

Çeviri:

GAYRİ MÜSLİM TARİHÇİLERİN İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINDAKİ RİVAYETLERİ KULLANMASI*

YEHOSHUA FRENKEL**

Çeviren: NUH ARSLANTAŞ***

İslâmiyet'in doğuşuyla ilgili rivayetlerin derlenmesi ve aktarılması ile bu yeni din ve [fetihlerle karşılaştığı] komşu [gayri müslim] topluluklar arasındaki ilişkiler, halifeliğin erken dönemlerinden itibaren Müslüman müelliflerin çok fazla ilgi duyduğu konular olmuştur. [Diğerini] öğrenme ve öğretmeye yönelik bu ilginin, Müslümanlara özgü bir durum olmadığı da belirtilmelidir. Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarda yer alan İslâmî rivayetlerden, böyle bir ilginin gayri müslim topluluklarda da var olduğunu anlıyoruz. Arapça, Yahudice-Arapça (*Judeo-Arabic*) İbranice veya Süryanice kaleme alınan bu metinler, Müslümanlara ait rivayet geleneğinin bariz etkilerini yansıtmaktadır.

Elinizdeki araştırmada bazı tarihî rivayetlerden hareketle '*halifelîğe ait geniş coğrafyada belli-başlı merkezlerdeki zengin insan mozaiğini oluşturan değişik cemaatlerin, Arap-İslâm bir arada yaşam kültürü ile birlikte gelişme gösterdiği*' şeklinde bir tez ispat edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu olgu, esasen, halifeliğin Yakın Doğu'ya tam anlamıyla hakim olması, halifeliğin idaresinde olan halkın, İslâm'ı tartışmasız hakim bir güç olarak kabulü, kutsal

* "The Use of Islamic Materials by Non-Muslim Writers" adlı bu makale, *The Convergence of Judaism and Islam* [eds. Michael M. Laskier-Yaacov Lev, 2011, s. 89-108] adlı kitapta yayımlanmış olup tercüme University Press of Florida'nın çevirene verdiği özel izinle hazırlanmıştır.

** Dr., Hayfa Üniversitesi (İsrail), Beşeri Bilimler Fakültesi, Ortadoğu Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi. E-posta: yfnewmail@gmail.com; <http://mideast.haifa.ac.il/staff/frenkel.htm>

*** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi (İstanbul), İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. E-posta: narslantas@marmara.edu.tr; <http://ilahiyat.marmara.edu.tr/>

İslâm tarihinin muteber hale gelmesi ile mekân¹ ve kimlik duygusunun tekamül edip gelişmesinden sonra meydana gelmiştir. İslâm egemenliğinin (veya üstünlüğünün) kabulü Müslümanlara özgü bir tavır olmayıp İslâm hakimiyetinde yaşayan bütün dinî topluluklar için geçerlidir.

Geçmişe ait rivayetlerin müelliflerin kimliği ile mensup oldukları dinî cemaatlerin çıkarlarını yansıttığı konusunun tartışılacağı bu araştırma, cemaatleri ilgilendiren konulardaki rekabete de ışık tutmaktadır. Kronik yazarlarının kendi toplumsal konularını güçlendirmek için ellerinden gelen her şeyi yaptıkları bilinmektedir. Bu durum Müslüman, Yahudi veya Hıristiyan, dinî ve millî aidiyeti ne olursa olsun, müşterek kimlik ve iddialarını güçlendirmek isteyen her müellifi, yaygın tarihî rivayetlerin karşıt anlatımlarını üretmeye sevk etmiştir. Tarihî metinlerin yanlış yorumlanması üzerine sıkı bir odaklanma ile Bereketli Hilâl (*Fertile Crescent*) coğrafyasında Müslümanlarla *ehl-i kitap* arasındaki etkileşim ortaya çıkarılabilir ve bu rivayetlerin siyasî ve toplumsal söylemlerdeki rolü hakkında birtakım nazariyeler (*hypothesize*) ortaya koyabiliriz.

Elinizdeki araştırmada yukarıda öne sürülen tezi desteklemek amacıyla Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarda bahsi geçen bazı önemli olaylarla ilgili tarihî rivayetler sıralanarak belli bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

İslâm Halifeliğinin Ortaya Çıkışı

Bizans ve Sâsânî ordularına karşı kazanılan [Müslüman] Arap zaferleri ve İslâm halifeliğinin ortaya çıkışı (M. 660), Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın beşerî, kültürel ve dinî haritasında çok önemli değişikliklere sebep olmuş; geçmiş imparatorlukların ardından yeni bir siyasî ve sosyal düzen ortaya çıkmıştır. Asırlardır kendilerini insanlık medeniyetinin koruyucusu ve gerçek inananlar olarak gören, Arap kabilelerini ise çölden çıkan bar-

¹ Burada “mekân” (*place*) ifadesi ile “sosyal sürecin meydana geldiği yer” şeklinde bilinen anlamından ziyade, “siyasî, idarî, dinî ve kültürel kayıtların naklini sağlayan toplumsal çevre”nin kast edildiği belirtilmelidir. Bu rolü ile özel bir konuma sahip olan “mekân” ve “manzara”, sadece yazılı kaynaklarda değil, popüler uygulama, tutum ve davranışlarda da kendini gösterir. Bkz. John Agnew, “Representing Space: Space, Scale and Culture in Social Science”, *Place/Culture/Representation*, ed. James Duncan-David Ley, London: Routledge 1993, s. 251-271.

bar düşman olarak niteleyen bu topluluklar, bir anda kendilerini şeytanî güçler[!] olarak telakki ettikleri insanlar tarafından idare ediliyor konumunda bulmuşlardır².

Yüzyıllardır medenî dünyadan soyutlanmış olarak yaşayan Araplar, Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın yeni yöneticileri haline gelseler de (M. 650), kendilerini önemli sayıda Hıristiyan, Mecusî, Yahudi ve diğer dinî ve etnik topluluklar arasında azınlık halinde bulmuşlardı. Bu koşullar altında Müslüman halifeler akıllıca bir politika izleyerek fethedilen yerlerin halklarını zorla Müslümanlaştırma yoluna gitmediler; aksine bu halkların İslâm hakimiyetinde varlıklarını devam ettirmeleri için her türlü kolaylığı sağladılar. Müslüman yönetim ve kutsal hukuk (*şer'iat*), gayri müslimlere eski inanç sistemleri ile dinî pratiklerini uygulama ve koruma imkânı vermişti. Öte yandan [gelişen şartlara uygun olarak] yapılan idarî düzenlemeler de Bereketli Hilâl'de yaşayan Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerin İslâm hakimiyetinde varlıklarını devam ettirmelerine imkân sağlamıştır. Bu uygulamaya göre gayri müslim cemaatler İslâmiyet'i [ve Müslümanları] hakim bir güç olarak kabul edecek ve halifeliği temsil eden yöneticilere [belli oranda] baş vergisi (*cizye, cevâk*) ödeyeceklerdi³.

Ehl-i kitap (kitâbiyyûn) grupların liderleri, kendi cemaatlerinin aşağı bir statüde olduğunu, daha baştan kabul etmişlerdi. Gayri müslim nüfusun

² Ahd-i Atık'te yer alan “Tanrı'nın meleği [*Hacer'e*] ‘İşte hamilesin ve bir oğul doğuracaksın; adını Yişma'el koy; çünkü Tanrı duamı kabul etti. [Oğlun] asi biri olacak. Onun eli herkese, herkesin eli de ona karşı olacak. O, diğer kardeşlerinin üstünde olacak” pasajı (Tekvin 16/11-12), bazı Hıristiyan müellifler tarafından İslâm halifeliğinin ortaya çıkışı ve Bizans İmparatorluğu'nun bertaraf edilişi olarak yorumlanmıştır. Bkz. Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool University Press 1993, s. 230 ve 581. not.; Walter Emil Kaegi, “Initial Byzantine Reaction to the Arab Conquest”, *Church History* 38 (1969), s. 140, 143, 146; H. W. Bailey, “To the Zamasp-Namak”, *BSOAS* 6 (1930-31), s. 55-56, 582, 73. not.; Robert H. Hewsen, “The Geography of Pappus of Alexandria: A Translation of the Armenian Fragments”, *Isis* 62 (1971), s. 202, 71. not.

³ Müslüman hukukçular bu vergiyi Kur'an'daki Tevbe sûresinin 29. âyeti ile temellendirir. Konu ile ilgili bkz. U. Rubin, “Qur'an and Poetry”, *İSAI* 31 (2006), s. 139. Bu çalışmada konuyla ilgili erken dönem literatürde yer alan bilgilerin güzel bir özeti yapılmıştır. Ayrıca bkz. Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rîfeti Düveli'l-Mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyade, Kahire: Matba'atü Dârü'l-Kütüb 1934, I, 712. Burada Kahire'de 682/1283-1284 yılında toplanan *cizye* vergisi hakkında bilgi verilmiştir. Kiptülerin ve Yahudilerin Dârü'l-'Adl'e [Hükümet Merkezi] gelerek Memlûk bürokratlarının da hazır bulunduğu bir sırada *cizye* vergilerini takdim ettikleri belirtilir.

çoğunluğunun İslâm'ın kurumsal yapısını reddettiğine dair kayda değer bir bilgi bulunmamakta; hatta bunun tersi bir tavrın yaygın olduğu görülmektedir. (Bu bağlamda) yerel halktan (*müvelledûn*) Müslüman fâthihlerin safına katılmak isteyenler, bunlarla daha çabuk kaynaşabilecekleri ordugâh şehirlere (*emsâr*) yerleşmek suretiyle yapabilirlerdi⁴. Ayrıca Emevîler (660-750) kitlesel ihtidaların⁵, özellikle de göç ve din değiştirmeler sebebiyle ortaya çıkabilecek ekonomik problemlerin önüne geçebilmek için birtakım hukukî çözümler geliştirmişlerdi⁶. Bu (düzenlemeler), kitlesel asimilasyonlara kapı da aralamıştı.

Öte yandan Abdülmelik'in (hilâfeti: 685-705) halifeliğinin idarî yapısının Araplaştırılmasına yönelik bir takım faaliyetleri derin dilbilimsel devrim etkisi yaratmıştır. 20-30 yıl gibi kısa bir süre içerisinde Arapça, daha önce Bereketli Hilâl'de yaşayan halklar tarafından kullanılan dillerin [Aramîce ve Süryanîce] yerini almış; neticede İslâm topraklarının merkezi, özellikle de halifeliğin önemli şehirleri, yeni bir Arap-İslâm medeniyetinin gelişip yayılmasına şahit olmuştu⁷. Yeni medeniyet sadece Arap kabileleri değil, Yahudi ve Hıristiyanlar da dahil bu bölgelerde yaşayan çok farklı kültürleri de kendine bağlamıştı⁸.

⁴ Konu ile ilgili olarak bkz. Khalil Athamina, "Arab and Muhajirun in the Environment of Amsar", *Studia Islamica* 66 (1987), s. 10.

⁵ *Cizye* ile *harâc* arasındaki ayırımın kesin çizgilerle belirlenememesi bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Konu ile ilgili olarak bkz. Câsir b. Halil Ebû Sâfiye, *Berdîyyât Kürrü b. Şerîk el-'Absî*, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye 2004, s. 121-123; Hamilton A. R. Gibb, "The Fiscal Prescript of al Umar II", *Arabica* 2 (1955), 1-16; Azeddine Guessous, "Le Rescrit Fiscal de Umar b. Abd al-'Aziz: Une Nouvelle Appreciation", *Der Islam* 73 (1996), s. 113-137.

⁶ Taberî, *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden: Brill, 1879/yeniden nşr. 1964, II, 1353-1354, 1507-1510.

⁷ Konu ile ilgili olarak bkz. Bailey, "To the Zamasp-Namak", *BSOAS* 6 (1930), s. 56 (§ 13); Sidney H. Griffith, "Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine", *Church History* 58 (1989), s. 19; a.mlf., "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods", *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997), s. 24-29.

⁸ Bkz. Joshua Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, 3. baskı, Jerusalem: Ben-Zvi Institute 1999, s. 4, 34-41; Norman Ruth, "Jewish Reaction to 'Arabiyya and the Renaissance of Hebrew in Spain", *Journal of Semitic Studies* 28 (1983), s. 64-66.

Gayri müslim cemaatler ile egemen İslâm arasındaki ilişkilere dair Yahudi ve Hıristiyan kültüre ait rivayetlere geçmeden önce, İslâm fetihleri (*fütuhât*) hakkında yazan Müslüman müelliflerin çok rağbet ettiği bazı hikâyelere işaret etmek yerinde olacaktır. Çoğu uydurma olan bu tarihî rivayetlere Yahudi ve Hıristiyanların İslâmiyet'in ilerlemesindeki rolleri ile ilgili bazı anekdotlar iliştilmiştir. Polemiğe açık bir yönü de olan bu rivayetler, Müslüman müellifler tarafından sadece İslâmiyet'in gerçekliğini ve son [ekmel] din olduğunu ispat için değil, diğer dinlerin doğruluk ve geçerliliğini ret; hatta bu dinlerin esasta İslâmiyet'e düşman olduklarını ispat amaçlı da kullanılmıştır.

İslâmî rivayetlerde İslâmiyet'in ortaya çıkışı ile ilgili olarak *ehl-i kitabın* bu gelişme ve şekillenme dönemindeki rolüne dair birbirini tamamlayan iki farklı anlatım tarzı bulunmaktadır. Her iki tarzda da kadîm ilahî dinlere, yeni misyonu, yani İslâmiyet'i meşrûlaştırma gibi bir görev yüklenmiştir. Bu tarzların ilkinde Yahudiler ve Hıristiyanlar olumsuz ve yalanlanabilir yönü; diğerinde ise fetihler sırasında ilerleyen Müslümanlarla işbirliği yaptıkları şeklinde olumlu yönleri ile tanıtılmıştır. Bu anlatımlarda gayri müslimler hakkında güvenilmez oldukları şeklinde bir tablo çizilmesine karşın, Hz. Muhammed'in mesajını teyit eden şahitler olduklarına dair bilgilere de yer verilmiştir.

Bazı Müslüman müellifler *ehl-i kitabı* gerçeği bilen, ancak bu gerçeğe boyun eğmekten kaçınan kimseler olarak takdim etmişlerdir⁹. *Ehl-i kitaba* bu bakışa, *siyer* (Hz. Muhammed'in hayatından bahseden kitaplar) ve Kur'ân üzerine yapılmış değişik tefsir literatüründe, özellikle de *siyerin* Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanlarla mücadelesinin anlatıldığı kısımlarında oldukça sık rastlanır¹⁰. Bu insanların [*ehl-i kitabın*] Hz. Mu-

⁹ Öyle anlaşılıyor ki yerel halkların bu rolü, [Hz.] Muhammed'in vefâtı ile sona ermemiştir. Rivayete göre Dimaşk'ta yaşayan bir keşiş, Abbâsîlerin istikbalde vukû bulacak zaferlerini Latince bir kitabeden okuyarak kehanette bulunmuştur. Bkz. İbn Tolon es-Salihî, *Kurretü'l-Uyûn fî Ahbâri Bâb Cîrun*, nşr. Salahaddin Münecid, Dimaşk 1964, s. 8 (İbn 'Asâkir'in *Tarihü Medineti Dimaşk*'ından naklen).

¹⁰ Bkz. Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters: The House of Imran*, Suny Press 1992, s. 296 (Taberî'den naklen); Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 1421/2000, s. 53; Moshe Gil, "Religion and Realities in Islamic Taxation", *Israel Oriental Studies* 10 (1980), s. 21-25. Gil, bu tür edebî rivayetleri güvenilir olarak kabul etmekte ise de biz bu görüşte değiliz.

hammed'in gelecekte gönderilecek peygamber olduğuna dair yazılı bilgi ve delillere sahip oldukları, ancak bu bilgileri ört-bas ettikleri söylenmiştir. Üstelik bunlar (aynı literatürde) Tanrı Elçisi'nin (*Resûlullah*) misyonunu inkâr eden muhaliflerden öte, bu misyonla açıkça mücadele eden düşmanlar olarak tanıtılmıştır¹¹.

Yahudilerle ilgili yukarıda anlatılanlara uygun betimlemelerden biri, Hz. Muhammed'le Kaynuka' oğulları kabilesine mensup Abdullah b. Selâm arasın-da geçen bir diyalogda yer almaktadır¹². Bu konuşmada Yahudi [dini] lider [Hz.] Peygamber'i Yahudilerin [işlerine gelmediğinde] iftira atmaktan (*büht*) çe-kinmeyen kimseler oldukları konusunda uyarır¹³. [Yahudilerin gerçekleri redde-den insanlar olduğuna dair] bir örnek de, Hz. Muhammed'in doğumunun anal-ıldığı rivayetlerde yer almaktadır. Bu rivayetlerde Yahudilerin [bu doğumun] Arabistan'da olacağını bildikleri; bu sebeple de (istikbalde peygamber olacağını tahmin ettikleri) bebeği öldürmeye teşebbüs ettikleri ifade edilir¹⁴. Müslüman müelliflerin görüşlerini teyit etmek için verdikleri üçüncü örnek de Yahudi ve Hıristiyanların istikbalde bir peygamberin gönderileceğine dair bilgileri kendi aralarında saklamaları ve bunu bir sır olarak nakletmeleridir ki, Rahip Bahîra olayı konu ile ilgili en çarpıcı örneklerden biridir¹⁵. Bu

¹¹ Bâkllânî, *Kütübü'l-Beyân* [*Miracle and Magic: a Treatise on the Nature of the Apologetic Miracle and its Differentiation from Charisms, Trickery, Divination, Magic and Spells*], ed. Richard J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye 1958, s. 82-83 (§ 97), s. 86 (§ 106).

¹² Bkz. Montgomery W. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press 1956, s. 197.

¹³ Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa*, nşr. Abdülmutî Kal'aci, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1405/1985, VI, 260-61; 266-67.

¹⁴ Raif George Khoury, *Wahb b. Munabbih, das Heidelberger Papyrus*, Wiesbaden: O. Harrassowitz 1972, I, 118; İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr 1994, I, 162-163; Ya'kubî, *Tarih*, nşr. M. Th. Houtsma, Leiden: Brill 1883/1969, II, 5-7.

¹⁵ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakka ve dğr., Kahire 1971, I, 191-194; Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Ch. Pellat, Beyrut: L'Universite Libanaise 1974, I, 83 (§ 150); İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-Ahvâli'l-Mustafa*, nşr. M.A. Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1408/1988, s. 141 (Bu kaynakta rahip, Nestüre olarak kaydedilmiştir). Bazı müfessirler bu olayı Mâide sûresi (5) 82. ayetinin tefsirinde vermektedir.

hikayede Rahip Bahî-ra'nın Hz. Muhammed'in sırtındaki "peygamberlik mühürü"nü fark ettiği belirtilir¹⁶.

Fetihlerle İlgili Anlatımlar

Hz. Muhammed'in hayatının son dönemleri ile vefâtını (M. 632) takiben Müslüman orduların Kuzey Arabistan'da Bizans hakimiyetindeki bölgelerde gerçekleştirdikleri fetihler, bazı İslâm tarihi kitaplarında detaylıca anlatılmıştır. Bu rivayetlerde, Ehl-i Kitap daha çok İslâm kaynaklarındaki diğer tür anlatım, yani onların İslâm ordularının ilerleyişine yardım etmeleri yönüyle gündeme gelmiştir¹⁷. Meselâ bunlardan birinde Muaviye tarafından fethedilen Kayseriye'nin, kendisine verilen emân karşılığında bir Yahudinin şehre ulaşan gizli geçidi Müslüman askerlere göstermesi sayesinde ele geçirildiği rivayet edilir¹⁸.

Hz. Muhammed'in hayatı ve İslâm fetihleriyle ilgili çarpıcı anlatımlardan biri de, fethedilen yerlerin teslim şartlarına, "ehl-i kitabın himaye edileceği" şeklinde bazı hukukî güvencelerin dahil edilmesi konusudur. Konuyla ilgili en erken örnekler, Hz. Muhammed'le Arabistan Yahudileri arasında yapıldığı iddia edilen antlaşmalardır. Bu bağlamda Müslüman müellifler, [Hz.] Peygamber'in Hayber Vahası'nda yaşayan Yahudileri *cizye*den muaf tuttuğu şeklinde bazı bilgiler nakletmişlerdir¹⁹.

Konuyla ilgili bir diğer mesele de, Müslüman komutanların fethedilen yerlerin halkları ile yaptığı belirtilen antlaşmalardır. Fetihlerle ilgili bazı rivayetlerde meşhur halife [Hz.] Ömer'le fethedilen yerlerin yerli halkının, "Ömer'in Şartları" (*eş-Şurûl*)²⁰ olarak bilinen bazı koşullar üzere

¹⁶ Rahip Bahîra'nın kaldığı bu manastır (*Deyrü'l-Ba'iki*) Abbâsiler döneminde Müslüman hacılar tarafından ziyaret edilmekteydi. Bkz. Herevî, *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârat*, ed. A. Ömer, Kahire: Mektebetü's-Sikâfe 1423/2002, s. 24.

¹⁷ Albrecht Noth (L. Conrad'la birlikte), *The Early Arabic Historical Tradition: a Source-Critical Study*, Almandadan trc. Michael Bonner, Princeton: The Darwin Press 1994, s. 19, 167.

¹⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-Bıldân*, nşr. M. De Goeje, Leiden: Brill 1866, s. 141.

¹⁹ Yunînî, *Żeylü Mir'âti'z-Zaman*, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye 1380/1961, II, 253. (Hicrî 701 yılı olayları)

²⁰ Arapça kaynaklarda belge, Hz. Ömer'in "ahid"i, "sözleşme şartları" (*şurûl*) veya "muahedesi" şeklinde kaydedilmektedir. Halifenin, göreve gelişinin ilk yıllarında gerçekleşen fetihler neticesinde hakimiyet altına alınan topraklarda yaşayan Yahudi ve Hristiyanlarla bu tür

anlaştıkları belirtilir²¹. Üstelik bu uydurma tarihî rivayetlerde yerel halkın fetihlerde Müslüman fatihlere yardım ettiği; Hz. Ömer ve ordularının geleceği şeklindeki bazı kehanetlerin gerçekleşmesini bekledikleri şeklinde birtakım bilgiler de nakledilmiştir²².

Halifelüğün ortaya çıkışıyla ilgili anlatılarda gayri müslim tebaanın İslâm orduları ile çok defa işbirliği yaptığına ve Müslüman komutanlarla barış antlaşması (*eman, ahd*) imzaladığına dair de rivayetler mükerrer bir biçimde yer almaktadır. Konu ile ilgili gerçek dışı tarihî anlatılardan biri de, Hâlid b. Velîd'in seferlerinden birisi ile ilgilidir (13/635). Müslüman tarihçiler onun Irak'tan Dimaşk'a [Suriye] geçişi sırasında, tarihî Tedmur (Suriye'deki Palmira) şehrini kuşattığını; şehrin Hristiyan halkının “*zimmet*” karşılığında Müslüman komutana belli miktarda *cizye* vermeyi kabul ederek şehri teslim ettiğini kaydeder. Olayın anlatıldığı rivayetler bir başka hikâye ile devam eder. Bu rivayetlerde Hâlid'in Dimaşk'a ulaştığında surların dışında şehrin başpiskoposu (*üskuf*) ile bir araya geldiği; başpiskoposun şehir sakinleri adına Müslüman komutandan bir “*ahîl*” aldığı belirtilir. Benzer hikâyeler, Suriye'deki diğer yerleşim birimleri için de anlatılmaktadır. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Ba'lebek (Lübnan'daki Heliopolis) halkı; 'Amr b. el-'Âs'ın da Filistin'deki bazı şehir halkları ile yaptığı [iddia edilen] antlaşmalar, konu ile ilgili diğer örneklerdir²³.

anlaşmalar yaptığı, bu belgeden hareketle iddia edilmektedir. Ancak bunun böyle erken bir tarihte gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir. Konu ile ilgili olarak bkz. Milka Levy-Rubin, “Shurut al-Umar and its Alternatives: the Legal Debate on the Status of the Dhimmi”, *JSAI* 30 (2005), s. 170-206.

²¹ A. Noth, “Abgrenzungprobleme Zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die Bedingungen Umars unter Einem Anderen Aspekt Gelesen”, *JSAI* 9 (1987), s. 290-315 [Makalenin İngilizce tercümesi için bkz. R. Hoyland, *Muslims and Others in Early Islamic History* içinde, Aldershot: Ashgate 2002, s. 103-124]; Mark R. Cohen, “What was the Pact of al-Umar? A Literary-Historical Study”, *JSAI* 23 (1999), s. 101-157 (Makalede *eş-Şurûl*'un Memlûkler dönemine ait bir nüshasının neşri de yapılmıştır).

²² Halebî, *İnsânü'l-Uyûn fi Sîretü'l-Emîn el-Me'mûn [es-Sîretü'l-Halebiyye]*, Kahire 1964, s. 351; Taberî, *Tarih*, I, 2405; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 43 (Hicrî 15 yılı); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, Beyrut: Dâru Sadr 1966, II, 499-500.

²³ Belâzurî, *Fütûh*, s. 110-112, 130, 135. Kaynaklarda Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile 'Amr b. el-'Âs arasındaki bazı karmaşık ilişkilerden de bahsedilir. Makalenin doğrudan konusu olmadığı için bu meseleye girmek istemiyoruz. Ancak konuyla ilgili bkz. M. J. Kister, “On the Papyrus of Wahb b. Munabbih”, *BSOAS* 37 (1974), s. 545-571.

İslâm'ın ihtişamını vurgulamak üzere geriye dönük olarak inşa edilen bu tür rivayetler, sonraki dönem Müslüman hukukçular tarafından benimsenmiş; yazdıkları risale ve *hisbe* türü kitaplara da dahil edilmiştir. Değişik tarz ve üsluptaki bu tür metinlerin bolluğu, “*İslâmî söylemin bir gereği olarak inşa edildikleri*” şeklindeki tezi de doğrular mahiyettedir. Çalışmaların müellifleri, bu tür rivayetleri eserlerine Hz. Ömer'in Müslüman hakimiyetine alınan değişik şehirlerdeki *ehl-i zimme* ile yaptığı antlaşmalar olduğu iddiasıyla almışlardır. Öte yandan Müslümanlarla *zimmîler* arasında yapılan antlaşmalar hakkında bilgi veren tarihî kaynaklar, birbirine çok benzeyen paragraflardan oluşan karmaşık hukuk belgeleri de nakletmişlerdir. Bu dokümanların çoğunda *zimmîlerin* Müslüman komşularını dinî açıdan şüpheye düşürerek kendi dinlerine çevirmeyecekleri, yeni sinagog, kilise ya da manastır inşa etmeyecekleri, Müslüman devletin yetkili organları ile koordineli çalışacakları, *cizyelerini* ödeyecekleri; buna karşılık halife ya da antlaşmayı yapan komutanın, onların (*zimmîler*) can ve mallarını koruyarak dinî gereklerini yerine getirmelerinde özgür bırakacağı şeklinde hükümler yer almaktadır.

İslâmî yönetimin ortaya çıkışı, kendini tanımlamanın ve İslâm düşmanlarının seslendirdiği polemik konularının reddini zorunlu hale getirmiştir²⁴. Bu çerçevede yeni İslâm toplumuyla diğer dinî grupları ayıracak kesin bir tanımlama uygulamaya sokulmuştur²⁵. Bunun tezahürü olarak İslâm inancının özünü ifade etmek üzere bir tabir (*kelime[-yi tevhit]** veya *şehâdet*) ile inananlara yönelik yeni bir tanım (*mü'minîn*) geliştirilmiş-

²⁴ Konu ile ilgili bkz. Michael A. Cook, “The Origin of Kalam”, *BSOAS* 43 (1980), s. 33; Josef Van Ess, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 28 (2001), s. 153-56.

²⁵ Bazı kitâbelerdeki Kur'an'dan seçilen şu ifadeler dikkat çekicidir: “*İsraioğulları'nın iman ettiği Tanrı'ya iman ettim*” (Yunus 10/90); “[Hz. İbrahim] Dosdoğru bir Müslüman (*hanîf*) idi; müşriklerden değildi” (Âl-i İmrân 3/67). Bkz. Fred McGraw Donner, “Some Early Arabic Inscription from al-Hanakiyya, Saudi Arabia”, *JNES* 43 (1984), s. 185. Öte yandan Emevîlerin, Kubbetü's-Sahre duvarlarını kiliselere benzer şekilde insan figürleri ile süslemelerini eleştiren bir rivayet için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 2001, VIII, 288 (Hicrî 96 yılı olayları).

* Bu ifade makale yazarı tarafından yanlışlıkla “*kalmia*” olarak yazılmıştır. Bir sonraki kelime düşünüldüğünde sözcüğün “*kelime*” olması gerekmektedir.

tir²⁶. Her ne kadar Kur’ân’da genel olarak *hâlis* [*muhlis*] müminleri ifade etmek için kullanılmışsa da, terim, Abbâsîler döneminden itibaren sûfi Müslümanlar için kullanılmaya başlamıştır²⁷. Bu gelişmelere paralel olarak sikke ve kitâbelerde Hz. Muhammed ismi görünür hale gelmiş²⁸; İslâmiyet’in yegâne gerçek din, peygamberinin de son peygamber olduğu, İslâm’ın kabulü şeklinde kurallaşmıştır²⁹. Hz. Muhammed’in peygamberlerin sonuncusu (*hâtemü’n-nebiyyîn/hâtemü’l-enbiyâ*) olduğuna şahadet etmek ise, İslâm inancının en temel prensiplerinden biri halini almıştır³⁰. Vahiy geleneğinin de Allah’ın insanlığa gönderdiği dinler içerisinde İslâm’ın yerini hatırlatma sadedinde Müslüman alimlerin son din olan İslâm’ın önceki peygamberlerin tebliğ ettiği dinlerin gerçek versiyonu olduğu iddiası[!], bu açıdan bakıldığında çok da şaşırtıcı gelmemelidir (*inne’l-dîne ‘inde’l-Allahi el-İslâm*)³¹.

²⁶ Bkz. Frederick M. Denny, “Ummah in the Constitution of Medina”, *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977), s. 43; R. B. Serjeant, “The Sunnah Jami’ah -Pacts with the Yathrib Jews: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-called Constitution of Medina”, *BSOAS* 41 (1978), s. 12-15; Uri Rubin, “The Constitution of Medina: Some Notes”, *Studia Islamica* 62 (1985), s. 13-16.

²⁷ Bu terimlerin Kur’ân’daki yerleri için bkz. Hucurât 49/14; En’âm 6/82; Ahzâb 33/35. Konu ile ilgili bkz. Dimitry Baramki, “al-Nuqush al-’Arabiyya fi al-Badiya al-Shamiya”, *al-Abhath* 17 (1964), s. 335 (no. 67, satır 6-7); Moshe Sharon, “Arabic Inscriptions from Rehovoth and Sinai”, *Israel Exploration Journal* 43 (1993), s. 55-56; Bâkîllânî, *el-İnsâf fi ma Yecibu İ’tikaduhû ve la Yecüzü’l-Cehlu bihi*, nşr. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb 1986, s. 89-90.

²⁸ Meselâ Kudüs’teki Kubbetü’s-Sahre’de sekizgen kemerde yer alan yazılar (72/692) (Satır 3) bunun güzel bir örneğidir. Bkz. C. Kessler, “Abd al-Malik’s Inscription in the Dome of the Rock”, *JRAS* (1970), s. 2-14; Estelle Whelan, “Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur’an”, *JAOs* 118 (1998), s. 4. Kitâbe erken dönem Emevî İslâmı hakkında bazı ipuçları da vermektedir.

²⁹ Robert G. Hoyland, “Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions”, *History Compass* 5 (2007), s. 11.

³⁰ Bu prensibin Kur’ân’daki referansları için bkz. Âl-i İmrân 3/144; Ahzâb 33/40; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü’z-Zühûd ve’r-Rekâik*, nşr. Habiburrahman A’zami, Beyrut 1966, s. 557 (Hadis no: 1598); Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition Exegesis of the Quran*, London 1902, s. 22, 23; John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press 1977, s. 64-65; Gerald Richard Hawting, “The Disappearance and Rediscovery of the Zamzam and the Well of the Ka’ba”, *BSOAS* 43 (1980), s. 48-49; Y. Friedmann, “Finality of Prophethood in Sunni Islam”, *JSAI* 7 (1986), s. 177-215.

³¹ Bkz. Âl-i İmrân 3/19: “Allah katında din, İslâm’dır. Kitâp verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarındaki aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler...”

Müslüman alim ve hukukçular, İslâm'ın dünya görüşü ve inanç esaslarını, rahat anlaşılabilmesi için sistematik hale getirmeye çalışmış ve Yakın Doğu halkları hakkında bilgiler toplamışlardır³². Bu çalışmalardan bazıları, müelliflerinin Bereketli Hilâl'de yaşayan halkların İslâm öncesi tarih ve kutsal metinlerini dahi tetkik ettiklerini göstermesi açısından ilginçtir³³. Bu tespit, sadece tarih kitapları için değil, diğer milletlerin din ve inançlarından bahseden kitaplar (*milel ve nihâl*) için de geçerlidir. Söz konusu Arapça kaynaklardaki anlatımlar, Müslüman müelliflerin *ehl-i kitaba* ait literatüre hiç de yabancı (*terra incognita*) olmadığı³⁴, kaynak müelliflerinin *ehl-i kitapla* irtibat halinde olduklarını göstermektedir³⁵. Ancak gerek tarih, gerekse din ve mezhepler tarihi üzerine yazılmış literatür (*heresiography*), geçmişin anlatımı veya şimdinin tasvirinden ibaret değildi. Müslüman müellifler, ilmin bu branşlarını İslâm hakimiyetini pekiştirme, İslâmiyet haricindeki dinlerin dünya görüşünü çürütme amacına yönelik bir araç olarak da kullanmışlardır³⁶.

³² Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar", *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), s. 138-162; Frank Griffel, "Toleration and Exclusion: Al-Shafi'i and al-Ghazali on the Treatment of Apostates", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001), s. 339-350; Steven Wasserstrom, "Mutual Acknowledgments: Modes of Recognition between Muslim and Jew", *Islam and Judaism: 1400 Years of Shared Values* içinde, ed. Steven Wasserstrom, Portland: Institute for Judaic Studies 1994, s. 64-65; G. D. Newby, *A History of the Jews of Arabia from Ancient Times to Their Eclipse under Islam*, University of South Carolina Press 1988, s. 14-17.

³³ Meselâ bkz. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden: Brill 1893, Bibliotheca Geographorum Arabicorum VIII, 112-114; Makdisî, *el-Bed ve't-Tarîh*, nşr. ve trc. Houart, Paris 1899-1919, IV, 34-41.

³⁴ Bu olgu, dönemin diğer popüler literatürüne de yansımıştır. Meşhur "kambur" hikâyesinde ölen kamburun cesedi, öldüğü evden önce Yahudi bir tabibin, daha sonra Müslüman komşunun ve nihayet Hristiyan bir tüccarın evine taşınır. Hristiyan tüccar ayaşın tekidir. Ağgözlü olarak tasvir edilen Yahudi ise bir yandan cesedi çiğnerken, diğer yandan da "Ey Ezra (Üzeyir), ey Musa, ey Harun, ey Yeşu b. Nun" şeklinde bağırıp durmaktadır. Bkz. *Alf Layla wa-Layla from the Earliest Known Sources*, ed. Muhsin Mahdi, Leiden: Brill 1995, s. 283, 284, 285 (104-106. gece); *Tausend und Eine Nacht*, nşr. M. Habicht, Breslau 1825, II, 125-29; *Elf Leyle ve Leyle*, Bulak: Kahire 1252, I, 74-75; *The Arabian Nights*, İngilizceye trc. H. Had-dawy, New York: Norton 1990, I, 208-211.

³⁵ Bkz. Sh. Pines, "A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim", *Israel Oriental Studies* 1 (1971), s. 224-240.

³⁶ G. Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, University of South Carolina 1999, s. 10-11; Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton University Press 1995, s. 180-181.

Halifelğin, kontrolü altındaki geniş İslâm coğrafyasında karşılaştığı problemler ile Müslüman hukukçuların İslâm hakimiyetini pekiştirmek amacıyla siyasî ve sosyal düzeni hukukî bir temele oturtma gayretlerini bu literatürden tespit etmek mümkündür³⁷. Üstelik müslüman-gayri müslim ilişkilerinden rahatsız olan bazı Müslüman müellifler, (bu tür) uydurma tarihî rivayetleri siyasî ve sosyal görüşlerini desteklemek amacıyla da kullanabilmişlerdir³⁸.

Gayri Müslimlerin Tepkisi

Şimdi de Müslüman hakimiyetinde yaşayan gayri müslimlerin yukarıda bahsi geçen uydurma rivayet ve dokümanlara ne tür tepki verdiklerini ele almak istiyoruz.

“*Zimmîler*”, resmî İslâm ideolojisini yansıtan kutsal İslâm tarihçiliğine yorum yapmaları bir yana, bu metin ve kayıtların gerçekliğine bile doğrudan meydan okumaktan kaçınmışlardır. Yahudiler ve Hıristiyanlar Arap-İslâm medeniyetiyle iyice bütünleştikten sonra bu medeniyete ait literatüre de aşına olmuş; bunun neticesinde, benim “uzlaşmacı yaklaşım” (*compromise approach*) olarak nitelediğim bir tarz benimsemişlerdi. *Ehl-i kitap* [gayri müslim tebaa], Müslüman müellifler tarafından üretilen kutsal tarih yazımını açıkça kabul etmiş; ancak geçmişin bu baskın İslâm yorumunu ustaca manipüle ederek bu literatürü, kendilerine yönelik tarihî hikayeler türetmek amacıyla kullanmışlardır³⁹.

³⁷ Hz. Ömer’in gayri müslimlere yönelik düzenlemeleri (*eş-Şurûtu’l-Ömeriyye*) hakkında sadece tarih kitaplarında değil, değişik dönemlerde yazılan hukuk risalelerinde de bilgi bulmak mümkündür. Meselâ bkz. Turtuşî, *Sîracü’l-Mülûk*, nşr. Muhammed Fethi Ebû Bekr, Kahire: ed-Dârü’l-Misriyyeti’l-Lübniyye 1994, s. 542-547 (51. Bölüm: *Ahkâmü Ehl-i’z-Zimme*).

³⁸ M. J. Kister, “*Haddisü ‘an Benî İsrâil ve lâ harac: A Study of an Early Tradition*”, *Israel Oriental Studies* 2 (1972), s. 215-239; a.mlf., “Do not Assimilate Yourselves”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), s. 321-371.

³⁹ Meselâ, Süryanî tarihçi Patrik Michael’in şu rivayeti buna güzel bir örnektir: “*Urfa (Ruha) 639 yılında Müslüman Araplar tarafından fethedildi. Şehir, Urfa Piskoposu tarafından Arap komutan İyâd b. Gannm’e teslim edildi. Teslim şartlarına göre, “ehl-i zimme” kabul edilen Hıristiyan halkın can ve mal güvenliği sağlanacaktı. Buna karşılık şehirde yaşayan her erkek 1 dinar ve 2 müdd vergi (cizye) ödeyecekti.*” [Süryaniceden İngilizceye] trc. Joseph Tarzi, “Edessa in the Era of Patriarch Michael The Syrian”, *Hugoye* 3 (2000), 4. paragraf.

*Zimmî*ler kendilerini tanımlamak için çok yönlü bir mekanizma devreye sokmuş; bu sayede hakim din ve kültür ile çepeçevre kuşatılmış cemaatleri arasındaki sınırları belirginleştirmeye çalışmışlardır. Meselâ, Samuel ben Nissim Masnuth, (o dönemde) halkların “*dil, yazı (hat) ve din*”leriyle birbirinden farklılık arz ettiğini belirtir⁴⁰. Yemen Yahudilerinden Natanel ben el-Feyyûmî (ö. 1165’ler) ise, “her milletin kendisine ulaşan prensipler doğrultusunda hareket etmesi, kendi peygamberlerinin yolundan gitmesi ve kendi din adamları ile cemaat liderlerini takip etmesi gerektiği”ni iddia etmiştir. el-Feyyûmî’ye göre bu şekilde bir usul takip edildiği takdirde, dünyada herkesin, takip ettiği bir dinî prensibi olacaktır. Her şey tek ve yegâne olan Tanrı’nın takdirinde olup herkes O’na dönecektir⁴¹. Her şey ve herkes O’na yönelmekte ve O’na ibadet etmektedir. Ahd-i Atık’ta ifade edildiği üzere⁴², ruh da ona dönücüdür. el-Feyyûmî daha sonra Müslümanların Yahudiler hakkında “Tevrat’ı terk ettikleri” şeklindeki ithamına, Kur’ân’dan “*Biz gönderdiğimiz her elçiyi, ancak kendi toplumunun dili ile gönderdik*” [İbrahim 14/4] ayeti ile cevap verir⁴³.

Yukarıda da belirtildiği üzere, *ehl-i kitap* Arap edebiyatının değişik türleri hakkında geniş bir birikime sahipti. Ayrıca dinler arası polemikler sebebiyle, kendilerinin aşağı/alt konumda olmalarını mantıklı hale dönüştürmek amacıyla Müslümanlar tarafından kullanılan metinlere de oldukça aşına idiler⁴⁴. Bu sebeple Yahudi veya Hıristiyanların Müslümanlar tarafından kullanılan argümanları, amaçları doğrultusunda kullanmak

⁴⁰ Bkz. *Midrash Daniel wa-Ezra*, eds. I. S. Lange and S. Schwartz, Jerusalem: Mekisai Nirdamim 1968, s. 11. Bu din adamının doğduğu ve yaşadığı yer hakkında kesin bir bilgi yoktur. Onun XII. asırda Halep’te yaşadığı şeklinde bilgiler yanında, XIV. asırda Batı Akdeniz’de yaşadığı şeklinde bilgiler de mevcuttur.

⁴¹ Burada Kur’ân’a bir gönderme vardır. Bkz. Bakara 2/156. el-Feyyûmî hakkında bkz. R. C. Kiener, “Jewish Isma’ilism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel al-Fayyumi”, *The Jewish Quarterly Review* 74 (1984), s. 249-266.

⁴² Kohelet [Vaiz], 12/7.

⁴³ Bkz. *Bustânü’l-Ukûl [Gan ha-Sekhalim]*, ed. Yusuf Kafah, Qiryat Ono: Halikot Israel 1984, s. 114-116.

⁴⁴ S. Griffith, “Jews and Muslims in Christian, Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century”, *Jewish History* 3 (1988), 66, 81.

üzere kendilerine mâl etme çabaları hiç de şaşkıncu gelmemelidir⁴⁵. Bu tutum, uzun süredir devam eden gelen dinler arası tartışmalarda oldukça yaygındı. Bu sebeple bilinen bir rivayetin (hikayenin) farklı yorumları kullanılarak, karşıt görüş çok kolay bir şekilde çürütülüyor ya da rakip zor duruma düşürülebiliyordu⁴⁶. Her iki taraf da kendi delil ya da anlatımını ön plana çıkarıyor; karşıt görüşün ileri sürdüğü delillerin sağlam olmadığını söyleyerek çürütmeye çalışıyordu.

Hiz. Muhammed'in nübüvvetinin gerçekliği hakkında Abdullah b. Selâm ve ona yüklenen misyonla ilgili İslâm kaynaklarında sıkça bahsi geçen iddiaya burada tekrar işaret etmek gerekir. Osmanlı Mısır'ında yaşamış Yahudi tarihçi Yosef b. Yitshak Sambari [1640-1703], konu ile ilgili anlatımın detaylarını reddetmese de onu "Ovedya b. Şalom" şeklinde İbranice ismi ile kaydetmiş; ancak Kitab-ı Mukaddes'te tanımlanan Ovedya'nın tersine⁴⁷, hakkında "Tanrı'nın serkeş kulu" ifadesini kullanmıştır⁴⁸.

Müslümanlarla *ehl-i kitap* (*kitâbiyyûn*) arasında yakın ilişkiye dair bir diğer örnek de Rahip Bahîra kıssasıdır⁴⁹. Hıristiyan kaynaklar Rahip Bahîra'yı (Sargis, Sergius, Nestorius olarak da isimlendirilmiştir), Nesturî veya Aryüşçü bir sapkın (*heretic*) olarak takdim eder. İslâm karşıtı polemik metinlerinde Bahîra, kendisi ile görüşen kimseleri saptıran bir kimse olarak tasvir edilmiştir. Bahîra'nın, (Süryanice ve Arapça yazılmış) Hıristiyan kaynaklarda bu şekilde takdim edilmesi, esasen Müslümanların "Hz. Muhammed'in, insanlığın beklediği kurtarıcı" olduğu şeklindeki kabullerini redde yöneliktir⁵⁰.

⁴⁵ İbrahim (*Avraham*) ve İsmail'in (*Yişma'el*) Yahudi ve İslâm geleneğindeki karşıt rollerinin mukayesesi için bkz. A. Schussman, "Abraham's visits to Ishmael-the Jewish Origin and Orientation", *Tarbiz* 49 (1980), s. 329, 337, 345.

⁴⁶ Meselâ bkz. Abdülmesih b. İshâk, *er-Risâle [The Apology of al Kindy, Written at the Court of al Mamun (d. Circa 215/830), in Defense of Christianity against Islam]*, Villach, Austria: High of Life 1998, s. 35-38, 45-51, 78-79, 85-86.

⁴⁷ I. Krallar 1/3'te Ovedya, "Tanrı'nın itaatkâr bir kulu" olarak tanımlanmıştır.

⁴⁸ Bkz. Yosef Sambari, *Sefer Divrei Yosef: Eleven Hundred Years of Jewish History Under Islamic Rule*, nşr. Shimon Shtober, Jerusalem: Ben-Zvi Institute 1994, s. 95.

⁴⁹ R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, Princeton: Darwin Press 1997, s. 538.

⁵⁰ S. Gero, "The Legend of the Monk Bahira: the Cult of the Cross and Iconoclasm", *La Syrie de Byzance à l'Islam* içinde, ed. P. Canivet et J-P. Rey-Coquais, Damascus 1992, s. 47-58;

Yahudi Tepkisi

Yahudiliğin [Rahip] Bahîra ile ilgili efsanesi, Yahudilerle Müslümanlar arasındaki sarmal ilişkilerin bir yansımasıdır⁵¹. Hatta bazı kroniklerde Bahîra ile ilgili rivayetler, Hz. Muhammed'i ilgilendiren yönünden ziyade, İslâm hakimiyetinde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki gergin ilişkilere dair izler taşımaktadır. Meselâ, Sambari kroniğinde Bahîra kıssası bu bağlamda ele alınıp işlenmiştir⁵². Sambari, Hz. Muhammed'in Yahudiler aleyhine dile getirdiği hususları inkâr etmez. Gerçekten de İslâm kaynaklarında Arabistan Yahudileri ile [Medine'deki] bir avuç mümin topluluk arasında bir süre devam eden çekişmelere dair çok detaylı bilgi yer almaktadır⁵³. Erken dönem İslâm tarihi ile ilgili bu kısmın belirginleştirilmesi konusunda Sambari'nin başvurduğu metot gayet basittir. Onun iddiasına göre, Medine döneminde Müslümanlar arasında Yahudi karşıtı bir havanın oluşmasında esas etken, Rahip Bahîra'dır (kronikte Buhayran). Hz. Muhammed'e Yahudilerle mücadele fikrini aşıl原因 ve son darbeyi vurması konusunda onu ikna eden, bu kalın kafalı ve kötü tınnetli kâhinden[!] başkası değildir. Ancak Yahudi cemaatinin siyasî temsilcisi Re'sü'l-calûtun (*reş galutha*) oğlu olan [Hz.] Ebû Bekir (hilâfeti: 632-634), Ali b. Ebû Tâlib'le (hilâfeti: 656-661) birlikte kurduğu bir komplo ile Bahîra'yı öldürmüş ve Yahudileri (yok olmaktan) kurtarmıştır⁵⁴.

S. Griffith, "The Prophet Muhammad", *The Life of Muhammad* içinde, ed. U. Rubin, Aldershot: Ashgate 1998, s. 354, 373, 380-384.

⁵¹ Moshe Gil, "The Story of Bahira and its Jewish Version", *Hebrew and Arabic Studies in Honour of Joshua Blau*, Tel Aviv and Jerusalem 1993, s. 200 [İbranice].

⁵² Konu ile ilgili olarak bkz. Shimon Shtober, "The Beginning of Islam in Jewish Sources", *Pe'amim* 61 (1994), s. 90 [İbranice].

⁵³ Çoğu Müslüman müellif, Yahudilerin Hz. Muhammed'e karşı düşmanca tavır takındığını belirtir. Bu konu ve İslâm'ın kutsal tarihine yönelik Yahudi ve Hıristiyan tepkisi için bkz. Jacob Lassner, *The Middle East Remembered: Forged Identities, Competing Narratives, Contested Space*, Ann Arbor: University of Michigan Press 2000, s. 313-385.

* Sambari'de (*Sefer Divrei Yosef*, s. 91) Hz. Ebû Bekir gibi, Hz. Ali de, Yahudi kökenli olarak takdim edilmiştir. (Çeviren).

⁵⁴ Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, nşr. Aryeh Shemuevitz, Jerusalem: Ben-Zvi Institute 1975, I, 38 (5. Bölüm). Kapsali kroniği hakkında bkz. Martin Jacobs, "Exposed to all the Currents of the Mediterranean-A Sixteenth-Century Venetian Rabbi on Muslim History", *AJS Review* 29 (2005), s. 33-60; Sambari, *Sefer Divrei Yosef*, s. 90 (Şa), 93 (Şb).

Öte yandan Yahudi cemaatleri Hz. Muhammed'in kendilerini hi-maye ettiğini ve İslâm hakimiyetinde rahat bir şekilde yaşadıklarını iddia etmişlerdir. Onların bu sunumuna göre, Hz. Muhammed *Sebt* (*Şabat*: Cumartesi) günü olmasına rağmen İslâmiyet'in var olması için kendisiyle beraber savaşa giden bir grup Yahudiye canları, malları ve dinî gereklere rahatça yerine getirebileceklerine dair yazılı bir emân (*kitâbü zîmmeti'n-Nebî*) vermiştir. Emânda yer alan “*dinlerini değiştirmeye zorlanmayacakları, Sebt günü ile ilgili uygulamalarına saygı gösterileceği ve Tevrat (Tora) okumalarına engel olunmayacağı*” şeklindeki birtakım hükümlerle İslâm hakimiyeti altında Yahudi kimliği resmen tanınmıştır⁵⁵.

Yahudi tarih efsanelerinden birine göre VII. asrın başlarında Hayber Vahası'nda yaşayan Yahudiler, Rehabîlerin soyuna mensup idiler⁵⁶. Hayber'in fethinden sonra bu Yahudilerin sürülmesine karar verilmiş; ancak yapılan müzakereler neticesinde Hayber Yahudilerinin [Müslümanların fetihle ele geçirdikleri toprakların ürünlerinin yarısını almak şartıyla], *cizye* vergisinden muaf tutularak yerlerinde bırakılmasına karar verilmişti. Taberiye [Filistin] şehrinden Kahire'deki Fâtûmî mahkemesine Yahudiler tarafından gönderilen [Yahudice] Arapça bir dilekçede* böyle bir bilgi yer almaktadır⁵⁷. Tarihin bu şekilde yeniden inşası, İslâm topraklarında yaşayan Yahudiler arasında oldukça yaygın olup geç dönemlere ait İbranîce bir rivayette, Hayberli Yahudilerle Müslümanlar arasında, [vergi muafiyetine dair] üzerinde anlaşma

⁵⁵ Konu ile ilgili bkz. S. D. Goitein, *Qiryat Sefer* vol. 9, s. 507-521 (Yahudice Arapça ve İbranîce doküman).

⁵⁶ Yeremya kitabı 35. bap.

* Şehirde mukim Hayberliler tarafından yazılan 1030 tarihli bu dilekçenin baş tarafı günümüze ulaşmamıştır. Ancak içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla Sibâ b. Ferec isimli cemaat lideri, bölgeye yeni atanan Fâtûmî valisinin vergilerini artırma talebine karşı Fatûmî sarayından olaya müdahale etmesini arz etmektedir. Cemaat lideri Taberiye'de Yahudi cemaatinden malî durumuna göre bazılarının 5, bazılarının ise 10 dirhem ödediğini; Hayberli olduğunu iddia edenlerin (*Hayberîyye*) ise *cizyeden* muaf olduklarını söyleyerek vermediklerini belirtmektedir. Dokümanın baş ve son tarafı olmadığı için Fâtûmî sarayının yeni valinin icraatına karşı tasarrufu bilinmemektedir. Doküman ve konuyla ilgili detaylar için bkz. Nuh Arslantaş, “Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri”, *Bellelen* 264 (Ağustos 2008), s. 460 (Çeviren).

⁵⁷ Moshe Gil, “Religion and Realities in Islamic Taxation”, *Israel Oriental Studies* 10 (1980), s. 28, 33.

sağlanan bazı düzenlemelerden bahsedilir. Hatta bu belge,* [bazı] Müslüman hukukçular tarafından da orijinal kabul edilmiştir⁵⁸.

Yukarıda Bereketli Hilâl'de yaşayan yerel halkların bölgeye gelen Müslüman ordulara yardım ettikleri şeklinde bazı rivayetlerden söz edilmişti. Bu rivayetlerden hareketle Yahudi kaynaklar, askerî başarıların, Yahudilerin oluşum aşamasındaki İslâm'ın kurumsal yapısı ile samimi ilişkiler kurmalarına engel olmadığı şeklinde bilgiler nakletmişlerdir. Geniza dokümanlarından** birinde, Kudüs'te Yahudilerle Müslümanların yaptığı bir toplantıdan bahsedilir. Yahudi kaynaklarında yer alan bu rivayete göre Yahudiler [Hz.] Ömer'e Kutsal şehrin (Kudüs) temizlenmesi ve Mabnet kalıntılarının ortaya çıkarılmasında rehberlik etmiş; ona [Kutsal] Taş'ın bulunduğu yeri göstermiş; halife de bu Taş'ın bulunduğu yere bir kubbe inşâ etmiştir. Daha sonra [Hz.] Ömer 70 Yahudi ailenin Kudüs'e yerleşmesine müsaade [etmiş, Celile'den (*Galile*) gelen bu aileler için şehirde özel bir mahalle tahsis] etmiştir⁵⁹. İlerleyen süreçte Yahudiler Mabet Tepesi'ne (*Temple Mount*)*** bir sinagog inşâ etmiş ve bu mekânı ziyaret etmeye başlamıştır⁶⁰.

* Cambridge Üniversitesi Geniza tasnifinde [TS 8 Ka. I] kayıtlı, H. Hirschfeld tarafından süreli bir yayında neşredilen böyle uydurma bir belge, Yahudice-Arapça metni ve Türkçe tercümesi ile birlikte tarafımızdan yayımlanmıştır. Bkz. Nuh Arslantaş, "Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri", *Belleter* 264 (Ağustos 2008), s. 463-474 (Çeviren).

⁵⁸ Meselâ bkz. Sambari, *Sefer Divrei Yosef*, s. 97 (satır 135).

** Geniza, sinagoglarda kullanılmayacak kadar eskimiş İbranice dinî kitapların ve kutsal araçların saklandığı ahşap bir oda veya bölüme verilen addır. 1897 yılında Fustat'ta Karaî Yahudilere ait bir sinagogun *genizasında* İslâm dünyasındaki Yahudilerle ilgili pek çok bilgi ihtiva eden dokümanlar bulunmuştur. Bu dokümanlar ile yine Mısır'ın el-Besâtîn beldesinin bir kabristanının *genizasını*, "Kahire Genizasını" olarak meşhur olmuştur. Dokümanların özellikle Fâtımiler ve Eyyübiler dönemi için ilk elden kaynak olduğu kabul edilmektedir. Dokümanlar başta Amerika, İsrail ve İngiltere olmak üzere dünyanın dört bir yanına dağılmış durumdadır. (Çeviren).

⁵⁹ Moshe Gil, *Palestine during the First Muslim Period*, Tel-Aviv: Misrad ha-Bitahon 1983, II, 1-3 (Doküman no: 1) [İbranice].

*** Müslümanlar tarafından "Harem-i Şerif" olarak isimlendirilen bu tepe Yahudi literatüründe "*Har ha-Bayt*" olarak isimlendirilmektedir. (Çeviren).

⁶⁰ *Israel in Exile*, ed. Ben Zion Dinur, Tel-Aviv 1973, I, 42 (Doküman no: 10) [İbranice].

Benzer tartışmalara bir örnek de Mısır fâtihi ‘Amr b. el-‘As’la ilgili anlatılan bir hikâyenin Yahudi versiyonudur⁶¹. Rivayete göre, Nil Deltası’na hakim olan Müslüman idare, yerel halka çok insancıl muamele etmiş; Yahudilerle Müslümanlar arasında da bir barış antlaşması imzalanmıştır⁶². Geçmişe dönük bu şekilde yeni bir tarih inşâsı, en çok da İslâm hakimiyetindeki Yahudilerin işine yaramış; bununla Arap (*Yişma’elî*) yöneticilerin kendilerine saygı göstererek çok iyi muamele ettiklerini ispatlamaya çalışmışlardır.

Halifelikle *zimmî*ler arasında dostane ilişkilerin hakim olduğu ortak yaşama dair sonraki dönemlere ait bazı rivayetler, bu olgunun, Bereketli Hilâl’de Abbâsîlerin dağılma sürecinde büyük değişikliklerin yaşandığı dönemlerde dahi değişmediğini göstermektedir.

Konu ile ilgili örneklerden biri de [Natan ha-Bavli tarafından kaleme alınan] bir Yahudi kronikte yer almaktadır. Rivayete göre bir keresinde Abbâsî halifesi Mu’tazîd (hilâfeti: 279-289/892-902), İlyas Peygamber’i [Yahudi kültüründe *Eliyahu ha-Navi*] gördüğü bir kabustan korku içerisinde uyanır. Halifenin rüyasına giren İlyas Peygamber, [Yahudileri katletmeye ant içen] halifeyi, bu andını gerçekleştirdiği takdirde başına geleceklere razı olması konusunda uyarır. Bunun üzerine halife Bağdat Yahudi cemaatinin başkanı Netira’yı çağırır. Kefenlere bürünmüş bir vaziyette huzura çıkan Yahudi lider, halifeye görünen gizemli şahsiyetin Yahudileri zor zamanlarında kurtaran İlyas olduğunu; İlyas’ı da Müslümanların “Hızır” olarak isimlendirdiğini; bu sebeple Hızır ile İlyas’ın aynı şahsiyet olduğunu söyler. Bu noktada hikâyedeki diyalogda bir rol değişimi dikkat çeker. İlk etapta [ani bir şekilde halifenin huzuruna çağırılması nedeniyle] büyük bir korku yaşayan Netira, hilâfet sarayında anahtarları elinde bulunduran itibarlı bir şahsiyet konumuna yükselivermiş; halife ise savunduğu bir kişi haline gelmiştir. Halife, Netira’ya Yahudileri *cizye* vergisinden muaf tutabileceğini söylemiş; ancak Netira cemaatin bu vergi sebebiyle canlarını güvence altına aldıklarını

⁶¹ Sambari, *Sefer Divrei Yosef*, s. 95.

⁶² Bu diplomatik terim (*baqt*) ortaçağ Müslüman müelliflerin bilmediği bir şey değildi. Konu ile ilgili bkz. Martin Hinds-H. Sakkout, “A Letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian-Nubian Relations in 141/758”, *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas*, ed. W. al-Qadi, Beirut 1981, s. 209-229.

belirterek halifenin teklifini reddetmiştir. Halife de bu görüşü haklı bularak Yahudilerden *cizyeyi* “Hz. Muhammed’in uygulaması (*sünnet*) üzere” almaya karar vermiştir. Yine o andan itibaren Bağdat Yahudileri, Abbâsîler gibi siyah renkli elbiseler giyinmeye başlamış; bu yolla halifenin kendilerine verdiği teminata güvendiklerini göstermek istemişlerdir. Bağdat’ta yaşayan bir grup sûfinin şehirdeki Yahudi cemaatine saldırı hazırlığı içerisinde olduğu bilgisinin alınması üzerine, halife, ceza olarak bunların Dicle Nehri’ne atılmasını emretmiştir. Bu hikâyelerde geçen kahramanların, Yahudilerle hilâfet sarayı arasındaki aracılığı sona ermemiştir. Netira, Mu’tazid’in halefi Muktedir (hilâfeti: 295-320/908-932) döneminde de sarayda önemli roller üstlenmeye devam etmiştir. Abbâsîlerin Yahudilere karşı müsamahakâr tavrı, Netira’dan sonra [oğlu] Sehl ile [cemaat liderliğini üstlenmesinden sonra da] devam etmiştir. Hatta Sehl’in, Kûfe’de yaşayan [Hz.] Ali’nin nesli (yani Şîiler) ile Haşimoğulları’na (yani Abbâsîler) dağıtılmak üzere her yıl düzenli şekilde yardım gönderdiği belirtilir⁶³.

“*el-Ferec ba’de’ş-şidde*” (zor dönemlerden sonra esenlik günleri) [adlı] hikâyelerin, Yahudi müellifler arasında popüler bir hal almasını, kısmen, Ahd-i Atîk’in Ester kitabı (*Megilat Ester*) ile başlayan edebî-dinî rivayetlerin etkisiyle izah etmek mümkündür⁶⁴. Yukarıda bahsi geçen motife (*topos*), Selçuklular döneminde Bağdat’ta meydana gelen bir olayla ilgili Yahudi bir kaynakta da rastlanmaktadır. Yahudilerin “*zimmî*”lik rolünü ne kadar içselleştirdiklerini gösteren bu rivayete göre sultanın Yahudi cemaatine baskı uyguladığı bir dönemde Tabîp Yosef’in kızı dindar bir hanım, rüyasında İlyas Peygamber’i (*Eliyahu ha-Navi*) gördüğünü ve kendisine “İsrail’in kurtuluşunun yakın olduğu” müjdesini verdiğini söyler. Halife, Yahudilerin bu şekilde mesih beklentisi içerisinde olduklarını işitince

⁶³ Hikâyenin geçtiği kaynak için bkz. Nathan b. Isaac ha-Bavli (the Babylonian), “*Akhbar Baghdad*”, *In the Kingdom of Ishmael* içinde, ed. Moshe Gil, Tel-Aviv: Misrad ha-Bitahon 1997, II, 33-40 (Doküman no: 11) [İbranice].

⁶⁴ Bu üslûbun Müslüman müellifler arasındaki bir örneği için bkz. M. S. Khan, “Miskawaih and Arabic Historiography,” *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), s. 718, 719. Ayrıca bkz. Nissim ben Jacob ben Nissim ibn Shahin (XI. asır), *An Elegant Composition Concerning Relief after Adversity*, Giriş ve Arapçadan notlarla trc. William M. Brinner, New Haven: Yale University Press 1977; Dan Ben-Amos, “Jewish Folk Literature”, *Oral Tradition* 14/1 (1999), s. 176, 177, 184.

cezalandırılmalarını emreder. Ancak Bağdat kadısı, halifeyi, “Yahudilere kötülüğü dokunan kimselerin asla cezasız kalmadığı” şeklinde uyarmıştır. O günün gecesinde İlyas Peygamber’in halifeye görünmesi üzerine halife büyük bir korkuya kapılmıştır. Neticede korkusundan dolayı Yahudileri [cezalandırmaktan vazgeçtiği gibi] *cizyeden* de muaf tutmuştur⁶⁵. Rollerin bu şekilde değişimi, edebî bir anlatım motifinden (*topos*) kaynaklanmaktadır ki, esasen Yahudi müellifler bu edebî motife, cemaatlerinin, halifelerin hakimiyetindeki karmaşık konularına göğüs germek amacıyla başvurmuşlardır.

Hıristiyan Tepkisi

Benzer olaylarla ilgili Hıristiyanlara ait anlatımlarda zaman zaman, özellikle detaylarda, farklı bir seyir takip edilmişse de, Yahudilere ait rivayetlerde olduğu gibi, İslâmiyet’in üstünlüğünü kabul konusunda takip edilen çizgi değişmemiştir. Bu rivayetlerde (veya anlatımlarda), Hıristiyan cemaat liderliğinin İslâm hakimiyetindeki aşağı statüsünü kabul konusunda pratik bir strateji takip ederek cemaatlerini ve din adamlarını koruyucu bir pozisyon aldığı görülür.

Tur Abdin bölgesi (günümüzde burası Türkiye’de Güneydoğu Anadolu bölgesindedir) piskoposu Mar (Mor) Gabriel’e ait olduğu belirtilen bir mektupta, onun Müslümanların halifesi (*kalifa de-hanfota*) [Hz.] Ömer ile karşılaştığına dair bir bilgi okumaktayız. Buluşmanın sonunda piskoposun sunduğu bir belgenin halife tarafından onaylandığı belirtilir. Bu belge ile Hıristiyanların inanç özgürlükleri, mabet ve mabede bağlı uygulamaları garanti altına alınmış; dinî yükümlülüklerini rahatça yerine getirebilecekleri, din adamlarının da *cizyeden* muaf olduğu kabul edilmiştir⁶⁶.

⁶⁵ Bkz. S. D. Goitein, “A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120-1121”, *The Jewish Quarterly Review* 43 (1952), s. 57-76. Dokümanın yeniden neşri için bkz. Moshe Gil, *In the Kingdom of Ishmael*, II, 229-234 (Doküman no: 87) [İbranîce].

⁶⁶ F. Nau, “Un Colloque du Patriarche Jean avec l’Emir des Agarens”, *Journal Asiatique* (1915), s. 274; N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue: a Collection of Documents from the First three Islamic Centuries, 632-900 A.D.*, Hatfield, Pa.: Interdisciplinary Biblical Research Institute 1993, s. 29.

Bazı tarihî rivayetlerde ise olayların Hıristiyan versiyonu Yahudi müellifler tarafından takdim edilen komplo ile taban tabana zıttır. [Hz.] Ömer'in Kudüs'e geldiğinde, şehrin son Bizans patriği Sophronius ile müzakeresi bağlamında anlatılan rivayetlerde⁶⁷, olaylar silsilesi, yerel kilise başkanı ile Müslümanların başını bir araya getirir. Bunlar, yerel halkın durumunu garanti altına alan bir anlaşmaya varmadan önce teslim şartlarını müzakere ettiler. Patrik'in gönül rızası ile şehri teslim edip halifeliğin gölgesinde cemaatiyle birlikte yaşamayı kabul etmesine karşılık [Hz.] Ömer, imzaladığı antlaşma belgesinde (*sulh*) Hıristiyanları ve kiliselerini korumayı garanti etmişti.

Ancak teslim sözleşmesinin Hıristiyan versiyonuna bir paragraf daha ilave edilmiş ve paragrafa “müminlerin emîrinin yerel Hıristiyan halka, Yahudilerin onlarla birlikte Kudüs'e yerleşmesine müsaade etmeyeceğine dair söz verdiği” şeklinde bir hüküm konmuştur. Antlaşmanın onaylanmasından sonra [Hz.] Ömer ibadet etmek için bir yer aramış; o sırada Hıristiyan cemaat temsilcisi ile birlikte Kıyâme Kilisesi'nde (*Holy Sepulcher*) oldukları için Patrik Sophronius, kendisine namazını kilisede kılabileceğini söylemiştir. Ancak [Hz.] Ömer: “Eğer şimdi ben burada namaz kılırsam, gelecekte Müslümanlar burayı sizin elinizden alabilir” diyerek patriğin teklifini bu endişeden dolayı kabul etmemiştir⁶⁸. Bu uydurma rivayetle Hıristiyan tarihçiler okuyucularına müminlerin emîrinin bu asil davranışının, kiliselerini müsadereyen kurtardığı şeklinde bir mesaj vermek istemişlerdir. Buna göre Müslümanlar [Hz.] Ömer'in yolundan gitmeli, [Fâtumî halifesi] Hâkim zamanında olduğu gibi, Hıristiyan tebaaya zulmetmemelidirler. Buna ilaveten tarihî rivayette Yahudilerin Kudüs'ten çıkarılması gibi bir hedef de belirlenmiştir.

Tarihî rivayetlerin dönemsel koşulları düzeltme amaçlı kullanılmasının, halifelik hakimiyetinde yaşayan *zimmî*lerin durumları ile sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Bu rivayetler, kutsal emanet ve mekânlara dair birtakım hikâyeleri izah amaçlı da kullanılmıştır. Meselâ Ermeni bir tarihçi, İstanbul'daki (*Konstantinopol*) kutsal kalıtlarla ilgili olarak bunların Bizans başkentine imparatorluk ordusunun Yermük savaşında Müslü-

⁶⁷ Bkz. Taberî, *Tarihü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, I, 1403-1410.

⁶⁸ Yahya b. Saïd el-Antâki, *Kütübü't-Tarih [Annales]*, nşr. L. Cheikho, Beyrut 1909, II, 17-18.

manlara mağlup olmasından sonra (636 yılı) getirildiğini iddia eder. Hikâyeye göre Hıristiyanlar, Müslüman ordusu Eriha'da (*Jericho*) kamp kurduğu sırada Kudüs'teki Yeniden Diriliş Kilisesi'nde (*Church of Resurrection*) bulunan kutsal kalıtları alarak sahile taşımış; oradan da hareket etmek üzere olan bir gemi ile İstanbul'a göndermişlerdir. Bu başarılı kurtarma operasyonunun ardından Hıristiyanlar, kendilerine gerekli garantilerin verilmesinden sonra Müslümanlara şehrin (Kudüs) kapılarını açmışlardır⁶⁹.

Sonuç

Yukarıda anlatılanlar göz önüne alındığında Yahudi ve Hıristiyanların, İslâm'ın kurumsal yapısının ortaya çıkışından yıllar sonra bile çeşitli iddialar ileri sürmesi pek şaşırtıcı gelmemektedir. *Ehl-i kitabın* (*Kitâbiyyûn*) İslâm tarihi rivayetlerine tepkisi, bu rivayetlerin Müslümanların bilinç ve idraklerine iyice yerleşmesinden hemen sonra ortaya çıkmıştır. Bu gelişme, Müslümanların kimliklerine karşı güçlü bir kişilik ruhu ve yerleştikleri coğrafyaya bağlılık duygusu ile ele ele yürümüş; zamanla da güçlenerek devam etmiştir⁷⁰. Bu durum kutsal bir İslâmî tarih ve coğrafya literatürünün ortaya çıkmasından da anlaşılabilir⁷¹. Müslüman birlik ve beraberliği, İslâmî ruhla kutsanmış bir mekân olarak şehir ve bölgelerin tasviriyle birlikte ele alınıp anlatılmıştır.

Sadece bu zihni ve entelektüel gelişim başarısı bile İslâm topraklarında yaşayan, herhangi bir siyasî muhalefete girişmeksizin İslâm devletinin üstünlüğünü kabul eden Yahudi ve Hıristiyanlara bir çağır açmıştır. Halifelerin gölgesinde yaşayan “*zimmîler*” (*ehl-i zimme*), Arap-İslâm kronikleri ile bu edebiyatın diğer dallarına ait literatürde yaygın olan motife (*topoi*) oldukça aşina idi. Ancak Müslüman müellifler, ümmetin erken

⁶⁹ Bkz. Sebeos, *Histoire d'Heracles*, notlarla Ermeniceden trc. F. Macler, Paris 1904, s. 97-98.

⁷⁰ Zayde Antrim, “Ibn Asakir's Representations of Syria and Damascus in the Introduction to the *Tarikh Madinat Dimashq*”, *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006), s. 109-129.

⁷¹ Fezâil edebiyatının doğuşu ve gelişimi, bunun en güzel örneklerinden biridir. Konu ile ilgili bkz. James E. Lindsay, “‘Ali Ibn ‘Asakir as a Preserver of Qisas al-Anbiya: The Case of David b. Jesse”, *Studia Islamica* 82 (1995), s. 54, 79.

döneme ait tarihini yeniden inşâ etmek ve Yahudi-Hıristiyan karşıtı düzenleme ve vergilendirmeleri haklı çıkarmak için dokümanlarla hukukçulara yazılı tarihsel veriler temin etmeye çabalarken, *ehl-i kitap* (*kitâbiyyûn*) ise bu rivayetleri tahrip veya tahrif edici amaca yönelik okumayı tercih etmiştir⁷².

Ehl-i kitap, politik güçten mahrum cemaatler olduğunu tartışmaksızın, geçmişe ait modelin, Müslüman idarenin aleyhlerine yönelik bir takım önlemler almasına engel olabileceğini düşünmüştür. Hem cemaatlerinin konumunu korumak hem de geçmiş olayları kendi cemaatleri ile idaresi altında yaşadıkları Müslümanlara (*ümme*) izah etmek isteyen *zimmî*ler, İslâm tarihi rivayetlerini manipüle etmek amacıyla bilgiye hakim olmak istemişlerdir⁷³. Birincil kaynaklardaki İslâmî metinleri delil göstererek ilk dönemlerden itibaren canlarının ve mallarının garanti altına alındığını söyleyen “*zimmî*ler”, kendilerinin himaye edilmesinin İslâm’ın kurumsal yapısının bir gereği olduğunu ispat etmek için de Müslümanlara ait kutsal tarih metinlerini dikkatlice gözden geçirmişlerdir.

Öte yandan bu uydurma dokümanlar, *kitâbiyyûn* (*ehl-i kitap*) tarafından özerkliklerini koruma ve liderlik pozisyonlarını güçlendirme amaçlı da kullanılmıştır. Amos Funkenstein’in “asılsız rivayet” (*inauthentic narrative*) olarak isimlendirdiği bu rivayetler, *zimmî*ler tarafından “karşı-tarih” (*counter-history*) olarak kullanılmıştır. Bu “karşı-tarih”e polemik amaçlı bir misyon da yüklenmiştir. Benim iddiam olmasa da, gayri müslim tarihçiler baskın tarih anlatımını sistematik bir şekilde kullanarak Müslümanlar tarafından oluşturulan ortak tarih hafızasını tahrip etmek ve Müslümanların bizzat kendileri tarafından oluşturulan imajı çarpıtmak istemişlerdir⁷⁴.

⁷² Müslüman otoritelerin *ehl-i kitaba* yönelik baskı politikasına dair bazı rivayetler mevcuttur. Meselâ bkz. Makrîzî, *Kitâbü’s-Sülûk li-Ma’rifeti Düveli’l-Mülûk*, I, 753.

⁷³ Krş. el-Me’mûn’la Saîd b. Ziyâd’ın Dimâşk’ta geçen hikayesi ile [Hz.] Peygamber’in Temîm ed-Darî’ye verdiği emân. Bkz. Taberî, *Tarîhu’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, I, 1142-1143 (Hicrî 218 yılı olayları); İbn Asâkir, *Tarîhu Medîneti Dimâşk*, nşr. M. al-‘Amravî, Dimâşk 1415/1995, XXI, 60-61 (no. 2476); İbn Manzûr, *Muhtasarü Tarîhi Dimâşk li-İbn Asakir*, Dimâşk: Dâru’l-Fikir 1989, IX, 297-98 (no. 145).

⁷⁴ Bkz. “History, Counter-History and Narrative”, *Alpayim* 4 (1991), s. 206-213 [İbranîce]; Funkenstein’in tenkidi için bkz. David Biale, “Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity: *The Sefer Toldot Yeshu* and the *Sefer Zerubavel*”, *Jewish Social Studies* 6 (1999), s. 130-132.

Yönetici Müslüman gücün “*zimmîler*”le ilgili konulara ilgisi ise farklı boyutlara sahipti. Kendi cemaatlerini ilgilendiren konulara bağlı kalmak suretiyle Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi müellifler benzer rivayetleri cemaatlerinin konumlarını güçlendirmek amacıyla kullanmışlardır. Geçmişle ilgili benzer rivayetlerin farklı bir şekilde yorumlanarak tamamen farklı bir sonuca ulaşılması, bu açıdan bakıldığında çok da şaşırtıcı değildir.

Yukarıda bahsi geçen tarihî metinlerden bir başka sonuca daha ulaşmak mümkündür: Halifelerin hakimiyeti altında Bereketli Hilâl, nüfusun bütün kesimlerini kuşatan bir Arap-İslâm kültürel gelişimine şahit olmuştur. Bu kültür, *ehl-i kitabın* Müslüman komşuları ile yan yana yaşamalarına imkân tanınması yanında, hakim devlet aygıtı ile *zimmîler* arasında uydurma hukukî sözleşmelere dayalı konumu da belirgin hale getirmiştir. Müslüman müelliflerin ideal kabul ettikleri bu kurumsal yapının yorumuna verdikleri tepki ise bu makalenin konusu değildir⁷⁵. Ancak tarihî gerçeklik zamanı haklı çıkarmış, Müslüman çoğunluk, bir kere daha *ehl-i kitab (kitabiyyûn)* tarafından çizilen bu uyumlu tabloyu kabullenmek istememiştir.

⁷⁵ İbn Sasa tarafından nakledilen hikayenin karşılaştırması için bkz. *ed-Dürrü'l-Mudîyye fî'd-Devleti'z-Zâhiriyye (A Chronicle of Damascus 786-799/1389-1397)*, nşr. ve trc. W. M. Brinner, Berkeley: University of California Press 1963, I, 126-129.