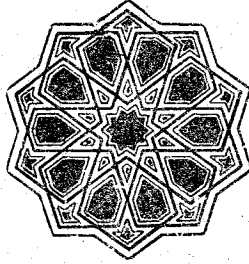


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXIII



## GAYR-I MÜSLİMLERİN DİNİ HAYATI AÇISINDAN MÜSLÜMAN FATİHLERİN ENDÜLÜS'DEKİ UYGULAMALARI

Dr. Mehmet ÖZDEMİR

### GİRİŞ

Gayr-ı müslimlerin dinî hayatı açısından müslüman fatihlerin Endülüs'deki uygulamaları, görebildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınmış değildir. Bununla beraber, F.J. Simonet<sup>1</sup> ve İ. Cagigas<sup>2</sup>, münhasıran Endülüs'de İslâm hakimiyetinde yaşayan hıristiyanları (Musta'ribler) konu edinen kaleme aldıkları araştırmalarında; Dozy<sup>3</sup> ve E. Levi-Provençal<sup>4</sup> genel tarihlerinde, keza H. Mu'nis, fetihden Endülüs Emevi Devletinin kuruluşuna kadarki tarihi gelişmeleri incelediği "Fecru'l-Endelus"<sup>5</sup>'de yer yer doğrudan yer yer de dolaylı olarak bu konuya da değinmekte, yorumda bulunmakta hattâ genel hükümler çıkarmaktadırlar. Buna rağmen konunun bu araştırmacılarca gerektiği şekilde ele alınıp yeterince değerlendirildiğini söylemek oldukça güçtür. Öte taraftan, doktora çalışmamız esnasında ve sonrasında topladığımız bilgiler muvacehesinde konuşacak olursak, bilhassa Dozy ve Simonet'in zayıf delillere dayalı olarak yaptıkları bazı subjektif yorumlarla tarihî hakikatten oldukça uzaklaştıklarını özellikle belirtmeliyiz. Gerçi Mu'nis, bazı yanlış değerlendirmeleri tashih edecek bilgiler sunmuyor değil, ancak bu bilgilerde görülen insicam eksikliği, onlardan istifade imkanını hem daraltmakta hem de zorlaştırmaktadır. Bu arada adı geçen araştırmacının da tenkide muhtaç bazı değerlendirmeler yaptığı gözden kaçmamaktadır. İşte ifade etmeye çalıştığımız bu sebeplerden dolayıdır ki, gayr-ı müslimlerin dinî hayatı açısından müslüman fatihlerin Endülüs'deki uygulamalarını müstakil bir çalışma olarak bu makalemizde ele alma gereğini hissettik.

1 F.J. Simonet, *Historia de Los Mozarabes*, I-IV, Madrid 1983

2 İ. de Las Cagigas, *Los Mozarabes*, I-II, Madrid 1948-49

3 R. Dozy, *Historia de Los Musulmanes de Espana*, I-IV, Madrid 1984 (İsp. tercüme)

4 E. Levi-Provençal, *Espana Musulmana*, "Historia De Espana" serisinden, IV, Madrid

5 H. Mu'nis, *Fecru'l-Endelus*, Riyad 1985

İslâm dinine girmeyerek kendi dinlerinde kalmayı tercih eden ve fakat cizye ödemek suretiyle İslâm hakimiyeti altında yaşamayı kabul-lenen gayr-ı müslimlerin<sup>6</sup>, tıpkı müslümanlar gibi, canları, malları ve namuslarıyla birlikte dinlerinin de koruma altına alınması keyfiyeti, kaynağını, bir taraftan Kur'an-ı Kerim'in ilgili beyanlarından diğer taraftan ise Hz. Peygamber'in uygulamalarından almıştır.

Öncelikle Kur'an-ı Kerim'de, Tevbe suresinin 29. âyeti olan "cizye âyeti"<sup>7</sup> ile, kitap ehli gayr-ı müslimlerin, cizye ödemeyi kabullenmeleri halinde, kendi dinleriyle baş başa bırakılmaları esası getirilmiştir. Diğer taraftan, her ne kadar ehl-i kitap olanlar yer yer sert tenkidlere tâbi tutulmuş ve bu tenkidlerin ışığı altında mevcut hatalarından sıyrılarak İslâm dinine girmeye çağrılmış iseler de, bu davete icabet etmemeleri halinde, onların dinlerinden dolayı tazyike maruz bırakılmalarına ya da baskı yoluyla İslâm dinine sokulmalarına kesinlikle karşı çıkılmış; bu çerçevede, *dinde zorlamanın olamayacağı*<sup>8</sup> bildirilerek, hem din değiştirmenin tamamen ihtiyarî bir mesele olduğuna dikkat çekilmiş hem de daha işin başında kapılar, taassub ve onun sebep olabileceği din<sup>9</sup> istibdadı kapalı tutulmuştur. Yine aynı çerçevede, Hz. Peygambere hitaben onun asıl görevinin *Kur'an'ın muhtevasını insanlara tebliğ etmekten ibaret olduğu, yoksa; insanları hangi yolla olursa olsun müslüman yapmak gibi bir vazifeye mükellef tutulmadığı hususu* özellikle belirtilmiştir.<sup>9</sup>

Hz. Peygamber'in uygulamalarına gelince, vahyi en mükemmel biçimde anlayan ve de anlatmakla mükellef tutulan bir kimseden sadır

6 Türkçede, Arapçada istilah olarak aşağı yukarı aynı anlama gelen "ehlu'z-zimme", "ez-zimmiyyûn" ve "el-muâhedûn" terimlerinin karşılığı olarak kullanılan "gayr-ı müslimler" teriminin, hangi inançların mensuplarına şamil olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir ——— görüşe göre, bu terim, ehl-i kitap olmaları cihetiyle hristiyanları, yahudileri ve bir de Hz. Peygamberin sünnetinin delâletiyle mecusileri; ikinci görüşe göre, Arap müşrikler hariç diğer bütün müslüman olmayanları; bir başka görüşe göre ise, Arap müşrikler de dahil olma üzere bütün müslüman olmayanları içine almaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. A. Zeydan, *Ah kâmu'z-Zummiyyîn ve'l-Muste'minîn*, Beyrut 1988, s. 23-24. Sözü edilen görüşlerin teferruatına girmeden şu kadarını söyleyelim ki, müslüman fatihlerin, ilk İslâm fütuhâtı esnasındaki uygulamaları, daha çok son görüş paralelinde gerçekleşmiş olmaları dikkati çekmektedir.

7 "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a, Âhiret Gününe inanmayan. Allah'ın ve elçisininin haram kıldığını haram saymayan. hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını kübüp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın " Tevbe, 29.

8 "Dinde zorlama yoktur, artık, hak ile bâtil iyice ayrılmıştır..." Bakara, 256.

9 "(Ey Muhammed!) Onların doğru yola iletilmeleri sana düşmez; fakat, Allah dilediğini doğru yola iletir." Bakara, 272.

"Ey Muhammed! Eğer yüz çevirirlerse, bilsinler ki biz seni onlara bekçi göndermedik; sana düşen sadece tebliğdir." Şûrâ, 48. Aynı hususta şu âyetlere de bakılabilir: Ra'd, 40; Teğabun, 12.

olmaları cihetiyle, bu uygulamaların, Kur'an'ın taassub yerine müsamahayı öngören yukarıdaki espirisi istikametinde gerçekleşmiş oldukları, bir diğer deyişle, bu espiriyi aksettirdikleri şüphesizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hicretten sonra başlayan gayr-ı müslimlerle münasebetlerine bizim konumuz açısından bir göz attığımızda, bu keyfiyeti rahatça müşahade edebilmekteyiz. Mesela, Hz. Peygamberin başkanlığında yahudileri de içine alacak Medine şehir devletinin kurulması için hazırlanan *Sahife* (Kurucu Anayasa)'nin 25. maddesinde, "*Müslümanların dinleri kendilerine, yahudilerin dinleri de kendilerinedir*"<sup>10</sup> denilmek suretiyle, açık bir biçimde, iki tarafın da kendi dinlerini muhafazada, dinlerinin gereklerini yapmada hür oldukları; müslümanların yahudiler, yahudilerin de müslümanlar üzerinde dinî hegomenya kurma veya karşılıklı birbirlerinin dinî hayatlarına müdahale etme hakkına sahip bulunmadıkları kabul edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, Yemen'de bulunan Muaz b. Cebel'e gönderdiği mektupta da *yahudinin Yahudilikten döndürülmeyeceğini* ifade etmiştir.<sup>11</sup> Uygulama da bu prensip istikametinde gerçekleşmiştir. Mesela, Hz. Peygamber hayatta iken zina suçu işleyen iki yahudi, bu suçlarından ötürü kendi kitapları olan Tevrat'ın ilgili hükümlerine göre cezalandırılmışlardır.<sup>12</sup> Keza, cizye ayeti nazil olduktan sonra, Hz. Peygamber, bu ayetin hükmüne inkıyad eden *Necran hristiyanlarıyla* yaptığı anlaşmada onlara, hem kendilerine hem de daha sonraki nesillere şamil olmak üzere, *kimsenin dininden döndürülmeyeceğini, dinlerinin, mabedlerinin haç ve suretlerinin masûn kalacağını, din adamlarının dinî mevkiilerinden, rahiplerin rahiplikten uzaklaştırılmayacaklarını taahhüd etmiştir*.<sup>13</sup>

Bu misallerin sayısı çoğaltılabilir, mamâfih, meseleyi gereğinden fazla uzatmamak için bu kadarıyla iktifa ediyoruz, Bizim bu misallerden hareketle asıl dikkat çekmek istediğimiz husus. Kur'an-ı Kerim'in, dinleri konusunda gayr-ı müslimlere müsamahayı telkin eden beyanlarına, uygulamada Hz. Peygamber tarafından gösterilen hassasiyet ve titizliktir. Onun bu tavrı, kendisinden sonra müslümanların idaresini üstlenen ilk halifeler ve daha sonraki idareciler için vazgeçilmeksizin uyulan bir numûne oluşturmuş ve bu sebeple onların uygulamaları da aşağı

10 M. Hamidullah, *Documents sur la Diplomatie Musulmana*, Paris 1935, 23-26.

11 Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belazuri (279/892), *Futuhu'l-Buldân*, nşr. Rıdvan M. Rıdvan, Kahire 1350/1932, s. 82 (Türkçe tercüme: Prof. Dr. M. Fayda, Ankara 1987, s. 103). Eserin Türkçe tercümesi için (TT.) rumuzu kullanılacaktır.

12 M. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 117.

13 el-Belazuri, 76 (TT. 93)

yukarı aynı istikamette gerçekleşmiştir. Mesela, Hz. Ebu Bekir döneminde, 13/634 senesinde *Hire*'yi fetheden Halid b. Velid'in Hırelilerle yaptığı anlaşmada onların *kiliselerinin ve havralarının yıkılmayacağı, çan çalmalarına ve bayram günlerinde haç çıkarmalarına mâni olunmayacağı* hususları yer almaktaydı.<sup>14</sup> Yine Ânât, Kevâsil (ya da Kevâtîl) ve Karkısyâ halklarıyla yapılan anlaşmalarda da *"kilise ve havralar yıkılmayacaktır, bayram günlerinde haç çıkarabileceklerdir"* denilmek suretiyle aynı hususlar tekrar edilmişti.<sup>15</sup> Bir diğer misalimiz ise, Kudüs'ün fethi esnasında yapılan anlaşmadır. Hz. Ömer'in bizzat kendisinin yaptığı bu anlaşmada, gayr-ı müslim cemaatin dinî hayatı çok açık bir biçimde himaye altına alınmıştır. Bu anlaşmaya göre, *Kudüs halkı dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler, zarara uğratılmayacaklar, kiliselerinde oturulmayacak, bu kiliseler ve müstemilâtu yıkılmayacak, ayrıca şehri terketmek isteyen halkın da kilise ve suretleri koruma altında bulundurulacaktır.*<sup>16</sup> Ba'lbek ve Dimeşk (Şam) halklarıyla yapılan anlaşmalarda da *kilise ve havraların korunacağını* ifade eden hükümler yer almıştı.<sup>17</sup> Aynı halife döneminde İran'ın fethi sırasında, daha önce yahudi ve hıristiyanlara tanınan dinî hakların, bu sefer mecusilere de tanınmış olması dikkat çekmektedir. Mesela, *Rey ve Kumis ve Azerbaycan halklarıyla yapılan an-*

14 Yakub b. İbrahim Ebü Yusuf (182/789), *Kitâbu'l-Harâc*, Bulak (Mısır) 1302, s. 84.

15 Ebu Yusuf, 85-86; Fayda, 130.

16 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Tarihü'l-Umem ve'l-Mulûk*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İsmail, Beyrut 1967, I, 2405-6; el-Belazuri, 144 (TT. 197-198). el-Belazuri'deki rivayetin oldukça kısa olduğuna bu arada işaret etmekte fayda vardır.

17 Şam (Dimeşk)'in fethi ile ilgili biri Halid b. Velid'e diğeri ise Ebü İbeyde b. el-Cerrah'a nisbet edilen iki fark anlaşma metni bulunmaktadır. Sırf bizim konumuz açısından bakıldığında, Halid'in anlaşmasında,

"Şehir halkının... kiliselerine dokunulmayacaktır" hükmüne yer verilirken, Ebü İbeyde'ye nisbet edilende bu hükme ilave olarak,

- Yeniden havra ve kilise inşa etmeyecekler,
- Müslümanların topluca buldukları yerlerde haç çıkarmayacaklar,
- Çanlarını, ezan vaktinden önce ve ezan vaktinde çalmayacaklar,

şeklinde üç ayrı hükmün daha yer aldığı görülmektedir. Biz, gayr-ı müslimlerin dinî statüleri bakımından ilk İslâm fütühâtı esnasındaki uygulamalarla fikhî hükümler arasında bir karşılaştırma yapmaya gayret edeceğimiz ilerdeki bir çalışmamızda bu konu üzerinde daha genişçe duracağız. Ancak, burada şu kadarını söyleyelim ki, Ebü İbeyde'ye nisbet edilen anlaşmanın, gerçekten Ebü İbeyde tarafından yapılmış olmasından pek emin değiliz. Çünkü, özellikle gayr-ı müslimlerin dinî statüsü açısından bakıldığında, Ebü İbeyde'nin yaptığı öteki anlaşmalarla bu anlaşma arasında bariz bir farklılık görülmektedir. Öte taraftan, el-Belazuri (TT. 173, 175, 176)'nin ifadesine göre, Dimeşk'in fethi esnasında bir tek anlaşma yapılmıştır, o da Halid b. Velid tarafından. Ebü İbeyde ise, bu anlaşmayı aynen tasdik etmiştir. Kesa, et-Taberî (II, 435) de bu hususu teyid etmektedir. Ebü İbeyde'ye nisbet edilen anlaşma metni için bkz. Ebu Yusuf, 22.

laşmalarda, onlardan hiç birinin öldürülmeyeceği ve esir edilmeyeceğini ifade eden hükümler yanında, *atesgedelerinin yakılıp yıkılmayacağı ve halkın bayram günlerindeki oyun ve ayinlerinden alıkonulmayacağını* taahhüd eden hükümler de yer almıştır.<sup>18</sup>

Verilen bu kısa bilgilerden de anlaşılıyor ki, gerek Hz. Peygamber gerekse onu örnek alan ilk halifeler, İslâm hakimiyetine inkiyâd eden gayr-ı müslimlerin dinî hayatlarının özünü hiç bir sınırlandırmaya tâbi tutmamışlardır. Yani, ne yukarıda değinilen anlaşmalarda ne de başkalarında bir dinin, o dine has ibadet ve ayinlerin, hattâ müesseselerin toptan yasaklanması, ya da gayr-ı müslim bir cemaatin İslâm dinine girmeye zorlanması gibi bir husus söz konusu olmamıştır. Bununla beraber, dinî hayatın selameti ve dinî his ve heyecanların kontrol altında tutulması gayesiyle bazı anlaşmalarda bazı sınırlamalara gidildiği, ihtiyaçlar sebebiyle, mescid olarak kullanılmak üzere bazı kiliselerin bir bölümüne el konulduğu da gözden kaçmamaktadır. Mesela, İyad b. Canm'ın Rakka halkıyla yaptığı anlaşmada, bir taraftan mevcut kiliselerin muhafaza edileceği belirtilirken, diğer taraftan yeni kilise inşaa edilmeyeceği şartı getirilmiştir.<sup>19</sup> Humuslularla yapılan anlaşmada ise, mescid olarak kullanılmak üzere Yuhanna kilisesinin dörtte birine el konulması hususu yer almıştır.<sup>20</sup> Yalnız bu noktada, bahsedilen sınırlandırmaların anlaşmaların çoğunluğunda hiç yer almadığını altını çizerek belirtmek istiyoruz. Binaenaleyh, bu sınırlandırmaları bütün anlaşmaların ortak bir özelliği gibi telakki etmemek lazımdır.

Yaptığı anlaşmalarla gayr-ı müslim cemaatlerin dinî hayat ve haklarını garanti altına alan ve bu uygulamalarıyla kendisinden sonraki müslüman idarecilere örnek olan Hz. Peygamber, sırf bununla kalmayarak, *anlaşmalara sadâkati ve bu anlaşmaların muhatabı olan gayr-ı müslimlere iyi davranılmasını da emir ve tavsiye etmiş*<sup>21</sup>, *aksine davranan kimseleri ise Allah'ın gazabıyla uyarmış*<sup>22</sup> ve *onları kendisine hasım ilan etmiştir*.<sup>23</sup>

Hz. Peygamber'in bu emir ve tavsiyeleri istikametinde hareket eden ilk halifeler de, kendilerinden sonra müslümanların idaresini üstlenecek

18 el-Belazuri, 314, 321; et-Taberî, IV, 155.

19 el-Belazuri, 178 (TT. 248)

20 el-Belazuri, 137 (TT. 155); Fayda, 142.

21 Ali b. Muhammed el-Maverdi (450/1058), el-Ahkâmuz's-Sultaniyye, Kahire 1298,

22 Ebu Yusuf, 71

23 Ebu Yusuf, 73; Ebu Davud (275/838), *Sunen*, Hıms 1974, III, 437; Abdulkerim Zeydan, *Ahkâmuz-Zımmiyyîn ve'l-Muste'minin*, Beyrut 1988, s. 75.; Fayda, 165.

olanlara ve gayr-ı müslim halkın idaresinden sorumlu valilere benzeri tavsiyelerde bulunmuşlardır.<sup>24</sup>

Özetleyecek olursak, Hz. Peygamberin gayr-ı müslimlerin dinî hayatlarıyla ilgili uygulamalarında hakim olan faktör, toleranstır; bir diğer deyişle müsâmahadır. Bu müsâmahanın asıl kaynağı ise, hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Aynı anlayış, bazı ufak farklılıklarla, ilk halifeler döneminde de devam etmiştir. Bunun sonucu olarak, müslümanların en kuvvetli oldukları zamanlarda bile gayr-ı müslimlere sağlanan dinî hakların özünü zedelemeye yönelik bir taassuba girilmemiştir. Peki, bizim asıl inceleme alanımız olan *Endülüs açısından durum nedir? Müslüman fatihler, Endülüs'ün fethi esnasında, gayr-ı müslim halkın dini hayatı hususunda ne gibi uygulamalarda bulunmuşlardır?* Bu uygulamalar, biraz önce sözünü ettiğimiz Hz. Peygamber ve ondan sonra iş başına gelen idareciler dönemindeki uygulamalarla ne derecede alakalıdır?

## I- FETİH ESNASINDAKİ UYGULAMALAR

### 1. Hıristiyanlarla ilgili uygulama

#### a- Anlaşmalarla fethedilen yerlerdeki uygulama

Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethini<sup>25</sup> bir açıdan daha Hz. Peygamber hayatta iken başlayan İslâm dinini Arap Yarımadasının dışına taşıma çabalarının ve bu çabaların semeresi olarak gerçekleşen fetih harekâtının tabii bir uzantısı olarak görmek mümkün olduğu gibi<sup>26</sup>,

24 Mesela Hz. Ömer, "Benden sonraki halifeye zimmîlerin haklarına riayet etmesini ve onlara iyi davranmasını tavsiye ederim. Onlara verilen sözler yerine getirilmeli. Cerekiyorsa, can ve mal emniyetlerinin temini için savaşılmalı. Onlara taşıyamayacakları bir yük yükletilmemelidir" (Abdurrezzak b. Hemmam (211/826), *el-Musannaf*, nşr. H. el-A'zamî, Beyrut 1970, XI, 109) derken, Hz. Osman da, halife olunca valilere gönderdiği ilk mektubunda "... Şüphesiz ki, Allah mahlûkatı hak üzere yarattı, bundan dolayı ancak hakkı kabul eder. Hak olanı alın, verirken de hak olanı verin. Aman emanet, emanet! Emanete riayet edin, ona ilk hiyanet eden siz olmayın. Aman vefâ, vefâ! Yetimlere ve zimmîlere zulmetmeyin. Allah, onlara zulmedenlerin hasmıdır." şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Bkz. et-Taberi, IV, 235.

25 J. Oliver Asin ("*En torno a los origines de Cactilla. Su relacion con los arabes y bereberes, Al-Andalus, XXXVIII (1973), 319-371*), "İspanyayı fetheden ordu, çoğunluk itibarıyla hıristiyan olmaydı" şeklinde garip bir görüş ileri sürmekte, ancak, buna dair her hangi bir delil ileri sürülmemektedir. J. Bosch Vila ("*Andalucia islamica*", *Andalucia Islamica*, 1 (1980), 18-19), bu görüşü tenkid etmiş ve doğru olmadığını ortaya koymuştur.

26 Halid es-Sufî, *Tarihu'l-Arab fi'l-Endelus*, Bingazi 1980, I., 171; Mu'nis, 94-417. Müslümanların Endülüs'ü fethini sırf ganimet ele geçirmek için yapılmış bir hareket olarak değerlendiren görüşler de vardır. Bu görüşler üzerinde yapılan bir tenkid ve değerlendirme için bkz. M. Özdemir, *Endülüs'de Muvelledün Hareketleri*, Ankara 1989 (Basılmamış doktora tezi), s. 73 vd.

bir diğer açıdan Vizigot idaresi altındaki İspanya'da, siyasî ya da dinî sebeplerle mağdur hale düşürülmüş bir kesimin, bu mağduriyetten kurtulmak için yaptığı davete<sup>27</sup> müslümanların icâbeti ve bu icâbetin sebep olduğu bir gelişme olarak değerlendirmek te mümkündür. İspanya halkının tamamından olmasa da, bir kısmından böyle bir davet ve daha sonraki merhalede bu daveti yalnız bırakmayan bir destek vâki olduğu içindir ki, müslüman fatihler, Endülüs'ün fethi sırasında Lekke Vadisi savaşı<sup>28</sup> dışında dişe dokunur bir mukavemetle karşılaşmadılar. Yine aynı sebeplerdir ki, İspanya'nın büyük bir bölümü, P. Chalmeta'nın da haklı olarak işaret ettiği gibi<sup>29</sup>, savaşla ('anveten) fethedilmemiş, aksine, yerli halkla yapılan anlaşmalar vasıtasıyla İslâm hakimiyetine tâbi kılınmıştır. Nitekim, son Vizigot kralı Rodrigo (Rodric) tarafından tahttan uzaklaştırılan Witiza'nın oğulları, babalarından kendilerine kalan ve sayıları 3.000'i bulan şehir, nahiye ya da köy için Tarık b. Ziyad'la anlaşma yapmışlardı<sup>30</sup>. *İşbiliyye* (sevilla), anlaşma yoluyla teslim alındı<sup>31</sup>. *Isticce* (Egica) önünde ufak bir Vizigot mukavemet kuvveti bozguna uğratılınca, bu şehrin kontu, Tarık'la sulh yapmaya mecbur kaldı<sup>32</sup>.

27 Son vizigot kralı Rodrigo kendinden önceki kral Witiza'yı devirerek tahta oturmuştu. Ancak devrin kralın oğulları, tahtın kendilerine ait olduğu iddiasıyla yeni krala karşı çıktılar. Bu durum, asilzadelerin ve ordının ikiye bölünmesine, dolayısıyla, ülkede zaten var olan siyasî istikrarsızlığın daha da derinleşmesine sebep oldu. Bu arada, yeni kral, eski kralın bütün mülklerini de müsadere etti. Onun bu icraatıyla hem tahttan hem de babalarının mirasından mahrum kalan Witiza'nın oğulları, bu sırada Kuzey Afrika'nın fethini tamamlamış bulunan müslümanlardan yardım istediler. Keza, aynı sırada, kral Rodrigo'dan nefret eden Sebte (Ceuta) kontu Julian da Tarık b. Ziyad'ı fethi için teşvik etmekteydi. Öte taraftan, uzun zamandan beri, Katolik kralların ve din adamlarının baskılarına maruz kalan yahudiler de kendilerini bu sıkıntıdan kurtaracak bir kurtarıcı elin arayışı içindeydiler. İşte böyle bir atmosfer içerisinde, Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr, halife Velid b. Abdilmelik'in de iznini aldıktan sonra fetih hareketini başlattı. Fethin değişik merhalelerinde gerek yahudilerin gerekse Witiza'nın oğullarının yardımları görüldü. Bu gelişmeler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Omer İbnu'l-Kûtiyye (267/977), *İstihâl-Endelus*, nşr. İ. el-Ebyari, Beyrut 1982, s. 29-30, 34; *Ahbâr Mecmû'a fi Fethi'l-Endelus ve Zikri Umerâihâ*, nşr. İ. el-Ebyari, Kahire, 1981, s. 16-17; İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelus*, nşr. A.M. el-Abbâdi, Madrid 1971, s. 43 vd.

28 Tarık b. Ziyad komutasındaki oniki bin kişilik İslâm ordusunun en az kırk bin kişi olduğu tahmin edilen kral Rodrigo komutasındaki Vizigot ordusunu hezimete uğrattığı bu büyük savaşa sahne olan Lekke Vadisi (Guadalete), İspanya'nın güneyindeki Şezûne (Sidonia) vilayetinin kuzeyine düşmektedir. Bkz. İbn Abdilmumin el-Hımyerî (866/1461), *er-Raudu'l-Mi'târ*, nşr. E. Levi-Provençal, Kahire, 1983, s. 169; İbnü'l-Kerdebus, 38.

29 P. Chalmeta, "Concesiones territoriales en Al-Andalus", Cuadernos de Historia, VI (1975), s. 12.

30 İbnu'l-Kûtiyye, 30

31 *Fethu'l-Endelus*, nşr. J. de Gonzalez, Cezayir, 1889, s. 7

32 *Fethu'l-Endelus*, 7-8



er-Razî'nin ifadesine göre, *Kurtuba* her ne kadar savaşla fethedildiyse de, fatihlere yardım eden Vizigot asilzâdelerinin tavassutuyla, halkın dinî ve sivil haklarını garanti altına alan bir anlaşma yapıldı<sup>33</sup>. *Lusitania* ve *Maride* halkları anlaşmalar yoluyla şehirlerini teslim ettiler<sup>34</sup>. Tudmir ve çevresi, metni bugüne kadar ulaşabilmiş olan bir anlaşma sayesinde hakimiyet altına alındı<sup>35</sup>. Keza San İsidoro'nun verdiği malumat, *Tuleytula* ve bu şehre komşu öteki şehirlerin de anlaşmalarla ele geçirildiklerini göstermektedir<sup>36</sup>. Yine er-Razî'nin verdiği bilgilere göre, *Sarakusta* (Saragossa), *Lerida*, *Tudela*, *Aeska* (Huesca) şehirlerini içine alan *es-Sağru'l-A'lâ* (Yukarı Sınır bölgesi) savaşız ele geçirildi<sup>37</sup>. Ayrıca, ilk fetih hamleleri esnasında hakimiyet altına alınan, fakat daha sonra, Endülüs'ün içine sürüklendiği dahilî çalkantılar sebebiyle elden çıkarılan *Narbona*, *Galia* ve *Barselona* (Barcelona) bölgeleriyle de benzeri anlaşmalar yapıldığı bilinmektedir<sup>38</sup>.

Endülüs'ün fethi esnasında yapılan bu anlaşmalardan günümüze sadece Tudmir'le ilgili olanın tam metni ile, Kurtuba, Maride, Veşka ve Barselona ile ilgili olanların metinlerinde yer alan bazı bilgiler ulaşabilmiştir. Bunlardan ilki, yani *Tudmir* bölgesi ile ilgili olanı, 95 /713 senesinde Müslüman Komutan *Abdulaziz b. Musa* ile adı geçen bölgenin kontu *Teodomiro*-Arapça kaynaklarda idare ettiği bölge<sup>39</sup> gibi ona da Tudmir denmektedir-arasında gerçekleşmiş olup, tam metni şu şekildedir:

“Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.

“Abdulaziz'den Teodomiro (*Tudmir*)'ya.

“Teodomiro sulhü kabul etmiş, karşılığında kendisine Allah'ın ahdi ve zimmeti verilmiştir. Üzerinde ittifak edilen şartlara uydukları süre-

33 Ebu Abdullah İbn İzâri el-Merrakuşi (695 /1295), *el-Beyanu'l-Muğrib fi Tarihi'l-Mağrib*, nşr. E. Levi-Provençal-G.S. Colin, Leiden 1951, II., 229.

34 İbnu'l-Kûtiyye, 26; Ahmed b. Muhammed el-Makkari (1041 /1631), *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelusi'r-Ratib*, nşr. M. Abdullhamid, Kahire 1949, I, 253.

35 Ahmed b. Yahya ed-Dabbî (559 /1202), *Buğyetu'l-Muhtemil fi Tarihi Ricâli'l-Endelus*, Kahire 1955, s. 259; Ahmed b. Enes el-Uzri (478 /1086), *Tersi'u'l-Ahbâr ve Tenci'u'l-Asâr*, nşr. A. el-Ehvanî, Madrid 1965, s. 4-5.

36 Chalmeta, 12.

37 el-Uzri, 57.

38 Simonet, I, 59.

39 Tudmir, Endülüs'ün kuzeydoğusuna düşen geniş bir küre (vilayet)dir. II. Abdurrahman döneminden (M. 822-852) itibaren müslümanlar burası için daha çok *Mursiye* ismini kullandılar. Ebû Ubeyd Omer el-Bekri (487 / 1094), *Coğrafiyetü'l-Endelus ve Avrubba*, (*min Kitabî'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*), nşr. A. el-Haccî, Beyrut 1968, s. 127; el-Hımyeri, 62.

ce, onun ve onun idaresi altındaki her hangi bir hristiyanın mallarına dokunulmayacak; kendileri, çocukları ve kadınları öldürülmeyecek, esir edilmeyecek; *dinlerini yaşama hususunda her hangi bir engelle karşılaşmayacaklar ve kiliseleri yakılmayacaktır.* Bu anlaşma, şu altı şehir için geçerlidir: Orihuella, Villena, Alicante, Mula, Bucasra, Ojos ve Lorca. Buna karşılık, bizden kaçan hiç bir düşmanımızı barındırmayacak, eman verdiğimiz kimselere zarar vermeyecek, düşmanlarımız hakkında bildiklerimizi bizden saklamayacaklardır. Ayrıca senelik cizye olarak adam başına bir dinar, dört müd buğday, dört müd arpa, dört kıst sirke, bir kıst bal, bir kıst zeytinyağı vereceklerdir. Köleler bu miktarların yarısını ödeyeceklerdir...”<sup>40</sup>

Konumuz açısından bakıldığında, Hz. Peygamber ve ondan sonraki döneme ait anlaşmalarda olduğu gibi, bu anlaşmada da gayr-i müslim hristiyan cemaatinin dinî hayatının son derece açık ifade ve taahhüdlere keruma altına alındığı müşahede edilmektedir. Ana başlıklar halinde sıralamak gerekirse, bu anlaşma hristiyanlara,

- 1) Dinlerini muhafaza etme,
- 2) Dinî ayin ve ibadetlerini hiç bir engelle karşılaşmadan ifâ etme,
3. Kiliselerinin her türlü tahripten koruma garantilerini vermektedir.

Yine görülmektedir ki, bu anlaşma, çanların çalınması, kutsal günlerde hac çıkarılması ve yeni kilise inşası hususlarında her hangi bir sınırlama da getirmemektedir. Zaten, “Dinlerini yaşama hususunda bir engelle karşılaşmayacaklar” şeklindeki hüküm de buna delalet etmektedir.

Öte taraftan bu anlaşma, bölgede yaşayan yahudiler açısından da önemli bir hüküm ihtiva etmektedir. Zira, anlaşmada yer alan “*Eman verdiğimiz kimselere zarar vermeyecekler*” şeklindeki şartla, büyük bir ihtimalle yahudiler kastedilmiş olmalıdır. Yahudilerin Vizigotlar idaresinde en çok mutazarrır oldukları husus, dinî hayatları olduğuna göre, Teodomiro ve idaresi altındaki hristiyanlardan istenen şey, yaptıkları yardımlarla müslüman fatihlerin dostluğunu kazanmış olan yahudilere artık zarar verilmemesi hususu olmalıdır. Dolayısıyla bu anlaşmanın, hristiyan cemaatinin olduğu kadar yahudi cemaatinin dinî hayatını da himaye ve emniyet altına aldığı söylenebilir.

Cagigas, bu anlaşmanın, Endülüs’deki hristiyan cemaatinin –daha genel çerçevede yahudilerin de– dinî statülerinin tayininde bir model

40 ed-Dabbi, 259; el-Uzri, 4-5; el-Hımyeri, 62-63.

olarak kabul edilebileceğini, bir başka ifadeyle, Endülüs'de gayr-ı müslimlerin içinde buldukları statüyü anlayabilmek için, bu anlaşmaya bakmanın yeterli olacağını söylemektedir<sup>41</sup>. Özellikle dinî hayatı göz önünde bulundurarak söylemek gerekirse, biraz sonra ele alacağımız öteki anlaşmalarda, Tudmir anlaşmasından çok farklı hükümlerin bulunmaması, büyük çapta Cagigas'ı teyid etmektedir.

Tudmir anlaşmasından sonra, şimdi de Kurtubalılarla yapılan anlaşmadan söz etmek istiyoruz. *Kurtuba* ashında savaş yoluyla ele geçirilmişti. Kaynaklarımızdaki rivayetlere göre<sup>42</sup>, Tarık b. Ziyad tarafından Julian'ın tavsiyesi istikametinde Kurtuba üzerine gönderilen Muğis er-Rumî, şehri kuşatmış; bu sırada şehri savunmakta olan Vizigot askerlerinden, savaşı terkederek İslâm dinine girmelerini ya da cizye ödemelerini istediye de, bu isteği kabul edilmemişti. Bunun üzerine devam edilen savaş sonunda müslüman askerler, Vizigot askerlerini imha ederek, şehri ele geçirdiler (92/711). Ancak, öyle anlaşılıyor ki, müslüman fatihler, şehirde sadece direniş gösteren askerlere, idarecilere ve bir de kaçanlara ait mülkleri ganimet olarak almışlar, buna karşılık, fetih esnasında yardımları dokunan yerli halktan kimselerin tavassutu<sup>43</sup> neticesinde, cizye ödemeleri karşılığında geri kalan halkın sivil ve *dinî haklarına dokunulmayacağına* dair taahhüde bulunmuşlardır<sup>44</sup>. Mamâfih, bu taahhüdün sağlanmasında, halkın çoğunluğunun kuşatma sırasında Vizigot asker ve idarecileri desteklemekten imtina etmiş olmalarının<sup>45</sup> da rolü olsa gerektir. Fatihlerin bu davranışı, zorla gerçekleşen bir fetih sonrasında dahi, mağlup halka karşı ne kadar esnek davranabildiklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira onlar, isteselerdi, bütün Kurtuba şehrini ve halkını ganimet olarak değerlendirebilirler ve buna göre amel edebilirlerdi. Ama, bunun yerine İslâm dininin kendilerine tavsiye ettiği müsamaha prensibine uygun olarak, kuşatma altında bulundurdıkları insanlardan bilfiil mukavemette bulunanlar ile mukavemet yerine müsâlemeti tercih edenler arasında bir ayırım yapmayı tercih etmişlerdir.

Araştırma konumuz açısından kısaca değerlendirmek gerekirse, Tudmir anlaşmasında olduğu gibi, Kurtuba'nın fethi sırasında yapıldığı anlaşılan anlaşmada da *hristiyan cematının dinî hayatı himaye altına alınmıştır*. Yalnız bu durumun bir istisnası vardır, o da, daha önce

41 Cagigas, I, 61-64.

42 İbnü'l-Kerdebus, 143-144; el-Makkari, I., 246.

43 Simonet, I, 49.

44 İbn İzarî, II, 229; *Fethu'l-Endelus*, 7-8

45 Simonet, I, 49; Mu'nis, 80.

Hımslılarla yapılan anlaşmadakine benzer bir şekilde, burada da San Vicente katedralinin mescid olarak kullanılmak üzere yarısına el konulmuş olmasıdır.<sup>46</sup> Diğer kilise ve manastırlar ise faaliyetlerine devam etmişlerdir.<sup>47</sup>

*Maride* (Merida)'nın fethi sırasında yapılan anlaşmaya gelince: Maride halkı, uzun süren bir kuşatma sonunda, Musa b. Nusayr'dan eman istemek zorunda kaldı. Yalnız mevcut rivayetlerden, Musa'nın prensip olarak bu isteği kabul etmekle beraber, yapılacak anlaşmanın muhtevası hususunda Maridelilerle ihtilafa düştüğü ve bir kaç gün süren müzakerelerden sonra ancak ittifak sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu anlaşmanın, maalesef tam metnine sahip değiliz. Bununla beraber, İbnu'l-Kûtiyye'de<sup>48</sup> yer alan ve el-Makkari'de<sup>49</sup> de tekrar edilen bir rivayetten, Maridelilerin, şehrin kuşatılması sırasında ölen ya da kaçanlarla, kiliselere ait malların müslümanlara bırakılmasını kabul ettiklerini ve böylece anlaşmanın gerçekleştiğini öğrenmekteyiz (94/713). Ayrıca, rivayetin üslûbu, anlaşma metni sadece bu husustan ibaretmiş gibi bir intiba da vermektedir. Ancak biz, anlaşmanın bu haliyle eksik olduğunu, daha doğru bir ifadeyle, kaynaklara eksik intikal ettiğini düşünüyoruz. Zira, metinleri elimizde olan gerek Endülüs'e gerekse Endülüs dışında fethedilen öteki bölgelere ait anlaşmalar göstermektedir ki, bu tür anlaşmalarda, sırf bir tarafın değil, iki tarafın birden karşılıklı taahhüdlere yer almaktadır. Bu açıdan baktığımızda, yukarıdaki rivayette, bahis konusu anlaşmanın sadece bir rüknüne, yani Maridelilerin Musa'ya verdikleri taahhüdlere –ki o da kısmendir– yer verilmiş, buna karşılık Musa'nın taahhüdlere ise hiç değinilmemiş olduğunu müşahade etmekteyiz. O halde Maride anlaşması genel çerçevesi itibariyle nasıl olmalıydı?

Bu sorunun cevabını bulmak için biz, daha önce üzerinde durduğumuz Tudmir anlaşmasıyla ilgi kurmak istiyoruz. Çünkü, Maride ile Tudmir'in hakimiyet altına alınışları arasında önemli bir benzerlik bulunmamaktadır. Her iki bölge de, önce kuşatılmış bir süre savaşılmış, ancak daha sonra, halkın isteği üzerine anlaşma yapılmıştır. Ayrıca, bilindiği gibi, Tudmir anlaşmasını yapan Abdulaziz, bundan önce babası Musa

46 *Zikru Bilâdi'l-Endelus*, nşr. L. Molina, Madrid 1983, s. 36.; *Feth*, 8; A. Sâlim, *Tarihu'l-Muslimin ve Asârihim fi'l-Endelus*, İskenderiye 1985, s. 382.

47 Dozy (II, 53), bu sırada hristiyanlara sadece San Vicente katedralinin bırakıldığını, geri kalan mabedlerin ise yıkıldığını ileri sürmektedir. İleriki sahifelerde, gerçek durumun bu olmadığını ortaya konacaktır.

48 İbnu'l-Kûtiyye, 26.

49 el-Makkari, I, 253.

b. Nusayr'ın Maride'yi kuşatmasına katılmış ve bu vesileyle babasının Maridelilerle yaptığı anlaşmaya şahit olmuştur. Bize öyle geliyor ki, Abdülaziz, bugün tam metni elimizde olan Tudmir anlaşmasını yaparken büyük çapta bu Maride anlaşmasını örnek almıştır. Bu sebeple, Tudmir anlaşmasında gördüğümüz karşılıklı taahhüdler, bazı farklılıklarla beraber -incisela, ölenlerin, kaçanların ve kiliselerin mallarının müslümanlara bırakılması gibi- Maride anlaşmasında da bulunuyordu. Konumuz olan dinî hayat açısından da durum pek farklılık arz etmiyor; yani, Musa tarafından hıristiyan halka, dinleri hususunda herhangi bir güçlkle karşılaşmayacakları, kiliselerinin yıkılmayacakları taahhüd edilmiş bulunuyordu. Zaten aksini düşünmek imkansızdır; zira, *fetih öncesinde İspanya'nın belli başlı başpiskoposluklarından birisi olan Maride'nin, fetih sonrasında da bu statüsünü muhafaza etmesi*<sup>50</sup>, ve buna bağlı olarak bölgede, *İslâm hakimiyetinde kaldığı sürece, hıristiyan varlığının devam etmesi*<sup>51</sup>, ancak böyle bir taahhüdün varlığı ile izah edilebilir. Keza, malları dışında *kiliselere dokunulmadığı* da bir vâkıdır. Gerçi, kiliselere ait mallara el konulması, ilk hakışta dinî haklar açısından olumsuz bir icraat olarak gözükmektedir, fakat bu icraat yapılan, kiliselerin mülkiyet hakkına sınırlama getirme olup, bizzatıhi kiliselerin varlığına son verme gibi bir durum söz konusu değildir.

Son iki misalimizi, Veşka ve Barselona'nın (95/715-16) fethi sırasında yapılan anlaşmalar oluşturmaktadır. Sadece el-Uzri'nin naklettiği bir rivayete göre, müslümanlar Yukarı Sınır bölgesine ulaştıklarında Veşka şehrini kuşatırlar. Ancak fetih gerçekleşmez. Bu durumda, bir grup asker şehrin kıyısına yerleşir ve yedi sene süreyle kuşatmayı devam ettirir. Sonunda hıristiyan Veşka halkı cizye ödemeyi ve şehri teslim etmeyi kabul ederler. Bunun karşılığında ise, kendilerine canları ve mallarıyla birlikte *dinlerine dokunulmayacağı* taahhüd edilir.<sup>52</sup> Veşka'nın fethinden bir kaç sene önce de, halkına malları ve *dinlerine dokunulmayacağı* taahhüd edilerek Barselona şehri ele geçirilir.<sup>53</sup>

Üzerinde durduğumuz Tudmir, Kurtuba, Maride, Veşka ve Barselona anlaşmaları dışında, yapıldığını bildiğimiz diğer anlaşmaların muhtevalları hakkında amalesef fazla bir şey bilmiyoruz. Sadece Muhammed b. Müzeyyen, "Musa b. Nusayr kendileriyle anlaşma yaptığı kale ve şehirlerin halklarını malları ve *dinleri üzerine serbest bıraktı*"<sup>54</sup> demek su-

50 Simonet, I, 122

51 Cagigas, I, 164.

52 el-Uzri, 56-57

53 Simonet, I, 59.

54 Dozy, *Recherches*, Leyde 1881, Appendix, III-VI.

retiyile bu hususta bize önemli bir ip ucu sunmaktadır. Dolayısıyla, bu ip ucunun da yardımıyla, dinî hayat ve haklarla ilgili olarak yukarıdaki beş anlaşmada tesbitine çalıştığımız hususların diğer anlaşmalarda da yer aldığını söyleyebiliriz.

Anlaşmalarla fethedilen yerlerdeki uygulamalarla ilgili olarak verdiğimiz bu bilgilerden şu sonuca ulaşmamız mümkündür: *Endülüs'de fetih sırasında yapılan anlaşmalarla, cizye ödemeyi kabul ederek İslâm hakimiyetine inkiyâd eden hristiyanların dinî hayat ve hakları himaye altına alınmış; bu çerçevede,*

- 1) *Dinlerini yaşama hususunda her hangi bir engelle karşılaşmayacakları,*
- 2) *Dinlerini terke zorlanmayacakları,*
- 3) *Kiliselerine dokunulmayacağı hususları taahhüd edilmiştir.*

Ayrıca, Şarkta yapılan bazı anlaşmalarda rastladığımız çan çalma, haç çıkarmâ vb. hususlarla ilgili sınırlamalara, mevcut bilgilerimiz dahilinde, Endülüs'de yapılan anlaşmalarda rastlanmamıştır. Bununla beraber, Şarkta, Himis anlaşması gereği Yuhanna kilisesinin dörtte birine el konulması şeklinde gerçekleşen uygulamanın bir benzerinin, San Vicente katedralinin yarısına el konulmak suretiyle Kurtuba'da da gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

#### *b- Savaşla fethedilen yerlerdeki uygulama*

Buraya kadar, toprakları anlaşmalar vasıtasıyla (sulhan) İslâm hakimiyetine tâbi kılınan hristiyanların dinî hayatı ile ilgili uygulamalardan söz ettik. Konunun bütünlüğünün sağlanması bakımından, şimdi de toprakları savaş yoluyla ("anveten) fethedilen hristiyanlarla ilgili olarak nasıl bir uygulamanın ortaya konduğu hususuna değinmek istiyoruz.

Her ne kadar, Endülüs'de hangi toprakların ya da nerelerin savaş yoluyla fethedildiğini tam olarak bilemiyor isek te, az da olsa bu tür toprakların varlığı kesindir.<sup>55</sup> Miuhammed b. Müzeyyen'e göre, bu tür topraklar, Musa b. Nusayr tarafından ganimet statüsünde değerlendirilmiş ve beşe bölündükten sonra, 1/5'i beytülmale ayrıldıktan sonra geriye kalan 4/5, fethedilen askerlere dağıtılmıştır.<sup>56</sup> İbn Hazm'a

<sup>55</sup> Chalmeta, 19.

<sup>56</sup> Muhammed b. Abdilvehhab el-Gassanî (1119/1708), "*er-Risâletu's-Şerifiyye*", bkz. (İbnü'l-Kûtiyye, *Tarîhu İftitahil'-Endelus*, nşr. Cayangos, Madrid 1926) içinde, s. 199 vd.

göre ise, ne Musa b. Nusayr'ın ne de bir başkasının taksimi söz konusu olmaksızın, askerler, savaşla ele geçirilen topraklardan hoşlarına gidene keyfi bir biçimde yerleşmişlerdir<sup>57</sup>. Görünen o ki, her iki durumda da söz konusu toprakların mülkiyeti müslümanlara geçmiştir. Yalnız, hemen belirtmek gerekir ki, müslüman fatihler, esas itibariyle cihadla meşgul olduklarından, bu toprakları işletmeleri için, belli şartlar dahilinde yine eski sahiplerinin ellerinde bırakmışlardır. Devletin hissesine düşen beştebir (humus) için de durum aynıdır. Nitekim, İbn Müzeyyen'in "Humus toprakları, devlet adına işletmeleri için eski sahiplerine bırakıldı. Bundan dolayı bu halka "*Benu'l-Ahmâs*" denildi"<sup>58</sup> şeklindeki ifadesinden de bunu anlamaktayız. O halde, bu uygulama ile savaşla fethedilen topraklarda yaşayan insanlar hayat haklarını devam ettirmişlerdir. Peki, *dinleri açısından durum nedir?*

Gerek Hz. Peygamber dönemindeki gerekse ondan sonraki dönemdeki uygulamalardan anlaşılmaktadır ki, *savaşla ele geçirilen topraklar üzerinde yaşayan gayr-i müslim halk dinlerini ve dinî yaşantılarını muhafaza etmişlerdir*. Mesela, Hz. Peygamber, savaş yoluyla fethedilen Hay-Hayber topraklarında yarıcı olarak kalmalarına rıza gösterdiği yahudi cemaatinin dinî hayatları hususunda hiç bir sınırlama koymamıştır<sup>59</sup>. Keza, Hz. Ömer de, savaş yoluyla fethedilen Sevâd (Irak) topraklarında yaşayan gayr-ı müslim halkı kendi inançlarında serbest bırakmıştı<sup>60</sup>. Öte taraftan, bazı fakihler tarafından, *bir müslümanın şarap içen, domuz eti yiyen, bunları alıp satan, kiliseye giden kölesini bunları yapmaktan menedemeyeceği, çünkü bunların, o kölenin dinî inançlarıyla ilgili hususlar olduğu bile ifade edilmiştir*<sup>61</sup>. Savaşla fethedilen topraklar üzerinde yaşayan halka, Endülü's'de de aynı muamelenin uygulandığını, yani, kendilerine dinlerini muhafaza hakkı tanındığını söylemek mümkündür. Bu görüşümüzü destekleyecek bazı deliller de yok değildir. Meselâ, savaşla fethedildiği anlaşılan *İlbire* bölgesinde<sup>62</sup> fethin üzerinden bir-birbuçuk asırlık bir süre geçtikten sonra bile, henüz tamamlanmamış bir camie karşılık, *dört büyük kilise faaliyette bulunuyordu*<sup>63</sup>. Yine, fe-

57 M.A. Palacios, "*Un codice inexplorado de cordobes Ibn Hazm*"

58 Mu'nis, 615.

59 et-Taberi, III, 15.

60 Fayda, 60.

61 I. Çalıskan, *İslâm Ceza Hukuku'nda Gayr-ı Müslimlerin Statüsü*, Ankara 1986 (Basılmamış Doktora tezi), s. 159.

62 Ebu Mervan Hayyan b. Halef b. Hayyan (469/1076), *el-Muktebes fi Tarihi Ricâli'l-Endelus*, nşr. M. A. Mekki, Beyrut, 1973, II, 393; Mu'nis, 627.

63 C. Sanchez-Albornoz, *el-Islam de Espâna yel Occidente*, Madrid 1981, s. 50-51.

tihten yaklaşık iki asır sonra vukû bulan bazı siyasi ayaklanmaları anlatırken, İbn Hayyan'ın verdiği bilgilere göre, *Reyyo (Regio)*'ya bağlı bazı kale ve köylerde yaşayan *hristiyanlar, oldukça gösterişli kiliselere sahiptiler*<sup>64</sup>. Öte taraftan, adı geçen bölgelerdeki bir çok kale ve köyde müslüman nüfus yanında hristiyan nüfusun da bulunduğunu, *hattâ, bazılarında hristiyanların çoğunluğu teşkil ettiğini* de biliyoruz<sup>65</sup>. Şayet müslüman fatihler, savaşla fethedilen yerlerdeki halka dinlerini muhafaza hakkı tanımamış olsalardı, bu insanların, bu şekilde kiliselerini ve hristiyan kimliklerini devam ettirmeleri mümkün olabilir miydi? Ayrıca, verilen bilgiler bize, dolaylı olarak, dinî hayat hususunda, anlaşmalarla itaat altına alınanlarla, savaşla itaat altına alınanlar arasında çok kesin farklılıkların bulunmadığını da göstermiyor mu?

İspanyol araştırmacı Simonet, üzerinde durduğumuz konu ile ilgili olarak tam aksi istikamette bir görüş belirtmektedir. Ona göre, müslüman fatihler, başlangıçta, daha açık bir ifadeyle fethin ilk yılında fazla tepki çekmemek için, fethettikleri topraklarda yaşayan halka oldukça toleranslı davranmışlardı. Ne var ki, yarımada üzerindeki nüfuz ve hakimiyetlerinin pekişmesine paralel olarak, takibeden yıllarda ele geçirdikleri topraklarda yaşayan halka aynı toleransı göstermediler. Ne yaptılar? Mesela, İspanya'nın kuzeyinde gerçekleştirdikleri fetihler esnasında, *yıkılmadık kilise, kırılmadık çan bırakmadılar*.<sup>66</sup>

H. Mu'nis de, Simonet'in bu hükmünü kısmen destekler mahiyette özellikle Musa b. Nusayr tarafından kuzeyde gerçekleştirilen fetihler sırasında, daha önceki fetihlerde görülmeyen bir biçimde talan ve tahrib hadiselerinin yukû bulduğunu ve bu durumun Musa b. Nusayr'ın ganimete düşkün sert ve kaba mizacından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, el-Makkarî tarafından nakledilen bir rivayet hem Simonet hem de H. Mu'nis'i bu şekilde düşünmeye sevketmiştir. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

"Ayrıca denilir ki: Musa, bir an önce daru'l-küfr olan Cillikiye (Cilicia)<sup>68</sup>'ye girmek istiyordu. Bu iş için hazırlık yaptığı bir sırada, halife-

64 İbn Hayyan, nşr. M. Antuna, III, 140.

65 İbn Hayyan, nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subh, Madrid 1979, V, 171-179.

66 Simonet, I, 59.

67 Mu'nis, 102-103.

68 Bugünkü Portekiz'in kuzeyi de dahil olmak üzere İspanya'nın kuzeybatı kesimi için müslümanlar bu ismi kullanmışlardır. Bkz. el-Hımyerî, 66-67.



nin elçisi Muğis er-Rumî geldi ve halifenin ondan Endülüs'ü terkederək Şam'a dönmesini istediğini bildirdi. Halifenin bu isteği Musa'yı üzdü; zira, Endülüs'de Cillikiye dışında Arapların girmedığı başka bir belde kalmamıştı. O sebeple Musa burasının fethi hususunda çok istekliydi. Binaenaleyh, halifenin emrini hemen yerine getirmede; Muğis er-Rumî'ye iltifatta bulunarak Cillikiye'nin fethini tamamlamasına kadar beklemesini rica etti. Bu suretle onun da fethin sevabından ve nimetlerinden yararlanacağını söyledi. Muğis, bu teklifi kabul etti. Musa fethi başlattı. Baru (Vizeu) ve Lukke (Lugo) kalelerini fethetti. Kendisi Lukke'de kaldı; etrafa seriyyeler gönderdi ve bu seriyyeler Bilaye kayalığına (Sahratu Bilaye) kadar ulaştılar. *Burada yıkılmadık bir kilise kırılmadık bir çan kalmadı.* Hristiyanlar itaat altına girdiler, cizye ödcyerek barışa kavuştular...<sup>69</sup>

Biz, öncelikle, bu rivayete sıhhati açısından şüpheyle baktığımızı ifade etmek istiyoruz. Bizi buna sevkeden bir kaç sebep bulunmaktadır:

1) Endülüs tarihinin en eski kaynaklarından biri olma özelliğine sahip bulunan İbnu'l-Kutiyye (367/977)'nin *İftitah*'ında Musa'nın Cillikiye'ye girdiğinden söz edilmekle beraber, burada kiliselerin yakılıp yıkıldığına dair en ufak bir ip ucu verilmemektedir.<sup>70</sup>

2) Gerek İbn İzari'nin gerekse İbnu'l-Kerdebus'un verdiği bilgilerden, Cillikiye'nin sulh yoluyla (sulhan) hakimiyet altına alındığı, dolayısıyla tahrip ve talana sebebiyet verebilecek bir savaş halinin vaki olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>71</sup>

3) Yine bu iki müellifin verdikleri bilgilerden anladığımızı göre, el-Makkari'nin yukarıdaki rivayetinin aksine, Cillikiye, müslümanlarının Endülüs'de fethetmeleri gereken son bölge olmamıştır., çünkü Musa, Cillikiyelilerle anlaşma yaptıktan sonra Başkuniş (Bask) bölgesine yönelmiş ve burasını fethetmiştir.<sup>72</sup>

4) Bilindiği gibi, klasik tarihçiliğimizde, müelliflerin rivayetleri sunuş tarzları ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim, kaynaklarımız bu husus göz önünde bulundurularak incelendiğinde, sıhhatleri hususunda fazla şüphe taşımayan rivayetlerin ya senedle, ya rivayetin aslı kay-

69 el-Makkari, I, 258.

70 İbnu'l-Kutiyye, 35-36.

71 İbn İzari, II, 16; İbnu'l-Kerdebus, 157.

72 İbn İzari, II, 16-17

nağı kaydedilmek suretiyle ya da rivayetin geniş bir kitle tarafından nakledildiğini belirtecek bir ibareyle -mesela, "kâlû" ve "Ahbarû" gibi- takdim edildiği, buna karşılık her hangi bir kaynağa dayandırılmayan ve müellifler ya da müellif tarafından zayıf kabul edilen bir rivayetin -mamafih, bir rivayetin zayıf ya da kuvvetli kabul edilmesinde zaman zaman ferdi tercih ve meyillerin de şu ya da bu şekilde etkili olduğu- akıldan çıkarılmamalıdır- ise, bu keyfiyete delalet eden bir ibare -mesela, "kiyle" ye "ruviye" gibi- ile takdim edildiği dikkat çekmektedir. İşte, Simonet'in ve H. Mu'nis'in istinad ettikleri el-Makkari tarafından nakledilen yukarıdaki rivayet te "kiyle (denilir ki)" şeklinde takdim edilen bir rivayettir ve başka rivayetleri sunuş tarzı ile mukayese edildiğinde bizatihi el-Makkari'nin söz konusu rivayeti zayıf kabul ettiği ve bu sebepten "kîyle" tarikiyle rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Yani, bu rivayet, herkesten önce el-Makkari nazarında ya da el-Makkari kendinden önceki bir kaynaktan olduğu gibi naklediyorsa, o kaynağın müellifi nazarında güvenilir bir rivayet olma özelliğine kavuşmamıştır. O halde aslı kaynağında bile zayıf olduğuna işaret edilen bir rivayet, başka vesika ve rivayetlerle desteklenmedikçe, nasıl olur da modern araştırmacı tarafından şumullü bir hüküm çıkarmak için mesned olarak kullanılabilir?

Söz konusu rivayet, sihhati hususunda kafamızda şüphe uyandıran yukarıdaki tesbitler bir tarafa bırakılarak gerçek kabul edilse bile, Simonet'in yukarıda yaptığı gibi bir genellemeye aslâ imkan vermemektedir. Zira, rivayetten anlaşıldığına göre, kiliselerin yıkılması, sadece İspanya'nın en kuzeyinde Biscay Körfezine yakın dar bir sahada meydana gelmiştir. Halbuki Simonet, Tuleytula'nın kuzeyine düşen ve aşağı yukarı İspanya coğrafyasının üçte birinden daha fazla bir kısmına teka-bül eden şehir ve bölgelere şamil çok geniş bir alanda bu tür bir tahribatın vâki olduğunu iddia etmektedir.

Gelelim H. Mu'nis'in Simonet'le aynı paraleldeki görüşüne ve de bu görüşünü Musa b. Nusayr'ın şahsiyetiyle alâkalandırmasına. Yine görünen o ki, H. Mu'nis de bu rivayetin muhteva ve şumülünü iyi değerlendiremeyerek Simonet'in düştüğü hataya düşmüştür. Ancak o, Simonet'ten farklı olarak rivayette belirtilen fiillerin asıl sorumlusu olarak ganimet düşkünü, kaba ve sert bir kimse olarak vasıflandırdığı Musa b. Nusayr'ı göstermek suretiyle, bir anlamda, öteki müslümanların suçsuzluğunu ortaya koyma çabası içine girmiştir. Eğer biz, bu araştırmacının mantığıyla hareket edecek ya da Musa hakkında söylediklerini, onun fetihlerini değerlendirmede esas olarak kabul edecek olur-

sak Musa'nın gerçekleştirdiği fetihleri, sırf ganimet hırsıyla yapılmış fetihler olarak görmemiz gerekecektir. Bu tür fetihler ise, pek tabii olarak, fethedilen bölgelere talan ve tahripten başka ne taşıyabilir?

Genelde İslâm fetihleri, özelde ise Musa b. Nusayr'ın fetihleri esnasında hiç bir talan ya da tahribin vâki olmadığını söylemek istemiyoruz. Zaten böyle bir iddiada bulunmak, mevcut tarihi bilgiler muvacehesinde mümkün de değildir. Ancak, Musa'nın gerçekleştirdiği fetihler için H. Mu'nis'in ileri sürdüğü görüşü olduğu gibi kabul etmemiz de mümkün değildir. Çünkü, daha önce Kuzey Afrika'da gerçekleştirdiği fetihlerle de tanıdığımız bu komutan, bizim tesbitimize göre, fethi, ganimet temininden daha çok İslâmın siyasî çerçevesinin genişlemesi için vasıta olarak gören bir kişilik sergilemektedir. Kuzey Afrika valisi bulunduğu sırada, yanında bulundurduğu müslüman dâileri Berberi kabilelerine göndererek onların İslâm dinine girmelerini sağlayan ve bu suretle Kuzey Afrika'nın İslâmlaşmasında önemli bir katkıda bulunan da odur.<sup>73</sup> Öyleyse, böyle bir kişiyi sırf ganimet hırsıyla fetih yapan bir kimse olarak vasıflandırmak ne derece âdil bir değerlendirme olabilir?

Öte taraftan, kaynaklar subjektif meyillerden uzak olarak dikkatlice incelendiğinde, Musa'nın fetihlerinin büyük çoğunluğunun sulh yoluyla gerçekleşmiş fetihler olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, İsbiliyye, Maride, Cillikiye, Sarakosta, Başkunişi'in fethi böyledir. Bundan başka İbn Hayyan, Musa'nın, yapılan anlaşmaların bozulmamasına özellikle dikkat ettiğini de söylemektedir.<sup>74</sup> Bu bilgiler de H. Mu'nis'in Musa hakkındaki hükmünün yeterince gerçekçi olmadığını göstermiyor mu?

Bundan sonraki konuya geçmeden önce, bazı fakihlerin, savaşla fethedilen topraklar üzerindeki halkın dinî statüsüne nasıl baktıkları hususuna kısaca temas etmek istiyoruz.

*İbnü'l-Mâcişûn'a*<sup>75</sup> göre, toprakları savaş zoruyla ele geçirilenler, statü bakımından müslümanların köleleri gibidirler. Bu sebeple, buldukları şehir ya köylerin nüfusu sırf kendilerinden teşekkül bile etmiş olsa, bunlara, *dinlerini muhafaza etmeleri hususunda bir taahhüde bulunulamaz. Mevcut kiliseleri yıkılır, yeni kilise inşa etmelerine izin veril-*

73 İbn İzâri, I, 46-47

74 el-Makkari, I, 257.

75 Ebu Mervan Abdulmelik, b. Abdilaziz b. Abdillâh b. Ebi Seleme el-Mâcişûn: İmam Malik'in öğrencilerinden olup 212/327 senesinde vefat etti. Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, Kahire 1351, s. 153.

mez. Onlara, sadece, kanlarının akıtılmaması hususunda bir taahhüde bulunulabilir.

*İbnu'l-Kâsım*'ın<sup>76</sup> bu hususta söylediklerinden ise, onun zikredilen topraklar üzerinde yaşayan *gayr-ı müslimlerin eski kilise yada havralarını muhafaza etmelerini mümkün görmekte beraber*, yaşadıkları toprakların mülkiyeti artık kendilerine ait olmadığı noktasından hareketle yeni kilise ya da havra inşa edemeyecekleri kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynağımızda isimleri belirtilmeyen ve "ve kâle âharûn" şeklinde geçen *diğer bazı fakihler* ise, toprakların sulhla ya da savaşıla fethedilmesinin dinî hayat ve haklarla ilgili bir husus olmadığı, dolayısıyla savaş yoluyla ele geçirilen topraklarda yaşayan *gayr-ı müslimlerin* hem dinlerini ve mevcut kiliselerini muhafaza edebileceklerini hem de gerektiğinde yeni kiliseler yapabileceklerini ileri sürmüşlerdir<sup>77</sup>.

Tarihî uygulama ile fakihler tarafından dile getirilen bu üç görüşü bir araya getirip değerlendirdiğimizde, şöyle bir neticeye ulaşmaktayız: *İbnu'l-Mâcişûn*'un görüşü, *tarihî uygulamadan kopuk*, teorik çerçeveyi aşmamış bir görüş özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla pratik değeri son derece azdır. Zira, ne Endülüs'de ne de Endülüs dışındaki bölgelerde, müslüman fatihlerin *İbnu'l-Mâcişûn*'un görüşü istikametinde genel bir uygulamaya gittikleri pek sabit olmamıştır. Buna mukabil, *İbnu'l-Kasım*'ın ve öteki fakihlerin görüşleri, tarihî teamül ile daha çok uyum içindedir.

## 2. Yahudilerle İlgili Uygulama

Daha önce de bir ara ifade edildiği gibi, müslümanlar Endülüs'e ayak bastıkları sırada, yahudiler son derece trajik bir durum içinde bulunuyorlardı. Zira M. 587 senesinden sonra, Katolikliğin Vizigot Krallığı'nın resmî mezhebi haline gelmesi üzerine, sırf ülkede tek din hakimiyeti tesis edebilmek için, yahudiler önce zorla din değiştirme, sürgün; daha sonra ise her türlü dinî haklardan mahrum bırakılarak topluca köleleştirilme gibi zecrî uygulamalara muhatap olmuşlardı<sup>78</sup>. Böyle

<sup>76</sup> Abdurrahman, b. el-Kasım el-Mısrî: O da İmam Malik'in öğrencilerindendir. Malikî mezhebi içinde önemli bir yeri vardır, 191/806'da vefat etti. Bkz. el-Kâdî "İyâd Ebu'l-Fadl, *Tertibu'l-Medârik*, Beyrut 1967, II, 433-447.

<sup>77</sup> Bu üç farklı görüş için bkz. M. A. Hallaf, *Vesâik fi Ahkâmı Kadâ'tı Ehli'z-Zimme fi'l-Endelus mustahraca mine'l-Ahkâmı'l-Kubrâ*, Kahire (tarihsiz), s. 30-31, 77-80.

<sup>78</sup> Şu sırada kaleme almakta olduğumuz "Dini Tolerans Bakımından Müslüman Endülüs ve Hıristiyan İspanya" konulu çalışmamızda, Vizigotlar dönemindeki dinî hayatı ve bu hayat içerisinde yahudilerin durumunu genişçe ele almaktayız.

bir durumda, suçsuz oldukları halde bu tür muamelelere maruz kaldıklarına inanan ve bu muamelenin tatbikçisi Vizigot Krallığı'nı itaat edilebilirliği açısından artık meşru görmeyen yahudiler için, İslâm ordusunun Endülüs'e girmesi son derece hayati önemde haiz bir gelişme idi. Zira, gerek daha önce kurdukları temaslar gerekse Kuzey Afrika'daki dindaşlarının verdikleri haberler sayesinde, müslümanların ehl-i kitaptan insanların dinî hayat ve haklarına müdahalede bulunmadıklarını öğrenmiş bulunuyorlardı. Dolayısıyla, onlar için Endülüs'ün müslümanların eline geçmesi, kaybettikleri sivil ve bilhassa dinî haklarının yeniden kazanılması, başka bir deyişle dinî bir cemaat olarak yeniden doğuşları demektir. Bu sebeptendir ki, İspanya yahudileri, fetih hareketinin başarılı olması için ellerinden gelen yardımı yapmaktan geri durmamışlardır.

Ahbâr'da yer alan ve el-Makkari tarafından da tekrarlanan bir rivayete göre, Tarık b. Ziyad'ın Kurtuba üzerine gönderdiği Muğis er-Rumî, şehri kuşattığı sırada, kenar mahalledeki yahudiler kendisiyle temas kurmuşlardı. Onların bu vesileyle Muğis'e, şehrin durumu hakkında bilgivermiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Şehir fethedilince ise, Muğis buradaki yahudileri, şehrin içine yerleştirmiş ve şehir güvenliğinin sağlanması işini, burada bıraktığı bir miktar müslüman askerle birlikte onlara tevdi etmişti.<sup>79</sup>

Kurtuba'nın fethi esnasında görülen fatihlerle yahudiler arasındaki bu iş birliği, başka şehirlerin fethi sırasında da tekrarlandı. Mesela, İlbire'nin fethi sırasında, savunmada bulunan Vizigot garnizonu, bir süre direnmiş ancak yahudilerin bazı kapıları açmalarının da yardımıyla müslümanlar şehre girmeyi başarmışlardı. Sonra, Kurtuba'da olduğu gibi, burada da şehrin güvenliği meselesini yahudilere bırakarak,<sup>80</sup> kendileri fetih hareketine devam etmişlerdir.

İslâm kaynaklarında işaret edilmemekle birlikte, hıristiyan kaynaklarında, Tuleytula şehrinin kapılarının yahudiler tarafından müslümanlara açıldığı ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Ashtor, Hıristiyan kaynaklarındaki bu bilginin yahudi düşmanlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>82</sup> Ancak kendisinin de bildiği üzere, Kurtuba, İlbire ve Gırnata'nın fethi sırasında benzeri hadiseler olduğuna göre, Tuleytula'da da olmaması için ciddi bir sebep bulunmamaktadır. Fetihden sonra şehrin emniyetinin

79 *Ahbâr*, 21-22.

80 *Ahbâr*, 22.

81 F. Fita, "Dos libros (Ineditos) de Gil de Zamora" BAH, 5, 138.

82 E. Ashtor, *The Jewish of Muslim Spain*, Philadelphia 1973, s. 18.

yahudilere tevdi edilmiş olması da<sup>83</sup> Hristiyan kaynaklarında verilen malumatı destekler mahiyettedir.

Musa b. Nusayr, 712 senesinde Endülüs'e girdiğinde, öncelikle fetih ettiği yerlerden ikisi İsbiliyye ve Bâce idi. Fetih hareketini devam ettirebilmek için, daha önce Tarık'ın yaptığı gibi, onun da bu şehirdeki yahudileri, şehrin güvenliğini sağlamakla görevlendirdiği görülmektedir.<sup>84</sup>

Gerek İslâm gerekse Hristiyan kaynakları, genellikle büyük şehirlerde olup bitenlerle ilgili haberleri vermektedirler. Mamâfih, yahudilerin yaşadığı öteki küçük yerleşim merkezlerinin fetihleri esnasında da aynı şeylerin gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu noktada bir husus dikkatinizi çekmektedir. İspanya dışında başka ülkelerde yaşayan yahudi cemaatleri ile ilgili bilgiler, bunların içinde yaşadıkları ülkelerdeki iktidar değişiklikleri ya da bu ülkelerin başka kavimler tarafından işgali sırasında, her hangi bir tarafın yanında yer almayarak pasif durumda kalmayı tercih ettiklerini, sadece kendilerine yönelik bir saldırı vâki olduğu takdirde savunmaya geçtiklerini göstermektedir.<sup>85</sup> İspanya'daki yahudi cemaati ise, az önce de görüldüğü gibi, bu teamülün dışına çıkarak müslüman fatihlerin yanında yer almıştır. Acaba niçin? Biz bunu iki sebebe bağlamaktayız: Birincisi, İspanya yahudilerinin Vizigot idaresinde maruz kaldıkları baskıların ağırlığıdır. Zira onlar, önce dinlerini yaşamaktan menedilmişler, son olarak ta kitle halinde köleleştirilmelerine karar verilmişti. O günün Avrupasındaki kölelik anlayışı da dikkate alındığında, bir insan topluluğu için bundan daha kötü bir âkıbet olabilir miydi? İkincisi ise, bu baskılardan kurtulmaları hususunda müslüman fatihlere güven beslemeleri idi. Eğer onlar, müslümanları kendileri için kurtarıcı olarak görmeseler ve müslümanların, fethin başarılı olması halinde, gasbedilen haklarını kendilerine tekrar kazandıracaklarına dair kuvvetli bir umut taşınmasalardı, ileride olabilecek her türlü gelişmeyi dikkate alarak, öteki yahudi cemaatleri gibi pasif kalmayı tercih edeceklerdi.

Verilen bu bilgilerden de açıkça anlaşıldığı üzere, yahudilerin Endülüs'ün fethinde önemli katkıları olmuştur. Doğrusu, müslümanlar da yahudilerin bu katkılarını karşılıksız bırakmamışlardır. Bu çerçevede, öncelikle, dağınık yahudi cemaatlerini toplayarak şehir merkezlerine

83 İbn İzarî, II, 12; el-Makkarî, I, 170.

84 *Ahbâr*, 25.

85 Ashtor, 70.

yerleştirmişler, bunu yaparken, kaçan ya da öldürülen Hıristiyanlara ait evlerden bir kısmını onlara tahsis etmişler, böylece de ele geçirilen ganimetlere kısmen onları da iştirak ettirmişlerdir. Ancak, müslümanların yahudiler lehine olan en önemli uygulamaları, ehl-i kitaptan olmaları hasebiyle, bu cemaate, Vizigotlarca gasbedilen dinî ve sivil hak ve hürriyetlerini yeniden kazandırmaları olmuştur. Bu cümleden olarak yahudilerin, Vizigot kralı Egica'nın 694 senesinde çıkardığı kanun gereği içine düştükleri kölelik statüsüne son verildi. Yahudiliğe ait ibadet, ayin vb. faaliyetlerin icrası serbest bırakıldı. Kapatılmış olan sinagogların açılmasına ve ihtiyaç halinde de yenilerinin yapılmasına izin verildi. Bundan başka, katolik kralların baskıları neticesinde İspanya'yı terk etmek zorunda kalan ya da Hıristiyanlığa girmeyi kabul etmedikleri için sürgüne gönderilen yahudi ailelerinin geri dönmelerine de müsaade edildi.<sup>86</sup> Kendisi de bir yahudi olan araştırmacı Ashtor'un deyişiyle "Bütün bunlar, yahudilerin o ana kadar hayal bile edemedikleri gelişmelerdi"<sup>87</sup>.

İspanya yahudilerine yeniden hür bir dinî cemaat olarak yaşama hakkı bahşeden bu gelişmeler, İspanya dışındaki yahudiler arasında da büyük bir yankı ve heyecan doğurdu; özellikle de Hıristiyanlığa girmeyi kabul etmedikleri için daha önce sürgün edilen yahudi aileleri, söz konusu gelişmelerin getirdiği haklardan yararlanmak üzere tekrar İspanya'ya, yani Endülüs'e dönmeye başladılar. Bundan başka, Asya'da ve Afrika'da, buldukları bölgelerdeki genel hayat şartlarından memnun olmayan öteki yahudi topluluklarından çok sayıda kimse de aynı yolu tuttu<sup>88</sup>. Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan bu göç hareketi, bu dönem yahudileriyle ilgili belki de en önemli tarihî gelişmedir. Göçenler arasında muhtelif dillere hakimiyeti olan, ticaret ve ziraat alanlarında maharetli pek çok kimse bulunuyordu. İslâm fethiyle Endülüs'e gelen hoşgörü atmosferi, bu insanların sözü edilen beceri ve kabiliyetlerini değerlendirebilmeleri için son derece müsaitti. Nitekim, başta liman şehirleri olmak üzere; yerleştikleri bölgelerde iş hayatına kolayca intibak edebilmeleri sayesinde, Endülüs'ün sosyo-kültürel ve iktisadî tarihi içerisinde önemli bir rol ve yere sahip oldular<sup>90</sup>.

86 E. Levi-Provençal, IV, 46; Mu'nis, 523.

87 Ashtor, 29.

88 Ashtor, 29 vd.

90 *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York (tarihsiz), IX, 686.

## II- FETİH ESNASINDAKİ UYGULAMALARIN FETİH SONRASI DURUMU

*Dozy*'e göre, "Müslüman fatihler, Endülüs'ü kesin olarak hakimiyetleri altına aldıktan ve burada iyice güçlendikten sonra, fetih esnasında yerli halkla yaptıkları anlaşmalara riayette müterreddit davranmaya başladılar. Kurtuba'da olup bitenler bunu göstermektedir. Şöyle ki: Bu şehirde, fetih esnasında yapılan anlaşma gereği *San Vicetne katedrali* dışındaki bütün kilise ve manastırlar yıkılmış; adı geçen katedral ise halka bırakılmıştı. Müslümanlar bir müddet anlaşmaya riayet ederek katedrale dokunmadılar. Ne var ki, Suriyeli Arapların (Şamiyyûn) gelişiyile şehir nüfusunun kalabalıklaşması ve buna bağlı olarak o sırada şehirde bulunan mescidlerin ihtiyaca cevap verememesi üzerine, daha önce Dımeşk ve Emesa'nın fethi esnasında yapıldığı gibi, Kurtuba'da da San Vicente katedralinin yarısı huristiyanların elinden alındı... Öteki anlaşmalar da benzeri bir akıbete düçar oldular, öyle ki, IX. yüzyılda gereklerine riayet edilen bir anlaşma hemen hemen kalmamış gibiydi. bir başka ifadeyle, Araplarca fethedilen öteki ülkelerde ne olduysa, İspanya'da da o oldu: Başlangıçta tatlı ve hümanist bir görünüm aksettiren İslâm idaresi, daha sonra sert ve toleranssız bir despotizme dönüştü. Endülüs fatihleri, IX. yüzyıldan itibaren Hz. Ömer'in "İslâmın bekası için biz, kendi zamanımızdaki; torunlarımız da kendi zamanlarındaki huristiyanları ezmeliler" şeklindeki tavsiyesine harfi harfine uygulamaya koydular."<sup>91</sup>

Arab'î medenî hayata yabancı, İslâmı ise insan hürriyetine düşman ve baskıcı bir din olarak gören *Simonet*<sup>92</sup> de, bu peşin hükmünün tabii bir neticesi olarak *Dozy*'in paralelinde düşünmekte ve düşüncesini *Dozy*'in verdiği bilgilere ek olarak, X. *Alfonso*'nun "*Cronica*"sında yer alan "Müslümanlar, İspanya'nın fethini gerçekleştirebilmek için, başlangıçta halkı vaadlerle kandırdılar. Ancak, istediklerine ulaştınca, vaadlerinin tam tersine, kiliseleri soydular" şeklindeki bir rivayetle de desteklemektedir<sup>92</sup>.

*Ashtor* tarafından ileri sürülen iddia da, kısmen *Dozy* ve *Simonet*'i destekler mahiyettedir. Bu iddiaya göre, müslümanlar, İşbiliyye'deki katedrali, fetih sırasındaki anlaşmaya muhalif olarak bilahere şehrin merkez camii haline getirmişlerdir<sup>94</sup>.

91 *Dozy*, *Historia*, II, 52-55.

92 *Simonet*, I, 132.

93 *Simonet*, I, 67.

94 *Ashtor*, 307.



Görüldüğü gibi, özellikle Dozy ve Simonet, fetih sonrasında İslam hakimiyetindeki gayr-ı müslimlerin durumuyla ilgili olarak genel bir hüküm vermektedirler. Eğer doğru ise, bu hükme göre, müslüman fatihler, Hz. Ömer'in tavsiyesi istikametinde yerli halkla yaptıkları anlaşmalara fetih sonrasında riayet etmemişler, dolayısıyla, bu anlaşmalarla yerli halka taahhüd ettikleri dinî hak ve hürriyetleri göz ardı etmişlerdir. Öte taraftan, bu hüküm, Endülüs'deki sekiz asırlık İslâm hakimiyeti döneminin tamamı için geçerli olduğunu ihsas ettiren bir uslûba da sahip bulunmaktadır. Yani, bir bakıma, gayr-ı müslim halkın dinî statüsü bakımından İslâm hakimiyetinin yargılanması ve neticede mahkum edilmesi anlamına da gelmektedir. Çünkü, doğru olması halinde, bu hüküm gereği ister istemez, müslümanların fetih sonrasında gayr-ı müslimlerin dinî hukukunu hiçe sayan fırsatçı ve müstebit bir idare gerçekleştirdikleri, böylece de, bir taraftan Kur'an'ın gayr-ı müslimlere toleransla davranılmasını telkin eden tavsiyelerine, Hz. Peygamberin bu tavsiyeler doğrultusundaki sünnetine, diğer taraftan da fetih esnasındaki kendi uygulamalarına muhalif bir tavır içine girdiklerini, neticede Endülüs'de dinî hayata toleransın değil, taassub ve baskının hakim olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. Söz konusu hüküm doğru ise, tasdik etmemiz gereken husus bu. Ancak, bu hüküm gerçekten de doğru mudur? Bu hüküm verilirken dayanılan delillerin sıhhat derecesi nedir? Kısacası, bu hükmün tarihî kıymeti nedir?

Bu soruların cevabının bulunabilmesi için, öncelikle yapılması gereken iş, üzerinde durulan hükme mesned teşkil eden delillerin tarihî kıymetinin tartışılması olmalıdır. Nitekim, biz de, bu istikamette hareket ederek yukarıda adları geçen araştırmacıların ileri sürdükleri delilleri tek tek ele alıp değerlendirmesini yapmak istiyoruz. Bunun için de Dozy ile işe başlıyoruz.

Dozy'in verdiği malumât şu unsurları ihtiva etmekteydi:

1) Müslüman fatihler, Kurtuba'nın fethi sırasında San Vicente katedrali dışındaki bütün kilise ve manastırları yıkmışlar; sadece adı geçen kiliseyi anlaşma gereği halka bırakmışlardır,

2) Müslümanlar, Suriyeli askerler gelene kadar anlaşmaya riayet ettiler. Ancak, Suriyeli askerler gelince, Kurtuba'da müslüman nüfus kalabalıklaştı. İşte bu durumda müslümanlar anlaşmaya aykırı olarak M. 747 senesinden sonra San Vicente katedralinin yarısını hristiyanların elinden alarak camie çevirdiler.

3) Müslümanlar bu anlaşma gibi öteki anlaşmaları da ihlal ettiler. IX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde şartlarına riayet edilen bir anlaşma hemen hemen kalmamış gibiydi.

4) Bu icraatler, Hz. Ömer'in "İslâmın bekası için, biz kendi zamanımızdaki, torunlarımız da kendi zamanlarındaki hıristiyanları ezmeliler" şeklindeki tavsiyesinin harfi harfine tatbikata konmasıdır.

Şimdi, madde sırasına uyarak Dozy'in sunduğu bu malumatın tarih gerçekliğini tartışalım.

1) Kurtuba'nın fethi esnasında, San Vicente katedrali dışında bütün kilise ve manastırların yıkıldığı şeklindeki görüş, vaâkıdan uzak, mesnedsiz bir iddia özelliği taşımaktadır. Zira, Dozy'le aynı kanaati paylaşan Simonet'in bile itiraf ettiği gibi, fetih sonrasında Kurtuba'da San Vicente katedrali ile birlikte başka kilise ve manastırlar da her hangi bir tahrip alameti taşımaksızın ayakta duruyordu.<sup>95</sup> Keza, konu ile ilgili bir başka araştırmanın<sup>96</sup> ortaya koyduğu bazı sonuçlar da bu hususu teyid eder mahiyettedir. Bu araştırma sayesinde fetihden bir asrı aşkın bir süre sonra bile Kurtuba'nın içinde San Cipriano, Santa Eulalia bazilikalarının, Tabanos, San Cosmey Damian manastırlarının, ayrıca hıristiyan devletlerden gelen missafir kral ya da elçilere tahsis edilmiş ufak bir kilisenin; kenar mahallelerinden el-Tarrazin'de bir bazilikanın, el-Rakkâ'n'de el-Harkâ (bir diğer adı el-Esraâ) kilisesinin, el-Bur'cda ise, Fausto, Yanuario ve Marcial adlarında üç azize tahsis edilmiş bir başka bazilikanın varlığını öğrenmiş bulunuyoruz. Mamâfih, fetih sonrasında Kurtuba'da varlığı devam eden kilise ve manastırların sırf yukarıda adları geçenlerden ibaret olduğunu düşünmek yanlıtıcı olabilir, zira, haklarında günümüze bilgi ulaşmamış başka mabedlerin varlığı da pek âlâ mümkündür.

O halde verilen bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Kurtuba'daki hıristiyan cemaati, San Vicente katedralinden başka mabedlere de sahip bulunuyorlardı. Yine anlaşılıyor ki, Dozy'in bu husustaki iddiası tarihi gerçeklerle pek bağdaşmamaktadır.

2) Suriyeli askerlerin gelmesi ve böylece Kurtuba'da müslüman nüfusun kalabalıklaşması üzerine, daha önceki anlaşmaya muhalefet edilerek 747 seneinden sonra, San Vicente katedralinin yarısına mesci-

95 Simonet, I, 201.

96 L. Torres-Balbas, "Mozarabias y Judarias de las ciudades hispanomusulmanes", Al-Andalus, XIX (1954), 176-177.

de çevrilmek üzere el konulduğu da doğru değildir. Çünkü, adı geçen katedralin yarısına 747 senesinden sonra değil, Kurtuba fethedildiği zaman el konmuştur. Nitekim, İbn İzarî'nin, Endülüs'ün meşhur tarihçisi er-Razî (324/936)'den naklettiği şu rivayet, konuya önemli bir açıklık getirmektedir:

“er-Razî, fakih Muhammed b. İsa'dan rivayetle şöyle dedi: Müslümanlar, Endülüs'ü fethettikleri zaman, Halid ve Ebû Ubeyde'nin sulhla ele geçirilen Suriye ve öteki yerlerdeki kiliseleri, hıristiyanlarla yarı yarıya bölüşmelerini örnek alarak<sup>97</sup> Kurtuba'daki büyük katedrali (San Vicente katedrali) ikiye taksim ettiler. Kendilerine düşen kısmı camie çevirdiler...”<sup>98</sup>

Yine, Zikr'deki bir rivayet te aşağı yukarı aynı anlamdadır:

“Tarık b. Ziyad, Kurtuba'ya girdiğinde, büyük katedralin yarısını camie çevrilmesini emretti, diğer yarısı ise hıristiyanların elinde kaldı.”<sup>99</sup>

Öte taraftan, Suriyeli askerlerin gelişi, katedralin yarısına el koyma, dolayısıyla anlaşmayı ihlal sebebi olarak gösterilemez. Çünkü, Suriyeli askerler, Endülüs'e 123/741 senesinde geldiler; kuzeydeki Berberî isyanlarını bastırdıktan sonra, 742'de Kurtuba'ya girdiler.<sup>100</sup> Her ne kadar, ilk bakışta, onların gelişiyle Kurtuba'da müslüman nüfusa on – oniki bin kişinin birden eklendiği ve bu durumun daha geniş bir ibadet mahalline ihtiyaç hissettirdiği düşünülebilir –ki Dozy böyle düşünmektedir– ise de, Suriyelilerin gelişinin hemen akabinde Maride ve Sarakosta'da baş gösteren yeni isyanlar üzerine, şehirdeki müslümanların önemli bir kısmı, asker olmaları hasebiyle, zikredilen mahallere gitmişler; böylece, Kurtuba'nın nüfusundaki bir anlık artış, çok geçmeden tersine dönmüştür.<sup>101</sup> Ayrıca, 125/743 senesinde halife Hişam b. Abdümelik tarafından Endülüs'e vali olarak gönderilen Ebu'l-Hattar Husam b. Dırar el-Kelbî, ilk iş olarak Suriyeli askerlerin Kurtuba ye-

97 Halid b. Velid ve Ebu Ubeyde'nin sulhla fethettikleri her yerde kiliselerin ikiye taksim edilmesi söz konusu değildir. Dimeşk'in fethi sırasında böyle bir uygulamayı varlığından söz ediliyorsa da, el-Vâkıdî, bu haberin doğru olmadığını ifade etmektedir. Bkz. el-Belazurî, 129 (TT. 176). Buna mukabil, Humus fethedildiğinde, Yuhanna kilisesinin dörtte birine el konulması ilse bir vâkıdır. Bkz. el-Belazurî, 137 (TT., 187); Fayda, 142.

98 İbn İzarî, II, 229.

99 Zikr, 36. Keza İbn Abdilhakem'in bir rivayeti de, Suriyelilerin gelmesinden önce Kurtuba mescidinin mevcut olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Futûhu İfrikiyye ve'l-Fendulus, nşr. E. et-Tabbâ', Beyrut 1964, s. 100.

100 Ahbâr, 42 vd.

101 Bu esnada meydana gelen dahili isyanlar hakkında bkz. Levi-Provençal, IV, 28 vd.

rine, kaynaklarda *el-Kuveru'l-Mucennede* adıyla geçen Neible, İşbiliye, İlbire, Ceyyan (Jaen), Reyyo, Şezûni (Sidonia), Tudmir (Mursiye), el-Cziretu'l-Hadrâ (Algeciras), Bace (Beja)'ya yerleştirilmelerini sağlamış<sup>102</sup>, böylece, 743 senesinde artık Kurtuba'da yaşayan Suriyeli asker kalmamıştır. Anlaşılan o ki, Dozy, sadece, Suriyeli askerlerin Kurtuba'ya gelişlerini nazar-ı dikkate almakta, ancak, bu askerlerin Kurtuba'yı terkedişleriyle ilgili sonraki gelişmeleri göz ardı etmektedir. Böyle olmasaydı, 747 senesinde gerçekleştiğini ileri sürdüğü San Vicente katedralinin yarısının mescede çevrilmesi hadisesini.747 senesinden dört sene önce Kurtuba'yı tamamen boşaltmış olan Suriyeli askerlere bağlar mıydı? Yani, Kurtuba'da 743'ten beri Suriyeli asker yoktur ki, bu askerlerden kaynaklanan bir rüfus atışından ve buna bağlı olarak 747 senesinde yukarıda zikredilen katedralin yarısına el konulması hadisesininde yukarıda zikredilen katedralin yarısına el konulması hadisesinden söz edilebilsin.

3) Doğrusu, Endülüs tarihi üzerinde bir çok araştırmanın sahibi bir müsteşrik olması cihetiyle, Dozy'den, müslüman fatihlerin fetih sonrasında, fetih sırasında yaptıkları öteki anlaşmaları da ihlal ettikleri ve gayr-ı müslim halka karşı müsamahasız davranmaya başladıkları şeklinde bir genellemeye gitmesi beklenmezdi. Ne var ki, araştırmacının diğer bazı meselelerde olduğu gibi bu hususta da takındığı subjektif tavrı, onu böyle bir yanılığa düşürebilmiştir. Onun asıl hatası, istisnâî bir uygulamayı, genel bir hüküm vermek için yeterli saymış olmasıdır. Söz konusu uygulama şöyledir: Endülüs fethedilince, fetih esnasındaki yardımlarından dolayı son Vizigot krallarından Wizita'nın oğullarına, babalarından kalan miras yapılan bir anlaşma ile teslim edilir. Ancak, daha sonra Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu olan I. Abdurrahman (138-172/756-788), bir sefer esnasında yanında bulunan Witiza'nın Artobas (Ardabasto) adlı oğlunun yerli halk nezdinde sahip olduğu nüfuzu görür ve onun bu durumunu kıskanarak, sefer dönüşünde mülklerini müsadere eder<sup>103</sup>. Dozy, İbnu'l-Kütiyye'nin söz konusu uygulamayı anlatan rivayetinin buraya kadar olan kısmını almakta ve buradan hareketle I. Abdurrahman'ın fetih esnasında yapılan anlaşmayı ihlal ettiğini söylemekte, bununla da kalmayarak, diğer anlaşmaların da aynı âkibete düşer olduklarını ifade etmektedir.

102 İbnu'l-Kütiyye, 43; Lisanuddin İbnu'l-Hatib, *el-İhâta fi Ahbari Gırnata*, nşr. M.A. İnan, Kahire 1973, I, 102; İbnu'l-Abbar (639/1260), *Kitâbu'l-Hulleti's-Siyerâ*, nşr. H. Mu'nis, Kahire 1963, I, 61.

103 İbnu'l-Kütiyye, 57-58; Dozy, *Historia*, II, 54.

İbnu'l-Kûtiyye'nin söz konusu rivayetinden açıkça anlaşıldığı gibi, Abdurrahman'ın meşrû bir sebep olmaksızın Artobas'ın mülklerini müsadere ettiği doğrudur. Keza, onun bu tutumunun fetih esnasında yapılan anlaşmayı ihlal olduğu da açıktır. Ne var ki, rivayetin Dozy tarafından aktarılmayan geri kalan kısmında, I. Abdurrahman'ın, Artobas'la yaptığı bir görüşme sonunda, yaptığı işin hatalı olduğunu anlayarak, müsadere ettiği toprakları geri iade ettiği, üstelik, Artobas'ı, gönlünü almak için bol miktarda para ve hediye vererek, hristiyan cemaatinin lideri<sup>104</sup> olarak tayin ettiği belirtilmektedir. Yani, rivayette hem ihlalden hem de bu ihlalin telafisinden söz edilmektedir. Oysa Dozy, rivayetin yarısını alıp diğer yarısını atmakta, böylece de en azından bir usul hatası yapmaktadır.

Dozy, öteki anlaşmaların da aynı âkıbete düşer olduklarını söylemekle beraber, bu hususta başka bir misal verememektedir.

Kendi konumuz açısından bakacak olursak, aslında, Dozy'nin sunduğu yukarıdaki hadise, dinî hayatla ilgili bir ihlali ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla araştırmacının, söz konusu hadiseye dayanarak vardığı ve dinî hayata da şamil kılmak istediği hüküm, bizim konumuz açısından her hangi bir öneme sahip bulunmamaktadır. Yani, I. Abdurrahman'ın daha sonra telafi ettiği sözü edilen ihlal, tek bir zimmînin arazileriyle ilgili bir ihlal olup, dinî hayata yönelik bir yön taşımamaktadır.

Dozy'in müslüman fatihlerin fetih sonrasında gayr-ı müslim halka karşı sert ve müsamahasız bir tutum içine girdikleri şeklindeki görüşüne gelince, bu görüşü, aynı Dozy'in bu konuyla yakından ilgisi bulunan bir başka görüşüyle tenkid etmek daha da yerinde olacaktır. Endülüs'de tesis edilen İslâm idaresinin hristiyan halk açısından, Vizigot idaresinden daha iyi olduğunu söyleyen Dozy, devamla şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

*“Önceden içinde buldukları ortamla karşılaştırıldığında, hristiyanlara müslümanlar tarafından sağlanan yeni ortam daha ağır değildi. Buna bir de Arapların zaten toleranslı kimseler oldukları eklenmelidir. İdari otorite aşırı dindar olmadıkça -ki idari otoritenin aşırı dindar olması kesinlikle istisnai bir haldir- kimsenin dini hayatına karışmaz, müslüman olması için çaba sarfetmezdi. Hristiyan halk ta bu durumun farkında idi. Kendilerine gösterilen müsamaha ve adaletten memnun olarak, müslü-*

<sup>104</sup> Endülüs'de hristiyan cemaatin liderine “Comes” adı verilmektedir. Bu kişi, hristiyan halkı temsil eder, ve bu halkın dahili idaresinden sorumludur. Bkz. İbnu'l-Hatib, I, 103, 3 no'lu dipnot.

manların idaresi altında yaşamayı, Cermenlerin ya da Frankların idaresi altında olmaya tercih ediyorlardı. Nitekim, bütün VIII. yüzyıl boyunca, meydana gelen bir çok ayaklanmada bir -iki istisna dışında -bunlar da bazı Arapların tesiriyle olmuştur- hıristiyan halk görülmemektedir.”<sup>105</sup>

4) Dozy'in, Hz. Ömer'i bilahere Endülüs fatihlerinin ha'fi harfine tatbikata koyduklarını iddia ettiği “İslâm bekası için, biz kendi zamanımızdaki, torunlarımız da kendi zamanlarındaki hıristiyanları ezmeliler”<sup>106</sup> şeklinde bir tavsiyenin sahibi olarak takdim etmesi, onun Hz. Ömer dönemi hakkındaki bilgi eksikliğini göstermektedir. Zira, kaynaklardan ortaya çıkan gerçek şudur ki, Hz. Peygamberin tavsiyesi olan gayr-ı müslim tebaaya adalet ve insafla davranılması hususunda Hz. Ömer son derece hassas davranmıştır. “Kaynaklarımız, Hz. Ömer zamanında bu prensiplerin çiğnendiğini gösteren örneklerle hemen hiç yer vermemişlerdir. Buna karşılık, Hz. Ömer'in gayr-ı müslimlerin hukukuna saygılı davrandığını gösteren pek çok örnek kaynaklarda yer almıştır. Âdil halife, Suriye kuvvetleri genel komutanı Ebû Ubeyde'ye gönderdiği bir mektupta, müslümanların zimmilere zulüm ve haksızlık etmelerine mani olmasını emretmiştir. “O, harâc ve cizyenin gayr-ı müslimlerden nasıl toplandığını âmillerine sormuş; zorla veya anlaşma şartlarından fazla bir şey alınmamasına dikkat etmiştir. O, zimmilere haksızlık edilmesine izin vermemiş ve onların, can, mal ve namuslarının korunmasına büyük özen göstermiştir.”<sup>107</sup>

Dozy'den sonra şimdi de gelelim Simonet'in Dozy'ninki ile paralellik arzeden görüşünü dayandırdığı X. Alfanso'nun rivayetinin değerlendirilmesine. Hemen belirtelim ki, biz bu rivayetin gerçekleri aksettirdiği kanaatini taşıyoruz. Şu deliller bizi bu kanaate ulaştırmaktadır:

1) Endülüs tarihiyle ilgili ilk İslâm ve Hıristiyan kaynaklarında bu rivayeti teyid eder bir bilgi bulunmamaktadır. Meselâ, fetih ve fetih sonrası gelişmelerin şahidi olan Bâceli hıristiyan tarihçi İsidoro, böyle bir uygulamadan hiç söz etmemekte, bilakis, müslümanların hıristiyanları kendi dinleriyle baş başa bıraktıklarını söylemektedir.<sup>108</sup> Gerçi, bazı İslâm kaynaklarında Maride'nin fethi sırasında, müslüman askerlerin bu şehirdeki kiliselerin mal varlıklarına el koydukları rivayet edilmiş-

105 Dozy, Historia, II, 48. Benzeri bir görüş için bkz. Cagigas, I, 632.. Mu'nis, 442.

106 Dozy, bu sözü, Ebû İsmail el-Basri'nin Futûhu's-Şâm (Calcuta 1854) adlı eserinden nakletmektedir. Biz maalesef bu eseri görme imkanına sahip olmadık.

107 Fayda, 166.

108 Espana Sagrada, VIII, 306 vd.

tir<sup>109</sup>. Ancak, bu uygulama, şehrin teslimi için yapılan anlaşma çerçevesinde gerçekleşmiştir; yoksa anlaşmada verilen garantilere aykırı olarak kiliselerin mal varlıklarına daha sonra el konulması gibi emr-i vâki kabilinden bir durum söz konusu değildir.

2) Söz konusu rivayetin yer aldığı "Cronica General De Espana" XIII. yüzyılın sonlarına doğru, hem kral hem de bilgin bir kişi olan X. Alfonso tarafından kaleme alınmıştır. Eserin kaleme alındığı dönem, Endülüs'de İslâma karşı XI. yüzyılda açılan haçlı savaşının hristiyanlar lehine büyük bir heyecanla devam ettiği dönemdir. İslâm dini ve müslümanlar Endülüs içindeki ve dışındaki geçmiş tarih ve kültürleriyle birlikte "*can düşmanı*" ilan edilmiştir. Kilisenin desteğiyle bir taraftan İslâm hakimiyetindeki toprakların istilası için askerî seferler düzenlenmekte, diğer taraftan ise İslâmı ve İslâm tarihini kötüleyen amansız bir propoganda yürütülmektedir. X. Alfonso, işte böyle bir ortamda yetişir ve daha sonra Kastilya (Castilla) Krallığı'nın başına geçer. Babası III. Ferdinand'ın izinden yürüyerek Endülüs müslümanlığına karşı yürütülen haçlı savaşının ateşli bir bayraktarı olarak tebarüz eder. Koyu bir hristiyan olması, onu İslâma ve bütün müslümanlara düşman kılar. İşte bu ruh haleti içerisinde kaleme aldığı "Cronica"sı müslümanlara karşı duyduğu kin ve düşmanlığı ortaya koyan bilgilerle doludur. İslâmın doğuşunu, Hz. Peygamber'in vefatını, İslâm fetihlerini anlatırken, gerçek tarihi bilgilere değil, İslâm dininin yayılmasından rahatsız olan kilise mensuplarının halkın zihnini çelmek için uydurdukları sahte rivayetlere dayanmaktadır. Misaller verelim:

X. Alfonso, "Cronica"da Hz. Peygamberin doğumunu gençliğini ve peygamber oluşunu özetle şöyle anlatmaktadır:

(Hz.) Muhammed, Arabistan'ın kıtık içinde olduğu, insanların otları yediği bir zamanda 580<sup>110</sup> senesinde doğdu. Sekiz yaşına bastığında, fen ilimlerini, hristiyan ve yahudi kutsal metinlerini öğrenmeye başladı. Bu kaynaklara dayanarak daha sonra kendi sapık mezhebini kurdu. Onüç yaşında iken dedesi ile Kudüs'e gitti. Döndüğünde fakirlik sebebiyle Hadaya(?) adlı dul bir kadının hizmetine girdi. Yirmibeş yaşına geldiğinde kraliçe Hatice(? !)'nin hizmetine girdi. Bu sırada sihirbazlıkta artık iyice ustalaşmıştı. Sonra, sapık bir rahip olan Juan'la birlikte Mısır ve Filistin'e bir çok seyahat yaptı. Hristiyanlara ve yahudilere karşı kendisini savunmak için Juan'dan Hristiyanlık ve Yahudilik hakkın-

109 *Ahbâr*, 26; el-Makkari, I, 253.

110 Halbuki, bildiği gibi Hz. Peygamber 570 (veya 571) yılında dünyaya gelmiştir.

da pek çok şey öğrendi. Bu öğrendiklerinin hepsi de asılsız sapık görüşlerdi. Bundan sonra, Hatice'yi, kendisinin yahudilerin geleceğini haber verdikleri peygamber olduğunu inandırdı. Ardından öteki Arapları da inandırdı. Vaazlarında Eski ve Yeni Ahid'i esas alıyor, ancak onun üzerine yeni ayetler ilave ediyordu. Böylece Yüce Tanrımızın İncil'ini bozdu<sup>111</sup>.

X. Alfonso'dan öğrendiğimize göre, Hz. Peygamber, İslamiyeti yaymak üzere Afrika'ya hatta İspanya'ya kadar gitmiştir(?):

“Muhammed, sapık mezhebini İspanya'da yaymaya başladı, fakat Aziz İsidoro'nun müridlerinin karşı koymak üzere ona doğru yönelmeleri üzerine, kaçarak İspanya'yı terketmek zorunda kaldı. Bununla beraber, Afrika ve Arabistan'da insanları kandırmaya devam etti”<sup>112</sup>

Müellifimiz, bugüne kadar bilinenlerin aksine, Hz. Peygamberin kırk yaşında Arabistan'a kral olduğunu, bundan yedi sene sonra ise kendi dinini tebliğle başladığını belirttiğinden sonra, şöyle devam etmektedir:

“... Cebrail'in kendisine vahiy getirdiğini iddia ederek pek çok yalanlar söyledi. Bunlar, Kur'an dedikleri kitabı teşkil eden surelerdir. Bu surelerde ne yalanlar yazılmadı (!) Onları okumak, işitmek ve tatbik etmek, ne utandırıcı bir şeydir. Aldatılmış ve günah bataklığına saplanmış insanlar, bu surelere inandılar; bugün de aynı durumlarını devam ettirmekteler ve Tanrı'nın bozulmamış dini olan Hıristiyanlığı, gerçek inancı, kabule yanaşmamaktadırlar”

Alfonso, Hz. Peygamber'in vefatını ise şöyle anlatmaktadır:

“Muhammed ölünce, üç gün içerisinde yeniden dirilmesini beklediler. Beklentileri boşa çıktı. Onbirinci günde, cesedi köpekler tarafından parçalanmış bir halde bulundu.”<sup>113</sup>

Olayın muasır hıristiyan bir kaynak<sup>114</sup> tarafından bile İspanya'nın müslümanlarca fethi, hıristiyan halkın hayrına yorumlanır ve fatihlerin yerli halka tanıdığı dinî hürriyet takdir edilirken, Cronica'sını fetihden tam beş asır sonra kaleme almış olan X. Alfonso, müslüman fatihleri, kaba, rezil, aldatıcı ve “Karanlık bir gecede koyun sürüsüne dalmış aç bir kurttan daha vahşi ve tehlikeli” kimseler olarak nitelemektedir<sup>115</sup>.

111 A.G. Solalinde, *Antologia de Alfonso el Sabio*, Madrid 1960, 91.

112 Solalinde, 92-95.

113 Solalinde, 98.

114 Espana Sagrada, VIII, 306-309.

115 A. Chejne, *Historia de Espana Musulmana*, Madrid 1980, s. 115.



Verdiğimiz bu örneklerin de açıkça gösterdiği gibi, Hz. Peygambere ve İslâm dininin kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e bu kadar peşin hükümlü yaklaşan ve müslüman fatihleri, gerçekleri tamamen tersyüz ederek bu derece menfi bir nitelermeye tâbi tutan X. Alfonso'dan "can düşmanı" ilan ettiği müslümanların Endülüs'teki fetih sonrası icraatlerine tarafsız yaklaşmasını ve onlar hakkında gerçeğe yakın bilgiler aktarmasını nasıl bekleyebiliriz? Yine aynı sebeplerle, onun tenkid konusu olan yukarıdaki rivayetine nasıl güvenebiliriz?

Şimdi de Ashtor'un müslümanların İsbiliye'deki katedrali, fetih esnasında yapılan anlaşmaya aykırı olarak, sonradan şehrin merkez camii haline çevirdikleri şeklindeki görüşüne gelince. Bu görüş, son derece zayıf bir iddiadan öteye geçmez. Zira, öncelikle araştırmacının kendisinin bu malumatı nereden aldığını, ya da hangi tarihi dökümanın kendisini bu görüşe ulaştırdığını belirtmemektedir. Sonra, el-Hımyeri'nin de gayet açıkça ifade ettiği gibi, İsbiliye'deki merkez camii, şehrin surlarıyla birlikte II. Abdurrahman (M. 822-852) tarafından inşaa ettirilmiştir. Ayrıca, aynı müellifin, câmi hakkında verdiği bilgilerden, katedralden çevrilme olduğuna delalet edebilecek bir ip ucu da bulunmamaktadır<sup>116</sup>.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden biz şöyle bir sonuca ulaşmaktayız: Gerek Dozy gerek Simonet gerekse Ashtor, anlaşmaların fetih sonrası durumu ile ilgili yorum ve hükümlerinde gerçekçi değildirlir. Zayıf delillere dayanarak genel hükümler çıkarmaya kalkışmaları, onları özellikle Dozy ve Simonet'i, bu duruma düşürmüştü. Pek tabii olarak bunda, meseleye peşin hükümle yaklaşmış olunmasının da rolü bulunmaktadır.

Doğrusu, bizim elimizdeki bilgiler, Dozy ve Simonet'in savunduğu görüşün aksine, müslüman idarecilerin, istisnâ bazı uygulamalar dışında, daha önce yaptıkları anlaşmalara riayete özen gösterdiklerini, müsahadan ayrıldıklarının iddia edildiği zamanlarda yaptıkları anlaşmalarda da, anlaşmaya taraf olan zayıf muhataplarının hukukunu göz önünde bulundurduklarını ve akarsı taraf ihlal etmedikçe, mevcut anlaşmalara riayet ettiklerini, hattâ, karşı taraf herhangi bir anlaşmayı ihlal etmiş, ancak daha sonra hatalarını telafi etmek istemişlerse, eski anlaşmanın geçerliliğini kabul ettiklerini göstermektedir. Şimdi bu kanaatimizi destekleyen misallerden bir kaçına kısa bir göz atalım:

116 el-Hımyeri, 20. Ayrıca bkz. Zikr, 142.

Daha önce ortaya koyduğumuz gibi, müslüman fatihler, M. 711 senesinde Kurtuba'yı zabtettiklerinde San Vicente katedralinin yarısına el koyarak mescide tahvil etmişlerdi. Bu kadalık mekan, uzun süre, müslümanların ihtiyacını karşılamaya yetti. Ancak, I. Abdurrahman döneminde (138i-172/756-788), gerek Endülüs'e olan göçler gerekse yerli halktan bazı kimselerin İslâmlaşması sebebiyle, müslüman nüfusta görülen önemli artış karşısında, Kurtuba'daki bu mescid yetersiz kaldı. Bunun üzerine, Abdurrahman, mescidi genişletmek istedi. Bunun tek yolu da, adı geçen katedralin hâlâ kilise olarak kullanılan diğer yarısını mescide katılmasından geçiyordu. Ancak bu nasıl olacaktı? En eski ve güvenilir Endülüs tarihçilerinden biri olan er-Râzî (324/936)'nin verdiği bilgilere göre, I. Abdurrahman, hristiyan halka önce mescidi genişletmek istediğini, bunun için ellerindeki kısmı kendisine bırakmalarını istedi. Fakat, onlar bu isteğe karşı çıktılar. Bunun üzerine, Abdurrahman, *fetih sırasında yapılan anlaşmaya vefasından dolayı*, onlara 100.000 dirhem para teklif etti. Hristiyanlar, bu teklifi kabul ettiler, bundan başka, harap halde bulunan bazı küçük kiliseleri tamir ederek yeniden ibadete açma izni de aldılar<sup>117</sup>.

Yine I. Abdurrahman, 150/767 senesinde, Castilla halkıyla bir anlaşma yapmış ve bu anlaşmada, hristiyan halka, müşterek cizye<sup>118</sup> ödemeleri karşılığında, canlarının, mallarının ve *dinlerinin himaye altında* bulundurulacağını, ve kendileri ihlal etmedikleri sürece anlaşmada verilen garantilerin hâki kalacağını taahhüd etmiştir<sup>119</sup>.

I. Abdurrahman'ın torunu II. Abdurrahman'ın emirliği döneminde (M. 822-852) Mayorka (Mallorca)'nın<sup>120</sup> hristiyan halkı, daha önce yapılan anlaşmayı bozarak, bölgedeki müslümanlara düşmanca davranmaya başlamışlardı. Emir, bu duruma son vermek için, adaya asker gönderdi. Neticede, hristiyan halk, tekrar itaat altına girmeyi kabul etti ve Abdurrahman'dan eski anlaşmanın yenilenmesini talep ettiler. O da onların bu isteğini kabul etti<sup>121</sup>.

117 İbn İzarî, II, 229.

118 Kendileriyle anlaşma yapılan gayr-ı müslim bir cemaatten, cizye ayrıca tasrih edilmeksizin, yıllık ödeyecekleri belirli bir miktarın istenilmesine genel olarak müşterek, Cizye denilmektedir. Bkz. Fayda, 72 vd.

119 es-Süfi, II, 87-88.

120 Akdeniz'de İspanya'ya ait Balear Adalarından en büyüğüdür. El-Humyerî (s. 188) burasının H. 290 senesinde fethedildiğini söylemekteyse de, yeni yapılan bir araştırma, daha 89 senesinden itibaren bu adaların bir kaç kez fethedildiğini ortaya koymaktadır. Bkz. İsam Salim Sisalin, *Cuzuru'l-Endulusi'l-Mensiyye*, Beyrut 1984, 54 vd.

121 İbn Hayyan, II, 3; İbn İzarî, II, 89.

Vereceğimiz bu son misal ise, III. Abdurrahman dönemine (M. 912-950) aittir. Huşen 'nin rivayetine göre, devletle yaptıkları anlaşma gereği, isyan ettikleri kaleleri terkederek Kurtuba'ya yerleşen hıristiyan topluluğundan birisinin karısı müslüman olur ve hıristiyan kocasından ayrılmak için, Kurtuba kadısından yardım ister. Kadı, bu talebi hemen kabul eder. Bu sırada hâcib (Başvezir) olan ve III. Abdurrahman tarafından sevilen Bedr b. Ahmed, Ya'lâ isimli birisiyle kadıya şu mesajı ulaştırır: "*Kurtuba'daki bu hıristiyanlar, bir anlaşma çerçevesinde kalelerini terkederek buraya yerleştiler. Onlara kötü muamelede bulunmak doğru olmaz. Anlaşmalara sadık kalınması gerektiğini sen herkesten daha iyi bilirsin. O hıristiyanla karısını kendi hallerine bırak.*" Kadı, hâcibin bu isteğine menfi cevap verir. Bunun üzerine Ahmed b. Bedr kadıya son olarak şu mesajı ulaştırır: "*Ben, hak-hukûk konusunda sana itiraz etmiyorum. Senden tek istediğim, zimmet akdine sahip bu insanların haklarını muhafaza hususunda temkinli davranmandır. Onların haklarına riayet edilmesi gerektiğini, zaten sen, herkesten daha iyi bilirsin*"<sup>122</sup>.

Üç farklı idareciye, dolayısıyla üç farklı döneme ait bu misaller bize neyi göstermektedir?

Birinci ve ikinci misaller, devletin kendisinin güçlü, muhatabının ise son derece zayıf olduğu bir anda bile, daha önce yaptığı anlaşmanın çiğnenmemesini, ahde vefanın bir gereği olarak telakki ettiğini; yine benzeri bir ortamda yaptığı bir başka anlaşmayı, güçlü olduğu için sırf kendi isteklerini yansıtacak bir biçimde değil, aksine, her iki tarafın haklarını ve yükümlülüklerini ihtiva edecek bir usulpla dikte ettirmiş olduğunu; üçüncü misal, devletin, anlaşmayı ihlal eden tarafı, ihlal ettikleri anlaşma sayesinde kazandıkları haklardan tamamen mahrum bırakması mümkün olduğu halde, böyle bir uygulama yerine, karşı tarafın pişmanlığını dikkate alarak, eski anlaşmayı geçerli kabul etmek suretiyle affı ve müsamahayı tercih ettiğini; son misal ise, devletin, gayr-ı müslim tebanın sahip olduğu zimmet akdini korumada ne kadar hassas ve ısrarlı olduğunu ortaya koymaktadır.

İşin burasında, konu ile ilgili bir başka noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz. Şöyle ki: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, istisna kabilinden de olsa, bazı idarecilerin, gayr-ı müslimlerin hakları hususunda yeterince hassas davranmadıkları hattâ menfi icraatlarda buldukları vâki olmuştur. Ne var ki, bu icraatlaer, çok geçmeden ya icraat sahipleri

<sup>122</sup> Muhammed b. Hâris el-Huşeni (361/971), *Kudâtu Kurtuba*, nşr. Heyet, Kahire 1966, s. 107.

ya da onlardan sonra iş başına gelen idareciler tarafından hemen telafi edilmişler, böylece, bu tür icraatlerin süreklilik kazanmasına fırsat verilmemiştir. Diğer taraftan, menfi icraatlerin muhatabı olan gayr-ı müslimler, sıkıntılarını en üst otoriteye dahî ulaştırma imkanına sahip olmuşlardır. Mesela, fetih sonrası hadiselere şahit olmuş hıristiyan tarihçi İsidoro'dan intikal eden bilgilere göre, Anbese b. Suheym el-Kelbî adlı vali (102-106/721-726) hıristiyan halktan, daha önce ödemeleri kararlaştırılan miktarın iki katı vergi alır ve bu durum, hıristiyan halkın onu Şam'daki halifeye şikayet etmesine sebep olur. Bunun üzerine halife, Anbese'yi görevden alır, ayrıca, onun yerine gönderdiği Yahya b. Seleme el-Kelbî alınan fazla vergiyi iade eder<sup>123</sup>. Uzun yıllar sonra, I. Hakem döneminde (M. 796-722) de benzeri bir hadise vukû bulur. en-Nuveyrî'nin rivayetine göre, I. Hakem'e, Rabî isimli harâc âmilinin fazla vergi toplamak suretiyle zimmî halka zulmettiğine dair haberler ulaşır. Bunun üzerine Hakem, adı geçen harâc âmilini idanı ettirir<sup>124</sup>. Yine bir başka misal olarak, yukarıda da geçtiği üzere, I. Abdurrahman'ın, Artobas'ın arazilerini müsadere etmesini ve Artobas'ın daha sonra kendisiyle bizzat görüşmesinden ve bu görüşmede, maruz kaldığı haksızlığı açık bir dille ifade etmesinden sonra, emirin müsadereye son vermesini zikredebiliriz.

Görüldüğü gibi, bu makalemizde, önce müslüman fatihlerin gayr-ı müslimlerin dinî hayatıyla ilgili olarak fetih esnasındaki uygulamalarını, daha sonra da tenkidci bir yaklaşımla bu uygulamaların fetih sonrası durumunu ele almaya çalıştık. Bununla beraber, konuyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken fetih sonrasında gayr-ı müslimlerin dinî eğitimi, dinî teşkilâtları, mabedlerinin durumu, ibadet ve ayinlerin icraası gibi başka hususlar da bulunmaktadır. Bunlar da, "Endülüs'te gayr-ı müslimlerin fetih sonrası dinî hayatı" konulu bir başka makalede ele alınacaktır.

### Ulaşılan Sonuçlar:

1) Gayr-ı müslimlerin dinî hayatı hususunda, Kur'an-ı Kerim'in tayin ettiği çizgide Hz. Peygamber ve onu örnek alan ilk halifeler tarafından ortaya konan tatbikat, müslüman fatihlerce Endülüs'de de tekrar edilmiştir. Bu tatbikat, gayr-ı müslimleri dinî hayatları üzerine serbest bırakma esasına dayanmaktadır. Bu çerçevede, sözü edilen zümre, din-

123 Dozy, *Historia*, I. 211-212.

124 Ahmed. b. Abdil vehhab en-Nuveyrî, (732-1332), *Nihayetu'l-Ereb*, nşr. M. Ebû Dayf Ahmed, ed-Daru'l-Beydâ (Tarihsiz), s. 93

lerini, dolayısıyla dinî müesseselerini (başpiskoposluk, piskoposluk, rahbîlik, kilise, manastır ve sinegolar vb.), dinî hukuklarını, örf ve âdetlerini muhafaza hakkına sahip olmuşlardır.

2) Endülüs'de, dinî hayat açısından sulhla fethedilen topraklarda yaşayan hıristiyanlarla savaşla fethedilen topraklarda yaşayanlar arasında ciddi bir farklılık görülmemiştir.

3) Müslümanların Endülüs'e girişi, yahudilerin dinî bir cemaat olarak yeniden doğuşlarını sağlamıştır.

4) Bazı Batılı araştırmacıların zayıf delillere dayalı iddialarının aksine, müslümanlar, gayr- müslimlerle yaptıkları anlaşmalara ve bu çerçevede onların dinî haklarına saygılı davranmışlardır. Bu saygı ve vefâ dolayısıyla ki, Endülüs'de sekiz asırlık İslâm hakimiyeti döneminde, yahudi ve hıristiyan varlığı hep devam etmiştir.