

## İslam Toplumunda Gayrimüslimlere Tanınan Dinî ve Medeni Haklar Bağlamında Bir Arada Yaşama Kültürü

Mehmet Emin Eser<sup>1,2</sup>

### ÖZET

İslam toplumlarında gayrimüslimlerin dinî ve medeni özgürlükleri, tarihsel süreç boyunca belirli hukuki ve idari sınırlar içinde tanımlanmıştır. İncelenen dönemler göstermektedir ki, gayrimüslimler ibadetlerini sürdürme, dinî kurumlarını muhafaza etme ve sosyal hayatın çeşitli alanlarına katılma imkânına sahip olmuşlardır. Bu durum, farklı idari yapı ve coğrafyalarda değişkenlik göstermekle birlikte, süreklilik arz eden bir birlikte yaşama pratiğinin varlığına işaret etmektedir. Birçok farklı İslami döneme ait örnekler üzerinden yapılan değerlendirmeler üzerinden yapılan değerlendirmeler, hoşgörü politikalarının keyfî değil, büyük ölçüde hukuki düzenlemelere dayandığını göstermektedir. Vergi uygulamaları ve idari sınırlamalar, ayrımcı bir dışlama mekanizmasından ziyade hukuki ve toplumsal dengeyi korumaya yönelik araçlar olarak işlev görmüştür. Bulgular, İslam toplumlarında gayrimüslimlere tanınan özgürlüklerin mutlak olmamakla birlikte, çağdaş toplumlarla kıyaslandığında görece geniş ve istikrarlı bir alan sunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede çalışma, İslam dünyasında dinî çoğulculuğun tarihsel bir gerçeklik olduğunu ve farklı inanç gruplarının birlikte yaşama tecrübesinin belirli bir sistematik içinde şekillendiğini ortaya koymaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Dinler Tarihi, İslam toplumları, Gayrimüslim, Dinî özgürlükler, Hoşgörü.

## The Culture of Coexistence Within The Framework of Religious And Civil Rights Granted to Non-Muslims in Islamic Society

### ABSTRACT

Religious and civil liberties of non-Muslims in Islamic societies were defined within certain legal and administrative boundaries throughout history. The examined periods indicate that non-Muslims were able to maintain their religious practices, preserve their institutions, and participate in various aspects of social life. Although these practices varied across different administrative structures and regions, they reflect the existence of a sustained culture of coexistence. Evaluations based on examples from multiple Islamic periods demonstrate that tolerance policies were not arbitrary but largely grounded in legal regulations. Taxation practices and administrative restrictions functioned more as tools to preserve political and social balance rather than as mechanisms of discriminatory exclusion. The findings suggest that, while these liberties were not absolute, they

<sup>1</sup> İletişim Yazarı: mehmetemineser57@gmail.com

<sup>2</sup> Dr. Milli Eğitim Müdürlüğü, Elazığ/Türkiye, ORCID: 0000-0001-6882-272X

(Makale Gönderim Tarihi: 31.01.2026 / Yayın Tarihi:30.09.2026)

Doi Numarası: [10.18026/cbayarsos.1878904](https://doi.org/10.18026/cbayarsos.1878904)

Makale Türü: Araştırma Makalesi

provided a relatively broad and stable sphere compared to contemporary societies. In this context, the study highlights that religious pluralism in the Islamic world was a historical reality and that the experience of different religious communities living together was shaped within a systematic framework.

**Keywords:** *History of Religions, Islamic Societies, Non-Muslims, Religious Liberties, Tolerance.*

## 1. GİRİŞ

Dinî ve kültürel çeşitliliğin toplumsal yapı üzerindeki etkileri, tarih boyunca siyasal ve hukuki düzenlemelerin temel meselelerinden biri olmuştur. Farklı inanç gruplarının bir arada yaşama tecrübesi, özellikle geniş coğrafyalara hükmeden çok dinli ve çok kültürlü toplumlarda daha belirgin bir önem kazanmıştır. Bu bağlamda İslam toplumları, kuruluşlarından itibaren bünyelerinde Müslümanlar ile birlikte gayrimüslim toplulukları da barındırmış; bu durum, dinî ve medenî özgürlükler çerçevesinde çeşitli idari ve hukuki düzenlemelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

İslam düşüncesinde insanın yaratılıştan sahip olduğu onur, adalet ve inanç özgürlüğü ilkeleri, gayrimüslimlerle ilişkilerin temel belirleyicileri arasında yer almıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “Dinde zorlama yoktur” (Bakara, 2/256) ilkesi ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Medine Sözleşmesi gibi uygulamaları, farklı din mensuplarının hak ve sorumluluklarını düzenleyen erken dönem örnekler olarak dikkat çekmektedir. Bu ilkeler doğrultusunda şekillenen İslam hukukunda, zimmî statüsünü kabul ederek cizye yükümlülüğünü yerine getiren gayrimüslimlere can ve mal güvenliği, din ve vicdan hürriyeti, ibadetlerini serbestçe yerine getirme ve sosyal hayata katılma gibi temel haklar tanınmıştır. Böylece cizye, yalnızca mali bir yükümlülük olmayıp zimmîlerin hak ve sorumluluklarını düzenleyen hukukî statünün de temel unsurlarından biri olmuştur.

Bu çalışma, İslam toplumlarında gayrimüslimlere yönelik hoşgörü politikalarını, dinî ve medenî özgürlükler bağlamında ele almayı amaçlamanın yanı sıra İslam yönetiminde zimmîlerin sahip olduğu dinî ve sivil özgürlükler, İslam öncesi dönemde sahip oldukları özgürlüklerle karşılaştırılarak ele alınmaktadır. Erken İslam döneminden başlayarak farklı idari ve coğrafi örnekler üzerinden, uygulamaların teorik temelleri ile pratik yansımaları birlikte değerlendirilecektir. Ayrıca söz konusu politikalar, modern özgürlük anlayışlarıyla karşılaştırılarak tarihsel bağlam içinde nesnel bir analiz yapılacaktır. Böylece İslam toplumlarında farklı inanç gruplarının birlikte yaşama tecrübesine dair daha bütüncül bir perspektif sunulması hedeflenmektedir.

## 2. YÖNTEM

Bu çalışma, İslam toplumlarında gayrimüslimlere tanınan dinî ve medenî hak ve özgürlükleri, tarihsel süreç ve hukukî düzenlemeler çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi esas alınmış ve doküman incelemesine dayalı bir çalışma yürütülmüştür. Konuya ilişkin Kur’ân-ı Kerîm, hadisler,

klasik ve modern İslam hukuku kaynakları, tarihî belgeler ve akademik araştırmalardan yararlanılmıştır.

Çalışmanın inceleme alanı, dinî hak ve özgürlükler ile medeni hak ve özgürlükler olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır. İlk bölümde gayrimüslimlerin dinî hayatlarına ilişkin hak ve özgürlükler incelenmiştir. Bu kapsamda inanç ve vicdan özgürlüğü, ibadet özgürlüğü, dinî kurumların ve ibadet mekânlarının korunması, dinî hayatın sürdürülmesi ve farklı inanç gruplarının kendi dinî uygulamalarını gerçekleştirebilmeleri gibi konular değerlendirilmiştir. Bu hakların İslam'ın temel kaynaklarındaki dayanakları ortaya konulduktan sonra, farklı dönemlerdeki tarihî uygulamalar üzerinden teorik hükümler ile pratik uygulamalar arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise medeni hak ve özgürlükler ele alınmıştır. Bu kapsamda gayrimüslimlerin can ve mal güvenliği, aile ve şahıs hukuku, mülkiyet hakkı, ekonomik faaliyetlere katılım, sosyal hayata iştirak, adalet ve hukuk önünde korunma gibi alanlardaki durumları incelenmiştir. Bu başlık altında özellikle zimmî statüsünün gayrimüslimlerin hukukî ve sosyal konumlarına etkisi değerlendirilmiştir.

Her iki ana başlık altında yapılan incelemede, öncelikle İslam'ın temel kaynaklarında yer alan normatif ilkeler ortaya konulmuş, ardından bu ilkelerin tarihsel süreç içerisindeki uygulamaları ele alınmıştır. Böylece yalnızca hukukî hükümlerin teorik boyutunun değil, söz konusu hükümlerin farklı dönem ve coğrafyalardaki toplumsal yansımalarının da değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Araştırmada ayrıca karşılaştırmalı yöntemden yararlanılmıştır. Gayrimüslimlerin İslam yönetimi altındaki dinî ve medeni hakları, gerektiğinde İslam öncesi dönemdeki uygulamalarla karşılaştırılmıştır. Bunun yanı sıra çalışmanın son değerlendirmelerinde, söz konusu hak ve özgürlükler modern dönemdeki din, vicdan, medeni hak ve özgürlük anlayışlarıyla tarihsel bağlamları dikkate alınarak karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmalarda farklı dönemlerin hukukî, siyasal ve toplumsal şartlarının göz önünde bulundurulmasına ve tarihsel bağlamdan kopuk değerlendirmelerden kaçınılmasına özen gösterilmiştir.

Bu yöntem doğrultusunda çalışmanın temel amacı, İslam toplumlarında gayrimüslimlerin sahip oldukları hak ve özgürlükleri yalnızca teorik hükümler üzerinden değil, dinî hak ve özgürlükler ile medeni hak ve özgürlükler şeklindeki iki temel kategori üzerinden sistematik biçimde ortaya koymaktır. Böylece İslam toplumlarında farklı din mensuplarının hukukî statülerinin ve birlikte yaşama tecrübesinin dinî, hukuki ve toplumsal boyutları bir bütünlük içerisinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

### **3. BULGULAR**

Araştırma kapsamında incelenen dinî ve hukukî kaynaklar ile konuya ilişkin tarihî ve akademik çalışmalar doğrultusunda, İslam toplumlarında gayrimüslimlere tanınan hak ve özgürlüklerin dinî ve medeni olmak üzere iki temel alanda şekillendiği görülmüştür. Bu kapsamda elde edilen bulgular, çalışmanın temel amacı ve inceleme alanları doğrultusunda dinî hak ve özgürlükler ile medeni hak ve özgürlükler başlıkları altında ele alınmıştır.

Araştırmada incelenen kaynaklar doğrultusunda, İslam toplumlarında gayrimüslimlerin kendi dinî inançlarını muhafaza etmelerine ve dinî hayatlarını sürdürmelerine yönelik çeşitli düzenlemelerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu kapsamda inanç ve vicdan özgürlüğü, ibadetlerin yerine getirilmesi, dinî kurumların varlığının sürdürülmesi ve dinî uygulamaların korunması gibi hususların farklı dönemlerde hukukî düzenlemeler içerisinde yer aldığı görülmüştür.

İncelenen kaynaklara göre gayrimüslimlerin yalnızca dinî hayatlarıyla sınırlı olmayan, aynı zamanda günlük ve toplumsal yaşamlarını ilgilendiren çeşitli medeni haklara da sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu kapsamda can ve mal güvenliği, mülkiyet hakkı, aile ve şahıs hukukuna ilişkin düzenlemeler, ekonomik faaliyetlere katılım, sosyal ilişkiler ve hukukî koruma gibi alanlar öne çıkmaktadır.

## 4. DİNÎ HAK VE ÖZGÜRLÜKLER

### 4.1. Kavramsal Çerçeve: Zimmet Akdi ve Hukukî Statü

İslam hukukunda Müslüman yönetimler altında yaşayan gayrimüslim tebaayı ifade eden “ehl-i zimme”, İslam medeniyetinin kurucu unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir (Zeydân, 1982: 22; Bozkurt, 1987: 117; Yaşar, 2018: 267). İlk Müslümanlar, gayrimüslimlerin haklarına, bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.v.) verdiği sözlere sadakatle bağlı kalarak, tıpkı kendi haklarına gösterdikleri özen kadar önem vermişlerdir (Bozkurt, 1987: 118). Bu anlayış, yalnızca hukukî düzenlemelerle sınırlı kalmamış, zamanla toplumsal hayata ve komşuluk ilişkilerine de yansımıştır. Nitekim dört mezhep imamının benimsediği temel ilkeye göre, “Onların sahip oldukları haklar, bizim sahip olduğumuz haklar gibidir; yükümlülükleri de bizim yükümlülüklerimiz gibidir” (Molla Hüsrev, H. 1292: 1/168; Zeydân, 1994: 433; Kasım, 2021: 341; Eser, 2025a: 453).

Etimolojik olarak “zimmet”; sözlükte koruma, himaye ve dokunulmazlık; “zimmî” ise korunan ve dokunulmayan kişi anlamına gelmektedir (İbn Manzûr, 1119: 1517; Mutçalı, 1995: 296). Bu tanıma göre zimmî, Müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan, yurdunu ve dinini terk etmek zorunda kalmadan, cizye yükümlülüğünü yerine getirerek devletin himaye ve güvencesi (zimmet) altına giren gayrimüslim tebaayı ifade etmektedir (Ebû Yusuf, ty.: 135; İbn Kayyim, 1418/1997: 1/86-122; Kalkaşendî, ty.: 13/356-359; Harputlu, 1389/1969: 67; Mevdûdî, 1980: 9; Mâverdî, 2006: 221, 223; Bozkurt, 1987: 117 vd.; Aydın, 1994: 1/419-420; Yaman, 1997: 25; Özel, 1998: 56-57; Günay, 2017: 541). İslam fetihlerinden sonra uygulamaya konulan bu hukuk sistemi, gayrimüslimlerin Müslüman idaresi altında barış içinde yaşamalarına imkân sağlayan hukukî zemini oluşturmuştur (Güneş, 2008: 260 vd.; Sağlam, 2011: 31).

İslam fetihleri, yalnızca yeni toprakların hâkimiyet altına alınmasıyla sınırlı kalmamış, zimmîlerin hukukî statüsünün belirlenmesi açısından da yeni bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur. İslam komutanları tarafından yapılan zimmet akitleri, can ve mal güvenliğinin yanı sıra din ve vicdan özgürlüğü ile ibadet hürriyetini de güvence altına almıştır (Ebû Yusuf, ty: 138; Taberî, H. 1387, 4/186; Mâlik b. Enes, 1415/1994: 3/436;

Nebhan, 1978, s. 281; Bozkurt, 1987: 120 vd.; Zeydân, 1994: 437; Özel, 1996: 13/420-421; Amir, 1999, 112; Sağlam, 2011, s. 36; Demir, 2014: 745-747; Yaman, 2013: 436; Günay, 2017: 541-543). Bu uygulama, İslam öncesinde Pers ve Bizans gibi imparatorlukların teolojik baskıları ile sosyo-politik uygulamaları altında yaşamlarını sürdürmeye çalışan topluluklar açısından önemli bir zihniyet değişikliğini ifade etmektedir (Mahmud, 1972: 14-18; Ali Seyyid, 1983: 105; Kaşif, 1994: 2-7; Ahmed, 1996: 83; Şimşek, 2010: 41; Gök, 2019: 451; DİA, 2022: 25/425; Eser, 2025b: 184). Gayrimüslimlere tanınan bu haklar, yalnızca bir hoşgörü göstergesi olarak değerlendirilmemelidir; aksine, belirli kısıtlamaların ortadan kaldırıldığı ve dinî özerkliğin hukukî bir statüye kavuşturulduğu bir birlikte yaşama modelini ifade etmektedir.

Zimmet akdinin hukukî dayanaklarından biri olarak kabul edilen Tevbe Suresi 29. ayeti, savaş durumunun sona erdirilmesi ve kalıcı bir toplumsal düzenin tesis edilmesi bağlamında değerlendirilmektedir. İslam hukuk doktrininde de bu akdin amacının yalnızca maddi bir gelir elde etmek olmadığı; aynı zamanda düşmanlık hâlini sona erdirerek gayrimüslimlerin Müslümanlarla barış içerisinde birlikte yaşamalarını sağlamak olduğu ifade edilmektedir (Molla Hüsrev, H. 1292: 1/168; Bozkurt, 1987: 120 vd.; Özel, 1996: 13/420; Güneş, 2008: 260 vd.). Zimmîlerden alınan cizye, klasik İslam hukuk literatüründe yalnızca bir mali yükümlülük olarak değil, aynı zamanda devletin sağladığı himaye ve güvenliğin karşılığı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Ali bin Ebu Talib’e nispet edilen “Onlar cizyeyi, malları ve canları bizimkiler gibi korunsun diye verirler” şeklindeki ifade, cizyenin bu yönüne işaret etmekte ve söz konusu verginin zimmî statüsü kapsamında sağlanan hukukî güvenceyle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır (Kâsânî, 1406/1986: 7/111; Yaman, 2013: 436).

Zimmet akdi, karşılıklı hak ve yükümlülükler dayanan iki taraflı bir hukukî ilişki niteliğindedir. Zimmîler kendilerine yüklenen sorumlulukları yerine getirdikleri sürece devlet; onların can ve mal güvenliğini korumak, ibadetlerini serbestçe yerine getirmelerine imkân sağlamak, eğitim, düşünce, seyahat ve ikamet hürriyetlerini güvence altına almakla yükümlüdür (Mevdûdî, 1980: 9; Günay, 2017: 541-543). Gayrimüslim tebaa, bu statü sayesinde dönemin birçok siyasi yapısında görülmesi güç olan çeşitli hak ve güvencelere sahip olmuş; devlet tarafından sunulan kamu hizmetlerinden de diğer tebaa ile benzer ölçülerde yararlanabilmiştir (Fayda, 2013: 44/430; Abdu’l-Azim, 2006: 26). Sonuç olarak, zimmîlerin cizye gibi yerine getirmekle yükümlü oldukları mali sorumluluklar ile devletin kendilerine sağladığı siyasal ve sosyal güvenceler birlikte değerlendirildiğinde, İslam yönetiminin gayrimüslimlere hak ve yükümlülükler açısından dengeli bir statü sunduğu söylenebilir (Kasım, 2021: 345).

#### **4.2. Tarihsel Zemin: Bizans ve Sâsânî İmparatorluklarındaki Teolojik Baskılar**

Bizans İmparatorluğu’nda görülen dinî baskıların temelinde büyük ölçüde dogmatik ve mezhebî ayrışmalar yer almaktadır. Özellikle Mısır bölgesinde yoğunlaşan bu baskılar, kökenleri milâdî II. yüzyıla kadar uzanan sistematik bir dışlama süreciyle ilişkilendirilmektedir. İmparator Septimius Severus (193–211) döneminde belirginleşen ve

İmparator Diocletianus (284–305) devrinde en yoğun seviyesine ulaşan bu süreç, literatürde “Şehitler Çağı” olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte, Hristiyanlığın İmparator Konstantin döneminde meşruiyet kazanması ve İmparator I. Theodosius (379–395) zamanında devletin resmî dini hâline gelmesi, dinî ihtilafları sona erdirmemiştir. Aksine, farklı mezhep ve yorumların “heretik” olarak nitelendirilmesi, bunların dışlanmasına yönelik uygulamaların devam etmesine neden olmuştur. Nitekim Hristiyan dünyasında Hz. İsa’nın tabiatına ilişkin kristolojik tartışmalar, Bizans’ın dinî politikalarıyla birleşerek önemli bir sosyo-politik gerilime dönüşmüştür. Konsiller süreci, özellikle İskenderiye ve Konstantinopolis kiliseleri arasındaki ayrışmayı daha belirgin hâle getirmiş; 451 yılında gerçekleştirilen Kadıköy (Khalkedon) Konsili ise bu ayrışmanın önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. İmparatorluk tarafından benimsenen iki tabiat (Diyofizit) anlayışına karşılık, Mısır halkı tek tabiat (Monofizit/Ya’kübilik) inancı etrafında şekillenen dinî ve kültürel bir kimlik geliştirmiştir. İmparator Herakleios’un (610–641) uzlaştırma girişimlerine rağmen uygulanan baskı politikaları toplumsal gerilimi azaltmamış; Kıptî Patriği Benjamin’in bölgeyi terk etmek zorunda kalması da bu sürecin etkilerini göstermiştir. Bütün bu gelişmeler, Mısır halkının Bizans yönetimine yönelik bağlılığının zayıflamasına ve İslam yönetiminin sunduğu dinî özerklik anlayışına yönelik olumlu bir zeminin oluşmasına katkı sağlamıştır (Kaşif, 1994: 2-7).

Bizans İmparatorluğu’nun Mısır ve çevre bölgelerde uyguladığı teolojik politikalar, bazı yerel toplulukların merkezî yönetime yönelik bağılıklarının zayıflamasında etkili olmuştur. Bu durum, İslam fetihleri sırasında bazı grupların, özellikle Yahudi topluluklarının, Müslümanlara karşı daha olumlu bir yaklaşım sergilemelerinde rol oynayan unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Gayrimüslim tebaa açısından Müslüman fatihler, mevcut siyâsî düzenin yerine geçen yeni bir yönetim anlayışını temsil etmekteydi. Özellikle Bizans’ın din politikalarından rahatsızlık duyan bazı topluluklar, yeni yönetim altında dinî hayatlarını daha serbest biçimde sürdürebileceklerini düşünmüş ve bu nedenle Müslüman idaresine karşı daha ılımlı bir tutum geliştirmiştir. Bizans İmparatorluğu’nun, özellikle Kadıköy Konsili kararlarını benimsemeyen Monofizit topluluklara yönelik din politikaları; Mısır’daki Kıptîler ve Suriye’deki Süryaniler başta olmak üzere bazı Hristiyan topluluklarla merkezî yönetim arasında önemli gerilimlere yol açmıştır. Benzer şekilde Yahudi toplulukları da dönem dönem dinî ve idarî sınırlamalarla karşılaşmıştır. Bu tarihî arka plan çerçevesinde değerlendirildiğinde, İslam hukukunda gayrimüslimlere dinlerini sürdürme imkânı tanıyan zimmî statüsü, bazı yerel topluluklar açısından önceki yönetim uygulamalarına kıyasla daha elverişli bir hukukî düzen olarak görülmüştür (Şimşek, 2010: 41; Gök, 2019: 451; DİA, 2022: 25/424-425). Ancak bu durumun bütün bölgelerde veya tüm gayrimüslim topluluklar tarafından aynı şekilde karşılandığını söylemek mümkün değildir.

Benzer bir durum, İslam fetihleri öncesinde Sâsânî İmparatorluğu’nun hâkimiyet alanında bulunan bölgelerde de görülmektedir. Zerdüştlük (Mecûsîlik) devletin resmî dini olmakla birlikte, Sâsânî yönetiminin farklı dinî topluluklara yönelik politikaları dönemsel şartlara bağlı olarak farklılık göstermiştir. Bu sebeple söz konusu din politikalarını bütün dönemleri

kapsayan tek ve değişmez bir uygulama olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bununla birlikte, dinî otorite ile siyasî yönetim arasındaki güçlü ilişki, Zerdüştlüğü kamusal alanda belirleyici bir konuma ulaşmasına katkı sağlamıştır. Dinin idarî ve ekonomik alanlarda da etkili hâle gelmesi, yönetici sınıfın toplumsal kaynaklar üzerindeki kontrolünü artırmış; bu durum ise zaman içerisinde bazı kesimlerde yönetime karşı oluşan memnuniyetsizliğin artmasına zemin hazırlamıştır (Ahmed, 1996: 83; Mahmud, 1972: 14-18).

#### **4.3. Bir Toplumsal Sözleşme Olarak İslam Fetihleri ve Yerel Halkın Karşılması**

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Bizans İmparatorluğu'nun Suriye, Filistin, Mısır ve Anadolu'nun önemli bir bölümünde; Sâsânî İmparatorluğu'nun ise Irak, İran ve çevre bölgelerde hâkim olduğu görülmektedir. Bu bölgelerdeki sosyo-politik yapı, çeşitli dinî ve idarî gerilimleri bünyesinde barındırmakta; bu durum bazı yerel toplulukların merkezî yönetimlere karşı mesafeli bir tutum geliştirmelerine zemin hazırlamaktaydı. Nitekim Müslümanların Mısır'ı fethi sürecinde, Bizans'ın din politikalarından etkilenen Kıptîlerin yeni yönetime karşı genel olarak olumlu bir yaklaşım sergiledikleri ifade edilmektedir. Bazı araştırmacılar, Kıptîlerin Bizans'ın Mısır'ı yeniden ele geçirme girişimleri sırasında Müslümanlara destek verdiklerini; hatta bazı rivayetlerde Bizans kuvvetlerine karşı fiilî olarak mücadele ettiklerinin aktarıldığını belirtmektedir (Şimşek, 2010: 41; Gök, 2019: 451; DİA, 2022: 25/425). Buna karşılık Atiya, Kıptîlerin fetih sürecindeki rolünü daha ihtiyatlı bir biçimde değerlendirmekte; söz konusu desteğin esas itibarıyla tarafsız kalma ve Müslümanlara rehberlik etme çerçevesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir (Atiya, 2005: 101).

Fethedilen bölgelerde yaşayan bazı yerel toplulukların Müslüman yönetimine yönelik tutumları, yalnızca askerî gelişmelerle değil, aynı zamanda yeni yönetimin oluşturduğu idarî ve hukukî düzenlemelerle de bağlantılıdır. Nitekim Mısır örneğinde görüldüğü üzere, Bizans döneminde dinî ve siyasî baskılarla karşılaşan bazı topluluklar, Müslüman idaresi altında dinî kimliklerini koruma imkânı elde etmiş ve bu durum onların yeni yönetime karşı daha ılımlı bir tutum benimsemelerinde etkili olmuştur. Benzer şekilde, farklı bölgelerde gayrimüslim topluluklara ibadetlerini sürdürme ve kendi cemaat yapıları içerisinde varlıklarını devam ettirme imkânı tanınması, fetihlerin yerel halklar üzerindeki algısını şekillendiren unsurlardan biri olmuştur (Ahmed, 1996: 84-85). Bununla birlikte, bu yaklaşımın bütün bölgelerde aynı biçimde ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Yerel toplulukların tutumları; bölgenin siyasî şartları, mevcut yönetimle olan ilişkileri ve fetih sürecinin özelliklerine bağlı olarak farklılık göstermiştir.

#### **4.4. Yahudi Toplumunda Kurumsal Özerklik: Re'sûlcâlût ve Millet Sistemi**

Yahudi toplumunda İslam öncesi dönemde şekillenen dinî ve idarî liderlik yapısı, topluluk içi özerkliği destekleyen bir nitelik taşımaktaydı. Yerel otoritelerle ilişkili olarak işleyen bu yapı, hem dinî hayatın hem de toplumsal düzenin sürdürülmesinde önemli bir işlev üstlenmiştir. Söz konusu kurumsal yapı, tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalarda da varlığını devam ettirmiştir (Kusi, 2001: 45-47). Bu liderlik kurumu, yalnızca dinî ritüellerin yürütülmesiyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda hukukî uyuşmazlıkların çözüme

kavuşturulması ve toplumsal düzenin korunması gibi görevleri de üstlenmiştir. Nitekim Eski Ahit'te (Tesniye, 16/18; 17/8-12) yer alan hükümler, dinî otorite ile yargı yetkisinin birbiriyle yakın ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Daha sonraki literatürde ise bu kurumsal yapının ekonomik ve idarî alanlarda da etkisini sürdürdüğü anlaşılmaktadır (Ömerî, 1988: 181-182; Kalkaşendî, ty: 11/379-382; Kasım Abduh, 1993: 66-69; Vekad, 1999: 273-274). Yahudi toplumunda kökleşmiş olan bu liderlik geleneği ve idarî özerklik anlayışı, İslam fetihlerinden sonra şekillenen millet sistemi ile cemaat özerkliği uygulamalarının tarihsel arka planını oluşturmıştır.

İslam hâkimiyeti altında Başhahamlık makamı, tarihsel yetki ve sorumluluklarının önemli bir kısmını muhafaza ederek varlığını devam ettirmiştir. Başhaham, yalnızca dinî bir lider olarak değil, aynı zamanda İslam devletinin sınırları içinde yaşayan Yahudi tebaanın sosyal ve hukukî işlerini yürüten en üst düzey otorite olarak kabul edilmiştir. Bu makamın başlıca görevlerinden biri de, Yahudi toplumunun devlete karşı mali yükümlülüklerinin, özellikle cizyenin, düzenli biçimde yerine getirilmesini koordine ederek cemaatin idarî işleyişine katkı sağlamaktır (İbn Furat, 1936: 9-1/161-162; İbn İyâs, 1395/1975: 2/17, 3/248). İslam devletinin tanıdığı bu özerklik çerçevesinde Başhaham, yerel temsilcilerini belirleme ve Yahudi hukukunu uygulayacak dinî yargıçları tayin etme yetkisini kullanmıştır. Özellikle karmaşık ve önemli davalarda nihai karar merciinin Başhaham olması, İslam hukuk düzeninde gayrimüslim cemaatlara kendi dinî hukukları çerçevesinde belirli bir yargısal özerklik tanıdığını gösteren dikkat çekici uygulamalardan biri olarak değerlendirilmektedir (Ömerî, 1988: 181-183; Kalkaşendî, ty.: 11/378, vd.; Âşur, 1992: 49; Kasım Abduh, 1993: 66-69; Vekad, 1999: 267-274; Kusi, 2001: 49; Eser, 2024: 208-215).

#### 4.5. Abbâsî Hilafetinde Gayrimüslim Liderliğinin Resmî Protokoldeki Yeri

Abbâsîlerin Bağdat'ı hilafet merkezi olarak inşa etmeleri, şehrin Yahudi dinî ve idarî otoritesinin de önemli merkezlerinden biri hâline gelmesinde etkili olmuştur. Bu dönemde Başhahamlık (Re'sülcâlût) makamı, yalnızca dinî temsil göreviyle sınırlı kalmamış; halifenin onayıyla resmîyet kazanan ve devlet protokolünde üst düzey idarî makamlar arasında yer alan bir statüye sahip olmuştur. Başhahamın atanmasına ilişkin belgelerin devletin resmî yazışma kurumu olan Dîvânü'l-inşâ<sup>3</sup> kayıtlarında muhafaza edilmesi, bu makamın devlet tarafından tanındığını ve kurumsal bir hukukî çerçeve içinde faaliyet gösterdiğini göstermektedir. Başhahamın bu dönemde de "Re'sülcâlût" unvanını kullanmaya devam etmesi, ayrıca "Nâsî" ve "Emîr" gibi unvanlarla anılması ve görevin hanedan usulüyle babadan oğula intikal etmesi (Kusi, 2001: 49-50; Ahmed, 1996: 86-87), Abbâsî yönetiminin Yahudi cemaatinin iç teşkilatlanmasına tanıdığı özerkliğin kapsamını ortaya koymaktadır. Karşılıklı güven ve resmî tanınmaya dayanan bu ilişki, İslam yönetiminin Yahudi cemaatinin kurumsal yapısını belirli ölçüde muhafaza ettiğini gösteren uygulamalardan biri olarak değerlendirilebilir (Ahmed, 1996: 87).

<sup>3</sup> Memlûkler döneminde en önemli devlet dairelerinden biri olan Dîvânü'l-inşâ, yabancı devletlerle yapılan yazışmaları, velayet ve diğer görevlilerin atamalarıyla ilgili kararların ve belgelerin hazırlanması ve ayrıca sultanın tuğrasını/mührünü vurmakla görevliydi. Daha detaylı bilgi için bkz. (Kopraran, 1994: 9/383; Taneri, 1994: 9/383).

İslam toplumunda farklı dinî toplulukların birlikte yaşamalarına ilişkin uygulamaların dikkat çekici örneklerinden biri, gayrimüslim liderlerin Müslüman toplum ve devlet erkânı nezdinde sahip oldukları itibardır. Abbâsî Halifesi el-Mansûr döneminde şekillenmeye başlayan bu yaklaşım, zamanla yerleşik bir uygulama hâline gelmiştir (Makrîzî, 1418: 4/382). Nitekim Re'sûlcâlût Daniyel b. Hasday'ın, Halife el-Müttakî döneminde (329–333/940–944) Müslümanlar tarafından “Seyyidinâ İbn Dâvud” (Efendimiz Dâvud Oğlu) unvanıyla anılması, Yahudi liderlerin toplum nezdinde sahip oldukları itibarı ortaya koyan dikkat çekici örneklerden biridir. Halifenin huzurunda yüksek rütbeli emîrlerin dahi Yahudi lider için ayağa kalkmaları, dönemin idarî ve toplumsal ilişkilerinde kendisine gösterilen saygıyı yansıtmaktadır. Benjamin (Bünyamin) el-Tutaylî'nin aktardığı bilgiler de bu konumu desteklemektedir. Nitekim halifeye yakın bir konumda bulunması ve resmî yazışmalarda kendisi için (Kusi, 2001: 50-51) “er-Reîs” (başkan), “el-Avhad” (yegâne), “el-A'azz” (en şerefli), “el-Ahass” (seçkin) ve “Şerefü't-Tâife el-Yehûdiyye” (Yahudi topluluğunun onuru) gibi unvanların kullanılması Başhahamlık makamına atfedilen itibarı göstermektedir. Bu veriler, Abbâsî yönetiminin gayrimüslim liderleri yalnızca kendi cemaatlerinin temsilcileri olarak değil, aynı zamanda devlet düzeni içerisinde belirli görev ve sorumluluklar üstlenen saygın kişiler olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. (Kalkaşendî, ty.: 6/165).

#### **4.6. Entelektüel ve Dinî Dinamizm: İlmî Akademiler (Câûnîyye) ve Karâîlik Hareketi**

İslam yönetimi altında Yahudi toplumunun dinî ve ilmî kurumlarını sürdürmesi için elverişli bir ortam oluşmuş, bu süreçte “el-Câûnîyye” olarak bilinen yüksek ilmî makam kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu makam, İslam devletinin gayrimüslim tebaanın yalnızca dinî hayatına değil, ilmî faaliyetlerine ve kurumsal yapılarına da imkân tanıdığını gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir. Sura ve Pumbedita<sup>4</sup> gibi köklü akademilerin dinî liderliğini temsil eden “Câûn”, İslam yönetiminin sağladığı seyahat ve haberleşme imkânlarından yararlanarak farklı coğrafyalardaki Yahudi toplulukları için merkezi bir fetva ve yargı mercii hâline gelmiştir. Özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde bu kurum, Yahudi sözlü geleneğinin temel eserlerinden olan Talmud'un yorumlanması, gözden geçirilmesi ve uygulanması süreçlerinde önemli görevler üstlenmiştir. Her yıl toplanan dinî meclislerde evlilikten ticarete kadar uzanan çeşitli hukukî meselelerin ele alınması ise, İslam yönetimi altında farklı hukuk geleneklerinin belirli ölçüde varlıklarını sürdürebildiğini göstermektedir (Ahmed, 1996: 88-89; Kusi, 2001: 52-53). Bu durum, İslam devletinin gayrimüslimleri yalnızca vergi yükümlüsü olarak değerlendirmedini; aynı zamanda onların dinî, ilmî ve kültürel kurumlarını sürdürmelerine imkân tanıyan bir yönetim anlayışı benimsediğini göstermektedir.

<sup>4</sup> Pumbedita ve Sura akademileri, Babil Yahudiliğinin ve genel anlamda Yahudi dünyasının en önemli dinî eğitim merkezleri arasında yer almıştır. Pumbedita Yeşivası (Akademisi), günümüz Irak topraklarında yeri kesin olarak belirlenemeyen Pumbedita bölgesinde faaliyet gösteren önemli bir Talmud akademisidir. Yahuda bar Hezekiel (MS 220-299) tarafından kurulan bu akademi, MS 225 yılında Abba Arikha tarafından kurulan Sura Akademisi ile birlikte yaklaşık sekiz asır boyunca Yahudi dinî düşüncesi ve hukuk geleneği üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Daha detaylı bilgi için bkz. ([https://en.wikipedia.org/wiki/Pumbedita\\_Academy](https://en.wikipedia.org/wiki/Pumbedita_Academy) Erişim tarihi 20 Temmuz 2026).

Kusi'nin aktardığı bilgiler doğrultusunda, İslam yönetimi altındaki Yahudi kurumsal yapısının iki temel unsur üzerine şekillendiği görülmektedir. Re'sülcâlût makamı, cemaatin hukukî temsilini üstlenmek ve devletle olan idarî ilişkilerini yürütmek gibi görevler üstlenirken; Câûnîyye ise daha çok dinî ilimlerin geliştirilmesi ve doktriner meselelerin ele alınmasına yönelik bir otorite alanı oluşturmuştur. Bu görev paylaşımı, Yahudi cemaatinin kendi iç yapılanması içerisinde farklı uzmanlık alanlarının ortaya çıkmasına imkân sağlayan bir düzenin bulunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede İslam yönetimi, Yahudi toplumunun idarî ve dinî kurumlarını belirli ölçüde koruyarak cemaat yapısının kendi iç dinamikleriyle devam etmesine imkân tanımıştır (Kusi, 2001: 53).

İslam yönetimi altında gayrimüslim topluluklara tanınan imkânlar, mevcut dinî yapıların korunmasının yanı sıra yeni dinî ve fıkri akımların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bunun dikkat çekici örneklerinden biri, Abbâsî Halifesi el-Mansûr döneminde Anan ben David öncülüğünde ortaya çıkan Karâilik (Anânîyye) hareketidir. Talmudî geleneğin otoritesini reddederek doğrudan kutsal metne (Mikrâ) yönelen bu hareketin (Kuzgun, 1985: 154-155; Kutluay, 2001: 257-258; Sinanoğlu, 2001: 24/424; Arık, 2005: 28; Ferac, 2011: 42-46), dönemin İslam düşünce çevresiyle çeşitli düzeylerde etkileşim içinde geliştiği değerlendirilmektedir. Nitekim Karâiliğin akılcı ve metin merkezli yaklaşımında, özellikle Mu'tezile düşüncesinin rasyonel yönteminin etkilerine dikkat çeken araştırmalar bulunmaktadır. Bu yönüyle Karâilik, Yahudi düşüncesi içinde ortaya çıkan bir dinî hareket olmasının yanı sıra, İslam düşünce çevresiyle kurduğu ilişki bakımından da dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Bu gelişme, İslam hâkimiyeti altında farklı dinî toplulukların fıkri faaliyetlerini sürdürebildiklerini ve bu süreçte yeni dinî yorumların ortaya çıkabildiğini göstermektedir (Neşar & Şirbinî, 1972: 17).

Karâilik hareketinin ana akım Rabbânî gelenek karşısında benimsediği doktriner yaklaşım, Yahudi toplumu içinde uzun süre devam eden teolojik ve idarî tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Talmudî geleneğin otoritesine yönelttiği eleştiriler, Karâiliğin kendine özgü bir dinî kimlik kazanmasında etkili olmuş (Ferenc, 2011: 36); aynı zamanda Rabbânîler ile Karâîler arasında ciddi görüş ayrılıklarının ve çatışmaların yaşanmasına yol açmıştır (Neşar & Şirbinî, 1972: 21). Özellikle Rabbânî gelenek, Saadia Gaon'un (Sâdiyâ) kaleme aldığı ilmî eserler ve ortaya koyduğu fıkri savunular sayesinde Karâiliğin eleştirilerine cevap vermeye çalışmıştır. Saadia'nın Rabbânî düşüncüyü sistemleştirmeye yönelik çalışmaları, bu geleneğin cemaat içerisindeki etkisinin güçlenmesinde önemli rol oynamış ve zamanla Rabbânî anlayışın daha geniş kabul görmesine katkı sağlamıştır. İslam yönetimi ise Yahudi toplumunda yaşanan bu gelişmeleri dikkate alarak, cemaat liderliğinde Rabbânî geleneğe mensup kişilerin görev almasını resmen tanımıştır. Özellikle Abbâsîlerin ikinci döneminde belirginleşen bu uygulama, İslam yönetiminin gayrimüslim cemaatlerin kendi iç yapılarında meydana gelen değişimleri dikkate alan bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir (Ahmed, 1996: 90). Bu durum, devletin belirli bir mezhebi resmî olarak benimsetmekten ziyade, Yahudi toplumunda zamanla şekillenen liderlik yapısını esas alan bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

#### 4.7. Hristiyan ve Mecûsî Cemaatlerinde İdari Temsiliyet ve Devlet Onayı

Hristiyan tebaa söz konusu olduğunda İslam yönetimi, farklı mezheplere mensup toplulukları tek bir merkezî otorite aracılığıyla değil, her bir cemaatin kendi dinî hiyerarşisi çerçevesinde muhatap almıştır. Bu kapsamda Doğu Hristiyanlığında Nestûrî liderliği (Patrik/Katolikos) önemli bir temsil makamı olarak kabul edilirken, Melkit ve Ya'kûbî gibi diğer mezhepler de kendi patriklik teşkilatlarıyla varlıklarını sürdürmüştür (Âşur, 1980: 96; Kasım Abduh, 1994: 86-87; Mitz, 2010: 79). Böylece her mezhep, kendi dinî liderliği etrafında teşkilatlanarak cemaat yapısını devam ettirmiştir (Kalkaşendî, ty.: 11/387).

Bu liderlik yapısının devletle olan ilişkisi, dinî temsilin ötesinde hukukî ve idarî bir nitelik de taşımıştır. Kilise meclisleri tarafından belirlenen patriklerin devlet otoritesi tarafından tanınması ve resmî bir beratla göreve başlaması, patriklik makamının devlet nezdinde tanınan bir statüye sahip olduğunu göstermektedir (Kalkaşendî, ty.: 12/5). Bu kapsamda patrikler, kendi cemaatleri üzerinde dinî yetkilerinin yanı sıra sosyal ve disiplinle ilgili görevler de üstlenmiş; cemaat içindeki düzenin korunmasında önemli işlevler yerine getirmiştir (Kalkaşendî, ty.: 11/387; Mitz, 2010: 80).

İslam yönetiminin benimsediği yaklaşımın, Yahudi ve Hristiyan tebaanın yanı sıra Mecûsî topluluklar için de yerleşik dinî ve idarî yapıların büyük ölçüde korunmasına imkân sağladığı görülmektedir. Bu toplulukların kendi dinî liderleri aracılığıyla temsil edilmeleri ve cemaat içi meselelerini kendi hukukları çerçevesinde çözüme kavuşturabilmeleri, kendilerine tanınan idarî ve hukukî yetki alanının bir sonucudur. Bu uygulama, İslam yönetiminin farklı dinî toplulukları tek tip bir idarî yapı içinde birleştirmek yerine, onların mevcut kurumsal yapılarını dikkate alan bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir (Cessâs, 1994, 2/412; Mitz, 2010: 78; Eser, 2025a: 12).

#### **4.8. Mısır'da Dinî Çoğulculuğun Yeniden İnşası: Bizans Vesayetinden İslam Himayesine**

Müslüman Mısır, Yahudi cemaati içerisinde farklı bölgesel geleneklerin ve ilmî otoritelerin bir arada bulunduğu önemli merkezlerden biri olmuştur. Emevîler döneminde daha çok Filistin Akademisi'nin etkisi altında bulunan Mısır Yahudileri, Abbâsîlerin idarî merkezi Bağdat'a taşınmalarının ardından daha geniş bir kurumsal yapı ile ilişki kurmuşlardır. Bu süreçte cemaat, Irak Akademisi'ne bağlı olan "İraklılar" (Babilliler) ile Filistin Akademisi'ni takip eden "Şamlılar" olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır. Bununla birlikte, söz konusu farklılaşma bir ayrışmadan ziyade, İslam yönetiminin tanıdığı imkânlar çerçevesinde zengin bir hukukî literatürün oluşmasına katkı sağlamıştır. Abbâsî halifelerinin Bağdat'taki Re'sûlcâlût'u imparatorluk sınırları içindeki Yahudilerin resmî temsilcisi olarak kabul etmeleri, Mısır gibi merkezden uzak bölgelerde yaşayan Yahudi cemaatinin de bu kurumsal yapı içerisinde temsil edildiğini göstermektedir (Ahmed, 1996: 91). Tolunîler ve İhşîdîler gibi hanedanların da Abbâsî hilafetinin dinî ve idarî hiyerarşisini büyük ölçüde devam ettirmeleri, gayrimüslim cemaatlerin temsilde oluşan bu kurumsal yapının farklı siyasî yönetimler altında da varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (Kasım Abduh, 1993: 60).

Mısır'da Fâtımî Hilafeti'nin kurulması (358/969), bölgedeki Yahudi cemaatinin idarî yapılanmasında yeni bir sürecin başlamasına neden olmuştur. Bu dönemde Mısır ve Filistin Yahudilerinin, Bağdat merkezli Re'sû'l-câlût teşkilatından ayrılarak daha yerel bir liderlik yapısı oluşturmaya yöneldikleri görülmektedir. Nitekim İbrânicede "en-Nâcid" olarak bilinen bu makamın Arapça karşılığının "Reîsü'l-yehûd" olduğu ve bu unvanın, klasik dönemdeki Re'sû'l-câlût makamına benzer idarî ve dinî işlevler taşıdığı belirtilmektedir (Kasım Abduh, 1993: 66; Tutaylı, 2002: 384; Arslantaş, 2011: 116).

Bu liderlik makamı, yalnızca dinî temsil göreviyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda cemaatin hukukî ve idarî işlerinin yürütülmesinde de önemli bir işlev üstlenmiştir. Nitekim söz konusu makamın Yahudi mahkemeleri üzerinde denetim yetkisine sahip olduğu ve yerel dinî görevlilerin tayin süreçlerinde rol oynadığı belirtilmektedir (Kasım Abduh, 1993: 68; Vekad, 1999: 273-274). Bu durum, söz konusu makamın Kıptîlerdeki patriklik kurumuna benzer biçimde, cemaatin dinî ve toplumsal temsilinde önemli bir işlev üstlendiğini göstermektedir (Vekad, 1999: 267).

Mısır'ın İslam hâkimiyetine geçiş süreci, yalnızca bir siyasî yönetim değişikliği olarak değil, aynı zamanda bölgede yaşayan farklı dinî toplulukların yeni bir idarî düzenle karşılaşması bakımından da önem taşımaktadır. Amr b. el-Âs'ın fetih sonrasında uyguladığı politikalar çerçevesinde dinî hayatın sürdürülmesine yönelik imkânlar sağlanmış; uzun süre Bizans yönetimiyle sorunlar yaşayan Kıptî Patriği Bünyamin'in makamına yeniden dönmesi, bu dönemin dikkat çekici gelişmelerinden biri olmuştur. Amr b. el-Âs'a nispet edilen ve patriği güvence altına alan emânnâme, İslam hukukunda zimmet anlayışının yalnızca mali yükümlülüklerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda gayrimüslimlerin dinî varlıklarının korunmasına yönelik hükümler de içerdiğini göstermektedir (Samuel, 1381: 1/87-88; Ahmed, 1996: 93). Bu süreçte yalnızca ruhani liderlerin değil, Vadi el-Natrun'daki rahipler ve manastırlar gibi dinî kurumların da korunmasına yönelik uygulamalar görülmektedir (Makrizî, 1418: 4/434). Böylece Bizans döneminde çeşitli idarî ve mezhebî sorunlarla karşılaşan Mısır Kilisesi, İslam hâkimiyeti sonrasında kendi dinî teşkilatlanmasını sürdürme ve cemaat işlerini belirli ölçüde kendi kurumları aracılığıyla yürütme imkânı bulmuştur.

Zimmet akdinin uygulanmaya başlamasıyla birlikte Mısır Hristiyanları, dinî kurumlarını ve cemaat yapılarını sürdürme imkânı elde etmişlerdir. Amr b. el-Âs'ın Patrik Bünyamin ile kurduğu ilişki ve kilise teşkilatının devamına yönelik uygulamalar, Bizans döneminde mezhep politikaları sebebiyle çeşitli sorunlar yaşayan Kıptî topluluğunun dinî hayatını yeniden düzenlemesine katkı sağlamıştır. İslam yönetimi döneminde kiliselerin faaliyetlerini sürdürmesine izin verilmesi ve mevcut mabetlerin korunmasına yönelik uygulamalar, dinî hakların yalnızca hukukî metinlerde yer alan bir ilke olmadığını, aynı zamanda idarî uygulamalarda da karşılık bulduğunu göstermektedir (Artokça, 2013: 5). Dönemin Kıptî tarihçisi Hanna en-Nekyûsî'nin aktardıkları da bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim onun rivayetlerinde, İslam ordularının mabetlere yönelik saldırılardan kaçındığı, yağma faaliyetlerini engellediği ve kiliselerin korunmasına yönelik uygulamalarda bulunduğu ifade edilmektedir (Betler, 1996: 244). Bununla birlikte, İslam

yönetiminin uygulamalarının yalnızca dinî kurumların korunmasıyla sınırlı olmadığı, farklı mezheplere mensup topluluklar arasındaki hukukî meseleleri de kapsadığı görülmektedir. Nitekim Melkitler ile Ya'kûbî Kiptiler arasındaki ilişkilerde, farklı dönemlerde gerçekleştirilen mülkiyet iadeleri, devlet otoritesinin mezhepler arasındaki anlaşmazlıklara çözüm odaklı müdahil olduğunu göstermektedir (İbn Batrik, 1909: 45-46). Bu uygulamalar, İslam idaresinin farklı Hristiyan mezhepleriyle ilişkilerinde hukukî düzeni korumaya yönelik bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Öte yandan, İslam idaresinin kamu düzenine ilişkin uygulamalarında da belirli hukukî esaslar çerçevesinde hareket ettiği görülmektedir. Nitekim Kiptî patriklerinin seçim süreçlerinde devletin rolü, doğrudan bir belirleme faaliyetinden ziyade, seçilen dinî liderin tanınması ve görevinin onaylanması şeklinde gerçekleşmiştir. Devlet yetkililerinin, cemaat içinden bir talep bulunmadığı sürece seçim sürecine müdahale etmemesi, Kiptî cemaatinin kendi iç idarî düzenini belirli ölçüde sürdürebildiğini göstermektedir (Kaşif, 1994: 182-191).

#### **4.9. Yerel Yönetimlerde Yönetimsel Özerklik: Tolunoğulları ve İhşîdiler**

Tolunoğulları döneminde, Mısır Patriği Mihail'in, Ahmed b. Tolun tarafından yüksek miktarda para ödemeye zorlandığı ve bu meblağı karşılayamadığı için hapsedildiği rivayet edilmektedir. Kaynaklarda, bu olayın ortaya çıkmasında patriğin önemli bir servete sahip olduğuna dair yapılan ihbarların etkili olduğu belirtilmektedir (Mann, 1920: 1/14). Mihail'in serbest bırakılması için iki Hristiyan kâtip, Yuhanna ile İbrahim b. Musa'nın girişimde bulunduğu, yirmi bin dinar bir ödemesi karşılığında tahliye edilmesinin kararlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Ancak istenen meblağın tamamı temin edilemediğinden patrik hapiste kalmış ve ancak Hümâravayh döneminde serbest bırakılmıştır. Araştırmacılar, bu uygulamanın Şam seferinin finansmanı amacıyla yeni gelir kaynakları arayan yönetimin, bir Hristiyan piskoposun patriğin gizli servete sahip olduğu yönündeki ihbarı üzerine başlattığı süreçle bağlantılı olduğunu değerlendirmektedir (Ahmed, 1996: 95-96). Gerekli meblağın temin edilebilmesi için Patrik Mihail'in Hristiyan cemaatinden ilave vergiler topladığı, ayrıca Fustat'taki bir kilise ile bazı kiliselere ait taşınmazları Yahudilere satmak zorunda kaldığı nakledilmektedir (Mann, 1920: 1/14; Kasım Abduh, 2003: 43). Bu olay, Tolunoğulları döneminde gayrimüslimlerin hukuki statüsünde kalıcı bir değişiklik meydana geldiğine işaret etmemektedir. Aksine, dönemin mali sıkıntıları ve askerî harcamalarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan geçici bir uygulama olarak değerlendirilmektedir (Kasım Abduh, 2003: 43). Nitekim patrik adına Hristiyan bürokratların girişimde bulunabilmeleri ve süreçte arabuluculuk yapmaları, gayrimüslimlerin devlet teşkilatı içerisindeki konumlarını ve idarî makamlarla ilişki kurabilme imkânlarını koruduklarını göstermektedir.

Ahmed b. Tolun döneminde, gayrimüslimlerin hukukî statüsünde İslam hukukunun temel esaslarından ayrılan kayda değer bir değişiklik görülmemektedir. El-Kuseyr Manastırı rahiplerinin cizyeden muaf tutulması ise Ahmed b. Tolun tarafından tanınmış yeni bir hak olmayıp, İslam hukukunda rahipler hakkında kabul edilen hükümlerin uygulanmasından

ibarettir. Bu durum, Tolunoğulları idaresinin zimmîlere ilişkin yerleşik hukukî esasları uygulamayı sürdürdüğünü göstermektedir (Belevî, ty.: 118) Ayrıca, Meryem Ana Kilisesi çevresinde meydana gelen yangının ardından, zarar gören Hristiyan cemaatine devlet tarafından yetmiş bin dinarlık yardım yapıldığı nakledilmektedir (İbn Tağrıberdî, 1932: 3/13-14). Bu uygulama, İslam yönetiminin kamu otoritesi çerçevesinde gayrimüslim tebaanın karşılaştığı bazı mağduriyetlerin giderilmesine yönelik adımlar da attığını göstermektedir.

İhşîdîler döneminde gayrimüslim tebaanın idarî ve sosyal hayattaki konumunu yansıtan örneklerden biri, Muhammed b. Tuğç el-İhşîd'in Bizans İmparatoru'na gönderdiği mektuptur. Kalkaşendî'nin naklettiği bu mektupta İhşîd, ülkesinde farklı din ve toplulukların bir arada yaşadığını, yönetiminin adaletin sağlanması ve halkın refahının gözetilmesi esasına dayandığını ifade etmektedir. Mektupta yer alan bu ifadeler, İhşîdî idaresinin farklı dinî topluluklarla ilişkilerinde toplumsal düzeni ve idarî istikrarı gözettiğini göstermektedir. Aynı zamanda mektup, gayrimüslimlerin hukukî statüsüne ilişkin yerleşik uygulamaların bu dönemde de devam ettiğine işaret eden örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan, İhşîdî idaresinin gayrimüslimlerle ilişkilerinde İslam hukukunun belirlediği temel esasları büyük ölçüde sürdürdüğü anlaşılmaktadır (Kalkaşendî, ty.: 7/9-10).

#### **4.10. Fâtımîler Dönemi: Saray Diplomasisi, Güvenlik Kaygıları ve Kurumsal Restorasyon**

Fâtımîler döneminde gayrimüslim tebaanın devletle kurduğu ilişkinin niteliği, yalnızca dinî anlayışla değil, saray çevresindeki güç dengeleri ve dönemin uluslararası gelişmeleriyle de yakından bağlantılıdır. Halife Muizz (341–365/952–975) döneminde Kıptî mezhepleri arasında belirgin bir ayrım gözetilmemiş, farklı Hristiyan topluluklarına karşı dengeli bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu siyasetin en dikkat çekici örneklerinden biri, Halife Azîz (365–386/975–996) döneminde görülmektedir. Azîz'in Melkit bir Hristiyan kadınla evlenmesi, saray çevresinde gayrimüslim unsurların etkisini artırmış; bu durum, dinî hoşgörü ortamının üst düzey devlet görevlerine kadar yansımaya katkı sağlamıştır. Buna karşılık, Hâkim Biemrillâh döneminde (386–411/996–1021) zimmîlere yönelik uygulamalarda daha ihtiyatlı ve sınırlayıcı bir politika öne çıkmıştır. Haç taşınmasının ve çan çalınmasının yasaklanması gibi sembolik düzenlemeler, çoğu zaman dinî saiklerle açıklansa da, bu tedbirlerin arka planında Bizans ile devam eden mücadelelerin yarattığı güvenlik kaygıları ile iç siyasette otoriteyi güçlendirme çabasının etkili olduğu anlaşılmaktadır (Ahmed, 1996: 97). Bu dönemde Melkitlerin, Ortodoks (Ya'kûbî) cemaate kıyasla daha güçlü bir konuma ulaştığı, buna karşılık Ya'kûbîlerin devlet nezdindeki etkilerinin görece azaldığı belirtilmektedir (Antakî, 1990: 203). Bu durum, Hristiyan tebaanın Bizans ile iş birliği yapabileceğine dair kuşkuların ve saray çevresinde artan Melkit nüfuzunun oluşturduğu rahatsızlığın, zimmîlere yönelik bazı kısıtlayıcı uygulamaların şekillenmesinde etkili olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan, Hristiyan kaynaklarında yer alan zorla din değiştirme iddiaları, Kıptîlerin devlet teşkilatındaki görevlerini büyük ölçüde sürdürmeleri ve idarî yapıda varlıklarını korumalarıyla tam

anlamıyla örtüşmemektedir. Benzer şekilde, patriklerin tutuklanması veya çeşitli baskılarla karşılaşması da çoğu zaman doğrudan dinî bir baskının sonucu olmaktan ziyade, cemaat içindeki anlaşmazlıklar ve devlet otoritesine bağlılık meselesi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bütün bu gelişmeler birlikte ele alındığında, Fâtımî yönetiminde dinî hoşgörünün değişmez bir devlet politikası olmaktan çok, dönemin siyasî şartları, güvenlik kaygıları ve devletin maslahatını gözeten pragmatik bir anlayış doğrultusunda şekillendiği anlaşılmaktadır (Macid, 1982: 101).

Hâkim Biemrillâh'ın saltanatının son dönemlerinde, önceki yıllarda yürürlüğe konulan bazı kısıtlamaların gevşetildiği ve gayrimüslimlerin hukukî statüsünü belirleyen zimmet hükümlerine yeniden ağırlık verildiği anlaşılmaktadır. Bu değişimin en belirgin sonuçlarından biri, Yahudilerin Fustat'taki büyük sinagoglarında dinî ibadet ve törenlerini yeniden serbestçe gerçekleştirebilmeleri olmuştur. Bunun yanı sıra, cemaat içi hukukî meselelerin çözümünde kendi mahkemelerini işletmeyi sürdürmüşlerdir (Mann, 1920: 1/32-38). Bunun yanı sıra, bu dönemde çok sayıda Yahudi'nin İslamiyet'i benimsediği, daha önce İslam'ı kabul etmiş olanlara ise diledikleri takdirde eski dinlerine dönme imkânının tanındığı kaynaklarda belirtilmektedir (Mann, 1920: 1/35-36; Macid, 1982: 103). Rivayetlere göre, yalnızca bir gün içinde yaklaşık yedi bin Yahudi, İslam'dan ayrılarak eski dinlerine geri dönmüştür. Hâkim'in ilk yıllarda Yahudi tebaaya tanıdığı geniş hukukî serbestiyet ile sinagogların dokunulmazlığına ilişkin uygulamalar, 411/1020 yılında yayımlanan kapsamlı bir Eman Fermanı ile yalnızca Yahudileri değil, bütün gayrimüslim tebaayı kapsayacak şekilde resmîyet kazanmıştır. Söz konusu fermana yer alan hükümler, sadece güvenliğin sağlanmasına yönelik bir taahhüt niteliği taşımamakta; aynı zamanda gayrimüslimlerin can, mal ve mülkiyet haklarını güvence altına alan hukukî ve toplumsal bir düzenlemeyi ifade etmektedir. (Yahya b. Said, 1909: 232-233; Macid, 1982: 103-104). Daha dikkat çekici olan husus ise, klasik İslam hukukunda irtidada ilişkin hükümlerin bu dönemin siyasî ve toplumsal şartları çerçevesinde farklı bir uygulamaya tabi tutulması ve daha önce İslam'ı kabul etmiş kişilere eski dinlerine dönme izninin bizzat halife tarafından verilmiş olmasıdır. Kaynaklarda, yalnızca bir gün içinde yaklaşık yedi bin Yahudi'nin eski dinine dönmesi, dönemin din politikalarında daha kapsayıcı ve uzlaştıracı bir yaklaşımın benimsendiğine işaret etmekte ve gayrimüslimlere yönelik koruma siyasetinin yeniden güç kazandığını göstermektedir (Mann, 1920: 1/35-36; Macid, 1982: 103). Bu eman metni, Fâtımî yönetiminin gayrimüslimlerin haklarını zimmet hukuku çerçevesinde güvence altına alma anlayışını yansıtmakta; onları devletin koruması altında bulunan hukukî bir statüye sahip topluluklar olarak kabul ettiğini göstermektedir.

#### **4.11. Uluslararası Siyaset ve Mütakabiliyet İlkesi: Fâtımî Emanının Jeopolitik Boyutu**

Hâkim Biemrillâh tarafından yayımlanan eman fermanı, yalnızca halifenin şahsî tercihleriyle açıklanabilecek bir düzenleme olarak değerlendirilmemektedir. Aksine, Fâtımî Devleti'nin uluslararası siyasetteki konumunu koruma ve tebaasının güvenliğini sağlama kaygıları doğrultusunda şekillenen siyasî ve hukukî bir düzenleme niteliği taşımaktadır. Bu politika değişikliği, dönemin bölgesel güç dengelerini gözetten stratejik

bir yaklaşımın yansıması olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar bazı tarihçiler bu uygulamayı, özellikle irtidat konusundaki klasik İslam hukuku hükümlerinin esnetilmesi bakımından eleştirmiş olsalar da, söz konusu değişimin arka planında dönemin siyasî şartlarının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Habeşistan ve Nübye gibi komşu Hristiyan krallıklarının, Mısır'daki dindashlarına yönelik uygulamalara tepki göstermeleri ve bunun diplomatik gerilimlere yol açma ihtimali ile Müslümanların bu bölgelerde misillemeye uğrama riskinin artması, Hâkim Biemrillâh'ın daha uzlaşmacı bir politika benimsemesinde etkili olmuştur (Macid, 1982: 104-105). Bu çerçevede, gayrimüslimlere yeniden tanınan haklar, yalnızca iç hukuk düzenlemelerinin bir sonucu değil; aynı zamanda mütekabiliyet ilkesi, diplomatik ilişkiler ve devletin güvenlik kaygıları doğrultusunda şekillenen siyasî tercihlerin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu örnek, İslam dünyasında azınlıklara yönelik uygulamaların yalnızca dinî veya hukukî ilkelerle değil, dönemin uluslararası siyaseti ve bölgesel güç dengeleriyle de yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

#### **4.12. Devlet Geleneği Olarak Hoşgörü: Zâhir ve Müstansır Dönemlerinde Kamu Desteği**

Halife Zâhir ve el-Müstansır dönemleri, Fâtımî Devleti'nin gayrimüslim tebaaya yönelik politikasının daha istikrarlı bir nitelik kazandığı bir sürece işaret etmektedir. Bu dönemde uygulanan düzenlemeler, önceki yıllarda benimsenen yaklaşımın devamı niteliğinde olmuş ve gayrimüslimlerin hukukî statüsünün korunmasına yönelik uygulamalar büyük ölçüde sürdürülmüştür. Nitekim 418/1027 yılında yayımlanan emirle inanç özgürlüğünü sınırlayan bazı uygulamaların kaldırılması, Fâtımî yönetiminin dinî hayat üzerindeki kısıtlamaları hafifletme yönündeki politikasını yansıtan önemli gelişmelerden biri olarak değerlendirilmektedir (Ahmed, 1996: 100). Halife Zâhir döneminde benimsenen bu yaklaşım, halefi el-Müstansır zamanında da büyük ölçüde devam etmiştir. Bu dönemde Kıptî patriklerinin sarayda resmî törenlerle kabul edilmesi, gayrimüslim dinî liderlerinin devlet nezdinde belirli bir resmî statüye sahip olduklarını ve protokol çerçevesinde muhatap alındıklarını göstermektedir (Macid, 1960: 69). Bu tür törenler ve gösterilen özel ilgi, Hristiyan cemaatlerinin Fâtımî halifeleri nezdindeki konumunu ve sahip oldukları itibarı ortaya koymaktadır. Fâtımî yönetiminin gayrimüslimlere yönelik koruyucu yaklaşımı yalnızca başkent ve saray çevresiyle sınırlı kalmamış, taşradaki dinî kurumlara da yansımıştır. Nitekim Halife el-Âmir'in bir av sırasında Gize yakınlarındaki Tihya (Tehiya) Manastırı'nı ziyaret ederek burada bağışta bulunması, manastırların ve gayrimüslim dinî kurumların devlet nezdindeki önemini gösteren örneklerden biridir (Ahmed, 1996: 101). Sina bölgesinde yer alan Azize Katerina Manastırı gibi köklü dinî kurumlar da halifeler ve vezirler tarafından yayımlanan mülkiyet ve güvenlik belgeleri aracılığıyla koruma altına alınmıştır. Benzer şekilde, Halife el-Fâiz döneminde Yahudi ve Hristiyan topluluklara yönelik daha ılımlı bir politika izlenmiş; rahiplere karşı saygılı davranılması gerektiğini vurgulayan çeşitli talimatlar yayımlanmıştır. Fâtımîlerin gayrimüslimlere yönelik yaklaşımı yalnızca can ve mal güvenliğinin sağlanmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda dinî ve ilmî kurumların desteklenmesini de kapsamıştır. Bu

çerçevede Yahudi Akademisi ve Kahire'deki sinagoglar gibi merkezlere devlet kaynaklarından yapılan tahsisatlar, söz konusu kurumların faaliyetlerini sürdürmelerine katkı sağlamıştır (Mann, 1920: 38-39; Kusi, 2001: 14-15). Bu tablo, Fâtımî yönetiminin gayrimüslim tebaaya yaklaşımının yalnızca koruma yükümlülüğüyle sınırlı olmadığını; onların dinî ve kültürel kurumlarını devlet düzeni içerisinde desteklenen unsurlar olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

#### **4.13. Mağrip ve Endülüs: İktisadi Entegrasyondan "Kurtarıcı Güç" Tasavvuruna Özgürlük İklimi**

İslam dünyasının batı yakasını oluşturan Mağrip (Kuzey Afrika) coğrafyasında, özellikle Emevî ve erken Abbâsî dönemlerinde, merkezi yönetim tarafından atanan valilerin görev yaptığı süreçte (Valiler Dönemi'nde) gayrimüslim tebaaya tanınan dinî ve hukukî haklar, İslam dünyasının diğer bölgelerindeki uygulamalarla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Kayrevan gibi siyasî ve ekonomik açıdan önemli merkezlerde Hristiyanların ticaret hayatında aktif biçimde yer almaları ve pazar faaliyetlerine katılmaları, kendilerine tanınan iktisadî serbestiyetin uygulamada da karşılık bulduğunu göstermektedir. Özellikle Kayrevan'da Yahudi cemaatine ait müstakil bir pazarın (sûk) bulunması, gayrimüslimlerin ekonomik hayata katılım sağlarken aynı zamanda kendi topluluk kimliklerini ve ticarî örgütlenmelerini sürdürebildiklerine işaret etmektedir (Ahmed, 1996: 102). Bu tablo; Mağrip'teki zimmî toplulukların sadece dinî ritüellerinde değil, üretim, ticaret Bu durum, Mağrip'teki zimmî toplulukların yalnızca dinî hayatlarını devam ettirmekle kalmayıp üretim, ticaret ve sosyal ilişkiler alanlarında da etkin bir konuma sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Endülüs'te İslam hâkimiyetinin başlaması, uzun süre dinî baskılar ve zorunlu din değiştirme politikalarıyla karşı karşıya kalan Yahudi toplulukları açısından önemli bir değişim sürecini ifade etmektedir. Müslümanların fethinden önce kimliklerini korumakta zorlanan veya sürgün tehdidiyle karşılaşan Yahudiler, Kuzey Afrika'daki Müslüman yönetimlerinde uygulanan zimmet hukukuna dair tecrübelerden haberdar olmuş ve yeni yönetimi mevcut şartlar içerisinde daha elverişli bir seçenek olarak değerlendirmişlerdir. Fetih sürecinde bazı Yahudi gruplarının Müslümanlarla iş birliği yapması, yeni siyasî düzenin kuruluşunda karşılıklı güvene dayalı ilişkilerin gelişmesine katkı sağlamıştır (Munis, 2002: 543-544). Bu dönemin başlamasıyla birlikte Yahudiler, sinagoglarını faaliyet hâlinde tutma, dinî ibadetlerini yerine getirme ve Avrupa ile Akdeniz dünyası arasındaki ticarî ilişkilerde etkin rol oynama imkânı elde etmişlerdir. Endülüs'te ortaya çıkan bu ortam, zimmî statüsünün yalnızca güvenlik sağlayan bir hukukî çerçeve olmadığını; aynı zamanda farklı dinî toplulukların kendi kimliklerini koruyarak siyasî, ekonomik ve kültürel hayata katılım gösterebildikleri bir düzen oluşturduğunu ortaya koymaktadır (Munis, 2002: 544).

#### **4.14. Endülüs Kilisesi'nin Özerkliği: Roma'dan Bağımsızlaşma ve Uzlaşî Kültürü**

Endülüs'ün fethinin ardından gayrimüslim tebaanın hukukî statüsü, yalnızca İslam hukukunun genel esaslarıyla değil, fetih sırasında yapılan antlaşmalarla da güvence altına

alınmıştır. Bu çerçevede, 94/713 yılında Abdülazîz b. Mûsâ ile Arap kaynaklarında kûmis (قوس) unvanıyla anılan Tudmîr (Theodomir) arasında imzalanan antlaşma, Endülüs'te gayrimüslimlerin hukukî ve dinî statüsünü ortaya koyan en eski belgelerden biri olarak kabul edilmektedir. Antlaşma hükümlerine göre Tudmîr ve idaresi altındaki halkın can ve mal güvenliği teminat altına alınmış; dinî inançlarına müdahale edilmeyeceği, kiliselerinin korunacağı, aile bütünlüklerinin bozulmayacağı ve antlaşma şartlarına riayet ettikleri sürece idarî konumlarını muhafaza edebilecekleri hüküm altına alınmıştır. Buna karşılık, Müslüman idareye bağlı kalmaları, düşman güçlerle iş birliği yapmamaları ve belirlenen cizye ile aynı vergileri ödemeleri öngörülmüştür. Bu yönüyle Tudmîr Antlaşması, Endülüs'te gayrimüslimlerin dinî hak ve hukukî statülerinin yalnızca teorik düzeyde kalan ilkelerle değil, taraflar arasında akdedilen resmî bir antlaşmayla da güvence altına alındığını göstermesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır (Simonet, 1903: 797-798). Nitekim antlaşmayla güvence altına alınan bu hukukî statü, Endülüs'teki Hristiyan cemaatlerinin dinî teşkilatlarını ve kilise hiyerarşilerini uzun süre büyük ölçüde koruyabilmelerine imkân sağlamıştır.

Endülüs'te İslam yönetiminin kurulması, Hristiyan toplulukların dinî kurumlarını ve ibadet hayatlarını önceki döneme göre daha geniş bir serbestiyet içinde devam ettirebildikleri yeni bir idarî düzenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Munis, 2002: 508-510,513). Müslüman yöneticilerin Kurtuba'yı Endülüs Hristiyanlığının başlıca dinî merkezlerinden biri hâline getirmeleri, yerel kilise teşkilatının daha bağımsız bir yapı kazanmasına katkı sağlamıştır. Devletin piskopos atamalarını onaylaması ve konsillerin toplanmasına izin vermesi, dinî inançlara doğrudan müdahale olarak değil, dönemin idarî anlayışı çerçevesinde dinî kurumların faaliyetlerini kamu otoritesinin gözetimi altında yürütmeye yönelik bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Benzer uygulamalara İslam dünyasının diğer bölgelerinde de rastlanmaktadır. Bu çerçevede İslam idaresi, kilise teşkilatının kurumsal yapısını korumuş; Hristiyan cemaatlerinin hem şehir merkezlerinde hem de taşrada kendi dinî liderleri etrafında örgütlenmelerine ve dinî faaliyetlerini sürdürmelerine imkân tanımıştır. Ayrıca Endülüs yönetiminin, Katolik Hispanik (Mozarap) Hristiyanlar ile Doğu Hristiyanlığına mensup topluluklar arasında belirgin bir mezhepsel ayrım gözetmediği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, kiliselerin yalnızca ibadet mekânları olarak değil, aynı zamanda eğitim, dayanışma ve cemaat hayatının sürdürüldüğü kurumsal yapılar olarak faaliyet göstermelerine de katkı sağlamıştır (Ahmed, 1996: 103).

Endülüs'teki dinî teşkilatlanmada dikkat çeken gelişmelerden biri, Hristiyan başpiskoposluk merkezinin fiilen Toledo'dan devletin başkenti Kurtuba'ya taşınmış olmasıdır (Simonet, 1903: 123–124). Bununla birlikte, bu değişimin İslam yönetiminin zorlayıcı bir müdahalesinden ziyade, merkezî idare ile Hristiyan dinî otoriteleri arasındaki iletişimi kolaylaştırma ve idarî işleyişi daha düzenli hâle getirme amacıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Toledo'daki piskoposluk kurumu varlığını sürdürmüş ve kurumsal yapısı korunmuştur. Dinî liderliğin zamanla Kurtuba'da yoğunlaşması da baskıdan çok, idarî ihtiyaçlar ve karşılıklı uyum arayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu gelişmeler, Endülüs Emevî yönetiminin Hristiyan dinî teşkilatını

ortadan kaldırmak yerine mevcut yapısını koruyarak devlet düzeniyle uyumlu biçimde faaliyet göstermesine imkân tanıdığını göstermektedir (Munis, 2002: 520-521). Bu çerçevede Endülüs, gayrimüslim dinî kurumların geleneksel yapılarını muhafaza ederken kamu düzeniyle uyumlu biçimde faaliyet gösterebildikleri tarihî tecrübeler arasında önemli bir yere sahiptir.

## **5. MEDENİ HAK VE ÖZGÜRLÜKLER**

### **5.1. Hukukî Özerklik ve Cemaat Yargısı Hakkı**

İslam yönetim anlayışında din ve vicdan özgürlüğü temel ilkelerden biri olarak kabul edilirken, bu ilkenin hukukî ve toplumsal hayattaki yansımaları olan "medeni haklar" da güvenlik sözleşmeleriyle (zimmet akdi) güvence altına alınmıştır. Zimmet sözleşmesi, yalnızca gayrimüslimlerin can güvenliğini değil, aynı zamanda taşınır ve taşınmaz mallarının korunmasını da kapsamaktadır. Bu çerçevede gayrimüslim tebaanın şahsî mülkiyet hakları ile kilise, havra ve benzeri dinî kurumlara ait vakıf malları hukukî koruma altında tutulmuş; bu malların kullanımı ve idaresi konusunda kendilerine belirli güvenceler sağlanmıştır (Günay, 2017: 541-543; Demir, 2014: 742-743). Bu hukukî özerkliğin en belirgin yansımalarından biri, ehl-i zimmenin kendi iç işlerini düzenleyebilmesi ve hukukî uyuşmazlıklarını kendi dinî hukukları çerçevesinde çözüme kavuşturabilmesidir (Özel, 1998: 234-235). Fâtımî Mısır'ına dair en önemli kaynaklardan biri olan Kahire Geniza belgeleri,<sup>5</sup> Yahudi cemaatinin sahip olduğu geniş yargısal yetkiyi açık biçimde ortaya koymaktadır (Ahmed, 1996: 103). Fustat'ta yaşayan Efraim b. Şemeryâ'nın bir devlet mahkemesi önünde, "Biz Yahudiyiz ve kendimize ait mahkemelerimiz vardır." şeklindeki beyanı, Yahudi cemaat mahkemelerinin İslam hukuk düzeni içinde meşru kabul edildiğini ve cemaatlerin belirli ölçüde yargısal özerkliğe sahip olduklarını göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir (Kusi, 2001: 18).

Bu yargısal özerklik, yalnızca teorik bir yetki alanı olarak kalmamış; cemaatlerin kendi iç düzenlerini sağlama noktasında kurumsal bir nitelik de kazanmıştır. Nitekim Musul örneğinde görüldüğü üzere Yahudi cemaati, iç disiplinin korunması ve belirli hukukî yaptırımların uygulanması amacıyla kendilerine ait hapisanelere sahip olabilecek düzeyde idarî bir serbestliğe ulaşmıştır (Mitz, 2010: 1/95). Benzer bir uygulama Endülüs coğrafyasında da görülmektedir. Endülüs Yahudileri, kendi dinî ve hukukî gelenekleri çerçevesinde cemaat işlerini yürütme imkânına sahip olmuş; cemaat mahkemeleri tarafından verilen kararların uygulanması konusunda da belirli hukukî yetkiler kullanmışlardır (Munis, 2002: 546). Bu durum, İslam hukuk düzeninin gayrimüslimlere yalnızca can ve mal güvenliği sağlamadığını; aynı zamanda kendi dinî ve hukukî geleneklerini sürdürmelerine imkân tanıyan bir çerçeve oluşturduğunu göstermektedir.

<sup>5</sup> Geniza, herhangi bir düzen veya sisteme bağlı olmayan, rastgele bir şekilde bir araya getirilmiş belge yığınlarının bulunduğu depolardır. Yahudi geleneğinde "saklı tarih" olarak adlandırılan bu belgeler, genellikle sinagoglarda toplanır ve daha sonra uygun bir şekilde imha edilirdi. Fustat'ta 882/1477 yılında inşa edilen Ben Ezra Sinagogu'nun genizası, yaklaşık bin yıl boyunca Yahudilerin en önemli arşivlerinden biri olarak kalmıştır. Daha detaylı bilgi için bkz. (Karatay, 2008: 1; Olgun, 2013: 8).

## 5.2. Hukukî Seçim Hakkı ve İslam Mahkemelerine Erişim

Hristiyan topluluklar da benzer biçimde kendi kilise mahkemelerine ve cemaat içi hukukî düzenlemelerine sahip olmuşlardır. Bu mahkemelerde görev yapan dinî liderler; özellikle miras, aile hukuku ve cemaat üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde önemli bir yargısal rol üstlenmişlerdir (Munis, 2002: 1/93). Zimmîlere tanınan bu hukukî serbestiyetin dikkat çekici örneklerinden biri de “Acem Kadısı” (Kadı el-Acem) adı verilen ve Hristiyanlar arasındaki bazı hukukî ihtilafları çözmekle görevli özel bir hâkimlik makamıdır. İslam hukuk geleneğinde zimmîlerin kendi toplulukları içinde yargı yetkisi kullanmaları, bazı hukukçular tarafından bağımsız ve mutlak bir yargı yetkisi olarak değil, cemaat düzeninin korunmasına yönelik bir temsil ve denetim mekanizması şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sistemin temel özelliklerinden biri ise tarafların tercihiyle dayanmasıdır. Nitekim bir zimmî, kendi cemaat mahkemesine başvurmaya zorlanamaz; hangi hukukî mercie müracaat edeceği konusunda belirli bir seçme imkânına sahip bulunurdu (Özel, 1996: 13/423; Özel, 1998: 234-235; Vekad, 1999: 265-266).

Bununla birlikte, gayrimüslim tebaa açısından İslam mahkemeleri de başvurulabilecek hukukî merciler arasında yer almaktaydı. Bir zimmî, kendi cemaat mahkemesine müracaat etmek yerine Müslüman bir hâkimin huzurunda dava açmayı tercih ettiğinde, yargılama süreci İslam hukukunun genel esasları çerçevesinde yürütülmekteydi (Özel, 1996: 13/423; Özel, 1998: 234; Ahmed, 1999: 38; Arslantaş, 2011: 172). Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de yer alan, “Sana geldiklerinde, aralarında hüküm ver veya onlardan yüz çevir... Eğer hüküm verersen aralarında adaletle hükmet. Şüphesiz Allah adaletli olanları sever” (Mâide, 5/42) ayeti, İslam hukuk düşüncesinde gayrimüslimlerle ilgili yargısal uygulamalarda adalet ve tarafsızlık ilkelerine verilen önemi ortaya koyan temel referanslardan biri olmuştur. Bu ikili hukukî yapı, gayrimüslimlere kendi dinî ve hukukî gelenekleri çerçevesinde yaşamlarını sürdürme imkânı sağlarken, aynı zamanda ihtiyaç duyduklarında devletin genel yargı mekanizmasına başvurma imkânı da tanımıştır.

## 5.3. Usulî Haklar ve Yargı Mekânlarında Esneklik

İslam yönetim anlayışında gayrimüslim tebaanın devlet mahkemelerine erişimi, bürokratik engellerden arındırılmış ve toplumsal hassasiyetlere göre şekillendirilmiş bir yapı arz etmektedir. Mısır örneğinde görüldüğü üzere kadılar, gayrimüslimlerin davalarını görmek için esnek ve kapsayıcı düzenlemeler geliştirmişlerdir. Örneğin kadı Hayr b. Naim el-Hadramî, mesaisini Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında titizlikle paylaştırmıştır. İkinci namazına kadar cami içinde Müslümanların davalarına bakan Hadramî, namaz sonrası cami kapısına çıkarak Hristiyan tebaanın sorunlarını dinlemiştir. Bu uygulama hem mabedin kutsiyetini korumayı hem de Hristiyanların kendilerini rahat hissedecekleri bir kamusal alanda adalet hizmeti almalarını amaçlamıştır. Yargılama usullerinde de cemaat yapısına saygı duyulmuş; Hristiyanların Hristiyanlara, Yahudilerin ise Yahudilere şahitlik etmesi kuralı işletilmiştir. Ancak kadılar, adaletin tecellisi için bu şahitlerin güvenilirliğini (tadîl) en az Müslüman şahitlerinki kadar titizlikle araştırmışlardır (Kindi, 2003: 254).

Muhammed bin Mesrûk el-Kindî (ö. 184/800) örneğinde olduğu gibi, bazı dönemlerde gayrimüslimlerin cami içerisinde Müslümanlarla eşit şartlarda yargılandığı; bazı durumlarda ise kadıların kendi evlerinde gayrimüslim tebaaya özel yargı günleri tahsis ettikleri bilinmektedir (Kindi, 2003: 282). Yahudi toplumu ise, kendi içlerindeki güçlü yargısal özerklik nedeniyle İslam mahkemelerine bir Müslüman ile ihtilaf yaşadıklarında rahatlıkla başvurmuşlardır. Dava konusu ne olursa olsun, İslam mahkemelerinde verilen hükümlerin haklarda eşitlik ilkesine dayanmasına âzamî özen gösterilir ve bu davalarda İslam hukuku çerçevesinde karar verilirdi (Vekad, 1999: 265-266; Eser, 2024: 118). Ancak, gayrimüslimlere uygulanacak hükümlerin, Müslümanlara uygulanan hükümlerle eşit olmasına dikkat edilirdi. Müslümanlar için yasak olan domuz eti veya içki gibi hususlarda, gayrimüslim tebaanın kendi hukukuna göre meşru kabul ettiği anlayış korunmuş; bu tür durumlarda onlar Müslümanlara uygulanan yaptırımlardan muaf tutulmuşlardır. Bu durum, İslam medeniyetinin medeni hukuk alanında sunduğu "farklılıklar içinde adalet" anlayışının en somut kanıtıdır (Özel, 1996: 13/423).

#### **5.4. Üst Yargı Denetimi ve Şikâyet Hakkı: Sultanlık Makamına Başvuru**

İslam yönetim anlayışında adalet arayışı yalnızca yerel yargı mercileriyle sınırlı kalmamış; zimmî tebaanın uğradığını düşündüğü haksızlıklar karşısında daha üst hukukî makamlara ve doğrudan hükümdara başvurabilmesine imkân sağlayan denetim mekanizmaları da oluşturulmuştur. Bu tür başvuru yolları, yerel mahkemelerin kararlarından memnun olmayan veya hak kaybına uğradığını ileri süren gayrimüslimlerin hukukî taleplerini yeniden değerlendirme imkânı bulmaları açısından önemli bir güvence niteliği taşımıştır. Bunun dikkat çekici örneklerinden biri Memlûkler döneminde görülmektedir. 797 (1394) yılında, Mâlikî Kadısı Şemseddin Muhammed'in verdiği kararı kabul etmeyen zimmî bir kişinin doğrudan Sultan Berkuk'a başvurduğu ve meselenin yeniden ele alındığı aktarılmaktadır. Sultan'ın inceleme sonucunda kadı kararını değiştirmesi ve zimmî taraf lehine hüküm vermesi, dönemin hukuk anlayışında hükümdarın adaletin sağlanmasında üst bir denetim makamı olarak görüldüğünü göstermektedir (İbn Furat, 1936: 9-2/402). Hükümdarlık makamının bu şekilde ulaşılabilir olması, gayrimüslim vatandaşların kendilerini sadece birer tebaa olarak değil, hakları bizzat sultanın himayesinde olan özgür bireyler olarak görmelerini sağlamıştır. Bu tür doğrudan başvuru özgürlükleri, İslam adalet anlayışının bürokratik engelleri aşabilen, dinamik ve denetlenebilir bir karakter taşıdığını ortaya koymaktadır.

#### **5.5. Can Emniyeti ve Ceza Hukukunda Eşitlik: Kisas ve Diyet Hakları**

İslam hukukunun tesis ettiği adalet terazisi, Müslümanlar ile zimmî tebaa arasındaki münasebetlerde özellikle kisas ve diyet hükümlerinde mutlak bir eşitlik ilkesini benimsemiştir. Bu yaklaşım, gayrimüslim tebaanın can emniyetini dokunulmaz kılan hukuki bir zırh niteliğindedir. İslam ceza hukukuna göre, bir gayrimüslim suç işlediğinde Müslüman bir faille aynı yaptırıma tabi tutulduğu gibi; canına kastedilen bir zimmînin hakları da bir Müslüman ile aynı statüde savunulmuştur (Sayrafi, 1971: 2/119, vd.; İbn Hacer, 1969: 2/9-10; Mevdûdî, 1980: 15-16; Zeydân, 1982: 70; İbnü'l-İmâd, 1986: 9/64-

65; Özel, 1996: 13/423; Güneş, 2008: 261 vd.; Ayud, 2008: 49). İslam hukukunda zimmîlerin can dokunulmazlığı temel bir ilke olarak kabul edilmekle birlikte, bu ilkenin kısas ve diyet hükümlerine nasıl yansıtacağı konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî hukukçularına göre, İslam ülkesinde hukuken koruma altında bulunan bir zimmînin canı ile Müslüman'ın canı arasında kısas ve diyet bakımından din farkına dayalı bir ayırım yapılmaz. Bu anlayışta belirleyici ölçüt, kişinin dini değil, İslam devletinin himayesi altında bulunması ve kanının hukuk tarafından korunmuş olmasıdır. Buna karşılık Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğu, bir Müslümanın zimmî karşılığında kısasen öldürülemeyeceği görüşünü benimsemiş; diyet konusunda da zimmî ile Müslüman arasında farklı miktarlar öngörmüştür. Buna göre çoğunluğun görüşünde Ehl-i kitabın diyeti hür Müslüman erkeğin diyetinin yarısı veya üçte biri olarak değerlendirilirken, Mecûsiler ve diğer bazı din mensupları için daha farklı miktarlar kabul edilmiştir. Hanefîler ise kısasta olduğu gibi diyetle de din farklılığını esas almamış, İslam ülkesinde hukuken korunan kimselerin diyetleri arasında ayırım yapılmaması gerektiğini savunmuşlardır (İbn Teymiyye, 1995: 20/385; Osmanî, 1407/1987: 272; Bardakoğlu, 1994: 9/473-479.).

Hanefî mezhebinin bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerle temellendirilmiştir. Nitekim Yahyâ b. Âdem'in rivayet ettiğine göre, bir Müslümanın zimmîyi öldürmesi üzerine Hz. Peygamber, "Ben zimmet ehlinin hakkını yerine getirmeye en layık olan kimseyim." buyurmuş ve faili kısasa tâbi tutmuştur (Yahyâ b. Âdem, 1384: 72). Hanefî fakihleri bu rivayeti, zimmînin can dokunulmazlığının Müslüman'ınkiyle aynı hukukî korumaya sahip olduğunun delillerinden biri olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu rivayetin kısas hukukundaki bağlayıcılığı ve hükme delâleti diğer mezhepler tarafından farklı biçimlerde yorumlanmış; bu sebeple kısas ve diyet konusunda İslam hukukunda tek bir görüş değil, mezheplere göre değişen farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

## 5.6. Mülkiyet ve İntikal Hakları: Miras Hukuku ve Mali Güvence

İslam yönetiminde ehl-i zimmenin mali hakları, mülkiyetin korunması ve intikali bakımından belirli hukukî esaslara bağlanmıştır (Bozkurt, 1987: 123). İslam öncesi dönemde miras hukukuna ilişkin uygulamaların bölgesel geleneklere göre farklılık göstermesi nedeniyle ortaya çıkan belirsizlikler, Halife Ömer b. Abdülazîz döneminde zimmîlerin miras davalarının kendi dinî hukukları esas alınarak çözümlenmesine imkân tanınması ve mirasın devlet müdahalesi olmaksızın hak sahiplerine intikalinin güvence altına alınmasıyla önemli ölçüde giderilmiştir. Böylece zimmîlerin miras paylaşımı hukukî bir çerçeveye kavuşturulmuş, mülkiyet haklarının korunması ve mirasın düzenli şekilde intikali güvence altına alınmıştır. Ancak bu sistemde, toplumsal ve dinî dokuyu korumak amacıyla dinî farklılık (ihtilâf-ı dîn) bir miras engeli olarak kabul edilmiştir (Mübârekpürî, 1990: 6/241). Bu kuralın temel dayanağı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Müslüman kâfire mirasçı olamaz; kâfir de Müslümana mirasçı olamaz" hadisi olarak kabul edilmektedir (Buhârî, 1422: 5/147).

İslam tarihinde bu hükmün yorumlanması ve uygulanışı konusunda farklı içtihatlar da ortaya çıkmıştır. Nitekim Belâzürî'nin naklettiğine göre, Muâviye'ye gelerek Hristiyan babasının vefatı üzerine mirastan mahrum kalacağını söyleyen Müslüman bir kimseye Muâviye, "Müslüman kâfire mirasçı olur; fakat kâfir Müslümana mirasçı olamaz." diyerek söz konusu kişinin mirastan pay almasına hükmetmiştir. Muâviye ayrıca Irak Valisi Ziyâd'a gönderdiği yazıyla Kadı Şüreyh'in bundan böyle bu doğrultuda hüküm vermesini istemiştir. Daha önce farklı din mensuplarının birbirlerine mirasçı olamayacağı yönünde karar veren Şüreyh de bu talimat üzerine, "Bu, Emîrül-mü'minîn'in görüşüdür." diyerek söz konusu uygulamayı esas almıştır (Belâzürî, 1996: 5/234). Bununla birlikte, sonraki dönemlerde hâkim görüş yeniden Hz. Peygamber'in hadisi doğrultusunda şekillenmiş; Halife Mu'tazîd döneminde Kadı Yûsuf b. Ya'kûb tarafından da Müslüman ile gayrimüslimin, ayrıca farklı dinlere mensup gayrimüslimlerin birbirlerine mirasçı olamayacakları yönündeki hüküm yeniden teyit edilmiştir. Bu yaklaşımın temel amacı, miras yoluyla intikal eden mal varlığının ilgili dinî topluluğun bünyesinde kalmasını ve cemaatin ekonomik bütünlüğünün korunmasını sağlamaktır. Bu kurumsal yaklaşımın önemli örneklerinden biri de Halife Muktedir'in (908-932) 311/923 tarihli fermanıdır. Buna göre mirasçısı bulunmayan bir Müslüman'ın terekesi Beytülmâl'e intikal ederken, mirasçısı bulunmayan bir zimmînin malı devlet hazinesine değil, mensubu bulunduğu dinî cemaate bırakılmıştır. Bu uygulama, İslam devletinin gayrimüslim cemaatlerin kurumsal varlığını ve malî devamlılığını hukukî güvence altına alma yönündeki yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Ahmed, 1996: 106).

### **5.7. Tarihsel Perspektif ve Metodolojik Değerlendirme**

Özetle İslam; dinî özgürlüklerin yok denecek kadar az olduğu, insanların teolojik baskı ve işkencelere maruz kaldığı bir dünya atmosferinde tecelli etmiştir. Müslüman fatihlerin fethettikleri halklara sunduğu bu geniş dinî ve medeni haklar, uzun zamandır eksikliği hissedilen adalet boşluğunu doldurmuş; bu özgürlükçü ortam pek çok ehl-i zimmenin kendi isteğiyle İslam'ı seçmesine bir zemin hazırlamıştır (Erdem, 1997: 162; Şimşek, 2010: 43).

Ancak bu tablo değerlendirilirken, İslam yönetimi altındaki gayrimüslimlerin Müslümanlarla her alanda mutlak ve modern anlamda bir birey eşitliğine sahip olduğu yönündeki iddia, tarihî bağlam dikkate alınarak ihtiyatla ele alınmalıdır. Kasım Abduh'un da vurguladığı üzere: "Tarihî olayları, bizi gerçeğe mümkün olduğunca yaklaştıracak şekilde anlamak için olayı bizzat yaşamak gerekir." Bu yaklaşım, tarihsel süreçleri objektif bir biçimde değerlendirmek açısından hayatidir. Geçmişteki uygulamaları, günümüz insan hakları anlayışı ve modern kavramsal çerçevelerle doğrudan eşleştirmeye çalışmak, dönemin kendine özgü toplumsal ve kültürel şartlarını göz ardı etme riskini taşımaktadır (Kasım Abduh, 1994: 106). Bu nedenle, çalışmamızda ortaya koyduğumuz bu özgürlükler; kendi dönemi, şartları ve İslam hukukunun kendine özgü adalet ve eman doktrini içerisinde değerlendirildiğinde hak ettiği tarihî perspektife kavuşmaktadır.

## **4. SONUÇ**

İslam toplumlarında gayrimüslimlere yönelik uygulamaların yalnızca dinî hoşgörü anlayışıyla açıklanması yeterli değildir. Bu uygulamalar, devletin idari düzeni, toplumsal ihtiyaçlar ve hukuki ilkeler doğrultusunda şekillenmiştir. Zimmîlik sistemi, vergi yükümlülükleri ve bazı idari düzenlemeler, bir yandan devlet otoritesini korurken diğer yandan farklı dinî toplulukların aynı siyasi yapı içinde yaşamalarını mümkün kılan hukuki bir çerçeve oluşturmuştur. Bu nedenle söz konusu uygulamalar, yöneticilerin dönemsel tercihlerinden ziyade belirli hukuk kurallarına dayanan ve uzun süre devam eden bir yönetim anlayışının parçası olarak değerlendirilmelidir.

Araştırma kapsamında incelenen örnekler, gayrimüslimlerin toplumsal, ekonomik ve kültürel yaşamın farklı alanlarında etkin biçimde yer aldıklarını göstermektedir. Bu durum, İslam yönetimlerinde farklı dinî toplulukların belirli bir hukuki düzen içinde varlıklarını sürdürebildiklerine işaret etmektedir. Uygulamalar bölgeden bölgeye ve dönemden döneme bazı farklılıklar gösterse de temel hukuki ilkelerin büyük ölçüde korunduğu görülmektedir. Bu çerçevede, İslam yönetimlerinin gayrimüslimlere yönelik politikalarında kamu düzenini, güvenliği ve toplumsal istikrarı gözetken bir anlayışın etkili olduğu değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, gayrimüslimlere yönelik uygulamaların her dönemde aynı şekilde sürdürüldüğünü söylemek mümkün değildir. Siyasal gelişmeler, mezhepsel çatışmalar ve devletlerin dış ilişkileri gibi etkenler, bu politikaların zaman zaman farklılaşmasına neden olmuştur. Bu nedenle İslam dünyasında dinî çoğulculuğa ilişkin uygulamalar, sabit bir anlayıştan çok, içinde bulunulan tarihsel ve siyasal şartlara göre şekillenen bir yönetim yaklaşımı olduğunu göstermektedir.

Çalışmada ele alınan Emevîler, Abbâsîler ve Endülüs örnekleri, gayrimüslimlere yönelik politikaların temel ilkelerini korumakla birlikte, dönemin siyasi ve toplumsal şartlarına göre farklı biçimlerde uygulanabildiğini göstermektedir. Bu nedenle İslam tarihindeki gayrimüslim politikalarını yalnızca hukuki ve dinî metinler üzerinden değil, tarihî uygulamalar çerçevesinde de değerlendirmek daha kapsamlı bir bakış açısı sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, konunun uygulamadaki yansımalarını öne çıkararak ilgili literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Sonuç olarak, İslam yönetimlerinin gayrimüslimlere yönelik politikalarını yalnızca baskı veya hoşgörü kavramlarıyla açıklamak yeterli değildir. İncelenen örnekler, bu politikaların hukuki düzenlemeler, devletin ihtiyaçları ve toplumsal şartlar doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Bu çalışma, İslam tarihinde farklı dinî toplulukların birlikte yaşama tecrübesinin daha dengeli bir bakış açısıyla değerlendirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Konunun daha kapsamlı biçimde anlaşılabilmesi için ise farklı dönemleri ve coğrafyaları karşılaştırmalı olarak ele alan yeni araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

### **Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı**

Makalenin tüm süreçlerinde Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi'nin araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada yapay zekâ destekli araçlardan yalnızca dilbilgisi, yazım ve anlatım düzenlemeleri amacıyla yararlanılmıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği, analizleri, değerlendirmeleri ve sonuçları tamamen yazara aittir.

## **Yazarların Makaleye Katkı Oranları**

Makalenin tamamı makale yazarı tarafından kaleme alınmıştır.

## **Çıkar Beyanı**

Yazarın herhangi bir kişi ya da kuruluş ile çıkar çatışması yoktur.

## **KAYNAKÇA**

- Abdu'l-Azim, S. (2006). *Hükmü muameletül-ehli kitab*. İskenderiye: Darü'l-İman.
- Ahmed, A. A. (1999). *Tarih ve asar Mısır-l İslâmiyye munzu-l fethi-l arab-i hetta nihayeti-l asri-l fatim-i*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi.
- Ahmed, N. A. (1996). *Muameletu ğayri'l-muslimin fi devleti'l-İslâmiyye*. Kahire: El-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Ammeti li'l-Küttab.
- Ali Seyyid, A. (1983). *el-Kudüs fi asri'l-memluki*. Kahire: Darü'l-Fikr.
- Amir, F. M. (1999). *Tarihi ehli zimme fi Mısır (Min-Fethi Arabi İle Nihayeti Asri Fatimi)*. Mısır: el-Matbau Heyetü'l-Mısıriyye.
- Antakî, Y. (1990). *Tarihi'l-Antakya el-maruf bisleti tarihi utiha*. thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. Trablus: Carus Burs.
- Arık, D. (2005). Türk Yahudiler: Kırım Karâileri. *Dini Araştırmalar*, 7(21), 27-49.
- Arslandaş, N. (2011). *İslâm Toplumunda Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Artokça, İ. (2013). *Kiptiler*. Ankara: Yayıncı yok.
- Âşur, S. A. (1980). *el-Hayâtül-ictimâî fi medinet-i İslâmiyye*. Alema'l-Fikr, 11(1), 85-126.
- Âşur, S. A. (1992). *el-Müctemau 'l-Mısri fi asri'l-selatni 'l-memalik*. Kahire: Darü'l-Nehdeti'l-Arabiyye.
- Aydın, M. A. (1994). Osmanlıda Hukuk. Ekmeleddin İhsanoğlu (Ed.). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (375-438). içinde İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).
- Ayud, S. H. (1429/2008). *Hukuku gayri müslimin fi biladil-İslâm*. Riyad: Vizaretu's-Şuun-u İslâmiyye vel-Evkaf ved-Da'vat vel-İrşad.
- Bardakoğlu, A. (1994). “Diyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 29, 473-479). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Belâzürî, E. H. (1417/1996). *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Suheyl Zekar, Riyad Zerkeli. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- Belevî, E. (ty.). *Siret-u Ahmed bin Tolon*. thk. Muhammed Kurd Ali. Kahire: Mektebetu's-Sekkafeti'd-Diniyye.
- Betler, F. Ç. (1416/1996). *Fethu'l-arabi li Mısır*. Kahire: Mektebetu'l-Medboli.
- Bozkurt, G. (1987). İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3(1-4), 115-155.
- Buhârî, M. İ. (1422). *Câmi 'u 'l-müsnedü's-saḥîhu 'l-muḥtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır. 9. Cilt. by.: Daru Tuku'n-Necat.
- Cessâs, 1415/1994). *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Demir, Ö. (2014). İslâm Hukuku'nda Zimmet Sözleşmesinin Hukukî Kapsamı Ve Osmanlı İmparatorluğundaki Görünümü. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72(1), 739-758.
- DİA, (2022). “Kiptiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 25, 424-426). içinde Ankara: TDV Yayınları.
- Ebü Yûsuf Y.(ty.). *el-Harac*. thk. Taha Abdurraif es-Said, Said Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Turas.
- Erdem, M. (1997). Kipti Kilisesi Üzerine Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36(1), 143-178.

- Eser, M. E. (2024). *Memlûkler Döneminde Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (648-923/1250-1517)*. İstanbul: Kitap Dünyası.
- Eser, M. E. (2025a). İslam Perspektifinden Ehl-i Zimme'nin Konumu. *Turkish Studies - Religion*, 20(2), 447-462. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.79261>.
- Eser, M. E. (2025b). Memlûkler Döneminde Kudüs'teki Zimmîler Ve Müslümanlarla Olan İlişkiler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(1), 175-191. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1633410>.
- Fayda, M. (2013). "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 44, 428-434). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Ferac, M. (2011). *El-Karraun ve'r-Rabbaniyun*. Kahire: Darü'l-Alemi'l-Arabi.
- Gök, M. (2019). Abbâsiler Dönemine Kadar Mısır'da Kiptiler ve Müslümanlarla İlişkileri. *Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (Mütefekkir)*, 6(12), 441-470.
- Günay, H. M. (2017). *Devletler Hukuku*. Talip Türcan (Ed). İslâm Hukuku El Kitabı içinde (529-548. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Güneş, A. (2008). İslam Hukukunda Gayrimüslimlerin Vatandaşlık Statüleri. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11, 255-268.
- Harputlu, A. H. (1389/1969). *el-İslâm ve ehl-i zimme*. Kahire: el-Meclisu'l-Ala li's-Şuunü'l-İslâmiye.
- İbn Batrik, S. (1909). *Kitabu't-tarihi'l-mecmu ale't-tahkik ve't-tasdik*. Beyrut: Matbaatu'l-Abai'l-Yesuin.
- İbn Furât, N. (1936). *Târîhu ibni'l-Furât*. thk. Kostantin Zerik. Beyrut: Silsiletu Ulumü's-Şarkıyye, el-Matbaatu-l-Amirkaniyye.
- İbn Furât, N. (1936). *Târîhu ibni'l-Furât*. thk. Kostantin Zerik. Beyrut: Silsiletu Ulumü's-Şarkıyye, el-Matbaatu-l-Amirkaniyye.
- İbn Hacer, E. F. (1389/1969). *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşi. 4 cilt. Mısır: Meclisi'l-Ala li's-Şuuni'l-İslâmiyye.
- İbn İyâs (Ayâs), E. (1395/1975). *Bedâiu'z-zühûr fî vekâii'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 5 cilt. Kahire: Daru İhyaü'l-Kütubi'l-Arabiyye.
- İbn Kayyim, E. Ş. (1418/1997). *Ahkam-ı ehl-i zimme*. thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekri, Şakir b. Tevfik. 2 cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudiye: Remadi li'n-Neşr.
- İbn Manzûr. (1119). *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Darü'l-Mearif.
- İbn Tağrıberdî, E. C. (1932). *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 cilt. Mısır: Darü'l-Kütubi'l-Misriyye.
- İbn Teymiyye, E. T. (1416/1995). *Mecmûu Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Kasım. 35 cilt. Medine: Yayıncı yok.
- İbnü'l-İmâd, E. (1406/1986). *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavut. 11 cilt. Beyrut: Daru İbn Kesir.
- Kalkaşendî, E. Ş. (ty.). *Subhu'l-a'sâ fî snâati'l-inşâ*. 15 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Karatay, O. (2008). Hazarların Musevileşmesine Dair Bir Belge: Kenize Mektubu. *Karadeniz Araştırmaları*, 18(18), 1-17.
- Kâsânî, A. E. (1406/1986). *Bedâ'î'u's-şanâ'î fî tertibi's-şerâ'î*. 7 cilt. by.: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Kasım Abduh, K. (1415/1994). *Asri selatini'l-memalik*. Kahire: Darü's-Şuruk.
- Kasım Abduh, K. (1993). *el-Yahud fî-Mısır*. Kahire: Darü's-Şuruk.
- Kasım Abduh, K. (2003). *Ehl-i zimme fî Mısır mine'l-fethi'l-İslâm hetta nihayetü'l-memalik*. Kahire: Dirasetu Vesaiikiyye Ayn Diraset ve Buhus İnsaniyye ve İctimaiyye.
- Kasım, Ö. A. Y. (2021). Mefhumu ehl-i zimme mine'l-menzuri'l-İslâm-i dirasetu mevduiyye. *Mecellet-u Dirasetu'l-Ulumi'l-İslâmiyye*, (3), 329-352.
- Kaşîf, Seyyide İsmail. (1994). *Mısır fî fecri'l-İslâmi mine'l-fetahi'l-arabi ila kıyami'd-devleti't-Toluniyyeti*. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammeti li'l-Küttâb.
- Kindi, E. (2003). *el-Vulât ve'l-Kudât*. thk. Muhammed Hasan, Ahmed Ferid. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Kopraman, K. Y. (1994). "Memlûklerde Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, 383). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Kusi, Atiye. (2001). *el-Yehud fî zilli'l-hedaratı'l-İslâmiyye*. Kahire: Merkezi'd-Dirasatu's-Şarkıyye.
- Kutluay, Y. (2001). *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları.

- Kuzgun, Ş. (1985). *Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi: Hazar ve Karay Türkleri*. Ankara: Seda Yayınları.
- Macid, Abdu'l-Munim. (1960). *el-İmam el-Mustansır billah el-Fatîmî*. Kahire: Mektebetu'l-Misriyye.
- Macid, Abdu'l-Munim. (1982). *el-Hakim bi emrillah el-halifetu'l-muftera aleyh*. Kahire: Mektebetu'l-Misriyye.
- Mahmud, Hasan Ahmed. (1972). *el-İslâmu fî Asya el-vusta (beyne'l-fethine'l-Arabi ve't-Turki*. Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu'l-Küttab.
- Makrizî, Ebû'l Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyüddîn Ahmet b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed. (1418). *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi- zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütubil-İlmiyye.
- Mâlik b. Enes, E. (1415/1994). *el-Müdevvene*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Mann, Jacob. (1920). *The jews in Egypt and n Palestine under the Fatimid caliphs*. Londra: Oxford University Press Humphrey Milford.
- Mâverdi, E. A. (2006). *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Cad. Kahire: Darü'l Hadis.
- Mevdûdî, E. A. (1980). *Hukuku Ehli Zimme*. by.: Kitabü'l-Muhtar.
- Mitz, A. (2010). *el-Hadaratü'l-İslâmiye fî karni'r-rabîi'l-hicri ev asri nehdeti fî'l-İslâm*. Beyrut: Darü'l-Küttabu'l-Arabi.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz. (H. 1292). *Tercimetü'l-ğurer ve'd- durer*. 2 cilt. by.: Daru't-Tabaatü'l-Amme.
- Munis, Hüseyin. (2002). *Fecru'l-Endülü*s. Beyrut: Darü'l-Menhel.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Mübârekpûrî, A. (1990). *Tuhfetü'l-Ahvezi*. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Nebhan, M. F. (1978). İslâm hukukunda temel hak ve hürriyetler. çev. Servet Armağan. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7(1-2), 275-288.
- Neşar & Şirbinî. (1972). *el-Fikru'l-Yahud ve tesiruhu bi'lfelsefeti'l-İslâmiye*. İskenderiye: el-Menşetu'l-Meharif bi'l-İskenderiye.
- Olgun, H. (2013). Yahudilerin Kahire Genizesi'nda Ortaçağ Müslüman Akdeniz Havzasının Saklı Tarihi. *İslâmî İlimler Dergisi*, 8(2), 7-29.
- Osmanî, E. S. (1407/1987). *Rahmetü'l-ümmet-i fî ihtilaf'il-eimmet-i*. Lübnan/Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Ömerî, Ş. (1408/1988). *et-Ta'rif bi'l-mustalahi's-şerif*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Lübnan/Beyrut: Darü'l-Kutbu İlmiyye.
- Özel, A. (1996). "Gayri Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 13, 418-427). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, A. (1998). *İslam Hukukunda Ülke Kavramı (Dârulislâm Dârulharb)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sağlam, A. (2011). Tolunoğullarının kuruluşundan ihşidilerin yıkılışına kadar Mısır'da Gayr-i Müslimler (Yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Manisa).
- Samuel, E. (1381). *Tarihu'l-betarik li'l-enba Suveyrus ibni'l-Makfa eskaflu'l-eşmunin*, by.: Mektebet-u Deyr Seyyidetu'l-Uzra.
- Sayrafi, E. (1971). *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârihi'z-zamân*. thk. Hasan Habeş-i. 2 cilt. Cumhuriyet-il Arabiyyet-i Muttehida: Matbaatu Darü'l-Kütub.
- Simonet, F. J. (1897-1903). *Historia de los Mozárabes de Espana*. Madrid.
- Sinanoğlu, M. (2001). "Karâilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 24, 424-426). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Şimşek, A. A. (2010). Ortadoğu'da Kimlik Sorunu ve Kıptiler. (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul).
- Taneri, A. (1994). "Büyük Selçuklularda Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 9, 383-385) içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Tutaylı, B. (2002). *Rihlet-u Bünyamin el-tutayli (561-569)*. Çev. Azra Hedad. Birleşik Arap Emirlikleri: el-Mecmuu's-Sekafi.
- Vekad, M. M. (1999). *el-Yehûd fî asri'l-memlük-i fî dev'i vesâiku'l-cenize*. Kahire: El-heyet-u Misriyyeti-l-Ammet-i li'l-Küttab.
- Yahya b. Adem. (1384). *Kitabu'l-harac*. tsh. Ahmed Muhammed Şakir. by.: El-Matbaatu's-Selifiyye.
- Yahya b. Said. (1909). *Et-Tarihu'l-mecmu ala't-tahkik ve't-tasdik*. Beyrut: Matbaatu'l-Abai'l-Yesuin.

- Yaman, A. (1997). İslam Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği. *İlam Araştırma Dergisi*, 2(1), 23-54.
- Yaman, A. (2013). “Zımmî / Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 44, 434-438). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Yaşar, F. (2018). 18. Yüzyıl Osmanlısında Kocabaşılık: Görev İçin Aranılan Nitelikler ve Kurumsal İlişki Biçimi. *Journal of Turkish Studies*, 13(8), 259-285.
- Zeydân, A. (1402/1982). *Ahkamü 'z-zimmiyyîn vel-müste'menîn fî dari 'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü Risale.
- Zeydân, A. (1994). İslâm Hukukuna Göre Zimmîler. Çev. Hasan Güleç. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 431-440.