

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI (İSLAM TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**HZ. PEYGAMBER VE DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE GAYR-I
MÜSLİM POLİTİKALARI**

Doktora Tezi

Abdurrahman DEMİRCİ

Ankara-2012

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI (İSLAM TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**HZ. PEYGAMBER VE DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE GAYR-I
MÜSLİM POLİTİKALARI**

Doktora Tezi

Abdurrahman DEMİRCİ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. İrfan AYCAN**

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI (İSLAM TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HZ. PEYGAMBER VE DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE GAYR-I
MÜSLİM POLİTİKALARI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İrfan AYCAN

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof.Dr. İrfan AYCAN (Tez Danışmanı)	
Prof.Dr. İbrahim SARIÇAM	
Prof.Dr. Sönmez KUTLU	
Prof.Dr. Nahide BOZKURT	
Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR	
Prof.Dr. M.Mahfuz SÖYLEMEZ (Yedek Üye)	
Prof.Dr. Baki ADAM (Yedek Üye)	

Tez Sınavı Tarihi: 01.11.2012

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VIII
KISALTMALAR.....	XI
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMA 'NIN PROBLEMİ	1
B. ARAŞTIRMA 'NIN METODU VE KAYNAKLARI	5
C. ARAP YARIMADASINDA DİNİ YAPI.....	22
1. Yahudilik	25
2. Hıristiyanlık	26
3. Mecûsilik	30
4. Müşrikler.....	31
5. Haniflik.....	33
D. GAYR-I MÜSLİM.....	34
1. Gayr-ı Müslim Kavramı ve Kapsamı	34
2. Kur'an-ı Kerim'de Gayr-ı Müslimler.....	36
3. Zimmet.....	46
4. Hicret ve İslâm Devleti'nin Şekillenışı	51

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER (S.A.V) DÖNEMİ GAYR-I MÜSLİM POLİTİKALARI.....	57
A. SİYASİ POLİTİKALAR	57
1. Medine İçindeki Yahudilere Yönelik Siyasi Politikalar	57
a. Vesika	57
b. Benî Kaynuka Gazvesi	74
c. Benî Nadir Gazvesi.....	81
d. Benî Kureyza Gazvesi	87
2. Medine Dışındaki Yahudilere Yönelik Siyasi Politikalar	98
a. Hayber.....	98
b. Fedek, Vâdî'l-Kurâ, Teymâ, Maknâ Yahudileri	100
3. İslam Davetinin Yarımada Dışında Yayılma Süreci	102
a. Mute Savaşı	106
b. Tebük Seferi ve Egemenlik Altına Alınan Hıristiyan Topluluklar	109
4. Necran.....	110

B. SOSYO-KÜLTÜREL POLİTİKALAR.....	112
1. Devlet-Vatandaş İlişkisi	112
2. Sosyal İlişkiler	118
3. İstihdam	123
C. EKONOMİK POLİTİKALAR	131
1. Haraç.....	131
2. Cizye	136
a. Cizye Muafiyeti	150
b. Cizye Uygulamaları.....	154
3. Vergi Toplama Yöntemi.....	160
D. DİNİ POLİTİKALAR.....	164

İKİNCİ BÖLÜM

DÖRT HALİFE DÖNEMİ GAYR-I MÜSLİM POLİTİKALARI ...	177
A. HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİ	177
1. SİYASİ POLİTİKALAR.....	177
a. Halifelğe Seçilmesi.....	177
b. Yönetim Anlayışı.....	178
c. Fetih Anlayışı.....	180
2. SOSYO-KÜLTÜREL, EKONOMİK VE DİNİ POLİTİKALAR	192
B. HZ. ÖMER DÖNEMİ.....	202
1. SİYASİ POLİTİKALAR.....	202
a. Hilâfeti Ve Yönetim Anlayışı.....	202
b. Fetihlerden Önceki Durum.....	203
c. Fetih Politikası	207
d. Savaş Adabı	212
e. Fetihler ve Antlaşmalar	213
e.1. Suriye Bölgesi.....	216
e.2. Irak Bölgesi.....	222
e.3. Cezîre Bölgesi.....	226
e.4. Mısır Bölgesi	226
f. Fethedilen Topraklar ve Halklarına Yönelik Çözüm Arayışı.....	232
g. Tehcir.....	246
g.1. Hayber ve Çevresinin Tehciri	248

g.2. Necran Tehciri	253
2. SOSYO-KÜLTÜREL POLİTİKALAR	263
a. Evlilik Yasağı	263
b. Sosyal Güvence	265
c. İstihdam	272
3. EKONOMİK POLİTİKALAR	277
a. Haraç	277
b. Cizye	290
b. 1. Cizye Vergisine Tabi Mallar	291
b. 2. Mühür Uygulaması	293
b. 3. Cizye Muafiyeti	294
b. 4. Cizye Oranları	296
b. 5. Cizye ve Himaye	297
b. 6. Cizye Toplama Şekli	299
c. Uşûr	301
d. Benî Tağlib Uygulaması	307
4. DİNİ POLİTİKALAR	315
C. HZ. OSMAN DÖNEMİ	325
1. SİYASİ POLİTİKALAR	325
a. Siyasi Durum	325
b. Siyasi Faaliyetleri	326
c. Fetihler ve Antlaşmalar	332
d. Yenilenen Fetihler ve Antlaşmalar	337
e. Afrika Bölgesi ve Ateşkesler	339
e. 1. Nûbe Ateşkesi	339
e. 2. Bece Ateşkesi	341
f. Afrika ve Akdeniz’de Gerçekleşen Diğer Seferler	342
2. SOSYO-KÜLTÜREL ve DİNİ POLİTİKALAR	344
3. EKONOMİK POLİTİKALAR	347
a. Haraç	347
b. Cizye	348
c. Uşûr	351
d. Nevruz ve Mihrican	351
D. HZ. ALİ DÖNEMİ	354
1. SİYASİ POLİTİKALAR	354
a. Siyasi Durum	354

b. İdari Faaliyetleri	355
c. Fetih Hareketleri	355
2. SOSYO-KÜLTÜREL ve DİNİ POLİTİKALAR.....	356
a. Benî Tağlib Yaklaşımı.....	359
b. Necran Kararlılığı.....	360
3. EKONOMİK POLİTİKALAR.....	361
a. Haraç.....	361
b. Cizye.....	365
c. Nevrûz-Mihrican.....	367
SONUÇ	371
KAYNAKÇA.....	376
TEZ ÖZETİ.....	398
SUMMARY	399

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi peygamberlikle başlayan ve peygamberlerin getirdikleri mesajlarla şekillenen bir süreçtir. Tarihin akışı içerisinde insanların ilahi emirlere yönelik tavrı ve gidişatı üzerine peygamberler silsilesi yeni mesajlarla insanlığa yön vermişlerdir. İlahi mesajlar, birbirini tamamlayan ve insanlığı kenetleyen bir nitelikte gönderilmiş olmakla birlikte insanoğlu bu durumu zamanla parçalanma ve ayrışmanın bir yolu ve yöntemi haline getirmiştir. Vahiy sürecinin son halkası olan İslâm, öncelikle geldiği ortamda, ardından da tüm dünyada maddi ve manevi, her açıdan mevcut olan parçalanmışlığı sonlandırmayı ve yeniden insanlığı ortak paydada birleştirmeyi hedeflemiştir.

Hiz. Muhammed, siyasi, sosyo-kültürel, dini ve ekonomik unsurların insanlığı ayırtırdığı Arap yarımadasında 23 yıl gibi kısa bir sürede eşsiz bir mücadele içine girerek farklı inançları aynı çatı altında yaşatma örneğini insanlığa vermiştir. Bu örneğin, dönem itibarıyla ve günümüzde çatışmanın en yoğun olduğu coğrafyada verilmiş olması manidardır. Vahyin bütünleştirici özelliği ile insan ve inanan paydalarını önceleyen Hiz. Muhammed, çıkarların inanç halini aldığı Mekke’de başladığı mücadelesini Medine’de siyasi bir yapı ile güçlendirmiş ve zamanla bu çatı altında şirk hariç her unsurun yaşamasına imkân tanımıştır. Vahyin çizdiği doğrultudan şaşmadan muhataplarına karşı politika belirleyen Hiz. Muhammed, sabırla başladığı tebliğ sürecini maddi-manevi açılardan zaferle neticelendirmiştir.

Hiz. Muhammed’den sonra ise içte kabilecilik ve istismara, dışta ise emperyal anlayışa karşı tavizsiz bir mücadele içine giren İslâm devleti, akıl almaz bir büyüme göstermiştir. Bu büyümeye dair İslâm ve batı dünyasında birçok tespit yapılmaktadır. Bu tespitler, ya motivasyon unsurları ya da kazanımlardan hareketle yapılmaktadır.

Bu hususta yapılacak bir çalışmanın sağlıklı olabilmesi için, muhatabından beklentisi ve muhatabına sunduğu imkanların tespiti için İslam devletinde haklar ve görevler hususunun incelenmesi gerekir. Temelini İslâm inancı oluşturmaya rağmen İslam devletinin gayr-ı müslim kesime yönelik ne ölçüde kuşatıcı olduğu, muhataplarına sunduğu tekliflerin ne yönde karşılık bulduğu, uygulamaların muhatabın temel hak ve hürriyetlerini ne ölçüde koruma altına aldığı sorularına daha sağlıklı cevap verilebilmesi ancak bu yolla mümkün olabilir.

Müslümanlar, tıpkı Hz. peygamberin yirmi üç yıllık mücadelesindeki başarısı gibi az zamanda maddi manevi alanda olağanüstü bir zafer silsilesine imza atmışlardır. Şüphesiz bu başarılı gidişatın temel kodlarını Hz. peygamberin politikalarında bulmak mümkündür. Hulefa-i Raşidîn döneminin genelinde bu esaslardan uzaklaşmadığı müddetçe İslâm devleti içte ve dışta hep başarılı olmuştur. Bu başarılı gidişat sayesinde ki bölgede aralarında ve hatta kendi içlerinde çatışan din mensupları bile bir arada yaşamayı başaramışlardır.

Hz. Muhammed ve dört halife dönemleri boyunca gayr-ı müslimlere dönük politikadaki tutarlılık ve kısa sürede kat edilen maddi mesafe yanında manevi dünyaların sarsılmaması için ne tür çabaların sarfedildiği oldukça önemlidir. Bugüne kadar gerek ikili ilişkiler ve gerekse politik yaklaşım itibariyle Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidîn dönemleri ayrı ayrı ele alınıp incelenmiş olsa da söz konusu çalışmalar ya bir dönem ya da bir konu üzerinden yapılmıştır. Hâlbuki Hz. Muhammed'in ardından toplumsal bir beyatla yönetime gelen ve onun uygulamalarından şaşmayan Hulefa-i Raşidinin ortaya koydukları yönetimlerin de politik devamlılık ve bütünlük açısından bir arada incelenmesi gerekir. Böylece çeşitli ırk, din ve mezhep yapılarının aynı çatı altında yaşamaya başladığı İslâm

devletinde, söz konusu süreç içerisinde takip edilen politikaların devamlılığı veya varsa muhtemel kırılmaların daha rahat görülmesi mümkün olabilecektir.

Çalışmamız temelde iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yarımadanın genel hatlarıyla siyasi güç dengeleri ve dönem itibariyle dini yapısını incelemeye çalıştık. Burada ayrıca İslâm devletinin kuruluşu, Kuran'ı Kerim'de gayr-ı müslimler ve sözkonusu dönemde kendilerine biçilen statüleri, genel hatlarıyla ele aldık.

Birinci bölümde Hz. peygamberin siyasi, sosyo-kültürel, dini ve ekonomik açılardan gayr-ı müslim kitleye yönelik politikalar ve sonraki dönemlere yön verecek hayati önemi haiz ilkeler niteliğindeki uygulamalar incelendi. İkinci bölümde ise Hulefa-i Raşidîn dönemi bir silsile şeklinde ele alındı. Hulefa-i Raşidîn dönemini aynı bölüm içinde ele alarak politik süreçteki bütünlüğün daha rahat fark edilmesini hedefledik.

Çalışma sürecinde tez takip komitemde yer alan ve yönlendirmeleriyle bana rehberlik yapan muhterem Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM ve Prof. Dr. Sönmez KUTLU hocalarıma, çalışmamın adı ve sınırlarının tespitinden başlayıp süreç içerisinde ciddi katkılar sağlayarak değerli mesailerini vakfeden danışmanım muhterem Prof. Dr. İrfan AYCAN hocama müteşekkirim. Çalışmamda gerekli kaynaklara ulaşmam hususunda fedakârlıklarını esirgemeyen başta Burhan ULUIŞIK olmak üzere, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi çalışanlarına ve İSAM personeline, gerek tezimin tashihi gerekse süreç içindeki maddi ve manevi fedakârlıklarından ötürü değerli eşim Sultan DEMİRCİ'ye, tezimin tashihine katkıda bulunan Sayın Burak AĞALDAY'a teşekkürü bir borç bilirim.

Abdurrahman DEMİRCİ

ANKARA-2012

KISALTMALAR

Arp. çev.	Arapçaya çeviren.
AÜİFD.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
bkz.	Bakınız.
b.y.y.	Basım yeri yok.
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
çev.	Çeviren.
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DEÜHFD	Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DÜİFD	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
ed.	Edisyon.
EHQ	Encyclopedia Of The Holy Qur'an.
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Eİ	Encyclopedia of Islam.
EWM	Encyclopedia Of The World Muslims.
FÜİFD	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi.
İng. çev.	İngilizceye çeviren.
neşr.	Neşreden.
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
rdk.	Redaksiyon.
sad.	Sadeleştiren.
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
t.y.	Tarih yok.
thk.	Tahkik.
thc.	Tahric.
Tsh.	Tashih.

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMA’NIN PROBLEMİ

Çalışmamızda Hz. Peygamber ve dört halife döneminde gayr-ı müslim kesime yönelik takip edilen politikaları ele alacağız. Bu inceleme; siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dini alanlara dair olacaktır. Söz konusu dönemi incelemekten önce yarımada'nın yaşam şartları ve burada egemen olan politik hayatın mahiyetini ele almakta yarar vardır.

Milâdi 6. asırda Arap yarımadasında, özellikle Araplar açısından dil ve etnik birliğe karşın yeknesak ve çok yönlü/kuşatıcı bir siyasi yapı bulmak istisnaları haricinde zordur.¹ Hz. Muhammed’in dünyaya geldiği Mekke şehrinde ise, dini ve stratejik yapısı itibariyle bir devlet yapısından ziyade bir şehir siyasi yapılanmasından bahsetmek mümkündür.² Bu yapı dini bir yaşayış üzerinden şekillenen sosyo-ekonomik bir gerçeklik taşımaktaydı.³ Yani temelde dini değerler var olmakla birlikte artık bu değerler hizmet edilmekten çok ekonomik ve siyasi amaçlara hizmet ettiği için değerliydi. Dolayısıyla bu şartların egemen olduğu Mekke şehrinde yayılmaya başlayan İslam dini, çok yönlü bir mücadele içinde olmak zorundaydı.

Vahyin başlangıcından itibaren yaklaşık 13 yıl süren İslâm-şirk mücadelesi neticesinde şehrin sınırlarını aşan bu dini anlayışa, yeni bir yaşam alanı bulma zorunluluğu ortadaydı. Çünkü İslâm yayıldıkça baskı ve zulüm de o oranda artmaktaydı. Mekke’de manevi bir topluluk halinden ileri gitmesi engellenen bu

¹ Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of The Caliphate*, Malaysia 1986, 16.

² Kennedy, merkezileşmiş bir hukuk sisteminin belirleyici olmadığı Mekke şehrinde birliği sağlayan gücün siyasi bir yapılanma değil, Kâbe’nin kutsallığı olduğunu söylemektedir. Bkz. Kennedy, 25.

³ Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 2001, 138.

yapı, Mekke dışında asli unsur olmayı başarmanın yanında maddi bir boyut/siyasi bir örgütlenme imkânını da yakalamış olacaktı.⁴

Hz. Muhammed'in 622 tarihinde Medine'ye hicretiyle, dini bir topluluk halinden bir devlet yapısına doğru adım atıldığı andan itibaren Arap yarımadasında artık müslümanlık adına siyasi anlamda bir yapıdan bahsetmek mümkündür. Çünkü davet ve sabırdan ibaret olan Mekke dönemi geride kalmış, artık kurumsallaşma ve siyasi mücadele dönemi başlamıştı.⁵ Artık Orta Arabistan'ın üst kimliği olan kabile yapısından inanç birliği yapısına doğru bir adım atılmış oluyordu.⁶ Bu yapılanma bir kabile bağı üzerinden gidecek tarzda ırk ya da çıkar temelli değil de tamamen kabul ve tercihle gerçekleşecek inanç temelli olduğu için yayılma ve taraftar bulmada kısa zamanda büyük mesafe almıştır. Hatta bu hız Arabistan ölçeği ve şartlarında öngörülmesi mümkün olmayan bir durumdu.

Siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik açılardan yarımada'nın merkezi durumunda olan Mekke şehri sakini olmak, Hz peygamber için avantaj gibi gözükse de bu unsurları sıfırdan dizayn edecek bir inancın tebliğini yapmak ona dezavantaj olarak dönmekteydi. Ama bu şehrin yapısını her yönüyle çok iyi tanıyan Hz. peygamber, yine Mekkeli olmanın bir gereği olarak ticari yönü sayesinde yarımada dışındaki yaşamı tanıma ve gözlem imkânlarına sahipti. Vahye muhatap oluşu da

⁴ Hamidullah, fiili anlamda İslâm devletinin kuruluş tarihi olarak, Medine'ye yerleşme anını saptar. Hamidullah, bir devlet için savunma ve saldırı anlamında zorunlu olan caydırıcı güç konumundaki ordunun burada henüz mevcut olmadığını; ancak buna neden olarak da kendilerinden önce başta askeri olmak üzere devlet yapısına dair herhangi bir kurum devralmamış olmalarını görür. Hamidullah'a göre bu sorun, Kur'an-ı Kerim'in, askerliği dini hizmetin bir parçası haline getirmesiyle çözülmüştür. Bkz. Hamidullah, Muhammed (ö. 1423/2002), *Hz. Muhammed'in Savaşları*, (çev. Nazire Erinç Yurter), İstanbul, t.y, 133.

⁵ Cabiri, 116.

⁶ Cabiri, kabile anlayışını söküp atmanın kolay bir iş olmadığı ve İslâm inancının bu bağlamda bir *manevi kabile* işlevi gördüğü kanaatindedir. Bkz. Cabiri, 123.

peşisıra gelince maddi ve manevi açılardan hareket kabiliyeti daha da genişlemişti. Ancak tüm bunlara karşın onun karşılaştığı mukavemeti ifade etmenin en basit yolu üst kimlik olan kabilecilik yapısının kendi ferdini dışlamak, hiçe saymak ve nihayetinde yok etmeye varacak kadar ileri gitmesidir.

Yirmi üç yıllık bir risalet süresi içerisinde İslâm dini yarımadanın adeta kimliği haline geldi ve bundan kısa bir süre sonra da İslâm devleti, imparatorluk ölçeğinde bir alana yayıldı. Kendi içinde siyasi açıdan değişimler yaşansa da müslümanlık temelinde sınırlarını sürekli genişleten ve yayılışını sürdüren İslâm devleti, bölgenin adeta süper gücü halini aldı.

Hız. peygamberden sonraki dönemlerde, İslam devleti egemenliğinde varlığını devam ettirenlerin kahr ekseriyetini, gayr-ı müslimler oluşturmaktaydı. Çalışmamızda, İslâm egemenliğinde varlığını sürdüren ve sürdürecekt olan işte bu gayr-ı müslim kesime yönelik Hız. Peygamber ve dört halife döneminde uygulanmış olan devlet politikasını ele aldık. Ancak gerek Mekke gerekse Medine’de İslâm’ın varlığına savaş açan ve ona hayat hakkı tanımayan şirk cephesine dair müslümanların tavır ve politikası netti. Özellikle Hız. peygamber döneminde, yarımada müşriklerini himaye ve bir arada ilelebet yaşamaya yönelik hiçbir çalışma yapılmadı. Çünkü bu dönemde şirk cephesiyle kurulan sosyo-kültürel ikili ilişkiler çatışma odaklı olup, siyasal zeminde sürdürülen ikili ilişkiler de vahyin yasaklamasıyla sınırlı süreli bir nitelik taşımaktaydı.⁷ Dolayısıyla hem gayr-ı müslim kesim içinde bulunmayan⁸ hem de İslâm’a hayat hakkı tanımayan ve bu uğurda her yola başvuran müşrik kesim çalışmamız kapsamının dışındadır. Fakat İslâm’a karşı sürdürdüğü çok yönlü

⁷ Kur’an-ı Kerim, 9/1–4.

⁸ Fayda, Mustafa, “İslâmın İlk Dönemlerinde Gayr-ı Müslimler”, *Kubbealtı Akademik Mecmuası*, İstanbul 1984, I, 20–21.

mücadelesinde müşriklerin desteğini de almaya çalışan Yahudi cephesine yönelik politika bütünlüğünde müşrik cephesine yönelik tavır ve tutumlara da kısmen yer verilecektir. Şu halde çalışmamız zimmet statüsü kapsamına dahil olan ya da buna aday olanlarla sınırlı olacaktır.

Ele aldığımız dönemler içerisinde özellikle Asr-ı Saadet döneminde ikili ilişkilerin devamı sürecinde müslüman yönetim tarafından omurgası oluşturulmakta olan politikalar söz konusudur. Dolayısıyla, bu esnada karşılıklı olarak uygulanan politikaları ele almak için önce ikili ilişkileri, sonrasında da geliştirilen politika ve uygulamaları gözden geçirmek zarureti ortadadır.

Şekillenmekte olan politikaları ikili ilişkiler üzerinden inceleme, yapılanma ve oluşumun yeni olduğu Hz. Peygamber dönemleriyle sınırlı olacaktır. Dışta yürütülen fetih faaliyetleri neticesinde karşılaşılan ve egemenlik altına alınan gayr-ı müslim unsurlara yönelik zamanla bir takım yeni uygulamalara gidilmiştir. Bu dönemlerde siyasi ve askeri yapılanmasını tamamlamış ve hariçteki unsurlara hâkimiyet kurmaya çalışan bir İslâm devleti söz konusudur. Dolayısıyla Hz. Peygamberden sonraki dönemde ise muhatabın tavrından çok İslâm devletinin uygulamalarını ele aldık.

Çalışmamızda gayr-ı müslimlere yönelik takip edilen siyaset ve uygulanan politikaları incelerken tarihi olayları kronolojik olarak ele almadık. Bunun temel nedeni, müslümanların gayr-ı müslimleri bir bütün olarak görmemesi ve genellemeci bir yaklaşımla onları değerlendirmemesidir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Ehl-i Kitap olanlar, Ehl-i Kitap muamelesi görenler ve bunların dışındakiler⁹ şeklinde

⁹ Aslında *Ehl-i Kitap* unsuru, sair inançlar için bir ölçüttür. Çünkü ileride de görüleceği üzere gayr-ı müslim kesime yönelik uygulanacak politikalarda *Ehl-i Kitap* bir eksen olarak kabul edilmiştir. Bkz.

birkaç kategoride değerlendirilen gayr-ı müslimlere¹⁰ yönelik farklı zamanlarda ve birbirini tetikleyecek tarzda müdahale, mücadele ve muamelede bulunulmuştur. İslâm'a karşı yapılan ittifaklar veya bir kesime dair uygulamanın diğer kesimlerle yaşanan olaylarla bağlantılı olmasına karşın gayr-ı müslim gurupları, ayrı başlıklar altında ele almak daha yerinde olur kanaatindeyiz.

B. ARAŞTIRMA'NIN METODU VE KAYNAKLARI

Hız. peygamber'in Medine'ye hicreti ile birlikte oluşturduğu Medine vesikası ve bunun üzerinden kurduğu devletin mahiyeti ve unsurları hakkında İslâm dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. Ülkemizde bu hususta yapılan çalışmalar, Medine içinde verilen siyasal mücadele ve kamu hukuku noktasında yoğunlaşmaktadır. Ancak döneme dair yapılan çalışmalarda Hız. Muhammed'in, genel anlamda bir peygamber devlet başkanı olarak geliştirip uyguladığı ve kendisinden sonra sürdürülen politikalar bir bütün halinde etraflıca incelenmemiştir. Hulefa-i Raşidînle ilgili çalışmaların çoğunda halifelerin yönetimleri kendi içlerinde bir bütün halinde incelenmekle birlikte sırf gayr-ı müslim politikası hususunda yapılan çalışmalar oldukça az sayıdadır. Eyüp Baş tarafından hazırlanan *İslâmın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri*¹¹ adlı çalışması muhatap kitle olarak sadece yahudilerle sınırlıdır. İsmail Hakkı Atçeken tarafından hazırlanan *Hız. Peygamberin Yahudilerle Münasebetleri*¹² daha dar bir dönem ve yine yahudilerden ibaret bir

El-Kudât, Emin Ahmed, "Muameletu Gayr-ı Müslimîn fi Diyârî'l İslâm ve Muameletu'l- Muslimîn fi Gayr-i Diyârî'l-İslâm" , *Muameletu Gayr-ı Müslimîn fi'l-İslâm*, Amman, 1989, II, 587.

¹⁰ Özellikle İslâm hukukçuları tarafından yapılan sınıflandırma için bkz. Özel, Ahmet, "Gayr-ı Müslim", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 418.

¹¹ Baş, Eyüp, *İslâmın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri*, İstanbul 2004.

¹² Atçeken, İsmail Hakkı, *Hız. Peygamberin Yahudilerle Münasebetleri*, İstanbul 1996.

çalışmadır. İbrahim Sarıçam tarafından hazırlanan Hz. Ebubekir¹³ adlı çalışma kendi dönemiyle ilgili başta yönetim anlayışı, fetihler ve gayr-ı müslim yaklaşımı hakkında değerli bilgi ve yorumlar vermekle birlikte burada da sadece Hz. Ebû Bekir dönemiyle sınırlı bir çalışma söz konusudur. Ayrıca çalışma, gayr-ı Müslim meselesine hasredilmemiştir. Levent Öztürk tarafından hazırlanan *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*¹⁴ adlı eser, Asr-ı Saadetten Haçlı seferlerine kadar olan süreci ele almakta olup, adından da anlaşılacağı üzere sırf hıristiyan kitlenin dini, siyasi, iktisadî, hukukî ve ilmî yönlerini konu edinir. Mustafa Fayda tarafından hazırlanan *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*¹⁵ adlı eser özellikle kurumsallaşma çalışmaları paralelinde mali ve hukuki düzenlemeleri inceleyen, alanında yapılmış hacimli bir çalışmadır. İncelediği dönemde gayr-ı müslimlere yönelik uygulamaların sebep ve sonuçlarını etraflıca ele almaktadır. Hatta bu noktada akademik sahada yapılmış çalışmalardaki tespitler de kıyaslanmakta ve temel kaynaklardan faydalanma hususunda oldukça titiz bir yaklaşım sergilenmektedir. Müellif meseleleri temellendirmek için Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir dönemlerini de başlangıçta ele almakla birlikte gayr-ı müslimlere yönelik politikanın kültürel ve dini yönüne değinmez. Murat Akarsu tarafından hazırlanan Hz. Osman ve Hilafeti¹⁶ çalışması kendi dönemiyle ilgili gayr-ı müslimlerin durumlarına değinmekle birlikte konumuz açısından şumullu bir çalışma değildir. Abdülhalık Bakır tarafından hazırlanan *Hz. Ali ve Dönemi*¹⁷ çalışması ise sadece bu dönemi etraflıca ele alan ve gayr-ı müslimlere yönelik vergi hususuna dair dönemsel bilgiler veren bir eserdir.

¹³ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ebû Bekir*, Ankara 1996.

¹⁴ Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul 1998.

¹⁵ Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 2006.

¹⁶ Akarsu, Murat, *Hz. Osman ve Hilafeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2001.

¹⁷ Bakır, Abdülhalık, *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara 2004.

Ayrıca Nuh Arslantaş tarafından hazırlanan *Emeviler Döneminde Yahudiler*¹⁸ isimli çalışma ise sırf temellendirme ve meselelerin zemininin tespiti açısından ilk dönemlere sadece Yahudi politikası açısından atıfta bulunur. Bahsettiğimiz çalışmalar, alanları ve ilgilendikleri dönemler hususunda oldukça önemli bir boşluğu dolduruyor olmakla birlikte Hz. Peygamber ve dört halife dönemi gayr-ı müslim politikalarını etraflıca ve bütünlük içerisinde ele almadıkları için, bu yönde bir çalışmanın zarureti ortadadır. Dolayısıyla biz sözkonusu sürecin hepsini politik bütünlük ve devamlılık açısından ele alıp işlemeyi amaçladık.

Bu tarz bir çalışmanın tamamlanabilmesi için oldukça geniş bir kaynak taramasına ihtiyaç olduğu aşîkârdır. Olayların tespit ve temellendirilmesi açısından genel İslam tarihi; şahısları tanıyabilmek için neseb ve tabakat; Hz. peygamber'in yaklaşımı başta olmak üzere siyasal yapının mücadele safhasının tespiti için siyer-meğazi; alınan kararların ve uygulamaların maksadı ve kurumsallaşmayı tespit için hukuk; verilen mücadele ve takip edilen yayılma stratejisini tespit için futûhat, mali sahada geçerli olan uygulamalar için haraç-emval ve nihayetinde de kendinden önce ve sonraki dönemlerle olan farkları ortaya koymak için de kültür-medeniyet kaynaklarındaki bilgi ve yorumları incelemenin zarureti ortadadır.

Çalışmamızda kullandığımız kaynaklarda birinci sırayı siyer eserleri oluşturmaktadır. Hz. peygamber'in Medine'de kurduğu İslâm devletinden önce Mekke'deki yaşantısının da bir o kadar önemli ve belirleyici olması, ardından Medine'de başlattığı siyasal yapılanma sürecinde muhataplarına yönelik takip ettiği politikaları etraflıca inceleyebilmek adına siyer çalışmaları hayli önem arzeder. Bu

¹⁸ Arslantaş, Nuh, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, İstanbul 2005.

doğrultuda yararlandığımız eserler İbn İshak'ın (151/768) *Sîretu İbn İshak*¹⁹ adlı eseri ve bu esere dayanan İbn Hişam'ın (ö. 218/833) *es-Sîretu'n-Nebeviyye*²⁰sidir. Bu eserlerden, başta Hz. peygamber'in hayatı olmak üzere gayr-ı müslimlere yönelik fiili mücadele safhası olan seriyye ve gazveler hususunda geniş bilgiler elde ettik. Bunların yanında İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâri'l-Hulefâ*²¹ ve İbn Âsâkir'in (ö. 571/1175) *es-Sîretu'n-Nebeviyye*²², adlı eserleri de bu noktada faydalandığımız kaynaklar arasında önemli bir yer tutar.

Hz. Peygamberin seriyye ve gazvelerde hedefledikleri yanında süreç ve sonuç itibariyle uygulamalarının kendinden sonra bir ilke halini alması nedeniyle meğâzi kaynakları da oldukça önemlidir. Birlikte yaşam ve siyasal etkilenmeler çerçevesinde Hz. peygamber'in muhataplarına dönük politikalarının yer yer çatışmaya dönüştüğü durumlarda uygulamaya koyduğu aksiyon safhasının, süreci anlamada önemli bir katkısı vardır. Bu alanda ilk kaleme alınan eserlerden olan Vakıdî'nin (207/822) *Kitabu'l-Meğâzi*²³ adlı eseri, çalışmamız açısından hayli önemlidir. Müellif eserinde mücadele safhasını sebep ve sonuçlarıyla ele almakta ve böylece siyasi, sosyo-politik, ekonomik ve dini yönler itibariyle sürecin anlaşılmasını daha anlaşılır kılmaktadır.

¹⁹ İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. Yesâr (151/768), *Sîretu İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamidullah), (t.y, b.y.y.)

²⁰ İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (I-IV), (thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî), Mısır 1936.

²¹ İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed Et-Temîmi (ö. 354/965), *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, (thk. Seyyid Aziz Beg), Beyrut 1987.

²² İbn Âsâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1175), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (I-IV), (thk. Ebû Abdullah Ali Âşur el-Cenûbî), Beyrut 2001.

²³ Vakıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitabu'l-Meğâzi*, I-III, (thk. Marsden Jones), Beyrut 1984.

İslam devletinin yayılışı ve gayr-ı müslim toplulukların kitlesel olarak egemenlik altına alınmaya başlamasıyla fetih sürecinin seyri ve sonuçları hakkında etraflıca malumat sahibi olabilmek için futûhat kaynakları faydalandığımız bir diğer gurubu oluşturur. Fetih hareketleri ve sonucunda yapılan muahedeleri çok yönlü rivayetlerle ele alıp işleyen Belâzurî'nin (ö. 279/895) *Futûhu'l-Buldan*²⁴ eseri, bu alanda başvurduğumuz en önemli kaynaklarımızdandır. Müslümanların fetih faaliyetleri yanında yaptıkları muahedelerin içeriğini tespit için İbn A'sem'in (ö. 314/926) *Futûh*²⁵ adlı eserinden de bu hususta önemli bilgiler elde ettik. Her ne kadar fetihleri bölgesel açıdan inceleseler de, sürece dair önemli ayrıntılar içermeleri, genel fütûhat eserlerini tamamlayan nitelikleri ve fetih anlayışının değişmezliğini yansıtmaları nedeniyle şehir ve bölge fetihlerine dair kaynaklar da çalışmamız açısından hayli önemlidir. Ayrıca, bölgesel fetih faaliyetlerini ele alan Ezdî'nin (ö. 231/846) *Futûhu's-Şâm*²⁶ eserinden, Bizans'a yönelik harekâtlar ve nedenlerini tespit ettik. Mısır'a dair hadis rivayetleri ve buraya yapılan seferler, anlaşmalar, sosyo-kültürel, ekonomik uygulamalar ve bayındırlık çalışmalarını tespit için İbn Abdilhakem'in (ö. 257/871) *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*,²⁷ eserinden de faydalandık.

Çalışmamızın her safhasında faydalandığımız kaynak çeşitlerinden birisi de genel İslâm Tarihi eserleridir. Bunların başında adeta bir kültür tarihi niteliği taşıyan ve genel İslâm Tarihi açısından incelediğimiz İbn Kütaybe'nin (ö. 276/889) *Uyûnu'l-*

²⁴ Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/895), *Futûhu'l-Buldan*, (thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1932.

²⁵ İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926), *Futûh*, I-VIII, Beyrut 1986.

²⁶ Ezdî, Muhammed b. Abdullah(ö.231/846), *Tarih'u Futûhu's-Şâm*, (thk. Abdülmünim Abdullah Amir), Kahire 1970.

²⁷ İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah (ö.257/871), *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (ed. Charles C. Torrey), New Haven 1922.

*Ahbâr*²⁸ eseri ve yine kronolojik bir tarzda yazılmamış olmakla birlikte genel İslam tarihi kaynaklarından olan *el-Meârif*²⁹ adlı eserinden Hz. Peygamber ve Hulefâ dönemi hakkında oldukça faydalandık. İslam tarihindeki meseleleri kronolojik açıdan ve ayrıntıya girmeden ele alan Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854) *Târîhu Halife b. Hayyât*³⁰ eserinden de olayların oluş tarihlerinin tespiti açısından faydalandık. Taberî'nin (ö. 310/922) *Târîhu't-Taberî; Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*³¹ adlı eseri Hz. Adem'den itibaren tarihi süreci konu edinir. Eser, Hz. Muhammed'in hayatı ve mücadele safhasını, ardından da Hulefâ-i Raşidîn dönemini etraflıca ele almaktadır. Eserden, özellikle Fars topraklarında sürdürülen mücadele ve peşisıra yapılmış olan muahedelerin tespiti için faydalandık. Bunun yanında, siyer ve meğâzi hakkında etraflıca bilgiler içerdiğinden eserden bu hususlarda da faydalanmaya çalıştık. Hz. Adem'den başlayarak kronolojik olarak İslam Tarihi olaylarını ele alan İbnu'l Cevzî'nin (ö. 597/1200) *el-Muntazam*³² adlı eserinden, özellikle Medine İslâm devletinin şekillenışı hususunda faydalandık. Taberî Tarihi'nin daha sistematik ve genişletilmiş şekli olan İbnu'l Esîr'in (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*³³ ve İbn

²⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, (thk. Münzir Muhammed Said Ebû Şa'r), Beyrut 2008.

²⁹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-Meârif*, (neşr. Muhammed Ali Beydun), Beyrut 2003.

³⁰ Halife b. Hayyât, Ebû Amir eş-Şeybani (ö. 240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, (thk. Ekrem Ziyaeddin Umerî), Rıyad 1985.

³¹ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/932), *Târîhu't-Taberî; Târîhu'r-Rusûl ve'l- Mulûk*, (I-XI), (thk. Muhammed Ebû'l- Fazl İbrahim), Kahire (t.y).

³² İbnu'l Cevzî, Ebû'l Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l- Mulûk ve'l-Umem*, (I-XVIII), (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, tsh. Nuaym Zerzevir), Beyrut 1995.

³³ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdulkерim (ö. 630/1232) *el-Kâmil fî't-Târîh*, (I-XI), (thk. Ebu'l Fidâ Abdullah el-Kadî), Beyrut 1987.

Kesîr'in (ö. 774/1372) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*³⁴ eserleri de, siyasi ve sosyo-kültürel noktaların tespiti için faydaladığımız kaynaklar arasındadır. Nuveyrî'nin (ö. 732/1332) ansiklopedik bilgilendirme ve tanımları yanında genel olarak İslam tarihini ele aldığı *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*³⁵ eserinden, incelediğimiz döneme dair futûhat ve antlaşmalar hususunda oldukça faydalandık. Bir edebiyat eseri olmasına rağmen İbn Abdirabbih (327/938)'in, *el-Ikdu'l-Ferîd*³⁶ eserinden, yapılan ahitler ve müslümanların ahitlere bağlılık hususunda sarfettikleri çabalar noktasında faydalandık. Özellikle yerli halkın gelenekleri, Nevruz ve Mihrican başta olmak üzere, yöneten-yönetilen ilişkileri hususunda önemli bilgiler içeren Minkârî'nin *Vak'atu Sıffîn*³⁷ eserinden çokça istifade ettik.

Yararlandığımız bir diğer kaynak türü ise Tabakât ve Ensâb eserleridir. İslâm devletinin önde gelen şahısları hakkında verdiği bilgilerle ashabın ve hulefânın daha iyi tanınmasını sağlamakla birlikte kısmen de olsa yaptıkları icraatlara yer veren ve hatta yer yer zimmet hususunda bilgiler aktaran İbn Sa'd (ö. 230/844)'ın *Tabakât*³⁸ eserinden ve ayrıca Belâzurî'nin *Ensâbu'l-Eşraf*³⁹ adlı eserinden faydalandık.

³⁴ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (I-XXI), (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Cize 1997.

³⁵ Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhab (ö. 732/1332), *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, I-XXXIV, (thk. Abdulmecid Turhayni, İmad Ali Hamza, Mufid Kumeyha), Beyrut 2004.

³⁶ İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed (327/938), *el-Ikdu'l-Ferîd*, (I-IX), (thk. Müfid Muhammed Kumeyha), Beyrut 1983.

³⁷ el-Minkârî, Ebu'l-Fazl et-Temîmî Nasr b. Müzahim (ö.212/827), *Vak'atu Sıffîn*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1981.

³⁸ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, (I-XI), (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire 2001.

³⁹ Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, (ö. 279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, (thk. I. Muhammed Hamidullah, II-XIII Riyad Zirikli, Süheyl Zekkâr) Beyrut 1996.

Gerek fetih süreci, gerekse yerli halkın eski ve yeni hayat tarzları hakkında bilgi vermeleri açısından şehir tarihleri çalışmamız için önemli kaynak gurubunu oluşturur. Hz. peygamber'in doğup büyüdüğü Mekke şehri, Kâbe ve burada benimsenmiş olan inanç yapısı hakkında etraflı bilgiler vermesi itibariyle Ezrakî'nin (ö. 250/865) *Ahbâru Mekke*⁴⁰ isimli eseri, çalışmamız açısından hayli önemlidir. Bu noktada bir şehir tarihi olmasa da Mekke şehrinin ve genel anlamda yarımadaanın inanç anlayışını temsil eden şirkin tanımlanması, Mekke şehrinde yaşanmakta olan inancın temellendirilmesi noktasında ele alınmış bulunan İbnu'l Kelbî'nin (ö. 204/819) *Kitâbu'l-Esnâm*⁴¹ adlı eserinden faydalandık. Bu hususta bir şehir tarihi olmakla birlikte genel İslam tarihi eserleri arasında değerlendirilebilecek olan ve özellikle şurût hakkında etraflı bilgiler edindiğimiz İbn Asâkir'in (ö. 571/1175) *Târih'u Medînet-i Dimeşk*⁴² eseri İslam tarihine dair bizlere geniş malumat aktarmaktadır. Bunun yanında Makrizî'nin (ö. 845/1442) *Hıtat'ul- Makrîzîyye*⁴³ eseri, Mısır'ın fethi ve buraya yönelik politikalar, yapılan çalışmalar ve Mısır'ın kültürel yaşayışı hakkında çokça faydalandığımız bir kaynaktır. Bu hususta *el-Hıtat*'ın bir tamamlayıcısı olan ve buradaki gayr-ı müslimlerle ilgili bilgileri yeniden ele alması nedeniyle Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Husnu'l Muhâdara*⁴⁴ eserinden de önemli ölçüde istifade ettik. Semhûdî'nin (ö. 911/1505) Medine tarihi ve Medine

⁴⁰ Ezrakî, Ebû'l Velid Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865), *Ahbâru Mekke ve ma Cae fîhi mine'l-Âsâr*, (thk. Reşid Salih Melhes), (I-II), Mekke 1352-1357.

⁴¹ İbnu'l-Kelbî, Ebû'l Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Saib (ö. 204/819), *Kitâbu'l-Esnâm*, (thk. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1924.

⁴² İbn Âsâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1175), *Târih'u Medinet-i Dimeşk*, (I-XXXXIII), (thk. Muhibüddin Ebû Saîd Amrevî), Beyrut 1995.

⁴³ Makrizî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir (ö. 845/1442), *Hıtat'ul- Makrîzîyye*, (I-IV), (thk. Halil Mansur), Beyrut 1998.

⁴⁴ Suyûtî, Celaledin Abdurrahman, Ebû Bekir (ö. 911/1505), *Husnu'l Muhâdara*, Kahire 2007.

şehrinin İslam tarihindeki yeri üzerine kaleme aldığı *Vefâu'l-Vefâ biahbâri Dâri'l-Mustafa*⁴⁵ adlı eserinden Medine'deki kurumsallaşma yanında Hz. peygamber'in savaşları hususunda da faydalandık.

Çalışmamızda gayr-ı müslimlerle yapılan ahitler ve ahit şartları üzerinden kendilerine yapılan muamelelerin tespiti açısından haraç ve emvâl kitapları bir diğer kaynak gurubunu oluşturur. Bunlar arasında kendi dönemindeki uygulamalara ışık tutması için ilk uygulama örneklerini tarihi bilgiler vererek ele alan ve meseleleri bir bütünlük içerisinde değerlendiren Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harac*⁴⁶ eserinden⁴⁵ önemli ölçüde istifade ettik. Fetihler ardından yapılan ahitlerde gayr-ı müslimlere yüklenen sorumluluklar, haraç-cizye uygulamaları ve oranları hususunda birbirine zıt rivayetlerin bile ele alındığı Yahya b. Adem'in (ö. 203/818) *Kitâbu'l-Harâc*⁴⁷ çalışmasından da faydalandık. Bunların yanında, gelir kalemlerinin tespiti ve hem müslümandan alınan zekât hem de gayr-ı müslimden alınan cizye, haraç ve uşur konularını kıyaslayarak ele alan Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl*⁴⁸ eseri, çalışmamızda başvurduğumuz bir diğer kaynaktır. Müellif, eserinde ele aldığı konularla ilgili rivayetlere yer verdikten sonra kendi görüşlerini de etraflıca yazmıştır. Bu eserde aynı zamanda müslümanlar ve gayr-ı müslimlere yüklenen mali sorumluluklar kıyaslanarak ele alınmıştır. Gayr-ı müslimlere yönelik mali mükellefiyetler hususunda faydalandığımız bir diğer eser ise İbn Receb'in *el-İstihrâc*

⁴⁵ Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed (ö. 911/1505), *Vefâu'l-Vefâ Biahbari Dâri'l-Mustafa* (I-III), (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1984.

⁴⁶ Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Kûfî (ö. 182/798), *Kitâbu'l Harâc* (neşr. Muhibbuddîn el-Hatîb), Kahire 1397.

⁴⁷ Yahya b. Adem, el-Kureşî (ö. 203/818), *Kitâbu'l-Harâc*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1347.

⁴⁸ Ebû Ubeyd, el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitabu'l-Emvâl*, (thk. Muhammed Hamid Fıkî), 1353 (b.y.y.)

*li Ahkâmi'l-Harâc*⁴⁹ isimli çalışmasıdır. Eser, Hanbelî fıkıhı bakış açısıyla mali konuları ele almakla birlikte halifeler dönemindeki uygulamalara ve kıyaslamalara yer vermekte ve kavramsal açıdan meseleleri tanımlamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in döneme dair tespitleri yanında Hz. peygamberin politikaları ve uygulamalarına dayanak oluşturan ilahi emirleri daha iyi anlamak amacıyla incelediğimiz bir diğer kaynak gurubu da tefsirlerdir. Bu hususta gerek tarihçiliği gerekse müfessir yönü olan Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân Te'vîli Âyi'l-Kur'an*⁵⁰ başlıca kaynağımızdır. Bu eserden, gerek fiili mücadele safhası gerekse gayr-ı müslimlere yüklenen cizye hususunda oldukça faydalandık. Bunun yanında Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'an*⁵¹ adlı tefsiri de cizye ve mükellefiyeti hususundaki yorumlamalarda başvurduğumuz bir diğer kaynaktır. Cizye ayeti üzerinden müslüman yöneticilerin gayr-ı müslimlere yönelik tavır ve tutumu tespit hususunda başvurduğumuz bir diğer kaynak ise Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*⁵² eseridir. Bu eserden özellikle fiili mücadele ve mali uygulamaların vahyî dayanaklarını tespitte faydalandık. Hz. Ömer döneminde gayr-ı müslimlerle kurulan sosyo-kültürel ilişkiler bağlamındaki bir takım uygulamaların ayet ve hadislerle değerlendirildiği İbn Kesîr'in (ö. 774/1372)

⁴⁹ İbn Receb, Ebû'l Ferec, Abdurrahman (ö.795/1393), <el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Harâc, (thk. İyâd b. Abdullatif b. İbrahim el-Kaysî), Lübnan 2004.

⁵⁰ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/932), *Câmiu'l-Beyân Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (I-XXVI), (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî) Kahire 2001.

⁵¹ el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (I-IV), (thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî), Beyrut 1992.

⁵² er-Razi, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1209), *Tefsîr-i Kebîr –Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXII), Beyrut 1981.

*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*⁵³ tefsirinden de önemli ölçüde istifade ettik. Başta cizye ayeti olmak üzere gayr-ı müslimlerle mücadele hususundaki ayetlerin yorumunda son dönemde yazılmış bulunan eserlerden Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1942) *Hak Dini Kur'an Dili*,⁵⁴ Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'an*⁵⁵ ve Seyyid Kutub'un *Tefhîmu'l-Kur'an*⁵⁶ adlı çalışmalar da faydalandığımız kaynaklar arasındadır.

Hz. Peygamberin gerek ilahi emirlere dair açıklamaları ve uygulamaya koyduğu esas ve ilkeleri tespit, gerekse gayr-ı müslim politikalarını şekillendiren söz ve tavsiyeleri için hadislerinin toplandığı eserler de bir diğer kaynak gurubumuzu oluşturur. Bu hususta faydalandığımız kaynaklar; Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ*,⁵⁷ Buhârî (ö. 256/870)'nin *Sahîh-i Buhari*,⁵⁸ Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh-i Müslim*,⁵⁹ Ebu Davud'un *Sünenu Ebû Davud*,⁶⁰ Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünenu'l-Kübrâ*,⁶¹ adlı eserlerdir. Bu kaynaklar yanında Şevkânî'nin (ö.1250/1834) ahkâm hadislerini incelediği *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ehbâr*,⁶² eserinden, özellikle

⁵³ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (I-III), Beyrut 1987.

⁵⁴ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-IX), İstanbul 1979.

⁵⁵ Mevdudi, Seyyid Ebû'l Âlâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (I-VII), (çev. Komisyon), İstanbul 2005.

⁵⁶ Kutub, Seyyid (ö. 1386/1936), *fî Zilâli'l Kur'an*, (I-XXX), (b.y.y), 1957.

⁵⁷ Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyerî (ö. 179/795), *el-Muvattâ*, (I-II), (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), İstanbul 1992.

⁵⁸ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîh-i Buhârî*, (I-VI), İstanbul 1992.

⁵⁹ Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, (I-III), (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), İstanbul 1992.

⁶⁰ Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî (ö. 275/888), *Sünenu Ebû Davud*, (I-IV), (thk. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1992.

⁶¹ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenu'l-Kübrâ*, (I-VIII), (thk. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1992.

⁶² Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ehbâr, min Hadis-i Seyyidi'l-Ehyâr*, (I-VIII), Kahire 1297.

gayr-ı müslimlere yönelik tehcir uygulamasının dini dayanaklarını tespit hususunda faydalandık. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*⁶³ eserinden ise haraç ve cizyeye dair hadis rivayetleri hususunda tanım, temellendirme ve tespitler yapmak için faydalandık.

Gayr-ı müslimlere yönelik siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dini politikaları hukuki açıdan ele alan ve analiz eden İslam hukuku alanında yazılmış olan çalışmalar da bir diğer kaynak çeşitlerimizi oluşturur. Bu noktada gerek idari meseleler ve gerekse hukuki kavramların tanımlanması hususunda Maverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*⁶⁴ ve İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*⁶⁵ eserinden istifade ettik. Gayr-ı müslimlere yönelik ilk dönem uygulamalarından hareketle takip edilmesi gereken ilkeler hususunda oluşturulmuş hacimli bir çalışma olan İbn Kayyım'ın (ö. 751/1350) *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*⁶⁶ çalışmasından önemli ölçüde faydalandık. Ayrıca müellifin, gerek şurût hususundaki delillendirmeleri gerekse eserin tashihini yapan Subhi Salih'in önsöz ve dipnot açıklamaları itibariyle kaynak, çalışmamız açısından hayli önem arz etmektedir. İbn Kayyım'ın bir diğer eseri olan *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*⁶⁷ eseri, Hz. peygamber'in yaşamı, uygulamaları ve hadislerinden hareketle hükümlerini ele almakta olup genelde siyasi, sosyo-kültürel ve hukuki çıkarımlar yapmakta ve

⁶³ ez-Zemahşerî, Carullah Muhammed b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, I-IV, Beyrut 1996.

⁶⁴ Mâverdi, Ebûl Hasan b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*, (thk. Ahmed Mubarek el-Bağdadi), Kuveyt 1989.

⁶⁵ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, (I-XV), (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki, Abdulfettah Muhammed el-Hulv) Riyad, (t.y.).

⁶⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, (I-II), (thk. Subhi es-Salih), Beyrut 1994.

⁶⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, (I-II), Mısır 1324.

özelikle haraç ve cizye hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Dolayısıyla bu vergilerin zaman, maksat ve mahiyeti hususlarında söz konusu eserden önemli ölçüde istifade ettik.

Bir İslam ahlâkı eseri olan İbn Abdilberr'in (ö.463/1071) *Behcetü'l-Mecalis ve Unsu'l-Mucalis ve Şehzu'z-Zâhin ve'l Hâcis*⁶⁸ eserinden özellikle hediyeleşme açısından Nevruz ve Mihrican'a dair müslüman yöneticilerin tutumlarını tespit etmeye çalıştık.

Tezimizin temel kavramlarını tanımlamak için İbn Manzur'un (ö.711/1311) *Lisânu'l-Arab*⁶⁹ sözlüğünden, coğrafi açıdan da bölge ve belde adlarının tanımı için Yakut el-Hamevî'nin (ö. 626/1228) *Mu'cemu'l-Buldân*⁷⁰ eserinden faydalandık. Çalışmamızın temel kavramları hakkında etraflıca bilgi vermek ve temel eserlerden aldığımız malumatın tanımlanması ve tespitinde Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, The Encyclopedia of Islam, Encyclopedia Of The Holy Qur'an ve Encyclopedia Of The World Muslims'de yer alan maddelerden de istifade ettik. Ayrıca konumuzla alakalı hazırlanıp Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yayımlanmış makalelerden faydalanmaya çalıştık.

İlk dönem kaynaklarının etraflıca gözden geçirilip değerlendirildiği ve bunlardaki bilgilerin demetlendiği son dönem İslam Tarihi eserleri de çalışmamız açısından önemli bir kaynak gurubunu oluşturur. Bu hususta ilk sırada bahsetmemiz gereken eserler siyer ve meğazi alanında yazılmış olanlardır. Bu bağlamda

⁶⁸ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Behcetü'l-Mecâlis ve Unsu'l-Mucâlis ve Şehzu'z-Zâhin ve'l Hâcis*, (I-III), (thk. Muhammed Mursi el-Huli), Beyrut 2008.

⁶⁹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (thk. Emin Ahmet Abdulvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî), Beyrut 1999.

⁷⁰ Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdillâh (ö. 626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V), Beyrut 1977.

Muhammed Hamidullah,⁷¹ özellikle siret konusundaki çalışmalarıyla ilk akla gelen müelliftir. Onun Hz. Muhammed üzerine hazırladığı *İslâm Peygamberi* başta olmak üzere birçok çalışmasından yararlandık. Bunun yanında önemli bir çalışma olan Nedvî' nin *Asr-Saadet*⁷² eseri, şumullü bir İslam Tarihi çalışması ortaya koyan Asım Köksal⁷³ yanında Hasan İbrahim Hasan'ın *İslam Tarihi*⁷⁴ çalışması da oldukça zengin bilgi ve tespitler içermektedir. Ali Cevâd,⁷⁵ Şehbenderzâde,⁷⁶ Ahmed Emin,⁷⁷ Fethi Mahmud,⁷⁸ Mevlâna Şiblî,⁷⁹ Ekrem Dıya Umarî,⁸⁰ Afzal Iqbal,⁸¹ Pishva'î,⁸² Münir Gadban,⁸³ Mahmud Şakir⁸⁴ ve Şerif Ahmed Siddıqui'nin⁸⁵ sîrete dair eserlerinden de değerli bilgi ve yorumlar edindik.

⁷¹ Hamidullah, Muhammed (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi*, (çev. Mehmet Yazgan), İstanbul 2011; *Mecmûat'ul Vesaiki's-Siyasiyye*, Beyrut 1985; *İlk İslâm Devleti*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 2007; *Hz. Muhammed'in Savaşları*, (çev. Nazire Erinç Yurter), İstanbul (t.y.); *İslâm'da Devlet İdaresi*, (Hamdi Aktaş), İstanbul 2007; *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1984; *İslâm Anayasa Hukuku* (çev. Vecdi Akyüz) İstanbul 1995.

⁷² Nedvî, Seyyid Süleyman, *Asr-ı Saadet*, (I-VI), (çev. Ali Genceli), İstanbul 1967.

⁷³ Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi*, (I-XI), İstanbul 1981.

⁷⁴ Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal)*, (I-VII), (çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş), İstanbul 1991.

⁷⁵ Ali, Cevad (ö. 1408/1987), *Muhtasar Târih-i İslâm*, İstanbul 1332; *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, (b.y.y.) 1993.

⁷⁶ Şehbenderzade, Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (sad. Ziya Nur Aksun) İstanbul 2006.

⁷⁷ Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, (çev. Ahmet Serdaroğlu) Ankara 1976.

⁷⁸ Mahmud, Muhammed Fethi, *Arab fî'l-Cahiliye ve Sîretu'n- Nebeviye*, Mısır 1379.

⁷⁹ Şiblî, Mevlânâ en-Numanî, *Sîret'un-Nebî*, (I-II), (çev. M. Tayyib Bakhsh Budayuni), Lahor 1979.

⁸⁰ Umarî, Akram Diya, *Madinan Society At The Time Of The Prophet*, (I-II) (çev. Hudâ Khattab), Usa 1991.

⁸¹ Iqbal, Afzal, *The Prophets Diplomach*, India 2009.

⁸² Pishva'î, Mahdi, *History of Islam*, (çev. Mahmoud Farrokhpey), Qum 2007.

⁸³ Gadban, Münir, *Resulullah'ın Hayatı ve Metodu*, (çev. Adil Teymur), İstanbul 2007.

⁸⁴ Şakir Mahmut, *Hz. Adem'den Bugüne İslâm Tarihi*, (çev. Ferit Aydın), İstanbul 1993.

⁸⁵ Siddıqui, Muhammad Yasin Mazhar, *Organization of Government Under The Prophet*, Delhi 2009.

Hz. peygamber'den sonra devlet idaresinde bulunan hulefânın takip ettikleri politikalar ve gayr-ı müslim yaklaşımlarında sadık kaldıkları hususların tespiti için bu döneme dair ele alınmış eserler de çalışmamız için hayli önemli bilgiler barındırmaktadır. Bu alanda Suyûti,⁸⁶ Tantavî,⁸⁷ Mecdalevi,⁸⁸ Zellum,⁸⁹ Khan,⁹⁰ Seâlibî,⁹¹ Reyshahri,⁹² faydalandığımız başlıca müelliflerdir.

Kısa sürede kurumsallaşan ve barındırdığı etnik çeşitliliğe rağmen insanlığa sunduğu İslamın kuşatıcılığı ile ön plana çıkan İslam medeniyeti üzerine yapılmış çalışmalar da bir diğer kaynak gurubumuzu oluşturmuştur. Yusuf el-Kardavî,⁹³ Şalâbi,⁹⁴ Şelâl,⁹⁵ Subhi Salih,⁹⁶ Majid Khoduri,⁹⁷ Mehâmi Samed,⁹⁸ Syed Ali,⁹⁹ Ahmed Ebû Süleyman¹⁰⁰ ve İbrahim Sarıçam¹⁰¹ eserlerinden istifade ettiğimiz müelliflerdir.

⁸⁶ Suyûti, Celaledin Abdurrahman, Ebû Bekir (ö. 911/1505), *Târihu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülmecid), Mısır 1952.

⁸⁷ Tantavî, Ali, Naci Tantavî, *Ahbâru Umer ve Abdullah b. Umer*, Beyrut 1983.

⁸⁸ Mecdelavî, Faruk Said, *el-İdâretu'l-İslâmiyye fî Ahd-i Ömer İbn Hattâb*, Beyrut 1991.

⁸⁹ Zellum, Abdülkadim, *el-Emvâl fî Devleti'l-Hilâfe*, Beyrut 1983.

⁹⁰ Khan, Ali Majid, *The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin*, Delhi 1986.

⁹¹ Seâlibi, Abdulaziz, *Hilâfetu's-Siddîk ve'l-Fârûk*, (thk. Salih el-Herfî), Dimeşk 1998.

⁹² Reyshahri, Muhammadi, *Imam Ali and Political Leadership*, (İng. çev. Ahmad Rezwani), Beyrut 2010.

⁹³ Kardavî, Yusuf, *Müslümanlar Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı*, (çev. Beşir Eryaysoy), İstanbul 1985.

⁹⁴ Şalâbi, Ahmet, *Mevsûatu't- Târihu'l-İslâmiye ve'l Hadârâtu'l-İslâmiyye*, Kahire 1984.

⁹⁵ Şelâl, Kemal Ebû Zeyd, *Dirâsât fî Hadârati'l-İslâm*, Kahire 1975.

⁹⁶ Salih, Subhi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul 1983.

⁹⁷ KhoDûrî, Majid, *İslâmda Savaş ve Barış*, (çev. Nejdî Özbek), İstanbul 1998.

⁹⁸ Samed, Mehâmi Hamed Muhammed, *Nizamü'l-Hükûm fî Ahdi'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut 1994.

⁹⁹ Ali, Syed Amer, *The Spirit Of Islam*, London 1965.

¹⁰⁰ Ebû Süleyman, A. Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, (çev. Fehmi Kuru), İstanbul 1985.

¹⁰¹ Sarıçam, İbrahim, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2006.

İncelediğimiz döneme dair gayr-ı müslimlerin hukuki konumları ve kendilerine tanınan hakları, kendilerine yüklenen vergileri ele alan hukuk çalışmaları, birinci el hukuk kaynaklarından edindiğimiz bilgileri daha etraflı ve kıyaslama imkânıyla ele almamızda, bize oldukça yardımcı oldu. Bu alanda Abdülkerim Zeydan,¹⁰² Muhammed Kutub,¹⁰³ Mehmet Erkal,¹⁰⁴ Salih Tuğ,¹⁰⁵ Abdülaziz ed-Dûrî,¹⁰⁶ Raşid Gannuşî,¹⁰⁷ Muhammed Revvâs Kal'acî,¹⁰⁸ Neriman Abdülkerim Ahmed,¹⁰⁹ Muhammed Sherif Chaudhry,¹¹⁰ faydalanmaya çalıştığımız başlıca müelliflerdir.

Gayr-ı müslimlerin İslam egemenliğine dahil olmadan önce ve sonra siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dini açıdan içinde bulundukları şartları ele alan batılı ve oryantalist araştırmacıların çalışmalarına da başvurduk. Bu müelliflerin çoğu kendi dindaşları üzerinden olayları ele aldığı için yer yer yanlı bir üslup benimsemiş olsalar da önceki yönetimlerle İslâmi yönetimi kıyaslama hususuna yoğunlaşmaları ve meselelere hariçten bakmaları, en önemlisi de İslâmın yayılışı hususundaki yorum ve tespitleri çalışmamız açısından hayli önemlidir. Arthur Stanley Tritton,¹¹¹ Barthold,¹¹² Julius Wellhausen,¹¹³ Carl Brockelmann,¹¹⁴ Montgomery Watt,¹¹⁵ Henry

¹⁰² Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zımmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, Bağdat 1982.

¹⁰³ Kutub, İbrahim Muhammed, *es-Siyâsetu'l-Maliye li'r-Resûl*, Kahire 1988.

¹⁰⁴ Erkal, Mehmet, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul 2009.

¹⁰⁵ Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul 1984.

¹⁰⁶ Dûrî, Abdülaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (çev. Sabri Orman), İstanbul 1991.

¹⁰⁷ Gannuşî, Raşid, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, (çev. Abdülmecit Can), İstanbul 1996.

¹⁰⁸ Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûtu Fıkhî Ömer b. Hattâb Asruhû ve Hayâtuhû*, Beyrut 1997.

¹⁰⁹ Ahmed, Neriman Abdülkerim, *Muameletu Gayri'l Müslimîn fî'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Kahire 1996.

¹¹⁰ Chaudhry, Muhammad Sharif, *Taxation in Islam and Modern Taxes*, Lahor 1992.

¹¹¹ Tritton, Arthur. Stanley., *The Calips And Their Non-Muslim Subjects*, London 1930.

¹¹² Barthold, Wilhelm (ö. 1349/1930), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. Fuad Köprülü), Ankara 1984.

¹¹³ Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963.

Lucas,¹¹⁶ Bernard Lewis,¹¹⁷ Robert Mantran,¹¹⁸ Hugh Kennedy,¹¹⁹ Andre Miquel,¹²⁰ Philip K. Hitti,¹²¹ Bat Ye'or¹²² Marshall Hodgson,¹²³ Peters Francis Edward,¹²⁴ Albert Hourani,¹²⁵ Ian Richard Netton,¹²⁶ Walter Kaegi,¹²⁷ Ira Lapidus,¹²⁸ Robert Hoyland,¹²⁹ ve Berkey P. Jonathan¹³⁰ çalışmalarından faydalandığımız başlıca batılı müelliflerdir. Bunların yanında aynı coğrafyada yaşamış bulunan ve olaylara kendi dini açısından bakan Süryani tarihçi Gregory Ebu'l Ferec'in¹³¹ eserinden de faydalandık.

¹¹⁴ Brockelmann, Carl (1375/1956), *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (1–3. Kısımlar), (çev. Neşet Çağatay), Ankara 1964; (*Tarih-u Şuûbi'l-İslâmiyye*, (I-V), (Arap. çev. Nebi Emin Faris- Münir Baalbeki), Beyrut 1953.

¹¹⁵ Watt, Montgomery, *Muhammad at Medina*, Great Britain 1956; *Muhammed The Prophet and Statesman*, London 1964.

¹¹⁶ Lucas, Henry S., *A Short History Of Civilization*, Newyork 1973.

¹¹⁷ Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979; *The Jews Of Islam*, New Jersey 1984.

¹¹⁸ Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981.

¹¹⁹ Kennedy, Hugh, *The Prophet And The Age Of The Caliphate*, Malaysia 1986.

¹²⁰ Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti -Doğuştan Günümüze-*, (I-II), (çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş), Ankara 1991.

¹²¹ Hitti, Philip K. , *History of The Arabs*, Newyork 2002; *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (I-IV), (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, 215.

¹²² Ye'or, Bat, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, (İng.çev. Paul Fenton, David Maisel, David Littman), Rutherford 1985.

¹²³ Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (I-III), (çev. Kurul), İstanbul 1993.

¹²⁴ Peters, Francis Edward, *Muhammad and The Origins Of Islam*, Usa 1994.

¹²⁵ Hourani, Albert, *A History of The Arab Peoples*, London 1991.

¹²⁶ Netton, Ian Richard, *Golden Roads*, Wiltshire 1993.

¹²⁷ Kaegi, E. Walter, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, (çev. Mehmet Özay), İstanbul 2000.

¹²⁸ Lapidus, İra M., *İslâm Toplamları Tarihi*, (I-II), (çev. Yasin Aktay), İstanbul 2003.

¹²⁹ Hoyland, Robert G., *Arabia and The Arabs*, London, 2003.

¹³⁰ Jonathan, P. Berkey, *The Formation of Islam*, America 2008.

¹³¹ Ebu'l Ferec, Gregory (ö. 685/1286), *Ebu'l Ferec Tarihi*, (I-II), (çev. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1945.

C. ARAP YARIMADASINDA DİNİ YAPI

Arap yarımadasındaki dini hayatı incelemek için siyasi yapıyı da bir o kadar dikkatli bir şekilde gözden geçirmek gerekir. Çünkü bu bölgede var olmaya çalışan, çatışan ve kendi içinde parçalanan bir inanç yapısı mevcut olup bunlara sebebiyet veren en büyük etken, bölgede mevcut olan siyasi yapı ve dengelerdir.

Tarihsel süreç içerisinde, Arap yarımadasında siyasal açıdan bir bütünlük görmek olanaksızdır. Bunun yegâne göstergesi ise Arabistan dendiğinde kastedilen şeyin, bir siyasi yapı değil bir coğrafya oluşudur.¹³² Arap yarımadasında siyasi açıdan genelde kabilevî bir yaşam, dini açıdan ise kısıtlı bir alanda var olan semavî dinler istisnai bir konumda kalmakla birlikte pagan bir yapı söz konusuydu. Özellikle, yarımadanın iç kesimlerinde kabilevi ve göçebe bir hayat hüküm sürmekteydi. Bu coğrafyada kabile tek bağlayıcı güç olup, göçebe yaşam tarzında da milliyet değil kabile vatandaşlığı söz konusuydu.¹³³

Bölge insanı, genelde yaşam kültürünün de yoğun etkisi neticesinde eklektik bir pagan inanç yapısına sahipti. Kabile dinine riayet, siyasi itaat göstergesi; kabile dinini inkâr ise ihanetle eşdeğer sayılmaktaydı.¹³⁴ Arabistan'daki kabilecilik anlayışını, “*Kardeşine zalim de olsa mazlum da olsa yardım et.*” ifadesi özetler mahiyettedir.¹³⁵ Çünkü buradaki en büyük bağ; ortak ülkü, vatan, bayrak vs. değil sadece kan bağıdır.¹³⁶

¹³² Lucas, Henry S., *A Short History Of Civilization*, Newyork 1973, 283.

¹³³ Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm* (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara 1976, 38.

¹³⁴ Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, 28–29.

¹³⁵ Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi-Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal*, (I-VII), (çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş), İstanbul 1991, I, 88.

¹³⁶ Netton, Ian Richard, *Golden Roads*, Wiltshire 1993, 4.

Aynı coğrafyada hüküm süren dönemin imparatorluk yapılanmaları gerek şehirleşme gerekse siyasi örgütlenme açılarından ileri durumda iken, yarımada her iki açıdan da dağınık bir mahiyet arz etmekteydi.¹³⁷ İstikrarsız bir siyasi yapıyı tehlikeye düşürecek kabilevi yapısı ve coğrafi konumu, her iki rakip güç olan Bizans ve Sasanilerin işgalini engellemiş olup, bu güçler yarımada sınırlarına tampon devletçikler kurarak hem yarımadaya nüfuz etmişler hem de buradan gelecek günü birlik akın tehlikelerine set çekmek istemişlerdir.¹³⁸ Yarımadaya nüfuz konusunda Güneyde Habeş, kuzeyde ise Bizans ve Sasani hâkimiyetleri genelde maddi kısmen de manevi alanda etkili olmuştur. Ancak bu güçlerin hepsi inanç bahanesiyle yarımadaya yönelik hâkimiyet mücadelesi vermişlerdir.¹³⁹

Yarımadadaki dini çeşitlilik ve dışında mevcut olan siyasi gücün sahip olduğu dini anlayış ve mevcut dini mücadelelerden ibaret olan atmosferden hareketle, İslâmi bir anlayışın filizlenip tüm bölgedeki dini ve siyasi yapılara egemen oluşuna dair çeşitli argümanlar ileri sürülmüştür.¹⁴⁰ Bu noktadaki tespitlerin en sıradışı olanı genelde batılı araştırmacılar tarafından ortaya atılmakta olup, bu da var

¹³⁷ Lapidus, Ira M., *İslâm Toplamları Tarihi*, (çev. Yasin Aktay), İstanbul, I, 41.

¹³⁸ Emin, 45–46; Hoyland, Robert G., *Arabia and The Arabs*, Great Britain 2003, 78.

¹³⁹ Armstrong, Karen, *Muhammad, A Biography Of The Prophet*, Newyork 1993, 55.

¹⁴⁰ Brockelmann, Carl (ö. 1375/1956), *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, (çev. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 9; Francesco Gabrieli “*Adada sağlam bir yer edinmiş olan iki monoteist dinin, yeni inancın oluşumuna katkı sağlamış olduğunu söylemek çok sayılmaz.*” iddiasını öne sürer. Bkz. Gabrieli, Francesco, *Muhammad And The Conquests Of Islam*, Newyork 1968, 41. Halbuki Arap yarımadasında spesifik bazı noktalar hariç yahudilik ve hristiyanlığın sağlam bir zemin edindiğini söylemek gerek hristiyan firkalaşması, gerek yahudi dışlayıcılığı ve başına buyruk bedevi yaşam kültürü nedeniyle yersiz durmaktadır. Örneğin Hodgson, Medine ve Hayber çevresinde meskûn olan yahudiler ve Mekke’deki hristiyanlık temsilcileri/görevlileri hariç başta Hicaz olmak üzere bedevi Arabistan’ın büyük bölümünde tek tanrıcı dinlerinin yaygınlık kazanmadığını söyler. Bkz. Hodgson, Marshall G.S., *İslâm’ın Serüveni*, I-III, (çev. Kurul), İstanbul 1993, I, 95–96.

olan inanç atmosferinin yeni bir filizlenmeye yol açtığı fikridir.¹⁴¹ Ancak bu tespiti bir iddia olarak ele alsak dahi bu tespitin, gerçeklere oldukça uzak durduğunu belirtmemiz gerekir.¹⁴² Her şeyden önce şunu söylemek mümkündür ki bu inanç taraftarları ilk ve en büyük mücadelesini ileride de göreceğimiz üzere başta Orta Arabistan'da mevcut olan müşrik kültüre karşı vermiştir. Her ne kadar yarımada yaygın ve egemen durumdaki müşrik kültür kendi içinde tevhit çizgisinden izler taşıyor olsa da bu inanç yukarıda da belirttiğimiz gibi zamanla eklektik bir hal almıştır. Üstelik şirkin, tevhit çizgisinin son halkası olan İslâm'a karşı ilk tepkisi hem tanımlama hem de mücadele anlamında ise oldukça sert olmuştur. Tanımlama noktası burada oldukça dikkat çekicidir. Çünkü müşrikler, müslümanları sapkın/sıradışı olarak betimlemişlerdir.¹⁴³ Ayrıca Arabistan'da İslâmi tevhit anlayışı Yahudi kültürün temerküz ettiği Yemen ya da hristiyanlığın temerküz ettiği Suriye taraflarında değil de pagan kültürün egemen olduğu Mekke'de, Benî İsmail arasında zuhûr etmiştir.¹⁴⁴ Keza bu anlayışın şekillendirdiği müslüman Arap devleti, bir diğer tevhit inancı olan Yahudiliğin kültürel olarak egemen olduğu Yesrib'de, Yahudiliğe rağmen boy vermiştir.

Tarih boyunca, Arap yarımadasında çeşitli dini inançlar var olmuştur. Ancak İslâm dininin doğuşu esnasında yarımada var olan başlıca inanç yapıları genel

¹⁴¹ Lewis, 32; ayrıca bkz. Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, 65.

¹⁴² “Eğer Araplarda şirkten daha mütakâmil dini şekillerin kabulüne ‘alelade ictimai kaideler’ ile istidat ve tesir edecek hazırlıklar mevcut olsaydı, birisi İslâm’dan 4–5 yüz, diğeri bin sene evvelden beri mevcut olan İsevilik ve Musevilik’in kabulü lâzım gelirdi.” Bkz. Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, (sad. Zıyanur Aksun), İstanbul 2006, 131.

¹⁴³ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), *Ahkâmu Ehli’z-Zimme*, (I-II), (thk. Subhi es-Salih), Beyrut 1994, I, 93.

¹⁴⁴ Ali, Cevâd (ö. 1408/1987), *Muhtasar Târîh-i İslâm*, İstanbul 1332, 166.

olarak; Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Müşriklik ve Haniflik olarak sıralanabilir.¹⁴⁵

1. Yahudilik

Yahudiliğin yarımadaya girişi göçler ya da ticari faaliyetler yoluyla olmuştur.¹⁴⁶ Yesrib’de Yahudiler¹⁴⁷ ve Yahudileşmiş Araplar yaşamaktaydı.¹⁴⁸ Yarımada dışarıdan göçle gelip Teymâ, Fedek, Hayber, Vâdi’l-Kurâ ve Yesrib gibi yerlere yerleşen Yahudi toplulukları ile yarımada Yahudilik varlığı başlamış oldu.¹⁴⁹ Yahudi varlığı başta Yemen olmak üzere¹⁵⁰ kuzey ve kuzeybatı kesimlerindeki vahalarda, tarım¹⁵¹ ve zanaatla meşguldü.¹⁵² Ancak yarımada Yahudilik, siyasi bir güç olarak varlığını Himyerî Kralı Zû Nüvas’a borçludur.¹⁵³ Yemen’e göç eden yahudilerden etkilenmiş olmakla birlikte perde arkasında Yemen üzerinde etkili olan Habeşistan korkusu, onun yahudilikte daha tutucu bir duruş sergilemesine sebebiyet vermiştir.¹⁵⁴ Yahudilik inancını benimseyip siyasi ve dini faaliyetler içine giren Himyeri Kralı Zû Nüvas, yarımada siyasi mücadelenin din üzerinden gerçekleşmesine sebebiyet vermiştir.¹⁵⁵ Şüphesiz, yarımada hristiyan

¹⁴⁵ Mahmud, Muhammed Fethi, *Arab fî'l-Cahiliyye ve Sîretu'n-Nebeviye*, Mısır 1379, 8.

¹⁴⁶ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-X, (b.y.y.), 1993, VI, 587.

¹⁴⁷ Ali, Cevâd, *Muhtasar Tarih-i İslâm*, İstanbul 1332, 165.

¹⁴⁸ Ali, *el-Mufasssal*, VI, 516; Lewis, 30–31; Bkz. Ye’or, Bat, *The Dhimmî: Jews and Christians Under Islam*, (İng. çev. Paul Fenton, David Maisel, David Littman), Rutherford 1985. 43.

¹⁴⁹ Ali, *Muhtasar Tarih-i İslâm*, 165; Selim, *Meâlim*, 214.

¹⁵⁰ Lucas, 283

¹⁵¹ Mantran, 65.

¹⁵² Lewis, 31; Mantran, 65.

¹⁵³ Şalâbî, Ahmet, *Mevsûatu't-Târîhu'l-İslâmiyye ve'l Hadârâtu'l-İslâmiyye*, Kahire 1984, 169–173; Selim, Ahmed Emin, *Me’âlimü Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut (t.y), 213.

¹⁵⁴ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (I-XIV), (rdk. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1986, I, 177; Algül, Hüseyin, *Himyeri*, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 62–63.

¹⁵⁵ Hitti, 61–64.

varlığı, Habeşistan'ın bölgeyle ilgilenmesi ve buraya müdahalesi için iyi bir nedendi. İşte devreye Zû Nuvas'ın mutaassıp yahudiliği de girince Necran'a karşı uygulanan Zû Nuvas mezalimi¹⁵⁶ Habeş müdahalesini getirmiştir.¹⁵⁷

Güneyde Hıristiyan Habeş'in yarımada'ya çıkarma yapmasına Bizans'a sempati duyan bölgedeki hıristiyanlar doğal olarak destek verirken, yahudi topluluklar ve yerli putperestler Sasani cephesini desteklemişlerdir.¹⁵⁸ Habeş egemenliğinde vuku bulan baskı nedeniyle Yemenliler bu kez İran'ın desteğini almak istemişler ve İran bölgeye müdahale ederek Yemen'i eyaleti haline getirmiştir.¹⁵⁹

2. Hıristiyanlık

Hıristiyanlığın yarımada'ya giriş yolları ise yahudiliğe göre daha geniş olup bunlar; eski tarihlerde gerçekleşmiş bulunan hicretler, misyonerlik faaliyetleri, uzlet yaşamını tercih eden din adamlarının yarımada'ya yönelişi, genel ticaret ve köle ticaretinden müteşekkildi.¹⁶⁰ Bölgede, Hıristiyanlığın en yoğun yaşandığı yer, Bizans'a yakın olması ve onun egemenliği altında bulunması sebebiyle yarımada kuzeyindeki Suriye ve Cezire kesimiydi.¹⁶¹ Burada yaşamakta olan Tağlib, Tenuh, Himyer ve Tay kabileleri arasında hıristiyanlık giderek yayılmıştı.¹⁶² Güneyde ise yarımada'da ticari faaliyetler sayesinde var olmaya başlayan Hıristiyanlık inancı

¹⁵⁶ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî; Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, (I-XI), (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire (t.y), II, 123.

¹⁵⁷ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I, 117.

¹⁵⁸ Hitti, Philip K. , *History of The Arabs*, Newyork 2002, 66.

¹⁵⁹ Ali, *el-Mufasssal*, II, 659; Zeydan, 130; Kennedy, 8, 25; Brockelmann, 3; el-Mellâh, 97-98.

¹⁶⁰ Ali, *el-Mufasssal*, VI, 587.

¹⁶¹ Ali, *el-Mufasssal*, VI, 591; Kennedy, 21; İleride de göreceğimiz üzere bu bölgede yaşayan Tağlib ve Tenûh kabileleri, İslâm'dan sonra bile uzun süre hristiyanlıktan ayrılmamışlardır.

¹⁶² el-Cârim, Muhammed Numan, *Edyânu'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Mısır 1923, 204; Ali, *el-Mufasssal*, VI, 591.

Necran’da oldukça güçlü bir zemin edinmişti.¹⁶³ Yesrib ve Taif’te de Hristiyan varlığı söz konusu olmakla birlikte bu durum kitlesel bir mahiyet arz etmemekteydi.¹⁶⁴

Orta Arabistan, siyasi bütünlükten uzak bir mahiyet arz ederken dönemin iki siyasi gücüne komşu olan yarımada uç kısımlarında ise bu güçlere bağlı tampon devletler mevcuttu.¹⁶⁵ Örneğin Gassaniler Bizans’a,¹⁶⁶ Hireliler¹⁶⁷ ise Sasaniler’e bağlı uydu/tampon devletlerdi.¹⁶⁸ Her iki devlette de Hristiyanlık inancının farklı mezhepleri¹⁶⁹ benimsenmişti.¹⁷⁰

Yarımadaya Hristiyanlığın ilk girişi Bizans’ın işkence ve takibinden kaçan Hristiyanlar eliyle¹⁷¹ olsa da yarımadada Hristiyanlığın cazibesinin artma sebebi, Hristiyanlığın Roma’da devlet dini haline gelmesi, yani kendisine güçlü bir siyasi zemin bulmuş olmasıdır.¹⁷² Ancak hristiyanlığı resmi din kabul eden Roma’nın zamanla bu dini yayma çabaları söz konusu olsa da bu çabası hem dini hem de siyasi nüfuz oluşturma amacı taşımaktaydı.¹⁷³

¹⁶³ Zeydan, Corci, *el-Arab Kable’l-İslâm*, (b.y.y.)1908, 127; Taberî hristiyanlığın Necran’a, Feymun isimli bir zahit tarafından taşındığını söyler. Bkz. Taberî, *Târih*, II, 120—121; Hasan, I, 97; Mahmud, Muhammed Fethi, *Arab fi’l-Cahiliyye ve Sîretu’n-Nebeviyye*, Mısır 1379, 9.

¹⁶⁴ Abdulhamid, Sa’d Zağlul, *Fî Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm*, Beyrut 1975, 368–370.

¹⁶⁵ Kennedy, 16.

¹⁶⁶ Zeydan, 184.

¹⁶⁷ Kral Numan Ebû Kabus’un hristiyan olması ile hristiyanlık Hîre’de yayılmaya başlamış ve ülkede çok meşhur kiliseler bina edilmiştir. Bkz. Abdulhamid, 366.

¹⁶⁸ Zeydan, 197; Kennedy, 20.

¹⁶⁹ Hireliler Nasturilik, Gassaniler ise Yakubiliği benimsemişti. Bkz. el-Mellâh, Haşim Yahya, *el-Vâsit fi Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm*, Beyrut, 2008, 366–367; Hasan, I, 96.

¹⁷⁰ el-Cârim, 202, 204; Hourani, Albert, *A History of The Arab Peoples*, London 1991, 12.

¹⁷¹ Şalâbi, 174–175; Selim, 215.

¹⁷² Brockelmann, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 9.

¹⁷³ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fi Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm*, II, 266–267.

Bizans, siyasi rakibi Sasanilere karşı yarımada da daha etkin olabilmek amacıyla Güney Arabistan üzerinden yarımada ya yönelik misyoner faaliyetlerine başlamıştı.¹⁷⁴ Ancak dışarı da büyük bir siyasi güç olan Roma'nın, kendi dinini yaymak için yarımada da Yahudi ve putperestlerle mücadele etmesi beklenirken o hedef kitle olarak ilk etapta daha çok Hristiyan mezhep mensuplarını görmüştür.¹⁷⁵

Roma gibi bir süper güç tarafından devlet dini olarak benimsenmekle birlikte Hristiyanlık inancı, bölgede yeknesak bir yapıdan uzak durmakta, bölgede ve özellikle yarımada da kendi içinde oldukça bölünüp parçalanmış bir mezhebi farklılık görüntüsü arz etmekteydi.¹⁷⁶ Ancak; siyasi güçle özdeşleşen mezhep yapısının takip ettiği baskıcı zihniyet, onay vermediği farklı Hristiyanlık anlayışlarının istemeden de olsa Roma dışında var olmasına sebebiyet vermiştir.¹⁷⁷ Roma'nın takibinden kaçarak yarımada da münzevi bir hayat tercih eden Hristiyanlar, bir yandan mezhep farklılıklarını korurken bir yandan da baskıdan uzak bir ortamda kendi mezhep anlayışlarını yayma çabası gütmüşlerdir.¹⁷⁸

Yarımada da Zû Nüvas'ın etkisiyle yahudilik, siyasi ve dini bir rol oynasa da, kısa süre sonrasında vuku bulan hristiyan Habeş müdahalesi, yahudiliğin etkisini özellikle siyasal açıdan kırmıştır.¹⁷⁹ Habeşistan'ın yarımada ya Bizans desteğiyle müdahalesinin perde arkasında yatan neden şüphesiz, Bizans'ın İran'a karşı sürdürdüğü siyasetti. Ancak her iki devletin bitmek bilmeyen savaş durumları¹⁸⁰ yarımada ya direkt müdahaleye fırsat vermediğinden, Bizans bu işi dindaşı

¹⁷⁴ Hitti, 61.

¹⁷⁵ Hasan, 96.

¹⁷⁶ Ali, *el-Mufassal*, VI, 591–592; Armstrong, 55–56.

¹⁷⁷ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I, 180.

¹⁷⁸ Brockelmann, 10.

¹⁷⁹ Mantran, 65; Zeydan, 127–128; Ali, *el-Mufassal*, VI, 551.

¹⁸⁰ Kennedy, 17.

Habeşistan'ı destekleme yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır.¹⁸¹ Himyerilerin yarımada içlerine müdahale edip Necran Hristiyanlarını katletmesine¹⁸² karşı hem bu olayın intikamı için hem de yarımada Araplarını İran'a karşı tarafına çekmeyi planlayan Bizans destekli Habeşistan'ın tavrına baktığımızda, çağın süper güçlerinin bölgesel politikaları için inancı bir araç olarak nasıl kullandıklarını açıkça görebiliriz.¹⁸³ Bunun en açık göstergesi Orta Arabistan'da yoğunlaşmış ticari zenginliği ele geçirmek için Habeşistan'ın putperest Mekke'ye yönelik giriştiği faaliyetlerdir. Habeşistan Güney Arabistan'da bina ettiği mabetle¹⁸⁴ manevi ve ticari bir cazibe merkezi yaratmış ancak Hicaz Araplarının sabotajı sebebiyle¹⁸⁵ Orta Arabistan'a askeri çıkarma yapmaya yönelmiştir.¹⁸⁶ Bu çıkarmada asıl hedefinin

¹⁸¹ Nedvî, Seyyid Süleyman, *Asr-ı Saâdet*, (I-VI), (çev. Ali Genceli), İstanbul 1967, I, 346; Ali, *el-Mufasssal*, II, 630.

¹⁸² İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, (I-XI), (thk. Ebû'l Fidâ Abdullah el-Kadî), Beyrut 1987, I, 331.

¹⁸³ Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, 19; Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, Newyork 2002, 64; Hatta Bizans, Melkîlik mezhebine muhalefet eden mezhepleri sapkın olarak niteleyip, kovuşturmaya tabi tutarken kendi mezhebinden olmayan Monofizit Habeşistan'ı, yarımada üzerindeki hesapları için kullanmaktan çekinmemiştir. Bkz. Armstrong, Karen, *Muhammad A Biography Of The Prophet*, Newyork 1993, 55–56.

¹⁸⁴ “Ebrehe, San'a'da yaptığı Kulleyis isimli mabedin bir benzerinin Araplar ve Acemlerce yapılmamış olduğunu gururla dile getirmekteydi. Belkis sarayının taşları ile yaptığı bu beytin/mabedin Arap Hac mekânını-Kâbe- geçene ve Araplar kendi beytlerine hac yapmayı bırakana değin var olacağını söylemiştir.” Bkz. Ezrakî, Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865), *Ahbâru Mekke vema Cae fîhi Mine'l-Asar*, (thk. Reşid Salih Melhes), (I-II), Mekke 1352, I, 83–84; Bu yöndeki düşüncelerin ilk sahibi Tubbalı Es'ed Ebî Kerb veya oğlu Hasan b. Es'ed Ebî Kerb'e ait olup, onların amacı da kuzeydeki Kâbe'yi güneye taşıyarak, hac ibadeti aracılığı ile ticari gücü ele geçirmektir. Bkz. el-Ensâri, Abdu'l-Kudüs, *et-Târihu-l-Mufasssal li'l Kâbeti'l-Müşerreffe Kable'l-İslâm*, Mekke 1419, 77.

¹⁸⁵ Ezrakî, I, 85.

¹⁸⁶ Hitti, 64.

Doğu Arabistan ticaretini kontrol ¹⁸⁷ ya da İran olduğu¹⁸⁸ yönünde değerlendirmeleri de dikkate aldığımızda, buradada çıkarlara hizmet eden bir dini anlayışla karşı karşıya kalırız.

3. Mecûsilik

Habeş hâkimiyetine son veren Sasaniler sayesinde¹⁸⁹ Yemen, Hadramevt ve genelde Arabistan'ın doğu kısmında mecûsî varlığından söz etmek mümkündür.¹⁹⁰ Ayrıca ticari faaliyetler esnasında yarımada'nın çeşitli kesimlerine yerleşen yahudi ve hristiyan göçmenler imkânları ölçüsünde Ârâmî ve Helenistik kültürlerini yayarken, mecûsî göçmenler de zerdüşk kültürünü çevrelerinde yaymaya çalışıyorlardı. Örneğin; Bahreyn¹⁹¹ ve Umman çevresinde mecûsî nüfusun zamanla yoğunluk kazanmasının¹⁹² temel nedeni, söz konusu dönemde mecûsîliğin İran'ın resmi dini olması ve coğrafi açıdan İran topraklarına yakınlığıdır.¹⁹³ Hatta bu yayılma esnasında Temîm kabilesinden mecûsîlik dinini kabul edenler bile olmuştur.¹⁹⁴ Ancak zamanla Basra ve Yemen'de de Mecûsî varlığının oluşmasını İran'ın siyasi hâkimiyetinin genişlemesine ve ticari faaliyetlerine bağlamak mümkündür.¹⁹⁵

¹⁸⁷ Kennedy, 24.

¹⁸⁸ Brockelmann, 10; el-Mellah, 95–96.

¹⁸⁹ Buraya gelen Sasani askerlerinin yerli halktan kadınlarla yaptıkları evliliklerle oluşan nüfus da Mecûsî inancına mensuptu. Bkz. Fayda, Mustafa, “Ebna”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 78.

¹⁹⁰ Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 691-692.

¹⁹¹ El-Carim, 192.

¹⁹² Hasan, I, 95.

¹⁹³ Ali, *el-Mufasssal*, VI, 693.

¹⁹⁴ el-Cârim, 191; Fayda, Mustafa, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, 21; Ünal, Sıddık, “Risalet Öncesinde Arap Yarımadasındaki Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi”, *FÜİFD*, Elazığ 2001, VI, 97.

¹⁹⁵ Nedvî, *Asr-ı Saâdet*, I, 345.

4. Müşrikler

Yarımada geneli ve merkezinde meskûn Arapların çoğunluğu putperestti.¹⁹⁶ Putperestlerin ifa ettikleri ritüellerden hareketle onların inanç yapıları konusunda daha net fikirlere ulaşmak mümkündür. Orta Arabistan Araplarının putperest tavrı, inancı somutlaştırarak¹⁹⁷ putları Allah'tan kendilerine daha yakın bulmalarından kaynaklanmaktaydı. Hatta kurbanlarını bile öncelikle bu putlara sunmaktaydılar.¹⁹⁸ Örneğin; hac görevi ifa edilirken her kabilenin getirdiği telbiye, kabilenin edindiği küçük tanrılarıyla yüce tanrının ilişkisinin ve yüce tanrı hakkındaki duygularının bir ifadesiydi. Ayrıca bu telbiyelerde, putların Allah'a bağlı olmakla birlikte ondan aşağı konumda oldukları da dile getirilmekteydi.¹⁹⁹ Pratiğe bakıldığında, şirk anlayışında aşkın bir inanç var olmakla birlikte, somutlaştırma sebebiyle aşkın gücün etkisi cüzi bir seviyeye indirgenerek sınırlandırılmaktaydı.²⁰⁰

Arapların bölgenin şartları gereği ticaretle meşgul olmaları ve ticari seyahatleri, dini hayatlarını da şekillendirmişti. Şirkin merkezi haline gelen Mekke'ye bu kimliğini kazandıranın ise Amr b. Luhayy el-Huzaî olduğu rivayet

¹⁹⁶ Kennedy, 20; Mellâh, 399, 407; Mahmud, Muhammed Fethi, 9.

¹⁹⁷ Ahmet Şalâbi, insanlığın çok eski tarihlerden itibaren dinde somutlaştırma işine başladığı, peygamber ihtiyacının da bu nedenle oluştuğu görüşündedir. Bu bağlamda Arapların, fitratta Hz. İbrahim ve İsmail aracılığı ile doğru yolda olmakla birlikte bu inancın zamanla putperestlikle karıştırıldığını söyler. Bkz. Şalâbi, 165; “Putperestliğin ayrılmaz bir parçası olan totem, Arap yaşamına o derece dahil olmuştu ki totem olarak kabul edilen bir takım hayvan ve bitki isimleri kabilelere isim olarak verilmiştir. Benî Esed ve Benî Kelb, bunların başlıcalarıdır.” Bkz. Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirâsât fî Tarihi'l-Arab Munzu mâ Kable'l-İslâm İlâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, İskenderiye 1983, 73.

¹⁹⁸ Brockelmann, Carl, *Tarih-u Şuûbi'l-İslâmiyye*, (I-V), (Arap. çev. Nebi Emin Faris-Münir Baalbeki), Beyrut 1953 I, 27.

¹⁹⁹ Kister, M. J., *Society and Religion from Jahiliyya to Islam*, Great Britain 1990, 38.

²⁰⁰ Syed, Amer Ali, *The Spirit Of Islam*, London 1965, Introduction, LXVII.

edilir.²⁰¹ Orta Arabistan’da mevcut olan müşrik inancı özellikle Mekke’de temerküz etmekteydi.²⁰² Kâbe’nin kutsallığı İbrahimî çizgiden uzaklaşan Araplarda hala varlığını korumaktaydı. O kadar ki Mekke’den ayrılanlar burada bulunan putlara dokunup/el sürüp giderler, döndüklerinde de bunu tekrarlarlardı.²⁰³ Hatta onlar Kâbe’nin yanında başka tapınaklar edinerek onlara da kurbanlıklar sunarlardı. Tamamen pagan kültürün bir ürünü olan bu faaliyetler içinde onlar, Kâbe kadar olmasalar da buralara da manevi değerler atfederlerdi.²⁰⁴ Keza nüfus yoğunluğu sebebiyle Mekke’den göç edip yeni yurtlar edinenler de buradan aldıkları taşlara, gittikleri yerlerde Kâbe’ye ta’zim amacıyla taparlardı.²⁰⁵ Mekke Arapları, İbrahimî dinden uzaklaşmakla birlikte bu dinin ritüellerini belli belirsiz olarak hala yaşatmaktaydılar. Allah’ın birliğine inanmalarına rağmen putları onun hükmü altında görürlerdi.²⁰⁶ Ancak onların tevhit anlayışına karşı samimiyetsizlikleri şirk kültürüne karşı da söz konusuydu. Şöyle ki şair Ka’b el- Ensari’nin “*Biz Lat Uzza Ve Vedd putlarını unutur bunların gerdanlık ve küpelerini soyarız.*”²⁰⁷ şeklindeki beyiti, putlara olan inancın bağlayıcılığının ne düzeyde olduğunu özetler niteliktedir. Ancak şirk kültürü içinde İbrahimî kodların hala daha yaşıyor olduğunu da burada söylemek

²⁰¹ İbnu’l-Kelbî, Ebû’l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib (ö. 204/819), *Kitâbu’l-Esnâm*, (thk. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1924, 8-9 ; Hasan, I, 92.

²⁰² Nedvî, I, 21.

²⁰³ İbnu’l-Kelbî, 6.

²⁰⁴ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Siretu’n-Nebeviyye*, (I-IV), (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî), Mısır 1936, I, 85; Şalâbi, 166.

²⁰⁵ İbn Hişâm, I, 79–80.

²⁰⁶ Kinane ve Kureyş kabilelerinin getirdikleri telbiyeler için Bkz. İbn Hişâm, I, 80; Bu durum Kur’an’da “*Onların çoğunluğu ancak Allah’a ortak koşarak inanırlar.*” ayetiyle tespit edilmektedir. Bkz. Kur’an-ı Kerim 12/106.

²⁰⁷ İbn Hişâm, I, 81.

gerekir.²⁰⁸ Yarımada da yoğunlukla yaşanmakta olan şirk anlayışındaki belli belirsiz tanrı inancı; hac, kurban, tavaf, haram ay kültürü vs. unsurlar, burada monoteist bir etmenin varlığını ifade etse de zamanla pagan kültüre entegre olunmasıyla var olan eklektik monoteist duruştan da uzaklaşmıştır.²⁰⁹

5. Haniflik

Yarımada da genelde mevcut olan pagan topluluklar içinde şirke bulaşmamış, ancak bölgede mevcut olan monoteist inançlara da bağlanmayan bazıları da vardı ki bunların isimleri azınlık olmaları ya da sıradışı duruşları itibariyle bugün bile bilinmektedir.²¹⁰ Bu şahıslar, azınlıkta olmakla birlikte pagan kültürden uzak durmakla yetinmeyip çevresindekilerin pagan kültüre bulaşmalarına tepki göstermekteydi.²¹¹ Batılı bazı araştırmacılar Mekke’de filizlenen İslâm dininin ilham aldığı kaynaklara dair iddialarına haniflik inancını da dahil ederler.²¹²

Tüm bu inanç farklılıkları ve güç mücadelelerinin yaşandığı yarımada genelinde yaygın inanç, yine de putperestlik olmuştur. Çünkü yahudilerin elit toplum anlayışları,²¹³ hristiyanlığın ise aşırı mezhepleşme ve hizipleşme ile inanç açısından

²⁰⁸ Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982, 129.

²⁰⁹ Pishva’i, Mahdi, *History of Islam*, (çev. Mahmoud Farrokhpey), Qum 2007, 87.

²¹⁰ Bkz. Şalâbi, 168–169; Abdulhamid, 358.

²¹¹ Şalâbi, 169.

²¹² Gabrieli, Franceso, *Muhammad and the Conquests of Islam*, Newyork 1968, 41. “Ancak yaşamakta oldukları züht hayatları ve uzun süre azınlıkta kalmaları nedeniyle Arabistan’da nicelik olarak küçük çapta var olan Haniflik inancı dahi Arapların tevhide yönelmesinde herhangi bir rol oynamamıştır.” Bkz. Pishva’i, 73; İslâm dini ve kültürüne karşı oluşmuş klasik oryantalist bakışı burada da görmek mümkündür. İslâm dininin ilk filizlenişinde müslüman cemaat, yarımada nın ahlaki ve dini açıdan içinde bulunduğ u çöküntü ve bu hususta varolandan farklı bir çözüm ihtiyacı tespiti yapılırken batılı araştırmacılar ise genelde yarımada da mevcut yahudi ve hristiyan anlayışının İslâm’ın oluşumuna sebebiyet verdiğini iddia ederler. Bkz. Gabrieli, 41.

²¹³ Cebr, Dendel, *el-Ekalliyâtu Gayri’l-Müslime fi’l-Müctemai’l-İslâmî*, Amman 2003, 38–39.

yerli Arap karakterinin çözemeyeceği derecede girift hal alması sebebiyle özellikle Orta Arabistan Arapları bu iki semavi dine büyük oranda mesafeli durmuşlardır.²¹⁴

D. GAYR-I MÜSLİM

1. Gayr-ı Müslim Kavramı ve Kapsamı

İslâm devleti, doğduğu coğrafyada ilk andan itibaren egemenliği dâhilindeki vatandaşlar açısından inanç bazında homojen bir mahiyet taşımaz. Devlet vatandaşlığının zamanla oluşup şekillenmeye başlaması ile İslâm devletine ait olan, olmayan, onunla mücadele eden ve etmeyen kesimlere yönelik haklar ve ödevler noktasındaki kavramsallaşma, zamanla şekillenmeye başlamıştır. Ancak bu kavramsallaşmayı biz tarih kaynaklarından çok hukuk kaynaklarında bulmaktayız.

Hz. Peygamberle birlikte şekillenmeye başlayıp toprak olarak her geçen gün büyüyen ve kısa sürede karşı konulamaz bir güç halini alan İslâm devleti, başlangıcından itibaren bünyesinde müslüman olmayanlara da hayat hakkı tanımaktaydı. Müslümanlar haricindeki bireyler farklı dinlere mensup olmalarına rağmen İslâm'a inanmama açısından gayr-ı müslim ismi altında tanımlanmaktaydı.²¹⁵ İlk andan beri gayr-ı müslimlere genellemeci bir bakışla yaklaşmayan İslâm devleti, muhataplarına inançlarına göre, farklı hukuki statüler tanımıştır. Bu hukuki statüler ise; İslâm devletiyle savaş halinde olanlar hariç olmak üzere İslâm devletinde sınırlı-süreli ikamet hakkı edinen anlaşmalı birey (**müste'men**)²¹⁶ ve gayr-ı müslim olmakla

²¹⁴ Şalâbi, 174–175.

²¹⁵ Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmu'z-Zımmiyyîn ve'l-Müste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, 11.

²¹⁶ İbn Kayyım, *muahid ve muste'men* sıfatı taşıyanları İslâm ülkesine yurt edinmeksin gelenler olarak niteler ve bunları elçiler, tüccarlar, sığınmacılar, ziyaret v.b. ihtiyaçlar için gelenler olarak dört kısma ayırır. Bkz. İbn Kayyım, II, 476; “*Zimmet müebbet, eman ise muvakkat nitelik taşır.*” Bkz. Zeydan, *Ahkâm*, 46.

birlikte İslâm devleti egemenliğinde yaşama hususunda anlaşma imzalayanlar (**zimmî**)dan oluşur.²¹⁷ Şüphesiz adı geçen bu statü sahiplerine yönelik İslâm devletinde zamanla çerçevesi daha da genişleyip belirginleşecek şekilde politikalar belirlenmiş ve uygulanmıştır. Yani Kur'an-ı Kerim'in emirleri ve Hz. peygamber'in uygulamalarından hareketle baktığımızda yaklaşım biçiminde sırasıyla insan, akîde, inanç kesimi ve zimmet şeklinde bir sıralama takip edildiği görülecektir. Ancak hem zimmet hem müste'men statülerine yönelik uygulanan siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik uygulamalar da birbirinden farklı olmuştur.²¹⁸

İslâm devleti, egemenliği altına aldığı idare ve topluluklara bakışını Ku'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed uygulamaları çerçevesinde oluşturmuştur. Hâlbuki kendinden önceki yönetimlerin de dini kabulleri olmakla birlikte onlarda kural koyucu olan, devlet başkanları/şahıslar iken İslâm devletinde esas teşkil eden vahiy olmuştur.²¹⁹ İslâm devletinde kurucu irade olan vahiy ve onun ilk uygulayıcısı olan Hz. Peygamber, İslâm'ı kabul edenlere bu dini yaşayabilecek ortam oluşturmak için çaba sarf ederken, bu dine girmemiş bireylere ve topluluklara da onu ulaştırma çabasını sürdürmüş,²²⁰ ancak her türlü cevaba karşın nihayetinde bir arada yaşamak amacıyla gayr-ı müslim statüsünde kendilerine vatandaşlık teklifi sunmuştur.

²¹⁷ İbn Kayyım, II, 475–476; Çalışkan, İbrahim, *İslâm Ceza Hukukunda Gayr-ı Müslimlerin Statüsü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1986, 48–49; Önkol, 418;

²¹⁸ Zeydan, *Ahkâm*, 137.

²¹⁹ Reyyis, Muhammed Ziyaüddin, *el-Harâc ve'n-Nizâmu'l-Maliyye*, Kahire 1977, 88.

88; Hitti, Bedir savaşına kadar devlet dini olan İslâm'ın, bu savaştan sonra bizzat devlet olduğu kanaatindedir. Bkz. Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), I, İstanbul 1980, 173.

²²⁰ “*Dinim ve mülküm, Kisra'nın mülküne ve her yere ulaşacak...*” Bkz. İbnu'l-Esr, II, 97.

2. Kur'an-ı Kerim'de Gayr-ı Müslimler

K. Kerim, kendini kabullenenleri genelde Müslim²²¹ ve Mümin²²² kavramlarıyla nitelerken kabullenmeyenleri ise başta kâfir²²³ kavramı olmak üzere farklı kavramlarla niteleme yoluna gider.²²⁴ Kur'an-ı Kerim zikrettiği dinleri ise müntesiplerinden hareketle tanımlar.²²⁵ Bu dinlerin kimini; halî²²⁶ ve geleceği²²⁷ açısından konu edinirken, kimini İslâm dinine karşı düşmanca veya dostça²²⁸ konumu ve tavrı itibarıyla ele alır; kimisinin ise sadece mensuplarının ismini²²⁹ zikreder. Bu dinlerin mensupları arasında mevcut olan gerçeklik

²²¹ Bkz. Kur'an-ı Kerim 33/35, 3/64, 164, 6/163, 21/108.

²²² Bkz. Kur'an-ı Kerim 49/15, 8/2, 2/285, 9/71–72.

²²³ Bkz. Kur'an-ı Kerim 3/32, 9/73, 2/90, 105, 64/2.

²²⁴ Özel, Ahmet, “Gayr-i Müslim”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 418; Konuyla ilgili ayetler için Bkz. Kur'an-ı Kerim 2/6, 16/88, 88/23–24, 8/55, 64/10.

²²⁵ Özsoy, Ömer, İlhami Güler, *Konularına Göre Kuran*, Ankara 1998, 148; Kur'an-ı Kerim'de Hristiyanlar için bkz. 10/68, 4/171, 5/72, Yahudiler için 2/211, 16/11, 82/113; Mecûsîler ve Sâbiîler için bkz. Kur'an-ı Kerim 2/62, 22/17, 5/69.

²²⁶ Yahudiler için Bkz. Kur'an-ı Kerim 42/14, 5/41–43, Hristiyanlar için Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/14, 17.

²²⁷ Yahudiler için Bkz. Kur'an-ı Kerim 2/94, 3/19, 3/188, 62/6; Hristiyanlar için Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/14, 72.

²²⁸ Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/82.

²²⁹ Sâbiîlik hakkında Bkz. Kur'an-ı Kerim, 2/62, 5/69, 22/17; Mecûsîler hakkında Bkz. Kur'an-ı Kerim, 22/17.

mücadelesine²³⁰ vurgu yaparken bu mücadelenin taraflarına da uhrevî anlamda açıdan mesajlar verir.²³¹

İslâm dininin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim, birçok ayetinde kendi çizgisine zıt duruşa sahip olan bu dinleri farklı yönleriyle ele alıp, aralarında gruplama yoluna da gidererek bunlardan daha önce kitap verilenler²³² yanında bu dinlerin sadece müntesiplerinden,²³³ şirkin zirvesinde dolaşanlarından²³⁴ ve nihayet hakkın temsilcisi İslâm gerçeği karşısındaki konumlarından bahseder.²³⁵ Bu dinler, İslâm'ın esasını kabul etmemek açısından ortak bir noktada buluşurlarken,²³⁶ İslâm'a ve müslümanlara muhalefetlerinin nedeni olarak; cehalet,²³⁷ tahrif,²³⁸ kasıt²³⁹ v.s. gibi tutumlarıyla birbirlerinden ayrışır. İşte bu grupta en az cehalet kadar, kasıt ve tahrif yönleri de Kur'an'ın daima eleştirdiği noktalardır. Kur'an-ı Kerim, kasıt ve tahrif tavrına sahip olanların bilgi sahibi olduklarına özellikle vurgu yapar.²⁴⁰ Çünkü

²³⁰ “Yahudiler dediler ki, ‘Hristiyanlar bir şey üzerinde değiller’, Hristiyanlar da, Yahudiler bir şey üzerinde değiller’ dediler. Oysa hepsi de kitabı okuyorlar. Hiçbir bilgisi olmayanlar da öyle onların dedikleri gibi dediler. İşte bundan dolayı Allah, ihtilafa düştükleri bu gibi şeylerde, kıyamet günü aralarında hüküm verecektir.” Kur'an-ı Kerim 2/113; “(İnsanlar ise, din) işlerini kendi aralarında parça parça ettiler. Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir.” Kur'an-ı Kerim 23/53; Ayrıca Bkz. Kur'an-ı Kerim 3/19.

²³¹ “Şüphesiz Rabbin kıyamet günü, üzerinde ayrılığa düşmekte oldukları şeyler konusunda onlar arasında hüküm verecektir.” Kur'an-ı Kerim 32/25.

²³² Kur'an-ı Kerim 3/ 65, 67, 5/ 68.

²³³ Kur'an-ı Kerim 2/ 62, 5/ 69, 22/ 17.

²³⁴ Kur'an-ı Kerim 2/ 221, 35/40.

²³⁵ Kur'an-ı Kerim 2/ 135–137, 3/ 67.

²³⁶ Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmîyyin ve'l-Müste'menin fî Dari'l-İslâm*, Bağdat 1982, 11.

²³⁷ Kur'an-ı Kerim 6/ 11, 39/ 64, 2/ 78.

²³⁸ Kur'an-ı Kerim 2/ 75, 3/ 78, 4/ 46.

²³⁹ Kur'an-ı Kerim 2/ 159, 3/ 78.

²⁴⁰ “Kendilerine kitap verdiklerimiz, O'nu (Peygamber) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar. Kendilerini ziyana sokanlar var ya, işte onlar inanmazlar.” Kur'an-ı Kerim 6/20. bu konuda ayrıca bkz. Kur'an-ı Kerim 2/144, 26/196–197, 34/6.

Kur'an-ı Kerim onları ehl-i kitap²⁴¹ kategorisine dahil eder; yani Kur'an'da bu kesim daha önce vahye muhatap olmuş²⁴² ve bilgi sahibi²⁴³ olarak tanıtılır.

İslâm'ın muhataplarına yönelik yaptığı sınıflama; uygulamada *Ehl-i Kitap olanlar*, bu konuda konumları *şüpheli olanlar* ve *diğerleri* olmak üzere üç kısma ayrılır.²⁴⁴ Ancak burada şu noktayı zikretmek önemlidir. Acaba Kur'an-ı Kerim'in konu edindiği dinler İslâm dininin doğduğu coğrafyada yaşamakta olan dinler midir yoksa söz konusu dönemde evrensel açıdan söz sahibi olan dinler midir? Şüphesiz burada bu dinlerin ilgili coğrafyada yoğun olarak yaşandığı, daha belirgin durmaktadır.²⁴⁵ Kur'an-ı Kerim, bu dinlerin gerçekliklerinin aksine, varlıklarını kabul etmesinin yanında bu dinlere ve mensuplarına karşı nasıl tavır takınılacağına dair emir ve yönlendirmelerde de bulunur.²⁴⁶

Bu yönlendirmelerin başında şüphesiz İslâm'ı tebliğ, çağrı²⁴⁷ ve bu yolda en güzel şekilde tartışma²⁴⁸ gelir. Sonrasında ise muhatabın tavrına göre ya tamamen ilişkileri kesme²⁴⁹ ya da belli esaslar çerçevesinde ikili ilişki²⁵⁰ içinde olmayı emreder. Ancak muhatabın tavrının yok sayan ve saldırgan noktaya vardığı

²⁴¹ Kur'an-ı Kerim, 2/40, 47, 3/19–20, 187.

²⁴² Bkz. Kur'an-ı Kerim 2/101, 144, 145, 3/19, 20, 100, 186.

²⁴³ Bkz. Kur'an-ı Kerim 17/107, 22/54, 34/6.

²⁴⁴ Önköl, Ahmet, "Gayr-ı Müslim", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 418.

²⁴⁵ Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hiz. Muhammed Mustafa*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1972, 80–81.

²⁴⁶ Fayda Mustafa, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Gayr-ı Müslimler", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, İstanbul 1984, I, 20.

²⁴⁷ Kur'an-ı Kerim 3/64.

²⁴⁸ Kur'an-ı Kerim 16/125, 29/46.

²⁴⁹ Ehl-i Kitab'ın muhatap alınarak kendileriyle en güzel yolla tartışmayı emreden Kur'an-ı Kerim, işi haksızlık ve zulüm boyutuna vardırırları muhatap kesim dışında tutar. Bkz. Kur'an-ı Kerim 29/46; Ancak İslâm'a takındıkları tavırları sebebiyle ehl-i kitapla dostluğu dahi yasaklama durumu vardır. Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/57.

²⁵⁰ Bkz. Kur'an-ı Kerim 60/8–9.

durumlarda ise sırayı, fiili mücadele emri alır.²⁵¹ Nihayetinde ise İslâm'ı yayma yolunda gayretin devamlılığı ilânihaye devam eder. Ancak bu uğurda verilecek çabanın özellikle ehl-i kitap başta olmak üzere gayr-ı müslimleri ve dinlerini yok etmek demek olmadığını da belirtmek gerekir.²⁵² Eğer Kur'an-ı Kerim bu yönde bir yönlendirmede bulunup, müslümanlar da böyle bir amaç taşıyorsa, müslümanların öncelikli hedeflerini, dinleriyle özdeşleşen²⁵³ din adamlarını yok etmek oluştururdu ki, başta Hz. peygamber olmak üzere İslâm devleti yöneticileri özellikle uzlet hayatı yaşayan din adamlarını korumaya özen göstermişlerdir.²⁵⁴ Kaldığı İslâm adına yapılan cihat, savaş manasıyla sınırlı bir faaliyet olmadığı gibi²⁵⁵ savaşın/harbin eşanlamlısı da değildir.²⁵⁶

İslâm'ın ilk tebliğ anından itibaren topluluk yapısından devlet yapısına ulaşma, kurulan ittifaklar, kitabi toplumlarla ilişkiler, yayılma stratejisi vs. bütün noktalarda gayr-ı müslimler ve müttefikleri (gayr-ı müslim toplulukların hepsi) temel cepheyi oluşturmuştur. Bunlara yönelik mücadele stratejisi hep vahiy kaynaklı olmuştur. Ancak başta müşrikler olmak üzere mücadele edilen kesimlere karşı

²⁵¹ Bkz. Kur'an-ı Kerim 22/39, 9/123, 2/190, 194; “Savaşa izin veren ayetlerin amacı; zulmün def’i, fitnenin bitirilmesi ve davetin sürekliliğini sağlamaktır.” Gazevî, Muhammed Selim Muhammed, *el-Hurriyâtu'l-Âmme fî'l-İslâm*, İskenderiye [t.y.], 86.

²⁵² Kutlu, Sönmez, “Hz. Peygamberi Anlamada Tarihsel Muhammed İle Menkabevi Muhammed’i Birbirinden Ayırmanın Önemi”, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum 2007, 43.

²⁵³ Hz. peygamberin Necran halkına gönderdiği davet mektubunda, din adamlarına dair ululaştırıcı tutumları sebebiyle yaptığı eleştirileri kayda değerdir. Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev. Mehmet Yazgan), 516.

²⁵⁴ Cebr, 29; Bugün bile, İslâm'ın egemen olduğu bölgelerde mevcut olan gayr-ı Müslim kesimin varlığı İslâm devletinin kendi inancından olmayanlara hayat hakkı tanıdığının bir ispatıdır. Bkz. Tritton, Arthur Stanley, *The Calips and Their non-Muslim Subjects*, London 1930, 229.

²⁵⁵ “Cihad, İslâm ve gayr-ı müslim dünyaları arasındaki ilişkilerin tek zemini değildir.” Ebû Süleyman, A. Ahmed, *İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, (çev. Fehmi Kuru), İstanbul 1985, 132.

²⁵⁶ Gazevî, 78.

kurumsallaşarak bir devlet halini almak ve siyasi iktidar üzerinden hareket etmek, zamanla kaçınılmaz hale gelmiştir. Yani bu andan itibaren müslümanlar siyasi faaliyet alanını da diğer güçlerinin arasına katmışlardır.²⁵⁷

Müslümanlar, yarımadada siyasi bir güç halini alıp hâkimiyet kurmaya başladıktan sonra yarımada ve çevresinde mevcut olan diğer din mensupları yavaş yavaş İslâm devletinin egemenliğine girmeye başlamışlardır. İşte bu noktadan itibaren muhatabın müslümanlara yönelik tavrı yanında dini kabulüne uygun olarak hayata geçirilen sosyo-politik uygulamalar söz konusudur. Bu politikalar Kur'an'ın çizdiği çerçevede dâhilinde devam etmekle birlikte ilişkiler artık sırf bir akide tartışmasından ziyade yöneten-yönetilen çizgisine ulaşmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in eleştirel anlamda en fazla ele aldığı itikat şekli, şüphesiz şirktir.²⁵⁸ Bu inanç mensuplarına yönelik, ideal olan inanç teklifi yapıp yanlışlardan nasıl dönüleceği söylenirken nerede hata yapıldığı ve bu yola nasıl girildiği de ilk vahiy örneklerinden bahsedilerek anlatılır. İşte burada vurgulanan inanç ise hanifliktir.²⁵⁹ Sâbîlik ve mecûsîlik dinleri ise Kur'an'da, sadece müntesipleri üzerinden ismen zikredilmiş olup, bunların ne genel kabulleri ne de İslâm'a ve müslüman topluma karşı tavırlarına dair herhangi bir vahyi bilgilendirme Kur'an-ı Kerim'de mevcut değildir. Mecûsîlik,²⁶⁰ Sâbîlik²⁶¹ ve Samirîlik²⁶² noktasında

²⁵⁷ Cabiri, 72.

²⁵⁸ Kur'an-ı Kerim 12/106, 14/30; Kur'an-ı Kerim'de, bağışlanmayacak tek günahın şirk olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. Kur'an-ı Kerim 4/116.

²⁵⁹ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, 7–8.

²⁶⁰ Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim (ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1397, 139–141; Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-Emvâl* (ö. 224/838) (thk. Muhammed Hamid), (b.y.y) 1353, 32, 34.

²⁶¹ Ebû Yûsuf, 131; İslâm hukukçularının bu konudaki değerlendirmeleri için Bkz. İbn Kayyim, I, 92–95.

teferruatlı bilgiyi ve bunlara karşı takip edilecek politikanın esaslarını biz, Hz. peygamber ve Hulefa-i Raşidîn dönemlerindeki olaylar ve uygulamalarda görmekteyiz.

Kuranda zikredilen dinler içerisinde yahudilik ve hristiyanlık, diğerleriyle kıyaslanmayacak derecede geniş yer tutar. Bahsedilen dinler içerisinde hangisinin ehl-i kitap olduğu noktasında Kur'an-ı Kerim'in ayetleri²⁶³ ve bunların yorumlarından hareketle sınıflamalar yapıldığı gibi,²⁶⁴ Hz. peygamberin açıklama ve uygulamalarından hareketle de sınıflamalara gidilmiştir. Bu durumda ehl-i kitap statüsüne dair tanımlamalar yapıldığı gibi kısmen onların statüsünde kabul edilenler de (ehl-i kitap gibi) olmuştur.²⁶⁵ Ancak ehl-i kitap statüsünün sınırlarının, kendileriyle sürdürülecek sosyal ilişkiler bağlamında daha geniş olduğu muhakkaktır.²⁶⁶ Bu sınıfa sonradan dâhil edilen dini zümrelerle sosyal ilişkilerde (evlilik, ikram vs.) ise müslümanlar, belli sınırlandırmalara tabii tutulup ikili ilişki alanı biraz daha daraltılmıştır.²⁶⁷

İslâm dini taban tabana zıtlık yaşadığı şirkle bir arada yaşama konusunda kendisine müdahale edilmediği sürece belli bir noktaya kadar müsamaha sınırlarını

²⁶² İbn Kayyım, I, 90–92.

²⁶³ “Ey Kitap Ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Oysa Tevrat da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz?” Bkz. Kur'an-ı Kerim 3/65–67.

²⁶⁴ Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul 1991, 9.

²⁶⁵ Ebû Yûsuf, 139; Ebû Ubeyd, 32.

²⁶⁶ Örneğin yahudi ve hristiyanların kadınlarıyla nikâhlanma ve Allah adına kestiklerini yeme hususunda bir sakınca yoktur. Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/5.

²⁶⁷ Mecûsîler için Bkz. Ebû Yûsuf, 139–141; Ebû Ubeyd, 86; Mecûsî ve saabilîr'in kestiklerinin yenmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi hakkında bkz. İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 92–99; Mecûsîlerin istisna edilmesine karşın yahudi, hristiyan ve müslümanlar arasında sosyal ilişkilerin devamlılığında, karşılıklı sevgi ve ülfet temininde Kur'an-ı Kerim'in 5/5. ayeti referans ayettir. Bkz. Yemut, Şefîk, *Ehlu'z-Zimme: fî Muhtelifi Etvarîhim ve Usûrihim*, Beyrut 1991, 13.

oldukça geniş tutmasına karşın,²⁶⁸ daima muhatabın hiçleştiren ve yok sayan tavrına maruz kalmıştır. Buna rağmen kendilerine gerçeklik tebliğ edilirken onların yegâne üslupları olan maddi ve manevi şiddet yerine K. Kerim, müslümanlara oldukça mûnis bir tarz salık vermiş ve müşriklere sadece uhrevi ceza vurgusu yapmıştır.²⁶⁹ Kur'an-ı Kerim'de Kâfirun Suresi, müşriklerin inanç temelleri ve buna bağlı tavırları ele alınırken bu tavrın dayanak ve sonuçlarına karşı İslâm'ın itikadi yapısı ve müşrik politikası da özetlenir ve sonuçta birbirine taban tabana zıt olan bu iki anlayış arasında şirk taraftarlarınca arzulanan ve teklif edilen uzlaşma ihtimalinin imkânsızlığı vurgulanır.²⁷⁰ Belki de burada, müşrik gürûha karşı kesin bir toplumsal ayrılma ya da onların bitmek bilmeyen muhalefetleri ve tavizsiz duruşlarına karşı nihaî nitelikte bir tavır alma söz konusudur.²⁷¹

İlk dönemde müslüman kesim tarafından takip edilen gayr-ı müslim politikası,²⁷² muhataba karşı şiddetten uzak şekilde ikna dilini kullanarak inançta sağlam durmak ve kitleyi olabildiğince geniş tutmaktan ibarettir. Kısacası Mekke döneminde müslümanların dini açıdan tek muhatap kitlesi olan müşriklere karşı sürdürdükleri ilişkilerin seyrini belirleyen unsur, müşriklerin tavrıydı.²⁷³ Her ne

²⁶⁸ Bkz. Kur'an-ı Kerim 109/1–6.

²⁶⁹ Kur'an-ı Kerim, 14/30, 37/69, İlgili ayetlerin Medeni oluşlarına dair Bkz. Özsoy, Ömer, İlhami Güler, *Konularına göre Kur'an: Sistemik Kur'an Fihristi*, Ankara 1996, 859.

²⁷⁰ “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.” Bkz. Kur'an-ı Kerim 109/6.

²⁷¹ İsmail Çalışkan, “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kuran’i Temelleri”, *CÜİFD*, XI/1, Sivas 2007, 16.

²⁷² İslâm devleti, kuruluşundan itibaren egemenliği altına giren insan sayısı arttıkça muhatabını sadece dini aidiyeti üzerinden değerlendirmiştir. Yoksa ırk noktasından bakmış olduğu iddiası, tarihi gerçekliklere ters düşer. Buna en büyük delil, Arap olmamasına karşın, İslâm toplumunda elit bir konuma sahip olan Bilal-i Habeşî, Selman-ı Farisî, Suheybi Rûmî gibi isimlerin varlığıdır. Bkz. Esed, Nasıruddin, “İslâm'da Azınlıklar”, (çev. Talip Türcan), *SDÜİFD*, Isparta 1997, IV, 256.

²⁷³ Çalışkan, 23.

kadar müslümanların müşrik güruhla Hz. peygamber'in sağlığında on üç yıllık bir ortam paylaşımı olmuşsa da Mekke döneminden çok Medine dönemi, müslümanların müşriklere yönelik tavrını anlamada oldukça önemlidir. Çünkü Medine döneminde nazil olan ayetlerde müşrik kesimin taşkınlığına dur demek için mücadele izni verilmiştir.²⁷⁴ O kadar ki müslümanlar diğer inanç topluluklarına karşı bir siyasi güç haline geldiklerinde muhataplarıyla ikili ilişki ölçüsü olarak gelen ilahi emirde dahi, müşriklere karşı bir gönderme ve şirk cephesi üzerinden bir değerlendirme vardır.²⁷⁵ Buradaki ölçüt, karşı cephenin İslâm'ı yok etmek için İslâm peygamberi ve müslümanlara savaş açma yolu ile fiili mücadele ve barınma hakkını elden almaya (savaşma ve yurtlarından çıkarılma) yeltenmesidir.²⁷⁶ Bu emir, aslında egemen güç olan müslümanları, hali ve geleceği şekillendirme sürecinde geçmişi mutlaka dikkate almaları konusunda uyarırken, inançtan ziyade başkaları tarafından sergilenen tavra da dikkat çeker. Ancak müslümanların diğer din mensuplarıyla ikili ilişkiler içine

²⁷⁴ Taberî, müşriklerin müslümanlara saldırılarına karşı cevap verme hususunda kıtal izni veren ilk ayetin Bakara suresi 190. ayet olduğunu söyler. Taberî zikrettiği rivayetlerde, ayetin, savaş açan müşriklerle mücadeleye yönelik Medine'de inen ilk ayet olduğu, bu ayete göre Hz. peygamberin kendisiyle savaşımlarla savaştığı, mücadeleden sakınanla da mücadele etmediği veya bu emrin zamanla Tevbe suresi 36. ayetle şirke karşı topluca savaş emri ile nesh edildiğine dair farklı yorumlar olduğunu söyler. Bkz. Taberî, Ebû Cafer, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l- Beyân an Te'vîli Âyi'l- Kur'an*, (I-XXVI), (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî) Kahire 2001, III, 289–290; Ancak Taberî, Mücahid tarihiyle ve Katâde'den zikrettiği rivayetlerde ise Hac Suresi 39. ayetin kıtale izin veren ilk ayet olduğuna dair bir başka rivayetin daha varolduğunu söyler. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 576; İbn Hişâm da Urve b. Zubeyr tarihiyle gelen rivayete dayanarak Hac suresi 39. ayetin kıtale dair inen ilk izin olduğunu söyler. Bkz. İbn Hişâm, II, 111.

²⁷⁵ “Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever.” Bkz. Kur'an-ı Kerim, 60/8.

²⁷⁶ Bkz. Kur'an-ı Kerim 9/13. Bunun zıddı bir durum ve politika hususunda takip edilecek yol için bkz. Kur'an-ı Kerim 60/8.

girip hakkaniyetli davranmalarına tek engel, kovulmuş olma durumu değildir.²⁷⁷

Çünkü müşrik kesim önce müslümanları yurtlarından kovmuş, ardından kendilerine savaş açmıştır. Bu aşama, eğer başarılı olurlarsa zaten yok etme amacı taşımaktaydı.²⁷⁸

Müslümanlar Hz. Muhammed'in gayretleriyle manevi güçlerini maddi anlamda her geçen gün perçinlerken uyguladıkları bütün politikalarda vahyi çizginin esaslarına uygun davranmaya gayret sarf etmişlerdir. Yani İslâm devleti yöneticilerinin özelde ehl-i kitap, genelde ise gayr-ı müslimlerin tümüne karşı olan tavrı ve duruşu Kuran'ı Kerim'e rağmen değil, bizzat Kur'an-ı Kerim ve Hz.

²⁷⁷ Örneğin Gülnihal Bozkurt, zimmîlerin statüsü hakkında hazırladığı çalışmasında Mümtahine Suresi 8. ayetini "...Sizinle din hususunda savaşmayan ve sizi yurdunuzdan çıkarmış olanlara..." şeklinde aktarmaktadır. Bkz. Bozkurt, Gülnihal, "İslâm Hukukunda Zimmîlerin Hukuki Statüleri", *DE HFD*, İzmir 1987, III/1-4, 4. Bozkurt, yine ileride göreceğimiz üzere putperestlere yönelik uygulanan politikalar için ise "Putperestler ise İslâm ya da ölüm arasında seçme zorunluluğu olan, yani kendi dininde kalma özgürlüğü olmayan kişilerdir." Bir başka yerde de "Putperestlerin zimmî olma hakları yoktur." demektedir. Bkz. Bozkurt, 117. Hâlbuki Hz. Peygamber bu muameleyi, sadece Arap putperestlere yapmış olup onlara İslâm ve savaş olmak üzere iki teklif sunmuştur. Ebû Ubeyd, 26; Ne Hz. peygamber, ne de Hulefa'dan birisi pagan Araplardan cizye almıştır. Bkz. Ebû Yûsuf, 72; Hz. peygamber, mecûsîlere ateşe tapmalarına karşın ehl-i kitap muamelesi yapmış ve kendisinden sonra gelen halifelerde bundan hareketle zimmî kapsamını genişletmişlerdir. İbn Kayyım, mecûsîlerin Ehl-i kitap olmaması nedeniyle kendilerine uygulanacak politika hususunda Hz. Ömer döneminde ihtilafa düştüğünü söyler. İslâm devleti cizye ayetinin nüzulünden sonra putperestlerden cizye almaya başlamıştır ki bu zaman, İslâm'ın yarımada yayılması sonrasına denk gelir. Neticede bu zamandan sonra, putperetlerden vergi alınmak suretiyle kendileri dinleriyle baş başa bırakılmıştır. Bkz. İbn Kayyım, I, 6; Önkâl, 420.

²⁷⁸ Takip altında olan Kureyşliler, kervanları emniyet altına alınmasına karşın Ebû Süfyan'ın gönderdiği haberci Kays b. İmrul Kays'ın, savaşmaktan vazgeçme teklifini reddettiler. Ebû Cehil'in Bedir'e varıp yiyecek, içme, eğlenme vs. sonrasında yaptıkları ile çevreye ün salma yönündeki ifadeleri davalarının sıradanlığı ve müslümanları yok etme adına heva ve heves için hareket ettiklerinin ispatıdır. Bkz. Vakıdî, Muhammed b. Amr (ö. 207/822), *Kitâbu'l-Meğâzi*, (thk. Marsden Jones) I-III, Beyrut 1984, I, 43-44.

peygamberin uygulamaları rehberliğindedir.²⁷⁹ Kur'an-ı Kerim, ehl-i kitap zümresini tanımlarken sadece müslümanların kendilerine karşı olan tavrını değil, ehl-i kitab'ın da İslâm ve müslümanlara karşı nasıl bir tavır ve niyet içinde olduğunu da dile getirir. Bu tespitte negatif ve pozitif tutumun, bizzat dini aidiyet üzerinden sürdürüldüğü de vurgulanır.²⁸⁰

Hiz. Muhammed'in hayatına baktığımızda bunun pratik örneklerini görmek mümkündür. Örneğin; Mekke döneminde yoğun müşrik baskı karşısında Habeşistan'ın bir hicret yurdu olarak tercih edilmesi,²⁸¹ Hiz. peygamberin bir hristiyan lider ve onun hristiyan ülkesine dair tespitleri açısından hayli önemlidir. Çünkü Hiz. peygamber, Habeş Necaşisini adil,²⁸² beldesini ise emin olarak²⁸³

²⁷⁹ Gayr-ı müslimlere yönelik uygulanan politikanın kodları Kur'an-ı Kerim ve Hiz. peygamberin uygulamalarında mevcuttur. Bkz. Aycan, İrfan, "Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri-Emevi Modeli-", *İslâm Ve Demokrasi*, Ankara 1999, 32.

²⁸⁰ "(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da "Biz Hristiyanlarız" diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar." Bkz. K. Kerim 5/ 82

²⁸¹ İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve 'n-Nihâye* (I-XXI), (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1997, IV, 166.

²⁸² Ashame, babasının ölümü üzerine krallığı ele geçiren amcası tarafından Bedirli Benî Damre'ye köle olarak satılmış ve burada çobanlık yapmıştır. Hamidullah, Hiz. peygamberin, "...katılmış olduğu ticaret seyahatlerinden biri olan Filistin yolculuğu esnasında güzergâh üzerinde bulunan bu mevkide Ashame'yi görmüş ve tanımış..." olabileceğini söyler ki Ashame, kralın ölümü üzerine Habeşlilerce geri alınıp krallığa getirilmiştir. Bu durumda Hiz. peygamberin Habeşistan kralının adilliğine dair tavsiyesi ehl-i kitap hoşgörüsünden çok, Ashame'nin şahsiyetini ön plana çıkarmaktadır. Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İlk İslâm Devleti*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 2007, 22.

²⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 166, Hatta Necaşi, kendi ülkesine sığınan müslümanları iade etmek bir yana, onlara zarar verenlerden önce dört (4), sonra da bunun iki katı oranında –dinar üzerinden- vergi alınmasını emretmiştir. Bkz, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 179; Ancak Necaşi'nin, müslümanların dini duruşları ve hristiyanlığa yönelik yaklaşım ve kabullerini öğrenmesiyle takındığı koruyan –kollayan pozitif tavrına karşın Habeşlilerin, müslümanları hristiyanlaştırma çabası içinde olduklarını da burada belirtmek gerekir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 465.

nitelemiştir. Hristiyan bir kralın müslümanları yurduna kabul etmesi ve sonrasında müşriklerin iade taleplerini reddetmesi,²⁸⁴ ehl-i kitap bütünü içindeki hristiyanların, müslümanlara karşı takındıkları olumlu tavır açısından verilebilecek önemli örneklerden bir tanesidir.

3. Zimmet

İslâm dininde müslüman'ın vefası ve antlaşmalarına bağlı kalması bizzat ayetle vurgulanmış olup,²⁸⁵ bu husus Hz. peygamber tarafından da müslümanlığın bir ölçüsü olarak dile getirilmiştir. Hatta o, müslümanların en hayırlısının ahdine vefa gösteren olduğunu söylemiştir.²⁸⁶ Akitte esas olan vefadır. Ancak, vefanın sağlamlaştırılması açısından bir takım bağlayıcı ilkeleri de yok değildir. Hz. Muhammed döneminde yapılan anlaşmalarda muhataplara belirli bir takım koşullar sunulmuş olup bunlar, ileride uygulanan anlaşmalar için örneklik teşkil etmiştir. Allah ve Rasulü'ne isyandan beri olmak, vergiye sadakat, İslâm'ın ekonomik sahaya dönük ilkelerini sarsacak faiz anlayışından²⁸⁷ uzak durmak, bunlardan bazılarıdır.²⁸⁸ Hz. Muhammed, zimmet ehliyle ikili ilişkilerde, yapılan antlaşmaya istinaden hareket edilmesini emretmiş ve bu şartların dışına çıkanları dünyevi açıdan antlaşmaların bağlayıcılığı, uhrevi açıdan da Allah'ın azabı²⁸⁹ ve kendi dostluğundan mahrumiyetle tehdit etmiştir.²⁹⁰ Kitap ehlinin hangi kısmından olursa olsun, İslâm

²⁸⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 174.

²⁸⁵ Bkz. Kur'an-ı Kerim 2/177, 13/20, 3/76.

²⁸⁶ Zuhaylî, Vehbe, *Asâru'l-Harb*, 142. Buhari, *Kitabu'l-İman* 11; Ebû Davud, *Kitabu'l-Cihad* 2756.

²⁸⁷ Buradaki faiz yasağı, sadece müslümanları değil, değil kendi aralarındaki ticari ilişkileri de kapsar. Bkz. Yeniçeri, Celâl, *İslâm İktisadının Esasları*, İstanbul 1980, 258.

²⁸⁸ Belâzurî, 75; Ebû Ubeyd, 265, Hamidullah, *Vesâik*, 175.

²⁸⁹ Ebû Yûsuf, 135.

²⁹⁰ Ebû Yûsuf, 135.

devletine zimmet bağı ile bağlanan herkes için bu bir garantidir. Şartların dışına çıkmak, adaletsiz bir durum demek olacaktır ki zaten zimmet, zulmü bitirmek ve adaletsizliği ortadan kaldırmak için vardır.²⁹¹

İslâm devleti din eksenli kurulmuş bir devlet olduğundan²⁹² bu dini yayma noktasında kendisine zaman ve zemin açısından bir sınır koymamıştır. Bu hedefi gerçekleştirmek için fetih ve cihat faaliyetini sürdüren devlet, egemenliği altına giren toplulukların hepsine muhatabı durumundayken İslâm'ı teklif etmiş ancak hem muhatabı hem de vatandaşı durumundayken dini baskıya başvurmamış, kendi değerini tanıması için farklı zümrelerle birlikte yaşamaya hayır dememiştir. Kur'an-ı Kerim'in, bu bağlamda müslümanlara müsaade ettiği anlaşma ve zimmet hakkı, aslında oluşturulan İslâm yurdunda müslüman ve gayr-ı müslim kesim arasındaki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi amacını taşır.²⁹³

İslâm devleti, gerek müslüman gerekse gayr-ı müslim olsun, egemenliği altında bulunan vatandaşlarına karşı belirli bir takım standart sorumluluklar yüklenmiştir. Bu sorumlulukların başında ırk, din, dil ve kültür farklılıklarını müdahale etmeksizin vatandaşlık temelinde koruma, kollama/zimmet görevi gelir. Bu kelimedden hareketle İslâm devletinin egemenliği altına giren gayr-ı müslim topluluklara zimmî denmiştir. Zimmet statüsü kaynağını bizzat Kur'an-ı Kerim den alır.²⁹⁴ Ancak bu kelime aşağılanan/horlanan²⁹⁵ anlamında değil, bilâkis emanet olarak görülen ve antlaşmalı olarak müslüman yönetime bağlı demek olan bir

²⁹¹ Dehebî, Edvar Gâli, *Muameletu Gayri'l-Müslimîn fi'l- Müctemai'l-İslâmi*, Kahire 1993, 61.

²⁹² Reyyis, 88.

²⁹³ Zuhayli, Muhammed Mustafa, 136.

²⁹⁴ Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998, 26.

²⁹⁵ Hukuk kaynaklarında bu yönde yorum ve değerlendirmelere yer verilse de tarih kaynaklarında bu yönde bir politika ve uygulama tespiti zordur.

adlandırmadır.²⁹⁶ Zimmî, İslâm dinini kabul etmemekle birlikte onun siyasi egemenliği altında yaşamaya razı olan ve antlaşmayla bunu resmen/belge üzerinde kabul edendir. Zimmîler, müslüman olmadıkları için islm devletinde siyasi, idari ve medeni bazı noktalarda kısmî anlamda sınırlı haklara sahip olmuşlardır. Bu durum, İslâm devletinin dayatması sonucu değil, bilâkis zmmî vatandaşın kendi dini ve kültürünü yaşama tercihi sebebiyledir.

İslâm devletinde kişinin temel hak ve hürriyetleri can, mal, din, ırz ve akıldan ibaret olup bu haklar hususunda gerek müslüman gerekse gayr-ı müslim arasında hiçbir fark yoktur.²⁹⁷ Bu bağlamda İslâm devletinde bir azınlık anlayışından söz edilemez. Çünkü İslâm devleti kurulduğu andan itibaren yönetime itaat ve sosyal adalet²⁹⁸ noktasını esas alır.²⁹⁹ Ancak İslâm devletinin gayr-ı müslim vatandaşları, haklar noktasından ziyade görevler noktasında müslümanlar gibi potansiyel bir yetki gücüne sahip değildirler.³⁰⁰ Bu noktada eğer bir takım şeylerden mahrum olma azınlık olarak adlandırılacaksa o halde kısmi bir azınlık durumu söz konusu olabilir. Bugünkü şartlarda azınlıklar genelde medeni ve siyasi haklarda eşitlik, değerler konusunda da pozitif ayrımcılık talep etmektedirler.³⁰¹ Fakat günümüzde dil ve ırk farklılığı da azınlık unsurlarından sayılmaktadır. Hâlbuki İslâm devletinin kuruluşundan itibaren farklı ırk ya da dile sahip olmak farklı bir statü nedeni sayılmamakta, zimmîlik yine din unsuru üzerinden değerlendirilmekteydi.

²⁹⁶ Âyid, Salih b. Hüseyin, *Hukûk-u Gayri 'l-Müslimîn fî Bilâdi 'l-İslâm*, Riyad 2003, 13.

²⁹⁷ Âyid, 61.

²⁹⁸ Gayr-ı müslim açısından bunları sağlayan unsur, cizyedir. Bkz. Sem'âni, 208.

²⁹⁹ Zeyn, Semih Atıf, *es-Sekâfe ve's-Sekâfetü 'l-İslâmiyye*, Beyrut 1983, 599.

³⁰⁰ Zeydan, *Ahkâm*, 77.

³⁰¹ el-Alvânî, Tâhâ Cabir, “Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, (çev. H. Mehmet Günay), *Usûl: İslâm Araştırmaları*, İstanbul 2004, I/1, 138.

Muhatap alınan ve vatandaşlık sıfatı kazanacak bireye tanınacak hakların uygulayıcısı yine birey olacağı için Hz. peygamber, ilk andan itibaren müslümanlardan, bireysel sorumluluklarının bilincine sahip olarak hareket etmelerini emretmiştir. Hz. peygamber, savaş hazırlıklarında kuşatılan düşmana, teslim olmak üzere verilecek emanda, suistimale yer vermemek için “...Allah ve peygamberinin zimmetini değil de kendiniz ya da arkadaşınızın zimmetini veriniz. Kendiniz ve arkadaşınıza ait zimmeti ihlâliniz ya da bozmanız Allah ve Resulü'nun zimmetini bozmanızdan daha ehvendir.”³⁰² yönünde emir beyan etmiştir. Zimmet hakkının toplu ya da bireysel anlamda zimmet verilebileceği gibi, sadece devlet başkanı ya da ordu komutanı tarafından değil, herhangi bir müslüman³⁰³ tarafından bile verilebileceğine dair Hz. peygamberin müsaadesi vardır.³⁰⁴

İslâm devleti Hayber’le birlikte kendi sınırlarını aşmış ve bir şehir devleti olmaktan bir bölge devleti olmaya doğru adım atmıştır. Bu çıkışla birlikte, Hayber’de zafer elde edildiğinde egemenlik altına alınmak üzere olan yabancı bir topluluğa yönelik olarak ilk defa koruma ve kollama anlamında³⁰⁵ zimmet³⁰⁶ dile

³⁰² Müslim, Kitâbu’l-Cihad ve’s-Siyer 3; Vakıdî, *Meğâzi*, II, 758; Ebû Davud, Kitabu’l Cihad 2612.

³⁰³ Ebû Yûsuf, 222.

³⁰⁴ Nitekim Kureyza infazından önce zimmet hakkı edinen bazı yahudi aileler bağışlanmıştı. Burada emanı veren kişi savaşçı bir erkek değil bilâkis müslüman bir kadındır. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 489; Keza Hz. Peygamber, Mekke fethinde müşrik akrabalarına eman veren kadının emanını geçerli görmüştür. Bkz. Ebû Yûsuf, 223.

³⁰⁵ Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (ö. 279/892), *Futuhu’l-Buldan*, (thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1932, 37.

³⁰⁶ Ye’or, 44. Bat Ye’or, Hayber sonrasında tüm yahudi ve hristiyan topluluklarının Hayber’e tanınan zimmete benzer zimmet anlaşmalarıyla egemenlik altına alındıklarını söylemektedir. Bkz. Ye’or, 44. Ancak Hayber’e verilen güvence şartları, sonradan verilen zimmet güvencesi ve haklarıyla örtüşmez. Çünkü Hayber’de yarıcılık ve sınırlı ikamet durumu söz konusudur. Mantran, Hayber ve Fedek uygulaması ile Hz. peygamberin vergiye tabi bir himaye edilenler sınıfı yarattığını söyler. Bkz. Mantran, 92.

getirilmiştir.³⁰⁷ Burada verilen zimmet/yaşama garantisi belirli koşullara bağlıdır. Bunlar, üstlerinde mevcut olanlar hariç altın, gümüş ve silah başta olmak üzere menkul ve değerli eşyaların gizlenmeksizin teslimi şartıyla kendileri ve çocuklarının can güvenliği içinde sürgün edilmelerinden ibarettir.³⁰⁸ Bunlara aykırı davranıldığında zimmet ve antlaşma söz konusu olmayacağı³⁰⁹ ifadesini dikkate aldığımızda buradaki zimmet, bir vatandaşlık hakkı değil sürgüne endekli olduğundan sadece yaşama hakkı ile sınırlı bir güvenceden ibarettir. O halde zimmetin bir çeşidi olan yaşam garantisini İslâm devleti ilk önce Hayber’de uygulamıştır. Daha sonra şartların bir gereği olaraktan Hayberlilere yönelik sürgün emri, sınırlı süreli ikamete dönüştürülmüştür.³¹⁰

³⁰⁷ Medine’de gerçekleşen sürgün ve infazlara rağmen isyana yeltenmediği için yaşamını sürdürmesine müsaade edilen yahudi varlığı anlaşmalı olarak hayatına devam etmiştir. Ancak Vakıdî, Hayber gazvesi hazırlıkları esnasında müslümanlara düşmanın gücüyle korku salmaya çalışan yahudiye, İbn Ebî Hadred’in “*Allahın düşmanları, bizi düşmanlarımızla mı korkutuyorsun, hâlbuki sen bizim zimmet ve emanımız altındasın...*” dediğini nakleder. Bkz. Vakıdî, *Meğâzi*, II, 635; Ancak başta vesika olmak üzere Medine’de resmi ağızdan ya da mevcut antlaşma maddelerinde bu ifade geçmemektedir. Bu durumda bu zümreyi muahit olarak tanımlamak gerekir.; Hz. Muhammed, İbn Ebi’l Hukayk’a: “*Eğer bir şey gizliyorsanız Allah ve Resulü’nün zimmeti sizden beridir.*” demiştir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 298; Hz. Muhammed daha önce zimmet kavramını yaptığı antlaşmalarda kullanmakla birlikte söz konusu ahitlerde bu kavramla kastedilen, saldırmazlık ve ittifaktı. Benî Müdlic (Bkz. İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kubra*, (I-XI), (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire 2001, II, 9, İbn Hişâm, II, 182) Beni Damre (bkz. İbn Hişâm, II, 175.), Benî Gıfar, Benî Cüheyne, (bkz. İbn Hişâm, II, 182.), Benî Eşca (bkz. *Vesâik*, 268) kabileleri ile bu doğrultuda ahitler yapılmıştır. Bu antlaşmalarda verilen zimmet statülerinde, zaten İslâm devletinin hakimiyetinden bahsedilemez. Bkz. Zeydan, *Ahkâm*, 22.

³⁰⁸ Belâzurî, *Futûhu’l-Buldân*, 37.

³⁰⁹ Hz. Peygamber, muhasara sonucu kalelerinden inmek isteyen yahudilere şöyle seslenmiştir: “*Her hangi bir şey saklamanız durumunda Allah ve Resulü’nün zimmeti sizden beridir.*” Bkz. Vakıdî, *Meğâzi*, II, 672.

³¹⁰ Belâzurî, 39; Taberî, III, 21.

Necran'la imzalanan ahitnamede haklar ve görevler sıralandıktan sonra Necran ve çevresi için Allah'ın koruması, Resulü ve Nebisi'nin zimmeti altında oldukları belirtilir. Bu hakkın bekası, şartlara riayet olarak vurgulanırken, süresi ise bunları hiçe saymakla sınırlandırılmıştır.³¹¹ O halde İslâm devletinde ilk uygulama örneklerinden hareketle zimmet; can, mal, ikamet, seyahat gibi haklar yanında gayr-ı müslim kimliğine dönük herhangi bir kısıtlamadan bahsetmemesi nedeniyle din hürriyetini de kapsar.

4. Hicret ve İslâm Devleti'nin Şekillenışı

Hz. Muhammed, Mekke'de süren on üç yıllık³¹² tebliğ süreci esnasında farklılaşmaya hayat hakkı dahi tanımayan şirk cephesinin tehdit ve baskıları karşısında Medine'ye hicret etmek zorunda kalmıştı.³¹³ Ancak O'nu İslâm'ın doğduğu topraklardan uzaklaştıran ya da hicrete zorlayan neden, İslâm'ı Medine'de yaymak değildi. Zaten Hz. Muhammed, hicret etmeden Medine halkını kısmen İslâm'a kazandırmıştı. Onun amacı, somut anlamda kendisi ve müslüman topluluğa hayat hakkı tanımayan şirk egemenliğinden sıyrılıp İslâm'ı, Medine'den tüm insanlığa ulaştırmaktı.

Hz. peygamber, hicret ederek hedef değil, öncelikle mekân sonra da yöntem değiştirmiştir.³¹⁴ Yani bu, bir anlamda devlet kurmak için daha uygun bir ortamda vazifeyi ifadır. Sonuçları itibariyle de mekân değil hal değişimidir.³¹⁵ Mekke'deki

³¹¹ Hamidullah, *Vesâik*, 176.

³¹² Halife b. Hayyât, Ebû Amir eş-Şeybânî (ö. 240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, (thk. Ekrem Ziyaeddin Umerî), Riyad 1985, 53-54.

³¹³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 111-112.

³¹⁴ Hicrette elbetteki amaç mekân değiştirmek değildir. Ancak mekân değişimi ile görev ve keyfiyette şekillenmiştir. Bkz. Habib, Kemal Said, *el-Ekalliyât ve's-Siyâset fî'l-Hibrati'l-İslâmiyye Min Bidayeti'd-Devleti'n-Nebeviyye ve Hatta Nihayeti'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Kahire 2002, 93.

³¹⁵ Habib, 93.

tebliğ sürecinde Hz. Muhammed'in karşısında, yarımada'daki şirk anlayışının önderleri varken Medine'de bulunduğu esnada bu kez çevresinde müşrik topluluk yanında ehl-i kitap mensupları da bulunmaktaydı. Ama burada bu iki kesimden hiçbiri (yahudi- müşrik) siyasi anlamda tek başına egemen değildi.³¹⁶ Hz. Muhammed, tebliğ faaliyetine Medine'den devam ederken; ancak, burada da belli bir süre davası uğrunda çatışma ortamına girmedir.

Hz. Muhammed, peygamberlik süresinin büyük bölümünde savaşa başvurmamış, daha doğrusu tebliğ süresinin büyük bölümünde bu yönde bir emre muhatap olmamıştır. Bunun nedeni savaşın bir tebliğ yolu olmamasıdır. Yoksa ilk andan itibaren vahiy doğrultusunda savaş bir tebliğ yolu olarak seçilebilirdi.³¹⁷ Hz. peygamber, savaşa izin veren ayetler gelene dek müşrik cepheye yönelik bir takım tedbirlere başvurmuş ise de bu tedbirler savaş nitelikli değil tamamen caydırıcı tedbir ve faaliyetlerdir.³¹⁸ Ancak, savaşa izin veren Hac suresinin ilgili ayetleri³¹⁹ nazil olunca İslâm'a karşı fiili anlamda saldırıda bulunanlara karşı artık mücadele safhası

³¹⁶ Burada egemenlik durumu, kabilelerin birbirleriyle yaşadıkları çatışmalar ve ittifakları sürecinde sürekli el değiştirmekteydi. Bkz. Peters, F.E., *Muhammad and The Origins Of Islam*, Usa 1994, 193-194.

³¹⁷ Gazevi, 87.

³¹⁸ Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Hz. Peygamberin Savaşları*, İstanbul 2010, 50-51.

³¹⁹ “Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah’tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah, kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah, çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.” Kur’an-ı Kerim 22/39’ ın yorumu için bkz. *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 575. “Kendilerine savaş açılan müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah’ın onlara yardım etmeğe gücü yeter.” Kur’an-ı Kerim 22/40.

da başlamıştır.³²⁰ Buna rağmen, Hz. peygamberin askeri anlamdaki faaliyetlerinde taciz ve saldırı amacı kesinlikle bulunmaz. O'nun mücadeleleri müdafaa ve tecziye amacı taşır.³²¹

Müslümanların Mekke döneminde değil de Medine döneminde kendilerine yapılan zulümlere karşı koymalarının nedeni artık siyasi bir güce ulaşmaları ve sayıca artışları değildir. Çünkü müslümanlar açısından Medine'de de sayı olarak abartılı bir rakamdan bahsetmek olanaksızdır. Burada, sayı çokluğuna karşı azlık gerçeğine rağmen, savaş emri ve uygulamasının arkasında yatan neden, şüphesiz Hz. peygamber ve müslümanların vahiy doğrultusunda bir gidişat takip etmeleridir ki bu

³²⁰ Örneğin Hz. peygamber, askeri açıdan Bizans ve İran'ı hedef almasına karşın Habeşistan'a yönelik böyle bir girişimi olmamıştır. Bunun temel nedeni, Habeşistan'ın İslâmi dönemde yarımada'ya yönelik herhangi saldırı faaliyeti içinde olmamasıdır. Buna karşın Bizans'ın ve tampon devletlerinin kışkırtmalarına, İran Kısrasının Hz. peygamberi cezalandırma çabası, ileriye dönük yapılan vaatlerle savaş yolunu açmıştır. Bkz. Yemut, 28; Demek ki inkâr, savaş nedeni değildir. Örneğin Mekke'nin fethinin temelinde, yapılmış olan anlaşmanın bozulması ve Kureyş'in, müslüman siyasi gücünü hiçe sayması yatar. Neticede şirkin zirvesinde olan Kureyş bile Mekke fethinde affedilmiştir. Bkz. Ziyadi, Muhammed Fethullah, *İntişârû'l-İslâm: ve Mevkıfu'l-Müsteşrikîn Minhu*, Beyrut 1990, 131. Ancak Habeşistan'a yönelik askeri bir çıkarmanın yapılmayışını arazinin engebesine yani fiziki yapısının namüsaît oluşuna veya deniz aşırı olmasına bağlayanlar da vardır. Bkz. KhoDûrî, Majid, *İslâmda Savaş ve Barış*, (çev. Nejdet Özberk), İstanbul 1998, 296. Aslında Habeşistan'ın deniz aşırı konumu askeri harekât hususundaki caydırıcılıkta daha etkili durmaktadır. Çünkü Muaviye b. Ebî Süfyan'ın Kıbrıs'ı fethetme talebi, dönemin halifesi Hz. Osman b. Affân tarafından Hz. Ömer'in olumsuz tavrının da etkisiyle ilk etapta olumsuz olarak cevaplandırılmıştır. İkinci talebi ise Muaviye'nin gemiye aile efradını da bindirme şartıyla kabul edilmiştir. Bkz. Belâzurî, 157–158. Demek ki deniz aşırı seferler konusunda daha öncesinde yeterli tecrübe yaşanmamış olması nedeniyle İslâm devlet başkanının da bu konuda bir korku durumu söz konusudur. Yoksa İslâm'da aslolan tebliğdir.; Ebû Ubeyd ise bu hususta Necaşi'nin iman etmesi, müslümanlara iyi muamelesi ve de hediyeler sunarak farklı bir duruş ve tavır sergilemesinin de etkisiyle Necaşi için “O sizi bıraktığı/saldırmadığı sürece siz de onu bırakınız.” hadisini delil getirmektedir. Bkz, Ebû Ubeyd, 24.

³²¹ Hamidullah, Muhammed, “Hem Rahmet Hem De Harp Peygamberi”, (çev. Yûsuf Ziya Kavakçı), *Diyanet Dergisi, Özel Sayı*, Ankara 1970, 88; Hz. Muhammed'in katıldığı savaşların -gazve- sayısı aralarında zaman boşluğu bulunmayan Hayber-Vâdî'l-Kurâ birlikte sayıldığında toplamda 27 adettir. Bkz. Taberî, *Târîh*, III, 152–153, 158.

safhada da muhatabın tavrı (Mekke müşriklerinin tehdit ve taciz tutumu) yine belirleyici etken olmuştur.

Medine'ye, müşrik toplumun baskısı nedeniyle hicret eden Hz. peygamberin buradada müşriklerle aynı ortamda yaşama durumu söz konusu olmuş, fakat buradaki müşrikler Mekke'deki dindaşlarının benzeri bir muhalefette bulunmamışlardır. Hatta Medine'de yaşamakta olan müşrikler, vesikada taraf olarak kabul edilmişlerdir.³²² Ancak Mekke'deki durumun aksine Medine'de müşrik muhalefetine olmaması olağandır. Çünkü kabile yapısı göz önüne alındığında lider unsuru devreye girmektedir. Mekke'de kabile liderleri İslâm'a muhalifken Medine'de şirk özelinde tam tersi bir durum söz konusudur.³²³

Hz. Muhammed, İslâm'ı yayma konusunda karşısına çıkan ilk muhalif cephe olan müşriklere yönelik olarak Medine döneminin ilk gününden itibaren özel ve genel manada bir takım tedbirler almaya başlamıştır. Özel, yani sadece müslümanları bağlayıcı nitelikte olan tedbirlerin ilki, merkezi Medine'nin şehir kimliği açısından bir İslâm kimliğine büründürülmesidir. Bunun yolu da şüphesiz burada yapılan Mescid-i Nebî'dir.³²⁴ Şehirde var olan müşrik ve yahudi varlığına rağmen, şehir dışında var olan Mekke nüfuzu/siyasi etkisini diğer şehirler kadar hatta daha da fazla bir şekilde Medine'de hissettirmektedir.³²⁵ Ancak Hz. peygamberin ivedi çalışmaları Medine'nin kısa sürede bir şehir devleti halini almasında oldukça önem arz

³²² Atçeken, İsmail Hakkı, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saadette Yahudiler", *İstem*, Konya 2004, IV, 108.

³²³ İbn Hişam, *Sîre*, II, 78-79.

³²⁴ Hasan, Masud, *History Of Islam*, Pakistan 1987, I, 64.

³²⁵ Hamidullah, Muhammed, "Hicretten Sonra Medine'de Hz. Peygamberin Davranışlarındaki Hoşgörü", (çev. Mustafa Aşkar), *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 1995, XXXI/I, 4.

etmekteydi. Bunlardan sınır tespiti,³²⁶ müslümanlar arasında yapılan uhuvvet anlaşması³²⁷ ve nihayet Medine Vesikası,³²⁸ onun müslümanlık ortak paydası yanında bir Medinelilik ruhu³²⁹ oluşturma yolunda Kureyş tehdidine karşı attığı önemli bir adımdı.³³⁰

Hiz. Muhammed'in Medine'de uygulamaya koyduğu vesika ise, Medine'ye özel bazı şartların zamanla geçerliliğini yitirmesine karşın³³¹ uygulamada kalan diğer bazı maddeleriyle gelecek dönemlerde de müslümanların gayr-ı müslimlere yönelik tavır ve uygulamaları için örneklik oluşturmuştur.³³² Vesika; Hiz. Muhammed'in, Medine'ye geldiğinde şehrin siyasi, sosyal ve kültürel açılarından gerçekliğini yerinde ve iyi tespit ederek, söz konusu problemleri çözme ve nebevi misyonunu ifa etme amacıyla sürdürdüğü çalışmaların bir meyvesidir.³³³ Ancak vesikanın sadece dönemsel bir reçete olduğunu düşünmek ve yahudi kabileleriyle yaklaşık beş yıllık bir süre içinde yapılan mücadele süreciyle geçerliliğini yitirdiğini düşünmek

³²⁶ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 21; Medine şehrinde sınır tespitinin bir amacı, şehri harem olarak ilan etmek ise diğer amacı da site devleti oluşumudur. Bkz. Vesika madde 39 için “*Yesrib antlaşmaya katılanlar için kutsaldır.*” ve madde 44 “*Katılımcı taraflar/gruplar Medine'ye muhtemel bir saldırıda birbirine yardım etmek zorundadır.*” Bkz. Umarî, Akram Diya, *Madinan Society At The Time Of The Prophet*, (çev. Hudâ Khattab), Usa 1991, I, 110.

³²⁷ İbnu'l Cevzî, muâhat faaliyetinde aralarında kardeşlik ilan edilenler için bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, I-XVIII, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, tsh. Nuaym Zerzevir), Beyrut 1995, III, 70–71; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 159–161; Umarî, 115; Ancak Umarî, vesikayı iki aşamalı olarak değerlendirir ve ilkinin yahudiler, ikincisinin ise Ensar-Muhacirûn kardeşliği ile ilgili olduğunu söyler. Bkz. Umarî, 111.

³²⁸ Hamidullah, *Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, 59–64; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 177–182.

³²⁹ Hamidullah, *Vesâik*, 59.

³³⁰ Bu bağlamda vesikanın bir savaş sözleşmesi olarak değerlendirilmesi ile ilgili bkz. Cabiri, 122.

³³¹ Ali Sem'âni'ye göre geçerliliğini yitiren madde, cizyesiz ahit yapma esasdır ki o, bu uygulamanın cizye ayeti ile nesh olduğu kanaatinde. Bkz. Sem'âni, 111.

³³² Fayda, Ömer, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 2006, 130.

³³³ Ulusal, Şemsettin, *İslâm Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar*, Ankara 2001, 102.

yersizdir. Vesika, sadece yeni şekillenmekte olan İslâm devletinin ilk anayasa metni değil, zamanla bir süper güç halini alan İslâm devletinin hatlarını şekillendiren bir düzenleme olmanın yanında yarımada açısından da kabilecilikten büyük topluma doğru atılan önemli bir adımın adıdır.³³⁴

³³⁴ Kelebek, Mustafa, “İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, *CÜİFD*, Sivas 2000, IV, 327.

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER (S.A.V) DÖNEMİ GAYR-I MÜSLİM POLİTİKALARI

A. SİYASİ POLİTİKALAR

1. Medine İçindeki Yahudilere Yönelik Siyasi Politikalar

a. Vesika

Hız. Muhammed Medine'ye hicret ettiğinde, Mekke'dekinden daha fazla bir gayretle şirk cephesiyle mücadeleye tutuşmuştur. Bunda en büyük neden müşriklerin akide ve taraftar açısından maddi ve manevi olarak günbegün yaşadıkları zemin kaymasıdır. Mekke müşrikleri amansız takip ve tazyikle mücadele ettikleri müslümanların, bir topluluk yapısından bir şehir devleti yapısına geçmeleri ile mücadeleyi sosyal safhadan siyasi ve askeri safhaya taşımaya başlamışlardır. Ancak Medine'de müslümanların³³⁵ karşısında böyle bir saldırgan müşrik kesim varken yanı başlarında ise müşrik, münafık ve tevhit inancının bir diğer temsilcisi olan yahudi varlığı söz konusudur.³³⁶ Bu andan itibaren artık Hız. Peygamber'in, müşrik

³³⁵ Cabiri, Medine İslâm devleti ile birlikte sadece müslüman diyebileceğimiz yeni bir sınıfın oluştuğu kanaatindedir. Ona göre, buradaki mü'min ve müslim kavramları ve ayrımları önemlidir. Çünkü, mü'min zahir ve batında İslâmı yaşayıp inanç düzeyinde bu birliğe bağlı iken, müslim ise bu birliğe zahiren tabi olan ve siyasi düzeyde dahil olanlardır. Bkz. Cabiri, 18.

³³⁶ “-Abdullah b. Übeyy- münafıkların lideriydi.” Bkz. Semhûdi, Nureddin Ali b. Ahmed (ö. 911/1505), *Vefâu'l-Vefâ Biahbâri Dâri'l-Mustafa* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-III, Beyrut 1984, I, 219; Medine'de az sayıda hristiyan varlığı söz konusu olup bu sayı, siyasi açıdan ittifaklarda yer alacak nicelik ve nitelikte değildi. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 163; Karagöz, İsmail, “Birlikte Yaşamının Hukuki Arka Planı”, *İslâm Medeniyetine Bir Arada Yaşama Tecrübesi/ 2008 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2009, 42.

topluluklardan sonra en fazla ikili ilişki ve çatışma içinde olduğu gayr-ı müslim zümre Yahudiler olmuştur.³³⁷

Hz. Muhammed, tebliğ görevini ifa ederken ilk andan itibaren kendi çağrısının karşısında duran her kesimle ilişki veya mücadelesinde yöntem olarak Kur'an-ı Kerim'in çizdiği doğrultuyu esas almıştır. Müşriklerle mücadelesinde onların maddi- manevi açıdan kerih ve menfaat dolu hayatlarına dair vahiyden önce de sonra da tepki gösterirken,³³⁸ yahudilerin hali, mazisi ve gelecek durumları hakkında bizzat vahiyden bilgi ve destek alarak tavır belirlemiştir.³³⁹ Medineli müşrik Arapların yahudileri kültürel anlamda taltif edencesine kitabi bir toplum olarak görmeleri ve buna yönelik tasvipleri,³⁴⁰ müslüman varlığı giderek boy verip siyasi ve askeri başarılarla da taçlanınca müslümanlara doğru evrilmiştir. Ancak yahudilerin konumlarını kaybetme endişesi³⁴¹ ve müslümanların giderek güç kazanmaları durumu, Medine'de zamanla hem Yahudi hem de müşriklerden, çift yönlü siyaset izleyen bir gruhun oluşmasına sebebiyet vermiştir.³⁴² Bu kesim

³³⁷ Bostancı, Ahmet, *İslâm Hukukunda Gayri Müslimler*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1999, 58.

³³⁸ Bu tepki bizzat Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim, Hz. peygamberin çevresindekilerin durumunu dalalet kavramıyla betimler. Bu, bir anlamda Hz. peygamberin çevresindekilere yönelik uzun bir süre alan tebliğ faaliyetine rağmen etki edememiş olmalıdır ki Hz. peygamberin zaten İslâm'dan önce onlar gibi olması düşünülemez. İslâmdan önce başta akrabalarının ve Mekke şehrinin müşrik inancı olmak üzere yarımadada yaygın olan dinleri benimsememiştir. Hasan İbrahim Hasan, Hz. peygamberin İslâm'dan önce hanifliği benimsediğini söyler. Bkz. Hasan, İbrahim Hasan, I, 102.

³³⁹ Yahudilere (özellikle Medine yahudileri) dair yegâne bilgi kaynağı, Kur'an-ı Kerim'dir. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 462.

³⁴⁰ Cebr, 25.

³⁴¹ Hasan, I, 176.

³⁴² Bkz. İbn Hişam, *Sîre*, I, 177; Evs ve Hazreç'ten olan münafıkların isimleri ve bunların nifak faaliyetleri hususunda bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/ 275-283; "Benî Kaynuka vakasında şefaatçilik için direnen, Nadir vakasında ise savaş için yardım göndereceği vaadinde bulunan

olaylara pragmatist bir pencereden baktıkları için amaçlarını gerçekleştirebilme adına her politikayı deniyordu. Bu aşamada müslümanlar; içte müşrik, yahudi ve münafıklarla; dışta ise şirkin önderi olan Kureyş ve onun siyasi yanaşmalarıyla hem siyasi-askeri hem de akidevi anlamda hummalı bir mücadeleye tutuşmuştu.

Medine’de yahudi muhalefedinin gün yüzüne çıktığı zamanı, müslümanların Kureyş’e karşı kazandıkları zafer anı olarak ifade edebiliriz. Bu andan itibaren yahudi toplumu siyasi ve kültürel alanlarda muhalefetlerine başladı.³⁴³ Bireysel muhalefet müslümanlarca etkisiz hale getirilirken³⁴⁴ müşterek muhalif faaliyetler ise müslümanları askeri önlem almaya sevk etmiştir. Yahudilerin, söz konusu muhalefetlerine dair bilgilendirmeler yer yer Kur’an-ı Kerim ayetlerinde bile mevcuttur.³⁴⁵

Belirtilen şartlar doğrultusunda yürütülen politika vahyi bir politika olup burada söz konusu olan mücadele de vayhe muvafık bir mücadeleydi. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de, döneme ilişkin yer alan ilahi tespitler aslında genel nitelikli olup mücadeleye adeta bölgedeki en kadim inançla başlandığı izlenimini vermektedir. Müslümanlarca, ilk mücadele her ne kadar müşrik topluluğa karşı verilmiş olsa da şirk anlayışının temelsizliği sebebiyle bu mücadele yahudi kültürü ve mensuplarına karşı verilen mücadele kadar temelli bir mücadele değildir.

Abdullah b. Übey, ne yahudilik ne müslümanlık ne de kavmi dini üzere olan lider bir şahıstı.” Bkz. Vakıdî, Meğâzî, I, 369, 383.

³⁴³ Şair ve siyasi heyetlerin Mekkeye gidişi için Bkz. Vakıdî, I, 185.

³⁴⁴ Örneğin şiiri, İslâm’ı karalamak ve Mekke’ye psikolojik destek vermek için kullanan Ka’b b. Eşref isimli şair öldürülmüştür Vakıdî, I, 189.

³⁴⁵ “Kendilerine kitaptan bir pay verilmiş olanların puta ve tağuta inanıp inkâr edenler için ‘Bunlar inananlardan daha doğru yoldadırlar’ demelerine ne dersin?” Kur’an-ı Kerim 4/5.

Medine dönemi, yahudi kültürüyle sırasıyla siyasi, dini ve sosyal etkileşimin cereyan ettiği dönemdir.³⁴⁶ Medine’de Hz. peygamberin yahudi kabilelerle bir arada yaşama, çatışma ve çatışma çözmeye yönelik uyguladığı politikalar için vesikanın dikkate alınması gerekir. Sebep-sonuç çerçevesinde ele alınmadığı zaman Hz. peygamberin yahudi politikalarına yönelik, bazı batılı araştırmacıların yaptığı gibi günübirlik ya da pragmatist yaftası yapıştırmak mümkün olabilir.³⁴⁷ Ancak dönem itibariyle akitleşmenin taşıdığı önem ve semavilik ortak paydası dikkate alındığında yahudi kabilelerine yönelik uygulanan politikalar daha objektif olarak kritik edilebilecektir. Hz. Muhammed’in gerek Mekke gerekse Medine hayatında aldığı tüm kararlarda vahyi etkinin rolü yadsınamaz önem taşır. Vahyin bitişi ile ömrünün kifayeti paralelliği dikkate alındığında bu daha da açık görülecektir. Medine

³⁴⁶ İsmail Hakkı Atçeken, “Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış”, *Diyanet İlmi Dergi*, Hz: Muhammed Özel Sayısı, Ankara, 2003, 18.

³⁴⁷ Örneğin; Peters, Hz. peygamberin yahudilerle kavgasının tek amacının Medine’den müteşekkil araziye dönük mücadele olduğu kanaatindedir. Bkz. Peters, F.E., *Muhammad And The Origins Of Islam*, Usa 1994, 194; Watt, Bedir zaferi sonrasında Kaynuka’nın sürülmesi için antlaşmanın bitirilmesini amaçlayan Hz. Muhammed’in bahane aradığını, müslüman-yahudi arasında vuku bulan bazı tartışmaları fırsat bilerek Mekke’yle ittifak içinde olan yahudilerle antlaşmayı noktalamanın avantajını görüp hesapladığı kanaatindedir. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Muhammad Prophet And Statesman*, London 1964, 130; Gabrieli ise; Peygamberin Medine’de, on yıllık Mekke sürecinde ulaşamadığı bir başarı noktasına ulaştığını söyler. Ancak bu zaferi sadece peygamberliğinden ötürü sahip olduğu teokratik güç ve kurduğu yeni devletin başkanlığı ile değil; Mekke ile açıkça Medine’deki mevcut gruplar ile de gizlice sürdürdüğü politik ayak oyunları ile yavaş yavaş elde ettiğini iddia eder. Bkz. Gabrieli 64; Lewis, Bedir zaferinin, müslümanların yahudi ve hristiyanlar’a karşı hareket etmesine imkân verdiğini söylemektedir. Bkz. Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar* (çev. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, 44; bu konuda etraflıca kıyaslamalar için Bkz. Atçeken, İsmail Hakkı, “Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saadette Yahudiler”, *İSTEM*, Konya 2004, IV, 112–130.

yahudilerine yönelik olarak Kur'an-ı Kerim'de yer alan ifadeler gidişat hakkında bize hayli önemli bilgiler sunmaktadır.³⁴⁸

Medine özelinde çok dinlilik ortamında belirlenen vesika ilkeleri bağlamından bağımsız ele alınmamalıdır. Nitekim vesika taraflarının pozisyonları kısa sürede değişmiş olsa da vesikada esas unsur Medineliliktir. İlerleyen zamanlarda müslümanlar siyasi anlamda bir güç olarak ortaya çıkarken, farklı dinlerden muhataplarla karşılaşınca muhtemel koşullar doğrultusunda vahyi ilkeler ve yorumları doğrultusunda hareket etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. peygamberin politikalarını analiz ederken sırf vesikayla sınırlandırmak yeterli bir tespit olmayacaktır.³⁴⁹

Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret etmesinin nedeni, vesikada açıkça özetlenmektedir. Vesika ile oluşturulmaya çalışılan toplumsal konsensüs,³⁵⁰ onun bu şehre bozgun ya da farklı inanç mensuplarının hayat hakkına son vermek için gelmediğinin bir ifadesidir. Çünkü Medine zaten siyasi ve sosyal istikrar açılarından çok kötü bir durumdaydı³⁵¹ ve bu sorunların çözümü de sorunda taraf olmayacak bir noktadan gelmeliydi.³⁵²

Şüphesiz Hz. Muhammed, İslâm toplumunun lideri olarak ilahi ilkelerin öncelikle çevresinde, sonra da her yerde yaşanmasına zemin hazırlamak ve mesajlarını tüm imkânları seferber ederek her fert ve topluluğa yaymak amacıyla

³⁴⁸ Mekki ayetlere nazaran medeni ayetlerde yahudilere karşı kınama ve eleştiriler mevcuttur. Bkz. Ali, *el-Mufasssal*, VI, 453.

³⁴⁹ Bostancı, 39.

³⁵⁰ Hz. Peygamber vesika ile; Mekkeli-Medineli, mü'min ve müslümanlar, onlara tabi olanlar (kabilevi antlaşma bağlamında), onların yanında konum alan ve cihada çıkanları diğer insanlardan ayrı bir topluluk -ümme- olarak değerlendirmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 125, 202.

³⁵¹ Habib, 94.

³⁵² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 162–163.

hareket etmekteydi. İşte vesika başta olmak üzere onun tüm faaliyet ve antlaşmaları bu minval üzere değerlendirilmelidir.³⁵³

Vesika ile oluşturulmaya çalışılan Medinelilik ruhu, on yıllardır özelde Medine’de genelde yarımada var olan kabilevi mücadeleyi sonlandırmayı,³⁵⁴ başta kan davaları olmak üzere her tür hukuki meselede sorumluluk sahibi olarak Hz. Muhammed’in benimsenmesiyle³⁵⁵ hukuksuzlukların önüne geçmeyi; savunma ve saldırıda müşterek hareket kabulü siyasi birlik anlayışını,³⁵⁶ dini ritüelleri uygulamada serbestiyet kabulü, var olan duruma müdahil olmamayı, dini otonomluğu³⁵⁷ ve kültürel serbestiyeti hedeflemekteydi.³⁵⁸

Vesikada mevcut taraflardan yahudi ve müşrikler³⁵⁹ açısından Medine haricinde siyasi rakip veya ezeli düşman varlığı söz konusu değilken müslümanlar Orta Arabistan’ın güçlü burjuvazisinin ve müşrik odağının tehdidi altındaydılar. Burada müslümanların durumlarının çok daha sıkıntılı oluşu nedeniyle hem Medine içi hem de Medine dışı için çok yönlü strateji geliştirme zorunlulukları ortadaydı.

Müslümanlar, genel olarak Medine’de her zümre ile bir noktada birleşip bir noktada çatışma içindeydiler. Şöyle ki; etnik olarak müşrik vatandaşlarla aynı iken,

³⁵³ Polat, Selahattin, “Hz. Peygamberin İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler”, *EÜİFD*, Kayseri 1988, V, 105.

³⁵⁴ Heykel, *Hiz. Muhammed Mustafa*, 211–214.

³⁵⁵ Bkz. Ebû Ubeyd, 204.

³⁵⁶ Hamidullah, *Vesâik*, 59, 62.

³⁵⁷ Habib, 96.

³⁵⁸ Vesika maddeleri için Bkz. İbn Hişâm, II, 147–150; Hamidullah, *Vesâik*, 59–62.

³⁵⁹ Ebû Ubeyd, “*Hiç bir müşrik bir Kureyşlinin malını himaye edemez.*” maddesindeki “müşrik” ifadesinde yahudilerin kastedildiği görüşündedir. Bkz. Ebû Ubeyd, 205; Zaten hukuki tartışmalardan birisi de müşrik kavramı ve kapsamı konusundadır. İslâm hukukçularının bu ve benzeri rivayetler sebebiyle yaptıkları tartışmalar ve akidevi açıdan yahudi ve hristiyan kültüründeki değişim ve dönüşümler nedeniyle müşrik ve gayr-ı müslim kapsamı net değildir. Bu konuda bkz. Ebû Süleyman, 40.

inançta zıt;³⁶⁰ dini paydada³⁶¹ yahudi ve hristiyanlarla³⁶² aynı³⁶³ iken, ırk bazında³⁶⁴ ve inanç istikametinde farklı;³⁶⁵ hariçteki tüm Arap kabileleri ile de (kendilerinin en büyük düşmanı olan Mekkelilerle ise akraba) etnik açıdan aynı, fakat inanç olarak ciddi bir muhaliflik durumu söz konusuydu. Zaten vesikanın maddeleri bir bütün olarak incelendiğinde bu esasların hepsinin dikkate alındığını ve dengelerin bunlara göre kurulduğunu görmek mümkündür.

³⁶⁰ Bkz. Kur'an-ı Kerim 109/1-6.

³⁶¹ Tevhit zincirinin son halkası, diğer semavi dinlere çağrıda bulunurken buluşma noktası olarak da 'aramızdaki ortak kelime' ifadesini kullanır. Bkz. Kur'an-ı Kerim 3/64.

³⁶² Medine'deki hristiyan varlığı için Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 163.

³⁶³ Hem hristiyanlar hem de yahudiler İbrahimî din olma konusunda muhaliflerine üstünlük kurmaya çalışırken (Bkz. Ali İmran 3/67. "*İbrahim, ne yahudi idi, ne de hristiyan. Fakat o, hanif -Allah'ı bir tanıyan, hakka yönelen- bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi.*") Kur'an, Hz. İbrahim'i ayrıştırıcı değil bütünleştirici olarak tanımlar. Diğer kitabi dinlere yönelik politikalarında da bunu bir ortak nokta olarak kullanır. ("*Yahudiler 'Yahudi olun' ve Hristiyanlar da 'Hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. De ki: "Hayır, hakka yönelen İbrahim'in dinine uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi.*" Bkz. Kuran'ı Kerim, 2/135.)

³⁶⁴ Hicaz yahudilerinin buraya dışarıdan göç edip gelmeleri hususunda bkz. el-Carim, 200-201.

³⁶⁵ İbn Hişâm "*Peygamberimiz Medine'de Ehl-i Kitap'tan olan Yahudileri İslâm'a davet ve teşvik edip Allah'ın azabı ve cezası ile uyarırken, Raîf b. Hârice ve Mâlik b. Avf: Bilâkis biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye tabi oluruz, onlar bizden daha hayırlıydı.*" dediklerini nakleder. İbn Hişâm "*Onlara Allah'ın indirdiğine tabi olun dendiğinde, bilâkis babalarımızın üzerinde bulunduğu şeye tabi oluruz derler. Peki ya babaları bir şey bilmez ve doğru yolda değilse*" (bkz. Kur'an-ı Kerim 2/170) ayetinin bu söz üzerine indiğini aktarır. Bkz. İbn Hişâm, II, 200-201. Keza, Sellam b. Mişkem önderliğinde Hz. peygambere gelen yahudiler "*Sana nasıl tabi olalım ki, kablemizi terkettin ve Uzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanmıyorsun?*" sözleri üzerine "*Yahudiler Uzeyr Allah'ın oğludur, Hristiyanlar ise Mesih Allah'ın oğludur dediler, bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkar etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin, nasıl da haktan çevriliyorlar.*" (bkz. Kur'an-ı Kerim 9/30.) ayetinin indiğini söyler. Bkz. İbn Hişâm, II, 219.

Vesikada özellikle Medinelilik ruhunun öne çıkarılması ve oluşturulacak topluluğa yönelik ümmet³⁶⁶ vurgusu, dikkate değerdir. Vesika sosyal açıdan ele alındığında eşitlikçi,³⁶⁷ aidiyet temelli,³⁶⁸ mali mükellefiyetleri belirleyen³⁶⁹ ve askeri faaliyet esaslarını³⁷⁰ düzenleyen bir nitelik taşıır.³⁷¹

Medine’de hakem pozisyonunda bulunan Hz. Muhammed’in dini konumu hususunda Yahudiler, her ne kadar hem fikir olmasalar da etrafında kümelenmekte olan eski müttefikleri Evs-Hazrec’in siyasi gücünün caydırıcılığı³⁷² ve putperest

³⁶⁶ Vesikanın 2. ve 25/a maddeleri bağlamında Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 177–180; Burada Beni Avf kabilesinin müminlerle birlikte bir “*ümme*” olarak addedilmesinin sebebi, olası savaşta şart koşulan maddi desteğin verilmesi noktasındaki bir kenetlenme babında zikredilmiştir. Ebû Ubeyd, vesikada geçen “*Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir.*” ibaresini buna delil olarak sunar. Bkz. Ebû Ubeyd, 207; Buradaki “*ümme*” kavramından kastın ‘*devlet*’ olduğu hususunda Bkz. Habîb, 96–97; Cebr, *ümme* kavramının İslâmi birlik ve bütünlük demek olduğunu, dolayısıyla vesikadan hareketle Medine’de filizlenen İslâm devletinin vatandaşlık temelini de İslâm dininin oluşturduğunu söyler. Bkz. Cebr, 154–154.

³⁶⁷ Vesikanın ilk maddesinde yer alan ‘*diğer toplumlardan ayrı bir ümmet*’ (Mad. 1.) ifadesi yanında ‘*her sorunun yargıya götürülmesi*’ kaydı (mad. 42), ayrıca diyet konusunda miktar takyidi yapılmaksızın ‘*her kabile için diyet/sosyal sigorta*’ hususunun bizzat vurgulanmış olması (mad. 3–11), vesikanın bir sınıf farkı gözetmediğine dair delillerdir. Bkz. Hamidullah, Muhammed, *Vesâik*, 59–62; Aslında günümüz bağlamında ele aldığımızda kabile bazında Medine’de sosyal güvence diyebileceğimiz bir diyet uygulaması var olmakla birlikte (Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 164.) Medine’de site devletini kuran Hz. Peygamber, bu uygulamanın paydası olarak tüm Medine’yi esas almaya çalışmıştır. İşte Hz. Peygamberin, Benî Âmirîlilerin diyetini denkleştirmek amacıyla Benî Nadir’e gidişi bu minvalde ele alınmalıdır. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 483–484.

³⁶⁸ Mad. 1. “*Bu kitap/ antlaşma nebi Muhammed –Allah’ın Resulü- tarafından Kureyşli ve Yesribli mü’min ve müslümanlar ile onlara tabi ve onlara katılan ve onlarla birlikte cihad edenler arasında düzenlenmiştir.*” Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 59–62.

³⁶⁹ Vesika, diyet hususunda her kabileyi kendi şartlarıyla kayıtlı tutarken (mad. 3–11), savunma ve gönüllü katılımla gerçekleşen saldırı hazırlıklarında ise mali mükellefiyet esası (mad. 37/a, 44) getirmiştir. Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 59, 60, 62.

³⁷⁰ Mad. 37/a, 44, 45/b için bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 62.

³⁷¹ Mustafa Kelebek, “İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, *CÜİFD*, Sivas 2000, IV, 346.

³⁷² Segal, A. , “Qurayza”, *Encyclopaedia Of The World Muslims*, Delhi 2001, III, 1222.

kültüre nazaran İslâm'da gördükleri esas ve uygulamalar³⁷³ nedeniyle onun siyasi konumunu, kabullenme yolunu tutmuşlardır.³⁷⁴

Hiz. Muhammed, henüz Mekke'de dini bir önder pozisyonunda iken Medine'de dini işleri idare etmeleri için kabilelerden temsilciler seçme yoluna gitmiştir.³⁷⁵ Hicretten önce müslümanlar arasında dini aidiyet üzerinden bir yapılanmaya giden Hiz. Muhammed, Medine'ye geldiğinde ilk etapta kendine inananlar açısından sadece dini bir lider konumundaydı. Ancak Medine'nin dini ve etnik kozmopolit yapısı nedeniyle³⁷⁶ tüm farklılıkları kuşatacak bir otoriteye ihtiyaç vardı ve Hiz. Peygamber, burada artık sırf dini bir rehber olarak kalamazdı.

Hiz. Muhammed, Medine toplumunu tabanda Medinelilik tavanda ise kendi otoritesinin esas alındığı bir devlet çatısı altında birleştirmek istiyordu. Bu doğrultuda asgari müştereklerin belirlenmesi, idari anlamda esasların konması için, içte birlik dışta ise vesikayla çelişmeme şartıyla siyasi anlamda ittifak³⁷⁷ çalışmalarına girişmek gerekiyordu. Bunun için de dost-düşman saptaması yanında özellikle içteki bütünlük için hukuksal yapının tespiti gerekiyordu. Değişik dinlere tabi

³⁷³ Cevad Ali, “Yahudiler, müslümanlarda gördükleri tevhit esası, kendi dini hüküm ve kaidelerine yakınlıkları, putperestliği yok saymaları, aralarından çıkan nebiler nedeniyle İsrailoğulları'na yönelik övgüleri, kible ortaklığı, yahudilere yönelik hoşgörüler ve yemeklerini helal kabul etmeleri, İbrahim peygamberi Arabın atası olarak kabul edişleri, O'nun yolunu sahiplenmeleri kendilerine hoşgörü ve zimmetle yaklaşımları gibi nedenlerden ötürü İslâm'ın Yesrib'de yayılması kendilerine bir zarar vermediği gibi dinlerini değiştirmek talebi olmadığı müddetçe kendilerine karşı dost ya da en azından tarafsız kalmakta ve onlarla siyasi akit yapmakta bir beis görmüyorlardı.” yorumunu yapmaktadır. Bkz. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 544.

³⁷⁴ Gabrieli'ye göre, yahudi kabileleri Arap kabileleriyle antlaşmalı oldukları için vesikaya katıldılar. Bkz. Gabrieli, 65.

³⁷⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 169.

³⁷⁶ Kapar, M. Ali, “Hiz. Peygamber Toplumunu Meydana Getiren Unsurlar”, *SÜİFD*, Konya 2000, IX, 14.

³⁷⁷ Habib, 97.

insanların bir arada yaşama şartlarının oluşturulması için siyasi, hukuki, askeri, sosyal vs. açılardan bir teşkilâtlanma zarureti ortadaydı.³⁷⁸ Medine’de her ne kadar İslâm’dan önce Arap ve yahudi kabile varlığı mevcut olsa dahi, buradaki Araplar yahudiler³⁷⁹ kendi içlerinde yeknesak bir duruştan uzaktı.³⁸⁰

Hiz. peygamber, Medine’ye geldiğinde İslâm’ı yayma faaliyetini daha da hızlandırdı. Bu yöndeki başarısı, kendilerini vahye muhatap yegâne toplum olarak lanse eden³⁸¹ ve bu nedenle kültürel üstünlük taslayan yahudilerin zoruna gitmekteydi.³⁸² İşte yahudilerin bu kıskançlığına karşın Hiz. Muhammed’in Medine’de sevgi, muhabbet ve birliktelik içinde hareket etmek isteği bu vesikanın oluşumunda yegâne etken olmuştur.³⁸³

Medine bütününde gerek alenen gerekse zımnın antlaşmada imzası olan kabileleri bütünleştiren ve bağlayan vesikanın kabulü ve kabul zamanı konusunda birbirine zıt rivayetler mevcuttur. Bu zıtlıklardan biri de yahudi cephe açısından vesikayı kabulün müslümanların siyasi ve caydırıcı bir güç olmasının ardından gerçekleşip gerçekleşmediğidir.³⁸⁴ Vesika, Yahudilerce müslümanların siyaseten caydırıcı bir güç haline geldikleri Bedir zaferi ardından imzalanmış olsa bile, bunun

³⁷⁸ Bostancı, 12.

³⁷⁹ Örneğin, Kureyzaoğulları, Nadiroğulları’nın istediği diyetin ancak yarısını isteyebiliyordu. Hamidullah, Benî Nadirli Ka’b. b. Eşref’in Hiz. peygambere düşman olmasının temel nedenini Hiz. peygamberin bu uygulamayı kaldırmasında görür. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 489–490; Benî Nadir’in diyet uygulamalarında üstünlük taslamasını, Benî Kureyza hakem tayin edilen Hiz. peygambere taşımış ve eşitlik talep etmiştir. Bkz. Ali, *el-Mufasssal*, VI, 534.

³⁸⁰ Hamidullah, Muhammed, *İlk İslâm Devleti* (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 2007, 63.

³⁸¹ Bkz. Kur’an-ı Kerim 62/6.

³⁸² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 138; Hasan, I, 177–178.

³⁸³ Mühenna, Muhammed Nasır, *el-Futûhâtü’l-İslâmiyye ve Alâkât’us-Siyâsiyye fî Asya*, İskenderiye 1990, 23.

³⁸⁴ Umarî, 102–106.

temel nedeni müslümanların baskısı değil, bizzat yahudilerin beklentilerinin boşa çıkması ve bekle-gör politikasıdır.³⁸⁵ Ayrıca, Bedir savaşını vesikayı imzalamada caydırıcı bir etki olarak görmek pek yerinde olmasa gerekir. Çünkü Yahudiler ve özellikle Kaynuka oğullarının tacize varan meydan okumaları³⁸⁶ ve zamanla bu faaliyetlerin kan dökmeye kadar varması,³⁸⁷ Nadir oğullarından Ka'b b. Eşref'in Mekke'ye giderek³⁸⁸ Hz. Muhammed'e hakaretimiz şiirler serdetmesi,³⁸⁹ Bedir zaferinden sonra gerçekleşen ve onların, Bedir zaferine binaen korkarak bir anlaşma yapmayacaklarını ispat eden birkaç örnektir. Şüphesiz, bu zafer onlarda şok etkisi yaratmakla birlikte zaferi perçinleyecek tarzda bir anlaşmaya imza atmaları, hem zaferi desteklemeleri hem de müslümanların güçlerini takviye etmeleri anlamına da gelebilirdi.³⁹⁰ Bu durumda, Bedir'in sağladığı siyasi gücün artarak devam edeceği

³⁸⁵ “Yahudiler Bedir öncesinde kutlama, sonrasında ise haset içindeydiler.” Bkz. Habib, 107; Hamidullah, müslümanların elini güçlendirebileceği korkusuyla yahudilerin, Bedir'den önce böyle bir antlaşmaya imza atmalarının imkânsız olduğunu ve antlaşmada geçen ‘Allah’ın Resûlü Muhammed’ ibaresinin ise zaman olarak Bedir etkisi ve psikolojisi ile izah edilebileceği kanaatindedir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 173.

³⁸⁶ İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, (ö. 354/965), *Es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, (thk. Seyyid Aziz Beg), Beyrut 1987, 210.

³⁸⁷ Benî Kaynuka'nın sataşmaları için Bkz. Habib, 107–108.

³⁸⁸ Vakıdî, I, 185; Taberî, II, 488.

³⁸⁹ Ka'b b. Eşref'in başını çektiği yahudi şair grubun, İslâm'ı kötülemek ve müslümanlara hakaret etmek için dönemin medyası olarak nitelenen şiiri kullanması ile ilgili Bkz. Atçeken İsmail Hakkı, “Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış”, *Diyanet İlmi Dergi/Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, 442–443; Hz. Peygamberin şiirin gücünü rakibi negatif yönde –moral motivasyon açısından etkilemede kullanmıştır. Hatta Hassan b. Sabit'in Hz. peygamberi ve İslâmı savunma uğrunda kullandığı şiiri için “*Kutsal ruh ona şevk verir, bu şekilde onun mısraları oklardan daha delicidir.*” demiştir. Bkz. Hamidullah, *Hz. Muhammed'in Savaşları*, 139.

³⁹⁰ Hamidullah ise bunun aksini söylemektedir. O'na göre hicretin hemen ardından böyle bir vesikaya yahudilerin imza koyması ve başta Hz. peygamberin dini konumunu kabul etme yanında (mad. 42,47) müslümanlar lehine olacak bir takım esasların kabulü de demek oluyordu ki bunlarda ancak yaşamış

endişelerinin, yahudilerin düşmanlıklarında etken olduğunu söylemek yerinde olacaktır.³⁹¹ Vesikanın imzalanma zamanı hususunda farklı rivayetler mevcuttur. Örneğin Hamidullah, hicri birinci yılı gösterir. Aslında bu zaman, müslümanların Medine’de tam anlamıyla hâkim olmadıkları veya gayr-ı müslimlerin henüz vatandaş olmadıkları bir dönemdir. Zaten burada müslümanların elde ettiği bir imtiyaz ya da diğer inanç taraftarlarının kısıtlanmış bir hakkı vs. söz konusu değildir. Hamidullah, bu esnada bu şartlarda bir sözleşmeye yahudilerin imza koymasını kuşkuyla karşılar ve o, Medine’de farklı zamanlarda farklı iki anlaşmanın kaleme alındığı tezini dile getirir.³⁹² Neticede Bedir’den önce ya da sonra imzalarsa da böyle bir ahdin varlığı tartışılmayacak kadar kesindir.³⁹³

Anlaşmanın imzalanması hususunda hem müslümanlar hem de yahudiler açısından farklı nedenler ileri sürülmektedir. Müslümanların, ehl-i kitab’ın yahudi zümresiyle aynı antlaşmaya imza atmasını Kur’an’ın “...ortak kelime...”³⁹⁴ çağrısıyla yorumlayanlar da olmuştur.³⁹⁵ Kabul zamanı, şartları vs. açılardan tartışma konusu yapılsa bile, antlaşmayı; müslümanların gelecek kuşakları için diğer din müntesipleriyle bir arada yaşanabileceğine dair bir mihenk taşı konumunda görmek yerinde bir tespittir.³⁹⁶ Ancak vesikanın Medine’ye ait spesifik nitelikteki maddeleri (ortak düşman, diyet vs. gibi) zamanla geçerliliğini yitirse de savunma, himaye,

oldukları büyük şok ya da korku ile olabileceği kanaatindedir. Ayrıca Ka’b b. Eşref gibi bir kişiliğin öldürülmesinin de bunda etkisi olduğu kanaatindedir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 173.

³⁹¹ Ahmed, 97.

³⁹² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 172; Umarî, yahudilerle ilgili belgenin Medine’ye hicret akabinde, uhuvvetin ise Bedir’den sonra imzalanmasına karşın zamanla tarihçilerin bu iki antlaşmayı bir belgede topladıkları kanaatindedir. Bkz. Umarî, 111.

³⁹³ Bkz. Umarî, 102–106.

³⁹⁴ Kur’an-ı Kerim 3/64.

³⁹⁵ Mecdelavî, Faruk Said, *el-İdâretu’l-İslâmiyye fî Ahd-i Ömer İbn Hattâb*, Beyrut 1991, 55.

³⁹⁶ Mecdelavî, 55.

hakemlik, dini otonom, düşmanla ittifak yasağı gibi noktalar, ileriki dönemlerde de hayatietini koruyan esaslardır.³⁹⁷

Müslümanlar, Medine’de siyasi bir birlik oluşturma çabası verirken henüz tam anlamıyla bir devlet aşamasına gelmiş oldukları söylenemez. Ancak onları bir kabile statüsünde değerlendirmek de yersizdir. Çünkü içlerinde farklı kabilelerden olup birbirlerini mirastan pay alacak kadar inanç açısından kardeş addeden³⁹⁸ Ensar-Muhacirûn mensupları ve yine tüm üyelerinin müslüman olmadığı Evs-Hazreçten müteşekkil bir birliktelik vardır. Bir inanç topluluğu ifadesi ise müslümanların Mekke durumunu ifade eden bir statü olup burada yahudileri de içine alacak şekilde vesika üzerinden siyasi şekillenme söz konusudur. Bu durumda yapılan nüfus sayımı,³⁹⁹ sınır tespiti,⁴⁰⁰ harem ilanı⁴⁰¹ ve mescit inşası⁴⁰² gibi çalışmaların müslümanların bir devlet kurma aşamasında olduklarını gösterir. Bu esnada muhatap alınan yahudilerin statüsü ise kabile kavramıyla ifade edilebilir. Çünkü her ne kadar bu kabileleleri ifade için topluca yahudi kavramı kullanılsa da aralarında yerleşim,

³⁹⁷ Fayda, Mustafa, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 2006, 130–131.

³⁹⁸ Habib, 95.

³⁹⁹ Hamidullah, Muhammed, *Vesâik*, 65; Nüfus sayımının yapılış tarihi ve nedenleri hususunda farklı rivayet ve fikirler var olsa da Tayyip Okiç başlıca nedeni askeri bir hazırlık olarak görür. Hamidullah’ın, sayımın hicri I. yılda yapıldığına dair tespitini bir kenara koyarsak Uhud, Hendek ve Hudeybiye anlarında yapıldığına dair rivayetler Okiç’in hedefe dair tespitine uygun düşmektedir. Bkz. Okiç, Mustafa Tayyip, “İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı”, *AÜİFD*, Ankara 1958–1959, VII, 15.

⁴⁰⁰ Hamidullah, Muhammed, *Vesâik*, 65.

⁴⁰¹ Ebû Ubeyd, 204; Hamidullah, Muhammed, *Vesâik*, 59–64; Umarî, 110.

⁴⁰² Semhûdi, *Vefau’l-Vefa*, I, 320–321; Habib, 95; Bostancı, 9–10; Mecdelavi, 3; Mescidin çok fonksiyonlu oluşu ile ilgili Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1984, 74.

maddi hayat, sosyal roller ve Medine özelinde farklı kabilelelelelele yaptıkları ittifaklar sebebiyle aralarında bütünlük yoktur.⁴⁰³

Medine’de imzalanan vesika öncesinde oluşturulan uhuvvet ile İslâm devletinin inanç birliği demek olan ümmet halkası gün yüzüne çıkarken, vesika ile de bu devletin gayr-ı müslim halkası yani ileride de görüleceği üzere zimmî ünitesi doğmuştur. Şu halde ilk oluşum dini, ikinci oluşum ise siyasi ve sosyal bir birliktir.⁴⁰⁴

İslâm devleti Medine’de filizlenmeye başladığında devletin asli/kurucu⁴⁰⁵ unsurları olan müslümanlar bile kendi aralarında antlaşma -uhuvvet- yapmışken, gayr-ı müslim unsurlarının devlete antlaşma ile bağlı olmaları zaruri idi. Şu halde İslâm devleti, tüm üye ve muhataplarıyla, yaptığı antlaşmalar üzerinden ilişkisini sürdürmüştür.⁴⁰⁶ Çünkü ileride de görüleceği üzere devletin zimmîlere yönelik uygulamalarında da aldığı verginin simgelediği şey, antlaşma şartlarına riayettir. Buna muhalif olan her şey savaş sebebidir.⁴⁰⁷ Medine yahudilerine yönelik olarak

⁴⁰³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 175; Peters, 193.

⁴⁰⁴ Aydın, Mustafa, 133; Umarî, vesikanın ilk etabının yahudilerle Bedir’den önce, ikinci etabının ise Bedir’den sonra müslümanların kendi aralarında imzalandığını söyler. Bkz. Umarî, 103.

⁴⁰⁵ Buradaki asli unsurdan kasıt birinci sınıf vatandaş demek değildir. Çünkü İslâm devletinde vatandaşlık için bir kast uygulaması ya da kabulü yoktur. İslâm devletini kuran müslümanların savaşta veya barışta yüklendiği bir takım görevler vardı ki bu görevler kendilerine daha serbest hareket etme ve özgürlük alanı tanır. Bu durum gayr-ı müslimlerin ikinci sınıf vatandaş seviyesinde görüldüğü anlamına gelmemelidir. Kaldı ki günümüzde bile devletlerin bir takım görevler için atadığı görevlileri vardır ki bunlara daha geniş bir hareket ve özgürlük alanı tanındığına şahit olmaktayız. Bkz. Zuhayli, Vehbe, “Mevkîfu’l-İslâm min Gayi’l-Müslimîn Harici’l-Muctemai’l-İslâmî”, *Muameletu Gayri’l-Müslimîn fi’l-İslâm*, Amman 1989, I, 315.

⁴⁰⁶ Zuhayli, Vehbe, 315.

⁴⁰⁷ Örneğin Necran ahdinde, özellikle faiz yasağına vurgu yapılmış olup, buna tevessül edenin zimmetten beri olacağı belirtilmektedir. Bu da İslâm devleti himayesinden mahrum olmak ve antlaşma şartlarına muhalif davranmak demektir. Ayrıca kendilerine yöneltlen esasları, cehd ve samimiyetle yerine getirmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bkz. Ebû Ubeyd, 188.

vesika şartlarına samimi ya da muhalif duruşlarına göre tavır belirlenmiştir. O esnada İslâm devleti icraatlarında bağlayıcı olan şey yapılan antlaşmalar olduğu ve henüz cizyeye dair ilahi emir ve buna dair düzenlemeler yapılmadığı için⁴⁰⁸ vergi mükellefi olmamaları bunu değiştirmez. Bu nedenle vesikayı müslümanların imzaladığı zimmet akitlerinin ilk örneği ya da özü olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁰⁹ Kaldı ki sonraki dönemlerde de muhatabı bağlayıcı nitelikte oluşturulan anlaşmalarda yegâne esas cizye olmamıştır.⁴¹⁰ Hatta ileriki dönemlerde düşmana karşı istihbarat temininde bulunmak üzere müslümanlarca vergi vermeksizin zimmî statüsüne kabul edilen kesimler bile olmuştur.⁴¹¹ Zimmet kurumunun şekillenmesi ile birlikte devlete bağlayan cizye mükellefiyeti ile artık zimmî ne savunma ne de saldırıda sorumluluk sahibi olmayacaktır.⁴¹² Bilâkis, ödeyeceği cizye ile ülke savunmasına canıyla değil de malıyla katkıda bulunmakla yükümlü tutulacaktır.⁴¹³ Hâlbuki Medine vesikasında savunma noktasında eşit ölçüde sorumluluk vardır.⁴¹⁴ Çünkü Medine yahudileri, başta Mekke olmak üzere dışarıdaki herhangi bir tehdiye karşı müslümanlarla müttefik halde olmayı kabul etmişlerdir.

Aslında vesika temelinde gayr-ı müslim ilişkilerini ya da politikalarını ele almak genelde eleştiri konusu olmaktadır. Ancak siyasi bir güç olma yolunda her

⁴⁰⁸ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 7.

⁴⁰⁹ Zuhayli, *Muhammed Mustafa*, 137.

⁴¹⁰ “Cizye sulh çeşitlerinde birisidir.” Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), *Neylu 'l-Evtâr Şerhu Munteka 'l-Ehbâr, min Ehâdis-i Seyyidi 'l-Ehyâr*, (I-VIII), Kahire 1297, VIII, 61.

⁴¹¹ Örneğin Ebû Ubeyde b. Cerrah, Ürdün ve Filistin Samirilerine, istihbarat temini şartı ile cizye muafiyeti getirmiştir. Bkz. Belâzurî, *Futuhu 'l-Buldan*, 162.

⁴¹² Şiblî, Numanî, cizyeyi ‘milli savunma vergisi’ olarak tanımlar. Bkz. Şiblî, Mevlânâ en-Numanî (ö. 1332/1914), *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (çev. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1986, II, 230.

⁴¹³ Kâşif, 60.

⁴¹⁴ Hamidullah, *Vesâik*, 59, 62.

geçen gün mesafe kat eden müslümanlar için dindaşları dışında yapılan ilk kanuni faaliyet, dönem itibariyle vesika görünmektedir. Fakat şurası da kesindir ki vesika şartları ve ona muhalif davranmaya karşı alınan tedbirler, dönemler değişse de benzer nitelikli olmuştur.

İslâm dini, ne Mekke’de ne de Medine’de toplumsal etkileşimlerin bir ürünü olmamış; bilâkis ferdi ve toplumu şekillendiren bir güç olmuştur. Kendisini diğer din anlayışlarından farklı kılan bir yanı da budur. Bu nedenle Mekke’de fert (çünkü müslümanlar bir inanç topluluğu niteliğindeydi) Medine de ise sosyal yapı (burada müslümanlar devletin temelini atmaktaydılar) üzerinde sıradışı değişiklikler oluşturmuşlardır.⁴¹⁵ Dinleri uğruna Mekke’den sürülen müslümanların, Medine’de farklı bir dinin(yahudilik) taraftarlarıyla bu bakış açısı sebebiyle siyasi nitelikli bir ümmet oluşturmaları mümkün olabilmıştır.

Medine’de uygulamaya konan vesika, bunda imzası bulunan herkese garanti ettiği dini hürriyet, haklar ve ödevlerde tanıdığı eşitlik⁴¹⁶ itibariyle bir Medine vatandaşlığı statüsü ortaya koymuştur. Ancak bu antlaşmaya muhalefet ve ihlale yönelik atılan her adım vatandaşlıktan mahrumiyete sebebiyet vermiştir. Her ne kadar vesikada temelde müslümanlar ve yahudiler taraflar olarak zikredilse de⁴¹⁷ vesika İslâm devletinin oluşumunda bir kilometre taşıdır. Yahudiler adım adım gerçekleşen bu yapılanmayı ve kendilerini İslâm toplumunun bir parçası sayan⁴¹⁸ sözleşmeyi ihlalleri sebebiyle vatandaş olma hakkını kendi tercihlerinin sonucunda

⁴¹⁵ Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, 283.

⁴¹⁶ Ahmed, 94.

⁴¹⁷ Hamidullah, “Hz. Peygamber s.a.s. Gayrı Müslimlere Nasıl Davrandı”, (çev. Suphi Seyf), *İlim ve Sanat*, Ankara 1986, VII, 14.

⁴¹⁸ Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, 123.

kaybetmişlerdir.⁴¹⁹ Çünkü Medine ve civarında meskûn yahudi kabilelerine yönelik müslümanlarca yapılan kuşatma ve peşisıra gerçekleşen yaptırımlar, kesinlikle onların dini kabul ve inançlarına binaen değil bilâkis *Medinelilik* ve *savunma* maddesini ihlalleri sebebiyle olmuştur.⁴²⁰

Vesika, Medine’de kabilevi yapıdan merkezi bir yapıya geçişi sağlaması açısından önemlidir. Böylece gerek İslâm toplumu içinde gerekse Medine bütününde bireysel veya kabilevi yolla hak arama ve hüküm icra etme devri kapanmış oluyordu.⁴²¹

Vesika, içerdği ilkelerle hem iç hem de dış dinamikleri dikkat alan ve siyasi-sosyo-kültürel ve ekonomik yönleri şekillendiren bir mahiyet arz eder. Şöyle ki; Medine’de tüm sorunların çözümü için hakem pozisyonunda bulunan Hz. Muhammed, İslâm peygamberiydi ve aynı anda Muhacirûn-Ensar, müslüman-yahudi-müşrik dengesi ve Mekke faktörünü dikkatten kaçırmamaktaydı.

Anlaşmada her topluluğun kendi dinini özgürce yaşama ifadesi, diğer dinleri tanıma ve varlıklarına saygı duymada müslümanların duruşunu özetler. Ayrıca dışarıdan Medine’ye herhangi bir saldırı durumunda Medinelilik ruhuna vurgu yapılması,⁴²² savunma ve diyet noktalarında birlikte hareket etme şartı⁴²³ müslümanların başta ehl-i kitap olmak üzere gayr-ı müslimlerle aynı çatı altında

⁴¹⁹ Vesikanın 1. maddesinde belirtilen ümmet siyasi birliktelik, 37. maddesi ise düşman saldırısına karşı yardımlaşma esasını getirmekteydi. Benî Kureyza’nın faaliyetleri ise başta bu iki noktayı yok saymaktaydı. Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 59, 62.

⁴²⁰ Gannuşi, Raşid, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, (çev. Abdülmecit Can), İstanbul 1996, 77.

⁴²¹ Yargı noktasında tek merci, Hz. Muhammed kabul edilmiştir. Mad. 23 için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 61.

⁴²² Hamidullah, *Vesâik*, 59.

⁴²³ Vesikanın 38 ve 44. mad. için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 62.

yaşamaya dönük gayretlerinin açık bir örneğidir. Bu maddeye göre Medine’de sadece müslümanlar değil, diğer zümrelerin de hedef alınma ihtimali söz konusu olup müslümanlar bu şarta göre, onlarla birlikte mücadele sözü vermiş bulunuyorlardı.⁴²⁴

b. Benî Kaynuka Gazvesi

Yahudi kabileleri içinde müslümanlarla Medine merkezinde iç içe oturan tek kabile olan Kaynukalılar, Bedir zaferi sonrasında müslümanlara yönelik kinlerini aleniyete dökmüşlerdir.⁴²⁵ Kaynukaoğulları’nın bu tavrı sergilemelerine neden olarak müslümanlarla aynı ortamda ikametleri (çarşı-pazar alışverişlerinde muhtemel çatışmalar), savaşçı yönleri,⁴²⁶ diğer dindaşlarına göre daha mücadeleci yapıları⁴²⁷ ve hepsinden öte içlerinde saklı tuttıkları yahudi kinleri gösterilir.⁴²⁸ Aslında Yahudilerle köprüleri atmanın en büyük nedenini yahudilik dininin müslüman

⁴²⁴ Burada bir bilgin ve aynı zamanda çok zengin bir Yahudi olan Muhayrık’tan bahsetmek gerekir. Muhayrık, yahudi olmasına karşın, hem de kendi dininde savaşmanın yasak olduğu Sebt günü Uhud savaşında Hz. Muhammed’in ordusuna katılmış ve Yahudilere de destek vermedikleri için serzenişte bulunmuştur. Bkz. İbn Hişâm, III, 165; Semhûdi, I, 283; Siyasi bütünlük açısından ele aldığımızda Medinelilik ruhuna muvafıklık konusunda yahudi toplumunun negatif tavrına karşı bilgin konumdaki kişilerde mevcut olan pozitif tavrı burada açıkça görebiliriz. Muhayrık, akidevi açıdan şehadet etmemiş olmasına karşın, vahyi ve siyasi ittifakın gereğini yerine getirmiştir. Ancak Belâzurî Vakıdî’den naklettiği bir bilgide Muhayrık’ın şehadet ettiğini hatta mal ve mülkünü de Hz. Muhammed’e bağışladığını söylemektedir. Bkz. Belâzurî, 31.

⁴²⁵ Belâzurî, 30; Şerif, Ahmed İbrahim, *İlk İslâm Devleti*, (çev. Niyazi Beki) İstanbul 2006, 131; Şerif, Ahmed İbrahim, *Mekke ve'l-Medine fi'l-Cahiliyye ve Ahdi'r-Resûl*, Kahire 1985, 508; Umarî, 123.

⁴²⁶ Şerif, 155.

⁴²⁷ Muhacirun, Abdurrahman, *Resulullah’ın Hayatı İle İslâm’ın Hareket Metodu*, (çev. Eyüp Aslan), İstanbul, t.y., II, 303; Mücadeleci yapılarını besleyen en önemli faktörlerin tacirlikleri, silah güçleri, ve savaşçı yönleri hakkında bkz. Habib, 109.

⁴²⁸ Habib, 107

kesimde bıraktığı entellektüel etki sebebiyle açıklayanlar da vardır.⁴²⁹ Ancak yahudilerin maddi (para, kale, sanat, ticaret) ve manevi (Midras, Tevrat) anlamda sahip oldukları şeyler hicretten evvel Medine toplumunda yahudiler lehine psikolojik bir üstünlük sağlamış olsa da⁴³⁰ bu durumun, hicretten sonra devam ettiği tespiti yerinde olmasa gerektir. Çünkü hem Medineli müslümanlar, İslâm'dan önce yahudilik dinini etraflıca tanımaktaydılar;⁴³¹ hem de Mekkeli müslümanlar yahudiliğe dair nazil olan ayetler aracılığı ile yahudilik ve yahudiler hakkında bilgi sahibi idiler. Dahası, Ensar bu bilgilere sahipken, Mekke'ye yaptığı ziyaretler ve Akabe Biatları ile adeta İslâm'a ram olmuştu. Hâlbuki Medine'de yıllarca bir arada yaşamalarına karşın genel olarak Evs-Hazreç (Benî Kayle) putperestliği terk edip yahudiliği benimsememiştir. Medine'deki yahudi ve Araplar arasında çıkan nizâlarda yahudiler Arapları, yakında gelecek peygamberin sayesinde güçlenip yok etmekle tehdit etmekteydiler.⁴³² Bu durumda Medine özelinde ele aldığımızda yahudilerin putperest Araplara yönelik negatif tavır ve tutumları aslında etnik değil akidevi bir mahiyet arz eder.⁴³³ Ancak aynı yahudiler, İslâm dini nitelik ve nicelik olarak Medine'de ve yarımadada kök salmaya başlayınca şirk kesimi ile -Mekkeli

⁴²⁹ Watt, entellektüel tartışmaya çekilen müslümanların iddiaları doğru kabul etmesinin müslüman toplumu dağıtabileceğini iddia eder. Watt bu nedenle, müslümanların yahudilere cephe aldığını söyler. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Muhammad and The Statesman*, 114–115.

⁴³⁰ Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul 1984, 39.

⁴³¹ Yahudi kültürü Medineli Araplarca oldukça iyi tanınmaktaydı. Hatta İslâm öncesinde bazı Yahudiler Araplarca elit bir kültür sahibi olarak addedilmekteydi. Yahudi kültürünün Medineli putperest Araplardaki en büyük etkisi çocuklarını adak usulüne binaen yahudilere evlatlık olarak vermeleridir. Bkz. Cebr, 25.

⁴³² İbn Hibbân, 103; Ferid, Ahmed, *Fıkhu's-Sîre*, (çev. Oktay Yılmaz, M. Ahmet Varol), İstanbul 2003, 107.

⁴³³ Çünkü içlerinde Beni Sa'lebe gibi Arap orijinli olup zamanla yahudileşmiş kabileler de vardı. Bkz. Watt, Montgomery, *Muhammad at Medina*, Great Britain 1956, 194.

müşrikler- ittifaka girişmişlerdir.⁴³⁴ İşte bu durumun yansımaları Kur'an-ı Kerim'de açıkça görebiliriz.⁴³⁵

Mekke döneminde yahudilik dinine dair inen ayetler, tevhit çizgisini öne çıkarmakta ve tarihte buna muğayır duran şirk ehli ile mücadele veren yahudi risalet zincirinden övgülerle örnekler vermekteydi. Hicretten sonra nazil olan ayetlerde ise mevcut dönemdeki yahudi tutumuna dair negatif tespitler söz konusudur.⁴³⁶

Bu aşamada Hz. Muhammed'in yahudiliği ve yahudileri akidevi açıdan bir tehlike addedip, onlara karşı fiili saldırıda bulunduğu dair tespitler çok yersiz durmaktadır. Evet, yahudilerin müslümanların akıl ve gönüllerini çelmek için uğraş verdiği çok açıktır. Hatta Medine'ye hicret ile birlikte Medineli yahudi ve müşrikler dini hamasetlerine binaen müslümanlara yönelik alay ve aşağılama faaliyeti içinde bile olmuşlardır.⁴³⁷

Şüphesiz ki Hz. peygamberin yahudilere yönelik politikasında başta dini açıdan olmak üzere yok sayıcı ya da ileride yok edici bir tavırdan bahsetmek yersiz durmaktadır. Çünkü yok sayıcı olabilmesi için onlarla Medinelilik esasında birleşmesi ve dini hürriyet konusunda teminat vermesi gerekirdi.⁴³⁸ Eğer yok edici bir tavrı olsaydı, bütün yahudi kabilelerini hedef seçer, başta çatışmanın yaşandığı

⁴³⁴ Aliel-Mufasssal, VI, 543.

⁴³⁵ “Kendilerine kitaptan bir pay verilmiş olanların puta ve tağuta inanıp inkâr edenler için bunlar inananlardan daha doğru yoldadırlar demelerine ne dersin?” Bkz. Kur'an-ı Kerim 4/5.

⁴³⁶ Paçacı, Mehmet, “Kuran'da Ehl-i Kitap Anlayışı”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları/ Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, Ankara 2004. IV, 52; Hamidullah, Medine dönemine dair en net bilgileri, Kur'an-ı Kerim'in Yahudilere dair tespit ve yönlendirmelerindeki ayetlerinden edinebileceğimizi söyler. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 462.

⁴³⁷ Vakıdî, Kur'an-ı Kerim'in 3/186. ayetinin bu duruma binaen nazil olduğunu söyler. Bkz. Vakıdî, I, 184–185.

⁴³⁸ Vesikada dini hürriyet (Mad. 25) için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 61; Vesikanın 25. maddesi için Bkz. Umarî, 109.

yahudi arşısına ıkmmamak üzere onlarla her türlü alışverişı kesebilirdi. İleride de görüleceğı üzere ehl-i kitap içerisinde İslâm’a en yakın konumda bulunan yahudilik cephesinde⁴³⁹ bilgin konumda olmasına rağmen İslâm’ı kabul eden bireyler vardı.⁴⁴⁰ Sırf bu durum bile entellektüel anlamda İslâm’ın kendini savunması için baskıyı bir yol olarak kullanmasının mümkün olmadığını ispat eder. Kaldı ki Hz. peygamber gerek bu süreç esnasında Kaynuka pazaryerine⁴⁴¹ gerekse evvelinde muntazaman Yahudi mahallelerine giderek Kur’an-ı Kerim’in yahudilere dair tespit ve değerlendirmelerini de dikkate alarak kendilerini İslâm’a davet etmiştir. Ancak müslümanların zamanla müdahale kararı almalarında en büyük etken güce karşı güç kullanma ve her çeşit tehdide karşı dik durma tavrıdır.⁴⁴² Hepsinden de öte, bu tavır İslâm devletinin kurulduğu andan itibaren anlaşmalara verdiği önem ve vefasızlığa verdiği cevabın açık bir ifadesidir. Kaldı ki dışarıda şirke karşı aktif bir mücadeleye tutuşmuşken içte böyle bir tehdidin zuhur etmesi, henüz filizlenme aşamasında olan İslâm devletinin bitişine sebebiyet verebilirdi.⁴⁴³ Çünkü yahudiler henüz

⁴³⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 478.

⁴⁴⁰ İbn Kayyım, I, 13; Medine yahudilerinin içinde bilgin konumunda olan Abdullah b. Selam İslâm’a girmiş ve o, şehadetini açıklarken yahudilerin dini taasubuna da özellikle uygulamalı bir örnekle dikkat çekmiştir. Bkz. İbn, Hişâm, II, 163; Semhûdi, I, 273; Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhab (ö. 732/1332), *Nihâyetu’l-Ereb fî Funûni’l-Edeb*, I-XXXIV, (thk. Abdulmecid Turhayni, İmad Ali Hamza, Mufid Kumeyhâ), Beyrut 2004, XVI, 257–258; İbnu’l Cevzî, *el-Muntazam*, III, 77; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 478.

⁴⁴¹ Vakıdî, I, 176; Semhûdi, I, 278.

⁴⁴² Müşriklerle Bedir’de karşılaşma, ayrıca Benî Kaynuka’nın tehdidi için Bkz. Vakıdî, I, 176.

⁴⁴³ Şerif, 154; Örneğın Hz. peygamberin Bedir savaşı öncesinde müslümanlığın zaferi ve bekası için yaptığı dua (“Ey Allahım! Eğer bugün bu topluluk helak olursa sana ibadet edecek kimse kalmaz”, durumun ciddiyeti ve içinde bulundukları zorluk açısından konuyu özetler mahiyettedir. Bkz. İbn Hişâm, II, 279.

kurumsallaşan ve serpilmekte olan İslâm davetine karşı ciddi bir tehdit haline gelmişlerdi.⁴⁴⁴

İslâm varlığından önce Medine’de kitabi bir toplum olma açısından aristokrat bir tavır takınan yahudilerin, Medine’de İslâm’ın yayılmaya başlaması ve peygamberin gelişiyile tavırları zaten değişmişti.⁴⁴⁵ Zamanla müslümanların durumu istikrar kazanmaya başlayınca bu cephe alışları daha da netleşti.⁴⁴⁶ Çünkü müslümanlar Bedirle, sadece Arabistan’ın putperest burjuvazisine galip gelmemiş, bunun yanında tevhit çizgisinin temsilciliği konusunda siyasi anlamda bir adım öne çıkmıştır. İşte bu gelişen durumla birlikte yahudiler müslümanlara sözlü sataşmalarda bulunmaya başlamışlardır. Bunun yanında Benî Hazreç bünyesinde İslâm’ı kabul edenlerin sayısı gün geçtikçe artmaktaydı. Bu durum Benî Kaynuka’nın müttefiki olan Hazrec’in eski ittifaktan çok İslâma sarılması nedeniyle yahudi kabilelelerin Hazreç desteğinden de yoksun kalmasına ve yalnızlaşmasına sebebiyet vermektedir.⁴⁴⁷

İslâm’a ve müslümanlara yönelik menfî tutumları bireysel tavırdan toplumsal bir tavra dönüşen Kaynukalıların bu yöndeki son vukuatı ise müslüman bir kadını taciz ve ardından suçluyu sahiplenme çabasıyla mütecaviz yahudiyi öldüren

⁴⁴⁴ Ahmed, Neriman Abdülkerim, *Muameletu Gayri’l-Müslimîn fi’l-Devleti’l-İslâmiyye*, Kahire 1996, 28.

⁴⁴⁵ Bunun tam zıddını iddia edenler de vardır. Örneğin; Edward Sell, Hz. Muhammed’in yahudilere karşı tavrının değiştiğini iddia eder. Sell, Benî Kaynukanın eski müttefiki olan Benî Hazrec’in, İslâm’la cezbolmasının eski müttefiklerine karşın yeni dine olan bağlılıklarını daha da güçlendirdiğini, özellikle diğer yahudilerden de destek alamayan Benî Kaynuka’nın bu nedenlerden ötürü basit saldırılara maruz kalmanın eşiğinde oldukları görüşündedir. Bkz. Sell, Edward, *Ghazwas and Sariyyas*, India 1911, 16.

⁴⁴⁶ Hasan, I, 178.

⁴⁴⁷ Sell, 16.

müslümanı öldürmeleri idi.⁴⁴⁸ Bu durum, vesikada bir hakem olarak kabul edilen Hz. peygamberin haberi olmadan meseleyi başına buyruk bir şekilde hasmane ve sorunu mütecaviz bir yolla çözme anlamı taşımaktaydı.⁴⁴⁹ Üstelik Hz. Peygambere, Beni Kaynuka'nın tavrı nedeniyle gelen vahiyde de⁴⁵⁰ antlaşmayı bozana⁴⁵¹ karşı antlaşmayı devam ettirmenin gereksizliği ve bunun karşı tarafa açıklanması emri mevcuttu.⁴⁵² Bireysel anlamda yapılan hareketler ve toplumsal anlamda içten içe büyüyen bir soğuk savaş durumu, yahudilerin vesika ile tesis edilen vatandaşlık temelini hiçe sayarak azınlık bir havaya büründüklerinin kanıtıdır.⁴⁵³

Neticede Kaynukaoğulları yapılan muhasara ile teslim olmaya mecbur edildiler.⁴⁵⁴ Ancak yaptırım olarak kendilerine sürgün cezası uygulandı. Hâlbuki kendileri antlaşmayı bozma ve başkaldırı suçu işlemişlerdi.⁴⁵⁵ Hz. Peygamber, ilk etapta onların teslim olup sürülmeleri yönünde taleplerini reddederek kendi hükmüne razı olmaları şartıyla kalelerinden inmelerini istemiştir.⁴⁵⁶ Bağlanmış halde bulunan savaş esirleri için Abdullah b. Übey' b. Selul'un aşırı ısrarla aracılık yaparak eski

⁴⁴⁸ Semhûdi, I, 278.

⁴⁴⁹ Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Hz. Peygamberin Savaşları*, 155; Ancak Watt, çarşıdaki kavga ve tartışmanın sözde bir bahane olduğunu söyler. Bu aşamada peygamberin amacının; Medine İslâm toplumunun tam üyeliğine hazır olmayan fakat kendisiyle antlaşmalı olan Beni Kaynuka'yı Medine'den sürerek Medine'nin ticaretini Muhacirûna kazandırmak olduğunu iddia eder. O'na göre peygamber, Kaynukalıların antlaşma gereğini yerine getirmemesinin kendi açısından avantajlarını hesaplamıştı. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Muhammad And The Statesman*, 130.

⁴⁵⁰ Kur'an-ı Kerim 8/58.

⁴⁵¹ Pazaryerinde, müslümanların mağlub ettiği Kureyş'in gücünü alaya alarak müslümanlarla tehditkâr konuşmaları antlaşmayı hiçe saymanın bir işaretidir. Vakıdî, I, 176; Habib, 107.

⁴⁵² Taberî, Enfal suresi 58. ayetin bu nedenle indiğini ve Hz. peygamberin bu ayete binaen hareket ettiğini söyler. Bkz. Taberî, II, 480.

⁴⁵³ Habib, 107.

⁴⁵⁴ Hayyât, 66.

⁴⁵⁵ Semhûdi, I, 277.

⁴⁵⁶ Vakıdî, I, 177.

kabilevi antlaşmalarına göndermede bulunması üzerine Hz. Peygamber kabileye sürgün cezası vermekle yetinmiştir.⁴⁵⁷ Kaynaklılar, teslim olmaları ardından ölüm cezası beklerken Hz. Muhammed'in kendilerine karşı Medine'yi terk etmek şartıyla bağışlayıcı bir tavır sergilemesi üzerine Medine'den sağ salim ayrılabilmişlerdir. Bunda en önemli sebeplerden birisi de Hz. peygamber'in Medine'de iç dengeleri dikkate alarak hareket etmiş olmasıdır. Demekki Medineli Ensar içinde, henüz eski ittifakların etkisinden kurtulamamış olanlar vardı. Alenî olmasa da kalplerde bu işin hala izi olduğunun en açık delili Ubâde b. Samit'in "*Kalpler değişti, İslâm antlaşmaları-eski ittifakları- sildi.*"⁴⁵⁸ sözüdür. İbn Übey, Ubade'nin aksine bu izi hala silememişti ya da zahirde sadece müslümanlarla müttefik olduğu görüntüsü vermekteydi.⁴⁵⁹ İşte bu olaya binaen müslüman Hazrec'in, kendilerini ve müslümanları bağlayacak tarzda Yahudilerle bir ittifak antlaşması yapmış olmaları nedeniyle Yahudilerle dostluk kurmama konusunda vahyi emrin⁴⁶⁰ nazil olduğuna dair rivayetler de vardır.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Vakıdî, I, 178; İbn Hibbân, 210; Semhûdî, I, 278; Hodgson; komşular arasındaki geçimsizliğin neden olduğu sürgün veya göç uygulamalarının, tarihi seyir içerisinde Arabistan'da ve özellikle Medine'de sıklıkla yaşanan bir durum olduğunu söyler. Bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 118.

⁴⁵⁸ Vakıdî, I, 179.

⁴⁵⁹ Benî Nadir'e sürgün emrini ileten Evsli Muhammed b. Mesleme'ye "*Keşke bu emri Evs'ten birisi getirmeseydi-bunu görmez olaydık.*" dediklerinde Muhammed b. Mesleme kendilerine "*Kalpler değişti.*" cevabını vermiştir. Bkz. Vakıdî, I, 367; Sırasıyla Benî Kaynuka, Benî Nadir ve Benî Kureyza vakalarında yahudi ve Ensar cenahında görülen bu sorgulamalar gerek yahudilerde gerekse Ensarda kabileciğin yoğun etkisinin açık bir ispatıdır.

⁴⁶⁰ Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/51-52.

⁴⁶¹ Koçyiğit, Talat, "Abdullah b. Ubey b. Selul", *DİA*, İstanbul 1988, I, 140. Söz konusu ayetlerin nüzul sebebi için bunların Bedir'den sonra münafıkların ya da Uhud esnasında savaşın şokuyla eskisi gibi yahudilerle dostluk ve antlaşma yapma gereğini düşünen bazı müslümanlara hitaben indiğine dair rivayetler de söz konusudur. Bkz. Taberî, *Camiu'l Beyan*, VIII, 504; Hristiyanlığa giren bir müslümanın çocuklarının durumundan yakınması rivayeti için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 506. İnanç hürriyetine dair ayetin farklı yorumları için bkz. Atalay, Orhan, "İslâm Düşüncesinde Birlikte

c. Benî Nadir Gazvesi

Her ne kadar Medinede meskûn 3 büyük yahudi kabilesi⁴⁶² farklı ittifaklarla yaşamlarına devam etse de Kaynuka'nın yaşadığı olayla birlikte Medine'de müslümanlara yönelik yahudi öfke ve düşmanlığını daha da körüklemiştir. Aslında vesikada, yahudilerle ilgili bölümde Medine savunmasına dair zikredilen ifadeler oldukça manidardır. Bu esasların dışarıdan gelebilecek tehdit ve tehlikelere karşı yahudileri de bağlayıcı nitelikte belirlendiği aşikârdır.⁴⁶³ Hatta müslümanlar bu ifadeyle, ileride yahudilerin düşmana yönelik bir sempati duyma ya da ittifak yapma endişesini yazılı olarak kayıt altına almak istemişlerdir.⁴⁶⁴

Müslümanların azılı düşmanları olan Mekke putperestlerinin lideri Ebû Süfyan'ı, Nadiroğullarından Huyey b. Ahtab'ın muhatab almamasına rağmen Benî Nadir'in lideri ve hazine sorumlusu olan Sellâm b. Mişkem'in misafir etmesi, himayesi ve müslümanların sırlarını ona vermesi,⁴⁶⁵ kabilenin lider pozisyonunda olan şahısların tasarruflarıdır. Burada Huyey b. Ahtâb'ın Ebû Süfyan'a yardım etmekten çekinmesi şüphesiz ki Kureyşe ve müttefiklerine karşı müslümanların net tavrının bir izahıdır. Benî Kaynuka'nın, müslümanlara karşı Mekke müşrikleriyle ittifaka girişmeleri hem müslümanlara, karşı safta yer aldıkları mesajını vermeleri hem de vesikanın esasına muğayır davranmaları sebebiyle içteki yeni muhalif

Yaşamanın Temelleri", *Kutlu Doğum/2008*, Ankara 2009, 82. Yine bu ayetin nesh olmadığı ve hükmi değil haberi bir nitelik taşıdığına dair Bkz. Atalay, 84.

⁴⁶² Hamidullah, Medine'de irili ufaklı yaklaşık yirmi Yahudi kabilesi bulunduğunu, ancak söz konusu bu üç kabilenin ise büyük ölçekli kabileler olduğunu söyler. Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 475.

⁴⁶³ Vesikanın, Medine'de mevcut olan tüm kesimlerin katılımı için açık kapı bırakan bir düzenleme olduğu hususun bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 171.

⁴⁶⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 172.

⁴⁶⁵ Taberî, *Camîu'l- Beyân*, II, 484; İbrahim Şerif, Ahmet, *Mekke ve Medine fi'l-Cahiliye ve Ahdi'r-Resûl*, Suudi Arabistan 1985, 509.

zümreyi oluşturmuşlardır. Ancak Nadiroğulları kabilesi bireysel bazda da muhalefetini en uç noktada ortaya koymaktaydı. Şöyleki şair Ka'b. b. Eşref, şiirdeki sivri dilini bizzat Mekke'ye giderek müslümanlara yönelik kullanmakta⁴⁶⁶ ve Mekkeli müşrikleri açıkça savaşa teşvik etmekteydi.⁴⁶⁷ İbn Eşref'in dönemin basın yayın organı⁴⁶⁸ niteliği taşıyan şiirini çok zalimce ve müslümanların izzet ve şerefine dil uzatırcasına kullanması dini hamasetin yanında bireysel hak ve hukuka karşı da bir haddi aşmaydı. Neticede İbn Eşref bu çabaları nedeniyle müslümanlarca öldürülmüştür.⁴⁶⁹ Aslında İbn Eşref, bireysel olarak müşriklere manevi anlamda destek verirken⁴⁷⁰ hem kavmini bağlayan vesika üzerinden Medineliliğe aykırı davranmakta hem de müslümanlara karşı müşrikleri üstün tutmaktaydı.⁴⁷¹ Ama Benî Nadir'in ileri gelen şahsiyetlerinden olmasına karşın, o ve onun gibilerin sakil uslubu sebebiyle Benî Nadir kabilesine karşı yine de toplu cephe alınmamıştır.⁴⁷²

⁴⁶⁶ Ka'b b. Eşref, şiirlerinde hem Müslüman kadınlara sözlü tacizlerde bulunmakta hem de Hz. peygamberi hicvetmekteydi. Bkz. Semhûdî, I, 280; Ali, *el-Mufasssal*, VI, 523.

⁴⁶⁷ Taberî, *Târîh*, II, 488; Ka'b. b. Eşref'in Bedir'de ölen müşrikler için ağıt yakması hususunda bkz. İbn Hibbân, 214.

⁴⁶⁸ Atçeken İsmail Hakkı, "Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi/ Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, 442-443.

⁴⁶⁹ Vakıdî, I, 189; Taberî, II, 495; İbn Hibbân, 214; Semhûdî, I, 280; İbnu'l-Cevzî, III, 159.

⁴⁷⁰ Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. Hz. Peygamber, İslâm devletinin başkanı gerek bireysel gerekse toplumsal anlamda düşmanlarına yönelik standart ve gelişigüzel bir politika doğrultusunda hareket etmemiş ve düşmanlarını sadece İslâm'a yönelik tavırları üzerinden değerlendirerek politika belirlemiştir. Buna bireysel anlamda örnek, Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi emrini vermesine karşın Ebû Sufyan'a hediye göndermesidir. Toplumsal açıdan ise ileride de görüleceği üzere Benî Kaynuka ve Benî Nadir yahudilerini sürgün etmesine karşın Kureyzaoğullarına ölüm cezası vermesi örnek gösterilebilir. Demekki tüm bunlarda muhatabın tavrı yanında İslâm dininin ve müslümanların maslahatı dikkate alınmıştır.

⁴⁷¹ Bkz. Kur'an-ı Kerim 4/51, Ayrıca Bkz. Desâi, Ziauddîn, "Bani Quraidhah", *EHQ*, I, Delhi 2000, 158; Benî Nadir bu dili, sürgün edildiğinde Mekke'yi Müslümanlara karşı kışkırtmak için de kullanmıştır. Bkz. Vakıdî, II, 442; Taberî, II, 565.

⁴⁷² Umarî, 106, 128.

Mekke'den gelen yoğun baskılar, Hz. peygamberin şahsında İslâm'a saldırma konusunda Benî Nadir'i cesaretlendirdi⁴⁷³ ve ilk tuzakları olan dini tartışma üzerinden suikast düzenleme planları başarısızlıkla sonuçlandı.⁴⁷⁴ Bu noktada önceki faaliyetleri ile birlikte düşünüldüğünde hiçbir şekilde uzlaşamayacak olan yahudilik ve şirk cephelerinin, İslâm düşmanlığı noktasında uzlaştıkları açıkça görülecektir.⁴⁷⁵

Amr b. Ümeyye, Benî Kilab kabilesinden iki kişiyi Hz. peygamberden eman almış olduklarını bilmeden öldürmüştü. Hz. Muhammed, diyet ödeneğine ortak olmaları için Hz. peygamber Benî Nadir yurduna gitmiştir.⁴⁷⁶ Çünkü vesikanın 25, 31, 36/b ve 40. maddeleri buna yönelik ifadeler içeriyordu.⁴⁷⁷ Kaldı ki Nadiroğulları Benî Amir'in müttetik kabilesiydi.⁴⁷⁸ Yani burada Nadirlileri Medine içinde imzaladıkları vesika yanında dışarıdaki ittifaklar da bağlamaktaydı. Benî Nadir'in müslümanlara karşı girdiği aktif muhalefet ve düşmanlık yolunda son adımı ise yerleşim yerlerine giden Hz. peygambere yönelik suikast girişimi⁴⁷⁹ olmuştur. Bu hareket İslâmın peygamberine, vesikanın varlık nedenine hem de vesikada hakem olarak kabul edilen Hz. Muhammed'e dolayısıyla müslümanlara ve Medineliliğe yönelik bir başkaldırıydı.

⁴⁷³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 484.

⁴⁷⁴ Umarî, 106, 128, 130–131; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 484.

⁴⁷⁵ Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 543; Atçeken, İsmail Hakkı, *Hz. Peygamberin Yahudilerle Münasebetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya 1992, 116; Mekke ve Gatafan müşriklerini İslâm'a karşı cesaretlendiren Yahudi heyetleri için Bkz. Âbâdi, "Havle Ğazveti Beni Kureyza", 97.

⁴⁷⁶ Vakıdî, I, 364; Belâzurî, 31; Taberî, II, 551; İbn Hibbân, 234; Semhûdî, I, 297.

⁴⁷⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 180–181.

⁴⁷⁸ Vakıdî, I, 364; Taberî, II, 551.

⁴⁷⁹ Vakıdî, I, 364; Semhûdî, I, 297; Habib, 110; Taberî bu girişimin, vahiyle Hz. peygambere bildirildiğini söylemektedir. Bkz. Taberî, II, 551.

Hız. Muhammed'in, Mekke'den hicretinin nedeni kendisine yönelik tertiplenen suikast girişimiydi.⁴⁸⁰ Ancak Benî Nadir yurdunda tertiplenen suikast;⁴⁸¹ zaman, zemin ve sonuçları itibarıyla daha vahim bir durum taşır. Çünkü Hz. Muhammed, burada bir ümmet peygamberi, bir şehir devleti başlakan, bir hakem ve nihayetinde kendisine suikast düzenleyenlerle antlaşmalı durumdaydı. Hatta Benî Nadir'e durumu bildirmesi için gönderdiği Muhammed b. Mesleme "*Beldemden çıkın, on günlük müddet sonrasında burada kalanı öldürürüm.*"⁴⁸² emrindeki 'beldem' ifadesi Hz. peygamberin şehir devletindeki konumunu kendi ağzından açıkça ifade etmektedir. Hz. Muhammed'in Kureyşî bir şer ekseni görmesinin nedenleri İslâm'a ve peygamberine kast etmeleri iken, aynı amaç doğrultusunda hareket eden Nadiroğullarını affetmesi beklenemezdi.

Yahudiler tarafından kendisine suikast düzenlenmesi üzerine, antlaşmayı ihlalden ötürü Hz. Muhammed önce şehri terk etmelerini istemiş, red cevabı alınca⁴⁸³ kendilerini kuşatmıştır.⁴⁸⁴ Ancak Hz. peygamber bu kararı tebliğ için Beni Nadir'e eski müteffiklerinden Evsli Muhammed b. Mesleme'yi göndermesi⁴⁸⁵ de başarılı bir siyasi adımdır. Hz. Muhammed bu tavrıyla, vesikadan önce cari olan hüküm veya ittifakların geçersizliğini ve yegâne bağlayıcılığın kabilecilik ve kabile ittifakı değil

⁴⁸⁰ Benî Nadir'in ilmi tartışma bahanesiyle düzenlediği bir diğer suikast için bkz. Semhûdî, I, 298; Hamidullah, "Hz. Peygamber s.a.s. Gayrı Müslimlere Nasıl Davrandı", 12.

⁴⁸¹ Taberî, II, 551; İbn Hibbân, 234; Vakıdî bu esnada Abdullah b. Übey'in ortaya attığı fikre binaen yahudilerin akibetleri hakkında olumlu ve olumsuz bir sürü fikir yürütüldüğünü ve neticede dinlerine muvafık olanı yaptıklarını söyler. Bkz. Vakıdî, I, 364-365.

⁴⁸² Vakıdî, I, 367; "*Beldemden çıkın, artık bizimle birlikte yaşamacaksınız, sizler ihanet için yapacağınızı yaptınız.*" Bkz. Taberî, II, 552; ayrıca bkz. Belâzurî, 31.

⁴⁸³ Belâzurî, 31.

⁴⁸⁴ Taberî, II, 552; Şerif, 197; Ayrıca diğer suikast girişimleri için Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 627.

⁴⁸⁵ Taberî, II, 552.

de inanç olduğunu vurgulamak istemiştir.⁴⁸⁶ Çünkü antlaşmaya imza koyan tarafların dinlerine özellikle atıf yapılmıştır. İslâmda olduğu gibi yahudilikte de ahde vefasızlık ve ihanetin suç olduğu mevcuttur.⁴⁸⁷

Hz. peygamberin, bu kuşatmayı kısa tutup hemen Kureyza kabilesini kuşatmasının nedeni ya Kureyza'nın destek verme ihtimalini korku salarak bertaraf etmek ve onları antlaşmaya zorlamak ya da müslümanların Medine'de bıraktıkları ailelerini Kureyza tacizinden emin kılmaktır.⁴⁸⁸ Sonrasında Nadiroğulları kuşatmasının devamında yapılan teklifler müslümanların düşmanla mücadelede belli ve kararlı bir strateji izlediğinin göstergesidir ki bu stratejinin uygulanması neticesinde Nadiroğulları şehri terk etmeye zorlamıştır. Bu esnada antlaşma yenileme ya da Medine'den gitme şartlarına hayır diyen Beni Nadir'e karşı psikolojik baskı için hurma ağaçları kesilip yakılmaya başlandı.⁴⁸⁹ Şüphesiz buradaki temel amaç, Beni Nadir'in teslim olma sürecini hızlandırmaktır.⁴⁹⁰

Kalelerinde emin vaziyette bulunmalarına karşın; dışarıdaki hurmalarının tahribi,⁴⁹¹ hurma ziraatıyla meşgul olan Benî Nadir'i teslim olmaya ikna etmişti.⁴⁹²

⁴⁸⁶ Muhammed b. Mesleme kendisine eski ahitlerinden ötürü göndermelerde bulunan Beni Nadir'e “*Kalpler değişti ve İslâm –eski- ahitleri sildi.*” demiştir. Taberî, II, 552

⁴⁸⁷ Âbâdi, “Havle Ğazveti Beni Kureyza”, 118.

⁴⁸⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 484.

⁴⁸⁹ Ebû Ubeyd, 8; Taberî, II, 552; Semhûdî, I, 297; Aynı uygulama Hayber'e karşı da yapılmış, ancak fetihle birlikte bu iş sonlandırılmıştır. Bu icraatın en büyük sebebi Hubab b. Münzir'in Hz. peygambere söylediği “*Ya Resulallah, yahudiler hurma ağacını çocuklarından daha çok severler.*” şeklindeki tespittir. Bkz. Vakıdî, II, 644; Yahudileri en çok demoralize edecek olan şeyin hurmaların tahribi olduğu hususunda bkz. İbn Hibbân, 236; Belâzurî, buradaki uygulamanın Haşr suresi 5. ayetin nüzul sebebi olduğu bilgisini nakleder. Bkz. Belâzurî, 32; Ayrıca Belâzurî'de Benî Nadir'in Medine'den sürülenlerin ilki olduklarına dair bir rivayet de vardır. Bkz. Belâzurî, 33.

⁴⁹⁰ Kutub, İbrahim Muhammed, *es-Siyasetu'l-Maliye li'r-Resul*, Mısır 1988, 114.

⁴⁹¹ Hurma ağaçlarının kesilmesi hususunda müslüman kesimde tereddüt oluşsa da vahiy, bu emri netleştirmiştir. Bkz. Vakıdî, I, 381.

Teslimiyeti kabul eden Nadiroğulları da Benî Kaynuka gibi sürgün cezasına çarptırıldı ve Nadiroğulları neticede silahları hariç, menkul eşyalarıyla birlikte h. 4. yılda⁴⁹³ şehirden ayrıldı ve çoğunluğu Ezriat'a,⁴⁹⁴ lider konumundakiler ise⁴⁹⁵ Hayber'e gitti.⁴⁹⁶ Her ne kadar Nadir oğulları kalelerinde hayat sürseler de Medine'deki toplumdan azade değillerdi ve müşrik Arap aileleriyle sıkı sosyal ilişkiler içindeydiler. Bunun en büyük delili çocuklarını adak kültürüne binanen⁴⁹⁷ yahudilere evlatlık olarak veren müşrik ebeveynlerin, Benî Nadir'in sürgün kararı esnasındaki tavrıdır.⁴⁹⁸ Bu uygulamaya başvuran, ancak sonradan müslüman olan bazı aileler Nadir Oğulları'nın sürülmesi kararı üzerine evlatlık verdikleri çocuklara dini baskı yapmışlar ve bu yolla onların sürgün gitmesini engellemek istemişlerdir. Ancak bu tavır vahyin eleştirisine maruz kalmıştır.⁴⁹⁹ Buradaki vahyi müdahale hem Ensar kadınlarına hem de Nadir üzerinden yahudilere karşı bireysel ya da toplu anlamda sorumlulukların yerine getirilmesi gerektiğine dair açık bir uyarıdır ki bu hak, vesika ile de zaten garanti altına alınmıştı.

H. Muhammed'in Benî Nadir uygulaması ilen özelde Benî Nadir'e, genel olarak da Medine kabilelerine yönelik verdiği bir mesaj da antlaşmaya ihanetin

⁴⁹² Mahmudov, 169.

⁴⁹³ Belâzurî, 31; Taberî, II, 553.

⁴⁹⁴ Şam'a sürgün için Bkz. Vakıdî, I, 380; Taberî, II, 553; Semhûdî, I, 298.

⁴⁹⁵ Âbâdî, "Havle Ğazveti Beni Kureyza", 105.

⁴⁹⁶ Taberî, II, 553; "Nadir", *Encyclopaedia of The Holy Qur'an*, Delhi 2000, I, 157; Vakıdî hepsinin Hayber'e gittiğini nakleder. Bkz. Vakıdî, II, 441.

⁴⁹⁷ Ebû Davud, Cihad 2682; Cebr, 25.

⁴⁹⁸ Taberî bunlardan müslüman olanların Medine'de kaldıklarını, yahudilikte kalanların ise Benî Nadirle birlikte sürüldüğünü söyler. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 547.

⁴⁹⁹ Müşrik kadınlar, eğer çocukları hayatta kalırsa onu bir yahudi olarak yetiştirmeye dair söz verirlerdi. İşte bu çocuklar yahudi ailelere evlatlık olarak veriliyordu. İbn Kayyım, I, 65; Ali, *el-Mufasssal*, VI, 514-515; Hamidulah, *İslâm Peygamberi*, 485-486.

cezasız kalmayacağıdır. Vesikada karar altına alınan kan diyetlerini ödemede sosyal güvence esasî Benî Nadir tarafından delinmiş ve dahası hakem pozisyonunda olan peygamber yok hükmünde sayılmıştır. İki yönlü bir kusur işleyen Benî Nadir, dışarıdan gelen destek haberiyle şiddete meylederek meydan okuma yoluna da gitmiştir.⁵⁰⁰ Ancak kuşatma sonucunda Nadiroğulları mağlup olmuş ve sürgün edilmişlerdir.⁵⁰¹ Bu şartlarda Benî Nadire verilen ceza Benî Kaynuka ve Benî Kureyza'ya verilen cezaya göre biraz daha ağır bir nitelik arz eder. Çünkü Benî Kaynuka sürgünle gittiği beldede kendi zanaatı olan silah imalatı ve kuyumculuk işlerini yürütebilecekken Nadir şöhret bulduğu hurma bahçelerinden mahrum kalmıştır.

d. Benî Kureyza Gazvesi

Müslümanların gayr-ı müslimlerle kâğıt üzerinde ilk olarak bir araya geldikleri metin vesika ve buna istinaden de bir arada yaşama ya da yaşamama konusunda mekân olarak en büyük çatışma ve kaynaşmanın yaşandığı yer de Medine'dir. Bu şehirde gayr-ı müslimlere yönelik belirlenen tavır, tutum ve benimsenen politikalar hem kendi dönemini şekillendirmiş hem de sonraki dönemlere dair rehber ilkeler ortaya koymuştur. Medine'de yerleşik olan yahudi kabileleriyle ikili ilişkide ileriye dönük en fazla fırtına koparan olay ise, Kureyza vak'asıdır.

Medine devlet/toplum yapısını, ehl-i kitap ile ilişkileri, savaş taktiklerini, bu unsurların insanlar üzerindeki etkisini göstermesi ve sonuçları açısından da önemli bir takım ilkelerin ortaya çıkmasına vesile olması hasebiyle Benî Kureyza vak'ası,

⁵⁰⁰ Taberî, II, 553; Şerif, 198–199.

⁵⁰¹ Taberî, II, 553.

etraflica incelenmeye muhtaçtır.⁵⁰² Müslümanlar, Medine'ye doğru büyük bir orduyla yola çıkan Kureyş önderliğindeki orduya karşı aralarındaki istişare neticesinde ilk defa savunma savaşı yapacaklardı. Benî Kureyza bu savaşın başlangıcında kazılan hendekler için müslümanlara teçhizat desteği vermesine⁵⁰³ karşın savaş seyrinde müşriklerle işbirliğine gitmiş⁵⁰⁴ ve onlara lojistik destek sağlamıştır.⁵⁰⁵ Hâlbuki müslümanlar savunma savaşına şekil veren hendek kazma uygulamasında Kureyza'nın bulunduğu kısım hariç şehrin çevresindeki diğer kısımlara hendek kazmıştı.⁵⁰⁶

Benî Kureyza'nın, Benî Nadir kuşatmasında tehdit üzerine muhasara edilip müslümanlarla antlaşmaya zorlanmasına karşın,⁵⁰⁷ müslümanları, hem de savaş esnasında ihanet ederek onları en zor anlarında sırt üstü bırakmaları,⁵⁰⁸ müslümanların o ana dek içte yaşadıkları en büyük tehlikeydi.⁵⁰⁹ Aslında Hz. Peygamberin Kureyza'ya yönelik ihanet endişesi yoktu. Bunun birinci göstergesi Hendek konusunda Kureyza cephesine mevzi kazılmaması,⁵¹⁰ ikinci göstergesi ise Kureyza'ya dair çıkan söylentiler nedeniyle durumu tespit için hemen birlik

⁵⁰² Bilgen, Osman, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri-Benî Kurayza Örneği* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2008, 166.

⁵⁰³ Vakıdî, II, 445.

⁵⁰⁴ Ebû Ubeyd, 167.

⁵⁰⁵ Belâzurî, 35.

⁵⁰⁶ “Bani Quraidhah”, *Encyclopedia Of The Holy Qur'an*, I, Delhi 2000, 159; Şerif, Ahmed İbrahim, *ed –Devletü'l-İslâmiyyetu'l-Ula*, Kahire 1965, 189.

⁵⁰⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 484.

⁵⁰⁸ Taberî, II, 572.

⁵⁰⁹ el-Naggar, Anas Moustafa, “The Vanquish Of Bani Quraiza”, *Mecelletu'l- Ezher*, Kahire 1985, LVII, 1411.

⁵¹⁰ Desâi, Ziauddin, “Bani Quraidhah”, *EHQ*, Delhi 2000, I, 159.

göndermesi,⁵¹¹ üçüncüsü ise Kureyza'nın tavrının negatif olması durumunda ittifaka güvenen müslüman topluluğun bundan etkilenmemesi için durumun parola ile bildirilmesi idi.⁵¹² Şüphesiz bu karar, savaş halinde olan müslümanların moral motivasyonunu bozmamak içindi.⁵¹³ Ancak böyle bir yöntemin uygulanması, Kureyza'nın tavrının, müslüman topluluk tarafından beklenmedik bir tavır olduğunun da izahıdır. Ahzabın bu savaşta başarısızlığı üzerine müslümanlar Benî Kureyza üzerine hareket etmişlerdir.⁵¹⁴

Yahudiler ilk etapta teslim olmayı, Benî Nadir'in şartlarında muamele görmek üzere kabul etseler de Hz. peygamber bu teklifi reddetmiştir.⁵¹⁵ Yahudiler, teslim olma esnasında da ince muhakeme yapıp⁵¹⁶ kararı peygambere değil de bir hakeme bırakma görüşündeydiler. Bunun en büyük sebebi bir anlamda eski defterleri karıştırıp ittifaklara binaen durumu kurtarmaktı. Çünkü ortada antlaşmayı ihlal, taciz ve cinayet suçları işlemelerine karşın müttefikleri Abdullah b. Übey'in devreye girmesiyle sürgünle sonuçlanan bir Benî Kaynuka örneği ve peygambere suikast düzenleme suçu karşısında dahi sürgün cezası alan Nadir vakası vardı. Bütün bunları göz önünde bulunduran Kureyza'nın, hükmün peygamber tarafından değil de eski

⁵¹¹ Vakıdî, II, 457; Hz. Peygamberin gönderdiği birlik içinde sonradan hakem tayin edilecek olan Sa'd b. Muaz da vardı. Bkz. Vakıdî, II, 458; Ayrıca Bkz. Desâi, 159.

⁵¹² Vakıdî, *Meğazi*, II, 458.

⁵¹³ Vakıdî, *Meğazi*, II, 458.

⁵¹⁴ Bu harekâtın, tamamen vahiy kontrolünde yapıldığı hususunda bkz. Taberî, *Tarih*, II, 581–582; Vakıdî, *Meğazi*, II, 497; İbn Hibbân, 263; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, VI, 70–74; Semhûdî, *Vefau'l-Vefa*, I, 305; Azimli, Kureyza vakası için yapılan hazırlıklar ve kuşatmaya kadar geçen süre içerisinde rivayet edilen olayların abartı düzeyinde olduğunu ve ilahi destek bulma adına bu çabaların verildiğini söyler. Bkz. Azimli, Mehmet, "Beni Kurayza Kuşatması ve Sonucu Hakkında Bazı Düşünceler", *DÜİFD*, Diyarbakır 2008, X/2, 31.

⁵¹⁵ Vakıdî, *Meğazi*, II, 501.

⁵¹⁶ Beni Kureyza bu esnada teslimiyet, savaş ve İslâm'a giriş ihtimallerini değerlendirmiştir. Bkz. Taberî, *Tarih*, II, 584; Semhûdî, *Vefau'l-Vefa*, I, 307.

müttefikleri olan Evs'ten seçilecek olan bir hakem tarafından verilmesini arzu etmelerine⁵¹⁷ şaşmamak gerekir. Neticede Hz. Peygamber, teslim olmayı kabul eden Kureyza hakkında hüküm vermek için Sa'd b. Muaz'ı hakem tayin etmiştir.⁵¹⁸

Hamidullah, şart öne sürmeksizin kararın peygambere bırakılması halinde sürgün şeklinde bir kurtuluş ihtimalinin olabileceğini söyler.⁵¹⁹ Ancak, antlaşma yenilenmesi üzerine kendilerine durum tespiti için gönderilen, içinde Sad b. Muaz'ın da bulunduğu heyete yönelik nahoş ve kınayıcı tavırları⁵²⁰ ve daha öncesinde Medine'den sürülmüş olan Huyey b. Ahtab gibi savaş suçlularını himaye etmeleri gibi hususlar da gözden kaçırılmamalıdır.⁵²¹ Bu şahıslar, hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla Ahzaba katılmışlardı. Artık Ahzab cephesinin eli boş olarak Medine'yi terk ettiğinin ve bir anlamda kendilerinin de mağlup olduklarının farkına varmışlardı. Bu durumda kendileri için son yenilgi de artık kaçınılmazdı.⁵²²

Sa'd b. Muaz'ın hakemliğe seçilme süreci de ilginçtir. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, Medine'de Evs ve Hazreç kabilelerinin, İslâmla şereflenmelerine, uhuvvet ve vesika ile sosyal ve siyasi hayatta dönüşüm yaşamış olmalarına karşın, demek ki hala eski ittifak bağlarına dair gönüllerinde kalan bir takım izler mevcuttu. Mesela Evs, Hz. peygamberin Benî Kaynuka hakkında hüküm verirken anlaşmalılar Abdullah b. Ubey'in şefaatchi olmasını kabulüne karşın Kureyza'ya da kendilerinden şefaatchi tayini istemiştir.⁵²³ İşte bu durum üzerine Hz.

⁵¹⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 633.

⁵¹⁸ Belâzurî, 35; Semhûdî, I, 307.

⁵¹⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 488.

⁵²⁰ Heykel, Muhammed, *Hazreti Muhammed Mustafa*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1985, 329.

⁵²¹ Taberî, II, 571; Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*, 334.

⁵²² el-Naggar, 1409.

⁵²³ Taberî, *Tarih*, II, 586; Semhûdî, *Vefau'l-Vefa*, I, 307; El Naggar, 1408.

Muhammed, haklarında hüküm vermesi için Kureyza'nın eski müttefiklerinden olan Evsli Sa'd b. Muaz'ı hakem seçmiştir.⁵²⁴

Evs'liler, Sa'd'ı yaralı bulunduğu çadırdan hüküm verme işi için alma esnasında Evslilerin kendisine “...*Ey Ebû Amr, dostlarına iyi davran, peygamber onlara ihsanda bulunman için seni seçti.*”⁵²⁵ demeleri; Ensar'dan olan Evs'in, ihanetin ciddiyetini hala daha kavrayamadığının bir göstergesidir. Tabii ki bu tavır, eski antlaşmalara⁵²⁶ dair hala daha kalplerinde bir bağlılık hissinin mevcudiyetini⁵²⁷ ve aynı zamanda İslâm'ın genelde Ensar özelde ise Evs tarafından yegâne bağlayıcı unsur olduğunun henüz tam anlamıyla idrak edilemediğini gösterir. Hatta bu tavır, İslâm'ın tek referans noktası değil de hala daha bir üst kimlik olarak görüldüğünün işaretidir. Burada Medineli müslümanları dini anlamda şهادetleri ve biatları,⁵²⁸ sosyal anlamda uhuvvet sözleşmesi⁵²⁹ siyasi anlamda ise vesika bağlar.⁵³⁰ Fakat, vesikada dahi yahudilerden bahsedilirken müslümanlar üzerinden bağlayıcılık maddelerine yer verilmiştir.⁵³¹ Evs-Hazreç müslümanlarının yahudi vakalarına dair

⁵²⁴ Taberî, , II, 586; Bu konuda hakem ismi teklifinin yahudilerden geldiği veya tespitin bizzat Hz. peygamber tarafından yapıldığına dair farklı rivayetler için Bkz. Ebû Ubeyd, 129.

⁵²⁵ Taberî, II, 587; Vakıdî, II, 511; İbn Hibbân, 265; Nuveyrî, XVII, 137.

⁵²⁶ Hatta Evsliler, Sad'ın hakem tayin edilmesi üzerine kendisini çadırdan olay yerine getirirken “*Resulullah, anlaşmaların olan Kureyza hakkında hüküm vermen için seni tayin etti.*” demişlerdir. Bkz. Ebû Yûsuf, 218.

⁵²⁷ Evsliler, Hz. Hz. peygambere gelip, Benî Nadir'in müttefiklerinin şefaatiyle affedilmesi gibi kendi müttefikleri olan Kureyza'nın da anlaşmayı bozmasına rağmen (!) kendilerine bağışlanmasını talep etmişlerdir. Bkz. Vakıdî, II, 510.

⁵²⁸ Akabe biatlarında verilen koruma sözü için bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 49.

⁵²⁹ İbn Hişâm, II, 150; Nedvî, 200.

⁵³⁰ Siyasi bir topluluk/ümme oldukları vesikada vurgulanmıştır. Vesika mad. 2 için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 59.

⁵³¹ Örneğin madde 46'da “*Evs Yahudileri...*” ifadesi geçer. Bkz. *Vesâik*, 62, Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 171; Yine Yahudiler'in müstakil zikredilmedikleri hususunda Bkz. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 130.

himaye edici tarzda sergiledikleri tavrın bir sebebi de, vesikada kullanılan bağlayıcılık dili olabilir. Nihayetinde Sa'd b. Muaz'ın hakem olarak atanması, Kaynuka'ya dair verilen hükümde Hazrec'in oynadığı role karşın, dengeleri koruma adına yapılmış olup bu adımla şartlar bir anlamda eşitlenmiştir.⁵³² Ancak eski müttefikleri⁵³³ olan Evs'ten Sa'd b. Muaz'a karar için yetki verilince,⁵³⁴ o da, ihanete ceza olarak eli silah tutanların⁵³⁵ öldürülmesi, kadın ve çocuklarının esir edilmesi ve mallarının da taksim edilmesine Tevrat'a binaen⁵³⁶ hükmetmiştir.⁵³⁷

Montgomery Watt, Sa'd b. Muaz'ın burada, Kureyza'ya yönelik hükmettiği infaz kararını İslâmı ilk tercih edenlerden olmasına ve peygambere çokça bağlı olan kişiliğine bağlar. Ayrıca o, bu şartlarda Sa'd'ın İslâm ümmeti /toplumuna zıt olan eski kabile antlaşmalarını yok sayacak kadar İslâma bağlı olmasına ve bu şekilde bir infaz kararı vermesine şaşmamak gerektiğini söyler.⁵³⁸ Hamidullah, bu karara

⁵³² Habib, 112; Hz. Peygamberin Evs'i razı etme amacıyla kendilerinden bir hakem tayin etme kararı için Bkz. Vakıdî, II, 510.

⁵³³ Burada İslâm'dan önce antlaşmalı olmaları vesika maddelerine de yansımış olup yahudiler, vesikaya ilk etapta antlaşmalı oldukları Arap kabileler üzerinden yani dolaylı olarak dâhil olmuşlardır.

⁵³⁴ Taberî, eski ittifaklarına binaen Evs'le istişare üzerine hakem tespitinin Hz. peygamber tarafından yapıldığını söyler. Taberî, VI, 82.

⁵³⁵ “Ergenlerin öldürülmesi” için bkz. Nuveyrî, XVII, 139.

⁵³⁶ Hamidullah, bu kararın Tesniye XX/10-14'e dayandığını söyler. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 489; Belâzurî'de ergenliğe girenlerin infaz edildiği rivayeti vardır. Bkz. Belâzurî, 35; Vakıdî ergenlik konusunda hassas davranıldığını ve infazların buna göre yapıldığını söyler. Bkz. Vakıdî, II, 517; Hitti, karara Tevrat Tesniye 20/13–14 de yer alan bir hükmün kaynak olarak alındığını söyler. Bkz. Hitti, 174.

⁵³⁷ Taberî, II, 587–588; Semhûdî, I, 307; Âbâdî, “Havle Ğazveti Beni Kureyza”, 118; Hükmün Sa'd tarafından verildiğini söyleyen kaynakların, sorumluluğu peygamberden Sa'd b. Muaz'a yükleme çabasında olduğunu veya Sa'd'ın bu olayda kullanıldığını iddia edenler de vardır. Bkz. Watt, W. Montgomery, “The Condemnation Of The Jews Of Banu Qurayzah”, 160.

⁵³⁸ Watt, W. Montgomery, “The Condemnation Of The Jews Of Banu Qurayzah”, *Muslim World*, Newyork 1952, XLII, 171.

peygamberin şaşırdığı kanaatini öne sürer.⁵³⁹ Fakat Hz. Peygamber, Sa'd'ın verdiği hüküm üzerine onaylayıcı anlamda sözler de söylemiştir.⁵⁴⁰ Ayrıca kuşatma sonunda Kureyza kalesine müzakereci/aracı olarak giden Ebû Lubâbe'ye Kureyzalılar tarafından durumun akibeti hakkında sorulduğunda, eliyle boğazını işaret ederek haklarında ölüm hükmü verileceğini ima etmesi ve ardından fitneye sebep olduğunu düşünerekten kendini cezalandırması olayı da Hz. peygamberin ve müslümanların niyetini az da olsa belli etmektedir.⁵⁴¹

İnfaz hükmü yanında infaz edilen kişi sayısı da çokça tartışma nedeni olan bir husustur. Örneğin Watt, az sayıda da olsa Kureyza'dan İslâma girenlerin ve Medine'den kaçanların olduğunu söyler.⁵⁴² Keza tahrik için Benî Kureyza kalelerine girmiş bulunan Benî Nadir liderleri ve ekipleri de burada infaz edilmişti.⁵⁴³ Bunun yanında Ahzab suresi 26. ayetteki “...bazısını öldürüyor bazısını esir ediyordunuz.” ifadesi hepsinin öldürülmediğine bir delil olabilir.⁵⁴⁴ Arafat, buradaki sayıdan ziyade müslümanların ahlaki açıdan bu tarz bir infaz yapamayacağından, bu denli bir

⁵³⁹ Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 489; Ancak İbn Hişâm'da “...yedi kat göğün yüceliklerindeki Allah'ın hükmü ile hükmettin.” ifadesi vardır. Bkz. İbn Hişâm, III, 251; Semhûdî, I, 307; Nuveyrî, XVII, 137.

⁵⁴⁰ Sa'd b. Muaz'ın hükmüne binaen, Hz. peygamberin onaylayıcı ifadeleri için Bkz. Taberî, II, 588; İbn Hişâm'da “ Sen onlar hakkında yedi kat göklerdeki Allah'ın hükmü ile hükmettin.” İbn Hişâm, III, 251; Belâzurî'de ise “*Peygamber bu kararı uygun buldu ve Allah ve Resulü'nün hükmüyle hükmettin, dedi.*” ifadesi vardır. Bkz. Belâzurî, 35; Aynı ifade için Bkz. Ebû Ubeyd, 129; Vakıdî, II, 512; Said Âbâdî, peygamberin verilen hükmü olumlu karşılamasının daha öncesinde sürgün edilen Beni Kaynuka ve Beni Nadir'den ötürü Müslümanların karşı karşıya kaldıkları fitneler sebebiyle yaşadığı tecrübeye bağlar. Bkz. Abadi, 113.

⁵⁴¹ Taberî, II, 583–585.

⁵⁴² Watt, W. Montgomery, “Kurayza” *The Encyclopedia of İslâm*, Leiden 1979, V, 436; ‘Şu kadar’ gibi ifadesiyle infaz edilen (belirsiz) bir sayı için Bkz. Belâzurî, 36.

⁵⁴³ Vakıdî, II, 516.

⁵⁴⁴ Âbâdî, 122; Belâzurî, öldürülen erkek sayısını “şu şu kadar” gibi belirsiz bir ifade ile dile getirir. Belâzurî, 36.

rakamın⁵⁴⁵ Kur'an-ı Kerim'de zikredilmesi gerektiğini iddia eder.⁵⁴⁶ Ayrıca, suçluların yanında suçsuzların öldürülmeyeceğinden, infazın sadece İbn İshak'ta var olması ve herkesin ondan nakletmiş olmasından ve ravi zincirinde Kureyza'nın soyundan gelen müslümanların varlığından hareketle olayın gerçek olamayacağı fikrini savunur.⁵⁴⁷ Yani bir anlamda olay, sırf tarihsel bir rivayet olması hasebiyle değerlendirilmeyip, hem sened hem de metin tenkidine tabi tutularak kritik edilmeye çalışılmaktadır.

Özetle burada olayların ele alınmasında yaklaşım olarak hadisçi ya da tarihçi bakış açısının farkı, kaynaklık eden kişilerden yahudi asıllı olanların taraflı bakışı, müslümanların ve İslâm'ın bağışlayıcı ve genellemeci olmayan yönleri başta olmak üzere birçok noktadan hareketle infazın; zaman, zemin, maksat ve maslahat açısından yersizliği yönünde eleştiriler vardır. Örneğin Arafat, bu olayın gerçekliğine inanmakla birlikte sayının abartılmış olduğunu, bunun temel sebebinin de Kureyza infazının eski yahudi tarihindeki olaylarla karıştırılmasından kaynaklandığını söyler.⁵⁴⁸ Ancak buradaki en önemli itiraz noktalarından birisi Kur'an-ı Kerim temelinde adalet prensibi vurgusudur. Aynı noktada İmam Şafii'nin, isyana sadece

⁵⁴⁵ İbn Hişâm da rivayet edilen infaz sayısının altı yüz ya da sekiz yüz olduğunu ancak bunun sekiz yüz ya da dokuz yüz olarak çoğaltanların olduğunu da söyler. Bkz. İbn Hişâm, III, 252; Ebû Ubeyd'de bu sayı dört yüz olarak geçer. Bkz. Ebû Ubeyd, 130; Taberî, İbn İshak'a dayanarak aktardığı rivayette bu sayıyı 600–700, ya da çoğunluğun görüşüne göre 800–900 arasında bir rakam olarak belirtir. Bkz. Taberî, II, 588.

⁵⁴⁶ Ancak bu iddia oldukça afakî durmaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de hiçbir savaşa dair ölü, yaralı ve şehit sayısı bilgisi yoktur.

⁵⁴⁷ Ayrıca N. Arafat, Kureyza'nın cezası üzerine ele aldığı makalede bu tarz bir infazın ve bu oranda bir sayının akla, mantığa, gerçeğe, şartlara vs. uymadığını savunurken temel hareket noktası olarak İmam Malik'in, İbn İshak'a yönelik ithamlarını dayanak olarak alır. Bkz. Arafat, W. N., "Medine Yahudileri ve Beni Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Yaklaşımlar", (Çev. Şaban Öz), *İslâmi Araştırmalar*, Ankara 2004, XVII/ 2, 140–144.

⁵⁴⁸ Arafat, 144.

aktif olarak katılanların değil bu duruma sessiz ya da pasif bir duruşla seyirci kalanların da cezaya maruz kalacağına dair hükmünü delil olarak kullananlar da vardır.⁵⁴⁹ Kister, İbn Kayyım'a dayanarak Benî Kureyza'nın en ağır cezaya çarptırılma nedenini peygamberin en çok nefret ettiği ve İslâm'a karşı en inatçı kabile olmasına bağlar.⁵⁵⁰

Neticede son dönemde hazırlanan bazı batılı çalışmalar olayı bireysel bir hesaplama noktasında ele alırken aynı dönemde İslâm dünyasında yapılmış olan bazı çalışmalar da olayı eleştirel bir üslupla irdelemektedir. Müslümanların gayr-i müslimlerle ilişkileri, tek düze ve standart bir şartlar manzumesi şeklinde cereyan etmemiştir. Dolayısıyla Hz. peygamberin ya da müslümanların her olayda affedici yolu seçmesi olayları mantıkla izah etmeye çalışanlar açısından bakacak olursak yine de tarihsel gerçekliklerle pek bağdaşmamaktadır. Kaldı ki müslümanlar, maddi çıkar ve güce yakın olmak için can atan kabilevi yapıyla bezenmiş bir yarımada, inanç bütünlüğü esasında var olma ve tebliğ faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Ahzabın başarısızlığı ve içte Benî Kureyza'ya karşı yapılan uygulama, müslümanların siyasi gücün caydırıcılığının baz alındığı yarımada Arap kabileler arasında yerleşmekte olan prestijini daha da sağlamlaştırmıştır.⁵⁵¹

Hiz. Muhammed'in, Medine'yi İslâm'a yurt seçmesi ve burada siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik alanlarda Medinelilik paydasında kurulan devlette var olan yahudi kabilelerle ikili ilişkilerin seyri; sırasıyla sosyal, siyasal ve askeri bir süreç takip etmiştir. Hiz. Muhammed'in, İslâm'ı yaşamak ve yaşatmak için tüm imkânları

⁵⁴⁹ eş-Şafii, el-Umm' (1321) dan naklen Kister, M.J., "The Massacre Of The Banu Quraza", *Jerusalem Studies In Arabic and Islam* , VIII, S:2, Jarusalem 1986, 67-68.

⁵⁵⁰ Kister, M.J., "The Massacre Of The Banu Qurayza", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, Jarusalem 1986, VIII/2, 70.

⁵⁵¹ el-Naggar, 1407.

seferber ettiği Medine’de vahiy temelli yahudilerle olan ikili ilişkilerde sadece vatandaşlık üzerinden hareket etmemiştir. Ancak yahudiler sırf kendi dinlerini yaşamak için çabalamak yerine İslâmla siyasi mücadele içine girmişlerdir. Aslında önlerinde;

—Vesikada belirtilen esaslar doğrultusunda vefa ile hareket ederek zorluklara birlikte karşı koymak,

—İlk çatışma noktası olan Benî Kaynuka gazvesinden önce Hz. peygamberin Kaynuka çarşısına giderek onları İslâma davet ettiği üzere müslüman olmak,

— Ya da bir arada yaşamayı reddedip Medine’den ayrılmaktan ibaret olmak üzere üç seçenek vardı.⁵⁵²

Ama onlar dini ve siyasi muhalefeti işler hale getirmek suretiyle bu seçeneklerin dışında bir yol olan düşmanlık yolunu seçerek dışta kışkırtma, içte ise nifak ve meydan okuma ve ihaneti seçtiler.⁵⁵³

Medine’de meskûn Yahudi kabileleri içinde ölüm cezasına çarptırılan tek kabile olan Kureyza hakkında son dönemde modern tarihçiler tarafından yapılmakta olan yeni çalışmalarda genelde olaya yönelik eleştirel bir bakış açısı hâkimdir. Müslüman cenahtaki eleştirel bakışın nedeni olayın hümanist bir mantıkla izahına çalışılması olarak yorumlanabilecekken Yahudi cenahında ise Yahudi tarih kültürünü pragmatist açıdan aktarma gayreti şeklinde yorumlanabilir. Ancak her iki tarafın da görmek istemediği nokta, Hendek savaşındaki muhtemel bir ahzab galibiyeti de müslümanları topluca ölüme götürmekle sonuçlanacaktı. Dolayısıyla buradaki infaz uygulaması, bir bedel ya da misilleme olarak ele alınmalıdır.⁵⁵⁴ Şu halde her ne

⁵⁵² Âbâdi, 117.

⁵⁵³ Vakıdî, II, 441.

⁵⁵⁴ Umarî, 138; Hasan, I, 178–179.

kadar Benî Kaynuka ve Benî Nadir'e yönelik uygulanan sürgün kararı Benî Kureyza'nın infaz kararına nazaran daha yumuşak ve hoşgörölü bir uygulama olarak gözüксе de bu ikisi Kureyza derecesinde olmayan yanlışlıklar içindeydi.⁵⁵⁵ Yani olaya Benî Kaynuka ve Benî Nadir noktasından değil de Benî Kureyza açısından bakmak daha objektif değerlendirme yapmamıza olanak sağlayacaktır.

Hız. Muhammed'in Medine'de, önce muahede ve arkasından karşılaşılan muhalefet ve ihanetlerle mücadele dönemine girdiği bu üç büyük yahudi kabilesinin varlığı, Kureyza ile birlikte kabilevi anlamda sona ermiştir. Her üç kabilenin de İslâm'a karşı takındığı tavırlar, eski ittifaklar üzerinden hareketle İslâm'ın bağlayıcısını bitirme, meydan okuma ve yok etme sürecini takip etmiştir.⁵⁵⁶ Ancak her üç kabileye yönelik yaptırımlar neticesinde Medine'de bireysel anlamda⁵⁵⁷ hala daha yahudi varlığından söz etmek mümkündür.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ Habib, 111.

⁵⁵⁶ Gadban, Münir, *Resulullahın Hayatı ve Metodu*, (çev. Adil Teymur), İstanbul 2007, 283–285.

⁵⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IV, 22, Hamidullah, *Hız. Peygamberin Savaşları*, İstanbul t.y., 54, 106; Bkz. Jonathan, P. Berkey, *The Formation of Islam*, America 2008, 64.

⁵⁵⁸ Hız. Muhammed, vefat ettiğinde zırhının bir yahudide rehin olarak bulunuyor olması hem Medine'de ki yahudi varlığının devamına; hem de yahudilerle ticari ve ikili ilişkilerini sürdürdüğüne bir delildir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 635. İbn Kayyım'a göre, tefecilikle uğraşan bu yahudi vatandaş, muhtemelen dışarıdan Medine'ye mal getiren bir tüccar ya da müslümanlarla savaşmadığı için Medine'de eman üzere kalmış birisiydi. Bkz. İbn Kayyım, I, 184; Medinede sürgün ve infaz neticesinde isyana yeltenmediği için yaşamını sürdürmesine müsaade edilen yahudi varlığı anlaşmalı olarak hayatına devam etmiştir. Ancak Vakıdî'nin, Hayber gazvesi hazırlıkları esnasında müslümanlara düşmanın gücüyle korku salmaya çalışan bir yahudiye, İbn Ebî Hadred'in “ *Allah'ın düşmanı, bizi düşmanlarımızla mı korkutuyorsun, hâlbuki sen bizim zimmet ve emanımız altındasın...*” şeklindeki rivayeti buradaki yahudi bakiyesinin, muahid/anlaşmalıdan çok zımmî olduklarını gösterir. Bu da zımmî uygulamasının daha önce de var olduğuna delalet eder. Bkz. Vakıdî, II, 635; Mantran, Medine yahudilerinin imha edildiği ya da kovulduğunu öne sürer. Bkz. Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1991, 92; Ancak Semhûdî, Kureyza vakası ile birlikte Medine'deki yahudi varlığının son bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Semhûdî, I, 309.

2. Medine Dışındaki Yahudilere Yönelik Siyasi Politikalar

a. Hayber

Gerek müstahkem kale yapısı gerekse ziraî yönden münbitliği sebebiyle gözde bir konumu olan Hayber, eski bir yahudi yerleşim yeri idi.⁵⁵⁹ Yesrib'den sürülen Nadiroğulları kabilesinin liderleri Hayber'e giderek, kısa sürede buranın kanaat önderleri konumuna geldiler. Medine'de kitlesel olarak yahudi varlığının sona ermesiyle artık Hayber, yarımada en büyük yahudi alanını oluşturmaktaydı ve tüm yarım adayı İslâm'a karşı tahrikle meşguldü.⁵⁶⁰ Sürgün edilen Yesribli yahudilerin burayı yurt edinmesi üzerine Hayber, adeta İslâm karşıtı cephenin yegâne merkezi konumuna gelmiştir.⁵⁶¹

Müslümanlar, şimdiye kadar gerek içte gerekse dışta karşılaştıkları sorunlarda, hep ittifaklarla mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Özellikle Hendek savaşında bu ittifakı sağlamak için çaba sarf eden Hayber yahudileriydi.⁵⁶² Çünkü burada gerek dînî muhalefetleri, gerekse sürgün edilmiş olmaları açısından Nadiroğulları liderleri bulunmaktaydı.⁵⁶³ Aslında Hz. Muhammed, Nadiroğulları'na sürgün kararı uygulamakla kendisine Hayber üzerinden yeni bir cephe daha açmış bulunmaktaydı. Son olarak Ahzap'ta ittifak halinde olan yahudi-müşrik cephesinin şirk kesimi, Hudeybiye ile kontrol altına alınarak⁵⁶⁴ Hayber yalnızlaştırılmış ve Hayber'le

⁵⁵⁹ Ali, *el-Mufasssal*, VI, 525.

⁵⁶⁰ Şiblî, *Mevlânâ en-Nûmanî, Siretu'n-Nebi*, (çev. M. Tayyib Bakhsh Budayuni) , Lahor 1979, II, 156.

⁵⁶¹ Umarî, 106,141.

⁵⁶² Taberî, II, 565; el-Naggar, 1411.

⁵⁶³ Taberî, II, 565; Şiblî, *Siretu'n-Nebi*, II, 119.

⁵⁶⁴ Taberî, II, 634–636; Hayyât, 81–82.

mücadele etme imkânı doğmuştur.⁵⁶⁵ Böylece hicretten itibaren sürekli olarak müşrik-yahudi ittifakıyla mücadele içinde bulunan Hz. Muhammed artık yahudi cephesini tamamen etkisiz hale getirmek istemiştir. Fakat Hayber gazvesinde yahudilerin yanında Kureyş kadar nüfuzlu olmasa da bir diğer müşrik kabile olan Gatafanlılar vardı.⁵⁶⁶ Ancak Gatafanoğulları, hurma mahsulünden belli oranda verilecek pay vaadinden ibaret bir savaş taktiği ile bertaraf edilmek istenmişse de⁵⁶⁷ Hayber’e destekte ısrarcı duruşları üzerine yurtlarına yapılan askeri bir manevra ile saf dışı bırakılmışlardır.⁵⁶⁸ Hem Gatafanoğulları yardımından hem de Hudeybiye ile eli kolu bağlı olan Kureyş ittifakından mahrum bir şekilde tek başına kalan Hayber, çetin bir kuşatma ve mücadele neticesinde fethedilmiştir.⁵⁶⁹

Savaştan önce Hz. Ali’yi, Hayber yahudilerini İslâm’a çağırma konusunda görevlendiren Hz. peygamberin kendisine; “*Eğer sizin sayenizde Allah bir şahsa hidayet yolunu açarsa bu sizin açınızdan en değerli develerden daha değerlidir.*”⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Aslında Hudeybiye, hem müşrik cephenin etkisizleştirilerek Hayber cephesinin egemenlik altına alınması hem de davet mektupları ile tüm bölge yönetimleriyle iletişime geçilmesinde bir başlangıçtır. Bkz. Taberî, II, 645.

⁵⁶⁶ Taberî, II, 566.

⁵⁶⁷ Taberî, II, 573.

⁵⁶⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 493.

⁵⁶⁹ Taberî, III, 14–15; Hayyât, 82–83.

⁵⁷⁰ Umarî, 106, 111, 145; İslâm’da savaşın amacı Allah’ın adını yaymak ve onun için çabalamaktır. Ebû Musa yoluyla gelen bir rivayette bir şahıs Hz. peygambere “*Ya Resulallah, ganimet, şöhret, makam hedefleri için savaşanlardan hangisi Allah yolunda savaşmaktadır? diye sorunca Hz. Peygamber “Allahın adını yüceltmek için savaşan “ diye cevap vermiştir.*” Bkz. Kâre, Abdülaziz Abdurrahman, *el-İslâm ve’l-Unsûriyye*, Cidde 1995, 123. Bu durumda İslâm’da savaşmayı meşru kılan tek yol vardır ve bunun haricindeki nedenler barışa hizmet etmez. Bkz. Zuhayli, Vehbe, “*Mevkıfu’l-İslâm Min Gayr-ı Müslimîn Hârici’l-Muctemai’l-İslâmi,*” *Muameletu Gayri’l-Müslimîn fi’l-İslâm*, Amman 1989, I, 259.

şeklindeki sözü, kendisinin ganimet için çaba sarfetmeyen⁵⁷¹ ve önceliğinin tebliğ ve hidayet olan peygamber bir devlet başkanı olduğunu açıkça ispat eder.⁵⁷²

Hayber örneğinde de görüldüğü üzere, Arap yarımadasında ittifaklara karşı dik durmayı başaran İslâm devleti, sadece Medine’de değil tüm yarımada ayağını yere sağlam basmak ve emin adımlarla ilerlemek istiyordu. Çünkü İslâm devleti, içte dînî bilinç ve yaşayışı kuvvetlendirmek, dışta ise güvenliğe gölge düşürecek tehlikeleri bertaraf edip yayılmak için İslâm’ı tanıtmayı amaçlamıştır.⁵⁷³ Bu hedef için en büyük engellerden bir tanesi Hayber ve civarında meskûn olan yahudi varlığıydı. Bu sorun da azılı düşman olan şirk kesimiyle yapılan sınırlı süreli antlaşma yoluyla ortadan kaldırıldı.⁵⁷⁴

b. Fedek, Vâdî’l-Kurâ, Teymâ, Maknâ Yahudileri

İslâm devleti kendi bölgesindeki hâkimiyet alanını genişletirken kendine en yakın alanlarda meskûn olan yahudi topluluklarını da bir bir egemenlik altına almaya başlamıştır. Bu topluluklardan ilki olan Hayber yahusileriyle çok zorlu bir çatışma vuku bulmuşsa da bu durum diğer yahudi topluluklar için söz konusu değildir.

⁵⁷¹ Ganimet odaklı olarak savaşmak ve hatta ganimet için savaş halini terk etmenin yanlış olduğuna en önemli örnek ve delil, sonucu itibariyle Uhud savaşı olmuştur. Bkz. Kutub, 125.

⁵⁷² Hudeybiye’de Hz. peygamberi yalnız bırakan muhalifler Hayber’in, münbit oluşu nedeniyle ganimet elde etmek arzusu ile orduya katılmak istemişlerse de Hz. peygamber kendisiyle ganimet için değil sadece cihad arzulayanların savaşa çıkabileceğini belirtmiştir. Bkz. Vakıdî, II, 634; Hz. Peygamberin davasının, maddi amaçlar taşıdığı iddiası sadece Medine dönemi için değil Mekke dönemi içinde söz konusudur. Ancak bir farkla ki bu iddia müsteşriklere değil Mekkeli Müşriklere aittir. Utbe b. Rebîa Hz. peygambere meselenin çözümü -İslâma çağrısından vazgeçmesi için- para, yöneticilik, şan ve şöhretin kendisine verileceği vaadinde bulunmuştu. Bkz. Ziyâdî, Muhammed Fethullah, *İntişârü’l-İslâm: ve Mevkıfu’l-Müsteşrikîn Minhu*, Beyrut 1990, 148. Tüm bunları reddederek mücadelesine devam eden Hz. peygamberin, vefat ettiğinde satın aldığı tahıl miktarı karşılığında zırhı bir yahudide rehin olarak durmaktaydı. Bu örnekler onun gerek Mekke gerekse Medine’de elde ettiği maddi kazanımları özetler mahiyettedir.

⁵⁷³ Ulusal, Şemsettin, *İslâm Hukukunda Uluslar Arası Andlaşmalar*, Ankara 2011, 58.

⁵⁷⁴ Habib, 112.

Hız. Muhammed'in, Hayber dönüşü tüm muhataplarına yönelik yaptığı dini ya da siyasi itaat çağrısını Fedek için de yaptı ve neticede gönderdikleri temsilcilerle çatışma olmaksızın siyasi itaatleri gerçekleşti.⁵⁷⁵ Fedek üzerine harekâtın bir diğer sebebi olarak da, Hayber'i desteklemeleri gösterilse de⁵⁷⁶ neticede burada herhangi bir çatışma vuku bulmamıştır. Ali b. Ebi Talib komutanlığında gönderilen seriyye üzerine Fedekliler toprakta yarıcılık üzerine anlaşmayı kabul ettiler.⁵⁷⁷ Bu şartla hem toprağın yarısına hem de yarı ürüne razı olmuş sayılıyorlardı.⁵⁷⁸ İleride görüleceği üzere sürgün edildiklerinde kendilerine arazilerinin yarı değeri belirlenen bu esasa göre ödenmiştir.⁵⁷⁹ Çatışma vuku bulmadan ele geçen Fedek'te de gördüğümüz kadarıyla müslümanlar çevre yerleşim yerlerinde olan tüm yahudileri bundan sonraki tüm muhataplarına yönelik yapacakları üzere İslâm'ı kabul ya da vergi ödeme yoluyla egemenlik altına almaya başlamışlardır.

Vâdî'l-Kurâ, İslâm'a davete savaşıla cevap vermesi üzerine fethedilmiştir.⁵⁸⁰ Teymâ Yahudileri ise Vâdî'l-Kurâ'nın mağlup olması üzerine gönderdiği heyetle antlaşma yapmayı kabul ederek topraklarında kalmışlardır.⁵⁸¹

Maknâ Yahudileri⁵⁸² Hız. Muhammed'in siyasi itaat çağrısını olumlu karşıladı.⁵⁸³ Ebâle ve Cüreş halkından⁵⁸⁴ ehl-i kitap kısmının da itaati sağlandı.

⁵⁷⁵ Belâzurî, 42–43; Hayyât, 83.

⁵⁷⁶ Vakıdî, II, 562; Taberî, II, 642; Ebû Ubeyd, 9; Hamidullah, Fedek'in Hayber'e destek için gayret gösterdiğini söylemektedir. Bkz. *İslâm Peygamberi*, 497.

⁵⁷⁷ Belâzurî, 42; Fedek arazisinin Allah Resulü'ne ait bir arazi sayılmasının sebebi, zaten sulhen ele geçirilmiş olmasıdır. Bkz. Taberî, III, 15, 20; Hayyât, 83.

⁵⁷⁸ Belâzurî, 43.

⁵⁷⁹ Belâzurî, 42, 45.

⁵⁸⁰ Belâzurî, 47.

⁵⁸¹ Belâzurî, 48; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 499.

Böylece dini açıdan kozmopolit bir mahiyet arz eden Bahreyn'deki yahudi kesim de⁵⁸⁵ egemenlik altına alınmış oldu.

Hayber'deki yarıcılık uygulaması, İslâm devleti açısından zirai düzenin devamını amaçlasa da, bununla şüphesiz yerli halkın mağduriyeti giderilmekte ve hayat düzenin devamı sağlanmaktaydı. Fedek ve Teymâ gibi yerleşim yerlerine uygulanan vergi sistemi ve hoşgörülü yönetim şekli, yerli halkın beldelerinde bırakılması kararıyla hem meskûn halkın maslahatını temin etmiş hem de çevre yerleşim yerlerini de etkisi altına alarak yayılmaya çalışan İslâm devletinin amacına katkıda bulunmuştur.⁵⁸⁶ Kısacası bu uygulama ile yöneten ve yönetilen açısından etraflıca hesaplar yapılmış olup, her iki kesim açısından da adalet ve menfaat bütünlüğü hedeflenmiştir.⁵⁸⁷

3. İslam Davetinin Yarımada Dışında Yayılma Süreci

Ehl-i kitap özelinde ele alındığında hicretle birlikte aynı yurdu paylaşarak siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik açılardan birliktelik ve çatışmalar yaşamaları hasebiyle müslüman-yahudi ilişkileri sorunlu bir seyir arzeder. Şüphesiz bunda en büyük etken, yahudi kabilelerle aynı ortamı paylaşıyor olmanın etkisiyle maddi-manevi açılardan her geçen gün daha yoğun yaşanan, egemen olma mücadelesidir.⁵⁸⁸

⁵⁸² Belâzurî, 71.

⁵⁸³ Belâzurî, 71.

⁵⁸⁴ Belâzurî, 71.

⁵⁸⁵ Belâzurî, 89.

⁵⁸⁶ Habib, 114.

⁵⁸⁷ Aycan, İrfan, "Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri –Emevi Modeli-", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 1998, 33.

⁵⁸⁸ Hamidullah, bu zemin kaymasının Yahudiler açısından vesika ile başladığı kanaatindedir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 171; Buradaki egemenlik mücadelesinden hareketle genel yahudi-müslüman ilişkisi değil de Hicaz yahudileri ve müslüman ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Baki Adam, bu ilişkinin genel dini anlayışı yansıtmadığını, hatta Kur'an-ı Kerim'in yahudiler hakkındaki

Buna karşın, hristiyan dünyasıyla karşılaşmalar ise genelde hep antlaşmalar üzerinden başlayıp devam etmiştir. Bu durumun yansımaları, sevgi ve diğergamlık⁵⁸⁹ ifadesiyle Kur'an-ı Kerim'de de⁵⁹⁰ bulmak mümkündür.⁵⁹¹ Dolayısıyla çatışma yoğunluğundan uzak olan müslüman-hristiyan ikili ilişkilerinin, çevre bölgelerde İslâm'ın giderek daha çok zemin edinmesinde de büyük katkısı olmuştur.⁵⁹²

Hiz. Muhammed, Mekke'de tebliğ faaliyetini sürdürürken, baskıya karşı çözüm yolu olarak hicret politikasını uygulamaya koyduğunda ilk adres olarak Habeşistan'ı belirlemiştir.⁵⁹³ Hiz. peygamberin aşına olduğu müşrik çevreye karşı farklı dini, kültürü ve deniz aşırı konumuna rağmen hristiyan Habeş kralının ülkesini emin bir bölge olarak nitelemesi (özellikle kralı Ashame'ye binaen) oldukça dikkat çekicidir. Bu durumda diyebiliriz ki dini konumuna binaen Hiz. peygamberin henüz

eleştirel ayetlerine de Hicaz yahudilerinin yaklaşımının yansıdığını söyler. Bkz. Adam, Baki, "Müslümanların Yahudilere Yöneltili Teolojik Eleştiriler", *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2004, IV, 106.

⁵⁸⁹ Yahudilere nazaran hristiyanlarla daha barışçıl ilişkiler kurulmuş olmasını Kur'an-ı Kerim'de Hristiyanlığa dair kayırmacı bir dil kullanılmasında da görmek mümkündür. Aycan, "Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri, -Emevi Modeli-", *İslâm ve Demokrasi*, Ankara 1999, 31.

⁵⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, 5/86.

⁵⁹¹ Lewis, Bernard, *The Jews Of Islam*, New Jersey 1984, 11; Kur'an-ı Kerim'de müslümanlara karşı Hristiyan ve Yahudilerin tavırlarını betimleyen ayetlere tarihselci bir bakış açısı için bkz. Paçacı, "Kuran'da Ehl-i Kitap Anlayışı", 62-63.

⁵⁹² Müslümanlara yönelik tutumlarında yahudiler, hristiyanlara göre daha düşmanca tavır içinde olsalar da müslümanlar her iki kesime de aynı esaslar üzerinden -zimet- muamele etmişler ve yahudilere karşı bir ayrımcılık içerisinde olmamışlardır. Bkz. Abdülkadir, Hamid, *el-İslâm Zuhûruhû ve İntişâruhû fi'l-Âlem*, Mısır (t.y), 285.

⁵⁹³ İbnu'l-Esîr, I, 596-598.

Mekke döneminde ehl-i kitap mensuplarından ilk olarak muhatap aldığı ya da dolaylı da olsa temasa geçtiği ehli kitap kesimi, hıristiyanlıktır.⁵⁹⁴

Zamanla devletleşen müslümanlar, büyüme ve yayılmalarını duraksamadan sürdürmüş ve ilk etapta kabileler, vassal devletler, komşu ülkeler ve daha sonra deniz aşırı ülkelere yönelik mücadelelere girişmişlerdir. Müslümanlar, yarımada ehl-i kitabın her iki kesimi ile aynı anda siyasi mücadele içinde olmamışlar, aksine yahudi topluluğa siyasi ve kültürel anlamda egemen olduktan sonra, dönem itibariyle bölgenin süper gücü olan Bizans'la ya da siyasi-dini müttefikleriyle mücadeleye girişmişlerdir.

Müslümanların gerek devletleşme gerekse tebliğ sürecinde ehl-i kitabın hıristiyan kesimiyle ilişkileri dostluk temelinde başlamıştır. Şüphesiz buna yön veren düstur, Kur'an-ı Kerim'in yönlendirmeleridir. Çünkü tebliğ edilen Allah'ın emri olduğu için, bunun işçiliğini yapan müslümanlar da onun emri doğrultusunda muhatabına davranmışlardır. Dolayısıyla başta dini, sonra da siyasi alanda çatışmayan muhataba yönelik iyilik ve adalet emri, çatışana yönelik ise dostluk yasağı, vahyin belirlemiş olduğu net bir politikadır.⁵⁹⁵

Hız. Muhammed, Hudeybiye'de İslâm'ın azılı düşmanlarıyla antlaşma yoluna giderek kendini bu cepheye resmen kabul ettirmesi ile tebliğ faaliyetini daha da hızlandırmış ve başta çevre yerleşim yerleri olmak kaydıyla, tüm yöneticilere yönelik davet mektupları iletmiştir.⁵⁹⁶ Davet mektuplarında muhatap alınan yöneticilerin

⁵⁹⁴ Ancak Habeş kralının koruma ve kollama tavrına karşın Habeşistan'da bu Müslümanlara yönelik ciddi bir misyonerlik faaliyeti yürütüldüğünü de belirtmek gerekir. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 465.

⁵⁹⁵ “Din hususunda sizinle savaşmayan ve sizleri yurtlarınızdan çıkartmayan kimselere iyilikte bulunup onlara karşı adaletle davranmayı Allah size yasaklamaz...” Bkz. Kur'an-ı Kerim 60/ 8–9.

⁵⁹⁶ Taberî, II, 644–645; Hayyât, 79; Nuveyrî, XVIII, 103.

çoğunluğunu hristiyan yöneticiler oluşturmaktaydı.⁵⁹⁷ Bu davet faaliyetlerinde muhatap meliklerin süreç ve sonuca dair sergiledikleri tavırlar, hristiyan dünya ile ikili ilişkilerin seyrine yön vermiştir.

Hiz. Muhammed, siyasi arenada varlık gösteren kuzeydeki hristiyan vassal devletler ve Bizans'a yönelik tebliğ faaliyetlerine ağırlık vermiştir. Bu çabasında, yönetilenlerden önce yönetenleri hedef almış ve bu yolla onların tercihleri, halk üzerindeki etki ve konumlarından istifade etmek istemiştir. Hiz. Muhammed, dönemin bölgesel gücü olan Bizans kralına yönelik İslâma çağrı mektuplarında, yönetimin halk üzerindeki etki ve dolaylı olarak da baskısına açıkça göndermede bulunmuştur.⁵⁹⁸ Burada dikkati çeken bir başka husus ise Hiz. peygamberin, her muhatabına sunduğu standart teklifleri dönemin en büyük siyasi gücü olan Bizans kralına da sunmuş olmasıdır.⁵⁹⁹ Eklediği nokta ise bulunduğu konum itibarıyla İslâm'ın yayılışına, engel oluşturmamasıdır.⁶⁰⁰

Yarımada ve çevresinde mevcut olan İran vassal şehir devletleriyle temastan önce ise Hiz. peygamber, öncelikle mecûsîliğin yurdu ve siyasi adresi olan İran Kisrasını, gönderdiği mektupla İslâma davet etmiştir. Bu mektupla Kisrayı İslâma

⁵⁹⁷ Taberî, II, 644; Ünal, Sıddık, Hakan Öztürk, "Hiz. Muhammed'in Hristiyanlarla Yapmış Olduğu Diplomatik Münasebetin Evrensel Boyutu", *FÜİFD*, Elazığ 2007, XII/2, 14.

⁵⁹⁸ Hiz. peygamberin Herakl'e gönderdiği mektubunda İslâm'a karşı meyledecek halka engel olmamasını vurgulamasındaki en büyük etken, Herakl'in hristiyanlık mezheplerine yönelik yürüttüğü şedid politikadır. Bkz. Hasan, I, 96. Kendi dininin farklı yorumlarına karşı böyle bir politika güden yönetim, müslümanlığı kabullenebilecek Rum tebasına haliyle müstebit davranacaktır.

⁵⁹⁹ Bu mektupların birinde cizye ayeti de mevcuttur ki ayeti de mevcuttur ki zaten savaş emrini içermektedir. Hamidullah, *Vesâik*, 110.

⁶⁰⁰ Hamidullah, *Vesâik*, 110; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 285; Hiz. peygamberin bu çağrısında aslında müslümanlarla gayr-ı müslimlerin bir arada yaşamalarına imkân tanıma veya en azından buna engel olmama teklifi, çatışmacı bir zihniyeti temsil etmediğini gösterir. Bu konuda bkz. Kutlu, "Hiz. Peygamberi Anlamada Tarihsel Muhammed İle Menkabevi Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi", 43.

davet etmekle birlikte tıpkı Herakl'e yönelik mektubunda⁶⁰¹ vurguladığı gibi, bulunduğu konum itibariyle tebası üzerindeki etkisine değinmiş ve ona manevi bir sorumluluk yüklemiştir.⁶⁰² Her ne kadar bu mektupta İslâm tebliğ ediliyor⁶⁰³ olsa da Kisra'ya yönelik yazıldığı belirtilen mektuplarda birbirinden farklı ifadeler mevcuttur.⁶⁰⁴ Kisra'nın cevabi yazısı ve hediye takdimine dair rivayetlere de yer veren belgeler⁶⁰⁵ yanında onun İslâm çağrısına karşı, sahip olduğu siyasi güç ve konumuna binaen verdiği aşırı tepki daha geniş yer tutar.⁶⁰⁶

a. Mute Savaşı

Hiz. peygamberin İslama davet mektubu gönderdiği yöneticilerden birisi de Busra melikiydi. Gassâni emiri Şurahbil b. Amr, Busra melikine gönderilen elçi olan Hâris b. Umeyr'i, Hiz. Muhammed'in elçisi olduğunu bilerek öldürmüştür.⁶⁰⁷ Bu anadok, İslâm diplomasi tarihinde öldürülen ilk elçi olan Haris b. Ümeyr⁶⁰⁸ sebebiyle

⁶⁰¹ Taberî, gönderilen davet mektubu üzerine Herakl'in İslâmı kabul ettiğı yönünde rivayetlere yer verir. Bkz. Taberî, II, 650–651.

⁶⁰² Hamidullah, *Vesâik*, 140; “*Diri olanları uyarmak için Allah'ın tüm insanlığa gönderdiği Resûlüyüm, müslüman ol selamete er, reddedersen mecûsilerin günahı boynunadır.*” Taberî gönderilen bu davet mektubu üzerine Herakl'in İslâm'ı kabul ettiğı yönünde rivayetlere yer verir. Bkz. Taberî, II, 654.

⁶⁰³ “*Resulullah'ın davet mektupları üslûp itibariyle birbiriyle örtüşür.*” Bkz. Ahmed, *Dirâsât*, 152.

⁶⁰⁴ Örneğın 53 nolu vesikada Kisra'ya, müslümanlığı kabul etmesi şartıyla İslâm zimmetine nail olabileceğı belirtilmektedir. Hamidullah, *Vesâik*, 141.

⁶⁰⁵ 53/b nolu vesika için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 143.

⁶⁰⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 301; “*Benim kölem olduğı halde bana bu mektubu nasıl yazıyor?*” diyerek tepki vermesi hususunda bkz. Taberî, II, 655, “*Öfkesi geçtikten sonra Resulullah'ı yanına getirtmek için Medine'ye bir heyet gönderdi.*” bkz. Başmil, 28.

⁶⁰⁷ Vakıdî, II, 755; Nuveyrî, XVII, 195; Bu olayın Gassâniler'in yarımadaı kendileri haricinde siyasi sahneye bir başka gücün çıkmaması ve Bizans'a, “*Yarımadaı sadece biz varız.*” mesajı vermek amaçlı bir siyasi entrika olabileceğı hakkında bkz. Paçacı, “Kuran'da Ehl-i Kitap Anlayışı”, 58.

⁶⁰⁸ Vakıdî, II, 756; Nuveyrî, XVII, 195–196.

Mûte savaşı cereyan etmiştir.⁶⁰⁹ Hz. Muhammed'in bu savaşta görevlendirdiği ordu komutanına askeri harekât için söyledikleri, onun savaş adabını ve düşman mefhumunu çok iyi bir şekilde özetler. Hz. peygamber, Allah adıyla inkârcılarla kararlı bir şekilde savaşmayı, çocuk ve kadınları öldürmemeyi,⁶¹⁰ haddi aşmamayı, ahitlere vefa göstermeyi⁶¹¹ ve hatta düşmanla karşılaşma arzusunda olmamayı tavsiye etmiştir.⁶¹² Çünkü savaş nihai çözümdür ve mağlup toplumlarla İslâm daveti arasındaki bağı kesecek bir yoldur.⁶¹³

Hristiyanlara yönelik ilk askeri faaliyette öncelikli hedef, caydırıcı güç olmaya çalışmak ve sadece elçiyi öldüren savaşçı zihniyeti hedef almaktır.⁶¹⁴ Hz. Muhammed, farklı bölgelere gönderdiği askeri birliklere daima uyulması gereken ilkeleri yineliyordu. Genelde o, tebliğ etmedikçe, düşmanlık ve savaş durumu sezmedikçe savaşmamayı, müslümanlardan birisi öldürülmedikçe de savaşa

⁶⁰⁹ Hayyât, 87; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 278.

⁶¹⁰ Burada bir hususa işaret etmek gerekir. Müslümanlar genel olarak kadın, çocuk, yaşlı vb. savaş gücü olmayan sınıfları dokunulmaz kabul etmişlerdir. Ancak bunun istisna olduğu savaşlarda yok değildir. Örneğin Taif kuşatmasında mancınıklar taş fırlatmak için kullanılmıştır ki bu durumda hedef ayırt etmek tabiatıyla mümkün değildir. Ancak bunun yegâne sebebi, yakın ve göğüs göğüse çarpışmanın imkân dışı olmasındandır. Keza olağanüstü durumlarda yaşlılarının veya kadınların da hedef alındığı olmuştur ki tüm bu durumlar tanıyamama, eli silah tutanlardan olma ve savaşabilecek durumda olmaya binaendir. Bkz. Zeyn, Semih Atıf, *es-Sekâfe ve's-Sekâfetu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1983, 613–614; Ka'b b. Malik'in amcasından rivayet ettiği bir hadiste Hz. peygamberin Hayber savaşında kadın ve çocukları öldürmeyi yasakladığı bilgisi vardır. Bkz. İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 44.

⁶¹¹ İbn Abdірabbih, I, 115.

⁶¹² Vakıdî, III, 1117; İbn Kayyım, I, 4; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, (thk. Münzir Muhammed Said Ebû Şa'r), Beyrut 2008, I, 167.

⁶¹³ Ziyadi, Muhammed Fethullah, *İntişarû'l-İslâm: Ve Mevkıfu'l-Müsteşrikîn Minhu*, Beyrut 1990, 156.

⁶¹⁴ Mustafa Ebû Dayf, Mûte'yi bir intikam harekâtı olarak değerlendirmektedir. Bkz. Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirâsât fî Târîhi'l-Arab Munzu mâ Kable'l-İslâm İlâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, 139; Dönemde elçi kültürüne gösterilen saygıyı İran Kısrası'nda bile görmek mümkündür. Kısra, kendisini İslâm'a davete eden müslüman elçilere “Eğer elçi olmasaydınız sizi öldürürdüm.” demiştir. Bkz. Belâzurî, 258.

girişmemeyi tavsiye ederdi.⁶¹⁵ Hatta Hz. peygamber, bir şahsın çatışmasız şekilde İslâm'a girmesinin, üzerine güneş doğan ve batan günden daha hayırlı olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁶ Bu anlayışla, hazırladığı üç bin kişilik orduyu Şam'a doğru yola çıkarmıştır.

Şam'da Belka'ya gelip, 100 bin kişinin karşısına çıkmış olan müslümanlar,⁶¹⁷ yine çokluğa karşı mücadele etmek durumundaydılar. Aslında bu görüntü, müslümanların daima karşılaştıkları ve karşılaşacakları bir durumdu. Çok önemli bir bölgesel güç ve müttefikleri ile mücadeleye girişen müslümanlar, önemli kayıplar verdikleri için geri çekilmişlerdir.⁶¹⁸ Çünkü Mûte'de müslümanlar sadece Gassânîlerle değil onların müttefik kabileleleri⁶¹⁹ ve Bizans destek ordusuyla çarpışmışlardı. Burada dikkati çeken husus, hicret öncesinde Mekke'de Bizans gücünün ihtişamı ile övünen müslümanların kısa bir süre sonra bu güçle karşılaşmaktan çekinmemiş olmalarıdır.⁶²⁰ Hz. Muhammed, Gassânîlerin, Bizans gücünü referans alıyor oluşunu⁶²¹ bilmesine rağmen, elçi kültürüne olan saygısı⁶²² ve

⁶¹⁵ Tebliğe öncelik verilmesinin nedeni, muhatabın bu ana dek İslâm'la karşılaşmamış olma ihtimalidir. İbn Kayyım bu durumun sadece saldırı anında olabileceğini, savunma anında ise cana ve kutsala saldırıldığı için tebliğ seçeneğinin uygulanamayacağı fikrindedir. Bkz. İbn Kayyım, I, 5.

⁶¹⁶ Zuhayli, Vehbe, *Âsâru'l Harb*, Dimaşk 1983, 154.

⁶¹⁷ Taberî, III, 36-37.

⁶¹⁸ Taberî, III, 37-40.

⁶¹⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 276.

⁶²⁰ Cabiri'ye göre Bizans'a karşı verilecek olan bu mücadelenin ilk uluslar arası mücadele olmadığını, bilâkis gerek Arabistan özelinde gerekse bölge ticareti açısından Mekke'nin fethinin uluslar arası bir olay olduğunu öne sürer. Bkz. Cabiri, 156.

⁶²¹ Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirâsât*, 122.

⁶²² Çünkü Hz. peygamber, elçilere yönelik çok iyi muamelelerde bulunmuş, onların ibadet hürriyeti dahil, her isteklerini karşılamıştır. Bu elçilerden en aşırı tavır içine giren Müseylime'nin elçisini dahi elçilik kurumuna olan saygısından dolayı cezalandırmamıştır. Bkz. Taberî, III, 146; Hatta Hudeybiye'de Kureyş adına gelen elçi müslüman olmasına rağmen görevine hürmeten geri gönderilmiştir. Iqbal, Afzal, *The Prophets Diplomach*, India 2009, 54-55; Hz. peygamber, "Allah

kısa sürede oluşturduğu devlet geleneği ile devletler hukukunun saygınlığı hususunda çevresine önemli bir mesaj vermektedir.⁶²³ Henüz çevresindeki vassal devletler ve süper güçlerin yanında filizlenmekte olan bu dini ve siyasi yapı, bir elçisi için ordu hazırlayıp yola revan olmasıyla, sadece kendi çıkarını öncelememiş, milletler arası ilişkilerde de kıstas olabilecek bir duruş sergilemiştir.

b. Tebük Seferi ve Egemenlik Altına Alınan Hıristiyan Topluluklar

Tebük seferi, Bizans kralı Herakl'in tampon kabile ve devletleri de yanına alarak İslâm devletine karşı büyük bir hazırlığa giriştiği yönündeki istihbarat üzerine düzenlenmiştir.⁶²⁴ Ancak işin gerçek yüzü anlaşıncı, bu defa müslümanların bölgeye gidişi, hıristiyan dünyası ve putperest Arap topluluklarına yönelik bir psikolojik savaş niteliğine bürünmüştür.⁶²⁵ Bu seferle hedeflenen, Bizans ordusu ile sıcak temas sağlamak olsa da gerçekleşmeyen bu hedefe rağmen müslümanlar, bölgede varlıklarını hissettirmişler ve yaptıkları çeşitli zimmet anlaşmaları ile bölgede siyasi ve ekonomik anlamda egemenlik tesis etmeye çalışmışlardır.

Tebük seferi esnasında bir çatışma yaşanmamış⁶²⁶ olmasına karşın, durum müslümanlar tarafından avantaja dönüştürülmeye çalışılmış ve çevredeki irili ufaklı

Resulü Müseylime'den Allah Resulü Muhammed'e...” diye başlayan mektubu getiren elçilere “Siz de onun dediği gibi mi diyorsunuz?” diye sormuş, evet cevabını alınca da “Eğer elçiler öldürülemez–dokunulmaz- olmasaydı vallahi boynunuzu vururdum.” Diyerek, İslâmın nübüvvet esasını yalanlayan zihniyetin temsilcilerine de hayat hakkı tanımıştır. Bkz. İbn Hişâm, IV, 247.

⁶²³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 278.

⁶²⁴ Vakıdî, III, 990; Hz. peygamber, harekât düzenlemek istediği hedefleri genelde açıklamayarak sıradışı bir savaş stratejisi izlerdi. Ancak Tebük seferi, hedefini açıkladığı seferlerden birisidir. Bunda mesafenin uzaklığı, mevsimin sıcaklığı ve söz konusu hedef Bizans olduğundan, düşmanın muhtemel çokluğu başlıca etkenlerdendir. Bkz. Taberî, III, 101.

⁶²⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 284.

⁶²⁶ Kaegi, bölgeye ve kuzeye doğru genişleme niyetinde olan müslüman stratejisine karşı Bizans'ın da Sasanilere karşı aldığı galibiyet ardından kaybetmiş olduğu eski topraklara hakim olmak için güneye

gayr-ı müslem topluluklarla derhal temasa geçilmiştir. Bölgedeki hristiyan topluluklarının siyaseten itaati sağlanması için yapılan teklifler ardından, Eyle halkı, Hz. peygamberin siyasi itaat çağrısını olumlu karşıladı.⁶²⁷ Eyle'ye bağlı olan Cerbâ, Ezruh ve Dûmetu'l-Cendel'in hristiyan halkının da itaatleri sağlandı.⁶²⁸ Böylece elde edilen kazanımlarla, bölgede meskûn olan irili ufaklı kabilelerin Bizans gücüne katılması engellenmiş oldu.⁶²⁹

4. Necran

Yarımada dışında hristiyanlık dininin siyasi anlamda mümessili Habeşistan ve Bizans iken, yarımadada kuzey Arabistan'daki vassal devletlerdi. Ancak, kendi içinde siyasi bir yapılanması yanında yarımada içinde hristiyan kültürünün en yoğun yaşandığı yer, Necran'dı. Hz. peygamber Necran'a; İslâm'a çağrı, İslâm egemenliğini kabullenme ya da savaşa razı olmaktan ibaret üç teklifi içeren bir mektup⁶³⁰ gönderdiğinde Necran bu çağrıya bir heyet göndererek cevap vermiştir.⁶³¹ Mektuptaki davetler ve bunlara cevaplar, özelde Necran genel de ise hristiyan topluluklara karşı İslâm devletinin takındığı tavır açısından hayli önemlidir. Bu teklif ve verilen cevapları ve vuku bulan uygulamaları; siyasi, sosyal ve dini olmak üzere ayrı bölümlerde ele almak gerekir.

doğru genişleme stratejisi geliştirmiş olabileceğini öne sürer. Dolayısıyla, müslümanların bu yönde aldıkları istihbarat ile hareket düzenlemiş olabileceklerini söyler. Bkz. Kaegi, E. Walter, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, (Çev. Mehmet Özey), İstanbul 200, 130.

⁶²⁷ Belâzurî, 71; Hayyât, 92.

⁶²⁸ Taberî, IV, 588; Hayyât, 92–93; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 287, Erkal, Mehmet, “Cizye”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 42.

⁶²⁹ Ahmed, *Dirâsât* 125.

⁶³⁰ Hamidullah, *Vesâik*, 174.

⁶³¹ Belâzurî, 75.

Öncelikle Necran'ın mektuba hemen bir heyetle cevap vermesi, durumun ciddiyetine karşın vahiy temelli olan İslâm'a yönelik pozitif duruş ve bakışını gösterir. Necran heyeti bu ziyaret ile İslâm devletinin egemenliğini kabul etmiş ve kendi aralarında mali anlamda vuku bulabilecek sorunları çözümlemek için hakem talebinde de bulunmuştur.⁶³² İslâm devletinin egemenliğini kabul ve sunulan şartlara riayet karşılığında himaye hakkı tanınan Necranlılara, güneydeki muhtemel bir askeri harekât için lojistik destek sağlama şartı da getirilmiştir.⁶³³ Ayrıca kendilerine İslâm elçilerinin yirmi günlük konaklama ve masraflarını karşılama görevi de yüklenmiştir.⁶³⁴ Necran'a tanınan haklar, İslâm devletine itaat şartına bağlanmış olup, toplu zulüm/haddi aşma durumunda ise verilen hakların geçersiz kalacağı özellikle belirtilmiştir.⁶³⁵ Necran'ın siyasi yaşamına ya da iç işleyişine doğrudan müdahale edilmemekle birlikte sırf vergi konularıyla ilgilenmek üzere hakem gönderilmiş,⁶³⁶ daha sonra da buraya siyasi idareyi sağlayacak vali görevlendirmesi yapılmıştır.⁶³⁷

⁶³² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 518.

⁶³³ Belâzurî, 76; Ebû Yûsuf, 78.

⁶³⁴ Ebû Ubeyd, 188; Ebû Yûsuf, 78.

⁶³⁵ Ebû Yûsuf, 78.

⁶³⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 518, 766; Ebû Yûsuf, Necran'da vuku bulacak her türlü arazi ve köle sorunu için hükmün Hz. peygambere -dolayısıyla gönderilecek hâkime- ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebû Yûsuf, 78.

⁶³⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 760.

B. SOSYO-KÜLTÜREL POLİTİKALAR

1. Devlet-Vatandaş İlişkisi

İslam devleti, kurulduğu andan itibaren muhataplarıyla birlikte yaşamak amacıyla çeşitli ahit ve sözleşmeleri birer araç olarak kullanmıştır. Bu yolda atılan ilk adım olan Medine vesikası, vatandaşlık temelli yapılmış olsa da, dini açıdan kozmopolit bir mahiyet arz eden Medine’de, vatandaşlık paydası bir amaç değil bilâkis her toplumun dini hayatını yaşaması ve sürdürebilmesi için bir araçtı. Batılılar tarafından yapılan çalışmaların çoğunda, İslâm devletinde yaşayan gayr-ı müslimler siyasi bağlamda incelenirken, sadece vatandaşlık noktasından hareket edilmektedir. Hâlbuki İslâm devleti, dönem ve bölgenin diğer kayda değer güçleri olan Sasani, Habeş ve Bizans devletleri gibi dini hüviyetliydi. Ancak, onlardan en önemli farkı, bu yapılanmanın harcını, kurulduğu andan itibaren dinin -İslâm- oluşturması, hatta kuruluş amacının bu olmasıdır.⁶³⁸

İslâm’ın doğduğu andan hicret anına kadar, muhatap olunan çevre, vahiy atmosferinden son derece uzak bir nitelikteydi. Ancak hicretle beraber, vahiy temelli kültür ve inançlara komşu olunmuş ve bu andan itibaren devreye; kible, kitap, nübüvvet, hidayet ve tevhit noktaları daha yoğun bir şekilde girmeye başlamıştır. Medine döneminden itibaren, nüzulüne baktığımızda Kur’an-ı Kerim, yahudilik ve hıristiyanlığı kendi tarihsellikleri içerisinde hakikat olarak kabul etmiş ancak nüzul dönemindeki duruşlarına hakikat olarak değil, dinsel ve sosyal realite olarak değer

⁶³⁸ Reyyis, 88.

vermiş ve tanımıştır.⁶³⁹ Yani bu kabullenme, bir anlamda diğer dinlere dünyevi bakışın-realitede- bir yansımasıdır.⁶⁴⁰

Hz. Muhammed Medine’de bir şehir devleti kurmasından son ana kadar gündelik siyaseti veya politikayı değil, dini eksen almıştır. Çünkü Hz. Muhammed’in takip ettiği siyasetin yegane amacı, ilahi emirleri yeryüzünde yaymak ve buna uygun bir yaşam kültürünü hakim kılmaktır.⁶⁴¹ Dolayısıyla Hz. peygamber, genelde gayr-ı müslim, özelde ise ehl-i kitap topluluğuna karşı aldığı her tavırda, devlete tabi olma bağlamında vatandaşlığın ölçütü olarak dinin payda olmasını amaçlamıştır. Ancak bu payda noktasında da ölçü, önce müslüman olup olmamadır. Birinci ihtimalde etnik köken başta olmak üzere din hariç, hiçbir engel kriter yoktur. Ancak ikinci ihtimalde onaylanan nokta, kitabî -ehl-i kitap- olmaktır. Yoksa “*İslâm ülkelerinde, hak dine aidiyetten (müslüman olma) bağımsız bir uyrukluk kavramı gelişmiş değildi.*”⁶⁴² gibi çıkarım ve yargılar, risalet döneminden itibaren muahit sıfatını kazanıp temel hak ve hürriyetler sahibi olan zımmî statüsünü görmezden gelmek demektir. Ayrıca günübirlilik ya da ticaret ve seyahat gibi herhangi bir amaçla İslâm devletine kısa süreliğine girenler için bile geçici bir vatandaşlık statüsü oluşmuştur ki bu statü, kaynağını bizzat Kur’an-ı Kerim’den alır.⁶⁴³ Dolayısıyla İslâm devletinde diğer din mensuplarına vatandaşlık hakkı verilmediğine dair yorum ve tespitler tarihi gerçeklere uygun düşmemektedir.

⁶³⁹ İsmail Çalışkan, “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’ani Temelleri”, *CÜİFD*, Sivas, 2007, XI/1, 2.

⁶⁴⁰ Çalışkan, 14.

⁶⁴¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 753.

⁶⁴² Bkz. Aybay, Rona, *Yabancılar Hukuku*, İstanbul, 2005, 63

⁶⁴³ Kur’an-ı Kerim’in 9/6. ayetin değerlendirilmesi için Bkz. Osman, Abdülkerim, *Meâlimu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, 228.

Günümüz dünyasında olduğu gibi o dönemde de devletin vatandaşına sunmak zorunda olduğu bir takım temel hak ve hürriyetler vardır ve olmalıdır. Güvenlik, inanç, ibadet, eğitim, seyahat v.s bunların başında gelir. Devletler bunları sağlamak için bir takım tedbirlere başvururlar. İşte Hz. Muhammed, ilk olarak kurduğu Medine şehir devletinden itibaren, vesikada dile getirdiği ilkelerle vatandaşlık mefhumunu yerleştirmeye ve sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Çünkü ileride göreceğimiz üzere o, *“Zimmet akdini kabul edenler için lehimiz ve aleyhimizde olan her şey kendileri için de geçerlidir.”* demiştir. Buradaki leh ve aleyh değerlendirmesi ve tespiti, aslında İslâm devleti vatandaşı olunması anlamını taşır.⁶⁴⁴

İslam devletinde gayr-ı müslimlere dair can, mal, din, seyahat başta olmak üzere temel hak ve hürriyet noktalarında teminatlar verilmiştir.⁶⁴⁵ İslâm devletinde kurucu unsur olan müslümanlar,⁶⁴⁶ yönetimde söz sahibi olmakla birlikte, bu devletin himayesine giren herkes, kendi isteği ve kendisinden istenen sorumlulukları yerine getirme şartıyla vatandaşlık hakkını kazanabilmekteydi.⁶⁴⁷ İslâm devletinin kurucusu olan Hz. peygamber, Kur'an-ı Kerim'in emri⁶⁴⁸ doğrultusunda İslâm yurduna hicret edenleri himaye edip, onlarla birlikte aynı çatı altında ve aynı amaçla hareket

⁶⁴⁴ Kâmil, Abdülaziz, “Hukuku'l-İnsan fi'l-İslâm”, *Muameletu Gayri'l Müslimîn fi'l-İslâm*, Amman, 1989, I, 92.

⁶⁴⁵ Majid, Khodûrî, İslâm egemenliğine giren ehl-i kitab'a Hz. peygamberin verdiği güvenceleri, anayasal berat olarak nitelendirir. Bkz. Khodûrî, 238.

⁶⁴⁶ Aslında burada kurucu unsuru ve bunun yansımaları noktasını biraz açmak gerekir. Çünkü bu bütünün parçası olmak zor bir şey değildi. Dönem itibariyle aşırı fırkalaşmanın kendi içinde aşırı sosyal ve siyasal çatışmayı getirdiği hristiyanlar ile kendilerini sıradışı ve seçilmiş gören yahudilere karşı müslümanlar oldukça sorunsuz ve herkesin katılıp yaşayabileceği, buna karşın özellikle inanç açısından kimseyi aşağılamadıkları bir dini anlayış içindeydiler. Bkz. Osman, 72.

⁶⁴⁷ Gannuşî, 153.

⁶⁴⁸ Kur'an-ı Kerim 8/ 72.

etmiştir.⁶⁴⁹ Gayr-ı müslimler açısından düşünüldüğünde ise ırk, kültür, inanç vs farkı gözetmeksizin İslâm egemenliğinde yaşamayı kabul edenler için vatandaşlık şartları oluşur.⁶⁵⁰ Zaten İslâm devletinin mensupları, müslümanlar ve gayr-ı müslimler olmak üzere iki kesimden ibaretti. Bugünkü anlamda durumu özetleyecek olursak müslümanlar din ve vatandaşlık bağı ile, gayr-ı müslimler ise sadece zimmet üzerinden oluşan vatandaşlık bağı ile İslâm devletine bağlı idi.⁶⁵¹

İslâm devletinde vatandaşlık hak ve sorumlulukları hususunda en net ve en geniş teminatları, egemenlik altına alınan Necran halkıyla yapılan ahitte görmek mümkündür. Bu ahitte, vatandaşın devlete karşı siyasi ve ekonomik açılardan itaati başta olmak üzere belli başlı bir takım görevleri⁶⁵² yanında, devletin de vatandaşına karşı sorumlulukları açıkça dile getirilmiştir. Her ne kadar Necran’a sunulan güvence, cizye ekseninde etrafında şekillenmiş olsa da bu güvence belgesi, başta Necran hristiyanları olmak üzere İslâm toplumunda var olma hakkı elde eden tüm zimmîlerin, konum ve haklarını da içerir nitelikte düzenlenmiştir.⁶⁵³

⁶⁴⁹ “İman edip hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp yardım edenler var ya, işte onların bir kısmı diğer bir kısmının dostlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından bir pay yoktur. Eğer onlar, din hususunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavim aleyhine olmaksızın (o müslümanlara) yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yapacaklarınızı hakkıyla görmektedir.” Bkz. Kur’an-ı Kerim 8/72. Mevdûdî, bu ayetten hareketle aynı dine inanma ve aynı yurdu paylaşmanın, vatandaşlık hakkını doğurduğunu öne sürer. Bkz. Mevdûdî, Seyyid Ebû’l Âlâ, *İslâm’da Devlet Nizamı* (çev. Rasim Özdenören), İstanbul 1967, 57.

⁶⁵⁰ Mevdûdî, 58.

⁶⁵¹ Abdülkerim Osman, *Me3alimu’s-Sekâfetil-İslâmiyye*, 229’dan naklen Hidâyât, Surahman, et-Teâyyüşü’s-Silmî Beyne’l-Müslimîn ve Gayrihim: Dâhile Devletin Vahidetin, Kahire 2001, 229–230; Zeydan, Abdülkerim, *Ahkamu’z-Zimmîyyîn ve’l Müste’menîn*, 24.

⁶⁵² Kardavî’ye göre zimmînin görevleri; mali ve siyasi itaat yanında İslâm dinine saygıdan ibarettir. Bkz. Kardavî, *Müslümanlar Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı?*, 54.

⁶⁵³ Siddiqui, Muhammad Yasin Mazhar, *Organization Of Government Under The Prophet*, Delhi 2009, 304.

Necran ahdinde, İslam devletinin vatandaşına karşı en önemli görevleri, sosyal hayatın devamını sağlama hususunda yaşam ve gayrimenkul güvencesi temini ve toplumsal yaşamın devamlılığına dair himaye garantisidir.⁶⁵⁴ Vatandaşlar arasında vuku bulacak sorunlarda, adalet prensibinin titizlikle uygulanması yanında, İslâm devleti egemenliğine girenlerin eski yönetimler dönemindeki mal ve kan davası sorunlarına sünger çekildiği de vurgulanmaktadır.⁶⁵⁵ Ahitte İslâm egemenliği altında vuku bulabilecek haksızlıklara hakkaniyetle çözüm bulma ve suçun şahsiliği ilkesi de özellikle belirtilmiştir.⁶⁵⁶

Dönem itibariyle İslâm devleti vatandaşlığına kabul edilmek; müslüman olmak, ya da İslâm devletinin muhatabına sunduğu anlaşma şartlarına rıza göstermekle mümkündü. Antlaşma yoluyla İslâm devletinin vatandaşlığına kabul edilenler de kendi aralarında dini mensubiyetlerine göre bölümlere ayrılmaktaydı. Bu gruplar içinde sosyo-kültürel birlik ve bütünlük açısından ehl-i kitap birinci sırayı almaktaydı. Kuran-ı Kerim’de bile ehl-i kitabın hazırladıkları gıdalar⁶⁵⁷ ve muhsan kadınları⁶⁵⁸ açısından helallik müsaadesi getirilmişti.⁶⁵⁹ Yani ehl-i kitapla sosyal ilişkilerde, temel kaynak açısından bir engel yoktu.

⁶⁵⁴ Ebû Yûsuf, 78.

⁶⁵⁵ Ebû Yûsuf, 78.

⁶⁵⁶ Ebû Yûsuf, 78.

⁶⁵⁷ Taberî, Maide Suresi 5. ayetinde geçen “*taam*” kavramını kestikleri hayvanlar olarak açıklamaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VIII, 134–138.

⁶⁵⁸ Taberî, *muhsan* kavramının “*hür, namuslu, temiz*” anlamı taşıdığı rivayetlerine yer verir. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VIII, 139–143.

⁶⁵⁹ Bkz. Kur’an-ı Kerim, 5/5.

Ehl-i kitap'tan ve eklektik pagan Arap kültüründen ayrı bir dini kültür arz eden⁶⁶⁰ mecûsîlik inancının mahiyeti hususunda ise Hz. peygamberin net bir tanım ortaya koymadığını burada belirtmek gerekir. Bu durumu, İran asıllı müslüman sahabe gerçeğine rağmen⁶⁶¹ risaletin son dönemine kadar müslümanlarla Sasaniler arasında siyasi, sosyal ve kültürel anlamda aktif bir çatışma ve çakışmanın olmamasına bağlayabiliriz. Ancak Hz. peygamber, mecûsîlerin itikadi⁶⁶² durumundan ziyade İslâm devletinin vatandaşı oluşları itibariyle görecekları muameleye dair emir buyurmuşlardır.

⁶⁶⁰ Kur'an-ı Kerim'in, bölgede mevcut olan dinleri sıralarken, mecûsîliği şirkten ayrı olarak zikrettiğini de burada vurgulamak gerekir. Bkz. Kur'an-ı Kerim 22/ 17.

⁶⁶¹ Selman-ı Farisi, aslen İsfahanlı bir mecûsî ailenin çocuğudur. İbn İshak'ta Selman-ı Farisi'nin Müslüman olana kadar yaşadığı tecrübeler adeta bir serüven gibi anlatılır. Bkz. İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. Yesâr (ö. 151/768), *Sîretü İbn İshak*, (thk. Muhammed Hamidullah), (t.y, b.y.y.), 66–70; Bu süreçte Selman-ı Farisi; mecûsîlik, hristiyanlık ve en sonunda da İslâm dinine girmiştir. Ancak onun mecûsîlikten çıkış nedeni, bu dinde tapınılan ateşin edilgen bir şey yani bir pagan kültür ögesi olmasıdır. Bkz. İbn İshak, *Sîre*, 66.

⁶⁶² İbn Kayyım, Kur'an-ı Kerim'de geçen ehl-i kitap ayetinde mecûsîlik'ten bahsedilmediğini dolayısıyla mecûsîlerin ehl-i kitap olamayacağını söylemektedir. Bkz. İbn Kayyım, I, 2, 6. Keza ateşperestle putperest arasında fark olmadığını söyleyen İbn Kayyım, (bkz. I, 6, 11.) Mecûsîlerin de Ehl-i Kitap olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre müşriklerin inkârı ehl-i kitabınkinden daha galizdir. Ona göre ehl-i kitap'ta putpeserestlikte olmayan tevhit ve peygamberliğe dair bazı izler mevcuttur. Ayrıca, putperestlerin Hz. Nuh' tan Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamber ve ümmetlerine savaş açtıklarını, bunun da evlilik ve nikâhlanma serbestiyeti konusunda ehl-i kitabı putperestlerden ayrı kıldığını söylemektedir. İbn Kayyım, I, 10. Yani ehl-i kitab'ın, inkârına rağmen nübüvvet, tevhit, kıyamet, cennet ve cehennem gibi esaslardan da haberdar olduğunu söyler. Bkz. İbn Kayyım, I, 11; İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd* adlı eserinde ise, cizyenin haça ve ateşe tapanlardan alındığını dolayısıyla bir kesimin inkâr bakımından başka bir kesime göre üstün olmasının farkı ve etkisinin olamayacağını söyler. Bkz. İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, I, 336; Ancak Taberî, cizye ayetindeki "...Allah'a ve ahiret gününe inanmayan..." ifadesi ile, lâfzî olarak cennet ve cehennemi tasdik etmeyen zümrenin kastedildiğine dair yorum yaparken neticede kastedilen kesimin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu söyler. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 406; Majid KhadDûrî'ye göre Mecûsîlerin bir varlığa inanıyor olmaları ehl-i kitap muamelesi görmelerine sebebiyet vermiştir. Bkz. KhadDûrî, 206.

Hız. peygamber döneminde İran'la, siyasi bir çatışma yaşanmamıştır. Fakat, rakibi Bizans'a karşı bu esnada yaşadığı mağlubiyetler ardından, siyasi baskıdan kurtulan bölgedeki İran bağımlısı şehir devletlerinden kimisi İslâm'ı seçmiş,⁶⁶³ kimisi de dininde kalarak gayr-ı müslim vatandaş olmayı kabullenmişlerdir.⁶⁶⁴

İslâm devleti yarımada ilk etapta karşılaştığı muhatablarına yönelik sunduğu tekliflerin hepsinde, egemen güç olarak kabulünü yani ya dinen ya da siyaseten itaat talebini açıkça dile getirmiştir. Mecûsî topluluklar da bu konuda aynı tekliflere muhatap olmuşlardır. Bu tekliflerden İslâm olma, mecûsîler için de İslâm devletinde asli unsur olmak anlamını taşıdığından, leh ve aleyhteki durumlar hususunda muhataba kader ortaklığı bildirilmiş, diğer alternatiflerde de aleyhteki noktalar, mecûsî kesim için de dile getirilmiştir.⁶⁶⁵ Ancak mecûsîlere yönelik hazırlanmış olan mektupta yahudi ve hristiyan kesime yönelik hazırlanmış olanlara göre önemli bir fark vardır. Bu da, mecûsîlerin kestiklerinin yenmemesi ve kadınlarıyla evlenme yasağıdır.⁶⁶⁶

2. Sosyal İlişkiler

İslâm devletinde, genel anlamda gayr-ı müslimlerin ehl-i kitap kesimine yönelik sosyal ilişkilerde herhangi bir yasaklama politikası uygulanmamasına karşın, mecûsîlerin bazı kabullerinden⁶⁶⁷ kaynaklı birtakım noktalar, böyle bir tavrın

⁶⁶³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 305.

⁶⁶⁴ Hamidullah, *Vesâik*, 144, 152.

⁶⁶⁵ Hız. peygamberi Hecer mecûsîlerine yazdığı mektupta İslâm'ı kabul durumunda müslümanlarla aynı haklara sahip olacaklarını, red durumunda ise cizye ile sorumlu olacaklarını yazdı. Bkz. Belâzurî, 91.

⁶⁶⁶ Belâzurî, 91; Ebû Ubeyd, 31; Ebû Yûsuf, 139.

⁶⁶⁷ Hız. Ali'ye isnad edilen haberde, mecûsî kültüründeki aile içi evlilik konusundaki ilk uygulama kralın, kızı ya da kızkardeşiyle cinsel ilişki yaşamasının ardından bu durumu meşrulaştırmak ve halkın

alınmasında etkili olmuştur. Şöyle ki; Hz. Muhammed, mecûsîlerin kestiklerinin yenmemesine dönük yasak koyarken, tevhit anlayışını ve uygulamasını istisnasız korumak amacını gütmüştür. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Muhammed'in yegâne amacı, şirk anlayışını ortadan kaldırmaktır. İslâm; nesep, aile ve toplum düzenine aşırı hassasiyet gösterir⁶⁶⁸ ve bu durumu sarsacak hiç bir şeye müsaade etmez. Kur'an-ı Kerim'de, evlilik hususunda muhataplar oldukça sarîh bir şekilde belirlenmiştir.⁶⁶⁹ Hatta o derece ki İslâm, miras konusundaki esaslar ile ailedeki rollere binaen bir aile huku ve medeni ilişkiler oluşturup, Arap kültüründe mevcut olan çarpıklıkları da⁶⁷⁰ düzeltmiştir.⁶⁷¹ Tek evlilik tavsiyesi,⁶⁷² evliliğe müsaitlik açısından mahrem-namahrem ölçüleri,⁶⁷³ putperest kesimle evlenme yasağı⁶⁷⁴ ve aile yapısının korunması hususunda aşırı titizlik emirleri, bizzat Kur'an-ı Kerim'de yer alır. Buna karşın mecûsîlik inancında ise aile mefhumu, uygulana gelen bazı gelenekler sebebiyle hassasiyetini yitirmiş ve bu yöndeki bir takım uygulamalar zamanla dini açıdan serbestiyet kazanmıştır. Bu şartlarda kabul edilecek medeni bir etkileşim, ilahi emirlerin yok sayılması ve İslâm aile ve toplum düzeninin altüst olmasını kaçınılmaz bir hale getirecektir. Burada amaç, karşı tarafı cezalandırmak

gözünde makul gösterme çabasıdır. Bu nedenle uygulamayı, Hz. Adem'in oğul ve kızlarının evliliği olarak gösterip ikisini de en hayırlı din olan Hz. Adem'in dini üzere olduğuna dair iknaya çalışmıştır.

Bkz. İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 2.

⁶⁶⁸ Bkz. Kur'an-ı Kerim 4/22.

⁶⁶⁹ Bkz. Kur'an-ı Kerim 4/22–23.

⁶⁷⁰ Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, İstanbul 2004, 268–270.

⁶⁷¹ Aydın, 203; İslâm cahiliye dönemindeki nikâh şekillerinden olan istibda, makt, bedel, haden, şığar ve mut'a nikâhlarını, birer zina çeşidi oldukları için yasaklamış ve sadece 'hutbe' nikâhını caiz görmüştür. Bkz. Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Konya 1996, 207–208.

⁶⁷² Kur'an-ı Kerim 4/3, 129.

⁶⁷³ Kur'an-ı Kerim 4/23.

⁶⁷⁴ İnanç birliği için bkz. Kur'an-ı Kerim 2/221.

değil, aksine müslümanların sosyo-kültürel yapısını koruma altına almaktır. Ancak İslâm egemenliği altında kendi medeni durumlarını simgeleyen aile içi evliliklerin devamının nedeni, alınan cizye karşılığında medeni hallerininin de koruma altına alınmış olmasıdır.⁶⁷⁵ Aslında burada, zamanla dini bir kültürün şekillenmesi durumu söz konusudur. Çünkü aile ve inanca dair mevcut durumun devamına müsaade, aslında dini hürriyet sebebiyledir.⁶⁷⁶ Dolayısıyla Hz. peygamberin ekonomik alandaki uygulaması, cizye ayetinin muhatap kesimini genişletirken, mecûsîlere yönelik sosyo-kültürel alanda koyduğu yasaklar ise ayetin başında vurgulanan ehl-i kitap kapsamı daraltılmıştır.

Yahudi ve hristiyanlara yönelik evlilik serbestliği⁶⁷⁷ yanında Kur'an-ı Kerim doğrultusunda karşılıklı ikram⁶⁷⁸ ve komşuluk hususlarında müslüman topluma bir yasak getirilmemiştir.⁶⁷⁹ Çünkü komşuluğa dair hadislerde sırf müslüman komşu nitelemesi değil bilâkis sadece komşuluk vurgulanmaktaydı.⁶⁸⁰ Yahudilerin hastalarını ziyaret eden⁶⁸¹ Hz. peygamber, taziyelerine de saygıda bulunmuştur.⁶⁸² Medine'de ehl-i kitabın ikram ve davetlerini⁶⁸³ kabul eden Hz. peygamberin uygulaması, ashabı tarafından da uygulanagelmış ve onlar hem komşuluk ilişkilerine

⁶⁷⁵ Ebû Yûsuf, 141.

⁶⁷⁶ Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'ın Gölgesinde İnsanlık*, (çev. Osman Şekerci), İstanbul 1970, 255.

⁶⁷⁷ İslâm'da ehl-i kitapla evliliğe engel yokken yahudilik ve hristiyanlıkta din dışı evlilikler hatta yahudilikte mezhep dışı evlilikler bile yasaktır. Bkz. Sem'ani, 223–225.

⁶⁷⁸ Bkz. Kur'an-ı Kerim 5/5; Hz. peygambere Hayber'de bir koyun ziyafeti sunulmuş ve Hz. peygamber bu ziyafete icabet etmiştir. Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 15; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 228–229.

⁶⁷⁹ Bkz. Buhari, *Kitabu'l Edeb* 28; Müslim, *Birr* 140.

⁶⁸⁰ Hz. Aişe: *Bir gün ey Allah'ın Resulu; iki komşum var, hangisine hediye vermede öncelik tanıyayım diye sorduğumda 'Sana kapı itibariyle yakın olana' diye cevap verdi.* Bkz. Buhari *Kitabu'l-Edeb* 32; Ebû Davud, *Kitabu'l- Edeb* 132.

⁶⁸¹ İbn Kayyım, I, 201.

⁶⁸² Buhari, *Cenaiz* 47; Nesaî, *Cenaiz* 47.

⁶⁸³ Ebû Davud, *Et'ime* 21, Buhârî, *Kitabu'l-Meğazi* 41.

riayet etmiş hem de bunu müslümanlara tavsiye etmişlerdir.⁶⁸⁴ Ehl-i kitabın bir kesimi olan yahudilerle bu yönde ilişkiler yaşanmaktayken, Kur'an-ı Kerim'de daha samimi olarak tarif edilen hristiyan kesimin bu tür muamelelere muhatap olmaması düşünülemez.

Hız. Peygamber, Hayberde yaptığı bir konuşmada, ehl-i kitabın arazilerine izinsiz girilmesinin helâl olmadığını söylemiştir.⁶⁸⁵ Hayber yahudilerinin bağ ve bahçelerinden izinsiz meyve toplayan müslümanlar, şikâyet üzerine bizzat Hız. peygamber tarafından uyarılmışlardır.⁶⁸⁶ Bu tavır, müslüman vatandaşların Hayber'i ortak mülkiyet olarak değerlendirdiğini gösterir. Fakat, Hız. peygamberin burayı ürün yarıcılığı üzerine kamulaştırması nedeniyle gerçekleşen tacizler, hem yahudilere hem de müslümanlara yönelik bir haddi aşmadır. Çünkü yarıcılık sonucu, yahudilerin hakkına düşen payda müslümanların her hangi bir hakkı yoktur. Hız. Peygamber kendilerine canları ve kanları üzere vatandaşlık bağlamında eman verildiğini, dolayısıyla yahudilerin payına düşen mallardan sadece satın alınma yoluyla faydalanılabileceğini belirtmiştir.⁶⁸⁷

Medine'yi yurt edindikten sonra burayı bütünleştirici ilk adımları atan Hız. Muhammed, yahudilerle, bir çok alanda bağlayıcı nitelikteki vesika antlaşmasını imzalamıştır. Bu noktadan itibaren yahudilere yönelik alınan her kararda, vesika

⁶⁸⁴ Bkz. Ebû Davud, Kitâbu'l- Edeb 5152; Tirmizi, Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla 1943.

⁶⁸⁵ Vakıdî, II, 691.

⁶⁸⁶ Hız. Peygamber, şikâyetler üzerine bu konuda Müslümanları şu şekilde uyarmıştır; “*Yahudiler sizlerin bağ, bahçe va arazilerine girdiğimize dair şikâyetle bulundu. Muhakkak ki biz, canları malları ve ellerinde bulunmakta olan arazileri üzerine onlara eman/güvence verdik, onlarla antlaşma yaptık, bu durumda muahidin malları ancak hakkını/bedelini ödemekle helal olur.*” Bu durumda müslümanlar onların ürünlerinden ancak parasıyla alıyorlardı. Velez ki bir yahudi “*Bunu sana veriyorum dese bile bu söz de geçersiz bir mahiyet ifade ediyordu ki müslümanlar ancak maddi bedelini ödeme mukabilinde bunu kabul ediyorlardı.*” Vakıdî, II, 691. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 494–495.

⁶⁸⁷ Vakıdî, II, 691.

üzerinden politika belirlenmiştir. Gerek aynı ortamı paylaştığı Benî Kaynuka, gerekse sur içi bir yaşam süren Benî Nadir ve Benî Kureyza yahudileriyle Hz. Muhammed ve ashabı, sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Hicret sonrasında müslümanlar için bir pazaryeri oluşturan Hz. peygamber, buna rağmen müslümanlara yahudi çarşısından alışveriş hususunda herhangi bir yasak koymamıştır.⁶⁸⁸

Medine’de kabilevî muhalefet ve ihanet içinde olanlar sürgün ya da infazla cezalandırılarak vatandaşlıktan çıkarılmışlardır. Ancak bu cezalandırmalar sadece aleyhte faaliyetler içinde olanlarla sınırlıdır. Çünkü gerek Benî Kaynuka ve Benî Nadir sürgünü, gerekse Kureyza infazı ardından, Medine’de hala daha yahudi varlığından bahsetmek mümkündür.⁶⁸⁹ Bu da, müslümanlarda tekdüze bir yahudi yaklaşımı, karşıtlığı ya da düşmanlığı olmadığını açık bir delilidir. Sürgün ve infaz sonrasında Medine’de kalmış olan yahudilere karşı kesinlikle düşmanca bir politika takip edilmemiş olup, bilâkis kendilerine Hz. peygamber tarafından zaman zaman ihsanlar da dahi bulunulmuştur. Geride kalanlar, Kureyza vakasından sonra

⁶⁸⁸ Buna en büyük delil Benî Kaynuka vakasına neden olan olayın, bizzat Kaynuka çarşısında vuku bulmuş olmasıdır. Bu olayda Kaynuka çarşısında alışveriş esnasında müslüman Arap kadına bir Kaynukalı esnaf tacizde bulunmuştur. Bkz. Watt, W. Montgomery, *Muhammad And The Statesman*, 130.

⁶⁸⁹ “Hayber gazvesine çıkmak için hazırlıkların sürdüren müslümanların amacı Medine’de anlaşmalı olarak bulunan yahudileri sıkıntıya soktu. Çünkü bu gidişle Hayber’in sonunun Kaynuka, Nadir ve Kureyza sonu gibi olacağını anlamışlardı. Bu nedenle borç verdikleri müslümanlardan alacaklarını isteyerek onları müşkül duruma düşürmek istemişlerdir.” Bkz. Vakıdî, II, 634; Yine Vakıdî’de yer alan bir rivayet göre Medineli yahudiler Hayber gazvesi hazırlıkları içinde olan müslümanlara, Hayber’in muhkem kale yapısı ve savaşçı gücü sebebiyle fethin kendileri için imkânsız olduğunu dile getirmişlerdir. Demek ki Hayber gazvesi esnasında Medine’de hala daha Yahudi varlığı söz konusudur. Bkz. Vakıdî, III, 637; Hz. Muhammed, Hayber gazvesine hicretin 7. yılı Safer ayında çıkmıştır. Bkz. Vakıdî, III, 634; Medine’deki yahudi varlığı için ayrıca bkz. Bkz. Berkey, *The Formation of Islam*, 64; Ayrıca Medine’ye gelen Necran heyetinin Hz. peygamberle girdiği akidevi tartışmaya yahudilerin de katılmış olması hicri 8. veya 9. yılda dahi Medine’de yahudi varlığına bir başka delildir. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 516.

Medine’de siyasi alanda varlık göstermekten uzak bir şekilde eski ve esas yaşam çizgilerine dönüş yapıp sıradan bir vatandaş olarak ticari sahada varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁶⁹⁰ Siyasi anlamda büyük tehdit oluşturan Hayber sorunu çözülüp çevredeki yahudi toplulukları da egemenlik altına aldıktan sonra, başta Hicaz bölgesi ve ardından tüm yarımada siyasi, askeri ve ekonomik sahalarda yahudilik adına bir örgütlenme ve İslâm karşıtlığı çabası bahsedilemez.⁶⁹¹

Hiz. Muhammed, önce Medine içinde sonra da tüm yarımada ele geçen topraklarda yaşayan gayr-ı müslimlerle, yapılan ahitler aracılığı ile aynı ortamda dayanışma ve paylaşım içine girmiştir. Kendilerini İslâm devletinin bir vatandaşı olarak kabul etmesi, ehl-i kitapla yasal ve fiili anlamda ortak yaşam ve hareket noktası oluşturmaya dair imkân ve ihtimalleri kullanmak için açık bir delil ve örnektir. Hiz. peygamberin, yönetici konumunda sergilediği tavır ve davranışlardaki hassasiyetinin en yakın arkadaşları tarafından paylaşıldığını görmek mümkündür. Medine’de bireysel anlamda çıkan ve toplu çatışmaya götüren sürtüşmeler olduğu gibi⁶⁹² bu seviyeye gelmeyen olaylar da olmuştur. Bireysel anlamda çıkan çatışmaları İslâm toplumunda kanaat önderi durumundaki insanların, yapılan antlaşmalara riayet etmek suretiyle çözdükleri bir gerçektir.⁶⁹³

3. İstihdam

Hiz. Muhammed, vahyin ilk muhatabı ve uygulayıcısı olarak müslümanlara, gayr-ı müslimlerle bireysel, toplumsal ve resmi ilişkileri açılarından hayli yaşanmış

⁶⁹⁰ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 490; Zeyn, *es-Sekâfe ve's-Sekâfetü'l-İslâmiyye*, 209.

⁶⁹¹ Gadban, Münir, *Resulullah'ın Hayatı Ve Metodu*, (çev. Adil Teymur), İstanbul 2007, 191; Zeyn, Semih Atıf, *es-Sekâfe ve's-Sekâfetü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1983. 209.

⁶⁹² Benî Kaynuka çarşısındaki taciz vakası ve Benî Kaynuka sürgünü için Bkz. Watt, W. Montgomery, *Muhammad And The Statesman*, 130.

⁶⁹³ Ebû Bekir’in “...aramızdaki ahd ve misak olmasaydı, boynunu da uçururdum.” sözü için Bkz. İbn Hişâm, II, 207; Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi*, I, 279.

örnekler bırakmıştır. Gerek Mekke’de peygamber sıfatıyla gerekse Medine’de peygamber ve devlet başkanı sıfatıyla hayatına devam ederken, gayr-ı müslim kesimle bireysel olarak yaşadığı birçok hukuki ilişki buna örnektir.⁶⁹⁴ İslam devletinde özel ve resmi işlerde gayr-ı müslim istihdamı, Kur’an-ı Kerim’deki bazı ayetler⁶⁹⁵ ve hulefa-i raşidîn’in bir takım uygulama örneklerinden⁶⁹⁶ hareketle olumsuz yaklaşımlar yaşanmıştır. Hâlbuki Hz. peygamberin Ebû Zer’le olan bir diyalogunda vurguladığı ilkeler,⁶⁹⁷ istihdam hususunda sadece müslüman olmanın dahi geçer neden olmadığını ifade eder niteliktedir. Hz. Muhammed’in istihdamda karakter, dürüstlük, güven, liyâkat, kabiliyet ve mahareti öncelediği, her şeyden önce, çalışkan insanları devlet işlerinde istihdam ettiği bir gerçektir. Ebû Zer’in iş talebini reddetmesindeki neden de dini değil, bilâkis bu tarz işlerdeki ehliyet yetersizliği ve irade zayıflığıdır.⁶⁹⁸

İslam devletinde genel anlamda gayr-ı müslimlerle sosyo-ekonomik ilişkilerde ve istihdam noktasında öne çıkarılan nokta, toplumun maslahatı doğrultusunda *faydalanma* hususudur. Özellikle Hz. peygamberin Bedir savaşına katılmak isteyen müşriğin talebini reddetmesi, gayr-ı müslimin istihdamı hususunda aleyhte bir delil olarak kullanılır. Ancak bu teklifi yapan bir müşrikti ve savaş müşriklere karşı verilecekti. Savaş esnasında ordunun sırlarına bir müşriğin vakıf olması, aleyhte bir duruma sebebiyet verebilirdi.⁶⁹⁹ Kaldı ki, istihdam hususunda savaş gibi olağanüstü bir durumda cereyan eden bir hadiseyi olağan şartlar için

⁶⁹⁴ Sem’âni, 194.

⁶⁹⁵ Bkz. Kuran’ı Kerim, 3/118, 5/51.

⁶⁹⁶ Hz. Ömer’in hassasiyeti ve tavrı konusu, ileride işlenecektir.

⁶⁹⁷ Bkz. Ebû Yûsuf, 9.

⁶⁹⁸ Bkz. Ebû Yûsuf, 9.

⁶⁹⁹ The Royal Academy for Islamic Civilization Research, *Treatment of non-Muslims in Islam*, Amman 1992, 38.

genelleştirmemek gerekir. Fakat Hz. Muhammed'in, bazı savaşlarda müşrik ve yahudilerin İslam ordusuna katılımına müsaade ettiği durumlar olmuştur. Hz. Muhammed, “Allah, İslâm'ı müslüman olmayanlarla güçlendirecek.” ya da “Allah bu dini, günahkârlarla güçlendirecek/destekleyecektir.” hadislerini de müşriklere karşı müşrik ya da yahudilere karşı yahudileri savaşçı olarak istihdam ettiği anlarda söylemiştir.⁷⁰⁰ Başlangıçta müslüman asker dışında asker istihdam etmeyen Hz. peygamberin, sonraki mücadeleler için buna izin vermesini, neshe bağlayanlar olmuştur. Ancak tefsir ya da hukuk alanlarındaki nazari incelemeler bir kenara bırakılacak olursa her iki yöndeki uygulama örneklerinin birer vak'a olarak yaşanmış olması nedeniyle meseleyi, Hz. peygamberin tespiti doğrultusunda, müslümanların maslahatı ve dönem içindeki koşullar açısından ele almak gerekir.⁷⁰¹ Ayrıca Hz. peygamberin, Uhud'da İslâm ordusuna katılan yahudi Muhayrik'a müsaade etmesini de⁷⁰² vesikanın askeri ortaklık ilkesi çerçevesinde değerlendirmek gerekir.⁷⁰³ Ancak Hayber'e yapacağı harekât öncesi gayr-ı müslimler bir yana ganimet arzusu ile kendisine başvuran müslümanları bile kabul etmemiştir. Hz. Peygamber, Hayber çıkarmasında tek hedefin cihad olduğunu bir münadi aracılığı ile ilan etmiştir.⁷⁰⁴ Şu halde orduda istihdam için tek bağlayıcı şeyin müslümanlık olmadığını söylemek mümkündür.

⁷⁰⁰ es-Sâih, Şeyh Abdülhamid, “Medhal ilâ Muameletu Gayri'l-Müslimin fi'l-İslâm”, *Muameletu Gayri'l Müslimîn fi'l-İslâm*, Amman 1989, I, 21.

⁷⁰¹ es- Saih, 21.

⁷⁰² Bkz. İbn Hişâm, III, 165

⁷⁰³ Vesikada yer alan Medine savunmasında müşterek hareket, Uhud için de geçerli olabilir. Çünkü Hz. peygamberin Hendek savaşı ardından söylediği “Artık Kureyş bu günden sonra size saldıramayacak...” (bkz. Semhûdî, I, 305.) sözü Uhud'un da savunma zincirinin bir halkası olduğu anlamına gelebilir.

⁷⁰⁴ Vakıdî, II, 634.

Vesika ortak paydasında, özellikle savunma açısından herkesi bağlayıcı nitelikte fiili anlamda destek, taraflardan istenmişti. Vesikada ortak düşman olarak vurgulanan Kureyş’le yapılan Bedir savaşından itibaren müslümanlar, kendi başlarına mücadele vermişlerdir. Uhud için Medine dışına çıkan müslümanlara, yahudilerin topluluk olarak kuvvet katkısında bulunduklarına dair rivayetler söz konusudur.⁷⁰⁵ Fakat bu yöndeki rivayetlerin kimisinin senedinde kopukluk kimisinin ravisinde ise zayıflık olduğu tespitlerini yapanlar, bu iddiaları gerçeğe aykırı olarak değerlendirirler.⁷⁰⁶ Hatta Uhud’da, müslümanlara katkı için Benî Kaynuka’nın kabile bazında yardıma geldiğine dair rivayetler de zaman ve mekân gerçeğine terstir. Çünkü Benî Kaynuka Uhud’dan önce sürgün edilmiştir.⁷⁰⁷ Ayrıca Uhud’a destek vermek için bireysel olarak hazırlık yapan yahudilerin katkısı⁷⁰⁸ karşısında Hz. peygamberin “*Biz bir müşrik grubunun diğer müşrik gurubuna karşı desteğini istemiyoruz.*”⁷⁰⁹ rivayeti de, kitap ehlinin içten içe şirk ehline verdikleri destek yahudilerin genel tavırlarına binaen ilginç bir nitelemedir.⁷¹⁰ Ancak, İslâm devletinin bir vatandaşı olarak hayatlarına devam eden Yahudilerden, zaman zaman kendi dindaşlarına karşı müslümanların yanında savaşlara katılanlar olmuştur.⁷¹¹ Fakat bu

⁷⁰⁵ Bkz. Semhûdî, I, 283.

⁷⁰⁶ Umarî, 111–112.

⁷⁰⁷ Umarî, 113.

⁷⁰⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 481.

⁷⁰⁹ Umarî, 113.

⁷¹⁰ Bkz. Semhûdî, I, 283; Buradaki müşrik nitelemesinden çok daha önce imzalanmış bulunan vesika maddelerine dair Ebû Ubeyd’in benzer bir tespiti vardır. Ebû Ubeyd, vesikada bulunan “*Hiçbir müşrik bir Kureyşlinin malını himaye edemez.*” ilkesinde geçen ‘müşrik’ tanımlamasının kendileriyle vesika imzalanan yahudilere yönelik olduğu görüşündedir. Bkz. Ebû Ubeyd, 205.

⁷¹¹ Hamidullah, *İslâm Devlet İdaresi*, 253; Hz. Muhammed, yahudilerin savaşlarda müslümanların safında yer almasına bazen izin verirken bazen de yasak getirmiştir. Bu durum, aslında O’nun yahudilere karşı tutarsızlığı olarak anlaşılmamalı, aksine vesikada belirtilen “*Onlardan birisi ancak*

yöndeki katkılarında temel etken, vesikanın bağlayıcılığı üzerinden vatandaşlık paydası değildir. Yahudilerin kendi aralarında eskiden beri mevcut olan düşmanlıklar⁷¹² ve dindaşlarının dış güvenlik kadar iç güvenliği de garantiye alan vesikaya muğayır hareketlerinin cezasız kalmamış olmasıdır.

Hayber yahudileri sürgün emrini beklerken ya da sürülmemek için Hz. peygamberden ricada bulunurken, burada ziraât ürün üzerinden yarıcılık uygulamasına gidilmiştir.⁷¹³ Toprak ve ürün kendilerine ait olmaksızın, hasatta ürünün yarısına sahip olma şartıyla yapılan taksimat⁷¹⁴ uygulaması, aslında İslâm devleti toprağında olan bir durumdur. Buradaki yarıcılık uygulamasından hareketle gayr-ı müslimlerin istihdamını ve kendileriyle ticari ortaklık kurulabileceğini öne sürenler olmuştur.⁷¹⁵ Çünkü müslümanlar, Hayber toprağını değil ürünlerini yarıcılık esasına göre paylaşmışlardır.⁷¹⁶

Burada teklif Hz. peygamberden gelmişse, elde yeterli iş gücünün olmayışı nedeniyle⁷¹⁷ müslümanların maslahatı ve tebliğin sekteye uğramaması; teklif yahudilerden gelmişse, ziraatte mahir olmaları fırsatının değerlendirilmesi ve ziraât alanların, işi bilen insanlarla işlerliğinin devam ettirilmesi amaçlanmıştır.⁷¹⁸ Neticede, sürgüne gönderilmeyen Hayber yahudilerinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki; Hz. peygamberin büyümekte olan İslâm ülkesini özellikle yahudi

Muhammed'in izni ile savaşa katılabilir.” ifadesine binaen değerlendirilmelidir. Madde 36 için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 61.

⁷¹² Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, 252.

⁷¹³ Belâzurî, 36–37; Taberî, teklifin Hayberlilerden geldiğini aktarmaktadır. Bkz. Taberî, III, 15; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 300.

⁷¹⁴ İbn Kesîr, VI, 300.

⁷¹⁵ Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 16.

⁷¹⁶ Belâzurî, 37; Semhûdî, I, 320.

⁷¹⁷ Ebû Ubeyd, 56.

⁷¹⁸ Yahudilerden teklif geldiği hususunda bkz. İbn Hibbân, 303.

unsur başta olmak üzere gayr-ı müslim kesimden arındırma gibi bir amacı söz konusu değildir.⁷¹⁹ Ucu açık bir süre tahdidi de⁷²⁰ ise, müslüman iş gücü yokluğu yanında, muhtemelen önceki yaşanmışlıkların sonucu olarak devlete sadakat konusunda vuku bulabilecek bir duruma yönelik tedbiri elden bırakmamakla açıklanabilir. Kaldı ki işçi olarak yerlerinde bırakıldıklarından, artık Hayber yahudilerini Hayber'in bir sahibi olarak değilde sözleşmeli bir işçi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ürün bölüşümüne dair yarıcılık uygulamasında, Hayber yahudilerine pozitif ayrımcılık yapılmıştır. Öncelikle, Hayberliler topraklarında bırakılarak, sürgün gibi ağır bir yaptırım ve yeni yurt edinme meşakkatinden şimdilik kurtulmuş, zirai alanda verecekleri emekler yarıcılıkla karşılık bulmuş ve nihayetinde de hasatın bölüşümündeki pay seçimi konusunda da muhayyer bırakılmışlardır.⁷²¹

Yahudi bir gencin Hz. Muhammed'in hizmetinde bulunması,⁷²² Hz. peygamberin kabulü olmadan olamayacağı için bunda, hem yahudi ailenin hem de kendisinin onayı olmalıdır. Keza bu gence vefatından önce yapılan İslâm teklifi ardından onun da kabul etmesi Hz. peygamberin kendisine yönelik ilgi, alaka ve

⁷¹⁹ Hz. Ömer döneminde de göreceğimiz üzere Hz. peygamberin “*Arap yarım adasında iki kible olmaz.*” hadisi gerekçe gösterilerek yarımadada Hayber başta olmak kaydıyla tüm yahudi varlığına son verilmiş ve gayr-ı müslim kitle yarımada dışına sürülmüştür. Bkz. Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 263–275.

⁷²⁰ “*Allah, bıraktığı müddetçe sizi burada bırakıyorum.*” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Vakıdî, II, 690; Semhûdî, I, 320; Ancak, Hz. Ömer onları sürgün ederken başta Abdullah b. Ömer olmak üzere müslümanlara yönelik işledikleri hataları sıraladıktan sonra şöyle demiştir: “*Peygamberimiz, Allah bıraktığı müddetçe sizi burada bırakıyorum demiştir. Yani bu da içlerinden birisi peygamberimizin kendilerine verdiği Hayber’de sürekli ikamete dair bir sözleşme veya buna dair bir delil getirmedikleri sürece Allah onların sürülmelerine izin vermiştir demektir.*” Bkz. Vakıdî, II, 717; Semhûdî, I, 320.

⁷²¹ Belâzurî, 37; Nuveyrî, XVII, 186.

⁷²² Buhârî, Cenaiz 80.

saygınlığından başka bir şekilde ifade edilemez. Bu durum devlet başkanı olan Hz. peygamberin özel işlerinde gayr-ı müslim istihdam ettiğine açık bir örnektir.

Hz. Muhammed döneminde İslâm devleti, kurumsallaşma anlamında yeterli mesafe katetmemiş olduğundan⁷²³ bu dönemde devlet işinde belirli ve düzenli bir istihdam politikasından bahsetmek henüz erkendir. Bu dönemde, devlet için olmazsa olmaz görevler diyebileceğimiz bir takım makam ve mevkiler mevcuttu. Devlet başkanlığı zaten, Hz. Muhammed tarafından sürdürülmekte olup, buna destek bağlamındaki bir takım yetkin görevlerde de yahudilerin istihdam edilmeleri olanaksızdı. Çünkü bu dönemde işlerliği olan resmi görevler; komutanlık, valilik, kadılık ve elçilikten ibaretti. Böyle konumlarda müslümanların bulunmasından daha doğal bir şey olamaz.⁷²⁴ Örneğin ordu komutanlığı İslâm devleti için sırf bir hizmet değil, İslâm'ı yayma amaçlı olduğundan aynı zamanda bir ibadettir.⁷²⁵ Dolayısıyla, seriyelerde başkomutanlık görevlerinde savaş kabiliyeti yüksek müslümanlar görevlendirilirken, gazvelerde bu makamda Hz. peygamber bulunmaktaydı. Medine'de kadılık işlerini de vesikaya binaen bizzat Hz. peygamber yürütmekteydi. Şu halde İslâm devletinde yer alan stratejik nitelikteki bazı görevler için gayr-ı müslimlerin görevlendirilmesi, İslâm devletinin bekası açısından sağlıklı bir durum olmayacaktı.⁷²⁶

Hz. peygamberin, İslâm devletinde görev alma konusunda talepte bulunan iki kişiye cevaben söylediği “*Bu işi isteyene veya bu konuda hırs sahibi olana emanet*

⁷²³ Salih, Hz. peygamber döneminde kurumsallaşma yönündeki bir takım düzenlemelerin yapılmamış olmasını henüz ihtiyaç olmayışına bağlar. Bkz. Salih, Subhi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 55.

⁷²⁴ İbn Kayyim, , I, 208, 214, 242; Cebr, 164; Kardavî, Yûsuf, *Müslümanlar Gayr-ı Müslimlere Nasıl Davrandı*, 40; Zeydan, *Ahkâm*, 78.

⁷²⁵ Kardavî, 40.

⁷²⁶ Yemut, 105.

etmeyiz.” söz, istihdamın, bireyin talep ya da hakkı itibariyle değil de devletin tespit ve tercihiyle mümkün olabileceğine delalet eder. Aksi bir durum (talebin meşruiyet doğurması), devletin vatandaşının hakkını çiğnemiş olacağı anlamına gelebilirdi.⁷²⁷ Dolayısıyla Hz. peygamber’in, işe ehil olmama yanında hırsı ve -aşırı- talebi de uygun görmemiş olması, istihdamda talebin ölçüt olamayacağını ifade eder.⁷²⁸

Hz. peygamber sırf Medine ve çevresinde değil tüm bölgeye ve insanlığa yönelik tebliğ ve siyasi faaliyetini sürdürmekteydi. Bu nedenle yazışma işlerinde yahudilere güvenemediği için,⁷²⁹ Zeyd b. Sabit’ten İbranice öğrenmesini istemiştir.⁷³⁰ Kanımızca bunda en büyük neden yapılan işin bireysel bir faaliyet olmayıp aksine vahiy temelli ve tüm insanlığı ilgilendiren bir mesele oluşudur. Dolayısıyla kendi inancından olmayan birisinin bu inanca hizmet edeceğini düşünmek fazla iyimser bir beklenti olacaktır.

Hz. Muhammed döneminde dinî nitelikli ya da stratejik önemi haiz görevler⁷³¹ haricinde ve özellikle teknik bilgi⁷³² gerektiren alanlarda, gayr-ı müslim istihdamı açısından bir yasaklama söz konusu olmamıştır.

⁷²⁷ Yemut, 104–105.

⁷²⁸ Chaudhry, Muhammad Sharif, *Taxation in Islam and Modern Taxes*, Lahor 1992, 84–85; İbn Abdirabbih liyakat hususunun başka kültürlerde de önemsendiği anlamında “*Biz caselik makamına talib olanı değil zahid olanı getiririz.*” şeklindeki Hristiyan sözünü örnek verir. Bkz. İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed (ö. 327/938), *el-Ikdu’l-Ferîd*, (I-IX), (thk. Müfid Muhammed Kumeyha), Beyrut 1983, I, 77.

⁷²⁹ Hârîce b. Zeyd b. Sabit yoluyla gelen rivayette “*Resulullah yahudi yazısını öğrenmemi emretti ve ‘mektuplar/ belgeler hakkında yahudiye güvenmiyorum.’ dedi. Yarım ay geçmeden öğrendim. Artık yahudilere gönderdiği mektuplarını ben yazıp gelen yazıları da ben okuyordum.*” Bkz. Belâzurî, 460.

⁷³⁰ Buhârî, Ahkâm 40.

⁷³¹ Sem’âni bu ayrımı taaabudi ve tabii olarak ayırdetmektedir. Bkz. Sem’âni, Ebû’l-Hasan Ali, *Evzâu Gayri’l-Müslimîn fi’d-Devleti’l-İslâmiyye*, Hartum 2005, 179.

⁷³² Sem’âni, 162.

C. EKONOMİK POLİTİKALAR

1. Haraç

Gayr-ı müslimlerin toprak ürününden ya da mallarından alınan harac,⁷³³ Hz. Muhammed tarafından vergi anlamında kullanılmıştır. Medine'deki pazar piyasasını ellerinde bulunduran yahudilerin tekeldi tutumları ve vergi uygulamaları üzerine Medine'de bir pazaryeri oluşturan Hz. peygamber, pazaryerindeki uygulama için müslümanlara, “*Burada size haraç yoktur.*”⁷³⁴ demiştir. Bağlamı açısından ele alındığında buradaki haraç ifadesi ile toprak vergisi değil kira ücretinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu uygulama, muhtemelen müslüman vatandaşların maddi açıdan rahatlaması ve yine buna yönelik olarak gayr-ı müslim tebaya ekonomik anlamda bağlı kalmama adına vergi vermemeleri amacıyla yapılmıştır. Çünkü Medine'deki pazar piyasasını eline bulunduran yahudilerin pazaryeri vergisi almasına karşın Hz. peygamberin müslüman tüccarlar için bir pazaryeri tesis edip vergi muafiyeti⁷³⁵ ile onlar için adeta bir serbest bölge oluşturması, müslüman kesimin de ticaret piyasasında bulunması ve ekonomik anlamda güçlenmesi için önemli bir adımdı.

İslâm devletinde Medine içindeki gayr-ı müslim vatandaşlardan vergi alınmazken, fethedilen ilk şehir olan Hayberle⁷³⁶ birlikte vergi uygulaması başlatılmıştır. Ancak buradaki vergi uygulamasında, teklifin hangi kesimden geldiğinden çok, böyle bir verginin başlamış olması ya da uygulamaya geçmiş olması daha önemlidir. Müslümanların ilk fethettiği gayr-ı müslim toprağı olan Nadir

⁷³³ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, 51; Komisyon, *Mu'cemu'l-Vasit*, (ed. Şevki Dayf), Mısır 2004, 224.

⁷³⁴ Belâzurî, 28; Farklı rivayetler için Bkz. Kister, M.J., (çev. Abdullah Karaman), “Peygamberin Pazarı”, *CÜİFD*, Sivas 2002, VI/ 2, 25–29.

⁷³⁵ Erkal, Mehmet, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul 2009, 46.

⁷³⁶ Algül Hüseyin, Osman Çetin, (I-IV), *İslâm Tarihi*, İstanbul 1991, I, 464.

ve Kureyza yurdu, halkı yerlerinde bırakılmadığı için haraç sınıfından sayılamaz.⁷³⁷ Ancak müslümanların ilk fethettiği şehir olan Hayber’de ise Yahudiler süreli olarak yerlerinde bırakılmış olup kendileriyle ürün üzerinden yarıcılıkla anlaşılmıştı. İşte bu durumu bazı tarihçiler İslâm tarihinde haracın/arazi vergisinin ilk uygulandığı olarak tanımlamışlardır.⁷³⁸ Her ne kadar burada kavramsal anlamda haraçtan bahsedilmemiş olsa da, haracın toprak ya da üründen alınan bir vergi olması ve bunun için memur görevlendirilmesi⁷³⁹ dolayısıyla sonradan kurumsallaşan haraçla aynı olduğuna kanaat getirenler vardır.⁷⁴⁰ Ancak, buradaki uygulamayı haraç için bir örneklik olarak alsak ya da haracın başlangıcı olarak kabul etsek bile, ileride kurumsallaşan haraç uygulaması ile birebir örtüşmeyen bir durum söz konusu olacaktır. Hz. Ömer döneminde ele geçen topraklar, tamamen değişik bir uygulamaya tabi tutulmuş olup ne fatihler arasında bölüşülmüş, ne yarıcılık uygulamasına gidilmiştir. Şu halde Hz. peygamber döneminde uygulanmış olan bu vergi şekli, ileriki dönemlerde kavramlaşmış olan haractan çok, fey⁷⁴¹ olarak kabul edilmelidir.⁷⁴²

⁷³⁷ Tuğ, 119.

⁷³⁸ Tuğ, 117; Bat Ye’or da bu uygulamayı haraç olarak değerlendirir. Çünkü ona göre; uygulama Hayber’de ilk etapta mülkiyet hakkına sahip olan yerli halkı, kendi toprağını kiracı olarak işleyen sıfatıyla, zamanla vergi veren durumuna çevirmiş, toprak mülkiyeti yönetici elinde olmasına karşın çiftçilerin nesilleri ziraat işinde mirasçı hakkına sahip olabilmişlerdir. Bkz. Ye’or, 52. Ancak bu uygulamada, antlaşmayla yerli halka geçicilik sıfatı verildiğini unutmamak gerekir.

⁷³⁹ Hayber mahsulünde bölüşümü sağlamak ve devletin payını almak için Abdullah b. Revâha görevlendirilmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 55; Vakıdî, II, 691; Ancak toprağın ölçüm işi ve vergilendirilmesi işi için özel anlamda memur görevlendirilmesi, Hz. Ömer döneminde yapılmış olup bu anlamda, ilk harac uygulamasının Hz. Ömer döneminde gerçekleştiğini savunanlar da vardır. Bkz. Yemut, 1151.

⁷⁴⁰ Tuğ, 119; Ali Şafak da Hz. peygamberin arazi vergisi olarak haraç aldığı görüşündedir. Bkz. Şafak, Ali, *İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı (İlk Devirler)*, İstanbul 1977, 52.

⁷⁴¹ Ebû Yûsuf feyi, arazi haracı olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ebû Yûsuf, 25; Bunun en büyük nedeni ise ileri de de göreceğimiz üzere Ömer b. Abdülaziz’in değerlendirmesidir. Çünkü Ömer b. Abdülaziz, cizyenin İslâm’a girmekle düştüğünü ancak, haracın sürekli/devam eden bir fey olduğunu söylemiştir.

Hız. Muhammed döneminde uygulamaya konan yarıcılıkla, şüphesiz ki muhatap kitle, İslâm devleti mensubu olmak açısından bir bedel ödemek zorundaydı. Çünkü bir kısmı inancında sebat etmiş ve bu uğurda savaşmıştı. Ancak muhatapla yapılan antlaşmada sınırlı süreli bir durum vardı. Kaldı ki haracın tanımında ‘toprağın vergisi’ ifadesi de yer almakta olup⁷⁴³ buradaki uygulama topraktan çok ürüne yönelikti⁷⁴⁴ ve ürün de toprağa dair bir ölçüm neticesinde belirlenmemişti.⁷⁴⁵ Haraç, toprak ve ürün odaklı olmak üzere ikili şekilde de belirlendiğinden⁷⁴⁶ ötürü buradaki uygulama daha çok ürün bölüşümü kabilindendi. Neticede, Hayberlilerle ilk etapta şehri terke etme yönünde anlaşılmışsa da⁷⁴⁷ bölge insanı olmaları nedeniyle burayı iyi tanımaları, ziraat alanda mahir olmaları ve aşırı talepleri üzerine⁷⁴⁸ Hız. peygamberin izniyle ucu açık⁷⁴⁹ bir süre şartıyla/ “yeni ve kesin bir karar alınıncaya dek”⁷⁵⁰ burada yarıcılık⁷⁵¹ şartıyla kalmalarına müsaade edildi.⁷⁵² Hız. Peygamber,

Bkz. Dûrî, Abd Al-Aziz, “Landlord And Peasant In Early Islam”, *Der Islam*, XVI/1–2, Berlin 1979, 97-105; Ebû Ubeyd’e göre ise, fey; şahıs vergisi olan cizye, arazi vergisi olan haraç, ehli zimmet ve harbilerden alınan uşûr vergilerini kapsar. İşte bu gelirler zengin ya da fakir tüm Müslümanların hakkıdır. Bunlar ordunun maaşı, halkın ihtiyaçları ve devlet başkanı tarafından İslâm ve müslümanların faydası için harcanır. Bkz. Ebû Ubeyd, 16.

⁷⁴² Ebû Yûsuf, 92; Fayda, Mustafa, *Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 2006, 92.

⁷⁴³ Yemut, 139.

⁷⁴⁴ Vakıdî, tahmini ürün ölçümü neticesinde Abdullah b. Revaha’nın Yahudilere 40 bin vesk ürün taksim ettiğini rivayet eder. Ancak Yahudiler oranlarda oynama karşılığında Abdullah b. Revaha’ya rüşvet olarak ziynet teklifinde bulunmuşlardır. Bkz. Vakıdî, II, 691; İbn Kesîr, VI, 300.

⁷⁴⁵ Yemut, 143.

⁷⁴⁶ Yemut, 141–142.

⁷⁴⁷ Belâzurî, 36.

⁷⁴⁸ Taberî, III, 15.

⁷⁴⁹ Belâzurî, 36.

⁷⁵⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 494; Chaudhry, 70.

⁷⁵¹ Buradaki yarıcılıktan kastedilen şey, ‘muzaraa’ (ziraat -ürün) ortaklığıdır. Bkz. Ebû Ubeyd, 76; Habib, 113.

müslümanların maslahatına öncelik verdiği için burada yarıcılık uygulamasını tercih etmiştir. Çünkü müslümanlar ayrı bir şehir durumunda olan Hayber'in toprağını işleyebilecek zirai bilgi ve iş gücünden yoksunlardı⁷⁵³ ve hatta aktif şekilde bir mücadele içinde olduklarından dolayı yeterli zamanları da yoktu.⁷⁵⁴

Nadiroğulları gibi ziraatle uğraşan Hayberlilerin, yerlerinden sürgün edilmeyip Nadirlilerin aksine yerlerinde bırakılmasında kritik bir fark vardır. Kuşatma öncesinde Hayberle müslümanlar arasında bir antlaşma olmadığı halde Nadiroğullarıyla aralarında bir antlaşma mevcuttu. Müslümanlar Nadiroğulları'nın toprağını Hayber'den daha önce ele geçirmiş olup bu esnada da ziraatte mahir değillerdi. Ancak bu esnada içte ve dışta daha yoğun bir mücadele içerisindeydiler. Hatta ezeli düşman Kureyş tehdidi, bu dönemde henüz bir antlaşma ile kontrol altına alınmamıştı. Dolayısıyla buradaki temel fark, Nadiroğulları'nın antlaşmayı ihlal etmiş olmasıdır. Yoksa ziraat faaliyeti tek başına ölçüt olarak alınmamalıdır. Çünkü müslüman kesim de zirai faaliyetlerden tamamen bihaber değildi.⁷⁵⁵

Alınan karar gereği yarıcılık uygulaması için Hayber'e gelen görevli Abdullah b. Revâhâ'nın çeşitli hediye tekliflerini “*Peygamber beni buraya malınızı yemeye değil, taksim etmeye gönderdi.*”⁷⁵⁶ sözü üzerine ürün toplama ve taksimatı için kendisinin ya da yahudilerin bu işi üstlenebileceği konusundaki teklifi, Hayber

⁷⁵² Belâzurî'de yarıcılık teklifinin hem peygamber hem de Yahudilerden geldiği yönünde iki ayrı rivayet vardır. Bkz. Belâzurî, 36. Ebû Ubeyd ise teklifin Hz. peygamberden geldiğini söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 56.

⁷⁵³ İbn Kayyım, I, 183.

⁷⁵⁴ Belâzurî, 37; İbn Kesîr, VI, 300; Hammaş, Necdet, “Hayber Gazvesi”, *el-Mevsûatu'l-Arabiyya*, Dimaşk 2004, IX, 74.

⁷⁵⁵ Kapar, M. Ali, “Hz. Peygamber'in Gerçekleştirdiği Toplum Yapısı ve Özellikleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Say), Ankara 2003, 86.

⁷⁵⁶ Vakıdî, II, 691.

yahudilerince tam bir adalet örneği olarak nitelenmiştir.⁷⁵⁷ Müslümanlar taksimat uygulamasını Hz. peygamber döneminden, Hz. Ömer'in hilafetinin ilk dönemine kadar sürdürmüşlerdir.⁷⁵⁸

Hz. peygamber; Bahreyn ya da Hecer'de Âlâ b. Hadramî'den, müşrikten öşre karşılık haraç almasını emretmiştir.⁷⁵⁹ Uşûr, müslümanın toprak ürününden alınan gelir vergisi olduğuna göre bu durumda haraç, mana olarak gayr-ı müslim toprağından alınan vergi olacaktır.⁷⁶⁰ Belâzurîde yer alan bir rivayette ise Bahreyn'de meskûn olan gayr-ı müslimlerle hububat ve hurma ürünlerinden yarıcılık şartıyla anlaşma yapıldığı bilgisi yer almaktadır.⁷⁶¹ Ancak, buradaki rivayette geçen *müşrik* ifadesini, Hz. Muhammed'in bazen İslâm dışı tüm unsurlar için kullanmış olması açısından değerlendiresek bile, bu vergiye harac demek mümkün değildir. Çünkü rivayetin zayıflığı tespiti yanında Hz. peygamberin yarımada toprağını uşûr toprağı olarak değerlendirmesi de haraç olasılığını ortadan kaldırmaktadır.⁷⁶² Şu halde, sonradan kurumsallaşacak olan haraç vergisi uygulamasına ilk döneme ait en yakın örnek, Hayber uygulamasıdır.

⁷⁵⁷ Ebû Yûsuf, 55.

⁷⁵⁸ Taberî, III, 21; Nuveyrî, XVII, 187.

⁷⁵⁹ Hamidullah, *Vesâik*, 149–150.

⁷⁶⁰ Hz. peygamber döneminde haraç alındığına dair delillendirmesinde, Hecer mecûsîleri ile ilgili Hz. peygamberin mektubunda geçen '*cizyetu'l-arz*' üzerinden Salih Tuğ'un yaptığı tespite değinmek gerekir. Mektupta ifade edilen, "*cizyetu'l-arz*" değil (Bkz. Tuğ, 122), '*cizyetu arzık*' (Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 152.) ifadesidir. Bu ifade teferruatlı bir şekilde dile getirilmediği için bunu topraktan alınan vergi olarak değil de "*Sorumlu olduğun ülkenin cizyesi*" olarak almak daha yerinde bir tespit olur kanaatindeyiz.

⁷⁶¹ Yalnız buradaki yarıcılık sadece ürün üzerinden olup savaş yapılmadığından toprak mülkiyeti bölge halkı üzerindedir. Bkz. Belâzurî, 91.

⁷⁶² Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 89.

2. Cizye

Cizye kelime olarak, bedel/karşılıktan gelir.⁷⁶³ Cizye, İslâm devletinin bulunduğu bölgede egemenliğini perçinleme sürecinde zimmet ehline yüklenen bir şahıs vergisidir.⁷⁶⁴ İslâm'dan önce de Rumlar ve Farslılarda uygulanmakta olan cizye;⁷⁶⁵ isim, oran,⁷⁶⁶ mükellef profili v.s. açılarından farklı bir mahiyet arzietmekteydi.⁷⁶⁷

Cizye ayetinin⁷⁶⁸ nüzulü,⁷⁶⁹ vahyin son dönemine denk gelmesi nedeniyle müslümanlar, ancak bu andan itibaren imzaladıkları ahitlerde cizyeye yer vermişlerdir. Ayetten önce yapılan antlaşmalarda lojistik destek⁷⁷⁰ veya yarıcılık⁷⁷¹

⁷⁶³ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (I-XVIII), Beyrut 1999, II, 279-280; “*Araplar borcumu karşıladım ya da ödedim anlamında ceza fiilini kullanırlar.*” Bkz. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah B. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, (I-XV), (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv) Riyad, (t.y.), XIII, 202.

⁷⁶⁴ Dayf, Şevki, *Mu'cemu'l-Vasıt*, Mısır 2004, 224; Zeydan, *Ahkâm*, 138.

⁷⁶⁵ Sasani ve Bizans kültüründe ele geçen topraklardaki her şahıs krala bağımlılık ve itaatini sembolize eden bir vergi ödemekteydi. Bu bireysel bir vergi olması açısından cizyenin muadili gibiydi. Bkz. Dûri, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi: Bir Önsöz*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, 123; İslâm devleti kendisinden önce cari olan vergilerin hepsini ilga edip sadece cizye ve haracı bıraktı.” Bkz. Hammaş, Necdet, *el-İdâre fi'l-Asri'l-Umevî*, Dimaşk 1980, 164.

⁷⁶⁶ Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 218.

⁷⁶⁷ Örneğin, Kisranın şahıs vergisi düzenlemesinde sadece 20–50 yaş aralığı cizye vergisi mükellefi olarak kabul edilmekteydi. Bkz. Taberî, II, 151; Tuğ, 5–8.

⁷⁶⁸ “*Kendilerine kitap verilenlerden Allaha ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulü'nun haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşı.*” Bkz. Kur'an-ı Kerim 9/29.

⁷⁶⁹ Taberî, ayetin Tebûk gazvesi esnasında veya sonrasında indiğini söyler. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 403, 407.

⁷⁷⁰ Medine vesikasına göre şehre muhtemel bir saldırı durumunda Müslümanlarla ortak savunma ve destek sağlama/ lojistik destek şartı getirilmiştir ki Beni Kureyza, hendek kazma faaliyetine alet edevat desteği vermiştir. Bkz. Vakıdî, II, 445.

⁷⁷¹ Ebû Ubeyd, 76.

gibi uygulamalar olmakla birlikte⁷⁷² cizye emriyle, artık egemenlik altına alınan her topluluğun İslâm devletine karşı ekonomik bağı cizye olmuştur. İlk olarak ehl-i kitabın hristiyan kesimiyle faaliyete geçen cizye uygulaması, bu tarihten sonra egemenlik altına girecek olan ehl-i kitab ve onun durumunda değerlendirilen her kesime uygulanmıştır.

Uygulamaya konduğu dönem itibariyle rivayetlerdeki ifadelerden hareketle, yegâne bir vergilendirme yolu olduğu düşünülen cizye, neredeyse tüm vergi çeşitlerinin adı ya da kapsamlı bir vergi olarak görülmüştür.⁷⁷³ Standart bir hal almayan birkaç örnek uygulama dışında, ileriki dönemlerde gün yüzüne çıkacak hukuki tartışmaların⁷⁷⁴ yanı sıra, tarihi süreç içindeki uygulama örneklerine bakıldığında cizye, ilk etapta İslâm devleti egemenliği altına giren ehl-i kitab mensuplarından alınan bir şahıs vergisidir.⁷⁷⁵ İslâm tarihinde gayr-ı müslim vatandaşların mükellefi oldukları vergiler içinde şahsi vergi anlamında kullanılmış olan cizye, vahiyle temellendirilmiş, Hz. Muhammed tarafından da şekillendirilmiştir.⁷⁷⁶

⁷⁷² İbn Kayyım, Hz. peygamberin Medine'ye geldiğinde Medine'deki gayr-ı Müslimlerden ve Hayber ele geçirildiğinde Hayber Yahudilerinden cizye almamış olmasını henüz cizye ayetinin inmemiş olmasına bağlar. Bkz. İbn Kayyım, I, 7. Bu tespit, İbn Kayyım'ın Medine ve Hayber gayr-ı Müslimlerini İslâm devletinin egemenliği altındaki zimmet ehli olarak gördüğünün bir ifadesidir.

⁷⁷³ Hem cizye hem de haraç, aslında bir şeye bedel olarak alınan ücrettir. İbn Kayyım, “*Cizye, baş haracı olduğu gibi harac da toprak cizyesidir.*” demektedir. Bkz. İbn Kayyım, I, 100; Zemahşerî, cizyeyi “*Kâfire ceza ve ödeme yükümlülüğü olarak konan, belirli oranda toprak haracını ifade etmek için de kullanılan haraç vergisi...*” olarak tanımlar. Bkz. ez-Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Faik fî Garîbi'l-Hadîs*, I-IV, Beyrut 1996, I, 184.

⁷⁷⁴ Hukukçuların bu husustaki tartışmaları için bkz. Nuveyrî, VIII, 174–179.

⁷⁷⁵ “*Cizye küçültme anlamında, kâfirin başına konan haraç vergisidir.*” İbn Kayyım, I, 22.

⁷⁷⁶ Şu halde cizye Kur'an-ı Kerim'de yer alan emre binaen ehl-i kitaptan, tüm küfür ehlinde de Hz. peygamberin uygulamasına binaen alınan bir vergidir. Bkz. İbn Kayyım, I, 6; Zeydan, *Ahkâm*, 138.

Cizyenin kelime anlamından yola çıkarak onun bir cezai yaptırım⁷⁷⁷ olduğu hükmüne varanlar, buna neden olarak da İslâm dinini reddetmeyi gösterirler. Fakat Hz. Muhammed'in hayatında, cizye emrinden önce de İslâm'ın teklif edildiği topluluklar vardı ve bunlara yönelik yaptırımlar, cizye adını almamıştır. Kaldı ki İslâm'da din özgürlüğü vahiyle sabit olup dini tercihe yönelik cezalandırma dünyevi değil, uhrevidir.⁷⁷⁸ Ayrıca ileride de göreceğimiz üzere bu vergiden, gayr-ı müslim olmasına karşın muaf tutulanlar da olmuştur.⁷⁷⁹ Bu durumda cizyeyi kelime anlamıyla sınırlandırmak; vahyi, peygamber uygulamalarını ve de tarihi süreci bir bütün halinde değerlendirmeksizin yapılacak bir tanımlamadır.⁷⁸⁰

Başlangıçta sadece ehl-i kitaptan ve onun statüsünde sayılan kesimden alınmaya başlanan cizye ile aslında, ehl-i kitaba bir üstünlük atfedilmiş olmaktadır. Çünkü onların dışındakilere bunun teklif edilmemiş olması, cizyenin ehl-i kitaba has bir hak olduğunu ifade eder.⁷⁸¹ Kaldı ki cizyenin kelime anlamından ve sadece cizye emrinin yer aldığı ayetteki 'sağırın' ifadesinden yola çıkıp, tarihi süreci bütün halinde değerlendirmeyen İslâm hukukçuları, genellikle 'ceza' ya dair tanımlamalar yapmışlardır. Bu durum, müslüman ve gayr-ı müslim kesim arasındaki mücadele

⁷⁷⁷ İbn Kayyım, I, 23. İbn Kayyım, cizyenin alınma nedeni hakkında İslâm hukukçularının ileri sürdüğü delillerden hareketle bir sınıflama yoluna gider ve temelde himaye ve aşağılama olmak üzere getirilen delilleri iki başlık altında toplar. Bkz. İbn Kayyım, I, 15.

⁷⁷⁸ Yemut, 126.

⁷⁷⁹ Cebr, 76.

⁷⁸⁰ Mâverdi'ye göre cezadan türemiş olmakla birlikte eğer inkârın kötülüğüne binaen alınıyorsa ceza, himaye hizmetine binaen alınıyorsa da karşılık/bedel anlamındadır. Bkz. el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *Kitâbu'l-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*, (thk. Ahmed Mubarek el-Bağdadi), Kuveyt 1989, 181.

⁷⁸¹ İbn Kayyım, I, 17.

safhasından etkilendiklerinin açık bir delilidir.⁷⁸² Hâlbuki gayr-ı müslimlere dair politika değerlendirmesinde bulunurken ayet, hadis ve teori-pratik açılarını bir bütün olarak görmeli ve özellikle işin pratik kısmını gözden kaçırmamalıdır.⁷⁸³

Müslümanlar cizye ayetinin nüzulünden önce de ehl-i kitabın yahudi kesimiyle savaşmış olmalarına rağmen,⁷⁸⁴ bu ayetin nüzulu ile birlikte ehl-i kitap politikasında bir üçüncü yol olan ekonomik bağ esası ortaya çıkmıştır. “*İnsanlarla lailahe illallah diyene kadar savaşmakla emrolundum...*”⁷⁸⁵ hadisi, Hz. Muhammed’in İslâmı yayma yolunda kararlı duruşunun bir ifadesidir. Ancak Hayber sonrasında sulhen veya anveten, egemenlik altına alınan yahudilerle cizye esası üzerinden antlaşma yapılmıştır. Buradaki temel kriter, bir anlamda, artık hadiste işaret edilen ‘*İslâm olana kadar*’ yerine ‘*cizye verene kadar*’ şeklinde tahdit edilmiştir.⁷⁸⁶ Dolayısıyla Hz. Muhammed, nüzul sürecinin son dönemine denk gelen⁷⁸⁷ cizye emrine kadar tevhit hedefini gerçekleştirmek ve herkesi manevi bütüne dâhil etmek için çabalarken bundan sonra sadece manevi değil, maddi açıdan da – siyaseten- muhatabını kendine bağlama yolunda uygulamalara gitmiştir. Bu durumda

⁷⁸² Ebû Süleyman, 42–43; Sırf bu noktadan bakıldığında bile aslında müslüman–gayr-ı Müslim ilişkileri ya da müslümanların gayr-ı müslim politikalarını incelerken İslâm hukukçuları olayları daha çok nazari açıdan ve vakadan uzak değerlendirdikleri, hâlbuki tarihçilerin olayları oluş ve gelişim sürecine göre tahlil ettikleri ortadadır. Bkz. Kâşif, Seyyide İsmail, *Mısru’l-İslâmiyye ve Ehlu’z-Zimme*, Kahire, 1993, 11.

⁷⁸³ Sem’âni, 94–95.

⁷⁸⁴ Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Medine içinde ve dışında meskûn olan Yahudilerle, kendileriyle yapılan antlaşmanın ihlali sebebiyle savaşılmıştır. Ancak cizye ayetinin Ehl-i Kitab’ın Yahudi ve Hıristiyan kesimiyle savaş konusunda inen ilk emir olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz. Şekara, İsa Zekî İsa Muhammed, *el-İkrâh Ve Eseruhû fi’t-Tasarrufât*, Beyrut 1987, 94.

⁷⁸⁵ Buhârî, Kitâbu’l-İman 17; Müslim, Kitabu’l-İman 32; Ebû Yûsuf, 195.

⁷⁸⁶ Ebû Ubeyd, 19. Ebû Ubeyd, söz konusu hadisin cizye emrinden önce söylendiği kanaatindedir. Bu hadis Ebû Ubeyd’de, “*Kim Allah’ı bir kabul eder ve diğer tüm mabudları da inkâr ederse kanı ve malı haram olur, hesabı ise Allah’a aittir.*” şeklinde geçer. Bkz. Ebû Ubeyd, 19.

⁷⁸⁷ Ebû Ubeyd, 19.

“İslâm olana kadar” ilkesi, aslında muhatabın inkârda ısrarına çözüm gibi durmaktadır. Ancak inkârda ısrar, bir anlamda inanç özgürlüğüdür. Zaten verilen zimmette muhataba tanınan haklardan birisi de inanç özgürlüğüydü. Eğer cizye, inkâra bedel olarak alınan bir şey olsa gayr-ı müslim her birey bunun mükellefi olur⁷⁸⁸ ayrıca savunma sorumluluğu da kendilerinden düşmezdi.⁷⁸⁹

İlk uygulaması Necran’da⁷⁹⁰ başlayan⁷⁹¹ ve daha sonra karşılaşılan ehl-i kitap topluluklarından olan gayr-ı müslimlerin ödemeye başladıkları cizye vergisi,⁷⁹²

⁷⁸⁸ Zeydan, *Ahkâm*, 146.

⁷⁸⁹ Cebr, 76–77.

⁷⁹⁰ Necran halkına yüklenen vergi miktarı nakdi değil aynı olmakla birlikte elbise vergisi bireylerden tek tek değil de topluluktan istenmektedir. Dolayısıyla buradaki cizye uygulaması da müşterek cizye kapsamına girer. Bu konuda bkz. Fayda, Mustafa, *Hiz. Ömer Döneminde Gayr-i Müslimler*, 84. Ancak bu uygulama, muhatabın maddi durumuna ve kültürel yapısına muvafık bir şey olup ileride de göreceğimiz üzere cizye bireysel olarak da uygulanmıştır.

⁷⁹¹ Sıddıqui, ilk uygulamanın Teymâ’da Hicri 7. yılda Beni Adiy’le başladığını ancak buradaki cizye mükellef sayısı ve cizye oranında dair net bir rakamın olmadığını söyler. Bkz. Sıddıqui, 302. Ancak bu ifade cizye ayetinin nüzul tarihiyle uyuşmamaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 403, 407.

⁷⁹² Necran ahalisine konan cizye vergisi, Ebû Yûsuf tarafından ‘harac’ olarak ifade edilir. Bkz. Ebû Yûsuf, 78. Bir başka yerde ise Hz. Hz. peygamber tarafından Hecer mecûsilerine harac vergisi konduğunu söylerken hemen ardından ise Hecer’den cizye alındığını rivayetini nakleder. İfadelerin peşpeşe gelmesine rağmen birinde ‘harac’ birinde ‘cizye’ ibaresinin kullanılması tezat teşkil etmekle birlikte (bkz. Ebû Yûsuf, 139) zaman ve zemin itibarıyla durumun, cizye vergisine muvafık olduğunu belirtmek gerekir. Ancak Ebû Yûsuf, eserinin bir başka yerinde haracı ‘toprağın zekâtı’ olarak tanımlar. Bkz. Ebû Yûsuf, 93; Aslında Hz. peygamberin antlaşmalarında haraç kullanımı bulunmakla birlikte bunlarda kastedilen şey topraktan alınan haraç değil, bilâkis harâcu’r-re’s (şahıs vergisi)tir. Hatta, fıkıh kitaplarında şahıs vergisini kasteden haraç kullanımı yaygındır. Çünkü İslâm’ın başlangıcı döneminde her iki vergi kavramının da birbirinin yerine kullanıldığını görmek mümkündür. Bkz. Reyys, 9; Becker, İslâm tarihinin başlangıcında şahıs vergisi olan cizye ile mülk vergisi olan haraç arasında fark olmadığını, yaklaşık bir buçuk asırlık bir süre sonra bu iki verginin kurumsallaşmış olduğunu ileri sürer. Bkz. Becker, Carl Heinrich, “Cizye”, *İA*, İstanbul 1994, III, 200-201. Aslında İslâm Tarihi kaynaklarında da bu tür kullanımlara rastlanmakla birlikte konu bütünlüğünden kastedilen şeyin haraç değil de cizye olduğunu anlamak mümkündür. Örneğin, Benî Tağlib uygulamasında ülke değiştirmeye yeltenmelerinin nedeni cizyenin taşıdığı anlamdır. Bazı rivayetlerde

aslında muhatabdan dini mensubiyetine binaen alınsa da, gayr-ı müslimin dini hürriyetine değil sadece siyasi hürriyetine tahdit koyar.⁷⁹³ Ancak bu uygulamada vergi karşılığında sırf dini hayata değil sosyo-kültürel ve ekonomik hayata da özgürlük verilmektedir. Cizye, gayr-ı müslimin İslâm devletine ödemek zorunda olduğu bir vergi olmakla birlikte, bu durum aslında onun dininde sebat etmesi/dini tercihini sahiplenmesi sebebiyledir.⁷⁹⁴ İslâm devleti, bireye başlangıçta İslâmı kabul etmesi ya da kendi dini hayatını sürdürmesi durumunda sahip olacağı hakları da beyan eder.⁷⁹⁵

Müslümanların, ehl-i kitabın hristiyan kesimiyle, tam anlamıyla devlet-vatandaş noktasında temas zamanı, cizye ayetinin nüzul dönemine denk düşer. Bu esnada egemenlik altına alınmaya başlanan hristiyan topluluklar, inanç açısından kendi dinlerine, siyasi açıdan ise İslâm devletine sadık kaldıkları sürece cizye vergisi ile sorumlu tutulmuşlardır. Cizye ayetinin nüzûlü, risaletin son döneminde vuku bulduğundan cizye ayetinin hükümlerine göre Hz. peygamberin başta ehl-i kitabın yahudi sınıfı olmak üzere gayr-ı müslimlerle yaptığı anlaşmaların sayısı fazla

“Onları haraç vergisiyle nefret ettirmeyin...” gibi ifadelere rastlamak mümkündür. Bkz. Taberî, IV, 56; Keza Muğîre b. Şu’be’nin kölesinden, aylık olarak alınan şahıs vergisinin de haraç olarak nitelenmesi burada verilebilecek bir diğer örnektir. Bkz. Nuveyrî, IXX, 235.

⁷⁹³ Tuğ, 113.

⁷⁹⁴ Yemut, 131.

⁷⁹⁵ Örneğin Yemen halkına gönderdiği mektupta Hz. peygamber İslâm’a girdikleri takdirde sahip olduklarının ellerinde kalacağını, kendi dinlerinde kalmaya devam ettiklerinde de cizye vergisi ödeyeceklerini yazmıştı. Bkz. Belâzurî, 79–80.

değildir.⁷⁹⁶ Ancak bu antlaşmalara baktığımızda uygulama kendileriyle başlamamış olsa da, yahudiler de cizye teklifine muhatap olmuşlardır.⁷⁹⁷

Cizye uygulaması, muhatabın durumuna göre ayni ve nakdi olarak değişkenlik göstermiştir.⁷⁹⁸ Zaten ayette, cizyenin ne miktarı ne de türü değil bilâkis kitap verilenlerin hak dine karşı duruşlarına binaen⁷⁹⁹ alınan bir bedel olduğu vurgulanmaktadır.⁸⁰⁰ Çünkü İslâm'da savaşın nedenini inkâr değil İslâm'a engel olma ya da savaş hali oluşturur.⁸⁰¹ Kur'an-ı Kerim'de sadece isim ve maksat olarak yer alan cizye hususunda Hz. Muhammed, şartlara göre miktar belirlemede bulunmuştur.⁸⁰² Bu durumda cizyeye bir şeyin ücreti ya da sırf vergi olarak bakmak

⁷⁹⁶ Fayda, Mustafa, "İslâmın İlk döneminde Gayr-ı Müslimler", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, İstanbul 1984, I, 23.

⁷⁹⁷ Vakıdî'de teslim olma aşamasında olan Kureyza'nın bu esnada kalelerinde akibetlerine dair tartışmalar yaparlarken Amr b. Suda'nın çözüm olarak "... ya İslâm'a girmeleri ya da Yahudi kalıp cizye ödemeleri teklifi... Onların da Araplara, boyunlarına vurulacak bir vergiyle bağlanmaktansa ölmeyi tercih edecekleri..." şeklinde bir rivayet vardır. Bkz. Vakıdî, II, 504; İbn Kayyım, I, 29.

⁷⁹⁸ İbn Kayyım, I, 29.

⁷⁹⁹ Ebû Ubeyd, "Cizye vergisi, ödemekten kaçınması durumunda öldürülmeyi hak edenlere yüklenmiştir ki onlar da erkeklerdir." der. Bkz. Ebû Ubeyd, 39; Buradaki kaçınma inkâr değil aslında İslâm'a karşı harp/mücadele kararlılığıdır. İslâm'a göre öldürme inkâra binaen değil savaşa binaen zorunlu olan bir şeydir. Çünkü savaşta kadın, çocuk, hasta, kör ve din adamı olanların öldürülmeme sebebi inkârları değil, savaş gücü olmamalarındandır. Bkz. İbn Kayyım, I, 17.

⁸⁰⁰ Kur'an-ı Kerim, 9/29.

⁸⁰¹ Zuhayli, Vehbe, *İslâm Hukukunda Savaş*, (çev. İsmail Bayer), Erzurum 1996, 122; Ziyâdi, 131; Doi, kaynaklarda zikredilen İslâm, cizye ya da savaş tekliflerinin, yayılmacı bir din olan İslâm'ın esasına uymadığını, bu yolun ancak tiran ve zulmü defetmek için kullanılabileceğini söyler. Bu durumda savaş ihtimali söz konusu olduğunda hedef halk değil yönetici kesim olmaktadır. Doi, bu noktanın genel olarak gözden kaçırıldığını, dolayısıyla bugün bile cizye emri ve uygulamasının hukukçular tarafından dobra dobra değil de utana sıkıla izah edildiği görüşündedir. Bkz. Doi, Abdurrahman, 55; Hitti ise Batılılar tarafından İslâm'ın yayılışını özetleyen iki esas olarak gördüğü inanç ve kılıç unsurlarına cizyeyi de ekler. Bkz. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 218–219.

⁸⁰² Derveze, M. İzzet (ö. 1404/1984), *Allah Yolunda Cihad*, (Çev. Ali Aslan), İstanbul 1998, 166.

yersiz kalacaktır.⁸⁰³ Çünkü, garanti ettiği hakların bu derece düşük bir miktarla ya da herhangi bir miktarla- karşılık bulması pek mantıklı bir izah olmayacaktır.⁸⁰⁴

İslâm devleti gelir kalemlerine bakıldığında zekât müslümanlara cizye ise gayr-ı müslimlere yüklenen bir yüküdür. Ancak bu mükellefiyetler, mükellefleri itibariyle dikkate alındığında birbirinin muadili midir? Şüphesiz; miktar, muhatap, sorumluluk süresi gibi temel noktalardan bakıldığında bile ikisi arasında kıyası kabil olmayan bir durum sözkonusudur. Şöyle ki; müslüman zengin kadınlara zekât farz kılındığı halde gayr-ı müslim kadınlar, genel uygulama ve kabule göre -istisnaları olmakla birlikte- cizye vergisinden muaf tutulmuşlardır.⁸⁰⁵

Hiz. Muhammed, cizye uygulamasında muhatap toplulukların refah seviyesine göre oran tespitinde bulunmuştur.⁸⁰⁶ Zekât veren müslüman vatandaşlar, himaye ve cihad⁸⁰⁷ göreviyle sorumlu iken cizye veren gayr-ı müslimler bu iki görevden de muaftır.⁸⁰⁸ Dolayısıyla ikisi arasındaki miktar, muhatap, zaman vs. şartları dikkate almadan gelişigüzel bir kıyasla cizyeyi zekâta muadil görmek, pek yerinde bir tespit olmasa gerekir. Dahası cizye mükellefi olmayan müslümanlar mali bir ibadet olarak

⁸⁰³ “Benî Tağlib’in Hiz. Ömer’e karşı verdiği tepki cizyenin ücret olmadığına bir delildir. Bu durumda cizye Kurani ifadeyle aşagılama kastı taşır.” Bkz. İbn Kayyım, I, 25.

⁸⁰⁴ “Devletin, maddi vecibeler üstlenen müslüman vatandaşına karşı zımmî vatandaşını cizye ile sorumlu tutuyor oluşu sosyal adaletin bir gereğidir.” Bkz. Sem’ani, 208.

⁸⁰⁵ Bkz. Ebû Ubeyd, 27; Ebû Ubeyd, kadınların vergi mükellefi olduğunu belirten rivayetin zayıflığını dile getirir. Bkz. Ebû Ubeyd, 37; Ebû Yûsuf, Yemen halkının erkek ve kadın hepsine bir dinar ya da bunun değerinde meafiri yüklendiğini söylemektedir. Bkz. Ebû Yûsuf, 64.

⁸⁰⁶ İbn Kayyım, I, 32–33.

⁸⁰⁷ Hiz. Halid. b. Velid, Ebû Bekir döneminde Hire halkı ile yaptığı antlaşmada Hirelilere cizye, Müslümanlara ise koruma görevinin düştüğünü söylemiştir. Cihad ise, İslâm’ı yayma faaliyeti olduğundan gayr-ı müslim’den, inanmadığı bir şey için gayret sarfetmesi beklenemez. Bkz. Zuhayli, Muhammed Mustafa, “el-İslâm ve’z- Zimme”, *Muameletu Gayri’l-Müslimin fi’l-İslâm*, Amman 1989, I, 122.

⁸⁰⁸ Cebr, 77.

zekât ödemekle birlikte bedenen de savaşıla mükelleftirler. Savaş mükellefi olan Müslüman bu faaliyete katılarak sadece kendisini ya da dindaşını değil aynı ülkenin vatandaşı olan zımmiyi de korumaktadır. Bu durumda cizye külfetinin zekâtla hatta hayatın ortaya konduğu savaşıla kıyaslanması pek makul ve mantıklı bir yanı yoktur.⁸⁰⁹ Neticede, tutar açısından denklik bulunmamakla birlikte manevi açıdan yüklenilen sorumluluk, bir sosyal adalet göstergesidir.⁸¹⁰

Cizyedeki vatandaşlığı kabullenme anlamını dikkate almadığımızda ve onu sade bir vergi ya da ücret olarak değerlendirdiğimizde gayr-ı müslim toplumdaki kadın, çocuk, hasta, âmâ gibi bireyler de bununla mükellef tutulmuş olmalıdır. Ancak Hz. peygamber dönemindeki uygulama bu şekilde olmamıştır.⁸¹¹ Eğer bir meşakkatten bahsedilecekse bu, cizye ile getirilen mali yükten ötürü değil, cizyenin temsil ettiği siyasi boyun eğme açısından söz konusu olabilir.⁸¹²

Cizye uygulamalarında muhatabın sosyo-ekonomik durumu dikkate alınmış ve gerektiğinde cizye ayni olarak da tahsil edilmiştir. Her ne kadar işçi-işveren tarzında olmasa da⁸¹³ üründen vergi alma işi sadece Hayberle sınırlı kalmamıştır. Maknâ halkıyla yapılan antlaşmada, kendilerine ürettiklerinden ödeme kolaylığı

⁸⁰⁹ Şekiri, Mustafa Fergali, *fî Vechi'l-Muamere Alâ Tatbîki's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mansure, 1986, 35; Arnold, Thomas Walker (ö. 1349/1915), *İntişâr-ı İslâm Tarihi*, (çev. Hasan Gündüzler), Ankara 1971, 102; Başmil, Muhammed Ahmed, *el-Kadisiyye ve Ma'âriku'l-Irak*, Kahire 1403, 101.

⁸¹⁰ Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'ın Gölgesinde İnsanlık*, (Çev. Osman Şekerci), İstanbul 1970, 256–257.

⁸¹¹ İbn Kayyım, I, 25.

⁸¹² Mimmî, Hasan, *Ehlu'z-Zimme fî'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1998, 43.

⁸¹³ Belâzurî'de yer alan bir rivayette “Hayber malları peygamberin eline geçtiğinde toprak işlerine bakması için mevcutta yeterince işçi olmadığı için burayı yarıcılık karşılığında yahudilerin elinde bıraktı.” ifadesi yer almaktadır. Bkz. Belâzurî, 39.

getirilmiştir.⁸¹⁴ Bu durum, bölge insanının yaşam düzeninin bozulmadan devam edeceğine dair bir teminattır.

Hız. Muhammed, kurduğu siyasal yapıda Medine'yi bağlayıcı anlamda kullandığı ümmet ifadesiyle; dinî, kabilevî, mezhebî veya etnik değil, bizzat Medineliliğe ya da Medine vatandaşlığına vurgu yapmıştır. Çünkü her din ve milliyetten insanın bu şemsiye altında olmasına açık kapı bırakılmıştır. Kurulan bu devletin siyasi, sosyal, askeri alanlarda da temel çizgileri belirlenmiş olduğundan artık devlet ve vatandaş rolleri de yavaş yavaş oluşmaya ve genişlemeye başlamıştır. Zamanla Medine sınırlarını aşan devletin, başta bu görevler olmak üzere yeni nüfus ve yerleşim alanları yükünü idare için, gelir kalemlerinin de bir o kadar geniş ve sağlıklı olması gerekmektedir.

İslâm devletinde sosyal refahın temini için müslüman bireye ve devlete bir takım görevler düşmektedir. Bireye düşen görev, imkânları ölçüsünde zorunlu (zekât) ya da gönüllü (sadaka) olarak gelir dengesizliğini gidermeye destek olmaktır. Hız. Muhammed, döneminde devlet başkanlığı görevinde bulunması hasebiyle devletin ihtiyaçlarıyla bizzat kendisi ilgilenmiştir. Bu dönemde anveten ele geçen ganimetin bir kısmı⁸¹⁵ ve sulhen ele geçen toprakların hepsi⁸¹⁶ İslâm devletinin yegâne finansman kaynaklarından sayılmıştır. Ancak, egemenliğine girmeye başlayan gayr-ı müslimlerle birlikte artık devletin, vatandaşına karşı sorumluluklarını ifa edebilmesi ve hizmetlerin sevk ve idaresini sağlayabilmesi için (güvenliğin ve

⁸¹⁴ Hamidullah, *Vesâik*, 120.

⁸¹⁵ Örneğin savaşıla ele geçen Hayber toprağını hisselere bölerken kendisine de peygamber olarktan pay ayırmıştır ki bu pay, neticede muhtemel sıkıntılara karşı İslâm toplumuna harcanmaktaydı. Bkz. Ebû Ubeyd, 56.

⁸¹⁶ Nadir yurdu, savaşırsız ele geçen bir toprak olduğu için, mülkiyeti peygambere, dolaylı olarak da ümmetin ihtiyaçlarına aittir. Bkz. Ebû Ubeyd, 56.

himayenin teminine dönük askeri hizmetlerin yürütülmesi) bir takım mali yükümlülükler getirmesi icab etmiştir.⁸¹⁷

Cizye vergisi uygulamasına muhatap kişi savaşta veya egemenlik mücadelesinde mağlup duruma düşmesine karşın, hayatta kalmış ve savaş tazminatı ödememiş kişidir.⁸¹⁸ Örneğin, fetihlerin yoğun olarak yaşandığı hatta zirveye çıktığı dönemlerde, özellikle savaş yoluyla ele geçen birçok şehrin halkına, İslâm tarihinde esir muamelesi yapılmamıştır.⁸¹⁹ Ayrıca alınan vergi, onun geçmişte İslâm devletini uğrattığı maddi kayıptan çok, gelecekte İslâm devletine maliyetine binaendir ve burada geçmişe dair dikkate alınan tek şey, muhatabın üzerinde bulunduğu/sebat ettiği inancıdır.

Cizyenin nassa dayalı olduğu⁸²⁰ fikri yanında cizyenin nassa değil, maslahat⁸²¹ ve maksada dayalı bir unsur olduğu kanaatinde olanlar da vardır. Hamidullah, bu hususta Hz. Muhammed'in "*Şayet İbrahim yaşamış olsaydı annesine bir saygı belirtisi olarak bütün kiptîleri cizyeden muaf tutardım.*" sözünü delil getirir.⁸²² Ancak pratiğe baktığımızda Mısır'da Muaviye dönemine kadar bir vergi

⁸¹⁷ "Gayr-ı müslimler zimmet statüsü gereği savunma, emniyet, adalet, vs. kamu hizmetlerinden faydalanma hakkına kavuşurlar. Çünkü kendileri vatandaşlık hakkı elde etmişlerdir." Kutub, 147.

⁸¹⁸ Chaudhry, 62.

⁸¹⁹ Fayda, Mustafa, "İslâm'ın İlk Döneminde Gayr-ı Müslimler", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, İstanbul 1984, I, 28.

⁸²⁰ İbn Kayyım, I, 100.

⁸²¹ "Cizye uygulaması hem alan hem de mükellef açısından olumlu sonuçları olan bir şeydir. Muhatabın savaşı tercih etmeyip cizyeye razı olması, müslümanlar açısından hayli faydalı bir durumdur. İslâm devletini güçlendirecek mali imkân sunmaları ve egemenliği kabullenmeleri cizyesiz bir şekilde onları kendi başlarına bırakmaktan daha faydalıdır. Bunun yanında cizye ile egemenlik altına girenlerin İslâm'ı ve esaslarını tanımaları öldürülmelerine karşın Allah'a daha sevimli gelecek bir durumdur." Bkz. İbn Kayyım, I, 18.

⁸²² Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Anayasa Hukuku*, (çev. Vecdi Akyüz) İstanbul 1995, 213; Belâzurî'de yer alan bir rivayette "Ali b. Hüseyin ya da bizzat Hüseyin, Hz. Peygamberin oğlu

indirimi yapılmamıştır. Bu dönemde Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan ya da Hz. Hüseyin'in teklifi ile Muaviye, Hz. İbrahim'in annesinin köyünden cizyeyi kaldırmıştır.⁸²³ Hz. Ali dönemindeki siyasi kaos bir yana Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde bu yönde bir düzenleme yapılmamış olması oldukça düşündürücüdür. Bu durumda cizye ayetindeki emrin, genel geçer ve her durumda uygulanması gereken bir emir olmadığını söylemek mümkündür.⁸²⁴ Ancak, Hz. Muhammed'in pratikte cizyeden muaf tutan bir uygulaması olmadığı gibi, ileride de görüleceği üzere Benî Tağlib uygulamasında, Hz. Ömer'in cizyedeki tavizsiz tavrı oldukça manidardır.⁸²⁵

*İbrahim'in annesinin köy halkının cizye meselesi hakkında konuştu ve Muaviye onlardan vergiyi kaldırdı.”, “Çünkü peygamberimiz, Kiptilere iyi muamele etmeyi tavsiye ederdi”, “Peygamber şöyle buyururdu: ‘Mısır’ı fethettiğinizde Kiptilere iyi davranınız, çünkü onların himaye ve akrabalık hakları vardır’ ” Bkz. Belâzurî, 220; Taberî, IV, 107; İbn Abdilhakem, Ebu'l- Kasım Abdurrahman b. Abdullah (ö. 257/871), *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ* (ed. Charles C. Torrey), Leiden 1920, 2; İbn Abdilhakem'de yer alan bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in “Eğer İbrahim yaşasaydı tüm Kiptilerden cizyeyi kaldırırdım.” rivayeti mevcuttur. Bkz. İbn Abdilhakem, 53. İbn Abdilhakem'in Futûh'unda Hz. peygamberin bu akrabalık bağıni bizzat Hz. İsmail'in annesi Hacer'e nispetle söylediğine dair bir rivayet de vardır. Bunun yanında “...kıratın maddi bir değer olarak kullanıldığı yer...”, “fetholunacak yer”, “saçları kıvrıcık kavim” olarak tanımlanan Mısırlı Kiptiler için zımmet ve akrabalık bağına da vurgu yapılmıştır. Rivayetlerde bunun nedeni olarak akrabalık bağı vurgulanmakta iken fetih esnasında Kiptilerin müslümanlar için teçhizatlı ve yardımsever bulunacakları vaadi ve hatta hem düşmana karşı hem de dine hizmette yardım rolü üstleneceklerine dair geleceğe dair haberler de sıralanmaktadır. Bkz. İbn Abdilhakem, 2–5. Bir başka rivayette ise Kiptilerle hısımlık ilişkisinin 3 peygamberden dolayı olduğu belirtilip bunların da sırasıyla Hz. İbrahim, Hz. Yûsuf ve Hz. Muhammed olduğu yer almaktadır. Bkz. İbn Abdilhakem, 4; “Hz. Muhammed “Sizler kıratın –para birimi- kullanıldığı bir yeri feteheceksiniz, onlara/halkına hayırla muamele edin.” diye buyurmuştur. Bkz. Müslim, Kitab'ı Fezailu's-Sahabe 226 (2543); Bkz. Nuveyrî, IXX, 205.*

⁸²³ Belâzurî, 220.

⁸²⁴ Bostancı, 179.

⁸²⁵ Ebû Yûsuf, 129.

İslâm devleti vatandaşlarının ortak gelirleri arasında, yapılan mücadelelerden elde edilen dış gelir babındaki ganimet, iç gelir anlamında da ihtiyaç sahiplerine yönelik olan sadaka ve ileriki dönemde farz kılınan zekâtın başka bir şey yoktu.⁸²⁶ Zekâtın sarf yerleri⁸²⁷ ise bizzat vahiyle tespit edilmiş olup müellefe-i kulûb haricindeki gayr-ı müslimler bu harcama kaleminden faydalandırılmamaktaydı. Sadaka ise gönüllülük esasına dayanmasına rağmen vahiyle özendirilmiş, hatta gayr-ı müslim kitle de vahyi yönlendirmeyle⁸²⁸ bundan faydandırılmıştı.⁸²⁹ Kaldı ki bizzat Hz. peygamber bile, bir yahudi aileye tasaddukta bulunmuş ve bu uygulama kendisinden sonra da o aileye yönelik devam ettirilmiştir.⁸³⁰ Hz. peygamber, bu hususta dayanak olarak aldığı “*Allah güzel davranışta bulunanları sever.*”⁸³¹ ilkesini, “*Allah insanlara merhamet etmeyene rahmette bulunmaz.*”⁸³² hadisiyle desteklemiş ve insanlığa karşı İslâm devletinin görevinin ne olduğunu belirtmiştir. Kaldı ki Mekke müşriklerine kıtlıkta yardım eden⁸³³ Hz. peygamberin ehl-i kitap mensuplarını ihmal etmesi düşünülemez.⁸³⁴ İşte İslâm devletinin vatandaşlarına yönelik görevleri bunlarken vatandaşlarının devlete karşı maddi bir takım sorumluluklarının olması doğal kabul edilmelidir.

⁸²⁶ Reyyis, 131.

⁸²⁷ Bkz. Kur'an-ı Kerim 9/60; Ebû Ubeyd “*Zekât, müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir.*” hadisinden hareketle ulemanın da zekâtı artık Müslüman fakirlere has kıldığı ve diğer millet /dinlerden hariç tutulduğunu söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 613.

⁸²⁸ Kur'an-ı Kerim 2/272.

⁸²⁹ Benî Kureyza ve Benî Nadir'den olan akrabalarına sadaka vermek isteyen Müslümanlar için Bkz. Ebû Ubeyd, 613; Ayrıca İnsan suresi 8. ayette zikredilen “...yoksula, yetime ve esire seve seve yemek yedirirler.” ifadesinin müşrikleri temsil ettiğine dair rivayet için bkz. Ebû Ubeyd, 613.

⁸³⁰ Ebû Ubeyd, 613;

⁸³¹ Kur'an-ı Kerim 3/134.

⁸³² Bkz. Buhari, Edeb 27; Müslim, Fezâil, 66.

⁸³³ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 213–214.

⁸³⁴ Yemut, 113.

İlerleyen dönemlerde İslâm egemenliği altındaki toprakların genişlemesi ile devletin himayesine farklı ırk ve din mensupları da dâhil olmuştur. İşte bu mensuplara yönelik ilk etapta İslâm'ı kabul esastan hareket edilmekle birlikte⁸³⁵ devletin asli unsuru olan müslümanlığı⁸³⁶ kabul etmeme durumunda siyasi egemenlik altında yaşamaya imkân sağlayacak olan vergi teklifi sunulmuştur.⁸³⁷

Kavramsal olarak bakacak olursak, gayr-ı müslimlere yönelik vergilendirme vahiyle başladığı halde, uygulama ve oranlama itibariyle Hz. peygamberin uygulamasıyla şekillendirilmiş,⁸³⁸ ardından da Hulefâ-i Raşidîn döneminde gerçekleşen fetihler sürecinde de fey kavramı üzerinden tekâmül etmiştir.⁸³⁹ Ancak İslâm'ı yayma ve herkesi İslâm'la tanıştırma görevi olan fetih faaliyeti aynı zamanda bir ibadet olduğundan, din uğruna yapılan savaşlarda gayr-ı müslim tebadan askerlik

⁸³⁵ Ebû Ubeyd, 18.

⁸³⁶ Hz. Peygamberin kurduğu devlet, İslâm ilkelerini yaşama ve yaşatmak amaçlı olduğundan Müslümanlık kimliği kişinin İslâm devletindeki konumunu belirleyen yegâne etkendi. “Hz. Peygamberin devletin temel insan unsurunu tabii olarak müslümanlar oluşturmaktadır.” Bkz. Bostancı, 30.

⁸³⁷ Hz. Peygamber, Mûte savaşı için yola çıkan orduya bu teklifleri hatırlatmış ve bunlara göre hareket etmelerini emretmiştir. Bkz. Vakıdî, II, 757; Ayrıca bkz. Ebû Ubeyd, 20; Hz. peygamber, Eyle psikopos ve halkına gönderdiği mektupta sunulan söz konusu teklifleri red halinde savaşın kaçınılmaz olacağını vurgular. Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 116; Ancak İslâm devleti muhatabı ya da tebasını kesinlikle ırkı üzerinden değil inancı üzerinden değerlendirmiştir. Bu nedenle cizye de zımmîye, nesebine binaen değil dine binaen yüklenir. İbn Kayyım, I, 67; İslâm'da ırk üzerinden politika üretilmediğine en bariz örnek Selman-ı Farisi'dir. Selman, Farşlı olmasına ve sonradan müslüman oluşuna karşın ahabın ileri gelenlerinden olmuş hatta ehl-i beytten kabul edilmiştir. Bkz. Tutavî, Abdullah, “Tesâmuh”, *Mevsûatu'l-Hadâreti'l-İslâmiyye/ Silsiletu'l-Mevsûati'l-İslâmiyye el-Mutehassasa*, Kahire 2005, IV, 152.

⁸³⁸ Vahiye ve Hz. peygamberin uygulamalarında da görüldüğü üzere cizyede belli bir rayiç bedel uygulaması olmadığından cizyenin oranının belirlenmesinde İslâm devlet başkanının takdiri önemlidir. Bunda etkisi olan faktörlerden birisi İslâm toplumunun maslahatı ise diğeri de muhatabın hali hazırdaki mali durumudur. Bkz. Cebr, 70.

⁸³⁹ Reyyis, Muhammed Ziyaaddin, *el-Harâc ve'n-Nizâmu'l-Maliye*, Kahire 1977, 113.

hizmeti de kabul edilmemekteydi.⁸⁴⁰ Dolayısıyla himayeyi sağlayan askeri hizmeti n finansmanı, egemenliğin tesisi ve Kur'an-ı Kerim'de zikredilen emrin gereğini⁸⁴¹ yerine getirmek için, vergi tahsili zorunlu tutuluyordu.⁸⁴² Özetle kamu hizmetlerinin yürütülebilmesi için gayr-ı müslim tebanın da vergi ödemesi kaçınılmazdı.⁸⁴³

a. Cizye Muafiyeti

Cizyenin düşmesi yani cizye sorumluluğunun kalkması durumu da vardır. Şöyleki; Hz. Muhammed'in buyurduğu üzere “*Müslümana cizye yoktur.*”⁸⁴⁴ emri doğrultusunda, gayr-ı müslim İslâm'a girince bu vergiden muaf olur.⁸⁴⁵ Çünkü cizye, şahsın devlete karşı geleceğe dair bir borçlanması sebebiyle değil, bilâkis inancında bekası ve himaye edilmesi⁸⁴⁶ ya da dininde kalmasının bir bedeli olup muahede buna binaen imzalanır. Ancak cizyenin hedefi, muhatapın inancında bekasını kalıcı hale getirmek ya da bunun güvence altına alınması değildir.⁸⁴⁷ Çünkü zımmînin İslâmı kabul etme ortamı söz konusu olabilir. Eğer muhatap İslâm'ı kabul ederse zaten maksat hâsıl olacağından, vergiye de gerek kalmayacaktır.⁸⁴⁸ Cizyenin amaçlardan

⁸⁴⁰ Medine vesikasında gayr-ı müslimlerin İslâm ordularına katılması peygamberin iznine tabiydi. Vesika mad. 36/a için Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 180.

⁸⁴¹ “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulu'nun haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşı.*” Bkz. Kur'an-ı Kerim 9/29.

⁸⁴² İslâm tarihinde ilk fethedilen şehir olan Hayber'den itibaren gayr-ı müslimlere yönelik vergi uygulaması da başlamıştır.

⁸⁴³ Cebr, 71.

⁸⁴⁴ Ebû Davud, Harac 34.

⁸⁴⁵ Bu durumda savaş meydanında İslâm adına mücadele etmese hatta mukavemet gösterse de müslümanlığı neticesinde galiplerin sınıfından kabul edilir ve cizye muafiyetine hak kazanır. Bkz. Dürî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi: Bir Önsöz*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, 124.

⁸⁴⁶ Yemut, 131.

⁸⁴⁷ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVI, 33.

⁸⁴⁸ İbn Kayyım, şirki yok eden İslâm'ın cizyeyi de yok edeceğini, cizyenin müslümanlıkta da devam etmesi halinde ülfet oluşmasını engelleyeceğini belirtir. Bkz. İbn Kayyım, I, 59.

birisi, İslâm'a yönelik ülfet⁸⁴⁹ oluşturmak olduğundan, cizyenin müslümanlıkta devamı bu ülfeti engelleyecektir. Müslümanların İslâmı yayma yollarından birisi de cizye ve buna binaen verilen zimmettir. Çünkü ilk uygulamadan beri, bu ikisi ile gayr-ı müslimler İslâm devleti vatandaşlığı⁸⁵⁰ kazanmakta, bu da onların hak dini tanınmasına⁸⁵¹ aracılık etmektedir.⁸⁵²

İslâm'a ülfeti artırmak amacıyla gayr-ı müslimlere zekâtтан müellefe-i kulup hissesi ile pay verilirken, müslümanlığa geçtikten sonra cizye uygulamasının devamını istemek yersiz olacaktır.⁸⁵³ Yine himaye açısından yola çıktığımızda bu garantinin ortadan kalkması, cizyeyi hükümsüz bırakır. Her ne kadar Hz. Muhammed döneminde bunun pratiği (himaye şartlarının karşılanamaması nedeniyle cizye iadesi) yaşanmamış olsa da, antlaşma şartlarında himayenin bizzat yer alması nedeniyle şart yerine gelmediğinde cizye de anlamsız kalacaktır.⁸⁵⁴ Ayrıca, antlaşma

⁸⁴⁹ Zimmet, Müslümanların gayr-ı Müslimlere bir ulaşma aracı olup bu sayede gayr-ı Müslimler İslâm'ın sosyal adalet yönünü ve müspet anlamını kavrayacaklar ve böylece daha sağlıklı bir karar verme durumu söz konusu olabilecektir. Bunun neticesinde inancında sebat ihtimali de olasıdır ki bu noktada zaten bir mecburiyet de yoktur. Bkz. Ebû Süleyman, 42.

⁸⁵⁰ Zimmetin modern manadaki tabiiyet/uyrukla aynı şey olduğuna dair bkz. Zuhayli, "el-İslâm ve'z-Zimme", I, 164.

⁸⁵¹ İşte sadece cizye ile verilen garantiler ile bir arada yaşam başlayınca artık İslâm'ı daha yakından tanıma imkânı doğmaktadır. Böylece gayr-ı Müslim İslâm'ı kabul ederse de ikrah değil de rıza ve ikna yolu devreye girmiş olmaktadır. Bkz. Semani, Ebû'l-Hasan Ali, *Evzau Gayri'l-Müslimin fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, Hartum 2005, 101.

⁸⁵² Zuhayli, "el-İslâm ve'z-Zimme", I, 125.

⁸⁵³ Savvâ, Ali, "Mevkıfu'l-İslâm min Gayri'l-Müslimîn fi'l-Muctemai'l-İslâmî", *Muameletu Gayri'l-Müslimîn fi'l-İslâm*, Amman 1989, I, 186; İbn Kayyım, I, 59.

⁸⁵⁴ Yemut, 135; Cizye himayenin sonucu değil, nedenidir. Ayrıca cizyeyi ödeyen ve ödenen taraflar itibarıyla incelemek gerekir. Çünkü cizye; İslâm ve savaş teklifleri yanında, bir üçüncü tekliftir. Bu durumda savaş öncesi ve sonrasında baki kalan tek tekliftir. Şu halde cizyeye zimmet akdinin bir neticesi olarak bakmak (Bkz. Güner, Osman, "Bir Muafiyet Vergisi Olarak Cizye", *OMÜİFD*, Samsun 2006, XXII, 64.) savaştan önceki tavrı, tam anlamıyla kavrayamamak demektir. Keza, savaşın amacının cizye veya ganimet elde etmek olmadığını söylemek de (bkz. Güner, 66) kavram

şartlarının yerine getirilmemesi ya da İslâm devletinden başka bir devlete iltihak durumunda, ortada muhatap kalmayacağından dolayı zimmet söz konusu olmaz.⁸⁵⁵

Hz. Muhammed'in, Muaz'ı vergi mükellefi olarak ergenlik çağına gelmiş her erkek ve kadından cizye alma emriyle Yemen'e göndermesi, vergi mükelleflerinin tespiti hususunda önemli bir tartışma nedenidir. Bazı rivayetlerde kadın ifadesinin geçmemesi ve savaşta kadınların öldürülmelerinin yasaklanması noktalarından hareketle, kadının vergi mükellefi olamayacağı hükmüne varanlar söz konusudur.⁸⁵⁶ Buna göre vergi mükellefiyetinden anlaşılan, çalışabilme ve iş sahibi olma⁸⁵⁷ ve bir anlamda potansiyel asker olma ya da savaşabilme durumudur.⁸⁵⁸ Cizye, savaşı bitiren ve düşmanın egemenlik altına alındığını ifade eden vergi olduğu için terki, savaşı

kargaşasına sebebiyet verebilir. Evet, amaç İslâm'ı yaymak ve insanları ona ısındırmaktır. Ancak nassa dayanan cizye emri, müslümana hem maddiyat hem de prestij kazandırmaktadır.

⁸⁵⁵ Başta Necran sulhu olmak üzere zimmet üzere yapılan tüm antlaşmalarda himaye hakkı tanınmaktadır. Dolayısıyla egemenlik altında olmayana himaye verilemeyeceğinden ya da şartları karşılamayan kişi antlaşmaya muhalif davranmış olacağından, zimmet hakkı da geçerliliğini yitirmiş olur.

⁸⁵⁶ Bkz. Ebû Ubeyd, 37; Keza, Benî Kureyza olayında da, savaş gücü olan erkekler infaz edilmiş kadın ve çocuklar zürriyetten sayılarak köle kabul edilmiştir. Bkz. Belâzurî, 36; Ayrıca Hz. peygamber Hendek ve Hayber'de de kadınların öldürülmelerini yasaklamıştır. Bkz. İbn Kayyım, I, 44.

⁸⁵⁷ Buradaki ergenlik ölçütü geçimini sağlama ve mücadele gücü olma noktalarından hareketle anlaşılmalıdır. Bkz. Şevkânî, VIII, 61.

⁸⁵⁸ el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî) I-IV, Beyrut 1992, IV, 289; Yemut, 119; İbn Kayyım'da yer alan bir rivayette savaşa katılmayan çiftçilerden cizye alınmayacağına dair bir çıkarım vardır. İbn Kayyım, bu çıkarıma dayanak olarak Hz. Ömer'den "*Ashab fethettiği beldelerde çiftçileri öldürmemiş, çünkü onlar savaşa katılmamışlar ve bu yönleriyle de ruhban ve yaşlı sınıfı gibidirler.*" rivayetini nakleder. Bkz. İbn Kayyım, I, 51; Ancak kaynaklarda Halid b. Velid'in Senî Vak'ası ardından, çiftçilerden cizye aldığına dair rivayetlere de rastlamak mümkündür. "*Çiftçileri ve müslümanlarca teklif sunulması ardından haraca icabet edenleri yerlerinde bıraktı. Bölgenin anveten ele geçirilmesine karşın halkına sadece cizye teklif etmekle yetinildi...*" ifadesi için bkz. Taberî, III, 352; Sevâd'da yerli halka yüklenen altyapı ve cizye sorumluluğu için bkz. Taberî, IV, 32; Ayrıca Nuveyrî, IXX, 44-45.

gerektireceğinden savaşı güce yüklenmiştir.⁸⁵⁹ Çünkü terki durumunda, cizyenin bağlı olduğu muahede de yok sayılmış olacaktır. Ancak, cizye başlı başına bir savaş nedeni⁸⁶⁰ değil, bilâkis savaşın sonucudur.⁸⁶¹ Çünkü Yemen’e gönderilen Muaz’a verilen emirde, ergen başına konulan 1 (bir) dinar emri de ödeyebilme gücünden bahsedilmemekte; aksine كل حالم ifadesine göre her erkek vergi mükellefi sayılmaktadır.⁸⁶²

Cizye vergisi ile mükellef olmak için gayr-ı müslim olmak ve İslâm topraklarında dininde kalma tercihinde bulunmak esas olmakla birlikte bu vergiden Hz. peygamber döneminde, genelde sadece kadın ve çocuklar muaf tutulmuşlardır. İlerleyen dönemlerde bu sınıflara yeni eklemeler yapılmıştır. Hz. peygamber, Yemen halkının durumunu tam anlamıyla bilmemesi delil olarak gösterilir.⁸⁶³ Ancak ilerleyen dönemlerde ashap farklı yerleşim yerlerine dağılıp yaşamaya başlayınca buraların şartlarına ve halklarının durumlarına vakıf olmuşlardır. Bu nedenle, devlet yöneticileri vergi mükellefleri ve vergi oranlarında değişikliklere gitmiştir.⁸⁶⁴ Dolayısıyla ilerleyen dönemlerde bireysel istisnalara yeni sınıflar eklenerek muaf sınıflar; kadınlar, erkek çocuklar, yaşlılar; tüm müzmin hastalar, âmâlar, ortopedik özürlüler, rahip ve keşişler, askerlik hizmetine iştirak eden gayr-ı müslimler, İslâm’ı kabul edenler, cizye ile mükellef iken vefat edenler, fakir ve dilenciler ve kanuni

⁸⁵⁹ Ebû Ubeyd, 39.

⁸⁶⁰ İslâm’da savaş sadece dine saldırı ve dinden döndürme çabalarına karşı yapılır. Bkz. Zuhayli, Vehbe, “Mevkıful İslâm Min Gayri’l-Müslimîn Harici’l-Muctemai’l-İslâmi,” *Muameletu Gayri’l-Müslimin fi’l-İslâm*, Amman 1989, I, 263.

⁸⁶¹ Erkal, Mehmet, *İslâm’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul 2009, 229.

⁸⁶² İbn Kayyım, I, 31.

⁸⁶³ İbn Kayyım, I, 32.

⁸⁶⁴ İbn Kayyım, I, 32.

sorumluluğu olmayan zihinsel engellilerden ibaret olmuştur.⁸⁶⁵ O halde Hz. peygamberin gerek mükellef gerekse miktar konusunda sınırlama getirmemiş olmasının, ileriki dönemlerde hem devletin hem de vatandaşın elini maslahat gereği rahatlattığını söyleyebiliriz.⁸⁶⁶

b. Cizye Uygulamaları

Büyümekte olan İslâm devleti artık bölgesinde var olan topluluklara yönelik dini ve siyasi tekliflerini sunmaya başlamıştır. Şüphesiz ki Medine dışında mevcut olan yahudi topluluklarının Hayber ya da Yesrib'deki dindaşlarından farkı, öncesinde kendileriyle herhangi bir sulh yapılmamış olmasıdır. Yesrib'e bir şekilde aidiyet bağı olan (görünüşte din ancak esasta Nadiroğulları gibi Medine'den sürülmüş olanlar üzerinden) Hayber haricinde Hicaz'da veya bölge dışında meskûn olan yahudiler artık sadece dini değil müslümanlara karşı siyasi bir rakip durumundaydılar.

Teymâ yahudileri Vâdî'l-Kurâ'nın mağlup olması üzerine gönderdiği heyetle cizye üzerine⁸⁶⁷ antlaşma yapmayı kabul ederek topraklarında kalmışlardır.⁸⁶⁸ Kendilerine sunulan zimmet mukabili cizye ile sorumlu tutulan Teymâlîlara, düşmanlık ve sürgünden beri oldukları garantisi de verilmiştir.⁸⁶⁹

Maknâ yahudilerine yönelik nakdi cizye uygulaması söz konusudur. Yöre halkıyla geçim kaynakları olan ahşap ürünlerin, av hayvanlarının, ürettikleri zırhlarının, dokumalarının ve meyvelerinin dörtte biri karşılığında antlaşma sağlanmıştır.⁸⁷⁰ Böylece yöre halkı hem üretimden mahrum edilmemiş, hem de nakdi

⁸⁶⁵ Chaudhry, 58–59.

⁸⁶⁶ İbn Kayyım, I, 32–33.

⁸⁶⁷ Habib, 113.

⁸⁶⁸ Belâzurî, 48; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 499.

⁸⁶⁹ Hamidullah, *Vesâik*, 98.

⁸⁷⁰ Belâzurî, , 71.

vergi yerine⁸⁷¹ aynı vergi vermek suretiyle sıkıntıya sokulmamıştır. Bu şartlar yanında kendilerine, bundan sonra her türlü cizye ve suhreden (ücretsiz ve zorla çalıştırma) beri oldukları teminatı da verilmiştir.⁸⁷²

Dini açıdan kozmopolit bir mahiyet arz eden Bahreyn’de yahudiler de yaşamaktaydı. Buradaki gayr-ı müslimlere, yahudiler de dâhil olmak üzere her erkekten bir dinar cizye alınması şartı getirilmiştir.⁸⁷³

Necran’a sunulan şartlarda cizye, temel saiktir. Bunun nedeni, ayette de belirtildiği üzere, onların dini yaşayışının ilahi çizgiden sapmaları, ehl-i kitap nitelikleri ve en önemlisi de İslâm’a henüz savaş açmamış olmalarıdır.⁸⁷⁴ Kendilerinden alınan cizye⁸⁷⁵ aynı⁸⁷⁶ olup, yıllık ikibin elbiseden ibaret ve her elbise de bir ukiyye gümüş değerinde olacak şekilde belirlenmiş,⁸⁷⁷ kolaylık amacıyla da

⁸⁷¹ Yazılan nüshada “Sizi cizye ve suhreden muaf tuttu.” ibaresi için Bkz. Belâzurî, 72.

⁸⁷² Hamidullah, *Vesâik*, 120.

⁸⁷³ Belâzurî, 89.

⁸⁷⁴ Bkz. Kur’an-ı Kerim 9/ 29.

⁸⁷⁵ Necran’dan alınan vergi hususunda kaynaklarda ‘haraç’ kullanımına da yer verilir. Belâzurî’de yer alan bir rivayette “Necran’dan peygamberimize gelen iki kişilik heyetteki Seyyid ve Akib’in mübahale teklifi üzerine kendi aralarında yaptıkları müzakere ardından, birinin diğerine mübahaleden kaçınmak ve ‘haraç’ vermeyi teklif ettiği...” ifadesi geçer. Bkz. Belâzurî, 76.

⁸⁷⁶ Aslında aynı olarak cizye tahsili sadece mükellef için değil devlet için de bir kolaylıktır. Çünkü bu şekilde devlet ihtiyaç sahibine daha hızlı hizmet verebilecektir. Kaldı ki aynı vergi uygulaması sadece cizyede değil zekâtta da söz konudur. Yemen amilinin zekât mükelleflerinden elbise istemesi ve buna bir örnektir ki o bunu hem mükellef hem de Medine’deki Muhacirun için daha faydalı görmüştür. Keza Hz. Ömer’in de cizye mükelleflerinden nakdi cizye yerine deve alması da bir başka örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Ebû Ubeyd, 45.

⁸⁷⁷ Hamidullah, yıllık iki taksitte alınacak nakdi vergi olan elbise değeri için iki türlü bir okuma olabileceğini söyler. O’na göre birinci ihtimal elbiselerin her birinin 1 ons gümüş değerinde olması, ikinci ihtimal ise her elbise ile birlikte 1 ons gümüş verileceği şeklindedir. Bu durumda vergi aynı veya nakdi olmak üzere alınmış bulunmaktadır. Ayrıca ikinci ihtimalde vergi iki katına çıkmaktadır. Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, 518; Hâlbuki sonraki yönetimlerde Necran

seferi esnasında İslâm devletiyle toplamda⁸⁸³ 300 dinarı geçmeyecek miktarda cizye ile antlaşmıştı.⁸⁸⁴ Antlaşmada müslümanları misafir etme şartı da mevcut olup, tüm bunlara karşın kendilerine himaye garantisi verildi.⁸⁸⁵ Eyle'ye bağlı olan Cerbâ⁸⁸⁶ ve Ezruh, Recep ayında⁸⁸⁷ 100 dinar cizye ödeme koşulu ile antlaşmayı kabul etmiştir.⁸⁸⁸ Ezruh halkı, Dûmetu'l-Cendel ile Halid b. Velid'in yaptığı savaş neticesinde liderleri Ukeydir esir düşmüş ve bir rivayette İslâmı kabul ettiği,⁸⁸⁹ başka bir rivayette ise savaştan sonra kendisiyle cizye üzere anlaşma sağlandığı ifadesi yer alır.⁸⁹⁰ Tebâle ve Cüreş halkının ehl-i kitap kısmının ergenlik çağında olanlarına, yıllık bir dinar vergi verme ve müslümanları misafir etme şartı getirilmiştir.⁸⁹¹

Yarımadada meskûn mecûsî kesime dair vergilendirme hususunda ise farklı rivayetler mevcuttur. Hz. peygamber, Bahreyn'e, Âlâ b. Hadramî'yi İslâm devletinin tekliflerini sunmak için gönderdiğinde burada bulunan ergen olan her mecûsî

⁸⁸³ Fayda bu uygulamayı 'müşterek cizye' olarak yorumlar. Bkz. Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 134. Ayrıca müşterek cizyenin mantığını da, alındığı bölgede Müslüman bireylerin olmayışına ve söz konusu bölgelerin tümüyle ehl-i kitaptan oluşmasına bağlar. Bkz. Fayda, 139–140.

⁸⁸⁴ Belâzurî, 71; Kendilerine cizye karşılığında verilen eman için bkz. İbn Hibbân, 368–369.

⁸⁸⁵ Belâzurî, 71.

⁸⁸⁶ Belazuri, Cerbâ'nın cizye miktarının belirsiz olduğunu söyler. Bkz. Belâzurî, 71.

⁸⁸⁷ Bazı antlaşmalarda Receb'in zaman olarak zikredilmesinin takvim başlangıcı olma ihtimali ya da antlaşmanın sene-i devriyesi olarak kabul edilmesi nedenleriyle olabileceği hususunda bkz. Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 134.

⁸⁸⁸ Belâzurî, 71; İbn Hibbân, 369; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 287.

⁸⁸⁹ Belâzurî, 72.

⁸⁹⁰ Belâzurî, 74. Belâzurî'de yer alan bir başka rivayette ridde döneminde zekât vermekten vazgeçince Ukeydir'e savaş açılıp Halid b. Velid tarafından öldürüldüğü yer almaktadır. Bkz. Belâzurî, 73–74; Taberî'de ise, Ukeydir'in canı bağışlanarak cizye üzerine kendisi ile anlaşma sağlandığı bilgisi vardır. Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 109; Kendilerine sunulan can güvenliğine karşın cizyeye tabi olduklarına dair ayrıca bkz. İbn Kayyim, I, 3.

⁸⁹¹ Belâzurî, 70.

erkekten kişi başına bir dinar cizye alınması emrini vermiş,⁸⁹² Ebû Ubeyde'yi ise buranın cizye amili olarak görevlendirmişti.⁸⁹³

Hız Muhammed'in, Hecer mecûsîlerinden kadın, erkek herkesi cizye mükellefi olarak kabul ettiğine dair bir başka rivayet⁸⁹⁴ yanında, Münzir b. Savâ'ya gönderdiği mektupta, dininde sebat edenlere yönelik meâfiri⁸⁹⁵ kıymetinde bir (1) dinar değerinde vergi emredildiğine dair bir rivayet de mevcuttur.⁸⁹⁶ Ancak bir başka rivayette ise Belâzurî, Bahreyn halkına yarıcılık uygulandığını nakleder.⁸⁹⁷

Cizye emrini içeren ayeti incelediğimizde, ayetin başında ehl-i kitap zümresi sonunda ise buna yönelik mali müeyyide dile getirilir. Buradaki mali uygulama açasından bakacak olursak cizye vergilendirmesi Kur'an-ı Kerim'de ehl-i kitaba yönelik konmuş bir emir iken, uygulama Hz. peygamber tarafından mecûsîlere de teşmil edilmiştir. Ancak Mecûsîler, burada vatandaş olmaları sebebiyle sadece ekonomik ağıdan ehl-i kitap muamelesi görmüşlerdir.⁸⁹⁸ Cizye, İslâm devletine bağlı olmanın mali bir ifadesi demek olduğundan ötürü mecûsîlerle de bu yönde antlaşmalar yapılmıştır. Yapılan antlaşmalarda İslâmı tercih etmeleri durumunda ateşgedelerdeki mal varlıklarının Allah ve Resûlü'ne ait olacağı da vurgulanmıştır.⁸⁹⁹

⁸⁹² Belâzurî, 89.

⁸⁹³ Ebû Ubeyd, 33.

⁸⁹⁴ Ebû Yûsuf, 139; Hamidullah, *Vesâik*, 155.

⁸⁹⁵ Yemen bölgesinde Meâfir kabilesinin ürettiği elbiseye meafir kumaşı dendiğine dair Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitabu'l Harac* (çev. Müderris-zade Muhammed Ataullah Efendi/sad. İsmail Karakaya), Ankara 1982, 300. Hz. peygamber, bu elbise kıymetini, bir anlamda kur olarak kabul etmiştir.

⁸⁹⁶ Ebû Yûsuf, 141.

⁸⁹⁷ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 91.

⁸⁹⁸ Belâzurî, 91.

⁸⁹⁹ Ebû Ubeyd, 20.

Bunun temel sebebi ise buraların, bağışların toplandığı yerler olması hasebiyle ekonomik açıdan sahip oldukları zenginliklerdir.⁹⁰⁰

Hız. Muhammed döneminde, kadınların ve kölelerin vergi mükellefi olarak değerlendirildiğine dair istisnaî rivayetler⁹⁰¹ dışında genel bir uygulama yoktur.⁹⁰² Yapılan antlaşma ve yazılan mektuplar üzerinden uygulamalara baktığımızda erkeğin savaşıan güç olarak vergiyle sorumlu tutulduğu görülür. Bu durumda Hız. Muhammed'in, kadınların savaş gücü olmamaları nedeniyle savaşta hedef yapılmaması emri doğrultusunda kadınlar ve zürriyetten sayılan çocuklar,⁹⁰³ sonraki dönemlerde askeri ve sosyo-ekonomik hayattan azade olan din adamları da cizye vergisinden muaf tutulmuştur.⁹⁰⁴

⁹⁰⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 318–319.

⁹⁰¹ Ebû Ubeyd, 27; Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 83.

⁹⁰² Ebû Ubeyd, balığ erkeğin vergi mükellefi olduğuna dair rivayetleri daha sağlam görür. Hatta Ebû Ubeyd, kadınların mükellef olarak görülmesi fikri esas alınsa bile, bunun temel sebebini İslâm'ın ilk dönemlerinde müşrik kadın ve çocuklarının erkekleriyle birlikte savaşta hedef alınmaları (öldürülmeleri) na bağlar. O'na göre, bu uygulama zamanla nesholmuştur. Bkz. Ebû Ubeyd, 37; Hatta bir seferde müşriklerin çocukları da hedef alınınca durum Hız. peygambere sorulmuş, Hız. peygamber de; “*O çocuklar müşrik babalarındandır.*” demiştir. Ancak; ileriki dönemlerde kadın ve çocukların öldürülmesine de yasak getirilmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 37–38; Ebû Yûsuf ise Muaz b. Cebel'in Hız. peygamber tarafından Yemen'e gönderildiğinde her balığ (halim) –erkekten– bir dinar cizye almakla emrolunduğunu söylerken (Bkz. Ebû Yûsuf, 138) Hecer Mecûsîleri'nden de kadın olsun erkek olsun haraç aldığını; hatta ilk haracın buradan alındığını söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 139; *Futuhu'l Buldan*'da da Yemen mecûsîleri'nden kadın ya da erkek ergenlik çağına ulaşmış olanlardan 1 dinar ya da kıymeti mukabili meafîri alınması emrini verdi. Bkz. Belâzurî, 83.

⁹⁰³ Ebû Ubeyd, 38–39; İbn Kayyım, düşmanı öldürmenin ancak savaş durumunda olabileceğini, inkâr mukabilinde olamayacağını savunur. Gayr-ı Müslimlerin zürriyet ve kadınlarının öldürülmemelerini de bun delil gösterir. Bkz. İbn Kayyım, I, 17.

⁹⁰⁴ Hız. Ebû Bekir, komutanı Yezid b. Ebi Süfyan'a kadın, çocuk ve uzletteki din adamlarına müdahale etmemesini emretmiştir. İbn Kayyım, toplumsal hayattan uzak duran din adamlarının vergiden muafiyetine dair ictihadlar olduğunu söyler. Bkz. İbn Kayyım, I, 50.

İslâm'a davet,⁹⁰⁵ genel bir teklif⁹⁰⁶ ve politika olmasına karşın cizye teklifi, Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği üzere ik önce ehl-i kitaba yönelik ekonomik bir yaptırım olarak belirtilmiştir. Uygulama, Mecusi topluluklarla karşılaşana kadar bu şekilde gerçekleştiğinden, mecusi uygulaması, Medineli münafıklar tarafından eleştiri konusu olmuştur.⁹⁰⁷ Münafıkların bu yöndeki eleştirilerine bizzat vahiyle cevap verilmiştir.⁹⁰⁸ Bu eleştirilere rağmen mecûsiler Hz. peygamber tarafından, gayr-ı müslim kitle içinde değerlendirilmeye devam etmiş, dini konumları net bir şekilde ifade edilmediği halde ileriki dönemlerde ortaya çıkacak bu yöndeki sorunlara yine Hz. peygamberin uygulamalarından hareketle çözüm üretilmiştir.⁹⁰⁹

3. Vergi Toplama Yöntemi

İslam devletinde tam anlamıyla bir kurumsallaşma gerçekleşmemişken, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin son döneminde faaliyete geçen cizye uygulamasında bir teşkilatlanmanın olmasını beklemek henüz erken olurdu. Hz. peygamber döneminde cizye ya doğrudan; ya da kabile reisleri aracılığı ile

⁹⁰⁵ Burada, davet ifadesini biraz açmak gerekir. Kur'an-ı Kerim'de İslâm'a daveti emreden ayetler, başta Hz. peygamber olmak üzere her müslümana hitab eder. Daha önceki uygulamalarda da gördüğümüz üzere Hz. peygamber bu daveti tüm muhataplarına yapmıştır. Ancak davet, ikrah/zorlama olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de 16/ 125. ayet en güzel şekilde daveti emrederken 2/ 256. ayet ise zorlamayı yasakladığından İslâma göre davet meşru, ikrah ise memnurdur. Bkz. Yemut, 111; Hatta müslümanlar muhataplarının maruz kaldıkları ikrahı önlemek için de savaşmışlardır. Bkz. Ziyadi, Muhammed Fethullah, *İntişârû'l-İslâm: ve Mevkıfu'l-Müsteşrikîn Minhu*, Beyrut 1990, 129.

⁹⁰⁶ Hz. peygamberin başlattığı ve halifelerinin de devam ettirdiği tebliğ faaliyetleri özellikle oryantalistler için peygamberin vatanî mi yoksa alemi mi olduğu tartışmasına sebebiyet vermiştir. Tartışmalar için Bkz. Ahmed, 152–153.

⁹⁰⁷ Belâzurî, 85.

⁹⁰⁸ Belâzurî, münafıkların eleştirilerinin Maide Suresi 105. ayetin iniş sebebini oluşturduğunu söyler. Bkz. Belâzurî, 90.

⁹⁰⁹ Ebû Ubeyd, 32.

toplanırdı. Bu dönemde zekât memurlarının bile cizye topladığı vakidir.⁹¹⁰ Vergi tahsili esnasında ise Hz. peygamberin herhangi bir yaptırıma başvurduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü O, “*Allah dünyada azab edenlere kıyamet günü azab eder.*”⁹¹¹ hadisiyle bu yola başvurmadığını beyan ettiği gibi ileriki dönemlerde de bu yöndeki muhtemel uygulamalardan men etmiştir. Dolayısıyla onun, muhatabına, ahdi bozma tavrı dışında, imkânsızlıklar nedeniyle her hangi bir yaptırıma başvurduğunu söylemek mümkün değildir. “*Dikkat ediniz ki kim ehli zimmeden birine zulmeder, hakkını eksiltir veyahut gücü üstünde bir şey yüklerse yahut rızası olmadan haksız yere kendisinden bir şey alırsa kıyamet günü onun hasmı benim.*”⁹¹² hadisiyle de, özellikle zimmîyi devlet idaresine bir emanet olarak tevdi etmiş ve belirlenen ölçülerin aşılmasını yasaklamıştır.⁹¹³

“*İnsanlara dünyada azab edenlere Allah da azab eder*”⁹¹⁴ hadisi sadece müslüman mazlumu ya da müslüman yöneticiyi değil herkesi kuşatır ki bu hadisin, hulefâ-i raşidîn tarafından dile getirilmesi, bir idari ilke olarak kabul ve tavsiye edildiğini gösterir. Bu ilke, İslâm’ın haklar ve ödevler konusuna bakışının özeti mahiyetindedir. Çünkü burada vatandaşa ödev olarak yüklenmiş olan bir verginin kasıtsız olarak ödenmemiş olmasının, vatandaşın haklarını gaspetmeye meşruluk kazandırmayacağı vurgulanmaktadır.

Hz. Muhammed, müslüman ya da gayr-ı müslim, tüm zümrelere yönelik uyguladığı ekonomi politikası ile yarımada İslâm egemenliğini her geçen gün perçinliyordu. Şöyle ki; İslâma girmeyip inancında sebat edenlerle, yaptığı siyasi

⁹¹⁰ Erkal, Mehmet, “Cizye”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 44.

⁹¹¹ Ebû Ubeyd, 42; İbn Kayyım, I, 34.

⁹¹² Ebû Davud, Kitâbu’l-Haraç ve’l-İmare ve’l-Fey 3052.

⁹¹³ Ebû Yûsuf, 135.

⁹¹⁴ Ebû Davud, Kitâbu’l-Haraç, ve’l-İmare ve’l-Fey 3045.

antlaşmalardaki cizye uygulaması ile muhatabını kabilevi yönden değil de dini yönden değerlendirmekteydi. Dolayısıyla Hz. peygamber, yarımada hem dini düzeni hem de siyasi birliği bu yolla kayıt altına almış bulunuyordu.⁹¹⁵ Ancak gayr-ı müslim vatandaşlardan cizye toplanması esnasında ileriki dönemlerde aşırılıklara varıldığı da olmuştur ki bu uygulamalara Hz. Muhammed'in söz ve uygulamaları değil de Tevbe suresindeki cizye ayetinde yer alan “عني د وم صاغرون” ifadesi dayanak olarak alınmıştır. Bu ayet, müfessir ve hukukçular tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ayetteki ‘an yedin’ ifadesi, aşağılanma anlamı⁹¹⁶ ve ödenecek ücretin peşin/ vadesiz olarak⁹¹⁷ ödenmesi yanında direkt/aracısız ödenmesi şeklindeki yorumlara karşın, sorumluluğu yüklenebilme ya da ödeme gücüne sahip olma şeklinde de yorumlar yapılmıştır.⁹¹⁸ Bu konuda küçülmekten maksadı, dini mensubiyet açısından ele alıp ‘İslâm’a inanmama’ sebebine dayandıran yorumlara da gidilmiştir.⁹¹⁹ Buna karşın, savaşılan gayr-ı müslim kesimin aşağılanmasının doğru

⁹¹⁵ Tuğ, 50.

⁹¹⁶ İbn Kayyım, I, 23–24; Ebû Süleyman, bu ayetteki ‘cizye ödeme’ emriyle ‘sağırın’ arasında muhatap açısından farklar olduğunu belirtir. O’na göre tarihsel süreç içerisinde İslâm’a saldırgan tavır takınan, vahşi ve putperest barbar kesimle, sosyal ahlak ve düzenden nasip almış ehl-i kitab’ın farklı kesimler olduğunu, dolayısıyla ikisinin de aynı kategoriye sokulamayacağını öne sürer. Dolayısıyla aynı ayette geçen ‘cizye ödemesi’ ile ‘sağar’ kavramlarını birbirinden ayırır. Bkz. Ebû Süleyman, 62–63. Ancak şu noktayı dikkatten kaçırmamak gerekir: Ayetin nüzul anı, yarımada şirk aleyhine egemenliğin sağlandığı ve ehl-i kitap’la (Mecûsîler de cizye muhataplığı noktasında ehl-i kitap hükmünde sayılmıştır) mücadelenin başladığı ana denk gelir. Yarımada müşrik bir kesime karşı bu ayet uygulanmamıştır. “an yedin” ibaresi için Ebû Ubeyd, cizye mükellefi olan zimmîlerin vergilerini peşin ödemeleri, yürüyerek yorulmaları, ayakta ödemeleri, buna karşın cizyeyi alanın ise oturarak alması şeklinde yorumların yapıldığını söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 54.

⁹¹⁷ Vadesiz yorumu Hz. peygamberin uygulamasına uygun düşmemektedir. Çünkü Necran ehliyle yapılan antlaşmada Necranlıların ödeyecekleri vergi yıllık iki takside bölünmüştür. Hamidullah, *Vesâik*, 175.

⁹¹⁸ İbn Kayyım, I, 23.

⁹¹⁹ İbn Kayyım, I, 15–16.

olmadığı; bilâkis bu ayetin, İslâm devletinin egemenliğini kabullenme ve onun gücüne boyun eğmeye zorlama olarak yorumlanması gerektiği yönünde görüşler de vardır.⁹²⁰ İbn Kayyım, ‘vadesiz’, ‘aracısız/direkt’, ‘ödeyebilme gücü’ gibi yorumlar arasında makbul olan yorumun, ödeme gücü olduğu kanaatini dile getirir.⁹²¹ Maverdi, ‘an yedin’ ibaresini, zenginlik ve ödeme gücü ya da müslümanların bu vergiyi alma gücüne sahip olmalarına dair kendilerini inandırmaları diye iki ayrı şekilde yorumlar.⁹²² ‘Sağırûn’ ifadesi için ise müfessir ve hukukçular tarafından genellikle ödeme şekli veya zımmînin vaziyeti hususunda ‘ayakta ödeme’, ‘yürüyerek ödemeye gitme’, ‘sertliğe maruz kalma’, gibi yorumlanmıştır.⁹²³ Mâverîdî ise ‘sağırûn’u zillet ya da İslâm hükmünün kendilerine tatbik edilmesi olarak iki ayrı şekilde yorumlar.⁹²⁴

⁹²⁰ Chaudhry, 61; Seyyid Kutub, cizye ayetinin amacını gayr-ı Müslimlere İslâm’ın kabul ettirilmesi değil, bilâkis Müslümanlara boyun eğerek cizye ödemeleri olarak değerlendirir. Ki bu yolla davetin önünü de kapatmamış olurlar. Savaşa ve savaş ortamına nokta koyacak olan bu uygulamadır. Bkz. Kutub, Seyyid (ö. 1386/1936), *fî Zilâli'l-Kur'an*, (I-XXX), (b.y.y), 1957, X, 52-53; Mevdûdî ise İslâm’ı benimsemeyen gayr-ı müslimlerin hâkimiyet ve bağımsızlıklarına ve büyükmelerine son vermek yolunun cizye ile mümkün olabileceğini söyler. Bkz. Mevdûdî, Ebû'l-Âlâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (I-VII), (çev. Komisyon), İstanbul 2005, II, 219–220; Hamdi Yazır, cizyeyi verecek olan kesim hak dinini din edinmeyen, Allah’a ve ahirete inanmayan harama el uzatan, hak-hukuk çiğneyenlerden alınacağını belirtir. Daha da önemlisi müslümanlar bu vergiyi aldıklarında sözkonusu kötülükleri işlemeyeceklerinin garantisini de vermiş olurlar . yani vcizyeyi haketmelerinin yolu bu tür masiyetlere düşmemektir. Bkz. Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-IX), İstanbul 1979, IV, 2507.

⁹²¹ İbn Kayyım, I, 23.

⁹²² El-Maverdi, I, 82.

⁹²³ İbn Kayyım, I, 23; “Bunun anlamı, cizyenin küçültme, zelillik ve aşağılama yoluyla bizzat yürüyerek ve binek aracılığıyla olmaksızın ödenmesidir. Bu da ödeyenin ayakta, alanın ise oturur halde bulunması ile olur...” bkz. er-Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, (606/1209), *Tefsîr-i Kebir –Mefâtihu'l-Gayb*, (I- XXXII), Beyrut 1981, XVI, 31–32.

⁹²⁴ Maverdi, I, 82.

Dikkat edilirse tarihçiler dışında meseleyi ele alan hukukçu ve müfessirler, olayı genel de teorik açıdan ele alıp hüküm çıkarmışlardır. Ancak, muhatabına yönelik faaliyetlerinde, vahyin yolundan şaşmayan Hz. Muhammed dönemindeki cizye uygulamalarında böyle bir politikadan bahsetmek olanaksızdır. Neticede zimmet akdinin imzalanması ile İslâm devletinin hükmünü kabul eden zimmînin konumu açısından bakılacak olursa, duruma en uygun yorum, İslâm egemenliğini kabul ve bunun gereğini yerine getirmektir.⁹²⁵

D. DİNİ POLİTİKALAR

İslâm devleti, kurulduğu andan itibaren yayılmacı(fetih) nitelikli bir devlettir. Hatta kaynaklarda müslümanların Medine'ye girişi bile fetih olarak nitelenir.⁹²⁶ Mantıken din temelli bir gücün, var olabilmesi ve konumunu pekiştirmesi için diğer inançları ya da o inançlara dair şeyleri yok sayması gerekir.⁹²⁷ Ancak, inançları yok sayarak değil, aksine onlara hayat hakkı tanıyarak yoluna devam eden İslâm devleti, gerek sulhen -barış ve anlaşma- gerekse anveten -savaş ve mücadele- ile ele geçirdiği topraklarda mevcut olan farklı din mensuplarını maddi ve manevi açılardan koruyup kollamıştır. Şüphesiz bu koruma, gerek dış ve gerekse iç tehlikelere karşı olmak üzere iki yönlüdür. Dış tehlikelere karşı topyekün ülke savunması yapıldığı ya da yapılacağından, bu noktada gayr-ı Müslimler için bir pozitif ayrımcılık gözükmemektedir. İç tehdit, baskı ve zulümlere karşı korumak ve kollamak ise daha

⁹²⁵ İbn Kayyım, I, 24; Ebû Süleyman, 63.

⁹²⁶ “Şehirler savaşla fethedilir, Medine Kur'an'la fethedilmiştir.” Bkz. Belâzurî, 21.

⁹²⁷ İran yönetiminin hâkimiyeti altındaki hristiyanlara hoşgörülü yaklaşmasında bu hristiyanların, Bizans'ın resmi mezhebine muhalif olmalarının etkisi büyüktür. Dolayısıyla İslâm devleti hariç, dönem itibarıyla farklı din mensuplarına her hangi bir devletin objektif şekilde dini hoşgörüsünden bahsetmek mümkün değildir.

kaydadeğer bir çabadır. Çünkü burada yönetici, kendi dindaşlarına karşı gayr-ı müslimin haklarının savunucusu olmaktadır.⁹²⁸

Medine'ye dinini yaşamak için zorunlu olarak hicret eden Hz. Muhammed'in kendi inancından olmayanlara, hele de vahiy temelli inanışlara hayat hakkı tanımaması düşünülemez. Hz. Muhammed, Mekke'de kendini soyutlamaktan öte, yok etmeye çalışan anlayışa boyun eğmemiş, Medine'de bir arada yaşamaya başladığı yahudilere karşı ise hiçbir zaman ön yargılı hareket etmemiştir. Hatta Hz. Peygamber, vahiy temelli bir toplum olmaları sebebiyle, yahudilere müşrik Kureyş'den daha yumuşak davranmıştır.⁹²⁹ Mekke'de taban tabana zıt durduğu şirk mensuplarına, nassa dayanarak "*Sizin dininiz size benim dinim bana*"⁹³⁰ diyen Hz. peygamber, Medine'de farklı ırk, din ve kabilelerle Medinelilik temelinde bir araya gelindiğinde "*...yahudilerin dinleri kendilerine, müslümanların dinleri de kendilerinedir...*"⁹³¹ ilkesini uygulamıştır. İleride de görüleceği üzere, yahudi cephesinde İslâm'a yönelik olarak misliyle karşılık bulmayan bu tavır, müslüman cephede, yahudiliğin varlığına yönelik hem bir kabul hem de bir güvencedir.

Hz. Muhammed, Medine'ye hicreti sonrasında da sürekli vahiy merkezli hareket etmiş ve muhataplarıyla ilişkilerinde dini esas ve ilkelerden taviz vermemiştir. Tevhit temelli oluşlarından ötürü her iki dinde de ortak olan bir takım noktalar yanında hakkında vahiy gelmediği halde kültürel anlamda uygulana gelen bir takım şeyler için Hz. peygamber, yahudilerle benzer uygulamalar içinde

⁹²⁸ Doi, Abdurrahman, *Non-Muslims Under Shariah: Islamic Law*, Lahor 1981, 26,125.

⁹²⁹ Âbâdi, "Havle Ğazveti Beni Kureyza", 93.

⁹³⁰ Kur'an-ı Kerim, 109/6.

⁹³¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 180.

olmuştur.⁹³² Ancak onun bu uygulamalarını ortak noktalar ya da asgari müşterek oluşturma çabası şeklinde değerlendirenler vardır.⁹³³ Bu husustaki delillendirmelerin başında aşure orucu⁹³⁴ ve kible birliği⁹³⁵ gibi hususlar gelir.⁹³⁶ Fakat Hz.

⁹³² Örneğin Hamidullah “...*haram kılınanlar dışında kalanlar size helal kılındı.*” ayetini, yasaklanmamış olan şeyin helal olduğu anlamında yorumlar ve bunun peygamber tarafından Kur’ani emir olmayan zamanlarda İslâm dışında mevcut adet ve uygulamalara tatbik edildiğini söyler. Hatta “*İlim mü’minin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.*” hadisini de müsamahanın iyi uygulamalar için peygamber tarafından işletildiğine delil gösterir. Bkz. Hamidullah, “Hz. Peygamber s.a.s. Gayrı Müslimlere Nasıl Davrandı”, 17.

⁹³³ Hem doğu hem de batı dünyasında Hz. Muhammed’in Medine’deki bazı uygulamalarının asgari müşterek amacı taşıdığını söyleyenler vardır. Bunlardan birisi de Jonathn P. Berkey’dir. Örneğin O, yahudi kabilelerinin zamanla sergiledikleri tavırlarının, kible değişikliğine sebebiyet verdiğini söyler. Bkz. Berkey, *The Formation of Islam*, 64; Bunun yanında Ahmet Bostancı, yahudilerin vesikayı kabul ediş sebepleri arasında Hz. peygamberin aşure orucu ve Kudüs’e yönelme gibi hakkında vahiy bulunmayan bazı hususlarda yahudi ritüellerini uygulamasını görür. Bkz. Bostancı, 15.

⁹³⁴ Hz. peygamberin Medine yahudileriyle sorunsuz ikili ilişkiler içerisinde olmak için zikredilen çabalarından birisi de, aşure orucu olmakla birlikte Buhârî’de buna muğayir bir ifade vardır. Şöyleki cahiliye Araplarınca tutulan ve Hz. peygamber tarafından da sahabilere tutulması emredilen aşure orucu, Ramazan orucu farz kılınana kadar tutulmuş sonrasında Hz. peygamber, bu orucu tutup tutmama hususunda ashabını muhayyer bırakmıştır. Bkz. Buhârî, Savm 226; Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre, *Sünenü’l-Tirmizî*, (I-V), (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), İstanbul 1992, Kitabu’s-Savm 753; Hz. Musa’ya yahudilerden daha yakın olduğunu belirtmek için aşure orucunu tutması hususunda bkz. İbn Hibbân, 152; Asım Köksal, “*Peygamberimiz aşure orucunu yahudileri taklid etmiş olmak için değil bir peygamber olan Hz. Musa’yı onlardan –yahudilerden- daha çok saydığını göstermek için tutmuş ve tutturmuştur.*” demektedir. Bkz. Köksal, Asım, *İslâm Tarihi*, II, İstanbul, 1981, 58. Ayrıca bkz. “*Dokuz ve onunda aşura orucu tutun ve Yahudilere muhalefet edin.*” Tirmizî, Kitabu’s- Savm 755.

⁹³⁵ Semhûdî, I, 365; Taberî, aslında Mescid-i Haram’ın, Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerin de kiblesi olduğunu ve kiblesini değişen kesimin müslümanlar değil yahudi ve hristiyanlar olduğunu söyler. Bu durumda gerçeği örten ya da değiştiren Hz. Muhammed değil, bilâkis bu gerçeği kendi kitaplarında olmasına karşın görmezden gelen hristiyan ve yahudilerdi. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, II, 673; Burada kible değişikliğinin günü birlik bir tavır olmadığını, bunu belirleyen peygamber değil bilâkis Allah olduğunu Kur’an-ı Kerim’de görmek mümkündür. Kaldı ki temelsiz bir karar olmayan bu değişim öncesinde gelen ayetler Hz. İbrahimi referans olarak alan yahudilere ders verircesine Kâbe’nin inşası noktasında Hz. İbrahim ve İsmail’e atıfta bulunmaktadır. Kısacası kible

Muhammed'in benzerlik oluşturmamak için verdiği çabalar da söz konusudur. Buna göre, cuma, ezan, kible, Ramazan orucu, Kâbe'yi hacc ve Hacer'ül Esved'i ta'zim gibi faaliyetler, yahudi ve hristiyan kültürüyle araya mesafe koyduğu uygulamalardır.⁹³⁷

Hiz. Muhammed, Medine'de oluşturduğu müslüman toplumun kültürel kimliğinin şekillenmesinde iki aşamalı bir çaba içinde olmuştur. Başta müşrik cahiliye kültürünü ve kabilevi anlayışı yok etmek için yahudilere yönelik uyguladığı politikalarda, Evs-Hazrec'i eski antlaşmalar ve bunlara endeksli hareketlerinden çekip çıkarmaya çalışmıştır. Sonrasında ise bir diğer semavi din müntesibi olan yahudilerin kendilerinden izler bulmaya çalıştıkları her uygulamada Hiz. peygamber azami hassasiyet göstererek hareket etmiştir.⁹³⁸ Tüm bunlara karşı da İslâm kültürünü

hususunda belirleyici gücün yahudiler değil Allah olduğu Kur'an-ı Kerim tarafından izah edilmektedir. Bu hususta etraflıca değerlendirmeler için Bkz. Paçacı, 55.

⁹³⁶ Watt, aşure orucu ve kible ortaklığının yanı sıra cuma ibadetinin dahi Şabat için önceki gün hazırlıklara başlayan yahudilerle bağlantılı bir durum anlamına geldiği kanaatindedir. Bkz, Watt, Montgomery, *Muhammed Prophet and Statesman*, 99. Ancak Hiz. Peygamber, Ramazan orucunun farz kılınmasından sonra aşure hususunda müslümanları muhayyer bırakmıştır. Bkz. İbn Hibbân, 157.

⁹³⁷ Hitti, I, 174; Hiz. Muhammed, Medine'de 16 ay, Mescid-i Aksa'ya dönük namaz kılmıştır. Bkz. Hayyat, 64; Wellhausen, yahudilerin akidevi açıdan araya mesafe koymaları üzerine Hiz. Muhammed'in de adeta buna cevap verircesine yahudilik ve hristiyanlık karşıtı bazı icraatlara giriştiğini söyler. Hatta o, hiz. peygamberin cumartesi ve pazar günlerine karşı cumayı ibadet günü yapması, çan ve boru yerine ezanı ihdas etmesi, oruç ayı olarak ramazanı belirlemesi, aşure orucunu kaldırması, kible değişikliği, hac farızası gibi bir takım örneklerle tezini destekler. Bkz. Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, 9. Ancak Wellhausen'in buradaki tespiti ve getirdiği deliller, zaman ve zemine uygun düşmemektedir. Çünkü Hiz. Muhammed, dini mücadele ve çatışma içine girebileceği bir hristiyan topluluğu ile bir arada yaşamamıştır. Hatta wellhasuen yaptığı delillendirmelerin ardından, Hiz. peygamberin çabalarının semavi dinlerden uzaklaşıp milli bir arap dini kurmak amacı taşıdığını idda eder. Wellhausen, 10.

⁹³⁸ Arslantaş, Nuh, "Hiz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM*, Konya 2008, VI/11, 36.

yerleştirmek ve müslümanların referans alacağı yegâne kültürün oluşması için de durmadan çalışmıştır.

Hız. Muhammed, Medine’de hiçbir yahudiyi dininden döndürmeye çalışmadığı ya da zorlamadığı gibi, bu yönde ne çıkan sıradan fırsatları bile psikolojik bir baskı yoluyla değerlendirme yoluna gitmemiştir. Daha önce de değerindiğimiz üzere Ensar kadınlarının talebini⁹³⁹ müslüman -genç- nüfusa katkı olacağını bile bile⁹⁴⁰ Kur’an-ı Kerim temelinde reddederken, hem kendi inancına hem de siyasi bütünlük zeminini teşkil eden vesikaya, ne kadar bağlı kaldığının açık bir örneğini vermiştir.

Hız. Muhammed’in, Yemen halkına gönderdiği mektubundaki ilk talebi, İslâm’a davettir. Bu durumda, Yemen’de müslüman olanlarla daha önce müslüman olanlar arasında üstünlük açısından bir fark olmayacağını belirtip, yahudi ya da hıristiyan olsun, dininde sebat edeceklerin kesinlikle zorlanmamasına vurgu yapar.⁹⁴¹ Demek ki Hız peygamber, Medine’de evlatlık verilen Ensar çocuklarına müdahaleye izin vermemiştir.⁹⁴² İslâm devletine sonradan bağlanan Yemen’de, inanca müdahaleyi yasaklayarak, daha egemen bir durumda iken bile gayr-ı müslimlere yönelik inanç politikasında zaman ve zemine göre değeriken davranmadığını açıkça göstermiştir. Çünkü gayr-ı müslim politikasına eksen oluşturan Kur’an-ı Kerim’de,

⁹³⁹ Bkz. Eb Davud, Cihad 126; Keza Kur’an-ı Kerim, 17/70, 11/118, 42/15. ayetleri inanç hürriyetine vurgu yapar.

⁹⁴⁰ Dendel, bu durumda çok sayıda Ensarlı evlatlık olduğunu nakleder. Bkz. Cebr, 25.

⁹⁴¹ Eb Ubeyd, 21.

⁹⁴² Aslında buradaki durum, inanca müdahale olduğu için Hız. peygamber tarafından reddedilmiştir. Ancak söz konusu ocuklar, İslâm dininden yahudiliğe değil, şirkten yahudiliğe geçmişlerdir. Buradaki din değerirme, her ne kadar İslâm egemenliğinden önce vuku bulsa da sürgün esnasında egemen güç İslâm’dır ve İslâm devletidir. Dolayısıyla Hız. peygamber, cihad emrinden önce de sonra da İslâm dışındaki dinler arasındaki geçişlerin serbest olduğunu da söylemek istemiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Kayyım, I, 70.

en güzel şekilde mücadele⁹⁴³ ve inanç hürriyetine saygı özellikle vurgulanmaktaydı.⁹⁴⁴ Zaten vesikada herkese tanınan din hürriyeti⁹⁴⁵ Hz. Muhammed'in, Kur'an-ı Kerim'in emirlerini nasıl uyguladığının göstergesidir. Medine sınırları dışında savaşla ele geçirilmiş olan Hayber'de de yahudilerin inancına dönük her hangi bir kısıtlama söz konusu değildir.⁹⁴⁶ Keza, Hz. peygamberin Hayber kuşatması ardından ganimetler arasında bulunan Tevrat nüshalarını yahudilere teslim etmesi,⁹⁴⁷ sadece inanca saygı değil, yazılı kültüre de önemli bir saygı ve katkı olarak algılanmalıdır.

Hz. Muhammed, yahudilerin dini ve eğitim merkezi olan Beyt'ül- Midraş'a giderek tebliğde bulunmuştur.⁹⁴⁸ Onun ortak nokta (tevhid esası) üzerinde⁹⁴⁹ birleşmeye yönelik çabaları doğrultusunda yaptığı tebliğ faaliyetleri, yahudi cephesinden alaylı yaklaşım ve düşmanla ittifak şeklinde cevap bulmuştur. Buna karşın, Hz. peygamberin konumuna binanen yahudi topluluk içinde savaşlarda müslümanların safında çok istekli bir şekilde yer alanlar, hatta müslümanlığı kabul edenler de olmuştur.⁹⁵⁰

⁹⁴³ Kur'an-ı Kerim 29/46.

⁹⁴⁴ Bkz. Kur'an-ı Kerim 10/99, 6 /107, 5/48, 2/256, 13/40, 18/29, 10/99, 29/18, 88/22.

⁹⁴⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 173.

⁹⁴⁶ Bk. İbn Kayyım, II, 690.

⁹⁴⁷ Yemut, 112.

⁹⁴⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 480.

⁹⁴⁹ Kur'an-ı Kerim, 3/64.

⁹⁵⁰ Abdullah b. Selâm'ın müslüman olma süreci için bkz. İbn Hişâm, II, 163 ve Muhayrik'in Uhud'da Müslümanlar safında savaşırken ölmesi üzerine Hz. peygamberin "*Muhayrik, Yahudilerin hayırlısıdır.*" ifadesini kullanmış olması da ona baskı yapmadığını, samimiyetine karşın onu ve dinini hayırla yâd ettiğini göstermektedir. Bkz. İbn Hişâm, III, 165; Hamidullah, *İslâm Peygamberi* 477–478.

Hız. Muhammed'in Medine yahudilerine sürgün ya da infaz yaptırımı, Hayber'i kuşatıp fethetmesi gibi uygulamalar, buralarda meskûn yahudilerin İslâm'a ve peygambere yönelik düşmanca faaliyetleri nedeniyle gerçekleşmiştir. Bu yaptırımlarda yahudi düşmanlığı aramak yersiz bir çabadır. Böyle bir bakış, hiç bir cezaya çarptırılmamış ve Medine'de yaşamaya devam eden yahudi vatandaşların durumunu görmezden gelmekle mümkün olabilir.⁹⁵¹

Egemenlik altına alınan ikinci ehli kitap zümresi olan Hıristiyanlarla yapılan ilk müzakerede, din adamları mauhatap alınmıştır.⁹⁵² Necran heyetine Hız. peygamberin verdiği teminat mektubunda, güvence altına alınan noktalardan birisi de din adamları ve mabedler üzerinden, dini hayatıdır.⁹⁵³ Bireylerin dini yaşamına ve din adamlarının konumlarına müdahalenin yasaklanmış olması,⁹⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'de ve Hız. peygamberin gönderdiği davet mektubundaki eleştirilerine rağmen⁹⁵⁵ hıristiyanlık kültürüne⁹⁵⁶ İslâm devletinin gösterdiği müsamahanın açık bir örneğidir.⁹⁵⁷

İslâm devletinin başkentine gelen Necran heyetinde bulunan din adamları, Mescid-i Nebi'de, karşılanmalarından uğurlanmalarına kadar ileri düzeyde bir dini hoşgörü ile muamele görmüşlerdir. Çok yönlülüğüyle ele aldığımız bu ziyarette en fazla dikkati çeken taraf da Necran heyetine mescitte ibadet yapma imkânının

⁹⁵¹ Samed, Mehâmi Hamed Muhammed, *Nizamü'l-Hükm fî Ahdi'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut, 1994, 176.

⁹⁵² Belazuri, 76.

⁹⁵³ Belâzurî, 76.

⁹⁵⁴ Hamidullah, *Vesâik*, 176.

⁹⁵⁵ “Sizi kullara ibadet ve dostluktan Allaha ibadet ve dostluğa çağırıyorum.” bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 174.

⁹⁵⁶ Bkz. Kur'an-ı Kerim 9/31.

⁹⁵⁷ Hız. peygamber, kendilerine genel bir zimmet garantisi vererek bu zimmetin uskûf ve rahiplerin konumlarını da garanti altına aldığını vurgulamaktadır. Hamidullah, *Vesâik*, 176.

sağlanmış olmasıdır.⁹⁵⁸ Şu halde bu dinin model insanı Hz. Muhammed tarafından hristiyanlara, hem de İslâm dininin mabedinde ibadet hakkı verilmiş olmasını, sadece hoş görü ile açıklamak yetersiz kalabilir. Çünkü mescitte ibadet etme girişimi ashap tarafından engellenmek istenmişse de Hz. peygamber hristiyanlara ibadet ortamı sağlamıştır.

Necran heyetinin önce Medine mescidine kabul edilip, sonrada ibadet yapmasına imkânı tanınması,⁹⁵⁹ sonraki dönemlerde uygulanan gayr-ı müslim politikaları için bir dayanak sayılmıştır.⁹⁶⁰ Hatta bu ziyaret, müşriklerin Mescid-i Haram'a girişlerini yasaklayan ayetin nuzulundan sonra, elçiler senesinde meydana gelmiştir.⁹⁶¹ Ziyaret esnasında Hz. peygamberin abasını misafirlerin oturmaları için sermesi⁹⁶² ise nezaket ve hoşgörünün zirvesi niteliğinde bir davranıştır.⁹⁶³ Çünkü tarafların konumlarına bakıldığında, Hz. Muhammed bir peygamber ve bir devlet başkanı olarak bunu yapmaktadır.⁹⁶⁴ Üstelik muhatap kesim farklı bir dinin temsilcileri olup, görüşme neticesinde itaatlerini bildirecek konumdadırlar. Bu ziyaret esnasında kendileriyle akidevi tartışmaya girilmesi ve bu tartışmanın

⁹⁵⁸ İbn Hişâm, II, 224, Fayda, Mustafa, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübahale", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1975, II, 145.

⁹⁵⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 856.

⁹⁶⁰ Necran heyeti Medine'ye ilk geldiğinde üzerlerindeki yol kıyafetlerini çıkardıktan sonra ipek elbiseler giyip, altın yüzükler takarak Hz. peygamberin huzuruna çıkıp selamlamışlardır. Ancak Hz. peygamber ne selamlarını aldı ne de gün boyunca kendileriyle konuştu. Hz. Ali'nin tavsiyesi üzere tekrardan yol kıyafetlerini giyip Hz. peygamberin huzuruna çıktıklarında bu defa selamlarını alıp kendileriyle konuştu. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, VII, 265. Aynı tavrı, esir alınmış olan Hürmüzan'a karşı Hz. Ömer sergilemiş ve üstündeki süslü elbiseleri çıkartmadıkça onunla konuşmamıştır. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, X, 63.

⁹⁶¹ İb Kayyım, I, 187.

⁹⁶² İbn Hişâm, II, 224.

⁹⁶³ Abdul-Munif, Receb, "Hukûk-u Gayri'l Müslimin", *Mevsûatü'l-Hadâreti'l-İslâmiyye/ Silsiletü'l-Mevsûati'l-İslâmiyye el-Mutehassasa*, Kahire 2005, IV, 84.

⁹⁶⁴ Bozkurt, Nahide, "Hz. Peygamberin Üstün Vasıfları", *İslâm Kadın Ve Toplum*, Ankara 2008, 86.

mübahale ile sürdürölmek istenmesi, dini anlamda müslömanların hıristiyanları yoksaymayıp, muhatap alma noktasında ilk etapta bile hayli önemsediklerini, egemen durumundayken farklı dini ve költürel değeri aşığılamadıklarını gösterir. Burada Necran hıristiyanlarının İslâmı kabul çağırısına, Hz. Muhammed'den önce İslâm oldukları sözüyle cevap vermeleri, sadece vahyi öncelik noktasına vurgudur. Fakat Hz. peygamberin tepkisi, yine vahyi çizgi üzerinden, yani domuz eti yemeleri, haça tapmaları ve Allah'a evlat yakıştırmalarını⁹⁶⁵ eleştirme şeklinde olmuştur. Dikkat edilirse bu üç eleştiri de sırasıyla haramı çiğneme, paganizm ve şirk nitelikli günahlardır.

Necran ahidnamesinde, faizli işlemler konusuna kesinlikle yasak getirilmiştir. Bu konu her ne kadar ilk etapta hıristiyanlık dininde var olan bir yasağı vurgu şeklinde dile getirilse de⁹⁶⁶ aslında durum dini değildir.⁹⁶⁷ Şöyleki; yukarıda da belirttiğimiz üzere tevhit çizgisine tümüyle muğayır olan uygulamaları dile getiren Hz. Muhammed, faizi bunlara katmadığı gibi, tevhide aykırı fikir ve kabullere her hangi bir yasak da getirmemiştir. Çünkü dini kabullerinde Allah'a çocuk isnad etmeleri veya içki içmeleri faiz yemelerinden daha kötüdür. Hatta şirk, en büyük

⁹⁶⁵ Belâzurî, 75.

⁹⁶⁶ Ebû Ubeyd, 190.

⁹⁶⁷ Kaldı ki bu yasak dini nitelikli olsa dahi faiz uygulaması, hıristiyanların dininde olmazsa olmaz bir durum ya da inanç esası değildir. Domuz eti yemek de böyledir. Tıpkı, -ileride göreceğimiz üzere mecûsîlerin enstevlilik durumları gibi. Bu evlilikleri yapmak da dini bir emir değil, aksine kendi dinlerine göre bir tercih yoludur. Bu tür kabuller, yasaklansa dahi dini yapıya baskı yapılmış olmaz. Ancak İslâm devleti bu uygulamalardan kendi ticari hayatının beri olması için faizi yasaklamıştır. Bkz. Kardavî, 76; Hz. peygamberin İslâm toplumunu faiz költüründen uzak tutmak için çok hassas davranmıştır. Öyleki bir költür halini alan faiz için İslâm'a giren Sakîflilerle yaptığı antlaşma maddeleri arasına bizzat faiz yasağını ekleme ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. Belâzurî, 67; Zeydan, Hz. peygamberin Hecer mecûsîlerine de faiz yasağı koyduğunu söylemektedir. Bkz. Zeydan, *Ahkâm*, 110.

günahtır.⁹⁶⁸ Durum, ilk etapta ve zahirde gayr-ı müslim tebaya yönelik akidevi bir yasak olarak görülse de aslında işin özü farklıdır. Şu halde hristiyan dini kültürünün oluşturduğu ve Hz. peygamberin eleştirisine maruz kalan akidevi kabulleri, müslümanlarca benimsenmese de, sosyo-ekonomik sahaya direkt yansıması olan faizin, ticari hayatı birebir etkilemesi olasıdır. Dolayısıyla sosyo-ekonomik işleyiş içinde İslam dininde faizin yasak olması hasebiyle müslümanların bu durumdan etkilenme ihtimaline Hz. peygamber set çekmiştir.

Necran ahidnamesinde hristiyanlarının dini sembollerine dönük herhangi bir düzenleme mevcut değildir. İleriki dönemlerde bu alanda bir takım düzenlemeler sözkonusu iken, Hz. peygamber döneminde konunun ele alınmaması, muhtemelen müşterek bir yaşam alanının henüz paylaşmıyor olmasından kaynaklanmış olabilir.⁹⁶⁹

Mûte savaşına çıkan orduya bazı talimatlar veren Hz. Muhammed, burada hedef olarak belirlenen Şam'ı (sırf tebliğ görevi için gönderilmiş müslüman elçiyi haksız yere öldüren hristiyan emire nispeten), Allah'ın ve müslümanların düşmanı olarak nitelemiştir.⁹⁷⁰ Bunun yanında, sevâmîlerde bulunan uzlet halindeki din adamlarına saldırılmamasını emretmiştir. Çocuk, yaşlı ve kadınların öldürülmemelerini, hurma ağaçları başta olmak üzere hiçbir ağacı kesmemelerini ve evleri yıkmamalarını/ talan etmemelerini özellikle belirtmiştir.⁹⁷¹ Hz. peygamber, dini tebliği engellemek için yapılan suikastinin failini sadece siyaseten cezalandırmak istemiştir.,⁹⁷² Dini yönde yapılacak her hangi bir müdahaleye ise izin

⁹⁶⁸ Ebû Ubeyd, 190.

⁹⁶⁹ Şekerci, Osman, *İslâm Ülkelerinde Gayr-i Müslimlerin Temel Hakları*, İstanbul 1996, 51.

⁹⁷⁰ Vakıdî, II, 758.

⁹⁷¹ Vakıdî, II, 758.

⁹⁷² Mûte seriyyesinin sebebi, elçinin öldürülmesidir. Bkz. Nuveyrî, XVIII, 103.

vermemiştir. Zaten Hz. Muhammed, sefere çıkardığı her askeri birliğe “*Kilise ve havralarda bulunan görevli kimseleri öldürmeyiniz.*” talimatını daima yinelemiştir.⁹⁷³

Özellikle mecûsîlerin dini konumu noktasında, bitmek bilmeyen Roma-Sasani mücadelesinde Sasani zaferini⁹⁷⁴ sevinçle karşılayan Mekke müşriklerinin tavrı dikkate şayandır.⁹⁷⁵ Bu tavırdan hareketle mecûsîliği müşrik kategorisinde görenler olmuştur.⁹⁷⁶ Bu çatışmalarda, Sasani zaferine sevinen müşriklere karşı müslümanlar da taraf olmuşlar ve vahyin açık müjdesi üzere,⁹⁷⁷ kitap ehli olan Bizans’ın zaferini arzulayıp beklemişlerdir.⁹⁷⁸ O halde Mekke döneminde Hz. peygamber ve ashabının, iki süper gücün mücadelesinde Bizans’ın tarafını destekliyor olmasının tek nedeni, kitabî oluşudur. Dolayısıyla Hz. peygamberin mecûsîlere yönelik ilk değerlendirmeleri şirk eksenli olmuştur.

Hz. Muhammed’in kendi döneminde mecûsîlere yönelik gönderdiği davet mektuplarında ya da müslüman vali Münzir b. Savâ ile yaptığı yazışmalarda,

⁹⁷³ Ebû Yûsuf, 212.

⁹⁷⁴ “...Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar...” bkz. Kur’an-ı Kerim 30/1–3.

⁹⁷⁵ “Olay, kitabî toplum olup olmama meselesi sebebiyledir. Kitaptan mahrum kesim olan müşrikler kendileri gibi olan Mecûsîleri, kitaplı bir millet olan müslümanlar da kendileri gibi kitaplı olan Rumları destekliyorlardı.” Bkz. İbn Kayyım, I, 99; Bunun yanında mecûsîlerle ticari antlaşmaları bulunan Mekkelilerin İran ve Irak mecûsîleriyle iyi ilişkiler içinde olduklarını da burada zikretmek gerekir. Tacir seyahatlerinin kaynaşma sağlaması yanında, Ebû Süfyan gibi Mekkeli kanaat önderinin bile mecûsîliğe meylettiğine dair rivayetler de söz konusudur. Bkz. Söylemez, Mehmet Mahfuz, “Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum 2007, 385–386.

⁹⁷⁶ İbn Kayyım, I, 99. Hatta İbn Kayyım, mecûsîleri din ve mezhep anlayışı açısından en kötü/çirkin tabaka olarak görür ve bunlardan cizye alınmasına kıyasla Saabiileri de zımmî tabakasına dahil eder. Bkz. İbn Kayyım, I, 98–99.

⁹⁷⁷ “...Hâlbü ki onlar (Rumlar), bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.” Bkz. Kur’an-ı Kerim 30/3.

⁹⁷⁸ Hz. Ebû Bekir’in Rum-Fars mücadelesi üzerinden müşriklerle yakın gelecekte vuku bulacak galibiyet için yaptığı tartışma hususunda bakınız. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVIII, 448.

Mecûsîlere yönelik yapılacak teklifler, takınılacak tutumlar ve uygulanacak mali politikalar dile getirildiği halde, onların akidevi açıdan bulundukları pozisyon tam anlamıyla netlik kazanmamıştır. Hz. Muhammed'in kendi uygulamalarında mecûsîlere yönelik cizye emrini uygulamasından başka, onlara yönelik Kur'an-ı Kerim'de belirlenen ehl-i kitap muamelesi gibi bir muamele yaptığına dair uygulama örneği mevcut değildir. Aslında mecûsilere dönük, kestiklerini yenmemesi ve evlilik konularındaki yasaklamalar,⁹⁷⁹ komşuluk ve medeni ilişkiler gibi alanlarda oldukça net ayırım çizgileri ortaya koymuştur. Mecûsî kültürüne yönelik yasaklamalar, onları ehl-i kitap sınıflamasından tecrit etmiştir. Bu durumda, mecûsîliğin dini ilkelerini incelemek suretiyle konunun aydınlanması mümkün olabilecektir.

Hz. Ali'den gelen bir rivayette o, "*Mecûsîler, kitap ehlidir.*"⁹⁸⁰ demektedir. Ancak Ebû Ubeyd, bu rivayeti, senedi itibarıyla zayıf görürken mana olarak da bu durumun Hz. peygamberin mecûsîlere dair yasaklama ve tespitlerine aykırı olduğunu söyler.⁹⁸¹ Ebû Yusuf tarafından, mecûsîlerin akidevi konumunu özetler mahiyette rivayet edilen olayda, sapkın aile içi ilişkilerin onları ateşperest yaptığı nakledilerek "*...aslen ehl-i kitap olmaları nedeniyle kendilerinden 'haraç' almışken şirkleri sebebiyle de kendileriyle evlenme ve kestiklerini yeme yasağı koymuştur.*" şeklinde

⁹⁷⁹ Ebû Ubeyd, 31.

⁹⁸⁰ Hz. Ali, mecûsîlerin kitap ehli iken ve buna dair ilim sahibi olmuşken, kendilerinden bu ilimlerin zamanla kalplerinden kaldırıldığını söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 140; Ebû Ubeyd, bu rivayetin Said b. Merziban yoluyla geldiğini, dolayısıyla sahih olmadığını söyler. Ebû Ubeyd, mecûsîlerin kitap ehli olup olmadıklarına dair en doğru bilginin peygamberce bilineceğini, rivayetteki bilginin gerçek olması durumunda ise Hz. peygamberin nikâh ve gıda konusunda yasak getirmeyeceğini söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 544; İbn Kayyım, bu haberin sened ve metin olarak sahih olmadığını söyler Bkz. İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, I, 336.

⁹⁸¹ Ebû Ubeyd, 544.

bir bilgiye yer verilir.⁹⁸² Kur'an-ı Kerim'de 22/17 de yer alan mecûsî ifadesinden hareketle İslâmi literatürün, peygamber ve kitapları olmaması nedeniyle mecûsîleri ehl-i kitap-müşrik arasında bir konumda değerlendirdiğine dair yorumlar da vardır.⁹⁸³

Mecûsîlikte ateşe tapılmasına karşın Hz. peygamberin yaptığı antlaşma ya da gönderdiği mektuplar, sadece İslâma davet etmekte olup hiçbiri kendi dini uygulamalarının sonlandırılmasına dair bir emir içermemektedir. Her ne kadar ateşe tapma durumu bir çeşit şirk⁹⁸⁴ demek olsa da Hz. peygamber mecûsîliği, vergilendirme ile himaye altına almış⁹⁸⁵ ve kendilerine inanç özgürlüğü garantisi vermiştir.⁹⁸⁶

⁹⁸² Ebû Yûsuf, 140–141.

⁹⁸³ Morony, Michale G., “Madjus”, *The Encyclopedia Of Islam*, Leiden 1979, V, 1110.

⁹⁸⁴ İbn Kayyim, *Ahkâm*, I, 6.

⁹⁸⁵ Bu garanti Hz. peygamber döneminde yapılan ahitle sabit hale geldiğinden sonraki dönemlerde bireysel anlamda gerekçesi tartışılsa da yönetsel anlamda eleştiri konusu olmamıştır. Bkz. Yemut, 111.

⁹⁸⁶ Ebû Ubeyd, 36.

İKİNCİ BÖLÜM

DÖRT HALİFE DÖNEMİ GAYR-I MÜSLİM POLİTİKALARI

A. HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİ

1. SİYASİ POLİTİKALAR

a. Halifeliğe Seçilmesi

Hz. muhammed'in vefatını müteakip Medine'de ashabın ileri gelenleri, İslâm devletinin yönetimi meselesini ivedilikle ele almışlar ve yaşanan hüzne rağmen, yönetici seçimini zamana bırakmamışlardır. Yapılan müzakereler⁹⁸⁷ neticesinde İslâm devletinin kurucu unsurları olan müslümanlar (Ensar -Muhacirûn) neticede ortak bir isim üzerinde birleşerek İslâm devletinin başkanını seçmişlerdir.⁹⁸⁸ Bu seçim diğer şehirlerde bulunan kabileler hariç, sadece Medine müslümanlarının fiilen katılımı ile gerçekleşen biat ile olmuştur.⁹⁸⁹ Böylece İslâm devleti idaresine Mekke'de, hicret esnasında ve Medine'de Hz. peygamberin yol arkadaşlığını yapan, namazda imamlığa⁹⁹⁰ ve hacda emirliğe atanan⁹⁹¹ Hz. Ebû Bekir gelmiştir.⁹⁹² İslâm

⁹⁸⁷ Taberî, *Tarih*, III, 218–223.

⁹⁸⁸ Taberî, III, 210, 217–223.

⁹⁸⁹ Dûrî, 69.

⁹⁹⁰ “Müslümanlar dinin en büyük rüknüne ve mü'minler açısından da İslâm'ın direğine baktılar ve bunun da farz kılınan namaz olduğunu farkettiler. Allah Resulü bilinen vakitlerde Ebû Bekir'i namaz kaldırmakla görevlendirmişti. Bu durumda müslümanlar da Allah Resulü'nün kendileri için razı olduğu şeye rıza gösterdiler. Böylece diğer rükünlerde olduğu gibi burada da kendisine itaat edip gizliden ve açıktan biat ettiler.” Bkz. İbn Hibbân, 423.

⁹⁹¹ Semhûdî, I, 317.

⁹⁹² Taberî, III, 210; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, II, 263; Hz. Ebû Bekir'in imamlığa tayini hususunda Hz. peygamberin ısrarı için bkz. Nuveyrî, XVIII, 241; Ebû Halil, Şevki, *fî Târîhi'l-İslâmi*, Dımaşk 1996, 210; Suyûtî; Ebû Bekir'in hilafetine dair rivayet edilen hadisler ve haberlere dair eserinde geniş

devletinin başkanlığına kısa sürede bir yönetici seçilmiş olması, kurumsallaşma açısından bakıldığında başta dini alan olmak üzere siyasi, sosyo-kültürel alanlarda kat edilen mesafenin ve elde edilen kazanımların önemsendiğini ve korunduğunu gösterir.

b. Yönetim Anlayışı

Yönetici olarak seçilen Hz. Ebû Bekir'e yönelik olarak kullanılmaya başlanan Halifetu Resulillah⁹⁹³ ifadesi bile, mevcut siyasi yapının aynen korunduğu ve korunması gerektiğinin açık bir ifadesidir.⁹⁹⁴ Devlet yönetimine gelen Hz. Ebû Bekir, kendi ifadesiyle ya da kendisine atfen kullanılan sıfattan da anlaşıldığı üzere yeni bir yönetim anlayışı⁹⁹⁵ ortaya koymaktan çok; siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik

şekilde yer verir. Burada, hilafet sorunu için Benî Sâide gölgeğinde üretilen çözümleri tek tek aktardıktan sonra Hz. Ebû Bekir'in hilafet adaylığının, Ensar ve Muhacirûn tarafından nihayetinde kabul gördüğünü söyler. Bkz. Suyûti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülmecid), Mısır 1952, 61–72; Kennedy, Hz. Ebû Bekir'in bu seçimdeki artı yönlerini, yaşlılığı, ilk Müslümanlardan oluşu, hicrette ki yol arkadaşlığı, namazda imamlığa atanması, Hz. peygamberin kayınpederi olması şeklinde sıralar. Ayrıca O'nun geniş neseb bilgisinin kendisini diplomaik alanda öne çıkardığını söyler. Bkz. Kennedy, 52; İslâm devletinin yöneticiliği hususunda çetin tartışmalar yaşanması ardından Hz. Ebû Bekir seçilmiştir. Ancak bu sürece rağmen kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'in hilafet makamına Hz. peygamber tarafından namzet gösterildiğine dair rivayetler için bkz. Nuveyrî, IXX, 14–16.

⁹⁹³ “Hz. Ebûbekir'e biat edildiğinde kendisine ‘Allah Resulü’nün halifesi’ deniliyordu.” Bkz. el-Kettani, Abdulhay (ö. 1382/1962), *et-Terâtîbu'l-İdarîye*, (I-II), Beyrut t.y., I, 2; Vakıdî yoluyla gelen bir rivayete göre “halifet-u resulillah” ifadesini ilk önce müezzîn Sa'du'l Karaz kullanmıştır. Bkz. Belâzurî, *Ensabu'l Eşraf*, II, 185–186; Belâzurî aktardığı bir başka rivayette Hz. Ebû bekir'e önce “halifetullah” denmiş ancak O, “ Ben Muhammed'in halifesiyim ve bu ifadeyi daha uygun buluyorum.” demiştir. Bkz. Belâzurî, *Ensab*, II, 187.

⁹⁹⁴ Hz. Ebû Bekir, kendisine ‘halifetullah’ yerine ‘halifetu resulillah’ diye hitap edilmesini tercih etmiştir. Bkz. Suyuti, 78.

⁹⁹⁵ “Resulullah'ın yapmakta olduğundan farklı yeni bir şey ortaya koyacak değilim.” Bkz. Halife b. Hayyât, Ebû Amr, *Târîhu Halife b. Hayyât*, (thk. Ekrem Ziya Umerî) Riyad 1985, 100; İbn Kûteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, (thk. Münzir Muhammed Said Ebû Şa'r), Beyrut 2008, II, 258.

alanlarda birebir Hz. peygamberin takipçisi olmuştur.⁹⁹⁶ Hatta o derece ki Hz. peygamberin vefatı öncesinde kararlaştırdığı askeri seferi, içteki siyasi, ve sosyal çalkantılara ve gördüğü muhalefete rağmen iptal etmemiştir.⁹⁹⁷ Hz. Muhammed'in 'sıddık'⁹⁹⁸ lakaplı arkadaşı yönetime gelince, Resulullah'ın sorumluluk verdiği kişilerin konumlarını değiştirmedir.⁹⁹⁹ Örneğin, Hz. peygamberin 'ümmetin emini' dediği Hz. Ebû Ubeyde b. el-Cerrah'ı Beyt'ül-mal sorumluluğuna, Hz. Ömer'i adalet işine, Zeyd b. Sabit'i yazışmalara uygun gördü.¹⁰⁰⁰ Hz. Ebû Bekir, bir konumda bulunan yetkiliyi azletmek için bir gerekçe oluştuğunda da, ümmetin menfaati için verdiği görevi yine ümmetin menfaati için geri alıyordu.¹⁰⁰¹

İslâm devletinde vatandaş sıfatı kazanmak için müslüman olma zorunluluğu yoktu.¹⁰⁰² ehl-i kitap mensuplarından olup vatandaşlık teklifi sunulan bireylerden

⁹⁹⁶ Seyf b. Ömer yoluyla gelen rivayette Hz. Ebû Bekir'in müslümanlara şöyle bir hitabı vardır: "Ey insanlar, ben de sizler gibiyim. Bana, Hz. peygamberin yapabildiği şeyleri teklif edeceğinizi umuyorum... ben -O'na- tabi olanım, yenilikçi- kendi başına iş yapan/ O'nun yolunun dışında giden- birisi değilim..." Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 418; Nuveyrî, IXX, 26; Balcı, İsrâfil, "Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare", *OMÜİFD*, Samsun 1999, XI, 194.

⁹⁹⁷ İbnü'l-Esîr, II, 199-200; Mantran bu seferin, aslında Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin ilanı ve Hz. Muhammed'in yerine yönetime geldiğinin bir işareti olarak değerlendirir. Bkz. Mantran, 87.

⁹⁹⁸ Hz. peygamber, bir hadisinde şöyle buyurmuştur: Size; 'Ben Allah'ın hepinize gönderdiği Resulüyüm.' dediğimde siz 'Yalan söylüyorsunuz.' derken Ebû Bekir, 'Doğru söylüyorsunuz' demişti." Bkz. Suyûtî, 36.

⁹⁹⁹ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ebû Bekir*, Ankara 1996, 65; Salih, 235-236.

¹⁰⁰⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 262-263; Nuveyrî, IXX, 91.

¹⁰⁰¹ Akkad, Abbas Mahmud, *Hz. Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehası*, 192-193; Hatta ileride de görüleceği üzere Resulullah tarafından "Allah'ın kılıcı" olarak nitelenen ve komutan olarak görevlendirilen Halid b. Velid'i eleştirilere rağmen azletmemiştir. Bkz. Başmil, 36; Hz. Ebû Bekir'in valilerinin isim listesi için Bkz. Umerî, *Asru'l-Hilafeti'r-Raşide*, 121-122; Halife Hz. Ebû Bekir'e zafer müjdeleyen Halid, bir mektubunda kendisi için "Allahın kılıcı" ibaresini kullanınca halife zafere sevinmiş, ancak Hz. Ömer bu ifadeye sinirlenmiştir. Hatta "Seyfullah, onu bu görevle görevlendirendir." demiştir. Bkz. İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926), *Futûh*, (I-VIII), Beyrut 1986, I-II, 118.

¹⁰⁰² İslâm'ın kılıç zoru ile yayılmadığına en büyük delil cizye uygulamasıdır. Bkz. Ahmed, 153.

istenen tek şey, ‘devlete itaat’ ti. Bu şart, olmazsa olmaz kabul edilmekteydi.¹⁰⁰³
Ancak mürted zümreler, itaat esasını yok saymaktaydı.

c. Fetih Anlayışı

Hz. Ebû Bekir yönetime geldiğinde onu bekleyen ilk iş, İslâm devletinin siyasi-sosyal birliği olmuştur. İslâm devleti kapsam olarak yarımada dışına taşmakla birlikte, İslâm egemenliği altına giren kitlelerden sadece siyasi bağlamda anlaşma imzalamış olanlardan (zimmîler), herhangi bir muhalif hareket zuhur etmemiştir.¹⁰⁰⁴ Devlete aslî unsur olarak siyasi-dini bağlılıklarını bildiren bir kısım Arap kabileleri ise, İslâm devletinin siyasi ve dini mantığını tam anlamıyla kavrayamadıklarından,¹⁰⁰⁵ her iki açıdan da merkeze muhalif tavırlar sergilemeye başlamışlardır.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰³ Hamidullah, “Hz. Peygamber s.a.s. Gayrı Müslimlere Nasıl Davrandı”, 15.

¹⁰⁰⁴ Arnold, 89; Seyf b. Ömer yoluyla gelen bir rivayette Hz. Ebû Bekir ahaba şöyle seslenmiştir: “Araplar genel olarak ya da kabile ölçeğinde özel olarak irtidat ettiler. Nifak ortaya çıktı, yahudi ve hristiyanlar nifak duygusuyla doludur...” Taberî, Tarih, III, 225; İbn Kesîr, el-Bidaye, IX, 422; Vakidî’de ise “Peygamberin vefatı üzerine İslâm toplumunun karşı karşıya kaldığı durum sebebiyle yahudi ve hristiyanlar sevindiler.” ifadesi geçmektedir. Bkz. Vakidî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ömer b. Vakidî, *Kitabu’r-Ridde*, (thk. Mahmud Abdullah Ebû’l-Hayr), Amman, [t.y.], 55.

¹⁰⁰⁵ Hitti, bu durumu kalbî bütünlüğün gerçekleşmemesi olarak niteler. Bkz. Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, 176. Mustafa Ebû Dayf, yalancı peygamberlerin tabiiyeti meşru görmesini kabileciliğin gücünün açık bir göstergesi olarak değerlendirir. Bkz. Ahmed, *Dirâsât*, 141.

¹⁰⁰⁶ Tuleyha el-Esedî “Allah’a yemin olsun ki Benî Esed’den bir nebi, Benî Haşim’den olan bir nebiden bana daha sevimli gelir.” Bkz. İbn Kesîr, el-Bidaye, IX, 453; Resulullah vefat edince Gatafanlı Uyeyne b. Hısın’ın “Müttefiklerimizden olan bir nebiye tabi olmak, Kureş’ten bir nebiye tabi olmaktan daha iyidir, Muhammed, öldü Tuleyha yaşıyor...” demiştir. Bkz. Taberî, Tarih, III, 257. Ayrıca, Talha en-Numeyri’nin Müseylime’ye “Şehadet ederim ki sen yalancısın, Muhammed doğru sözlüdür, fakat Rebia’nın yalancısı Mudar’ın doğru sözlüsünden bana daha sevimlidir.” (Bkz. Nuveyrî, IXX, 54) şeklindeki ifadeler kabilecilik anlayışını özetler mahiyettedir.

Hız. Ebû Bekir döneminde, irtidat olarak adlandırılan hareketler; genel olarak devlete bağılı kalmakla beraber, zekât vermeme yönünde tavır koyanlar¹⁰⁰⁷ ve peygamberliğini ilan etmek suretiyle¹⁰⁰⁸ dini ve siyasi muhalefet içinde olanlar olmak üzere iki kısımdır.¹⁰⁰⁹ Hız. Muhammed'in, İslâm'ı yayma noktasında ilk etapta kendisine hedef olarak koyduğu kelime-i tevhit ruhunun¹⁰¹⁰ kabullenileceğı ana kadar mücadele ilkesini, Hız. Ebû Bekir, mürtedlere yönelik uygulamıştır. İslâm devleti asli unsur olmayı değıl de cizye ile vatandaşlık bağıını yeterli gören zimmet ehli ile sadece maddi anlamda ahitleşmiş olmakla birlikte asli unsur olmayı kabul eden müslümanlarla da maddi¹⁰¹¹ ve manevi anlamda bağlar oluşturmuştur.¹⁰¹² Tüm

¹⁰⁰⁷ İslâm devletine muhalefetin bir kanadını oluşturan zümrenin tavrını “*Namazı kılarız, zekâtı ödemeyiz.*” ifadesi özetlemektedir. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldân*, 103.

¹⁰⁰⁸ Müseylime, peygamberlik iddiasını pazarlık konusu eden bir kimsedir. Çünkü o, Hız. peygambere “*İstersen senden sonra peygamberlik işini bize bırak da sana biat edelim.*” demiştir. Bkz. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldân*, 97.

¹⁰⁰⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 421; Hayyât, 101; Mecdelavî, irtidat hareketlerini; peygamberlik iddiasında bulunanlar, İslâm'ı bırakıp cahiliye dinine dönenler, zekât vermeyenler, Rum ve Farslar'a tabi olanlar olmak üzere dörde ayırır. Bkz. Mecdelavî, Faruk Said, *el-İdaretu'l-İslâmiyye fî Ahd-i Ömer İbn Hattab*, Beyrut 1991, 80. Ancak buradaki sınıflandırmaya baktığımızda hepsinin siyasi ve dini olmak üzere iki noktada toplandığını söyleyebiliriz.; Arı, bu hareketlerin, dini görünömlü siyasi hareketler olduğunu söyler. Bkz. Arı, Salih, *Hız. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul 1996, 95.

¹⁰¹⁰ Hız. Ömer, irtidat hareketlerinde sadece zekâtı vermeyip müslüman kaldığını söyleyenlere karşı savaş ilan eden Hız. Ebû Bekir'e Hız. peygamberin “*Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.*” hadisini okumuştur. Bkz. Ebû Ubeyd, 18. Bu durum, ilk etapta Hız. Ömer tarafından bir eleştiri olarak sunulsa da Hız. Ebû Bekir, namazla zekât arasını ayıranları da bu kategoriye sokmuştur. Bkz. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldân*, 103; Hız. Ebû Bekir, hadiste geçen “*...bu dinin hakkını benden korumuş olurlar.*” ifadesini ise namaz ve zekât olarak açıklamıştır. Bkz. Şakir Mahmut, *Hız. Adem'den Bugüne İslâm Tarihi*, (Çev. Ferit Aydın), İstanbul 1993, II, 268.

¹⁰¹¹ Dönem itibariyle zekâtın devlet tarafından alınıyor oluşu nedeniyle vatandaş ve devlet arasında maddi bir bağ söz konusudur.

¹⁰¹² Mustafa Ebû Dayf, zekâtı devlete vermeyi reddedenlerin aslında devletle olan mali bağı kesme amacı taşıdıklarını söyler. Bkz. Ahmed, *Dirâsât*, 142. Hatta o, bu durumu “*... Dini, siyasi ve ekonomik açıdan eski toplumsal koşullarına dönmek istediklerinin bir işareti...*”olarak açıklar. Ahmed, 143.

bu bağlar, sadece siyasi değil hukuki açıdan da bir bağlayıcılık taşır. İşte müslüman olarak asli unsur haline gelen kitle tarafından, zekât konusunda sergilenen bu aykırı tavır, aynı zamanda devletin hukuki varlığını tanımamak anlamına da gelmekteydi.¹⁰¹³

Ancak İslâm devleti, gerek İslâm dininin yayılışına, gerekse siyasi yapılanmasına son vermek ya da bunu baltalamak isteyen mürted kabilelerle çetin bir mücadeleye girişmiştir. Hanifeoğulları lideri Müseylime,¹⁰¹⁴ Yemenli Mezhiç kabilesinden olan Esvedu'l Ansi,¹⁰¹⁵ Amir,¹⁰¹⁶ Hevazin ve Süleym oğulları mürtedleri;¹⁰¹⁷ Bahreynli Beni Bekir ve Beni Rebia kabilelerinin mürtedleri,¹⁰¹⁸ Ummanlı Ezd kabilesi mürtedleri,¹⁰¹⁹ etrafına topladığı Tayy, Esed ve Gatafanlılarla irtidat eden¹⁰²⁰ Tüleyha b. Huveylid el-Esedî¹⁰²¹ ve peygamberlik iddiasında bulunan tek kadın olan Secâh binti Haris hareketi,¹⁰²² Hadramevt ve Kinde halkı irtidat hareketleri,¹⁰²³ kararlılıkla ortadan kaldırılmıştır.

¹⁰¹³ Balcı, İsrâfil, “Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare”, *OMÜİFD*, Samsun 1999, XI, 203.

¹⁰¹⁴ Belâzurî, 98–100; Taberî, III, 288–290, İbnu'l-Esîr, II, 219–224; Nuveyrî, IXX, 57–58.

¹⁰¹⁵ Belâzurî, 13,115; İbnu'l-Esîr, II, 129–130; Nuveyrî, IXX, 35; Yemenliler Esvedu'l Ansi'den sonra iki kez daha irtidat etmişler ve bu isyanları da bastırılmıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 231–233; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 434–435.

¹⁰¹⁶ Taberî, III, 263.

¹⁰¹⁷ İbnu'l-Esîr, II, 210–212; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 453.

¹⁰¹⁸ İbnu'l-Esîr, II, 225–228.

¹⁰¹⁹ İbnu'l-Esîr, II, 229–230.

¹⁰²⁰ İbnu'l-Esîr, II, 206; Nuveyrî, IXX, 44–45.

¹⁰²¹ Taberî, III, 256; Tuleyha, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmasına rağmen inandırıcılığını yitirince etrafında toplanan Fezâre kabilesinin dağılıp gitmesi ve kalanların da mücadele sonucu ortadan kaldırılması ile Şam'a kaçmıştır. Ancak, Benî Esed ve Gatafanlılar'ın müslüman olmasıyla kendisi de sonradan İslâm'a girmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 206–210; İbn Kesîr, IX, 453–454, Nuveyrî, IXX, 44–45.

¹⁰²² İbnu'l-Esîr, II, 213–216; Nuveyrî, IXX, 50; Secah, akrabalık bağları olan Benî Tağlib Hıristiyanlarından dinlerine dair bilgiler edinmişti. Bkz. Taberî, III, 272; Mantran, Müseylime'nin de

İçteki siyasi birliğin önünde en büyük engeli teşkil eden irtidat ehline karşı verilen mücadele, İslâm devletine mensubiyet şartının kesinlikle din olduğunu, bu şemsiye altında kimseye siyasi ve ekonomik açılardan imtiyazlı sınıf muamelesi yapılmadığının bir kanıtıdır. Hz. Ebû Bekir buna yönelik tavırların önünü kendi döneminde kesmiştir.¹⁰²⁴ İrtidatla mücadelenin en önemli kazanımları, asabiyyetin yarımada dan sökülüp atılması ve yarımada da siyasi ve dini egemenliğin sağlanmış olmasıdır.¹⁰²⁵ İrtidat hareketleri yok edilmek suretiyle, yarımada siyasî ve akidevî çatışma ortamından arınarak bitirilerek tek bir önderlik altında yeniden toplanmış oldu.¹⁰²⁶

Hz. Ebû Bekir, irtidat hareketleri ile mücadeleye girişmeden önce ilk askeri seferini dış dünyaya yönelik yaparken aslında gerek iç gerekse dış güç odaklarına aynı anda aynı mesajı vermek istiyordu. Bu da içte henüz zuhur eden çalkantıya rağmen, Hz. peygamberin hedeflerinden şaşmamak ve hem iç hem de dışta mukavemet gösteren ve göstereceklere korku salmak ve caydırıcı güç mesajını vermektir.¹⁰²⁷ Nitekim bu mesaj yerine ulaşmış ve Arap kabileleri, Usame b. Zeyd ordusunun sevkine şahit olunca “*Eğer bunların güçleri olmasaydı, içlerinden böylesini –ordu- çıkaramazlardı.*”¹⁰²⁸ demişlerdir.

hristiyanlıktan etkilendiği kanaatindedir. Bkz. Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 86; Secah, Müseylime ile birlikte hareket etmesine rağmen sonradan davasından vazgeçip İslâm'a girmiş ve Müslüman olarak ölmüştür. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 136.

¹⁰²³ İbnu'l-Esîr, II, 233-235.

¹⁰²⁴ Balci, İsrâfil, “Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare”, *OMÜİFD*, Samsun 1999, XI, 203.

¹⁰²⁵ Ayrıca irtidatla mücadele, verilen şehitler sebebiyle Cem'u'l-Kur'an'a da sebebiyet vermiştir. Bkz. Ahmed, *Dirâsât*, 151.

¹⁰²⁶ Dûrî, 24.

¹⁰²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 422; Mantran, 97.

¹⁰²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 424; Suyuti, 74; Nuveyrî, IXX, 31.

Hız. Ebû Bekir, Hız. peygamberin Rumlara¹⁰²⁹ yönelik başlattığı askeri faaliyetleri kaldığı yerden devam ettirmiştir. “O’nun bağıladığı düğümü ben çözemem.”¹⁰³⁰ ya da “Köpekler ve kurtlar beni parçalayacak olsalar bile Resulüallah’ın verdiğı karardan dönmeyeceğim...”¹⁰³¹ sözleri ile Hız. peygamberin fetih ve tebliğ politikası ve bundaki devamlılığa¹⁰³² verdiğı önemi açıkça vurgulamıştır.¹⁰³³ Çünkü yarımadaadaki siyasi bütünlüğün parçalanma riski yanında bizzat Medine müslümanları ve Usame ordusu içinde bile Usame’nin konumu konusunda şüphe zuhur etmişti.¹⁰³⁴ İşte tüm bu şüpheleri, itaate sıkı sıkıya bağlanan ve vurgu yapan halife Hız. Ebû Bekir bertaraf etmiştir.¹⁰³⁵ Böylece bu seferi düzenleyerek müslümanlara da disiplin ve itaat mesajı vermiş oluyordu. O halde seferin sonucuna endekslenerek değerlendirmek yerine halifenin belirlenen hedef, ordu ve ordu komutanı itibariyle bir politikayı nasıl sürdürdüğü noktasından değerlendirme yapmak daha isabetli olacaktır.¹⁰³⁶

Seferlere kuzeyden başlanması ya da bölgede neden İran ya da Habeş değil de Bizans’ın hedef alınmış olmasını Bizanslılar müslümanlardan öğrenmek isteyip

¹⁰²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 424.

¹⁰³⁰ Taberî, *Tarih*, III, 226; “Resulullah’ın sevk ettiğı bir orduya engel olmam, onun bağıladığı sancağı çözmem.” Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 424; Suyuti, *Tarihu’l-Hulefa*, 74.

¹⁰³¹ İbnu’l-Esîr, II, 199; “...benden başka kimse kalmasa bile...” Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 422.

¹⁰³² Davetin evrenselliğı ve zaman-zemin sınırı olmayışı sebebiyle bu görev hulefa ve ashap tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. Başmil, 34.

¹⁰³³ Taberî, *Tarih*, III, 225; Hayyat, 100; Mecdelavi, Hız. Ebû Bekir’in fetih politikasının sebeplerini 3 noktada toplar. Bunlar; Allah ve Resulü’nün emirlerine riayetden alemde İslâm’ı yayma, içte muhtemel Arap çatışmasını dışta mevcut olan düşmana yönlendirerek Arabın savaş ve çatışma tutkusunu dışa kanaliz etme ve İslâm davetine karşı olan Rum ve Sasaniler’e karşı sınırları –devleti-korumak. Bkz. Mecdelavi, 83; Ahmed, 154.

¹⁰³⁴ Taberî, *Tarih*, III, 226; Nuveyrî, IXX, 28–29.

¹⁰³⁵ Akkad, 156.

¹⁰³⁶ Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirasat Fi Tarihi’l- Arab Munzu ma Kable’l İslâm İla Zuhuri’l Emeviyyin*, 143.

sorduklarında aldıkları cevap “*coğrafi yakınlık*” şeklinde olmuştur.¹⁰³⁷ Ancak Hz. peygamberin başlattığı tebliğ hareketine olumsuz tavır takınan Sasanilerin ve Şam bölgesinin diğer yerlere göre öncelenmiş olmasında İslâma karşı takındıkları tavrın da önemli bir etkisi vardır.¹⁰³⁸

Bu dönemde içte siyasi bütünlüğü ve sosyal düzeni tehdit eden tehlikeleri bertaraf ettikten sonra bölgenin süper güçlerine yönelik askeri faaliyetlere girişen Hz. Ebû Bekir’in bu tavrının kodlarını aslında Hz. peygamberin çağrı mektuplarında açıkça görmek mümkündür.¹⁰³⁹ Çünkü Hz. peygamber bu mektuplarda bölge yöneticileri ve süper güçleri olan Bizans ve İran yönetimlerine İslâm’ı kabul ya da buna engel olmama¹⁰⁴⁰ şeklinde iki temel seçenek sunmuştu.

Hz. Ebû Bekir, iç güvenlik, siyasi ve dini düzeni sağladıktan sonra artık dış politika ile ilgilenmeye fırsat buldu.¹⁰⁴¹ İslâm devleti kuzey ve kuzey doğuda komşu olduğu süper güçler tarafından bir takım komplo ve sıkıştırmalarla karşı karşıya kalmaktaydı. Bu siyasi sıkıntıları aşma yanında İslâm dini mesajını da yaymak halife tarafından yerine getirilmesi gereken önemli bir misyondur.¹⁰⁴² Çünkü Hz. Ebû Bekir peygambere o derece bağlı idi ki İslâm devleti içte ciddi bir siyasi çalkantı girmesine

¹⁰³⁷ Ezdî, Muhammed b. Abdullah (ö. 231/846), Tarih’u *Futuhu’s-Şam*, (thk. Abdülmünim Abdullah Amir), Kahire 1970, 118–119.

¹⁰³⁸ Ahmed, Ebû Dayf Mustafa, *Dirasat Fi Tarihi’l- Arab Munzu ma Kable’l İslâm İla Zuhuri’l Emeviyyin*, 121.

¹⁰³⁹ Ahmed, 152.

¹⁰⁴⁰ Müslümanlar ilk fetih hareketleriyle insanlara İslâm’ı götürmüşler ancak kabul etmeseler de vergi uygulaması ile bir arada yaşama yolunu tercih etmişlerdir. Bu da bir anlamda İslâm’ı insanlara taşımaktansa insanları İslâm’a taşıma şeklinde olmuştur. Bkz. Tantavî, Ali, Naci, *Ahbaru Umer ve Abdullah b. Umer*, Beyrut 1983, 75.

¹⁰⁴¹ Khan, Ali Majid, *Truthful Caliphs al-Khulfa Al- Rashidin*, Delhi 1986, 36; Heykel, Muhammed, Osman b. Affan, Kahire t.y., 13.

¹⁰⁴² Khan, 36; Ahmed, 151.

rağmen Hz. peygamberin kuzeye göndermek üzere hazırlamış olduğu Usame ordusunu itirazlara karşın hedeflendiği gibi yola çıkarmıştı. Bu tutum, peygambere koşulsuz bağlılık yanında İslâm devletinin devamlılığı açısından dış politikada her hangi bir kesintiye meydan vermeme hususunda kayda değer bir hareketti.¹⁰⁴³ Bu kararı verirken zahirde tam bir güvenliğe kavuşmak için savaş imkânlarını seferber etmek,¹⁰⁴⁴ manen de peygambere itaat hedeflenmişti. Çünkü Hz. peygamber; Yesrib Yahudilerine tahrikleri ve antlaşmalara muhalafetleri; Kureyş müşriklerine saldırıları ve antlaşmaları bozmaları, Rumlar'a tahrikleri (Hıristiyan Arap kabilelerini müslümanlara saldırtma ve müslüman elçi katli) ve Sasanilere ise düşmanca tavır ve tutumlarından (Yemen valisinin Hz. peygamberi etkisiz hale getirme emrini vermesi) ötürü karşı tavır koymuştur. İlk iki etken Hz. peygamber döneminde bertaraf edilip buralarda İslâm hâkimiyeti tesis edilmesiyle sırayı artık topraklarında baskı ve zulüm olan¹⁰⁴⁵ Bizans¹⁰⁴⁶ ve Sasani ülkeleri almıştır.¹⁰⁴⁷ Çünkü gerek İran gerekse Bizans topraklarında siyasi ve sosyal açıdan ciddi boyutlara varan bir istibdat söz konusuydu.¹⁰⁴⁸ Ekonomik açıdan ise gerek her iki imparatorluğun bitmek bilmeyen

¹⁰⁴³ Çünkü Hz. Ebû Bekir; Gassanlılar'a, gönderilmesi hedeflenen bu orduyu ne pahasına olursa olsun göndererek hadlerini bildirmek istiyordu. Bkz. Mecdelavi, 79; Hz. Ebû Bekir Hz. peygamber tarafından başlatılan iç ve dış politikaları harfiyen uygulamaya koymuştur. İçte irtidatı bitirmesi, dışta da Arabistan-Suriye hattını kesintiye uğratmayıp Suriye Arapları başta olmak üzere bölgeyle teması devam ettirmesi bunun izahıdır. Bkz. Kennedy, 58.

¹⁰⁴⁴ Derveze, M. İzzet, *Allah Yolunda Cihad*, (Çev. Ali Aslan), İstanbul 1998, 80.

¹⁰⁴⁵ Arnold, 96; Bizans topraklarında mezhep mücadeleleri ve Melkiler'in baskıları yanında Sasani topraklarında da gerek siyasi gerekse dini açıdan şedid bir politika mevcuttu. Zaten İslâm'da savaşı meşru kılan neden, dini hürriyetin kısıtlılığı ve bu yöndeki bir baskı oluşturur. Bkz. Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Toplum Düzeni*, (çev. Nurettin Demir, Vesim Taylan), İstanbul 1993, 278.

¹⁰⁴⁶ İbn A'sem, I-II, 81.

¹⁰⁴⁷ Zuhayli, Vehbe, *Asar'u-l Harb*, Dimaşk 1983, 104.

¹⁰⁴⁸ Hasan, İbrahim, Hasan, *İslâm Tarihi*, I, 279.

baskıları gerekse özellikle köylere tasallut ettikleri aristokrat yapı halklarının adil bir idare özlemini her geçen gün pekiştirmektedir.¹⁰⁴⁹

Rum ve İran devletleri, İslâm devletinin güçlenip büyümesine muhalifti. Çünkü her iki devlet, yarımadaı tampon Arap devletler üzerinden değerlendirip kontrol etmekte ve siyasi bir rakip ihtimaline yer vermemektedirler.¹⁰⁵⁰ Ancak bu durum bölge güçlerinin Hicaz'da giderek güçlenmeye başlayan İslâm devletinden bihaber oldukları anlamına gelmemelidir. Çünkü özellikle Bizans, başta Mekke olmak üzere ticari faaliyetler aracılığı ile bölge üzerinde ciddi bir istihbarat faaliyeti sürdürmektedir.¹⁰⁵¹

Dini açıdan ise gerek Hristiyanlık gerekse Mecûsîlik bölgede kendisine siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik açılardan önemli bir yaşam alanı edinmiş olduğundan yayılmakta olan İslâm devleti her iki dinin varlığına tehdit oluşturmaktadır. Ancak şurası da bir gerçektir ki özellikle Bizans özelinde düşündüğümüzde kendi içinde yekvücut bir din anlayışı olmadığından ve bizzat dindaşlarına karşı istibdat politikası takip etmesinden de anlaşılacağı üzere müslümanlar Bizans'a karşı dini değil siyasi mücadele içinde olmuşlardır. Çünkü savaşlar ardından bu topraklarda Bizans siyasi hâkimiyeti biterken Hristiyanlık dinine dair bir yasaklama söz konusu olmamıştır.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁹ Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti-Doğuştan Günümüze-* (Ahmet Fidan-Hasan Menteş), Ankara 1991, I, 88.

¹⁰⁵⁰ Mantran, 89. Mustafa Ebû Dayf, Bizansın yarımada üzerinde bizzat egemenlik tesis etme çabaları içinde olduğunu ancak bu amacına ulaşamayınca da Gassaniler gibi aracı devletlerle bu amacına ulaşmaya çalıştığını söylemektedir. Bkz. Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirasat Fi Tarihi'l- Arab Munzu ma Kable'l İslâm İla Zuhuri'l Emeviyyin*, 122.

¹⁰⁵¹ Bakır, Abdulhalik, *Hiz. Ali ve Dönemi*, Ankara 2004, 510.

¹⁰⁵² Gazali, Muhammed, *Et-Taassub Ve't-Tesamuh Beyne'l-Mesihyye ve'l-İslâm*, Mısır [t.y.], 101.

İslâm fetihlerine hedef olarak seçilen topraklar, müstebit idari yönetim yanında mezhep çeşitliliği itibariyle de mücadele ve zulmün hakim olduğu alanlardı. Bizans ve Sasani elinde sık sık el değiştiren topraklarda meskûn halk, bu şartlar nedeniyle siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik açılardan sürekli olarak mağduriyetler yaşamaktaydılar. İki güç arasındaki tükenmek bilmeyen savaş ortamı hem devlet idarelerini hem bölge halkını yormuştu. Zulüm, fesat ve ahlaki çöküntünün giderek yaygınlaşması¹⁰⁵³ yanında varlığını sırf askeri önceliklerle devam ettirmeye çalışan iki medeniyetin de artık tükenmeye başlaması İslâm devletinin buralara hâkim olması için müsait şartlar oluşturmuştur.¹⁰⁵⁴

Bizans ve İran açısından, siyasi ve sosyal alanlarda yaşanmakta olan tükenmişliği askeri alana teşmil etmek yerinde bir tespit olmayacaktır. Müslüman Arap kabilelerin Bizans'a yönelik başarılı manevraları Bizans'ın doğudaki eski sınırlarına tekrardan ulaşmak üzere olduğu Fars galibiyeti esnasında olmuştur.¹⁰⁵⁵ Özellikle Sasani devleti asker devlet görüntüsünü hala korumakta olup ordusu müslümanlarla kıyaslanmayacak derecede varlığı ve gücünü korumaktaydı.¹⁰⁵⁶ Ancak müslümanların başarı faktörlerinde bölge güçlerinin karakteristiğinden çok

¹⁰⁵³ Müslümanların Bizans topraklarında durdurulamaz ilerleyişinin nedenleri hakkında görüş isteyen Herakl'e sunulan raporda neden olarak kendi ülkesindeki istibdad, ahlaki çöküntü, kötü alışkanlıklar ve bozgunculuk ileri sürülmüştür. Bkz. Ezdî, 151.

¹⁰⁵⁴ Sallabi, Muhammed, *Birinci Halife Hz. Ebû Bekir: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi* (Çev. Şerafettin Şenaslan, Faruk Aktaş), İstanbul 2009, 463; Her iki devletin siyasi, dini, iktisadi, ictimai alanlarda yaşadıkları zaafiyetler kendilerini İslâm ordularına karşı zayıf duruma düşürmüş olmakla birlikte yine de imkân ve olanaklar açısından Müslümanlara göre çok daha iyi durumda oldukları bir gerçektir. Bkz. Şelal, 104; Arnold gibi bazı Batılı araştırmacılar, İslâm fetihlerinin başarısını galip tarafın penceresinden değil de mağlup tarafın eksikliklerinden hareketle değerlendirir. Örneğin bkz. Arnold, T. W, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Ankara 1971.

¹⁰⁵⁵ Kaegi, E. Walter, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, 133–134.

¹⁰⁵⁶ Başmil, 29.

kendi maddi ve manevi bağıllık ve duruşları daha etkiliydi.¹⁰⁵⁷ Çünkü Hz. peygamber, bu bölgelere gönderdiği mektuplarla yayılma döneminin zeminini şekillendirmişti. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde faaliyete geçirilen yarımada haricindeki fetih politikasının temelini Hz. peygamber atmıştı.¹⁰⁵⁸

Şüphesiz fetihlerin arka planında motivasyon ve itaat açısından dini bağıllık; kenetlenme, istidat, adalet, hakkaniyet ve nihayetinde de ekonomik sebepler önemli yer tutar.¹⁰⁵⁹ Örneğin fetih hareketini başlatan Hz. Ebû Bekir'in Enes b. Malik eliyle Yemen müslümanlarına gönderdiği mektupta kendilerini Şam'daki Rumlara yönelik cihada davet ederken üç noktaya vurgu yapmaktadır ki bunlar sırasıyla cihad,¹⁰⁶⁰ fetih ve son olarak da ganimettir.¹⁰⁶¹ Arabın kavmiyet, savaş ve ganimet gibi negatif

¹⁰⁵⁷ Hitti, Hz. Muhammed'in vefatından sonra yarımada Müslümanlarının adeta sihirli bir dokunuşla eşsiz bir kahramanlar yatağı haline geldiğini, nicelik ve nitelik olarak ise emsalsiz bir görüntü arz ettiklerini belirtir. Elde edilen başarıları ise dünya ölçeğindeki başarılarla kıyaslama yoluna gider. Bkz. Hitti, I, 215.

¹⁰⁵⁸ Reyys, 100; Heykel, I, 85; Hz. Ebû Bekir Şam'a yönelik askeri hazırlıklara girişmeden önce yaptığı istişarelerde Hz. Ali kendisini şu sözlerle cihad hususunda desteklemiştir: “*Resulullah'ın şöyle dediğini duydum: Bu din kıyamet gününe kadar kendisine düşmanlık edenler karşısında ayakta kalacak ve inananları-müslümanlar- galip gelecektir.*” Bkz. Dahlan, Ahmed b. Zeyni, *el-Futuhatu'l-İslâmiyye Bade Mudiyyi 'l- Futuhati 'n-Nebeviyye*, I-II, Beyrut 1997, I, 35.

¹⁰⁵⁹ Sarıcık, Murat, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi*, İstanbul 2010, 103–130.

¹⁰⁶⁰ Hz. Ebû Bekir yapılacak olan cihadı da “...ölen şehir... kalan dininin müdafî olur...” şeklinde özetlemiştir. Bkz. el- Ezdî, 2; İbn A'sem, I-II, 81.

¹⁰⁶¹ İbn Âsâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1175), *Tarih'u Medinet-i Dimeşk*, XXXXIII, (thk. Muhibüddin Ebû Saîd Amrevi), Beyrut 1995, II, 65–66; Ezdî, 5, 8; Hamidullah, *Vesâik*, 399; Belâzurî Şam için asker toplayan Hz. Ebû Bekir'in çağrılarında hem cihada teşvikte bulunduğunu hem de ganimet ödülünden bahsettiğini, neticede sevap kazanma yanında ganimet hedefleyen kimselerin de orduya katıldığını söyler. Bkz. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 115; Hitti Müslümanları motive eden unsurun verimli topraklar ve ganimet olduğunu, ancak az da olsa manevi motivasyonun da söz konusu olduğunu söyler. Hatta ilk dönem İslâm tarihçileri içinde ganimet hırsına vurgu yapması nedeniyle Belâzurî'yi mantık ve muhakemesi en yerinde olan tarihçi diye niteler. Bkz. Hitti, I, 219. Hitti eserinin bir başka yerinde de fetihlerin zahirde dini, esasta ise siyasi ve iktisadi nedenlere dayandığını öne sürer. Bkz. Hitti, I, 241; Wellhausen, Müslümanların tek

taraflarını çok iyi bilen Hz. Ebû Bekir, hem bunları tamamıyla silmek hemde Müslümanları tek hedef etrafında birleştirmek için fetih ve cihada esas güç olarak vurgu yaptı.¹⁰⁶² Şüphesiz, halifenin uygulamaya koyduğu fetih politikasının ridde ardından ümmetin kısa sürede sıkıca kenetlenmesine büyük katkıları olacaktı.¹⁰⁶³ Çünkü hem içte kabilecilik özelinde zuhur eden sıkıntılar dışta yapılacak fetihlerle emilmiş olacak hem de İslâm'ın saygınlık alanı genişletilerek kucaklanması için ortam oluşturulmuş olacaktı.¹⁰⁶⁴

Ancak bunu yaparken daha öncede belirttiğimiz üzere düşmanı yok etmek için her yola başvurmamış, bilâkis İslâm ordusunun gücüne katkı sağlayacak olsalar da Hz. Ebû Bekir, Halid b. Velid'e verdiği bir emirde daha önce irtidat suçuna karışmış olanlardan hiç kimseyi orduya katmamasını özellikle vurgulamıştır.¹⁰⁶⁵ Şüphesiz halife bu kararla askeri alandaki inanç birliği yanında sadakati de önemseddiğini göstermiştir.¹⁰⁶⁶

Askerlerine tembihlediği savaş adabı; düzenli bir ordu yapısı, siyasi itaat ve muhataba saygı, yapılacak seferlerin gelişi güzel değil bilâkis nizam–intizam içinde ve bir devlet faaliyeti olduğunu gösterir. Onun muhatabına verdiği önem, yok etmek için değil insanı yaşatmak için hareket ettiğini gösterir. Allah korkusuyla hareket etme, muhataba iyi muamele, düşman liderlerinin onuruna saygı, güvenilir ve inançlı

önceliğinin cihad olduğunu ve hatta bu uğurda diğer tüm ibadetlerin ikinci planda bırakıldığını söyler. Bkz. Wellhasuen, 12; Mantran ise cihadın önemsenmekle birlikte kesinlikle İslâm'ın beş şartının önüne geçmediği ve onlara dahil edilmediğini aksine, cihadın zamanla yöneticilerin işlerliğinden istifade ettikleri bir vasıta olduğunu söyler. Bkz. Mantran, 83.

¹⁰⁶² Ahmed, 153.

¹⁰⁶³ Aycan, İrfan, *Salтанata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara 2001, 55.

¹⁰⁶⁴ Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 24.

¹⁰⁶⁵ Taberî, *Tarih*, IV, 25; İbnu'l-Esîr, II, 238; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 511; Sealibi, Abdulaziz, *Hilâfetu's-Sıddik ve'l-Faruk*, (thk. Salih el-Herfi), Dımeşk 1998, 130.

¹⁰⁶⁶ *Doğuştan Günümüze*, II, 47.

insanlarla sırdaş olmak, aldatmama, diğer dinlerin din adamlarına ve mabetlerine müdahale etmemek, savaşta kadın, çocuk ve yaşlı gibi savaş gücü olmayanları öldürmemek, savaş esnasında yaralıyı öldürmemek,¹⁰⁶⁷ ağaçları kesmemek, ihtiyaç dışı hayvan telefı yapmamak, çiftçilere ve ekili araziye zarar vermemek¹⁰⁶⁸ gibi esaslar bunların başlıcalarıdır.¹⁰⁶⁹ Bu ilkeleri uygulamasının temel sebebi, Kur'an-ı Kerim'in emrettiği hayırlı toplum niteliği¹⁰⁷⁰ ve Hz. peygamberin savaş adabına riayet sebebiyle olup bu yolda hayırlı bir savaşçı olma,¹⁰⁷¹ hayırlı bir ülke/vatan tesisi içindir.¹⁰⁷²

Hz. Ebû Bekir, Hz. peygamberin zimmet düsturunu da harfiyen uygulama yolunda idi. Çünkü ordu komutanlarına verdiği emirlerde kesinlikle Allah ve Resulü adına değil de kendileri veya arkadaşları adına zimmet vermeyi emrederdi. Bunun temel sebebi, kişinin kendi zimmetini icra veya ihmalinin Allah ve Resulü'nün zimmetini bozmasından daha kolay olacağı nedeniyle idi.¹⁰⁷³ Akkad'a göre bu uygulama ile aslında, önceki dinlerde din adamlarının Allah ve peygamberleri adına söz verip uygulamamaları sebebiyle düştükleri durumdan sakındırmak amaçlanmaktaydı.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁷ Yaralının öldürölmemesi emri bu kişinin düşman askerlerinden olmama ihtimalinden ötürüdür. Bkz. İbn Abdirabbih, I, 116

¹⁰⁶⁸ İbn Abdirabbih, I, 116; İbnu'l-Esîr, II, 200; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 516; Khan, 42–43.

¹⁰⁶⁹ Ezdî, 12; İbn A'sem, I-II, 83; Nuveyrî, IXX, 29; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 169.

¹⁰⁷⁰ Kur'an-ı Kerim 3/110.

¹⁰⁷¹ Hz. Ebû Bekir, komutan olarak tayin ettiğı Ebû Ubeyde b. Cerrah'a: "... İnsanların şereflipleri, Arabın seçkinleri, Müslümanların salihleri, cahiliyyenin kahraman/süvarileri ile savaşa çıkıyorsun. Bunlar eskiden ırkçılık için savaşırken bugün iyi bir niyet üzerine savaşıyorlar." demiştir. Ezdî, 17.

¹⁰⁷² Hidayat, Surahman, *et-Teayüşü's-Silmi Beyne'l-Müslimin ve Gayrihim: Dahile Devletin Vahidetin*, Kahire 2001, 105.

¹⁰⁷³ Akkad, 199.

¹⁰⁷⁴ Akkad, 199–200.

Fetih politikasını uygulamaya koyan Hz. Ebû Bekir'in faaliyetlerini çıkar amaçlı olarak veya dönemde cari olan klasik tebaa-reaya mantığıyla değerlendirmek olayların tarafsız ve bütüncül bakışla ele alınmadığını gösterir.¹⁰⁷⁵ Çünkü sadece askeri ilerleyiş açısından meseleleri ele alıp müslümanların kazandıklarını değil, yerli halkın kazandığı şeyleri de görebilmek yani etraflıca bir değerlendirme yapılmalıdır.¹⁰⁷⁶

Müslümanlar ele geçirdikleri tüm şehir halklarıyla ahitlemişler ve bu noktadan itibaren taraflar arasında sürecek ikili ilişkilerde dayanak oluşturacak esasları kayıt altına almışlardır. Ancak bu anlaşmalarda muhatap kitle ile anlaşma yapılırken daha önce de ifade ettiğimiz gibi sırf genel geçer esaslara yer verilmemiş istisnalar da dikkate alınmıştır. Şöyle ki büyük imparatorluklarla girişilen mücadelelerde savaş ya da sulh ardından maddi, manevi yükümlülükler tespit edilmekte, hatta vergi miktarları, muafiyet ihtimalleri, dahası devlet desteği alması gereken vatandaşlar bile ilk andan itibaren antlaşmalarda kayıt altına alınmaktaydı.¹⁰⁷⁷

2. SOSYO-KÜLTÜREL, EKONOMİK VE DİNİ POLİTİKALAR

Bu dönemdeki fetih faaliyetleri esnasında yapılan antlaşmalar ve verilen zimmet garantilerinde belirlenen şartlar üzerinden gayr-ı müslim kesime ne tür hakların tanındığını kayıtlardan bizzat görmek mümkündür. Müslümanlar bu ahitlerle, yeni karşılaşılan bölge ve halklarına yüklenen görev ve sorumluluklar ve bunlar karşında da teminat altına alınan hak ve hukuku ya da vaat edilenleri kayıt

¹⁰⁷⁵ “Halifenin ordusunda esas hedefi ganimet olan asker mevcudiyeti yanında çoğunluk peygamberin tebliğ öğretisini ilke edinmiş askerlerden oluşmaktaydı.” Ahmed, 157.

¹⁰⁷⁶ Acar, Cafer, *Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2000, 21.

¹⁰⁷⁷ Ebû Yûsuf, 155–156

altın almaktaydılar. Her ne kadar bu antlaşmalar ordu komutanları tarafından imzalanmış olsa da halife tarafından görevlendirilen bu kimseler aslında onun bir anlamda vekiliydiler.¹⁰⁷⁸ Dolayısıyla bu ahitlerde tanınan haklar bireysel bir uygulama değil bizzat halifenin muhalefet göstermemesinden de anlaşılacağı üzere İslâm devletinin politikasını yansıtır.¹⁰⁷⁹

Şam'a ait olan Busra'daki savaş neticesinde yapılan antlaşmada bölge halkından erkek olanların¹⁰⁸⁰ hepsine vergi zorunluluğu getirilmiştir. Bu vergi, cizye olarak bir dinar ve bir cerib¹⁰⁸¹ buğdaydan ibaret olup buna karşın tanınan haklar can, mal ve nesil güvenliğinden ibaretti.¹⁰⁸² Sulhen ele geçen Meab halkına da bu şartların uygulandığı bilgisi vardır.¹⁰⁸³ Ezriat idarecisi Busra şartlarına rıza göstermiş, Beseniyye topraklarının da haraç toprağı¹⁰⁸⁴ olması önerisi kabul görmüştür.¹⁰⁸⁵

Ürdün'ün Taberiyye kentine yönelik uzun kuşatma neticesinde yapılan antlaşmada kendilerine can, mal, nesil ve mabet dokunulmazlığı hakkı tanınmıştır. Hatta kuşatmadan önce terk edilenler başta olmak üzere sahipsiz araziler ve cami imarı için tespit edilecek arazi hariç diğer tüm arazi ve mallar kendilerine

¹⁰⁷⁸ Yahya b. Adem, el-Kureşi (ö. 203/818), *Kitabu'l Harâc*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1347, 52; Fetihler öncesindeki durum tespitleri, fetihlerden sonra alınan sonuçlar ve yapılan ahitlere dair ordu komutanları ve halifeler arasındaki yazışmalar için Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 371–532;

¹⁰⁷⁹ Zeydan, *Ahkâm*, 140–141.

¹⁰⁸⁰ "ان اهل مصر رخصوا اعلیٰ اني ودوا عن كل حال يرضون ارا وجوب حطة" Bkz. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 120.

¹⁰⁸¹ Halife Hz. Ömer'den itibaren İslâm dünyasında hem alan hem de hacim için kullanılan bir ölçü birimidir. Çeşitli devirlere göre oranında değişimler olmakla birlikte ilk dönemdeki oranı 1366, 0416 m² dir. Ağırlık ölçüsü olarak da 132 litreye tekabül etmektedir. Bkz. Fayda, Mustafa, "Cerib", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 402.

¹⁰⁸² Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 120; Nuveyrî, IX, 74.

¹⁰⁸³ Ancak buranın fethinin Busra'dan önce meydana gelmiş olabileceği ya da Hz. Ömer döneminde fethedilmiş olabileceğine dair de rivayetler vardır. Bkz. Belâzurî, 120.

¹⁰⁸⁴ Burada dile getirilen haraç vergisi için, arazi ve ürün ölçümüne dair herhangi bir bilgi yoktur.

¹⁰⁸⁵ Belâzurî *Futuhu'l-Buldan*, 132; Nuveyrî Beseniyye'ye yarı yarıya paylaşım ve şahıs başına 1 dinardan ibaret olan Dimeşk şartlarının uygulandığını söyler. Bkz. Nuveyrî, IX, 102.

bırakılmıştır.¹⁰⁸⁶ Belâzurîde yer alan bir başka rivayette ise “*Taberiyye halkı evleri ve kiliselerinin yarısı karşılığında Şurahbil b. Hasene ile antlaştılar.*” bilgisi vardır.¹⁰⁸⁷

Taberi ise şehrin evlerinin yarı yarıya paylaşılması, kişi başına yıllık bir dinar yanında her cerib topraktan bir cerib buğday ya da arpa üzerine anlaşma yapıldığını aktarmaktadır.¹⁰⁸⁸

Halid b. Velid’in fetih sonrasında Hama halkıyla yaptığı anlaşma ileri düzeyde sosyal güvenceler içerir. Anlaşmaya göre herhangi bir nedenle fakir duruma düşen zimmî, cizyeden muaf olacak ve bakmakla yükümlü olduğu fertler ise devlet hazinesinden düzenli destek alacaklardır.¹⁰⁸⁹

Hire halkıyla yapılan antlaşmada da cizye ödemek ve Sasanilere karşı istihbarat desteği vermek¹⁰⁹⁰ ve müslümanlara karşı herhangi bir zararlı hareketten uzak durmak¹⁰⁹¹ karşılığında kendilerine mesken ve mabet dokunulmazlığı verilmiştir.

Sasaniler'e karşı istihbarat sağlama, kılavuzluk ve destekleme şartları üzerine Ulleys halkıyla da anlaşılmıştır.¹⁰⁹² Aslında burada tanınan teminatlar karşılığında istenen istihbarat sadece müslümanlar için değil belde halkının da himayesi için gerekli olan bir şeydir. Çünkü İslâm devletinin yeni ele geçirdiği yerlerin bir önceki sahiplerinin Sasaniler olması böyle bir güvenlik şartını gerekli kılmaktaydı. Banikya,

¹⁰⁸⁶ Belâzurî, 123.

¹⁰⁸⁷ Bkz. Belâzurî, 123; evlerin yarıcılık esasına göre bölüşülmesi için ayrıca bkz. Dahlan, I, 47.

¹⁰⁸⁸ Taberî, *Tarih*, III, 444; Nuveyrî, IXX, 102.

¹⁰⁸⁹ Chaudhry, *Taxation in İslâm and Modern Taxes*, 59.

¹⁰⁹⁰ Taberî, *Tarih*, III, 346; Nuveyrî, IXX, 67. Aslında istihbarat gibi bir takım askeri destek hizmetleri ileride cizye muafiyeti için bir bedel sayılmıştır. Ancak Hire uygulamasında istihbarat, cizye ödemesi yanında ek bir görev olarak mükellefe yüklenmiştir.

¹⁰⁹¹ Ezdî, 65.

¹⁰⁹² Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 244; Hayyat, Ulleys ile 1000 dinar karşılığında anlaşma sağlandığını aktarmaktadır. Bkz. Hayyat, 118.

Barusma ve Ulleys ile hayat garantisi karşılığında anlaşılmış, Banikya ve Barusma halkına on bin dirhem,¹⁰⁹³ bir başka rivayette de bin dirhem¹⁰⁹⁴ ve Taylasan karşılığında zimmet verilmiştir.¹⁰⁹⁵ Belâzurî, Ulleys halkıyla Sasanilerden istihbarat temini, kılavuzluk ve destek vermeleri şartları ile anlaşıldığını aktarır.¹⁰⁹⁶

Hire’de toplamda yüz bin dirhem cizye miktarı belirlenmiştir.¹⁰⁹⁷ Halid b. Velid, imkânsızlıkları sebebiyle başta din adamları olmak üzere tüm erkek nüfusun yaklaşık 1/7 sini (7000 kişi içinden 1000 kişi) hasta veya ödemekten aciz olmaları sebebiyle cizyeden muaf tutmuştur.¹⁰⁹⁸ Toplu olarak tespit edilen miktar, cizye mükellefi olarak tespit edilen¹⁰⁹⁹ her birey başına on dört dirhem olarak düşmekteydi.¹¹⁰⁰ Komutan Halid, bunun yanında cizye mükellefi iken çalışamayacak denli yaşlanan, başına bir afet gelen, zenginken fakir düştüğü için dindaşlarının sadakalarına muhtaç hale gelenlerden cizye sorumluluğunun düşürülmesi ve İslâm

¹⁰⁹³ Taberî, *Tarih*, III, 367; Hamidullah, *Vesâik*, 383; Hayyat, Barusma ile kişi başına 4 dirhem üzere sulh yapıldığını aktarır. Bkz. Hayyat, 124.

¹⁰⁹⁴ İbn Hibbân, 445.

¹⁰⁹⁵ Ezdî, 67; Hamidullah, *Vesâik*, 381–382.

¹⁰⁹⁶ Belâzurî, 244; Nuveyrî’de bu miktar, toplamda 10 bin dirhem kişi başına da 4 dirhem cizye olarak geçmektedir. Bkz. Nuveyrî, IXX, 67.

¹⁰⁹⁷ Belâzurî, 244; Ezdî, 64; İbnu'l-Esîr’de bu miktarın 90 bin dirhem cizye olduğu rivayeti vardır. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 150; İbn Kesîr’de ise bu rakam ‘90 bin veya 200 bin dirhem’ şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 513; Taberî 90 bin ve 190 bin miktarını ayrı ayrı rivayetlerde aktarır. Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 344–345, 362; Nuveyrî’de bu miktar 190 bin olarak aktarılmaktadır. Bkz. Nuveyrî, IXX, 67; Yahya b. Adem, Esved b. Kays yoluyla gelen bir rivayette Hire antlaşmasında bin (1000) dirhem ve bir binit alındığını nakleder. Bkz. Yahya b. Adem, 52; Hitti ise bu rakamı kaynak belirtmeden 60 bin olarak aktarır. Bkz. Hitti, I, 226.

¹⁰⁹⁸ Ebû Yûsuf, 155; Hamidullah, *Vesâik*, 380; Taberî, *Tarih*, III, 364.

¹⁰⁹⁹ Belâzurî’de yer alan bir rivayette Hire’de altı bin erkek bulunduğu bilgisi geçmektedir. Bkz. Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 245.

¹¹⁰⁰ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 245; Yahya b. Adem’de de “*Hire halkı ile aralarında paylaşmak üzere anlaşma yapıldı, adam başına herhangi bir vergi yoktu.*” şeklinde bir rivayet vardır. Bkz. Yahya b. Adem, 53.

devleti vatandaşı oldukları sürece bu gibilerin Beyt'ül-mâldan desteklenmesi gerektiği şartını zimmet şartlarına eklemiştir.¹¹⁰¹

Fihl halkı ile yapılan savaşta da Herakl'in organize ettiği ordu bozguna uğratılınca Fihl halkı antlaşma talebinde bulundu. Burada Hristiyan olan Arap kabilelerin İslâm ordusuna destek vermeleri söz konusudur. Bunun sebebi, dindaşları olan Rumların yerli halkın tüm varlıklarına el koyup müstebit bir yönetim sergilemeleridir.¹¹⁰² Antlaşma ile yöre halkına gerek iç ve gerekse dış tehlikelere karşı can ve mal güvenliği tanınan başlıca teminatlardı. Buna karşın talep edilen ise adam başı cizye ve topraktan alınacak olan haraçtan ibaret olmuştur.¹¹⁰³ Bu bölgelerde meskûn olan Hristiyan Arapların İslâm devletini hoşnutlukla karşılamalarında ya da zamanla İslâmlaşmalarında Arap ırkçılığının etken olduğunu söylemek¹¹⁰⁴ yerinde bir tespit olmasa gerekir. Çünkü bölgedeki Hristiyan Arapların Bizans tarafından gördükleri destek yanında lider Arap misyonunu ellerinde bulundurmak amacıyla İslâm devleti elçisini şehit etmeleri ırkçı yaklaşıma aykırı bir durumdur.¹¹⁰⁵

Yarımada dışına taşmaya başladığı ilk andan itibaren karşılaşılan bireyler tek tip muameleye tabi tutulmamış, bilâkis genel hükümlerden hareketle değil de koşullar üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Halife Hz. Ebû Bekir'in, Hire halkıyla yapılan ahit esnasında komutan Halid'e verilen hediyelerin yıllık cizye

¹¹⁰¹ Ebû Yûsuf, 155–156; Zeydan, buradaki muafiyet sınıfları içinde âmâ olanların zikredilmemiş olmasını muhatap toplumda âmâ vatandaş bulunmamasına bağlar. Bkz. Zeydan, *Ahkâm*, 140.

¹¹⁰² Ezdî, 111.

¹¹⁰³ Belâzurî, 122. Ancak buradaki haraç vergisinin miktarı hakkında her hangi bir bilgi yoktur.

¹¹⁰⁴ Arnold, T. W, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Ankara 1971, 88.

¹¹⁰⁵ Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Dönemi Fetih Hareketleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997, 14

miktarından düşülmesini emretmesi de¹¹⁰⁶ müslümanların muhataplarıyla savaş ganimeti haricinde antlaşma şartları üzerinden ilişki kurduğunu ve hâkimiyeti fırsata dönüştürmediklerini gösterir. Ayrıca bu davranış, İslâm ordularının başına buyruk hareket etmediklerini bilâkis devlet adına mücadele verdiklerinin açık bir kanıtıdır.¹¹⁰⁷

Henüz yeni fethedilen yerleşim yerlerinin halklarına verilen teminatlar karşılığında en önemli güvence olan himaye sorumluluğunu ordu eliyle devlet üstlenmekteydi.¹¹⁰⁸ İç ve dış güvenlik sorumluluğunu üstlenen devlet, egemen olduğu topraklarda kendinden başka silahlı güç varlığını kabul etmemekteydi. Zaten cizye ayeti ile de kastedilen şey, İslâm'a itaat etmeyi ve silah bırakmayı kabul ettirmektir.¹¹⁰⁹ Bu nedenle başkomutan Halid,¹¹¹⁰ Hire, Aynüttemr ve Ulleys halklarına giyim kuşam açısından müslümanlara benzemeyi ve askeri giyim kuşamı yasaklamıştır.¹¹¹¹ Çünkü Müslümanlar, bölgede asker olarak bulunmakta olup buralarda henüz müslüman halkların iskânından bahsetmek mümkün değildi. Dolayısıyla müslümanlığı temsilen bölgede bulunanlar İslâm devleti askerlerinden

¹¹⁰⁶ Taberî, *Tarih*, III, 362; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 244.

¹¹⁰⁷ Hz. peygamber dönemine yaşanmış bir örnek olaya Hz. peygamberin verdiği cevap bu konuda yönlendirici olmuş olabilir. Şöyle ki Resulüllah Ezd kabilesinden İbnu'l Utebiyye adlı bir şahsı sadaka toplamakla görevlendirdi. Döndüğünde “...*bu pay size, bu da bana hediye edilen...*” diye bir taksimata gitmesini Hz. peygamber “*Babası ya da anasının evinde otursa bakalım bu hediye kendisine verilir miydi? ...*” sözüyle eleştirmiştir. Bkz. Buhari, Hibe 17, Hiyel 15, Cum'a 29, Zekât 67, Eymân 3, Ahkâm 24, 41; Müslim, İmaret 26; Ebû Dâvud, İmaret 11.

¹¹⁰⁸ Halid b. Velid'in Banikyalılar'la yaptığı ahitte “*Sizin için zimmet ve himaye vardır. Himaye ettiğimiz takdirde cizye bizim hakkımızdır, himaye edemediğimizde de -şartı sağlayana dek- cizye alma hakkımız yoktur.*” ifadesi ye almaktadır. Bkz. Hamidullah, *Vesâik*, 383.

¹¹⁰⁹ Savva, 179.

¹¹¹⁰ Hz. Ebû Bekir, Halid b. Velid'e, Irak'tan Şam'a doğru gitmesini emretmiş ve kendisine başkomutanlık payesi vermiştir. Bkz. İbn A'sem, I-II, 107.

¹¹¹¹ Ebû Yûsuf, 156–157.

ibaret olduğundan bu düzenleme bir özgürlük kısıtlaması olarak düşünülmemeli bilâkis bir tedbir olarak kabul edilmelidir.¹¹¹² Mazeretsiz olarak buna aykırı her hareketin de ceza gerektireceği uyarısında bulunulmuştur.¹¹¹³ Günümüzde bile askeri giyimin ve teçhizatın sıradan vatandaşın kullanımına yasaklandığı düşünülürse Halid b. Velid'in böyle bir kısıtlama getirmesi bir iç güvenlik tedbiri olarak kabul edilmelidir.

Hz. Ebû Bekir döneminde fethedilen bölgelerde gayr-ı müslim kesimden vergi memurları istihdam edilmeye başlanmıştır. Toplanan vergilerin hazineye ulaştırılması da bunların görev alanı içine dahil edilmiştir. Halid b. Velid, vergi tahsilinde iş yoğunluğu yaşayan gayr-ı müslim memurlara destek için yeni memur alımlarını da üstlenmiş ve bu hususta ücretlendirmenin de hazineye ait olduğunu kayıt altına almıştır.¹¹¹⁴

Hz. Ebû Bekir, ilk hazırladığı orduya verdiği talimatlarda savaş halinde bile dokunulmazlığı olanları tek tek sayarak İslâm dininin olağan üstü durumlarda dahi inanca ve değere gösterdiği saygıyı açıkça dile getirmiştir. Yezid b. Ebi Sufyan'a verdiği talimatlarda kadın, çocuk ve yaşlıların öldürülmemesi ve kendilerini manastırlara hapsedmiş kimseleri de kendi hallerine bırakmasını emretmiştir.¹¹¹⁵ Manastırlarda bulunan uzlet halindeki insanlara dokunmama emri¹¹¹⁶ din ve din adamının dokunulmazlığına açık bir örnektir. Ayrıca din adamlarına ya da uzlet

¹¹¹² Ahmed, 63.

¹¹¹³ Ebû Yûsuf, 156.

¹¹¹⁴ Ebû Yûsuf, 156.

¹¹¹⁵ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 50.

¹¹¹⁶ Taberî, *Tarih*, III, 227.

hayatını seçenlere dokunmama emri, manevi açıdan değil çatışma ortamından el etek çekmiş olmaları sebebiyle toplumsal açıdan da bir örneklik oluşturmaktaydı.¹¹¹⁷

Halifenin, irtidat edenlerle savaşma ve ülke dışına ordu gönderme uygulamalarının inanç tercihi ve hürriyetine müdahale olmadığı buradaki tavırla daha net anlaşılmaktadır. Çünkü aynı halife, sefere çıkan ordu komutanına mabet ve din adamlarına yönelik zarar vermemeyi öğütlemiştir. Hâlbuki bahsettiği din adamları Hristiyan olup İslâm'ın ilkelerine inanmayan ve kendi dinini doğruluğunu savunma durumunda olan lider insanlardır. Demek ki kendi inancını savunmakla İslâm'a saldırma arasındaki farka vurgu yaparak Hz. Ebû Bekir içte ve dışta saldırgan politikalar takibeden kabile ve toplulukları cezalandırma yoluna gitmiştir.

Yapılan tüm bu mücadelelerle bölgesine siyasi açıdan üstünlük kurmaya başlayan İslâm devleti, belirlediği hedeflerine ulaşmaya başlamış ve savaşlarının öncelikli amaçlarını oluşturan zulüm ve fesadın yok edilmesi gerçekleşmiş, davetin korunma ve yayılması güvence altına alınmıştır.¹¹¹⁸

Halid b. Velid, Nukayb ve Kevasil yanında Anad ve Karkisya halkları ile yaptığı antlaşmada kendilerine ibadethane güvencesi, namaz vakitleri haricinde çan çalma hürriyeti ve bayram günlerinde haç çıkarma hakları tanıdı.¹¹¹⁹ Halid b. Velid'in egemenlik altına alarak zimmet ehlinden kabul ettiği topluluklara tanınan haklarda; genel olarak can, mal ve vicdan hürriyeti mevcut bulunup yapılan ahitlerde müslüman olanlara her müslümanın leh ve aleyhte sahip oldukları sunulmakta iken, gayr-ı müslim kitleye genelde temel hak ve hürriyetlerden olan can, mal, din,

¹¹¹⁷ Samed. Mehmi Hamed Muhammed, *Nizamü'l-Hükm fî Ahdi'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut 1994, 177.

¹¹¹⁸ Zuhayli, Vehbe, "Mevkıfu'l İslâm min Gayri'l Müslimin Haricil Muctemail İslâmî", *Muameletu Gayril Müslimin fîl İslâm*, I, Amman 1989, 257.

¹¹¹⁹ Ebû Yûsuf, 158; Hamidullah, *Vesâik*, 387–388.

seyahat, eğitim gibi haklar temin edilmekte olup ahitlerin çoğu benzer niteliktedir.¹¹²⁰ Bu hakların geçerliliği getirilen koşullara uyulması şartıyla süresizdi. Bu koşullar da itaat, vergi ve düşman adına hareket etmemekten ibaretti.¹¹²¹ Yapılmış olan her siyasi ve askeri mücadelenin neticede bir ahitle kayıt altına alınmış olması hem devlet düzenini hem de muhatabın önemsendiğini açıkça izah eder. İslâm devletinde yönetici değişimi ve geçen zaman bu yöndeki kurumsallaşmayı daha da güçlendirmiştir. Buna en büyük örnek Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren yenilenen ahitlerdir.

Bu dönemde yapılan yeni ahitler ve tanınan haklar yanında mevcut antlaşmalarda da yenileme yoluna gidilmiştir. Necran sulhu bu hususta önemli bir örnektir. Necran antlaşması tıpkı Hz. peygamber dönemindeki şartlarıyla Hz. Ebû Bekir tarafından geçerlilik açısından yenilenerek¹¹²² kendilerine can, mal, inanç, din adamı, mabet güvencesi aynen tekrar edilerek zimmet garantisi verilmiş,¹¹²³ ancak Necranlılar'a belirlenen esaslara karşı samimi duruşları (nush ve ıslah) şart koşulmuştur.¹¹²⁴ Necran'a yönelik bu ahit yenileme ile Hz. Ebû Bekir hem Hz. peygambere sadakat hem de zimmet ehline vefa gösterme yolunu çizmiş oluyordu.¹¹²⁵

¹¹²⁰ Sarıçam, 53; Levent Öztürk, ahitlerde bazı maddelerin zikredilmiş olmasını tarihçilerin kayıtlarını kısa tutmuş olmasına bağlar. Dolayısıyla sadece önemli kentlere dair ahitlerde detaylara girilmiş olması bu hakların herkese verilmediği anlamına gelmez. Bkz. Öztürk, 112.

¹¹²¹ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 511.

¹¹²² Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 77; Ebû Ubeyd, 189; Taberî, *Tarih*, III, 332–333.

¹¹²³ Taberî, *Tarih*, III, 322.

¹¹²⁴ Ebû Yûsuf, 79.

¹¹²⁵ Ahmed, Neriman Abdülkerim, 37.

Yaklaşık olarak iki yıl 3 ay¹¹²⁶ devlet başkanlığı yapan Hz. Ebû Bekir, döneminde takip ettiği siyasetle siyasi ve ekonomik olarak güçlü bir yönetim ortaya koymuş ve adeta geçiş dönemi niteliğinde olan kısa süreli yöneticiliğine birçok başarı sığdırmıştır.¹¹²⁷

Hilafeti döneminde gerek egemenlik altına aldığı topraklar ve gerekse mevcut topraklarda düzenli bir yönetim oluşturan halife kurumsallaşma yolunda çalışmaları artırmış, ülkeyi Hicaz, Bahreyn, Amman, Necid, Yemen, Hadremevt, Irak ve Şam'dan müteşekkil yedi ayrı bölgeye taksim ederek¹¹²⁸ idari yapının işleyişini daha kolay hale getirmiştir. Ancak ilk halife seçiminde yaşanan sürecin yaşanmaması¹¹²⁹ ve kazanılan ivmenin ve imkânların kaybedilmemesi en önemlisi de müslümanların ciddi bir bunalım yaşamaması için Hz. Ebû Bekir, kendinden sonraki halifeyi sağlığında tayin etmiş olup¹¹³⁰ hicri 13 yılında vefat etmiştir.¹¹³¹

¹¹²⁶ Taberî, *Tarih*, III, 420.

¹¹²⁷ Kennedy, 57.

¹¹²⁸ Umeri, *Asru'l Hifati'r-Raşıde*, 111.

¹¹²⁹ Ziya, Muhammed, *Umer İbnu'l Hattab*, Beyrut 1991, 27.

¹¹³⁰ Taberî, *Tarih*, III, 428; Nuveyrî, IX, 96–97; Hamidullah, *Vesâik*, 405.

¹¹³¹ Ezdî, 98; Taberî Hz. Ebû Bekir'in bir Yahudi tarafından yemeğine konan zehirle öldürüldüğünü nakleder. Bkz. Taberî, *Tarih*, III, 419.

B. HZ. ÖMER DÖNEMİ

1. SİYASİ POLİTİKALAR

a. Hilâfeti Ve Yönetim Anlayışı

Hiz. Ebû Bekir'in atamış olduğu Hiz. Ömer için de halife ifadesi kullanılmış, hatta kendisine hitaben kullanılan “*halîfetu halîfeti resulillah*” ifadesini uzun bulunca kendi yönlendirmesi ile *emîru’l- mü’minîn* olarak adlandırılmıştır.¹¹³²

Hiz. Ebû Bekir vefat ettiğinde, açılmış olan yeni cephelerde dışta ciddi askeri başarılar,¹¹³³ içte ise kabilevi çatışmalardan arınmış, siyasi-sosyal bütünlük içinde sakin bir ortam mevcuttu.¹¹³⁴ Bu şartlar altında göreve gelen ikinci halife Hiz. Ömer; fetih sürecini hızlandırması,¹¹³⁵ başta hilafet makamı olmak üzere¹¹³⁶ devleti kurumsal bir yapıya kavuşturması, fethedilmiş topraklar ve buralarda yaşayan halklara yönelik farklı düzenlemeleri; mevcut ahitlere yönelik çok titiz yaklaşımı,¹¹³⁷ idari ve mali politikaları, adalet anlayışı¹¹³⁸ ve danışma kültürüne¹¹³⁹ olan bağlılığı gibi yönler itibariyle Hulefa-i Raşidîn içinde ön plana¹¹⁴⁰ çıkar.

¹¹³² Belâzurî, *Ensabu’l-Eşraf*, II, 186; Taberî, *Tarih*, IV, 208; Hiz. Ömer’in faziletleri ve konumuna dair rivayetler için bkz. Nuveyrî, IX, 93–94.

¹¹³³ Bkz. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 218; Arnold, bu başarı çizgisinin bölge Hristiyanlarını adeta sarstığını ve başarıları ilahi bir kudret yakıştırmasında bulunmaya başladıklarını söyler. Bkz. Arnold, 124.

¹¹³⁴ Ziya, 27; “*Peygamberin hazırladığı sağlam temel üzerine İslâm’ın binasını yükselten, halefi Ömer’e büyük bir maddi ve manevi sermaye bırakan Ebû Bekir’dir.*” Bkz. Şehbenderzade, 270.

¹¹³⁵ Nuveyrî, IX, 98.

¹¹³⁶ Şiblî, hilafetin Hiz. Ebû Bekir döneminde tesis edilmiş olmakla birlikte idari gelişmenin Hiz. Ömer döneminde başladığını söyler. Bkz. Şiblî, Mevlânâ en-Nûmanî, *Bütün Yönleriyle Hiz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (çev. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1979, II, 25.

¹¹³⁷ İleride görüleceği üzere Hiz. Ömer, Hayber ve Necran toplumuna, ahitlerde geçen esaslara binaen sürgün kararı uygulamıştır.

¹¹³⁸ Bkz. el-Hatîb, Ali Ahmed, *Ömer İbnu’l-Hattâb, Hayâtuhû, İlmu hû, Edebû hû*, Beyrut 1986, 60.

¹¹³⁹ Hiz. Ömer şûrayı, kurumsal hale getirerek onunla işlerini yürütmüştür. Bkz. el-Hatîb, 72.

¹¹⁴⁰ Mantran, Hiz. Ömer’in, Hulefa-i Raşidîn’in içinde bütün Müslümanların üzerinde birleştiği en büyük isim olduğunu söyler. Bkz. Mantran, 96; Umerî, Ekrem Ziya, *Asr’ul Hilafeti’r-Raşide*, Medine

b. Fetihlerden Önceki Durum

Bölgedeki yöneten ve yönetilen kesimin İslâm fetihlerine bakış açısı incelendiğinde mevcut siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik durum çok daha rahat anlaşılabilir. Çünkü İslâm fetihlerine karşı halkların yaklaşımı ile müstebit yönetici kesimin yaklaşımı arasında adeta uçurum söz konusuydu. Humus halkının kendi dindaşları olan yöneticilere karşı müslümanlarla birlikte mücadeleye katılması isteğine¹¹⁴¹ karşın İran kirasının müslümanların ilerleyişini sadece maddi çıkar olarak değerlendirmesi bu konudaki başlıca örneklerdendir.¹¹⁴² Bu dönemde İslâm devletinin karşısında duran iki büyük gücün gerek birbirlerine karşı gerek kendi içlerinde yaşamakta oldukları siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik çatışmalar önce kendilerine sonra da bölge insanına ciddi anlamda zararlar vermekteydi.¹¹⁴³

Bölgede hüküm süren idareler, ülkelerinde tebaa-reâya düzenini kurmuş ve yerli halkın olanaklarına göre değil de kendi şartları ve ihtiyaçlarına göre düzenlemeler yapmaktaydılar. İşte bu düzenlemeler nedeniyle ki İslâm fetihlerine bakış ve yaklaşım yöneten ve yönetilen sınıf açılarından farklı şekillerde cereyan etmekteydi.

İslâm devletinin egemenliğine girmeye hazır olan bölge halkları, sürekli çatışma ve istibdadın hüküm sürdüğü yerlerde yaşamaktaydı. Dolayısıyla İslâm devletinin egemenliği ile birlikte hayat bulacak olan siyasi bütünlük neticesinde,

1414, 77; “...Ebû Bekir’in İslâm sahasından anlaşmazlıkları ortadan kaldırıp birliği kurmasından ve mühim bir kuvvet hazırlamasından sonra Ömer’in uygulamaya geçmesi harika denebilecek muvaffakiyetlere sebebiyet vermiştir.” Bkz. Şehbenderzâde, 271.

¹¹⁴¹ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 143.

¹¹⁴² Yazdicerd; Arapların, maddi yetersizlikleri yanında sayılarının azlığı ve kabilevi çatışmalarına dikkat çekmiş, ancak geri dönerlerse tüm bunların yanında yine de kendilerine gerekli maddi desteğin verilmesi ve kendilerine merhametli bir yönetici tayin edebileceğini söylemiştir. Dahlan, I, 88.

¹¹⁴³ Reyys, 160.

buralarda sosyo-kültürel ve ekonomik refahın gerçekleşmesi de mümkün olabilecekti. Aynı çatı altında birleşen farklı ırk, din ve kültür çevrelerinin tek derdi, artık kendi toprağı ve işinde üretim olacaktı. Çünkü bölge insanı savaş ihtimalinden uzak kalarak, ne savaştan muzdarip olacak ne de savaşı kesim içinde yer kalacaktı.¹¹⁴⁴

Mısır bu hususta başta gelen örneklerdendir. Çünkü az sayıda müslüman askerin yaptığı çıkarma ile Mısır gibi çok verimli ve stratejik bir yer ele geçirilebilmiştir. Uzun kuşatma sürecinde müslümanlar, genel anlamda Kıptilere karşı değil Rumlara karşı mücadele vermişlerdir.¹¹⁴⁵ Çünkü Rumlar Mısır'da Yakubi hristiyanlara yönelik politikaları nedeniyle istenmeyen adam durumundaydılar. Öyle ki; sürgündeki Yakubi Uskûf Bünyamin, Kıptilere yazdığı mektupta Rumların hükümlerinin nihayet bulunduğunu ve müslüman komutan Amr'ı karşılamalarını emretmiştir.¹¹⁴⁶ İşte bu nedenle Kıptiler Rumlara karşı verilen savaşta¹¹⁴⁷ ve özellikle Ferma fethinde Amr b. el- As'a yardımcı olmuşlardır.¹¹⁴⁸ Mısır'da, siyasi ve ekonomik baskılar yanında, mezhep farklılığından kaynaklanan çatışma ortamı da yerli halk açısından Rumların mağlubiyeti için ayrı birer nedendi.¹¹⁴⁹ Kıptiler, Rumların bozuk bir mezhep anlayışında olduklarına inandıkları için İslâm fethine ilahi bir cezalandırma olarak bakmaktaydılar.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁴ Reyys, 160.

¹¹⁴⁵ Kâşif, 29; Zeydan, IV, 188.

¹¹⁴⁶ İbn Abdilhakem, 58; Dahlan, I, 63.

¹¹⁴⁷ İbn Abdilhakem, 73.

¹¹⁴⁸ İbn Abdilhakem, 58–59; Nuveyrî, IXX, 184; Dahlan, I, 63.

¹¹⁴⁹ Arnold, 159; Mantran, 88.

¹¹⁵⁰ Kâşif, 30.

Rum egemenliğindeki mezhep istibdadına karşın İran'da da din istibdadı ve idari anarşi mevcuttu.¹¹⁵¹ Bu ülkede devlet dini niteliği kazanan mecûsîliğin zamanla diğer dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm, Sâbiîlik ve Maniheizm'e karşı baskıları içteki sosyal huzursuzluk nedeni iken,¹¹⁵² dışta da son Bizans mağlubiyeti siyasi gücü tüketmiş durumdaydı.

İran egemenliğinde sosyal açıdan oluşmuş olan sınıf ayırımı¹¹⁵³ yanında dihkanların¹¹⁵⁴ zorba tavırları ve halkın ödeme gücünü aşan vergi uygulamaları söz konusuydu.¹¹⁵⁵ Hatta İran'daki resmi inanç sebebiyle, esnaf ve sanatkârın mesleği icabı faaliyetleri esnasında su, toprak ve ateşi kirletiyor olmaları nedeniyle hissettikleri resmi baskı da İslâmiyet'in gelişine zemin hazırlamaktaydı.¹¹⁵⁶ Tüm bu etkenlere karşın motivasyon itibariyle Hz. peygamberin Kisra hazinelerine yönelik vaatleri¹¹⁵⁷ ve bedduası da¹¹⁵⁸ eklenince Fars diyarının fethi müslümanlar için daha da müyesser hale gelmiştir.¹¹⁵⁹

¹¹⁵¹ Mantran, 88; “İranlılar ihtilaf içinde oldukları için ve bir kısmı Kisra'nın oğlu Yazdicerd'in bir kısmı Hürmüz'ün peşi sıra gittiklerinden Araplar muzaffer oldular.” Bkz. Ebu'l Ferec, Gregory (ö. 685/1286), *Ebûl- Ferec Tarihi*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1945, I, 175.

¹¹⁵² Arnold, 294.

¹¹⁵³ Salih, Subhi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul 1983, 32.

¹¹⁵⁴ İran'da eşraf tabakasına verilen isim olup, aslında çiftçi başı ve bölge başkanı demektir. Bkz. Salih, 32.

¹¹⁵⁵ Zeydan, I, 178.

¹¹⁵⁶ Arnold, 296.

¹¹⁵⁷ Hendek hazırlığında Hz. peygamberin Hîre, Rum ve Kisra saraylarına ulaşma müjdesi için Bkz. Taberî, II, 569; İbnü'l-Esîr, II, 71; Kadisiyye zaferinden sonra Medain fethi ile birlikte Kisra'nın sarayını gören Dırâr b. el-Hattâb “ *Allahu ekber, Allah ve Resulü'nün vaat ettiği beyaz saray işte bu!*” diye haykırmıştır. Bkz. Taberî, IV, 8; Arap ve acemin yöneticileri olma vaadi için ayrıca bkz. Semhûdî, I, 238; Dahlan, I, 106; Ayrıca Şam'a varan İslâm ordusunun durumunu Herakl'e haber veren Rumlar “ *Araplar büyük bir topluluk halinde senin topraklarına geldiler ve kendilerine gönderilen peygamberin bu toprakların halklarına galip geleceklerinin haberini verdiğini iddia ediyorlar.*” demişlerdir. Bkz. Ezdî, 27–28; Cabiri, kaynakların İslâm Devleti'nin başlangıçta bile bir

Aslında Rum ve Fars ülkelerinin yönetimi ve sosyal politikalarından kaynaklanan zulümlerden¹¹⁶⁰ çok, savaş meydanlarında müslümanların karşılaştığı manzaralar yaşanmakta olan mezalimin boyutunu özetler mahiyetteydi. Farslı komutanların, askerlerini savaş meydanında zincirlemesi buna en bariz örnektir.¹¹⁶¹ Hatta Sasani ordularının, komutanlarının ölümü üzerine hemen dağılmaları baskının açık bir izahıdır.¹¹⁶² Tüm bu örnekler, Sasani ve Rum hâkimiyetindeki halkların müslümanları sıcak karşılamalarını açıklar niteliktedir.¹¹⁶³

Aslında bölgede sıklıkla el değiştiren şehir halklarından hristiyan olanlar için en kötü yönetim, Rum yönetimiydi. Çünkü mezhep farkından ötürü Bizans-Sasani mücadelesinde Sasani tarafını destekleyen Suriye halkı, Rumların son zaferiyle

siyasi hedefinin olduğu yönündeki bilgilendirmelerine işaret eder. Bizans ve Sasanilerin saray ve hazinelerini ele geçirmeyi bunun bir göstergesi ve programı olarak görür. Bkz. Cabiri, 69. Ona göre bu yöndeki rivayetlere göre hareket edilirse program gerçekleşikten sonra bile Muhammedi davetten bahsedilme ihtimali söz konusu olabilir. Bkz. Cabiri, 71.

¹¹⁵⁸ Hz. peygamberin davet mektubunu parçalayan Kisranın tavrı ve Hz. peygamberin tepkisi için Bkz. Taberî, II, 654.

¹¹⁵⁹ Hasan, I, 281; Hz. peygamberin, bizzat asker ve komutanlarına yönelik kullandığı nitelemeler bile onların motivasyonunu üst seviyede tutmaktaydı. Örneğin Halid b. Velid'e verdiği '*Allah'ın kılıcı*' lakabı, savaş meydanlarında Halid tarafından kullanılmıştır. Bkz. Dahlan, I, 40.

¹¹⁶⁰ Hitti, I, 215.

¹¹⁶¹ Akkad, Abbas Mahmud b. İbrahim, *Hazreti Ebû Bekir'in Şahsiyeti ve Dehası*, 1964 (çev. Ali Özek), İstanbul 1968, 189; Örneğin Yermuk savaşında Rum ordusundan kaçmasınlar diye askerler zincirlenmiştir. Bkz. Belâzurî, 141; Ezdî, 220; Dahlan, bu savaşta 40 bin kişinin zincirle birbirlerine bağlı olduğunu söylemektedir. Bkz. Dahlan, I, 39; Ayrıca Nihavend savaşında Acemler savaş meydanından askerlerinin kaçmamaları için onları beşerli ya da onarlı gruplar halinde zincirlerle birbirlerine bağlamışlardı. Bkz. Belâzurî, 301; Bu manzara ile müslümanlar daha önce Hz. Ebû Bekir zamanında da karşılaşmışlardır ki bu savaş sözkonusu manzara nedeniyle müslümanlarca Zatu's-Selâsil diye adlandırılmıştır. Bkz. İbn Kesîr, IX, 516; Farslıların şedid ve zalim tavırları sebebiyledir ki ilk cihad davetinde Müslümanlar, Fars askerinden duydukları korku nedeniyle Irak cephesine değil de Şam cephesine gitmeyi tercih etmişlerdir. Bkz. Başmil, 86.

¹¹⁶² *Doğuştan Günümüze*, II, 47.

¹¹⁶³ Kâşif, 30.

birlikte yine istibdat altına girmişti. Dolayısıyla mezhep istibdadı, ticari faaliyetler aracılığı ile müslüman Araplarla olan diyalog¹¹⁶⁴ ve müslümanların aşama aşama fetihleriyle imzalanan ahit şartları ve idarelerindeki pozitif tutumlar artık müslümanları tercih edilen konuma getirmişti.¹¹⁶⁵

c. Fetih Politikası

Hz. Ömer de, kendinden önceki yönetimlerde olduğu gibi fetih politikasını ganimet hırsıyla değil¹¹⁶⁶ İslâm dininin yayılması ve Bizans ve Sasani yönetimleri eliyle hüküm süren istibdada karşı,¹¹⁶⁷ kurtuluş reçetesinin ulaştırılması¹¹⁶⁸ anlayışıyla sürdürüyordu.¹¹⁶⁹ Çünkü müslümanlar, Hz. Ebû Bekir döneminde olduğu gibi gerek Bizans gerekse Sasani cephelerinde çarpıştıkları hiçbir ordudan nicelik

¹¹⁶⁴ Mantran, 90.

¹¹⁶⁵ Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (sad. Mümin Çevik), İstanbul 1976, I, 102.

¹¹⁶⁶ Ebû Ubeyde b. Cerrah’a yazdığı mektupta vurguladığı noktalardan birisi de “...*ganimet arzusu ile müslümanları felakete sürüklemek*.” olmuştur. Bkz. Ezdi, 103; Ganimet odaklı yaklaşım dönemin Fars komutanları tarafından da dile getirilmektedir. Ancak bunlara karşı müslüman asker ve komutanlar, amaçlarının ganimet değil, İslâmı yaymak olduğunu defaaten belirtmişlerdir. Bkz. Taberî, III, 574; İbn Kesîr, IX, 618–629; Mantran, savaşlardaki başarıların sırf dini ve ekonomik temelli açıklanmalarının yetersiz olduğu kanaatindedir. Ona göre, ekonomik sebep bedevi kesime, dini sebep ise ashaba bağlanabilir. Mantran, her iki amacı ve genişlemeyi iyi tahlil eden Hz. Ömer’in bu meseleyi başarıyla çözümlediğini ve dini amacı birinci sıraya koyduğunu söyler. Bkz. Mantran, 88.

¹¹⁶⁷ “*Şayet atlarına, fillerine ve altınına rağmen, Arap darbeleriyle Ktesiphon bu denli çabuk devrilmişse öyle görünüyor ki bunun sebebi Sasani toplumunun derin bir bunalım yaşıyor olmasıydı.*” Bkz. Miquel, I, 89.

¹¹⁶⁸ Ziya, 32.

¹¹⁶⁹ Müslümanların ganimet ve talan amacıyla hareket etmediğine en güzel örneklerden birisi de Mısır’ı kuşatan İslâm ordularına karşı direnmemeyi halkına öğütleyen Mukavkıs’ın ifadeleridir. O halkına meseleyi şöyle özetlemektedir: “*Müslümanlar, ölümü hayattan daha sevimli gören bir topluluktur. Müslüman; ailesi, ülkesi ve çocuğuna dönme derdi olmayan bir kahramandır. Bu nedenle bizimle savaşmakta büyük bir mükâfat görmektedir. Ölürlerse cennete gideceklerini söylemektedirler. Onların dünyaya dair bir rağbeti ve lezzet beklentisi yoktur. Ancak yaşamlarını sürdürecekt kadar yiyecek, giyeceklerle yetinirler. Biz ise ölümden çekinir yaşamı ve yaşam lezzetini severiz.*” Bkz. İbn Abdilhakem, 71; Heykel, I, 86.

olarak üstün durumda değillerdi.¹¹⁷⁰ Sayı azlığı yanında harp sanatı, silah üstünlüğü vs. açılardan da güçlü olmadıklarını¹¹⁷¹ muhtelif çarpışmalardan önceki görüşmelerde bizzat kendileri düşmanlarına itiraf etmekteydi.¹¹⁷² Bu şartlar altında karşılaştıkları ordu komutanlarının müslümanların hayatta kalma şansını kâğıt üzerinde imkânsız görmelerine karşın,¹¹⁷³ müslümanların mücadele azminin arkasında ganimet arzusunu görmek, etraflı bir izah olmayacaktır.¹¹⁷⁴ Çünkü müslümanlar özellikle savaş meydanlarında ölümü ve şehadeti arzulamaktaydılar.¹¹⁷⁵ müslümanların savaş meydanlarında düşmanlarını daha az¹¹⁷⁶ fakat sürekli destek

¹¹⁷⁰ Müslümanların özellikle büyük çaplı savaşlarda çarpıştıkları düşman orduların sayıları için Bkz. Taberî, III, 402, 496, 505; Ezdî, 150; Mantran, Rum ve Fars güçleri karşısındaki İslâm ordularını “bir avuç” şeklinde tanımlar. Bkz. Mantran, 87; Ahmed, 179; Başmil, 94.

¹¹⁷¹ Mantran, 87; Başmil, 278.

¹¹⁷² İbn A’sem, I-II, 145–146; Ezdî, 29; Hz. Ömer, Sa’ b. Ebi Vakkas’a gönderdiği mektupta “*Onların masiyeti mslümanlara düşmana karşı yardımcı oluyor, eğer masiyette eşit olursak sayıları bizden çok olduğundan onlara karşı gücümüz olmaz.*” diyerek masiyet ve kötülükten beri olmayı tavsiye etmektedir. Bkz. İbn Abdirabbih, I, 117.

¹¹⁷³ Husayn’ın rivayetinde Ebû Vail şöyle demektedir: “*Sa’d b. Ebi Vakka mslümanlarla birlikte Kadisiye’ye geldi. Tam olarak hatırlayamamakla birlikte 7–8 bin ya da o arada bir sayımız varken müşrikler -Farslılar- 60 bin sayı ve fillerle gelmişlerdi. Yerleştiklerinde bize: Geri dönün, biz sizi sayı, güç ve silah bakımından yeterli görmüyoruz...*” bkz. Ebû Yûsuf, 30–31.

¹¹⁷⁴ Savaşlardan önce halife ve ordu komutanları arasında durum tespiti açısından yazışmalar yapılmaktaydı. Hz. Ebû Bekir’in Ebû Ubeyde’yi, düşman askerinin çokluğuna karşı hem asker desteği sözü vererek, hem de Kuran’dan ayetlerle “*Allahın izni ile az olan topluluğun çok olana galip geleceğini Allah bize haber veriyor.*” diyerek manen desteklemiştir. Bkz. Ezdî, 32.

¹¹⁷⁵ Halid b. Velid, savaştan önce Fars merzubanına gönderdiği mektupta “*Bizimle zimmet üzere anlaşıp cizye vermeyi kabul edin, aksi takdirde kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin olsun ki hayata olan sevginiz gibi ölümü seven bir toplulukla sizin üstünüze geleceğim.*” Bkz. İbn Abdirabbih, I, 116–117; Çok zorlu geçen Tüster kuşatmasında zafer elde etmek için duası istenen Bera b. Malik “*Allahım, onları karşımızda bozguna uğrat ve beni de şehit düşür.*” diye dua etmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, II, 390; Mısır’a gitmek üzere olan Zübeyr b. Avvâm’ “*Orada veba var.*” uyarısında bulunanlara “*Biz buraya çatışma ve veba için geldik.*” cevabını vermiştir. Bkz. Belâzurî, 215.

¹¹⁷⁶ Müslümanların az sayı ile kalabalık ordularla çarpışmasının ilk örneği Mûte savaşıdır. Bu savaşa 3000 kişilik asker sayısı ile çıkan Müslüman ordusu, Bizans ordusunun sayısının 100 bin olduğunu

kuvvetlerle aşama aşama ve şok dalgalarla¹¹⁷⁷ etkisiz hale getirmesini bilmiştir.¹¹⁷⁸ Hatta gittikleri belde ve şehirlerin yanibaşlarında kurdukları şehirler ve cami inşasına verdikleri önem, fetih faaliyetlerinin istikrar ve kalıcılık anlamına geldiğinin¹¹⁷⁹ ve fetihleri sağlamlaştırdığının açık bir ispatıdır.¹¹⁸⁰

Müslümanlar, giriştikleri mücadelenin boş bir mücadele olmadığını, bunun uzun ve sabır isteyen bir süreç olduğunu, hatta bu işin sabır-şükür dengesi çerçevesinde gerçekleştiğini çok iyi biliyorlardı. Ebû Ubeyde'nin, Arapların ülkelerine dönmemeleri halinde büyük bir ordu ile tehdit edilmelerine *“Ülkemizden çıkın sözünüze gelince; burası sizin değil bilâkis bize layık olan bir yerdir. Allah Teala bizi buraya getirdi, buradan çıkmayız, burasını Allah bize miras kıldı, burayı biz kılıçlarımızla aldık. Savaş ve ganimet yoluyla buraları fethettik ve Allah buraları sizin elinizden çekip bizim elimize verdi. Beldeler ve insanlar Allah'ındır. Mülkün sahibi O'dur, dilediğine mülkü verir. Dilediğinden alır, dilediğini aziz, dilediğini zelil yapar...”* sözünü, *“Allaha olan imanımız sizin de küfrünüz nedeniyle biz buraya daha layığız”*¹¹⁸¹ diye desteklemesi, işin tamamen bir imtihan olarak görüldüğünü gözler önüne sermektedir.

öğrenince durum değerlendirmesine gitmiştir. Abdullah b. Revâhâ *“Sizler şehadet hedefleyerek yola çıktınız, biz insanlarla sayı, kuvvet ve çokluk ile değil, bilâkis Allah'ın bize ikram ettiği dinimiz ile savaşıyoruz.”* diyerek çıkış amaçlarını belirtmiş ve orduyu cesaretlendirmiştir. Bkz. Taberî, III, 36–37.

¹¹⁷⁷ Hz. Ömer, Bizans'a karşı ilk fetih faaliyeti için istişareye başvuran Hz. Ebû Bekir'e: *“Cihad kararınla isabette bulundun, onlara aşama aşama atlı, asker ve ordu gönder, muhakkak ki Allah dinine yardım edecek, İslâm ve ehlini güçlü kılacaktır.”* Bkz. İbn A'sem, I-II, 81.

¹¹⁷⁸ Miquel, I, 86.

¹¹⁷⁹ Ahmed, 172.

¹¹⁸⁰ Miquel, I, 93.

¹¹⁸¹ İbn A'sem, I-II, 142.

Hız. Ömer'in, askeri faaliyetlerde sırf savaşmak ve taşınır taşınmaz servetlere sahip olmak anlayışından son derece uzak bir fetih anlayışı içinde olduğuna dair birçok örnek olay mevcuttur. İran içlerine doğru ilerlemekte olan ordunun bu ilerleyişine yasak koyması,¹¹⁸² Kıbrıs'ın fethi için aşırı talepte bulunan Suriye valisi Muaviye b. Ebi Süfyan'a ret cevabı vermesi¹¹⁸³ ve bir rivayete göre Mısır'ın fethine müsaade etmemesi¹¹⁸⁴ bunların başlıcalarıdır.¹¹⁸⁵ Çünkü Hz. Ömer, açılmış olan birçok savaş cephesinin oluşturduğu riskin farkındaydı ve genişlemeden çok sahip olunan topraklarda İslâm egemenliğini sağlamlaştırmak ve buralarda kalıcı bir düzen

¹¹⁸² İbnu'l-Esîr, II, 365-366.

¹¹⁸³ Belâzurî, 134.

¹¹⁸⁴ “Amr b. el-As'ın üç bin beş yüz kişilik bir kuvvetle Mısır'a yönelmesi üzerine bu durum Hz. Ömer'i kızdırdı ve yazdığı mektupta onu azarladı ve kendi başına karar vermesinden dolayı da kendisini ayıpladı. Ayrıca Mısır'a girmeden önce mektup eline geçtiği takdirde de eski yerine dönmesini kendisine emretti.” Bkz. Belâzurî, 214. Ancak Belâzurî'de bunun zıddına yani bizzat emrin Hz. Ömer tarafından verildiğine dair de bir rivayet bulunmaktadır. (bkz. 214), Amr b. el-As'ın az sayıdaki askeri güçle Mısır'da mücadele vermesi üzerine Hz. Ömer'in kendisine acıyıp onu, Zübeyr b. Avvâm komutasındaki on iki bin kişilik bir güçle desteklediğine dair bir başka rivayet için bkz. Belâzurî, 215; İbn Abdilhakem'in Futûh'unda ise, Mısır'ın fethi hususunda halifeye danışan Amr'ın ret cevabı alışına dair bir rivayet vardır. Buna sebep olarak Halife'nin maddi getirisine rağmen Müslümanlar adına korkuya kapılıp savaş açmaktan çekinmesi gösterilir. Bkz. İbn Abdilhakem, 56; Halife Hz. Ömer'in müslümanlar için korkuya kapılması hakkında ayrıca bkz. Dahlan, I, 60; Bir diğer rivayette ise Amr'ın yola girmesini emreden Hz. Ömer, istihare neticesinde durumu kendisine bildireceğini belirtmiş ve buna göre davranması koşulu ile kendisine izin vermiştir. Bkz. İbn Abdilhakem, 56; Taberî, Amr b. el-As'ın bizzat halife Hz. Ömer tarafından gönderildiğine dair bkz. Taberî, IV, 106; Nuveyrî, IXX, 182; Neticede kendisine gelen mektubu Mısır'a girdikten sonra açması Amr'a bu konuda tam anlamıyla müsaade verilmemiş olabileceğine delalet eder. Bkz. İbn Abdilhakem, 57; İbnu'l-Esîr ise Kudüs fethinden sonra halifenin Amr'ı, Mısır'ın fethi için görevlendirdiği rivayetine yer verir. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 405; İbn Kesîr, Şam fethinden sonra, Seyf b. Ömer yoluyla gelen rivayete göre ise bizzat halifenin, Kudüs fethinden sonra Amr b. el-As'ı Mısır fethine gönderdiği rivayetine yer verir. Bkz. İbn Kesîr, X, 90.

¹¹⁸⁵ Hatta Hz. Ömer irtidat olaylarında bile halifeye uzlaşma tavsiyesinde bulunmuştur. Bu sebeple halife Hz. Ebû Bekir kendisine “*Cahiliyyede şedid olan İslâm'da boyun mu eğiyor?*” diye çıkmıştır. Bkz. Ziya, 34.

kurmak istiyordu.¹¹⁸⁶ Fetih faaliyetlerindeki başarılar üzerine İran içlerine gitmek isteyen ya da düşman askerlerini takip etmek isteyen komutanlarına “*Keşke Sevâd’la dağlık arazi arasında bir engel olsa da ne onlar bize ne de biz onlara ulaşabilsek, bize Sevâd arazisi yeter. Ben, müslümanların selametini ganimete tercih ederim.*”¹¹⁸⁷ diyerek, ret cevabı vermiştir.¹¹⁸⁸

Halife, fethedilen yerlerin güvenliği için bazen bizzat fetih faaliyetlerinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Örneğin Şam’ın güvenliğinin Kayseriye fethi olmaksızın tehlikeli olacağını “*Kayseriye yanıbaşınızda dururken Şam’da fethettiklerinizin bir anlamı yok. Eğer Kayseriye’de kendisine tabi bir halk kalmayana dek mücadele etmezseniz Kayser’in Şam’a yönelik umudunu yok edemezsiniz. Eğer Kayseriye’yi fethederseniz Allah, onların tüm Şam’a yönelik umutlarını bitirecektir.*”¹¹⁸⁹ satırlarıyla dile getirerek Kayseriye fethi için Yezid b.

¹¹⁸⁶ Hasan, I, 301.

¹¹⁸⁷ Taberî, IV, 28, 79; İbnu'l-Esîr, II, 365-366; Heykel, *el-Faruk-u Ömer*, I, 209; “*Bir Müslüman bana yüz bin dinardan daha değerli gelir.*”, “*Hiz. Ömer müslümanlar için endişe ettiğinden dolayı Mısır’ın fethine sıcak bakmıyordu.*” Bkz. Nuveyrî, IXX, 182; Ziya, 34.

¹¹⁸⁸ Heykel, eserinin bir başka yerinde ordunun ilerleyişinin durdurulmasını Hiz. Ömer’in Arap milliyetçiliğine bağlar. Hiz. Ömer’in, komutanların İran içlerine ilerleme taleplerini reddetme sebebini Arap birliğinin oluşmuş olmasında görür ve hedefe ulaşıldığı için de bu teklifin halife tarafından reddedildiği yorumunu yapar. Heykel’e göre halife, kuzeyde meskûn olan Lahmi ve Gassan Araplarının egemenlik altına alınması ile güneyde Aden körfezinden yarımada’nın en kuzeyine kadar Arap birliğini artık sağlamış bulunmaktaydı. Bkz. Heykel, *el-Faruk-u Ömer*, II, 200; Corci Zeydan da bu konuda Heykel gibi düşünmektedir. O, Hiz. Ömer’in Arap olmayanları Medine’ye sokmadığını, Hayber, Vâdi’l-Kurâ ve Necran sürgünlerini yarımada’da Arap birliğini sağlamak için yaptığını söyler. Ancak, Zeydan bu yorumuna rağmen, Hiz. Ömer’in yarımada dışında kalan Şam ve Irak’ta da Arap iskânını teşvik ettiği görüşündedir. Bkz. Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (I-V), (çev. Zeki Meğamiz), İstanbul 1978, IV, 44-45.

¹¹⁸⁹ Ezdî, 276.

Ebi Süfyan'ı görevlendirmiştir.¹¹⁹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere Hz. Ömer, gerek Bizans gerekse Sasani topraklarından gelebilecek muhtemel saldırılara karşı mücadeleye devam etmekteydi.¹¹⁹¹ Ancak, askerlerin ısrarı fetih faaliyetinin yayılmasında halifeyi de ikna etmiştir.¹¹⁹²

Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetihlerde de ganimetlerle belli bir kesim cezbe edilmekle birlikte fetih faaliyetleri, İslâm toplumunun varlığı ve hayatta kalışının temel dayanağı olmaya devam etmiştir.¹¹⁹³ Bu durumda Hz. Ebû Bekir döneminde ridde ile mücadele İslâm toplumunu demetlerken sonrasında devam eden fetih hareketleri ve Hz. Ömer'in çabaları ile kurulan divan çalışmasından da anlaşılacağı üzere kabilevi yapı cihad bünyesinde erimiş ve İslâm toplumu adeta bir ordu haline getirilmiştir.¹¹⁹⁴

d. Savaş Adabı

Hz. Ömer, Hz. peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi, görevlendirdiği tüm ordu komutanlarına savaş esnasında sakınılması gereken hususları bir bir anlatmıştır. O da komutanlarına; savaştan önce düşman ordusunu üç gün boyunca İslâm'a davet etmeyi,¹¹⁹⁵ Allah yolunda ve sadece kendilerine karşı mücadeleye

¹¹⁹⁰ Belâzurî, Kayseriyye'yi Amr b. el-As'ın ya da İyad b. Ğanem'in fethettiğine dair rivayetler olduğunu, ayrıca Kayseriyye için Yezid b. Ebi Süfyan'ın görevlendirildiğini, ancak onun da kardeşi Muaviye'yi bu iş için memur ettiğini aktarır. Bkz. Belâzurî, 146; Muaviye' nin Kayseriyeyi fethettiğine dair bkz. Taberî, III, 604, 610, IV, 102; İbn Hibbân, 478; Yezid b. Ebi Süfyan'ın görevlendirilmesi için ayrıca bkz. Dahlan, I, 51.

¹¹⁹¹ Ahmed, 174; Aycan, 58.

¹¹⁹² Zeydan, IV, 64.

¹¹⁹³ Dûrî, 25.

¹¹⁹⁴ Dûrî, 27; Hz. Ömer, devletin İslâmi niteliğini, oluşturduğu divanda da vurgulamıştır ki divana kayıt esaslı Hz. peygambere yakınlık (Bkz. Belâzurî, 444.) ve İslâm'a giriş önceliği olarak tespit edilmiştir. Taberî, III, 613–615; Nuveyrî, IXX, 212.

¹¹⁹⁵ Ebû Ubeyd, 136.

girişenlerle savaşmayı,¹¹⁹⁶ kendileri saldırmadıkça çiftçileri öldürmemeyi,¹¹⁹⁷ yaşlı, kadın ve çocukları öldürmemeyi ve haddi aşmamayı emretmiştir.¹¹⁹⁸ Savaşta ve vergilendirmede¹¹⁹⁹ ise sadece ergen erkekleri muhatap almayı emretmiştir.¹²⁰⁰

Halife, savaş esnasında düşman tarafından gelecek eman ve zimmet talebi konusunda da müslümanların dikkatini çekmiştir. Buna göre Hz. Ömer, Allah ve Resulü'nün onlar hakkındaki hükümlerinin tam olarak ne olduğunu idrak edememe sebebiyle eman ya da zimmetin müslümanların kendi şahısları adına verilmesini emretmiştir.¹²⁰¹ Hatta düşmanla karşılaşıldığında kendi kültürlerinde eman anlamına gelebilecek bir işaret ya da bir söz söylemelerinin de düşman için bir eman anlamına geleceği, dolayısıyla emana riayet ve vefaya ihtimam gösterilmesini Sa'd b. Ebî Vakkas'a bizzat emretmiştir.¹²⁰²

e. Fetihler ve Antlaşmalar

Hz. Ömer, idareyi devralınca selefi Hz. Ebû Bekir'den farklı bazı icraatları söz konusu olmuş, ancak bunları, fetih faaliyetlerinde daha nitelikli ve muhtemel sorunlardan uzak bir yapı oluşturmak amacıyla yapmıştır. Bu itibarla işe önce

¹¹⁹⁶ Ebû Ubeyd, 37.

¹¹⁹⁷ Yahya b. Adem, 50; Hamidullah, *Vesâik*, 410.

¹¹⁹⁸ İbn Abdirabbih, I, 115; Hamidullah, *Vesâik*, 410; Mecdelavi, 183.

¹¹⁹⁹ Halife Ömer'in, yöneticilere yazdığı "*Ustura kullanandan/ traş olandan başkasına cizye yüklemeyiniz.*" emrinden sonra kadın ve çocuklara artık cizye yüklenmedi. Bkz. Yahya b. Adem, 73.

¹²⁰⁰ Ebû Ubeyd, 37; İbn Kayyim, I, 42; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 168.

¹²⁰¹ Tantavî, 128; Nitekim Hz. peygamber, tayin ettiği komutanlara "...eğer senden Allah ve Resulü'nün ahd ve emânını talep ederlerse kabul etme. Onlar için, kendine ve arkadaşlarına ait bir emân ver. Zira sizin kendi ahdinizi veya arkadaşlarınızın ahdini bozmanız, Allah'ın ve Resulü'nün ahdini bozmaktan ehvendir. Eğer bir kale ahalisini kuşattığında onlar, senden Allah'ın hükmünü tatbik etmeni isterlerse sakın onlara Allah'ın hükmünü tatbik etme, lakin kendi hükmünü tatbik et. Zira Allah'ın onlar hakkındaki hükmüne isabet edip etmeyeceğini bilemezsin." Bkz. Müslim, *Kitabu'l-Cihad* ve's-Siyer 3, Tirmizî, *Siyer* 48, (1617), Ebû Dâvud, *Cihâd* 90, (2612, 2613).

¹²⁰² Dahlan, I, 86.

cepheden, yani başkomutanı değiştirmekle başlamış ve bir takım icraatlarını tasvip etmediği¹²⁰³ veya mücadelesini şahıslar üzerinden değil de İslâm üzerinden yürüttüğünü ispat etmek için¹²⁰⁴ Halid b. Velid'in yerine Ebû Ubeyde'yi tayin etmiştir.¹²⁰⁵ Hz. Ömer, fetihleri gelişigüzel sürdürmemiş bilâkis belli bir strateji çerçevesinde hareket etmiştir.¹²⁰⁶ Örneğin Sasanilerin komutanlarından olup

¹²⁰³ İrtidat hareketleriyle mücadele içinde olan Halid b. Velid, Butah'ta tutuklattığı Malik b. Nuveyre ve arkadaşlarının yanlışlıkla öldürülmesi meselesinden ötürü tartışmalara neden olmuştu. Çünkü halife Hz. Ebû Bekir, ezan okuyan beldelere dokunulmaması emri vermiş ve ordu içinde Yerbuoğulları'ndan Malik'le birlikte tutuklanan grup hakkında ezan, ikamet ve namaz ehli oldukları hususunda şahitlik edenler vardı. Bu olay ardından Halid'in, Malik'in dul eşiyle evlenmesi üzerine Hz. Ömer halifeye, *"Halid'in kılıcında şüphe var."* diye çıkmış ve huzura gelen Halid'e *"Sen bir Müslümanı öldürüp karısını göz diktin"* diye çıkışırken Hz. Ebû Bekir, *"Yeter ey Ömer, Halid meselesini bırak, o bir te'vilde bulundu ve hata yaptı."* demiş ve Halid'in diyet ödemesine karar vermiştir. Buradaki haksız infaz yanında yapılan evlilik de cahiliye tarzına uyan bir evlilik olarak değerlendirilmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 217; Nuveyrî, IXX, 52; Hz. Ömer *"Halid ve Müsenna'yı her hangi bir şüpheden ötürü değil, insanların kendilerini aşırı yüceltmeleri ve sadece onlara güven duymaları nedeniyle azlettim."* demiştir. Bkz. Taberî, III, 60; IV, 68; Hz. Ömer askeri şehirlere gönderdiği mektupta *"Halid'i öfke ya da hıyanetten ötürü değil, bilâkis müslümanların kendisini aşırı yüceltmeleri ve büyülenmeleri nedeniyle azlettim. Müslümanların sadece Halid'e güvenmelerinden korktum, başarının Allah'tan geldiğini bilmelerini, fitneye yönelmemelerini istedim. Çünkü bu büyülenme telaflı edilemeyecek bir durum oluşturunca."* Bkz. Nuveyrî, IXX, 218; *"Allah'ın, dinine yardım edeceğini anlayabilmesi için Halid'i azledeceğim."* Bkz. Hayyât, 122.

¹²⁰⁴ Hz. Ömer, Halid'i görevinden azledince bunun kişisel bir mesele ya da yapılan bir yanlışın kaynaklanmadığını söylemiştir. Müslümanların komutanlarını gözlerinde büyütme ve başarının kaynağını ilahi yardıma değil de bunlara endekslenmesi endişesinden çekindiğini belirtmiştir. Bkz. Taberî, III, 436; İbnu'l-Esîr, II, 381-382; Hamidullah, *Vesâik*, 458; Hz. Ebû Bekir zamanında Irak'tan Şam'a tayin edilmesine de sinirlenen Halid b Velid *"Bu Ömer'in işidir, Irak'ın benim elimle fetholunmasını kısılandı."* diye tepki vermiştir Bkz. Ezdî, 68.

¹²⁰⁵ Taberî, III, 435; Hayyât, 155; İbnu'l-Esîr, II, 381; İbn A'sem, I-II, 128.

¹²⁰⁶ Ezdî, 276-277; *"Komutanlar yerli imkânları değerlendirirken Medinede'ki halife de stratejik hareket ve hedefler dikte ediyordu."* Bonner, Michael, *Jihad In Islamic History, Doctrines And Practice*, Usa, 2006, 61.

sonradan müslüman olan Hürmüzan'a, Azerbaycan ya da Isfahan'ın fethi için nereden başlanması gerektiği hususunda Hürmüzan'a danışmıştır.¹²⁰⁷

Dönemin şartları açısından düşünüldüğünde kısmen birbirinden kopuk olsa da yüzlerce kilometre uzaklıkta cereyan eden savaşlar merkezden yönlendiriliyor, burada masaya yatırılarak etraflıca değerlendiriliyordu.¹²⁰⁸ Tüm bu süreç dikkate alındığında, fetih faaliyetlerine yönelik; günübirlik, faydacı, ganimet odaklı v.b gibi nitelermeler, gerçeklerden oldukça uzak değerlendirmeler olarak kalacaktır.¹²⁰⁹ İleride de ele alacağımız üzere yeni değerlendirmeler ve kabuller, fetih faaliyetlerinin motivasyon ilkelerinden olan maddi yönü artık işlevsiz kılmaktaydı. Çünkü menkul ve gayrimenkul mallar ve insan unsuru artık bir bütün olarak değil bilâkis ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulmaktaydı.¹²¹⁰

¹²⁰⁷ Hürmüzan *"İsfahan baş, Azerbaycan, kanatlardır, başı kesersen kanatlar da baş da düşer."* demiştir. Belâzurî, 300; İbn Abdirabbih, II, 45; *"İsfahan baş, Fars ve Azerbaycan ise kanatlardır, eğer bir kanadı kesersen baş diğer kanada yaslanır, eğer başı kesersen kanatlar da düşer."* Bkz. Hayyât, 148.

¹²⁰⁸ Zeydan, IV, 64.

¹²⁰⁹ Nihavend savaşına komutan tayin edilen Numan b. Mukrin'e gönderdiği mektupta, halife Hz. Ömer şöyle demektedir: *"Yazım sana geldiğinde Allah'ın emri, yardımı ve beraberindeki askerlerle birlikte hareket et, askerlerini kötü güzergâhlardan götürme ki onlara sıkıntı vermiş olmayasın. Haklarını kısıtlama ki kendilerini inkâra sürükleme, askerlerini ormanlık alandan götürme, çünkü bir müslüman benim için 100 bin dinardan daha değerlidir."* Bkz. Taberî, Tarih, IV, 115; Fetihlerde elde ettikleri ganimetler arasında bulunan kâfur'u tuz sanmaları, altını gümüşle değiş tokuş etmeleri, aslında meta anlamında bir arzu ve heves içinde olmadıklarını dahası planlı bir ganimet politikası içine olmadıklarını gösterir. Bkz. Ahmed, 173.

¹²¹⁰ İbn Receb, Muaz b. Cebel'in vakıf değerlendirmesi yaparken, Ebû Musa'nın toprak bölüşümü, Hz. Ali'nin ise topraklardaki meskûn halkı değerlendirdiğini söyler. Bkz. İbn Receb, Ebû'l-Ferec, Abdurrahman (ö. 795/1393), *el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Harâc*, (thk. İyad b. Abdullatif b. İbrahim el-Kaysi) Lübnan 2004, 37.

e.1. Suriye Bölgesi

Dımeşk'e, her şehre yapılan tekliflerin aynısı sunulmuş olumsuz cevap karşısında da kuşatmaya başlanmıştır. Kuşatmanın uzamasıyla zor durumda kalan şehir, teklif edilen sulh şartları üzerine Bizans imparatoruna mektup yazıp durumu bildirince, imparator kendilerine destek sözü vermiştir. Bizans imparatoru şehir halkına gönderdiği mektupta *“Düşmanınızla savaşınız, kalenizi teslim etmeyiniz, eğer teslim olup, acizlik ve gevşeklik gösterirseniz şehrinize girerler, bu durumda da kendilerinden herhangi bir ahit ve vefa bulamazsınız. Zorlama yoluna giderler ve dininizi değiştirirler, aralarında taksim ederler, böylece adam, kadın, çoluk çocuk hepinizi köle ve cariye edinirler, size elçimin ardından büyük bir ordu gönderiyorum, acele etmeyin.”*¹²¹¹ diyerek hem korku salmış hem de kendilerini beklenti içinde bırakmıştır. Bekledikleri yardım gelmeyen halk sonunda teslim olmak zorunda kalmıştır. Dımeşk başpapazı ile yapılan antlaşmada cizye¹²¹² karşılığında can, mal ve din dokunulmazlığı üzere halkına zimmet verilmiştir.¹²¹³ Şehrin fethinden önce verilmiş olan bu eman, bu süreçte halifenin başkomutanlıktan Halid b. Velid'i azletmesi sebebiyle tartışmaya neden olmuştur. Ancak, burada devreye eman verme hakkı ve sorumluluğu girmektedir. Müslümanlardan herkesin, bu hakkı muhatabına verme yetkisine sahip olması nedeniyle Ebû Ubeyde, Halid b. Velid'in savaştan önce vaat ettiği hakları tanımıştır.¹²¹⁴ Bu durumda sırayı, şehrin anveten mi yoksa sulhen

¹²¹¹ İbn A'sem, I-II, 129.

¹²¹² Belâzurî, buradaki cizyenin miktarı için başka bir rivayette erkek başına bir cerib buğday ve yanında da sirke ve zeytinyağından bahseder. Bkz. Belâzurî, 131.

¹²¹³ Belâzurî, 128; İbn Âsâkir'de ise Halid b. Velid'in Dımeşk halkına can, mal, mabet güvencesi verdiği ve bu mabetlerin yıkımına ya da bunlara Müslümanların iskân edilmesine de yasak getirildiği belirtilirken buradaki zimmetin cizye mukabili verildiği ve iyilikten başka bir yolla kendilerine muamele edilmeyeceği belirtilmiştir. Bkz. İbn Âsâkir, *Tarih'u Medinet-i Dımeşk*, II, 354.

¹²¹⁴ Taberî, *“Sulh Halid'in eliyle gerçekleşip anlaşma onun adıyla yazıldı.”* Bkz. Taberî, III, 435.

mi ele geçtiği tartışması almaktadır.¹²¹⁵ Dimeşk şehrinin ele geçiriliş süreci, şartları, komuta kademesi ve tüm bu esaslar sebebiyle tanınan haklar hususunda kaynaklarda birbirinden farklı rivayetler mevcuttur.¹²¹⁶ Halife Hz. Ömer'in, başkomutanlık değişikliğine dair kararının Ebû Ubeyde tarafından geç tebliğ edilmesi yanında, savaş esnasında yaşanan iletişim kopukluğu da burada sorun yaratmıştır.¹²¹⁷ Şehrin anveten mi ya da sulhen mi ele geçtiği hususu, gerek İslâm askeri gerekse buraya dair belirlenecek vergi politikası açısından hayli önemlidir. Anveten muamelesi yapıldığında askerler daha fazla kazanç elde edecekken, sulhen olduğunda da yerli halk, uzun vadede haraç vergisinden muaf olabilecektir.¹²¹⁸ Belâzurî, görevinden azledilmesine karşın eman verme hakkına vurgu yaparak Halid b. Velid'in verdiği emanın geçerli oluşunu savunur.¹²¹⁹ Ancak azledilmiş olmasına karşın Halid'in öne sürdüğü şartlar üzere ve onun adıyla ahit yapıldığına dair rivayeti Hayyât anlamsız

¹²¹⁵ Ezdî, 104–106.

¹²¹⁶ Bkz. İbn Kesîr, IX, 585; Ezdî, anveten ya da sulhen yaklaşımını her iki komutanın kişilik yapısına ve bu duruma vakıf olan belde halkının yaklaşım tarzına bağlar. “*Ebû Ubeyde Rumlara ve Şam halkına Halid'e göre daha sevimli gelmekteydi. Bu nedenle sulh akdinin Ebû Ubeyde tarafından verilmesini arzu etmekteydiler. Ebû Ubeyde kendilerine daha fazla kulak vermekte ve daha yakın durmaktaydı. Hatta onun daha önce hicret ettiği ve müslüman olduğu bilgisi kendilerine ulaşmıştı.*” Bkz. Ezdî, 104; Ancak savaş esnasındaki tutumundan hareketle Halid b. Velid'in acımasız olduğu çıkarımını yapmak yerinde bir tespit olmasa gerektir. Çünkü harp olağanüstü bir durumdur, ayrıca Hîre ahdinde gayr-ı müslimlere sunduğu haklar ileri düzeyde merhamet göstergesidir. Bkz. Başmil, 271; İbn A'sem de Halid'in azlini öğrenen yerli halkın Ebû Ubeyde'nin yaklaşımı sebebiyle sulh teklifini kabul ettiğini söylerken (Bkz. İbn A'sem, I-II, 130.) bir başka rivayette ise ayrı kapılardan şehre girilmiş olmasının ahitleşmeye sebebiyet verdiğini aktarır. Ancak İbn A'sem ikinci rivayet üzerinde fazla durmaz. Bkz. İbn A'sem, 130.

¹²¹⁷ İbn Kesîr, IX, 579–580.

¹²¹⁸ İleride örneklerini vereceğimiz üzere Hz. Ömer döneminde sulhen ele geçen yerlerde haraç muamelesi gören toprak sahibinden İslâm'a girdiğinde bu vergi düşmekteydi. Bkz. Ebû Ubeyd, 72; Yahya b. Adem, 59–60.

¹²¹⁹ Belâzurî, 129.

bulur. O, şehrin sulhen, haricinin ise anveten alındığı rivayetine yer verir.¹²²⁰ İbn Kesîr, Seyf b. Ömer'in rivayetine dayanarak, Halid'in mücadelesinin sürdüğü esnada Şamlılar'la ahitleşen ashabın tavrının kabul gördüğünü ve şehrin yarı yarıya paylaşıldığını kabul eder.¹²²¹

Halid b. Velid'in yapıp, Ebû Ubeyde'nin tasdik ettiği antlaşmaya dair rivayete göre şehir, savaş öncesi esaslara göre muamele göreceğinden sulhen ele geçmiş olarak kabul edilmiştir.¹²²² Buna göre vergi hususunda her erkekten bir dinar cizye ve aynî olarak da bir cerib buğday, sirke ve zeytinyağı almak üzere kendileriyle anlaşılmıştır.¹²²³ Taberi'de ise savaş sonrası hezimete uğrayıp antlaşmak isteyen Dımeşk'le, kişi başına bir dinar ve yıllık bir cerib buğday üzerine anlaşıldığı bilgisi vardır.¹²²⁴

Utbe b. Ferkad, Ninova halkıyla yaptığı savaş sonrasında bölge halkı ile, yerlerinde kalacakların cizye ödemeleri, ayrılmak isteyenlerin de dokunulmazlığa sahip olması şartıyla antlaşma sağladı. Musul'da manastırların varlığından bahsedilmekle birlikte bunlara dair negatif bir tutum ya da herhangi bir garantiden bahsedilmemektedir.¹²²⁵ Ancak ileride buraya vali olarak atanan Herseme b. Arfece, buradaki hıristiyan ve yahudi mahallelerinden ayrı olarak müslümanlara yeni bir yerleşim yeri oluşturup kendilerine bir de cami inşa etmiştir. Ancak bu durum dini

¹²²⁰ Hayyât, 126.

¹²²¹ İbn Kesîr, IX, 580; Dahlan; Halid'in anveten Ebû Ubeyde'nin sulhen girdiği Dımeşk şehrinin Ebû Ubeyde'nin sulh anlaşmasına göre muamele gördüğünü söyler. Bkz. Dahlan, I, 45; Nuveyrî Halid'in yaptığı antlaşmada hem aynı hem de nakdi anlamda şehirde bir paylaşımın gidildiğini, nakdi verginin ise şahıs başına yıllık bir dinar olarak belirlendiğini söyler. Bkz. Nuveyrî, IXX, 99.

¹²²² Belâzurî, 129; Nuveyrî, IXX, 99.

¹²²³ Belâzurî, 131.

¹²²⁴ Taberî, III, 440.

¹²²⁵ Belâzurî, , 327.

bir gettolaşma çabası değildi. Çünkü rivayetlerde, burada mevcut olan bir mahalle yapısından bahsedilmektedir.¹²²⁶ Dicle'ye vali tayin edilen Ebû Musa ise, buraların arazi ölçümünü yaptıktan sonra toprağa verimine göre¹²²⁷ haraç vergisi tayin etmiştir.¹²²⁸

Ebû Ubeyde'nin fetih faaliyetleri neticesinde Baalbek halkına can, mal ve din hürriyeti teminatı verilmiştir. Karşılığında ise kendilerine cizye ve haraç mükellefiyeti sunulmuştur.¹²²⁹

Hımıs halkıyla yapılan antlaşmada, temin edilen can, mal ve din hürriyetine karşın kendilerine haraç zorunluluğu getirilmiştir.¹²³⁰ Ancak Hımıs'ta, sahiplerinin şehri terk etmeleri ile boş kalan ya da sahipsiz arazilere, müslümanlar iskân edilmiştir.¹²³¹ Ezdî, antlaşma şartlarında verilen himaye garantileri yanında müslümanlara bir gün ve bir gece ikram sorumluluğu, yanında şehirdeki kiliseleri tamir yasağı ve toplamda 170 bin dinar cizye üzere kendileriyle anlaşıldığını aktarır.¹²³² Hımıs'tan sonra ele geçen Hama, Ez-Zerra, el-Katsal, el-Ma'arra ve Famiye halklarına da benzer şartlar karşılığında haraç ve cizye mükellefiyeti sunulmuştur.¹²³³ İbn A'sem, verilen can, mal ve din teminatlarına karşın 70 bin dinar

¹²²⁶ Belâzurî, 327.

¹²²⁷ Haraç, toprağın olanaklarıyla orantılıdır. Bu nedenle; araziye verimliliği-verimsizliği, ekilebilen ya da ağaçlı oluşu veya sulanabilme imkânlarına göre haraç vergisi takdir edilmesi gerekir. Bkz. İbn Kayyım, 113, 115.

¹²²⁸ Belâzurî, 341.

¹²²⁹ Belâzurî, 136.

¹²³⁰ Nuveyrî, Taberîyye ve Beseniyye'nin yanı sıra Hımıs halkına da Dımeşk şartlarının sunulduğunu aktarır. Bkz. Nuveyrî, IXX, 104.

¹²³¹ Belâzurî, 137.

¹²³² Ezdî, 146; ayrıca bkz. Hayyât, 130; İbn Hibbân, 476.

¹²³³ Belâzurî, 137; Nuveyrî, Hama halkına şahıs, topraklarına ise haraç vergisi konduğunu söyler ancak oran belirtmez. Bkz. Nuveyrî, IXX, 104.

peşin cizye olmak üzere yıllık olarak her yetişkinin 4 dinar cizye vermesinin kararlaştırıldığı bilgisini aktarır. Bunun yanında müslümanlara ikram görevi de kendilerine yüklenen bir diğer ödevdir.¹²³⁴

Hımıs halkından alınan cizyeler her şehir halkına tanındığı üzere iç ve dış himaye başta olmak üzere can ve mal garantisi vermekteydi. Ancak Rumların ordu hazırlığı sebebiyle bu teminatı karşılamakta tam garanti veremeyen müslümanlar, aldıkları vergileri bölge halkına iade ettiler. Hımıslı hristiyan ve Yahudiler Rumların zorba yönetimine karşı İslâm devleti egemenliğini tercih ettiklerinden,¹²³⁵ Rumlara karşı müslümanlarla beraberce savunma yapıp şehri teslim etmeyerek zafer sonrasında vergilerini vermeye devam etmişlerdir.¹²³⁶

Lazkiye'nin fethiyle halkına tanınan can, mal ve inanç emniyetine karşı kendilerine vergi mükellefiyeti getirilmiştir.¹²³⁷ Bu mükellefiyet de toplu cizye uygulamasından müteşekkil olup, belirlenen vergi, nüfusun artması ya da eksilmesine bakılmaksızın standart bir miktardan ibaretti.¹²³⁸ Müslümanlar burada Ubâde b. Samit adına büyük bir cami inşa ettiler.¹²³⁹ Anveten ele geçmiş olmasına ve şehirdeki Hristiyanlar, korkup kaçmasına rağmen geri döndüklerinde vergi mükellefi sayılmışlar ve mabedleri kendilerine teslim edilmiştir.¹²⁴⁰

¹²³⁴ İbn A'sem, I-II, 171.

¹²³⁵ Bizans ve Sasaniler'e karşı müslüman yönetime Irak, Suriye ve Mısır'da yerli halk tarafından destek verilmekteydi. Bkz. Şiblî, II, 76.

¹²³⁶ Belâzurî, 143.

¹²³⁷ Belâzurî, 139.

¹²³⁸ İbnu'l-Esîr, II, 340.

¹²³⁹ İbnu'l-Esîr, II, 340; Nuveyrî, IXX, 104.

¹²⁴⁰ Nuveyrî, IXX, 104.

Halep halkına can, mal, din hürriyeti tanınmış,¹²⁴¹ Antakya yakınındaki Mehrube halkına tanınan eman karşılığında, ergen olan herkese (erkek) bir dinar cizye ve bir cerib buğday cizye mükellefiyeti getirilmiştir.¹²⁴²

Muhataplara sunulan şartlar, genellikle siyasi ve mali mükellefiyetlerden ibaret olmakla birlikte İyâd b. Ğanem'in Dülûk ve Ra'ban halkına yüklediği mükellefiyetlerden birisi de Rumlar hakkında müslümanlara istihbarat teminiydi.¹²⁴³

İliya (Filistin) halkı da, Şam şehirlerine verilen teminatlar karşılığında tanınan haklara razı olmuş, ancak bu teminatların bizzat halife Ömer tarafından verilmesini isteyince halife bizzat güvence mektubunu yazıp kendilerine teslim etmiştir.¹²⁴⁴

Lüdd halkına Kudüs'e tanınan hakların aynısı tanınmakla birlikte burada tek farklı olan şey, Lüdd ve Filistin halkına din ayrımı yapılmaksızın verilen teminatların herkesi kapsıyor oluşudur.¹²⁴⁵

Hz. Ömer döneminde yapılan muahedelerde genelde yeni yerleşim beldeleri egemenlik altına alınmakla birlikte kısmen eski muahedelerin yenilendiği durumlar da söz konusu olmaktaydı. Örneğin, Ürdün'ün Taberiyye halkı ile Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan antlaşma, bölge halkı tarafından bozulmuş Rumlardan da alınan destekle oluşan orduya, Amr b. el-As galip gelmiş ve aynı şartlarla antlaşma yenileme yoluna gitmiştir.¹²⁴⁶

¹²⁴¹ Belâzurî, 152; Halep'te de bir cami arsası istisna edilerek araziler halka bırakıldı. Bkz. Nuveyrî, IXX, 106–107; Dahlan, I, 50.

¹²⁴² Belâzurî, 152.

¹²⁴³ Belâzurî, 155.

¹²⁴⁴ Belâzurî, 144.

¹²⁴⁵ Taberî, III, 609.

¹²⁴⁶ Belâzurî, 123.

e.2. Irak Bölgesi

Hız. Ömer, Sevâd toprakları ele geçtiğinde onlara eskiden sorumlu oldukları ağır vergiler¹²⁴⁷ yüklemek yerine erkeklerine¹²⁴⁸ fert başına cizye uygulaması getirdi ve kendileriyle yapılan ahde bağı kalma şartına vurgu yapmıştır.¹²⁴⁹ Ancak köyler için getirilen uygulama toplu cizye şeklinde olmuştur. Buna göre toplu olarak tespit edilen köy cizyelerinden sorumlu tutulan dihanlar, vergilerin şahıslara bölüşürülmesi ve toplanmasından sorumlu tutuldu. Osman b. Huneyf'in yaptığı çalışmalar neticesinde halk, ödeme gücüne göre üç kısma ayrıldı. Zimmîler; zengin,¹²⁵⁰ orta halli¹²⁵¹ ve alt gelirli¹²⁵² olarak sınıflandırıldı.¹²⁵³ Alt gelir gurubuna 12, orta gelirliye 24, üst gelir gurubuna ise 48 dirhem cizye vergisi yüklendi.¹²⁵⁴ Huzeyfe b. el-Yeman ve Osman b. Huneyf tarafından Sevâd'da şahıs başına aylık olarak bir ve iki dirhem¹²⁵⁵ ile dört dirhem cizye konduğuna dair bir başka rivayet

¹²⁴⁷ “Yeni fatihler tarafından vaz’edilen cizyenin nispeti bile eski hâkimlerinkinden daha azdı.” Hitti, I, 218.

¹²⁴⁸ Yahya b. Adem, 77.

¹²⁴⁹ Tantavî, 101–102.

¹²⁵⁰ Üst gelir seviyesi; kuyumcu, kumaş tüccarı, çiftlik sahibi, tüccar ve doktor gibi elinde bir sanat ve ticaret imkânı olan ve icrasında bulunanlardır. Bu faaliyetleri ölçüsünde 48 dirhemi kolaylıkla ödeyebildikleri için de üst kesim mükellefler seviyesini oluşturmaktadırlar. Bkz. Ebû Yûsuf, 133.

¹²⁵¹ Kuyumcu, kumaş tüccarı, çiftlik sahibi, tüccar, doktor gibi elinde bir sanat ve ticaret imkânı olan /icrasında olan kesim içinden 24 dirhem ödeyebilenler ise orta hallidirler. Bkz. Ebû Yûsuf, 133.

¹²⁵² Alt gelir gurubu kesinlikle dar gelirli gurup demek değildir. Çünkü dar gelirli olan ya da iaşesini karşılayamayan zimmet ehli mensupları Hız. Ebû Bekir döneminden beri, zaten vergiden muaf tutulup devlet hazinesinden desteklenmekteydi. Buradaki alt gelir grubundan kastedilen terzi, boyacı, ayakkabıcı, kasap v.b gibi el emeğiyle çalışan meslek gruplarıdır. Bkz. Ebû Yûsuf, 133.

¹²⁵³ Belâzurî, 131; Ebû Yûsuf, Irak’ta; zengin, orta halli ve fakir olmak üzere vergi yüklenen halkı “Irak’taki müşrik Acemler” diye isimlendirir. Bkz. Ebû Yûsuf, 73.

¹²⁵⁴ Ebû Ubeyd, 40, 59, 69; Belâzurî, 266; İbn Kayyım, I, 26.

¹²⁵⁵ Ebû Ubeyd, 69.

söz konusudur.¹²⁵⁶ Aslında aylık tespit edilen bu rakam yıllık olarak hesaplandığında; alt, orta ve üst gelir gurubunun vergilerine tekabül etmektedir. Bu vergilendirmede Osman b. Huneyf, şahsi vergiden kadın ve çocukları muaf tutmuştur.¹²⁵⁷

Huzeyfe b. el-Yeman Mâh Dinar halkı ile, haklar ve görevler hususunda şöyle bir antlaşma imzalamıştır:

1- Kendilerine canları ve malları üzerine eman verilmiştir.

2- Dinleri değiştirilemez,

3- Kendileri ile şeriatları arasına girilemez.

Buna kaşılık görevleri ise şöyle sıralanmıştır:

1- Kendilerine gönderilen görevliye her baliğ erkeğin canı ve malı üzere gücü nispetinde üzerine düşen cizye vergisini yıllık ödemek üzere, himaye edilme hakkı vardır.

2- Yolunu kaybedene rehberlik etmek,

3- Yolların tamirini yapmak,

4- Kendi topraklarından geçen müslüman askerleri, bir gün ve bir gece ağırlamak,

5- Samimi davranmak.¹²⁵⁸

Tüm bu şartlara karşın hileye başvuran ve şartlara muğayır davrananın zimmeten mahrum kalacağı belirtilmiştir.¹²⁵⁹ Aynı şartlar Numan b. Mukarrin tarafından Mâh Behrezan'a da tanınmıştır.¹²⁶⁰

¹²⁵⁶ Ebû Ubeyd, 52; Yahya b. Adem'de de 'aylık dört dirhem miktarı' ifadesi vardır. Bkz. Yahya b. Adem, 77.

¹²⁵⁷ Ebû Yûsuf, 39; Ebû Ubeyd, 68.

¹²⁵⁸ Taberî, IV, 137.

¹²⁵⁹ Taberî, IV, 137.

¹²⁶⁰ Taberî, IV, 136–137.

İsfahan halkına da Mâh Dinar’la aynı şartlar sunulmakla birlikte burada, sanki birarada yaşamın yoğunluğuna vurgu yaparcasına burada bazı farklı noktalar ileri sürülmüştür. Bunlar; müslümanlara kötülük yapılmaması, müslümanlara söven kişinin cezalandırılması ve müslümanlara döven kişinin ise öldürülmesi şeklindedir.¹²⁶¹ İbn A’sem, İsfahan’dan peşin olarak 100 bin dirhem alındığını, sonrasında da mecûsîlik dininde kalanlara, cizye vergisi konduğunu aktarır.¹²⁶²

Rey antlaşmasında Mâh Dinar şartlarından farklı olarak aşırıya gidip taşkınlık yapmama ve müslümanlara saygılı davranma esaslarına yer verilmiştir.¹²⁶³

Kûmis halkı ile yapılan ahitte, kendi elleriyle, ödeme güçlerine göre her erkeğin vereceği cizye yanında samimiyet, rehberlik, bir gün ve bir gece müslümanları misafir etme şartları yer almıştır. Bunların yanında, ikram hususunda vurgulanan nokta, ikram edilen yiyeceğin orta halli olmasıdır.¹²⁶⁴ Belâzurî’de ise Rey ve Kûmis halkı ile harac ve cizye şartı ile yapılan ahit ardından kendilerinden 500 bin dirhem alındığı; öldürmeme, esir almama ve ateşgedelere dokunmama şartıyla ahit imzalandığı bilgisine yer verir.¹²⁶⁵

Cürcan ve Dihistan’ın fethine yer vermekle birlikte, imzalan ahitle ilgili bilgi aktarmayan Belâzurî’ye karşın, Taberî; can, mal, din emniyeti hususunda verilen emanın yine samimiyet, rehberlik, misafirperverlik ve taşkınlık yapmama şartlarıyla kayıt altına alındığını belirtir. Yalnız, burada kalanlar, belirtilen şartlarla sorumlu tutulmuş, göç edip gitmek isteyenlere ise müsaade edilmiştir.¹²⁶⁶

¹²⁶¹ Taberî, IV, 141. Hamidullah, *Vesâik*, 442.

¹²⁶² İbn A’sem, I-II, 314.

¹²⁶³ Taberî, IV, 151; Hamidullah, *Vesâik*, 442.

¹²⁶⁴ Taberî, IV, 152.

¹²⁶⁵ Belâzurî, 314.

¹²⁶⁶ Taberî, IV, 152.

Taberistan halkı ile hırsızlara engel olma ve belde halkına hâkim olma, asileri himaye etmeme ve bölge dirheminin değeri üzerinden 500 bin dirhem ödeme şartı getirilmiştir.¹²⁶⁷

Azerbaycan ile girilen yoğun savaş sonrasında; sekiz miskal ağırlığında sekizyüz bin dirhem vergi ödemesi,¹²⁶⁸ can güvenliği, köleleştirmeme, ateşgedelerin yıkılmaması; Belâsecan, SebelÂn ve Sacran kürtlerine dokunulmaması, özellikle Şîz halkının bayramlarda oynadıkları halkoyununa müdahale edilmemesi ve bayramda teşhir ettikleri sembollerin yasaklanmaması üzerine anlaşma yapıldı.¹²⁶⁹ Taberî'ye göre ise, şehrin her neresinde olursa olsun, tüm halkın; can, mal, din ve dine ait her şeylerine güçleri oranında cizye ödeme şartıyla eman verilirken kadın, çocuk ve hastalar gibi geçimliği olmayanlar da bundan muaf tutulmuştur. Bunun yanında müslüman askerleri konuk etme ve onlara yol gösterme, darda kalandan o yılın cizyesinin düşürülmesi, imkâna kavuşanın emsallerinin ödediği cizyeyi ödemesi, buradan ayrılıp gidenlerin ise hedefine varana dek eman içinde olması şartlarına da yer verilmiştir.¹²⁷⁰

Belâzurî, Mukan ve Cilân halkı ile, sadece vergi içeren bir antlaşma yapıldığını aktarırken¹²⁷¹ Taberî, Mukan halkına; can, mal, din ve dine dair her şey için bir dinar veya kıymeti mukabilinde eman verildiğini, bunun yanına ise samimiyet, rehberlik hizmetleri, ayrıca bir gün-gece konaklama hizmeti eklendiğini aktarır.¹²⁷²

¹²⁶⁷ Taberî, IV, 153.

¹²⁶⁸ İbn Hibbân, 491.

¹²⁶⁹ Belâzurî, 321.

¹²⁷⁰ Taberî, 155; Hamidullah, *Vesâik*, 446.

¹²⁷¹ Belâzurî, 321; “*Ergen kişi başına bir dinar cizye vergisi kondu.*” Bkz. Dahlan, I, 133.

¹²⁷² Taberî, IV, 157; Hamidullah, *Vesâik*, 456.

e.3. Cezîre Bölgesi

Doğu ve batısı fethedilen Cezîre bölgesinin fethi, artık kaçınılmaz bir hal almıştı. Çünkü Cezîre bölgesi, İslâm devletinin yeni egemenlik sahası için bir güvenlik tehlikesi oluşturmaktaydı.¹²⁷³

Urfa, Cezîre ve Harran¹²⁷⁴ halkına da müslümanlara yardımcı olma, rehberlik ve yolları ıslah görevleri ile kişi başı bir dinar ile iki müd buğday karşılığında can, mal ve mabet dokunulmazlığı hakları tanınmıştır.¹²⁷⁵

Rakka ile yapılan antlaşmada can, mal ve nesil garantisine karşılık olarak kendilerine hem haraç hem de cizye vergisi kondu.¹²⁷⁶ Buna göre kendilerine kadın ve çocukların muaf tutulduğu ve yıllık bir dinardan ibaret olan nakdi cizye vergisi yanında, birkaç kâfız buğday ile zeytinyağı, sirke ve bal gibi ayni cizye şartı da getirildi.¹²⁷⁷ Re'sul Ayn ile adam başına dört dinar cizye üzerine antlaşma imzalandı.¹²⁷⁸ Anbar halkı ile yapılan antlaşmada, yıllık dört yüz bin dirhem yanında bin adet de katvaniyye kumaşından aba üzerine, bir başka rivayette ise seksen bin dirhem üzerine antlaşma yapılmıştır.¹²⁷⁹

e.4. Mısır Bölgesi

Güney ve güneydoğuda ciddi darbeler alan Bizans'ın bölgedeki en önemli üssü hiç şüphesiz Mısır'dı. Bizans için adeta bir tahıl ambarı olmasının yanında

¹²⁷³ Ahmed, 185.

¹²⁷⁴ Belâzurî, 179.

¹²⁷⁵ Belâzurî, 178–179; Seyf b. Ömer yoluyla gelen rivayette ise Urfa, Harran halkıyla ilgili sadece cizye ödeme şartına yer verilmiştir. Bkz. Taberî, IV, 53; İbn Kesîr, X, 37.

¹²⁷⁶ Belâzurî bir rivayette, ergen olan her erkeğe dört dinar cizye oranı belirlendiğini söylemektedir. Bkz. Belâzurî, 178; Nuveyrî, IXX, 112.

¹²⁷⁷ Belâzurî, 177.

¹²⁷⁸ Belâzurî, 181.

¹²⁷⁹ Belâzurî 247.

bölgeye nüfuz için stratejik bir konumu olan Mısır'ın fethi Bizans adına çok büyük bir kayıp demektir.¹²⁸⁰ Abdullah b. Amr b. el As yoluyla gelen rivayette Mısır'ın fethiyle¹²⁸¹ birlikte yapılan muahede şartları şöyledir: Çocuklar, yaşlılar, kadınlar hariç, ergenlik çağına ulaşmış her erkeğe iki dinar cizye,¹²⁸² toprak sahiplerinden ise haraç olarak üç irdebb¹²⁸³ buğday, ikişer kışt zeytinyağı, bal ve sirke alınması kararlaştırıldı.¹²⁸⁴ Bunun yanında nüfus sayımları yapılan müslümanlar için Mısır halkından yıllık olarak alınmak üzere yün cüppe ya da Kıpti kaftanı, bornoz veya sarık, pantolon ve terlik/ayakkabı alınması kararlaştırıldı.¹²⁸⁵ Mısır halkından, ilk antlaşma ile alınan buğday, zeytinyağı, bal ve sirkeden ibaret olan aynı vergi yine

¹²⁸⁰ Ahmed, 187.

¹²⁸¹ Mısır'ın savaşla mı yoksa sulh yoluyla mı alındığı da tartışmalıdır. Çünkü burada bir kısım yerlerde mücadele verilmeksizin Kıptilerle yapılan antlaşmalar yanında Rumlar'la mücadeleye girişilmesi ve ardından sulhen alınan bazı yerleşim yerleri için tekrardan mücadele verilmesi anveten-sulhen tartışmasının devamına sebeptir. İskenderiye'nin anveten alındığı kesin olmakla birlikte (Bkz. İbn Abdilhakem, 84, 130.) Mısır'ın durumuna dair farklı rivayetler vardır. Bkz. İbn Abdilhakem, 84–90; Bar Hebras, Hz. Ömer'in Mısır'a gidip İskenderi'ye psikopos ile 200 bin dinar vergi karşılığında Mısır'ın istila edilmemesi şartı ile anlaşmasına rağmen, verginin ödenmesi üzerine fetih yoluna başvurulduğunu söyler. Bkz. Ebu'l-Ferec, I, 178; Mısır'ın anveten, sulhen, yarı anveten ve yarı sulhen fethedildiğine dair farklı rivayet ve tartışmalar için bkz. Hayyat, 142–143; Suyuti, Celaeddin Abdurrahman, *Husnu'l-Muhâdara*, Kahire 2007, I, 109–114; Mısır'ın anveten alındığına dair iddialar için ayrıca bkz. Nuveyrî, IXX, 197. Neticede, anveten-sulhen tartışmalarına karşın Mısır'ın halife Hz. Ömer tarafından tümüyle zimmet bütününe dahil edildiği muhakkaktır. Bkz. Nuveyrî, IXX, 198.

¹²⁸² Belâzurî, 217; İbn Abdilhakem, 70; Nuveyrî, IXX, 191.

¹²⁸³ Pers kültürünün yaygın olduğu yerlerde (Anadolu, Mezopotamya ve Mısır da dâhil olmak üzere hububat ölçümünde kullanılan eski bir hacim ölçüsü birimi olup bölgeye, zamana, eşya ve niteliğe göre farklı değer ve oranlara tekabül etmekteydi. Bkz. Kallek, Cengiz, “İrdeb”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 440.

¹²⁸⁴ Belâzurî, 216; Bir başka rivayette ise Şam ve Cezîre müslümanlarının iâşesi için aylık olarak iki müd buğday, üç kışt zeytinyağı, ayrıca et yağı ve bal talebi vardır. Belâzurî, 131.

¹²⁸⁵ Belâzurî, 216; Bir başka rivayette ise Mısır halkından her şahıs başına bir irdeb tahıl, giyecek ve üç gün misafir etme zorunluluğu getirildi. Bkz. Belâzurî, 131; İbn Abdilhakem'in Futuh'un da ise Amr b. el-As'ın, her Müslüman savaşçı için bir dinar, cüppe, bornoz, sarık ve bir çift ayakkabıdan ibaret vergi şartı getirildiği rivayeti mevcuttur. Bkz. İbn Abdilhakem, 60.

Hz. Ömer döneminde nakdi vergiye çevrildi ve dört dinar olarak tespit edildi. Bu düzenleme, halk tarafından da olumlu karşılanmıştır.¹²⁸⁶ Zaman zaman bazı bölgelerde dönülen nakdi sistem, istikrarın yerleşmesine bağlı bir durum olarak değerlendirilmelidir.¹²⁸⁷ Ancak Taberî, Seyf b. Ömer yoluyla gelen rivayette Amr b. el-As'ın Mısır'a yaptığı antlaşmayı daha teferruatlı ve yer yer Nûbe halkının durumuna da atıfta bulunacak şekilde biraz daha etraflıca olarak şu şekilde ele alır:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu Amr b. el-As'ın, Mısırlılara canları, toplumları, malları, dinleri, kiliseleri, haçları, kara ve denizleri hususunda verdiği bir emandır. Bunlara birşey eklenmeyeceği gibi birşey de eksilmeyecektir. Nube halkı Mısırlılarla birlikte aynı topraklarda yaşamayacaktır. Mısırlılar, barış antlaşmasına katıldıkları takdirde cizye vereceklerdir. Nehirlerinin kabarması bu noktada bulunduğu sürece onlar 50 milyon dirhem vereceklerdir ki, bu da onları koruma hakkıdır. Eğer onlardan bir kimse, bu antlaşmanın hükümlerine riayet etmeyecek olursa bu kadar cezayı o üstlenir. Aksi takdirde o bizim zimmetimiz dışında kalır. Eğer nehirlerinin kabarması eksilir de karalar ortaya çıkarsa, söz konusu olan yük/vergi üzerlerinden kalkar. Bizanslılardan ve Nûbelilerden her kim Mısırlılarla yapılan bu antlaşma kapsamına girerse, o da aynı haklara sahip olur ve aynı yükümlülüklerle tabi olur. Her kim de bu antlaşmanın kapsamına girmeye yanaşmaz ve ayrılmayı seçerse o güvendedir, güven duyacağı bir yere gidinceye veya hâkimiyetimiz dışına çıkıncaya kadar ona ilişilmeşecektir. Onlar da Mısırlılarla aynı ölçüde vergi ödeme yükümlülüğü altına gireceklerdir. Onlar da üçte bir vergiye tabidirler. Bu antlaşma metninde yazılı konular, Allah ve Rasûlü ile mü'minlerin emiri halifenin ve mü'minlerin ahdidir, zimmetidir. Bu antlaşma hükümlerine uyan

¹²⁸⁶ Belâzurî, 218.

¹²⁸⁷ Dûrî, 42.

*Nûbe halkının da direkt olarak şu kadar –belirsiz- miktarda şahıs ve at vermeleri gerekir ki, kendilerinin ticaretlerine, ithalat ve ihracatlarına karışılmasın.”*¹²⁸⁸

Aslında burada zalim bir yönetim sergileyen Rumlarla siyasi sosyo-kültürel ve ekonomik alanlarda ezilen Kıptilerin farkı savaştan önce ve sonra da ortaya çıkmaktadır. Çünkü Rumlar cizye vermedikleri halde, Kıptiler cizye vermeye razı olmuşlardır. İşte Taberî’nin, zulmün cizye vermeyenlerin tercihi olduğuna¹²⁸⁹ dair yorumuna, Mısır’daki yaşanmışlık güzel bir örnektir.

İskenderiye’nin zimmetten faydalanması ise fazladan bazı şartlara bağlanmış ve buna göre, kendilerine aynî bir miktar destek yanında savaşmama yasağı ve binek (at) desteği verme karşılığında ticari dokunulmazlık hakkı tanınmıştır.¹²⁹⁰ İbnu’l Esîr’e göre, İskenderiye ile yıllık on iki bin dinar karşılığında isteyen ayrılması, isteyen de kalması serbestliği tanıyarak toplu cizye üzerine anlaşılmıştır.¹²⁹¹

İskenderiye yöneticisinin cizye vermeyi, alınan esirlerin iadesi şartına bağlaması üzerine halifenin görüşüne başvurulunca halife Hz. Ömer’in bu teklife verdiği cevap, hem muhatabı hem de İslâm devletinin geleceğini önemseyen bir karar niteliğindedir. Halife, *“Bizim dönemimizde ve bizden sonrakiler için baki kalacak olan cizye, taksim olunup sonrada yok olan/tükenen feyden bana daha sevimli gelir. Bu durumda İskenderiye liderine, elinizde bulunan esirlere İslâm ya da kavimlerinin dini arasında tercih yapmaları karşılığında cizye şartını sun. Dinimizi kabul eden hakkında leh ve aleyhimize olan her şey geçerlidir. Kavminin dinini tercih edenlere de dindaşlarına konulduğu üzere cizye yükle. Ancak Arap topraklarında dağıtılmak üzere Mekke,*

¹²⁸⁸ Taberî, IV, 109; İbn Kesîr, X, 91–92.

¹²⁸⁹ Taberî, bu ayete dair yapılan yorumlardan en isabetlisinin *“Cizye vermekten kaçınan ve onun yerine savaşı tercih eden”* ifadesi olduğunu söyler. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVIII, 420.

¹²⁹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, X, 92.

¹²⁹¹ İbnu’l-Esîr, II, 408.

Medine ve Yemen şehirlerine bölüşülen esirleri, iade etme imkânımız yoktur.”¹²⁹²
diye cevap yazmıştır.¹²⁹³

Antabulus halkı ile imzalanan antlaşma, maddeleri icabı sıradışı bir nitelik arzeder. Afrika ve Mısır arasında yer alan Berkâ'nın beldelerinden olan Antabulus halkı ile cizye şartı üzere anlaşılıp, vergilerini, çocuklarını müslümanlara satarak da ödeyebilecekleri belirtildi.¹²⁹⁴ Belâzurî, Berka'nın Antabulus ile aynı şehir olduğunu,¹²⁹⁵ kendilerine cizye olarak belirlenen on üç bin dinar verginin çocuklarını satmak suretiyle ödeme imkânı kendilerine sunulduğunu aktarır.¹²⁹⁶ Belâzurî yer verdiği bir başka rivayette ise Berka halkından el-Luvâtâ köyü Berberileri ile yapılan ahde, kadın ve çocuklarını satarak vergilerini ödeme ilkesinin yazıldığını belirtirken aynı zamanda Leys'in “*Bura halkı köle bile olsa bu işi yapmaları helal değildir.*”¹²⁹⁷ sözünü de aktarır. Ancak, Mısır halkı ile yapılan ahitte özellikle insan satışı yapılmayacağına dair garanti verilmiş olması¹²⁹⁸ bu durumun Antabulus'ta mevcut olan lokal bir gelenek olduğuna işarettir. Çünkü he iki ahitte de taraflardan birisi müslümanlar olmasına karşın Mısır'da böyle bir durum söz konusu olmamıştır.

Yeni yerleşim yerleri fethedilip kendi haline bırakılmamış, bilâkis bölgeler arasında her yönüyle eskisinden daha yoğun bir sosyal hareketlilik yaşanmaya başlamıştır. İşte bu bölgeleri öncelikle geçiş amacıyla kullanacak müslümanlar için

¹²⁹² Taberî, *Tarih*, IV, 105–106; Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir (ö. 845/1442), *Hıtat'ul-Makrîzîyye*, (I-IV), (thk. Halil Mansur), Beyrut 1998, I, 309.

¹²⁹³ Mısır'a bağlı köylerden olan Belhib, el-Hays, Sultays, Karseta, Seha'dan alınıp Medine'ye köle olarak getirilenleri Hz. Ömer iade ederek, kendilerini zımmî Kıpti topluluğu dahil etmiştir. Bkz. Nuveyrî, IXX, 196; İbn Hibbân, 480.

¹²⁹⁴ Ebû Ubeyd, 146; Hayyat, 144; Nuveyrî, IXX, 210.

¹²⁹⁵ Antabulus'un, Berkanın beldelerinden bir belde olduğu hakkında bkz. Hayyât, 144.

¹²⁹⁶ Belâzurî, 225–226; İbn Abdilhakem, 170; Nuveyrî, IXX, 211; Dahlan, I, 131.

¹²⁹⁷ Belâzurî, 226–227.

¹²⁹⁸ Belâzurî, 219.

cizyeye ek olarak, müslümanlardan kendilerine uğrayan misafirlere konaklama ve ikram hizmetleri noktasında da bir takım mükellefiyetler yüklemişlerdir.¹²⁹⁹ Hz. Ömer, zimmet ehli ile yaptığı antlaşmalarda muhtelif oranlarda belirlediği harac ve cizye vergisine ek olarak, müslümanları üç gün misafir etme, köprüleri onarma, topraklarında öldürülen müslümanların diyetlerini ödeme,¹³⁰⁰ rehberlik desteği, düşmana destek vermemeleri, kaçakları saklamamalarını şart koşardı. Kendilerine verilen can, mal, nesil vs. gibi garantiler ve Allah ve Resulü'nün zimmetinin bu şartlarla mümkün olduğunu belirtti.

Hz. Ömer, Amr b. el-As'tan, Mısır'ın durumu hakkında Bizans'ın görevlendirmiş olduğu Mukavkıs'tan bilgi almasını emretmiş, Amr da Mukavkıs ile Mısır'ın bayındırlığı ve muhtemel risk durumları üzerine bir görüşme yapmıştır. Mukavkıs bu görüşmede şu 5 noktaya işaret etmiştir:

- 1- *Çiftçinin hasadı yapmasından sonra haracın, belli bir sürede toplanması,*
- 2- *Üzüm şırası işleminden sonraki bir zamanda haracının alınması,*
- 3- *Her yıl kanalların açılarak temizlenmesi,*
- 4- *Kanal ve köprülerin bakımı ve güçlendirilmesi,*
- 5- *Haksızlığa sebebiyet verecek şekilde işlerinin geciktirilerek halkın hak ve hukukunun çiğnenmemesi,*

Mukavkıs, bu noktalara dikkat edildiğinde Mısır'ın mamur, aksinde de felakete sürükleneceğini belirtmiştir.¹³⁰¹ Bir başka rivayette ise bizzat vali Amr b. el-As'ın kendisi Mukavkıs'la bu durumu konuşmuş Mukavkıs da yukarıda belirtilen noktalar yanında şu eklemeleri yapmıştır.

¹²⁹⁹ Ebû Yûsuf, 41.

¹³⁰⁰ Ebû Ubeyd, 145.

¹³⁰¹ İbn Abdilhakem, 161, Makrîzî, I, 141; Nuveyrî, IXX, 206.

- 1- Haracın, yapılacak hizmetler ardından arta kalan miktardan alınması,
- 2- Halka belirlenen şartlar doğrultusunda davranılarak vefa gösterilmesi,
- 3- Rüşvete yeltenmemesi için amillere bol miktarda erzak verilmesi,
- 4- Güçlenmeleri için halk arasında yardımlaşma ve hediyeleşmenin arttırılması.¹³⁰²

Mısır valisi Amr b. el-As hakkında çıkan yolsuzluk dedikoduları için bölge halkından bir bilirkişi isteyen halife, bu şahsın; “*Ey müminlerin emiri, Mısır’ın imarı hususunda yapılacak işlerden önce amilin harac gelirlerini talep etmiyor, o sadece arta kalan miktarı almakla yetiniyor...*” raporu üzerine halife, Amr’ın Mısır şartlarına dair belirttiği mazeretleri geçerli saymıştır.¹³⁰³ İslâm öncesindeki yönetim zamanında haraç geliri dört parçaya ayrılır, birincisi yöneticiye, ikincisi ordu erzakına, üçüncüsü toprağın ıslahına dördüncüsü de vuku bulacak herhangi bir durum için ayrılır ve ona harcanırdı.¹³⁰⁴ Amr ise önceliği ihtiyaçlara ayırmaktaydı. Buna göre Amr şöyle bir uygulama takip etmekteydi: İhtiyaçlar için gerekeni ayırdıktan sonra arta kalan cizye miktarını halifeye göndermekteydi. Mısır’ın ihtiyaçları ise; kanal kazılması, köprü ve set inşası gibi altyapı çalışmalarıydı.¹³⁰⁵

f. Fethedilen Topraklar ve Halklarına Yönelik Çözüm Arayışı

Hz. Peygamberle başlayıp Hz. Ebû Bekir’le devam eden fetih politikası ile ülke sınırları sürekli genişlemekle birlikte Hz. Ömer döneminde bu büyüme baş döndürücü bir hıza ulaşmış ve onun dönemi adeta fetihler¹³⁰⁶ ve antlaşmalar dönemi

¹³⁰² Makrîzî, I, 141.

¹³⁰³ İbn Abdilhakem, 161, Makrîzî, I, 141.

¹³⁰⁴ Makrîzî, I, 141.

¹³⁰⁵ İbn Abdilhakem, 151, Makrîzî, I, 145.

¹³⁰⁶ Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 131; “O’nun döneminde Irak, İran, Suriye ve Mısır’da gerçekleşen ve eski dünyayı değiştiren büyük fetihler döneminin en önemli başarısıdır.” Bkz. Kennedy, 57.

olmuştur.¹³⁰⁷ Egemenlik altına giren toplumlar ve araziler konusunda halife, var olandan farklı bir çözüm arayışına koyulmuştur. Bu süreçte bulunması gereken çözüm, hem müslümanlar hem de gayr-ı müslimler için ihtiyaçlara cevap verebilecek nitelikte olmalıydı. Çünkü artık ülke nüfusunun çoğunluğu gayr-ı müslim halklardan oluşuyordu.

Hz. Muhammed döneminden itibaren yürütölmekte olan yayılma faaliyeti sürecinde antlaşma yoluyla elde edilenler nassa binaen Allah ve Resulü'nün payı olarak kabul ediliyor, neticede bunlar dolaylı olarak İslâm toplumunun faydasına sunuluyordu. Savaş yoluyla elde edilen her kazanımdan (menkul ya da gayrimenkul) askerler de hak sahibi oluyordu ki bu durumun dayanağı da Kur'an-ı Kerim ve Hz. peygamberin uygulamalarıydı. Ancak Hz. Ömer döneminde yoğunluk kazanan mücadele ve peşi sıra gelen kazanımlar, kuruluş dönemindeki başarı ve tecrübeler ve mevcut şartlar göz önüne alınarak yeniden masaya yatırılmıştır. Bu tavır, İslâm devletinde hem yapıcı tartışmalara ve çözümlere hem de kurumsallaşmaya neden olmuştur.¹³⁰⁸ Zaten İslâm devleti geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğundan mevcut durumun tespit ve idaresi için de çok yönlü bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktaydı.

Hz. Ömer'in büyümeye oranla gayr-ı müslimlere yönelik ciddi kaygılar duyaktaydı. Halife, devletin bekasında ikinci güç olan bu kesimin topraklarından mahrum edilmelerinin kendilerine yıkım oluşturacağını, dolayısıyla da İslâm devletinin gücünün/sağlamlığının da buna bağlı olarak sarsılabileceğini

¹³⁰⁷ Heykel, *el-Faruk-u Ömer*, II, 200.

¹³⁰⁸ Mantran, toprak sisteminin organizasyonunun yanında zımmîlerin statüsüne dair ilk uygulamaların Hz. Ömer devrinde hayata geçirildiğini öne sürer. Bkz. Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılışı Tarihi*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, 83.

düşünmekteydi.¹³⁰⁹ Müslüman kesim açısından ise en büyük endişesi ise yapılacak taksimata binaen sonraki dönemlerde zuhur edebilecek fitne ortamıydı.¹³¹⁰

Fethin hemen ardından gördüğü humus payı karşısında gözyaşı döken halife bunun bir imtihan vesilesi olduğunu belirtmiş ve fitneden korunmak için gayrimenkul malların taksimatına yanaşmamıştır.¹³¹¹ Bu durum onu, oldukça yoğun istişareler yapmaya sevk etmiştir. Yaptığı istişareler ve içtihadı ardından, sistemleştirdiği toprak yapısı ve vergi uygulamaları, hem yerleşik hayatın üretim düzenini bozmadan yeni devlete adapte edilmesinde fevkalade başarılı olmuş hem de devletin gücüne güç katarak müslüman toplumun mevcut¹³¹² ve gelecek kuşaklarını muhtemel zararlardan emin kılmıştır.¹³¹³

Hiz. Ömer'in fethedilen toprakların statüsünü tespitinde Ensar ve Muhacirün'un ileri gelenleriyle yaptığı istişareler¹³¹⁴ ya da bireysel anlamdaki telkinlerin¹³¹⁵ payı olduğunu belirten rivayetler söz konusudur. Hatta taksimat kararı vermesinin ardından kararı uygulamak için Cabiye'ye gelen Hiz. Ömer'i bu kararından Muaz b.

¹³⁰⁹ Chaudhry, 66.

¹³¹⁰ Ebû Ubeyd, 58; Ziya, 74; Hiz. Ömer, "Eğer bazınız bazınızın yüzüne vuracak olmasa..." diyerek taksimatın gelecekte kavga ve husumetlere neden olacağını dile getirmiştir. Bkz. Heykel, I, 222.

¹³¹¹ İbnu'l-Esîr, II, 366.

¹³¹² İstışarede Ensar'ın önde gelenleri, ele geçen Cezîre, Kûfe, Basra ve Mısır gibi büyük çaplı şehirlerin idaresi ve elde tutulması için asker istihdamı gerektiğini, ancak bunların maaşları verilmediğinde veya buralara askerler yerleştirilip de akarları sağlanmadığında da ehl-i küfrün tekrardan buralara geri dönebileceklerini söylemiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 27.

¹³¹³ Mısır'ın fethinde arazinin durumu hususunda Amr b. el-As'tan Hiz. Ömer'e gelen mektuba Hiz. Ömer "Hamilelerin karnındaki çocuklar savaşıacak duruma/yaşa gelene kadar toprakları taksim etme!" diye cevap vermiştir. Bkz. Belâzurî, 215, 220; Ezdî, 140, 141.

¹³¹⁴ Ebû Yûsuf, 27.

¹³¹⁵ Hiz. Ali'nin "Bırakın onları, Müslümanlara yardımcı olsunlar." sözü için Bkz. Yahya b. Adem, 42.

Cebel vazgeçirdiği rivayet edilir.¹³¹⁶ Muaz'ın buradaki dayanak noktası da İslâmiyet'in gelecek kuşaklarıdır. Çünkü bu tarz bir kararla, ileride arazinin belirli ellerde birikmiş olacağını, sonraki kuşaklar içinden çıkacak olan maneviyatı güçlü, ancak maddi açıdan ise mağdur nesillerin oluşmasına sebebiyet verilebileceğini öne sürmüştür.¹³¹⁷

Hız. Ömer göreve geldiğinde İslâm devleti gerek toprak gerekse nüfus yapısı itibariyle her geçen gün büyüyen bir mahiyet arz etmekteydi. O, bu büyümeyi gerek içlerden gerekse dış dünyadan edindiği bilgi ve tecrübelerle sistemli hale getirmiştir. İçte Kur'an-ı Kerim'in ve Hız. peygamberin emir ve uygulamaları yanında Hız. Ebû Bekir'in bu kaynaklara ittibasını örnek alarak¹³¹⁸ diri tutarken, dışta ise miras olarak aldığı imparatorluk yapılanmalarından yerli yerinde faydalanmayı bilmiştir.¹³¹⁹

¹³¹⁶ Belâzurî, 156; Ebû Ubeyd, 59; Ebû Ubeyd eserinin bir başka yerinde bu görüşün Hız. Ali ve Hız. Muaz b. Cebel tarafından halifeye sunulduğunu söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 60; Kays b. Ebî Hazim yoluyla gelen bir rivayette ise Hız. Ömer, Sevâd'ı taksim edip, hatta dörtte birini Cerir ve aşiretine verdikten birkaç yıl sonra taksimat fikrinden vazgeçmiş ve bu malları da bir miktar para karşılığı alıp vakfa çevirmiştir. Bkz. Yahya b. Adem, 45–46; Tritton, taksimata dair bu tarz rivayetlerin tarihi gerçeklerle uyuşmadığını söyler. Bkz. Tritton, 206.

¹³¹⁷ Belâzurî, 156.

¹³¹⁸ İleride de görüleceği üzere İslâm mesajını ulaştırma çabası ve bu uğurdaki mücadelenin tarım faaliyetlerine tercih edilmesi, Hız. peygamberin ahitlerinde belirlediği ilkeleri harfiyyen uygulaması ve zimmî hakları hususundaki hassasiyeti bunların başında gelir.

¹³¹⁹ Toprak ölçümü ve vergilendirmesine yönelik çalışmalarda Hız. Ömer, Kısra b. Kubad'ın uygulamalarından faydalanmıştır. Bkz. el-Mâverdî, 188; “*Kisranın belirlediği vergi sistemi Fars şehirlerini fethettiği zaman Hız. Ömer'in örnek aldığı bir düzenlemeydi.*” Bkz. Taberî, II, 151; “*Bir ülke için idari bir usul tanzim etmeden evvel o ülkenin eski adet ve teamüllerini öğrenmek Ömer için değişmez bir tatbikattı.*” Şiblî, Mevlânâ en-Nûmanî, *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*, (çev. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1979, II, 64; “*Hız. Ömer uzak görüşlü ve esnekliği büyük bir insandı. Bu karakteri sonucudur ki fethedilen yerlerde İran'ın ve Bizans'ın bazı sistemlerinden faydalanmaktan geri kalmamıştır.*” Bkz. Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 199.

H. Ömer'in, fetih ve iskân politikaları yanında bu politikalarına yön veren tefsir ve hukuk anlayışı konusunda da çalışmalar yapılmıştır.¹³²⁰ Ancak o, varolan ilkeleri reforme ederek ya da sıfırdan bir sistem kurarak değil, bizzat Kuran'a ve Hz. peygamberin uygulamalarına bağlı kalarak adeta bir fenomen¹³²¹ haline gelmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Hz. Ömer'in yaptığı istişareler sürecinde lehte ve aleyhte olan delillendirmelerin alınan kararda kayda değer etkisi olmakla birlikte toprak taksimatından vazgeçmesinde kendisinin Kur'an-ı Kerim'den bulduğu deliller kararındaki temel dayanağı oluşturur.¹³²²

Gayr-ı müslim topraklarının İslâm askerleri arasında paylaşılması talebini öne sürenler "...Hayber'de Hz. peygamberin yaptığı gibi..."¹³²³ ifadesi ile delillendirme

¹³²⁰ Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûat'u Fıkhi Umer b. Hattab -Asruhû ve Hayâtuhû-*, Beyrut 1997; Koçak, Muhsin, *H. Ömer ve Fıkhi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1987; Gezgin, Ali Galip, *Özgün Bir Kur'an Yorumu: H. Ömer Örneği*, İstanbul 2009; Atmaca, Gökhan, *H. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, İstanbul 2011; Şahin, Davut, *H. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.

¹³²¹ "İslâm tarihinde Resulullah'tan sonra ismi H. Ömer b. Hattab kadar anılan başka birisi yoktur." Bkz. Heykel, Muhammed Hüseyin, *el-Faruk-u Ömer*, I, 1; "O devrin ve belki alel'ıtlak bütün edvar-ı İslâmiye'nin en büyük adamı H. Ömer b. Hattab idi." Bkz. Zeydan, IV, 54; Hitti H. Ömer'i İslâm teokrasisinin ikinci kurucusu olarak niteler. Bkz. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 257; Andre Miquel, eserinde "Halife H. Ömer,...İslâm'ın büyük faaliyetlerinin olağanüstü simgesi ve eşsiz sembolüdür." diyerek onun fetih, kurumsallaşma, bürokrasi vs. alanlardaki çalışmalarını sıralar. Bkz. Miquel, I, 91.

¹³²² Ebû Ubeyd, 15; "Her ikisi de örnek ve uygulana gelen hükümlerdir. Burada benim görüşüm... devlet başkanının tercihte serbest olmasıdır... Peygamberin uygulaması Ömer'in uygulamasına aykırı değildir. H. Muhammed Allah'ın kitabından bir ayete -Enfal 41- uyup onunla amel etti; Ömer ise başka bir ayete -Haşr 7- uyup onunla amel etti, her ikisi de müslümanların, müşriklerin mallarından elde ettikleri mallarla ilgili muhkem ayetlerdir." Bkz. Ebû Ubeyd, 60-61.

¹³²³ Belâzurî, 268; Aynı teklif Mısır'ın fethi neticesinde Zübeyr b. Avvam tarafından Amr b. el- As'a yapılmış ancak, H. Ömer kendisine "Hamile kadının karnındaki çocuk savaşacak hale gelene kadar toprakları olduğu gibi bırak!" emrini vermiştir. Bkz. Belâzurî, 215.

yapmaktaydılar. Ancak, Hayber uygulaması ile Hz. Ömer dönemindeki durum, durum sebep, süreç ve sonuç¹³²⁴ açısından örtüşmemektedir. Çünkü;

-Hayber, İslâm devletine yönelik tehdit ve tahrik odağı konumunda idi.

-Süreçte kuşatma ve çatışma gerçekleşse de her noktada mücadele cereyan etmemiş ve teslim olan yerler de olmuştur.

-Sonuçta ise Hayber İslâm devletinin ilk dışa açılma faaliyetiydi.

Sevâd başta olmak üzere Hz. Ömer, kendi döneminde ele geçen topraklarla fetih faaliyetinin zirveye ulaştığını ve verilecek kararın adeta nihai bir karar olacağını düşünmekteydi. Ayrıca Hayber’de bir antlaşma imzalanmış ve buna göre yöre halkı mahsul üzerinden yarıcılıkla geçici olarak yerlerinde bırakılmıştı. Ancak en önemlisi Hayber’de, devlet başkanı antlaşma ve taksimat kararını vermişti. Ancak Sevâd’da veya Ehvaz’da ise durum ise farklılık arz etmekteydi.¹³²⁵

Fetih ruhuyla çıkılan yolda topraklar genel anlamda mücadele ile fetholunmuştur.¹³²⁶ Nihai karar durumunda artık İslâm devleti, ilk dönemle kıyaslanmayacak denli saha (Şam, Cezîre, Basra, Mısır) ve nüfus ölçülerine ulaşmış¹³²⁷ ve bir şehir devleti konumundan çoktan çıkmıştır. Son olarak Hz. Ömer

¹³²⁴ Hz. peygamber, Hayber’in toprağı için ölçüm yaptırmamış, sadece ürün üzerinden tespit yaptırıp gelir almışken, Hz. Ömer, alınacak vergi miktarı için hem ölçüm yaptırmış hem de bu ölçüme istinaden topraktan vergi almıştır. Hukukçular her iki vergiyi ayrı isimle ismlendirmişlerdir. Buna göre ürüne binaen tespit yapılarak alınan Hayber’deki vergilendirmenin adı, Harac-ı Mukaseme; Hz. Ömer’in ölçüm yaparak toprağı yüklediği verginin adı ise Harac-ı Vazife’dir. Bkz. Maverdi, 190–191; Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâm*, 161; Savva, 190.

¹³²⁵ Belâzurî, 376.

¹³²⁶ Ebû Yûsuf, 74.

¹³²⁷ Ebû Yûsuf, 27.

zamanında ise fethedilen bütün belde ve şehirlerde istisnasız¹³²⁸ tüm ordu komutanları, kararı devlet başkanına bırakmışlardır.¹³²⁹

Hayber halkı açısından Hz. peygamberin en fazla gözettiği nokta, müslüman nüfusun tarımda yahudiler kadar mahir olmaması ve İslâm askerini toprakla meşgul etmemekti. Ancak ilerleyen zamanlarda da bu durum değişmedi. Çünkü müslümanlar, yine tarım sahasından uzak kaldılar ve bu durum (toprakla değil de harple meşgul olmaları) kendilerine Irak kapılarını açmış oldu. Demek ki; Hz. Ömer, Hayber düzenlemesinin ruhunu taksimat yoluyla değil de vergi yoluyla canlı tutmak istiyordu.

Hz. Ömer araziye toprağı işleyenlerin elinde bırakmak¹³³⁰ suretiyle Suriye topraklarında Roma'nın feodal yapısını yıkmış, bu değişim, Suriye'de sosyo-ekonomik açıdan büyük değişim getirmiştir. Aşırı borç altında olan Suriyeli çiftçiler daha adil vergi sistemiyle hem daha rahat şartlara kavuştukları gibi İslam devleti hazinesine de katkıda bulunmuşlardır.¹³³¹ Eski yönetimler altında başta seçkin zümreye ait topraklar olmak üzere toprak işçisi olarak çalışan halk, bundan sonra kendi üzerlerine yüklenen vergileri ödemekle yükümlü sayılmıştır.¹³³² Hatta yerli halktan savaşılan-savaşmayan herkes topraklarında bırakılarak bir anlamda hepsi ödüllendirilmiştir.¹³³³ Bu uygulama sayesinde ki gelirler on dört milyon dinar

¹³²⁸ Mısır'a gönderilen destek kuvvetlerin komutanı olan Zübeyr b. Avvâm fetih neticesinde taksimat fikrinde ısrar etmesine karşın burada ordu komutanı Amr b. el-As idi ve Amr, halifenin fikrine danışmayı tercih etti. Bkz. Belâzurî, , 220.

¹³²⁹ Örneğin Mısır ve Sevâd'a dair danışma için Bkz. Belâzurî, 229, 265.

¹³³⁰ Ebû Yûsuf, 151.

¹³³¹ Şafak, Ali, 55.

¹³³² Dûrî, Abdülaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (çev. Sabri Orman), İstanbul 1991, 38–39.

¹³³³ Heykel, I, 222.

seviyesine ulaşmıştır.¹³³⁴ Şüphesiz toprağın yerli halkın elinde işleniyor oluşu ilk etapta mevcut durumun devamı olarak görülse de müslümanların tarım faaliyetini yüklenmeleri, ziraî durumun bozulmasına sebebiyet verebilirdi.¹³³⁵ Karar sürecinde Hz. Ömer'in en fazla endişe ettiği husus, taksimatla, gerek toprak gerekse halkı, çıkarları için kullanacak müslümanların gelecek kuşakları da bu uygulamayı sürdürmeleri sonucunda, yerli halkın nesiller boyu köleleşmesine sebebiyet verilecek olmasıydı.¹³³⁶ Eski yönetimlerde bu araziler ve üzerlerinde bulunan çiftçiler eski idarelerin ellerinde birlikte el değiştirdikleri ya da satıldıkları için uygulama aynen devam ettirilmiş olacaktı.¹³³⁷

Tüm bu nedenlerden ötürü, fethedilen topraklar müslümanların ortak malı¹³³⁸ olarak kabul edilmiş; ancak, halkları bundan muaf tutulmuştur.¹³³⁹ Halife böylece

¹³³⁴ Chaudhry, , 72.

¹³³⁵ Ebû Yûsuf, 152; Hz. Ömer, ciddi bir tarım politikası uygulamıştır. Fethedilen toprakların paylaştırılmayıp yerli halkın elinde bırakılması, açılan kanallar başta olmak üzere yapılan altyapı çalışmaları, hanedanlara ait toprakları hazineye ait kılarak bayındırlık faaliyetlerini sübvansetme çabaları, sınıfsız toprakların işlenmesi için düzenlediği teşvikler, onun tarım politikasının esaslarını teşkil eder. Bkz. el-Hârîsî, Cerîbe b. Ahmed b. Sinyân, *el-Fıkhü'l-İktisadî li Emîri'l-Muminîn Ömer İbnu'l-Hattâb*, Cidde 2003, 100.

¹³³⁶ Ebû Yûsuf, 152; Ezdî, 143; Öztürk, 185.

¹³³⁷ Şiblî, Mevlânâ en-Nûmanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, II, 74.

¹³³⁸ Demirci, bölge halkının, topraklarında sadece bir üretici olarak bırakılmadığını söyler. O'na göre halkın bu topraklardaki durumu hakiki değil hükmi bir kiracılıktır. Bkz. Demirci, Mustafa, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003, 83; Ayrıca bkz. Kal'acî, *Mevsûatü Fıkhü Ömer b. Hattâb*, 78. Ancak bu toprakların eski sahipleri olan İran ve Bizans, buraların hukuki sahibi sayıldıklarından, halktan bu niteliklerine binaen kraliyet taci vergisi almaktaydılar. Dûrî bu verginin haraç benzeri bir vergi olduğunu söyler. Bkz. Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi: Bir Önsöz*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, 123; Fethedilen toprakların Müslümanların ortak malı olduğuna dair bir örnek de Hz. Ömer'in Utbe b. Ferkad'e verdiği cevaptır. Utbe, Fırat kıyısından ekip biçmek için bir arazi satın aldı. Durum Hz. Ömer'e bildirilince Hz. Ömer'in: "*Tarlayı kimden aldın?*" sorusuna, Utbe "*Sahiplerinden aldım.*" diye cevap verdi. Muhacirûn ve Ensar toplanınca Hz. Ömer "*Sahipleri bunlardır. Bunlardan bir şey satın aldın mı?*" diye sordu. Utbe'nin "*Hayır*" demesi

yerli halkı toprak köleliğinden kurtararak doğrudan kendi vergisinden sorumlu bir statüye kavuşturmuş oluyordu.¹³⁴⁰ Hz. Ömer bu kararı ile yerli halkı ordunun ya da eli silah tutan müslümanların elinden çekip doğrudan devletin eline alıyor, böylece gayr-ı müslim tebayı devletin himayesinde tutmuş oluyordu.¹³⁴¹ Aksi bir uygulama, ileride kaynak bulma hususunda devleti de zora sokabilirdi.¹³⁴²

Hz. Ömer, vakıflaştırdığı bu arazilerin satışını yasaklayarak da¹³⁴³ oturtulan mali ve zirai sistemin çökmesini engellemiştir. Buna en güzel örneklerden birisi de Ehvaz'ı fetheden Ebû Musa'nın esir aldığı Zutt ve Esâvire halkının durumu hakkında Hz. Ömer'in yazdığı cevabi mektuptur. Hz. Ömer, “*Sizin toprağı işleme gücünüz yok, elinizdeki köleleri serbest bırakıp kendilerine harac yükleyin...*”¹³⁴⁴ ifadesi aslında gerek müslümanların¹³⁴⁵ gerekse belde halkının, öncelikli meşgalelerinden mahrum edilmemeleri amacını taşır. Zaten kendilerinin cizye mükellefi kabul

üzerine Ömer “*Kimden aldınsa ona geri ver ve paranı da al.*” diye cevap vermiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 77; Yahya b. Adem, 57.

¹³³⁹ Ebû Ubeyd, 136; Heykel, Hz. Ömer'in taksimattan vazgeçmesinin nedenini, ziraatle meşgul olma durumunda yaşanacak askeri zaafa bağlar. Heykel'e göre taksimat ve ziraata dair müslüman askerlere yönelik bu yasaklamanın amacını devletin kendilerine ihtiyaç duyması halinde askerlerin savaşı meşakkat olarak değerlendirme ihtimalidir. Bu durumda da devlet başkanı istikrarlı bir askeri güçten yoksun kalacağından, Farslılar'ın tekrar eski memleketlerine dönme ihtimali doğabilirdi. Bkz. Heykel, I, 222.

¹³⁴⁰ Dûrî, 39.

¹³⁴¹ Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, 15.

¹³⁴² Biltaci, Muhammed, *Menhecu Ömer b. Hattab fî't-Teşrî, Menhecu Ömer b. el-Hattâb fî't-Teşrîi: Dirâse Müstev'abe li-Fıkhî Ömer ve Tanzimâtihi*, Kahire 2002, 115.

¹³⁴³ Yahya b. Adem, 29; Şibli, II, 74.

¹³⁴⁴ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 370.

¹³⁴⁵ “*Arazinin ellerinde bırakılmasının sebebi, her Müslümanın cihad çağrısına uymaya hazır bir asker olmasını teşvik içindi.*” Bkz. Hasan, İbrahim, *İslâm Tarihi*, I, 288.

edilmesi de köleleştirilmediklerinin bir kanıtıdır. Çünkü köleden cizye almak, Hz. peygamberin uygulamasına aykırıdır.¹³⁴⁶

Düzenli devlette düzenli gelir ve gerek müslüman ve gerekse diğer tüm vatandaşların sonraki nesillerine güvence, Hz. Ömer'in bu hususta benimsediği politikanın özetidir.¹³⁴⁷ Bu durumda Hz. Ömer'in, fethedilen toprakları taksim etmeyişinin gayr-ı müslimler açısından sebepleri;

-Mevcut ve gelecek kuşakların esirleştirilme endişesi,

-yerli halkta mevcut olan zirai yetenek, iken müslümanlar açısından ise;

-Kur'an-ı Kerim dayanağı,

-Fetih kültürünün devamlılığı,

-Sonraki kuşakların muhtemel mağduriyeti,

-Askeri gücün desteklenmesi,

-Derebeylik endişesi,

-Muhtemel gelir dengesizliği olarak özetlenebilir.¹³⁴⁸

Taksimat taraftarı olanların dayanakları ise;

-Ganimet anlayışı,

-Hayber örneği,

-Verilmiş olan mücadele ve İslâm toplumundan orduya katılanların hakedişleri gibi noktalardı.¹³⁴⁹

¹³⁴⁶ Ebû Ubeyd, 140.

¹³⁴⁷ Hz. Ömer Mısır valisi Amr b. el-As'a "Bizim dönemimizde ve bizden sonrakiler için baki kalacak olan cizye, taksim olunup sonrada yok olan/tükenen feyden bana daha sevimli gelir." diyerek cizyeyi eldeki kölelere ve köleliğe tercih etmiştir. Bkz. Taberî, *Tarih*, IV, 105.

¹³⁴⁸ Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 24; Erkal, Mehmet, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul 2009, 203; Şiblî, bedevi ananelere sahip Arapların ziraatle meşgul edilmemelerinin en büyük faydasını fetihlerin genişlemesi olarak özetler. Bkz. Şiblî, II, 75.

Neticede taksimattan vazgeçilmesi, sırf ekonomik değil; sosyal, askeri, hukuki, dini açıları da olan bir politikadır.¹³⁵⁰ Bu durumda taksimat yanlıları Kur'an-ı Kerim ve Hz. peygamberden delil getirmekle birlikte mevcut duruma göre çözüm üretirken, taksimat karşıtları ise Kur'an-ı Kerim ve Hz. peygamberden delil getirme yanında, yarınları da hesaplamaktaydı.

Dönem itibariyle Hz. Ömer'in taksimattan yana tercihte bulunması durumunda bireysel olarak bir kayıp yaşamayacağı gibi tüm ordu başta olmak üzere geniş bir desteği de arkasına almış olacaktı. Çünkü ordu komutanları ve ashabın ileri gelen bir kısmı haricinde pratikte mücadele içinde olan askeri güç¹³⁵¹ ve ashabın ileri gelen bir kısmı taksimat taraftarıydı.¹³⁵²

Hz. Ömer'in fethedilen toprakları ganimet¹³⁵³ hükmünde değil de fey¹³⁵⁴ hükmünde değerlendirip¹³⁵⁵ toplumun ve gelecek kuşakların (müslüman ve gayr-ı

¹³⁴⁹ Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* 24–25; Taksimat talebi nedeniyle Sa'd b. Ebî Vakkas'ın halifeye gönderdiği mektup için Bkz. Belâzurî, 265.

¹³⁵⁰ Fayda, 25.

¹³⁵¹ Halife Hz. Ömer'in, askerlerin taksimat talebi üzerine Sad b. Ebî Vakkas'a yazdığı mektup için Bkz. Ebû Yûsuf, 26–27.

¹³⁵² Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf ve Bilal b. Ebî Rebah'ın taksimat hususundaki ısrarı için Bkz. Ebû Yûsuf, 25–27.

¹³⁵³ “*Müşriklerden savaş yoluyla alınmış her türlü menkul mal...*” Bkz. Reyys, 113.

¹³⁵⁴ Fey kelimesi, sözlükte güneşi takip eden, silen gölge anlamındadır. *Zill* ve *Fey* arasındaki fark, *Zill*'in güneş tarafından silinmesi, *Fey*'in ise güneşi silmesi, yok etmesidir. Yine *Fey*'in, dönmek, anlamı olup Kuran'da geçen *fey* kavramlarında da ‘aslına dönmek’ anlamları vardır. Terim olarak ise küffardan savaş veya cihatsız alınan mal olup bu durumda ganimet ve haraç anlamına gelmektedir. Yani aslen müslümanlara ait olan malın tekrar kendilerine dönmesi anlamındadır. Bkz. İbn Manzûr, X, 360–361. “*Savaş ya da sulh yoluyla ele geçen her türlü gayr-i menkul mal.*” Bkz. Reyys, 113; Hz. Ömer, savaştan ele geçen Fedek topraklarını fey olarak kendisine alan Hz. peygamberin vefatından sonra, Fedek arazisinin akibeti için huzuruna gelen Hz. Abbas ve Hz. Ali arasında hükmederken fey hakkında ayet ve Hz. peygamberin uygulamasından yola çıkarak şöyle bir hatırlatma ve tespit yapmıştır: “Fey’i, Allah sadece Resulü’ne has kılmıştır. ‘Onların mallarından Allah’ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat

müslim)¹³⁵⁶ mağduriyetini dikkate alması,¹³⁵⁷ aslında devletin bekasını da sağlamlaştıran bir politikaydı. Şartlar değiştikçe Hz. Ömer'in buna paralel ürettiği çözümler sayesinde İslâm devleti, fetih hızını sindire sindire arttırmıştır.¹³⁵⁸

O'nun toprak politikasında taksimattan çok, ortak mülkiyet¹³⁵⁹ veya vakıf¹³⁶⁰ yoluna gitmesinin nedenleri arasında hem müslümanlar hem de gayr-ı müslim

Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah'ın her şeye hakkıyla gücü yeter.' Haşr suresi 6. ayetini okuduktan sonra- peygamber bu haktan müslümanları mahrum etmeyip onu müslümanlar arasında dağıttı/müslümanlar için harcadı, ailesinin geçimini sağladı ve kalanını da Allah yolunda harcadı." demiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 10–11.

¹³⁵⁵ Hz. Peygamber döneminde sadece sulhen ele geçen topraklar fey kapsamına göre değerlendirilirken Hz. Ömer döneminde, hem anveten hem sulhen ele geçirilmiş olan topraklar fey olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Demirci, 54; Reyys, ele geçen toprakların çoğunluğunun anveten alındığı kanaatindedir. Bkz. Reyys, 117.

¹³⁵⁶ Çünkü Hz. Ömer, bu düzenleme ile mevcut dönemdeki fatihlerin adeta bir burjuva sınıfına dönüşmesini ve gayr-ı müslimlerin de köleleştirilmesinin yolunu kapatmış oluyordu. Kaldı ki Hz. Ömer, ilk etapta Sevâd'ı pay etmek amacıyla yaptığı sayımla kişi başına 3 çiftçi düştüğünü görünce nihai çözüm için istişare yoluna gitmiştir. Bkz. Belâzurî, 266.

¹³⁵⁷ Ebû Ubeyd, 58.

¹³⁵⁸ Hz. Ömer Amr b. el-As'a "Taksimât yoluna gitme, haraçlarının müslümanlara fey olmasını ve düşmanlarıyla cihad yolunda kendilerine kuvvet olması yolunu tercih et." diye emir göndermiştir. Bkz. Nuveyrî, IXX, 196.

¹³⁵⁹ Hz. Ömer'in, feyi toplumun ortak malı olarak değerlendirip vakıf arazisine dönüştürmesine mukabil Hz. Osman arazileri kamulaştırmıştır. Bkz. Demirci, Mustafa, 58; "Fethedilen beldelerin bütün toprakları, ümmete mülk ve ümmet lehine vakf edilmiş arazi sayıldığından oraları fethedenlere dağıtılmayarak işletmek ve vergisini ödemek üzere eski sahiplerinin ellerinde bırakılmıştı." Dûrî, istisnai anlamda ikta olarak verilmiş sınırlı orandaki toprakların genel uygulama yanında kıymeti harbiyesi olmadığı kanaatindedir. Bkz. Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 41.

¹³⁶⁰ Savaşla ele geçen topraklar için Hz. Ömer'in başlattığı ve genelde uygulanan hüküm bu şekildedir. Ebû Ubeyd, 55; Hz. Ömer'in ele geçen topraklar hakkındaki istişaresinde taksimât fikrini ileri süren Abdurrahman b. Avf, buna katılmayan Hz. Ömer'e "Allah'ın bize kılıçlarımızla fey olarak verdiklerini-arazi ve halkları- bize katılmayan ve olaya şahit olmayan topluluğa ve nesillerine mi vakfedeceksin?" şeklinde tepki vermiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 26; Vakıflaştırma hususunda ayrıca bkz. Kal'acî, Kal'acî, Muhammed Revvas, *Mevsuat'u Fikhi Umer b. Hattab -Asruhu ve Hayatuhu-*, Beyrut 1997, 80.

toplulukların maslahatı açısından kayda değer noktalar vardır.¹³⁶¹ Hz. Ömer olayı iki yönlü değerlendirmiş ve devletin elini güçlendirme yoluna giderek, çok yönlü bir çözüm getirmiştir.¹³⁶² Bu da devletin bir vatandaşı olması hasebiyle asli unsur olan müslümanlara yönelik katkı, yine devletin bir vatandaşı olacak olan gayr-ı müslim kitleyi de maddi açıdan zora sokmama ve sosyo-kültürel ortam ve olanaklarından mağdur etmeme durumudur.

Getirilen çözümde temel dayanak noktasının Kur'an-ı Kerim ve ashapla yapılan istişare olduğunu¹³⁶³ belirtmiştik. Ashaptan olaya taksimat açısından çözüm getirmeye çalışanların yegâne dayanak noktası fey ayetleri ve uygulama açısından da Hayber örneği iken buna karşı ortaya konan ve uygulanmaya başlanan görüştekiler de, dayanak olarak yine K. Kerim'i almıştır. Ancak ileride, taksimattan vazgeçilebileceğine dair görüş belirtenler uygulama dayanağı olarak Mekke'nin fethini örnek göstermişlerdir.¹³⁶⁴ Fakat Mekke'nin fethinde¹³⁶⁵ taşınır taşınmaz hiç bir şeyin taksim edilmemesi esası, iki olay arasında kıyaslama yapmanın imkânsızlığına bir delildir.¹³⁶⁶ Çünkü, haraç ve ganimet uygulanmamakla birlikte Mekke'ye sunulan teklifler, İslâm ve savaştan ibaret olup, bura halkının cizye mükellefi olma durumu da yoktur.¹³⁶⁷ Ancak, yarımada dışında fethedilen belde

¹³⁶¹ Ebû Yûsuf, 29, 152; Kal'acî, 79; Wellhausen, halkın vergiye bağlanması yönündeki uygulama ile Hz. Ömer'in devleti ordu karşısında güçlendirme eğiliminde olduğunu söyler. Bkz. Wellhausen, 15.

¹³⁶² Sallabi, 319.

¹³⁶³ Sallabi, 324.

¹³⁶⁴ Ebû Ubeyd, 63.

¹³⁶⁵ Mekke savaşıyla fetholunmasına rağmen, taşınır-taşınmaz hiçbir malı ganimet ya da fey statüsünde değerlendirilmemiştir. Ebû Ubeyd'e göre Mekke, tüm müslümanlara ait mescit olması sebebiyle ne ganimet ne de fey olabilir. Ayrıca, Ebû Ubeyd, bu dönemde yarımada müşrik Araplar'a iki seçenek sunulduğunu, dolayısıyla haraç uygulamasının da imkânsız olduğunu söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 67.

¹³⁶⁶ Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 34.

¹³⁶⁷ Ebû Yûsuf, 64.

halklarına, savaş seçeneği yanında cizye seçeneği de sunulmaktadır. Keza Mekke'nin diğer beldelerle kıyaslanamayacak özelliği de, buranın tüm müslümanlar için bir mescit olmasıdır. Dolayısıyla buranın, ganimet ya da haraç konusu olması mümkün olmamıştır.¹³⁶⁸

Aslında Hz. Ömer'in ele geçen toprak ve halkları üzerine getirdiği çözüm, onun mali alandaki genel anlayışı çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Hz. Ömer, mücadele sürecindeki tüm kazanımlarda gelir dağılımını yeniden düzenlemiş ve artan fetih faaliyetleri ve kazanımları üzerine gerek menkul gerekse gayrimenkul mallar için istişare etme gereği duymuştur. Kendinden önce savaş meydanlarında alınan ganimetlerden ibaret olan menkul mallardaki eşitlik uygulamasını aynen sürdürüp, İslâm'a yeni katılanların da çabaları doğrultusunda bunda payı olduğunu söylemiştir.¹³⁶⁹ Ancak taşınmaz mallar hususunda ise Hz. Ebû Bekir dönemindeki bireysel eşitliği terk edeceğini ve fazilet ölçütüne göre değerlendirme yapacağını açıklamıştır ki, ashabın ileri gelenlerinden çoğunluğundan bu konuda tepki de almamıştır. Çünkü İslâm ve İslâm toplumu adına hareket edildiği için halife kriter olarak, İslâm'a maddi ve manevi hizmeti esas almıştır.¹³⁷⁰ Bu anlayışla İslâm'a hizmette verilen mücadeleleri taçlandırırken, bu aşamadan sonra da verilecek mücadeleler için de kaynak oluşturma ve muhtemel mağduriyetleri gidermeyi amaçlamıştır. Ancak ona muhalefet edenler, sadece verilmiş mücadele üzerinden

¹³⁶⁸ Ebû Ubeyd, 67.

¹³⁶⁹ Yahya b. Adem, 48; İslâm ordusunda ganimetten pay alababilmek için bizzat savaşmak yani mücadele etmiş olmak şartı yoktur. Askeri güce dahil olmak da yeterlidir. Örneğin, Hıms'ta kuşatmaya maruz kalıp halifeden destek isteyen Ebû Ubeyde'nin yardımına askeri destek gönderilmiştir. Ancak, destek ulaşmadan önce zafer elde edilmesine rağmen halifenin emriyle gelen kuvvetlere de pay ayrılmıştır. Çünkü gönderilen desteğin düşmanı caydırıcı bir rolü olmuştu. Bkz. İbn Kesîr, X, 36.

¹³⁷⁰ Ebû Yûsuf, 26.

hareket etmekte ve İslâm toplumunun geleceği noktasında delil getirmemekteydiler. Dolayısıyla arazilerin taksimatını savunanlar, taşınır taşınmaz tüm malların kendi hakları olduğunu talep etmekteydiler.¹³⁷¹ Bu hususta Abdurrahman b. Avf, ele geçen toprak ve halklarının fey olduğu görüşündeydi ki Hz. Ömer de kazanımların fey olduğunda hem fikirdi.¹³⁷² Ancak Hz. Ömer olayı çok yönlü bir değerlendirmeye tabi tutmaktaydı. O, kendinden önceki taşınır ve taşınmazlarla kendi dönemini kıyaslayarak şimdiki durumun kazanım açısından adeta bir zirve olduğu görüşündeydi. Dahası o, bundan sonra elde edilecek kazanımların bir sorun bile olabileceğini düşünmekteydi.¹³⁷³ Çünkü gelecekte ele geçebilecek az miktardaki taşınır ve taşınmaz mal, ihtiyaçları cevaplayamayabilirdi.

g. Tehcir

Hz. Ömer döneminde gayr-ı müslimlere yönelik uygulanan önemli politikalardan birisi de tehcidir. Kendi döneminde girilen olağanüstü savaş ve antlaşma sürecine rağmen, eski antlaşmalar ve uygulamaları da kurumsallaşma açısından değerlendirmeye alan halifenin yönetimi hususunda en çok irdelenen olayların başında işte bu tehcir uygulaması gelir.

Tehcirin muhatapları, Medine İslâm devletinin ilk fethettiği şehir olan Hayber ve çevre halkı ve cizye antlaşması üzerine kendilerine zimmet verilen Necran¹³⁷⁴

¹³⁷¹ Hz. Ömer'e kadar, anveten ele geçen topraklarda taksimat usulu uygulanmaktaydı. Zaten Hz. Ömer döneminde vuku bulan muhalefet, bunu açıkça izah etmektedir. Yani bu nitelikteki topraklar için Hz. peygamber ve ilk halife Hz. Ebû Bekir dönemlerinde savaşla ele geçen toprakların vakıflaştırılması ya da devletleştirilmesi yoluna gidilmemiştir. Ancak Mantran, Hayber'den sonra yeni bir sistem kurulduğunu ve ele geçen toprakların sahibi olan halifenin, bunlarda yegâne tasarruf yetkisine sahip olduğunu ileri sürer. Bkz. Mantran, 84.

¹³⁷² Ebû Yûsuf, 26.

¹³⁷³ Ebû Yûsuf, 26.

¹³⁷⁴ Belâzurî, 79.

sakinleridir. Muhataplar, ehl-i kitap zümresi olmakla birlikte bir kısmı zaman kısıtlamasına binaen sınırlı zimmet, bir kısmı da ahit şartlarına konan bazı yasaklamalar ile sürekli zimmet sahibiydi.

H.z. Ömer, bu iki yerleşim yeri halkları ile her hangi bir antlaşma imzalamamakla birlikte, antlaşma da yenilememiştir.¹³⁷⁵ Fakat H.z. peygamberin yaptığı ahitler üzerinden geçen kısa süre zarfında ülke toprakları, hayal edilemeyecek denli geniş bir alana yayılmış ve gayr-ı müslim kesimden oluşan her iki yerleşim yeri de İslâm devletinin kalbi sayılabilecek coğrafyada kalmıştır.¹³⁷⁶

H.z. Ebû Bekir döneminde ahit imzalanan hiçbir gayr-ı müslim topluluğa sürgün yaptırımı uygulanmasa da H.z. Ömer döneminde, yer yer yaptırımlara¹³⁷⁷ başvurulmuştur. H.z. peygamberden rivayet edilmiş bulunan tehcire dair emirlerin uygulamaya dayanak gösterilmesine rağmen, bu yönde bir karar, ne H.z. peygamber ne de en yakın arkadaşı H.z. Ebû Bekir döneminde uygulanmış,¹³⁷⁸ uygulamayı H.z. Ömer hayata geçirmiştir.¹³⁷⁹

¹³⁷⁵ Ebû Yûsuf, halife H.z. Ömer'in, Necran halkını önce sürgün ettiğini, ardından emredilen sürgün yerine gidenlere başvurular üzerine eman verdiğini söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 79.

¹³⁷⁶ Başmil, 34.

¹³⁷⁷ Burada ele alacağımız Hayber, Fedek ve Necran yanında Arbesüs halkına da sürgün cezası verilmiştir. Bkz. Belâzurî, 224.

¹³⁷⁸ Kemal Şelâl, yarımada dini birliğin kurulması yönündeki hadis emrine dönük ilk uygulamanın H.z. Ebû Bekir döneminde ridde ehline yönelik harekâtlarla yapılmış olduğunu öne sürer. O'na göre halife H.z. Ebû Bekir, bu politikayı ilk önce tövbe edip Allah'a dönene kadar mürtedlere uygulamış ardından, İslâm'a davet edilmeleri sonrasında da bu çağrıya olumlu cevap vermeyen Hayberlilere ve Necranlılara uygulamıştır. Bkz. Şelâl, 101. Aslında H.z. peygamberden nakledilen bu rivayet, kendisine ittiba konusunda zerre taviz vermeyen H.z. Ebû Bekir zamanında değil de H.z. Ömer zamanında icraata dökülmüştür. Buna benzer bir rivayet de ileride İslâm devleti egemenliği altına girecek olan vilayetlerle ilgilidir. “ *‘Irak dirhem ve kâfizi vermekten, Şam dinar ve medy’i (Şam bölgesindeki bir ölçü birimi) ödemekten, Mısır ise dinar ve irdebini vermekten vazgeçti. Siz de eski durumunuza döndünüz’ ifadesini üç kez tekrarladı, Ebû Hureyre'nin eti ve kanı buna şahittir.*” şeklindeki hadis rivayet için Ebû Ubeyd “*Allahu a'lem bunlar gerçekleşecektir ve sonra bu vergiler*

Hız. Ömer döneminde Arap yarımadası dışında gayr-ı müslim devletlere yönelik gerek müslüman gerek gayr-ı müslim topluluklar açısından bir iskân politikasından bahsetmek mümkündür. Müslüman toplum açısından sürdürülen iskân politikasında temel amaç, yeni yerleşim alanlarının açılıp yeni şehirlerin kurulması ile gerek düşman işgaline set çekmek, gerekse tebliğ politikasının sosyalleşme yoluyla hayata geçirilmesini sağlamaktır. Ülke içinde hayata geçirilen gayr-ı müslim bir iskân politikası ise, zahirde dini temelli olarak görülse de bu durum özünde sosyal ve siyasal yönleri de bulunan bir uygulamadır.

İslâm devleti, doğduğu andan itibaren kendini, dini bir mücadele ortamında bulmuş ve ilk etapta kabilevi yapılara yönelik verdiği dini mücadelesini, zamanla imparatorluklara karşı da vermiştir. Egemenliği altına giren dini toplulukların dini mensubiyetleri yanında günlük hayatta takındıkları tavırlar da kendilerine yönelik uygulanan politikalara etki etmiştir.

g.1. Hayber ve Çevresinin Tehciri

Hayber’de ucu açık bir süre ile bırakılan Yahudilerin, daha Hız. peygamber döneminde rüşvete bulaşmaları suretiyle İslâmi yönetime vefasızlık gösterdikleri bir gerçektir.¹³⁸⁰ Hız. Muhammed döneminde Hayber’de Abdullah b. Sehl adlı sahâbi öldürülmüş¹³⁸¹ olup bu olayı yahudilerden bu olayı üstlenen olmamıştır. Hatta Hız. peygamberin cinayete dair: “*Diyetini ödeyiniz ya da harp ilan ediniz.*”¹³⁸²

ödenmeyeceklerdir.” yorumunu yapmaktadır. Bkz. Ebû Ubeyd, 71. Fakat Hız. Ebû Bekir dönemindeki fetihler sonunda da haraç benzeri bir uygulama gerçekleşmemiştir. Aynı rivayet için Bkz. Yahya b. Adem, 71–72.

¹³⁷⁹ Hitti bu uygulamayı eski antlaşmaları hiçe saymak olarak nitelemektedir. Bkz. Hitti, *İslâm Tarihi*, I, 257.

¹³⁸⁰ Vakıdî, II, 691; İbn Kesîr, VI, 300.

¹³⁸¹ İbn Hişâm, III, 369.

¹³⁸² İbn Hişâm, III, 370–371.

söylediğine dair bir rivayet bile vardır. Buna ağmen, Hz. Ömer'in hilafetinin son dönemine kadar yerlerinde bırakılmışlardır.¹³⁸³

Yapılan muahdede yahudilerin ısrarla vurguladıkları husus tarımda ehil olmalarıydı. Bu konuda Hz. peygamberin ikna olmasındaki nedenlerden biri de dönemin hassasiyeti nedeniyle askeri gücün tarıma kaymasını engellemektir.¹³⁸⁴ Tüm bu noktalar dikkate alınarak antlaşmayı bitirme hakkını saklı tutup, kendilerini burada bırakmıştı. Hayber yahudileri için ucu açık bir iskân uygulaması ise Yesribli dindaşlarına verilen cezalardan kötü değildi. Fakat kendilerini yerlerinde bırakan İslâm devleti güç, toprak ve insan unsuru açısından, ilk dönemle kıyaslanamayacak denli büyümüştü. Hz. Ömer döneminde artan iş gücü artık Yahudi istihdamını da gereksiz kılmaktaydı. Müslüman toplum içinde iş gücü artışı yanında tarımda ehil duruma gelmiş olmasından ötürü artık Hayber halkının tehciri mümkün hale gelmişti.¹³⁸⁵

Yahudilerin Hayber'e giden müslümanlara yönelik zarar verme girişimleri devam etmekte olup bu girişimlerin son mağduru Abdullah b. Ömer olmuştur.¹³⁸⁶ Bahsedilen nedenler bardağı taşıran son damla olup neticede Hz. Ömer, Hayber yahudilerine yaptırım uygulamayı düşünmüştür.¹³⁸⁷ Belâzurî'de, Hayber sürgününün nedenleri arasında, yahudilerin müslümanlar arasında bozgunculuk yapmaları, onları

¹³⁸³ Ebû Yûsuf, Hayber sürgünün Hz. Ömer döneminin sonunda gerçekleştiğini söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 54.

¹³⁸⁴ İbn Kesîr, VI, 300.

¹³⁸⁵ Ebû Ubeyd, 56.

¹³⁸⁶ İbn Hişâm, III, 369–371.

¹³⁸⁷ Tantavî, 165.

aldatmaları,¹³⁸⁸ İbn Ömer'i damdan atarak iki elini kırmaları gibi kötülükler¹³⁸⁹ yanında bu dönemde Hayber'de meydana gelen veba salgını da sayılır.¹³⁹⁰

Ayrıca Hz. Ömer, Hz. peygamberden gelen “Yahudi ve hristiyanları Arap yarımadasından çıkaracağım, tâki orada sadece müslümanları bırakacağım.”¹³⁹¹ ve son konuşmalarında “Yahudileri Hicaz'dan, hristiyanları da Arap yarımadasından çıkarın.”¹³⁹² veya “Arap toprağında iki din bir arada olmaz.”¹³⁹³ şeklindeki ifadelerini öğrenip de durumun doğruluğunu te'yit ettikten sonra harekete geçmiştir.¹³⁹⁴ Muhammed Heykel, Hz. peygamberin, İslâm toplumunun maslahatı

¹³⁸⁸ İbn Kesîr, VI, 300.

¹³⁸⁹ Belâzurî, 38; Ebû Yûsuf, 55; İbn Hişâm, III, 372.

¹³⁹⁰ Belâzurî, 36; Tehcire dair öne sürülen sebepler hemen hemen birçok eserde benzer olmakla birlikte Muhammed Heykel fetih politikalarında olduğu gibi tehcirde de yarımada'nın siyasi ve dini birliğini bu olaya neden olarak gösterir. Ona göre, birliğin sağlanabilmesi için her türlü endişe ve şaibeden uzak durmak gerekir ki Hz. Ömer de ırk, din ve dilde birliği sağlamak için bunu yapmıştır. Ancak O, temelde Kur'an ve Resulullah'ın sünnetine muhalefetin yattığı kanaatindedir. Bkz. Heykel, *el-Faruk-u Ömer*, II, 204.

¹³⁹¹ Ebû Ubeyd, 98.

¹³⁹² Ebû Ubeyd, 99; Semhûdî, Hz. peygamberin hastalığı esnasında “Müşrikleri Arap yarımadasından çıkarın, heyetlere benim ikramda bulunduğum gibi ikramda bulunun dedi ve üçüncü de sustu.” rivayetine yer verir. Bkz. Semhûdî, I, 319. Keza Hz. Ömer'in sürgün infazı için “Müşrikleri Arap yarımadasından çıkaran Hz. Ömerdir.” diyerek rivayete binaen yahudi ve hristiyanları müşrik olarak nitelemektedir.. Bkz. Semhûdî, I, 320; İbn Kayyım “Hz. peygamberin Hayberlilerle yarıcılık üzerine anlaşırken bunun süresini ‘İstediğimiz kadar sizi burada bırakırız.’ ya da ‘Allah bıraktığı kadar’ ifadeleri ile istediğim zaman sizi çıkartabilirim demek istemiştir ki ölmeden önce tehcire dair söyledikleri ile bunu emretmiş Hz. Ömer de bu emri uygulamıştır.” yorumunu yapar. Bkz. İbn Kayyım, II, 478.

¹³⁹³ Belâzurî, 41, 77.

¹³⁹⁴ Taberî, III, 21; İbn Hişâm, III, 372; Semhûdî, I, 321; Muvatta, Camii 18; “Allah sürülmenize müsaade etti. Bana bu hadis ulaştı. Yahudilerden elinde ahit olan getirsin, kendisine onu uygulayayım.” dedi ve elinde ahdi olmayanları sürdü. Bkz. Nuveyrî, XVII, 187; Ancak kaynaklarda sürgüne dair emri Hz. Ömer'in bizzat Hz. Peygamber'den işittiğine dair rivayetler de mevcuttur. Bkz. Tirmizi, IV, Kitabu's-Siyer 1606, 1607; İbnü'l-Esîr, Hz. Ömer'in Rasûlullah (s.a.v.)'ın: “Arap Yarımadasında iki din bir arada kalmayacaktır.” rivayetine dayanarak Necrân halkını sürgün etmesi

icabı Medine’de yahudilerle antlaşma yaptığını, Hz. Ömer’in de yarımada’daki din birliği açısından yine toplumun maslahatını gözettiğini ve bu nedenle tehcire başvurduğunu söyler.¹³⁹⁵ Aslında ona göre, halife tehcir uygulamamış, bilâkis antlaşma yenilememiştir.¹³⁹⁶ Fakat Necran açısından Heykel’in burada gözden kaçırdığı husus, eğer Hayber’deki gibi muvakkat nitelikte değilse, ahdin süreklilik taşıdığıdır. Çünkü ahit bir vatandaşlık hakkı tanıdığından ve vatandaşlık da her dönemde yenilenmeyeceğinden ötürü, ahitte yenilememe bir mazeret olarak ileri sürülmemelidir.¹³⁹⁷

Bu aşamada halife yine de fevri bir kararla hareket etmemiş, bilâkis, aldığı kararın gerekçesini de müzakere etme gereği duymuştur. Halife, yahudilerin geçici olarak Hayber’de bırakıldıklarını belirtmiş ve Hz. peygamberden kendisine kalma garantisi verilmemiş olanların, sürgüne hazırlanmalarını söylemiş ve neticede kendilerini sürmüştür.¹³⁹⁸

Sürgün infazı için bizzat Hayber’e giden Hz. Ömer, burada yahudilerle yapılan muahededeki yarıcılık esasına binaen paylarını aynî ya da nakdî olarak teslim etmiştir.¹³⁹⁹ Hayber, savaş yoluyla ele geçirildiği için kendilerine sadece üründen pay verilmiş olup araziden her hangi bir hak elde edememişlerdir. Ancak Fedek, Hz. peygamber döneminde sulhen (arazi ve ürün yarıcılığı üzerine) antlaşma imzaladığı

için Ya'lâ b. Münye'yi Yemen'e gönderdiğini aktarır. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 283; Muhammed Ziya yarımada’dan gayr-ı müslimleri çıkarma kararının diğer dinlere yönelik bir aleyhtarlık değil bilâkis kutsala dair bir uygulama olduğu kanaatindedir. Hatta bu icraatla hristiyanlık ve İslâm için eşit bir uygulama yapıldığını; yarımada müslümanlara, Kudus’ de hristiyanlara has kılınarak tutarlı ve eşit bir politika takip edildiğini öne sürer. Bkz. Ziya, 93.

¹³⁹⁵ Heykel, II, 204.

¹³⁹⁶ Heykel, II, 205.

¹³⁹⁷ Öztürk, 16–17.

¹³⁹⁸ İbn Hişâm, III, 371; Taberî, III, 21; IV, 112.

¹³⁹⁹ Bkz. İbn Kayyım, I, 180; Heykel, II, 204.

için sürgün esnasında kendilerine hem arazi hem de ürünlerinin yarısının değeri ödenmiştir.¹⁴⁰⁰

Hayber ve Fedek'in yanı sıra yarımada da yahudi toplu yaşamının olduğu başka yerler de vardı. Bunlardan Vâdî'l-Kurâ için farklı rivayetler söz konusudur. Bir rivayette Vâdî'l-Kurâ halkının elindeki arazi alınarak kendileri sürülmüş¹⁴⁰¹ ve malları burayla yapılan savaşa katılanlar arasında taksim edilmiştir.¹⁴⁰² Bir başka rivayette ise Hicaz sınırları dışında kalması sebebiyle bura halkına tehcir uygulanmamıştır.¹⁴⁰³ Bu rivayet, “*Yahudileri Hicaz'dan, hristiyanları Arap yarımadasından çıkarın.*” hadisine uygun hareket edildiğini göstermektedir.¹⁴⁰⁴ Çünkü burası Hicaz sınırları dışında kalmaktaydı.¹⁴⁰⁵ Hatta bölgede yaşayan yahudilere dair sürgün kararını ele alan bir rivayette Fedek, Teymâ ve Hayber halklarının sürgün edildiği bilgisi varken¹⁴⁰⁶ bir başka rivayette ise Teymâ halkına sürgün uygulanmadığı bilgisi vardır.¹⁴⁰⁷

“*Arap yarımadasında iki din bir arada olmaz.*” hadisinden hareketle meseleye yaklaşılsa Yemen ve Bahreyn'deki gayr-ı müslim mevcudiyeti itibariyle de emir tam anlamıyla uygulanmamış olmaktadır. İbn Kayyım; Yemen'i Arap yarımadasına dahil edip oradaki gayr-ı müslim varlığın da tehcirini öngören bazı

¹⁴⁰⁰ Ebû Ubeyd, 9; Belâzurî, 42–43; Taberî, IV, 112; Hz. Ömer bu ödemeyi altın, gümüş ve semer vererek yaptı. Bkz. Belâzurî, 45; Semhûdî, I, 321.

¹⁴⁰¹ Cebr, 141.

¹⁴⁰² Belâzurî, 47.

¹⁴⁰³ Belâzurî, 47.

¹⁴⁰⁴ “*Hicaz yahudilerini ve Necran ehlini Arap yarımadasından çıkarın.*” Bkz. Semhûdî, I, 321.

¹⁴⁰⁵ Belâzurî, 47.

¹⁴⁰⁶ Belâzurî, 48.

¹⁴⁰⁷ İbn Kayyım, Teymâ ve Yemen'den sürgün yapılmadığını aktarır. Bkz. İbn Kayyım, I, 178; Semhûdî, Hayber yahudilerinin Teymâ ve Eriha'ya sürgün edildiklerini söylemektedir. Bkz. Semhûdî, I, 320.

Şafii alimlerin fikrini, Hz. Ali dönemine kadar burada bir tehcir uygulanmaması nedeniyle vehim olarak niteler.¹⁴⁰⁸ Şevkânî, “*Onları Arap yarımadasından çıkarın!*” ve “*Hicazdan çıkarın!*” hadislerini, birlikte ele alır ve kastedilen yerin, sadece Hicaz olduğunu ya da burada Hicaz ile bir tahsis yapıldığını söyler.¹⁴⁰⁹ Ayrıca ona göre Hicaz; Mekke, Medine, Taif ve çevresinden ibaret olup Hicaz; Necid ve Tihame arasını ayıran yer anlamındadır.¹⁴¹⁰ Semhûdî de, Yemen’den hiçbir gayr-ı müslimin sürgün edilmemiş olmasını, hadiste kastedilen yerin Hicaz olmasına bağlar.¹⁴¹¹ Bir başka tanıma göre de Arap yarımadası¹⁴¹² “... *el-Vâdi(el-Kurâ)’den Yemen’in uzak kısmına, Irak sınırına, denize kadar olan kısım...*” şeklinde tanımlanır.¹⁴¹³ Şu halde, coğrafi esaslardan ve rivayetlerin genelinden hareketle mesele ele alındığında, hadislerden hareketle tüm yarımadayı gayr-ı müslimlerden arındıracak şekilde bir uygulamaya girişilmediği anlaşılmaktadır.

g.2. Necran Tehciri

Güneyde yaşayan Necran hıristiyanları da Hz. Ömer döneminde sürgün edilmişlerdir. Bu sürgünün nedenleri arasında da başta sosyal neden olmak üzere dini, siyasi ve kültürel durumlardan söz etmek mümkündür.

İslâm devletinin cizye antlaşması imzaladığı Necran halkına yönelik uyguladığı sürgünü, gerek müslüman gerekse oryantalist çevrelerde dini bir nedenle

¹⁴⁰⁸ İbn Kayyım, I, 185.

¹⁴⁰⁹ Şevkânî, VIII, 65–67.

¹⁴¹⁰ Şevkânî, VIII, 65.

¹⁴¹¹ Semhûdî, I, 321.

¹⁴¹² “*Arap yarımadası adlandırması, buranın İslâm’dan önce Araplar’ın elinde bulunması ve onların yurdu olmasındandır.*” Şevkânî, VIII, 65.

¹⁴¹³ Müslim, Cihâd 63, Ebû Dâvud, Harâc 28–3030, Tirmizî, Siyer 43–1606

açıklayanlar vardır.¹⁴¹⁴ Tehcire yönelik dini açıdan değerlendirme yapanlar, Hz. peygamberin hadislerinin sürgün için temel teşkil ettiğini söylerler. Olayı dini açıdan değerlendirenler, Necranlılar'ın sosyal ve siyasi alandaki gidişatlarının ahitlere aykırı olmasının nebevi emre ortam hazırladığını öne sürerler.¹⁴¹⁵

Hz. Ömer'in tehcir için uygun şartları bekleyip fırsatları değerlendirdiğini, yani siyasi şartların uygun hale gelmesi ile bu uygulamayı yaptığı yönünde yorumlar da vardır.¹⁴¹⁶ Siyasi şartların olgunlaşması yorumu, sanki uygulamanın hadis emrine binaen yapıldığı anlamını vermektedir. Ancak siyasi şartlardan kasıt, güçlenmek ya da müdahale kudreti ise, bu durum Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren oluşmuştu. Çünkü Hz. Ebû Bekir döneminde, gerek içte gerekse dışta askeri açıdan akıl almaz bir hareketlilik söz konusuydu. Ayrıca böyle bir hadisin gereğini yerine getirme işi Usame ordusunun yola çıkarılmasında bile engel tanımayan Hz. Ebû Bekir'den geçip Hz. Ömer zamanına kadar kalmamalıydı.¹⁴¹⁷ Ancak Necran halkının sosyal hayata dair tercih, tavır, v.s durumlarına karşın, yine de Necran sürgününün ısrarla Hz.

¹⁴¹⁴ Samed, Mehâmi Hamed Muhammed, *Nizamu'l-Hükm fî Ahdi'l-Hulefai'r-Raşidîn*, Beyrut 1994, 161; Kaldı ki buradaki faiz yasağının dini değil, sosyal bir durumdan ötürü getirilmiş olduğunu, çünkü faize karşın İslâm dinine aykırı birçok faaliyet içinde olduklarını daha önce belirtmiştik. Hz. Ömer, Ya'lâ b. Ümeyye'ye “Onları dinlerinden döndürmeyin, dininde kalmaya devam edenleri sürün, İslâm'a girenleri bırakın, beldeyi sürgün edilenlerden arındırın, sonra kendilerine belde seçeneği sunun, kendilerini ‘Arap yarımadasında iki din -bir arada- bırakmayın’ doğrultusundaki Allah ve Resulü'nün emriyle benim sürgün ettiğimi ilan et...” demiştir. Bkz. Heykel, I, 103.

¹⁴¹⁵ Örneğin Abidin Sönmez, Hz. Ömer'in verdiği hutbede Hayberlilere verilen geçici ikamet hakkına vurgu yaparak “Sebeple sebep olan, bir arada değerlendirilmiştir.” diyerek sürgünü gerekçelendirir. Bkz. Sönmez, Abidin, *Rasulullahın Diplomatik Münasebetleri*, İstanbul 1984, 184–186.

¹⁴¹⁶ Bostancı, 107.

¹⁴¹⁷ Fayda, Mustafa, “Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi ile Necran'dan Gayr-i Müslim'leri Çıkarması”, *DEÜİFD*, İzmir 1983, I, 63; Fakat Taberî, Seyf b. Ömer yoluyla gelen bir rivayette Hz. Ebû Bekir'in de hastalığı esnasında sürgüne dair vasiyette bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Taberî, III, 446. Fakat bu bilgiyi başka kaynaklarda bulamadık.

peygamberden rivayet edilen hadise binaen gerçekleştiğini savunanlar vardır.¹⁴¹⁸ Tehcir kararı, eğer hadise binaen alınmışsa bu karar bizzat Hz. peygamber ya da Hz. Ebû Bekir tarafından uygulanmalıydı ki Hz. peygamberin Necran’la yaptığı ahit, Hz. Ebû Bekir tarafından yenilenmiştir.¹⁴¹⁹ Temmavi’ye göre gerek Hz. peygamberin, tehcir kararını aldığı anda mevcut olan hastalığı, gerekse Hz. Ebû Bekir’in kısa süren halifelik döneminde vuku bulan hadiseler,¹⁴²⁰ bu kararın icrasının Hz. Ömer dönemine kalmasına sebep olmuştur.¹⁴²¹

Bu sürgünün nedenini sırf dini açıdan açıklamak etraflıca bir değerlendirme olmayacaktır. Çünkü Hz. Ebû Bekir döneminde vuku bulan irtidat hareketlerinden birini başlatan Esved’u-l Ansî’ye verdikleri destek,¹⁴²² İslâm devletinin bütünlüğüne yönelik ciddi bir tehlike ve kendileriyle imzalanan ahde de aykırı bir durumdu. Ebû Ubeyd de hadise aykırı hareket eden Necranlıların sürgüne maruz kaldığını söylemekte iken, sürgünden önce Hz. Ömer’in Necran’ın Ruaş halkına gönderdiği mektubu , delil olarak gösterir. İşte bu mektupta Necran halkından irtidat edenlere

¹⁴¹⁸ Ebû Ubeyd, 99; Dahlan, I, 79; Temmavi, Necran sürgünü için kaynaklarda yer verilen gerekçelerin; ahde vefasızlık, iç çekişme ve güç odağı haline gelmeleri şeklinde üç ana başlık altında ele alındığını ve ihtilafların bu noktalarda cereyan ettiğini söyler. Bkz. Temmavi, Süleyman Muhammed, *Hazreti Ömer ve Modern Sistemler*, (çev. Muhammed Vesim Taylan İstanbul 1993, 339. Hâlbuki ele aldığımız üzere birçok eserde sürgün için rivayet edilen hadisler temel nedenlerden gösterilmektedir.

¹⁴¹⁹ Fayda, Mustafa, *Haz. Ömer Döneminde Gayr-ı Müslimler*, 192; Fayda, Mustafa, “Hz. Ömer’in Hayber ve Çevresi ile Necran’dan Gayr-i Müslim’leri Çıkarması”, *DEÜİFD*, İzmir 1983, I, 51–66; Sürgün kararı alan Hz. Ömer’e gelen Hayber lideri “*Bizi çıkarma, Allah Resulü ve Ebû Bekir’in bıraktığı gibi yerimizde bırak...*” talebinde bulunmuştur. Bkz. İbn Kayyım, I, 183.

¹⁴²⁰ “*Nebi s.a.v. vefat ettiğinde Hz. Ebû Bekir sürgün için fırsat bulamadı.*” Bkz. Semhûdî, I, 321.

¹⁴²¹ Temmavi, 340.

¹⁴²² Samed, 161.

dair bilgiler mevcuttur.¹⁴²³ Ancak Ebû Ubeyd'in aktardığı bir başka rivayette ise Necranlılar'ın faiz yasağını Hz. Ömer döneminde ihlal ettiği bilgisi vardır.¹⁴²⁴

Kuzeyde hristiyan Bizans devletine yönelik sürdürülen fetih hareketlerinde bazı hristiyan Araplar, Bizans ve Sasani saflarında yer almışlardır.¹⁴²⁵ İçteki hristiyanların¹⁴²⁶ ise ülke mensubiyetinden ziyade din sempatisi taşımaları ve ileriye dönük Bizans ve Sasani ülkelerinin, içteki gayr-ı müslimlerden casus¹⁴²⁷ edinme ihtimalleri, başta gelen sürgün etkenlerinden olabilir.¹⁴²⁸

Necran sürgünü sebepleri arasında tefecilik faaliyetleri veya nüfuslarının İslâm toplumuna tehlike oluşturacak denli artışını¹⁴²⁹ gösterenler de vardır.¹⁴³⁰ Ancak dini nedenler hususunda en sıradışı delili Philip Hitti öne sürer. O'na göre, Necranlıların Hz. Ömer tarafından sürgün edilmelerinin nedeni İslâm'ı kabul etmemeleridir.¹⁴³¹ Fakat bu yorum, kendileriyle imzalanan ahdin hiçbir ilkesine uygun düşmemektedir. Çünkü kendileri bu yönde bir şartla mükellef tutulmamışlardır. Sürgüne dair talebin bizzat Necran halkından geldiğine dair rivayetler de vardır ki Necranlıların kendi aralarındaki çekememezlik nedeniyle

¹⁴²³ Ebû Ubeyd, 99.

¹⁴²⁴ Bkz. Ebû Ubeyd, 189.

¹⁴²⁵ Zeydan, IV, 63.

¹⁴²⁶ Aslında Necran halkının hepsi hristiyan değildi. Belâzurî, Necran'da yahudi nüfusunun da bulunuyor olmasına rağmen bunların hristiyanlarla birlikte Necran sulhüne dahil edildiğini söylemektedir. Bkz. Belâzurî, 77.

¹⁴²⁷ Hatta Arbesus ya da Arabsus halkı, Rumlar hesabına yaptıkları casusluk faaliyetleri nedeniyle kendilerine sunulan bir yıllık bir mühlet ardından sürülmüşler ve şehirleri yıkılmıştır. Bkz. Ebû Ubeyd, 169; Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 161; Tantavî, 170.

¹⁴²⁸ Samed, 161; Ziya, 92.

¹⁴²⁹ Belâzurî bu sayıyı kırkbin kişi olarak nakleder. Bkz. Belâzurî, 78.

¹⁴³⁰ Belâzurî, 77.

¹⁴³¹ Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, Newyork 2002, 61.

böyle bir talepte bulunmaları,¹⁴³² sürgün sonrasındaki gelişmeler gözden geçirildiğinde yersiz durmaktadır.¹⁴³³ Çünkü sürgün nedeniyle yaşanan mağduriyetten ötürü yaklaşık iki yıl süreyle getirilen vergi muafiyeti, hem kendi durumlarının elverişsiz oluşu hem de İslâm devleti gelirlerinin azalması sebebiyle mümkün görünmemektedir. Belâzurî’de yer alan bir rivayette Necranlılar’ın sürgün talebinde bulunduktan sonra pişmanlık yaşadıkları ve kararın iptali için Hz. Ömer’e başvurmalarna rağmen taleplerinin reddedildiği bilgisi vardır.¹⁴³⁴ Hatta geri dönüşe yönelik talep Hz. Ali döneminde de söz konusudur. Necranlılar Hz. Ali döneminde bizzat kendisine başvurarak “*Ömer bizi topraklarımızdan çıkardı, topraklarımızı bize geri ver.*”¹⁴³⁵ diyerek ricada bulunmuşlardır.¹⁴³⁶ Eğer sürgün için kendileri bir teklifte bulunmuş olsalardı ne Hz. Ömer’in kendilerini yerlerinden çıkardığını dile getirirler ne de geri dönüş talebinde bulunurlardı. Çünkü Hz. Ali bu taleplerini “*Hiz. Ömer kararlarında isabetli bir insandır...*”¹⁴³⁷ diyerek reddetmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Hz. Ali’nin Hz. peygamberin tehcire dair hadisinden bahsetmeyip sadece Hz. Ömer’in sürgün uygulamasının yerinde oluşunu ikrar etmiş olmasıdır. Hatta A’meş’in Salim b. Ebi’l Cad’dan yaptığı rivayette “*Necranlılar Hiz. Ali’nin, Hiz. Ömer’in kararına muhalefet edip kendilerini iade etmesi beklentisi*

¹⁴³² Belâzurî, 78.

¹⁴³³ Çünkü Hz. Ali halife olunca Irak’a gelmiş ve burada Necran uskûfu kendisiyle görüşmüştür. Bu görüşmede uskûf, yazılı ya da sözlü bir garanti ile eski beldelerine dönüş için halifeden istekte bulunmuş ise de Hz. Ali, Hz. Ömer’in kararının yerinde olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi de kendilerinin at ve silah edinmiş olmalarıdır. Bkz. Ebû Yûsuf, 80.

¹⁴³⁴ Belâzurî, 78.

¹⁴³⁵ Ebû Ubeyd, 98.

¹⁴³⁶ Belâzurî’de yer alan bir rivayette Necranlıların sürgün talebinde bulunduktan sonra pişmanlık yaşadıkları ve kararın iptali için Hz. Ömer’e başvurdukları ancak bu taleplerinin reddedildiği bilgisi vardır. Bkz. Belâzurî, 78.

¹⁴³⁷ Ebû Yûsuf, 80.

*içindeydiler.”*¹⁴³⁸ şeklinde bir ifade vardır. Eğer bu kararın dayanağı hadis olsaydı, Necranlıların iade beklentisi içine girmeleri de tabiatıyla düşünülemezdi.

Heykel; tehcirin Hz. Ömer döneminde yapılmış olması hususunda öne sürülen faiz, iç ihtilaflar, anlaşmazlıklar ve güçlenme gibi öne sürülen tüm nedenlerin doğru ya da yanlış olma ihtimalinin de söz konusu olabileceğini, ancak sürgün planının Hz. Ömer’e ait olmadığını; bilâkis İslâm devletinin bir siyaseti olduğunu ve onun da bu işi basiret ve adaletle icra ettiğini söyler.¹⁴³⁹ Hatta Hz. Ömer’in uyguladığı tehcir kararının Medine’de bizzat Hz. peygamberin başlatmış olduğu siyasetin izdüşümü¹⁴⁴⁰ olduğunu öne sürenler de vardır.¹⁴⁴¹ Bu genel siyasete¹⁴⁴² göre Hz. peygamber ve ilk halifesi döneminde yarımada meskûn olan farklı din mensupları ile antlaşmak artık gereksizdi. Çünkü yarımada kuzeyden güneye tek devlet ve tek din etrafında kenetlenmiş bir vaziyetteydi. Dolayısıyla bu birliğe halel getirecek ırk¹⁴⁴³ ve din farkı yarımada izale edilmeliydi.¹⁴⁴⁴

¹⁴³⁸ Ebû Yûsuf, 80.

¹⁴³⁹ Heykel, I, 104.

¹⁴⁴⁰ Levent Öztürk bu uygulamayı tedricilik olarak niteler. Bkz. Öztürk, 215.

¹⁴⁴¹ Öztürk, 212.

¹⁴⁴² Heykel, sürgün kararı ve uygulamasına kimsenin şaşırمامış olmasını da uygulamanın genel bir siyaset olduğuna delil olarak gösterir. Bkz. Heykel, I, 105–106.

¹⁴⁴³ Corci Zeydan da Hz. Ömer’in, Arap birliğini temin için tehcir politikasına giriştiği kanaatindedir. Ancak bu görüşü savunduğu eserinde “Hz. Ömer, Arap birliğine ve Arap yarımadasını Araplar’a tahsise pek ziyade haris ve taraftar olmakla beraber İslâm Araplarını Şam ve Irak kıtalarında ikamete dahi teşvik eylemiş idi.” demektedir. Bkz. Zeydan, IV, 45. Zeydan, Hz. Ömer’in Arap birliği hedefine, İyâd kabilesinden Rum hükümdarına sığınan Arapların iadesi hususunda yazdığı mektubu delil getirir. Bkz. Zeydan, IV, 47.

¹⁴⁴⁴ Heykel, I, 105.

Hız. Ömer'in tehcir uygulamasında bütün nedenler hesaba katıldığında genelde İslâm devleti ve toplumunun özelde ise müslümanların maslahatı¹⁴⁴⁵ ve bekası icabı hareket edilmiş olduğu açıktır. Uygulama, rivayet edilen hadislerle binaen yapılmış ise bu durum yarımada hayatlarnı sürdüren diğler gayr-ı müslim varlığına tezat oluşturur. Çünkü Bahreyn ve Yemen'de gayr-ı müslim varlığı yanında¹⁴⁴⁶ dışarıdan giren tüccarlar nedeniyle geçici olarak da olsa bireysel anlamda yarımada gayr-ı müslim varlığından söz etmek mümkündür. Çünkü bizzat Hz. Ömer, gayr-ı müslimlerin ticari faaliyetler için yarımada girişlerine süreli olarak izin vermektedir.¹⁴⁴⁷

İslâm devletinde ferdin temel hak ve hürriyetleri yanında bütün toplumun çıkarları da önemlidir ve tüm bunları temin için İslâm devlet başkanı bu tarz bir tasarrufta bulunmuş olabilir. Kaldı ki Hz. Ömer, her hangi bir suç işlememelerine rağmen Benî Haşim'in, ashabın ve Kureyş'in ileri gelenlerine Medine'de zorunlu ikamet mecburiyeti getirmiştir.¹⁴⁴⁸ Bunda her ne kadar temel neden, devletin maslahatı için istişare etmek olsa da netice de seyahat hakkından mahrum edilme durumu söz konusudur.¹⁴⁴⁹ Ayrıca Hz. Ömer'in sınır noktalarını güvenli bir hale

¹⁴⁴⁵ Ebû Yûsuf, Hz. Ömer'in, Necranlılar'dan müslümanlara gelebilecek bir tehlike nedeniyle yani Müslümanlar adına korkarak sürgün yaptırımına gittiğini söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 79; Heykel ise gayr-ı müslimlerle ahit yapmanın Hz. peygamberin bir sünneti olmadığını, bilâkis Hz. peygamberin bile kendi döneminde ümmetin maslahatı icabı uyguladığı siyasette değişikliklere gittiğini söyler. Heykel, geçen zaman ve artan fetihlerin yarımada birliği korumayı gerektirdiğini, bunun da değişime sebep olduğunu öne sürer. Bkz. Heykel, II, 205.

¹⁴⁴⁶ Yemen'de Hz. Peygamber'den Hz. Ali dönemine kadar gayr-ı Müslim varlığı devam etmiştir. Bkz. İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 185; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 275.

¹⁴⁴⁷ Ebû Ubeyd, 98; İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 185.

¹⁴⁴⁸ Heykel, II, 212.

¹⁴⁴⁹ Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, İstanbul 2004, 176.

getirmek için buralara müslüman aileleri gönderip iskân etmesi de¹⁴⁵⁰ yine devlet bekası için alınmış bir tedbirdir. Demek ki Hz. Ömer, devlete aykırı bir faaliyet içinde bulunmamalarına karşın müslüman kesime yönelik olarak da bir iskân politikası içinde olmuştur. Tüm bunlara seyahat ve yerleşme hürriyetine yönelik bir müdahale olarak değil de İslâm'ın, kamu yararının ve devletin bekası için atılmış adımlar olarak bakmak gerekir.¹⁴⁵¹

Necran'la yapılan ahitte İslâm devleti vatandaşı olmaları nedeniyle İslâm devletindeki mali piyasanın bozulmaması için kendilerine faiz yasağı getirildiğini daha önce belirtmiştik. Bu yasağı delmeleri¹⁴⁵² yanında dini açıdan dayanak kabul edilen hadis¹⁴⁵³ ve irtidat hareketlerine verdikleri destek,¹⁴⁵⁴ at ve silah biriktirme çabalarıyla¹⁴⁵⁵ birlikte düşünüldüğünde sürgün kararı oldukça haklı durmaktadır. Hatta Hz. Ömer'in silahlanmaya istinaden sürgün kararı tespitini bizzat Hz. Ali'nin Necran heyetine söylediği de rivayetlerde geçmektedir.¹⁴⁵⁶ Çünkü eli silah tutan tüm müslümanların orduya katılması ile ülke içinde silahlı bir güç halini alan gayr-ı müslimlerin durumu tehlike arz etmekteydi.¹⁴⁵⁷ Hatta, tüm askeri güç kuzey doğu ve kuzeybatıda bulunan cephelerde konuşlandırıldığından, güneydeki muhtemel bir isyana müdahale edilemeyeceği için halife bu yola başvurmak zorunda kalmıştır.¹⁴⁵⁸ Kaldı ki zımni kitleye yönelik imzalanan antlaşmalarda savaşa dair her türlü imkân

¹⁴⁵⁰ Taberî, *Tarih*, III, 306, IV, 211.

¹⁴⁵¹ Demir, 176.

¹⁴⁵² Ebû Ubeyd, bu yasağın Hz. Ömer döneminde ihlâl edildiği kanaatindedir. Bkz. Ebû Ubeyd, 189.

¹⁴⁵³ “*Arap yarımadasında iki din bir arada bulunamaz.*” Belâzurî, 41.

¹⁴⁵⁴ Samed, 161.

¹⁴⁵⁵ Ebû Yûsuf, 80.

¹⁴⁵⁶ Ebû Yûsuf, 80.

¹⁴⁵⁷ Temmavi, 340.

¹⁴⁵⁸ Bkz. el-Hatîb, 60.

ve ihtimalden uzak durma şartı getirilmiştir. Çünkü kendileri himaye karşılığı zimmi statüsünde sayılmışlardır ki, bu himaye de ancak silah taşıma hakkına sahip müslümanlarca ifa edilebilir.

Hamidullah, sürgünün nedeninin faiz olduğunu ve sadece faiz yasağına aykırı hareket edenlerle sınırlı tutulduğu kanaatindedir. Hamidullah, el-Bekrî'ye dayanarak ileriki dönemlerde Yemen Necran'ındaki hristiyan varlığını buna delil gösterir.¹⁴⁵⁹ Ancak burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, Yemen Necran'ından sadece hristiyanlar değil, burada onlara tabi olarak yaşayan yahudiler de sürgün edilmiştir.¹⁴⁶⁰ İleriki dönemlerde Irak Necraniyesi'nde azalan nüfusları dolayısıyla, toplu cizye miktarının azaltılması taleplerinden hareketle sürgünün kısmi değil toplu olduğu kanaati daha yerinde bir tespittir.¹⁴⁶¹ Öztürk, ilk etapta uygulanan toplu sürgüne rağmen Yemen Necran'ındaki hristiyan varlığının sonraki dönem yöneticilerinin müsamahasıyla mümkün olduğunu öne sürer.¹⁴⁶² Öztürk, toplu cizye uygulaması yapılmış olan Necranlılar'ın özellikle Hz. Osman döneminde nüfuslarının azalması sebebiyle vergi tenzilatı için başvurmalarını delil olarak kendilerine toplu göç uygulandığı görüşündedir.¹⁴⁶³

Burada ele alınması gereken bir başka husus ise sürgün nedenlerinden olan zimmet ihlaline rağmen zimmet statüsünün akibetidir. Sınırlı zimmet hakkına sahip olan Hayber yahudilerinin aksine sürgün edilen Necranlılardan zimmet hakkı

¹⁴⁵⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 520.

¹⁴⁶⁰ Belâzurî, 77.

¹⁴⁶¹ Öztürk, 212.

¹⁴⁶² Öztürk, 212.

¹⁴⁶³ Öztürk, 212.

kaldırılmamıştır. Bilâkis yeni yerleşim yerlerinde de saldırmazlık elde eden ve geçici bir süre cizyeden muaf tutulan Necranlılar için zimmetin kaldırılmadığı açıktır.¹⁴⁶⁴

Sürgün nedeni, kararı ve icrası yanında sürgün yeri olarak belirlenen belde¹⁴⁶⁵ İslâm ülkesi sınırları içinde yer almakta olup, gerek ülke içine iskân etme¹⁴⁶⁶ gerekse taşınmaz mallarına karşılık arazilerle desteklenmeleri, keza yirmi dört aylık bir süreliğine cizye vergisinden muaf tutulmaları, gözden kaçırılmaması gereken hususlardır.¹⁴⁶⁷ Hz. Ömer, sürgün ettiği Necranlıların sahip oldukları her türlü akar ve malları, buranın sulhen ele geçirilmiş olması nedeniyle satın almıştır.¹⁴⁶⁸ Nihayetinde Hz. Ömer, bu yaptırımı ülke vatandaşlığından çıkartmak suretiyle de yapabilirdi¹⁴⁶⁹ ki, oldukça güçlü olduğu bir dönemde siyasi arenada İslâm devleti hiçbir baskı ile de karşılaşmazdı. Bölge valilerine yazdığı mektupta mallarına karşılık

¹⁴⁶⁴ Osman b. Affan, Necranlılardan alınmakta olan cizyede tenzilata giderken Kûfe valisi el-Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'a yazdığı mektupta “*Onlara iyi davranmanı tavsiye ederim, çünkü onlar zimmeti olan bir toplumdur.*” demiştir. Bkz. Belâzurî, 77; Zimmete vefa amacıyla bedel olarak kendilerine yeni yerleşim yeri verilmesi hakkında Bkz. Heykel, I, 103; “*Ayrıca gittikleri yerlerde kendilerine geniş topraklar verilmesini, bu topraklardan bir süre vergi alınmamasını, daha sonra Hz. peygamberle yaptıkları anlaşmaya uygun biçimde cizye vermeye devam edilmesini valilerinden istedi.*” Bkz. Fayda, Mustafa, “Ömer” *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 46.

¹⁴⁶⁵ Esas sürgün yeri Kûfe olmakla birlikte (bkz. Nuveyrî, IXX, 233.) Necranlılar için burada bir sınırlandırma söz konusu değildir. Bilâkis, onlar birbirinden kopuk beldelere yerleşmişlerdir. Çünkü Belâzurî’de yer alan bir rivayette “*Kûfe’deki Necraniye sahibi, Şam ve çevresinde oturan Necranlıların tümüne elçilerini gönderir, elbiseleri yapmak için kendilerine düşen miktarı toplarlardı.*” denmektedir. Bkz. Belâzurî, 78.

¹⁴⁶⁶ Hz. Ömer döneminde ülke dışına sürülüp zimmetten men edilen tek topluluk Arbesuslülerdir. Çünkü burada defalarca yapılan ikazlara rağmen hala sürdürülen bir casusluk faaliyeti söz konusu olmuştur ki kendilerine bir cezai yaptırım olmakla birlikte yine de mal varlıkları tazmin edilmiş ve en azından maddi anlamda mağdur edilmemişlerdir. Bkz. Şiblî, Nûmani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, II, 221.

¹⁴⁶⁷ Samed, 162.

¹⁴⁶⁸ Belâzurî, 78.

¹⁴⁶⁹ Samed, 162.

mal verilmesi ve bu yöndeki her katkının sadaka niteliğinde olacağını söylemesi,¹⁴⁷⁰ Hz. Ömer'in, muhatabın tavrına rağmen sosyal devlet anlayışından vazgeçmediğini ve olayı maddi ve manevi açıdan değerlendirdiğine dair bir işarettir.¹⁴⁷¹

2. SOSYO-KÜLTÜREL POLİTİKALAR

a. Evlilik Yasağı

Hz. Ömer dönemine kadar, ehl-i kitap statüsüne mali açıdan dahil edilen mecûsîler hariç, ehl-i kitapla evlilik hususunda her hangi bir yasaklama söz konusu değilken bu dönemde halife tarafından bir takım yeni düzenlemelere gidilmiştir. Hz. Ömer'in, Ehl-i Kitaba yönelik hayata geçirdiği bir takım uygulamalara; zaman, mekân ve maslahat noktalarından hareketle bakmak gerekir., Ehl-i kitap kadınlarıyla evlilik, kitap ve sünnete göre helal iken Hz. Ömer'in Medain valisi tayin ettiği Huzeyfe'ye gönderdiği mektupta ehl-i kitap olan karısını boşama emri,¹⁴⁷² maslahat icabı bir durumdur. Çünkü bu yönde Kur'ani ya da nebevi bir yasak olmadığını çok iyi bilmesine rağmen, durumun netleşmesi açısından Huzeyfe, devlet başkanının gerekçesini öğrenmek istemiştir. O esnada, ashabın ileri gelenlerinden Osman b. Affan, Talha b. Ubeydullah ve Cârûd b. Muallâ de ehl-i kitap'tan kadınlarla evlilik yapmışlardı. Ancak bu sahabilerden sadece Huzeyfe, Hz. Ömer'in boşama emrine riayet etmeyip, durumun haramlığına şahadet edip etmediğini sormuştur. Huzeyfe, halifenin “kor parçası”¹⁴⁷³ veya çekici-cazip¹⁴⁷⁴ nitelemesine katılmasına rağmen, bu işin kendisine helal olduğunu beyan edip boşamaya yanaşmamıştır. Ehl-i kitap olan

¹⁴⁷⁰ Ebû Yûsuf, 79.

¹⁴⁷¹ Hz. Ömer “...Onlardan dinleri üzerine kalmaya devam edenleri sürgün edin! Üzerimize düşen hakkın ifası ve Allah'ın bu hususta emri doğrultusunda zimmetlerine vefa olarak topraklarına mukabil kendilerine toprak veririz.” diye emretmiştir. Bkz. Taberî, Tarih, III, 446.

¹⁴⁷² Taberî, III, 588.

¹⁴⁷³ İbn Kayyım, II, 421.

¹⁴⁷⁴ Taberî, III, 588.

eşini, halifenin emrine binaen değil de daha sonra kendi tasarrufuyla boşamaya karar verince de “*İnsanların gereksiz bir işi yüklendiğine dair zan beslememeleri için o zaman boşamadım.*” cevabını vermiştir.¹⁴⁷⁵ Hz. Ömer’in, Huzeyfe’nin sorusuna verdiği cevapta helal olan bu faaliyetin zamanla müslüman kadınlar aleyhine bir durum teşkil edebileceğini söylemesi dini bir yasaklama değil, aslında müslüman toplum adına taşınan sosyo-kültürel¹⁴⁷⁶ bir kaygıdır.¹⁴⁷⁷ Ancak Huzeyfe’nin ehl-i kitap kadınla evlenme tercihi de yabancı ülkede fetih faaliyetinde bulunan müslüman bir ordu komutanı ve asker için imkânlar ölçüsünde zorunlu durumdu.¹⁴⁷⁸ Bunun yanında Hz. Ömer’in, ashaptan ehl-i kitap kadınlarıyla evlilik yapanlara yönelik azarlayıcı tavır takınması hususunda bir takım rivayetler de söz konusu olup bunlar sıhhat açısından *garib* seviyesinde görülmüştür.¹⁴⁷⁹

Neticede Kuran ve Hz. peygamber tarafından yasaklanmamakla birlikte halife, ümmetin önder şahıslarının bir takım tasarruflarına müdahale gereği duymuştur. Müslüman nüfusun artmasıyla birlikte müslüman kadınların sayısı da arttığından gayr-ı müslim kadınlarla evlenilmesini istemeyen muhtemelen müslüman aile

¹⁴⁷⁵ İbn Kayyim, II, 421.

¹⁴⁷⁶ Öztürk, 277.

¹⁴⁷⁷ Taberî, III, 588; “Hz. Ömer bu husustaki yasaklaması ile İslâm toplumunun maslahatını hedeflemiştir. Şüphesiz yöneticinin bazı helalleri yasaklama durumu vardır. Eğer bu tarz şeylere öncelik ve imkân verilirse toplum büyük bir fesada sürüklenir. Bu durumda söz konusu gidişatın önünü kesmek gerekir... Bu durum, doktorun helal olan bir yemeği hastaya yasaklamasına benzer.” Bkz. Biltacî, 261.

¹⁴⁷⁸ Cabir’den gelen rivayette “Sa’d’la birlikte Kadisiye’de bulundum, yeterince müslüman kadın bulmadığımız için Ehl-i Kitap kadınlarla evlendik, ancak geri döndüğümüzde kimimiz bunları boşadı kimisi de evli kalmaya devam etti.” Bz. Taberî, III, 588.

¹⁴⁷⁹ Talha ve Huzeyfe’nin ehl-i kitap hanımlarını boşayabileceklerine dair açıklamalarına Hz. Ömer, “Eğer onları boşamak helal olsaydı muhakkak ki nikâhlanmaları da helal olurdu.” diyerek cevap vermiştir. İbn Kesîr, bu hadisin *garib* olduğuna dikkat çeker. Ancak onlara müslüman kadınlardan daha fazla meyletme korkusuna dair rivayetin ise sahih olduğunu söyler. I, 265. Bkz. İbn Kesîr, Ebu’l-Fida İsmail el-Kureşî, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, (I-III), Beyrut 1987, III, 871–872.

yapısını korumayı hedeflemiştir.¹⁴⁸⁰ Ancak bu yazışmanın yapıldığı zamandan sonra bile ehl-i kitaptan nikâhlananlarla hayatına devam edenler olmuştur.¹⁴⁸¹

b. Sosyal Güvence

İslâm devletinin gayr-ı müslim vatandaşlarına bireysel olarak istediği itaate karşın cizye sorumluluğundan ibaret olan mali yükümlülük, olmazsa olmaz bir şart değildir. Nitekim fetih süreci esnasında bu mükellefiyetten istisna edilenler bile olmuştur.

Amr b. el-As, Mısır halkıyla yaptığı antlaşmada, fakir olanları cizyeden muaf tutmuştur.¹⁴⁸² Hz. Ömer'in dilencilik yaparak vergisini ödeme çabası veren dilenciden cizye vergisini düşürerek, hem kendi malından hem de devlet bütçesinden desteklemesi örneği,¹⁴⁸³ İslâm devletinin gayr-ı müslim kitleye¹⁴⁸⁴ yaklaşımında uyguladığı sosyal politikaya açık bir örnektir. Bu uygulama, vergiden muafiyetin bireysel bir uygulama olmadığını, aksine iş gücünden mahrum olan kesimin¹⁴⁸⁵ mükellef olarak görülmemesini; hatta devletin bu gibilerin ihtiyaçlarını gidermekle

¹⁴⁸⁰ Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme", *SÜİFD*, VI, Konya 1996, 307.

¹⁴⁸¹ Taberî, III, 588.

¹⁴⁸² Belâzurî, 216.

¹⁴⁸³ Ebû Yûsuf, 136; Aslında bu örnek, Hîre halkına Halid b. Velid tarafından verilen güvencelere aykırı durmaktadır. Çünkü Ebû Yûsuf, şahsın ihtiyar ve âmâ olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebû Yûsuf, 136. Bir de muhtaçlık durumu dikkate alınırsa şahsın cizyeden muaf tutulması gerekir. Çünkü ilk halife döneminde ve üstelik savaşın yoğun olduğu bir dönemde Hîre ahdine konan sosyal güvence teminatları çok açıktır. Buna rağmen, bizzat halifenin yaşadığı şehirde bu örneğin cereyan ediyor oluşu ve halifenin olaya şahit olması ile tanınan muafiyet, üstelik bu bilginin birçok tarih ve hukuk eserinde bulunuyor olması oldukça çok ilginçtir.

¹⁴⁸⁴ İslâm devleti, gayr-ı müslimleri ezilen değil yönetilen ve müslümanlarla aynı çatı altında bulunan insanlar olarak değerlendirmiştir. Bkz. Öztürk, 261.

¹⁴⁸⁵ Hitti, iş gücünden mahrum kesimi; kadın, çocuk, dilenci, ihtiyar, din adamı, deli, iyileşmeyen hastalar olarak sıralar. Bkz. Hitti, I, 262.

mükellef olduğunu gösterir. Hz. Ömer'in buradaki çözümü hem bireysel¹⁴⁸⁶ hem de idari anlamda bir örneklik oluşturur. Ancak burada uygulanan yardımlaşma yanında beytü'l-mâldan yardım yapıp maaş bağlanması ise günümüz sosyal devlet anlayışının bizzat uygulanmış halidir.¹⁴⁸⁷ Keza bunu destekler mahiyette *"Gençliğinde bize destek veren zimmîyi yaşlılığında bizim desteklememiz gerek..."*¹⁴⁸⁸ ifadesi, aynı zamanda bir vefa olarak değerlendirilmelidir.

Halid b. Velid'in Hîre halkı düşkünlerini Beyt'ül-mâldan destekleyişini, kendi dönemindeki yahudi dilenci örneğinde bizzat uygulayarak¹⁴⁸⁹ bu icraatını K. Kerim'in Tevbe suresi 60. ayetiyle de desteklemiştir. Hz. Ömer, bu ayette geçen 'fakir' ifadesinin müslümanların düşkünlerini, 'miskin' ifadesinin ise zimmî fakirlerini kapsadığı yorumunu yapmıştır.¹⁴⁹⁰ Böylece Hz. Ömer, İslâm devleti vatandaşı olan zimmî kesim içindeki düşkünlerin hazineden desteklenmesi fikrini Kur'an-ı Kerim'den hareketle temellendirmiştir.¹⁴⁹¹ Ayrıca Cabiye yolunda rastladığı cüz zamalı hristiyan vatandaşlara yetkililerin sadaka vermeleri ve gıda temin etmelerini de emretmiştir.¹⁴⁹²

Hz. Ömer, Necran sürgünü kararını uygulamaya koyunca Şam ve Irak bölgesindeki yöneticilerinin Necranlılara devlet eliyle gıda desteği ve yardım

¹⁴⁸⁶ Mücahid yoluyla gelen bir rivayette: "*Abdullah b. Ömer ailesinde kesilen bir koyun için ailesine: "Ondan yahudi komşunuza hediye ettiniz mi?" Zira ben Resulullah aleyhissalâtu vesselâm'ın: 'Cebrazil bana komşu hakkında o kadar tavsiyede bulundu ki, komşuyu vâris kılacağını zannettim.' dediğini işittim, buyurdu.*" Bkz. Ebû Davud, Kitabu'l-Edeb 5152; Tirmizî, Kitabu'l-Birr ve's-Sıla 1943.

¹⁴⁸⁷ Kâşif, 46.

¹⁴⁸⁸ Ebû Ubeyd, 42-43.

¹⁴⁸⁹ Ebû Ubeyd, 42-43.

¹⁴⁹⁰ Ebû Yûsuf, 136.

¹⁴⁹¹ Chaudhry, 60.

¹⁴⁹² Belâzurî, 135.

vermesini talep etmiş ve bunun, aynı zamanda bir sadaka demek olduğunu da ifade etmiştir.¹⁴⁹³

Mısır'da uygulana gelen bir geleneği İslâm'a zıt olması nedeniyle yasaklaması, İslâm devletinde insan hayatına verilen değeri gösterir. Mısır'da her yıl Nil'e bir bakire kız atma uygulaması,¹⁴⁹⁴ vali Amr tarafından yasaklanınca, gerek bu durumun tespiti ve çözümü, gerekse göç etmeye hazırlanan Mısır halkının tavrı hususunda halifeye başvurulunca, halifenin yazdığı mektup Nil'e atılmış ve artık bu durum bir daha yaşanmamıştır.¹⁴⁹⁵ Bu batıl inanışa karşı Hz. Ömer'in Nil nehrine mektup yazıp onu manevi anlamda muhatap alması Mısırlıların batıl inancıyla kıyaslanmayacak kadar asil ve mutmain bir duruştur. Çünkü birinde bir batıl inanç uğruna masum hayatların kurban edilmesi söz konusu iken, diğerinde ise, doğal bir felaket olan kuraklık, için yaratıcıdan yardım dilemek durumu vardır.¹⁴⁹⁶

¹⁴⁹³ Ebû Yûsuf, 79; Ancak yeni yerleşim yerlerine gönderilirken kendilerine verilecek her türlü desteğin hem eski yaşam yerlerine karşın bir bedel hem de sadaka olduğu emirnamede söylenmektedir. Bu emirnamede gidilen yere dair tek söylenen şey, Irak Necran'ı ifadesidir. Ancak, Kitabu'l Harac'ın Türkçe tercümesinde kendilerine verilecek olan desteğin bir bedel olduğunu belirten 'Ukbetun' ifadesi (...) yeni yerleşim yerinin adı olarak çevrilmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, (çev. Müderris-zade Muhammed Ataullah Efendi, sad. İsmail Karakaya), Ankara 1982, 197; Hâlbuki burada kastedilen, bir anlamda yerinden edilme sebebiyle oluşmuş olan muhtemel mağDûriyetin tazminidir. Bkz. Ebû Yûsuf, 79; Kal'acî, Necran sürgününde Hz. Ömer'in siyasi bir karar aldığını, ancak buna rağmen kendilerini yine İslâm egemenliğinde tutmaya devam ederek yaptığı katkılarla İslâm'ın hoşgörüsünü kendilerine hissettirdiğini söyler. Bkz. Kal'acî, 410.

¹⁴⁹⁴ Akkad, bu uygulamayı *bereket ölçüsü* olarak nitelemektedir. Bkz. Akkad, Abbas Mahmud, *Amr b. el-As*, Beyrut 1979, 103.

¹⁴⁹⁵ İbn Abdilhakem, 151; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, X, 97.

¹⁴⁹⁶ Mektupta Hz. Ömer şunları yazmıştır: “*Emiru'l-Mü'min Ömer'den Mısır ehli Nil'e; eğer benden önce aktığın gibi- düzensiz- akmaya devam edeceksen akma, muhakkak vahid ve kahhar olan Allah seni akıtacak, ben vahid ve kahhar olan Allah'tan seni akıtmasını istiyorum.*” Bkz. İbn Abdilhakem, 150; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 127; Dahlan, I, 77; Nuveyrî Nil nehrindeki bu debi düşüşünün Kıpti

Ordu komutanlarının imzalayıp Hz. Ömer'in tasdik ve tasvip ettiği antlaşma şartlarında temel hak ve hürriyetlerden olan yaşam, barınma, seyahat, inanç gibi esaslar, bizzat muahedelerle güvence altına alınmıştır.¹⁴⁹⁷ Bu garantilerden, başta dini hürriyet olmak üzere, birçoğu müslümanlardan önce sahip olunmayan hususlar olup,¹⁴⁹⁸ verilen haklara karşı yüklenen görevlerin kıyaslanması yersizdir.¹⁴⁹⁹

Hz. Ömer'in, ülkenin her hangi bir noktasındaki her hangi bir vatandaşın maruzatını dikkate alıp olayları hak-hukuk çerçevesinden değerlendirmesi, dönem itibariyle yöneticiye ulaşma konusunda yaşanacak imkânsızlıklar, yönetim tarzı, dini mensubiyet farkı v.s. noktalar açısından düşünüldüğünde eşine zor rastlanır bir yönetim anlayışını göstermektedir. İslâm devleti yapı itibariyle vatandaş noktasında hassas davranmış ve yöneten-yönetilen ya da himaye eden-himaye edilen çizgisinde müstebit bir tarz benimsememiş ve gözetilen-gözetilen anlayışını ilke edinmiştir.¹⁵⁰⁰

Amr b. el-As' ın oğlunun bir zimmîyi, gurura kapılıp darp etmesi nedeniyle halife Hz. Ömer valinin oğlu için kısas uygulamasına gitmiş ve “*Anaları hür doğurduğu halde insanları köle yapma hakkını size kim verdi?*” sözünü bu esnada söylemiştir. Hatta burada vali Amr'ın siyasi konumu ve İslâm'a hizmetteki çabalarının suistimaline müsaadesi ettiği için, yapılan zulüm dolayısıyla Hz. Ömer kıptîden valiye de sopa vurmasını istemiştir. Ayrıca Amr b. el-As'ın bir yönetici olarak bile olaya müdahale etmemesi, başlı başına bir sorun olarak

takviminin son üç ayı olan Beune, Ebib ve Mısır'da meydana geldiğini aktarır. Bkz. Nuveyrî, IXX, 204.

¹⁴⁹⁷ Ahmed, Neriman Abdülkerim, 35–36; Kâşif, 44.

¹⁴⁹⁸ Hitti, I, 218.

¹⁴⁹⁹ Ahmed, 58.

¹⁵⁰⁰ Hidayât, 328.

değerlendirilmiştir. Bu durum, halifenin hem temel hak ve hürriyetlere dair hassasiyetine hem de zimmîleri bir emanet olarak kabul ettiğine işaret eder.¹⁵⁰¹

Hiz. Peygamber, zimmî ya da müslümana kasten zarar vereni mel'un olarak nitelemişti.¹⁵⁰² Hiz. Ömer de valilerine verdiği emirlerinde zimmîlere haksızlık ve zulüm edilmesine mani olunmasını vurgulamıştır.¹⁵⁰³ Bu yasak, sadece sıradan vatandaşların tutum ve tavırlarına karşı değil, bilâkis devlet-vatandaş ilişkilerinde de geçerlidir. Hiz. Ömer; Şam seyahati dönüşü, yolda başlarına yağ dökülerek güneşte bekletilen kimseleri görünce olayı sorgulamış ve cezalandırmanın cizye ödememeye istinaden yapıldığını öğrenince de *“Cizye ödememe hususunda ne gibi bir mazeret öne sürüyorlar?”* sorusuna *“Bulamıyoruz/ödeyemiyoruz diyorlar.”* cevabını alınca *“Onları bırakın ve takatlerinin üstünde bir şeyle kendilerini mükellef tutmayın; çünkü peygamberden ‘İnsanlara dünyada azap edenlere Allah da kıyamette azap eder.’ diye işittim.”* demesi üzerine kendileri serbest bırakılmıştır.¹⁵⁰⁴ Örnekten de anlaşılacağı üzere, demek ki cizye ödeyememek değil, zimmet antlaşmasına aykırı olabilecek her türlü hile ve davranış ahdi geçersiz kılar. Çünkü ayrı din mensupları olsalar ve ayrı vergi mükellefiyeti taşısalar da müslüman veya zimmî herkes aynı devlet çatısı altında yaşadıklarından, muhtemel bir ihanet ya da himaye karşılığındaki sorumluluklara aykırı hareket, ahdi bozmak demektir.¹⁵⁰⁵

¹⁵⁰¹ Ebû Zehra, Muhammed, *İslâmda Toplum Düzeni*, (Nurettin Demir, Vesim Taylan), İstanbul 1993, 280–281; Hiz. Ömer, bu uygulamayı daha önce Cebele b. el-Eyhem'e yapmak istemiş; ancak, Cebele bu durumu kaldıramayarak Rumlar'a iltihak etmişti. Bkz. Belâzurî, 142. Fakat İslâm'a hizmetleri ve Mısır fâtihi oluşu gibi nitelikleri haiz Amr b. el-As aynı durumu yaşayan oğlunu savunmak için tepki vermemiştir.

¹⁵⁰² Ebû Yûsuf, 107.

¹⁵⁰³ Ebû Yûsuf, 107.

¹⁵⁰⁴ Ebû Yûsuf, 135.

¹⁵⁰⁵ Ahmed, 58.

Müslüman ve gayr-ı müslim kesimler bir arada yaşadıklarından sadece müslümanlar tarafından değil bazen zimmîlerce de hukuksuz tavır ve davranışlar sergilenebiliyordu. Örneğin, Hz. Ömer, müslüman bir kadını taciz eden yahudi zimmîyi, olayın mağduru ve şahitlerini dinlemesi ardından idam ettirmiştir. Buna gerekçe olarak da “*Biz sizinle bu şekilde davranasınız diye anlaşımadık.*”¹⁵⁰⁶ dedikten sonra “*Ey insanlar Hz. Muhammed’in zimmetine riayet konusunda Allah’tan korkunuz. Zimmîlerden kim böyle bir şey yaparsa onun için zimmet geçerli değildir.*” demiştir.¹⁵⁰⁷

Şüphesiz devlete vergi ödemeyenlere yönelik merkezi idarenin haberi olmaksızın bir takım cezalandırmalar vuku bulsa da vergi ödemesini teşvik için bizzat idare eliyle caydırıcı manada tedbirler alındığı da oluyordu. Sevâd için görevlendirilen Huzeyfe b. el-Yeman, Medain’de bu yola başvurmuştur. Bölgede yaşayan İran halkı nezdinde saçın tamamen tıraşlanması müsle gibi ağır bir ceza/ayıp olarak görülmekteydi. Bizzat kendi başını tıraş eden Huzeyfe, bu yolla vergisini ödemeyenin bu cezayı alacağına dair dihkanlara gözdağı vermiştir.¹⁵⁰⁸ Bu yöntem, muhatabın, şiddet, baskı ve sıradışı tedbirlerle yönlendirilmediğinin aksine kültürel yapı içinde değerlendirildiğinin bir ifadesidir.

Hz. Ömer’in, kendisinden sonra idareyi ele alacak olana yönelik vasiyetleri, İslâm devletinin tüm kesimlerini kuşatır mahiyettedir. Devletin kurucu unsurları¹⁵⁰⁹ olan Muhacirun ve Ensar’ın hak ve hukukuna saygı, kentlerde yaşayan halkın idaresi

¹⁵⁰⁶ Ebû Yûsuf, 194.

¹⁵⁰⁷ Ebû Ubeyd, 181–182; Şevkânî, VIII, 64.

¹⁵⁰⁸ Ebû Ubeyd, 53.

¹⁵⁰⁹ Buradaki kurucu unsur, imtiyazlı sınıf olarak görmemek gerekir. Çünkü İslâm, özü itibarıyla zaten tabakalaşmayı yok etmeyi hedeflemiş, ele geçirdiği Bizans ve Sasani topraklarında da bunu başarmıştır. Bu hususta bkz. Reyys, 89.

ve vergilendirilmesinde adalet ve hakkaniyet, muhtemel gelir dengesizliğinin sadaka yoluyla alt gelir gurubu lehine avantaja dönüştürülmesi ve zimmete riayet, Hz. Ömer'in bizzat vurguladığı noktalardır.¹⁵¹⁰ Ehli zimmetle yapılan antlaşmalara riayet ve bu doğrultuda kendilerini himayeyi tavsiye eden Hz. Ömer,¹⁵¹¹ kendilerini savunmak için gerekirse savaşılmaması,¹⁵¹² yapılan muahedeler haricinde kapasitelerini zorlayacak bir tekliften de uzak durmayı müslümanlara vasiyet etmiştir.¹⁵¹³ Kendisini öldüren Ebû Lu'lue'nin cinayetten önceki şikâyetini dikkate almış olup kendisine itaat, sahibi Muğire b. Şube'ye de kölesine insafı ve Allah korkusu ile muamele etmesini öğütlemiştir.¹⁵¹⁴ Vefatına sebep olan yaralama suçunun bir zimmî vatandaş tarafından işlenmesine rağmen, bunu bireysel bir mesele olarak değerlendirmiş¹⁵¹⁵ ve bu yolla Kur'an-ı Kerim'in emirleri ve Hz. peygamberin

¹⁵¹⁰ Ebû Yûsuf, 14–15.

¹⁵¹¹ Taberî, IV, 192.

¹⁵¹² Ebû Yûsuf, 15; Ebû Ubeyd, 126.

¹⁵¹³ Ebû Yûsuf, 15, 136; Yahya b. Adem, 74,75.

¹⁵¹⁴ İbn A'sem, I-II, 323.

¹⁵¹⁵ Mantran, bu saldırının politik ya da dini bir tarafının olmadığını bilâkis şikâyeti dikkate alınmayan bir köle tarafından gerçekleştirildiğini söyler. Bkz. Mantran, 96; Hz. Ömer kendisine saldıran şahsın kim olduğunu sormuş ve Muğire b. Şu'be'nin hristiyan kölesi olduğunu öğrenince de “*Allaha hamdolsun ki ölümüm Allah'a bir kez dahi secde etmiş insan eliyle olmadı.*” demiştir. Bkz. Taberî, IV, 192; Mesudi, Ebû'l Hasan Ali b. el-Hüseyin (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, (thk. Said Muhammed el-Luham), I-IV, Beyrut 2005, II, 320; Ebû Lu'lue'nin mecûsî oluşuna dair bkz. Nuveyrî, IXX, 235; Kennedy bu işte politik bir arka plan olmadığını öne sürer. Bkz. Kennedy, 69; Hz. Ömer, Ebû Lu'lue'nin şikâyetini dinledikten sonra mesleğinin marangozluk olduğunu öğrenince kendisinden alınmakta olan aylık 3 dirhem ücreti çok bulmamıştır. Bunun üzerine halifenin yanından kızgınlıkla çıkan Ebû Lu'lue'nin sonrasında iki tarafı keskin bir hançerle halifeye saldırmıştır. Bkz. İbn Âsâkir, V, 25. Ancak burada dikkat çeken bir diğer husus da Ebû Lu'lue'nin ödediği ücretin haraç olarak anılmasıdır. Muhtemelen bu vergi Haracu'r-Re's tir; Nuveyrî Ebû Lulue'nin haraç miktarı hususunda farklı rivayetler bulunduğunu, bazısında miktarın günlük 2, bazısında ise aylık 100 dirhem aktarıldığını söyler. Bkz. Nuveyrî, IXX, 235.

tavsiye ve uygulamalarına bağıllığını göstermiştir.¹⁵¹⁶ Vefatından önce zimmi hakları hususunda söyledikleri aynı zamanda bireysel bir saldırıyı müslümanların genelleştirmemesine yönelik bir mesaj da olabilir.¹⁵¹⁷ Çünkü başta Hz. peygamber olmak üzere Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in zimmîyi hassasiyetle himaye eden uygulamaları toplumda vuku bulabilecek aşırı dini muhafazakârlıkların tecavüze yönelmesine de engeldir.¹⁵¹⁸

c. İstihdam

Müslümanlar fethettikleri bölgelerde ya Bizans ya da Sasani egemenliği olduğundan¹⁵¹⁹ imparatorluk ölçeğindeki bu devletlerde kurulu bir idari yapı zaten mevcuttu. Hz. Ömer döneminde de, müslümanların öncelikleri arasında siyasi ve mali idare, güvenlik, adli ve askeri faaliyetler vardı.¹⁵²⁰ Ancak Mısır gibi Rumlar'ın gözde vilayetinde idare ele alınınca idari, mali, zirai alanlarda mevcut eleman ihtiyacı için buranın yerli halkı olan Kıptilerin istihdamı yoluna gidilmiştir.¹⁵²¹ Hatta Hz. peygamberin hem düşmana karşı destek hem de İslâm dinine yapacakları yardım dolayısıyla Kıptilere iyi muamele edilmesine yönelik tavsiyesinde dine yardımı “...size dünya işlerinde yardım edecekler, siz de bu sayede ibadetle meşgul

¹⁵¹⁶ Kardavî, 80–81.

¹⁵¹⁷ Mahmud Şakir, Hz. Ömer suikastının mecûsî, yahudi ve hristiyanların işbirliği ile gerçekleştirilmiş organize bir iş olduğunu ileri sürer. Bkz. Şakir, Mahmud, *Dört halife: Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali Hulefa-i Raşidîn* (çev. Ferit Aydın), İstanbul 1994, 332; Şelâl, Hz. Ömer'in öldürülmesinin Ebû Lu'lue, Cufeyne ve Hüzmüzan'ın desteği ile olduğunu söylemektedir. Bkz. Şelâl, 128.

¹⁵¹⁸ Ebû Zehra, Muhammed, *İslâmın Gölgesinde İnsanlık*, (çev. Osman Şekerci), İstanbul 1970, 257.

¹⁵¹⁹ Mısır, Şam ve Kuzey Afrika, Bizans olarak da bilinen Doğu Roma'ya; Irak, İran, Horasan ve çevresi de Sasaniler olarak bilinen Fars devletine ait topraklardı. Bkz. Reyyis, 24.

¹⁵²⁰ Kâşif, 40.

¹⁵²¹ Kâşif, 39.

olacaksınız...”¹⁵²² şeklinde açıklaması, bu yönde istihdam engeli olamayacağına dair bir delildir. Zaten fethin ani ve başdöndürücü hızı,¹⁵²³ idari ve mali alanda da vuku bulmuş olsaydı, sosyolojik açıdan ciddi sıkıntılar zuhur edebilirdi. Ancak İslâm devleti, Rum ve Sasani yönetimlerine son vererek ele geçirdiği bu yerlerde fetihlerdeki hızını ve ani dönüşümünü idari ve mali alanda uygulamayıp, bu alanlardaki dönüşümü, uzun vadeye yaymak suretiyle bir dönüşüm ve değişim yolu takip etti.¹⁵²⁴ Her ne kadar ele geçen topraklarda siyaseten güçlü bir yapı olmasa da, buralarda oturmuş bir bürokratik yapının varlığı yadsınamazdı.¹⁵²⁵ Dolayısıyla müslümanlar da bu yapıdan yerli yerinde faydalanmayı bilmişlerdir.¹⁵²⁶

Ebû Musa el Eş’ari, bir hristiyan şahsı kâtip olarak istihdam ettikten sonra¹⁵²⁷ bu istihdam hususunu halifeye danışınca halife, Maide suresi 51. ayetiyle kendisine cevap vererek neden bir hanif kâtip istihdam etmediğini sormuştur. Ebû Musa bu soruyu; “*Kâtipliği bana, dini kendine*” diyerek cevaplamıştır.¹⁵²⁸ Ancak bir başka rivayete göre ise halife, Musa el-Eşari’nin kâtibinin yazdığı mektuptaki “*min Ebû Musa*” ifadesinden ötürü kâtibin işinden alınmasına dair emir vermiştir.¹⁵²⁹ Bu yaptırım, aslında halifenin dini hassasiyetleri yanında kültürel hasasiyet taşımasına da güzel bir örnektir.

¹⁵²² İbn Abdilhakem, 3.

¹⁵²³ Halid b. Velid, kırk gün gibi bir sürede Irak’ın üçte birini fethetme başarısını göstermiştir. Bkz. Başmil, 170.

¹⁵²⁴ Mantran, 93.

¹⁵²⁵ Bakır, 295.

¹⁵²⁶ Bakır, 295–296.

¹⁵²⁷ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 210–211.

¹⁵²⁸ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 210–211.

¹⁵²⁹ Belâzurî, 341.

İbn Kayyım, Ebû Musa'ya verdiği cevapta halifenin Kur'an-ı Kerim'den¹⁵³⁰ delil getirdikten sonra da “Allah'ın zelil kıldığını aziz, uzak kıldığını da yakın /dost edinmeyin.” dediğini belirtip¹⁵³¹ Hz. Peygamberin ve Hz. Ebû Bekir'in de böyle bir uygulaması olmadığını dayanak olarak gösterir.¹⁵³²

Zuhayli'ye göre Hz. Ömer'in tepkisinin nedeni, aslında gayr-ı müslim istihdamın yasak oluşu değil, bilâkis temel nedeni, kâtiplik gibi devletin hassas görevlerinde bulunan kişinin dini mensubiyetinin, devletin güvenliği açısından taşıyabileceği risklerdir.¹⁵³³ Çünkü bizzat halifenin kendisi de “...kendilerinden olmayanı müslümanların işlerinde istihdam edemeyecekleri...” fikrinden hareketle hristiyan kölesine İslâma girme şartıyla istihdam sözü vermiş, icabet etmeyince de kendisini serbest bırakmıştır.¹⁵³⁴

Bazı valilerinin, Hz. Ömer'e işlerin yoğunluğu¹⁵³⁵ ve ehl-i kitabın becerilerinden bahsedip ehl-i kitap istihdamı hakkında danıştıklarında halife; dinlerini alakadar eden, Allah'ın yasakladığı bir takım mesuliyetleri onlara devretmemeleri ve mallarında onları emanetçi bırakmamalarını yazmıştır.¹⁵³⁶ Ancak İslam devletinde bizzat Hz. Ömer tarafından bile gayr-ı müslim istihdamı yapılmıştır.

¹⁵³⁰ “Ey inananlar! Yahudi ve hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğunu doğruya iletmez.” Kur'an-ı Kerim 5/51.

¹⁵³¹ İbn Kayyım, I, 210–211.

¹⁵³² İbn Kayyım, I, 211.

¹⁵³³ Zuhayli, Muhammed Mustafa, 152.

¹⁵³⁴ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 211; Bir valisine gönderdiği mektubunda da hristiyan kâtibini İslâm'a davet etmesini emretmiş kabul etmezse de istihdamdan vazgeçmesini yazarken “Gayr-ı müslimden kimseyi müslümanların maslahatı için kullanmama ...” emri vemiştir. Bkz. İbn Kayyım, I, 214.

¹⁵³⁵ Muaviye, haraç işlerindeki yoğunluk ve kendilerinin bu işte mahir olmalarından dolayı hristiyan bir kâtip istihdam ettiğini halifeye yazmıştır. Bkz. İbn Kayyım, I, 211.

¹⁵³⁶ İbn Kayyım, I, 211.

Örneğin, halife, Kayseriye fethi ile birlikte Muvaiye'nin gönderdiği esirlerin bir kısmını müslümanların yazışma ve diğer bir takım işlerinde kullanmayı uygun bulmuştur.¹⁵³⁷

Cephede İslâm devletini başarıdan başarıya taşıyan ordu komutanını azlederken bile, tek dayanağın inanç olduğunu ve başarının İslâmdan başka bir şeye endekslenmemesi gerektiğini belirten halife, kurumsallaşma ve istihdam politikasında da muhtemelen yine kültürel noktalardan hareket etmiştir. Bu durumda halife, gayr-ı müslim iş gücüne çekinceyle yaklaşarak, Kur'an-ı Kerim'den kaynaklı bir kültür hamlesinin müslümanlarca başarılabileceği mesajını vermek istemiş olabilir.¹⁵³⁸

Devletle antlaşmalı olan bu zümrenin gerek antlaşmalarına sadakat, gerekse vatandaşlık sorumluluğu ve ortak ülke menfaatleri açılarından, kendilerinden istifade etmek kadar doğal bir şey olamaz.¹⁵³⁹ Hz. Ömer'in gayr-ı müslim istihdamını yasakladığı ya da şartlı izin verdiği örneklerle bakıldığında, toplumun maslahatı yanında kritik görevler, samimiyet ölçüsü gibi noktaları öne çıkardığı görülecektir. Çünkü halife ile valileri arasındaki söz konusu yazışmalara konu olan tüm görevler, sıradan ya da şahsi vazifelendirmeler değil, bilâkis devlet yönetiminde kritik noktalardır. Yoksa aynı ülkede vatandaşlık temelinde bir arada yaşayan insanların birbirlerinin işlerinde istihdamının mümkün olduğuna bizzat Hz. peygamber döneminde yaşanmış örnekler vardır. Hz. peygamberin sağlığında Hz. Ali'nin, bir

¹⁵³⁷ Belâzurî, 147.

¹⁵³⁸ Öztürk, 381.

¹⁵³⁹ Zuhayli, Mustafa, 152.

yahudinin sulama işinde görev yaptığı ve buradan kazandığı hurmalardan bizzat Hz. peygamberin de yediğine dair rivayet mevcuttur.¹⁵⁴⁰

Fethedilen beldelerde gayr-ı müslim istihdamında tercih sebeplerinden en önde geleni Sasani ve Rumların idari ve mali yapısına vakıf olmalarıdır.¹⁵⁴¹ Yani bir anlamda tecrübî durum burada etkili olmuştur.¹⁵⁴² Dolayısıyla Irak ve İran'da Farsça, Suriyede Latince, Mısır'da Kıbtî dillerinde tutulmakta olan divanların dilleri korunmuş¹⁵⁴³ ve buralarda çalışmakta olan Fars, Rum Ve Kıbtîler yerlerini korumuşlardır.¹⁵⁴⁴ Hz. Ömer'in zimmîlerin istihdamına tepkisinde kritik pozisyonlara dair endişeleri yanında, gayri müslimlerin sosyo-kültürel ya da dini kabullerinden kaynaklı noktalar da vardır. Bunun nedenlerinden birisi, gayr-ı müslimlerin işlerine faiz bulaştırmaları¹⁵⁴⁵ veya rüşvete meyletmeleridir.¹⁵⁴⁶ Yine de Hz. Ömer döneminde gerek Şam gerekse Irak'ta oluşturulmuş olan divanlara gayr-ı müslimler istihdam edilmiştir.¹⁵⁴⁷ Keza Mısır'da da Amr b. el-As, gayr-ı müslimleri gerek idari, gerekse mali alanlarda istihdam etmiştir.¹⁵⁴⁸

Zirai alandaki istihdam konusunda tüm fethedilen beldelerde aynı durum geçerliydi. Çünkü ziraat Hz. peygamberden beri istihdamda müslümanlarca öncelenen hususlardan birisi değildi.¹⁵⁴⁹ Hatta ziraatin, müslümanların öncelikli

¹⁵⁴⁰ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 277.

¹⁵⁴¹ es-Saih, 26.

¹⁵⁴² Ahmed, 122.

¹⁵⁴³ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 298; Makrîzî, I, 184.

¹⁵⁴⁴ Şiblî, Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer Ve Devlet İdaresi*, II, 68.

¹⁵⁴⁵ Ahmed, 122.

¹⁵⁴⁶ Zeydan, IV, 187.

¹⁵⁴⁷ Tritton, 18.

¹⁵⁴⁸ Tritton, 19.

¹⁵⁴⁹ Zeydan, IV, 63.

tercihi olmayacağına dair hadisler de mevcuttur.¹⁵⁵⁰ Ancak Hz. Ömer döneminde ciddi bir coğrafi ve demografik büyümeye sahip olan devlette, zimmî nüfusun sadece zirai alanda istihdam edildiğini söylemek şüphesiz ki yetersiz kalır. Çünkü bu denli büyük bir coğrafyada müslüman nüfusun¹⁵⁵¹ idari işleri yürütebilmesi nicelik ve nitelik yetersizliği itibariyle mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Ömer döneminde de müslümanların maslahatı açısından özellikle yarımada dışındaki yerleşim yerlerinde gayr-ı müslim istihdamına gidildiği aşikârdır.¹⁵⁵² Neticede maslahat, tecrübe, ihtiyaç, adalet, hakkaniyet vs. açılarından İslam devletinde gayr-ı müslim istihdamın gerekliliği ortadadır.¹⁵⁵³

3. EKONOMİK POLİTİKALAR

a. Haraç

Arapların toprak, ev ve köleden elde edilen geliri haraç olarak nitelemeleri haraca kira anlamı yüklediği gibi¹⁵⁵⁴ Hz. peygamberin “لَا خِرَاجَ بِالضَّمَانِ” hadisinden hareketle de haraçta ‘faydalanma’ anlamı öne çıkar.¹⁵⁵⁵ Enes b. Malik yoluyla gelen bir hadiste kölenin sahibine ödemek zorunda olduğu vergi için ‘haraç’ ifadesi kullanılmaktadır.¹⁵⁵⁶ Bu durumda kiracıların arazi veya ev sahiplerine kira ödemesi gibi savaşla ele geçen topraklarda bulunan halkın da devlet başkanına kira ödemesi

¹⁵⁵⁰ “Ebû Uname (radiyallahu anh) anlatıyor: *Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm)’ın saban ve diğer bir ziraat aleti görünce: ‘Bunun girdiği bir eve, Allah mutlaka zillet de sokar!’ dediğini işittim.*” Buharî, Hars/ 2.

¹⁵⁵¹ Corci Zeydan, Hz. Ömer döneminde Arap nüfusunun 200 bin, egemenlik altına giren diğer milletlerin nüfusunun ise yüz milyondan az olmadığını söyler. Bkz. Zeydan, IV, 64.

¹⁵⁵² es-Sâih, 28.

¹⁵⁵³ Zuhayli, Muhammed Mustafa, 153.

¹⁵⁵⁴ Ebû Ubeyd, 73.

¹⁵⁵⁵ Ebû Ubeyd, 73.

¹⁵⁵⁶ Ebû Ubeyd, 73.

ve burada ekilen biçilen her şeyin kiracının elinde kalması söz konusu olur.¹⁵⁵⁷

İslâm devletinin kurucusu olan Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'in emriyle almaya başladığı cizye vergisinden hareketle de haraç vergisi tanımlanmış olup, bu bağlamda haraca, 'toprağın cizyesi' diyenler de olmuştur.¹⁵⁵⁸ Cizye bölümünde de ele aldığımız üzere vergi uygulamasının başladığı ilk döneme ait kayıtlarda kullanılmış olan haraç kavramı, vergide kurumsallaşmanın gerçekleştiği dönemden önce farklı anlamlarda kullanılmış olup bu ifadelerle ne kastedildiği ahitlerin bütünlüğü içinde incelenmesi ile anlaşılır olmaktadır.¹⁵⁵⁹ Rivayetlerde haraç kelimesi yanında bu anlamda kullanılan başka ifadelerde vardır ki bunlardan birisi de 'task'dır. İbrahim b. Teymî'den gelen bir rivayette o, "*Hz. Ömer Sevâd halkını topraklarında bırakarak başlarına cizye, topraklarına da task koydu.*" ifadesindeki 'task'ın haraç olduğunu söyler.¹⁵⁶⁰ Aynı kullanım Belâzurî'de de geçmekte olup, buradaki task kullanımından sonra da "*...onları aralarında taksim etmedi.*"¹⁵⁶¹ ifadesi geçmektedir. Sevâd ve Mısır fetihleri tamamlanınca gerek askerin gerekse merkezi yönetimin gündeminde arazinin taksim edilip edilmemesi tartışması yer almıştır.¹⁵⁶² Dolayısıyla bu tartışmalardan hareketle de taksın, haraç anlamında kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵⁵⁷ Ebû Ubeyd, 74.

¹⁵⁵⁸ İbn Kayyım, I, 100.

¹⁵⁵⁹ 1-Harâc-ı Ru'us (Şahıs Vergisi), 2-Harac-ı Arazi (devlet için topraktan alınan vergi ya da hâsılatından alınan hisse) a-Haracı Mukaseme (arazinin hasılatından alınan) b-Harac-ı Muvazzaf (dönüm ve cerib üzerinden alınan vergi) Bkz. Ebûl' Ulâ Mardin, "*HARAC*", *İA*, İstanbul 1950, V, 222.

¹⁵⁶⁰ Bkz. Ebû Ubeyd, 57.

¹⁵⁶¹ Belâzurî, 268.

¹⁵⁶² Âdem Apak, Mısır'ın taksim edilmemesini müslüman fethine verdikleri destek ve duydukları sempatiye bağlar. Bkz. Apak, Adem, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Feth Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişmeler Üzerine Değerlendirmeler," *UÜİFD*,

İslâm devletinin kurumsallaşması noktasında Hz. Ömer'in haraç uygulaması bir kilometre taşı niteliğindedir. Çünkü o, fetihlerin baş döndürücü bir hızla ilerlediği bu dönemde taşınır ve taşınmaz mallara yönelik ganimet uygulamasının, hem müslümanlar hem de meskûn halk açısından sakıncalı olacağından hareketle haraç uygulamasını getirmiştir.

Hz. peygamber döneminde vahyî bir emir olarak uygulamaya konan cizye vergisi, Hz. Ebû Bekir döneminde de harfiyen uygulanmış ve müesses bir vergi olarak uygulanmaya gelmiştir. Hz. Ömer döneminde elde edilen geniş araziler ve hâkimiyet altına giren kalabalık nüfusa yönelik, mevcut uygulama yetersiz olabileceği gibi yeni sorunlar da üretebilecek nitelikteydi. Üstelik bu bölgelerde icra edilmekte olan bir yapı söz konusuydu. Ancak karşılaşılan uygulamanın kendisi de eski icracıları gibi hak ve hakkaniyet ölçülerinden uzaktı. Bu durumda yapılması gereken, var olan metotları, adalet ve hakkaniyet prensipleri yönüyle İslâmî öze uygun olarak yorumlamaktı.

2001, X/2, 154. Halbuki Mısır Kıptileri'nin akrabalık bağlarına dair bir çok rivayetin yer aldığı İbn Abdilhakem'in Futûh'undaki rivayetlerden birisi de Hz. Ömer b. Hattab ve Amr b. el-As yoluyla gelmiş olmasına rağmen, (Bkz. İbn Abdilhakem, 3.) Hz. Ömer'in Mısır'a dair taksimat uygulamalarında Irak ya da Suriye'den farklı ve himaye edici bir politikası yoktur. Sevâd, Ehvaz ve Mısır gibi yerlerdeki fütuhat tamamlanınca arazinin ve halklarının taksim edilip edilmemesi ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Ancak buradaki neden bu toprakların nasıl alındığından ziyade tüm ümmetin ve bölge halklarının mevcut dönem ve gelecekteki durumlarıdır. Mısır'da taksimata gidilmemiş olmasının nedeni, Mısır halkının Rumlarla mücadeleye girip müslümanlara destek vermeleri değildir. Destek durumu fethettikleri birçok yerde müslümanların karşılaştığı bir durumdur. Mısırdaki araziler vakfedilerek değerlendirilmiştir. Çünkü Hz. Ömer döneminde ele geçmiş olan tüm araziler için vakıf uygulamasına gidilmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 74–75; Mısır'da taksimat yapılması talebini Hz. Ömer'in reddetme nedeni, bu arazinin tüm müslümanlar için fey olması ve düşmanla mücadelede bir dayanak görevi görmesinden ötürüdür. Neticede Mısır'da yapılan sayımla halkına haraç ve sulhe binaen de arttırılmamak üzere erkek başına iki dinar cizye konmuştur. Bkz. İbn Abdilhakem, 82–83.

Cizye vergisinin aksine Hz. Ömer döneminde üzerinde arazi kaydı olan ya da arazi sahibi olan erkek, kadın, çocuk, azatlı veya azatsız köle, arazi sahibi olmaları açısından eşit görülerek haraç mükellefi olarak kabul edilmişlerdir.¹⁵⁶³ Kadınların haraç mükellefi yapıldığına en somut örnek Nehru'l-Melik dihkaneşidir. Hz. Ömer, müslüman olan bu kadın dihkaneşinin arazisinde erkek mükellef gibi haraç mükellefi olarak bırakılmasını emretmiştir.¹⁵⁶⁴ Keza müslüman olduktan sonra toprağındaki haracının kaldırılması için bizzat halifeye başvuran şahsa da “*Senin malın savaşıla alınmış bir topraktır.*” diyerek haracını kaldırmamıştır.¹⁵⁶⁵ Bu durumda haracın cizyeden en büyük farkı, umumi (arazisi olan herkesin ödediğı) olması yanında anveten ele geçen toprak açısından da¹⁵⁶⁶ süresiz olmasıdır.¹⁵⁶⁷ Çünkü cizyenin, şahsa yüklenen vergi olarak İslâm’ı tercihi sebebiyle düşmesi¹⁵⁶⁸ mümkün iken haraç yüklenen toprak için tercih söz konusu değildir. çünkü haraçta vergilendirme şahıs üzerinden değil, toprak üzerinden yapılmaktadır. Eğer şahıs üzerinden yapılmış olsa, toprağın cizyesi olan haraç için de “sağır” nitelemesi söz konusu olacak, müslümanın müslümana boyun eğmesi söz konusu olamayacağından ötürü, haraç da cizye vergisi

¹⁵⁶³ Ebû Ubeyd, 72.

¹⁵⁶⁴ Ebû Ubeyd, 72; Yahya b. Adem, 59–60.

¹⁵⁶⁵ Yahya b. Adem, 127.

¹⁵⁶⁶ Hz. Ömer, Irak fatihi Sa’d b. Ebî Vakkas’a yazdığı mektupta “*Fetihten sonra müslüman olanların malı müslümanlara aittir. Çünkü, mallarını müslüman olmadan önce kazanmışlardır.*” demiştir. Bkz. Yahya b. Adem, 48.

¹⁵⁶⁷ Belâzurî, 268. Acak Belâzurî’nin Yahya b. Adem’den aktardığı bir rivayette, halife İslâm’a giren bazı dihkanlardan cizyeyi kaldırdığı gibi ellerindeki topraklara da dokunmadı. Bkz. Belâzurî, 265.

¹⁵⁶⁸ İbn Abbâs (radıyallahu anh) anlatıyor: “*Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: "Bir yerde iki kıblenin varlığı uygun olmaz. Müslüman kimseye cizye yoktur."* Süfyan merhum der ki: “*Bunun mânası şudur: "Bir zımmî, cizye vermesi gerekirken, müslüman olursa(vergisini henüz ödemedi), artık bu vergi ondan düşer."* Bkz. Ebû Dâvud, Harâc 34, (3053); Tirmizî, Zekât 11, (633).

gibi düşebilecekti.¹⁵⁶⁹ Dolayısıyla haraç, inkârda da, İslâm'da da alınmakta olan bir vergi olmaktadır.¹⁵⁷⁰ Bunun yanında sulhen alınan toprağın vergi miktarının yükseltilmemesi de anveten-sulhen dengesini sağlayan önemli bir faktördür.¹⁵⁷¹

Bu uygulamada Hz. Ömer, savaş nedeniyle gayr-ı müslimin malını fey kabul ederken şahsını bir köle olarak görmemiştir.¹⁵⁷² Ayrıca müslüman olan şahsın savaşla alındığı için toprağından vergi vermeye devam etmesi, hem devletin gelirinde kayıp yaşamamasına hem de vuku bulabilecek ekonomik açığın kapatılması için de vergi oranlarının yükseltilmesine gerek bırakmayan bir uygulamaydı. Fakat anveten alınan mallarından haraç düşmeyen şahıslara mağduriyet yaşamamaları için Hz. Ömer'in maddi destekleme yaptığına dair rivayetler de vardır.¹⁵⁷³

Şüphesiz uygulamaya konan esaslar yöneten, yönetilen; müslüman, gayr-ı müslim gibi noktalar dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Aksi halde haracın sırf müslüman toplumda yaratacağı riskler¹⁵⁷⁴ düşünüldüğünde gayr-ı müslim kitlenin yaşayabileceği muhtemel sorunlar hesap edilmemiş olacaktır. Çünkü haraç, sırf bir gelir olarak değerlendirilmemelidir. Burada tespit yapılırken muhatabın imkânları da

¹⁵⁶⁹ el-Cessâs, *Ahkâm*, IV, 298.

¹⁵⁷⁰ Ahmed, Neriman Abdülkerim, 52; Reyis, haraç-cizye farklarını maddeler halinde şöyle özetlemektedir: 1- Cizye nassa, haraç içtihadı dayanır. 2- Cizyede alt limit nas, üst limit içtihad ile belirlenmişken, haraçta her ikisi de içtihadı dayanır. 3- Cizye inkârda alınırken İslâm'da düşer, haraç her iki durumda da alınır. Bkz. Reyis, 125; Maverdi, 181.

¹⁵⁷¹ Mimmî, 55.

¹⁵⁷² Ebû Ubeyd, 137; İslâm toplumunda gayr-ı müslimlerin köle sayılmadığına dair bir örnek de Sevâd'da başta ordu komutanları olmak üzere Ensar ve Muhacirîn'dan bir grubun ehl-i kitapla evlilik yapmış olmalarıdır. Eğer yerli halktan olan bu kadınlar köle statüsünde olsalardı Hz. Ömer boşama emri için gerekçe olarak bu durumu engel olarak gösterirdi. Hâlbuki o boşama emrine gerekçe olarak ehl-i kitap kadınların cazibesini göstermiştir. Bkz. Taberî, III, 588.

¹⁵⁷³ Yahya b. Adem, 60.

¹⁵⁷⁴ Haşr suresi 7. ayeti “Böylece o mallar içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın.”, Hz. Ömer tarafından çıkış noktası olarak alınmıştır.

dikkate alınmıştır. Örneğin, Sevâd bölgesine görevlendirilen Osman b. Huneyf'e Hz. Ömer'in, "*Umarım araziye gücünden/veriminden fazla yük yüklemeniniz.*" sorgusu ve Osman b. Huneyf'in "*Ben toprağa taşıyabileceği yükü yükledim hatta fazlasını bıraktım.*"¹⁵⁷⁵ ya da "*Vallahi toprağın her ceribine 1 dirhem ve 1 kâfiz*"¹⁵⁷⁶ *koysaydım yine de bu onlara zor gelmez ve güçlerini aşmazdı.*"¹⁵⁷⁷ İfadeleri, mükellefin şartlarının dikkate alındığını ve dahası, haraç için standart bir miktar olmadığını gösterir.¹⁵⁷⁸ Çünkü cizye şahsın, haraç ise toprağın tahammül gücüne yüklenir.¹⁵⁷⁹ Cizyede uygulanan gelir seviyesi farkı gibi haraç uygulamasında da oran farklılıkları söz konusudur. Bu uygulamanın nedenleri arasında, su ulaştığı müddetçe ekilip ekilmemesine bakılmaksızın toprağın veriminden hareketle ya da

¹⁵⁷⁵ Ebû Yûsuf, 91; Ebû Ubeyd ise "*Onlara, belirlediğim verginin iki mislini koysam, yine de ödeyebilirlerdi.*" Bkz. Ebû Ubeyd, 41.

¹⁵⁷⁶ "*Pehlevicede kepic, Farsçada kefiz, keviz, keviz olarak söylenen kâfiz, bir Pers ölçü birimi olup Arapça'ya kâfiz olarak geçmiştir. Halife Hz. Ömer döneminde Irak halkına konan yeni vergilere esas alınmış olup; yer, zaman ve ölçülen maddeye göre farklılıklar gösteren bir ölçü birimidir. Ebû Ubeyd, nisab miktarı çerçevesinde 1 kâfizi= 1/3 vesk = 8 mekkuk = 20 sâ=80 müd olarak verir.*" Bkz. Kallek, Cengiz, "Kâfiz", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 155.

¹⁵⁷⁷ Hatta Osman b. Huneyf'in "*Topraktan (çünkü cerib hem ağırlık hem alan ölçüsüdür) her ceribe bir dirhem ve bir kâfiz –haraç- yanında şahıs başına da iki dirhem koysam yine de onlara ağır gelmezdi.*" ifadesinden sonra şahıs vergisinde artışa gidilmiştir. Buna göre en yüksek şahıs vergisi tutarı 48 dirhemden 50 dirheme yükseltilmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 40.

¹⁵⁷⁸ Ancak, Sevâd'daki toplam alanın otuz altı milyon cerib olduğuna, Osman b. Huneyf'in cerib başına da bir dirhem ve bir kâfiz vergi koyduğuna dair bir başka rivayet de mevcuttur. Bkz. Belâzurî, 268; Hz. Ömer'in görevlendirdiği kadastro memurlarını ölçüm sonrasında sorgulaması haracın standart bir miktar olamayacağını gösterir. Ebû Yûsuf, 27; Muğîre b. Şu'be'nin Sevâd'daki tarım ürünleri üzerine verdiği rapor doğrultusunda vergiden muaf tutulan ve değeri sebebiyle vergi miktarı yüksek tutulan bazı ürünler için Bkz. Belâzurî, 269; Tritton da Hz. Ömer'in vergi uygulamalarının homojen bir nitelik taşımadığını ve bölgeden bölgeye değişiklik arzettiğini söyler. Bkz. Tritton, 223; Wellhasuen, vergi isimlerinden miktarına, uygulamalardan toplanmasına kadar her şeyi ile eski sistemin devam ettirildiğini ve halkın 'ezilen' vasfının değişmediğini iddia eder. Bkz. Wellhasuen, 15.

¹⁵⁷⁹ Ahmed, Neriman Abdülkerim, 54.

ağaçlık olup olmaması gibi nedenler¹⁵⁸⁰ yanında verime etki edecek tarım şartları ve çarşıya yakınlık-uzaklık kriterleri de ayrı birer etkidir.¹⁵⁸¹ Ebû Yusuf toprağın durumu ve şartların yanısıra devlet başkanının takdir yetkisini de vergi tespitinde bir kriter olarak görür.¹⁵⁸² Buna en büyük delil, konan vergi oranı hususunda Hz. Ömer'in endişe duymuş olmasıdır.¹⁵⁸³

Hz. Ömer, Irak topraklarında daha önceden egemen olan Sasani devletinden gerek idarî gerekse ziraî uygulama alanında bir miras devralmıştır. Çünkü Sasani yönetimi kendi döneminde tarımda yaptığı reform faaliyetleri ile toprağın ölçümünü yapmış ve vergi kalemlerini ve miktarlarını ayrıntılı olarak tespit etmiş bulunmaktaydı.¹⁵⁸⁴ Ancak Hz. Ömer'in bölgeye yönelik bizzat Medine'den kadastro için bilirkişi¹⁵⁸⁵ tayin etmesi, vergi mükellefinin takatini dikkate aldığını ve vergilendirmeyi ödeme gücü ve adalet ölçüsüne göre yapacağına açık bir delildir. Kaldı ki arazi ölçüm ve düzenlemesi, sadece halkın elinde olan topraklar için değildi. Çünkü İran devletinin yıkılması ile ele geçen topraklarda hanedana, aristokrat kesime ait olan, sahipleri tarafından terkedilmiş bulunan ve ekilmeyip bakir duran araziler de dahil olmak üzere sahipli-sahipsiz genel bir tespit ve düzenlemeye ihtiyaç duyulmaktaydı. Nitekim fetihten sonra terk edilen araziler; sahipsiz ve bakir olan, kısra ve aristokrat kesime ait topraklar, ağaçlık veya su bulunan yerlerin arazileri ve posta atlarının yayılması için tahsis edilmiş arazilerin hepsi savâfi¹⁵⁸⁶ araziler kabul

¹⁵⁸⁰ Belâzurî, 268.

¹⁵⁸¹ Belâzurî, 271.

¹⁵⁸² Ebû Yûsuf, 93.

¹⁵⁸³ Ebû Yûsuf, 91.

¹⁵⁸⁴ Taberî, *Tarih*, II, 10; Tuğ, 7; Reyys, 71–79.

¹⁵⁸⁵ Osman b. Huneyf ve Huzeyfe b. el-Yeman, Irak'ta uzun süre ikamet etmiş olup, ölçüm konusunda da tecrübeli şahıslardı. Bkz. Şiblî, II, 64.

¹⁵⁸⁶ Bu araziler hazineye has kılındıkları için Savâfi adını almışlardır. Bkz. Reyys, 145.

edilip hazineye tahsis edilmiştir.¹⁵⁸⁷ Söz konusu arazilerin işletilmesi işi de ücret karşılığı yerli halka bırakılmıştır.¹⁵⁸⁸ Ancak, gerek arazinin ölçümü ve gerekse ürün tespit ve kıymet takdiri itibariyle etraflıca bir düzenlemeye gidilmiştir. Neticede müslümanların devraldıkları sistemi bir noktaya kadar değerlendirmelerine karşın¹⁵⁸⁹ toplumsal ihtiyaçlar ve idari anlayış farkları itibariyle yeni düzenlemeler yapma gereği duymuşlardır.¹⁵⁹⁰

Sevâd'da başvurulmuş kadastro çalışmaları, Mısır için söz konusu olmamıştır. Ancak Mısır için de kendi şartları doğrultusunda farklı bir uygulamaya gidilmiştir. Amr b. el-As, valiliğe başladığında eski uygulamayı kaldırmamıştır. Çünkü altyapı çalışmaları yapıldığı takdirde eski sistem adil bir nitelik arz ediyordu.¹⁵⁹¹ Eski sistemde gelir dengesine göre hareket edilmekte olup, gelir çoğaldığında vergi artıyor, azaldığında da vergi azalıyordu. Amr, bu hususta ileri gelenler toplamış ve oluşturulan heyet;

- 1- *İhtiyaçlara binaen gelirden artakalan kısmı bir kenara ayırarak, yerleşim yerlerindeki ihtiyaçlara tahsis ediyordu.*
- 2- *Heyet ve köy temsilcileri belirlenen oranları tarım imkânlarına göre köylere yüklüyordu.*

¹⁵⁸⁷ Yahya b. Adem, 63–64; Kal'acî, 81.

¹⁵⁸⁸ Heykel, I, 222.

¹⁵⁸⁹ Alan ölçümü, mükellef yaşı sınırlandırması ve ürün sınıflandırması gibi düzenlemeler, aslında I. Kısra kanunları ile gelmiş olup, İslâm vergi düzenlemesi ile bunlar arasında teori ve pratikte benzeşmeler vardır. Geniş bilgi için Bkz. Taberî, II, 150–152; Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 34–35.

¹⁵⁹⁰ Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, 66; Dûrî, “Bu düzenlemeler bir yandan İslâmî kavramlar ve öncelikler, bir yandan o beldelerde öteden beri uyulan düzenlemeler, bir yandan da arazi tasniflerinin ışığı altında yapılmıştı.” demektedir. Bkz. Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 41.

¹⁵⁹¹ Kutub, 107.

- 3- Her köy kendi payı, arazisi, haracı ve tarıma elverişli toprağının hesabını yapıyordu.
- 4- Her köy kendi haraç toplamından yöresinde bulunan kilise ve hamam gibi yerlerin ihtiyacı için gerekli olan masraf miktarını çıkarıyordu.
- 5- Müslümanlara sunulacak ziyafet ve beldelerine gelecek olan yöneticiler için gerekli olan miktar ayırıyordu.
- 6- Beldelerinde mevcut olan sanatkârların işleri için gerekli olan meblağı düşüyordu.
- 7- Beldelerinde bulunan işsiz-imbânsız kişiler için de gerekli olan meblağı düşüyordu.
- 8- Son olarak da imbânsızlık içindeki gençler ve evlenecek olanların payını çıkarıyor,

kalan oranı aralarında paylaşmak üzere hesaplıyorlardı. Ancak, bu paylaşımda istekli olan şahıslara gücü oranında pay verilmekte, aralarında acze düşen ve tarım işinde zora düşenin payı da bu yükü taşıyabilecek olana ya da bu işte gönüllü olana yüklenmekteydi. Eğer aralarında bir niza ve hasımlık vuku bulursa bu durumda da arazi kişi sayısına bölünmekteydi. Hepsinden alınacak olan harac bedeli de cârî olan dinar kıratı cinsinden 24 kırat olarak belirlenirdi. İşte Mısır'da toprak bu şekilde taksim olunmaktaydı.¹⁵⁹² Amr b. el-As, Bizans döneminde ihmale uğrayan altyapı çalışmaları ve diğer belirtilen kalemler için gerekli miktarı ayırdıktan sonra kalan miktarı başkente göndermeye başladı.¹⁵⁹³

Mısır'da çiftçinin mağduriyetinin giderilmesi için yapılan bir diğer çalışma da Nil nehrinin rejimine dairdir. Mısır tarımı için adeta can damarı olan Nil'in artıp

¹⁵⁹² İbn Abdilhakem, 152–153, Makrîzî, I, 145–146; Nuveyrî, IXX, 205.

¹⁵⁹³ İbn Abdilhakem, 151.

azalması sebebiyle vuku bulan sel ve kuraklık nedeniyle, Bizans yönetimince zaten bir oranlama yapılmıştı ve vergilendirmede de bu hesaba göre hareket edilmekteydi. Eski sistemde kuraklık eşiği olan 12 zirâ ölçüsünde bile vergi veren Mısır için, yapılan yeni düzenlemede 1 den 12 ye kadar olan her zira ölçüsüne 4 parmak daha eklenmek suretiyle alt eşik yükseltilmiştir. Böylece, vatandaşın akarsu rejim düzensizliğinden kaynaklanacak mağduriyeti de giderilmiştir.¹⁵⁹⁴

Hz. Ömer'in, Kûfe arazisinin¹⁵⁹⁵ ölçümü için görevlendirdiği Osman b. Huneyf, alan ölçüsü üzerinden; üzüm bağının ceribine on dirhem, hurmanın ceribine sekiz dirhem, şeker kamışına altı dirhem, buğdayın ceribine dört dirhem, arpanın ceribine ise iki dirhem vergi belirledi.¹⁵⁹⁶ Ebû Ubeyd, aynı miktarları zikretmekle birlikte buradaki ürünlerin haraç miktarlarından sadece hurmanın vergisini cerib başına altı olarak nakleder.¹⁵⁹⁷ Belâzurî ise hurma ve üzüm toprağının ceribinden onar dirhem alındığını nakleder.¹⁵⁹⁸ Haccac b. Ertâd yoluyla gelen bir rivayette ise Sevâd'da yöre halkına kolaylık olsun diye hurma, vergiden muaf tutulurken bağlarda cerib başına on dirhem, susamın ceribinden beş, yaz sebzesinin ceribinden üç, pamuktan ise cerib başına beş dirhem vergi alındığı söylenmektedir.¹⁵⁹⁹ Belirtilen tarım ürünleri ve bunlara uygulanan vergi oranları hususunda farklı kanallardan birçok rivayet mevcut olup bu oranlarda artma ya da eksilme görmek mümkündür.

¹⁵⁹⁴ Makrîzî, I, 110.

¹⁵⁹⁵ Ebû Ubeyd, 68.

¹⁵⁹⁶ Ebû Yûsuf, 39; Ebû Ubeyd, 68.

¹⁵⁹⁷ Ebû Ubeyd, 68.

¹⁵⁹⁸ Belâzurî, 269.

¹⁵⁹⁹ Ebû Yûsuf, 41.

Ancak söz konusu rivayetlere bakıldığında sayılan kalemlerin bazılarında vergi alınırken bazılarının ise zamanla vergiden muaf tutulduğunu görmek mümkündür.¹⁶⁰⁰

Ebû Yusuf, A'meş yoluyla gelen bir başka rivayete binaen, Huzeyfe b. el Yeman'ı Dicle'nin kuzey yakasına, Osman b. Huneyf'i ise güney yakasına arazi ölçümü için gönderen Hz. Ömer'in, bu işte yöre halkının kapasitesi ve imkânları konusunda oldukça hassas davrandığını söyler. Ölçüm memurları dönünce halifenin *"Umarım yöre halkına güçlerinden fazla bir yük yüklemediniz..."* sözüne Huzeyfe, *"Kendilerine fazla bıraktım."* derken Osman ise *"Kendilerine iki kat bıraktım, isteseydim onu da alırdım."* diye cevaplamıştır.¹⁶⁰¹ Bölge halkı, daha öncesinde de Sasaniler'e karşı vergi mükellefi olmakla birlikte Hz. Ömer, eski düzeni ve miktarı da bizzat bölge halkından öğrenmek istemişti. Bu nedenle bölgede ölçüm işiyle meşgul olanlardan kendisine dihanlar gönderilmesini emretti. Cuha ve Irak'tan gelen dihanlardan, eski yönetimler döneminde acemlere topraklarından dihanlar eliyle yirmi yedi dirhem vergi verdiklerini öğrendi. Bu miktarları fazla bulan Hz. Ömer arazinin imkânlarını ve miktarını tespit için yeni ölçümler yaptırma gereği duymuştur.¹⁶⁰²

Yeni vergi düzenlemesi ile Hz. Ömer; mamur olsun ya da olmasın sulanan toprağa cerib başına bir kâfız¹⁶⁰³ buğday veya arpa yanında bir dirhem de vergi koydu. Üzüm ve hurma gibi yeşillik ve ağaç türü şeyler ise vergiden muaf tutuldu.¹⁶⁰⁴ Başka bir rivayette ise Sevâd'da Cebel-i Hulvan haricindeki arazide

¹⁶⁰⁰ Belâzurî, 270.

¹⁶⁰¹ Ebû Yûsuf, 40; Yahya b. Adem, 76.

¹⁶⁰² Ebû Yûsuf, 41.

¹⁶⁰³ Kâfız, kuru mallar için kullanılan bir Arap hacim ölçü birimi olup yaklaşık olarak 25–50 lt. hacmindedir. Bkz. Zambaur, E.V., "Kâfız", *İA*, İstanbul 1955, VI, 66.

¹⁶⁰⁴ Ebû Yûsuf, 41.

mamur olsun olmasın, taşıma su ile ya da akarsu ile sulansın, ekilsin veya ekilmesin cerib başına bir dirhem ile bir kâfız üzerinden vergilendirilme yapılmıştır.¹⁶⁰⁵

Ölçüm için görevli gönderilmesi ve arazinin verimi, genişliği vs. şartları dikkate alınarak ölçüm yapılması zimmet ehlinin hakkına riayet edildiğinin açıkça ifade etmektedir. Hatta yerinde ölçüm yapılarak vergi takdirinde bulunulması ise bazı kesimlerce çokça dile getirilen eski sistemin aynen sürdürüldüğü iddialarını¹⁶⁰⁶ çürütür niteliktedir.

İslâm devleti, İslâmi esaslar ve önceliklerden kaynaklanan hassasiyetleri, eski düzenlemeleri ve mevcut şartları hesaba katmak suretiyle kararlarını vermektedir.¹⁶⁰⁷ Ancak oranlama açısından durumun aynen korunduğunu söylemek, yersiz bir tespit olacaktır. Çünkü bölgeye gönderilen memurlar ölçüm çalışmaları yaparken yerli halkın fikirlerini de dikkate almışlardır. Buna en büyük örnek Cuha'ya gönderilmiş olan Huzeife b. el-Yeman'ın kandırıldığına dair tespittir. Ebû Yusuf, zimmet ehlinin, bu tavrının cezasını arazisindeki verimin azalması ile çektiğini dile getirir.¹⁶⁰⁸

Bölgede yetişen ürünler için arazi ölçümü yanında piyasa fiyatından hareketle vergilendirme yapıldığına dair bilgiler de mevcuttur. Örneğin Sevâd valiliği yapan Muğîre b. Şu'be yaygın olarak yetiştirilen arpa ve buğday gibi ürünlere nazaran

¹⁶⁰⁵ Ebû Yûsuf, 41.

¹⁶⁰⁶ Hatta Philip Hitti, sistemin devam ettirildiği iddiası yanında, fetih sürecinde savaşa ya da sulhl n ele geçmiş olma esasının bile nazari bir durum ve sonradan hukuk doktrininde ortaya çıkmış bir izah olduğunu söyler. Hitti, I, 260 –261.

¹⁶⁰⁷ Dûrî, 41.

¹⁶⁰⁸ Ebû Yûsuf, 41; Şiblî, ölçümle görevlendirilenlerin, şahsi yeteneklerinden ötürü bölgeler arasında takdir ettikleri oranlarda cüz'i farklar söz konusu olduğunu söyler. Bkz. Şiblî, II, 66.

kendi bölgesinde, daha değerli ürünler olan mâş,¹⁶⁰⁹ üzüm, yonca ve susamı zikretmiş ve bu tespit üzerine, söz konusu ürünlere sekizer dirhem vergi takdir edilmiş, ayrıca hurma ürünü vergiden muaf tutulmuştur.¹⁶¹⁰

Osman b. Huneyf'in, bölgede üç yıl süren vergi amilliği neticesinde mükelleflerin durumunu özetler mahiyette “*Bu verdiklerinden daha fazla da verebilirler.*”¹⁶¹¹ şeklindeki ifadesi, İslâm devletinin yaptığı vergi düzenlemesi ile eski durumun devamına razı olmadığını ve Hz. Ömer'in yönetiminde bölge halkının ezilmediğini ifade eder. Hatta, arazinin verimli olduğunu ve daha fazla vergiyi kaldırabileceğine dair gelen tespiti halife, “*Biz bunu onlara yapamayız; çünkü, onlarla bir antlaşma yapmış bulunuyoruz.*”¹⁶¹² diyerek olumsuz cevaplamıştır. Böylece antlaşma ile ele geçen topraklara dair vergilerde artış yapılmadığını da bu ifadeden öğrenmiş olmaktadır.¹⁶¹³ Aslında İbn Abbas'ın, zimmî malından alınacak vergi miktarını ‘*ihtiyaç fazlası*’¹⁶¹⁴ şeklinde nitelemesi, dönem itibariyle uygulanan vergi oranlarının vatandaş için bir yük olmadığına açık bir işarettir.

¹⁶⁰⁹ Yahya b. Adem ‘Mâş’ ya da ‘Mec’in mercimeğe benzer tane şeklinde; ancak, ondan daha yuvarlakımsı olduğunu söyler. Bkz. Yahya b. Adem, 158.

¹⁶¹⁰ Belâzurî, 269.

¹⁶¹¹ Ebû Yûsuf, 41.

¹⁶¹² Yahya b. Adem, 54; Kal’acî, 79; Ancak gerek halifenin gerekse vergi memurlarının muhtemel bir mağdûriyeti engellemeye yönelik ifade ve çabaları ile ilgili birçok eserde yer alan rivayetlere rağmen Şiblî, müslüman idare tarafından konan vergi oranlarının Fars vergi oranlarından daha fazla olduğunu öne sürer. Şiblî, belirlenen miktarlar sebebiyle değil de ele geçen tüm arazilere yönelik zirai faaliyetler başlatıldığından ötürü vergi gelirlerinin arttığını söyler. Bkz. Şiblî, II, 66–67.

¹⁶¹³ Reyys, 134.

¹⁶¹⁴ Yahya b. Adem, 74.

H. Ömer, aynı cizye ve hara vergilerinin toplanması iin hasat zamanının beklenilmesini art komuştur. Şüphesiz bunda en büyük neden yine yerli halkın ezilmesini önlemektir.¹⁶¹⁵

b. Cizye

H. Peygamber döneminde yarımadada meskûn olan İran kolonilerinde dininde sebat eden Mecûsîlere yönelik cizye uygulaması hayata geçirilmişti. Ancak H. Ömer döneminde İran devleti İslâm egemenliğine girince mecûsîlik gereğı ile tekrardan yüzleşildi. Bu durum, ilk etapta cizyeye tabi kılınan Hecer ve Bahreyn'deki Mecûsî nüfusun azlığını, İran fethi ile egemenlik altına alınan kitlenin ise büyüklüğünü gösterir. İşte bu esnada Mecûsî politikası konusunda yaşanan ikilem hususunda çözüm, Abdullah b. Revâhâ'nın, H. peygamberden duyduğu bir hadisle sağlanmışır. Abdullah b. Revaha H. peygamberden “*Mecûsîlere ehl-i kitap muamelesi yapınız.*” sözünü işittiğini beyan etmiştir.¹⁶¹⁶

İran mecûsîleri hususunda aşıpla fikir teatisinde bulunulan ortamda “*Bunlara/mecûsîlere ehl-i kitap muamelesi ile muamele ediniz*”¹⁶¹⁷ hadisinin dile getirilmiş olması mecûsîlere dair buyurulan hadisin sırf mali uygulama istinaden söylendiğini gösterir.¹⁶¹⁸ Kaldı ki, eğer mecûsîler akidevi açıdan H. peygamber döneminden itibaren ehl-i kitap addediliyor olsalardı, H. Ömer tereddüt etmeden bu noktada hüküm icra ederdi.¹⁶¹⁹

¹⁶¹⁵ H. Ömer, Şam'da görevlendirdiğı Saîd b. Amir b. Hizyem'i, ge teslim ettiğı vergileri iin huzuruna çağırıp sorgulamıştır. Hizyem, hasat zamanını beklediğini belirtince herhangi bir yaptırıma maruz kalmamıştır. Bkz. Ebû Ubeyd, 44.

¹⁶¹⁶ Ebû Ubeyd, 32.

¹⁶¹⁷ Ebû Yûsuf, 138; Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari (ö. 179/795), *el-Muvatta*, (I-II), (thk. Muhammed Fuad Abdûlbaki), İstanbul 1992, I, Zekât/ 42.

¹⁶¹⁸ Ebû Yûsuf, 140; İbn Kayyım, I, 1.

¹⁶¹⁹ İbn Kayyım, I, 6.

Hız. peygambere olan yakınlığına rağmen, Hız. Ömer'in mecûsî vergilendirmesinden bihaber olması ve istişare yoluna gitmesi, oldukça düşündürücüdür.¹⁶²⁰ Üstelik mecûsîlere yönelik ilk uygulama münafıkların dahi eleştirisine sebebiyet vermiş ve bu tavırları bir ayetle eleştirilmiştir. Ancak, mecûsîlerden cizye alınırken kendileriyle müslüman toplum arasına bir takım sınırlar da konmuştur.¹⁶²¹ Bu sınırlama, hı. Ömer'in mesafeli yaklaşımına sebebiyet vermiş olabilir. Hız. peygamberin mecûsîlere cizye uygulamasına karşın ikili ilişkilerde müslümanlara yönelik getirdiğı sınırlamalar, ehl-i kitap müşteriğine muvafık olmayan durumlardır. Bu durumda müslümanların bu dinin mensuplarıyla ikili ilişkilerinin kapsamı da bu hadise göre sadece mali sahayla sınırlıdır.

b. 1. Cizye Vergisine Tabi Mallar

Cizye nakdi olarak ödenebileceğı gibi kolaylık olsun diye mükellefin elindeki mal veya ürünün bedelinin takdir ve tespiti ile de ödenebilmekteydi. Ancak, zimmet ehlinden alınan cizye için aynı olarak ödeme durumunda, ürün çeşidinde belirli sınırlamalar sözkonusuydu.

Hız. Ömer, İslâm dinine göre haram olan mal veya mamulden (ölü hayvan, domuz eti, şarap), vergi tespiti yapıp aynî cizye almamaktaydı. Ancak, bu çeşit malları sahibinin satın vergisini ödemesini kabul etmekteydi.¹⁶²² Nitekim, bu mallardan uşûr ya da zekât alanında aynı vergi ödemek de imkânsızdır. Örneğın, Hız. Ömer, Utbe b. Ferkad'ın kendisine gönderdiği yüklü miktardaki içki zekâtını iade

¹⁶²⁰ Ebû Ubeyd, 32.

¹⁶²¹ Ebû Ubeyd, 31.

¹⁶²² Ebû Yûsuf, 132; Hatta valileri ile yaptığı toplantıda özellikle bu meseleye vurgu yapmış ve bu yönde gelen şikâyetler olduğunu söyleyerek sahiplerinin satacağı bu tarz şeylerin parasından cizye alınabileceğini belirtmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 136; Ebû Ubeyd, 50; İbn Kayyım, I, 164. Hitti bu mallardan kesinlikle cizye vergisinin kabul edilmediğini iddia etmektedir. Bkz. Hitti, I, 262.

etmiştir.¹⁶²³ Hatta Ebû Ubeyd'de geçen bir rivayette Hz. Ömer'in zimmîlerin domuzlarını öldürmelerini ve kıymetlerinin de cizye borçlarından düşülmesini emretmiştir.¹⁶²⁴ Ebû Ubeyd'e göre bu yaptırım, domuzları cizyeye bedel mallardan saymamakta, aksine değerlerinin düşülmesi ile aslında domuzların sadece zimmîlerin sahip oldukları mallardan olduklarına bir işaret anlamına gelmektedir.¹⁶²⁵

Zimmet ehline sunulan mükellefiyetlerde hem müslümanların hem gayri müslimlerin çıkarları birlikte düşünülmüştür. Bu nedenle, başta vergilendirme esasları olmak üzere eldeki olanaklar bu uğurda uygulamaya konmuştur. Hz. Ömer döneminde cizye mükelleflerinden dinar ve dirheme (nakde) mukabil hayvan veya hububat kabul edilmekteydi. Şüphesiz bundaki amaç, mükellefe kolaylık sağlamaktır.¹⁶²⁶

İlk etapta Şam halkından cizye olarak bir dinar ve bir cerib buğday tahsil edilirken Hz. Ömer bu uygulamayı nakde çevirmiştir. Buna göre yeni vergi uygulamasında altını olanlardan dört dinar, gümüş parası olanlardan da kırk dirhem cizye alınmasını kararlaştırmıştır.¹⁶²⁷

Hz. Ömer'in ordu komutanlarına gönderdiği mektuplarda belirlediği cizye esaslarında, ergenlik çağına (sakal tıraşı olanlar) gelen her erkekten gümüş bazında kırk dirhem, altın bazında ise dört dinar nakdî cizye olarak tespit edilirken aynı olarak da cizye talebi söz konusudur.¹⁶²⁸ Bunun yanında Şam ve Cezîre bölgesinden

¹⁶²³ İbn Kayyım, I, 164.

¹⁶²⁴ Ebû Ubeyd, 95; İbn Kayyım, I, 62.

¹⁶²⁵ Ebû Ubeyd, 50; Kal'acî, 110.

¹⁶²⁶ Zillum, 72.

¹⁶²⁷ Belâzurî, 131; Makrîzî, I, 145.

¹⁶²⁸ Belâzurî, 131.

müslümanların iaşesi için de aylık iki müd¹⁶²⁹ buğday ve üç kışt zeytinyağı yanında rivayetlerde belirtilmeyen bir miktar et yağı ve bal almalarını da emretmiştir.¹⁶³⁰ Bir başka rivayette ise bu taleplere ek olarak zimmîlere, müslümanları üç gün misafir etme şartı getirilmiştir.¹⁶³¹

b. 2. Mühür Uygulaması

Vergi mükellefiyetinin tespiti ve tahsil işinin kolaylaştırılması için günün şartlarına göre görsel olarak bir takım düzenlemeler de yapılmıştır. Tüm ordu komutanlarına yönelik Hz. Ömer'in gönderdiği emre binaen¹⁶³² Huzeyfe b. el-Yeman, vergi mükellefi olarak tespit edilen zimmîlerden Cuha halkının, Osman b. Huneyf ise Fırat'ın aşağı kısmındaki zimmîlerin boynuna mühür vurmakla görevlendirildi.¹⁶³³ Bölge halkına, sadece mühür taşıyan şahısların zimmet hakkına sahip olduğuna dair bir şart sunulmuştur.¹⁶³⁴ Bu çalışma neticesinde beş yüz elli bin zimmînin boynu mühürlenmiştir.¹⁶³⁵ Burada müslümanlar, bir anlamda mükellef tespitinde bulunmuşlardır ki dönem itibariyle vergi mükelleflerini takip ve tespitin en kolay yolu budur.¹⁶³⁶ Mühürleme faaliyetini değerlendirmek için uygulamanın sebep ve sonuçları açısından incelenmesi gerekir. Aslında bu çalışma, bölgede daha

¹⁶²⁹ Müd, çoğunlukla kuru bakliyatın ölçümü için kullanılan bir ölçektir. Oranı hakkında farklı görüşler mevcut olan müd için ortak kanaat çeyrek sa miktarına denk oluşudur. Bkz. Kallek, Cengiz, "Müd", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 457.

¹⁶³⁰ Belâzurî, 131.

¹⁶³¹ Belâzurî, 131, 157.

¹⁶³² Ebû Ubeyd, 53.

¹⁶³³ Ebû Yûsuf, 40; Mührün kurşun oluşun dair bkz. Ebû Yûsuf, 41.

¹⁶³⁴ Ebû Ubeyd, 52.

¹⁶³⁵ Belâzurî, 270.

¹⁶³⁶ Ancak Mısır'da, bizzat halife Hz. Ömer tarafından mühürleme emrinin verilmiş olması Irak'tan ayrı bir uygulama arz eder. Çünkü, burada mühürleme emri ileride de göreceğimiz üzere şurut maddelerinin uygulanması hususundaki emirlerle birlikte zikredilmektedir. Bkz. İbn Abdilhakem, 151.

önce Bizans tarafından da yapılmaktaydı.¹⁶³⁷ Olayın, bir sınıf ayırımı olmayıp, vergi veren ya da vermeyenin ayırt edilmesini amacı taşıdığı yorumları¹⁶³⁸ yanında, mührün kalıcı olmayıp bilâkis, sayım esnasında yapılıp sayım/ya da tespit ardından dihanlar tarafından söküldüğü bilgisi daha yerinde durmaktadır.¹⁶³⁹ Çünkü söz konusu olan vergi cizye olup bunun toplu halde tespiti bir kerede, tahsili sürekli olduğundan, bu durum, daha kolay görünmektedir.¹⁶⁴⁰

b. 3. Cizye Muafiyeti

Cizye mükellefiyetinin hangi şartlarda kaldırıldığına dair Hz. Ömer döneminde birçok olay yaşanmıştır. Müslüman olduğu için cizye mükellefiyetinin kaldırılmamasından şikâyetçi olan zimmî ile halifenin diyalogu, bu hususta verilebilecek önemli bir örnektir. eden zimmîye Hz. Ömer; İslâma girmesinde cizyeden kurtulma amacı olup olmadığını sorar. Zimmî bu sorgulamayı “*İslâm beni korumayacak mı?*” diye cevaplayınca Hz. Ömer hemen şahsın cizyesini kaldırmıştır.¹⁶⁴¹ Demek ki devletin vergi kalemlerinden birisi olan cizyenin kaldırılması ve İslâm devletinin asli unsurlarından olabilmek için sadece beyan yeterli görülmektedir.¹⁶⁴² Ancak Hz. Ömer’in sorgulamasından, cizyenin ağır bir yük

¹⁶³⁷ Tritton, 125.

¹⁶³⁸ Neriman, Ahmed, 51; Kal’acî, mühürlemenin kimlik belgesi gibi bir çalışma olduğunu söyler. Bkz. Kal’acî, 415.

¹⁶³⁹ Ebû Yûsuf, 138.

¹⁶⁴⁰ Kardavî, bu tarz uygulamaların günümüzde bile yapılmakta olduğunu, örneğin seçmenlere yönelik mükerrer oy kullanımını engellemek için başvurulun mühürleme faaliyetinin, bu tarz bir yöntem olduğunu söyler. Bkz. Kardavî, 100.

¹⁶⁴¹ Ebû Ubeyd, 48; Ziyâdî, Muhammed Fethullah, *İntişâru’l- İslâm: ve Mevkıfu’l-Müsteşrikîn Minhu*, Beyrut 1990, 159; İbn Kayyım, I, 58.

¹⁶⁴² Ebû Ubeyd’e göre burada geçen diyalogdan da yola çıkarak, cizye vergisinden muaf olan zimmînin geçmişi, hali ve geleceğindeki cizye borcu söz konusu edilmemiş ve İslâma giriş, cizye sorumluluğunu silmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 48; Tantavî, 103.

olduğu, mükellefin dini açıdan icbar edildiği ya da en azından niyet okuma yoluyla hareket edildiği anlamı çıkarılamaz. Çünkü Benî Tağlib olayında da görüleceği üzere cizyenin sembolik bir anlamı olduğu malumdur. Mali külfetten bahsedilerek cizyenin İslâm'a zorlama amacı taşıdığı anlamı çıkarılacaksa, bu fikrin yersizliğine en açık cevap Benî Tağlib uygulaması olur. Çünkü Benî Tağlib, dini uğruna İslâm egemenliğinde yaşayan kesimler içinde en ağır mali yüke talip olmuştur.

Hız. Peygamber döneminden itibaren cizye, ehl-i kitap olan yahudi ve hıristiyanlara ek olarak mecûsîlere de uygulanı gelmiş ve cizye muhatapları bu zümrelerle sınırlı tutulmuştu. Ancak Hız. Ömer döneminde genişleyen topraklar ve yoğunluk kazanan fetih faaliyetleri ile birlikte müslümanlar, farklı inanç topluluklarıyla karşılaştılar. Samirîler¹⁶⁴³ de bunlardan biriydi. Hız. Ömer döneminde Ürdün ve Filistin'de bulunan Samirîler'le anlaşılan Ebû Ubeyd, bölgede müslümanlara sunacakları rehberlik ve istihbarat hizmetleri nedeniyle toprak ve şahıs vergisinden muaf tutulmuşlardır.¹⁶⁴⁴

Antakya halkıyla yapılan antlaşma, içerdığı şartlar dolayısıyla sıradışı bir nitelik arz eder. Çünkü Antakyalılar, gözcü ve cephaneci olma şartıyla cizyeden muaf tutulmuşlardır.¹⁶⁴⁵ Yine cizye mükellefiyetinin düşürüldüğü bir başka yer ise

¹⁶⁴³ Samiriler'in kitabı toplum olup olmadıkları ve buna binaen de cizye mükellefi olup olmamaları hukukçular arasında tartışmalı bir konudur. Yahudiliğin bir kolu olarak kabul edilen Samirilik'te tartışma konusu; yahudilikte aslında mı furuatta mı farklılık arzettiği noktasındadır. Dolayısıyla; haram-helal, iman esasları, kible farkı gibi noktalar yanında Tevrat ve Hız. Musa'da aynı olan düşünceleri (Samiriler peygamber olarak sadece Musa, Harun, Yuşa, İbrahim'i kabul etmekte) dil yakınlıkları ortak yanlarıdır. Ancak tüm bu tartışmalara rağmen kendileri İslâm yöneticileri tarafından zimmî muamelesi görmüşlerdir. Bkz. İbn Kayyım, I, 90-92.

¹⁶⁴⁴ Belâzurî, 162.

¹⁶⁴⁵ Belâzurî, 164; Dahlan, Antakya fethinden sonra ele geçen Lukam dağındaki Cerâcime şehri halkına Müslümanlara verecekleri destek nedeniyle zimmet verildiğini söyler. Bkz. Dahlan, I, 51; Nuveyrî, Antakya halkına Ebû Ubeyde tarafından sunulan sulh teklifinde cizye ya da şehri boşaltma

Azerbaycan'daki Derbend ülkesidir. Sürâkâ b. Amr'dan, düşmana karşı müslümanlara istihbarat başta olmak üzere, verilecek destek¹⁶⁴⁶ karşılığında cizye muafiyeti talep edilince bu istek, destek devam ettiği süre içinde veya bir yıllığına kabul edilmiştir.¹⁶⁴⁷

Mısır'da gemilerin takip edeceği rota konusunda kılavuzluk hizmeti veren ve bu sayede cizye muafiyeti talep eden şahsın ve aile efradının cizyesi de düşürülmüştür.¹⁶⁴⁸

b. 4. Cizye Oranları

Cizye Kur'anî bir emir olmakla birlikte ne Kur'an'da ne de Hz. peygamberin uygulamalarında standart bir cizye oranı belirlenmemiştir.¹⁶⁴⁹ Bu nedenle, Hz. Ömer döneminde kuzeyde ele geçen topraklarda güneye göre daha müreffeh bir hayat yaşayan topluluklar için farklı oranlarda cizye vergisi belirlenmiştir.¹⁶⁵⁰ Örneğin Yemen ehli için 1 dinar tespiti yapılırken Şam ehli için 4 dinar tespiti yapılmasının sebebi ödeyebilme gücünden ötürüdür.¹⁶⁵¹ Hatta bu vergi, aynı bölgedeki insanlar

şartlarının bulunduğu, bazılarının terk edip bazılarının ise şartlar doğrultusunda şehirde kaldığını aktarır. Sonradan bu şartlara ihanet eden Antakya'nın, yine ilk sulh şartlarına göre muamele gördüğünü söyler. Ancak Nuveyrî, Antakya'da gözcü olarak müslümanlardan yerleşik birlikler bırakıldığını, bu görevleri dolayısıyla da halifenin maaşlara ihtimam gösterilmesini emrettiğini aktarır. Bkz. Nuveyrî, IXX, 106; Şehirde kalıp cizyeye tabi olma ya da şehri boşaltma önerisi ve müslüman gözcüler için ayrıca bkz. Dahlan, I, 50.

¹⁶⁴⁶ Hasan, I, 286.

¹⁶⁴⁷ Taberî, IV, 156. Kutub, bu uygulamanın bir çeşit kamu istihdamı olduğunu söyler. Bkz. Kutub, 151.

¹⁶⁴⁸ Nuveyrî, IXX, 209.

¹⁶⁴⁹ Tritton, 203; Hamidullah, Kuran-ı Kerim'de ne sadaka ne de cizye için belli bir oran tespiti yapılmayıp, bilâkis günün koşulları ve toplumun ihtiyaçlarına göre insiyatîfin insan üzerinden devlete bıraktığını söyler. Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 807; Ayrıca bkz. Sarıçam, İbrahim, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 112.

¹⁶⁵⁰ İbn Kayyım, I, 26, 28.

¹⁶⁵¹ Zellum, Abdülkadim, *el-Emvâl fî Devleti'l-Hilafe*, Beyrut 1983, 70; İbn Kayyım, I, 3.

arasında bile gelir düzeyine göre çeşitlilik göstermiştir.¹⁶⁵² Bu durumda Irak uygulamasını kendi içinde adil bir yaklaşım olarak görüp de Hz. peygamberin Yemen'deki her baliğ olandan bir dinar vergi alması kararı arasında adalet açısından sorgulama yapmak yersizdir.¹⁶⁵³ Çünkü Yemen'de, düşük gelir düzeyi nedeniyle standart ve düşük oranda bir vergi belirlenmişken, Irak'taki gelir seviyesi farkı, derecelendirmeye gidilmesine sebep olmuştur.¹⁶⁵⁴

Hz. Ömer'in zimmî birey başına belirlediği cizyenin dinar cinsinden oranları ve bugünkü altınla kıyaslandığı zaman tekabül ettiği gramajları şu şekildeydi:¹⁶⁵⁵

Mükellefler	Dinar	Dinar ağırlığı (gr)	Altın ağırlığı (gr)
Zenginler	4	4.25	17 gr.
Orta halliler	2	4.25	8.50 gr
Alt gelir kesimi/işçi	1	4.25	4.25 gr

b. 5. Cizye ve Himaye

Cizye, İslâm devleti hükmü altında gayr-ı müslim kesime sunulan hizmetlerin karşılığı olan vatandaşlığın bir ifadesidir. Çünkü burada bir devlet düzeni içinde talep edilen ve ödenen bir mali yükümlülük söz konusudur. Dolayısıyla devlet bütünlüğü çerçevesinde düşünüldüğünde müslümanlar açısından cizye, gayr-ı müslimleri aşağılama aracı olarak değil bilâkis ele geçen bölgelerde devlet nizamının yerleşmesine hizmet etmekteydi. Yerli halk açısından cizye vermek, müslümanlara karşı ve onlar üzerinden sahip oldukları maddi ve manevi her şeyi muhafaza altına

¹⁶⁵² Ebû Ubeyd, 40, 59, 69, 266.

¹⁶⁵³ Hatta Hz. peygamberin, Yemen halkının zengin - fakir hepsini 1 dinar gibi düşük bir rakamla mükellef kılması, zengin - fakir eşitliğini gösteren ciddi bir kolaylıktır. Bkz. Şevkânî, VIII, 60.

¹⁶⁵⁴ İbn Kayyım, I, 31.

¹⁶⁵⁵ Zellum, 70.

almaktı. Çünkü yapılan muahede ve buna istinaden alınan cizye, muhatabı iç ve dış her türlü saldırıdan emin kılıyordu. Zaten bunlar yerine getirilmediği ya da garanti edilemediği durumlarda mali sorumluluk da geçersiz kalmaktaydı.¹⁶⁵⁶ Demek ki müslümanlar, şahıs vergisini himaye ve itaat şartlarına binaen kazanılmış hak olarak görmekteydi.¹⁶⁵⁷ Buna en büyük örnek Ebû Ubeyde'nin Rumlar'ın saldırı ihtimaline karşı himaye garantisi verdiği Humus halkına vergilerini¹⁶⁵⁸ iade etmesidir.¹⁶⁵⁹ Buradaki endişe, egemenlik-himaye garantisinin devamlılığı noktasındadır. Ancak, halkın saldırıdan önce istihbarat temini sağlamaları, müslümanlarla birlikte savunma yapmaları, neticede de müslümanlara vergi vermek suretiyle egemenliklerini tercih etmeleri, öncelikle siyasi, sonra da mali anlamda gördükleri samimi muamelenin bir ispatıdır. Müslümanların bölge halkına yaklaşımının tipik bir örneği olan bu yaşanmışlık ayrılırken dindaşlarını adeta soyarak giden hıristiyan askerleri ve yöneticilerine tercih edilmelerinin nedenini izah etmektedir.¹⁶⁶⁰ Hatta Ebû Ubeyde, savaşı ordunun mağlubiyeti neticesinde, yerli halkın evlerine sığınan Rum askerlerinin aileleri ve her türlü meta ve mallarıyla birlikte gitmelerine de izin vermiştir.¹⁶⁶¹

Zimmet hem iç hem de dış tehditlere karşı verilen bir güvence olmakla birlikte, İslâm devleti askerlerinden kaynaklanabilecek muhtemel -olağanüstü-

¹⁶⁵⁶ Heykel, Muhammed, *Ebû Bekir Sıddık*, Mısır 1982, 147.

¹⁶⁵⁷ Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I, 103.

¹⁶⁵⁸ Ebû Yûsuf, iade edilen vergilerin, haraç ve cizye olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebû Yûsuf, 150.

¹⁶⁵⁹ Ebû Yûsuf, Ebû Ubeyde'nin bu şartlarla antlaşmanın hala daha devam ediyor olduğunu beyan etmesinin, aslında İslâm'a ısıdırma amacı taşıdığını söyler. Yani bu durum, barışa yanaşmayan çevredeki belde halklarını da böylece İslâm'a ısıdırabilecektir. Çünkü burada sadece alınan mallar ve esirlerden oluşan ganimetler değil ileriye dönük olarak alınan vergiler de iade edilmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 150.

¹⁶⁶⁰ Ebû'l Ferec, I, 177.

¹⁶⁶¹ Ebû Yûsuf, 150.

felaket ve bozgunculuktan da devlet yönetiminin mesul olamayacağı genelde antlaşmalara eklenirdi.¹⁶⁶² Buna rağmen ekili alanı ordu tarafından tahrip edilen çiftçilerin mağduriyetlerinin, başvuru üzerine halife tarafından giderildiği durumlar da olmuştur.¹⁶⁶³ Aslında İslâm ordusundan kaynaklanabilecek muhtemel olumsuz durumlar, istisnai nitelikte olup dönem itibarıyla buna bizzat müdahale etme imkânı da oldukça zordu.¹⁶⁶⁴

Antlaşmalar devlet eliyle imzalanmış olduğundan İslâm devleti vatandaşlarının, zimmînin haklarına riayet hususunda ciddi bir hassasiyet göstermesi bazen imkân dışı olabiliyordu. Bu nedenle bizzat halife ya da devlet görevlileri tarafından, bu bağlamda uyarılar yapılmaktaydı. Örneğin, Cabiye’de bulunduğu esnada zimmet ehlinden bir vatandaş müslüman askerlerin mahsulüne yönelik tacizleri sebebiyle şikâyetle bulununca, halife zararın tazminini emretmiş ancak, ordunun zararlarından beri olduğunu da beyan etmiştir.¹⁶⁶⁵ Hz. Ömer bu tarz taleplere karşı idarenin mesul tutulmaması için, “*Bir toplulukla ahitleştığınızde askerin muhtemel zararından beri olduğunuz da belirtiniz.*” diye emredince komutanlar da bu hususu ahitlere eklemekteydiler.¹⁶⁶⁶

b. 6. Cizye Toplama Şekli

Müslümanlar bölgede hâkimiyeti ele geçirince kurumsal yapının olumlu taraflarından faydalanmışlardır. Bunlardan biriside Mısır’da Romalıların da uyguladığı vergi toplamada taksitlendirmenin devam ettirilmesidir. Hz. peygamber

¹⁶⁶² Ebû Yûsuf, 42.

¹⁶⁶³ Ebû Yûsuf, 129.

¹⁶⁶⁴ Hz. peygamber, Hayber’de bu tarz taşkınlıklara bizzat müdahalede bulunmuştu. Ancak İslâm devletinin vatandaş ve ordu bazında ve gerekse toprak ölçeğinde ulaştığı rakamlar itibarıyla şartlar daha da zor bir hal almıştır.

¹⁶⁶⁵ Ebû Ubeyd, 151.

¹⁶⁶⁶ Taberî, III, 588–589.

tarafından uygulamaya konmuş olan taksitlendirme, burada daha esnek tutulmakta olup yıllık üç taksit olarak düzenlemekteydi. Müslümanlar bu uygulamayı devam ettirmekte bir sakınca görmediler.¹⁶⁶⁷

Cizye, yıllık bir vergi olduğundan ötürü de Muharrem ayından önce tespit edilip Zilhicce ayının sonunda, yani diğer yılın Muharrem ayından önce alınmaktaydı.¹⁶⁶⁸ Bu verginin toplanması amacıyla görevlendirilmiş memurlar için fey ve haraç divanlarında cizyeye dair bölüm oluşturulur, maaş ve erzakları da zimmet ehlinde alınmaz bilâkis beyt-ül maldan ödenirdi.¹⁶⁶⁹

Cizye toplanırken belirlenen oranların üzerine ilke olarak kesinlikle çıkılmamaktaydı. Çünkü bu yöndeki bir tavır zimmîye eza ederek almak gibi bir şeydi ve bu durum da bizzat Hz. peygamber tarafından yasaklanmıştı.¹⁶⁷⁰

Hz. Ömer, cizye amillerinin beyt-ül-mala teslim etmek üzere getirdikleri malların çokluğuna şaşırıp baskı ve zulüm ihtimalini akla getirmiş ve amilleri yemin ettirmek suretiyle vergi yükünü teslim alıp, bu nedenle Allah'a şükretmiştir.¹⁶⁷¹ Şüphesiz Hz. Ömer'in bu şükürü, maneviyatı maddiyata tercih ettiğinin ve Hz. peygamberin zimmîye eziyeti yasaklama emrinin açık bir ifadesidir.

Haberleşme ve olaylara müdahale imkânının zaman aldığı bu dönemde Hz. Ömer'in eyaletlerdeki zimmî kesimin içinden delegasyonlar çağırıp onlardan yaşam şartları hakkında bilgi alması,¹⁶⁷² aslında imkânsızlıkların ve muhtemel yönetim zaaflarının avantajıya dönüştürülmesidir. Bu sayede halife, hem halkla direkt bağlantı

¹⁶⁶⁷ Kâşif, 74.

¹⁶⁶⁸ İbn Kudame, cizyenin yıl dolmadan alınmamasını ya da yıllık olmasını, zekât uygulamasına benzetir. Bkz. İbn Kudame, *el-Muğnî*, XIII, 204.

¹⁶⁶⁹ Zillum, 71.

¹⁶⁷⁰ Zillum 71.

¹⁶⁷¹ Tantavî, 102–103.

¹⁶⁷² Doi, 38.

kuruyor hem de halk nezdinde valisini teftiş ederken dolaylı olarak da olsa kendi iktidarını sürekli olarak sorgulamış oluyordu.¹⁶⁷³ Hatta tayin ederken mal varlıklarını tespit ettiği valilerinin görevden ayrılırken mallarını tekrardan incelemeye alır ve fazla bulduğu mallarını ya dağıttırması ya da el koyması süreci ne derece takip ettiğini gözler önüne sermektedir.¹⁶⁷⁴

Hiz. Ömer sadece vergi tespitinde değil, vergi teslimatında da görevlilerini halkın gözünde tekrardan teftiş ederek hareket etmiştir. Örneğin yıllık olarak toplanan vergi için Kûfe ve Basra'dan topladığı onar kişiye bu malların temiz/ hilesiz olduğuna, müslüman ya da muahit kimseye zulmedilmeden toplandığına dair dörder kez yemin ettirmesi,¹⁶⁷⁵ halkın rızası, sistemin işleyişı ve bireysel tasarrufların teftişı açısından hayli önemlidir. Hatta halife hac mevsiminde Mekke'de valileriyle yaptığı toplantıda hem valileri hem de halkı idari işleyiş hususunda sorgulardı. Hiz. Ömer bu toplantıların birinde valilerini “*Biz sizi vali olarak gönderdik, tüccar olarak değil.*”¹⁶⁷⁶ diyerek uyarmıştır.

c. Uşûr

İslâm devletinin kurumsallaşması ve büyük ölçekli devletlerle sınır komşusu haline gelmesi ile karşılıklı ticari faaliyetler de belli bir düzen içinde başlamış oldu.¹⁶⁷⁷ Ticari sahada devletin vatandaşları arasında müslüman, gayr-ı müslim ayrımı olmaksızın ticari bir engel söz konusu olmamakla birlikte¹⁶⁷⁸ ülke dışından

¹⁶⁷³ Gelen vergi için işkencenin kullanılıp kullanılmadığını sorgulaması ve “...benim idarem ve yönetimimde olmadı...” diyerek şükretmesi hususunda bkz. Ebû Ubeyd, 43.

¹⁶⁷⁴ Belâzurî, 221.

¹⁶⁷⁵ Ebû Yûsuf, 124.

¹⁶⁷⁶ Heykel, *el-Faruk-u Ömer*, II, 223.

¹⁶⁷⁷ Sallâbi, 330.

¹⁶⁷⁸ The Royal Academy for İslâmîc Civilization Research, *Treatment of Non-Muslims in Islam*, Amman 1992, 37.

gelen yabancılara karşı takip edilecek politika henüz netleşmemiştir. Çünkü devletin, kendi vatandaşları olarak müslüman ve zimmet ehli yanında yurt dışından ülkeye ticari faaliyet için gelenler de vardı.¹⁶⁷⁹ Bunlara dönük olarak ne tür uygulama yapılacağına dair fikri sorulunca Hz. Ömer, burada mütekabiliyet¹⁶⁸⁰ noktasından hareketle vergilendirme yolunu tercih etti.¹⁶⁸¹

İslâm devletinin uşuru almaya başlamasının ilk nedeni, müslüman tüccarların dış ticaret esnasında bu vergiyi yabancı ülkelere ödüyor olmalarıydı. Uşur uygulamasının başlangıcı hususunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte bunun ticari bir amaçla alınan sınır vergisi olduğu, rivayetlerin genelinden anlaşılmaktadır. Ebû Yusuf'un aktardığı bir rivayette uşûr karşılığında İslâm devletinde ticaret yapmak için giriş izni isteyen Menbiclilerin talebi üzerine devlet yönetiminde yapılan istişare ile bu talebe izin verildiği ve ilk uşûr ödeyenin Menbicliler olduğu söylenmektedir.¹⁶⁸² Bir başka rivayette ise uşur, Ebû Musa el-Eş'ari'nin Sasani ve Roma'nın müslüman tacirlere yönelik gümrük uygulaması hususundaki yazışması üzerine, halifenin de onayıyla alınmaya başlanmış bir vergidir. Buna göre, halife, uşûr vergisi mükelleflerini ve uşur oranlarını tespit ettiği mektubunda Musa el-

¹⁶⁷⁹ Ziyad b. Hudayr ise gayr-ı müslim ve muahitten uşur almadıklarını, bilâkis harbileriden aldıklarını nakletmektedir. Bkz. İbn Kayyim, I, 169. Aslında mütekabiliyet açısından bakacak olursak bu, daha yerinde bir haber olarak durmaktadır. Bkz. İbn Kayyim, I, 169.

¹⁶⁸⁰ Ebû Musa el-Eş'ari, düşman memleketlerine giden Müslüman tüccarlardan uşûr vergisi alındığını yazınca Hz. Ömer de kendisine cevaben “*Sen de kendilerinden -tüccarlarından- müslüman tüccarlardan aldıkları gibi vergi al.*” diye emretmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 146; Kûfe’de görevli olan Osman b. Huneyf, Ammar b. Yasir ve Abdullah b. Mesud kendilerine gelen harbi tüccarlardan alınması gereken miktarı sorduklarında Hz. Ömer, onların aldıklarını sormuş ve onda bir (uşur) cevabını alınca müslümanların da aynısını almalarını emretmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 68.

¹⁶⁸¹ Ebû Ubeyd, Hz. peygamberi ve Hz. Ebû Bekir döneminde mevcut olmadığı halde uşurun Hz. Ömer döneminde uygulanmaya başlama sebebi olarak dıştaki fetihleri gösterir. Bkz. Ebû Ubeyd, 534.

¹⁶⁸² Ebû Yûsuf, 146.

Eş'ari'ye: *“Müslüman tüccarlardan her iki yüz dirhemden beş dirhem; iki yüz dirhemden fazla olan mallardan ise her kırk dirhemden bir dirhem al! Ehl-i haraç tüccarlarından yarı uşûr, haraç vermeyen müşrik tüccarlardan yani ehl-i harb tüccarlarından ise uşûr al...”* diye yazmıştır.¹⁶⁸³

Yabancı ülkelerce alınan vergi, % 10 düzeyinde olduğu için oran olarak da mütekabiliyet ilkesine göre hareket edilmiştir. Tabii ki yeni kurumsallaşan bir ülkeden ilk etapta iç ve dış ticaret ve bunlara dair resmi düzenlemeler hususunda etkili bir uygulama beklenemeyeceğinde, n kurumsallaşmanın hız kazandığı dönemlerde bu vergiye de bazı düzenlemeler getirilmiştir. İslâm devleti, kurumsallaşmasına paralel olarak bu vergi düzenlemesini daha da geliştirip etkin hale getirmiş ve uşûru sadece yabancı ülke vatandaşlarından değil, İslâm ülkesi vatandaşlarından da almaya başlamıştır. Ancak mütekabiliyet esasına göre yabancı ülke vatandaşlarından olan tüccarlardan % 10 vergi alınmıştır.¹⁶⁸⁴ Zamanla bu vergi, zimmîlerden % 5,¹⁶⁸⁵ müslümanlardan ise % 2,5 oranında alınmaya başlanmıştır. Bu oranlamada da devlet vatandaşı olmayanlarla zimmî farkını açık olarak görmekteyiz. Dahası, harbiden her girişte alınan vergi, zimmî ve müslümanlardan yılda bir kez alınmıştır.¹⁶⁸⁶ Yahya b. Adem, Hz. Ömer'in Sa'd b. Ebî Vakkas'a yazdığı mektupta müslüman ve zimmîlerin zekat ve cizye mükellefi olmaları nedeniyle uşur ödemeyecekleri, bilâkis uşur vergisinin sadece vatandaşlık hakkı bulunmayan harbiden alınacağına dair bir rivayet aktarır. Aslında mütekabiliyet açısından

¹⁶⁸³ Yahya b. Adem, 173.

¹⁶⁸⁴ Ebû Ubeyd, 68.

¹⁶⁸⁵ Zimmîlerin ticaret mallarına 1/20 dirhem vergi belirlendiğine dair bkz. Ebû Ubeyd, 68.

¹⁶⁸⁶ Chaudhry, 79.

bakıldığında bu bilgi, uşur vergisine daha uygun durmaktadır.¹⁶⁸⁷ Yahya b. Adem, bir başka rivayette ise Benî Tağlib ve diğer ehl-i zimmeden onda bir oranında vergi alındığını aktarır.¹⁶⁸⁸ Ancak rivayetlerde uşurun genel bir vergi olduğu bilgisi daha geniş yer tutmaktadır.

Gümrük vergisi niteliğinde olduğu için, sınırdan geçirilen malın kıymetinden alınan uşur hususunda alt limitin oranı da önemlidir. Alt limit için az ya da çok, geçirilen her maldan vergi alındığı¹⁶⁸⁹ bilgisi yanında, yüz dirhem değerinin altındaki malların uşurdan muaf olduğuna dair rivayetler de vardır.¹⁶⁹⁰

Uşur vergisi, uygulamadaki aksaklıklar ve aynı ürün ya da kârı için mükerrer ödeme durumları¹⁶⁹¹ dikkate alınarak, belgelendirme suretiyle yıllık olarak alınan bir vergidir.¹⁶⁹² Ancak burada Hz. Ömer, hangi dine mensup olursa olsun, İslâm devleti vatandaşına yönelik pozitif ayrımcılığa gitmiştir. Çünkü bu vergi, yabancı uyruklu

¹⁶⁸⁷ İsmail bize Hasan, Yahya, İbn Mübarek ve İbn Lühey'a yoluyla Yezid b. Ebi Hubeyb'in şöyle dediğini haber verdi: “...Benim sana emir ve sözümler bunlardır. Müslüman üzerinde uşur vergisi (onda bir ticaret vergisi) yoktu, zimmiler üzerinde de yoktur. Müslüman malının zekâtını ödedikten sonra zimmi de devletle anlaşmış olduğu cizye vergisini tediye ettikten sonra (mesele kalmaz.) Uşur vergisi ancak (vatandaş olmayan) harbiler (yabancılar) üzerinedir. Onlar bizim memleketimizde ticaret yapmak için izin istedikleri zaman uşur (ticaret mallarının onda birini) vermeleri gerekir.” Bkz. Yahya b. Adem, 48; Aynı eserde yer alan bir başka rivayette ise şöyle geçmektedir: İsmail bize Hasan, Yahya, Süfyan b. Said, Abdullah b. Halid el-Absi ve Abdullah b. Muğaffek yoluyla Ziyad b. Hudayr'ın şöyle dediğini haber verdi: “Biz hiçbir müslüman ve muahidden uşur almazdık. Ravi, öyleyse kimden uşur alıyordunuz diye sordu. Ehl-i Harb'in tüccarlarından alıyorduk. Biz onlara gittiğimiz zaman bizden uşur aldıkları gibi, biz de onlardan alıyorduk, dedi.” Bkz. Yahya b. Adem, 173.

¹⁶⁸⁸ Yahya b. Adem, 65; Hamidullah, *Vesâik*, 422.

¹⁶⁸⁹ İbn Kayyim, I, 168.

¹⁶⁹⁰ İbn Kayyim, I, 169.

¹⁶⁹¹ Ebû Ubeyd, 534; Ebû Yûsuf, 146.

¹⁶⁹² Ebû Ubeyd, 534; İbn Kayyim, I, 168, 173; Yahya b. Adem, bu kararın Ziyad b. Hudayr'ın, Benî Tağlib 'li hristiyanlara her geçişte uyguladığı uşur vergisine gelen itirazlar neticesinde alındığını söyler. Bkz. Yahya b. Adem, 68.

tüccarlardan onda bir alınırken, zimmîden yirmide bir müslümandan ise kırkta bir oranında alınmıştır.¹⁶⁹³

İslam ülkesinde zimmî vatandaşların ticari sahada dindaşları ve müslümanlara göre daha avantajlı bir durum yaşadıkları söylenebilir. Çünkü hem İslâm devletine bağlı eyaletler dâhilinde ticari vergiden muaf oldukları için dindaşlarına göre,¹⁶⁹⁴ hem de gümrükte ve memleketinde bulunan ticari malından zekât veren müslüman'a göre daha fazla avantajlı durumda olmuşlardır.¹⁶⁹⁵ Zamanla kurumsallaşan uşur, sadece ülke dışına ihraç edilen ya da ithal edilen mallardan değil, ülkenin farklı bölgeleri arasındaki ticari faaliyetlere de uygulanmaya başlamıştır.¹⁶⁹⁶

Benî Tağlib 'e yönelik farklı vergi uygulaması uşûr uygulamasında da kendini göstermektedir. Benî Tağlib'in şahıs vergisi zekât üzerinden iki kat şeklinde değerlendirildiğinden, kendilerinden alınacak uşûr vergisinde de müslüman mükellef oranları dikkate alınmıştır.¹⁶⁹⁷ Abdurrahman b. Mehdi ve Muhammed b. Cafer'den gelen bir rivayette Ziyâd b. Hudayr, Benî Tağlib'den onda bir, diğer hristiyanlardan da yirmide bir vergi alması için Hz. Ömer'den, emir aldığını söylemiştir.¹⁶⁹⁸ Bu durumda Benî Tağlib 'in uşûr vergisi için ödeyeceği oran, müslüman'ın iki katı yani 1/20 (% 2.5+ %2.5) seviyesinde olacaktır ki bu oran da zimmîlere denk bir orandır.¹⁶⁹⁹

¹⁶⁹³ Ebû Ubeyd, 533; Ebû Ubeyd, Kitab'ul-Emvâl'inde yer verdiği bir başka rivayette müslüman ve zimmî tüccarlara uşur vergi oranlarının eşit uygulanmasının emredildiği ifadesi geçmektedir. Bkz. Ebû Ubeyd, 533.

¹⁶⁹⁴ Reyis, 128.

¹⁶⁹⁵ Zeydan, Abdülkerim, 186.

¹⁶⁹⁶ Sarıçam, 114.

¹⁶⁹⁷ İbn Kayyım, I, 78.

¹⁶⁹⁸ Ebû Ubeyd, 533.

¹⁶⁹⁹ Erkal, 104.

Hız. Ömer, piyasa şartları ve arz talep dengesini de dikkate alarak bazı bölgelerdeki ihtiyaç durumuna göre belli kalemlerde vergi indirimine gitmiştir. Şüphesiz bu uygulamanın nedeni, toplumsal maslahattır.¹⁷⁰⁰ Çünkü vergi indirimi yoluna giderek belli kalemlere vatandaşın daha rahat ulaşması amaçlanmıştır.¹⁷⁰¹ Bu hususta Nabatilere yönelik uygulama, başta gelen örneklerdendir. İbn Ömer'den gelen bir rivayette Hız. Ömer, Medine'ye daha fazla mal getirmeleri amacıyla Nabatiler'in zeytinyağı ve mallarına, yarım uşur/yirmide bir ticaret vergisi uygulamıştır.¹⁷⁰²

Bu vergi üründen ya da ürüne binaen alınan bir vergi olup harbi ve zimmîler de verginin mükellefi olduğundan dolayı kendi dinlerinde yasak olmayan ancak müslümanlara haram olan ürünler konusu hukukçular tarafından bir problem olarak ele alınmıştır. Ebû Ubeyd, uşûrun, şahsa konan cizye ve toprağa konan haraçla kıyaslanamayacağını, çünkü burada verginin eldeki ürüne konduğunu söyler. Bu durumda Ebû Ubeyd, “ ‘Allah bir şeyi haram ettiğinde ücretini de haram eder.’ ” hadisine binaen, bundan alınan verginin de haram olduğunu söyler. Çünkü Hız. Ömer, şaraptan vergi alan valilerine bunların iadelerini emretmiştir.¹⁷⁰³ Geçiş esnasında kişilerin teftiş edilmemesi¹⁷⁰⁴ veya şahsi eşyanın incelemeye tabi tutulmaması,¹⁷⁰⁵

¹⁷⁰⁰ Normalde Nabatilerden onda bir uşûr alınırken, Medine'de ihtiyaç duyulması sebebiyle zeytinyağı ve buğdayda bu oran yirmide bire düşürülmüş ancak baklagillerde yüzde on seviyesi korunmuştur. Bkz. Ebû Ubeyd, 533.

¹⁷⁰¹ Biltacî, 322.

¹⁷⁰² İbn Kayyım, I, 156.

¹⁷⁰³ Ebû Ubeyd, 51.

¹⁷⁰⁴ Ebû Yûsuf, 130.

¹⁷⁰⁵ Şiblî, II, 82.

ticari bir vergi olmasına rağmen, vergi tahsili esnasında beyanın yeterli görülmüş olması hususlarını da burada belirtmek gerekir.¹⁷⁰⁶

İslâm devletinde gümrük vergisi olarak uygulanmaya başlayan uşur, aslında yarımada da daha önce ticari bir vergi olarak var olup¹⁷⁰⁷ Hz. peygamber ve ilk halife Ebû Bekir tarafından bilinmekle birlikte, Hz. Ömer’den önce uygulamaya konmamıştır. Henüz İslâm devletinin kurumsallaşmaya başladığı ve bölgede bir cazibe oluşturmaya çalıştığı ilk dönemde ticari anlamda bu tarz bir verginin konmamasının, davetin yayılması ve İslâm devletinin kök salması açısından büyük faydaları olmuştur.¹⁷⁰⁸ Dolayısıyla İslâm devletinin yabancı ülkelerde fetih faaliyetlerini ilerletip kendileriyle yaptığı ticari antlaşmalar sayesinde uşurun vergi kalemleri arasında yer alması, Hz. Ömer zamanında gerçekleşmiştir.¹⁷⁰⁹

d. Benî Tağlib Uygulaması

Hz. Ömer döneminde cizye uygulamasında en sıradışı durumu Benî Tağlib uygulaması oluşturur. Bunun nedeni, cizyenin kaynağı olan Kur’an-ı Kerim ayetindeki ‘sağırın’ ifadesi ve giderek yaygınlık kazanan cizye uygulamasına binaen zimmet ehline biçilen roldür.¹⁷¹⁰ Ehl-i kitap oldukları için cizye muamelesi kapsamında değerlendirilen Benî Tağlib, Arap olması sebebiyle cizyenin manasını

¹⁷⁰⁶ Ebû Yûsuf, 145.

¹⁷⁰⁷ Malik b. Enes yoluyla gelen bir rivayette, “*Ömer ehl-i zimmeden neden uşûr aldı? sorusuna İbn Şihab; Uşur onlardan cahiliye döneminde de alınmaktaydı, Ömer zimmîleri bu hal üzere bıraktı.*” cevabını vermiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 535. Aslında İslâm devletinde Uşûr, her kesimden alınmakla birlikte burada zimmî üzerinden sorunun sorulmuş olması, yarımada’nın putperest kültürüne dahil olmayanlar ve dışarıdan Arap panayırlarına gelenlerin kastedilmiş olmasından kaynaklanabilir.

¹⁷⁰⁸ Savvâ, 195.

¹⁷⁰⁹ Ebû Ubeyd, 534.

¹⁷¹⁰ Çünkü Hz. Ömer Benî Tağlib’e, müslümanların hayvan ve arazilerinden alınan zekâtın iki katı, savaş ya da İslâm tekliflerini sununca onlar “*Kâfirlerin cizyesi gibi cizye olmasın da biz buna rıza gösteririz ve dinimizi de koruruz.*” dediler. Bkz. Belâzurî, 186.

iyi bildiğinden¹⁷¹¹ ekonomik bağımlılığı kabul etmekle birlikte isim noktasında farklılık talep etmekteydi.¹⁷¹² Her muhatab gibi kendilerine önce müslümanlık teklif edildi. Egemenlik altına girme konusunda kabilenin her hangi bir muhalefet durumu yoktu. Çünkü kendileri daha öncede Rum idaresine bağlı olup onlara da vergi ödemektedirler. Neticede, Benî Tağliblileri cizye uygulamasına maruz kalmaktansa¹⁷¹³ ülke sınırları dışına çıkma tehdidinde dahi bulundular.¹⁷¹⁴ Ancak sadece mali değil siyasi bir bağlayıcılık yönü de¹⁷¹⁵ olan cizye konusunda Hz. Ömer ısrarcı olmuştur. Şüphesiz İslâm toplumunun maslahatı açısından Benî Tağlib 'in teklifi kabul edilebilir bir nitelikteydi.¹⁷¹⁶ Keza bir vergi olması hasebiyle cizyenin en önemli amaçlarından birisi de gayr-ı müslimin İslâm atmosferinde tutulup kendileriyle İslâm toplumu arasında ülfet¹⁷¹⁷ oluşturmaktı.¹⁷¹⁸ Ancak Benî Tağlib 'e

¹⁷¹¹ Aslında cizye sadece Arapların mahiyetini kavradığı bir şey olarak düşünülmemelidir. Bilâkis cizye müslümanların genel olarak gayr-ı müslimlere yönelik bir politikası olup bundan genel olarak tüm muhatapları haberdardır. Örneğin Kadisiye savaşından önce Fars ordu komutanı Rüstem'e savaştan önce cizye teklifi yapılıncı Rüstem ve arkadaşları aşırı tepki verip savaş çıgıllıkları atmışlardır. Bkz. Ebû Yûsuf, 31–32; Taberî, III, 497.

¹⁷¹² Bu teklifin Hz. Ömer'den geldiğine dair Bkz. Belâzurî, , 186.

¹⁷¹³ Çünkü Benî Tağlib cizye uygulamasına karşı gurur ve kibre kapıldı. Bkz. Ebû Ubeyd, 28.

¹⁷¹⁴ Hatta Benî Tağlib 'den Rum ülkesine sığınanlar için Hz. Ömer Herakl'e bir mektup yazmış ve iadelerini istemiştir. “*Aksi halde kalanlarla da anlaşmamı feshedip süreceğim.*” tehdidinde bulunmuştur. Bkz. Tantavî, 169; Belâzurî'de Benî Tağlib 'in İslâm'ı kabul etmeyip ülkeyi terk etmek için izin talep ettiklerine dair rivayet vardır. Bkz. Belâzurî, 186; Ebû Ubeyd'in Emvâl'inde, Davud b. Kürdus yoluyla gelen rivayette Benî Tağlib 'in Fırat'ı geçip Bizans'a iltihak durumunda iken kendileriyle anlaşıldığı bilgisi vardır; Zürâ b. Numan yoluyla gelen rivayette ise Benî Tağlib 'in beldelerinden farklı yerlere dağıldıkları rivayeti vardır. Bkz. Ebû Ubeyd, 28; İbnu'l-Esîr, gelen heyetin “*Cizye yüklenirse Benî Tağlib liler kaçıp acemlere katılırlar.*” dediğini aktarmaktadır. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 372.

¹⁷¹⁵ Sallâbi, Muhammed, İkinci *Halife Hz. Ömer: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi* (çev. Mehmet Akbaş), İstanbul 2009, 315.

¹⁷¹⁶ Sallabi, 317.

¹⁷¹⁷ Miquel, cizyeyi dini telkin metodu olarak tanımlamaktadır. Bkz. Miquel, I, 97.

yönelik cizye ısrarı, dini ve toplumsal maslahat itibariyle sıkıntılı bir hal alacaktı. Çünkü Rumlar'a sığınmaya başlayan Benî Tağlib'in Arap oluşu ve savaşçı niteliklerinin gözden kaçırılmaması gerektiği konusunda halifeye ısrarda bulunan Numan b. Zur'a, onların cizye ile korkutularak düşmana güç kazandırılmaması gerektiği görüşündeydi.¹⁷¹⁹ Benî Tağlibin Araplıkları ve savaşçı karakterleri yanında düşmanla da sınır komşusu idiler. Bu nedenlerden dolayı Benî Tağlib 'in cizye ile ürkütülmesi, her yönüyle İslâm devleti için sorun teşkil edecekti.¹⁷²⁰

Bölge halkından olan hristiyan Arap kabilelerinden de Benî Tağlib'e benzer tavırlar sergileyenler olmuştur. Seyf b. Ömer'in rivayetine göre halife, Cezîre halkının hristiyan reislerinden cizye isteyince onlar “*Bizi emniyetli olan yere ulaştır, Allah'a yemin olsun ki bize cizye yüklersen Rum diyarına gireceğiz/ gideceğiz, vallahi bu durumda bizi Araplar arasında rezil edersin.*” dediklerinde Hz. Ömer onlara “*Siz zaten kendinizi rezil ettiniz, toplumunuza¹⁷²¹ muhalefet ettiniz, Allah'a yemin olsun ki küçülmüş ve aşağılanmış olarak cizye vereceksiniz, eğer Rumlar'a sığınırsanız sizin hakkınızda yazışır sonra da sizi esir olarak alırım.*” demiştir.¹⁷²²

Bir başka rivayete göre Halife Rumlar'a sığınan İyâd kabilesinin iadesini Bizans

¹⁷¹⁸ Her ne kadar Benî Tağlib'e iki kat sadaka yüklense de burada ülfet oluşturmak için cizyenin kullanılmaması hasebiyle mana açısından bir fedakârlık söz konusudur. İbn Kayyım, cizyenin alınmasında maddi ve manevi açılardan faydalar olduğunu söyler. Maddi açıdan, müslümanların aldıkları malın güçlerine katkı sağladığını, manevi açıdan ise, İslâm'ı kabul etmesini istedikleri kesimle, cizye sayesinde birlikte yaşanacağını ve bu durumun da bir ülfet tesis edeceğini söyler. Bkz. İbn Kayyım, I, 18.

¹⁷¹⁹ Belâzurî, 185.

¹⁷²⁰ Yahya b. Adem, 66.

¹⁷²¹ Burada ‘ümmet’ ibaresi geçmekte olup bununla kastedilen Arap toplumu olmalıdır. Çünkü buradaki muhataplar, kendi ırkdaşları olan Arap müslümanların dinine girmedikleri gibi bölgelerinde İslâm'a girmeye başlayan Arap kabilelerin tercihi de aykırı hareket etmekteydiler.

¹⁷²² Taberî, IV, 56; İbn Kesîr, X, 38.

kralından istemiş, aksi halde kendi ülkesindeki hıristiyanlarla ahdi bozma veya sınır dışı etme tehdidinde bulunmuştur.¹⁷²³ Bu mektup üzerine 4 bin İyâdlı İslâm ülkesine geri dönmüştür.¹⁷²⁴ Geri dönenler zimmet hakkı elde etmekle birlikte kendilerine daha fazla haraç vergisi yüklendiği rivayetleri mevcuttur.¹⁷²⁵

Burada vurgulanması gereken hususlardan birisi de Hz. Ömer'in konunun çözümlenmesi için yaptığı istişaredir.¹⁷²⁶ Neticede Hz. Ali'nin halifeye "*Sa'd bunlara kat kat sadaka yüklese olmaz mı?*" demesi üzerine halife bu sözü de dikkate alarak haklarında yapılacak olan bu yöndeki uygulamayı tercih etmiştir..¹⁷²⁷ Cezîreliler halifeye "*Bizden bir şey al, ama adını cizye koyma.*" dediklerinde Hz. Ömer, "*Biz buna cizye deriz, siz ne dersiniz deyin.*" diye cevap vermiştir.¹⁷²⁸ Aslında İslâm devlet başkanının, dönemin koşulları dikkate alındığında siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik birçok veçheye sahip böyle bir konuda arkadaşlarının fikirlerini uygulamaya koyması dikkate şayandır.

Bir başka rivayete göre Hz. Ömer'in Cezîre Araplarına dair samimi ve daha yapıcı bir tavır sergilemesinde Hz. peygamberin "*Allah bu dini Fırat kıyısındaki Rebi'â'dan olan hıristiyanlarla koruyacaktır.*" hadisi etkili olmuş ve hatta bu hadis nedeniyle halife, İslâm ülkesinde gayr-ı müslim Arap varlığına tahammül etmiştir.¹⁷²⁹

¹⁷²³ Taberî, IV, 55.

¹⁷²⁴ İbnu'l-Esîr, II, 206; Nuveyrî, IXX, 112; Dahlan, I, 56; Ali, *el- Mufasssal*, VI, 595.

¹⁷²⁵ Taberî, III, 586.

¹⁷²⁶ Sarıçam, , 113.

¹⁷²⁷ Taberî, IV, 56; İbn Kesîr, X, 38.

¹⁷²⁸ Taberî, IV, 56.

¹⁷²⁹ Ebû Ubeyd, 542.

Benî Tağlib 'e yönelik vergi isimlendirmesi hususunda cizye değil de iki kat zekât¹⁷³⁰ alınması kararı üzerine “*Bu cizyedir, varın ne şekilde isimlendirirseniz isimlendirin.*”¹⁷³¹ ifadesine bakılırsa cizye verip vermemeye dair vuku bulan tartışma yersiz durmaktadır. Şu halde Hz. Ömer'in sunduğu teklife bir ikna çabası olarak bakacak olursak burada cizye ifadesinin kullanılmaması gerekir. Çünkü Benî Tağlib 'in cizye adlandırmasını nefret ve kibirle değerlendirdiğini,¹⁷³² itici bulduğunu Numan b. Zur'â bizzat Hz. Ömer'e söylemiştir.¹⁷³³ Bu nedenle Ebû Yusuf bu verginin haraca bedel olarak alınan bir sadaka¹⁷³⁴ olduğunu söyler.¹⁷³⁵ Burada dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi ise zımî adayının zimmet akdine dair şart belirleyebilme hakkıdır.¹⁷³⁶ Benî Tağlib'in üzerine konan vergi, şahıs vergisi üzerinden değil zekât üzerinden değerlendirildiğinden ve kendilerinin de tarım ve hayvancılıktan başka varlıkları olmadığından dolayı alınan verginin oranları direkt zekât oranları¹⁷³⁷ üzerinden hesaplanmaktaydı. Çünkü burada vergi şahıs başına değil de topraklarına ya da hayvanlarına yüklenmişti.¹⁷³⁸

¹⁷³⁰ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 185; Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 595.

¹⁷³¹ Sallabi, 317; Benî Tağlib liler de “*Bu vergiyi cizyeden başka bir isimle adlandırın dediler ve iki kat sadakaya razı oldular.*” Bkz. İbn Kayyım, I, 80.

¹⁷³² Ebû Ubeyd, 543.

¹⁷³³ Belâzurî, 185–186.

¹⁷³⁴ Sadakadan maksadın zekat olduğu hususunda bkz. Erkal, 56; Ayrıca Belâzurî'de, bu sadaka için “*...Müslümanların toprak ve hayvanlarından alınan sadakanın iki katı...*” ifadesi geçmektedir. Bkz. Belâzurî, 187.

¹⁷³⁵ Ebû Yûsuf, 72.

¹⁷³⁶ Kal'acî, 414.

¹⁷³⁷ Uygulanan zekât oranları için Bkz. Yahya b. Adem, 67.

¹⁷³⁸ Yahya b. Adem, 67; Mantran, gayr-ı müslimlerden alınmakta olan özel bir vergi (cizye) yanında toprak ve sürülerinden de ayrıca vergi alındığını söyler. Bkz. Mantran, 84. Bu tespit gerçeklerle uyuşmamaktadır. Çünkü İslâm devletinde zimmîlerden Hz. Ömer dönemine kadar şahıs vergisi, Hz. Ömer'den itibaren de cizye ile birlikte haraç vergisi alınmaya başlamıştır ki hayvanlara yönelik bir

Bu vergi, isimlendirme açısından cizyeden, oranlama açısından da zekâtın ayrı bir mahiyet arz etmekte olup, kendilerinden sadaka adı altında cizye alınmış olmaktadır.¹⁷³⁹ Ayrıca burada ortaya çıkan bir başka durum ise hangi isimle olursa olsun gayr-ı müslim mükellef açısından cizyenin değil mali sorumluluğun zimmet için olmazsa olmaz olduğudur.¹⁷⁴⁰ Hatta Hz. Ömer'in cizyeye değil de vergilendirmeye razı olan Benî Tağlib için “*Bunlar anlayışsız insanlar, manaya razı olup isme karşı çıktılar.*” dediği rivayet edilir.¹⁷⁴¹

Bu durumda, alınan verginin, ismi ve oranı yanında sarf yerleri açısından da değerlendirilmesi gerekir. İbn Kayyım, bu hususta ileri sürülen genel kanaatin; cizye olduğunu söyler. Çünkü söz konusu vergi, himaye teminatı için alınmaktadır. Zekâtın temizlenmek anlamı bulunmasına karşın Benî Tağlib'in temizlik ehlinde olmadığı, dolayısıyla alınan verginin cizye¹⁷⁴² ve fey gideri olarak harcanabileceği düşüncesindedir.¹⁷⁴³

Belâzurî, Benî Tağlib 'den alınan verginin cizye yerine ya da cizyeye bedel olarak alınması nedeniyle sarf yerinin de zekât değil haraç malları gibi olduğuna dair ortak bir kanaatten bahseder.¹⁷⁴⁴ Çünkü burada sadece isim ve oranlama açılarından zekât söz konusudur. Hatta zekâtta kadın-erkek ayrımı olmadığından dolayı burada da aynı esas uygulanmış, kadınlar da vergi mükellefi kabul edilip sadece çocuklar

vergi uygulaması olmamıştır. Ancak, sadece Benî Tağlib'de bu durum geçerlidir ki bu da nakdi vergi yerine alınan aynî sadakadır.

¹⁷³⁹ İbn Kayyım, I, 80.

¹⁷⁴⁰ Cebr, akdin cizyesiz de geçerli olabileceğini söylemektedir. Bkz. Cebr, 86. Ancak Benî Tağlib örneğinde de görüldüğü üzere cizye sembol görevi görür. Eğer cizyeye bir ceza anlamı verilecekse kendilerine bundan daha ağırı yüklenmiş olmaktadır.

¹⁷⁴¹ İbn Kayyım, I, 80.

¹⁷⁴² İbn Kayyım, I, 82.

¹⁷⁴³ İbn Kayyım, I, 80–81.

¹⁷⁴⁴ Belâzurî, 187.

bundan muaf tutulmuştur.¹⁷⁴⁵ Belirlenen verginin cizyeden bir diğer farkı da belirlenen sadaka oranlarının mali imkânlara göre artabilecek olmasıdır.¹⁷⁴⁶ Çünkü, her ne kadar cizye artmasa da zekâtta, gelir seviyesine göre yeniden değerlendirme yapılır.

Benî Tağlib örneği, İslâm devletinin siyasi egemenlikten taviz vermediğine, muhatabın tavır ve tercihlerine ihtimam gösterdiğine ve düşmanın elinin zayıflatılması için mümkün ve muhtemel tüm çabaların harcanması gerektiğine açık bir örnektir. Kısaca olay dini ve siyasi konjonktür ve toplumsal maslahat¹⁷⁴⁷ hassasiyetiyle ele alınmış ve çözülmüştür.

Cizye uygulamasında rakamsal bir üst sınır olmamakla birlikte muhatabın imkân ve olanakları nassın uygulamasında etkili olmuştur. Çünkü Hz. peygamberin “*takatinden fazla yüklememe*” emri, direkt olarak muhatabın şartlarına dikkat çeker. Böylece esas olarak nass, ölçü olarak da muhatabın imkânları alınmış olur.¹⁷⁴⁸ Cizyede standart bir üst limit olmayışına¹⁷⁴⁹ en açık delil Benî Tağlib uygulaması

¹⁷⁴⁵ Ebû Yûsuf, 130; Ebû Ubeyd ise Hz. Ömer’in ileri sürdüğü şartla erkekler gibi kadın ve çocukları da vergi mükellefi kabul ettiğini söyler. Çünkü Hz. Ömer, Benî Tağlib’in hepsiyle antlaşma yapmıştır. Hiç kimsenin istisna edilmemesi, kadın ve erkeğin birlikte zürriyetten sayılması bunun delildir. Çünkü onlar bu antlaşma ile erkeklerini ölümden korurken kadınlarla da zürriyetlerini güvenceye almışlardır. Bkz. Ebû Ubeyd, 29–30.

¹⁷⁴⁶ Ebû Ubeyd, 542.

¹⁷⁴⁷ Gayr-ı müslimler’den alınan vergi tüm İslâm toplumunun hakkıdır. Ancak kendilerinden alınacak olan verginin cizyeden başka bir isim altında da olsa tedarik edilmesinin sonuç itibariyle müslüman topluma hiçbir zararı yoktur. Bkz. Ebû Ubeyd, 543.

¹⁷⁴⁸ Kutub, 150.

¹⁷⁴⁹ Ebû Ubeyd, cizye ve haraçta belli bir rayiç bedelin olmadığı kanaatindedir. Buna delil ise Hz. Ömer’in Irak ve Şam halkına yüklediği verginin Yemen halkına yüklenenden fazla olmasıdır ki, bunda da kriter gelir düzeyidir. Hatta Hz. Ömer kendi koyduğu vergi oranını bile arttırma yoluna gitmiştir. Bkz. Ebû Ubeyd, 41; “*Ömer ve ashabdan artış hususunda net bir bilgi aktarılmadı, çünkü kendileri de Hz. peygamberden kesin miktar tayin eden bir bilgi almadılar ya da Muaz olayı genel değil özel bir durumdur.*” Şevkânî, VIII, 61.

olmakla birlikte cizyeye getirilen muhatabın cezalandırılması tanımlamasının bir örneğini de buradaki zekât uygulamasında görmekteyiz. Çünkü burada zekât uygulaması iki kat üzerinden yapılmıştır. Hâlbuki cizye, Hz. peygamber döneminden beri simgesel bir orana tekabül eder. Bu durumda alınan iki kat zekât da simgesel/somut bir ifadedir. Çünkü zekât bir ibadet olup müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilir.¹⁷⁵⁰ Dolayısıyla kaynak ve hedef açısından zekât perspektifine uymayan bu uygulama, maksat itibariyle değil sadece mana itibariyle düşünülmelidir.

Hz. Ömer'in Gassani emiri Cebele b. Eyhem ile yaşadığı olay da Benî Tağlib'in benzeri niteliğindedir. Bir rivayete göre Cebele, işlediği suçtan dolayı¹⁷⁵¹ kendisine kısas uygulamaya kalkan Hz. Ömer yönetimine muhalefet edip Rumlara sığınmıştır.¹⁷⁵² Bir başka rivayette ise hristiyan olan Cebele'ye İslâm ve zekât teklif edilince o, hristiyanlıkta kalmak suretiyle zekât ödeyebileceğini belirtmiştir. Fakat dini mensubiyeti itibariyle cizye mükellefiyeti doğduğundan Cebele bu durumu kabullenememiştir. Dolayısıyla, İslâm ve cizye tekliflerini kabul etmeyen Cebele, kendine tabi olan otuz bin kişiyle Rumlara sığınmıştır. Bu uygulamanın hatalı olduğunu ve Cebele'nin dininde bırakılarak zekâtla mükellef tutulmasının doğru olacağına ısrar eden Ubâde b. es- Samit, Cebele'nin ancak bu yolla İslâm dinine ısınabileceğini belirtmiştir. Hz. Ömer daha sonra kendisini ikna için adam gönderdiyse de bu çaba olumlu bir sonuç vermemiştir.¹⁷⁵³

¹⁷⁵⁰ Bkz. Ebû Ubeyd, 613.

¹⁷⁵¹ Müzeyne kabilesinden bir şahısla yaptığı münakaşa ile şahsın gözüne zarar veren Cebele'ye, halife kısas uygulamak istemiştir. Bkz. Belâzurî, 142.

¹⁷⁵² Belâzurî, 142; İbn A'sem, I-II, 232–233.

¹⁷⁵³ Belâzurî, 142.

Kaynaklarda Cezire halklarından olan hristiyan Arapların İslâm egemenliğinde kalmaları için aşırı ısrarcı olan halifenin Cebele ve etrafındakilerin iadesi için Rumlar nezdinde böyle bir girişimde bulunduğu dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

4. DİNİ POLİTİKALAR

Müslümanların gayr-ı müslim kesimle gerek savaş gerekse sulh yolu ile yaptıkları bütün antlaşmalarda kendilerine istisnasız can, mal ve din hürriyetine dair güvence verilmiştir. İbn Kesîr; Şam'daki yarıcılık kabulüne göre Yuhanna Kilisesi'nin yarısının camiye çevrilmesi yanında diğer kiliselerin de adet olarak paylaşıldığı ve 14 kilisenin hristiyanlara bırakıldığı rivayetine yer verir.¹⁷⁵⁴ Bunun sebebi, şehrin yarı anveten yarı sulhen ele geçirilmiş olmasıdır.¹⁷⁵⁵ İbnu'l-Esîr de Halid b. Velid'in savaşarak, Ebû Ubeyde'nin ise sulh yoluyla Dimeşk'e girdiği, dolayısıyla da şehre sulh uygulaması yapıldığını aktarır. İbnu'l-Esîr, burada yapılan sulhun, şehirde olanların yarı yarıya bölünmesi esasına dayandığını söyler.¹⁷⁵⁶ Belâzurî, Heysem b. Adiy'e ait 'yarı yarıya mabet bölüşümü' iddiasına yer vermekle birlikte yine de Vakıdî'nin "*Halid b. Velid'in Dimeşk halkına yazdığı yazıyı gördüm, ancak onda evler ve kiliselere dair yarı yarıya bölüşümünü görmedim, bu bilgi rivayet olunmakla birlikte nereden geldiği ve kim tarafından rivayet edildiğini bilmiyorum. Fakat Dimeşk fethedildiğinde halkın çoğu Herakl'in varlığı sebebiyle Antakya'ya gitmişti. Dolayısıyla buradaki boş ev sayısı fazlalaştığından, müslümanlar bunlara yerleşti. Ayrıca Ebû Ubeyde'nin doğu, Halid'in ise Câbiye*

¹⁷⁵⁴ Kilise isimleri için Bkz. İbn Kesîr, IX, 581–584; İbn Âsâkir, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 231.

¹⁷⁵⁵ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, IX, 585.

¹⁷⁵⁶ İbnu'l-Esîr, II, 279.

*kapısında bulunduğuna dair rivayet yanlışır.”*¹⁷⁵⁷ şeklindeki rivayetini delil olarak getirir. Arnold, gerek tarihi tetkikleri gerekse St. John Kilisesi’ne dair yapılan topografik çalışmaları bu bölüşüm rivayetinin yanlışlığına delil olarak sunar. Hatta bölüşüm rivayetinin kabul edilmesi ihtimalinin bile burada hıristiyan ayinlerine müsaade edilmiş olduğunu dolayısıyla da bunun bile dini özgürlüğe bir kanıt olduğunu söyler.¹⁷⁵⁸ Dimeşk halkının kiliselerinin tahrip edilmeme garantisi yanında, dini nitelikli bayram kutlamalarına tanınan serbestlik de burada zikredilmelidir.¹⁷⁵⁹

Hımıs halkıyla yapılan anlaşmada şehirdeki Yuhanna kilisesinin dörtte biri cami yapılması şartıyla kendilerine can ve mal emniyeti verilmiştir.¹⁷⁶⁰ Halep halkıyla yapılan antlaşmaya dair rivayetler hususunda farklılık olduğunu belirten Belâzurî, ev ve mabetlerinin yarı yarıya paylaşılması şartını içeren rivayet yanında Ebû Ubeyde’nin Halep’te kimseye rastlamadığına dair rivayetlerin de mevcut olduğundan bahseder.¹⁷⁶¹ İbnu’l Esîr ise bir cami arsası haricinde kendilerine mal, can ve mabet dokunulmazlığı verildiği rivayeti yanında, hem yarıcılık rivayetinden hem de Antakya’ya geçen Halepliler’in antlaşma sağlandıktan sonra şehirlerine geri döndüğü rivayetlerini aralarında tercihte bulunmadan aktarır.¹⁷⁶² Menbic, Duluk, Ra’ban halklarıyla da Antakya şartları üzerine antlaşma yapılmış¹⁷⁶³ ve bunlara Rumlardan istihbarat sağlama şartı getirilmiştir.¹⁷⁶⁴

¹⁷⁵⁷ Belâzurî, 129.

¹⁷⁵⁸ Arnold, 111.

¹⁷⁵⁹ Hayyât, 126.

¹⁷⁶⁰ Belâzurî, 137.

¹⁷⁶¹ Belâzurî, 152.

¹⁷⁶² İbnu'l-Esîr, II, 342.

¹⁷⁶³ Dahlan, I, 51.

¹⁷⁶⁴ Nuveyrî, IXX, 106.

Fetih faaliyetlerinin devamı esnasında ele geçen beldelerde gerek yönetici gerekse vatandaş olarak yaşamaya başlayan müslümanlar, mevcut şehirler yanında yeni yerleşim yerleri de oluşturarak şehircilik faaliyetine girişmişlerdir. Bu çabalarla birlikte aynı ülke sınırları içinde ve aynı şehirlerde müslüman, ehl-i kitap ve ehl-i kitap kategorisindeki din mensupları bir arada yaşamaya başlamışlardır. Dolayısıyla bu şartlar içinde İslâm kültürünün egemen olması ve yayılması noktalarında devletin birtakım tedbirler alması kaçınılmaz olmaktadır.

Urfa ve Cezîre halklarına verilen dini inanç özgürlüğüne karşın yeni mabet yapımı sınırlandırılmış ve mevcut kiliselerle yetinilmesi şartı getirilmiştir.¹⁷⁶⁵ Rakka halkı için getirilen yeni mabet inşa yasağı yanında, burada yeni düzenlemelere de gidilmiştir. Artık müslümanlar, gayr-ı müslimlerle aynı semtlerde ve ortamlarda oturmaya başladıklarından, gayr-ı müslimlerin dini yaşamlarında müslümanların yaşayışlarına yönelik vuku bulabilecek her türlü faaliyete sınırlandırmalar getirilmiştir. Örneğin, Urfa’da gayr-ı müslimlerin evlerine izinsiz girmeye ahitle yasak getirilmiştir.¹⁷⁶⁶ Ayrıca çan çalma ve paskalya kutlamaları ve haç teşhiri gibi aleniyete dökülecek ve kendi dinlerinin teşhirine vesile olacak faaliyetler de sınırlandırılmıştır.¹⁷⁶⁷

Arnold, hıristiyanların eski yönetimler altında bizzat dindaşları tarafından maruz kaldıkları dini baskılara karşın İslâm yönetimi altında yaşadıkları bazı kısıtlamaları, “...rakip mezhepler arasındaki anlaşmazlıkları önlemek ve müslümanların hissiyatına dokunan mezhep alametlerinin tantanalı bir şekilde teşhiri ile taassubu uyandıracak hallere meydan vermek için koyulmuştu.” şeklinde

¹⁷⁶⁵ Belâzurî, 176.

¹⁷⁶⁶ İbn A’sem, I-II, 252.

¹⁷⁶⁷ Belâzurî, 178; Öztürk, 154.

nitelemektedir. Bu kısıtlamaların ibadet ya da mabet içine yönelik olmayıp bilâkis sosyal hayata dair bir düzenleme olduğunu unutmamak gerekir.¹⁷⁶⁸

Ebû Ubeyde, Şam halkı ile yaptığı antlaşmalarda buralarda bulunan zimmî mabetlerine (kilise, sinagog) dair belli düzenlemeler getirmiştir. Buna göre yeni mabet yapımına yasak getirilmesine karşın şehir içi ve dışındaki mevcut mabetlere dokunulmazlık verilmiştir. Keza, özel günlerinde dinlerini simgeleyen bazı alametlerini teşhir etmeleri de yasaklanmıştır. Müslüman toplum içinde haç çıkarmak ve domuz barındırmak, ezandan önce veya ezan anında çan çalmama, dini bayramlarında¹⁷⁶⁹ dini işaret ve sembol teşhiri yapmamaya yönelik birtakım şartlar getirilmiştir. Ancak Şam zimmîleri özellikle büyük bayram gününde dini semboller/bayraklar hariç sadece haçlarını taşımaları için müsaade isteyince, bu talep kabul edilmiştir.¹⁷⁷⁰ Demek ki, İslâm devleti sınırları içerisinde gayr-ı müslim kitlenin, kültürel anlamda baskın olmasına ya da buna yönelik teşhir çabalarına imkân tanınmamıştır. Aslında dışarıda fetih faaliyetleri ile yayılcı bir politika izleyen müslümanların ülke içine yönelik böyle bir karar almaları tabii karşılanmalıdır.¹⁷⁷¹

İbadethanelerindeki faaliyetlerine getirilen tek kısıtlama, ezan ve ibadetler esnasında çan çalmamalarıdır.¹⁷⁷² Bu yasaklama da bize bir arada yaşandığını hatta

¹⁷⁶⁸ Öztürk, 148.

¹⁷⁶⁹ Ebû Yûsuf bunun, oruç ibadetlerinde kutladıkları bayram olduğunu söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 152.

¹⁷⁷⁰ Ebû Yûsuf, 149; Ancak bu hak sadece şehir dışında kullanılmak üzere verilmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf, 152.

¹⁷⁷¹ Bat Ye'or, bazı belde halkları ile yapılan ahitlerde getirilen yeni mabet yasağını da bu bağlamda değerlendirir ve bununla da fatihlerin bölgede henüz yeni tanınmakta olan İslâm dinini korumayı hedeflediklerini ileri sürer. Bkz. Ye'or, 57.

¹⁷⁷² Ebû Yûsuf, 149.

dönemin şartları itibariyle düşünecek olursak ibadet çağrılarının karşılıklı duyulacak kadar mabetlerin birbirine yakın olduğunu göstermektedir.

Herakl tarafından sürgüne gönderilmiş bulunan patrik Bünyamin'in on üç yıldır uzak kaldığı İskenderiye patrikliğine Amr b. el-As tarafından geri çağırılıp onore edilmesi müslümanların Kıptiler'e, dindaşlarının baskılarına nazaran nasıl davrandıklarının açık bir ifadesidir.¹⁷⁷³ Keza patriğin dönüşüyle Mısır'da gerek eski kiliselerin tamiri gerekse yenilerinin bina edilmesi yönünde çalışmalara da müsaade edilmiştir.¹⁷⁷⁴ Mısır'daki bu uygulama, Dimaşk uygulamasına zıt durmakla birlikte İslâm devleti bünyesinde mabet yasağında koşulsuz bir durum olmadığına ve istisnai durumlara müsaade edildiğine delildir.

Hiz. Ömer döneminde zımmilerin dini hayatlarına dair en fazla eleştiri alan hususlardan birisi de Benî Tağlib'e yönelik getirilmiş bulunan çocuklarını vaftiz etmeme¹⁷⁷⁵ ve hristiyanlık dinine zorlamama¹⁷⁷⁶ ilkesidir.¹⁷⁷⁷ Benî Tağlib'le yapılan

¹⁷⁷³ Kâşif, 32; Amr b. el-As, Mısır halkı temsilcileri ile yaptığı görüşmede halifenin Kıptilere iyi muamele tavsiyesinden ve hatta Hiz. peygamberin bu husustaki hayır tavsiyesinden bahsetmiştir. Çünkü Kıptilerin akrabalık ve zimmet bağı vardır. Bkz. İbn Kesîr, X, 90.

¹⁷⁷⁴ Kâşif, 146.

¹⁷⁷⁵ Ebû Ubeyd'e göre buradaki vaftiz yasağı sadece dini bir ritüel yasağı değil, aksine hristiyanlaştırmamaktır. Bkz. Ebû Ubeyd, 28; İbn Sa'd, Muhammed b. Ömer el-Eslemîye dayanarak aktardığı bir rivayette Benî Tağlib 'den gelen on beş kişilik heyetin içinde yer alan hristiyan gurupla dinlerinde kalmak ve çocuklarını hristiyanlaştırmak için vaftiz etmeme şartıyla Hiz. peygamberle anlaştığı bilgisi vardır. Bkz. İbn Sa'd, I, 80; Heyet, müslümanlardan ve üstlerinde altından haçlar olan hristiyanlardan müteşekkildi. Bkz. Nuveyrî, XVIII, 48; Kindermann, Hiz. peygamber döneminde Medine'ye Benî Tağlib 'den gelen bir heyetin içinde yer alan hristiyanlar'ın inançlarını muhafaza etmekle birlikte çocuklarını vaftiz ettirmemek üzere Hiz. peygamberle anlaşmalarının nedenini cizye ödemekten kurtulmak olarak değerlendirir. Ancak Kindermann, Hiz. Muhammed'in hiçbir hristiyanı ihtidaya zorlamamış olması nedeniyle bu rivayetin zayıflığına da vurgu yapar. Bkz. Kindermann, Heinz, "Tağlib", *İA*, İstanbul 1970, XI, 622; Arnold ise, bu teklifin amacının, yüksek masraflı vaftizden kurtulmak olduğunu söyler. Ayrıca dinlerinde bekalarını, bu şarta uyulmadığına delil gösterir. Bkz. Arnold, 91; Hiz. peygamberin, Bahreyn mecûsîlerine gönderdiği davet mektubunda

ahitte kendilerine yönelik bir diğer yasak da başka dinleri kötölememektir.¹⁷⁷⁸ Davud b. Kürdüs yoluyla gelen diğer rivayetlerde ise çocuklarını hristiyanlaştırmama şartına, kendilerinden İslâm'a giren birisini engellememe¹⁷⁷⁹ ve kendi dinleri üzere kalma¹⁷⁸⁰ şartı da eklenmiştir. Buradaki vaftiz yasağı ilk bakışta dini hürriyete yönelik bir müdahale gibi durmaktadır. Hatta bu durum, anlaşma şartlarını zorlayan bir ilke olarak da görülebilir.¹⁷⁸¹ Çünkü onlar hristiyan¹⁷⁸² kalmak için iki kat sadaka ile mükellef olmayı kabul etmişler; hatta bu uğurda gerekirse Bizans ülkesine göçmeyi göze almışlardı.¹⁷⁸³ Hatta bir rivayete göre cizye fikrini duyunca başka ülkelere dağıldıkları bilgisi de vardır.¹⁷⁸⁴ Neticede ülke dışına çıkmaları durumunda

'mecûsileştirmeme' şartı, İslâmiyeti kabul etmeleri durumuyla alakalıdır. Buradaki durum ihtidaya zorlama değil bilâkis İslâm olduktan sonra yeni neslin de bu din üzere kalmasını sağlamaktır. Bkz. Belâzurî, 89; Taberî, Seyf b. Ömer yoluyla gelen bir rivayette ise bu ahitteki "*hristiyanlaştırmama*" şartının sadece heyettekiler ve kendilerini elçi olarak gönderenlerle sınırlı olduğunu, bu şartın diğer Benî Tağliblileri bağlamadığını söylemektedir. Bkz. Taberî, IV, 55–56.

¹⁷⁷⁶ Belâzurî, 186.

¹⁷⁷⁷ Ebû Yûsuf, şart koşulan esaslardan birisinin "...*çocuklarından hiçbirini hristiyan yapmamak*..." olduğunu söyler. Bkz. Ebû Yûsuf, 130.

¹⁷⁷⁸ İbn Kayyım, I, 77.

¹⁷⁷⁹ Yahya b. Adem, 66. Ancak Yahya b. Adem'de yer alan Davud b. Kürdüs yoluyla gelen rivayette "*Çocuklarının hiçbirini vaftiz etmemek ve hristiyan yapmamak*" ifadesi geçmektedir. Bkz. Yahya b. Adem, 66.

¹⁷⁸⁰ Yahya b. Adem, 67.

¹⁷⁸¹ Öztürk, 92.

¹⁷⁸² Belâzurî'de yer alan İbn Abbas yoluyla gelen bir rivayette Benî Tağlib kabilesinin kestiklerinin yenmeyeceği ve kadınlarıyla da evlenilemeyeceği belirtilir. Buna sebep olarak da onların müslüman veya ehl-i kitap olmamaları gösterilir. Hâlbuki yapılan antlaşmada –kimsesiz- çocukların vaftizine yasak getiren bir madde bile vardır. Bkz. Belâzurî, 186. Kaldı ki kendileri İslâm idaresinden kaçıp Bizans'a ilticaya bile yeltenmişlerdir. Sanki burada ehl-i kitap dışında bir topluluk gibi değerlendirilmiştir. Hâlbuki cizye teklifine yönelik olarak "*Dinsizlerin cizyesi gibi bir cizye olmazsa biz razı oluruz ve dinimizi de muhafaza ederiz.*" demişlerdir.

¹⁷⁸³ Taberî, IV, 56.

¹⁷⁸⁴ İbn Kayyım, *Ahkâm*, I, 77.

düşmana güç kazandırılmış olunacağı fikrini ileri süren Numan b. Zur'â'nın görüşünü beğenen Hz. Ömer, cizyeden vazgeçmiştir.¹⁷⁸⁵

Belâzurîde yer alan bir rivayetteki “Ömer, Fırat'ı geçtikten sonra Rum topraklarına ulaşmaya niyetlenen Benî Tağlib'le çocuk vaftiz etmeme ve çocuğu dinlerine girmeye zorlamama üzerine iki kat zekâtla anlaşmıştır.”¹⁷⁸⁶ şeklindeki ifadeye karşın Yahya b. Adem'de yer alan Davud b. Kurdus rivayetinde ise “Çocuklarının hiçbirini vaftiz etmemek ve hıristiyan yapmamak...” ifadesi geçmektedir.¹⁷⁸⁷ Taberi ise, Benî Tağlib'e getirilen vaftiz yasağının hıristiyanlık inancına yönelik bir yasaklama amacı taşımadığını söyler.¹⁷⁸⁸ Taberi'ye göre, İslâm devleti vatandaşı olan Benî Tağlib içinde İslâm'ı kabul edip de vefat edenlerin geride bıraktıkları¹⁷⁸⁹ küçük yaştaki yetim çocuklara yönelik hıristiyanlaştırma yasaklanmıştır.¹⁷⁹⁰ Taberi'nin yorumu, Yahya b. Adem'de yer alan “...çocukların hiçbirini vaftiz etmemek...” şartına aykırı olmakla birlikte tanınan dini hürriyet ve buna dair yüklenen mali mükellefiyete daha uygun durmaktadır. Şu halde yasaklamanın çocuğa yönelik çevre baskısına binaen yapıldığını söylemek isabetli olacaktır.¹⁷⁹¹ Kaldı ki getirilen yasak yanında belirtilen her hangi bir dini tören ya da faaliyete dair bir engellemeden ya da müslümanlaştırma diye bir zorlamadan bahsedilmemiştir. Yani kısacası tercih, çocuğun ilerideki hayatında kendisine

¹⁷⁸⁵ İbn Kayyım, I, 77; Hüseyin Avdat, Hz. Ömer'in iki kat zekât yüklemesinin amacını; hem zekât veren müslümanlarla aralarına fark koymak, hem de kendilerini İslâm'a mecbur etmek şeklinde özetler. Bkz. Avdat, Hüseyin, *el-Arabu'n-Nasara*, Dimaşk 1992, 75.

¹⁷⁸⁶ Belâzurî, 186.

¹⁷⁸⁷ Bkz. Yahya b. Adem, 66.

¹⁷⁸⁸ Taberî, *Tarih*, IV, 55–56.

¹⁷⁸⁹ Belâzurî, “Ömer Benî Tağlib'le çocuk vaftiz etmeme ve dinlerine girmeye zorlamama üzerine iki kat zekâtla anlaşmıştır.” der. Bkz. Belâzurî, 186.

¹⁷⁹⁰ Taberî, IV, 40, 56.

¹⁷⁹¹ Taberî, IV, 55–56; Şiblî, II, 226–227.

bırakılmaktadır.¹⁷⁹² Hatta Taberi, bu şartın bizzat Benî Tağlib 'den İslâma girmiş olanlarca teklif edildiğini söyler.¹⁷⁹³ Ancak, Benî Tağlib 'in vaftiz yasağını delmesi üzerine ehli harp sayılıp zimmet haklarını dair bir rivayet bulunsa da bu durumun Hz. Ömer döneminde olduğuna dair bir bilgi yoktur.¹⁷⁹⁴

Cezîre Araplarına vali tayin edilen Velid b. Ukbe'nin Benî Tağlib kabilesine sadece müslümanlık seçeneğini dayatması üzerine Velid, halife tarafından uyarılmış ve yarımada sınırları dışında bulunmaları sebebiyle bu şartın ileri sürülemeyeceğini, ancak hıristiyanlaştırmama ve İslâm'dan alıkoymama şartlarını ileri sürmesini kendisine emretmiştir.¹⁷⁹⁵ Hz. Ömer'in, meseleyi coğrafi açıdan değerlendirmesi şüphesiz ki yarım adada iki kıblenin aynı anda bulunmaması ilkesini esas aldığını gösterir. Bu durumda Benî Tağlib'in çocuklarını hıristiyanlaştırmama şartı da Taberi'nin yorumuna uygun düşmektedir. Keza İslâm'dan alıkoymamak ise hıristiyanların tebliğ faaliyetlerine set çekme amaçlı durmaktadır. Neticede halife, onlar üzerinde bu tavrıyla baskı kurma yolunda olan Velid b. Ukbe'yi azledip yerine Furât b. Hayyân ile Hind b. Amr el-Cumelî'yi tayin etmiştir.¹⁷⁹⁶

Hz. Ömer döneminde yapılmış olan sıradışı anlaşmalardan birisi de Kudüs (İliya) ahdidir. Belâzurî, Kudus (İliya) ile yapılan ahit hakkında üç rivayete yer verir. İlkinde Kasım b. Sellam'a dayanarak Şam şehirleri ile yapılan ahde benzer

¹⁷⁹² Müslümanlar, İslâm'ı dayatma ve ikrah ile yayılma yolunu tercih etmemişlerdir. Eğer, bir zorlama olmuşsa bu dini alanda değil, siyasi egemenliğin perçinlenmesi alanında olmuştur ki bu da yönetilen halka değil yöneten kesime yöneliktir. Bu konuda bkz. Kâşif, 27.

¹⁷⁹³ Taberî, IV, 40; Şiblî, II, 227.

¹⁷⁹⁴ Yahya b. Adem, 67. Levent Öztürk, Taberî'nin yaptığı tespiti dikkate almaksızın vaftiz yasağının gerekliliğine dair herhangi bir durum söz konusu olmadığını, aksine döneme ait bilgilerin sonradan farklılaştırıldığını öne sürer. Bkz. Öztürk, 92.

¹⁷⁹⁵ Taberî, IV, 55; İbnu'l-Esîr, II, 378; Dahlan, , I, 57.

¹⁷⁹⁶ İbnu'l-Esîr, II, 378.

şartlarla, ancak bizzat halife Hz. Ömer’le yapılacak ahit teklifinin aynen uygulandığını söyler. İkincisinde de Kasım b. Sellâm’a dayanarak yer verdiği rivayette halifenin gönderdiği Halid b. Samit el-Fehmi ile kale içindekilere bedel olarak bir miktar ödeme ve kale dışının ise müslümanlara ait olması şartıyla anlaşılınca halife Ömer’in gelerek bu şartları onayladığını söyler. Üçüncüsünde ise Hişam b. Ammâr yoluyla gelen rivayette bizzat Hz. Ömer’in gelerek anlaştığını aktarırken şartlardan bahsetmez.¹⁷⁹⁷ Ebûl Ferec ise yapılan ahdin yanında halifenin yazdığı bir başka belgede ise yahudilere tehcir uygulayıp sadece hristiyanları burada bıraktığını söyler.¹⁷⁹⁸

Taberi’de yer alan İliya ahdi ise daha uzun ve teferruat içeren nitelikte olup metin şöyledir:

Bu, Emiru’l-Müminîn olan Abdullah Ömer’den İliya halkına emandır. Halife onların canları, malları, kiliseleri, haçları, hastaları, dirileri vesair insanları için eman vermiştir. Kiliseleri mesken yapılmayacak ve yıkılmayacak, mabetleri ve müştemilatı, haçları (kutsalları) ve mallarından bir şey eksilmeyecek, dinlerinden dolayı zorlamaya maruz bırakılmayacaklar ve içlerinden hiç kimse de baskı görmeyecek, kendileriyle İliya’da yahudilerden kimse ikamet etmeyecek, -tüm bunlara karşın- İliyalılar diğer şehir halkları gibi cizye ödeyecekler, İliya’dan Rumlar’la hırsızları çıkarmak onların görevidir. Rumlar’dan her kim İliya’dan ayrılırsa gideceği yere kadar canı ve malı güvencede olacaktır; kalmaya devam eden de güvencede olacaktır ve bu durumda İliya halkı gibi cizye ile mükelleftir. Ancak İliya halkından Rumlarla birlikte gitmek, canı ve malıyla Rumlarla birlikte olup

¹⁷⁹⁷ Belâzurî, 144, 145; İbn A’sem de, İliyalıların isteği ile bizzat Hz. Ömer’le yapılacağı şartını aktarmasına karşın Hz. Ömer’le yapılan ahdin içeriğinden bahsetmez. Bkz. İbn A’sem, I-II, 223.

¹⁷⁹⁸ Ebûl Ferec, I, 178; Mantran, 90.

kilise ve haçını bırakmak isteyenler olursa, istedikleri yere gidene kadar canları, mabedleri ve haçları açısından emniyette olacaklardır. Hayatta oldukları sürece belde halkından¹⁷⁹⁹ burada kalmak isteyenler İliya halkı gibi cizye öder, dileyense Rumlarla gider. İsteyen ailesinin yanına geri döner ve hasadını yapıncaya kadar da ondan bir şey alınmaz. Üzerlerine yüklenen cizyeyi verdikleri sürece bu yazıda olanlara Allah'ın, Resulü'nün, halifelerinin ve müminlerin zimmeti vardır.”¹⁸⁰⁰

Hiz. Ömer'in, 10 yıl 6 ay 4 gün süren hilafeti bir gayr-ı müslim kölenin saldırısı ile son bulmuştur.¹⁸⁰¹ Halife ldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış bulunan ülkeyi idari açıdan taksimata gitmiş ve İran'ı üç, Irak'ı ve Şam'ı iki, Afrika'yı üç bölge, Ehvaz ve Bahreyn'i bir valilik altında iki ayrı bölge, Sicistan, Kirman ve Mukran'ı bir bölge, Taberistan ve Horasan'ı birer bölge, Filistin'i de müstakil bir bölge olarak düzenlemiştir.¹⁸⁰² Hiz. Ömer, bu süre zarfında fethedilen yerlerde ve egemenlik altında bulunan topraklarda meskûn, zimmet ehlinin haklarına hassasiyetle yaklaşmıştır. Hiz. Ömer, vefat etmeden önce de kendisinden sonraki halifeye Resulullah'ın zimmetine saygılı, kendileriyle imzalanan ahitlere de vefalı olmayı¹⁸⁰³ gerekirse uğurlarında savaşmayı ve kendilerine aşırı sorumluluklar yüklememeyi vasiyet etmiştir.¹⁸⁰⁴

¹⁷⁹⁹ Bu ifade metinde “ehlu'l arz” olarak geçmektedir. Fayda bunu “Yeryüzü halkından her hangi birisi” diye tercüme etmiştir. Bkz. Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, 163. Bu durumda ahit, yahudilere yönelik vurgulanan tehcir şartına aykırı durmaktadır. Ancak belde halkı ifadesi, anlaşma bütünlüğüne ve varsa tehcir şartına uygun düşecektir. Çünkü tehcirin amacı, burasının hristiyan inancı için kutsal olması hasebiyle yahudilerin sürülmesi ve beldenin sahiplerine bırakılmasıdır.

¹⁸⁰⁰ Taberî, III, 609.

¹⁸⁰¹ Taberî, IV, 194.

¹⁸⁰² Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 236.

¹⁸⁰³ Taberî, *Tarih*, IV, 192.

¹⁸⁰⁴ Ebû Ubeyd, 126.

C. HZ. OSMAN DÖNEMİ

1. SİYASİ POLİTİKALAR

a. Siyasi Durum

Hz. Ömer'in, maruz kaldığı saldırı ardından¹⁸⁰⁵ tayin ettiği altı kişilik şura heyetinin¹⁸⁰⁶ kararı ile Hz. Osman, İslâm devletinin üçüncü halifesi olarak yönetime geldi.¹⁸⁰⁷

Hz. Osman hilafeti devraldığında, dışta ciddi başarılarla dolu ve zirveye ulaşmış bir fetih süreci,¹⁸⁰⁸ içte ise artık kurumsallaşmasını tamamlamış olan bir devlet söz konusu idi. Geniş toprakları,¹⁸⁰⁹ ciddi bir savaş tecrübesi kazanmış toplumsal duruşu,¹⁸¹⁰ kozmopolit dini ve etnik yapısı¹⁸¹¹ ve yüksek vergi gelirleri olan¹⁸¹² büyük bir devletin başına geçen Hz. Osman, kendinden önceki idari anlayışı aynen devam ettirme niyetindeydi.¹⁸¹³ Devletin üçüncü halifesi bile resmi yazışmalarda peygamberin mühür olarak kullandığı ve diğer halifelerden kendisine

¹⁸⁰⁵ Taberî, IV, 191.

¹⁸⁰⁶ Hz. Ömer'in ölmeden önce halifelğe aday olarak gösterdiği ve aralarında seçim yapacak Şûra olarak işaret ettiği altı kişilik heyet şu kişilerden oluşmaktaydı: Ali b. Ebî Talib, Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affan, Talha b. Ubeydullah, Sad b. Malik. Bkz. İbn Sad, *Tabakât*, III, 57–58.

¹⁸⁰⁷ Umarî, Ekrem Ziya, *Asru'l Hilâfeti'r-Râside*, Medine 1414, 56–57.

¹⁸⁰⁸ Hasan, I, 279.

¹⁸⁰⁹ Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, 68.

¹⁸¹⁰ İslâm egemenliğinden önce bölge güçlerinden olan Bizans ve İran'da düzenli bir ordu sistemi olmasına karşın İslâm devletinde bu durum ik etapta cihat ruhu ile yapılmış ve adeta asker bir toplum meydana getirilmiştir. Bkz. Kennedy, 19.

¹⁸¹¹ Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, 68; Aydın, 193–194; Erten, 298.

¹⁸¹² Reyys, 157.

¹⁸¹³ Kendisine biat edildikten sonra insanlara verdiği hutbede: “Üzerime bir yük yüklendi ve ben bu yükü kabullendim. Ancak yeni bir şey icat eden değil, benden önceye tabi olanım.” Bkz. Taberî, IV, 422.

aktarılmış olan yüzüğü kullanmaktaydı.¹⁸¹⁴ Bu durum, elde edilen kazanımlara ve maddi olarak kat edilen mesafeye karşın, İslâm devleti yönetiminde manevi anlamdaki duruşu ve idari anlayışı özetler mahiyetteydi.

Yönetime geldiği anda valilerine hem kendinden önceki idari anlayışı özetleyen hem de kendisinin takip edeceği politikaya dikkat çeken nitelikte emirnameler göndermiştir. Bunların ilkinde valilerine; *“Allah yöneticilere koruyucu ve idare edici olmalarını emretmiştir vergi tahsildarı olmalarını değil... Bu ümmetin önderleri idareci ve koruyucu olarak geldiler, vergi tahsildarı olarak değil... Eğer bunun zıddı olursa, bu durumda haya, emanet ve vefa ortadan kalkar. En adil gidişat, müslümanların işlerine ihtimam gösterip onlara haklarını vermek ve kendileri üzerine düşeni de onlardan almakla olur. Zimmete iki kat ihtimam gösterin, onlara da haklarını verirken üzerlerine düşeni kendilerinden alın, düşman meselesine gelince; onların üzerine de -aleyhlerine- hakkıyla zafer dileyin...”* diye emir vermiştir.¹⁸¹⁵

b. Siyasi Faaliyetleri

Bu dönemde sürdürülen fetih faaliyetlerini, temel saiklerinden hareketle ve etraflıca ele almak ve değerlendirmek gerekir. Fetih faaliyetlerine devam edilmesinin temel nedenlerini; fethedilen yerlerin güvence altına alınması,¹⁸¹⁶ oluşturulmuş divan düzeni ile fetih politikasının vazgeçilemez bir hal alması,¹⁸¹⁷ siyasi egemenliğin

¹⁸¹⁴ Belâzurî, 447–448; Nuveyrî kaybolan yüzükte “محمد رسول الله” yazarken yeni yüzükte “أحمد رسول الله” yazıldığını söylemektedir. Bkz. Nuveyrî, IXX, 278.

¹⁸¹⁵ Taberî, IV, 244–245; Nuveyrî, IXX, 256.

¹⁸¹⁶ Kâşif, 26.

¹⁸¹⁷ Hz. Osman dönemine gelindiğinde artık tamamen fetihlere bağlı bir askeri yapılanma olduğunu ve bu kitleye sürekli fetih fırsatları oluşturulduğunu görmekteyiz. Örneğin, Ermenistan bölgesinde fetihlerine devam eden Habib b. Mesleme’nin yardım talebi üzerine Muaviye ile yazışan halife,

sağlamlaştırılması,¹⁸¹⁸ fetih faaliyetleri ile tebliğ ve iskân politikasının devamlılığının sağlanması gibi başlıklar altında toplamak mümkündür. Zaten İslâm devletinin, güney cephesi hariç başlattığı fetih dalgası tek düze bir faaliyet olarak görülemez. Çünkü Sevâd, İran, Maverahünnehir, Suriye ve Mısır'da yürütülen fetihlerin sebepleri birbirinin aynı olmayıp bilâkis, her bölgede iç ve dış etkenler birbirinden farklılık arz etmekteydi.¹⁸¹⁹ Dolayısıyla fetihlerden sonraki muamele de bu şartlara göre değişmekteydi.¹⁸²⁰

Bu dönemde, ayaklanma yaşanan ya da vergi vermeyi reddeden şehirler söz konusudur.¹⁸²¹ Önceki halifeler döneminde çok nadir de olsa yaşanan bu durumu iç ve dış etkenler açısından değerlendirmek gerekir. Devlet topraklarının geniş bir alana yayılmış olması sebebiyle idari anlamda tam bir egemenliğin henüz sağlanamaması¹⁸²² ve halife değişikliğinin idari bir fırsat olarak değerlendirilmesi, özellikle Orta Asya bölgesindeki yerli halka bu fırsatı vermiştir.¹⁸²³ Sasani egemenliğindeki bölgelerde hanedan mensuplarının bitmek bilmeyen mücadele azmi nedeniyle Hz. Ömer döneminde süren çatışmalar, Hz. Osman döneminde de bazı dihkanlar eliyle sürdürülmüştür. Bu anlayış, sürekli olarak asker toplayıp

kendisinden cihat ve ganimet isteyen kimseleri Habib'e göndermesini emretmiştir. Bkz. Belâzurî, 200.

¹⁸¹⁸ İleride isyana kalkışan bölgeler üzerine yapılan seferlere değinilecektir.

¹⁸¹⁹ Barthold, Wilhelm, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. Fuad Köprülü), Ankara 1984, 105–106.

¹⁸²⁰ Kâşif, 13.

¹⁸²¹ Kutub, İbrahim Muhammed, *es-Siyâsetü'l-Maliyye liOsman b. Affan*, Kahire 1986, 99.

¹⁸²² Hasan, I, 331.

¹⁸²³ Fars illerinde vuku bulan antlaşma ihlalleri ve yapılan seferler için bkz. İbnu'l-Esîr, II, 492–493.

müslümanlara saldırma ve eski düzene geri dönme çabası içinde olan Sasani yönetiminin bir uzantısıydı.¹⁸²⁴

Sasani bölgesinde durum bu minvalde iken Bizans'ın eskiden hakim olduğu Afrika bölgesinde yaşanan isyanların sebebi ise Bizans kralının askeri faaliyetleri ve bölgedeki Rumlara verdiği desteklerdir.¹⁸²⁵ Fakat iç etkenler açısından ise dönemde sık sık görev değişikliklerinin yaşandığı bürokrasinin¹⁸²⁶ durumu da bu olayların vukuuna sebebiyet vermiş olabilir.¹⁸²⁷ Bürokraside yaşanan değişimlerin hepsi aynı nedenlere bağlı olmayıp bunlar, vatandaşın şikâyetleri,¹⁸²⁸ halifeye yakınlık,¹⁸²⁹ vergi usulsüzlüğüne dair söylentiler¹⁸³⁰ ve valilerin ahlaki durumları başta olmak¹⁸³¹ üzere farklılıklar arz etmekteydi. Vilayetler içerisinde gerek gözde konumu, verimi ve gerekse gayr-ı müslim kesime yönelik uygulanan politikalar hususunda en önemlisi Mısır'dı. Mısır, arazi verimi yanında hem Bizans hem de Hz. Ömer dönemindeki gelirleri ile sıra dışı bir durum arz etmekteydi. Ancak Hz. Osman döneminde vuku bulan gerek bireysel bazdaki çatışmalar ve vergi gelirleri meselesi, Mısır'da değişime

¹⁸²⁴ Nuveyrî, IX, 158–159; Şiblî, Nûmani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, İstanbul 1980, I, 269.

¹⁸²⁵ Hayyât, 197.

¹⁸²⁶ Hz. Osman'ın atadığı ve azlettiği valilerin isimleri için bkz. Hayyât, 178.

¹⁸²⁷ Hz. Ömer'in “*Her gün vali değiştirmek, bir zalimi bir saat bile olsa tutmaktan benim için daha hayırlıdır.*” sözü, idari istikrarın önemi ve Hz. Osman döneminde yaşanmış ve yaşanacak olan bürokratik problemler için adeta bir öngörü gibidir. Bkz. Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 72.

¹⁸²⁸ Basra halkının şikâyetleri üzerine Ebû Musa'nın valilikten alınması hususunda bkz. İbnu'l-Esîr, II, 491; Komisyon, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, I, 82.

¹⁸²⁹ Akrobalarını istihdam etmesi ve onlara maddi anlamda geniş çıkarlar sağlaması hakkında bkz. İbn Sa'd, III, 60. Örneğin Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Hz. Osman'ın sütkardeşi idi. Bkz. Belâzurî, 224.

¹⁸³⁰ Hz. Osman'ın Amr b. el- As' a, Mısır feyi hususundaki sataşmaları için bkz. el-Hamevî, Ebû İshak Şihabüddin İbrâhim İbn Ebu'd-Dem, *et-Târîhu'l-İslâmî el-Ma'ruf bi'smi't- Târîhi'l-Muzafferî* = *et-Tarihu'l-Muzafferî* (thk. Hamid Zeyyan Ganim Zeyyan), Kahire 1985, 159.

¹⁸³¹ Velid b. Ukbe hakkında çıkan içki söylentileri üzerine Velid, halife tarafından Kûfe valiliğinden azledilmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, III, 4–5.

sebebiyet vermiştir. Buranın fatihi olan Amr b. el-As, Hz. Ömer, döneminden beri valilik görevinde bulunmaktaydı. Hz. Ömer vefatından önce Mısır idari yapısında düzenlemeye giderek bölgeyi iki ayrı valilik haline getirmişti. Buna göre aşağı Mısır'a Amr b. el-As'ı, yukarı Mısır'a ise Abdullah b. Sâd b. Ebî Serh'i vali yaptı.¹⁸³² Ancak Hz. Osman döneminde bölgenin amilliğine getirilen Abdullah b. Sâd b. Ebi Serh ile Amr b. el-As arasındaki bireysel çatışmalar,¹⁸³³ değişim için bir bahane olmuştu. Neticede Hz. Osman Mısır'da, tekrardan tek valilik sistemine döndü ve Abdullah b. Sâd b. Ebî Serh'i Mısır valisi yaptı.¹⁸³⁴ Bu dönemdeki vergi hasılatı da 2 milyon yükselerek ciddi bir artış gösterdi.¹⁸³⁵ Bunun nedenini, aynî olarak alınmakta olan verginin nakde çevrilmesine bağlayanlar¹⁸³⁶ ve bu uygulamanın da ürün esaslı olduğu için sadece toprak sahipleri ve varlıklı zimmîlerle sınırlı tutulduğunu öne süren araştırmacılar vardır.¹⁸³⁷ Aslında bu uygulama Hz. Ömer döneminde yapılmış ikinci bir antlaşmaya dayanır.¹⁸³⁸ Dolayısıyla da gelir kalemlerindeki artışın Hz. Osman dönemine kadar sonuç vermiş olması gerekirdi. Bazı rivayetlerde geçen Mısır vergi düzenlemesindeki aynî-nakdî değişiminin, Hz. Ömer'in hilafetinin son yılında gerçekleştiği bilgisine bakılırsa artışın Osman

¹⁸³² İbn Abdilhakem, 173.

¹⁸³³ Belâzurî, 224.

¹⁸³⁴ İbn Abdilhakem, 173; İbn Abdirabbih, II, 295.

¹⁸³⁵ Belâzurî, 217.

¹⁸³⁶ Böylece daha önce alınmakta olan bir takım gıdalardan ibaret olan aynî vergi nakit olarak iki dinar tutarında cizyeye eklenmiştir. Bkz. Belâzurî, 216.

¹⁸³⁷ Özkuyumcu, Nadir, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, (Basılmamış Doktora Tezi), www.kulturturizm.gov.tr, İstanbul 1993, 99; Ancak Belâzurî, Mısır vergisi hususunda birbiriyle çelişen rivayetleri de alt alta sıralar. Örneğin, belirlenen verginin arttırılmayacağı garantisi yanında, Vakidî'nin bir rivayetine dayanarak Mısır'da insanlara takatlerinin üstünde vergi yüklendiğini de aktarır. Bkz. Belâzurî, 219.

¹⁸³⁸ Belâzurî, 218.

döneminde fark edilmesi mümkündür. Fakat bu durumda da halifenin Amr'a gelir azlığı hususunda serzenişte bulunması da gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husustur. Halifenin Amr'a yönelik vergi artışı konusundaki iğnelemeleri,¹⁸³⁹ Amr'ın merkezin gelirlerine set çektiği, Amr'ın buna karşın cevabi açıklamaları ise Sa'd'ın fazla vergi yükü getirdiği anlamına gelmektedir.¹⁸⁴⁰ Fakat aralarında geçen diyalogda hiçbirisinin bizzat ek vergiden bahsetmemesi, meselenin özünün, merkezin vergiden elde ettiği payın azlığından kaynaklandığını gösterir ki bu durum da görevden almaya haklılık kazandırmıştır.¹⁸⁴¹

Hicaz'da yaşanan kıtlık nedeniyle merkezin talebi üzerine Mısır'dan ve diğer eyaletlerden istenen erzak, ilk etapta konan ve hâlihazırda devam eden aynî cizyenin varlığına işaret eder.¹⁸⁴² Şu halde Sa'd döneminde vergilendirmenin tümüyle nakde çevrilmiş olması mümkün değildir. Çünkü Belâzurî, Medine'de zuhur eden kıtlık nedeniyle halife Hz. Ömer'in, aynî verginin artan kısmının Medine'ye gönderilmesini talep ettiği ve bu gıda desteğinin de ilk fitneye kadar-Hz. Osman'ın öldürülmesi-¹⁸⁴³ devam ettiğini aktarır.¹⁸⁴⁴ Bu durumda geçici, isteğe bağlı ya da sıra dışı bir uygulama olarak tüm vergi borcunun nakdî olarak alınmasından bahsedilebilir.¹⁸⁴⁵ Ayrıca Mısır'daki vergi düzenlemesinde fakirler istisna edilip

¹⁸³⁹ Amr görevden alındığında kızgın bir şekilde halifenin huzuruna gelir. Üstünde de pamuk dolgusundan bir cüppe vardır. Halife: “*Cüppenin içinde ne var?*” diye sorunca, Amr: “Amr var.” diye cevaplar. Halife bunun üzerine: *O’nu kastetmedim, ben içinde pamuk mu yoksa başka bir şey mi olup olmadığını sordum.*” der. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 482.

¹⁸⁴⁰ Kutub, 113.

¹⁸⁴¹ Kutub, 114.

¹⁸⁴² Reyys, 155; Bu kıtlık Medine ve çevresine ciddi sıkıntılar vermiş, halife eyaletlerden yardım talebinde bulunmuştur. Taberî, IV, 99; Nuveyrî, IXX, 223.

¹⁸⁴³ Bkz. Belâzurî, (çev. Mustafa Fayda), Ankara 1987, 310.

¹⁸⁴⁴ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 217–218.

¹⁸⁴⁵ Reyys, 155.

kişi başına iki dinar cizye yanında yine toprak sahiplerinden alınmak üzere 3 irdebb buğday, 2’şer kıst zeytinyağı, bal ve sirke, gıda temini olarak alınmaktaydı. İşte bu aynî verginin nakde çevrilerek 2 dinar olarak belirlenmesi, varlıklılarla yani toprakları olanla ilgili bir durumdur ve halkın bu karara razı olup sevinçle karşılaması da¹⁸⁴⁶ ek bir yük getirilmediğinin göstergesidir.

Amr b. el-As hakkında Hz. Ömer döneminde bir takım şayialar yayılmış, halifenin isteğı ile mal edinim şüphesiyle teftiş geçirmiş ve malı da taksim edilmişti.¹⁸⁴⁷ Ancak, idaresinde toplanan gelirin İbn Ebî Serh’in valiliğinde daha da artması¹⁸⁴⁸ Hz. Osman’ın da iğneleyici konuşmalarına sebebiyet vermiştir.¹⁸⁴⁹ Bu eleştiriler bölge halkına fazladan bir vergi yüklenmediğini göstermesi yanında, sırf aynî verginin nakde dönüştürülmesiyle gelir artışı olduğı yorumunu da yersiz bırakmaktadır. Çünkü bu eleştiriler üzerine Amr, aynî- nakdî düzenlemesine dair hiçbir delil getirmemiştir. Bu durumda halife tarafından eski idari anlayışa eleştiri görünmektedir.¹⁸⁵⁰ Burada vurgulanması gereken bir diğerk nokta ise, valilikle birlikte vergi amilliğı görevini de isteyen Amr’ın, halife tarafından sadece idari ve askeri alanda istihdam edilmek istenmesidir. Çünkü İskenderiye isyanında Kıptiler Amr’ın

¹⁸⁴⁶ Belâzurî, 218.

¹⁸⁴⁷ Belâzurî, 221. Hatta bu muamele sebebiyle halifeyi eleştiren Amr’a müfettiş Muhammed b. Mesleme “Eğer İbn Hanteme dönemi olmasaydı, evinin avlusundaki keçinin sütünün bolluğı ile sevinir, azlığı ile üzüldün.” şeklinde cevap vermiştir. Bkz. Belâzurî, 221; İbn Abdirabbih, I, 46. Bu cevap, aslında vergi amili olarak görevlendirdiğı kişiye devlet ve toplumun hakkını hatırlatan Hz. peygamberin cevabına muvafık durmaktadır.

¹⁸⁴⁸ Nuveyrî, IXX, 205.

¹⁸⁴⁹ Amr’ın 2 milyon dirhem tutarındaki vergi hâsılatı Abdullah döneminde 4 milyona çıkınca halifenin “Mısır’daki ineğın sütü senden sonra arttı.” sözüne Amr “Siz de onun yavrularını zayıf hale getirdiniz.”cevabını vermiştir. Bkz. Belâzurî, 217; Nuveyrî, IXX, 205.

¹⁸⁵⁰ Kennedy kaynak belirtmeden, Amr’ın ilk fetihle yanında bulunanları kayırdığını ve Medine’nin payını tam olarak gönderip göndermediğinin de net olmadığını, ancak İbn Ebî Serh’in ise ayrıcalıkları bitirip Medine’nin payını güvenceye aldığını söyler. Bkz. Kennedy, 74.

yeniden komutan atanmasını istemişlerdir.¹⁸⁵¹ Bu da bize Amr'ın malî alandan çok siyasi alanda başarılı olduğunu göstermektedir. Bu durumda zimmet ehli açısından bakılacak olursa, vergi artışına sebebiyet veren şey, geçici bir süre uygulanan nakdi vergi uygulaması olup sözkonusu süreçte Mısır zımmileri açısından olumsuz bir uygulamadan bahsetmek yersizdir.¹⁸⁵²

c. Fetihler ve Antlaşmalar

Bu dönemde kuzeydoğu ve doğuda yeni fethedilen yerler, Hz. Ömer döneminde yıkılmış olan Sasani devletinin toprakları içinde yer alan bazı yerleşim yerleri, Ermenistan ve bağlı bölgeleri, Orta Asya'daki belde ve şehirlerden ibarettir.¹⁸⁵³ Kuzeybatı ve batıda ise Afrika bölgesindeki bazı yeni yerleşim yerleri egemenlik altına alınabilmiştir.¹⁸⁵⁴

Öncelikle Horasan'a bağlı olan Tabesân, ardından Kuhistân, sonrasında da Nisâbur'a bağlı beldeler ele geçirildi.¹⁸⁵⁵ Ardından Hemezân,¹⁸⁵⁶ Sabûr,¹⁸⁵⁷ Errecân, Derabcird¹⁸⁵⁸ ve İstahr¹⁸⁵⁹ fethedildi. Ermenistan bölgesininin fethi de aşama aşama

¹⁸⁵¹ Belâzurî, 225.

¹⁸⁵² Özkuyumcu, 99.

¹⁸⁵³ Apak, Adem, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *UÛİFD*, Bursa 2000, IX, 437–439.

¹⁸⁵⁴ Hz. Osman dönemindeki fetih faaliyetlerinin askeri üsler üzerinden tespiti hususunda bkz. Apak, Adem, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *UÛİFD*, Bursa 2000, IX, 1–6.

¹⁸⁵⁵ Belâzurî, 394–395; Nuveyrî, Kuhistan ile 6 bin dirhem karşılığında anlaşma sağlandığını söyler. Bkz. Nuveyrî, IXX, 265.

¹⁸⁵⁶ Hayyât, 157.

¹⁸⁵⁷ Hayyât, 158.

¹⁸⁵⁸ Hayyât, 159.

¹⁸⁵⁹ Hayyât, 201,

tamamlandı. Burada Belencer, Bilkân, Berkâ, Cürcân,¹⁸⁶⁰ ardından Cûr, Derabcerd'e bağlı Kariyn ve Fişcân fethedildi.¹⁸⁶¹

Hürmüz, Horasan, Zâlık, Şervâz, Naşîrûz, Horasan, Ebreşehir, Tûs, Merv, Toharistan, Cürcân, Faryâb, Tâlikan fetihlerini¹⁸⁶² ise Belh, Bazeğîs ve Herat fetihleri izledi.¹⁸⁶³

Herat, Bûşenc ve Badeğîs emiriyle; yıllık 2 milyon 200 bin dirhem karşılığında¹⁸⁶⁴ müslümanlara karşı samimi olma, ellerindeki arazi ve özellikle Herat'ın düz ve dağlık arazilerinin ıslahı üzerine, belirlenen cizyenin ödenmesi, yüklenmiş bulunan verginin topraklara adil bir şekilde bölüşülmesi, üzerine düşen görevi yapmayanın ahit ve zimmetten beri olması şartlarını içeren bir antlaşma imzalandı.¹⁸⁶⁵ Feryâb ve Tâlikan ile yıllık 200 bin dirhem para, 500 yük buğday ya da mukabili arpa şartında anlaşıldı.¹⁸⁶⁶

Tûs şehri merzubanı ile 600 bin dirhem karşılığında antlaşma yapıldı.¹⁸⁶⁷ Sulhen ele geçen Merv ile yapılan antlaşmada ise bir- iki milyon dirhem arasında değişen rakamlarda vergi yanında, iki yüz bin cerîb buğday ve arpa ya da yüz bin ûkiyye mahsul şartı kabul edilmiştir.¹⁸⁶⁸ Ayrıca Sinc köyü hariç tamamen sulhen ele

¹⁸⁶⁰ Hayyât, 202–203; Nuveyrî, sulhen ele geçen Bilkan halkına can, mal ve şehir surlarına dair güvence verildiği, ancak, bunlara karşın kendilerine cizye ve haraç şartı getirildiğini söyler. Nuveyrî, IXX, 258.

¹⁸⁶¹ Hayyât, 163.

¹⁸⁶² Belâzurî, 398; Hayyât, 205; Nuveyrî, IXX, 267.

¹⁸⁶³ Hayyât, 205.

¹⁸⁶⁴ Nuveyrî, IXX, 266.

¹⁸⁶⁵ Belâzurî, 396.

¹⁸⁶⁶ Bkz. İbn A'sem, I-II, 339.

¹⁸⁶⁷ Nuveyrî, IXX, 266.

¹⁸⁶⁸ Belâzurî, 396; İbn Hibbân, Merv ahdinin 2 milyon 200 bin dirhem üzere yapıldığını söylemektedir. Bkz. İbn Hibbân, 509.

geçmiş olan¹⁸⁶⁹ Merv halkı ile yapılan anlaşmada, evlerini müslümanlar için genişletmeleri, mallarını müslümanlarla bölüşmeleri, buna karşın müslümanların da haklarından fazlasına talip olmamaları şartlarına da yer verilmiştir.¹⁸⁷⁰ Bu antlaşmada ise kolaylık olması için kendilerinden aynî olarak vergi kabul edilmiştir.¹⁸⁷¹ Mervu’r-Rûz şehri anveten ele geçmiş ve merzubanı ile 600 bin dirhem karşılığında ahit yapılmıştır.¹⁸⁷²

Ermenistan’ın köylerini fetheden Habîb b. Mesleme, Sırâc, Tayr ve Bağrebend’e ilerlemiş, buranın patriği kendisiyle vergi ödemek, müslümanlara samimi davranmak, onları ağırlamak, düşmana karşı kendilerine yardımcı olmak şartlarıyla antlaştı.¹⁸⁷³ Debil fethinde imzalanan antlaşmada; “*Bu yazı, Habib b. Mesleme’den Debil Hristiyanları, mecûsîleri ve yahudileri –kısaca- burada olan olmayan hepsi için geçerlidir. Sizlerin canı, malı, kilise ve sinagogları, şehir surları eman altındadır. Bizim görevimiz de vefa gösterdiğiniz, cizye ve haracı ödediğiniz sürece sizlere karşı vefalı olmaktır. Şahit olarak Allah yeter.*”¹⁸⁷⁴ ifadeleri yer almıştır.

Ermenistan bölgesinde ele geçen Siscân ile yapılan ahde dair vergi şartı bilgisi aktarılırken Vays hakkında herhangi bir şart aktarılmamıştır.¹⁸⁷⁵ Habîb, sulhen alınan Cürçân ile yapılan ahitte, halkın hediyelerin tespit edilip cizye borçlarından

¹⁸⁶⁹ Nuveyrî, IXX, 266.

¹⁸⁷⁰ Belâzurî, 396.

¹⁸⁷¹ Belâzurî, 396.

¹⁸⁷² Nuveyrî, IXX, 266.

¹⁸⁷³ Belâzurî, 203.

¹⁸⁷⁴ Belâzurî, 203.

¹⁸⁷⁵ Belâzurî, 204.

düşülmesi¹⁸⁷⁶ Hz. Ebû Bekir döneminde Hire halkına uygulanan politikanın bir devamı niteliğindedir.¹⁸⁷⁷

Tiflis halkı ile yapılan ahit şu şekildeydi: “*Canları, havra ve kiliseleri, mabetleri,*¹⁸⁷⁸ *dinleri emniyette olacak, İslâm’a boyun eğmeyi ve cizyeyi kabul edecekler, her ev bir dinar cizye ödeyecek ve cizyenin hafifletilmesi için de evler birleştirilmeyecek. Yönetimimiz de cizyeyi artırmak için evlerinizi bölmeyecek, gücünüz yettiğince Allah ve Resulü’nün düşmanlarına karşı bize samimi-sevgi dolu davranacaksınız, ihtiyaç sahibi müslümanları bir gece Ehl-i Kitap’tan bize helal olan yiyeceklerle güzellikle misafir edeceksiniz, yolda kalmış olan bir müslümanı en yakın müslüman yerleşim yerine kadar mutlaka ulaştıracaksınız ki onlardan ayrı kalmasın. Tövbe edip namazı kılarsanız bu durumda din kardeşimiz olursunuz, aksi takdirde cizye ödersiniz. Eğer müslümanlar bir mesele ile meşgul iken düşmanlarınız size saldırırsa bu durum anlaşmaya bir halel getirmez, lehiniz ve aleyhinize olan şartlar bunlardan ibarettir. Allah ve melekleri şahittir ve Allah şahit olarak yeter.*”¹⁸⁷⁹

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi belki de en önemlisi düşman işgali durumunda düşmana karşı koymasalar ve istemeyerek de olsa itaat etme durumunda kalsalar bile müslümanların yine de Tiflis halkını sorumlu tutmayacaklarını ve ahdin

¹⁸⁷⁶ Belâzurî, 204.

¹⁸⁷⁷ Ancak müslümanların egemen oldukları yerlerde yerli halktan hediye kabul etmeyip bunları direkt olarak vergiden saymaları, aslında yöneten-yönetilen mesafesini koruma ve düzeyli bir idare için kayda değer bir anlayıştır. Örneğin Abbasiler döneminde Ermeniyeye vali tayin edilen Halid b. Yezid b. Mezyed’in yerli halkın hediyelerini kabul edip işlerine karışmasına müsaade etmesiyle bölge patriklerinin tavırları da buna göre değişmiş ve sonradan gelen valilere karşı daha cesaretli tavır takınmaya başlamışlardır. Bkz. Belâzurî, 212.

¹⁸⁷⁸ Ebû Ubeyd, burada geçen “salâvat” kelimesinin kırsal kesimde hristiyanlarca inşa edilmiş mabet anlamına geldiğini, yolculukları esnasında bunlarda ibadet yaptıklarını, Selût adlı bu mabetlerin, salâvat diye de isimlendirildiklerini söyler. Bkz. Ebû Ubeyd, 210–211.

¹⁸⁷⁹ Belâzurî, 204–205.

ihlal edilmiş sayılmayacağını belirtmeleridir.¹⁸⁸⁰ Ayrıca kendilerine getirilen yükümlülöklere karşı vaat edilen himaye hakkı koşulsuz değildir. Bu da müslümanların olağanüstü bir mazeretleri olmamasıyla sınırlandırılmıştır. Tiflis vergi uygulamasındaki sıra dışılık, cizye vergisinin bireysel ya da toplu olarak değil de hane başına belirlenmiş olmasıdır.

Bir başka rivayette ise, Tiflis halkı antlaşma yapmak üzere hediye takdiminde bulunmuş, gönderilen hediyein değeri yüz dinar olarak tespit edilmiş ve bu uygulamanın sürekli olmaması kendilerine bildirilmiştir. Ayrıca hane başı belirlenen bir dinar cizye mesuliyetinin de başka bir şeyle- fidiye- ödenemeyeceğı kendilerine özellikle belirtilmiştir.¹⁸⁸¹

Nisâbur'un şehirlerinden Bûşt, Eşbend, Ruhh, Zâve, Hevvâf, İsferâfin, Ergiyân ve ardından da başkent Ebreşehir fethedildi ve Nisâbur halkı ile yedi yüz bin ile bir milyon arasında değışen bir miktar dirhem şartıyla antlaşma imzalandı.¹⁸⁸²

Yine bu bölgede sulhen ele geçmiş bulunan Cevarih, Kesferbis, Kısâl, Hunan, Semsehi, Cerdman, Kustesci, Şevşet ve Bazelit'e can, mabet ve mesken dokunulmazlığı hakkı verilirken, toprakları ve şahıslarına ise vergi kondu.¹⁸⁸³ Nesâ yöneticisi ile üç yüz bin dirhem ya da toprağın verimine göre haraç ödemenin yanında burada kimsenin öldürölmemesi ve esir edilmemesi şartları üzerine antlaşma imzalandı.¹⁸⁸⁴

¹⁸⁸⁰ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l Emvâl*, (çev. Cemalettin Saylık), İstanbul 1981, 243.

¹⁸⁸¹ Ebû Ubeyd, 210.

¹⁸⁸² Belâzurî, 395; İbn A'sem, Nisabur'un cizye miktarının bir milyon iki yüz bin dirhem peşin, yıllık ise üç yüz bin dirhem olduğunu söyler. Bkz. İbn A'sem, I-II, 339; Nuveyrî, Nisabur ahdinde belirlenen miktarın 1 milyon dirhem olduğunu söyler. Bkz. Nuveyrî, IXX, 266.

¹⁸⁸³ Belâzurî, 205.

¹⁸⁸⁴ Belâzurî, 395.

İmzalanan tüm ahitlerde görüleceği üzere maddi politikalar açısından ehl-i kitap kategorisinde değerlendirilen mecûsîler için Hz. Osman, Hz. peygamberin ve seleflerinin uygulamalarını aynen devam ettirmiştir. Hz. Osman kendi döneminde mecûsî halkın dini ve sosyo-kültürel kabullerine müdahalede bulunmamıştır.¹⁸⁸⁵

d. Yenilenen Fetihler ve Antlaşmalar

İskenderiye halkı, Bizans'la el altından yaptığı işbirliği ile şehrin Bizans tarafından kuşatılmasına zemin hazırlamıştı.¹⁸⁸⁶ Şüphesiz, kuşatma sürecinde halkı Rum olan İskenderiye ile yerli halk Kıptiler arasında zıt bir duruş vardı. Çünkü saldırı sonrası İslâm devletine bağlılığını sürdüren Kıptilerin mal ve arazileri Bizans askerleri tarafından talan edilmişti. Bu saldırı neticesinde yapılan savaşla artık İskenderiye'nin surları da müslümanlarca yıkılmıştır.¹⁸⁸⁷ Aslında müslümanlar anveten ya da sulhen ele geçirdikleri hiçbir yerleşim yerinde taşınmazlara zarar vermeyip aksine bunlara dair güvenceye bizzat ahitte yer verirken İskenderiye surları yıkılmaktan kurtulamamıştır. Bunun sebebi, Rumların ahitleşmeye rağmen Bizans'la ittifakları ve Amr'ın zafer ardından surları yıkacağına dair yeminidir.¹⁸⁸⁸

İskenderiye'nin ikinci kez fethinde Rumlarca zarara uğratılmış Kıpti halkın, zararlarının tazmini için Amr'a başvurması ve zimmetin himaye tarafına vurgu yapmaları dikkate şayandır. Buradaki Kıptiler saldırı taraftarı olmamakla birlikte

¹⁸⁸⁵ Ebû Yûsuf, 141.

¹⁸⁸⁶ “Rumlar Herakl'in oğlu Kostantin'e mektup yazıp İskenderiye'de bulunan müslüman sayısının azlığından ve cizye ödemelerinden dolayı içinde bulundukları zilletten bahsettiler.” Belâzurî, 222–223; Nuveyrî, Rumların İskenderiye'de en büyük kiliselerini inşa etmiş olduklarını, dolayısıyla bu durumun Rumları İskenderiye konusunda kamçıladığına işarete eder. Bkz. Nuveyrî, IXX, 193; İskenderiye Mısır'ın en büyük şehri, Doğu Roma'nın ikinci merkezi ve dünya ticaretinin de merkezi konumundaydı. Dolayısıyla Rumların hassasiyetleri üst seviyedeydi. Bkz. Hasan, I, 306.

¹⁸⁸⁷ İbn Abdilhakem, 176.

¹⁸⁸⁸ İbn Abdilhakem, 175–176.

savunma taraftarı da olmamışlardır. Ancak zimmet ve getirisi olan cizye savunmaya iştirak değil bilakis himaye edilme garantisidir.¹⁸⁸⁹ İlk etapta Kıptilerin talebine ret cevabı veren Amr, kendisine zimmet haklarından bahsedilmesi üzerine tavrından ötürü pişmanlık duymuştur.¹⁸⁹⁰

İskenderiye halkının isyanı ile yapılan savaş sonrasında Amr b. el-As, ele geçirdiği insanları köle olarak Hz. Osman’a gönderince halife, bunları tekrardan zimmet ehlinde saymıştır.¹⁸⁹¹ Halifenin buradaki yaklaşımı “*Halk sulh ehlidir, anlaşmayı bozan halk değil, savaşçı kesimdir. Savaşçıların sulhu bozmuş olması savaşa dahil olmayanların –zürriyetin- esaretini gerektirmez.*”¹⁸⁹² diyerek esirleri eski hayatlarına geri döndürmüştür.¹⁸⁹³

Huzeyfe b. el-Yeman tarafından fethedilmiş bulunan Rey, halkının bir kısmının ayaklanmasıyla bu dönemde Ebû Musa tarafından yeniden fethedildi.¹⁸⁹⁴ Hz. Ömer’in vefatından sonra ahdi bozmuş bulunan Hemezan, önce Ebû Musa sonra Huzeyfe b. el-yeman, en sonunda yine Ebû Musa tarafından yeniden fethedilmiştir.¹⁸⁹⁵ Huzeyfe b. el-Yeman tarafından Hz. Ömer döneminde fethedilmiş olan Azerbaycan, bu dönemde ayaklanınca Velid b. Ukbe tarafından Mukan, el-Beber ve et-Taylasan’a yapılan saldırı sonucu tekrardan itaat altına alındı. Ancak neticede sadece eski antlaşma şartları yenilendi.¹⁸⁹⁶ Bu bağlamda kendilerinden 800

¹⁸⁸⁹ Kutub, 106.

¹⁸⁹⁰ İbn Abdilhakem, 176.

¹⁸⁹¹ Hayyât, 158.

¹⁸⁹² İbn Hibbân, 501; et-Teymi, Ebû’l Kasım, İsmail, *el-Hulefâu’l- Erbaa*, Kahire 1999, 159.

¹⁸⁹³ Hayyât, 197; İbn Hibbân, 501.

¹⁸⁹⁴ Hayyât, 157; Nuveyrî, IXX, 257.

¹⁸⁹⁵ İbn Hibbân, 500–501.

¹⁸⁹⁶ Hayyât, 199; Belâzurî, 323; Taberî, “800 bin dirhem karşılığında Huzeyfe b. el-Yeman’la yapılan ahdin aynısı yeniden imzalandı.” diye aktarır. Bkz. Taberî, IV, 247.

bin dirhem vergi alınmaya devam edildi.¹⁸⁹⁷ İsfahan¹⁸⁹⁸ ve Hulvan, ahitlerini bozduğu için,¹⁸⁹⁹ Hz. Ömer döneminde fethedilmiş bulunan Sicistan ise ayaklandığı için bu dönemde tekrardan fethedildi.¹⁹⁰⁰

e. Afrika Bölgesi ve Ateşkesler

Bu bölgede Hz. Ömer döneminde başlayan fetih hareketleri Mısır ve bağlı belde ve şehirleri ile sınırlı kalmıştı. Çünkü Hz. Ömer, Afrika'da fetih hareketinin yayılması ve buradan deniz fetihlerine geçilmesine sıcak bakmıyordu.¹⁹⁰¹ Ancak Hz. Osman hilafete gelince, ashapla yaptığı istişare ile bölgedeki fetih faaliyetlerinin devamına karar vermiştir.¹⁹⁰²

e. 1. Nûbe Ateşkesi

Hz. Ömer döneminde Amr b. el- As tarafından Mısır fethedilince, daha da güneye inmek suretiyle Nûbe'nin fethine de girişilmiş, ancak okçulukta oldukça mahir olan Nûbe'ye karşı verilen çetin mücadelelere rağmen fetih gerçekleşmemiştir.¹⁹⁰³ Hz. Osman döneminde Mısır'a vali olarak atanan Abdullah b.

¹⁸⁹⁷ Nuveyrî, yeniden itaat altına alındıktan sonra Mukan halkı ile erkek başına 1 dinar cizye üzere anlaşıldığını belirtir. Bkz. Nuveyrî, IXX, 172.

¹⁸⁹⁸ Hayyât, 200.

¹⁸⁹⁹ Hayyât, 202.

¹⁹⁰⁰ İbn Sa'd, V, 45; Nuveyrî, IXX, 265, 268.

¹⁹⁰¹ İbn Abdilhakem, 173; Halifenin bu endişesini müslüman şehirleşmesinde de görmekteyiz. Örneğin İskenderiye fethi ardından burada müslümanlar için bir şehir kurmayı tasarlayan Amr'ın teklifi Hz. Ömer tarafından reddedilince Amr, Fustat'ı kurmaya karar vermiştir. Bunun sebebi başkentle İskenderiye arasında Nil nehrinin bulunmasıdır. Çünkü halife, müslümanların karasal ulaşım açısından bölünmesine, nehir veya deniz aşırı yerleşimlerine sıcak bakmıyordu. Bkz. Nuveyrî, IXX, 202.

¹⁹⁰² İbn Abdilhakem, 183; Belâzurî, 228.

¹⁹⁰³ İbn Abdilhakem, 188.

Sa'd b. Ebî Serh döneminde Nûbe halkının antlaşma talebine olumlu cevap verilmiştir.¹⁹⁰⁴ Antlaşma şartları şu şekilde belirlenmiştir:

- 1- *Her iki taraf birbirine savaş açmayacak.*
- 2- *Nûbeliler müslümanlara 360 –bir başka rivayete göre 400- köle verecekler, bu kölelerin 360 tanesi tüm müslümanların feyi olacakken 40 tanesi de bölge yöneticisine verilecektir.*¹⁹⁰⁵ *Buna karşın müslümanlar da kendilerine yıllık olarak –miktarı belirsiz- buğday ve mercimek (miktarı belirtilmemiş) verecekler,*¹⁹⁰⁶
- 3- *Her iki kesimin vatandaşları da karşı ülkede geçici olarak bulunabilecekler.*
- 4- *Nûbeliler müslümanlardan birisini öldürürse ve müslümanlara ait bir köleyi himaye ederlerse akit geçersiz olacak,*
- 5- *Müslümanlardan karşı tarafa sığınan kaçak veya zimmet mensubu kişilerin iadesi zorunlu olacak.*¹⁹⁰⁷

Yapılan antlaşma, temelde karşılıklı olarak düşmanlık ortamını bitirmek ve saldırmazlık¹⁹⁰⁸ temin etmekle birlikte olsa da bir ateşkesten daha ileri şartlar taşımaktadır. Lüvâtâ halkına yönelik kabul edilen köle şartını burada da görmekteyiz.

¹⁹⁰⁴ Müslümanların Nûbeliler'le savaş yerine antlaşmayı tercih etmelerinin en büyük nedeni, Nûbelilerle savaş neticesinde ganimet oluşturmayacak derecede mallarının azlığı yanında, iyi savaşçı olmalarıdır. Bkz. Belâzurî, 239.

¹⁹⁰⁵ İbn Abdilhakem, antlaşmaya binaen alınan kölelerden 17 tanesinin, çocuklu olması sebebiyle iade edildiğini aktarmaktadır. Bkz. İbn Abdilhakem, 189.

¹⁹⁰⁶ İbn A'sem, yapılan antlaşma ile hem 300 köle hem de gıda ve hayvan temininin Berberiler tarafından yapıldığını aktarır. Bkz. İbn A'sem, I-II, 267.

¹⁹⁰⁷ İbn Abdilhakem, 188–189; Taberî, antlaşmanın maddelerini şu şekilde nakleder: “Nûbeliler, müslümanlara yıllık olarak bir miktar köle, müslümanlar da buna karşılık kendilerine belli bir miktar yiyecek ve giyecek vereceklerdir.” Bkz. Taberî, IV, 111.

¹⁹⁰⁸ İbn Abdilhakem, 188.

Ancak, henüz egemenlik altına alınmadığından ötürü kölelere bedel olarak alınacak toprağı verimsiz olan Nûbe'ye gıda temini sözü verilmektedir. Kalıcı bir vatandaşlık şartı sunmayan antlaşmada yer alan eman fırsatı ile¹⁹⁰⁹ taraflar muhtemelen ticari imkân sağlamayı hedeflemiştir. Karşılıklı ticari müsaade de zaten eman anlamı taşımaktadır.¹⁹¹⁰ Kendilerinden cizye alınmayacak olması ve yıllık olarak üç yüz köle göndermelerine karşın kendilerine bunun mukabilinde gıda temini şartı,¹⁹¹¹ köle sayısı ve çeşidi¹⁹¹² yanında gıda çeşitleri hususunda da farklı rivayet¹⁹¹³ bulunmakla birlikte burada ahde bağlı ticari bir ilişki oluşturulduğu kesindir. Bu durumdan hareketle Nûbe'ye yönelik anlaşmalı ülke statüsü uygulanmış olmaktadır.¹⁹¹⁴ Zaten antlaşma şartlarında “zimmet mensubu kişilerin iadesi” şeklindeki ifade Nube halkının, zimmet statüsü ve İslâm devleti vatandaşlığının dışında tutulduğunun açık bir ifadesidir.

e. 2. Bece Ateşkesi

Nîl nehri boyunda bulunan Becelilerle yapılan ahitte yine bir eman durumu uygulaması söz konusudur. Kendileriyle yapılan antlaşmaya göre;

- 1- *Yıllık olarak müslümanlara 300 bekâr köle verme şartı ile Rif bölgesine ticaret yapmak ve ikamet etmemek şartıyla girebilecekler,*

¹⁹⁰⁹ Antlaşmaya dair “هنة امن” ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. İbn Abdilhakem, 188.

¹⁹¹⁰ İbn Abdilhakem, 188.

¹⁹¹¹ Belâzurî, 238.

¹⁹¹² Bir başka rivayette kadınları ve çocuklarını satmalarının da mümkün olduğu ifadesi geçmektedir. Bu rivayette aynı zamanda alınacak köle sayısı dört yüz (400) olarak ifade edilir. Bkz. Belâzurî, 239.

¹⁹¹³ Bir rivayette “Bizimle siyahlar arasında ahit ve sözleşme değil bir ateşkes vardır ki o da bizim onlara buğday ve mercimek vermemiz onların da bize köle vermesidir. Ancak onlardan ya da başkasından köle satın almada bir beis yoktur.” Bkz. Belâzurî, 239. Bir başka rivayette ise üç yüz altmış köleye karşın verilecek mallar; buğday, üzüm sirkesi, elbise, döşeme ve bunların değeri olarak aktarılmaktadır. Bkz. Belâzurî, 239.

¹⁹¹⁴ Özkuyumcu, 103.

- 2- *Her hangi bir müslüman ve zimmîyi öldürmeyecekler, şayet bu suçları işlerlerse ahit geçersiz olacak,*
- 3- *Müslümanların kölelerini himaye etmeyecekler,*
- 4- *Zimmî kaçakları iade edecekler,*
- 5- *Bir Beceli, müslümanların ülkesinden alacağı bir koyun için 4, bir inek için ise 10 dinar ödeyecek.*
- 6- *Antlaşmanın geçerliliği için –güvence olması açısından – temsilcileri Rif'te müslümanların elinde rehin kalacaktır.¹⁹¹⁵*

f. Afrika ve Akdeniz’de Gerçekleşen Diğer Seferler

Afrika’da sırasıyla Tripoli, Subeytula, ardından da civardaki bölgelerde meskûn diğer kabilelerle girişilen mücadelelerde ciddi başarılar elde edilerek Bizans’ın bu bölgedeki siyasi varlığı sonlandırıldı.¹⁹¹⁶ Gerek Mısır fethi gerekse Kuzey Afrika harekâtlarıyla siyasi ve mali açılardan ciddi kayıplara maruz kalan Bizans’ın bölgeyle ilişkisini kesmek ve kendilerini daha büyük kayıplara uğratmak için bu defa da müslümanlar deniz harekâtlarına da başladılar.

Çıktıkları ilk ciddi deniz muharebesinde Bizans’ı mağlup eden müslümanlar Akdeniz’in egemenliğini de ellerine geçirmiş oldular.¹⁹¹⁷ Afrika bölgesinde ikamet eden Berberilerle ilk ilişkiler Hz. Ömer döneminde başlamış olup¹⁹¹⁸ ilk etapta Berka Berberileri ile cizye antlaşması yapılmıştı. Ahde göre 13 bin dinar cizye vergisi konulan Berka’daki Luvâtâlî Berberiler bu yekûnu çocuklarını satarak da

¹⁹¹⁵ İbn Abdilhakem, 189.

¹⁹¹⁶ İbn Abdilhakem, 183.

¹⁹¹⁷ Taberî, IV, 290–292; İbnu'l-Esîr, III, 45- 46.

¹⁹¹⁸ Yıldız, Hakkı Dursun, “Berberiler”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 479,

karşılayabileceklerdi.¹⁹¹⁹ Zamanla Abdullah b. Ebî Serh tarafından genişletilen fetih dalgası ile Berberilerin farklı kolları ile de antlaşma yoluna gidilmiştir. Ancak bu fetih faaliyetlerinin çokluğu ve berberi kollarının çeşitliliği nedeniyle Berberilere yönelik cizye uygulaması Hz. Osman dönemiyle özdeşleşmiştir.¹⁹²⁰ Yukarıda da aktarıldığı üzere Berberilerin farklı kolları ile yapılan antlaşmaların hepsinde standart bir zimmet statüsünden bahsedilemez. Çünkü zimmet statüsünde anlaşmanın bir tarafı himaye eden İslâm devleti iken diğer tarafı himaye edilen muhatap olmalıdır. Fakat Berberi kabilelerine yönelik teminatların hepsinde himaye hakkı verilmemektedir. Hz. Osman döneminde Orta Asya bölgesindeki fetihlerle ele geçen bölge halkından Mecûsîlerin hepsi zimmî statüsüne eklenmesine karşın Berberiler kısmen, anlaşılan taraf olmuştur.¹⁹²¹

Hz. Osman döneminde Kıbrıs'a Muaviye'nin yaptığı çıkarmada vali ile bir antlaşma yapılmıştır.¹⁹²² Bu antlaşmaya göre siyasi anlamda tam bir itaat ve teslimiyet söz konusu olmasa da mali açıdan bir bağımlılıktan bahsetmek mümkündür. Çünkü Kıbrıs halkı aynı anda hem Rum hem de müslümanlara vergi ödemek durumundaydı.¹⁹²³ Aslında şartlarına bakıldığında Kıbrıs antlaşması, ilk defa denizlerde boy göstermeye çalışan müslümanların deniz emniyeti ve

¹⁹¹⁹ Nuveyrî, IXX, 210.

¹⁹²⁰ “Hz. Ebû Bekir’in amili olan Halid b. Velid, Resulullah’tan sonra-onun yaptığı gibi Fars ehlini mecûsî olmalarına rağmen cizye vermeye davet etti. Ardından Ömer onlardan cizyeyi kabul etti, ardından da Osman Berberilerden cizye ödemeyi kabul etti.” Bkz. Ebû Ubeyd, 34; “Resulullah Hecer mecûsîlerinden, Ömer Fars mecûsîlerinden, Osman ise Berberilerden cizye aldı.” Bkz. Belâzurî, 91.

¹⁹²¹ Kutub, 111.

¹⁹²² Daha öncede bahsettiğimiz üzere deniz seferi olması nedeniyle Hz. Ömer’in çekincelerini taşıyan Hz. Osman, Kıbrıs seferine izin verirken Muaviye’ye “Askeri, sefere katmak için zorlama, onları serbest bırak, gazaya katılmak isteyen ve gönüllü olanı yanında götürüp ondan faydalanabilirsin.” açıklamasını yapmıştır. Bkz. Nuveyrî, IXX, 261.

¹⁹²³ İbn A’sem, I-II, 349; Nuveyrî, IXX, 262.

Akdeniz’de kazandıkları bir üs olması noktasında önemli bir adım olarak görülebilir. Çünkü Kıbrıslılara, saldırmazlık yanında Rumlarla mücadelelerine engel teşkil etmemeleri şartı da kabul ettirilmişti.¹⁹²⁴ Böylece, mali kazanım yanında güvenli bir askeri saha ve manevra alanı gibi kazanımlar nedeniyle bu antlaşma, ilk etapta hayli önem taşımaktaydı.¹⁹²⁵ Bu harekât ile hedeflenen güvenlik, kısa bir süre sağlanmış olsa da Kıbrıslıların deniz sahasındaki taciz harekâtları, ikinci bir çıkarmaya sebebiyet verdi ve yapılan mücadele ile kendilerine hem siyasi egemenlik sağlanmış hem de antlaşma yenilenmiştir.¹⁹²⁶ Gerek Kıbrıs’ın itaatsizliği gerekse Bizans saldırılarına karşı bu tür bir faaliyetin gereği ortadaydı. Buradaki önemli hususlardan birisi de itaatsizlik gösterilmesine rağmen, fetih sonrasında maddi anlamda bir artışa gitmeden ahdin aynı şartlarla¹⁹²⁷ uygulanmış olmasıdır.¹⁹²⁸

2. SOSYO-KÜLTÜREL ve DİNİ POLİTİKALAR

Müslümanlar fethettikleri yerlerde genelde yerli halktan kopuk garnizon şehirlerde iskân edilmekteydiler.¹⁹²⁹ Ancak stratejik öneme sahip ya da hem stratejik hem de merkezden müdahale imkânının zor olduğu yerlerde askeri açıdan iskân faaliyetlerine girişmişlerdir. Örneğin ikinci Kıbrıs fethiyle birlikte artık adada bir iskân politikası takip edildi. Paralı askerlerle birlikte Baalbek halkından gönderilen bir zümre ile iskân işini düzenleyen Muaviye, camiler inşa etmek suretiyle de burada

¹⁹²⁴ Belâzurî, 158.

¹⁹²⁵ Belâzurî, 158.

¹⁹²⁶ Belâzurî, 158; Nuveyrî, IXX, 262.

¹⁹²⁷ Bu şartlar, 7200 dinar vergi, dostluk şartı ve istihbarat temininden ibaretti. Bkz. Belâzurî, 159.

¹⁹²⁸ Belâzurî, 158.

¹⁹²⁹ Kennedy, 62.

müslüman şehirleşmesini başlattı.¹⁹³⁰ Ancak buraya gönderilen müslümanlar yerli halkın şehirlerinin dışında iskân edilmişlerdi.¹⁹³¹

Şam ve Cezîre valisi olarak atanan Muaviye'ye iskân konusunda halife Hz. Osman bazı emirler bildirdi. Buna göre valisi bulunduğu bölgeye gönderilen Temîm, Kays, Esed, Rebîa ve diğer başka kabilelerden olan Arap halkını, şehir ve köylerden uzak, bakir ve sahipsiz topraklar üzerine iskân etmesini emretti.¹⁹³² Bu dönemde gayr-ı müslim kesime yönelik de iskân çalışmaları yapılmaktaydı. Halife eskiden İran'a bağlı yerleşim yerlerinde isyan bayrağı açanları ve isyana karışanları sürgün etmiştir.¹⁹³³ Örneğin sürekli ayaklanma olaylarının yaşandığı Kirman'ın başkenti Sircan'dan isyancı gruplar sürgün edilmişlerdir.¹⁹³⁴

Hız. Ömer dönemine dair ilgili gayr-ı müslim kesim hakkında en fazla tartışma götüren konulardan birisi de sosyo-kültürel alana dair ele alınan bir takım tedbir ve sınırlandırmalardı. Şurut olarak yaygınlık kazanan ve lokal bir düzenleme tarzındaki iddialara karşın bu dönemde Hız. Ömer'in vali ve ordu komutanları üzerinden yürüttüğü bir takım sosyo-kültürel düzenlemeler var olup aslına bunlar müslüman kesime yönelikti. Çünkü halife bunlarla liderlerin örnekliğini kontrol altında tutmak istiyordu. Fakat Hız. Osman dönemine gelindiğinde artık yabancı kültürlerle daha fazla hem hal olunmuş ve tabir caizse sosyo-kültürel açıdan taşlar yerine oturmuştu. Hız. Ömer'e nazaran Hız. Osman'ın gerek giyim-kuşam, gerekse yeme içme ve refah hususundaki politikası daha özgürlükçüydü. Hatta Hız. Ömer

¹⁹³⁰ Belâzurî, *Futuhu'l-Buldan*, 158; Nuveyrî, IX, 262.

¹⁹³¹ Belâzurî'de Yezid b. Muaviye'nin adadaki askerleri geri çekmesi ile müslümanların buradaki şehir ve mabetlerinin yıkıldığı bilgisi vardır. Bkz. Belâzurî, 158.

¹⁹³² Belâzurî, 182.

¹⁹³³ Hasan, I, 331.

¹⁹³⁴ İbnu'l-Esîr, III, 22; Nuveyrî, IX, 267.

döneminde ciddi bir sorun haline gelen gayr-ı müslim kadınlarla evlilik hususu, Hz. Osman tarafından sorun olmaktan çıkarılmıştı. Çünkü bizzat Hz. Osman Hristiyan bir kadınla evlenmişti.¹⁹³⁵ Demek ki bu yöndeki uygulama ve politikalar din ya da devlet temelli değil, bilâkis bireysel bir tercih ve yoruma dayalı bir nitelik taşımaktaydı.¹⁹³⁶

Hz. Osman döneminde fetih faaliyetlerinin önemli bir kanadını oluşturan Orta Asya ve Hindistan bölgesinde yerli halka yönelik anveten ya da sulhen mutlaka vergilendirmeye gidilmiş ve halk bu vergilendirme üzerinden sosyo-kültürel açıdan ilk dönemlerdeki ahitlerde olduğu üzere güvence altına alınmıştır. Bölgede siyasi hâkimiyetin dini tercihi mecûsîlilik olduğundan, özellikle merkezi yerleşim yerleri olan Kirman, Sicistan, Horasan, Taberistan ve Azerbaycan gibi beldelerde Sasani devleti tarafından kurulmuş olan ateşgedelere¹⁹³⁷ yönelik kısıtlama getirildiği bilgisi mevcut değildir.

Hz. Osman döneminde de ilk dönemden beri uygulana geldiği üzere stratejik görevler yine müslümanların elindeydi. Özkuyumcu başta Mısır olmak üzere valilik, kadılık, vergi amilliği başta olmak üzere, genel görevlerin müslümanların elinde olmasından hareketle bürokrasinin merkezi kanadında müslümanların mahalli kanadında ise yerli halkın olduğunu söyler.¹⁹³⁸ Aslında Mısır gibi, gerek siyasi gerekse ekonomik alanlarda ciddi politik manevraların olduğu bir eyaletle ilgili yazılmış ilk kaynaklarda dahi istihdama dair başlıklara yer verilmemiştir. Bu yöndeki çıkarımlara, stratejik görevlerde müslümanların görevlendirilmesi ve kayıtların yerel

¹⁹³⁵ İbn Hibbân, 504.

¹⁹³⁶ Hasan, I, 338.

¹⁹³⁷ Mesûdi, *Murûcu 'z-Zeheb ve Meâdini 'l-Cevher*, II, 258.

¹⁹³⁸ Özkuyumcu, 72.

dillerde tutulması¹⁹³⁹ en büyük delili oluşturmaktadır. Şüphesiz halife Hz. Ömer'den beri müslümanlar adına yerleşik hayatın esaslarından olan ziraât alana yönelik yasaklamaların¹⁹⁴⁰ varlığı da göz önünde tutulduğunda, yerleşik düzenin bozulmaması için¹⁹⁴¹ ziraat dahil bir çok alanda yerli halkın görevlendirilmiş olması gerekir. Çünkü Hz. Ömer merkezi nitelikli siyasi-idari ve askeri alanlar haricinde çalışmayı müslümanlara yasakladığına göre yerel birçok işte, yerli halkın çalışması muhtemeldi.¹⁹⁴²

3. EKONOMİK POLİTİKALAR

Hz. Osman döneminde her ne kadar seferler uzun mesafeli ve masraflı hale gelse de¹⁹⁴³ bu durum sadece geçici gelir kalemi olan ganimetlerde azalmaya sebebiyet verirken devletin kurumsallaşmasını tamamladığı bölgelerden elde ettiği gelir miktarı gözle görülür bir artış göstermektedir. Bunda, fethedilen yerlerde siyasi alanda zamanla yerleşen istikrar, aynı siyasi çatı altında toplanmış bulunan bölge halklarında genel olarak yerleşmiş olan mutmain duruş, iş ve çalışma hayatındaki düzen etkili olmuştur.¹⁹⁴⁴

a. Haraç

Hz. Osman, kendi hilafeti zamanında Hz. Ömer döneminde yapılmış bulunan arazi ölçüm ve vergi tespitlerini değiştirmemiştir. Fakat o, artık Beyt'ül-mâlin önemli gelir kalemi olan haraç¹⁹⁴⁵ için emirnameler yayınlamıştır. Bunlarda da hak ve

¹⁹³⁹ Kiptice, Rumca ve Farsça divan kayıtları, Emeviler döneminde Arapçaya çevrilmiştir. Makrîzî, I, 184.

¹⁹⁴⁰ İbn Abdilhakem, 162.

¹⁹⁴¹ Özkuyumcu, 72.

¹⁹⁴² Kâşif, 39.

¹⁹⁴³ Akarsu, Murat, *Hz. Osman ve Hilafeti*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2001, 88.

¹⁹⁴⁴ Reyis, 157.

¹⁹⁴⁵ Kutub, 102

hukuka dair esaslara işaret etmiş ve “...yetime ve muahide zulmetmeyin, bilin ki Allah, onlara zulmedenlerin hasmıdır.”¹⁹⁴⁶ diye de vurgulamıştır.

O’nun dönemindeki haraç geliri ve toprakları hususunda en fazla tartışılan husus, özellikle Sevâd bölgesinde ikta olarak verdiği haraç topraklarıdır. Hz. Osman, anveten ele geçirildiği için ve de aristokrat kesimin terk etmesi ile hazineye aktarılmış olan arazilerin önemli bir bölümünü ikta olarak vermeyi tercih etmişti. Bu konuda tartışmanın bir boyutunu ikta uygulaması, bir bölümünü de ikta ile ödüllendirdiği insanların halifeye yakınlığı oluşturmaktadır.¹⁹⁴⁷ Şüphesiz, her iki noktada önemli olmakla birlikte çalışmamız açısından ele almamız gereken, ikta uygulaması ve bu arazilerin ekilmekte olup olmadıkları ya da ıslah edilmiş olup olmadıklarıdır. Aslında söz konusu topraklar, ıslah edilmemiş ve sahipsiz topraklardı.¹⁹⁴⁸ Halife, sahipsiz toprakları ikta olarak verirken, vergi artışına başvurup yerli halkı mağdur etmemiş, aksine bunlardaki verim ve gelirin artmasını, dolayısıyla da toplumsal maslahatı hedeflemiştir.¹⁹⁴⁹ Hz. Osman’ın, Sevâd’ın umumi olmayan arazilerinden iktaya verdiği yerler, haraç gelirlerine destek olmasından başka bir amaç taşımaz.¹⁹⁵⁰

b. Cizye

Necran’la birlikte uygulanmaya başlanan cizye vergilendirmesi, Ehl-i Kitap kesim dışında ilk önce Bahreyn Mecûsîlerine uygulanmaya başlanmıştı. Bu uygulama sıra dışı olmakla birlikte müsaade bizzat Hz. peygamber tarafından verilmişti. Bu durum doğuya doğru gidildikçe tüm mecûsî topluluklara uygulandı.

¹⁹⁴⁶ Taberî, IV, 244.

¹⁹⁴⁷ Akarsu, 150–151.

¹⁹⁴⁸ Kutub, 115–116.

¹⁹⁴⁹ İbn Kayyım, I, 101.

¹⁹⁵⁰ Ebû Ubeyd, 283–284.

Üçüncü halife döneminde Mısır ardından Afrika içlerine doğru devam ettirilen fetih hareketlerinde bu defa içlerinde sâbîlik, yahudilik, hıristiyanlık mensubu olanlar yanında¹⁹⁵¹ çoğunluğu putperest olan Berberilerle karşılaştıldı.¹⁹⁵² İslâm tarihi kaynaklarında Berberilerin etnik kökenleri¹⁹⁵³ hususunda hikâyevari tanımlamalara da¹⁹⁵⁴ yer verilir. Birçok kola ayrılmış bulunan Berberiler'in içlerinde kısmen yahudilik ve hıristiyanlığı kabul edenler olsa da¹⁹⁵⁵ çoğunluğu putperest olması sebebiyle cizye uygulaması açısından durumları önem arz etmektedir.¹⁹⁵⁶

Hiz. Peygamber'in Hecer mecusîlerini cizye muhatabı olarak görmesinin ardından Hiz. Ömer de bu uygulamayı Sasani mecusîlerine teşmil etmiştir. Hiz. Osman dönemine gelindiğinde ise bu defa yarımada dışında karşılaşılmış bulunan

¹⁹⁵¹ Cin, Halil, "Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslâm'ın ve Türklerin İdari ve Hukuki Tesirleri", OTAM, Ankara (t.y.), II, 16.

¹⁹⁵² Özkuyumcu, 11; Yıldız, "Berberiler", V, 482.

¹⁹⁵³ İbn Abdilhakem, daha öncesinde Filistin'de Calut'un emri altında yaşayan Berberiler'in, Calut'un Hiz. Davud tarafından öldürülmesinden sonra Mağrib'e, Libya'ya ve Merakiye'ye geldiklerini nakleder. Burayı da Batı Mısır olarak adlandırır. Berberilerin üç kabile olduklarını, Zenâne ve Meğîle kabilelerinin Mağrib'e gelip dağlık bölgeye yerleşirken Luvâtâ kabilesinin ise Antabulus (Berka)'a yerleştiklerini söyler. Buradan da Sûs şehrine ulaşan Berberilerin, Hevvare kolu Lebde şehrine, Nefûse kolu ise Sebre şehrine yerleşmiştir. Bkz. İbn Abdilhakem, 170; Nuveyrî, IXX, 210; İbn A'sem de Berberilerin Calut emrinde mağlup olduktan sonra Filistin'den Mağrib'e göçtüklerini burada da farklı kollara ayrılarak yerleştiklerini aktarır. Burada yedi ayrı kola ayrılan Berberilerin Berka, Trablusu'l- Mağrib, Tanca, Susu'l- Edna ve Sus'u-l Aksa'ya yerleştiklerini söyler. Bkz. İbn A'sem, I-II, 266; Belâzurî, 226.

¹⁹⁵⁴ "İfrikis b. Kays b. Sayfi el-Himyari, cahiliye döneminde İfrikkiye'yi ele geçirdi ve buranın meliki olan Cürcir'i öldürdü. Bu esnada Berberiler için bunlar ne kadar çok Berbere (anlaşılmaz, gürültülü ses çıkarıyorlar) yapıyorlar dedi ve bundan sonra bunlar Berberiler diye isimlendirildi." Belâzurî, 231.

¹⁹⁵⁵ Yıldız, 482.

¹⁹⁵⁶ Berberiler, birçok dine mensup olmalarına rağmen, aralarında İslâm'ın yayılması uzun zaman almış, Süleyman b. Abdülmelik döneminde tam olarak İslâmlaşmaları mümkün olmuştur. İbn Abdilhakem, 213.

Berberiler cizye uygulaması ile zimmet kapsamına alınmış ve Hz. Osman b. Affân da putperest Berberilerden cizye almıştır.¹⁹⁵⁷

Beni Tağlib'e yönelik uygulanan sıra dışı vergi politikası, Hz. Osman'a kadar devam etmiştir. Hz. Osman Beni Tağlib'den cizye olarak altın ve gümüş haricinde bir mal alınmaması emrini vermesine karşın Hz. Ömer'in iki kat zekât uygulamasını duyunca bu fikrinden vazgeçip eski uygulamayı devam ettirmiştir.¹⁹⁵⁸

Hz. Osman hilafete geldiğinde Kûfe valisi olan Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'a şöyle bir mektup yazdı: *“Necran'ın, akib, uskuf ve ileri gelenleri bana Resulullah'ın yazdığı belgeyi getirdiler ve Ömer'in şartlarını bana gösterdiler. Durum hakkında Osman b. Huneyf'e sordum ve yaptığı araştırma neticesinde dihkanların engellemeleri nedeniyle kendilerine zararlar verdikleri bilgisine ulaştı. Bu nedenle ben, cizyelerinden Allah rızası ve eski topraklarına bedel olmak üzere iki yüz hullelbise- indirdim. Zimmet toplumu olmaları sebebiyle kendilerine iyi davranmanı sana tavsiye ediyorum.”*¹⁹⁵⁹ Bu mektup ile Hz. Osman, zimmet ahdine vefa göstermekle birlikte, göçten kaynaklanan mağduriyetten ötürü tanınan geçici vergi muafiyeti ardından, adalet göstergesi olarak bir de vergi tenzilatına gitmiştir. Buradaki tenzilatın nedeni olarak gösterilen, *“arazilerinden alıkoyacak derecede kötü muamele”* hususu nedeniyle dihkanlara yönelik bir yaptırım yoluna gidilmemiştir. Burada bahsedilen muamele muhtemelen kendilerinden nüfusa oranla ilk konan vergi meblağının hala aynı oranda alınıyor olması, yani yüksek vergi uygulamasıdır.

Ebû Yusuf, Necran heyetinin şikâyetine geldiğini belirttiği mektupta, müslümanlardan kaynaklanan sorunu dile getirmekte ve buna karşın halifenin

¹⁹⁵⁷ Malik, *el-Muvatta*, I, Zekât 41; Ebû Ubeyd, 35; Belâzurî, 92 ;Erkal, 318.

¹⁹⁵⁸ Belâzurî, 187.

¹⁹⁵⁹ Belâzurî, 77; Ebû Ubeyd, 189.

cizyelerinden 30 adet hulle indirimine gittiğini aktarmaktadır. Ayrıca halifenin, Hz. Ömer'in Yemen'deki arazilerine bedel olarak kendilerine tasadduk ettiği arazileri de tamamen Necranlılar'a verdiğini söylemektedir.¹⁹⁶⁰ Aslında bu durum, İslâm devletinin ahit şartlarına sadakat hususunda güzel bir örnektir. Çünkü Necranlılar ahit şartlarına bağlı kalmayıp sürgünle cezalandırılmalarına karşın, vergileri arttırılmamış, kendileriyle yapılmış olan ilk ahde ve Hz. Ömer ahbine atıf yapılarak vergileri daha da azaltılarak devam ettirilmiştir.¹⁹⁶¹

c. Uşûr

İslâm devleti Hz. Osman'la birlikte hem Asya hem Afrika'da çok geniş sınırlara ulaşmış ve ülke egemenliğine yeni topluluklar dahil olmuştur. Artan nüfus ve ilk dönemlere nazaran artan gelir seviyesi ve alım gücü, ticari hayatın canlanması için birer nedendir. Tabiatıyla bu durum sınır vergisi olan uşûr kalemi gelirin artışına da sebebiyet vermiştir.¹⁹⁶² Bunun yanında ticari hayattaki pahalalanma da uşûr gelirlerine pozitif yansımıştır. Çünkü uşûr, malın cinsine göre değil, değerine göre alınan bir vergiydi.¹⁹⁶³

d. Nevrûz ve Mihrican

Müslümanların, hâkimiyetleri altına giren toplumların temel hak ve hürriyetlerini koruduğuna ve sosyo-kültürel yaşamlarına müdahalede bulunmadıklarına dair en büyük kanıtlardan birisi de Nevrûz ve Mihrican kutlamalarıdır. Müslümanların himayeleri altına giren Sasani topraklarında Rum kesiminden farklı olarak karşılaştıkları bir takım uygulamalar söz konusuydu.

¹⁹⁶⁰ Ebû Yûsuf, 80.

¹⁹⁶¹ Kutub, 105.

¹⁹⁶² Kutub, 123.

¹⁹⁶³ Kutub, 123.

Bunların başında halkın kutladığı Nevruz¹⁹⁶⁴ ve Mihrican¹⁹⁶⁵ bayramları gelmekteydi. İlkbaharın gelişini müjdeleyen Nevruz ve güz dönemini müjdeleyen Mihrican bayramlarının Sasaniler döneminde idari boyutları da vardı. Çünkü bu kutlamalarda yöneticilere hediye takdimi önemli bir yer tutardı. Örfi bir durum arz eden bayram kutlamaları zamanla örfi bir vergi sistemi de meydana getirmişti.¹⁹⁶⁶

Nevruz ve Mihrican kutlamaları hakkındaki bilgileri ve bunlara dair hediyeleşme haberlerini kaynaklarda Hz. Osman döneminde ikinci kez yapılan fetih faaliyetlerinde ve özellikle bu dönemlere denk gelen seferler esnasında görmekteyiz.¹⁹⁶⁷ Bunun sebepleri, bölgede egemenliğin evveleminde tam anlamıyla sağlanamaması hususu ya da yerli halkın ve eşrafın kendilerini affettirmek için fırsat kollamaları olarak da görülebilir. Çünkü müslüman komutanların hediye takdimlerini

¹⁹⁶⁴ Farşlıların birçok bayramları olup başlıcaları 3 tanedir. Nevruz, en büyük bayramlarıdır. İlk olarak melik Cemşid tarafından kutlanmıştır. Yani onun tahtı ele almasına ‘yeni gün’ anlamında ‘nevrüz’ denmiştir. Fars yılının ilk ayı olan Efridenmah’ın ilk gününde başlayan Nevruz’da, krala temsili olarak hediyeler sunma geleneği de vardır. Bkz. Nuveyrî, I, 175–176; İran milli bayramlarından birisi olan Nevruz, Farsça’da yeni gün demek olup bu gün (21 Mart) baharın gelişinin habercisi olarak kabul edilir. İslâm öncesi dönemde ise dini ve milli nitelikli bir bayram olarak kutlanırdı. Geniş bilgi için Bkz. Gündüz, Şinasi, “Nevruz”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 60.

¹⁹⁶⁵ Fars aylarından Mihrimah’ın 16’sında kutlanan Mihrican son baharın ortasına denk gelir. Aylarına krallarının isimlerini koyan Farşlılar, zulümle idare eden kral Mihrimah’ın, içinde bulunulan ayın yarısında ölmesi nedeniyle bu ayı Mihrican (Mihir’in canı gitti.) diye adlandırdılar. Her iki bayramda da hediyeleşme kültürü Erdeşir ve Enûşirvan dönemlerinde başlamış olup, her iki kral da hazinelerindeki eşya ve elbiseleri derecelerine ve konumlarına göre insanlara dağıtırlardı. Bkz. Nuveyrî, I, 177–178; İran güneş yılının 7. ayının 16. gününde başlayıp 21. gününe kadar devam eden ve güz dönümünde kutlanan ikinci büyük dini-millî bayramdır. Geniş bilgi için Bkz. Bozkurt, Nebi, “Mihrican”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 38.

¹⁹⁶⁶ Dûrî, Abdülaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (çev. Sabri Orman), İstanbul 1991, 46.

¹⁹⁶⁷ Nevruz ve Mihrican’da halifelere hediye takdimi kültürünün İslâm tarihinde başlangıç noktası, Hz. Osman’ın hilafetidir. Bkz. Akarsu, 134.

hayretle karşılamaları yerel kültüre dair fazla bilgi sahibi olmadıkları ve böyle bir beklenti içinde bulunmadıklarına işaret eder.¹⁹⁶⁸

Hz. Ömer döneminde fethedilmiş olan Sicistan, Hz. Osman döneminde antlaşmayı bozunca er-Rebî b. Ziyâd el-Harisî, Mihrican günü bölgeye girmiş esir alınan dihan, şahsının fidyesi olarak altın ve gümüş süslemeli bir harbeyi hediye olarak er-Rebî'ye sunmuştu.¹⁹⁶⁹

Toharistan bölgesinde fetih faaliyetlerine devam eden el-Ahnef b. Kays, Rustak ile 300 bin dirhem üzerine anlaşma imzaladı.¹⁹⁷⁰ Belh'i fethettiğinde ise 400¹⁹⁷¹ ya da 700 bin dirhem vergi üzere ahitleşmişti.¹⁹⁷² el-Ahnef b. Kays buraya vali olarak bıraktığı Esid b. el-Muteşemmis, Mihrican kutlamalarına icabet etmesi üzerine Belh halkı kendisine dinar ve dirhemden oluşan nakit para, hayvan ve elbiseler ve başka bir takım şeyleri takdim etmiştir. Esid bu durum karşısında *“Sizinle bunlar üzerine anlaşmadık ki”* diyerek şaşkınlığını belirtmiştir. Halkın *“Biz yöneticilerimize Mihrican'da hediyeler sunarız.”* sözünü Esid *“Bunun ne anlama geldiğini ve bunların hakkım olup olmadığını da anlayamadım, ancak meseleyi anlayana kadar da hediyeleri elimin altında tutacağım.”* demiş ve durumu önce Ahnef b. Kays sonra da İbn Amir'e bildirmiş ve neticede İbn Amir bunları kendi şahsına almıştır.¹⁹⁷³

¹⁹⁶⁸ İbnu'l-Esîr, III, 21.

¹⁹⁶⁹ İbnu'l-Esîr, III, 22; Nuveyrî, IXX, 268.

¹⁹⁷⁰ Nuveyrî, IXX, 266.

¹⁹⁷¹ İbn Hibbân, 509.

¹⁹⁷² İbnu'l-Esîr, III, 20; Nuveyrî, IXX, 267; İbn A'sem, Belh şehrine 400 bin dirhem peşin, yıllık olarak da 100 bin dirhem, yanında da buğday ve arpadan 500 yük şartı getirildiğini aktarır. Bkz. İbn As'em, I-II, 341.

¹⁹⁷³ İbnu'l-Esîr, III, 21.

Hız. Osman döneminde bölgede gerek Nevruz gerekse Mihrican kutlamaları esnasında, müslüman yöneticilere gelen hediyelerin büyük meblağlara tekabül etmediğini görmek mümkündür. Bu durum, söz konusu bayramlarda yöneticilere takdim edilen metaların vergi kalemlerinden sayılmadığını ve sadece şahsi hediye olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

D. HZ. ALİ DÖNEMİ

1. SİYASİ POLİTİKALAR

a. Siyasi Durum

Hız. Osman'ın şehit edilmesi ile ülkenin başkentinde yoğunlaşmış olan anarşi artık zirve noktasına ulaşmıştı. Hız. Ömer'in tayin ettiği şûradan seçilip yönetime gelen Hız. Osman'dan sonra Sâd b. Ebi Vakkas, Talha b. Ubeydullah, Zubeyr b. Avvâm ve Ali b. Ebi Talib hayatta idi.¹⁹⁷⁴ Hız. Ali gerek halife Hız. Osman idaresindeki kritik olaylarda gerekse isyanın yoğunlaştığı andaki müzakerelerde akıl adam olarak danışılan konumundaydı.¹⁹⁷⁵ Halifenin şehit edilmesi üzerine vakit kaybedilmeden Hız. Ali'ye başvuran müslümanlar emaneti onun devralmasında ısrar ettiler.¹⁹⁷⁶ Halka açık bir ortamda mescitte yapılan biat ile hicri 36. yılda Hız. Ali İslâm devletinin dördüncü halifesi oldu.¹⁹⁷⁷

b. İdari Faaliyetleri

¹⁹⁷⁴ İbn Sa'd, III, 29.

¹⁹⁷⁵ Hız. Osman'ın akrabalarına tanıdığı imkânlar yüzünden toplumda oluşan teyakkuz nedeniyle ashap, meseleleri görüşmek üzere Hız. Ali'yi halifeye göndermiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, III, 43. Ayrıca Mısır'dan gelen isyancıların halifeyi muhasarası üzerine halife, zaman kazanma ve destek kuvvet gelene kadar isyancıları razı etmek için Ali b. Ebî Talib'i çağırıp görüşmüştü. Bkz. Taberî, *Tarih*, IV, 370; Nuveyrî, IXX, 305–306.

¹⁹⁷⁶ Belâzurî, *Ensâb*, III, 8; Nuveyrî, XX, 9.

¹⁹⁷⁷ Hayyât, 180.

Hız. Ali kendisinden önceki idareden kaynaklanan siyasi sorunlar ve bunların İslâm tarihinde kırılmalara sebebiyet verecek denli sebep olduğu büyük bir yıkımla karşı karşıyaydı. Üstelik toplumda, bu olay ardından başlayan cepheleşmede ani ve sonuç verecek çözümler beklentisi hâkimdi. Bu dönem, ülke içinde siyasi bir egemenlik oluşturma gereği açısından Hız. Ebû Bekir dönemiyle paralellik gösterir. Dolayısıyla halife enerjisini tamamen iç politikaya harcamak zorunda kalmıştır.

Hız. Ali mevcut idari boşluğu doldurmak ve istikrarı sağlamak adına bürokratik alanda bir takım atamalar yapma gereğini duymuştur. Bu bağlamda O; Mekke, Horasan, Sicistan, Bahreyn, Yemen, el-Cezîre, Mısır, Basra ve Kûfe'ye yeni valiler atamış ancak vilayetlerdeki halkın tavrı ve tepkisi, kısmen de kendi tasarrufuna binaen yeniden değışikliklere gitmiştir.¹⁹⁷⁸

c. Fetih Hareketleri

Bu esnada dışta devam eden fetih hızını kaybetmiş,¹⁹⁷⁹ savaşçı ve mücadelecî güç, ülke içindeki bürokratik yapı etrafında mevzilenmiş vaziyetteydi. Buna rağmen İran toprakları ve Orta Asya'da gerçekleştirilen sınırlı sayıdaki fetih faaliyetleri ve yer yer isyanlar sebebiyle yapılan bazı harekâtlardan söz etmek mümkündür.¹⁹⁸⁰

Bu dönemde Horasan'da çıkan ayaklanmalar bastırılmış,¹⁹⁸¹ Sind bölgesinde fetih faaliyetlerine girişilmiş,¹⁹⁸² Fars ve Kirman'da bir takım fetih faaliyetleri,¹⁹⁸³ Ehvaz'da alınan zaferler,¹⁹⁸⁴ Sicistan savaşları¹⁹⁸⁵ ve Kikan zaferi¹⁹⁸⁶ elde edilen

¹⁹⁷⁸ Hayyât, 199–202; Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 229; Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 236.

¹⁹⁷⁹ Bakır, 538.

¹⁹⁸⁰ Cûr, Istahr ve Derabcerd'in yeniden fethedilmesi için Bkz. Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 382; Nuveyrî, IXX, 261, 263.

¹⁹⁸¹ Taberî, V, 63–64; Nuveyrî, IXX, 265.

¹⁹⁸² Hayyât, 192; Belâzurî, 420–421.

¹⁹⁸³ Hayyât, 192; Taberî, V, 137–138; Nuveyrî, IXX, 265.

¹⁹⁸⁴ Taberî, V, 126.

önemli başarılarıdır. Dönemdeki yönetim boşluğundan istifade etmek için Berkâ'daki Lüvatalılar isyana kalkışmışlardır. Bunlara ancak Muaviye döneminde Ukbe b. Nafi tarafından müdahale edilebilmiş ve kendileri Trablusgarb'a sürgün edilmişlerdir.¹⁹⁸⁷ Bu ayaklanma siyasi bir baskı neticesinde olmamıştır. Öncesinde kendilerinin hariçten her hangi bir amil gönderilmeksizin veya bu hususta vergi ödemelerini teşvik eden bir şahıs görevlendirilmeksizin vergi verme taahhütleri¹⁹⁸⁸ ve bu konuda rahat bırakılmış olmaları belki de isyana tevessül etmelerine neden olmuştur.

2. SOSYO-KÜLTÜREL ve DİNİ POLİTİKALAR

Hiz. Ali döneminde müslümanlar arasında baş gösteren çatışmalar nedeniyle devlet siyasi ve idari açıdan ciddi sıkıntılar içine girmiştir. Ancak bu keşmekeş içerisinde gayr-ı müslim topluluk bulunmadığı gibi bu topluluk negatif bir durumla da karşı karşıya gelmemiştir. Hiz. Ali Mısır'a vali tayin ettiği Malik b. el-Eşter'e yazdığı mektupta *"Halka merhametle muameleyi kendine adet edin. Onları sevmeyi, onlara lütfetmeyi huy edin. Onlara karşı yiyeceklerini, içeceklerini ganimet bilen yırtıcı bir canavar kesilme. Çünkü halk iki sınıftır. Bir kısmı dinde kardeştir sana, öbür kısmı yaratılıştan bir eştir sana."*¹⁹⁸⁹ tavsiyesinde bulunmuştur.

Zimmî politikasının devlet eliyle hassasiyetle uygulandığı bu dönemde, halkın da zimmî yaklaşımında himaye ve saygı hâkimdi. Buna en büyük örnek, kutuplaşmaların giderek arttığı İslâm toplumunda dönemin en asi kitlesini oluşturan

¹⁹⁸⁵ Hayyât, 199; Belâzurî, 387.

¹⁹⁸⁶ Belâzurî, *Futuh*, 422.

¹⁹⁸⁷ Bu müdahale Amr'ın 2. valiliği döneminde olmuştur. Bkz. Kindî, Ebû Umer Muhammed b. Yûsuf (ö. 350/961), *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, Beyrut 1908, 32.

¹⁹⁸⁸ Belâzurî, 226; İbn Abdilhakem, 171.

¹⁹⁸⁹ Radiyy, Şerif, *Nehc 'u'l-Belâğa*, (thk. Muhammed Hasan Nail el-Mursafî), Mısır (t.y), II, 111.

haricilerin¹⁹⁹⁰ sergiledikleri tavidir. Harici bir grub yolda rastladığı müslüman ve zimmî iki arkadaştan zimmîye, Hz. peygamberin bir emaneti olarak bakıp zarar vermezken sırf Hz. Ali hakkında olumlu kanaat belirtmesinden ötürü müslümanın canına kast etmişlerdir. Bu durum sadece yönetim düzeyinde değil toplumsal bazda da zimmîlere tanınan can emniyetine açık bir örnektir.¹⁹⁹¹

Halife “*Zimmet verdiğimiz kimselerin kanları kanımız...*” sözünü, bir zimmînin haksız yere öldürülmesi üzerine kısas hükmü uygulamak istediği esnada söylemiştir.¹⁹⁹²

Hz. Ali kendisinden önce takip edilen zimmî politikalarına ve yapılan muahedenin şartlarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Örneğin, Hz. Ömer’in, zimmîlere yönelik takip ettiği içki yasağı konusunda sıkı tedbirler almıştır. Kûfe’nin köylerinden olan Zûrare’de içki satışı yapıldığını öğrenmesi üzerine cezalandırmasındaki neden, kendinden önce imzalanmış muahedelerde buna müsaade edilmemiş olmasıdır.¹⁹⁹³

Hz. Ömer’den itibaren ahitlerde yerini almaya başlayan bir ilke de, zimmîlerin kendi bölgelerindeki altyapı faaliyetlerinden sorumlu tutulmalarıydı. Hz. Ali döneminde bu hususta yaşanmış bir örnek olay, bu sorumluluğun devam ettirildiğini göstermektedir. Şam’a geçmek için Rakka ehlinde köprü yapmalarını isteyen Hz. Ali, belde halkından red cevabı alır. Bunun üzerine beraberinde bulunan komutan el-Eşter’in, “*Ey kale halkı; Allah’a yemin olsun ki, eğer halifenin geçmesi*

¹⁹⁹⁰ Haricilik, İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk siyasi hizip olup zamanla dini bir hüviyet kazanmıştır. Bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hariciliğin Doğuş ve Fırkalara Ayrılışı”, *AÜİFD*, Ankara 1978, XXII, 245, 249.

¹⁹⁹¹ İbn Abdirabbih, II, 45; Rafii, Mustafa, *el-İslâm: Nizam’un İnsani*, Beyrut 1958, 171.

¹⁹⁹² Bkz. Kardavî, 24.

¹⁹⁹³ Ebû Ubeyd, 96.

için beldenizde köprü inşa etmezseniz size kılıç çeker, muhاریplerinizi öldürür, beldenizi tahrip eder, mallarınıza el koyarım.” tehdidinden sonra Rakkalılar, aralarında istişare yapıp köprü inşa etmişlerdir.¹⁹⁹⁴

Halife seçiminin yapıldığı son dönem olması hasebiyle Hz. Ali dönemi sonraki dönemlerden farklılık arz eder..¹⁹⁹⁵ Hz. Ali dönemine gelinceye kadar egemenlik altına alınan hiçbir din ve mezhebin iç işleyişine müdahalede bulunulmamıştır.¹⁹⁹⁶ Dolayısıyla Hulefa-i Raşidîn’in sonuncusu olan Hz. Ali dönemi önceki dönemlerde takip edilen dini politikadan ayrılmaz. Ancak Hz. Ömer döneminde özellikle Benî Tağlib’le ilgili alınmış olan kararların ve yapılan uygulamaların devamlılığını takip için Hz. Ali bazı girişimlerde bulunmuştur. Halife ayrıca yine bu dönemde Necran halkından gelen bir takım taleplere yönelik değerlendirmelere de gitmiştir.

a. Benî Tağlib Yaklaşımı

Zimmet akitlerine bakıldığında İslâm dininin hâkimiyeti ve yayılmacı anlayışı karşısında gayr-ı müslim toplumun dini hayatına müdahale edilmemiş; ancak, yayılmacı faaliyetlerine set çekilmiştir. Aksi bir durum din temelli olan İslâm devletinde hakim kültürün değişmesine sebebiyet verebilirdi. Hz. Ömer döneminde kendilerinin maddi fedakârlıkları halifenin de sıradışı bir politikası ile İslâm egemenliğine giren Beni Tağlib için bir takım kırmızı çizgiler çizilmişti. Bunlardan

¹⁹⁹⁴ el-Minkârî, Ebu'l-Fazl et-Temîmî (ö. 212/827), Nasr b. Müzahim, *Vak'atı Sıffîn*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1981, 151–152.

¹⁹⁹⁵ Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Süfyan*, Ankara 2001, 24, 187; Hawting, Gerald R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, Carbondale 1987, 24.

¹⁹⁹⁶ İslâm tarihinde gayr-ı müslimlerin dini işlerine yönelik ilk müdahale Emevi döneminde Mısır’daki patrik seçiminde olmuştur .Bkz. Kâşif, 102–103.

birisi de Hristiyanlıkta kalma özgürlüğünü kabile içine bir baskı unsuru olarak kullanmamaktı.

Hız. Ali dönemine kadar kendilerine yönelik herhangi bir müdahale olmaması, sunulan şartlara uyduklarının bir göstergesidir. Hız. Ali Benî Tağlib'in yaptırımını hak ettiğini söyler. Bunun sebebi belirlenmiş vaftiz yasağını çiğnemiş olmalarıdır. Bu nedenle savaşçılarını öldürüp zürriyetlerin esir edeceğini beyan etmiştir.¹⁹⁹⁷ Ancak Hız. Ali'nin “...eğer zaman bulursam...” ifadesi, dönemindeki iç karışıklık durumunun bir göstergesidir. Bu ifade aynı zamanda Benî Tağlib'in, cizye ödememek gibi isyan niteliği taşımasa da kendi ahitlerinin spesifik bir şartını ihmal etmekle zimmet haklarını kaybettikleri anlamına da gelebilir.¹⁹⁹⁸ Çünkü savaşçılarını öldürüp zürriyetlerini esir almak, düşmana sunulan nihai seçenek olan savaş teklifinin açık bir ifadesidir.

Hız. Ali'nin bu yönde bir açıklamada bulunma sebebi kaynaklarda ahdin bizzat kendisi tarafından yazılmış olması gösterilir.¹⁹⁹⁹ Ancak Ebû Davud; Hız. peygamber ve Benî Tağlib arasında vaftiz yasağı üzerine yapılan ve bizzat Hız. Ali tarafından yazıldığı belirtilen bu rivayetin münker olduğunu ve bu rivayetin Ahmed b. Hanbel tarafından kesin bir dille reddedildiğini söyler.²⁰⁰⁰ İbn Kayyım ise vaftiz yasağını içeren ahdin Hız. Ömer tarafından yapıldığını söyler.²⁰⁰¹ Hız. Ali, Benî Tağlib beldesine gitmiş, kendisini karşılayan müslüman sayısının çokluğunu görünce de bundan mutluluk duymuş ve savaş kararından vazgeçmiştir.²⁰⁰²

¹⁹⁹⁷ Belâzurî, 187; Ebû Ubeyd, 29; İbn Kayyım, I, 77–78.

¹⁹⁹⁸ “Evlatlarını hristiyanlaştırdınca zimmet kendilerinden düştü.” Bkz. Ebû Ubeyd, 542.

¹⁹⁹⁹ İbn Kayyım, I, 76.

²⁰⁰⁰ İbn Kayyım, I, 76.

²⁰⁰¹ İbn Kayyım, I, 76.

²⁰⁰² Minkâri, *Vak'atu Sıffîn*, 146.

Beni Tağlib hususunda Hz. Ali'nin bir diğer görüşü ise kestiklerinin yenmemesine dair açıklamasıdır. Buna neden olarak da onların içki içmelerini görür.²⁰⁰³ Ancak, bu yönde bir yasaklamanın genelde Ehl-i Kitap, özelde Benî Tağlib'e yönelik olarak ne Hz. Ömer ne de Hz. Osman döneminde dile getirilmemiş olması da oldukça düşündürücüdür.

b. Necran Kararlılığı

Hz. Ali hilafete gelince Necran heyeti kendisi ile görüşmüş ve mümkünse eski topraklarına iadelerini istemiştir. Ancak bu görüşmede halife, Hz. Ömer'in kararının isabetine vurgu yaparak bulundukları durum üzerine ahit yenileme yoluna gitmiştir.

Necran sürgününü uygulamaya koyan Hz. Ömer'in dayanaklarından birisi de kendileriyle ilgili hadis rivayeti idi. Kaynaklarda bu hadisin birçok varyantı bulunmakla birlikte bunlardan birinde Resulullah'ın "*Ey Ali, eğer benden sonra idareyi ele alırsan Necran halkını Arap yarımadasından çıkart.*"²⁰⁰⁴ şeklinde bir emri bulunmaktadır. Necran heyetinin geri dönüş ısrarına rağmen, Hz. Ali sadece Hz. Ömer'in kararının isabetine vurgu yapmış,²⁰⁰⁵ fakat dayanak olarak ne bu yöndeki hadis rivayetlerini ne de kendisinden aktarılan hadisi delil olarak göstermiştir.²⁰⁰⁶ Şu halde ilk halife seçiminden itibaren süregelen hilafet tartışmalarında yarımadadan Ehl-i Kitap'ın sürgün edilmesi olayı bile bir delil yapılmaya çalışılmış gibi durmaktadır.

²⁰⁰³ İbn Kayyım, I, 246–247.

²⁰⁰⁴ İbn Kayyım, I, 176.

²⁰⁰⁵ Belâzurî, 78.

²⁰⁰⁶ İbn Kayyım, Hz. Ali'nin, halife Hz. Ömer'in uygulamasının doğruluğuna vurgu yapmasını, ya hadisi unutmuş olmasına ya da Necran halkının tartışma ve taleplerine son noktayı koyma amacına bağlar. Bkz. İbn Kayyım, I, 179.

Hilafete geldiğinde ahitlerinin durumunu görüşmek için Hz. Ali'ye gelen Necran heyeti “*Bizi eski topraklarımıza geri göndermen için sağ elinle yazacağın yazıyı ve peygamberinin katında şefaathçi olmayı bizden esirgeme.*”²⁰⁰⁷ Diyerek kendisine yalvarmıştır. Halifenin Necran heyetine “*Peygamberin, Ebû Bekir'in ve Ömer'in esaslarına bağlı kaldığını...*” belirtmesi ve haklarından hiçbir şey zayi etmemesi onun kendinden önce şekillenmiş olan zimmet hukukuna dair yönetim geleneğine sadakatini gösterir.²⁰⁰⁸ Necran heyeti Hz. Ali'den eski beldelerine iadeleri için yazılı ya da sözlü bir garanti istemişlerse de o, Necranlılara “*Ömer yerinde karar veren bir kimseydi, onun verdiği kararı değiştiremem.*” cevabını vermiştir.²⁰⁰⁹ Dolayısıyla Necranlılara dair uygulanan sürgün kararı ve sonucundaki vergi düzenlemeleri aynen yürürlükte kalmıştır diyebiliriz.

3. EKONOMİK POLİTİKALAR

a. Haraç

Dört halife içinde haraç tahsilinde yapılacak muamelede en etraflı talimatlar Hz. Ali tarafından verilmiştir. Mükellefin giyim, gıda ve hayvanlarını vergiyi tahsil için (tıpkı icra gibi) satmamak,²⁰¹⁰ şiddet kullanmak ve ayakta bekletmekten men ederek taşınır taşınmaz mal satmaya zorlamamaya vurgu yaparak, alınacak meblağın ihtiyaç fazlası olduğunu özellikle belirtmiştir. Halife amillerine hitaben bu emirlere muhalif bir davranış durumunda manevi anlamda sorumluluk yanında maddi olarak da görevden azletme cezasından bahseder.²⁰¹¹ Bu hususun geçtiği bir diyalogda, bir

²⁰⁰⁷ Belâzurî, 78.

²⁰⁰⁸ Ebû Yûsuf, 80; Hidayat, Surahman, 145.

²⁰⁰⁹ Ebû Ubeyd, 98; Bir başka rivayette ise “*Ben buraya, 'Kûfe'ye' Ömer'in bağladığı düğümü çözmeye gelmedim.*” ifadesi vardır. Bkz. Ebû Ubeyd, 99; Belâzurî, 78.

²⁰¹⁰ Ebû Ubeyd, 44; Ebû Yûsuf, 17.

²⁰¹¹ Ebû Yûsuf, 17.

vergi amilinin “*Demek ki gittiğim gibi geri döneceğim.*” sözüne Hz. Ali “*Gerekirse bu şekilde dön!*” cevabını vermiştir.²⁰¹² Halife, bu talimatıyla İslâm vergi anlayışında despotluğa yer olmadığına, vatandaşın güvenini kazanmanın önemine ve en önemlisi de müslüman yöneticide olması gereken ahlak ve tavra vurgu yapıyordu.²⁰¹³ Fakat bu durum, haraç işinde sorumluluk ve hakkaniyet esaslarının ihmal edildiği şekilde düşünülmemelidir. Örneğin Hz. Ali, Sakîf kabilesinden Ukbera’ya²⁰¹⁴ vergi amili tayin ettiği şahsa verdiği ilk direktifte “*Haraçları hususunda seni görevlendirdiğim insanların haracını eksiksiz topla. Eğer her hangi bir şeyde onlara yumuşak huylu davranırsan sende zayıflık belirtisi görürler.*” tembihinde bulunmuştur.²⁰¹⁵ Halife, mükellefin mağdur edilmemesi amacıyla vergi alacakları için ürün ya da metaya el koymayı yasaklamıştır.

Ancak Hz. Ali, zimmet ehlinin elinde olan mallardan sadece savaş teçhizatı olarak kullanılabilecek silah ve atlara el konulabileceğini belirtmiştir.²⁰¹⁶

Hz. Ali, Hz. Ömer döneminde fethedilen ülkelere yönelik benimsenecek politika tartışmalarında Hz. Ali taksimatın yersizliğine karşı çıkan grupta yer almıştı. Dolayısıyla kendi hilafetinde taksimat fikrini²⁰¹⁷ tekrardan ortaya atan ve halife üstünde baskı kurmaya çalışan kesime katılmayıp ilk andaki kararının arkasında durması da oldukça doğaldı.²⁰¹⁸ Hatta Hz. Ömer’in, kendi döneminde

²⁰¹² Ebû Yûsuf, 17.

²⁰¹³ Reyshahri, Muhammadi, *Imam Ali and Political Leadership*, (İng. trc. Ahmad Rezvani), Beirut 2010, 42.

²⁰¹⁴ Ukbera ve Duceyl çevresinde yer alan, Bağdat’a 10 fersah mesafedeki bir beldedir. Bkz. Yakut el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdillâh; *Mu’cemu’l-Büldân*, Beyrut 1977, IV, 142.

²⁰¹⁵ Ebû Yûsuf, 16; “*Haraçtan bir dirhem bile olsa mükellefin elinde bırakma.*” Bkz. Ebû Ubeyd, 44.

²⁰¹⁶ Radıyy, II, 107.

²⁰¹⁷ Belâzurî, 266.

²⁰¹⁸ Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 262.

taksimat yapmaması hususunda müslümanların çekişme ve çatışmasını delil getirdiği gibi Hz. Ali'de “*Bazınız bazınıza zarar vermeyecek olsa Sevad'ı aranızda pay ederdim.*”²⁰¹⁹ demiştir.

Hz. Ali başta Fırat boyları olmak üzere Sevad bölgesinde mevcut olan haraç oranlarında yeni tespit ve değerlendirmeler yapmıştır. Buna göre alan ölçüsü üzerinden;

İri taneli buğdaydan: cerib başına 1,5 dirhem ve 1 sa' gıda,

Orta taneli buğdaydan; 1 dirhem,

Küçük taneli buğdaydan: 1/3 dirhem,

Arpadan: buğdaya oranla yarım ölçü oranında,

Hurma ve karışık –meyve- ağaçlı bahçelerden: 10 dirhem,

Dört yıllık ve tatlı üzümünden: 10 dirhem vergi alınmasını emretmiş,

gelişigüzel dikilmiş ve ticareti yapılmayan hurma yanında salatalık, tohum, susam ve pamuk üretimini de vergiden muaf tutmuştur.²⁰²⁰

Hz. Ali, döneminde başta meyve sebze olmak üzere, bazı kalemlerde vergi muafiyeti getirilmesini, halifenin dönem itibariyle munis bir politika takibine bağlayanlar olmuştur.²⁰²¹ Ancak bazı kalemlerde muafiyet uygulaması, Hz. Ömer döneminde de sözü konusudur. Özellikle Sevâd bölgesine yönelik bu tarz bir düzenleme yapılmasına şaşmamak gerekir. Çünkü Sevad'da yapılan yeni vergi düzenlemesinde, buranın anveten alınmasının payı vardır. Ayrıca buğdayın üç ayrı sınıfa ayrılıp kalitesine göre vergilendirilmesi, yine Hz. Ömer döneminde olduğu

²⁰¹⁹ Belâzurî, 266; “*Kavga etmeyecek olsaydınız şu Sevad'ı aranızda taksim ederdim.*” Bkz. Yahya b. Adem, 46.

²⁰²⁰ Belâzurî, 271.

²⁰²¹ Bakır, 546.

üzere piyasa şartlarından, yani talep ve kazanç fazlalığı açısından olsa gerektir. Sevâd bölgesindeki haraç düzenlemesine karşın, Mısır’da herhangi bir değişikliğe gitmeyi düşünmemiştir. Henüz hâkimiyetinden çıkmadan önce Mısır’a vali olarak atadığı Muhammed b. Ebî Bekir’e verdiği direktiflerde “...*toprağın haracını eskiden olduğu şekliyle topla, ondan eksiltme ve üzerine yeni bir şey de ekleme!*”²⁰²² diye emretmiştir. Bu da bize Hz. Ömer dönemi politikasının devamlılığını gösterir. Çünkü her iki halife döneminde de Mısır’da arazi ölçümüne gidilmemiştir.

Hz. Ali döneminde müslüman olan köy reislerinden (dihkan) haraç vergisi kaldırılmamıştır. Müslüman olan dihkana Hz. Ali’nin “...*arazin bize aittir.*”²⁰²³ demesi, aslında verilmiş olan mücadelenin şekline ve kamu malına dair hassasiyetine açık bir işarettir. Bunun bir diğer faydası ise bölgede yaşayanların arasında ayrımcılığı önlemektir. Çünkü bu şekilde bir uygulama ile Hz. Ali, bölge halkını şahıs üzerinden değil de toprak üzerinden değerlendirdiğini ve İslâm’a girenle girmeyen arasında toprağa sahip olmaları açısından bir ayırım yapmadığını ortaya koymuş olmaktadır.²⁰²⁴

b. Cizye

Gayr-ı müslim vatandaşlara yüklenen şahıs vergisi Hz. peygamber döneminden itibaren gerek aynî gerekse nakdî olarak tahsil edilebilmekteydi. Buna ilk ve en büyük örnek Necran uygulamasıdır. Şüphesiz bunda müslümanların ihtiyaçları kadar mükellefin şartları da belirleyici olmaktadır. Hz. Ali dönemine

²⁰²² Belâzurî, *Ensâb*, III, 164.

²⁰²³ Ebû Ubeyd, 80, “Eğer toprağında kalırsan şahıs vergini kaldırırız, arazinden ayrılıp gidersen arazin üzerinde biz daha fazla hak sahibiyiz.” Bkz. Ebû Ubeyd, 87; Yahya b. Adem, 61.

²⁰²⁴ Kâşif, 77.

gelindiğinde cizye ödemesindeki aynî-nakdî uygulaması serbestliği artık geleneksel bir hal almıştı.

Hz. Ali döneminde esnafın ve tacirin cizye vergisi, bu mükelleflerin ürettiği ve iştigal ettiği ürün kalemlerden gerektiğinde aynî olarak alınabiliyordu.²⁰²⁵ Bunun temel sebebi, mükellefin maddi kayba uğramaması yanın da piyasanın da işlerliğini kaybetmemesi idi.²⁰²⁶ Fakat mükellefin mağdur olmaması için eşyanın dirhem cinsinden piyasa değeri ölçüt alınmaktaydı.²⁰²⁷ Hz Ali, nakdî olan cizyenin aynî olarak da ödenmesini kabul etmiş²⁰²⁸ ve mükellefin nakdi vergi borcu için elindeki ürünü nakite çevirerek kayba uğramasının önüne geçmek istemiştir.²⁰²⁹ Şüphesiz ki bu politika ile müslümanların ihtiyaçlarına direkt çözüm bulunmakta iken, zanaat erbabı da malın satışı ile meşgul edilmemekteydi. Bu durum, meafîri kumaşı örneği ile ayni cizye tercihinin Yemen valisi Muaz’a verdiği emirle uygulamaya koyan Hz. peygamberin uygulamasının aynen takip edildiğine de açık bir delildir.²⁰³⁰

Daha önce Sevâd’da uygulanmakta olan gelir düzeyine göre vergi uygulaması, bu dönemde de devam ettirildi. Buna göre halife, beygire binip altın yüzük takan dihkanelardan 48, orta halli tüccardan 24, çiftçiler ve hariçteki erkeklerden de 12 dirhem cizye alınmasını emretmiştir.²⁰³¹

Bu dönemde gayr-ı müslim kitleye yönelik alınan kararların uygulanması konusunda zaman zaman eksiklik ve gevşeklik görülse de bunun nedeni, gayr-ı müslim kesimle yaşanan mücadele ortamı değil, bilâkis müslüman kesim içinde

²⁰²⁵ İbn Kayyım, I, 36.

²⁰²⁶ Ebû Ubeyd, 44; Ebû Yûsuf, 132.

²⁰²⁷ İbn Kayyım, I, 37.

²⁰²⁸ Bakır, 542.

²⁰²⁹ Ebû Ubeyd, 44.

²⁰³⁰ Ebû Ubeyd, 45.

²⁰³¹ Belâzurî, 271.

yaşanan idari ve siyasi bölünmüşlüktür. Müslüman halk arasındaki fırkalaşmalar ve bunun idari alana yansımaları, çalışmamızın konusu olmamakla birlikte yaşananlar sınırlar dahilindeki herkesi ve sosyal hayatı birebir etkilediği için bu meselelerin de dikkate alınması gerekir. Sözkonusu iç karışıklık nedeniyle sadece müslüman kesimden alınan zekâtta değil, haraç ve cizye gelirlerinde de azalmalar yaşanmıştır. Örneğin Sıffın savaşı sebebiyle Horasan civarındaki Farşlıların cizye ödemeyi kesmesi nedeniyle Hz. Ali savaş sonrasında ordu hazırlayıp bölgeye göndermek zorunda kalmıştır. Bu harekât ile Nisabur ve Merv ile yeniden ahitleşilmiştir.²⁰³²

Hz. Ali dönemindeki cizye uygulamalarında hassasiyet gösterilmiş, gerek tahsili gerekse dağıtımı hususunda halife bizzat yönlendirmelerde bulunmuştur.²⁰³³ Cizye hususunda bir takım aksamaların yaşandığı yerler Hz. Osman döneminde fethedilmiş ve henüz egemenliğin sağlanamadığı yerlerdi. Bu duruma yine ülkenin iç işlerindeki karışıklığın da neden olduğunu söylemek mümkündür.²⁰³⁴

Hz. Ali, Hz. peygamberin “*Müslüman cizye ile mükellef değildir.*” emrine binaen İslâm’a girenlerden cizye vergisi almama politikasını sürdürmüştür.²⁰³⁵

c. Nevrûz-Mihrican

Hz. Ali, kendinden önce bürokraside yaygınlık kazanmaya başlayan hediyeleşme kültürünün sakıncalı olduğu görüşünde idi. Çünkü bu durum zamanla rüşvet haline dönüşmüştü.²⁰³⁶ Hatta devlet görevlilerinin kaynaklardan hediye dağıtmasını da ihanet ve despot bir tavır olarak tanımlıyordu.²⁰³⁷

²⁰³² Taberî, V, 64.

²⁰³³ Ebû Ubeyd, 44.

²⁰³⁴ Bakır, 542.

²⁰³⁵ Ebû Ubeyd, 48.

²⁰³⁶ Reyshahri, 32.

²⁰³⁷ Reyshahri, 44.

Hız. Ali bir defasında kendisine ikram edilen faluzec tatlısının ne için sunulduğunu sormuş Nevruz ya da Mıhrıcan için sunulduğu cevabını alınca da “*Her günümüz Nevruz*” ya da “*Her günümüz Mıhrıcan*” diyerek ikrama mukabelede bulunmuştur.²⁰³⁸ Bu ifadeden onun bu uygulamayı yasaklamadığı, bilâkis duruma olumsuz tepki vermeyip olağan karşılayarak bu kutlamaları sıradan bir sevinç olarak değerlendirdiğı anlaşılmaktadır. Ancak halife, yine Nevruz ve Mıhrıcan nedeniyle de kendi şahsına hediye olarak sunulan altın ve gümüş kapkacağı, bir imtihan vesilesi olarak değerlendirip almayarak bunları, yanında bulunan köy temsilcilerine dağıtmıştır.²⁰³⁹

Halife Nevruz ve Mıhrıcan dolayısıyla verilen hediyeleri haraçtan sayarken bir yerde ise şahsına hediye kabul edip dağıtma yoluna gitmiştir. Ama bu hediyeleşme kültürünü hoş karşılamadığı gibi onları şahsen de alıp kullanmamıştır.²⁰⁴⁰ Çünkü Hız. Ömer bu yolu kapatmıştı. Hız. Ömer devlet yöneticilerinin hediye kabul etmemelerini ve konumları itibarıyla bunun rüşvet anlamına geldiğini bizzat dile getirmişti.²⁰⁴¹ Hediyelerin bizzat halifeye getirilmiş olması, haraç malı olmadıkları ya da sayılmadıkları anlamına gelir.²⁰⁴² Zaten rivayetlerde geçen “*Ey halife sen bu tür şeyleri uygun görmüyorsun; ancak, ailenin*

²⁰³⁸ el-Kâri, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali (ö. 1014/1606), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhi Mişkâtü'l-Mesâbih*, (I-IX), /*Bâbu Salâti'l İdîn*, Beyrut 2002, III, 1069; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *Behcetü'l-Mecâlis ve Unsu'l-Mucalis ve Şehzu'z-Zâhin ve'l Hâcis*, (thk. Muhammed Mursi el-Huli), (I-III), Beyrut 2008, I, Babul Hediye, 281.

²⁰³⁹ Ebû Ubeyd, 271. Bu tavrında Hız. peygamberin “*Kime bir hediye gelirse yanında oturanlar da o hediye de ortaktır.*” hadisinin etkisi olabilir. Bkz. İbn Abdilberr, I, 281; Aslında bu tutum Hız. Ömer'in eşine Bizans kralının eşi tarafından gönderilen hediye gerdanlığı bile hazineye aktarmayı tercih etmesine denk düşen bir durumdur. Bkz. İbnu'l-Esîr, II, 489.

²⁰⁴⁰ İbn Abdilberr, I, 281.

²⁰⁴¹ Kal'aci, *Mevsuâtu Fıkhı Ömer b. Hattab*, 422.

²⁰⁴² Bakır, 560.

bunlarda hakkı vardır.”²⁰⁴³ şeklindeki açıklama Fars halkının bunu bir tatmin yolu olarak gördüğüne işaret eder. Ancak Hz. Ali’nin kendisini içi altın ve gümüş dolu eşyaların olduğu eve sokan dihkanlara bu şekilde bir hediye takdimini “...evime büyük bir ateş mi sokacaksın?”²⁰⁴⁴ diye çıkışması, meseleyi ahlaki açıdan değerlendirdiği anlamına gelir. Çünkü böyle bir uygulama, daha önce İslâm devletinde sözkonusu olmadığı gibi İslâm devletinde sırf devlet başkanına vergi verme durumundan da bahsedilemez. Her ne kadar Hz. peygamberin şahsına sadakayı reddettiği halde hediye kabul etmiş olsa da Hz. Ali dönemindeki hediyeleşme, Nevrûz ve Mihrican geleneğinin bir ürünüdür. Ancak yine de Hz. Ali’nin Kûfe’ye yönetimi taşımadan önce amillerince Nevrûz ve Mihrican günlerinde kendisine gelen hediyeleri alıp Beyt’ül-mâle eklediği rivayetleri de mevcuttur.²⁰⁴⁵ Bu uygulama ile verilen hediye devlet başkanı olarak kabul edildiğini ve bunların halkın malı olduğu mesajını vermiştir.²⁰⁴⁶

Nevrûz’daki hediye tekliflerini geri çevirmesinin bir benzeri tavrı, kendisine gündelik hayatta yapılan ikramlarda da gösteriyordu. Bir sefer esnasında Enbar’ı geçtikten sonra Huşnuşek dihkanları kendisini karşılayıp belde halkı etrafına toplanmışlardı. Bu esnada halife ve belde halkı arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

-Hz. Ali: “Yanınızdaki hayvanlar da neyin nesi? Bu yaptığınız hazırlıklarla neyi amaçladınız?”

²⁰⁴³ İbn Âsâkir, *Tarihu Medineti Dimeşk*, XXXXII, 477.

²⁰⁴⁴ İbn Âsâkir, XVIII, 58.

²⁰⁴⁵ İbn Abdilberr, I, 281.

²⁰⁴⁶ Hz. Ebû Bekir dönemindeki Hire antlaşmasında da bu uygulamayı görmek mümkündür.

-Belde halkı: *Bu hazırlıklarımız yöneticilerimizi yüceltmek için bizim yapabildiğimiz şeyler, alışkanlıklarımız. Bu yük binekleri ise size hediyemizdir. Ayrıca size ve yanınızdaki müslümanlara yemek, bineklerinize de çok miktarda yem hazırladık.*

Hız. Ali: *Sizin alışkanlık diyerek yöneticileriniz için yaptığınız bu hazırlıklar, onlara bir fayda vermez. Çünkü bu hazırlıklarla ruhen ve bedenlen yoruldunuz. Bu işi bir daha yapmayın. Bizim için hazırladığınız hayvanlar hususunda ise, eğer değerlerini haracınıza saymamızı kabul ederseniz onları sizden alırız. Bizim için hazırladığınız yemek hususuna gelince, biz sizin mallarınızdan bedelini ödemededen bir şey yemeyiz.*

Belde halkı: *O zaman biz bedelini hesap eder, parasını alırız.*

Hız. Ali: *Hesapladığınız oran haracınıza denk gelmese dahi biz onu haracınıza sayarız.*

Belde halkı: *Ey müminlerin emiri, bizim ileri gelenlerimiz konumundaki Araplara ve koruyucularımıza hediye sunmamızı ve onların da hediye kabullerine yasak mı getiriyorsunuz?*

Hız. Ali: *Bütün Araplar sizin ileri gelenlerinizidir. Müslümanlardan hiçbirinin sizden hediye kabul etmesi diye bir şey olamaz. Eğer bu konuda birisi sizi zorlarsa bizi haberdar edin.*

Belde halkı: *Ey müminlerin emiri, lütfen bizim hediye ve cömertliğimizi kabul buyurun.*

Hız. Ali: *Yazık size, biz sizden daha varlıklınız.” diyerek yoluna devam etti.²⁰⁴⁷*

Aslında müslüman komutanlar için bu manzara ilk dönemlerde de yaşanmakta ve yerli halklar tarafından hem askerlere yemek hem de bineklerine yem temin

²⁰⁴⁷ el-Minkâri, 144.

edilmekteydi²⁰⁴⁸ Ancak buradaki farklılık duruma bizzat ve ilk defa halifenin şahit olması ve muhtemelen, halifenin bu yönde bir duruşa ön ayak olmak istememesidir.

Bizzat halifenin yaşadığı olaylar ve verilen tepkiler açısından olaylara baktığımızda, Hz. Ali döneminde Nevruz ve Mihrican kutlamalarına sosyo-kültürel açıdan müdahalede bulunulmadığını; ancak, sözkonusu geleneklerin müslüman kültürü yozlaştırmasına da müsaade edilmediğini açıkça görebiliriz.

²⁰⁴⁸ Halid b. Velid, en-Nuseyr b. Deyem b. Sevr'i Tikrit çevresinde baskınlar düzenlemek için görevlendirmiş, Ukberâ'ya geldiğinde de bu tarz bir ikramla karşılanmıştı. Ayrıca bu esnada müslüman askerler etrafında koşuşan yerli halkın bu durumu için "*Zararı yok.*" demesi onlar için eman olarak kabul edilmiştir. Bkz. Belâzurî, 250.

SONUÇ

Müslümanların gayr-ı müslim politikalarını siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik olmak üzere dört başlık altında değerlendirmek mümkündür.

Mekke’de her geçen gün sayıları artan ve bir topluluk halini alan müslümanların çevrelerindeki topluluklardan önemli bir farkı vardı. Siyasi duruş ve siyasi destekten yoksun müslümanlar kabile ruhunun yoğurduğu yarımada, kabileciliğin değil inancın bağlayıcılığını vurguladıkları için ciddi bir baskı siyasi ve sosyal baskı altında ezilmekteydiler. Artan baskılar, siyasal örgütlenmenin gereğini hissettiriyordu. Bu şartlar altında Medine’ye yapılan hicret, siyasal çabaların din için bir araç olarak kullanılmasına imkân tanıdı. Bu andan itibaren müslümanların Medine için arzuladıkları ortam, maneviyatın güvence altında serbestçe yaşandığı bir şehir olması yönündeydi.

Çevresindeki etnik ve dini topluluklar gibi kabile, ırk ve din öğeleri üzerinden bir mükemmellik yarışına girmeyen müslümanlar, kurdukları siyasi yapı ile dışlayıcı, çatışmacı, elitist bir bakış açısı yerine kuşatıcı, uzlaşmacı ve bütünleyici bir anlayışla hareket etmişlerdir. Bunun ilk örneğini Medine’de hayata geçirilen vesika oluşturur. Vesikada bir kabile ya da dine değil bilakis Medine devletine aitlik noktasından hareket edilmiştir.

Müslümanlar siyasal alana talip olduklarında, çevrelerindeki güçlü siyasi odaklar, kendilerine müdahale yollarına başvurmuşlardır. Dolayısıyla müslümanlar ilk etapta yaşam ve tebliğ fırsatı tanımayan şirk odağına karşı verdikleri mücadeleyi artık, tebliğe engel çıkaranlara karşı vermeye başlamışlardır.

Müslümanların şehir devleti statüsünden bölge devleti olmaya adım attıkları andan itibaren, siyasal hakimiyetlerinin simgesi cizye olmuştur. Cizye uygulaması ilk etapta ehl-i kitap zümresine teklif edilmesinden sonra bizzat Hz. peygamber tarafından mecûsî kesime de uygulanmaya başlanmıştır. İslâm devleti cizye teklifi ile muhataplarına her açıdan himaye hakkı vermektedir. Bu esnada alınan cizye, bölgede mevcut olan otorite boşluğundan doğan siyasi fırsatların değerlendirilmesi şeklinde olmamış, bilakis bölgesel güçlere karşı bile, himaye garantisi verilerek alınmıştır.

Mücadelenin amacı, yöntemi ve zamanını belirleyen vahiy, hem müslümanları güçlendirecek hem de muhatabın itaatini sağlayacak olan cizye emriyle, bir anlamda bölgede varolan gerçekliklere muvafık şeyler söylemektedir. Çünkü bölge halkı açısından siyasi itaatin simgesi, sosyo-ekonomik sorumluluklardı. Ancak, cizye hem alan hem de veren açısından önemli bir sorumluluk simgesiydi. Müslümanlar bölge halkını kendilerine karşı sorumlu tutarken kendileri de inançları açısından ahitlerine vefa hususunda sorumluluk bilinciyle hareket etmişlerdir.

Medine’de sosyal açıdan başarılan şey, iki tevhidi dinin bir arada çatışmadan yaşamaya başlamasıydı. Çünkü evvelinde bölgede tevhit çizgisinin iki mümessili olan yahudi ve hıristiyanlar, birbiriyle sosyo-kültürel açıdan çatışma içine girmişlerdi. Yani İslâm’dan önce tevhit çizgisi şirke karşı bütünlük içinde hareket edememişti. Müslümanların gayr-ı müslim politikalarına her açıdan yön veren vahiy, bu defa muhatabın duruşunu da dikkate almak şartıyla mali alana dair tespitlerde bulunmuştur. Böylece özde, bir İslâm devleti olarak kurulan Medine devletine mensubiyetin tek şartının müslümanlık olmadığı, aksine siyasi itaat yanında mali

sorumluluğun da bağlayıcı bir şey olduğu ortaya çıkmış oluyordu. Çünkü cizye sadece itaatin değil, aynı zamanda maddi ve manevi himayenin de bir bedeliydi.

İslam devletinin egemenliğine dahil edilen gayr-ı müslimlerin tâbi oldukları vergiler, çok yönlü nitelik taşırlar. Çünkü bunların hiçbirinde değişmez ölçüt ve esaslar yoktur. Temelde İslam devletine, esasta ise İslam’a hizmet ettiği müddetçe uygulamada farklılıklar ve değişimler ihtimal dahilindedir. Örneğin ayetle sabit olmasına karşın cizye, olmazsa olmaz bir şart olarak kullanılmamış, bilâkis maksadından hareketle itaat bağlamında zamanla yeni çözümler üretilebilmiştir.

Müslümanların, zenginleşmek için değil de sahip oldukları inanç zenginliğinin yayılması için verdikleri mücadelelerinin en açık örneği haraç vergisidir. Cizye ile kuşatıcı bir duruş sergileyen İslâm devleti, artan fetihlerle birlikte haraç uygulamasına başvurarak yerli halkı ezdirmeyen hakkaniyetli bir duruş sergilemiştir. Haraç uygulaması ile insanın insana değil de toğrağın insan ve topluma hizmetini gaye edinmiştir. İslâm devletini gerek müslüman gerekse gayr-ı müslim nazarında kuvvetlendiren bu yaklaşımla Hz. Ömer devletin ve İslâm’ın devamlılığına hizmet etmeye çalışmıştır. Zaten onun sonraki nesiller vurgusu bunun bir izahıdır.

Hz. Ömer bu uygulaması ile maddiyat açısından verilecek cihad mücadelesinin doyumsuzluğuna set çekmiştir. Ayrıca toprakları taksim ederken artık fethedilecek toprak kalmadığı düşüncesinden hareket etmesi ve fetihlerde planlı ve sınırlı bir duruş sahibi olması onun maddiyatı birinci sıraya koymadığını gösterir. Aksi durumda müslümanlar bitmek bilmeyen bir ganimet iştahı ile hareket edebilirlerdi. Bu durumda İslam sadece askeri faaliyetlerden ibaret bir anlayış olarak tanımlanabilirdi.

Hız. peygamber, Arap müşrikler hariç, zimmet esas ı üzerine devlet himayesine aldığı gayr-ı müslim kesimi, kendinden sonraki idarecilere emanet olarak bırakmıştır. Böylece gayr-ı müslim kesimi müslümanlara karşı maddi, müslümanları da onlara karşı manevi sorumlulukla bağlamıştır. Hız. peygamber, vefat ettiğinde İslâm devleti, siyasi, sosyo-kültürel ve dini açıdan kendisini yarımadaıa kabul ettirmişti. Onun tarafından belirlenen tebliğ ve siyasi hedefler, ashabın önünde bir ilkeler bütünü olarak durmaktaydı. Hulefa döneminde takip edilen tebliğ yolu, savaşların da buna göre şekillenmesini sağlamıştır. En önemlisi, verilecek zimmette bağlayıcı olan Allah ve Resûlu değil de, yöneticilerin iktidarı olmuştur. Bu esas, gayr-ı müslim kesimin dokunulmazlık zırhına bürünemeyeceğinin açık bir ifadesidir.

Fethettikleri bölgelerde siyasi ve ekonomik yapıyı değiştiren müslümanlar dini anlayış ve uygulamalara müdahale etmediler. Bu tavır, yerli halkın inancında bekasını, müslümanların da siyasi anlamdaki kalıcılığını daha da güçlendirmiştir.

Hız. Peygamberle başlayıp Hız. Ali'ye kadar devam eden süreçte gayr-ı müslim kesim, İslâm devletinin bir vatandaşı olarak kabul edilerek vatandaşlık hak ve görevleri üzerinden kendilerine muamele edilmiştir. İslâm devletinden önce yaşamadıkları dini huzur ve ekonomik refahı İslâm döneminde yaşayan zimmîlere dönük politikaların özünü, ayet ve peygamber uygulamaları oluşturmuş, halifeler ise bunlara vefa ile yetinmişlerdir. Bu nedenledir ki İslam toplumu, bir elit tabaka anlayışına ne gayr-ı müslim ne de müslüman kesimde müsaade etmiştir. Zaten bunun en açık belirtisi, farklı ailelerden yönetime gelen hulefanın halkla iç içe bir hayat sürmesidir. Gerek Hız. Peygamber gerekse Hulefa-i Raşidîn tarafından uygulanan politikalar, bütünlük gösterdiği için İslam devleti bölünme ve parçalanma yaşamadan

varlığını sürdürmüştür. Bu bütünlük içindeki gayr-ı müslim kesime de temel hak ve hürriyetleri, bir emanet titizliğinde yaşatılmıştır. Hulefa-i Raşidinin her birisinin gayr-ı müslim kesime dönük sosyal politikaları kendinden önceki yönetimleri tamamlayan ve taçlandıran türdendir.

Siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik açılardan takip edilen politik bütünlüğün Hz. Ali döneminde zuhur eden iç meselelerden ötürü müslüman dünyada bölünmelere yol açtığı bir gerçektir. Bu bölünmeler, İslam tarihinde yapılan çalışmalarda yoğun ilgi ve alaka görmüştür. İslam'ın yok etmeye çalıştığı kabilecilik etkeni ile çıkan bölünmelerden sonra bile, özellikle gayr-ı müslim kesime yönelik takip edilen politikalar da müslümanlar arasındaki bölünmeler kadar incelenmesi gereken bir durumdur. Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidîn dönemlerindeki müslüman-Arap duruşundan, Emevilerde Arap-müslüman yapıya doğru eksen kayması yaşayan İslam devletinde yaşananlar, ilk dönemlerle kıyaslanarak ele alınmalıdır. Bu yöndeki bir araştırma ile gayr-ı müslim politikalarındaki devamlılık, uygulamadaki bireysel farklar, yüklenen mali mükellefiyetlerin işlerliği, alınan kararların ve uygulamaların İslamın hedeflediği ülfet teminindeki yeri gibi noktalar daha rahat anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

- Âbâdi, Said Ahmed el Ekber, “Havle Gazveti Beni Kureyza”, *Madjallat Al-Madjma Al-İlmî Al-Hindî*, (V/ 1–2), India 1980.
- Abdulhamid, Sa’d Zağlul, *fî Târîhi’l-Arab Kable’l İslâm*, Beyrut 1975.
- Abdülkadir, Hamid, *el-İslâm Zuhûruhû ve İntişâruhû fî’l Alem*, Mısır (t.y).
- Acar, Cafer, *Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2000.
- Adam, Baki, “Müslümanların Yahudilere Yönelttiği Teolojik Eleştiriler” (IV/103–118), *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2004.
- Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dirâsât fî Târîhi’l- Arab Munzu mâ Kable’l İslâm ilâ Zuhûri’l Emeviyyîn*, İskenderiye 1983.
- Ahmed, Neriman Abdülkerim, *Muameletu Gayri’l Müslimîn fî’l-Devleti’l-İslâmiyye*, Kahire 1996.
- Akarsu, Murat, *Hiz. Osman ve Hilafeti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2001.
- Akkad, Abbas Mahmud b. İbrahim, *Hazreti Ebû Bekir’in Şahsiyeti ve Dehası*, (çev. Ali Özek), İstanbul 1968.
- Algül, Hüseyin, “Himyeri”, *DİA*, (XVIII, - 62-63), İstanbul 1998.
-, Osman Çetin, *İslâm Tarihi*, (I-IV), İstanbul 1991.
- Ali, Cevad (ö. 1408/1987), *Muhtasar Tarih-i İslâm*, İstanbul 1332.
-, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, I-X, (b.y.y.) 1993.
- Ali, Syed Amer, *The Spirit Of Islam*, London 1965.
- Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Konya 1996.

- el-Alvânî, Tâhâ Cabir, “Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, (çev. H. Mehmet Günay), *Usûl: İslâm Araştırmaları*, (I/1/137–159), İstanbul 2004.
- Apak, Adem, “Mısır’ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişmeler Üzerine Değerlendirmeler,” *UÜİFD*, (X/2, 145–159), Bursa 2001.
-, “Hz. Osman Dönemi Fetihleri”, *UÜİFD*, (IX/9,437-446), Bursa 2000.
- Arafat, W. N., “Medine Yahudileri ve Beni Kureyza Hikâyesi Üzerine Yeni Yaklaşımlar”, (çev. Şaban Öz), *İslâmi Araştırmalar*, (XVII/2, 139–144), Ankara 2004.
- Arı, Salih, *Hz. Ebû Bekir ve Ridde Savaşları*, İstanbul 1996.
- Armstrong, Karen *Muhammad, A Biography Of The Prophet*, Newyork 1993.
- Arnold, Thomas Walker (ö. 1349/1915), *İntişâr-ı İslâm Tarihi* (çev. Hasan Gündüzler), Ankara 1971.
- Aslantaş, Nuh, “Hz. Peygamber’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”, *İSTEM*, (VI/11/9–46), Konya 2008.
- Atalay, Orhan, “İslâm Düşüncesinde Birlikte Yaşamanın Temelleri”, *Kutlu Doğum 2008* (70–97), Ankara 2009.
- Atçeken İsmail Hakkı, “Asr-ı Saadette Yahudilerle İlişkilere Genel Bir Bakış”, *Diyanet İlmi Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı/433–452), Ankara 2003.
-, *Hz. Peygamber’in Yahudilerle Münasebetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1992.

-, “Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saadette Yahudiler”, *İSTEM*, IV, Konya 2004.
- Atum, Ali, *Hareketü'r-Ridde*, Amman 1987.
- Avdat, Hüseyin, *el-Arabu'n-Nasara*, Dımaşk 1992.
- Ayar, Kenan, “Hz. Ebû Bekir Dönemi Olaylarında Kuran'ın Referans Olarak Alınması”, *OMÜİFD*, (XXIV-XXV/151–175), Samsun 2007.
- Aybay, Rona, *Yabancılar Hukuku*, İstanbul 2005.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*, Ankara 2001.
-, “Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri”, -Emevi Modeli-, *İslâm Ve Demokrasi- (Kutlu Doğum Sempozyumu/31-39)*, Ankara 1998.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, İstanbul 1991.
- Âyid, Salih b. Hüseyin, *Hukûk-u Gayri'l-Müslimîn fî Bilâdi'l-İslâm*, Riyad 2003.
- Azimli, Mehmet, “Beni Kurayza Kuşatması ve Sonucu Hakkında Bazı Düşünceler”, *DÜİFD*, (X/2, 23–32), Diyarbakır 2008.
- Bakır, Abdulhalik, *Hz. Ali ve Dönemi*, Ankara 2004.
- Balcı, İsrâfil, “Hz. Ebû Bekir Döneminde İç Siyaset ve İdare”, *OMÜİFD*, (XI/185–215) Samsun 1999.
- Barthold, Wilhelm (ö. 1349/1930), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. Fuad Köprülü), Ankara 1984.
- Başmil, Muhammed Ahmed, *el-Kadisiyye ve Ma'âriku'l Irâk*, Kahire 1403.
- Becker, Carl Heinrich, “Cizye”, *İA*, (III- 199–201), İstanbul 1994.

- Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/895), *Futûhu'l-Bûldan*, (thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1932 (*Ftûhu'l-Bûldan: Ülkelerin Fetihleri* - çev. Mustafa Fayda-, Ankara 1987)
-, *Ensâbu'l-Eşrâf*, (I-XIII) (thk. I. Muhammed Hamidullah, II-XIII. Riyad Ziriklî, Süheyl Zekkâr) Beyrut 1996.
- Bilgen, Osman, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri-Beni Kurayza Örneği* -, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.
- Bonner, Mchael, *Jihad In Islamic History, Doctrines And Practice*, Usa, 2006.
- Bostancı, Ahmet, *İslâm Hukukunda Gayr-i Müslimler*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1999.
- Bozkurt, Gülnihal, “İslâm Hukukunda Zimmîlerin Hukuki Statüleri”, *DEHFD*, (III/115–155), İzmir 1987.
- Bozkurt, Nahide, “Hz. Peygamberin Üstün Vasıfları”, *İslâm, Kadın ve Toplum*, (82–86), Ankara 2008.
- Bozkurt, Nebi, “Mihrican”, *DİA*, (XXX/38–39), İstanbul 2005.
- Brockelmann, Carl(1375/1956), *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (1–3. Kısımlar), (çev. Neşet Çağatay), Ankara 1964; (*Tarîh-u Şuûb-il İslâmiyye*, (I-V), (Arap. çev. Nebi Emin Faris- Münir Baalbeki), Beyrut 1953.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîh-i Buhârî*, (I-VI), (thk. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1992.
- Buhl, Frants, “Müseylime”, *İA*, (VIII/820–821), İstanbul 1960.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 2001.
- el-Cârim, Muhammed Numan, *Edyânu'l Arab fi'l-Cahiliyye*, Mısır 1923.

- Cebr, Dendel, *el-Ekalliyâtu Gayri'l-Müslime fî'l-Müctemai'l-İslâmî*, Amman 2003.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed B. Ali er-Râzi (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-IV, (thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî) Beyrut 1992.
- Chaudhry, Muhammad Sharif, *Taxation in Islam and Modern Taxes*, Lahor 1992.
- Cin, Halil, “Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslâm'ın ve Türklerin İdari ve Hukuki Tesirleri”, *OTAM*, (II/15–38), Ankara (t.y.).
- Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982.
- Dahlan, Ahmed b. Zeyni, *el-Futûhatu'l-İslâmiyye Ba'de Mudiyyi'l- Futûhati'n-Nebeviyye*, I-II, Beyrut 1997.
- Dehebî, Edvâr Gâli, *Muameletu Gayri'l Müslimîn fî'l- Müctemai'l-İslâmî*, Kahire 1993.
- Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, İstanbul 2004.
- Desâi, Ziauddin, “Bani Quraidhah”, *EHQ*, (I/158–160) Delhi 2000.
- Derveze, M. İzzet (ö. 1404/1984), *Allah Yolunda Cihad*, (çev. Ali Aslan), İstanbul 1998.
- Doi, Abdurrahman, *Non-Muslims under Shariah: Islamic Law*, Lahor 1981.
- Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi: Bir Önsöz*, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.
-, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (çev. Sabri Orman), İstanbul 1991.
-, “Landlord And Peasant In Early Islam”, *Der Islam*, (XVI/1-2/ 97-105), Berlin 1979.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi (ö. 275/888), *Sünenu Ebû Davud*, (I-IV), (thk. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1992.

- Ebû Süleyman, A. Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, (çev. Fehmi Kuru), İstanbul 1985.
- Ebû Ubeyd, el-Kasım b. Sellam (ö. 224/838), *Kitabu'l-Emval*, (thk. Muhammed Hamid Fıki), 1353 (b.y.y.); (çev. Cemaleddin Saylık), İstanbul 1981.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Kûfî (ö. 182/798), *Kitabu'l Harâc*, (neşr. Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1397, (çev. Müderris-zâde Muhammed Ataullah Efendi/ sad. İsmail Karakaya, Ankara 1982).
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Toplum Düzeni*, (çev. Nurettin Demir, Vesim Taylan), İstanbul 1993.
-, *İslâm'ın Gölgesinde İnsanlık*, (çev. Osman Şekerci), İstanbul 1970.
- Ebu'l Ferec, Gregory (ö. 685/1286), *Ebû'l Ferec Tarihi*, (I-II), (çev. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1945.
- el-Ensâri, Abdu'l Kudüs, *et-Târîhu'l Mufasssal li'l-Kâbeti'l-Müşerrefe Kable'l İslâm*, Mekke 1419.
- el-Hârisi, Ceribe b. Ahmed b. Sinyân, *el-Fıkhu'l İktisadî li Emîru'l Muminîn Ömer İbnu'l Hattâb*, Cidde 2003.
- el-Hatîb, Ali Ahmed, *Ömer İbnu'l Hattâb, Hayâtuhû, İlmuhû, Edebuhû*, Beyrut 1986.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l İslâm*, (çev. Ahmet Serdaroğlu) Ankara 1976.
- Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibariyle Hz. Ömer Dönemi Fetih Hareketleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997.
- Erkal, Mehmet, “Cizye”, *DİA*, (VIII/42–45), İstanbul 1993.

-, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul 2009.
- Erten, Hayri, “Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme”, *SÜİFD*, (VI/297–308) Konya 1996.
- Esed, Nasıruddin, (çev. Talip Türcan), “İslâmda Azınlıklar”, *SDÜİFD*, (IV/255–268), Isparta 1997.
- Ezdî, Muhammed b. Abdullah (ö.231/846), *Târîh'u Futûhu's-Şâm*, (thk. Abdülmünim Abdullah Âmir), Kahire 1970.
- Ezrakî, Ebû'l Velid Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865), *Ahbâru Mekke ve ma Cae fîhi mine'l-Âsâr*, (thk. Reşid Salih Melhes), (I-II), Mekke 1352-1357.
- Fayda, Mustafa, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 2006.
-, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Gayr-ı Müslimler”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, (I/19-28), İstanbul 1984.
-, “Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi ile Necran'dan Gayr-ı Müslim'leri Çıkarması”, *DEÜİFD*, (I/51-66), İzmir 1983.
-, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982.
-, “Ömer”, *DİA*, (XXXIV/44-51), İstanbul 2007.
-, “Ebna”, *DİA*, (X/ 78-79), İstanbul 1994,.
-, “Cerîb”, *DİA*, (VII/ 402), İstanbul 1993.
- Ferid, Ahmed, *Fıkh'u's-Sîre*, (çev. Oktay Yılmaz, M. Ahmet Varol), İstanbul 2003.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “*Hariciliğin Doğuş ve Fırkalara Ayrılışı*”, *AÜİFD*, (XXII/245–275), Ankara 1978.

- Gadban, Münir, *Resulullah'ın Hayatı ve Metodu*, (çev. Adil Teymur), İstanbul 2007.
- Gannuşi, Raşid, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, (çev. Abdülmecit Can), İstanbul 1996.
- Gazali, Muhammed, *Et-Taassub ve't-Tesamuh Beyne'l-Mesihîyye ve'l-İslâm*, Mısır [t.y.].
- Gazevî, Muhammed Selim Muhammed, *el-Hürriyâtü'l-Âme fî'l-İslâm*, İskenderiye, (t.y.).
- Gündüz, Şinasi, “Nevrûz”, *DİA*, (XXXIII/60–61), İstanbul 2007.
- Güner, Osman, “Bir Muafiyet Vergisi Olarak Cizye”, *OMÜİFD*, (XXII/59–74), Samsun 2006.
- Habib, Kemal Saîd, *el-Ekalliyât ve's-Siyaset fî'l-Hibrati'l İslâmiyye min bidâyeti'd-Devleti'n-Nebeviyye ve hatta Nihâyeti'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Kahire 2002.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amir eş-Şeybânî (ö. 240/854), *Târîhu Halife b. Hayyât*, (thk. Ekrem Ziyaeddin Umerî), Rıyad 1985.
- el-Hamevî, Ebû İshak Şihabüddin İbrâhim İbn Ebu'd-Dem, *et-Târîhu'l-İslâmî el-Ma'ruf bi'smi't-Târihi'l-Muzafferi=et-Tarihu'l-Muzafferi* (thk. Hamid Zeyyan Ganim Zeyyân), Kahire 1985.
- Hamidullah, Muhammed (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi*, (çev. Mehmet Yazgan), İstanbul 2011.
-, *Mecmûat'ul Vesâiku's-Siyasiyye*, Beyrut 1985.
-, *İlk İslâm Devleti*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 2007.

-, *Hz. Muhammed'in Savaşları*, (çev. Nazire Erinç Yurter), İstanbul (t.y.).
-, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (Hamdi Aktaş), İstanbul 2007.
-, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1984.
-, *İslâm Anayasa Hukuku* (çev. Vecdi Akyüz) İstanbul 1995.
-, “Hz. Peygamber Gayr-ı Müslimlere Nasıl Davrandı?” (çev. Suphi Seyf), *İlim ve Sanat*, (VII/ 12–18), Ankara 1986.
-, “Hem Rahmet Hem de Harp Peygamberi”, (çev. Yusuf Ziya Kavakçı), *Diyanet Dergisi*, (Özel Sayı/88–95), Ankara 1970.
-, “Hicretten Sonra Medine’de Hz. Peygamberin Davranışlarındaki Hoşgörü”, (çev. Mustafa Aşkar), *Diyanet İlmi Dergi*, (XXXI/I/3–11), Ankara 1995.
- Hammaş, Necdet, *el-İdâre fî'l-Asri'l-Umevî*, Dımaşk 1980.
-, “Hayber”, *el-Mevsûatu'l Arabiyya*, (IX/73–74), Dımaşk 2004.
- Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal)*, (I-VII), (çev. İsmail Yiğit- Sadreddin Gümüş), İstanbul 1991.
- Hasan, Masud, *History Of Islam*, (I-II), Pakistan 1987.
- Hawting, Gerald R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, Carbondale 1987.
- Hayri Erten, “Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme”, *SÜİFD*, (VI/297–308), Konya 1996.
- Heykel, Muhammed Hüseyin, *Ebû Bekir Sıddîk*, Mısır 1982.
-, *el-Fâruk-u Ömer*, (I-II), Mısır 1964.

-, *Tanrı Peygamberi Hz. Muhammed Mustafa*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1972.
-, Osman b. Affan, Kahire, (t.y.).
- Hidayât, Surahman, *et-Teâyüſſü's-Silmî Beyne'l-Müslimîn ve Gayrihim: Dâhile Devletin Vahidetin*, Kahire 2001.
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, Newyork 2002.
-, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* (I-IV), (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm 'ın Serüveni*, (I-III), (çev. Kurul), İstanbul 1993.
- Hourani, Albert, *A History of The Arab Peoples*, London 1991.
- Hoyland, Robert G., *Arabia and The Arabs*, London, 2003.
- Hurç, Ramazan, “Hz. Ebû Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri”, *FÜİFD*, (III/33-66), Elazığ 1998.
- Iqbal, Afzal, *The Prophets Diplomach*, India 2009.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî (ö. 463/1071), *Behcetü'l-Mecâlis ve Unsu'l-Mucâlis ve Şehzu'z-Zâhin ve'l Hâcis*, (thk. Muhammed Mursî el-Hûlî), (I-III), Beyrut 2008.
- İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah (ö.257/871), *Futûhu Mısr ve Ahbaruhâ*, (ed. Charles C. Torrey), New Haven 1922.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed (327/938), *el-Ikdu'l-Ferîd*, (I-IX), (thk. Müfîd Muhammed Kumeyha), Beyrut 1983.
- İbn Âsâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1175), *Tarih'u Medînet-i Dimeşk*, (I-XXXXIII), (thk. Muhibüddin Ebû Saîd Amrevî), Beyrut 1995.

-, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (I-IV), (thk. Ebû Abdullah Ali Aşur el-Cenubi), Beyrut 2001.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 314/926), *Futuh*, I-VIII, Beyrut 1986.
- İbn Hibban, Ebû Hatim Muhammed b. Ahmed et-Temîmi (ö. 354/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*, (thk. Seyyid Aziz Beg), Beyrut 1987.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (I-IV), (thk. Mustafa es-Sakka, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebi), Mısır 1936.
- İbn İshak, Ebû Abdullah Muhammed b. Yesar (151/768), *Sîretu İbn İshak*, (thk. Muhammed Hamidullah), (t.y, b.y.y.).
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), *Zadu'l Meâd fî Hedyi Hayri'l- İbâd*, (I-II), Mısır 1324.
-, *Ahkâmu Ehli'z- Zimme*, (I-II), (thk. Subhi es-Salih), Beyrut 1994.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (I-XXI), (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1997.
-, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (I-III), Beyrut 1987.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, (I-XV), (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv) Riyad, (t.y.).
- İbn Küteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, (thk. Münzir Muhammed Said Ebû Şa'r), Beyrut 2008.
-, *el-Meârif*, (neşr. Muhammed Ali Beydun), Beyrut 2003.
- İbn Manzur, Ebû'l Fadl Cemaluddin Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (thk. Emin Ahmet Abdulvehhab-Muhammed Sadık Ubeydi), Beyrut 1999.

- İbn Receb, Ebû'l Ferec, Abdurrahman (ö.795/1393), *el-İstihrâc li Ahkâmi'l Harâc*, (thk. İyad b. Abdullatif b. İbrahim el-Kaysi), Lübnan 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*, (I-XI), (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire 2001.
- İbnu'l Cevzî, Ebû'l Ferc Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1200), *el-Muntazâm fî Târihi'l- Mulûk ve'l Umem*, (I-XVIII), (thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, tsh. Nuaym Zerzevir), Beyrut 1995.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdulkirim (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târih*, (I-XI), (thk. Ebu'l Fidâ Abdullah el-Kadî), Beyrut 1987.
- İbnu'l-Kelbî, Ebû'l Munzir Hişam b. Muhammed b. es-Sâib (ö. 204/819), *Kitâbu'l-Esnâm*, (thk. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1924.
- İnce, İrfan, "Ridde" *DİA*, (XXXV/88–91), İstanbul 2008.
- İsmail Çalışkan, "Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur'ani Temelleri", *CÜİFD*, (XI/1, 7–28), Sivas 2007.
- Jonathan, P. Berkey, *The Formation of Islam*, America 2008.
- Kaegi, E. Walter, *Bizans ve İlk İslâm Fetihleri*, (çev. Mehmet Özay), İstanbul 2000.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatu Fıkhı Ömer b. Hattab Asruhû ve Hayatuhû*, Beyrut 1997.
- Kallek, Cengiz, "Müd", *DİA*, (XXXI/457–459), İstanbul 2006.
-, "İrdeb", *DİA*, (XXII/ 440-442), İstanbul 2000
-, "Kâfiz", *DİA*, XXIV/ 155-157, İstanbul 2001.

- Kâmil, Abdülaziz, “Hukûk’ul- İnsan fi’l-İslâm”, *Muameletu Gayri’l Müslimîn fi’l- İslâm*, (I-II), Amman 1989.
- Kapar, M. Ali, “Hz. Peygamber Toplumunu Meydana Getiren Unsurlar”, *SÜİFD*, (IX/13–28), Konya 2000.
-, “Hz. Peygamberin Gerçekleştirdiği Toplum Yapısı ve Özellikleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayı/79-94, Ankara 2003.
- Karagöz, İsmail, “Birlikte Yaşamının Hukuki Arka Planı”, *İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, (2008 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu/31–46), Ankara 2009.
- Kardavî, Yusuf, *Müslümanlar Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı*, (çev. Beşir Eryaysoy), İstanbul 1985.
- Kâre, Abdülazîz Abdurrahman, *el-İslâm ve’l-Unsûriyye*, Cidde 1995.
- el-Kâri, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali (ö. 1014/1606), *Mirkatu’l-Mefâtiḥ Şerhi Mişkâti’l-Mesabih*, (I-IX), Beyrut 2002.
- Kâşif, Seyyide İsmail, *Mısru’l-İslâmiyye ve Ehlu’z-Zimme*, Kahire 1993.
- Kelebek, Mustafa, “İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası”, *CÜİFD*, (IV/ 325–373), Sivas 2000.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet And The Age Of The Caliphate*, Malaysia 1986.
- el-Kettani, Abdulhay (ö. 1382/1962), *et-Terâtibu’l-İdâriyye*, (I-II), Beyrut (t.y.).
- Khan, Ali Majid, *The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin*, Delhi 1986.
- Khoduri, Majid, *İslâmda Savaş ve Barış*, (çev. Nejdî Özberk), İstanbul 1998.
- Kindermann, Heinz, “Tağlib”, *İA*, (XI/620–627), İstanbul 1970.

- Kindî, Ebû Umer Muhammed b. Yusuf (ö. 350/961), *Kitabu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, Beyrut 1908.
- Kister, M. J., *Society and Religion From Jahiliyya to Islam*, Great Britain 1990.
-, “Peygamberin Pazarı” (çev. Abdullah Karaman), *CÜİFD*, (VI/2, 25–29), Sivas 2002.
-, “The Massacre Of The Banu Quraza”, *Jerusalem Studies In Arabic and Islam*, VIII/2, 61-96, Jarusalem 1986.
- Koçyiğit, Talat, “Abdullah b. Ubey b. Selul”, *DİA*, (I/139–140), İstanbul 1988.
- Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (I-XIV), (rdk. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1986.
- Komisyon, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, (I-IV), (rdk. Mustafa Fayda) İstanbul 1988.
- Komisyon, *Mu'cemu'l-Vasit*, (ed. Şevki Dayf), Mısır 2004.
- Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi*, (I-XI), İstanbul 1981.
- el-Kudât, Emin Ahmed, “Muameletu Gayr-ı Müslimin fî Diyâri'l İslâm ve Muâmeletu'l- Muslimîn fî Gayr-ı Diyâri'l- İslâm” , *Muâmeletu Gayr-i Müslimîn fî'l-İslâm*, (I-II/ 583–605), Amman, II, 1989.
- Kutlu, Sönmez, “Hz. Peygamberi Anlamada Tarihsel Muhammed İle Menkabevi Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi” (33–46), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum 2007.
- Kutub, İbrahim Muhammed, *es-Siyâsetu'l Maliye li'r-Resûl*, Kahire 1988.
-, *es-Siyâsetü'l-Maliyye li-Osman b. Affân*, Kahire 1986.
- Kutub, Seyyid (ö. 1386/1936), *Fî Zilâli'l Kur'an*, (I-XXX), (b.y.y), 1957.

- Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumlari Tarihi*, (I-II), (çev. Yasin Aktay), İstanbul 2003.
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979.
-, *The Jews Of İslam*, New Jersey 1984.
- Lucas, Henry S., *A Short History Of Civilization*, Newyork 1973.
- Mahmud, Muhammed Fethi, *Arab fî'l Cahiliye ve Sîretu'n- Nebeviye*, Mısır 1379.
- Mahmudov, Elşad, *Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamberin Savaşları*, İstanbul 2010.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir (ö. 845/1442), *Hıttatu'l- Makrîzîyye*, (I-IV), (thk. Halil Mansur) , Beyrut 1998.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri (ö. 179/795), *el-Muvatta*, (I-II), (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), İstanbul 1992.
- Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981.
- Mardin, Ebul' Ūlâ, "HARAC", *İA*, (V/ 222–225), İstanbul 1950.
- Mâverdî, Ebûl Hasan b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *Kitâbu'l-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtu'd-Dîniyye*, (thk. Ahmed Mubarek el-Bağdadi), Kuveyt 1989.
- Mecdelavî, Faruk Said, *el-İdâretu'l İslâmiyye fî Ahd-i Ömer İbn Hattab*, Beyrut 1991.
- Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.
- el-Mellâh, Haşim Yahya, *el-Vâsit fî Târîhi'l-Arab Kable'l- İslâm*, Beyrut, 2008.
- Mesûdi, Ebû'l Hasan Ali b. el-Hüseyn (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, (thk. Said Muhammed el-Luham), I-IV, Beyrut 2005.

- Mevdûdî, Seyyid Ebû'l Âlâ, *Tefhîmu 'l-Kur'an*, (I-VII) (çev. Komisyon), İstanbul 2005.
-, *İslâm'da Devlet Nizamı* (çev. Rasim Özdenören), İstanbul 1967.
- Mimmî, Hasan, *Ehlu'z-Zimme fî'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1998.
- el-Minkârî, Ebu'l-Fazl et-Temîmî Nasr b. Müzâhim (ö.212/827), *Vak'atu Siffîn*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1981.
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti -Doğuştan Günümüze-*, (I-II), (çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş), Ankara 1991.
- Morony, Michale G., “ Madjus”, *The Encyclopedia Of Islam*, (V/1110-1118), Leiden 1979.
- Muhacir, Abdurrahman, *Resulullahın Hayatı İle İslâm'ın Hareket Metodu* (I-II), (çev. Eyüp Aslan), İstanbul, (t.y).
- Mühenna, Muhammed Nasır, *el-Futûhatu'l-İslâmiyye ve Alâkatu's Siyâsiyye fî Asya*, İskenderiye 1990.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, (I-III), (thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), İstanbul 1992.
- el-Naggar, Anas Moustafa, “The Vanquish Of Bani Quraiza”, *Mecelletu'l-Ezher*, (LVII/8, 1407–1412), Kahire 1985.
- Nedvî, Seyyid Süleyman, *Asr-ı Saadet*, (I-VI), (çev. Ali Genceli), İstanbul 1967.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'l-Kübrâ*, (I-VIII), (thk. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1992.
- Netton, Ian Richard, *Golden Roads*, Wiltshire 1993.

- Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhab (ö. 732/1332) , *Nihâyetu'l Ereb fi Funûni'l-Edeb*, (I-XXXIV), (thk. Abdulmecid Turhaynî, İmad Ali Hamza, Mufid Kumeyhâ), Beyrut 2004.
- Okiç, Mustafa Tayyip, “İslâmiyet’te İlk Nüfus Sayımı”, *Ankara Ün.. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (VII/11-20), Ankara, 1958–1959,
- Osman, Abdülkerim, *Meâlimü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984.
- Önkâl, Ahmet, “Gayr-i Müslim”, *DİA*, (XIII/418–427), İstanbul 1996.
- Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika’nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, www.kulturturizm.gov.tr, Manisa 2007.
- Özsoy, Ömer, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an*, Ankara 1998.
- Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998.
- Paçacı, Mehmet, “Kuran’da Ehl-i Kitap Anlayışı”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları/Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*, (41–63), Ankara 2004.
- Peters, Francis Edward, *Muhammad and The Origins Of Islam*, Usa 1994.
- Pishva’i, Mahdi, *History of Islam*, (çev. Mahmoud Farrokhpey), Qum 2007.
- Polat, Selahattin, “Hz. Peygamberin İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler,” *EÜİFD*, (V/105–128), Kayseri 1988.
- Radyîy, Şerif, *Nehc’u’l-Belâğa*, (I-II), (thk. Muhammed Hasan Nail el-Mursafi), Mısır (t.y).
- Rafii, Mustafa, *el-İslâm, Nizam’un İnsanî*, Beyrut 1958.
- er-Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, (606/1209), *Tefsîr-i Kebir –Mefâtihu’l-Gayb*, (I- XXXII), Beyrut 1981.
- Reyyis, Muhammed Ziyaüddin, *el-Harâc ve’n-Nizamu’l-Maliyye*, Kahire 1977.

- Reyshahri, Muhammadi, *Imam Ali and Political Leadership* , (İng. çev. Ahmad Rezwani), Beyrut 2010.
- es-Sâih, Şeyh Abdülhamid, “Medhal İlä Muameletu Gayri’l Müslimîn fi’l İslâm”, *Muameletu Gayri’l Müslimin fi’l İslâm*, (I/11–34), Amman 1989.
- Salih, Subhi, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul 1983.
- Sallâbi, Muhammed, *İkinci Halife Hz. Ömer: Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi* (çev. Mehmet Akbaş), İstanbul 2009.
- Samed, Mehâmi Hamed Muhammed, *Nizamu’l-Hüküm fi Ahdi’l-Hulefâi’r-Raşidîn*, Beyrut, 1994.
- Sarıcık, Murat, *Bütün Yönleriyle Dört Halife Dönemi*, İstanbul 2010.
-, *İnanç Ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, İstanbul 2004.
- Sarıçam, İbrahim, *Hiz. Ebû Bekir*, Ankara 1996.
-, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2006.
- Savvâ, Ali, “Mevkıfu’l İslâm min Gayri’l Müslimîn fi’l Muctemai’l İslâmî”, (I/175–244), *Muameletu Gayri’l Müslimin fi’l İslâm*, Amman 1989.
- Sealibi, Abdulaziz, *Hilafetu’s-Siddik ve’l-Faruk*, (thk. Salih el-Herfî), Dımeşk 1998.
- Segal, A., “Qurayza”, *EW*, (III/1222–1223), Delhi 2001, 1222.
- Selîm, Ahmed Emin, *Me’âlimü Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, Beyrut (t.y).
- Sell, Edward, *Ghazwas and Sariyyas*, India 1911.
- Sem’ânî, Ebû’l-Hasan Ali, *Evzau Gayri’l-Müslimîn fi’d-Devleti’l-İslâmiyye*, Hartum 2005.

- Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed (ö. 911/1505), *Vefâu'l-Vefâ Biahbâri Dâri'l-Mustafa* (I-III), (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1984.
- Sıddıqui, Muhammad Yasin Mazhar, *Organization of Government Under The Prophet*, Delhi 2009.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman, Ebû Bekir (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülmecid), Mısır 1952.
-, *Husnu'l Muhâdara*, Kahire 2007.
- Sönmez, Abidin, *Rasulullah'ın Diplomatik Münasebetleri*, İstanbul 1984.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, “Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu/* (383–394), Çorum 2007.
- Şafak, Ali, *İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı (İlk Devirler)*, İstanbul 1977.
- Şakir Mahmut, *Hz. Adem'den Bugüne İslâm Tarihi*, (çev. Ferit Aydın), İstanbul 1993.
- Şalâbi, Ahmet, *Mevsuatu't- Tarihu'l İslâmiye ve'l Hadârâtu'l İslâmiyye*, Kahire 1984.
- Şehbenderzâde, Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (sad. Ziya Nur Aksun) İstanbul 2006.
- Şekâra, İsa Zekî İsa Muhammed, *el-İkrâh Ve Eseruhû fî't-Tasarrufât*, Beyrut 1987.
- Şekerci, Osman, *İslâm Ülkelerinde Gayr-i Müslimlerin Temel Hakları*, İstanbul 1996.
- Şekîri, Mustafa Fergali, *fî Vechi'l-Muamere Alâ Tatbîki's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mansure, 1986.
- Şelâl, Kemal Ebû Zeyd, *Dirâsât fî Hadârati'l- İslâm*, Kahire 1975.

- Şerif, Ahmed İbrahim, *Mekke ve'l-Medîne fi'l Cahiliyye ve Ahdu'r-Resûl*, Kahire 1985.
-, *ed-Devletu'l İslâmiyyetu'l Ūla*, Kahire 1965, (*İlk İslâm Devleti*, (çev. Niyazi Beki), İstanbul 2006.
- Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Neylu'l Evtâar Şerhu munteka'l Ehbâr, min Hâdis-i Seyyidi'l-Ehyâr*, (I-VIII), Kahire 1297.
- Şiblî, Mevlânâ en-Numanî, *Sırâtu'n-Nebi*, (I-II), (çev. M. Tayyib Bakhsh Budayuni), Lahor 1979.
-, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (I-II), (çev. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1980.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/932), *Târîhu't-Taberi; Târîhu'r-Rusûl ve'l- Mulûk* , (I-XI), (thk. Muhammed Ebû'l- Fazl İbrahim), Kahire (t.y).
-, *Câmiu'l- Beyân Te'vili Âyi'l-Kur'an*, (I-XXVI), (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki) Kahire 2001.
- Tantavî, Ali, Naci Tantavî, *Ahbâru Umer ve Abdullah b. Umer*, Beyrut 1983.
- The Royal Academy for Islamic Civilization Research, *Treatment of non-Muslims in Islam*, Amman 1992.
- Temmâvî, Süleyman Muhammed, Hz. Ömer ve Modern Sistemler, (çev. Muhammed Vesim Taylan) İstanbul 1993.
- et-Teymi, Ebû'l Kasım İsmail, *el-Hulefâu'l- Erbaa*, Kahire 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, (I-V), (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), İstanbul 1992.
- Tritton, Arthur Stanley, *The Calips And Their Non-Muslim Subjects*, London 1930.

- Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul 1984.
- Tutavî, Abdullah, “Tesâmuh”, *Mevsûatu'l-Hadâreti'l-İslâmiyye/ Silsiletü'l-Mevsûati'l-İslâmiyye el-Mütehassasa*, (I-II), Kahire 2005.
- Ulusal, Şemsettin, *İslâm Hukukunda Uluslar Arası Andlaşmalar*, Ankara 2011.
- Umarî, Akram Diyâ, *Madinan Society At The Time Of The Prophet*, (I-II) (çev. Hudâ Khattab), Usa 1991.
-, *Asru'l- Hilâfeti'r-Raşide*, Medine 1414.
- Ünal, Sıddık, Hakan Öztürk, “Hz. Muhammed'in Hristiyanlarla Yapmış Olduğu Diplomatik Münasebetin Evrensel Boyutu”, *FÜİFD*, (XII/2, 11–31), Elazığ 2007.
- Vakıdî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ömer b. Vakıdî (ö. 207/822), *Kitâbu'r-Ridde*, (thk. Mahmud Abdullah Ebû'l Hayr), Amman, [t.y.].
-, *Kitâbu'l-Meğâzî*, (thk. Marsden Jones) I-III, Beyrut 1984.
- Watt, Montgomery, *Muhammad at Medina*, Great Britain 1956.
-, *Muhammed The Prophet and Statesman*, London 1964.
-, “The Condemnation Of The Jews Of Banu Qurayzah”, *Muslim World*, (XLII/1-4), Newyork 1952.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara 1963.
- Yahya b. Adem, el-Kureşî (ö. 203/818), *Kitabu'l Harâc*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1347.
- Yakut el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdillâh (ö. 626/1228); *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V), Beyrut 1977.
- Yemut, Şefik, *Ehlu'z-Zimme: fî Muhtelifi Etvarîhim ve Usûrihim*, Beyrut 1991.
- Yeniçeri, Celal, *İslâm İktisadının Esasları*, İstanbul 1980.

- Ye’or, Bat, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, (İng. çev. Paul Fenton, David Maisel, David Littman), Rutherford 1985.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Berberiler”, *DİA*, (V/478–483), İstanbul 1992.
- Zellum, Abdülkadim, *el-Emvâl fî Devleti’l-Hilâfe*, Beyrut 1983.
- ez- Zemahşerî, Carullah Muhammed b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Fâik fî Garibi’l-Hadis*, I-IV, Beyrut 1996.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I-V, (sad. Mümin Çevik, Zeki Meğamiz), İstanbul 1976.
-, *el-Arab Kable’l İslâm*, (b.y.y) 1908.
- Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmü’z-Zimmiyyin ve’l-Müste’menin fî Daril-İslâm*, Bağdat 1982.
- Zeyn, Semih Atıf, *es-Sekâfe ve’s-Sekâfetü’l-İslâmiyye*, Beyrut 1983.
- Ziya, Muhammed, *Umer İbnu’l Hattab*, Beyrut 1991.
- Ziyadi, Muhammed Fethullah, *İntişarü’l- İslâm: ve Mevkıfı’l-Müsteşrikin Minhu*, Beyrut 1990.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa, “el-İslâm ve’z-Zimme”, *Muameletu Gayri’l Müslimin fî’l-İslâm*, (I, 247–342), Amman 1989.
- Zuhaylî, Vehbe, “Mevkıfu’l İslâm min Gayri’l Müslimin Haricil Muctemail İslâmi”, *Muameletu Gayri’l-Müslimin fî’l-İslâm*, (I/247–342), Amman 1989.
-, *Âsâr’u-l Harb*, Dımaşk 1983.

Demirci, Abdurrahman, Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-ı Müslim Politikaları, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İrfan Aycan, XII, 399 s.

TEZ ÖZETİ

Demirci, Abdurrahman, Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-ı Müslim Politikaları, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İrfan Aycan, XIII, 401 s.

Vahiy sürecinin son halkası olan İslâm, öncelikle geldiği ortamda, ardından da tüm dünyada maddi, manevi her açıdan mevcut olan parçalanmışlığı sonlandırıp insanlığı ortak paydada birleştirmeyi hedeflemiştir. Hz. Muhammed, siyasi, sosyo-kültürel, dini ve ekonomik unsurların insanlığı ayırdığı Arap yarımadasında 23 yıl gibi kısa bir sürede eşsiz bir mücadele ile farklı inançların aynı çatı altında bir arada yaşamasının örneğini insanlığa vermiştir.

Muhataplarını haklar ve görevler açısından değerlendirmeye tabi tutan İslâm devleti, gayr-ı müslim kesimi kuşatıcı bir tavır içinde olmuştur. Muhataplarına çeşitli teklifler sunan müslümanlar bunları İslâm, cizye ve savaş olarak formüle etmiştir. Müslümanlar, çatışmayı gerektiren savaş sonucunda bile muhatabın temel hak ve hürriyetleri koruma altına alınmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, Arap yarımadasındaki siyasi güç dengeleri ve genel dini yapı, İslâm devletinin kuruluşu, Kuran'ı Kerim'de gayr-ı müslimler ve gayr-ı müslimlerin hukuki statüler ele alınmıştır. Birinci bölümde Hz. Muhammed'in gayr-ı müslim yaklaşımı ve politikaları incelenmiştir. İkinci bölümde, öncelikle dört halife dönemindeki fetihlerle elde edilen kazanımlar, ardından da kurumsallaşma sürecinde uygulanan gayr-ı müslim politikaları ele alınmıştır. İlke ve esaslarını Hz. Muhammed'in belirlediği İslam devletinde, yönetime gelen Hulefa-i Raşidîn, gayr-ı müslim politikalarında Kur'an-ı Kerim'in emirleri ve Hz. peygamberin uygulamalarından hareketle çözüm üretmiştir. Neticede, Hz. peygamber ve Hulefa-i Raşidîn'in dönemlerinde uygulanan gayr-ı müslim politikalarında bir kırılmadan bahsedilemez.

Demirci, Abdurrahman, The Non-Muslim Policies Of Prophet Muhammed And The Four Caliphs, Ph. D., Advisor: Prof. İrfan Aycan, XII, p. 399.

SUMMARY

Islam, which is the last circle of the divine revelation, aims to bring all people together in common ground and to end the spiritual and material fragmentation in the world. Prophet Mohammed gave a good example only in 23 years about how people embracing different beliefs can live together, by struggling uniquely in Arabian Peninsula where political, economic, cultural and social facts separated humanity.

Islamic state put collocutors through their rights and duties whereas it followed a surrounding manner towards non-muslims. Muslims, who proposed various offers to their collocutors, named these offers as Islam, Jizya and Battle. Among these offers, although in Battle, muslims protected fundamental rights of people addressed.

The thesis includes two chapters. The introduction consists of the political balance of power in Arabian Peninsula and main religious structures, the foundation of Islamic state, non-muslims and legal statue of non-muslims in the Quran. The first chapter analyzes Prophet Mohammed's approach and policies towards non-muslims. The second chapter focuses on, firstly, the period of the four caliphs's gain through conquests and then institutionalization of Islamic state. Also, the problems encountered under the governance of the rightly guided caliphs were solved by the guidance of the Quran's directions and Mohammed's applications. Consequently, it would not be talked about any split in non-muslim policies of muslims in the time of the prophet and rightly guided caliphs.