenmesinin daha uygun olduğunu vurgulaması bir hayli ilgincidir. Öte yandan Ahtal, saraya gelen bütünquirer yerlerine karşı kötü sözler söylerdi. Hicazlıquirer Kuseyir, Abdülmelik'methettiği zaman onun tarafindan küçümsememiş ama, bu sefer dayanamayan Kuseyir kendisini ağzını açtırmayaçak kadar iyi susturmuştur. Abdülmelik bir gün kendisine "işiryle sana nazır olacak bir Araban olması seni rahatsız etmeyecek onun şiirlerinden bazıı msraları okur musun?" dediği zaman, o sadece kendi dündüşlerinden el-Kutami'nin msralarını okumuştu. Abdülmelik, şiirleri pek beğenmişti. Ahtal o sırada mecliste bulunan ünlü İslâm alimi Şâ'bi'ye dönerdek, "sen hadisçisin. Sizin pek çok sahada marifetiniz var. Ama bizim tek fennimiz var" derken acaba bu tek fene bile halifeler nezdinde önemli bir yer edindiğini mi vurgulamak istemiştir? 

Gerçekten de Ahtal halifenin yanında daha fazla itibar görüyordu. Ahtal'a karşı Cerîrin şu msraları, rakibine duyuğu kşıkçılığı ortaya koyacak kadar açıklıktır. 


Emeviler döneminde onde gelen diğer hristiyan şiirleri arasında Ahtal'ın yeğeni el-Kutami et-Tağlibî (v. 130/747), el-Adil b. el-Perac el-Bekri gibi isimler zikredilebilir. Bu şiirlerin saray çevresinde ve toplumda nasıl bir tesire sahip olduklarını dair kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır.

Abbâsîler dönemi şiirlerine gelince biraz önce işaret ettigimiz üzere, halifelerin yanında ön sıralarda yerini almış ve özellikle bazı çevrelere karşı bir silah olarak kullanılmış olan bir şiir rastlayamadık. Bu şiirler arasında Kâbûs, Sâbit b. Hârûn, Bigr b. Hârûn, İbn Batirik gibi isimler dikkatleri çekmektedir.


madık. 306


SONUC


Bunun yanı sıra İslamiyet'in başka bir gayeye hedeflediği de söylenmelidir. Şöyleki, İslamiyet fethettiği yerlerde insanları yok ederek ya da sürek o topaklarda sadece kendi hakimiyetini tesis etme权力 değil, bilakis olabildiğini fazla sayıda insanın İslâm olgusunu tanımsını hedeflemiştir. Dolayısıyla ilk etapta İslam gerçeğini reddeden gayri müslümlere zamanla İslamiyet'i daha iyi tanıyabilecekleri bir ortamın hazırlanğını ve hüir iradeleri ile din seçiminin kendilerine bırakıldığını ifade etmek yanlış olmayaacaktır. Zira Hz. Muhammed'in (s.a.) hayatta iken gayri müslümlere yöneldik uygulamaları bunu göstermektedir. O dönemde bir yandan zimini statüsi yerleştirmeye çalışırken bir yandan da gayri müslümlerden teblig faaliyetlerine engel olmamaları isteniyordu. Râşit halifelerin gerçekleştirdiği fetih hareketlerile hakimiyet adına alınan geniş çağrıfada da, haklar ve hürriyetler konusunda dünya tarihinin en güzel örnekleri sunuldu ve kısa sürede büyük kitleler İslamiyet'i kabul etti. Dininde kalmak isteyenlere ise asla baskı uygulanmadı.

Böylece Kur'an-1 Kerim'in ilk müslümanlardan istediğini yerine getirilmişdi. Simdi sıra diğer nesillerin bu örneği devam ettirmelerinde idi. Ama tarih ve tarih yazılıcının en temel unsuru olan insan gerçeği bir kez daha kendini gösterdi. Genişle-


Üzerinde çalıﬂaﬂmaz dönemde ait örneklerden tanılayacağımız üzerine Abbâsîler döneminde örneğini Hz. Peygamber ve Hulusî-i Râşîdîn dönemde halifelerenden alan bir zimmî politikası uygulanmamış, halifelerin çevresinde yoğunlanan siyasî grup ve ki-ﬂerin yönlendirmelerine göre keyfi uygulamalarla yönelinmiş, siyasî otoritenin ver-diği kararlar çeşitliil bir arzetmiş. Abbâsî halifelerinin zimmîle ve zemî politikalari-ri yanstanda kararlar çoku zaman birbiriyile çeliﬂki halindedir.


Hristiyanlar dinlerinin gereği olan ibadetleri yerine getirebilmiler; dînî inanç-leri ve ibadetleri yüzünden herhangi bir zulümle karşılamamışlardır. Bugûn Bulgar-ristan gibi bazı ülkelerde dikkatleri çektiği üzere zorla isimlerinin bile değişitirildiği bir kültür baskı asla söz konusu olmamıştır.

Abbâsî halifelerinden bir ksminin görev süresi sırasında hristiyanların halife-ler nezdindeki girişimleri sonucu müslümanlar tarafından inşa edilmiş şehirler de dahil olmak üzere birçok yerleşik yapılmıştır. Bunlar halkın arasında teşkil-yile neden olmuştur. Buna paralel olarak zaman zaman Müslümanlardan gelen baskılı neticesinde bu kiliselerin yıkılması için hılafla merkezinde kararlar çıkılmıştır. Hatta bazı halifeler bu nedenle halkın öfkesini dindirmek için politik bir malzeme olarak kullanmış, hristiyanlara yüklendiği ölçüde dindar sayılan halife imajı topluma yerleşmiştir.

Hristiyanlar mabetlerinde ve özel merasimlerinde haçları taşıyör, merasimle-rini gerekince icra ediyorlardı. Sadece Müslümanlar arasında propaganda mahiyeti taşıyacağı düşünücesiyle açıktan haçları taşıma hakkı söz konusu değildi. Mabetlerinde yer alan resim, heykel ve mozaikler asla dokunulmamıştı. Emeviler döneminde
görülen tasvir karma hâdiseleri, mabetler dışındaki ikon ve freskler için olup Abbâsîler döneminde böyle bir uygulamaya rastlanmamaktadır.


Hristiyanlar pek çok branştâ kazanç ve meslek sahibi idiler. Hz. Peygamber dö- neminin son zamanlarında ve ilk İslâm fetihlerinden itibaren almakta olan cizye-haraç gibi vergiler alınmaya devam edilyordu. Vergi miktarları ve vergilendirme şe-
killeri bazen değişebiliyordu. Çoğu zaman vergi yükümlülere ait kayıtların düzenli tutulmadığı, bazen de hristiyanların mükellef olarak vergilerini ödememekleri bilinmektedir.


EKLER

EK-1: YER İSİMLERİNİN ALFABETİK LISTESİ:

Alis: Selükîyye 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 Cebrin arasında yer alır.

Asyut: Saîd bölgesinde Nil'in batisında büyük bir şehir

Avâsim: Haleb ve Antakya arasında Bizanslılarla yapılacak akınlar için bir üs ve onlardan gelecek saldırlar için de koruyucu bir kent olarak kurulmuş olan yerleşim birimleridir. Bu nedenle zaman zaman santa kentleri olan Massîsa ve Tarsus'a kadar uzanmıştır.

Bâ aşıkâ: Dicle'nin doğusunda Ninova bölgesi şehirlerinden birisidir. Musul'a üç ya da dört fersah uzaklıkta durur.

Bâbgâş: Kuzey Irak köylerinden birisi

Bahtra: Batı Havfin köylerinden birisi

Cebele: Lazkiye yolunda; Haleb'in kasabalarından birisi

Cezirâtî Ektür: Harran, Rûha, Rakka, Re'sayn, Nusaybin, Sincär, el-Hâbûr, Mardin, Amid, Meyyâfârikân ve Musul'u içine alan bölgede verilen isim

Cûrzan: Ermenistan'ın bir bölgesi

Daverdân: Vâsîn'in doğusunda yer alır.


Dimkarât: Nil'in batisında, Yukarı Saîd'de İsnâ yakınılarında büyük bir köydür.

Dimnû: Saîd'de Nil'in batisında bir köydür.

Durât: Bağdat yakınılarında Katrabbul'a doğru bir yer

Ebhâz: Bâbu'l-Evbâb'a bitişik, el-Kabk dağında bir bölge ismidir. Bölge kendilerine Kürc denilen hristiyanlar tarafından iskan edilmiştir.

* Bu kısım hazırlananken, genelede Yakut el Hanevi'nin Muemâlât Bûldan adlı eseri esas alınmıştır.
el-Feremâ: Misr’in sahillentlerinden birisidir.


Hanînâ: Kinnesrin ya da Dımeşk’in köylerinden birisi

Harzem: Mardin ve Dûneyisir arasında el-Cezire köylerinden birisi

Hâuf: Misr’dan batı ve doğru Havf olmak üzere iki yer vardır. Doğu Havf, Şam tarafına doğru, Batı Havf ise Dimyat’a yakındır. Her ikisinin de birçok kasaba ve köyleri vardır.


Husüs: Birisi Kûfe’ye yakın bir yer, diğer ise Nil’in doğusunda Şaf’d köylerinden birisidir.

Immü: Antakya ve Haleb arasında bir yerleşim yeridir.

İlnâ: Batı Havf’ın ya da Doğu Havf’in köylerinden birisidir. İskenderiyeye yakındır.

Gazkazûne: Massîsa, Tarsus ve diğer sügür kentleri için kullanılan ortak bir ismidir. Hazkazûne de denir.


Mayyâfârikin: Aramca’da Maypharkath, Ermenice de Mousfargin, Grek metinlerinde ise, Martyropolis olarak geçer.

Reşid: Batı Havf’ın köylerinden birisi

Sugür: Tekili es-Segru olan kelime, düşman sınırlarına yakın yerlerde kuruluğu olan asker kentleri ifade eder.

Sümeysât: Romahlar tarafından Samosata olarak adlandırılan şehir, İslâm kaynak- larında Sümeysât olarak geçer. el-Mes’ûdi, onun aynı zamanda Kâl’atü’t-Tîn di- ye bilindigini söyler.


Tekrit: Bağdat ve Musul arasında Bağdat’a daha yakın Dicle’nin batısında bir yerdir. Samarra’nın 3o mil kuzeyinde, Fârât’ın batı yakasında bir yerdir.

Tûmâ: Dımeşk ovasında bir yerdir. Dımeşk kapılardan birinin adı da bu yöre ile bilinir.

Uksûr: Luxor. Yukarı Misr’da Nil Nehri’nin sol tarafında Kahire’ye 450 mil mesafe- de bir kasabadır.
EK-2: İSLĂM YAZARLARINDAN El-MAKRIZİ’NİN NAKLETTİĞİNE GÖRE MISIR YAKÜBİ İLİSESİ PATRIKLERİ:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Patriğin İsmi</th>
<th>Görev Yıl.</th>
<th>Görev Süresi</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Bünyâmın</td>
<td>20-39</td>
<td>19 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Enmânû</td>
<td>39-56</td>
<td>17 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>İsâk</td>
<td>56-59</td>
<td>2 yıl 11 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Seymûn es-Sûryânî</td>
<td>59-67</td>
<td>7 yıl 6 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor.</td>
<td>67-70</td>
<td>3 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Makrizî 10 yıl atıyor.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>İskenderûs</td>
<td>81-106</td>
<td>25 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Kasîmâ</td>
<td>106-108</td>
<td>15 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Têdrûs</td>
<td>109-120</td>
<td>11 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Mihâhîl</td>
<td>120-143</td>
<td>23 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Makrizî 3 yıl atıyor.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>İnbâmesnâ</td>
<td>146-153</td>
<td>7 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Yûhannâ</td>
<td>153-176</td>
<td>23 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Markos</td>
<td>176-196</td>
<td>20 yıl 2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Makrizî 15 yıl atıyor.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ya’kûb</td>
<td>211-222</td>
<td>10 yıl 8 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Sîmâvun</td>
<td>222-223</td>
<td>1 yıl (ya da 7 ay)</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini Vermiyor.</td>
<td>223-224</td>
<td>1 yıl 1 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Makrizî 3 yıl atıyor.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Yûsâb</td>
<td>227-242</td>
<td>18 yıl</td>
</tr>
</tbody>
</table>

*Tarihler, isimler ve görev süreleri el-Makrizî tarafından verildiği şekliyle alınmıştır.*
<table>
<thead>
<tr>
<th>Name</th>
<th>Year</th>
<th>Age</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>242-242</td>
<td>1 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Mikâhil</td>
<td>242-243</td>
<td>1 yıl 5 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>243-244</td>
<td>2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Kasîmâ</td>
<td>244-251</td>
<td>7 yıl 5 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Sâfrîr</td>
<td>—</td>
<td>19 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Yûsâniyûs</td>
<td>252-263</td>
<td>11 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Mihâil</td>
<td>263-288</td>
<td>25 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>288-301</td>
<td>14 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Gabriyêl</td>
<td>301-311</td>
<td>11 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Kasîmâ</td>
<td>311-323</td>
<td>12 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>323-343</td>
<td>20 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Teofâniyûs</td>
<td>345-</td>
<td>4 yıl 6 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Mînû</td>
<td>—</td>
<td>11 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>1 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Efrâhîm b. Zûr'a</td>
<td>366-</td>
<td>3 yıl 6 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>6 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Filâyâvûs</td>
<td>369-</td>
<td>24 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Zehris</td>
<td>—</td>
<td>22 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Sâbânîn</td>
<td>421-</td>
<td>15 yıl 6 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>1 yıl 5 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Ahar Satadios</td>
<td>439-</td>
<td>30 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Kirlos</td>
<td>-485</td>
<td>14 yıl 3 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>4 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Mîhail</td>
<td>482</td>
<td>9 yıl 2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Mekari</td>
<td>492</td>
<td>24 yıl 1 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>İsmini vermiyor</td>
<td>—</td>
<td>2 yıl 2 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Gabriel</td>
<td>525</td>
<td>—</td>
</tr>
</tbody>
</table>
### EK-3: HRİSTİYAN YAZARLARDAN MÂRİYE GÖRE NASTÜRİ KİLİSESİ PATRIKLERİ

<table>
<thead>
<tr>
<th>Patriğin İsmi</th>
<th>Görev Yılı</th>
<th>Görev Sür.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>İşuayheb el-Hazzî</td>
<td>648-658</td>
<td>10 sene</td>
</tr>
<tr>
<td>Ciyûrcis</td>
<td>658-678</td>
<td>20 sene</td>
</tr>
<tr>
<td>Yohannâ</td>
<td>678-680</td>
<td>2 sene</td>
</tr>
<tr>
<td>Hanânîyesûh</td>
<td>686-701</td>
<td>14 sene 9 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>20 sene borç</td>
<td>696-715</td>
<td>20 sene</td>
</tr>
<tr>
<td>Salibâ Zehâ</td>
<td>715-727</td>
<td>12 sene</td>
</tr>
<tr>
<td>Fesyûn</td>
<td>727-736</td>
<td>10 sene 5 ay¹</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Abâ</td>
<td>736-747</td>
<td>10 sene 1 ay²</td>
</tr>
<tr>
<td>Sevrîn</td>
<td>748-748</td>
<td>2 ay³</td>
</tr>
<tr>
<td>Ya'kûb</td>
<td>755-760</td>
<td>17 yıl 5 ay⁴</td>
</tr>
<tr>
<td>Hanânîyesûh</td>
<td>772-821</td>
<td>43 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Timâsâvûs</td>
<td>778-821</td>
<td>43 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Îşû' Bernûn</td>
<td>821-824</td>
<td>4 yıl</td>
</tr>
<tr>
<td>Ciyûrclyûs</td>
<td>825-829</td>
<td>4 yıl</td>
</tr>
</tbody>
</table>

1. Abbasîlere kadar Mârî sadece Hanênîyesû'ûn seçim tarihini verir (h. 64). İşuayheb el-Hazzî'nin de görev süresini belirtmez. Bu iki husus dışında diğer patriklerin sadece görevde sürelerini verir.
3. İki bu sütun bahsetmiyor.
5. Görev süresini veriyor.
6. Mârî verdiği tarihlerde üç yıl atlayarak Sebr Yeşû'a geçiyor.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Üç Sene boş</th>
<th>3 yıl</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Sebr Yeşū</td>
<td>Sabrisö II</td>
</tr>
<tr>
<td>İbrahim</td>
<td>Abraham II</td>
</tr>
<tr>
<td>Tēzāsis</td>
<td>Theodose I</td>
</tr>
<tr>
<td>Sercis</td>
<td>Serge I</td>
</tr>
<tr>
<td>Seçimler Yapılamadı.</td>
<td>4 yıl 4 ay</td>
</tr>
<tr>
<td>Enuş</td>
<td>Enos I</td>
</tr>
<tr>
<td>Yūhanan b. Nursi</td>
<td>Jean II bar Narsai</td>
</tr>
<tr>
<td>Yuvanis</td>
<td>Jean III</td>
</tr>
<tr>
<td>Yuhannă b. İsa</td>
<td>Jean IV</td>
</tr>
<tr>
<td>İbrahim</td>
<td>Abraham III</td>
</tr>
<tr>
<td>Emnuyal</td>
<td>Enmanuel I</td>
</tr>
<tr>
<td>İsrail</td>
<td>Israel I</td>
</tr>
<tr>
<td>Abd İşū</td>
<td>Abdisö I</td>
</tr>
<tr>
<td>Măr Mărî</td>
<td>Mari bar Tobi</td>
</tr>
<tr>
<td>Yuvanis</td>
<td>Jean V</td>
</tr>
<tr>
<td>Yuhannă</td>
<td>Jean VI</td>
</tr>
<tr>
<td>Işūayb</td>
<td>Isyayahb</td>
</tr>
<tr>
<td>Eliya</td>
<td>Elia I</td>
</tr>
<tr>
<td>Yūhannă</td>
<td>Jean VII</td>
</tr>
<tr>
<td>Sebr Yeşū</td>
<td>Sobrisö III</td>
</tr>
<tr>
<td>Abd İşū</td>
<td>Abdisö İbn Arid</td>
</tr>
<tr>
<td>Mar Makihā</td>
<td>Makikha I</td>
</tr>
</tbody>
</table>

7. İbrahim’in göreve geldiği seneyi ve ölüm tarihini vermiyor. Sadece onbeş yıl görev yaptığını belirtiyor.

8. Bu süre içinde zaman zaman adayların anı ölümlerile patriklik seçimleri uzaması ve patrik seçilememiştir.
EK-4: ARAŞTIRMACILARDAN J. M. FIEY'İN TESBİTLERİNE GÖRE
ANTAKYA YA'KÜBİ KİLİSESİ PATRİKLERİ: *

<table>
<thead>
<tr>
<th>Patriğiın İsmi</th>
<th>Görev Yılları</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Athanase I</td>
<td>595-631</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean II</td>
<td>631-649</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore</td>
<td>649-667</td>
</tr>
<tr>
<td>Sévère II</td>
<td>668-680</td>
</tr>
<tr>
<td>Athanase II</td>
<td>680/684-688</td>
</tr>
<tr>
<td>Julien III</td>
<td>688-709</td>
</tr>
<tr>
<td>Élie</td>
<td>709-723</td>
</tr>
<tr>
<td>Athanase III</td>
<td>724-740</td>
</tr>
<tr>
<td>Iwanis I</td>
<td>740-755</td>
</tr>
<tr>
<td>Ishaq</td>
<td>755-756</td>
</tr>
<tr>
<td>Athanase</td>
<td>756-758</td>
</tr>
<tr>
<td>Georges I</td>
<td>758-790</td>
</tr>
<tr>
<td>Joseph</td>
<td>790-792</td>
</tr>
<tr>
<td>Quriaqos</td>
<td>793-817</td>
</tr>
<tr>
<td>Denys I</td>
<td>818-845</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean III</td>
<td>847-874</td>
</tr>
<tr>
<td>Ignasie II</td>
<td>878-883</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore Romanos</td>
<td>887-895</td>
</tr>
<tr>
<td>Denys II</td>
<td>896-909</td>
</tr>
</tbody>
</table>

* Dördüncü ve beşinci eklər Jean Maurice Fiey tarafından hazırlanmış olan Pour Un Orien Christianus Novus Répertoire Des Diocèses Syriques Orientaux et Occidentaux (Beyrut 1993) adlı eserden (s. 24-31) alınmıştır.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Patriğin İsmi</th>
<th>Görev Yılları</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Jean IV</td>
<td>910-922</td>
</tr>
<tr>
<td>Basile I</td>
<td>923-935</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean V</td>
<td>936-953</td>
</tr>
<tr>
<td>Iwanis II</td>
<td>954-957</td>
</tr>
<tr>
<td>Denys III</td>
<td>958-961</td>
</tr>
<tr>
<td>Abraham I</td>
<td>962-963</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean VI</td>
<td>965-986</td>
</tr>
<tr>
<td>Athanase IV</td>
<td>987-1003</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean VII</td>
<td>1004-1030</td>
</tr>
<tr>
<td>Denys IV</td>
<td>1032-1042</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean</td>
<td>1042-1057</td>
</tr>
<tr>
<td>Athanase V</td>
<td>1058-1063/1064</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean VIII</td>
<td>1063/1064-1073</td>
</tr>
<tr>
<td>Basile II</td>
<td>1074-1075</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean IX</td>
<td>1075-1077</td>
</tr>
<tr>
<td>Denys V</td>
<td>1077-1079</td>
</tr>
<tr>
<td>Iwanis III</td>
<td>1086-1087</td>
</tr>
<tr>
<td>Denys VI</td>
<td>1088-1090</td>
</tr>
<tr>
<td>Athanase VI</td>
<td>1091-1129</td>
</tr>
</tbody>
</table>
EK-5: ARAŞTIRMACILARDAN J. M. PIEY'İN TESBİTLERİNE GÖRE ANTAKA MELKİ KİLİSESİ PATRIKLERİ:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Patriği İsmi</th>
<th>Görev Yılları</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Macedonius</td>
<td>639/640-649</td>
</tr>
<tr>
<td>Georges I</td>
<td>...............</td>
</tr>
<tr>
<td>Macaire I</td>
<td>...... - 681</td>
</tr>
<tr>
<td>Théophane</td>
<td>681 ? - ........</td>
</tr>
<tr>
<td>Thomas</td>
<td>...... - 685</td>
</tr>
<tr>
<td>Georges II</td>
<td>685 ? - 702</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Kırk Yıl Boş Kaldı</strong></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Stéphanos III</td>
<td>742/743-744/745</td>
</tr>
<tr>
<td>Théophylacte</td>
<td>744/745-747/748</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodoret</td>
<td>787 ? - ........</td>
</tr>
<tr>
<td>Job</td>
<td>813/814-844/845</td>
</tr>
<tr>
<td>Nicolas I</td>
<td>847-866 ?</td>
</tr>
<tr>
<td>Stephanos IV</td>
<td>870</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore I</td>
<td>870</td>
</tr>
<tr>
<td>Simon I</td>
<td>892-907</td>
</tr>
<tr>
<td>Elie I</td>
<td>907-934</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore II</td>
<td>936-943</td>
</tr>
<tr>
<td>Théocaristos</td>
<td>944-948</td>
</tr>
<tr>
<td>Christophore</td>
<td>..............</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore I</td>
<td>970-976</td>
</tr>
<tr>
<td>Agapius I</td>
<td>978-996</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean III</td>
<td>997-1022</td>
</tr>
<tr>
<td>Patriğiğin İsmi</td>
<td>Görev Yılları</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------</td>
<td>--------------</td>
</tr>
<tr>
<td>Nicolas II</td>
<td>1025-1030</td>
</tr>
<tr>
<td>Élie II</td>
<td>1031-1032</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore II</td>
<td>1033-1041</td>
</tr>
<tr>
<td>Basile II</td>
<td>............</td>
</tr>
<tr>
<td>Pierre III</td>
<td>1052-1057</td>
</tr>
<tr>
<td>Théodore III</td>
<td>1057 ? ....</td>
</tr>
</tbody>
</table>
EK-6: eş-ŞÅBUŞTİYE GÖRE MISIR, IRAK VE SURİYE TOPRAKLARINDA YER ALAN MANASTIRLARIN BİR LISTESİ:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Manastırın İsmi</th>
<th>Misir</th>
<th>Suriye</th>
<th>Irak</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Als</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>el-Åsiye</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Barkûmâ</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Başehîrâ</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Bâtâ</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>el-Buht</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>el-Çâselik</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>el-Cercûs</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>el-Cûdi</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Durmâlis</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ebû Hûr</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Eşmûni</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>el-Elâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ehvisa</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>el-Esâkîf</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Etrîb</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Fîk</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>el-Hanâfis</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>el-Havât</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Hind Bintî'n-Nu'mân</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>İbn Mez'ûk</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>İhmîm</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>el-Kayyâra</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Manastırın İsmi</td>
<td>Mısır</td>
<td>Suriye</td>
<td>Irak</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------</td>
<td>--------</td>
<td>--------</td>
<td>------</td>
</tr>
<tr>
<td>Kelb</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kesker</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Kusayr</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kûtâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Künnâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Corcis</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Hannâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Mâr</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Şem'ûn</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Sercis</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Üci</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Yohannâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Mâr Yûnân</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Müdyân</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Nehyâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Rûm</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Sâbur</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Samâlû</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Salibâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>es-Seâlib</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sercis</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Sibâf</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>es-Sûsi</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>es-Şetîk</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>es-Şeyâtîn</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tamûye</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>et-Tûr</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>el-Ucâc</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>el-Uzârâ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Yohanes</td>
<td></td>
<td></td>
<td>*</td>
</tr>
<tr>
<td>Manastırın İsmi</td>
<td>Misr</td>
<td>Surive</td>
<td>Irak</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------</td>
<td>------</td>
<td>--------</td>
<td>------</td>
</tr>
<tr>
<td>Yunûş b. Mattâ</td>
<td>*</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ez-Zaferân</td>
<td>*</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Zekiyy</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Zûrâre</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Zenderverd</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Zernûk</td>
<td></td>
<td>*</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
Harita-2: Misir Bölgesindeki Manastırlar
Harita-4: Suriye ve Filistin Bölgesindeki 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 Manastırının Genel Görüntüsü

[Forsyth'den alınmıştır]
Resim-2: St. Catherine Manastır'ından Bir Diğer Görüntü

[Lam'ii, 34'den alınmıştır]
Resim-3: Urfa Kilisesi Mozaiklerinden Bir Tablo

[Grabar, 53'ten alınmıştır]
Resim-5: Sasanî Kasr-ı Tâk Fresklerinden Bir Görüntü

[Ghirshman, 190'dan alınmıştır]
Resim-6: Palmira Kabartmalarından Bir Görüntü

[Seyrig'den alınmıştır]