



İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ  
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt / Vol: 7, Sayı/Issue: 2, 2018

Sayfa: 860-883

Received/Geliş: Accepted/Kabul:

[30-01-2018] – [22-04-2017]

## Şurût-i Ömer: İslam Tarihine Dair Bir Meşruiyet Çabası<sup>1</sup>

Abdurrahman DEMİRCİ

Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

Orcid ID: 0000-0003-2369-1847

demirci4753@gmail.com

### Öz

Müslüman hâkimiyetini kabul eden gayrimüslimlerle imzalanan tüm ahitler, temel hak ve hürriyetler konusunda benzer niteliklidir. Fakat Hz. Ömer dönemine atfedilen şurût-i Ömer, içeriği ve imzalanma tarzı itibariyle diğer ahitlerden hayli farklıdır. İslam tarihi kaynaklarında fazla yer almamakla birlikte şurût, içeriği itibariyle İslam siyasal tarihi, fütuhât süreci ve zimmet politikalarının temel konularından birini oluşturmaktadır. Sıhhat açısından sened itibariyle hayli sorunlu olduğunu gördüğümüz şurûtun, yer aldığı kaynakları kıyaslayarak metin olarak da bir bütünlük arz etmediği sonucuna vardık. Fütuhât süreci ile kıyaslamalı olarak incelediğimiz şurûtun tarihsel gerçeklerle uyuşmadığını örneklerle ortaya koyduk. Şurûtun, Müslümanların temel hak ve hürriyetlere yaklaşımına, İslam'ın yayılış hızına, Hulefâ-i Raşidîn uygulamalarına aykırı olması açılarından dolayı İslam tarihine dâir bir meşruiyet çabasının ürünü olduğunu tespit ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Ömer, Şurût-i Ömer, Şurûtu'n-Nasârâ, Zimmet, Şam

## The Covenant Of Umar: An Attempt to Legitimise Subsequent Practices in Islamic History

### Abstract

All pacts signed with non-Muslims who accepted living under the rule of Muslims are of similar character with regard to the fundamental rights and liberties. However, the covenant of Umar allegedly dating back to the period of the second caliph, Umar is quite different from other covenants in terms of the content and the manner of signing. Although the sources of Islamic history never refer to it, the covenant in question inherently stands as a subject of the history of Islamic politics, with conquests and policies concerning *dhimma*. It appears to be problematic regarding both the chain of narrators and the text. Through a comparative analysis between the facts of conquests and the covenant, it is seen that the covenant contradicts the historical realities. Based on that, it may be stated that the covenant of Umar indicates an attempt to legitimise subsequent practices in Islamic history.

**Keywords:** Umar I, The Covenant Of Umar, The Covenant Of Christians, *Dhimma*, Damascus

<sup>1</sup> Bu makale, Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu'nda sunulan "İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Şurût-u Ömeriyye" adlı tebliğin genişletilerek yayına hazırlanmış halidir.

## Giriş

Hiz. Ebû Bekir'in hilafeti, Hiz. Peygamber'in vefatı ile karşılaşılan İslam devletinin beka sorununu çözmekle geçmiştir. Bunun önündeki engeller; içte irtidat, dışta ise İslam'ın yayılmasına yönelik mukavemettir. Dolayısıyla halife, içte birlik ve emniyet, dışta ise İslam'ın yayılışı önündeki engelleri kaldırma adına bir sefer silsilesi başlatmıştır. İrtidat tehlikesi tamamen bertaraf edilince devletin tek gündemi, dışa yönelik fetihlere odaklanmıştır. Bu esnada bölgede, ağır bir Bizans yenilgisine rağmen hâlâ güçlü kurumsallığı itibariyle ayakta duran ama iç karışıklıklarla meşgul olan Farslar, diğer yanda ise gücünün zirvesinde olan ve bölgede herhangi bir tehdit beklentisinde olmayan Bizanslılar vardı. Ancak en önemlisi ise bölgede siyasal açıdan iki gücün egemenlik mücadelesi altında ezilen, temel hak ve hürriyetleri hususunda yarın garantisi olmayan topluluklar yaşamaktaydı. Hiz. Ebû Bekir, hilâfete tayin ettiği Hiz. Ömer'le içteki istikrarı sürdürmek ve kuzeydeki yayılma sürecini muhkem hale getirmek istiyordu. Nitekim Hiz. Ömer'in hilafeti ile fetih-tebliğ süreci daha da hızlanmış ve Müslümanlar fasılasız bir fetih sürecine girmiştir. Fethedilen yerlerin tâbi olacağı şartlar, komutanlar tarafından ahitlerle bizzat kayıt altına alınmıştır. Bu ahitlerde göze çarpan temel husus, Müslümanların muhatablarına belirli ilke ve esaslar çerçevesinde hükmedeceğini garanti etmesidir. Genelde yapılan ahitler temel hak ve hürriyetler açısından benzer nitelikli olmuştur. Dahası, fetihden sonra isyana kalkışan bazı şehirler, kendilerine yönelik ikinci bir askeri harekât ardından bile aynı şartlarla mükellef tutulmuştur (Belâzurî; 1932, s.123). Bu şartlar, ayrıntılarında kısmi farklılık gösterse de muhatabı, devlete itaat ettirmeye ve sadakate odaklıdır.

İslam devleti tebaası olan gayrimüslimlerin dinî aidiyetleri üstünden devlete bağlanmaları, hele hele her yerleşim yerinin bir ahitle kayıt altına alınması kendileri için önemliydi. Yani bu durum Müslüman hâkimiyetin altındaki gayrimüslimlere yönelik, muhtemel bir suiistimalin engellenmesi hususunda bir sigorta görevi görmekteydi. Ancak Hiz. Ömer döneminde yapılan ahitler içinde birkaç tanesi, içerdikleri şartlar veya fethedilen yerin önemine binaen farklılık arz eder. Bunlardan birisi ve belki de en önemlisi, Şam bölgesine dair olan ahittir. Kaynaklarda Şurût (el-Hallâl, 1994, 357; el-Kalkaşendî, 1918, XIII, 357), Şurût-i Ömeriyye (İbn Kayyım el-Cevziyye, 1994, II, 657; Âl-İsa, 2002, II, 1061), Şurûtu'n-Nasârâ (el-Hindî, 1985, IV, 503), Sulh-u Ömer (Âl-İsa, II, 1058), Ahd-i Ömer (İbn Kesîr, 2009, II, 338) gibi isimlerle yer almakta olan metin, İslam tarihinde zimmet ehline dair akla gelen ilk ahitlerdendir. Ahit; oluşum şekli, içeriği, uygulama alanı, aidiyeti ve önemlisi de sonraki dönemlerde bazı uygulamalara meşruiyet oluşturması itibariyle hayli önemlidir. Bahsedilen nedenlerden ötürü hadis, fıkıh, tarih ve nihayetinde siyasetnamelere konu olmuştur.

Şurûtu diğer ahitlerden farklı kılan en önemli yanları, teklif biçimi ve aşırı kısıtlayıcı şartlarıdır. Çünkü burada, bir tarafın önce kendisi için belirlediği ilkeler, halife tarafından kabul edilmesi üzerine geçerlilik kazanmıştır.



Bahsedilen metin; siyasi-sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî açılardan teklif edenleri bağlayan bir sürü şartlar barındırmaktadır. Belki de bu nedenle kaynaklarda ahd olarak değil de daha ziyade şurût olarak adlandırılmıştır.

Ülkemizde şurût-i Ömer hususunda müstakil bir çalışma yapılmamış, konu DİA'da bir madde olarak (Fayda, XXXIX, 2010, 273-274) ele alınmıştır. Kezâ bu konuya vergi, zimmet ve hilafet konulu çalışmalarda da alt başlıklar şeklinde (Fayda, 2006, 197-201; Öztürk, 1995, 244-247) kısmen değinilmiştir. Ancak şurûtтан bahsedilen çalışmalarda sened-metin tenkit bütünlüğü, başta İslam hukuku olmak üzere interdisipliner açıdan diğer alanlardaki yeri ve önemi, şurûtun ilk dönem İslam tarihine dair kıyaslamalı incelemesi yapılmamıştır. İşte bu nedenlerden ötürü şurût konusu tarafımızdan seçilip çalışılmıştır. Bu doğrultudaki bir inceleme; râvinin durumu, olayın gerçekliği, metnin tutarlılığı, olayın kendinden öncesi, kendi dönemi ve sonrası ile uyumunu tespit etme açılarından önemli kolaylıklar sağlayacaktır. Çalışmamıza esas teşkil eden şurût, bu hususta ilk kaynak olarak tespit ettiğimiz "Ahkâmu Ehli'l-Milel" adlı eserde yer alan metin ve benzerleri üzerinden yaparak sınırlı tutacağız. Bu şartların haricinde farklı kaynaklarda dağınık bir şekilde Hz. Ömer'in Şam halkına yönelik yasaklamalar içeren bazı mektuplarına da rastlamak mümkündür. Bu yasaklar, şurûtтан bir kaç esas taşısa da bizzat Hıristiyanlar tarafından teklif edilmemiş olmaları nedeniyle söz konusu rivayetleri şurût çerçevesinde ele alıp incelemeyeceğiz.

### Şurûtun Yer Aldığı Kaynaklar

Şurûtun sıhhatini tespit için evvelemirde şurûtü ele alan kaynakları kronolojik olarak ele alıp sened sıhhatini, râvilerin güvenilirliği incelemek ve sened kritiğini yapmak gerekir. Şurûtun yer aldığı eserler ve senedleri şu şekildedir:

#### 1- Ahkâmu Ehli'l-Milel Mine'l-Câmî li Mesâili Ahmed b. Hanbel

Eser, Malikî Mezhebî'nin temel kaynaklarını derleyen büyük Hanbelî âlimi Ebû Bekir el-Hallâl -311/923-' a aittir (Özen, XV, 1997, 382-383). Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini topladığı el-Câmî adlı eserin bugüne ulaşan bir parçası olan Ahkâm'da şurût, müstakil bir bâbda sened ve metniyle birlikte tek rivayet olarak yer alır. Burada sened zinciri sonunda yer alan İsmail b. Ayyâş zikredildikten sonra *haddesena ğayru vâhidin min ehli'l-ilm* (el-Hallâl, 1994, 357) denmekte ve Abdurrahman b. Ğanem zikredilmektedir. Abdurrahman b. Ğanem, Hicrî 78 de vefat etmişken (İbnu'l-Esîr, 2012, 782), İsmail b. Ayyâş ise Hicrî 108 de doğmuştur (ez-Zehebî, 1996, VIII, 313). Dolayısıyla bu senedi mu'dal olarak nitelenmek mümkündür.

#### 2. Cüz'un fihi Şurûtü'n-Nasâra



Hicrî 255 yılında doğmuş Şamlı bir fakih ve hadis âlimi olan Ebû Muhammed Ahmed b. Abdullah İbn Zebr er-Rebaî, hadis, fıkıh ve tarih alanında eserler telif etmiştir. Bu eserlerden birisi de sırf Şamlı Hıristiyanlara dair kaleme aldığı Şurûtu'n-Nasâra adlı kitapçıktır. İbnu'r-Rebaî'nin bu eserinde ise şurûta dair 2 tarik yer almakta olup, birinci senedde yer alan Ebû Abdullah (er-Rebaî, 2006, 21) künyeli Abdullah b. Ahmed b. er-Rebaî, müellifin bizzat kendisi olup sika değildir (ez-Zehebî, 1996, XV, 315). İkinci senedin altıncı tabakasında ise Yahya b. Ukbe b. Ebi'l-Îzâr yer almakta olup (er-Rebaî 2006, 21) Ebû Hâtim, Yahya'nın hadis uydurduğunu, Buhârî ise "munkeru'l-hadis" olduğunu söylemektedir (el-Ukaylî, 1984, IV, 421).

### 3. Sünenu'l-Kübrâ

Şafîî fıkhnın önde gelen âlimlerden ve aynı zamanda bir muhaddis olan Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî -v. 458/1066- (Kandemir, 1992, VI, 58), önemli hadis çalışması olan es-Sünenu'l-Kübrâ adlı eserinde şurûta dair bir rivayete yer vermiştir. Buradaki senedin beşinci tabakasında yer alan Yahya b. Ukbe b. Ebi'l-Îzar, İbnu'r-Rebaî'nin eserindeki ikinci senedin 6. tabakasında yer almakta olup kendisi için Buhârî ve Ebû Hatim'in tespitlerini aktarmıştı.

### 4. Sirâcu'l-Mülûk

Endülüslü Malikî fakih ve muhaddis olan Ebû Bekir el-Turtûşî -ö. 520/1126-'nin, Fatımî veziri Me'mun el-Batâihî'ye sunduğu eserdir (Kılıç, 2012, XXXI, 430). Eserde şurût, senedsiz olarak yer almasına rağmen, şurûta dair belki de en fazla şöhret bulan kaynaktır.

### 5. Târîhu Medîneti'd-Dımaşk

Hadis, fıkıh, ahhâr, edebiyat alanları yanında bölgesel tarih yazarı olan İbn Âsâkir -571/1176-' in Dımaşk'a dair o döneme kadar yazılan tüm tarih ve tabakât bilgilerini topladığı bu meşhur tarih eserinde Dımaşk ehline atfedilen şurût rivayetlerinin yer alması tabiidir. İbn Âsâkir, şurûta dair sayıca en fazla rivayete yer vermiş olup toplamda dört rivayet, sened ve metniyle birlikte burada yer almaktadır (İbn Âsâkir, 1995, II, 174-180). Birinci senedde yer alan Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Zebr için Hafîb el-Bağdadî, "sika değil" ifadesini kullanmaktadır (ez-Zehebî, 1996, XV, 315-316). İkinci ve üçüncü senedlerde yer alan Yahya b. Ukbe hakkındaki munkeru'l-hadis tespitini daha önce belirtmiştik. Dördüncü senedde ise Talha b. Musarrıf yer almakta olup, kendinden önceki râvi Mesrûk b. el-Ecda' ile arasında yaklaşık kırk dokuz yıl olup, arada ittisal sorunu vardır. Bunun yanında kendisinin Mesrûk'tan 30 yıl sonra vefat eden Enes b. Mâlik'ten de hadis rivayeti yoktur (Zehebî, 1996, IV, 68; V, 191).

### 6. Ahkâmu Ehli'z-Zimme

İbn Kayyım el-Cevziyye -751/1350-, eserinde şurûtla ilgili 3 sened aktarmaktadır. Birinci sened Abdullah b. Ahmed'e dayandırılmakta olup el-



Hallâl'in eserinde yer alan mu'dal senedle aynıdır. İkinci sened ise Süfyan es-Sevrî'den itibaren aktarılmakta olup eksiktir (İbn Kayyım, 1994, II, 661).

İbn Kesîr, birçok farklı tarikten gelen şurût rivayetinin sıhhati hususunda "var olan birçok tarik birbirini destekler" ifadesini kullanır (İbn Kesîr, 2009, II, 338). Şurût, farklı birçok sened zincirleriyle gelmiş olup bu hususta sabit bir senedin olmaması yanında, şurûtu sened üzerinden değerlendirmeye gerek olmadığı yönündeki ifadelerle de rastlamak mümkündür. Bu hususta İbn Kayyım'ın yaklaşımı oldukça ilginçtir. Şurûtun şöhretinin, sened güvenilirliğinden önce geldiğini söyleyen İbn Kayyım, şöhretten hareketle şurûtun sıhhatine hükmeder (İbn Kayyım, 1994, II, 663-664). Subhi Salih, selefi bir âlim olan İbn Kayyım'ın senedi önemsemeyip bu derece metin üzerinden savunmaya girişmesini kendi döneminin tutuculuğuna bağlar (Salih, 1981, 1-14). Ayrıca ona göre, metni çok sorunlu olan bir haberin senedinin kuşku taşıması da olasıdır ki ona göre bu sorunlar, şurût râvilerinin tedlisle ithamına kapı aralamaktadır (Salih, 1981, 1-14). Fakat İbn Kayyım'ın yaygınlık iddialarına karşın, fütûhat sürecini ve ahitleri ayrıntılı bir şekilde bize aktaran Hicrî üçüncü asır tarihçilerinden Belâzurî -ö. 279/892- ve dördüncü asır tarihçilerinden Taberî -ö. 310/923- şurûtta bahsetmez. İşte bu eserlerde şurût veya buna benzer yasaklar manzumesinin olmayışını, şurûtun sonradan üretilmesi (Tritton, 1930, 115) hususunda dayanak olarak görenler vardır.

### Şurûtun Metni

Şurût üzerine yapılan çalışmalar, genelde metin üzerinden yürütülmüştür. Bunun temel nedeni, metinde yer alan bazı unsurların dönemin gerçekleriyle uyuşmamasıdır. Sıhhati hususunda fazla ısrarcı olanlar ise şurûtun metin üzerinden incelenip eleştirileceğini düşünmüş olacaklar ki sürekli metin üzerinden bir ikna çabası içinde olmuşlardır. Bu hususta ilk sırayı İbn Kayyım el-Cevziyye alır. O, metnin yaygınlığını, tarihte uygulanma gelmesini ve halifeler tarafından kabul edilmiş olmasını, sıhhat noktasındaki dayanaklar olarak öne sürer (İbn Kayyım, 1994, II, 663-664).

Şurût, genel hatlarıyla ibadet ve mabet, giyim-kuşam, dış görünüş, ticaret ve güvenlik başlıkları altında ele alınabilir. Şurût rivayetlerinde yer alan yasaklar, aşağıdaki gibi olup bu şartların hepsi, konuya dair ilk kaynak olan el-Hallâl'dan alınmıştır. Buna göre Şurût maddeleri ayrıntılı bir şekilde şöyledir:

-Şehrimizde kilise; çevresinde manastır (deyr), tek kişilik uzlet evi (kılâye), inzivâ yerleri (savmae) inşa etmeyeceğiz.

-Yıkılan kiliselerimizi veya Müslümanların güzergâhları üzerinde bulunan ibadet yerlerini yenilemeyeceğiz.



-Gece-gündüz kiliseleri dinlenme mekânı olarak kullanabilecek olan Müslümanları engellemeyeceğiz.

-Mabetlerimizin kapılarını gelip geçen ve yolda kalanlar için daima açık tutacağız.

-Mabedlerde ve müştemilâtlarında casus saklamayacağız.

-Mabedlerde olup bitenlerle ilgili Müslümanlardan bir şey saklamayacağız.

-Sadece kilise içinde o da alçak sesle olmak üzere çan çalacağız.

-Kiliselerimizin üzerinde haç bulundurmayacağız.

-İbadet esnasında veya kilisede kutsal kitabımızdan okumalar yaparken Müslümanlar yanımızda ise alçak sesli olacağız.

-Müslümanların çarşılarında haç veya dinî kitap taşımayacağız.

-Dinî bayramımız olan paskalya yortusu-fısıh bayramı- ve Hz. İsa'nın Kudüs'e geliş günü bayramını kutlamayacağız.

-Ölülerimizin yanında -ağlarken- sesimizi yükseltmeyeceğiz

- Müslüman çarşılarında elimizde ateşlerle cenazelerimize eşlik etmeyeceğiz.

-Müslümanlara komşu isek domuz beslemeyeceğiz.

-İçki satmayacağız.

-Şirkimizi izhar etmeyeceğiz.

-Dinimize rağbet ettirmeyeceğiz, kimseyi dinimize çağırmayacağız.

-Müslümanların payına düşen köleleri almayacağız.

-Yakınlarımızdan İslam'a girecekleri engellemeyeceğiz.

-Dış görünüşümüzü koruyacağız.

-Kalensüve/başlık ve sarık takmada ve nalin giyme -tarzımızda- ve saçlarımızın perçemlerini ortadan bölmede ve binek tarzımızda Müslümanlara benzemeyeceğiz, künyelerini kullanmayacağız.

-Saçlarımızın ön kısmını kısaltacağız ve ön kısımdan saçlarımızı iki yana ayırmayacağız.

-Belimize zünnârlarımızı-kuşak- bağlayacağız.

-Yüzüklerimize Arapça ibare nakşetmeyeceğiz.

-Onların binek kültürüne uymayacağız.

-Dilleriyle konuşmayacağız.

-Eğerli bineğe binmeyeceğiz.

-Silah edinmeyeceğiz, taşımayacağız ve kılıç kuşanmayacağız.

--Meclislerinde bulunduğumuzda Müslümanlara saygılı olacağız.

-Onlara rehberlik edeceğiz.



- Onlar bir mecliste oturmak isterlerse kendilerine yer verip ayağa kalkacağız.
- Evelinde olup bitenleri araştırmayacağız.
- Çocuklarımıza Kur'an öğretmeyeceğiz.
- Ticaret sahibi Müslüman olması haricinde ticari faaliyetlerde Müslümanlarla ticari ortaklık kurmayacağız.
- Beldelerimizden geçmekte olan Müslümanlara üç gün boyunca elimizdekilerden orta halli olacak şekilde ikram edeceğiz.

Bu şartlar başta el-Hallâl'ın, Ahkâm adlı eserinde yer almakta olup burada yer almayan ve diğer eserlerde var olan maddeler ise şu şekildedir:

- Şirkimizi izhar etmeyeceğiz ve kimseyi de ona çağırılmayacağız (el-Beyhakî, es-Sünen, c. II, s. 340).
  - Ölülerimizi Müslümanlara yakın yerlere defnetmeyeceğiz (er-Rebaî, 2006, 25; Beyhakî, 2003, IX, 340; Turtuşî, 1994, II, 543).
  - Müslümanlara yönelik herhangi bir hileye girişmeyeceğiz (Turtuşî, 1994, II, 542).
  - Dinimizi izhar etmeyeceğiz ve kimseyi ona çağırılmayacağız (Turtuşî, 1994, II, 542).
  - Müslümanlarla ticarî ortaklık kurmayacağız. Ancak ticaretlerinde bir işçi olarak yer alabileceğiz (Turtuşî, 1994, II, 543).
  - Müslüman topraklarında hazerde ve seferde silah kullanılmayacağız ve taşımayacağız (İbn Asâkir, 1995, II, 175).
  - Müslümanların yolları veya çarşılarında herhangi bir şey için ateş taşımayacağız (Turtuşî, 1994, II, 543).
  - Açıkta içki bulundurmuyacağız (İbn Asâkir, 1995, II, 175).
  - Kuran öğrenmeyeceğiz (İbn Asâkir, 1995, II, 174).
  - Müslümanların güzergâhları üstünde veya onların yaşadığı yerlerde toplanmayacağız (İbn Asâkir, 1995, II, 174).
  - Müslümanların payına düşen kölelerden ailelerinden kimseyi satın almayacağız (İbn Asâkir, 1995, II, 175).
- Rivayete göre teklifin gönderildiği Hz. Ömer, onay vermeden önce şurûta şu iki hususu eklemiştir:
- Kölelerinizden satın almayacağız.



-Sizden kim, bir Müslüman'ı kasten döverse zimmet hakkını kaybeder (el-Hallâl, 1994, 359; Turtuşî, 1994, II, 542).

Köle hususundaki ibare, bizzat şurûtun içinde bir madde olarak yer almakla (el-Hallâl, 1994, 358; er-Rebaî, 2006, 23; İbn Âsâkir, 1995, II, 175) birlikte, sonradan halifenin eklediği maddeler arasında da yer alır. Halifenin eklediği hususlar ise şurûtun genelini incelediğimizde oldukça hafif talepler kalmaktadır. Çünkü bu derece zor maddeleri kabul eden zimmet ehlinin Müslümanların payına düşen kölelere yönelik bir tasarrufta bulunması veya Müslümanlara şiddete yeltenmesi imkân dâhilinde değildir.

### Şurûtun Tarafları

Tek taraflı kaleme alınan bir yasaklar manzumesi olan şurûtu teklif eden, halife ya da onun bölgedeki vali veya komutanları değil, bizzat zimmet ehlidir. Şurûtun muhatabı açısından eleştirilmesi gereken hususlardan ilki, bazı rivayetlerde teklifi yapan kesim için "falanca şehir" ifadesinin yer almasıdır. Örneğin Tritton, bu kadar ağır şartları Hıristiyan halkın kendilerine dayatmalarını şaşkınlıkla karşılar. Ayrıca o, Şam gibi önemli bir merkezi şehrin, adının belirtilmemesi ve ahitte olmamasını sıhhat açısından bir sorun olarak görür (Tritton, 1930, 8). İkinci husus ise teklif edenin kendini ilzam eden tarzıdır. Çünkü Hulefâ-i Raşidîn döneminde anveten veya sulhen ele geçen her yerde ahdi sunan ve belirleyen, Müslüman komutanlardır. Zaten muhatap, sunulan teklifleri kabul edip etmemesine göre muamele görmekte ve her halükarda ahit imzalanıp haklar ahit üzerinden garanti edilmekteydi. Bu nedenle Subhi Salih, mağlubun galibe şartlar sunmasını garipser (İbn Kayyım, II, 663). Hâlbuki bu derece ağır şartlar Müslümanların aleyhlerine bir durum taşımamakta olup bu durum, teoride galip taraf için herhangi bir sorun teşkil etmez. Bu nedenle olaya sırf ilkesel olarak değil, pratik açıdan da bakmak gerekir. Dolayısıyla meseleyi Hıristiyanların kendilerini bu derece ilzam etmeleri açısından tahlil etmek daha yerinde olacaktır. Sünen-i Kübrâ'da ve Sirâcu'l-Mülûk'te "Şam halkı ile sulh yapıldığında şu şulfalanca şehrin Hıristiyanlarından" ibaresi yer alır. Ahkamu'l-Milel'de ve ondan aktarımda bulunan İbn Kayyım'ın Ahkâm'ında ise "Cezîre halkı" (el-Hallâl, 1994, 357; İbn Kayyım, 1994, II, 658), Sirâcu'l-Mulûk'ta ve Tarîhu Medîneti Dımaşk'ta, "Şam halkı Hıristiyanları" (Turtuşî, 1994, II, 542; İbn Asâkir, 1995, II, 174) ifadesi geçer. Hallâl'in aktardığı metinde, ahdi yazanın Cezîre halkı olduğu belirtilmesine rağmen, "Abdurrahman b. Ğanem, bunu ilgili yerde uygulamış ve Şam şehirlerinde ikâmet eden Rumların bu şurûta göre davranmasını emretmiştir" (el-Hallâl, 1994, 359) şeklinde bir ibare de geçmektedir. Aslında sırf bu ifade bile, hem idare hem zimmet ehli için sıkıntılı bir durumdur. Çünkü Abdurrahman b. Ğanem, bölge valisi olmadığı gibi, bölgede aşama aşama yapılan fetihlerin hemen ardından anveten veya sulhen alınan her yer ve halkı için bölgede görevli komutanlar tarafından ayrı ayrı ahitler yapıldığı bir gerçektir.





İslam'ın yayılması sürecinde muhataplar daima üç teklif (İslam'ı kabul, cizye, savaş) yapmakta olup teklifleri yapan, hâlihazırda görevli komutandır. Şurûtta ise meçhul Hıristiyan tebaanın bir takım dayatmalarda bulunması söz konusudur. Hâlbuki Hz. Ömer'in, kendisine gelen bir resmi evrakta sadece ay bilgisinin olması hasebiyle ait olduğu yılı sorgulamasına -ki bu durum Hicrî takvimin tespitine neden olan olaylar arasında gösterilir- (et-Taberî, t.y., II, 338) karşın, "falanca şehrin Hıristiyanlarından" ibaresine yönelik, herhangi bir tepki vermemesi şaşırtıcıdır.

### Şurûttun Dönem İtibariyle İncelenmesi

İslam'da zimmet akdinin yegâne şartı, cizyedir. Cizye âyetinin nüzulünden beri yapılan zimmet anlaşmalarında cizye şartının olmadığı ya da buna mukâbil bir hizmetin yer almadığı ahit, hemen hemen yok gibidir. Hz. Peygamber Necran, Eyle, Cerbâ, Ezruh, Maknâ, Dûmetu'l-Cendel, Tebâle ve Cüreş, Bahreyn, Hecer ve Yemen halklarıyla yaptığı ahitlerde özellikle cizye vermeyi -ki itaati simgeler- ve Müslümanlara ikramı şart koşmuş ve bu şartlar karşılığında kendilerine himaye garantisi vermiştir (el-Belâzurî, 1932, 71, 72, 75, 83).

Hz. Ebû Bekir döneminde fethedilen Taberiyye (el-Belâzurî, 1932, 123), Ulleys (el-Belâzurî, 1932, 244), Hîre (et-Taberî, t.y, III, 364), Banikya (et-Taberî, t.y, III, 368), ve Aynut-Temr (el-Belâzurî, 1932, 249) ile yapılan ahitler arasında müşterek esaslardan bahsetmek mümkündür. Buna göre, cizye miktarı, istihbarat temini karşılığında can, mal, din hürriyeti ve ibadet mekânlarının dokunulmazlığı, imzalanan her ahitte mevcuttur. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan ahitlerde genel olarak İslam devletinin vatandaşlığını kabul etme -ki bu cizye ile gerçekleşmiştir- yanında güvenlik alanında talepler ve Müslüman hâkimiyetine saygı, temel esaslardandır.

Fetih dalgasının yeni yeni başladığı bu dönemde, özellikle Irak cephesinde savaşan Hâlid b. Velîd'in yaptığı Hîre ahidinde savaşa dair giyim kuşam yasağı getirildiği vakidir. Buradaki amaç, İslam devleti vatandaşı olmayan ve saldırı potansiyeli olan harbî ile zimmîyi ayırt etmek olup ( Habîb, 2002, 130) bunun temel nedeni de vatandaşın günlük hayatına bir müdahale değildir. Ayrıca burada Müslümanların giyim tarzlarına benzememe şartından da bahsedemeyiz. Çünkü dönem itibariyle ne askeri açıdan bir üniforma ne de fethedilen bölgede Müslüman bir kitlenin varlığı söz konusudur (Demirci, 2012, 196-198).

Hz. Ömer döneminde yapılan tüm zimmet anlaşmalarında ise ahdin tarafları yer alırken, bazılarında ve özellikle kendi onayladığı ahitlerin kimler şahitliğinde yapıldığı da yazılmıştır (el-Belâzurî, 1932, 130; et-Taberî, t.y, III, 609). Müslümanların alacağı cizye kendileri için hâkimiyet, karşı taraf içinde himaye garantisi ve itaat anlamına gelir. Şurût rivayetlerinde ise ikisi



(er-Rebaî, 2006, 21; İbn Asâkir, 1995, II, 174) haricinde – bunlarda da yedinci tabakadaki Bişr b. Velîd ve Bakiyye b. Velîd hariç olmak üzere senedler aynıdır-, cizye ibaresi geçmemekte olup zimmetin esası olan cizyenin şartlarına da yer verilmemekte, sadece kusursuz bir itaat hususuna vurgu yapılmaktadır. Hâlbuki cizye esası, zimmet akdinin eksenini oluşturur. Kaldı ki cizye ibaresinin yer aldığı metinde de cizye miktarı yer almaz. Dolayısıyla burada zimmete talimli olan kitlenin itaat sözünün temelde karşılığı cizye veya cizyeye mukabil bir bedel olmalıdır. Unutulmamalıdır ki Emevîler döneminde özellikle Ömer b. Abdülaziz'den önce, İslam'ı kabul etmesine rağmen, hâlâ cizye ödemeye mecbur tutulan kitleler vardı. Emevîler zimmet ehlini güvenilir bulmadığı veya cizye kaleminden gelmekte olan vergiyi kaybetmemek için olsa gerek, Müslümanlıklarından şüphe ettikleri zimmîlerden cizye alımına devam etmişlerdir. Ama buna rağmen tıpkı Hulefâ-i Raşidîn döneminde olduğu gibi Emevî döneminde şurût tarzı kısıtlamalara rastlamak imkânsızdır (Ye'or, 1985, 48).

Ahdin birçok rivayetinde yer alan, giriş kısmındaki “Siz geldiğinizde sizden can, mal ve dinimiz hususunda eman istedik” (Beyhakî, 2003, IX, 339-340; el-Hallâl, 1994, 357) ifadesi, sanki şurûtun öncesinde bir ahit daha imzalandığı, şurûtun ise ilave şartlar niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Ancak ilave şartlar hususunu kabul etsek bile sosyo-kültürel ve dinî alanda şurûtta yer alan kısıtlamalar, öncesinde bu hususta ne tür hakların verilmiş olabileceği hususunda insanı kuşkuya düşürmektedir. Dolayısıyla bu ahitte tek başına itaat şartı yetersiz kalmaktadır. Çünkü İslam devleti geleneğinde devlete bağlılığın ölçüsü, dinî aidiyettir. Zaten bu bağlamda Müslüman zekât, zimmî ise cizye verir. Hz. Ömer'in Benî Tağlib'den cizye alma hususunda direktmesi bunun en açık delilidir. Her ne kadar Benî Tağlib, ayete binaen küçültme anlamından dolayı cizyeyi iki kat vermeyi teklif etse de Hz. Ömer bunu cizye mesabesinde kabul etmiştir (el-Belâzurî, 1932, 186). Fakat şurûta dair bir rivayette, nedense teklifi yapan Hıristiyanlar, cizye ayetindeki (et-Tevbe, 9/29) “عن يد وهم صاغرون” –küçülerek kendi elleriyle- ifadesini bizzat kendileri kullanmaktadır (İbn Asâkir, 1995, II, 174). Bu kabule rağmen, bizzat zimmet ehli teklifte bulunsa da ahdin temel unsuru olan cizye ve buna dair açıklama veya buna mukâbil bir hizmet şurûtta yoktur. Örneğin Habîb b. Mesleme el-Fihri, el-Cerâcime'de -Cebeli Lukam- Müslümanlara istihbaratta yardımcı olmak teklifi karşılığında zimmîlerden cizye almamıştır (el-Belâzurî, 1932, 186). Kezâ Abdurrahman b. Rebîa, Kazvin bölgesinde zimmîlere, düşmana karşı yardım mukabilinde cizye vermemeyi teklif etmiş ve bu, halife Ömer tarafından da kabul edilmiştir (et-Taberî, t.y., IV, 156).

Arapça'yı kullanmama hususu ile sanki yerli halkın devlet adına hareket etmesi engellenmektedir. Ancak bunun zıddı durumda, yani kendi dillerinde hazırlanacak ve mühür olarak kullanılacak bir yüzük, dönem itibarıyla daha da tehlikelidir. Çünkü bu dönemde dîvanlar hâlâ daha Rumca tutulmakta olup (el-Belâzurî, 1932, 197) İslam devleti topraklarının genelinde resmi anlamda Arapça'nın hâkimiyeti henüz söz konusu değildir.



Dolayısıyla burada yer alan Arapça'ya dair yasaklamalardan hareketle, şurût sayesinde Müslümanları yabancı kültürlerin tasallutundan uzak tutmak veya Müslümanların din ve kültür sâfiyetinin garanti edilmesi (Sifil, 2010, 43, 47) gibi zorlama iddialarda bulunmak son derece yersizdir. Çünkü bu ilkeler, Müslüman bir heyet ya da halife tarafından bir ihtiyaca, yaşanan bir kültürel çatışmaya binaen ihdas edilmemiş, bilâkis bölge halkı kendi aleyhine olmak üzere bunları koymuştur. Bu durumda korunacak bir şey varsa o da bölge halkının kendi kültürüdür. Ancak bu iddia da şurûtu sadece giyim-kuşam açısından ele alma durumunda geçerlidir. Fakat şurût içinde bineğin tarzı ve biniş niteliği vs. hususunda da sınırlamalar vardır. Tüm bunlar (örneğin eğersiz bineğe binmek veya saçların perçeminin kesilmesi), Hıristiyan kültürün korunması ile ifade edilemez.

Şurût metinlerinde güvenlik konusuna yer verilmekle birlikte genel olarak anlaşılan husus, bölge Hıristiyanlarının Müslümanların eliyle yaptırımlara başvurmakla kendilerini tedip etmeye çalıştıkları yönündedir. Ancak Hz. Ömer'in hilafet sürecindeki uygulamalarını görmezden gelsek bile, vefatı esnasındaki vasiyetinde zimmîleri bir emanet olarak kendisinden sonrakilere bırakması ve haklarının teslimini tembihlemesi manidardır. Zaten hilafeti sürecinde vali ve amillerine yönelik "zimmîlerin güç yetiremeyecekleri şeyleri kendilerinden istemeyin" (Ebû Yusuf, H. 1397, 125) emri, şurûtun kendi eliyle onaylandığı bilgisini yersiz kılar.

### Şurût Metninin Tahlili

#### 1. Dînî Hak ve Hürriyetler

Hz. Ömer'in hilafete gelmesiyle ilk icraatlarından birisi Hâlid b. Velîd'i görevden alıp yerine Ebû Ubeyde b. Cerrah'ı tayin etmesidir. Bu tayin Şam fethi dönemine denk gelir ki Halid'in (et-Taberî, t.y, III, 440) veya Ebû Ubeyde'nin (el-Belâzurî, 1932, 129) sulhen yaptığı ahit, halifenin onayıyla yürürlüğe girmiştir. Buna göre özellikle fütûhat kaynaklarında yer alan Dımaşk ahdi şu şekildedir:

Kendileriyle can ve mal garantisi yanında mabetlerinin yıkılmaması, evlerinin iskân edilmemesi üzere ahitleşilmiştir (el-Belâzurî, 1932, 128). Hayyât'ın aktardığı rivayette ise "kilise ve evlerinin Müslümanlarla yarı yarıya bölüşülmesi, bayramlarını kutlamaktan men edilmemeleri ve kiliselerinin yıkılmaması" şartları yer almaktadır. Buradaki sıra dışı madde, kilisenin taksimi olsa da halkın kısa bir süreliğine Antakya'ya kaçmasıyla ilgili gelişmeler, bu bölüşüme dair nedenlerden sayılabilir. Ancak Vakıdî'nin bu hususun kaynağını sorgulaması ve bölüşümü ihtimal dışı görmesini de burada vurgulamak gerekir (el-Belâzurî, 1932, 129).



Şurûтта yer alan, 'yıkılan mabedin onarılmaması' hususu, sıra dışı bir yasaktır. Çünkü bu yasakla zimmet ehli kendi nesillerini de bağlarken, aslında dinî varlığını ilânihaye korumayı garanti etmeyerek, dînî hayatın yegâne simgesi ve mekânı olan mabetlerinin yok olmasına razı olmaktadır. Hâlbuki Hanbelî fakihî el-Hallâl, Ahmed b. Hanbel'den bunları aktarıırken, oğlu Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'den, yıkılan mabedin onarıma hakkının saklı olduğunu aktarmaktadır. Dahası, yapılan ahitte bir madde olarak var olması durumunda, zimmîlerin yeni kilise yapma haklarının da mevcut olduğunu belirtmektedir. Ona göre yasak konusunda temel kıstas, şehrin bizzat Araplar tarafından kurulmuş olmasıdır (Ebû Abdurrahman, 1981, 260). Zaten Urfa fethinde bölge komutanı Ebû Ubeyde'nin görevlendirdiği İyâd b. Ğanem, Urfa halkıyla mabetler ve çevreleri kendilerinde kalmak, yeni kilise inşa etmemek şartlarıyla ahitleşmiş, hatta Cezîre halkı da aynı şartlara tabi tutulmuştur (el-Belâzurî, 1932, 176-177). Ancak son dönemde şurûtun varlığına vurgu yapan çalışmalarda sırf bu noktada yer alan farklı rivayetler de mabed tamiri yasağının anlamsızlığına bir delildir. Örneğin Harbutlî'nin, el-İslam ve Ehli'z-Zimme adlı kitabının bir yerinde yıkılan eski mabetleri tamir rivayeti varken (Harbûtî, 1969, 66), bir başka yerinde ise yıkılanları tamirin yasaklığı rivayeti mevcuttur (Harbûtî, 1969, 80).

Kitâbu'l-Harâc'ın takdim edildiği halife Hârunu'r-Reşîd'in, Müslümanların fethettikleri beldelerdeki kilise ve havraları yıkmayıp dinî günlerinde haçlarla dolaşmalarına izin vermelerinin sebebini Ebû Yusuf'a sorması, bu zamana kadar uygulamanın böyle olduğuna bir delildir. Ebû Yusuf verdiği cevapta şöyle der: "Şam ve Cezîre cihetinin büyük bir kısmı bu şartlarla fethedilmiştir. İşte bu şartlara göre kilise ve havralar yıkmayıp buldukları şekliyle bırakılmıştır. Ancak yenilerinin yapılmaması da bu şartlardandır." (Ebû Yusuf, H. 1397, 148-149) Ebû Yusuf'un "Bazı âlimler bana Mekhûl eş-Şâmî'nin şöyle dediğini haber verdiler" diyerek aktardığı Dımaşk ahdi ise şu şekildedir:

- Var olan ibadethaneleri kendilerine bırakmak ama yenilerinin inşasına müsaade etmemek,
- Yolunu kaybetmiş olanlara yol göstermek ve kendi imkânlarıyla nehirler üzerine köprüler yapmak,
- Beldelerinden geçmekte olan Müslümanları üç gün misafir etmek,
- Müslüman'a hakaret etmemek ve onu dövmek,
- Müslümanların yaşadığı yerlerde haç teşhir etmemek, domuz çıkarıp dolaştırmamak,
- Allah yolunda fetih yapanlar için ateş yakarak yol aydınlatmak,
- Müslümanların sırlarına muttali olmamak, onları düşmanlarına ihbar etmemek,
- Ezandan önce ve ezan vaktinde çan çalmamak,



*-Bayram günlerinde bayrak teşhir etmemek, silah taşımamak ve evlerde silah bulundurmamak, bu şekilde davrananları cezalandırıp yasak olan bu şeyleri ellerinden almak.*

Bölge halkı bu şartları koyan Ebû Ubeyde'den senede bir gün olmak kaydıyla büyük bayramlarında bayraksız olarak haçlarını teşhir edebilme talebinde bulunmuş, o da kabul etmiştir. Ebû Ubeyde'nin bu konu hakkında halifeyle yazışmasıyla ilgili rivayette şu ifade yer almaktadır: "Belirlenen gün, oruç tutup bayram ettikleri gündü ve Ebû Ubeyde belirlenen günde onlara bu imkânı tanıdı. Ebû Ubeyde, Cezîre halkına da aynı şekilde muamele etti." (Ebû Yusuf, H. 1397, 149; Halîfe b. Hayyât, 1985, 125) Bu şartlar, ilgili kaynaklarda şurût olarak isimlendirilmese de şurûtun esasını oluşturur niteliktedir. Ancak buradaki "Ezan zamanı sonrasında çan çalma ve bayramlarda bayrak ve haç taşıma hakkının verilmiş olması", şurût ilkeleriyle çelişir. Nitekim bu şartların kabul edildiği ve hatta böylece İslam fetihlerinin müyesser olduğunu (Ebû Yusuf, H. 1397, 149) söyleyen Ebû Yusuf'un ifadesi çok önemlidir. Çünkü burada Hıristiyanlara, inanç propagandası hakkı verilme de kendi yerleşim alanlarında kutsallarını yaşamalarına müdahalede bulunulmamaktadır.

Tecziyenin tarzı, defin yeri, Kuran öğretmemek ve öğrenmemek, şirki izhar etmemek, kilisede alçak sesle kıraat gibi hususları da Ebû Ubeyde'nin aktardığı şartlarla kıyaslamak gerekir. Haç gibi, dinî semboller yanında dinî kitapların taşınmaması gibi yasakları ilk etapta şurûtta görmekteyiz. Bunların Hıristiyanlığın propagandasına dönüştürülebileceği muhtemeldir. Ancak İbn Kesir'in el-Musnedu'l-Fârûk adlı eserinde yer alan şurût metninde ise "Müslümanların yolları veya çarşılarında haç veya pis olan şeyleri (salîb ve neces) teşhir etmeyeceğiz" (İbn Kesîr, 2009, II, 335) ifadesi bile geçmektedir. Haçın, burada bizzat Hıristiyanlar tarafından "pis-neces" ibaresiyle bir arada ve aynı nitelikte olan şeyler misali peş peşe dile getirilmesi, olağan dışıdır.

Yeni mabetlerin yapılmasının engellenmesi, İslam'ın yayılmasını hedefleyen bir ilkedir. Bu sayede zimmîlere yayılmacı bir hak verilme de dinî yaşamlarının idamesi için zimmete binaen bir garanti de verilmiş olmaktadır. Dolayısıyla şurûtta geçen eski kiliselerden yıkılanların tamirine yasak koyan şartlar sorunludur. Bazı çalışmalarda eski mabetlerin yenilerle aynı statüde ele alınması, zimmet esası ve amacı ile uyumsuz. Örneğin Sirâcu'l-Mülûk'ta şurût ve devamında şurûta dayanan uygulamalarıyla, Ömer b. Abdülaziz'in yasaklarına çokça vurgu yapılır. Hatta onun İslam diyarında eski ya da yeni hiçbir kilise bırakılmamasına dair emir verdiği aktarılır (Turtuşî, 1994, II, 550). Bu durumda Emevîlerden sonra İslam diyarında Hıristiyan yaşamına dair herhangi bir dinî emare kalmamış



olması gerekir ki tarihsel açıdan günümüze değin varlığını koruyan kiliseler, uygulamanın böyle olmadığını bir ispatıdır.

Kezâ domuz besleme yasağı, birlikte yaşamın olduğu şehirlerde Müslümanlar için ciddi sıkıntılara sebep olabilecektir. Ancak Kuran'ın öğretilmemesini, ilk etapta kendi içlerinden ehil olmayan ellerle dinin yanlış aktarılması olarak düşünsek bile, öğrenilmemesi hususu manidardır. Hele hele İslam'a girecek olanları engellemek şartı açısından bakıldığında, bu husus anlamsız durmaktadır. Kuran öğretimi hususundaki bu yasaklama, şurûtun imzalanmasındaki amaçla ilgili yapılan yorumlara da aykırı durmaktadır. Çünkü zimmete muhatap olanlara yapılan başlıca üç teklif, her halükarda muhatapı İslam hâkimiyetinde yaşatarak onun İslam'ı tanınmasını sağlamaktır. Savaşı bitirecek olan ise zimmettir. Cizye, İslam'ın egemenliğini kabulünün bir temsilidir. Ancak şurûtla zimmîleri küçük düşürme ve 'zimmînin zilleti-Müslüman'ın izzeti' tezi (Âl-İsa, 2002, II, 1064), Kuran öğretmeme ve öğrenmeme yasağı ile çelişir. Bu durum, zimmet ehlinin İslam dininden ilelebet uzaklaştırılmasından başka bir şey değildir.

Halife tarafından eklenen şartlardan birisi de Müslümanların esirlerinden satın almama hususu idi. Halifenin eklediği bu şartın açılımını yine İslam'ın yayılması açısından değerlendirmek mümkündür. Müslümanların gayrimüslim olan kölelerinin Müslüman olma ihtimali, İslam kültürü içinde bulunmaları itibariyle daha güçlüdür. Zimmîlerin bunları satın almaları durumunda ise bu kölelerin küfürde devamlılığı muhtemeldir (Ebû Abdurrahman, 1981, 248).

## 2. Kültürel Yasaklar ve Düzenlemeler

Hız. Peygamber'in Medine'ye hicreti öncesi ve sonrasında müşrik ve gayrimüslimlerin dış görünüşüne benzememe ve ayrı bir Müslüman modası oluşturma çabaları malumdur. Buna göre Hız. Peygamber önce saçlarını uzatmış, şirk tehlikesi bertaraf edilince de bu da defa saçlarını ortadan ikiye ayırmıştır (Buhârî, Kitâbu'l-Libâs, 70). Bunda, yeni yeni teşekkül etmekte olan Müslüman kültürün başka kültürlere teşbihle yorumlanmasını engellemek amacı yatmaktadır. Ancak Ehl-i kitabın saç şekli dönem itibariyle uzun, önden perçemlerin salındığı ve saçın bölünmediği bir halde idi. Ama nedense bu saç şekli de şurûtla düzenlenmekte ve serbest olan bu şekil önden kısaltılmaktadır.

Şurûtta yer alan yasalara dair ilk örnekleri, Ebû Yusuf'un Kitâbu'l-Harâc ve İbn Abdî'l-Hakem'in Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ isimli eserlerinde görmek mümkündür. İlk önce Kitâbu'l-Harâc'ta zimmîlere ait kalensüve ve zünnâr gibi giyim öğeleri tanımlanarak ayrıntılı bir şekilde tarif edilmektedir. Tüm bu tarifler, zimmîye yönelik değil, bilakis Müslümanlara yönelik bir bilgilendirme amacı taşımaktadır. Bu da İslam devletinde heterojen bir yaşama geçilmekte olduğunu, toplumsal çatışmaları bertaraf etmek ve muhataba kendi şartları doğrultusunda davranmak esasında hareketle yapıldığı izlenimini vermektedir. Ancak Ebû Yusuf, Hicrî ikinci asrın



sonlarında bu tanımlamaları yaparken, Şam'ın fethi ardından yazılmış olan şurûтта, zünnâr kelimesinin çoğul babında kullanılmış olmasının şurûtun gerçek olmadığına delil getirilmesi (Salih, 1981, 11), pek makul değildir. Çünkü bazı rivayetlerde şurûtun Hristiyanların talebi üzere Abdurrahman b. Ğanem tarafından kaleme alınmış olması (İbn Asâkir, 1995, II, 175) veya Arapların ticaret maksadıyla eskiden beri Şam bölgesine ve kültürüne olan aşinalığı sebebiyle bu kelimenin çoğulunu -cem'i teksir halinde kullanmaları mümkündür.

Şurûтта yer alan giyim-kuşam düzenlemelerinden sarık yasağını ele alacak olursak sarık, İslam'ın zuhûru ile ortaya çıkan bir giyim türü değildi. Sarık, cahiliye döneminin de giyim kuşam öğelerinden bir baş giysisi idi ve Acemlerdeki tacın karşılığı olarak tanımlanmaktaydı (İbn Manzûr, 1999, IX, 404). Kezâ kalensüve, sadece Araplarda değil, Türklerde, Farslarda ve Yahudilerde giyilmekte olan bir elbise türüydü. Kaynaklarımızda Hz. Peygamber (İbn Kayyim, 1994, I, 130), Hz. Ali (İbn Sa'd, 2001, III, 28) ve Hâlid b. Velîd'in (İbnu'l-Esîr, 1996, II, 143) kalensüve giydiklerini nadir de olsa görmekteyiz. Dolayısıyla Müslümanlarda henüz yaygınlaşmamış ve dolayısıyla da Şam bölgesi de dâhil olmak üzere Hristiyan din adamları, (Vakîdî, 1997, II, 250) ve Fars komutanları (İbn Kesîr, 1998, IX, 515) başta olmak üzere bölge insanının giydiği bir elbisenin İslam giyim tarzının klasik bir öğesi olarak sunulması doğru değildir. Müslüman toplumda muhtemelen bir moda/tarz haline gelmemiş bir giyim aksesuarına teşbihin Hz. Ömer döneminde yasaklanması ise şaşırtıcıdır. Eğer şurûtla hedeflenen, Müslüman-Arap kültürünü korumak ise bölgede yaşayan Hristiyan Arapların varlığından da bahsetmek mümkündür ve bu onların da bir giyim aksesuarıdır. Amaç Arap kültürünü korumak ise muhatap kesim zimmî olduğundan, bir zimmet anlaşması millî değil dinî hassasiyetle yapılacağından ötürü söz konusu giyim yasağı makul olmayacaktır. Hâlbuki Hicrî 235 yılında Abbasî halifesi el-Mütevekkil, yayınladığı bir emirnamede zimmîlerin giyecekleri elbiseleri tek tek aksesuarları (et-Taberî, Târîh, IX, 171-172) ile tanımlamıştır. Bu emirname, zimmîlere ve özellikle de Hristiyanlara yönelik çıkarılmıştır. Bu durumda sanki iç içe ve yoğun bir yaşamın var olduğu Abbasî toplumunda Müslüman kamuoyunun talepleri dikkate alınarak muhtemel suiistimallerin önüne geçme çabaları söz konusudur. Kezâ dönem itibariyle yaşanan Haçlı faaliyetlerine karşın zimmî kesime bu tarz bir takım dayatmaların yapılması yorumları (Öztürk, 1998, 259) da dikkate alınmalıdır. Hatta Abbasî döneminde ortaya çıkan bu tarz talepleri, bu dönemde oluşan dinî aşırılıkların bir yansıması olarak gören yorumlara (Ye'or, 1985, 48) da rastlamak mümkündür. Ancak tüm bunlara rağmen, yönetimler tarafından yapılan bu tarz düzenlemeler de Müslüman kültürünü korumak şeklinde yorumlanamaz. Çünkü bahsedilen giyim öğeleri yasaklanmamakta, yalnızca bazı nüanslarda bir ayrıma



gidilmektedir. Kezâ köle kültürünün yoğunluğu ve muhtemel suiistimallere gidilmesini önlemek için, bu sınıfın aidiyetinin tespitine yönelik de bazı düzenlemeler yapılmış olmaktadır.

Yine ilk kaynaklardan olan İbn Abdi'l-Hakem'in Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ adlı eserinde bir şurûtname olarak yer alması da Hz. Ömer tarafından yazılıp gönderildiği söylenen ve şurûta benzer, ancak onun kapsamadığı bir kısım yasaklara, burada da rastlamak mümkündür. Buradaki kemer bağlama, perçemlerin kesilmesi, eğersiz şekilde bineklere binilmesi ve Müslümanlara giyim kuşamda benzememeleri, şurûtla ortak noktalar. Buradaki yegâne fark, cizye yükümlülerinin boyunlarına asılacak olan kurşun mühürlerdir (İbn Abdilhakem, t.y., 104-105). Birçok tarih kaynağında yer alan ve cizye mükelleflerini tespit için muvakkat olarak başvuru kurşun mühür şartına rağmen, gerek diğer şartlar gerekse de bu rivayetin senesinde yer alan Abdülmelik b. Mesleme (İbnu'l-Cevzi, h. 1406, II, 152) ve Abdullah b. Dînâr'ın (İbnu'l-Cevzî, II, 20, 96, 118, 152), münker hadis rivayet etmekle muallel olması manidardır. Şu halde metin olarak kısmen örtüşse de Hicrî üçüncü asra kadar kaynağını götürebileceğimiz söz konusu yasaklar, şurût kadar şümüllü olmayıp bizzat cizye şartı ile aktarılmış olsalar bile, râvilerinin durumu nedeniyle bu yasakları da Hz. Ömer dönemine irca edemeyiz.

Hz. Ömer'in zimmî bir dilenciyle olan diyalogu, zimmîlere yönelik kıyafet zorunluluğu hususunda önemli bir ölçüttür. Hz. Ömer'in dilenen şahsa yaklaşım "Sen Ehl-i kitabın hangi zümresindensin?" diye sorması, şahsın kıyafetinden kısmen tanınıyor olsa da Yahudi mi Hıristiyan mı olduğunun tam anlamıyla tespit edilemediğinin delilidir. Çünkü şurûtta var olan bele zünnâr bağlama esası belli bir bölge veya dine mensubiyetin bir emaresidir. Hâlbuki Hz. Ömer'in rastladığı dilencinin dini ve mezhebine dair belirleyici bir kıyafet taşıması (Ebû Yusuf, H, 1397, 136) manidardır. Halifenin bu sorusundan, egemenliği altında yer alan Yahudilerin giyim-kuşamından ya haberdar olmadığı, ya böyle bir yasak koymadığı ya da dilencinin kendi dinine has kıyafeti temin edemediği gibi anlamlara ulaşmak mümkündür. En son ihtimal ise halifenin koyduğu yasakların pratikte bir anlamı olmadığını göstermektedir. Fakat halife dilenciye giyim kuşam hususunda serzenişte bulunmamış, aksine dilenen kişinin hâlâ cizye yükümlüsü olmasına üzülmüştür. Zaten bu durum, Hz. Ebû Bekir döneminde Hîre halkıyla yapılan ve düşkünleri cizyeden muaf tutan ahit maddesiyle de uyumludur.

Tritton sınır veya güvenlik nedeniyle giyim kuşam gibi şartları şurûtun varlığına delil getirenlere el-Cezîre'yi gösterir ve Bizansla sınır olmasına rağmen burada şurût benzeri bir yaptırım olmadığını söyler (Tritton, 1930, 11). Ancak bazı şurût rivayetlerinde ahdin Cezîre halkıyla yapıldığı bilgisi yer aldığı için Tritton'un bu delili fazla ikna edici değildir. Şurûtun olmadığına dair getirilen bir başka delil ise Dımaşk'la ilgili maddeleri ihlâl edip cezalandırılan insanlara dair herhangi bir haberin olmaması (Tritton,





1930, 11) ve buna dair tek haberin Kûfe'ye ait olmasıdır. (İbn Kayyım, 1994, I, 236) Bu durumda devreye şurûtun zimmete dair bir genel geçer düzenleme olabileceği fikri girer. Eğer bahsedilen zamana hitap etmiyorsa şurûtun geleceğe yönelik bir sigorta olduğu fikri de mantıklı olamaz (Tritton, 1930, 10).

Burada Müslümanlar, muhatabı tanımak ve tanımlamak değil de Müslüman kültürü korumak ya da suiistimalleri engellemek mi istemektedir? Eğer amaç Müslüman kültürü korumaksa bunun Fars kültürünün hâkim olduğu Sevâd bölgesinde de yapılmış olması gerekir. Yok, eğer zimmî kültürün korunmasını sağlamak ve kültürlerine saygılı olmak ise, o zaman bunun kendi kültürleri olduğunu ve pozitif ayırımın bizzat kendileri tarafından düşünülmesi gerektiğini söylemek gerekir. Hz. Ömer'in bu kuralları gayrimüslimlerin tanınması için koyduğunu iddia edenler yanında, şurût benzeri uygulamalarla hedeflenenin, onların aşağılanması olduğunu söyleyen (Âl-İsa, 2002, I, 1064; Fayda, 2006, 195) araştırmacılar da vardır. Kaldı ki cizyede yer alan "وهم صاغرون" –kendileri küçülmüş bir şekilde ifadesi açısından ele alınacak olsa bile, belirleyici olan zimmet ehli ise şurût için izlâl anlamı vermek ne kadar doğrudur? Bu durumda gerçekten, zimmet ehlinin içine kapanmayı ve edilgenliği değil de aşağılanmayı teklif etmesi gibi bir durum söz konusu olacaktır.

İslam tarihinde zimmet ehline yönelik kıyafet tespitini olumlu anlamda değerlendirenlere de rastlamak mümkündür. Buna göre dönem itibariyle bir inanç mensubuna kendi kıyafetini icbar etmeyi, günümüzdeki kimlik kartı uygulaması ile kıyaslayarak makul görenler vardır (Harbûtî, 1969, 86). Harbûtî, Müslümanların da gayrimüslimlere benzememesi yasağının geçerli olduğu bilgisinden hareketle bu tarz kısıtlamaları makul sayar (Harbûtî, 1969, 86). Her ne kadar burada ölçüt başka bir kavme öykünme riski olsa da egemen kültürün taklidi bir gerçektir ve İslam açısından bunun birçok olumlu yanı vardır. Ancak bu özentinin evvelemerde ve ivedilikle (fethin hemen ardından) başlamış olması mümkün değildir. Hatta ilk etapta kültürel anlamda etkilenmenin ters yönde yani Müslümanlar cenahında gerçekleşmesi de olasıdır. Dolayısıyla olayın Hz. Ömer'e irca edilmesinin, Ebû Yusuf'tan hareketle başlayan bir yanlış anlaşılma olduğunu söylemek mümkündür (Tritton, 1932, 233).

Kaynaklarda Hz. Ömer döneminde İslam'a giren bir kadının Hıristiyan kocasından boşanması olayı vardır ki İbn Kayyım bu şahsın halife tarafından cezalandırıldığını aktarır. Bu cezalar, şahsın kâküllerinin kesilmesi ve Müslümanlara has elbiseleri giymesinin yasaklanmasıdır (İbn Kayyım, 1994, I, 236). Ancak rivayete konu olan olayda Hıristiyan bir şahıs, Müslüman olan eşine baskı yapmış, Kûfe valisi de şahsa şiddet uygulayıp saçını tıraş etmiş ve çiftin boşanmasını emretmiştir. Zaten ayete binaen



geçersiz olacak olan nikâh ahdi yanında şiddet uygulanması ve saçının kesilmesi zimmîye hakarettir. Çünkü bizzat Hz. Ömer'in bu hususta hassas olduğunu bilmekteyiz. Dolayısıyla bu olay ardından Hz. Ömer'in tüm şehirlere yazı gönderip zimmîlerin saçının kesilmesi ve Müslüman giysilerinden men edilmeleri emri (İbn Kayyım, 1994, I, 236), konuyla alakasız durmaktadır. Kezâ halifenin bireysel bir olayı kitlesel bir ceza ve uygulamaya dönüştürmesi anlamsızdır. Ayrıca buradaki saçın tamamen kesilmesi hususunu da örnek olarak sunmak mümkün değildir. Çünkü bu uygulama Şam Hıristiyanlarına uygulandığı söylenen şurûtten farklıdır. Burada saçın tamamen kesilmesi ile bir cezalandırma durumu söz konusudur ki zaten İran kültüründe saçın bu şekilde kesilmesinin büyük bir aşağılama göstergesi olduğunu (Ebû Ubeyd, H. 1353, 53) kaynaklarda görmekteyiz.

Emevîler döneminde şurût dâhilinde özellikle giyim kuşama dair herhangi bir ahit metni ve uygulama ısrarı yoktur. Cerâcime ehlinin ihaneti üzerine yapılan ikinci ahitte, kendilerine Müslümanların elbiselerini giyme hakkının verilmesi önemli olmakla birlikte, bu ahitte de evveliyatına dair yasaklama ile ilgili herhangi bir emare kaynaklarda mevcut değildir.

İbn Bessâm, Nihâyetu'r-Rütbe isimli eserinde Ehl-i kitabın Hz. Ömer döneminden itibaren, Müslümanlarla görüntü farklılığı arz etmesi için farklı elbise giydirildiğini söyler. Buna göre Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik, hatta kadınlarının giyeceği terliklere varıncaya kadar her şeyin kendisinin yazdığı cizye ehline dair kitapta yer aldığını (el-Muhtesib, 2003, 381) öne sürer. Hicrî sekizinci asra gelindiğinde zimmîlere yönelik giyim kuşam zarureti ve giyim-kuşam ayrımlarını Hz. Ömer'e dayandırmak suretiyle meşruiyet oluşturma yönündeki bu çabaları, günümüzde de görmek (Kılavuz, 1996, XIV, 59) mümkündür.

Zünnâr gibi aksesuarların dinî kaynaklı kabul edilmesi durumunda Hıristiyanları kültürleri dâhilinde tutarak, kültürel farklılığı koruma amacı gerçekleşmez. Çünkü hemen sınır ötesinde yaşayanlar da Hıristiyan olduğu için İslam devleti içinde ve dışında yaşayan zimmî ile harbi giyim-kuşam açısından ayırt edilemez. Dolayısıyla şartlarda sadece Dımaşk ehli denmesi gerekir ki mahallî bir giyim kuşam kastedilmiş olsun. Ancak şurûtta "nasârâ" vurgusu vardır. Zünnâr veya nalın gibi birtakım giyim unsurları dinî kaynaklı olmadığı gibi bunların saç traşıyla bir arada sunulması da son derece yanlıştır. Eğer burada amaç gayrimüslim tebaayı tanımlamak veya tedip etmek olsaydı, Maknâ, Eyle, Cerbâ, Ezruh, Dûmetu'l-Cendel ve Hayber gibi zimmet ehli olan bölgelere Hz. Peygamber bir giyim-kuşam tarzı icbar ederdi.

Binek kültürü hususunu da kültürel alandaki yasaklamalara dahil ederek incelemek mümkündür. Ancak eğersiz bineğe binmek hususunda ise Arap kültürü korunmuş olmamaktadır. Çünkü Selmân-ı Farisî'ye, ehli zimmetten bize helâl olan nedir diye sorulduğunda o, "Onlara hidayeti anlatmak, fakirlerini maddi anlamda desteklemek, onların ikramını almak ve



kendilerine ikram etmek, binek hayvanına binmek ve kendi binek hayvanına onu bindirmek" olarak ifade eder (Ebû Yusuf, H. 1397, 136). Bu husus, binek olarak kullanılacak hayvanın türü, eğer, binme tarzı hatta kadın-erkek açısından binek kullanma yasakları vs. hususlarında kaynaklarda yer alan en ince ayrıntıları bile hayretle karşılamaya sebep olmaktadır. Kaldı ki bineğe dair böyle bir yasak manzumesi varlığı, çok yoğun bir teftişi de gerektirmektedir. Ama buna rağmen İbn Bessâm; hisbe teşkilâtı, işleyiş ve uygulamaları üzerine kaleme aldığı Nihâyetu'r-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe adlı eserde, bu görevi muhtesibin uhdesinde görür. (el-Muhtesib, 2003, 381).

### 3. Maddî Düzenlemeler

Bu husustaki ilkeler; ticarî ortaklık kurmamak, zimmînin sadece Müslüman içinde çalışabileceği, yollardan gelip geçenlerin kiliselerde konaklamaları ve Müslüman misafirlere üç gün ikram hususlarıdır. İkrâm şartı, Müslümanların Hz. Peygamber döneminden itibaren imzaladığı birçok ahitte yer almaktadır. Bunun amacı, Hulefâ-i Raşidîn döneminde fetih politikası güden devletin, askeri hareketliliği ve giderek genişlemekte olan topraklarda güzergâhlar üstünde zimmîlerin bulunuyor olmasıdır. Buralardan geçmekte olan Müslümanların misafir edilmeleri, bölgede Müslüman yaşantısının yoğun olmadığına da bir göstergesidir. Dolayısıyla şurûtun bu ilkesi diğer ahitlerle muvafıktır. Ancak metinler kıyaslandığında bazılarında bu ikramın orta halli (el-Hallâl, 1994, 358) olması gerektiğini görmekteyiz. Bu da muhtemelen halife Hz. Ömer'e yapılan şikâyetin neticesinde getirilmiş bir düzenlemedir. Bu durumda şurûtun sürekli güncellenen bir şartlar manzumesi olduğu ihtimali doğmaktadır. Ancak ucu açık bir konaklama zaman ve şartları ile sırf Müslümanların varlığından dolayı Hıristiyanların ibadetlerine çekidüzen vermesi, zimmî kesime uygulanana gelen dinî hak ve hürriyetlerle uyuşmamaktadır. Çünkü konaklama muhtemel bir durum iken, ibadet daimî bir durum teşkil etmektedir.

Müslüman misafirlere ikram ve konaklama imkânı, imzalanan birçok ahitte ortak olmakla birlikte, elimizde yer alan şurût metinlerin çoğunda 3 gün ve niteliği belirsiz ikramdan bahsedilir. Hâlbuki Sevâd fetihleri akabinde imzalanan ahitlerde ikramın süresi yanında niteliği de açık açık yazılmıştır. Buna göre ikram hususuna "Yanlarında mevcut olan normal yiyecekten başkasını talep etmemek" (Ebû Ubeyd, 1353, 145) ibaresi konulmuştur. Hatta Sevâd'a yüklenen bir gün bir gece ikram ve misafir etme süresi ardından "Vuku bulacak bir hastalık veya yağmur engeli durumunda Müslümanlar ihtiyaçlarını kendileri karşılamak zorundadır" ibaresine yer verilmiştir (Ebû Ubeyd, 1353, 145). Kezâ el-Hallâl'ın el-Ahkâm adlı eserinde de bu ikramın hastalık veya yağmur gibi olağan dışı durumlarda 1 günle



sınırlı olduğu ifadesi yer almaktadır (el-Hallâl, 1994, 361). Örneğin Habîb b. Mesleme'nin Ermenistan'ın Tiflis beldesine verdiği ahitnamede, "1 gece iyilikle misafir etmek ve makul çerçevede ağırlamak" şartı konurken, ikram hususunda "Ehl-i kitabın helâl olan yiyeceklerinden" vurgusu yapılmıştır (Ebû Ubeyd, H. 1353, 147). Dolayısıyla şurût metinleri arasında ikram süresi noktasında bütünlük olmamakla birlikte, Şam bölgesinde cizye mükelleflerinin gelirlerine göre üç kısma ayrıldığı bir yerde, ikram hususunun da ayrıntılı olarak belirtilmesi gerekirdi.

#### 4. Güvenlik Önlemleri

Şurûtta yer verilen; Müslümanlara karşı düşmana yol göstermemek, yollarını aydınlatmak için yardımcı olmak, düşmana istihbarat temin etmemek, Müslümanlara hile yapmamak, evlerinde olup biteni araştırmamak, evlerde ve mabetlerde casus saklamamak gibi hususlar, Müslümanların güvenliğini temin etmeye yöneliktir. Bu şartlar içinde istihbarat temini hususunu hemen hemen birçok ahitte görmekteyiz. Örneğin Ebû Ubeyde, Ürdün ve Filistin'deki Samirîlerle yaptığı ahitte yapacakları ajanlık ve rehberlik hizmeti mukabilinde kendilerine cizye yüklememiştir (el-Belâzurî, 1932, 162). Ancak diğer maddelerin hepsi bir arada düşünüldüğünde, özellikle Hz. Ömer döneminde Şam bölgesinde Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında homojen bir yaşamın olduğu ya da olacağı anlamına gelmektedir ki buradan, geleceğe dönük bir şartlar manzumesinin tertip edildiği anlamı çıkmaktadır (Tritton, 1930, 10).

#### Genel Olarak Şurût ve Bağlayıcılığı

Metnin sonunda, 'burada yer alan şartlardan birinin uygulanmaması durumunda kendilerinden zimmetin berî olmasını ve savaş ehli gibi işlem görmelerini' belirten madde açısından da şurûtun değerlendirilmesi gerekir. Aslında bu şart ile zimmet akdine bir yenilik ve farklı bir veche kazandırılmaktadır. Çünkü şimdiye kadar olmayan birçok husus, zimmet şartı sayılırken, zimminin İslam'a ve Hz. Peygamber'e saygısızlığı veya cizye gibi devlete itaatin olmazsa olmaz şartını ihlal etmesi ile Müslüman herhangi bir şahsa günübirlik bir sohbet ortamında ayağa kalkmayıp saygısızlık göstermek, eşit muamele görmektedir. Hâlbuki zimmetin adeta mütemmim cüzü diyebileceğimiz cizyenin bile muhatabın imkânsızlığı veya İslam devletin çıkarları sebebiyle zaman zaman uygulanmadığı bir gerçektir (Ebû Yusuf, H. 1397, 135). Hâlid b. Velîd'in öldürdüğü bir zimmî kadın nedeniyle Ebû Ubeyd'in zimmet şartının bağlayıcılığına dair şu ifadesi oldukça önemlidir: "Hz. Peygamber'e hakaret, ehl-i zimminin kanlarını helal kılarken, onu yalanlayınca kanlarının meşru görülmemesinin sebebi şudur: Onlarla, kendi dinlerinde serbest olmaları hususunda ahit yapılmıştır. Hâlbuki yapılan ahitte hakaret özgürlüğü yoktur." (Ebû Ubeyd, H. 1353, 179)



## Sonuç

Hız. Ömer idaresini, her açıdan bir tesis dönemi olarak nitelemek mümkündür. Belki de Hulefâ-i Raşidîn dönemi içinde en fazla ahit, Hız. Ömer zamanında imzalanmıştır. Genellikle birbirlerinin benzeri olmakla birlikte bu dönemin ahitleri, zamanla kültürel anlamda daha da heterojen bir hale gelen İslam devletlerinde yeni uygulama ve yasaklamalar için bir dayanak olarak gösterilmiştir. Zamanla şekillenen ve giderek daha da ayrıntılı hale gelen bu ahitler, zimmîlerin dindaşları olan oryantalistleri bile hayrette bırakacak bir veçhede büründürülmüştür. Tarih kaynaklarından çok, fıkıh kitaplarında yer alan şurûtuñ oluşumunda fıkıh mezheplerinin rolü fazladır. Şurûta yer veren siyâsetname müellifleri ise olması gerekeni hedeflerken geçmişi de o minvalde dizayn etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla özellikle siyaset ahlakı ve siyasetname tarzı eserlerde hedeflenen temel husus, devlet ve medeniyette beka olduğu için, temel değerleri koruma ve ideali yakalama adına, bu tarz yasakların ele alınması ve meşrulaştırma çabaları kendi mantığı içinde makuldür.

Buna göre:

-Şurûtu Ömer'i, tikel bir takım örneklerin Hız. Ömer üzerinden umumileştirilerek meşrulaştırılma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

-Büyük fetih dalgası ardından Hız. Ömer'in İslam dini ve kültürünün hamiliğine soyunarak, adeta azınlık durumunda kalan Müslüman toplumu ve İslamî yaşayışı koruma hassasiyetiyle, Ömer b. Abdülaziz'in İslam'ın yayılışı gayretleri arasında Şurûtu benzeri çalışmalarla özdeşlik kurma çabası mümkündür.

Şurûta yer alan şartlar, Hız. Peygamber'den itibaren var olan zimmî uygulamaları ve kültürüne uymadığı gibi, yerel halkların kültürlerine de sınırlamalar getirmesi ve kültürlerini sekteye uğratması yönüyle makul değildir.

Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde şurûtu, müşterek yaşamın hızla artışı sonucunda dinî hassasiyetleri zaman zaman artan Müslüman halkın yoğun yasaklama talepleri olarak anlaşılmalıdır. Hatta şurûtuñ, Hız. Ömer'in haberi olmadan yapılan bir takım uygulamaların zamanla kodifikasyonu şeklinde yorumlanması da mümkündür.

Giyim-kuşam, dil, gündelik hayattaki ilişkiler, seyahat gibi hemen her şeyi belirlemeye dönük bir içerik taşıyan şurûtuñ, bir geçiş yeri olan, sosyokültürel hareketliliğin ve ticarî hayatın yoğun olduğu Şam halkı tarafından talep edilmiş olması makul değildir.



İslam fetihlerinin hızında ve başarısında sadece Müslümanların azim ve gayretleri belirleyici olmamıştır. Dönemin siyasî şartları yanında, bölge toplumlarının Rum ve Farslardan gördükleri baskı ve eziyetler bu yayılmaya olanak tanımıştır. Şurût gibi şümüllü yasaklar, gerçek olarak kabul edildiğinde, bölge toplumlarının Müslüman yönetimleri altında eskisinden daha zor şartlara maruz kaldığı izlenimi doğacaktır ki bu da İslam tarihinin gerçeklerine aykırı bir durum demektir.

#### Kaynakça

Âl-İsa, Abdusselam b. Muhsin, (2002). *Dirâsetu'n- Nakdiyye fi'l-Meriviytai'l-Vârîde fi Şahsi Ömer b. Hattab*, Medine: el-Cami'âtu'l-İslâmiyye.

el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, (19329). *Futûhu'l-Buldân*, tlk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Kahire: Matbaatu'l-Mısriyye.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed, (2003). *es-Sünenu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, (1992). *Sahîh-i Buhârî*, Kitabu'l-Libas, c. III, İstanbul: Çağrı yay.- Daru Sahnûn.

Demirci, Abdurrahman (2012). *Hz. Peygamber Ve Dört Halife Döneminde Gayri Müslim Politikaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ebû Abdurrahman, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, (1981). *Mesâilu el-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetu İbnuhu Abdullah b. Ahmed*, thk. Zuheyr eş-Şâviş, Dimaşk: el-Mektebetu'l-İslamî.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, (h. 1397) *Kitâbu'l-Harâc*, neşr. Kadı Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye.

Fayda, Mustafa, (2006). *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, İstanbul: İfav Yay.,

Fayda, Mustafa, (2010). "eş-Şurûtu'l-Ömeriyye", *DİA*, c. XXXIX, ss. 273-274.

Habîb, Kemal es-Saîd, (2002) *el-Ekalliyât ve's-Siyâset fi'l-Hibreti'l-İslamiyye*, Kahire: Mektebetu Medbuli.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybâni, (1985). *Tarîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Umerî, Riyad: Daru't-Tayyibe.

el-Hallâl, Ebû Bekir, (1994). *Ahkâmu Ehli'z-Zimme mine'l-Câmi' li Mesâili Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.

Harbûtlî, Ali Hüsni, (1969). *el-İslam ve Ehli'z-Zimme*, Kahire: el-Meclisu'l-Â'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye.

el-Hindî, Ali b. Hüsameddin, (1985) *Kenzu'l-Ummâl*, neşr. Bekr Hayyani-Saffet es-Sakk, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.



- İbn Abdilhakem, Ebû'l Kasım (t.y.). *Futûhu Mısr ve Ahbâruha*, thk. Muhammed Sabih, y.y. .
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım, (1995). *Târîhu Medîneti Dımeşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnu'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali, (h. 1406). *ed-Duafaa ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan, (2012). *Usdu'l-Ğâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin (1994). *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, thk. Subhi Salih, Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melâyîn.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin., (1998). *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdulkadir el-Arnaut, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.
- İbn Kesîr, İmaduddin Ebû'l-Fidâ, (2009). *Musnedu'l-Fârûk*, thk. İmam b. Ali b. İmam, Feyyum: Dâru'l-Felâh.
- İbn Kesîr, İmaduddin Ebû'l-Fidâ (1998). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze: Dâru Hicr.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl (1999). *Lisânu'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdulvehhab, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah (2001). *Tabakâtul-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas (1918). *Subhu'l-Â'şâ*, Kahire: Matbaatu'l-Emriyye,
- Kandemir, M. Yaşar, (1992). "Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin", *DİA*, c. VI, ss. 58-61.
- Kılavuz, Ahmet Saim, (1996), "Gıyar", *DİA*, İstanbul c. XIV, s. 59.
- Kılıç, Muharrem, (2012), "Turtuşi", *DİA*, c. XXXXI, ss. 430-431.
- el-Muhtesib, Ebû Bekir Muhammed (2003). *Nihâyetu'r-Rutbe fî Talebi'l-Hisbe*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mesidi, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Özen, Şükrü, (1997). "Ebû Bekir Hallâl", *DİA*, c. XV, ss. 382-383.
- Öztürk, Levent, (1998). *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul: İz Yay.
- er-Rebaî, Ebû Muhammed İbn Zebr, (2006). *Cüz'un fîhi Şurûtu'n-Nasârâ*, thk. Enes b. Abdurrahman el-Akîl, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.



- er-Reyyis, Muhammed Zıyauddin, (1977). *el-Harâc ve'n-Nizâmu'l-Maliye lid-Devleti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Ensâr.
- Salih, Subhi, (1981). *Şerhu Şurûti'l-Ömeriyye-Mucerred min Kitâbi Ahkâmü Ehli'z-Zimme-*, Beyrut: Dâru'l- İlmî'l-Melâyîn.
- Sifil, Ebû Bekir, (2010). *Hiz. Ömer ve Nebevi Sünnet*, İstanbul: Ravza yay.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, (t.y.) *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Mısır: Daru'l Mearif.
- Tritton, A. Stanley, (1930). *The Caliphs And Their Non-Muslim Subjects*, London: Oxford University Press.
- el-Turtuşî, Ebû Bekir Muhammed, (1994). *Sirâcu'l-Mülûk*, thk, Fethi Ebû Bekir, Kahire: Dâru'l-Mısriyyetu'l-Benâniyye.
- el-Ukaylî, Ebû Cafer, (1984). *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ye'or, Bat, (1985). *The Dhimmî/Jews and Christians Under Islam*, London: Fairleigh Dickinson University Press.
- ez-Zehabî, Şemseddin (1996). *Siyeru Â'lâmin-Nubelâ*, Şuayb el-Arnaut, İbrahim ez-Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

