



T.C.

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM
ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

**FÂTİMÎLER DÖNEMİNDE MİSİR'DA KİPTÎLER (358-567/969-
1171)**

HAVVA İSLÂM ÇELİK

İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI

**Şanlıurfa
2025**



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM
ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

**FÂTİMÎLER DÖNEMİNDE MİSİR'DA KIPTÎLER
(358-567/969-1171)**

**HAVVA İSLÂM
ÇELİK
(195269101)**

**İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ömer SABUNCU**

**Şanlıurfa
2025**



T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
DOKTORA
ORJİNALLİK RAPORU VE BEYAN FORMU

Doküman No: FRM-0090
Revizyon No: 03
Yayın Tarihi: 10.09.2020
Revizyon Tarihi: 30.01.2024
Sayfa No: 1 / 1

ÖĞRENCİNİN	
Öğrenci No	195269101
Adı / Soyadı	Havva İslam ÇELİK
Anabilim Dalı/Programı	İslam Tarihi ve Sanatları/İslam Tarihi / Doktora
Tez Konusu	FÂTİMİLER DÖNEMİNDE MISIR'DA KIPTİLER (358-567/969-1171)

HARRAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen FÂTİMİLER DÖNEMİNDE MISIR'DA KIPTİLER (358-567/969-1171) çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 222 sayfalık kısmına ilişkin, 23/02/2026 tarihinde şahsım/ danışmanım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, benzerlik oranı % 9'dur. Ayrıca doktora çalışması hiçbir blok kopyalama içermemektedir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Harran Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesini ve Harran Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Tezi çalışması Orijinallik Raporu alınması ve kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

23/02/2026

Havva İslam ÇELİK

Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım. 23/02/2026

Prof. Dr. Ömer SABUNCU

TEŞEKKÜR

Elinizdeki çalışma, Fâtımîler Dönemi'nde Mısır'daki Kıptîlere odaklanmakta olup, özellikle bu dönemde onların siyasî ve sosyal konumlarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Tezde hem literatürdeki eksikliklerin ortaya konulması hem de konuya özgün bir perspektif sunulması hedeflenmektedir. Çalışma boyunca, tarihî kaynaklar, modern araştırmalar ve ilgili yardımcı disiplinlerin verileri bir araya getirilerek İslâm Tarihi literatürüne bir katkı sunulması amaçlanmıştır.

Bu tez, başta Harran Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde sürdürülen çalışmalar kapsamında, ilgili akademik gereklilikleri yerine getirmek için hazırlanmış olmakla birlikte, İslâm tarihi alanında çalışan araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve konuya ilgi duyanlar için de yararlanılabilecek bir referans olma hedefini taşımaktadır. Özellikle Fâtımî Devleti, Kıptî toplumu, İslâm-Hristiyan ilişkileri gibi alanlarda incelemelerini yürüten araştırmacıların, burada derlenen verilerden ve ulaşılan sonuçlardan yararlanabilecekleri ümit edilmektedir.

Telifin ortaya çıkış süreci, yalnızca bireysel bir çabanın değil, aynı zamanda birçok kişi ve kurumun desteğinin bir sonucudur. Bu nedenle, tezin şekillenmesinde katkısı bulunan tüm kişi ve kurumlara burada teşekkürü bir borç bilmekteyim.

Öncelikle, çalışmanın her aşamasında bilgi ve tecrübeleriyle bana yol gösteren, tez danışmanım Prof. Dr. Ömer Sabuncu'ya ve doktora başladığım ilk yıllarda danışmanlığımı yürüten ve çok değerli fikirleri ile ufkumu açan Prof. Dr. Murat Akgündüz hocama müteşekkirim. İlaveten derslerini takip etme imkânı bulduğum ve ilmi birikimlerinden istifade ettiğim ve jürimde bulunan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Abdurrahim Arslan ve Dr. Öğr. Üyesi Efe Durmuş'a; savunmamda bulunan Prof. Dr. Şaban Öz ve Doç. Dr. Murat Öztürk hocalarıma da değerli katkılarından dolayı minnettarım. Doktoranın başlangıcında tez izleme komisyonunda bulunan rahmetli Prof. Dr. Kasım Şulul hocamı da her anlamda sunduğu katkılardan dolayı anmak istiyorum. Tarih Fakültesi Lisans eğitimim sırasında desteğini eksik etmeyen ve tez konusunda başım sıkıştığında danışmaktan çekinmediğim Doç. Dr. Gülşah Eser hocama minnettarım.

Mısır'da bulunduğum iki aylık süre zarfında bazı kaynak ve modern eserlere erişebilmemi sağlayan, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye çalışanlarına müteşekkirim. Ayrıca

değerli bilim insanlarını bir araya toplayan Nascas Gmail grubundaki akademisyenlere sağladıkları dokümanlar, gerekli yönlendirmeler, bilimsel tartışma zemini ve tezin hem içerik hem de yöntem açısından olgunlaşmasına sundukları katkılardan dolayı teşekkür ederim.

Tez sürecinde kütüphanelerde, arşivlerde veya dijital veri tabanlarında çeşitli kaynaklara erişimimde yardımcı olan mesai arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma da ayrıca bir teşekkür borçluyum. Ortaya koydukları yapıcı tenkitler, teklifler ve dikkatli okumalar, çalışmanın muhtevasının daha tutarlı ve dengeli bir zemine oturtulmasına katkıda bulunmuştur. Hiç şüphesiz, bütün bu yardımlara rağmen, tezde eksik veya hatalı olan kısımlar varsa bunların mesuliyeti yalnızca bana aittir. Bu araştırmanın, ilerideki çalışmalar için hem bir çıkış noktası hem de bütünlüyci bir parça olması hedeflenmektedir.

Havva İslâm ÇELİK

Şanlıurfa 2025

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	
İÇİNDEKİLER	
ÖZET	i
ABSTRACT	ii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırma Konusu ve Tetkikin Önemi	1
1.2. Araştırmanın Temel Problemi	2
1.3. Çalışmanın Amacı	3
1.4. Kapsam ve Sınırlılıklar	4
1.5. Özgün Değer	4
1.6. Yöntem	5
1.7. Kıptilik: Etnik ve Dinî Bir Kimlik	14
1.8. Kıptî Manastırları	19
1.9. Fâtımî Hâkimiyeti Öncesi Kıptîlerin Genel Durumu	20
2. BÖLÜMLER	30
2.1. Fâtımîler Döneminde Kıptîler (Siyasî ve Dinî Durumları)	30
2.1.1. Fâtımîlerin Mısır Hâkimiyeti ve Politikaları	30
2.1.1.1. Mısır Egemenliği	30
2.1.1.2. Fâtımîlerin Mısır'daki İlk Faaliyetleri	37
2.1.2. Dinî Serbestiyet ve Kısıtlamalar	44
2.1.2.1. Kilise İnşası ve Tahribi	44
2.1.2.2. Kıyafet Kısıtlamaları	58
2.1.3. Hâkim-Biemrillâh ve Kıptîler	62
2.1.3.1. Kıptî Devlet Görevlilerinin Azilleri	63
2.1.3.2. Kıptîlere Yönelik Kararnameler	65
2.1.4. Haçlı Seferleri Döneminde Kıptîler	70
2.1.5. Fâtımî Devleti'nin Kıptî Politikalarının Mısır Toplumundaki Yansımaları	76
2.1.6. Kıptî Kilisesi ve Fâtımî Halifeleri	84
2.1.6.1. Kilisenin İç İşlerine Müdahale	85
2.1.6.2. Patrikhane Tayinleri	91
2.1.6.3. Farklı Hususlarda Devletin Dâhli	94
2.1.6.4. Dinî Öğreti ve Ritüeller Konusunda Müdahale	95
2.1.7. Etiyopya (Habeşistan) ve Nûbe Kıptî Kiliseleri ile İlişkiler	99
2.2. İdarî ve İktisadî Hayatta Kıptîler	118
2.2.1. Fâtımî Devleti'nin İdarî Hayatında Kıptîler	118
2.2.1.1. Vezirler	119
2.2.1.2. Katipler ve Diğer Devlet Memurları	122
2.2.1.3. Kıptî Hekimler	126
2.2.2. Fâtımî İktisadî Hayatında Kıptîler	127
2.2.2.1. Ziraî Faaliyetler	127
2.2.2.2. Endüstriyel Faaliyetler	141
2.2.2.3. Ticarî İlişkiler	155
2.2.2.4. Vergiler	160
2.3. Sosyokültürel Hayatta Kıptîler	164
2.3.1. Kıptî Demografik Dağılımı	164

2.3.2. Kıptîce ve Kıptî İlmî Geleneği	168
2.3.3. Kutlamalar ve Bayramlar	175
2.3.4. Manastır Ziyaretleri	182
3. SONUÇLAR	186
KAYNAKÇA	189
EKLER	200

ÖZET

DOKTORA TEZİ

FÂTİMÎLER DÖNEMİNDE MİSİR'DA KIPTÎLER (358-567/969-1171)

HAVVA İSLAM ÇELİK

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

Aralık Yıl: 2025, Sayfa: 210

Bu çalışmada, Fâtımî Devleti (358-567/969-1171) döneminde Mısır'ın yerli Hristiyan unsuru olan Kıptî topluluğun siyasî, sosyal, dinî ve ekonomik konumu incelenmektedir. Fâtımîler genellikle Şîî-İsmâîlî bir hanedan olarak Abbâsî Hilâfeti'ne karşı yürüttükleri siyasî ve ideolojik mücadele çerçevesinde ele alınmış; devlet bünyesindeki gayrimüslim unsurlar ise genellikle ikincil bir konu olarak değerlendirilmiştir. Tez, söz konusu yaklaşımı dengelemek üzere, Fâtımî dönemini Kıptîler merkezinde yeniden okumayı ve bu topluluğun devlet-toplum ilişkilerindeki yerini bütüncül bir çerçevede ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmada, Kıptîlerin Fâtımî idaresi altındaki hukuki statüleri, vergi yükümlülükleri, idarî ve malî yapıda üstlendikleri roller, devlet yönetimiyle kurdukları müzakere ve pazarlık biçimleri, Kıptîlerin kilise hiyerarşisi ve dinî hayatla ilişkileri ile gündelik sosyal hayattaki görünürlükleri de ele alınmaktadır. Bu bağlamda Fâtımî idaresinin Kıptîlere yönelik politikalarının süreklilik ve dönüşüm yönleriyle birlikte, Kıptîlerin bu politikalara karşı geliştirdikleri uyum, direnç ve uyarılama stratejileri değerlendirilmektedir.

Araştırmanın temel kaynaklarını, Arapça tarih eserleri, Kıptî müelliflere ait tarihler, seyahatnameler ve coğrafya türü eserler ile modern telifler oluşturmaktadır. Birincil ve ikincil kaynaklar karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenmiş; Fâtımî dönemine dair anlatıların, müelliflerin mezhebî aidiyetleri, siyasî konumları yazar kimlikleri ve yazım amaçları doğrultusunda nasıl şekillendiği tartışılmıştır. Çalışmada tarihsel-nitel araştırma metodu çerçevesinde metin merkezli analiz, kavramsal çözümleme ve dönemler arası karşılaştırma yöntemleri birlikte uygulanmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: İslâm Tarihi, Fâtımîler, Kıptîler, Kilise, Mısır

ABSTRACT
DOCTORATE THESIS
THE COPTS IN EGYPT IN THE FATIMID ERA (358-567/969-1171)

HAVVA İSLAM ÇELİK

**HARRAN UNIVERSITY INSTITUTE OF GRADUATE
EDUCATION**

December Year: 2025, Page: 210

This study examines the political, social, religious, and economic position of the Coptic community-the indigenous Christian population of Egypt-during the period of the Fatimid State (358-567/969-1171). The Fatimids have generally been studied within the framework of their political and ideological struggle against the Abbasid Caliphate as a Shi'i-Ismaili dynasty, while non-Muslim communities within the state have often been treated as a secondary subject. To balance this prevailing approach, the present thesis aims to re-examine the Fatimid period through a Coptic-centered perspective and to situate the Coptic community within a holistic framework of state- society relations.

The study addresses the legal status of the Copts under Fatimid rule, their tax obligations, the roles they assumed within the administrative and financial structures, the forms of negotiation and bargaining they developed with the ruling authorities, their relationship with church hierarchy and religious life, as well as their visibility in everyday social life. In this context, Fatimid policies toward the Copts are analyzed in terms of both continuity and change, together with the strategies of adaptation, resistance, and accommodation developed by the Coptic community in response to these policies.

The primary sources of the research consist of Arabic historical works, chronicles authored by Coptic writers, travel accounts, geographical literature, and modern scholarly studies. Primary and secondary sources are examined through a comparative approach, and particular attention is given to how narratives of the Fatimid period were shaped by the authors' sectarian affiliations, political positions, authorial identities, and writing purposes. Within the framework of historical- qualitative research methodology, the study employs text-centered analysis, conceptual examination, and cross-period comparison in an integrated manner.

KEYWORDS: Islamic History, Fatimids, Copts, Church, Egypt

1.GİRİŞ

1.1. Araştırma Konusu ve Tetkikin Önemi

21 (641) senesinde Amr b. Âs'ın (ö. 43/664) Mısır topraklarını İslâm devletine dâhil etmesi ile Arapların, Mısır'a yerleşmesi ve şehirlerden kırsal alanlara kadar geniş bir coğrafyaya yayılması, hicretin ilk üç yüzyılı içerisinde yerli Mısır halkıyla büyük ölçüde kaynaşmalarına zemin hazırlamıştır. Buna rağmen IV. (X.) asırda Fâtımî dönemine gelindiğinde ülkede hâlâ önemli ve etkin bir gayrimüslim azınlık olarak ehl-i zimmenin, özellikle de Kıptîlerin varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Nüfusun kayda değer bir bölümünü teşkil eden bu topluluk, Mısır toplumunun sosyal ve ekonomik dokusunda belirleyici bir unsur olmaya devam etmiştir. Dolayısıyla mezkûr dönemde Kıptî cemaatinin sosyopolitik yapısının incelenmesi, dönemin toplumsal bütünlüğünü ve idarî mekanizmalarını anlamak bakımından büyük önem taşımaktadır.

Kadim Mısır toplumunun devamı niteliğindeki Kıptîler, Hristiyanlığı kabul etmeleriyle birlikte hem coğrafi-kültürel hem de dinî bir kimliği bir arada taşımışlardır. Nüfusları zamanla azalmış olsa da sahip oldukları bürokratik tecrübe, özellikle malî ve idarî işlerdeki uzmanlıkları onları, muktedir zümreler açısından vazgeçilmez kılmıştır. Nitekim Fâtımî döneminde vezirliklerde, vergi dairelerinde, arabuluculuk görevlerinde ve maliye teşkilatında çok sayıda Kıptî'nin istihdam edildiği kaynaklarda açıkça görülmektedir. Bu durum, onların Hulefâ-yi Râşidîn (11-40/632-661), Emevîler (41-132/661-750), Abbâsîler (132-656/750-1258), Tolunoğulları (254-292/868-905) ve İhşîdîler (323-358/925-969) dönemlerinden devraldıkları köklü idarî tecrübenin devamı niteliğindedir.

Fâtımîlerin Mısır'a hâkim olmalarıyla birlikte ülke, uzun bir aradan sonra ilk kez müstakil ve merkezi bir devlet yapısına kavuşmuştur. Fâtımî yönetiminin Şîî-İsmâîlî mezhebine mensup olması ise Sünnî Müslüman çoğunluğun yer aldığı bir toplumda yeni bir siyasî ve mezhebî düzen ortaya çıkarmıştır. Bu yeni yapı içinde Fâtımî idaresi, Sünnî kitlelerle ilişkilerde dengeyi korumak amacıyla Yahudilerden ziyade Kıptîlerin istihdamına daha fazla önem vermişlerdir. Kıptîlerin dil birikimi, malî konulardaki yeterlilikleri ve Mısır'ın idarî geleneklerine yönelik hâkimiyetleri onları devlet mekanizmasının güvenilir unsurları hâline getirmiştir. Ayrıca Fâtımî yönetimi, yalnızca idarî görevlerde değil, Kıptî toplumunun kendi iç meselelerinde de gerektiğinde müdahil olarak bu topluluk üzerindeki nüfuzunu sürdürmüş ve mezhebî-

siyasî dengeler bu çerçevede teşekkül etmiştir.

Devletin üst düzey kademelerinde görev alan Kıptîlerin, iç ve dış politikaların uygulanması noktasında sundukları katkı ve bu politikaların şekillendirilmesinde oynadıkları başat rol, onlara önemli bir güç ve nüfuz kazandırmıştır. Bu durum, kimi zaman kendi dindaşlarının öncelenmesine sebep olurken Müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Bazı zamanlarda da aynı nüfuz, onların bizzat dindaşlarına karşı katı ve hatta zalimane tutumlar takınmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda, dinî hoşgörü çatısı altında Kıptîlerin, Fâtımî döneminde ekonomik hayatta oynadıkları rolün tespit edilmesi, sanat ve teknik hususundaki faaliyetlerin onların rehberliğinde gelişmesi, sosyal hayattaki varlıkları, iş kollarına göre demografik dağılımları, tören ve bayramlarının yanı sıra manastırların gündelik hayattaki yerinin ortaya konulması açısından yeni ve farklı bir araştırma sahasıdır.

Bu çalışma, gerek Fâtımî idaresi ile Kıptî toplumu arasındaki ilişkilerin niteliğini ortaya koymayı gerekse dönemin sosyopolitik yapısını daha bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca tetkikin mevcut literatürdeki boşluğun doldurulmasına katkı sağlayarak, muhtelif disiplinlerden araştırmacılar için yeni tartışma imkânı sunması ve Fâtımî Mısır'ındaki dinî, idarî ve toplumsal dinamiklerin yeniden yorumlanmasına zemin hazırlaması hedeflenmektedir.

1.2. Araştırmanın Temel Problemi

Bu çalışma, birbiriyle bağlantılı iki temel soru etrafında şekillenmiştir. Bunlardan ilki, Fâtımî idaresindeki Mısır'da Kıptîlerin ön plana çıkmasında Şiî-İsmâîlî politikaların doğrudan etkili olup olmadığıdır. Her ne kadar böyle bir sebebin varlığı düşünülse de yapmış olduğumuz araştırma esasen Şiî-İsmâîlî politikaların doğrudan etkili olmadığını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle araştırma, ikinci temel soru çerçevesinde derinleştirilmiştir. Bu ikinci soru ise şu şekilde formüle edilmiştir. Eğer Şiî-İsmâîlî politikalar doğrudan belirleyici değilse Fâtımîlerin Kıptîleri ön plana çıkartmalarının nedeni Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî, Abbâsî, Tolunoğulları ve İhşîdîler döneminde Kıptîlerin idarî tecrübelerinden yararlanma geleneğini sürdürerek pragmatik bir yönetim anlayışı benimsemeleri miydi? Bu sorunun cevabı da Kıptîlerin bahsi geçen dönemde özellikle vezirlik, kâtiplik, dîvân üyeliği, vergi tahsildarlığı gibi üst düzey bürokratik görevlerde yer alıp almadığının belirlenmesi ile açıklanabilir.

Dolayısıyla araştırma, mezhebî etkenler ile tarihsel-idarî süreklilik arasında bir karşılaştırma yaparak Fâtımî idaresinin Kıptîlere yönelik yaklaşımının esasen pragmatizm ekseninde şekillenip şekillenmediğini analiz etmektedir.

Fâtımîler, Mısır gibi çok dinli ve çok etnisiteli bir yapıya sahip olan Mısır'da hâkimiyetlerini pekiştirmek amacıyla mezhebî veya ideolojik saflıktan ziyade, yönetilebilirliği ve ehliyet esasını önceleyen pragmatik bir yönetim anlayışını benimsemişlerdir. Bu sebeple Kıptîlerin idarî yapılara dâhil edilmesi, mezhebî bir yakınlıkla değil, İsmâîlîliğin devlet yönetiminde tecrübe, liyakat ve toplumsal dengeyi önceleyen faydayı esas alan yönüyle uyumludur. Başka bir ifadeyle, Fâtımî idaresinin Kıptîlere yönelik politikaları, ideolojik önceliklerden bağımsız şekilde devlet çıkarlarını önceleyen bir Şîî-İsmâîlî pragmatizminin somut bir uygulaması olarak tezahür etmektedir.

1.3. Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın gayelerini ortaya koyabilmek için öncelikle Kıptî kavramının tanımının yapılması gerekmektedir. Kıptî ıstılahı, Mısır'ın yerli halkını ifade eden, coğrafi olarak Nil havzasına, dinî açıdan ise Hristiyanlığın özellikle monofizit geleneğini sürdüren Mısır Kilisesi'ne mensup topluluğu tavsif etmek için İslâm tarih literatüründe kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla *Fâtımîler Döneminde Mısır'da Kıptîler* isimli bu tez bağlamında asıl hedef Fâtımîlerin, halkının önemli bir bölümünü temsil eden Kıptîlerle ilişkilerini din, sosyokültürel ve siyasî eksende incelemektir. Tetkikin diğer odak noktaları ise şu şekilde sıralanabilir:

- a- Fâtımîlerin Mısır'da karşılaştıkları toplumsal, mezhebî ve idarî yapıyı nasıl yorumladıklarını ele almak
- b- Kıptîler başta olmak üzere ehl-i zimmeyle kurulan münasebetlerin hangi zihniyet ve politik gerekçeler üzerinden şekillendirildiğini incelemek
- c- Fâtımî Hilâfeti'nin Mısır'a hâkim olmasıyla bir yandan mezhebî kimliğini muhafaza ederken bir yandan da Sünnî çoğunluğun hâkim olduğu bir coğrafyada iktidarı sürdürebilmek için nasıl bir denge politikası izlediklerini anlamak

- d- Kıptîlerin idarî yapılarda tercih edilmesinin yalnızca mezhebî saiklerle mi yoksa Mısır'ın köklü tarihsel birikiminin ortaya çıkardığı bürokratik ihtiyaçlardan mı kaynaklandığını analiz etmek
- e- Fâtımîlerin bu doğrultudaki politika tercihlerinin, devlet inşası, toplumsal bütünleşme ve mezhebî propagandanın dönüşüm süreci bağlamında taşıdığı anlamı değerlendirmek
- f- Fâtımîlerin Mısır'daki egemenliğini yalnızca mezhebî bir çerçevede değil, sosyopolitik süreklilik, idarî miras ve stratejik uyum bağlamları üzerinden incelemek
- g- Çalışmanın bir diğer amacı ise konuyu siyasî ve sosyokültürel boyutlarıyla da ele alarak, İslâm Tarihi literatürüne katkı sunmaktır.

1.4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Çalışma, mekân olarak Mısır coğrafyası ile tahdit edilmiştir. Bu durumun temel sebebi farklı dönemlerde diğer coğrafyalarda aynı adla anılan/yaşayan toplulukların bulunmuş olmasıdır. Örneğin, Kudüs Kıptî Kilisesi'nin dinî önemine bağlı olarak Kudüs coğrafyasında da bazı Kıptîlerin yaşadığı bilinmektedir. Osmanlı Devleti döneminde, Balkanlardaki topraklarda yaşayan Çingenelerin de “*kıptî*” olarak zikredilmeleri de bir diğer nedendir. İncelemeler esnasında ele alınan Kıptîler ise Mısır coğrafyasının kadim halklarından olan zümredir.

Daha önceki veya sonraki dönemlerde de Kıptî halkın Mısır coğrafyasında yaşamış olması, tez konusu seçilirken bu döneme odaklanmayı zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, Kıptîler belirli bir dönem çerçevesinde araştırılmıştır.

1.5. Özgün Değer

Türkiye’de Fâtımîler Döneminde Mısır coğrafyasında yaşamış Kıptîleri gerek siyasî gerek sosyal ve iktisadî hayatta oynadıkları rolleri ile ele alan ilk lisansüstü tez çalışması olmasından mütevellit özgün bir değer taşımaktadır. Hususen belirtmek gerekir ki yapılan literatür taramasında konuyla ilgili ülkemizde kaleme alınan kitap, kitap bölümü, makale, bildiri vb. bilimsel yayınlarda da tez konusu bağlamında bir başlığa ya da bölüme rastlamak mümkün olmamıştır. Bu nokta çalışmanın özgünlüğünü artırmaktadır.

1.6. Yöntem

Araştırmada öncelikli olarak literatür taraması yapılmıştır. Bu bağlamda konuyla alakalı doğrudan veya dolaylı Hristiyan ve İslâm Tarihi Kaynakları incelenmiştir.

Hristiyan Kaynaklar

Melkî Patriği Sa'id b. Bıtrîk'in (ö. 328/939?) *el-Mecmû*¹ adlı eseri Hz. Adem'den başlayarak 326 (936-937) yılına kadar çeşitli hadiseleri ihtiva etmektedir. Fâtımî Dönemi öncesine ait önemli bilgiler sunmasına rağmen İbn Bıtrîk'in verdiği bilgiler farklı mezhebî inanca sahip olsalar da diğer Hristiyan grupların toplumsal rollerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Yahyâ Antâkî (ö. 458/1066) de Sa'id b. Bıtrîk'in bu eserini tamamlar mahiyette olan *Târîhü'l-Antâkî (el-Ma'rûf vi sılat Târîhî Otiha)*² adlı eserini kaleme almıştır. İbn Bıtrîk'in kaldığı yerden devam ederek Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh (322-329/934-940) dönemi olaylarını anlatmaya başlamış ve 425 (1034) senesine kadar hadiseleri rivayet etmiştir. Bu eser, İskenderiye, Antakya, Kudüs ve Konstantinopolis'teki hükümdarların, halifelerinin ve/veya patriklerinin isimlerini, saltanat sürelerini ve bahsi geçen dönemde (326-425/938-1034) meydana gelen önemli olayları kaydetmesi açısından önemli bir telifdir. Özellikle Hâkim-Biemrillâh (386-411/996-1021) ve Zâhir-Li'z-zâzîdînilâh (411-427/1021-1036) dönemlerinde ehl-i zimme politikalarını ve onların çeşitli rollerini ele alması bakımından çalışma için temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.³

Fâtımîler Döneminde kaleme alınan kaynaklar arasında ise Muiz-Lidînilâh (341-365/953-975) devrinde yaşamış ve Fâtımî dîvânlarında çalışmış Üşmuneyn Piskoposu Sâvîrus b. el-Mukaffâ'nın *Tarihü Batâriketü'l-İskenderiyye (Târîhu Batârikati'l-Kenîseti'l Mısriyye/History of the Patriarchs)*⁴ adlı kaynak birincil dereceden önemi haizdir ve çalışmada istifade edilen temel dokümanlardandır. Bu

¹ Sa'id b. Bıtrîk, *Kitabü't-târîhi'l-mecmu' ala't-tahkik ve't-tasdik*, thk. Cheikko L. (Beyrut: Matbaatü'l-Abâi'l-Yesu'îyyin, 1905).

² Antâkî, Ebû'l-Ferec Yahyâ b. Sa'id Yahyâ, *Târîhü'l-Antâkî = Târîhu Yahya b. Sa'id el-Antâkî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Trablus: Jarrou Press, 1990).

³ Müellifler ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "Antâkî, Yahya b. Sa'id", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/228; Casim Avcı, "Sa'id b. Bıtrîk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/551-552.

⁴ Sâvîrus b. el-Mukaffâ, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church =Târîhu Batârikati'l-Kenîseti'l Mısriyye*, thk. Yassa 'Abd Al-Masih - O.H.E K.H.S BURMESTER (Kahire, 1943).

esere yazarın ölümünün ardından sonraki süreçte çeşitli Kıptî müellifler tarafından izafeler yapılmıştır. Azîz-Billâh (365-386/975-996), Hâkim-Biemrillâh ve Zâhir-Liî'zâzidînillâh'ın biyografilerini yazan Tinnis Piskoposu Anba Michael ile Müstansır-Billâh (427-487/1036-1094) dönemini kaleme alan Mevhûb b. Mansûr b. Müfferrec el-İskenderiyânî bu yazarlar arasındadır. Kitabın telifi bir seri hâline getirilmiş ve dönemin patrikleri hem bizzat şahit oldukları hadiseleri hem de kilise kayıtlarını esas alarak kaynağın tekâmülüne katkı sağlamışlardır. Bu çalışmada, 274-554 (888-1167) seneleri arasını kapsayan ikinci ve üçüncü ciltler kullanılmıştır. Bu mezkûr kitabın ehemmiyeti, Kıptîlerin dinî ve sosyal hayatına dair ayrıntılı anlatıların yanı sıra kilise ve din adamlarının politikalarını da tafsilatlı bir şekilde ele almasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kıptîlerle alakalı kısıtlamalar ve serbestlikler hakkında bilgiler de mevcuttur. Bir diğer önemli husus olarak, Habeşistan ve Nûbe kiliselerinin doğrudan bağlı olduğu Mısır Kilisesi ile ilişkilerinin devlet nezdinde keyfiyetini belirlemek adına söz konusu eser temel başvuru kaynağı olarak değerlendirilmiştir.¹

Ebû Salih el-Ermenî'nin (ö. VI./XII. asır) *Târihu's-Şeyh Ebî Sâlih el-Ermeni* (*Churches and Monasteries of Egypt*)² adlı eseri, Muallakâ Kilisesi'nde³ bulunan bir rahibin hicri sekizinci asrın ilk yarısında bu kitabı kopyalaması ile günümüze ulaşmıştır. Ebû Salih, Fâtımî Devleti'nin inkıraza uğramasına yakın Mısır'ı ziyaret etmiş, manastır ve kiliseleri incelemiş gördüğü bu kilise ve manastırların bir kaydını tutmuştur. Bununla birlikte Fâtımî Halifelerinin manastırlarla olan ilişkilerini açıklarken, bölge halkına yönelik dinî politikalarına da önemli ölçüde ışık tutmuştur. Ayrıca telif, manastırdaki rahiplerin ticarî faaliyetleri ile özellikle tarımsal endüstri hakkında malumat vermiştir. Habeş ve Nûbe Kiliseleri'nin Mısır Kıptî Kilisesi ile ilişkilerini de ele alan müellif, ikili ilişkilerde birbirlerine hangi yönden tesir ettiklerini de nakletmiştir.⁴

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aziz Suryal Atiya, "Sâvîrus b. el-Mukaffâ", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 7/2100-2102.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, ed. B. T. A. Evetts (Oxford: At the Clarendon Press, 1895).

³ Kahire'de bulunan ve III.asırdaki (IX.yüzyılda) yıkımın ardından XI. asırda restore edilerek Kıptî Patrikhanesi makamı olan Asılı Kilise'ye verilen addır. Bkz. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 1/206-208.

⁴ Yazar hakkında bkz. Aziz Suryal Atiya, "Abû al-Makârîm", *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 1/23.

Hristiyan kaynakları arasında İbn Rahib'in (ö. VII./XIII. asır)¹ *et-Tarih*² adlı eseri, Mısır Kıptî Kilisesi'nin Nûbe ile ilişkilerine dair verdiği malumat sebebiyle çalışma için ehemmiyet taşımaktadır.

İslâm Kaynakları

İbn Havkal'ın (IV./X. yüzyıl) *Sûretü'l-Arz*³ adlı eseri müellifin Mısır dâhil olmak üzere ziyaret ettiği halklar hakkında çokça malumat ihtiva etmektedir. Mısır'daki birçok köprüden, şehirden ve kentlerdeki sakinlerinden bahseden bu eser özellikle Tinnis'in tarımsal ve endüstriyel faaliyetlerinden bahsetmesi ayrıca ticarî şehirlere dair verdiği kısa bilgiler sebebiyle çalışmada kullanılmıştır.⁴

Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) Fâtımî idaresinin başlangıcında Mısır'a yaptığı yolculuğun kayıtlarını içeren *Ahsenü't-tekasîm fî ma'rifeti'l-ekalîm*⁵ adlı eseri, tarımsal, endüstriyel ve ticarî faaliyetlere dair verdiği bilgiler ve ehli zimmenin bu sahalardaki rolü ele alması bakımından önemlidir. Ayrıca müellif, Mısır'daki Tinnis, Şattâ, Dabık gibi sanayi merkezleriyle birlikte, çoğunlukla Kıptîlerin yaşadığı diğer büyük sanayi kentlerinden de söz etmektedir.⁶

Araştırma konusuyla ilgili öne çıkan diğer bir kaynak Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Şâbüstî'nin (ö. 390/1000) *ed-Diyârât*⁷ adlı eseridir. Şâbüstî, Halife Azîz-Billâh'ın kütüphane sorumlusu olarak çalışmış olup eserinde Kıptî kilise ve manastırlarının isimlerini, konumlarını ve Fâtımî ailesinin bu manastırlar ile olan ilişkilerini kaleme almıştır.⁸

Diğer önemli eserlerinden birisi de Nâsır Hüsrev'in (ö. 465/1073'ten sonra)

¹ 669/1271 yılında Mısır'daki Muallakâ Kilisesi'ne (Asılı Kilise) diyakoz olarak atanmıştır. Şafii Mahmud Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-asri'l-Fâtımîyyi'l-evvel* (Kahire: y.y., 1995), 21.

² İbn Rahib, Ebû Şâkir, *Tarih* (Beyrut: Matbaatu Abai'l-Yesuiyyin, 1903).

³ İbn Havkal, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ali en-Nasîbî, *Sûreti'l-Arz* (Beyrut-Lübnan: Darü Mektebeti'l-Hayat, 1992).

⁴ Bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, "İbn Havkal", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/34-35.

⁵ Makdisî, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet Ebi Bekr, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, thk. M. J. De Goeje (Leiden, 1967).

⁶ Yazar ve eseri hakkında bkz. Marina Tolmacheva, "Makdisî, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/ 431-432.

⁷ Şâbüstî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *ed-Diyârât*, thk. K. Avvâd (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Erâidi'l-Arabî, 1986).

⁸ Levent Öztürk, "Şâbüstî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 218-218.

Sefernâme adlı telifidir.¹ Müellif, Mısır'ı ziyaret ettiği Müstansır-Billâh devrinde Mısır'ın sosyoekonomik ve politik koşulları hakkında malumat vermiştir. Bu kaynakta özellikle vurgulanan refah, istikrar ve güvenlik ortamı, doğrudan Fâtımî Devleti'nin yönetim anlayışı ve Şîî-İsmâîlî politikaları ile ilişkilendirilmiştir. Yazar, söz konusu müspet toplumsal ve ekonomik düzenin arkasında Fâtımî idaresinin bulunduğunu belirterek, zamanla İsmâîlî mezhebinin en güçlü müdafilerinden biri hâline gelmiştir. Mısır'da festivallerden, bayram ve kutlamalardan, ekonomik faaliyetlerden, sınıî ve ziraî ürünlerin çeşitliliğinden, pazarlardan, ticaret şehirlerinden bahseden Nâsır Hüsrev, bunların gelişmesine katkıda bulunan ehl-i zimmenin faaliyetlerini titizlikle incelemiştir. Sanayi ve ticaret alanlarında artan tesirleri sebebiyle birçok Kıptî'nin Mısır toplumunda önemli bir sosyal sınıf olarak itibar kazandığı, elde ettikleri servet aracılığı ile toplumsal görünürlüklerinin ve nüfuzlarının arttığı anlaşılmaktadır.²

İbnü's-Sayrafi'nin (ö. 542/1147), *el-Kânûn fî Divâni'r-Resâil ve el-İşâre ilâ men nâli'l-vezâre*³ adlı eserleri Fâtımî dönemini ihtiva eden önemli iki kaynaktır. *el-İşâre*'de, Fâtımî vezirlerinin görevleri ve siyasal rolleri hakkında kronolojik bilgi sunulmuş olmakla birlikte bazı eksiklikler de mevcuttur. *el-Kânûn* ise özellikle Dîvânda görev alacak kişilerin taşınması gereken vasıfları, meslek ahlakını ve idarî protokolün temel esaslarını sistemli biçimde ele almıştır.⁴

İbnü'l-Kalânîsî'nin (ö. 555/1160) *Târîhü Dimaşk*,⁵ adlı eseri Fâtımî Halifelerinin, Akdeniz'in Doğu kıyılarına yönelik politikaları, Bizans ile ilişkileri, mevcut siyasî durumun Mısır'daki ehl-i zimme üzerindeki etkisi hakkında önemli bilgiler vermektedir.⁶

İdrîsî'nin (ö. 560/1165), *Kitâbü Nüzheti'l-müştâk fî'htirâki'l-âfâk*⁷ adlı telifi,

¹ Nâsır Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Harif, Yahyâ el-Haşşâb, *Sefernâme: Rihletu Nâsır Hüsrev* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1983).

² Müellif ve çalışması hususunda geniş bilgi için bkz. Nihat Azamat, "Nâsır Hüsrev", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/395-396.

³ İbnü's-Sayrafi, Ebû'l-Kasım Emînüddîn Ali b. Müncib, *el-Kânûn fî Divâni'r-Resâil ve el-İşâre ilâ men nâli'l-vezâre*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: ed-Darü'l-Misriyyetü'l-Lübraniyye, 1990).

⁴ Yazar ve telifi için bkz. Eymen Fuâd Seyyid, "İbnü's-Sayrafi, Ebû'l-Kâsım" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 21/200-201.

⁵ İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dimaşkî, *Târîhu Dimaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dâru Hassan, 1983).

⁶ Müellif ve kitabı hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Kalânîsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/99-100.

⁷ İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs, *Nüzhetü'l-müştâk fî'htirâki'l-âfâk* (Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 2010).

Mısır coğrafyası hakkında malumat verirken, Kıptîlerin köylerinden, onların mezhebî fikirlerinden ve Nûbe'nin Hristiyanlaşmasından bahsetmektedir. Kıptîlerin meskûn olduğu şehirlerde onların meşgul oldukları iş kollarına dair verilen bilgiler de çalışma için mühimdir.¹

İbn Memmâtî'nin (ö. 606/1209), *Kavânîni'd-Devânîn*² adlı eseri, Kıptîlerin yoğun olarak yaşadığı bölgeleri, bu yerleşimlerin tarımsal ve endüstriyel üretimlerini ve gayrimüslim zimmîlerin ekonomik faaliyetlerdeki rollerini ortaya koyan önemli bir teliftir.³

İbnü't-Tuveyr'in (ö. 617/1220) meşhur eseri *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*,⁴ Fâtımî Devleti'nin dîvân teşkilatı ve bu yapı içerisinde görev yapan memurlar, devlet hazineleri hakkında bilgileri içermektedir.⁵

Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*⁶ adlı telifi de çalışmada kullanılan bir diğer eserdir. Müellif, Mısır'da Kıptîlerin yoğun olarak yaşadığı birçok şehir ve köyün adını kaydetmiştir. Bununla birlikte belirli tarımsal ürünlerin yetiştirilmesinde ihtisas sahibi olmuş Hristiyanlar hakkında malumat vermiştir. Ayrıca ehl-i zimmeye mensup toplulukların hangi endüstri alanlarında temayüz ettiklerine dair bilgiler, Kıptî nüfusunun yoğunlaştığı sanayi merkezlerini ortaya koymakta; bunun yanı sıra ticarî faaliyetlerin yürütüldüğü Mısır şehir ve köyleri hakkında da ayrıntılı veriler sunmaktadır.⁷

Sanhâcî'nin (ö. 628/1231) kaleme aldığı *Ahbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve sîretühüm* (*Kitâbü'n-Nûbezi'l-muhtâce fî ahbâri mülûki Sanhâce bi-İfrîkiyye ve*

¹ Yazar ve çalışmaları hakkında bkz. Ramazan Şeşen, "İdrîsî, Şerîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/493-495.

² İbn Memmâtî, Es'ad b. Mühezzeb, *Kavânîni'd-Devânîn*, thk. Aziz Suryal Atıyye (Kahire: Matbaatü Mısır, 1943).

³ Müellif ve çalışması hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Kapar, "Es'ad b. Memmâtî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/ 349-350.

⁴ İbnü't-Tuveyr, Ebû Muhammed Abdüsselam b. Hasan Kayserani, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*, haz. Eymen Fuâd Seyyid (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992).

⁵ Yazar ve telifi hakkında bkz. Murat Öztürk, "İbnü't-Tuveyr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), Ek-1 /622-623.

⁶ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1995).

⁷ Müellif ve yapıtı hususunda geniş malumat için bkz. Casim Avcı, "Yâkût el-Hamevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/288-291.

Bicâye)¹ adlı kaynak, bütün Fâtımî Halifelerinin biyografilerini vermesi ve dönemlerinde meydana gelen önemli olayları kaydetmesi açısından değerli bir çalışmadır. Tezde bazı siyasî olayları izah edebilmek için bu kaynaktan istifade edilmiştir.²

İbn Müyesser'in (ö. 677/1278), *Ahbâru Mısır*³ adlı eseri, Fâtımî Halifeleri döneminde Mısır'daki ehl-i zimmeye yönelik muameleleri izah eden bir kaynaktır. Eyyûbî ve Memlûk devirlerinde yaşayan İbn Müyesser'in Fâtımî dönemini arka plana atmadan kronolojik olarak sunduğu malumat çalışmaya katkı sunmuştur. Mısır tarihi için ehemmiyet arz eden *Ahbâru Mısır*, ehl-i zimmenin devlet dairelerindeki konumlarını, vezirler, kâtipler ve üst düzey yetkililer açısından değerli bilgiler içermektedir.⁴

Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin (ö. 685/1286), *Târîhu muhtasari'd-düvel* (*Muhtasaru târîhi'd-düvel*)⁵ adlı eseri Fâtımî dönemi de dâhil olmak üzere muhtelif devirlerde hüküm süren devletlerin siyasî, sosyal ve ekonomik yapılarını ele alması bakımından önemli bir başvuru kaynağıdır. Fâtımî Halifelerinin ehl-i zimme ile bürokratik ilişkilerine atıfta bulunulan eserde, onların rolleri hakkında malumat verilmiş; halifelik sarayındaki nüfuz ve statüleri ayrıntılı bir şekilde ele alınarak bu yapı içerisindeki rollerinin kapsamı incelenmiştir. Ayrıca Azîz-Billâh ve Hâkim-Biemrillâh devrinde ehl-i zimmeye yönelik politikaların mahiyetine de değinilmiştir.⁶

Endülüslü seyyah İbn Sa'îd (ö. 685/1286), *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*⁷ adlı eserinden Kahire şehrine ait *en-Nücûmü'z-zâhire* bölümü çalışmada kullanılan diğer bir kaynaktır. Müellifin, Mısır'da bulunduğu sürede ehl-i zimmenin toplumsal

¹ İbn Hammâd, Ebû Abdullah b. Hamad Muhammed b. Ali es-Sanhâcî, *Ahbâru Benî Ubeyd ve sîretühüm* (Kahire: Dârü's-Sahve, 1981).

² Yazar ve eseri hakkında bkz. Maria Jesus Viguera Molins, "İbn Hammâd es-Sanhâcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/26.

³ İbn Müyesser, Tacuddin Muhammed b. Ali b. Yusuf, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransi li'l-Asari's-Şarkıyye, 1981).

⁴ Müellif ve kitabı hususunda geniş bilgi için bkz. Ali Sevim, "İbn Müyesser", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/223.

⁵ Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul-İngilizceden- (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945).

⁶ Yazar ve çalışması hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-İbrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 92-94.

⁷ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Musa İbn Saîd el-Mağribî, *el-Mugrib fî hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1955).

görünürlüğü hakkında verdiği bilgiler çalışma için ehemmiyetlidir.¹

Nüveyrî'nin (ö. 733/1333), *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*² adlı eserinin 28. cildi Fâtımî Devleti tarihini ele alan ansiklopedik bir tarih kaynağıdır. Bu eser, ehl-i zimmenin üst düzey devlet kademelerinde istihdamına temas etmekte ve sosyal yaşamlarının belirli yönlerine dair malumat vererek günlük hayattaki rollerine ışık tutmaktadır.³

İbnü'd-Devâdârî'nin (ö. 736/1336'dan sonra), *Kenzü'd-dürrer ve câmi'ü'l-gurer*⁴ adlı eserinin altıncı cildi Fâtımî devrine ait mühim bir kaynaktır. Bu cilt, Fâtımî Devleti'nin siyasî, idarî ve toplumsal tarihini ele alan özel bir bölümü ihtiva etmesi bakımından müstesna bir öneme sahiptir.⁵

Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418), *Subhü'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*⁶ adlı eseri, resmî yazışma ve devlet kâtipliği usullerini ihtiva eden inşâ türünde telif edilmiştir. Fâtımî Devleti'nde istihdam edilen ehl-i zimmenin isimlerini tespit edebilmek ve görevlerini izah etmek için bu eserden faydalanılmıştır.⁷

Mısır tarihçisi olan ve birçok eser kaleme alan Makrîzî'nin (ö. 845/1442), kitaplarından iki ana eser çalışmada sıklıkla kullanılmıştır. İlk eser, Fâtımî Devleti tarihini Kuzey Afrika'da tesis edildiği zamandan Mısır'da yıkıldığı zamana kadar kronolojik ele alan *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*⁸ adlı telifidir. Devletin siyasî faaliyetlerinin halifeler bağlamında ele alındığı eserde özellikle her sene meydana gelen mühim hadiselerin zikredilmesi çalışmada mezkûr kaynağın kullanılmasını zaruri kılmıştır. Kilise ve manastırlara dair verdiği bilgiler, patrikler ve

¹ Müellif ve yapıtı hakkında bkz. Recep Uslu, "İbn Saîd el-Mağribî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/302-305.

² Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve Vesâiku'l-Kavmiyye, 2000).

³ Yazar ve çalışması hususunda ayrıntılı malumat için bkz. Mustafa Öz, "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/304-305.

⁴ İbnü'd-Devâdârî, Seyfüddin Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'ü'l-gurer*, thk. Saîd Abdülfettah Aşur (Freiburg; Kahire: Schwarz, 1972).

⁵ Müellif ve eseri hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Cevat İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/11-13.

⁶ Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhü'l-a'sâ fî Sinaati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

⁷ Yazar ve telifi hususunda bkz. Mehmet İpşirli, "Kalkaşendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 263-264.

⁸ Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *İtti'âzü'l-Hunefâ' bi- ahabâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001).

konumlarını izah eden atıflar, vergiler ve ekonomik durumu gösteren birtakım kayıtlar, kaynağın sıklıkla kullanılmasında etkilidir. Kutlamalara getirilen yasaklar, sosyokültürel olaylar karşısında Halifelerin tutumları vb. hususlar araştırmada istifade edilen diğer noktalardır. Ehl-i zimmenin Fâtımî gündelik hayatındaki rolleri, Habeşistan ve Nûbe kiliseleri ile ilişkilerin Mısır Hristiyanları üzerindeki etkisine dair kayıtlar da çalışma için önemlidir.¹

Makrîzî'ye ait diğer bir kaynak ise *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*² adlı telifidir. Özellikle kültür tarihi açısından malumat içeren bu eser, Mısır'ın coğrafi özelliklerini, ziraî, endüstriyel ve malî durumunu kapsamlı bir şekilde almakta; Kiptîlerin, Fâtımî yönetimindeki faaliyetlerini, durumlarını ve onlara yönelik uygulanan politikaları incelemektedir. Hristiyanlığın Mısır topraklarına girişi, kilise ve manastır hayatı, Kiptîlerin din adamları ve dinî yaşantısı hakkında bilgi veren bu eser bayram ve kutlamalarda Fâtımî Halifelerinin nasıl bir rol oynadığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca mezkûr kaynak, Kiptîlerin yaşadıkları yerler, çalıştıkları iş kolları ve vergileri hususunda verdiği malumatla ehemmiyet arz etmektedir.³

İbn Tağrîberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*⁴ adlı eserde, fetih sürecinden müellifin vefat ettiği yıla kadar uzanan Mısır tarihi, önceki müelliflere kıyasla daha geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Ayrıca telif, Fâtımîler ve Kiptîler hakkında sunduğu zengin ve karşılaştırmalı malzeme sayesinde çalışmada önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır.⁵

“Fâtımî Döneminde Mısır'da Kiptîler” konusunun literatürde daha önce müstakil bir çalışmaya konu edilmemiş olması, bu araştırmanın ilgili alandaki önemli bir boşluğu doldurma hedefini ve gerekliliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu konunun tercih edilmesindeki temel etken, Fâtımî toplumunun diğer önemli

¹ Müellifin çalışmaları hakkında bkz. Eymen Fuâd Seyyid, “Makrîzî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 448-451.

² Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).

³ Yazarın mezkûr meşhur eseri hususunda bkz. Mehmet İpşirli, “el-Hıtatü'l-Makrîziyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/402-404.

⁴ İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1956).

⁵ İbn Tağrîberdî hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Çuhadar-İsmail Yiğit, “İbn Tağrîberdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 385-388.

gayrimüslim unsuru olan Yahudiler üzerine müstakil çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, Mısır'daki Kıptilere dair döneme ışık tutacak kapsamlı bir incelemeye halen ihtiyaç duyulmasıdır. Her ne kadar 1995 yılında Marlis J. Saleh tarafından kaleme alınan *Government Relations with the Coptic Community in Egypt during the Fatimid Period*¹ başlıklı bir doktora tezi mevcut olsa da bu çalışmanın ana ekseninin büyük ölçüde kilise kurumu ve dinî yapıya odaklanması, Fâtımî döneminde Kıptilerin toplumsal, idarî ve kültürel varlığının daha bütüncül bir yaklaşımla yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Diğer yandan John Mason Neale,² Alfred Butler,³ E. L. Butcher,⁴ Donald Attwater,⁵ Ronald G. Roberson,⁶ Ya'kub el-Makârî,⁷ gibi araştırmacıların Kıptî Kiliselerine ve Kıptî tarihine dair yaptığı çalışmalar ele alınan konulara dair farklı perspektifleri görebilmek için değerlendirilmiştir. Bu araştırmalarla birlikte Yaacov Lev,⁸ Michael Brett,⁹ Paul Walker,¹⁰ Johannes den Heijer vd.,¹¹ Mark N. Swanson,¹² Sidney Griffith,¹³ gibi yazarların kitap ve makaleleri de doğrudan Fâtımîler ve Kıptilere dair farklı yaklaşımlar sunmaları sebebiyle kıymetlidir. Fâtımî döneminde ehl-i zimmenin durumunu¹⁴ farklı yönleri ele alan

¹ Marlis J. Saleh, *Government Relations with the Coptic Community in Egypt during the Fatimid Period (358-567 A.H/969-1171 C.E.)* (Chicago, Illinois: The University of Chicago, Doctor, 1995).

² J. M. (John Mason) Neale, *A History of the Holy Eastern Church* (London: Joseph Masters, 1847).

³ Alfred Joshua Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* (Oxford: The Clarendon Press, 1884).

⁴ E. L. Butcher, *Târihü'l-ümmeti'l-Kıptîyye ve Kenîsetihâ* (Mısır, 1901).

⁵ Donald Attwater, *The Christian Churches of the East Volume I Churches in Communion with Rome* (y.y.: The Bruce Publishing Company, 1947).

⁶ Ronald G. Roberson, *The Church of Eastern Christians* (Roma, 1995).

⁷ Ya'kub el-Makârî, *Tarihu Keniseti'l-Kıptîyye min Karni'l-sadis ila karni el-âşir* (Kahire: Darü Mecelle Markos, 2016).

⁸ Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden : E.J. Brill, 1991); "The Fatimid Caliphs, the Copts, and the Coptic Church", *Medieval Encounters* 21/4-5 (2015), 390-410;

⁹ Michael Brett, "al-Karâza al-Marqusîya. The Coptic Church in the Fatimid Empire", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras [International Colloquium (9th, 10th : 2000, 2001 : Leuven)]* eds.: U. Vermeulen, J. van Steenbergen, 4/ 33-60; *The Rise of the Fatimids: The world of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE* (Leiden : E.J. Brill, 2001); *Fâtımî İmparatorluğu: Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de iktidar mücadelesi*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik 2021).

¹⁰ Paul Walker, *Caliph of Cairo: al-Hâkim Bi-Amr Allah, 996-1021* (Cairo [Kahire]: The American University in Cairo Press, 2009); "al-Hâkim and the Dhimmis", *Medieval Encounters* 21/4-5 (2015), 345-363.

¹¹ Johannes den Heijer, Yaacov Lev, and Mark N. Swanson, "The Fatimid Empire and its Population", *Medieval Encounters* 21/4-5 (2015), 323-344.

¹² Mark N. Swanson, "The Martyrdom of Jirjis (Muzâhim): Hagiography and Coptic Orthodox Imagination in Early Fatimid Egypt", *Medieval Encounters* 21/4-5 (2015), 431-451; Mark N. Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)* (Kahire: The American University in Cairo Press, 2022).

¹³ Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque* (Oxford; Princeton University Press, 2008).

¹⁴ Sellam, Şafii Mahmud. *Ehlü'z-zimme fi Mısri fi asri'l-Fâtımîyyi'l-evvel* (Kahire: y.y., 1995); Sellam, Şafii Mahmud. *Ehlü'z-zimme fi Mısir'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-sânî ve'l-Eyyûbî* (Kahire: Dâru'l-Meârif,

çalışmalar da başvurulmuş diğer dokümanlardır. Farhad Daftary,¹ Goitein,² Heinz Halm³ gibi araştırmacılarının çalışmaları da Fâtımî siyasî tarihi ve toplumsal yapısına dair içerdiği bilgiler açısından önemlidir. Konuyu farklı bakış açıları ile ele alan kitap, makale, bildiri gibi yayınlar da çalışmada kullanılmıştır.⁴

Tez çalışmasında olay, olgu ve süreçlerin derinlemesine incelenmesine imkân tanıyan durum çalışması yaklaşımı doğrultusunda nitel araştırma yöntemleri tercih edilmiştir. Kaynaklardan elde edilen veriler, konu bütünlüğü gözetilerek sistematik bir şekilde analiz edilmiş; çalışma üç ana bölüm hâlinde yapılandırılmıştır. Arapça ibareler, özel isimler ve terimlerin yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imla ve terminoloji ilkeleri esas alınmıştır.

Birinci bölümde, Fâtımî idaresi altında ehl-i zimmenin genel konumu ele alınmakta; Kiptîlere tanınan dinî serbestlikler ile getirilen kısıtlamalar değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Kiptî Patriklerinin, kilise meseleleri çerçevesinde Fâtımî Halifeleriyle kurdukları ilişkiler incelenmekte; ayrıca Habeşistan ve Nûbe kiliselerinin Mısır'daki Kiptî Patrikleri aracılığıyla hilâfetle tesis ettiği ilişkilere yer verilmektedir. Bölümde ayrıca Haçlılar dönemi bağlamında Kiptîlerin karşılaştıkları meseleler ve toplumsal gerilim alanları da ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Kiptîlerin Fâtımî bürokrasisindeki yerleri, üstlendikleri görevler ve bu vazifelerdeki tesirleri değerlendirilmektedir. Mezkûr zümrenin, ticaret ve sanayi alanlarındaki faaliyetleri ve vergileri hakkında da bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Kiptî demografik yapısı, Kiptîce ve ilmî miras, Kiptî bayramlarının özellikleri ve Fâtımî sosyal hayatındaki yeri; ayrıca manastırlar ve dinî görevlerle halifelerin kurduğu ilişkiler de ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

1.7. Kiptîlik: Etnik ve Dinî Bir Kimlik

1982); Fatıma Mustafa Âmir, *Târihu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye; mine'l-fethi'l-Arabi ila nihayeti'l-asri'l-Fâtımî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000), I-II; Kasım Abduh Kasım, *Ehlü'z-zimme fî Mısır; mine'l-fethi'l- İslâmî hatta nihayeti devleti'l-Memâlik* (Kahire: Dirasetü'l Vesâikiyye, 2003).

¹ Farhad Daftary, *Ismaili History and Intellectual Traditions*, (Routledge, 2018).

² S. D. Goitein, *A Mediterranean Society, the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, (Berkeley-Los Angeles, 1988). I, II, III, IV.

³ Heinz Halm, *The Fatimids and Their Traditions of Learning* (London: I. B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 1997).

⁴ Raşid Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1948); Abdulmun'im Abdu'l-Hamid Sultan, *Hayatu'l-İçtimaiyye fî asri'l-Fâtımiyye* (Dârü's- Sekâfeti'l-İlmiyye, 1999).

Kıptî kelimesi, barındırdığı kültürel, dinî ve etnik unsurlar nedeniyle çok katmanlı bir anlama sahiptir ve bu durum, kavramın net biçimde tanımlanmasını güçleştirmektedir. Başlangıçta etnik bir aidiyeti ifade eden bu terim, Hristiyanlığın Mısır'a gelişiyle birlikte dinî bir kimlik kazanmış; böylece Mısır'ın yerli kültürüyle Hristiyan inancı iç içe geçmiştir. Bu birleşim, kelimenin kapsamı ve kullanımında karmaşaya sebep Nitekim “*Kıpt*” kelimesi, başlangıçta Nil Nehri çevresinde yaşayan yerli halkı tanımlarken, zamanla Hristiyanlığı benimseyen Mısırlılar için kullanılmış ve böylece kavram, “*Hristiyan Mısırlılar*” anlamında yerleşmiştir.¹ Bu süreçle birlikte Kıptîler, I. yüzyılın ortalarından itibaren Hristiyanlığa geçen ve ilerleyen zamanda Kıptî dilinde ayinlerini derleyen kadim Mısır'ın modern torunları olarak tarihsel bir görünüm kazanmışlardır.²

Kıpt kelimesinin kökenine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki, kelimenin Luksor yakınlarındaki Antik Koptos (günümüzde Kıft) şehrinde türediği yönündedir. Bu görüş, şehirdeki yoğun Kıptî nüfusa dayansa da Asyût ve Sevha gibi Kıptî kültürünün daha baskın olduğu diğer şehirlerin varlığı, bu iddianın geçerliliğini zayıflatmaktadır. Bir diğer görüş ise, kelimenin Ya'kûbî (Jacobite) teriminin zamanla bozulmasıyla oluştuğu yönündedir. Arap ve Süryânî kaynaklarında bu terim, özellikle 451 senesinde meydana gelen Kalkedon Konsili'ne muhalif Hristiyan grupları tanımlamak için kullanılmıştır.³ Ayrıca, kelimenin Yunanca “*Aigyptios*” (Mısırlı) teriminden türediği ve İslâmî dönemde “*Kıpt*” şekliyle kullanıma girdiği de öne sürülmüştür. Bir başka görüş ise, kelimenin Kıptîcede “*kara toprak*” anlamındaki “*chêmi*” kelimesine dayandığını ve Antik Mısır kimliğini yansıttığını belirtmektedir.⁴

“*Kıpt*” kelimesinin kökeninin Yunanca Aigyptios terimine dayandığı görüşü, Antik Memphis şehrinin sıfatı olan Hia-Kua-Ptah (İlâh Ptah'ın evi) ifadesinden

¹ Makrîzî, *Tarihü'l-akbât = Kavlu'l-ibrizi li'l-allameti'l-Makrîzî*, thk. Abdülmecid Diyab (Kahire: Dârü'l-Fazile, t.s), 15; Ekrem Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi ve Günümüzdeki Durumu* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

² Nicholas Ragheb, “Coptic Ethnoracial Identity and Liturgical Language Use”, *Contemporary Christian Culture Messages, Missions and Dilemmas*, ed. Omotayo O. Banjo, Kesha Morant Williams, (London: Lexington Books, 2018), 150.

³ G. Wiet, “Kıptîler”, *Millî Eğitim İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/716; Aziz Suryal Atiya, “Kıbt”, *The Encyclopaedia of Islâm-New Edition*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 7/90; Pierre Du Bourguet, S. J., “Copt”, *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 2/599; Ken Parry, “Byzantine-rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages”, *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)* 18 (ts.), 93.

⁴ Gawdat Gabra, *Coptic Monasteries* (Kahire: American University in Cairo Press, 2002), 1.

etkilendiği iddiasıyla desteklenmektedir. Yunanların, Mısır'a geldiklerinde halkı tanımlamak üzere coğrafi merkez olarak Memphis'i seçmeleri ve bu şehrin sıfatından türetilen bir adlandırmayı benimsemeleri, terimin coğrafya ve dinî unsurların birleşimiyle oluştuğunu göstermektedir.¹ Ancak, dönemin en büyük Tanrısı Amon-Ra'nın Luksor'daki Karnak Tapınakları'nda tapınıldığı dikkate alındığında, eğer halkın tanımlanmasında dinî bir gerekçe esas alınsaydı, Memphis değil Luksor'un referans alınması beklenirdi. Bu da Yunanlıların adlandırmada esas olarak coğrafya ve etnisiteyi dikkate aldığını göstermektedir.² Buna ek olarak, bazı kaynaklar “*Kıpt*” kelimesinin, Mısırlıların çocuklarını sünnet ettirmeleriyle ilişkilendirerek bu uygulamadan türetildiğini ileri sürmektedir.³ Ayrıca İslâm öncesi dönemde Talmud'da bu kelimenin Mısırlıları tanımlamak amacıyla kullanıldığına dair görüşler mevcuttur.⁴ İslâm tarihçilerine göre “*Kıpt*” kelimesinin kökeni, Nûh Tufanı sonrası insanlığın yeryüzüne iskânına dayandırılmaktadır. Rivayete göre Hz. Nûh, yeryüzünü oğulları arasında paylaştırmış; Ham b. Nûh'a Mısır toprakları verilmiştir. Ham'ın, Menf (Memphis) şehrine yerleşip burada hüküm sürdüğü, ardından ülkeyi oğulları Mısrayim, Kûş, Ken'an ve Kıft arasında taksim ettiği aktarılır. Mısrayim'in toprakları ise kendi oğullarından Kıftim'e (Kıptîm) verilmiş; zamanla Kıftim tüm bölgenin hâkimi olmuştur. Bu bağlamda, “*Kıpt*” kelimesinin Kıftim adına dayandığı ve bölge halkının yöneticilerine nispetle bu adla anıldığı ifade edilmiştir. Mısır'daki Kıft Köyü de bu soyla ilişkilendirilmiştir.⁵ İslâm ordularının 21 (641) yılında Mısır'ı fethetmesiyle, fetih öncesinde Kalkedon karşıtı Hristiyanları tanımlamak için “*Theodosian*” terimi kullanılırken, kelime Arapçaya uyarlanarak “*gypt*”ten “*kıbt*” şekline dönüşmüştür.⁶ Müslüman Araplar, Mısır halkını tanımlarken bu terimi

¹ Wiet, “Kıptîler”, 6/716; Aziz Suryal Atiya, “Kıbt”, 7/90; Christian Cannuyer, *Coptic Egypt* (New York: Harry N. Abrams, 2001), 11.

² Wiet, “Kıptîler”, 6/716; Pierre Du Bourguet, S. J., “Copt”, 2/599; Heyet, “Kıptîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/424.

³ Wiet, “Kıptîler”, 6/716.

⁴ Okasha el-Daly, *Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. Ümran Küçükislamoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, ts.), 39.

⁵ Kalkaşendî, *Kalâ'idü'l-cümân fi't-ta'rîf bi-kabâ'ili 'Arabi'z-zamân*, thk. İbrâhim İbyârî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Dârü'l-kütübi'l-Bennânî, 1982), 31; Makrîzî, *Hıtat*, 4/389; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1/49; Ali Paşa Mübarek, *el-Hıtatü't-Tevfikıyyetü'l-cedide li-Mısri ve'l-Kahire ve mudunuhâ ve biladiahâ'l-kadîmeti ve's-şehîre* (Dârü'l-kütüb ve vesâ'ikü'l-kavmiyye, 2004), 17/84, 86. Okasha el-Daly, *Kayıp Binyıl*, 39.

⁶ Parry, “Byzantine-rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages”, 93; Semire Bahr, *el-Akbât fi'l-Hayâti's-siyâsiyyeti'l-Mısriyye* (Kahire: Mektebetü'l-Angelü'l-Mısriyye, 1979), 7.

benimsemiş ve bölgeyi Dârü'l-Kıpt olarak adlandırmışlardır.¹ Günümüz Batı dillerindeki “*Egypt*” ve “*Copt*” kelimeleri bu kullanıma dayanmaktadır. VI. (XII.) yüzyılda Haçlılar ve Avrupalı seyyahların Kıptî el yazmalarıyla ilgilenmeleri, kavramın dinî anlamını ön plana çıkardı; böylece hem Müslümanların hem de dış gözlemcilerin bakışında “*Kıpt*” terimi, özellikle Hristiyan Mısırlıları tanımlamak için kullanılmıştır.² Bununla birlikte XIII. (XIX.) yüzyıla kadar Çingeneler de Mısırlı kabul edilerek Batı dillerinde “*gypsies*”, “*egyptian*” ve “*gitano*” gibi Kıptî anlamına gelen terimlerle anılmıştır. Ancak dilbilimsel araştırmalar, bu kelimenin Hint kökenli bir kavme ait olduğunu göstermiştir. Türkiye’de “*çingene*” kelimesinin aşağılayıcı anlamı nedeniyle “*Roman*” ismi tercih edilmekte, Anadolu’da ise farklı isimlerle (poşa/boşa, karaçi, mutrip, kıptî vb.) anılmaktadır; Mısırlılarla doğrudan bağlantısı kesin değildir.³

Kıptîlerin dinî tarihi, Mısır’ın kadim inanç yapılarından Hristiyanlığa uzanan köklü bir dönüşümü yansıtır. Firavunlar döneminde Sâbiî⁴ inancı çerçevesinde çok Tanrılı bir yapı hâkimken, IV. Amenofis (Akhenaton) döneminde (MÖ 1353-1336) tek Tanrılı-Aton merkezli bir dinî reform gerçekleştirilmiştir. Her Hanedanın sonlarına doğru Mısır mitolojisi yozlaşmış, mistik unsurlar ön plana çıkmıştır.⁵ Ptolemaios Hanedanı döneminde (MÖ 305-30) ise Yunan ve Mısır inançları bir arada teşvik edilmiştir.⁶ Roma hâkimiyetiyle (MÖ 30-MS 392) birlikte Hristiyanlık yayılmaya başlamış, geleneksel rivayete göre Havârilere Markos’un MS 40 senesinde İskenderiye’ye gelişiyle Kıptî Kilisesi’nin temelleri atılmıştır.⁷ 313 Milan Fermanı⁸ sonrası Hristiyanlar serbestçe örgütlenmiş, ayin dili Yunancadan Kıptîceye çevrilmiştir.⁹ IV. yüzyılda Aziz Antony önderliğinde manastır hayatı başlamış, İznik

¹ Aziz Suryal Atiya, “Kıbt”, 7/90.

² Pierre Du Bourguet, S. J., “Copt”, 2/599.

³ İsmail Altınöz, “Çingeler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1 /291-294.

⁴ Şinasi Gündüz, “Sâbiîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/341-344.

⁵ Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 216-218, 233-234.

⁶ Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 34.

⁷ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 219; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 380; Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi ve Günümüzdeki Durumu*, 8; Ekrem Sert, *Mısır’da Araplaşan Hristiyanlar: Kıptîler* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 28.

⁸ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 262.

⁹ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi ve Günümüzdeki Durumu*, 8; Sert, *Mısır’da Araplaşan Hristiyanlar: Kıptîler*, 30

Konsili (325)¹ sonrası İskenderiye Kilisesi'nin itibarı artmıştır.² Ancak 451 Kadıköy Konsili'nde,³ Kıptîler'in benimsediği monofizit inanç⁴ reddedilmiş, buna rağmen Kıptî Kilisesi bu öğretiyi millî kimliğin bir parçası olarak korumuş ve Bizans'a rağmen özerkliğini sürdürmüştür.⁵ Bu dinî dönüşüm, Kıptî kimliğinin sadece etnik değil, aynı zamanda güçlü bir dinî aidiyet temelinde şekillendiğini göstermektedir.

Kıptîler, Mısır'ın yerli halkı olmakla birlikte tarih boyunca farklı etnik unsurlarla birlikte yaşamışlardır. Bunlardan ilki, Roma ve Bizans dönemlerinde (MS 395-641) bölgeye yerleşen ve Melkâiyye mezhebine mensup olan Rumlardır. 451 Kalkedon Konsili sonrası Hristiyanlar ikiye ayrılmış; konsili reddedenler Kıptî, kabul edenler ise Melkî olarak anılmıştır.⁶ Bu ayrım dinî ve etnik kimliğin şekillenmesinde etkili olmuştur. Mısır'daki diğer unsurlar arasında Filistin kökenli Berberîler ve güneydeki Nûbe bölgesinin yerli halkı Nûbeliler yer alır. Nûbeliler, Firavunlar döneminden itibaren Mısır'la zaman zaman çatışmış, İslâm fethi sonrası ise varlıklarını korumuşlardır. Müslümanlarla Nûbeliler arasında yapılan “*Bakt Antlaşması*”, karşılıklı köle ve gıda teminini düzenleyerek dönemin sosyoekonomik ilişkilerine dair önemli bir belge olmuştur.⁷ Mısır topraklarında yaşayan diğer bir unsur ise Hz. Süleyman döneminde kurulan devlete karşı gelen ve akabinde buraya sürgün edilen Yahudilerdir.⁸

Kıptî kavramını etnik ve dinî boyutlarıyla ele alarak, kronolojik ve kavramsal açıdan geniş bir çerçeve çizmek, kavramın etimolojik tartışmalar üzerinden geçirdiği tarihsel dönüşümü görünür kılmaktadır. Bu bağlamda Kıptîlik, tek boyutlu bir aidiyet

¹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 201.

² Bahr, *el-Akbât fi'l-hayâti's-siyâsiyyi'l-Mısriyye*, 10-11.

³ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 208.

⁴ Monofizit inanışa dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 266; Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 515.

⁵ Bahr, *el-Akbât fi'l-Hayâti's-siyâsiyyi'l-Mısriyye*, 10-11; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 219; Sert, *Mısır'da Araplaşan Hristiyanlar: Kıptîler*, 30; DİA, “Kıptîler”.

⁶ Parry, “Byzantine-rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages”, 91; Matiniano P. Roncaglia, “Melchites and Copts”, *The Coptic Encyclopedia* (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 5/1583; Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 485-486; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, 2005.

⁷ Makrizî, *Hitat*, 1/369-373; Kevser Beyazyüz, *Mısır'da Toplum, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yaşam - Fethinden Emevîler Döneminin Sonuna Kadar (18-132/639-750)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 45.

⁸ Fetih sonrası bölgede Yahudilerin sayısına dair farklı kayıtlar için bkz. İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Fütuhu Mısır ve'l-Magrib* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1995), 106.

olmaktan ziyade tarihsel süreç içerisinde farklı anlam katmanları kazanan çok yönlü bir kimlik olarak değerlendirilmelidir. Kavram başlangıçta etnik bir isimlendirme iken zamanla dinî bir kimliğe sahip olmuştur. Kıptîleri tarih dışı veya donuk bir topluluk olmaktan çıkararak dinî ve siyasî dönüşümlerle şekillenen tarihsel bir özne hâline getirmiştir. Mısır topraklarında hâkimiyet kuran siyasî erklerle Kıptî halk arasındaki dinî ve siyasî ilişkilere yapılan atıflar ile diğer etnik ve dinî unsurlarla kurulan temaslar, Kıptîlerin homojen değil, etnisiteye sahip ve çok dinli bir toplumsal yapı içinde varlık gösteren yerli bir unsur olduklarını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Kıptî kimliği, sabit bir etnik aidiyetten ziyade tarihsel, dinî ve kültürel etkileşimler neticesinde şekillenen dinamik bir kimlik olarak anlam kazanmakta; Antik Mısır mirası ile Hristiyanlık arasında kurulan süreklilik üzerinden Mısır tarihi içerisinde yer almaktadır.

1.8. Kıptî Manastırları

Kıptî toplumu, Hristiyanlığı kabul etme sürecine paralel olarak, bilhassa demografik yoğunluğa sahip oldukları bölgelerde kilise ve manastır mimarisine yönelmiştir. Bu mimari faaliyetin en belirgin örnekleri coğrafi olarak şu şekilde tasnif edilebilir: Kahire'nin kuzeybatısında dört Kıptî manastırını içeren Vâdî'n-Nâtrun bölgesi,¹ Kızıldeniz havzasındaki Aziz Antony ve Aziz Paul Manastırları,² Orta Mısır'da Sohag ve Asyut kentleri³ ile Luksor bölgesindeki⁴ manastırlar. Özellikle Babilon Kalesi çevresindeki dinî yapılar tarihsel süreçleri bakımından önem arz etmektedir. Bunlar arasında; kalenin güneybatısında yer alan, III. (IX.) yüzyıldaki yıkımın ardından IV. (XI.) asırda restore edilerek Kıptî Patrikhanesi makamı olan Muallakâ Kilisesi (Asılı Kilise)⁵ ve Fâtımî döneminde restore edilen Aziz Sergius (Abu Sarga) başta gelmektedir. Ayrıca, Ebû Kîr olarak bilinen Aziz Barbara Kiliseleri ile Aziz George Manastırı da bölgedeki kilit yapılar arasındadır. Fâtımî döneminde şeker kamışı deposu işlevi gören, VI. (XII.) yüzyılda uğradığı yağmanın ardından

¹ Kamil Jill, *Coptic Egypt: History and Guide* (American University in Cairo Press, 1987), 120; Gabra, *Coptic Monasteries*, 13.

² Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 1/344-345; Jill, *Coptic Egypt: History and Guide*, 126.

³ Mısır topraklarında bulunan Kıptî Kilise ve Manastırları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Otto F. A. Meinardus, *Christian Egypt Ancient and Modern* (Kahire: The American University in Cairo Press, 1977), 346-390; Jill, *Coptic Egypt: History and Guide*, 128-132.

⁴ Meinardus, *Christian Egypt Ancient and Modern*, 415; Jill, *Coptic Egypt: History and Guide*, 133-135.

⁵ Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 1/206-208.

tekrar restore edilen Aziz Mercirius Manastırı da bu bölgedeki en önemli ibadethanelerden biri olarak kayıtlara geçmiştir.¹

Kıptî toplumunun Hristiyanlığı kabul etmesiyle eş zamanlı olarak, özellikle demografik açıdan yoğunluk gösterdikleri bölgelerde kilise ve manastır mimarisine yöneldikleri ve bu mimarî faaliyetlerin belirli merkezler etrafında şekillendiği görülmektedir. Vâdi'n-Natrûn, Kızıldeniz havzası, Orta Mısır ve Luksor çevresindeki manastır mimarisi, yalnızca dinî bir tercihin ürünü olarak değil, aynı zamanda yerleşim alanlarıyla doğrudan bağlantılı bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak da yorumlanabilmektedir. Manastır ve kilise yapıları, Kıptî varlığının tarihsel coğrafyasını yansıtmakla kalmayıp, bu topluluğun kurumsallaşmasında ve kamusal görünürlük kazanmasında da önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte bazı yapıların farklı dönemlerde muhtelif işlevler üstlenmiş olması, bu mekânların tarih boyunca sabit ve değişmez alanlar olmadığını; aksine siyasî ve ekonomik şartlara bağlı olarak dönüşüme uğradıklarını ortaya koymaktadır.

1.9. Fâtımî Hâkimiyeti Öncesi Kıptîlerin Genel Durumu

18 (639-640) senesinde Amr b. Âs'ın, Akdeniz'in Doğu kıyı şehirlerinin fetihlerini tamamladıktan sonra Mısır'ın fethi için harekete geçmesiyle bölgedeki stratejik şehirler sırayla İslâm ordularının kontrolüne geçmiş ve 21'de (641) ise Mısır tamamen İslâm hâkimiyetine girmiştir. Bu süreçte Mısır Valisi Mukavkıs, Amr b. Âs ve ordularına karşı direniş amacıyla bir ordu hazırlatsa da Kıptî halkın önemli bir kısmı Müslümanlara yardım etmiştir. Hatta İskenderiye'de Bünyamin adında bir piskopos da Roma yönetiminin zayıfladığını bildirerek halkını Müslümanlara yardımcı olmaya teşvik etmiştir. Onlar Müslüman ordusuna lojistik destek sağlarken, Nil Nehri üzerindeki köprülerin güvenliğini üstlenmişler, Müslüman askerlere iâşe ve barınak temin etmişler ve ordunun mümkün olan her ihtiyacını gidermişlerdir. Farklı mezhebî inanışa sahip olan Kıptîlerin kimliklerini korumak istemeleri ve bu bağlamda Melkî inancına bağlı Bizans Valililerince baskı altında yaşamalarına, ağır vergiler yüklenmesine ve hürriyetlerini sınırlamasına sebep oldu. Kıptîlerin, yaşadıkları bu zorluklardan dolayı İslâm fetihlerine yardım ettikleri ve onların yönetimlerini Rum yönetimine tercih ettiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Yapılan sulh anlaşması

¹ Manastır ve kiliseler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Meinardus, *Christian Egypt Ancient and Modern*; Jill, *Coptic Egypt: History and Guide*, 92-94.

bağlamında dinî gruplar arasında bir eşitlik sağlanırken, düzensiz ve adaletsiz bir şekilde alınan vergiler keyfi olarak artırılmamıştır. Kıptîler, zimmî (ehl-i zimme) statüsüne alınırken bu konumlarıyla ahit gereğince güvenlik ve garanti altında oldular.¹ İslâm hâkimiyetinin ilk zamanlarında Kıptîler Müslümanlara, cizye ve haraç vergisini ödemelerinin yanında hayvanlar için yem, bal, süt, meyve, sebze gibi bazı gıda maddelerini temin etmekle yükümlülerdi.² Bununla birlikte Kıptîlerin istihdamının gerçekleştirildiği ve bazı bölgelere vali olarak atandıkları da kaydedilmiştir.³ Kıptîler, defterleri düzenlemeden, idarî ve malî işlerin tamamından sorumluydu ve işlerin kayıtlarını Kıptî diliyle tutuyorlardı. Amr b. Âs döneminde (21-27/641-648) toplanan vergi 12.000.000 dinardı; oysa Mukavkıs Roma hâkimiyetinde 18.000.000 dinardan daha az bir vergi toplamıyordu.⁴ Amr b. Âs devrinde Patrik Bünyamin'in makamına iadesi ile Kıptîler kilise ve manastırların kontrolünü ele geçirdiler.⁵ Zikretmek gerekir ki toplumun çoğunluğunu oluşturan Kıptîler, Melkîtlere daha iyi muamele görüyorlardı.⁶ İskenderiye'nin fethinden sonra Mısır'da meydana gelen Rum isyanına Kıptîler katılmamış ve isyan sonrasında yeniden Amr b. Âs'ın yanına giderek bu hareketle hiçbir ilişkileri olmadığını belirtmişlerdir.⁷ Hz. Osman döneminde (23-35/644-656) ehl-i zimmeye karşı hoşgörülü bir politika izlenmiş, korunmaları ve vergiler konusunda kendilerine zulmedilmemesi tavsiye edilmiştir. Bununla birlikte Mısır'da yıllık vergi miktarının yaklaşık 20.000.000 dinar iken fetihten sonra 12.000.000'a düştüğü, ancak Hz. Osman zamanında Amr b. Âs'ın yerine vali olarak atanan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in (27-

¹ İslâm ordularının Mısır topraklarında yürüttükleri fetih hareketleri ve Kıptîlerin sürece katkıları hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Alfred Butler, *The Arab Conquest of Egypt* (London: Oxford at the Clarendon Press, 1902); Carl Brokelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1964), 50-53; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/105; Adem Apak, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fethi Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişmeler Üzerine Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (2), (2001), 145-159; Nadir Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi* (Manisa, 2007); Abdurrahman Demirci, *Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-i Müslim Politikaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Murat Gök, "Abbâsîler Dönemine Kadar Mısır'da Kıptîler ve Müslümanlarla İlişkileri", *Mütefekkir* 6/12 (2019), 452.

² Jean de Nikiou, *Chronique de Jean, eveque de Nikiou*, 457.

³ Jean de Nikiou, *Chronique de Jean, eveque de Nikiou*, 465; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/111, 113.

⁴ Ya'kub Nahle Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l Kiptiyye*, thk. Cevdet Cibre (y.y.: Metropol, 2000), 57.

⁵ Makrîzî, *Hutat*, 4/407.

⁶ Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* (London, 1901), 26.

⁷ Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fî tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 161.

36/648-656/657) halktan 2.000.000 dinar daha fazla vergi topladığı belirtilmektedir.¹ Bu durum halk arasında ciddi bir öfkeye yol açmış; Filistin'den dönen valinin şehre sokulmamasıyla sonuçlanan gerginlik, Hz. Osman'ın şehadetine kadar devam etmiştir. Kaynaklarda ilk ciddi tepki olarak değerlendirilen bu hadise, Atiye tarafından bizzat Sa'd'ın kendi servetini artırmaya yönelik kişisel bir uygulama olarak yorumlanmıştır.²

Mısır'da İslâm fetihlerinin ardından Kıptîler, Bizans idaresi döneminde maruz kaldıkları mezhebî baskılar ve ağır vergi uygulamalarından, en azından belirli bir süre için, muaf olmuşlardır. Sulh anlaşmaları ve zimmî statüsü çerçevesinde can, mal ve din güvenliğinin teminat altına alınması, İslâm yönetiminin Bizans idaresine kıyasla daha esnek ve kapsayıcı bir yönetim anlayışı benimsediğini ortaya koymaktadır. Kıptîlerin idarî ve malî yapılarda istihdam edilmeleri, vergi uygulamalarında gerçekleştirilen düzenlemeler ve Patrik Bünyamin'in makamına iade edilmesi, erken İslâm döneminde Kıptî toplumunun kurumsal sürekliliğini koruduğunu ve devlet yapısıyla bütünleşme sürecine girdiğini göstermektedir. Bununla birlikte, idarecilerin değişmesine bağlı olarak özellikle vergi politikalarında yaşanan artışlar ve düzensizlikler, toplumsal huzursuzluklara yol açmış; bu durum İslâm hâkimiyeti altında dahi yerel dengelerin kırılganlığını koruduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kıptîlerin İslâm yönetimi altındaki konumunun, idealize edilmiş bir iyileşme sürecinden ziyade, siyasal ve iktisadî şartlara bağlı olarak farklılaştığını gösteren dinamik bir tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilebilir.

Kıptîler, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra sırasıyla Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de idarî işlerde etkin rol oynadılar. Bununla birlikte zaman zaman değişen valililerin politikaları neticesinde Kıptîler zor zamanlar da geçirmişlerdir.³ Emevî Halifesi Yezid b. Muaviye (60-64/682-684) devrinde Teyûdûsiyus/ Theodosios adlı bir Melki Patriğin İskenderiye bölgesinde Bahir ve Merbut bölgelerine vali olarak tayin edilmesi, Kıptî halk için olumsuz bir durum oluşturmuştur. Onun, mezhebî çatışmanın bir sonucu olarak Kıptî patriğine ve halka karşı düşmanca tavır takınması,

¹ Antonius Antony-Athanasius Mikhail Makram, *History of the Coptic Church Volumes 0 1 2 3 4* (Kahire: Mektebetü'l-Mehabbe, 2004), 0/59.

² Aziz S. Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 103.

³ Seyyide İsmail Kaşif, *Mısır fî Fecri'l-İslâmiyye min fethi'l-Arabî ila kıyâdi't-Tulûnî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1994), 189.

İslâm idarecileri ve halk arasındaki ilişkileri de etkilemiştir.¹ Emevî Devleti'nin Mısır valililerinden Abdülaziz b. Mervân (65-86/684-705) döneminde ise Kıptîlerin idarî kademelerde görev aldıkları görülmektedir. Edessa şehrinde Athaniyus (Anias) ve Şubrâ ehlinden İshak adında iki kâtip, Patrik Yuhanna'nın bir nevi çıkarlarına hizmet etmek, kilisenin ihtiyaçlarını karşılamak ve gerekli işleri görebilmek adına sahip oldukları statülerini kullanmışlardı.² Ayrıca Emevîler döneminde Mısır Valisi'nin patrik seçimini denetleme ve onaylama yetkisinin bulunması Abdülaziz b. Mervân'ın seçilen adayı reddedip yeni patriğin seçilmesi için verdiği karar da diğer bir husustur.³ Ancak Abdülaziz b. Mervân devri kiliselerden ve din adamlarından vergi alınmaya başlandığı bir dönem olarak da zikredilmiştir.⁴ Abdullah b. Abdülmelik, 86 (705) yılında vali olarak Mısır'a atandığında selefinin aksine Mısırlılara karşı sert bir politika izledi. Kıptî dilinde olan resmi yazışmaları değiştirmek için çabalayıp Athaniyus'un görevine son verdi ve yerine İbn Yerbü'l- Fezârî adında birini tayin etti Kıptîler, bu meselenin Arapça öğrenmek suretiyle çözülebileceğini düşünerek onların dilini öğrenmeye başladılar. Bu dönemde cizye vergisinin artırılması sebebiyle Kıptîlerin İslâm'ı seçtikleri de kaydedilmiştir.⁵ Bununla birlikte vali döneminde din adamlarının "burnus" giymeleri de yasaklanmıştı.⁶ 90 (709) senesinde Emevîlerin Mısır Valisi olan Kurre b. Şerîk (ö. 96/714), Yunus adında bir Kıptîyi rahip ve piskoposlardan vergileri toplamak için görevlendirmişti. Fakat onun Kıptîlerin tecrübelerinden yararlanmasına rağmen onlara kötü muamelede bulunmaktan kaçınmadığı da kaydedilenler arasındadır.⁷ Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720) halifeliği ile Mısır'da bazı valilere ehl-i zimme istihdamının sınırlandırılmasını, Müslümanların istihdamının öncelenmesi gerektiğini bildiren bir karar yazmıştı. Fakat halife, istihdam edilecek yetenekli bir Müslümanın olmaması durumunda ehl-i zimmenin yalnızca iyi olanların istihdamının gerçekleştirilmesini istemiştir.⁸ Emevî Halifesi Hişam b.

¹ Âmir, *Târihu ehli 'z-zimme fî Mısri 'l-İslâmiyye*, 1/115.

² A.S. Tritton, *The Calips and Their Non-Müslim Subject -A Critical Study of the Covenant of 'Umar-* (London: Humphrey Milford, 1930), 78.

³ Âmir, *Târihu ehli 'z-zimme fî Mısri 'l-İslâmiyye*, 1/124-126.

⁴ Makrîzî, *Hutat*, 1/147; Kevser Beyazyüz, *Mısır'da Toplum*, 51.

⁵ Butcher, *Târihü 'l-ümmeti 'l-Kıptîyye ve Kenîsetihâ*, 2/173; Rufeyle, *Târihu 'l-ümmeti 'l Kiptiyye*, 67-68.

⁶ Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Ya'kûb, *Kitâbü 'l-vulât ve Kitâbü 'l-kudât*, nşr. Muhammed Hasen Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 46; Butcher, *Târihü 'l-ümmeti 'l-Kıptîyye ve Kenîsetihâ*, 2/173.

⁷ Butcher, *Târihü 'l-ümmeti 'l-Kıptîyye ve Kenîsetihâ*, 2/186.

⁸ Tritton, *The Calips and Their Non-Müslim Subject*, 23.

Abdûlmelik zamanında (105-125/724-743) Hür b. Yusuf'un valiliği döneminde (105-108/724-727), cizye miktarının artırılması sebebiyle ilk Kıptî ayaklanması meydana gelmiş; halifenin vergi miktarının düşürülmesini içeren emri ile gerilim azaltılabilmektedir.¹ Ancak zaman zaman vergilerin ağırlığı ve tahsilat şartları isyanların devam etmesine sebep olmuş isyanlar ancak Fustat'tan gönderilen ordu ile bastırılabilmiştir.²

Kıptîlerin Emevî devrindeki konumu, idarî yapıya dâhil olma ile dönemsel baskılar arasında dalgalı bir seyir izlemiştir. Yerel bürokratik bilgi ve tecrübeleri sayesinde idarî ve malî kademelerde istihdam edilmeleri, İslâm yönetiminin pragmatik yaklaşımını yansıtırken; valilerin mezhebî, malî ve idarî tercihlerine bağlı olarak bu konum zaman zaman zayıflamıştır. Patrik seçimlerinin denetim altına alınması, resmî yazışmalarda dil değişikliği, cizye artışları ve kıyafet düzenlemeleri gibi uygulamalar, Kıptî toplumun hem kurumsal hem de toplumsal yapısını doğrudan etkilemiştir. Vergi politikalarındaki sertleşme, kimi dönemlerde huzursuzluklara ve ayaklanmalara yol açarken, bu gerilimlerin merkezî müdahalelerle geçici olarak kontrol altına alındığı görülmektedir. Bu çerçevede Kıptîlerin İslâm idaresi altındaki durumu, tek yönlü bir hoşgörü ya da baskı anlatısından ziyade, siyasî ve iktisadî şartlara bağlı olarak değişen dinamik bir ilişki ağı olarak görülebilir.

Abbâsîler döneminde de değişen idarecilere bağlı olarak politikaların da farklılaştığı görülmektedir. Abbâsî Devleti'nin ilk halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın (132-136/750-754), hem yeni bir karışıklığın devlete yükleyeceği yükten çekinmesi hem de halk nezdinde yeni kurulan devletin daha kolay kabulü için özellikle başkentten uzakta olan halklara karşı anlayışlı bir politika izlediği düşünülmektedir.³ Abbâsî Devleti'nde ikinci Halife Ebû Ca'fer Mansur (136- 158/754-775) zamanında Mısır bölgesine vali olarak Yezid b. Hatim tayin edilmişti. Onun patriğe karşı sert ve aşağılayıcı tavırları sebebiyle Kıptîler bu dönemde isyan etmişler ve bu olay ancak büyük bir ordu ile bu isyan bastırılabilmişti.⁴ Hârûnürreşîd (170-193/786-809)

¹ Kindî, *Kitâbü'l-vulât*, 73-74.

² Nadir Özkuyumcu, "Hişam b. Abdûlmelik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/148-150; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdûlmelik*, Ankara : Ankara Okulu, 2001); Kevser Beyazyüz, *Mısır'da Toplum*, 53.

³ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/145.

⁴ Kindî, *Kitâbü'l-vulât*, 116.

döneminde Ali b. Süleyman'ın görevlendirilmesi ile Kıptîler, başkent Fustat'ta bulunan kiliselerin yıkılmasını engellemek ve kiliselerinde ibadet etmeye devam etmek için 5.000 dinar teklif ettilerse de vali teklifi kabul etmemiş, akabinde Babilon ve Fustat arasında kalan Enbâ Şenûde Kilisesi dışındaki bütün mabetlerin yıkılması emredilmiştir.¹ Abbâsî Devleti'nin yedinci halifesi Me'mûn döneminde (197-218/818-833) selefinin aksine özellikle Kıptî halkın içinde bulunduğu ehl-i zimmeye iyi muamelede bulunulmuştur. Me'mun iktidarı döneminde Mısır'ı ziyaret etmiş ve bu esnada onu Mısır'ın ileri gelenlerinin içinde olduğu bir halk kalabalığı karşılamıştı. Bu kalabalık içerisinde Kıptî halkın büyüklerinden Bekkâm adına birinin de olduğu ve halifeden valilik talep ettiği de kaydedilmiştir.² Ayrıca Halife Me'mûn döneminde Mısır Dîvânlarında görevli İshak b. Enduveniyye adında bir Kıptî'nin de varlığından söz edilmiştir.³ Abbâsî Halifesi Mütevekkil (232-247/847-861) devrinde ise Kıptîler devlet kademelerinde görevlendirilirken Müslüman halk ve bazı devlet görevlileri bu durumdan rahatsız olmaya başlamış hatta bu durum fizikî müdahalelere varınca halife onların göreve tayinlerini yasaklamıştır.⁴ 235 (849-850) senesinde Halife Mütevekkil, zimmîlerin bal rengi elbiseler giymelerini, kemerlerini sıkmalarını, eşeğe binmelerini, ahşap üzengilerle eyerlere binmelerini, eyerlerinin en arka kısmına top şeklinde bir cisim takmalarını, erkeklerinin elbiselerinde elbisenin renginin dışında bir renkten yapılmış renkleri de ayrı ve her birinin uzunluğu dört parmak olan iki yama bulundurmalarını emretti. O dönemde kadınlar edep ve tevazu göstergesi olarak kuşak, kemer ve yelek giyerken dışarı çıktıklarında bal renginde örtü-özellikle hayat kadınlarının- takmalarını emretmiş ancak elbiselerinden yapılmış kuşaklar ve kemer takmalarını yasaklamıştır.⁵ Dört yıl kadar devam eden bu süreçte Kıptîler, “*durraiyye*” adındaki bol elbise ve kemer üzerine iki “*durraiyye*” daha giydiler.⁶ Bu yasakların yanı sıra yeni inşa edilen ticarethanelerinin yıkılması emredilmiş ve evlerinden dahi vergi alınmaya başlanmış; haçların boyunlarından sarkıtılması emredilirken yollarda ateş yakılması yasaklanmıştır. Şarap içmenin yasaklanması ile Kıptîler törenlerinde

¹ Kindî, *Kitâbü'l-vulât*, 131.

² Saîd b. Batrik, *Kitâbü't-tarihi'l-mecmu' ala't-tahkik ve't-tasdik*, 58; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fi Mısri'l-İslâmiyye*, 2/120.

³ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fi Mısri'l-İslâmiyye*, 2/120.

⁴ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fi Mısri'l-İslâmiyye*, 1/122.

⁵ Tritton, *The Calips and Their Non-Muslim Subject*, 118.

⁶ Tritton, *The Calips and Their Non-Muslim Subject*, 119.

kullanmak için tarhun çubuklarını suya batırıp, sıkmış ve şarap yerine bu suyu kullanmışlardır.¹ Bu bilgiler, Fâtımîler döneminde Halife Hâkim-Biemrillâh zamanında Kıptîlere yönelik olarak kaydedilen sert ve sınırlayıcı uygulamaların, İslâm tarihinin önceki dönemlerinde de benzer biçimlerde tecrübe edildiğini göstermektedir.

247 (861-862) yıllarında Halife Mütevekkil, oğlu Müntasır eliyle iktidardan düşürülüp katledildiğinde yerine oğlu halife oldu. Ancak Müntasır'ın iktidarı bir yıl kadar sürdü ve onun yerine de yeğeni Müstâîn halife oldu. Müstâîn'in hilâfet makamından el çektilmesi ile yerine Müntasır'ın kardeşi 252 (866) senesinde hilâfet makamına geçince Mısır idaresi, Müzahim b. Hakan adında bir Türk komutana bırakılmıştır. Müzâhim'den sonra 254 (868) yılında Bâbek adında bir Türk, Mısır bölgesine tayin edilmiş fakat o yönetmek için bölgeye gitmek yerine iki elçiyi vekâleten atamıştır. Bunlardan birisi vergi toplamakla görevli Ahmed b. el-Müdebbir (ö. 279/893) diğeri ordu komutanı Ahmed b. Tolun'dur (ö. 270/884). İki elçiden biri olan, aynı zamanda Hristiyan ve Müslüman tarihçilerin sertliğinden dolayı eleştirdikleri Ahmed b. el-Müdebbir, halka yüklenmiş ve Hristiyanlardan alınan vergiyi iki katına çıkartmıştır. Bazı tarihçiler onun izlediği politikanın devletin içinde bulunduğu koşullar altında gerekli olduğu kanaatini taşımaktadır.²

Abbâsîler döneminde Kıptîlerin durumu, merkezî otoritenin gücü ve valilerin tutumuna bağlı olarak belirgin dalgalanmalar göstermiştir. İlk Abbâsî halifeleri zamanında, özellikle devletin meşruiyetini pekiştirme sürecinde, taşra halklarına karşı daha temkinli ve yumuşak bir yaklaşım benimsenirken; Mansur ve Hârûnürreşîd dönemlerinde sert uygulamalar, isyanlar ve kiliselere yönelik müdahaleler dikkat çekmiştir. Me'mûn devrinde ise ehl-i zimmeye yönelik görece müsamahalı bir çizgi izlenmiş, Kıptîlerin idarî görevlerde yer almaya devam ettiği ve halife nezdinde temsil edilebildiği görülmüştür. Buna karşılık Mütevekkil döneminde artan toplumsal gerilimler, Kıptîlerin kamusal alandaki görünürlüğü sınırlayan kıyafet, istihdam ve ibadet düzenlemeleriyle sonuçlanmış; bu uygulamalar ekonomik ve sosyal baskıları derinleştirmiştir. III. (IX.) yüzyıl ortalarından itibaren Mısır idaresinin Türk

¹ Âmir, *Târîhu ehli 'z-zimme fî Mısri 'l-İslâmiyye*, 1/149; Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 83-86.

² Belevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Umeyr, *Siretu Ahmed b. Tolun*, thk. Muhammed Kürd Ali (Dımaşk: Matba'atü't- Terakkî, 1939), 12; Ebülfez Elçibey, *Tolunoğulları Devleti (868-905)*, haz. Fazil Gezenferoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 59.

komutanlara bırakılması ve özellikle Ahmed b. el-Müdebbir'in ağır vergi politikaları, Kıptiler üzerindeki malî yükü artırmış; bu durum hem çağdaş eleştirileri hem de devletin içinde bulunduğu şartlar çerçevesinde yapılan savunmaları beraberinde getirmiştir. Bu tablo, Abbâsîler döneminde Kıptilerin konumunun tek tip bir seyir izlemediğini, siyasî istikrarsızlık, idarî tercihler ve malî ihtiyaçlara bağlı olarak sürekli yeniden şekillendiğini ortaya koymaktadır.

255-256 (869) yıllarında Mu'tez'in (252-255/866-869) yerine Mühtedî (ö. 256/870) tahta geçmiş ve bu süreçte Kıptiler eski Halife Mu'tez'in emrinin devam etmesi için liderleri İbrâhim aracılığı ile Mühtedî'yi desteklemişlerdir.¹ Mühtedî sonrası 256 (870) senesinde Mu'temid (ö. 279/892) Abbâsî halifesi olduğunda ilk zamanlar elçi olarak Mısır'a gönderilen Ahmed b. Tolun kendisini Mısır'ın meliki olarak ilan etmişti.² Tolunoğulları Devleti yönetiminde Müslümanlar ile Kıptilerin vergileri eşitlenmişti.³ Ahmed b. Tolun'dan sonra 270-283 (884-896) yılları arasında Humâreveyh (ö. 282/896) devletin başına geçmiş babasının maddi bir sorun sebebiyle hapsedtiği patriği hapisten çıkararak affetmiş ve bu kararı sayesinde Kıptî halkın sempatisini kazanmıştı.⁴

İhşîdîler dönemi ise Kıptiler açısından göreceli bir istikrar ve toplumsal denge dönemi olarak değerlendirilebilir. Abbasî Hilâfeti adına Mısır'ı yöneten İhşîdîler, Kıptileri zimmî statüsünde kabul etmiş ve dinî özgürlüklerini büyük ölçüde korumuşlardır. Özellikle idarî işlerde ve malîye alanında eğitilmiş Kıptî memurlar görev almış, vergi sisteminin düzenlenmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu dönemde Bizans ile yaşanan bazı diplomatik gerginlikler zaman zaman Hristiyan nüfusa karşı tedbirlerin alınmasına yol açsa da genel olarak Kıptîler toplumsal ve ekonomik hayatta etkinliğini sürdürmüştür. İhşîdî yönetimi, Kıptileri hem bürokratik bilgi birikimleri hem de yerel tecrübeleri nedeniyle desteklemiş, böylece Kıptîler bu

¹ Makrîzî, *Tarihü'l-akbât = Kavli'l-ibrizi li'l-allameti'l-Makrîzî*, 330.

² Kaşif, *Mısırü'l-İslâmiyye ve ehlü'z-zimme*, 182.

³ Âmir, *Târihu ehli'z-zimme fi Mısri'l-İslâmiyye*, 2/125; Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)*, 83-86.

⁴ Rufeyle, *Tarihu'l-Ümmeti'l Kiptiyye*, 100; Tager, *Akbât ve Müslimûn: munzu Fethi'l-Arabî ilâ 'ami 1922* (Kahire: Hindawi, 2012), 114; Ahmet Sağlam, *Tolunoğullarının Kuruluşundan İhşîlerin Yıkılışına Kadar Mısır'da Gayr-i Müslimler* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

dönemde varlıklarını korumaya devam etmişlerdir.¹

III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kıptîlerin durumu, Abbâsî merkezindeki iktidar değişimleri ve Mısır'daki yarı bağımsız yönetimlerin ortaya çıkışıyla birlikte yeniden şekillenmiştir. Mühtedî döneminde Kıptîlerin, önceki uygulamaların sürdürülmesi beklentisiyle siyasî denge arayışına girdikleri; Mu'temid devrinde ise Ahmed b. Tolun'un Mısır'da fiilî hâkimiyet kurmasıyla birlikte yeni bir idari çerçeveye karşılaştıkları görülmektedir. Tolunoğulları döneminde vergi uygulamalarında Müslümanlar ile Kıptîler arasında görece bir eşitleme sağlanması, buna karşılık patriğin malî sebeplerle cezalandırılması, pragmatik ve malî kaygıların dinî aidiyetin önüne geçebildiğini göstermektedir. Humâreveyh'in affı ise siyasî meşruiyetin yerel halk desteğiyle pekiştirilmek istendiğine işaret etmektedir. İhşîdîler devrinde ise Kıptîler açısından daha istikrarlı bir yapı ortaya çıkmış; zimmî statüsü çerçevesinde dinî hayatlarını sürdürürken idarî ve malî alanlarda etkin roller üstlenmişlerdir. Zaman zaman dış siyasete bağlı tedbirler alınmakla birlikte, bu dönem genel olarak Kıptîlerin toplumsal ve ekonomik varlıklarını koruyabildikleri bir denge süreci olarak öne çıkmaktadır.

Fâtımîler öncesinde Kıptîlerin Mısır coğrafyasındaki rolleri genel hatlarıyla bu şekilde özetlenebilir. Bu tarihsel arka planın ardından, Fâtımî Devleti'nin ortaya çıkışı, Kıptîlerin siyasî ve toplumsal konumunda yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmiştir. Nitekim devlet, 297 (909) yılında Ubeydullâh el-Mehdî tarafından İfrîkiye'de kurulmuş, halefleri Kâim-Biemrillâh ve Mansûr-Billâh dönemlerinde askerî isyanlarla mücadele ederek varlığını sürdürmüştür. Asıl yükseliş ise Muiz-Lidînillâh devrinde gerçekleşmiş; 359 (969)'da Mısır'ın fethi ve Kahire'nin kuruluşuyla Fâtımîler güçlü bir imparatorluk hüviyeti kazanmıştır. Onu takip eden Azîz-Billâh döneminde idarî teşkilatın güçlenmesi ve gayrimüslim bürokratların etkinliğinin artması dikkat çekerken, Hâkim-Biemrillâh devri sert dinî politikalar ve sıra dışı uygulamalarla öne çıkmıştır. Daha sonraki Zâhir-Lii'zâzidînillâh ve Müstansır-Billâh dönemlerinde kısıtlılar, askerî çekişmeler ve idarî zayıflama yaşanmış; V. (XI.) asrın sonlarından itibaren ise Efdal Şâhinşah gibi güçlü vezirlerin fiilî yönetimi ele geçirdiği bir süreç başlamıştır. Nihayet siyasî otoritenin giderek zayıfladığı son evrede, 567 (1171)

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Sağlam, *Tolunoğullarının Kuruluşundan İhşîlerin Yıkılışına Kadar Mısır'da Gayr-i Müslimler*.

yılında Selâhaddin Eyyûbî'nin Mısır'da yönetimi devralmasıyla Fâtımî hilâfeti sona ermiştir. Bütün bu süreç boyunca Fâtımîler, güçlü ideolojik propaganda faaliyetleri, gelişmiş bürokratik yapıları, Akdeniz ticaretine hâkimiyetleri ve çok dinli toplumu yönetme konusundaki pragmatik politikaları sayesinde Ortaçağ İslâm dünyasında siyasî, ekonomik ve kültürel bakımdan belirleyici bir rol oynamışlardır.

2. BÖLÜMLER

2.1. Fâtımîler Döneminde Kiptîler (Siyasî ve Dinî Durumları)

2.1.1. Fâtımîlerin Mısır Hâkimiyeti ve Politikaları

Fâtımîlerin Mısır hâkimiyeti, 358 (969) yılında gerçekleştirilen fetihle birlikte yalnızca askerî bir başarı olarak değil, aynı zamanda siyasî, mezhebî ve idarî bir dönüşüm süreci olarak da değerlendirilmelidir. Yeni kurulan yönetim, bir yandan İsmâilî hilâfet iddiasını meşrulaştırmaya çalışırken diğer yandan Mısır'ın köklü bürokratik yapısını korumaya özen göstermiştir. Bu çerçevede özellikle maliye, vergi ve idari alanlarda yerel unsurların, başta Kiptîler olmak üzere, görevlerini sürdürmelerine imkân tanınmıştır. Fâtımî yönetimi, ilk aşamada toplumsal istikrarı sağlamak amacıyla mezhebî baskıdan kaçınan ve farklı dinî grupların güvenliğini teminat altına alan pragmatik bir politika izlemiştir; böylece yeni kurulan hâkimiyetin meşruiyetini güçlendirmeyi hedeflemiştir. Bu yaklaşım, Mısır'ın ekonomik canlılığının korunmasına ve Fâtımî idaresinin kısa sürede kurumsallaşmasına önemli katkı sağlamıştır.

2.1.1.1. Mısır Egemenliği

355-357 (966-968) yılları arasında Mısır hâkimiyetini elinde bulunduran Kâfûr el-İhşîdî, görece başarılı politikalarıyla ülkeyi yönetmiştir. Musul ve çevresinin yanı sıra Kuzey Suriye'de egemen olan Hamdânî (293-394/905-1005) saldırılarını bertaraf etmesi, Mısır'ı ele geçirmek isteyen Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ı (341-365/953-975) durdurması ve onun İsmâilî-Bâtınî propagandasını engellemesi, Suriye topraklarında hacıların ve tacirlerin güvenliğini tehdit eden aşırı Şîî İsmâiliyye mezhebine mensup Karmatîleri etkisiz hâle getirmesi ile Nûbe saldırılarına karşı koyması, yönetimdeki başarısını ortaya koymaktadır. Mısır'da meydana gelen bir dizi deprem, Fustat'ta yaklaşık 2.000 evin yıkılmasına sebep olan yangın, Nil Nehri'nin su seviyesindeki düşüş ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlık bazı huzursuzluklara yol açmışsa da Kâfûr'un hâkimiyetini sarsmamıştır. Yaklaşık 2,5 yıl müstakil olmak üzere toplam 23 sene boyunca Mısır, Suriye, Filistin ve Hicaz topraklarını yöneten Kâfûr, bu süre zarfında İhşîdî Devleti'nin devamlılığını sağlamıştır.¹

¹ Lane-Poole, *A History of Egypt*, 88-89; Hasan İbrâhim Hasan Hasan, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatimiyye fi'l-Mağrib ve Mısır ve Suriye ve Bilâdi'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1958), 125; Ahmet Ağırakça, "Kâfûr, Ebü'l-Misk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2 /1-2.

Kâfûr'un vefatının ardından henüz 11 yaşında olan Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Ali b. Muhammed el-İhşîd'e biat edilmişse de devlet bürokrasisinde görev alan şahısların yetersizliği, Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın uzun süredir beklediği Mısır'a hâkim olma fırsatını doğurmuştur. Nitekim Kâfûr'un ölümünden itibaren bir yıldan daha kısa bir süre içinde Fâtımî ordusu Mısır topraklarına girmeyi başarmıştır (Şâban 358/Temmuz 969).¹ Bu gelişme, Fâtımîlerin Mısır'a yönelik askerî harekâtının ani bir fırsat değerlendirmesinden ziyade, uzun süredir benimsenen siyasî bir hedefin neticesi olduğunu göstermektedir. Mısır'a yönelik Fâtımî Halifelerinin askerî faaliyetlerine temas etmek, bu coğrafyanın hilâfet açısından taşıdığı stratejik önemin anlaşılması bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Mısır topraklarında hâkimiyet kurma fikri, Fâtımî Halifeleri için İfrîkiye döneminden itibaren mevcut olan bir siyasî hedefti. Bu gaye, ilk olarak Ubeydûllah el-Mehdî'nin (297-322/909-934) hilâfetinin başlangıcında Mısır'a yönelik peş peşe düzenlediği iki askerî girişimle somutlaşmıştır. 301 (914) senesinde gerçekleştirilen ilk girişimde Fâtımî ordusu İskenderiye'de kısa süreli bir hâkimiyet kurmayı başarmış; ancak Abbâsî ordusunun müdahalesi ve Fâtımî birlikleri arasındaki iç çatışmalar sebebiyle ordu İskenderiye'den Mağrib'e çekilmek zorunda kalmıştır. 306 (919) yılında düzenlenen ikinci seferde ise deniz ve kara kuvvetleriyle desteklenen Abbâsî ordusu, Fâtımî kuvvetlerini yeniden mağlup etmiştir.²

Ubeydûllah el-Mehdî döneminde gerçekleştirilen bu iki askerî girişim, ilerleyen yıllarda Fâtımî Devleti'nin Mısır hâkimiyetine yönelik farklı stratejiler geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Bazı araştırmacılar, söz konusu girişimlerin askerî bakımdan başarısız olmasına rağmen uzun vadede İsmâîlî propagandanın etkilerini gözlemlemek açısından önemli olduğunu belirtmektedir. Nitekim halk tabanının Mısır ordusuna doğrudan destek vermemesi, ordu ile devlet arasındaki bağların zayıflamış olabileceğine işaret etmektedir. Özellikle Kıptî halkın Fustat'ın içinde bulunduğu durumu Fâtımî komutana bildirmesi, birtakım araştırmacılar tarafından İsmâîlî davetin belirli bir ölçüde karşılık bulduğu şeklinde yorumlanmıştır. Her ne kadar Kıptîlerin

¹ Lane-Poole, *A History of Egypt*, 89-90.

² Bkz. Ferhat Deşravi, *el-Hilafatü'l-Fatımiyye bi'l-Magrib*, çev. Hammad Sahili (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 208-220; Muhammed Cemâleddin Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1995), 59-60; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2017), 82-87.

İsmâîlî mezhebini benimsediklerini açıkça ortaya koyan çok sayıda örnek bulunmasa da Mısır'da faaliyet gösteren Ebû Ali ed-Dâî'nin Kıptîler arasında İslâm daveti yürüttüğü ve bu faaliyetinin etkili olduğu yönünde yaygın kanaatler mevcuttur.¹ Mısır'a yönelik askerî harekâtın başlamasından çok önce, halkın önemli bir kesiminin mezhebin görüşlerine yakınlık duyduğu ve Fâtımîlerin başarısını umutla karşıladığı belirtilmektedir. Daveti yaymakla görevli dâîlerin faaliyetlerine ek olarak, halifelerin bizzat kendi elleriyle kaleme aldıkları eserleri Mısır'a göndermeleri, bu davetin teşvik edilmesine verdikleri önemi ortaya koymaktadır.²

De Lacy O'Leary, Şîî-İsmâîlîlerin bu saldırılarının Mısır'da yalnızca askerî ve siyasî bir zayıflığı değil, aynı zamanda yeni bir kırılma alanını da ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Ona göre, Mısır topraklarında İsmâîlî mezhebine sempati duyan hatırı sayılır bir kesim bulunmaktaydı. İsmâîlî propagandasının Mısır'daki etkinliği dikkate alındığında, mezhebe katılanların casusluk faaliyetlerinde bulunmaları ve Fâtımîler adına yardımcı rol üstlenmeleri ihtimal dâhilindedir. Nitekim önde gelen bazı yetkililerin, özellikle kadı ve haznedarın, Ubeydûllah el-Mehdî ile irtibat hâlinde oldukları ve gerekli bilgileri kendisine aktardıkları belirtilmektedir. Ancak O'Leary, bazı araştırmacıların aksine bu durumu, doğrudan bir mezhep değişimi olarak yorumlamanın isabetli bulunmadığını; söz konusu sadakatsizliğin daha çok kişisel çıkar, kıskançlık ve rekabet gibi sebeplerden kaynaklandığı kanaatindedir.³

Bahsi geçen iki farklı yorum, Fâtımîlerin İsmâîlî propagandasının Mısır topraklarında belirli ölçüde karşılık bulduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar Kıptî halka dair doğrudan ve kesin kayıtlar olmasa da bazı araştırmacılar, kaynaklarda "*Mısır halkı*" ifadesiyle kastedilen kesimin Kıptîler olduğu kanaatindedir. Takkûş, Fâtımî propagandasının Mısır'da oldukça geniş bir alana yayıldığını ve bu süreçte toplum ile ordunun birbirine zıt iki mezhep etrafında bölündüğünü belirtmektedir. Hatta müellife göre, Kâim Biemrillâh (322-334/934-946) ve Mansûr el-Fâtımî (334-341/946-953) dönemlerinde yaşanan iç karışıklıklar olmasaydı, söz konusu propagandaların etkisiyle Mısır'ın daha erken bir tarihte Fâtımî egemenliği altına

¹ Deşrâvî, *el-Hilafatü'l-Fatımiyye bi'l-Magrib*, 214; Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 59; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 87.

² Hasan İbrâhim, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 118.

³ De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate* (London: Kegan Paul, 1923), 79-80.

girmesi mümkün olabilirdi.¹

Ubeydüllah el-Mehdî'nin vefatının ardından hilâfet makamına geçen Kâim Biemrillâh, Berkâ'da konuşlandırılan ve İfrîkiye'den gönderilen takviye birliklerle desteklenen orduyu 323 (935) senesinde üçüncü kez Mısır üzerine sevk etmiştir. Bu harekât sırasında bazı Mısırlı liderlerin Fâtımî ordusuna katıldıkları da kaydedilmektedir.² Ordu, 324 (936) senesinde İskenderiye'ye hâkim olsa da seferin elverişli şartlar altında yürütülmesine rağmen çeşitli nedenlerden dolayı kalıcı bir başarı elde edilememiştir. Bu sebeplerin ilki, Mısır idaresini ele alarak Fâtımî saldırıları karşısında ciddi bir direniş sergilemiş olan Muhammed b. Tuğç el-İhşîdî'nin (323-334/935-946) ortaya çıkmasıydı. Diğer neden ise İfrîkiye'de Fâtımî yönetimi aleyhinde gelişen isyanlar ve artan huzursuzluklardı.³ Mansûr el-Fâtımî döneminde Mısır hâkimiyetine yönelik doğrudan bir askerî girişimde bulunulmamıştır. Bu devirde devletin istikrara kavuşturulması, halifenin öncelikli meselesini teşkil etmekteydi. Bununla birlikte Fâtımî yönetimi, Mısır topraklarında meydana gelen gelişmeleri yakından takip etmeyi sürdürmüştür.⁴

Fâtımî Halifelerinin dördüncüsü olan Muiz-Lidînillâh dönemine gelindiğinde, Mısır hâkimiyetine yönelik askerî hazırlıklar yeniden başlatılmıştır. Kâfûr döneminde halife, bölgeyi yeniden ele geçirmek amacıyla askerî birliklerden oluşan kuvvetleri vahalara sevk etmiştir.⁵ Aynı zamanda İsmâîlî propagandayı yaymak amacıyla Kâfûr ile mektuplaşmıştır. Elçilerin kendisine gelerek halifenin egemenliğini tanımamasını talep etmelerine rağmen Kâfûr bu çağrılara karşılık vermemiştir. Buna karşın dâîler, ülke içerisindeki bazı kişilerden ve üst düzey yetkililerden Muiz-Lidînillâh adına biat almayı başarmışlardır.⁶

Kâfûr'un 357'de (968) vefatıyla birlikte Mısır'daki siyasî durum daha da istikrarsız bir hâl almış ve henüz 11 yaşında olan el-İhşîd'in torunu Ebü'l-Fevâris, hükümdar ilan edilmiştir. Kısa bir süre sonra ise Ca'fer b. el-Fadl b. el-Furât (ö. 391/1001) Mısır yönetimini fiilen ele almıştır. Ancak onun idaresi de Mısır'da

¹ Muhammed Süheyl Takkûş, *Tarihü'l-Fatimiyyin fi şimali İfrîkiyye ve Mısır ve biladi's-Şam: 297-567 H / 910-1171 M* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007), 186.

² Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 60.

³ Deşrâvî, *el-Hilafatü'l-Fatimiyye bi'l-Magrib*, 243-244; Takkûş, *Tarihü'l-Fatimiyyin*, 128-129.

⁴ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 62.

⁵ O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, 94; Takkûş, *Tarihü'l-Fatimiyyin*, 186.

⁶ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 63.

beklenen istikrarı sağlayamamıştır. Bu süreçte malî durum giderek kötüleşmiş; Nil Nehri'nin su seviyesinin düşmesiyle birlikte ülke salgın hastalıklar ve kıtlıkla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca vergilerin toplanamaması, asker maaşlarının ödenememesine yol açmıştır. Ekonomik sıkıntıların beraberinde getirdiği bu sorunlar, Mısır'ın önde gelen bazı isimlerinin Muiz-Lidînillâh'a mektup yazarak ülkedeki durumu bildirmelerine sebep olmuştur. Söz konusu mektuplarda Mısır'ın kurtarılması talep edilmiş ve halife Mısır topraklarına açıkça davet edilmiştir.¹

Muiz-Lidînillâh, Kâfûr hayattayken dahi yaklaşık 2 yıl boyunca Mısır hâkimiyetine yönelik hazırlıklar yürütmüştür. Doğu'ya doğru genişlemediği takdirde Fâtımî Devleti'nin akıbetinin, İdrîsî Devleti'nin (172-375/789-985) sonuna benzer olacağı yönünde bir endişe taşıdığı anlaşılmaktadır.²

356 (967) yılında Muiz-Lidînillâh, Mısır'a giden güzergâhlar üzerinde kuyular açılmasını ve her konaklama noktasında barınaklar inşa edilmesini emretmiştir.³ Kâfûr'un ölüm haberinin kendisine ulaşmasının ardından ise Mısır seferi için gerekli malî kaynakları toplamaya başlamıştır. Bunun yanı sıra bölgedeki dâîlerine bayraklar göndererek, bunların kendisine biat eden askerlere dağıtılmasını emretmiş; böylece Fâtımî kuvvetleri Mısır topraklarına yaklaştıklarında bu bayrakların açılmasını planlamıştır.⁴ Ayrıca Mısır'da bulunan İsmâîlî mezhep mensuplarına, ülkeyi kendi adına hazırlamaları talimatını vermiştir. Diğer yandan Fâtımî Devleti'ne olan bağlılıklarını gizlemeyen bazı nüfuzlu kişilerle temaslarını da yoğunlaştırmıştır.⁵

355'te (966) öncelikle Mısır topraklarına bir keşif birliği gönderilmiştir. Bu birlik, Sîve (Sîvâ) Vahası'na saldırarak ordunun izleyeceği güzergâhın elverişliliğini tespit etmiştir. Fâtımî Halifesi, Mısır seferi için ordunun başına Cevher es-Sıkıllî'yi (ö. 381/992) tayin etmiştir. Ordunun iâşe ve teçhizatının temini amacıyla Mehdiye Limanı'nda gemiler inşa ettirilmiş; Berberîlere yüklenen vergilerin toplanması emredilmiştir. Hatta halife, bizzat Mehdiye'ye giderek babasına ait saraydan beş yüz

¹ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 63.

² Makrizî, *İğasetü'l-Ümme bi-Keşfi'l-Gumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhât (Kahire: Dar Ein, 2007), 88; Takkûş, *Tarihü'l-Fatimiyyin*, 176.

³ O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, 98; Hasan İbrâhim, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 136.

⁴ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 63-64.

⁵ Takkûş, *Tarihü'l-Fatimiyyin*, 188; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 116-118; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidinillâh* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 125-131.

yük altın getirterek sefer için malî kaynak sağlamıştır.¹ 358 (969) yılında ordusuyla birlikte yola çıkan Cevher es-Sıkillî, ilk olarak Berkâ'ya ulaşmıştır. Şehrin yöneticisi herhangi bir direniş göstermeden kendisine biat etmiştir. Ardından İskenderiye'ye doğru ilerleyen ordu, burada da kayda değer bir direnişle karşılaşmadan kente girmiştir. Cevher es-Sıkillî, askerlerin halka zarar vermesini engellemiş; hatta halka erzak dağıtarak onların desteğini kazanmayı amaçlamıştır.²

Cevher es-Sıkillî'nin İskenderiye'ye girdiği haberini alan İbnü'l-Furât, Fâtımî ordusunun sayıca üstünlüğü karşısında askerî direnişin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Halkın önde gelenleri ve nüfuz sahibi kişilerle yapılan istişareler sonucunda, komutanla şehrin teslim şartlarının müzakere edilmesinin en uygun yol olduğu kanaatine varılmıştır. Taraflar, düşmanca bir tutumdan kaçınarak müzakereye yönelmiş; görüşmelerde temel hedef, Mısır halkının can ve mal güvenliğinin garanti altına alınması olmuştur.³ Bu amaç doğrultusunda, Hüseyinî koluna mensup bir Şîî olan Ebû Ca'fer Müslim'in başkanlığında bir heyet oluşturulmuştur. Onun Fâtımî hanedanına olan yakınlığının, heyetin taleplerinin kabul görmesinde ve kendilerine müspet muamele edilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁴

Her grubun içerisinde komutan, âlim, şair ve tacirlerin yer alması, Mısırlılar arasında organize bir direniş düşüncesinin bulunmadığına işaret etmektedir. Aynı zamanda bu durum, ilk aşamada kan dökülmeden Mısır topraklarında Fâtımî egemenliğinin tesis edildiğini göstermektedir. Heyet üyeleri, Cevher es-Sıkillî ile İskenderiye yakınlarındaki Terûce mevkiinde bir araya gelmişlerdir. Görüşmeler neticesinde taraflar, Cevher es-Sıkillî tarafından kaleme alınan eman metni üzerinde mutabakata varmışlardır.⁵ İlgili metinde, Mısırlıların din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin inançlarında serbest olacakları ve ülkenin ihtiyaç duyduğu düzenlemelerin yapılacağı taahhüt edilmiştir. Heyetin Şâban ayında geri dönmesinin ardından İbnü'l-Furât, heyet üyelerini resmî bir törenle karşılamıştır. Eman metni

¹ Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 188; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 116; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidinillâh*, 129-130.

² O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, 100; Hasan İbrâhim, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 141; Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 64; Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin fi*, 191.

³ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 64.

⁴ Hasan İbrâhim, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 141; Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 191.

⁵ Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 191; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 119; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidinillâh*, 132-133.

kendisine teslim edildiğinde, mektubu yüksek sesle okutarak halka ilan etmiştir. Buna karşılık İhşîdî ve Kâfûrî ailelerine mensup bazı gruplar emanı kabul etmeyerek Tahrîr adlı bir kişinin liderliğinde savaşmak üzere toplanmışlardır. Adamları ve silahlarıyla birlikte Gîze'ye gelen bu gruplar, Fâtımî ordusuna karşı direnişe hazırlanmışlardır.¹

Cevher es-Sıkillî, Gîze'ye ulaştığında Nil Nehri kıyısında kendisini bekleyen İhşîdî kuvvetleriyle karşılaşmıştır. Bunun üzerine yardımcısı Ca'fer b. Felâh b. Ebî Merzûk'a, ordunun nehrin karşı kıyısına geçirilmesi talimatını vermiştir. Tüm zorluklara rağmen Nil'i aşan Fâtımî ordusu, İhşîdî birliklerine ağır kayıplar verdirmiş; böylece Cevher es-Sıkillî, İhşîdî kuvvetlerini mağlup ederek nehrin doğu yakasında kontrolü sağlamıştır. Bu gelişme, önceki heyetin başkanını yeniden harekete geçirmiştir. Nitekim bazı kadınların dahi yaya olarak evine gelerek Cevher es-Sıkillî'den tekrar eman alınıp alınamayacağını sormaları, halkın barış arzusunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bunun üzerine heyet başkanı, savaşa katılmayan bazı Mısırlılar adına komutana bir mektup göndermiştir. Barışın yeniden tesis edilmesinin talep edildiği bu mektuba Cevher es-Sıkillî olumlu yanıt vermiş; barış talebinin kabul edilmesinin yanı sıra Fâtımî askerlerine şiddet ve yağmadan kaçınmaları yönünde kesin talimatlar verilmiştir. Ayrıca Muiz-Lidînillâh'ın adını taşıyan eman belgesini bir elçi aracılığıyla Ebû Ca'fer'e göndermiştir. Böylece huzurun yeniden sağlanması ve şehrin eski düzenine dönmesi temin edilmiş; pazarlar açılmış ve ticarî faaliyetler yeniden işlerlik kazanmıştır.²

Ertesi gün Cevher es-Sıkillî, Fustat'a doğru hareket ettiğinde, Ebû Ca'fer Müslim, İbnü'l-Furât, eşraftan kimseler, kadılar, ulema, tacirler ve halktan bazı kişiler tarafından karşılanmıştır. İbnü'l-Furât ile Ebû Ca'fer Müslim dışındakilerin atlarından inerek sırayla kumandanı selamladıkları ifade edilmiştir. Cevher es-Sıkillî'nin davullar ve bayraklar eşliğinde şehre girdiği, altın işlemeli ipek bir elbise giydiği ve koyu renkli bir ata bindiği kaydedilirken selamlaşma merasiminin ardından ordusuyla birlikte Gîze ile Fustat arasındaki köprüden geçtiği ve şehrin kuzeyini karargâh edindiği rivayet edilmiştir. Böylece yeni yerleşim yerinin mevkisinin belirlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kuruluşu sırasında el-Mansûriyye adını verdiği, daha sonra Kahire

¹ Hasan İbrâhim, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 142; Takkûş, *Tarihü'l-Fatimiyyin*, 193; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 181-182.

² O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalîfate*, 101; Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 65; Hasan İbrâhim, *Tarihu'd-Devleti'l-Fatimiyye*, 142.

olarak anılacak olan şehrin temellerinin burada atıldığı aktarılmaktadır.¹

Bu anlatılar, Fâtımîlerin Mısır hâkimiyetini tesis sürecinin yalnızca askerî bir fetih olmadığını, aynı zamanda siyasî meşruiyet ve toplumsal düzenin yeniden inşasına yönelik bilinçli adımlar içerdiğini göstermektedir. Cevher es-Sıkkîlî'nin, İhşîdî kuvvetlerine karşı kazandığı askerî üstünlüğün ardından barışın tesisine öncelik vermesi, eman uygulaması yoluyla sivil halkın güvenliğini teminat altına alması ve yağma ile şiddeti açıkça yasaklaması, Fâtımî yönetiminin Mısır toplumunu kazanmayı hedefleyen pragmatik bir siyaset izlediğini ortaya koymaktadır. Fustat'a girişte gerçekleştirilen tören ve şehir eşrafının sürece dâhil edilmesi ise yeni yönetimin yerel elitlerle uzlaşma arayışını yansıtmaktadır. Gîze-Fustat hattının kuzeyinde yeni bir yerleşim alanının karargâh olarak seçilmesi ve kısa süre sonra Kahire adını alacak olan el-Mansûriyye'nin kurulması, Fâtımîlerin hem idarî hem de sembolik düzlemde Mısır'da kalıcı bir iktidar tesis etme iradesini açıkça ortaya koymaktadır.

2.1.1.2. Fâtımîlerin Mısır'daki İlk Faaliyetleri

Cevher es-Sıkkîlî'nin Mısır halkına halife adına bir eman belgesi verdiği daha önce zikredilmişti. Bu belgenin içeriğinin hem Sünnî halkın hem de zimmîlerin durumunu tespit edebilmek amacıyla incelenmesi ehemmiyet arz etmektedir. Belgede verilen güvence, Mısır halkının gerek yerli gerek yabancı sakinlerini kapsamaktadır. İnsanların hayatlarının, malların, ülkenin ve toplumun bütün ahvâlinin güvence altına alındığı bu eman belgesinde, Mısır topraklarının ele geçirilmesi önceki iktidardan ülkeyi kurtarmaya yönelik bir cihat olarak tanımlanmıştır. Belgede ayrıca yeni sikkelerin basılmasının sahtekârlığı önlemeye yönelik olduğu belirtilmiş, halka yüklenen haksız vergilerin kaldırılacağına dair taahhütte bulunulmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyeleri doğrultusunda mazlumun korunacağı özellikle vurgulanmış; miras işlerinin şer'î hükümlere göre yürütüleceği, vasiyetsiz malların ise kamu malı sayılacağı ifade edilmiştir.²

Eman belgesinde, bu araştırmanın konusu bağlamında iki önemli husus öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Mısır halkının mezhebî düşüncesinde herhangi bir değişikliğin öngörülüp öngörülmediğidir. Buradaki temel mesele, Sünnî inanca

¹ O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, 102; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 182-183.

² Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/179-181; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halîfesi Mu'izz-Lidinillâh*, 142-143.

mensup Mısır halkının İsmâilî mezhebi benimsemeye zorlanıp zorlanmayacağıdır. Ancak metnin dikkatle incelenmesi, Cevher es-Sıkıllî'nin bizzat mezhebî bir dönüşümün dayatılmayacağını açıkça taahhüt ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim eman belgesinde namaz, oruç, hac, zekât ve hatta cihat gibi temel ibadet unsurlarının Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uygun şekilde yerine getirileceği özellikle vurgulanmıştır.¹

İkinci husus ise ehl-i zimmenin durumudur. Daha önce de belirtildiği üzere, Mısır'daki ehl-i zimmenin hukukî konumu, Hulefâ-yi Râşidîn'in ikinci halifesi Hz. Ömer'in (ö. 23/644) verdiği eman çerçevesinde şekillenmişti. Buna göre zimmîler, can ve mal güvenliklerinin sağlanması, dinî inanç ve ibadetlerinde herhangi bir kısıtlamaya tabi tutulmamaları karşılığında İslâm toplumunda varlıklarını sürdürmekteydiler. Devlete karşı yükümlülükleri ise esas itibarıyla cizye ödemekle sınırlıydı.² Fâtımî komutanı Cevher es-Sıkıllî de eman belgesinin son maddesinde ehl-i zimmeye yönelik benzer bir güvence vermiştir. Buna göre zimmîler, daha önce sahip oldukları statü ve haklar çerçevesinde yaşamaya devam edecek, herhangi bir yeni kısıtlama ile karşılaşmayacaklardır.³ Mısır halkının mezhebî durumu ile ehl-i zimmeye nasıl muamele edileceğine dair bu iki meselenin açık bir şekilde güvence altına alınması, görüşmelerde Mısır halkını temsilen bulunan heyetin talebi üzerine eman belgesine eklendiği özellikle kaydedilmektedir.⁴

Mısır topraklarında Fâtımî hâkimiyetinin başlaması, halk nezdinde farklı bir iktidar tecrübesi anlamına gelmekteydi. Zira Mısır, ilk defa Bağdat merkezli Abbâsî otoritesinden tamamen bağımsız bir devletin yönetimi altına girmiş, aynı zamanda siyasî temsiliyi Şîî-İsmâilî mezhebinin üstlendiği bir iktidarla karşı karşıya kalmıştı. Bu durumun, Sünnî çoğunluğa sahip Mısır halkı nezdinde belirli bir temkin ve endişe doğurması tabiidir. Nitekim çağdaş kaynaklarda "*devrim*"⁵ olarak nitelendirilen bu değişim, Mısır toplumunda yalnızca siyasî değil, aynı zamanda dinî ve idarî açıdan da yeni bir tecrübenin başlangıcını ifade etmekteydi.

Cevher es-Sıkıllî'nin Mısır topraklarındaki ilk icraatı, yeni bir idare merkezi

¹ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/180.

² Mustafa Fayda, "Zimmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/180; Sanhâcî, *Ahbâru Benî Ubeyd ve Sîretühüm*, 91.

⁴ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 53.

⁵ Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 194; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 183.

oluşturmak ve İsmâîlî mezhebinin siyâsî ve dinî sembolü olacak bir cami inşa etmek olmuştur. Halifelîğin ve mezhebin ana merkezi olarak tasarlanan yeni şehrin inşasına 358 (969) yılında başlanmıştır. Fustat'ın kuzeyinde kurulan bu şehirde ilk olarak Doğu Sarayı tesis edilmiştir. Kent ve Halife Sarayı, güçlü surlarla çevrilerek müstahkem bir merkez hâline getirilmiştir. Muiz-Lidînillâh'ın 4 yıl sonra Mısır'a gelerek şehrin adını değiştirmesine kadar yerleşim el-Mansûriyye adıyla anılmıştır.¹

Cevher es-Sıkkî'nin ikinci hedefi, yeni hilâfet merkezine bağlı bir cami inşa ettirmektir. O döneme kadar Mısır topraklarında Amr b. Âs Camii, Asker Camii ve İbn Tolun Camii olmak üzere üç büyük cami bulunmasına rağmen, komutan yeni idarî merkezin ihtiyaçlarına ve İsmâîlî mezhebinin faaliyetlerine hizmet edecek müstakil bir ibadet mekânı inşa ettirmeyi tercih etmişti. Bu durum aynı zamanda, uzun yıllar Sünnî inanca hizmet etmiş camilerde Fâtîmî-İsmâîlî ritüellerinin icra edilmesinden bilinçli bir şekilde kaçınıldığını göstermektedir. Zira mezhebin kendine özgü ibadet anlayışının ve propagandasının, geleneksel Sünnî pratiğe göre şekillenmiş camilerde uygulanması halk nezdinde tepki doğurabilirdi. Bu sebeple 359 (969-970) yılında daha sonra Ezher adıyla anılacak caminin inşasına başlanmıştır. Yaklaşık 6 yıl süren inşaatın ardından camide ilk namaz, 361 (972) senesinde Ramazan ayının yedinci gününde kılınmıştır.²

Hilâfet merkezi ve caminin inşasından kısa bir süre sonra dinî uygulamaların İsmâîlî mezhebin fikhî kaidelerine göre düzenlenmeye başlandığı anlaşılmaktadır. İlk dikkat çekici değişikliğin Ramazan ayının başlangıcının tespiti meselesinde yaşandığı kaydedilmiştir. Cevher es-Sıkkî'nin *ru'yetü'l-hilâl* şartını aramaksızın askerleriyle birlikte orucunu açtığı ve bayram namazını ordugâhta kıldığı, bu durumun Mısır halkı nezdinde hoşnutsuzluğa yol açtığı rivayet edilmiştir. Ertesi gün Ebû Tâhir el-Kâdî'nin hilâlin görüldüğünü bildirerek halka oruçlarını açma izni verdiği, ancak bu uygulamanın komutanı memnun etmediği ifade edilmiştir. Bunun üzerine Cevher es-Sıkkî'nin Mısır halkına hitaben, bundan sonra oruç açılmasında hilalin görülmesinin şart koşulmayacağını ilan ettiği nakledilmiştir.³ Bu tutumun, dinî uygulamaların artık

¹ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatîmiyye*, 66.

² Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatîmiyye*, 67; Takkûş, *Tarihü'l-Fatîmiyyin*, 195; Michael Brett, *Fâtîmî İmparatorluğu*, 121; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtîmî Halifesi Mu'izz-Lidinillâh*, 354.

³ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatîmiyye*, 69; Çelik, *Fâtîmîler Devleti Tarihi*, 186.

Fâtımî Halifesi adına ve İsmâîlî mezhebin esaslarına göre yürütölmek istendiğini gösterdiği anlaşılmaktadır.

İkinci önemli değışiklik, Sünnî doktrinin kamusal alandaki hâkimiyetinin sona erdiğini gösteren uygulamaların hayata geçirilmesiyle ilgilidir. Cevher es-Sıkıllî'nin, uzun yıllar Sünnî ibadet pratiğinin merkezi olan İbn Tolun Camii'nde taraftarlarıyla birlikte namaz kılması mezhebî dönüşümün sembolik bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Müezzinlere, Fâtımî ezanının ayırt edici unsurlarından biri olan "hayya 'alâ hayri'-l-'amel" ifadesini eklemelerinin emredildiği; namaz sonrası tekbir uygulamasının kaldırıldığı kaydedilmiştir. Ayrıca bismelenin açık okunmasının, ikinci rekâtta kunut duasının yapılmasının benimsendiği; hutbelerde imamların beyaz renkli kıyafetler giymelerinin ve hutbenin Fâtımî Halifesi adına okunmasının zorunlu kıldığı zikredilmiştir. Bunlara ek olarak Cevher es-Sıkıllî'nin, İsmâîlî mezhebine özgü bazı diğer ritüel ve uygulamaların da hayata geçirilmesini istediği belirtilmektedir.¹

Fâtımî kumandanının, Mısır'da devlet idaresini yürütürken eski idarî kadrodan da yararlandığı anlaşılmaktadır. Mevcut bürokratik yapıyı tamamen tasfiye etmek yerine, eski görevlileri makamlarında bıraktığı; ancak bu kişilerin yanlarına birer Mağribî görevli tayin ederek idareyi denetim altında tutmayı tercih ettiğii belirtilmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Furât ile Kadı Ebû Tâhir'in vazifelerine idame ettikleri, buna karşılık eyaletlerde vali ve muhtesiplerden tahsil edilen "el-Berâtil" adlı uygulamanın kaldırıldığı kaydedilmiştir. Mısır hâkimiyetinin ardından Cevher es-Sıkıllî'nin, güvenilirliği ve dürüstlüğüyle tanınan kişilerle çalışmaya özen gösterdiğii görölmektedir. Bu bağlamda, Kıptî asıllı olup Kâfûr döneminde vezirlik görevinde bulunmuş olan ve Mısır halkı nezdinde itibarlı bir konuma sahip Ebû'l-Yemân'ı kendisine yardımcı olarak yanında tuttuğu bilinmektedir.² Hukuka aykırı şekilde haczedildiği belirtilen emlak sahiplerine iade edildiği kaydedilmektedir. Para basımını düzenlemek amacıyla Tolunoğulları dönemine ait darphanenin yeniden faaliyete geçirildiği, eski sikkelerin tedavülden kaldırılarak yerine yüksek ayarda kırmızı altından yeni sikkelerin bastırıldığı aktarılmaktadır. Fiyat istikrarını sağlamak

¹ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 69; Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 197-198; Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fatımiyye fî Mısır: tefsir cedid* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 2007), 144-145.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/88.

için temel malların tek elden satışının uygulamaya konulduğu, Nil sahilinin kontrol altına alınarak gıda giriş-çıkışlarının denetlendiği ve bu yolla yaşanan fiyat krizinin giderildiği ifade edilmektedir. Ayrıca tarımsal üretimin aksamaması amacıyla tahrip olmuş kanal ve setlerin onarıldığı belirtilmektedir.¹

Cevher es-Sıkkî'nin gerçekleştirdiği bu düzenlemelerle Mısır topraklarının yaklaşık 4 yıl boyunca Muiz-Lidînillâh'ın gelişine hazırlandığı anlaşılmaktadır. Halifenin 362 (973) yılında İfrîkiye'den Mısır'a doğru hareket ettiği, aynı yıl İskenderiye'ye ulaştığında Mısır Kadısı Ebû Tâhir'i ve ülkenin ileri gelenlerini huzuruna kabul ettiği kaydedilmektedir. İskenderiye'den ayrılan Muiz-Lidînillâh'ın Ramazan ayının ikinci günü Gîze'ye vardığı, burada İbnü'l-Furât tarafından karşılandığı ve halifenin Gîze'de üç gün kaldıktan sonra Nil Nehri'nin karşı yakasına geçtiği ve kendisi için inşa ettirilen yeni hilâfet merkezine/saraya yerleştiği belirtilmektedir.²

Muiz-Lidînillâh'ın idarî bir yenilik olarak, daha önce Tolunoğulları Camii'nin yakınında bulunan dîvânları kendi sarayına taşıttığı kaydedilmektedir. Bu dîvânlarda görev yapan memurların büyük ölçüde görevlerinde bırakıldığı, idarî sürekliliğin korunmasına özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Özellikle Mısır nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturduğu belirtilen Kıptî kâtiplerin görevlerine devam etmelerine izin verildiği aktarılmaktadır. Söz konusu kâtiplerin, Mısır'da devlet işlerinin önemli bir bölümünü fiilen yürüttükleri ve onların bürokraside belirleyici bir konuma sahip oldukları ifade edilmektedir.³ Ayrıca özellikle malî konulardaki maharetleri ve tecrübeleri sebebiyle Kıptîlerin, Sünnî Müslüman bürokratlara alternatif olarak bazı kilit idarî görevleri üstlendikleri belirtilmektedir.⁴

Muiz-Lidînillâh'ın bu politikayı benimsemesinin gerekçesi olarak şu husus zikredilmektedir: Halifenin, uzun yıllar süren yoğun faaliyetlere rağmen Kuzey Afrika'da İsmâîlî mezhep görüşlerinin toplumda köklü bir şekilde yerleşmediğini tecrübe ettiği ve benzer bir durumun Mısır halkı için de geçerli olacağını öngördüğü

¹ Takkûş, *Tarihü'l-Fatîmiyyin*, 199; Çelik, *Fâtûmîler Devleti Tarihi*, 184.

² Michael Brett, *Rise of Fatimids*, 325; De Lacy O'leary, *A Short History of Fatimidd Khalifate*; Çelik, *Fâtûmîler Devleti Tarihi*, 199-200.

³ Çelik, *Fâtûmîler Devleti Tarihi*, 206; Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtûmî Halifesi Mu'izz-Lidînillâh*, 294-295.

⁴ Takkûş, *Tarihü'l-Fatîmiyyin*, 218; Çelik, *Fâtûmîler Devleti Tarihi*, 206.

anlaşılmaktadır. Bu durum, İsmâîlî doktrinin yayılmasında daha ihtiyatlı ve ölçülü bir siyasetin benimsendiğini; Mısır halkının mezhebî dönüşümünün zorlayıcı uygulamalarla sağlanmaya çalışılmadığını göstermektedir. Buna karşılık, ehl-i zimme mensuplarının mezhebî kabullerini değiştirmelerini kolaylaştırmak ve yönetime bağlılıklarını artırmak amacıyla bazı zimmîleri yüksek devlet kademelerine tayin ettiği; aynı şekilde Mısır halkı içinde mezhebî doktrini benimseyenlere idarî ve siyasî imkânlar tanımaktan kaçınmadığı belirtilmektedir.¹

Fâtımî idarecilerinin, Mısır'daki Müslüman nüfusun İsmâîlî mezhebine yönelmesini, ehl-i zimmenin desteğini kazanarak sağlamayı hedefledikleri ileri sürülmektedir. Bu yaklaşım, bazı istisnalar dışında ehl-i zimmenin Fâtımîler döneminde görece bir refah ve etkinlik süreci yaşadığı yönündeki değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Zimmîlere karşı hoşgörülü bir siyasetin benimsenmesi, onların Mısır'ın idarî ve siyasî hayatına daha güçlü biçimde entegre olmalarını mümkün kılmıştır.²

362 (973) yılında İfrîkiye'den Mısır topraklarına gelen Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, bu topraklarda yalnızca iki yıl hüküm sürmüş olmasına rağmen anlaşıldığı kadarıyla zimmî tebaanın kendisine güvenmesini sağlamıştır. Herhangi bir güvenlik ihlalinde bizzat halifeye mektup yazarak yardım isteyebilecek bir imkânın olması onların devletle aralarında kısa sürede gelişen ilişkiyi göstermektedir. Bu durumun bir örneği olarak Muiz-Lidînillâh döneminde Kıptî halk ile ilişkileri gösteren ilk olay şu şekilde anlatılmaktadır. Tinnis mevkiinde evlâd-ı Keşlam/Kuşlam olarak bilinen Hristiyanlardan oluşan bir halkın varlığından söz edilmiştir. Bu isim kendilerine, babalarının bilgili bir adam olması ve yaptığı işlerin övgüye mazhar görülmesi sebebiyle verilmiştir. Müslümanların onları rahatsız etmeleri üzerine bu adamın halifeye bir mektup yazdığı ve kendi memleketinde Tinnis adında bir şehir olduğunu ve bu şehirde Müslümanlardan oluşan 1.000 gencin kendilerine zulüm yaptığını belirtmiştir. Ayrıca mektupta zulümlerin mahiyetini ayrıntılı bir şekilde yazmıştır. Halifeden yardım isteyerek şehrin bir yöneticisi olması adına yanındakilerden birini askerlerle birlikte göndermesini istemişti.³ Ayrıca askerlerle kendisine ulaştığında

¹ Seyyid, *ed-Devletü'l-Fatımiyye fî Mısır*, 153; Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 219.

² Seyyid, *ed-Devletü'l-Fatımiyye fî Mısır*, 154.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/88.

onlara gerekli olan yardımı sağlayacağını da belirtmişti. Mektup halifeye ulaşır ulaşmaz, Muiz-Lidînillâh, Kûtâme Berberîlerinden bir komutanı çok sayıda adamla birlikte bölgeye göndermiştir. Komutan, bahsi geçen yere geldiğinde sorun çıkaran gençler şehrin kapılarını kapatmış ve üç ay boyunca onunla savaşmışlardır. Ne zaman ki şehir susuzluktan kavrulmaya başladığında Keşlam/Kuşlam, liderleri ile görüşerek daha fazla bu şekilde durmanın halka eziyet olduğunu, isterlerse kendileri ile komutan arasında elçi olabileceğini, onlar için komutandan her birine onar dinar olmak üzere ipek kaftan alabileceğini söylemiştir. Onlar da halife ile savaşamayacaklarının farkına vararak onun aracılığını kabul etmişlerdir. Keşlam/Kuşlam, komutanın huzuruna geldiğinde gençlerle yaptığı konuşmayı aktarmış ve komutan da onun istediği para, kaftan ve kimseye zulmedilmeyeceğinin yazılı olduğu bir belge vermiştir. Keşlam/Kuşlam ve yanındakiler bu durumdan memnun bir şekilde şehre geri dönmüşlerdir. İstediklerine ulaşan gençler şehrin kapılarını açmış ve Berberî komutan büyük bir ihtişamla şehre girmiştir. Onlar için bir ziyafet düzenlenmiş ve kendisi ile üç gün boyunca yemek-içmek için onlardan söz almıştır. Üç günün sonunda gençlerin sarhoş olması ile kapılar kapatılmış ve hepsinin öldürülmesi emredilmiştir. Bu emir yerine getirilerek sabah vakti öncesi gençlerin cesetleri şehrin duvarlarına asılmıştır.¹

Bu olay merkezden uzakta olan kişilerin rahatlıkla halife ile iletişim hâlinde olduğunu göstermektedir. Diğer yandan bu hadise, halifenin Kıptî halkın sorunları ile ilgilenirken aynı zamanda hâkim olduğu toprakların en ücra köşelerini bile tanıma fırsatı da elde ettiğini düşündürmektedir.

Fâtımîlerin Mısır'da kurdukları idarî ve mezhebî düzen, ani ve zorlayıcı bir dönüşümden ziyade temkinli, aşamalı ve pragmatik bir siyaset çerçevesinde şekillenmiştir. Muiz-Lidînillâh ve onun adına Mısır'ı yöneten Cevher es-Sıkkî'nin uygulamaları, Fâtımî hâkimiyetinin askerî bir fetihten çok siyasî ve idarî bir yeniden yapılanma süreci olarak kurgulandığını göstermektedir. Özellikle eski bürokrasinin büyük ölçüde muhafaza edilmesi, Kıptî kâtiplerin ve malîyede tecrübeli zimmî unsurların görevlerine devam ettirilmesi, yeni iktidarın idarî sürekliliği esas aldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Fâtımîlerin İsmâîlî doktrini yayma konusunda Kuzey Afrika tecrübesinden hareketle zorlayıcı bir mezhebî politika izlediklerini;

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffâ', *History of the Patriarchs*, 2/2/89; Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 53-54.

aksine ehl-i zimmenin desteğini kazanarak toplumsal dengeyi korumayı hedeflediklerini düşündürmektedir. Zimmîlere yönelik hoşgörülü uygulamalar ve yüksek devlet görevlerine getirilmeleri, bazı araştırmacılar tarafından bu dönemin ehl-i zimme açısından görece bir “*altın çağ*” olarak nitelendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte bu durum, Fâtımî idaresinin ideolojik hedeflerinden vazgeçmediğini, bu hedefleri uzun vadeli ve kontrollü bir siyasetle gerçekleştirmeyi amaçladığını göstermektedir. Böylece Fâtımî hâkimiyeti, Mısır’da mezhebî bir devrimden ziyade, idarî pragmatizm ve toplumsal uzlaşî üzerinden inşa edilen bir iktidar modeli olarak tezahür etmiştir.

2.1.2. Dinî Serbestiyet ve Kısıtlamalar

Fâtımîler döneminde dinî hayat, genel olarak pragmatik bir yönetim anlayışı çerçevesinde şekillenmiş; bu bağlamda ehl-i zimmenin ibadet, kurum ve geleneklerini sürdürmelerine belirli ölçülerde serbestiyet tanınmıştır. Özellikle hâkimiyetin ilk safhalarında, toplumsal düzeni koruma ve ekonomik işleyiş aksatmama amacıyla Hristiyan ve Yahudi toplulukların dinî faaliyetlerine müdahale edilmemiş, kilise ve havraların varlığı büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. Bununla birlikte bu serbestiyet mutlak olmayıp dönemsel olarak değişiklik göstermiştir. Nitekim bazı halifeler zamanında siyasî, mezhebî veya toplumsal gerekçelerle kıyafet düzenlemeleri, kamusal görünürlük kısıtlamaları ve dinî sembollere yönelik sınırlamalar gibi uygulamalar gündeme gelmiştir. Dolayısıyla Fâtımî idaresinde dinî politika, tekdüze bir baskı ya da sürekli hoşgörü çizgisinden ziyade, şartlara göre şekillenen dalgalı ve pragmatik bir karakter arz etmiştir.

2.1.2.1. Kilise İnşası ve Tahribi

Dinî yapıların inşası ve tamiri ile ayırt edici kıyafetlerin kullanımı, İslâm ülkelerinde ehl-i zimme için farklı dönemlerde ve bölgelerde değişen uygulamalara tâbi tutulmuştur. Hz. Ömer’in ehl-i zimme ile yaptığı anlaşmalar, sonraki dönemler için temel bir referans niteliği taşımıştır. Bu anlaşmalarda, ehl-i zimmenin dinlerinden dönmeye zorlanmaması ve mevcut ibadethanelerinin güvenliğinin sağlanması temel bir hak olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık yeni kilise inşasına izin verilmesi meselesi, erken dönemden itibaren İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Mevcut rivayetler ve tarihî kayıtlardan, Hz. Peygamber’in yeni kilise inşasına dair açık bir emrinin bulunmadığı görülmektedir. Tartışmanın asıl olarak

fetihlerle birlikte İslâm hâkimiyetine giren şehirlerde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yapılan anlaşmalarda kilise veya ibadethane inşasına dair açık bir hükmün yer almaması durumunda, söz konusu iznin genellikle Müslüman yöneticinin takdirine bırakıldığı ifade edilmektedir.¹

Mısır'ın Müslüman hâkimiyetine girmesinin ardından yapılan anlaşmalarda kilise inşası veya tamirine dair açık bir hükmün yer almadığı görülmektedir. Buna rağmen İskenderiye'de Mar Kıs (Markos-Macarius) Kilisesi'nin 39-56 (659-676) yılları arasında inşa edilmiş olması, kilise inşasının mutlak biçimde yasaklanmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu tarihî veri, kilise inşasının her koşulda yasak olduğu yönündeki genellemelerin temkinle ele alınması gerektiğine işaret etmektedir.² Bu bağlamda söz konusu bilgi, Marlis J. Saleh'in çalışmasında yer alan *“kiliseleri onarmaları ve yeni kiliseler inşa etmeleri yasaktı”* şeklindeki iddianın mutlak bir kural olarak değerlendirilmesinin problemli olduğunu ortaya koymaktadır.³ Nitekim aynı çalışmada, *“kilise inşası ve onarımının çoğunun özel şahısların ve İslâm devletinde yetkili Hristiyan görevlilerin talebi ve masraflarıyla gerçekleştirildiği”*⁴ ifadesine de yer verilmesi, uygulamanın tamamen yasaklayıcı bir çerçevede yürütülmediğini göstermektedir. Bu durum, teorik yasak ile fiilî uygulama arasındaki farkın altını çizen bir çelişkiye işaret etmektedir.

Fâtımî Hilâfeti, Mısır hâkimiyetinin ilk dönemlerinde birçok kilise ve manastırla karşılaştı. Komutan Cevher, halifelik merkezi olarak tesis ettirdiği Kahire şehrinde bir saray kurmak istediğinde, güzergâh üzerinde özellikle Hamraü'l-Kusvâ⁵ adlı bölgede birkaç manastır ve kilise bulunuyordu.⁶ Bu yapıları başka bir yere naklettirerek yeni bir manastır inşa ettirilmiştir. Kayda geçen bir bilgiye göre, söz konusu manastırlardan birinde yer alan ve *“bir grup havariye ait olduğu belirtilen*

¹ İslâm fetihleri akabinde yapılan anlaşmalarda kilise inşasına dair izin ve yasakların mahiyetini Levent Öztürk çalışmasında ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 169-174.

² Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 2012, 175.

³ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 78.

⁴ Bu inşaatların çoğunlukla başkent ve yakın çevresinde yoğunlaştığı bir tür İslâm yönetimine meydan okuma olarak algılandığı kaydedilmiştir. Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 78.

⁵ Benî Ezrak kabilesinin ordugâh yerleşimi olan bu bölge, Doğu sınırı İbn Tolûn Camii'ne kadar; Kuzeyi ise Mısır Körfezi'ne kadar uzanmaktadır. Makrîzî, *Hıtat*, 2/319.

⁶ Makrîzî, *Hıtat*, 2/202.

kemikler ve kalıntılar” da halihazırdaki başka bir manastıra taşınmıştır.¹ Bununla birlikte Muiz-Lidînillâh, döneminde Kasrû’s-şema’ bölgesinde bir kilisenin inşa edildiği ve yöneticilerin buna dair herhangi bir itirazda bulunmadığı zikredilmiştir. Kilisenin inşasında yerel halktan birinin direniş gösterdiği buna rağmen inşaatın durmadığı da iddia edilmiştir.²

Halife Azîz-Billâh, döneminde, Yahudi ve Hristiyanlar arasındaki siyâsî rekabet, bir kilisenin restorasyonu ile sonuçlanmıştır. Halife, patrikten bir iyilik yapmasını istediğinde, patrik başlangıçta tereddüt etmiş; ancak daha sonra, harap durumda olan ve şeker kamışı depolamak amacıyla kullanılan Aziz Mercurius Kilisesi ile Muallakâ Kilisesi’nin (Asılı Kilise) restorasyonu için izin talep etmiştir. Halife, onarım sürecinde patriğe sadece yetki vermekle kalmamış, aynı zamanda gerekli parayı hazineden çekebilmesini de teklif etmiştir; ancak patrik bu teklifi reddetmiştir. Kilise onarım çalışmalarının, durumu hoş karşılamayan bir grup tarafından engellenmeye çalışılması üzerine halife, çalışanları korumak ve malzeme tedarikini denetlemek için asker göndermiştir. Bu müdahale sayesinde hem adı geçen kiliseler hem de diğer bazı kiliselerin restorasyonu başarılı bir şekilde tamamlanmıştır.³ Azîz-Billâh döneminde ayrıca İhşîdî döneminde sorun olmuş olan Ebû Şenûde Kilisesi’nin de tamamen restore edilmesine izin verilmiştir.⁴

Azîz-Billâh devrinde olan bir başka hadise dikkat çekicidir. Hilâfetin 386 (996) yılında veziri Îsâ b. Nasturus’a Trablus’ta Bizanslılara karşı Mısır’da bir gemi filosu hazırlama emri vermiştir. Ancak hazırlıkların tamamlandığı gün çıkan bir yangın sonucu 16 gemi kül olmuştur. Yangının sorumlusunun Bizans tacirleri olduğu kabul edilmiş ve buna karşı ayaklanan halk, 160 kişiyi katletmiştir. Ayrıca halk, Reffâiyyun bölgesinde bulunan Dâr-u Mânek’i yağmalayarak Bizanslı tacirlere ait paraları ele geçirmiştir. Mısır’ın Kasrû’l-Şem’a⁵ bölgesinde bulunan Michael adlı Melkît Kilisesi de halk tarafından yağmalanmış; kiliseye ait eyerler, altın ve gümüş kaplar gasp edilmiştir. Nüveyrî, bu yağmalamanın Halife Azîz-Billâh’ın emriyle

¹ Makrîzî, *Hutat*, 4/278; İbnü’d-Devâdârî, *Kenzü’l-dürrer ve câmi’u’l-gurer*, 6/139-140.

² Makrîzî, *İtti’azü’l-Hunefâ*, 1/274; Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 185; Yaacov Lev, “The Fatimid Caliphs, the Copts and the Coptic Church”, 393.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 116-119.

⁴ Yaacov Lev, *State and Society*, 185.

⁵ Fustat şehrinin kurulmasından önce bu bölgede bulunan saraya verilen isimdir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldan*, 4/357.

gerçekleştiğini ve kiliseden 90.000 dirhem alındığını kaydetmiştir.¹ Ayrıca Nasturî kilisesinin yağmalanması sırasında Piskopos Yusuf eş-Şeyzerî (İbn Şîrâzî) yaralanmış ve kısa süre sonra ölmüştür.²

Vezir İsâ b. Nasturus ise şehirde meydana gelen yağma olaylarının ardından, yağmacıların ele geçirdikleri tüm malları iade etmeleri için bir bildiri yayımlamıştır. Bu çağrı üzerine yağmalanan malların bir kısmının geri getirildiği, iade edilen eşyaların ise, öldürülmekten son anda kurtulan Romalı tacirlerin çağrılmasıyla sahiplerine teslim edildiği kaydedilmiştir. Ayrıca yağma faaliyetlerine karıştığı tespit edilen 63 kişi tutuklanıp gözaltına alınırken, Halife Azîz-Billâh'ın bu kişiler hakkında üçte birinin serbest bırakılmasını, üçte birinin dövülmesini ve geri kalan üçte birinin ise idam edilmesini emrettiği nakledilmiştir.³

Azîz-Billâh'ın ölümü üzerine hilâfet makamına gelen Hâkim-Biemrillâh döneminde bazı kiliselerin tahrip edildikleri bilinmektedir. 390 (1000) senesinde Rum Melkîtlarin Kahire'de ikamet ettikleri mahallelerden çıkarıldıkları, evlerinin ve iki kiliselerinin yıkıldığı, söz konusu mahallenin bütünüyle bir camiye dönüştürüldüğü rivayet edilmiştir. Bu uygulamaların, Hâkim-Biemrillâh'ın zimmî tebaaya yönelik baskıcı politikalarında önemli bir yer tuttuğu ve zulüm politikalarının örnekleri arasında olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, bu tür uygulamaların başlangıçta dağınık ve sınırlı nitelikte olduğu, ilerleyen süreçte ise resmî emirler doğrultusunda daha sistematik bir hâl aldığı belirtilmiştir. Özellikle zimmîlere ait görsel ve sembolik unsurların saldırıya ve tahribata uğradığı da kaydedilmiştir.⁴

Yahyâ Antâkî'nin kaydına göre, Mısır'ın eteklerinde o dönemde Râşîde olarak bilinen bölgede Kıptîlerin eski ve harap durumda bulunan bir kiliseyi yenilemeye başladıkları, bu durumdan hoşnut olmayan bir grup Müslümanın söz konusu kiliseyi yıktığı, ayrıca civarda bulunan biri Kıptîlere diğeri Nasturîlere ait iki kilisenin daha tahrip edildiği belirtilmiştir. Bunun üzerine Hâkim-Biemrillâh'ın, yıkılan kilisenin yerine büyük bir cami inşa edilmesini emrettiği, hatta diğer iki kilisenin bulunduğu

¹ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/163.

² Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Saîd Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî = Târîhu Yahya b. Saîd el-Antâkî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Trablus: Jarrous Press, 1990), 233.

³ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 234.

⁴ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 81.

alanlarda da cami inşa ettirdiği zikredilmiştir.¹ Makrîzî'nin kayıtlarından bu olayı Râşîde Camii'nin inşası bağlamında ele aldığı, cami inşaatının 392 (1001-1002) senesinde başladığı ve kilisenin bulunduğu mekânda Cuma namazlarının kılındığı bir caminin inşa edildiği anlaşılmaktadır.² İlerleyen süreçte caminin genişletilmesinin gündeme geldiği, bu sırada çevrede bulunan Yahudi ve Hristiyan mezarlarının yıktırıldığı ve caminin içine topraktan bir minber yaptırıldığı ifade edilmiştir.³ Ayrıca Hâkim-Biemrillâh'ın, kilise inşasından iki sene sonra 394 (1003-1004) yılında caminin etrafındaki iki kiliseyi⁴ daha tahrip ettirdiği de kaydedilmiştir.⁵

Bu devirde Kıptîlerin yanı sıra Melkîtlar de zarar görmüştür. Kahire'de Melkîtlar cemaat mensuplarının yaşadıkları mahalleden çıkarıldıkları, evlerinin ve mahallede bulunan iki kilisenin yıkıldığı bilinmektedir. Söz konusu mahallenin, Hâkim-Biemrillâh döneminde Ezher Camii'ne yapılan eklemelerle dönüştürüldüğü, Melkîtların ise Hamrâ olarak adlandırılan bölgeye nakledildikleri rivayet edilmiştir. Burada kendilerine yeni bir mahalle inşa eden Melkîtlar, yıkılan kiliselerinin yerine üç yeni kilise tesis etmişlerdir.⁶

Hâkim-Biemrillâh'ın kilise tahribine dair kararlarının süreç içerisinde nicel olarak arttığı, özellikle Kahire bölgesinde yoğunlaşmak üzere belirli kiliseler hakkında yıkım emirleri verdiği zikredilmiştir. Hatta Dimaşk'ta Katolıklara ait Meryem Ana Kilisesi'nin tahribi için bir mektup yazdığı ve bu emrin 399 (1009) senesinin Recep ayında (Mart) uygulandığı belirtilmiştir. Aynı yılın Zilhicce (Temmuz-Ağustos) ayında ise Mısır'daki Kantarâ bölgesinde bulunan Meryem Kilisesi'nin yıktırıldığı aktarılmıştır. Tahrip esnasında kölelere ve ayak takımına kilise mallarını alma imkânı tanındığı, kilise eşyalarının yağmalandığı kaydedilmiştir. Ayrıca bitişikte bulunan Hristiyan mezarlarının tahrip edildiği, mezarların açıldığı ve içlerindeki cesetlerin çıkarılarak kemiklerinin etrafa atıldığı, hatta bazı rivayetlerde köpeklerin yeni gömülen cesetlere saldırdığı belirtilmiştir. Bu kilisenin yanında bulunan ve Mar

¹ Yahyâ Antâkî, *Târîhü 'l-Antâkî*, 252-253; Yaacov Lev, "The Fatimid Caliphs, the Copts and the Coptic Church", 399.

² Makrîzî, *İtti 'azü 'l-Hunefâ*, 1/351.

³ Nüveyrî, *Nihayetü 'l-ereb fî fununi 'l-edeb*, 28/176.

⁴ Bu kiliselerden birinin Markos Kilisesi olduğu ve yerine de bir cami inşa edildiği zikredilmiştir. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü 'd-dürer ve câmi 'u 'l-gurer*, 1961, 6/270.

⁵ Makrîzî, *İtti 'azü 'l-Hunefâ*, 1/354; Makrîzî, *Hıtat*, 4/67.

⁶ Yahyâ Antâkî, *Târîhü 'l-Antâkî*, 253; Yaacov Lev, *State and Society*, 186; Paul E. Walker, "al-Hâkim and the Dhimmîs", 355-356.

Kuzmâ adına inşa edilmiş bir Kıptî kilisesi de aynı tahribattan zarar görmüştür.¹

400 (1010) senesinde Mukattam Dağı üzerinde bulunan ve Melkîtlere ait olduğu belirtilen Kusayr Manastırı'nın yıkıldığı ve içerisindekilerin yağmalandığı bilgisi mevcuttur. Manastırda ibadet ve ikamet eden İskenderiye Patriği Arsenius'un (V./XI. asır) ve beraberindeki keşişlerin buradan çıkarıldığı aktarılırken rivayetlere göre patrik, manastırı surlarla çevirmiş, restore ettirmiş ve çevresine çeşitli ek yapılar inşa ettirmişti; ancak gerçekleştirilen yıkım sırasında bu yapıların tamamının tahrip edildiği ve manastırın harabeye çevrildiği belirtilmiştir. Köleler ve ayak takımının manastır çevresindeki Hristiyan mezarlarını açtıkları, mezarları kazarak içindekileri çıkardıkları, tabutları alıp ölü bedenlerini dışarı attıkları nakledilirken hadisenin valiye intikal etmesi üzerine, onun mezarların kapatılmasını ve kimsenin mezarlara dokunmamasını emrettiği kaydedilmiştir. Ayrıca Dimyat'ta "*Yaşlı Kadın Kilisesi*" olarak bilinen Aziz Meryem Kilisesi'nin de yıktırıldığı bilinmektedir. Buradaki mezarlıkların tahrip edildiği ve kiliseye ait mallara el konulduğu aktarıldığı gibi bu kilisenin, Kudüs'teki Kıyâme (Kumâme) Kilisesi'nden sonra en güzel ikinci kilise olduğu ve çok sayıda eşya ile araziye sahip bulunduğu kaydedilmiştir. Yıkımın ardından kilisenin yerine bir muhafız binası (محرس/محوش) inşa edildiği ve bu yapının içerisine bir cami eklendiği belirtilmiştir.²

403 (1013) yılına gelindiğinde Hâkim-Biemrillâh'ın, Mısır'da bulunan tüm kilise ve manastırların tahrip edilmesi için valilere de gönderdiği genel bir kararname çıkardığı kaydedilmiştir. Kiliselerin devlet kararnamesiyle yıkılmasının 405 (1015) senesine kadar devam ettiği belirtilmiştir.³ Bu süreçte bütün kiliselerin tahrip edilmeye başlandığı, sahip oldukları eşya, mal ve arazilere el konulduğu aktarılmıştır. El konulan malların halka dağıtılmasına, Mısır pazarlarında satılmasına ve kilise vakıflarının elden çıkarılmasına izin verildiği zikredilirken kaynaklarda, Şenûde Kilisesi'nde bulunan yüklü miktardaki paraya ve Muallakâ (Asılı) Kilisesi'nde yer alan mücevherler ile değerli elbiselere el konulduğu kaydedilmiştir.⁴

Sâvîrus, halifenin kiliselerde bulunan tüm altın ve gümüş eşyaların kendisine

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 279; Paul E. Walker, "al-Hâkim and the Dhimmîs", 355-356.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 282-283.

³ Makrîzî, *Hutat*, 4/413.

⁴ Makrîzî, *Hutat*, 4/413.

getirilmesini emrettiğini aktarmıştır.¹ Nüveyrî ve Makrîzî ise bu kapların ve eşyaların, tarım arazileri dâhil olmak üzere kiliselere ait mülklerin; ev hizmetlileri de dâhil Slavlara ve talep eden herkese iktâ olarak verildiğini kaydetmişlerdir.² Bazı eşyaların ise Müslüman olmuş bir grup Hristiyan'a bağışlandığı da belirtilmiştir.³ Aynı yılın Recep ayının üçüncü gününde (28 Aralık), kilise mülklerinin fakirler, fakihler ve camilerde görev yapan müezzinlerin kullanımına tahsis edilmek üzere vakıf malı hâline getirilmesi yönünde bir karar alınmıştır.⁴ Çoğu kaynak, bu dönemde kilise ve manastırların tamamının yıkıldığını ifade etmiştir.⁵ Makrîzî ise yıkıma uğrayan ibadethanelerin sayısını 30.000 olarak kaydetmiştir. O, belirtilen sayının Rumlara ait olduğunu ve Fâtımî idaresinde farklı şehirlerdeki kilise ve manastırları kapsadığını belirtmiştir.⁶

Hâkim-Biemrillâh'ın, kiliselere dair semboller ve izlerin yeryüzünden tamamen silinmesini istediği, hatta kilise temellerinin dahi söktürüldüğü,⁷ kiliselerde bulunan kitapların yakıtıldığı, yıkım işinde görevli işçilerin ücretlerinin ise kilise mütevellilerinden tahsil edildiği aktarılmıştır.⁸ Maryût bölgesinde bulunan ve Ebû Makr Manastırı⁹ adıyla meşhur olan manastır ile ona bitişik bazı manastırlar hariç¹⁰ ülkedeki bütün manastırlara el konulduğu,¹¹ yıkımların genelleştiği sene içerisinde Hristiyanlardan bir grubun kendi kiliselerini bizzat yıkmayı ve yerlerine cami inşa etmek için izin talep ettikleri de kaydedildiği gibi,¹² bu talebe onay verildiği de aktarılmıştır.¹³

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/194.

² Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/191-192; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ'*, 1/384.

³ Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî's-Sürur er-Ravhi, *Bulgatü'z-zurefa fî tarihi'l-hulefa*, thk. İmad Ahmed Hilâl, Muhammed Haseni Abdurrahman, Sa'd Mahmûd Abdüssettar (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.), 154.

⁴ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/192.

⁵ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 298; Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/191.

⁶ Makrîzî, *Hutat*, 4/413.

⁷ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 298.

⁸ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/194.

⁹ İskenderiye yakınlarında bir takım manastırın Arap kabileleri tarafından korunduğu ve bu yıkımdan kurtulduğu kaydedilmiştir. Bkz. Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 298.

¹⁰ Vadi Habîb'de bulunan bazı kiliselerin inkıraza uğramaktan kurtulduğu ve Kıptî Patriğinin halifenin cezasından kurtulmak için dokuz sene burada saklandığı zikredilmiştir. Bkz. Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church = Târihu Batârikati'l-Kenîseti'l-Mısriyye*, thk. Antoine Khater - O.H.E K.H.S BURMESTER (Kahire, 1968), 3/1/200.

¹¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 298.

¹² Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/191-192.

¹³ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 86.

Yine bu dönem için Hristiyan müverrih Yahyâ Antâkî'nin kaydına göre, Kızıldeniz'de bulunan kiliseler, Rayah Manastırı ve Sinâ Dağı'nda bulunan bir manastır, İbn Ğiyas adında bir Arab'a iktâ olarak verilmiştir.¹ İbn Ğiyas, ilk olarak Rayah Manastırı'nı yıktırıp mallarını ele geçirince Sina Dağı'ndaki manastırı yıkmak için yola çıktı. Manastırda zekâsı, bilgeliği ve siyasetiyle ünlü Süleyman b. İbrâhim adındaki keşiş onu bizzat karşılamıştır. Keşiş, manastırdaki tüm malı, altın ve gümüş eşyaları ona teslim etmiştir. Tahribat zamanı geldiğinde ise manastırın dokunulmazlığı ve inşa belgesi sebebiyle yıkımın masraflı ve zor olacağı hususunda onu ikna etmiştir.²

Yine bu dönemde akıl sağlığı yerinde olmadığı iddia edilen Hâkim-Biemrillâh'ın kilise yıkımına dair kararlarını 411 (1021) senesinde bir ferman ile askıya aldığı kaydedilmiştir. Aynı yılın ilerleyen dönemlerinde ise yıkılmış olan bütün kiliselerin yeniden inşa edilmesi ve mallarının sahiplerine iade edilmesi yönünde genel bir emir yayımladığı bilinmektedir.³ Bu kararın gerekçesine dair Kıptî ve Melkît kaynaklarda birbirinden farklı iki hadise anlatılmıştır.

Kıptî kaynaklara göre, Bûmîn adlı bir keşişin halife üzerinde büyük bir nüfuz elde ettiği, bu sayede hem yeniden eski dinine dönme izni aldığı hem de Şahrân Manastırı'nı yeniden inşa etme iznini temin ettiği zikredilmiştir.⁴ Aynı keşişin, halifeyi ülkede zorla din değiştirmiş olan Hristiyanların yeniden eski dinlerine dönmelerine izin verilmesi hususunda da ikna ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Vâdi'n-Natrûn'daki bir manastırda saklanmak zorunda kalan Kıptî Patriğin ana kilisesine geri dönmesinin de bu süreçte mümkün hâle gelmiştir.⁵

Diğer bir anlatı ise Melkît inancına mensup bir rahibin talebiyle ortaya çıktığı yönündeydi. Buna göre, Sina Dağı'nda bulunan manastırın rahibi Anbâ Salmon'un halife ile karşılaştığında, manastırda yaşayan rahiplerin içinde bulundukları kötü şartları ve yoksulluklarını dile getirdiği kaydedilmiştir. Rahibin, manastıra ait bağışlara el konulması sebebiyle yapının harap hâle geldiğini ve yıkım sürecinde de ciddi zarar gördüğünü ifade ettiği belirtilmiştir. Anbâ Salmon'un, yalnızca kendi

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 298.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 299.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/208; Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/201; er-Ravhi, *Bulgatü'z-zurefa fî tarihi'l-hulefa*, 155.

⁴ Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 244

⁵ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/208; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 213.

manastırının değil, aynı zamanda meşhur Kusayr Manastırı'nın da yeniden inşa edilmesi meselesini gündeme getirdiği, bu kapsamda, manastırlara ait emlâkin tekrar bağışlanmasını talep ettiği; böylece rahiplerin huzur içerisinde ibadetlerini sürdürebilecekleri belirtilmiştir. Halife bu isteği geri çevirmediği gibi manastırlara ait emlâkin yeniden tahsis edildiğini gösteren bir emirname yayımlamıştır.¹

Yahyâ'nın, halifenin iznini içeren belgenin bir nüshasını eserine aldığı kaydedilmiştir. Ayrıntılı biçimde ele alınan bu belgede, Kusayr Manastırı'nın eski hâline kavuşturulması, rahiplerin geleneksel yaşam tarzlarını sürdürmeleri, ibadetlerinde serbest bırakılmaları, manastıra ait emlâkin hiçbir istisna olmaksızın iade edilmesi ve idarî sorumluluğun manastır yöneticisine bırakılması gibi hususlara açıklık getirilmiştir.² Manastırın Mısır'ın farklı bölgelerine yayılmış geniş mülklerinin ve bağışlarının da geri verileceğinin ifade edilmesinin yanında söz konusu mülklerin vergiden muaf tutulacağı ve malî idarenin Anbâ Salmon'a bırakılacağı kaydedilmiştir.³

Yahyâ, halifenin Anbâ Salmon ile ilk karşılaşmasından itibaren ona özel bir ilgi gösterdiğini ve taleplerinin büyük ölçüde yerine getirildiğini aktarmıştır. Anbâ Salmon'un Hristiyanların lehine olan meselelerde halifeden talepte bulunmaktan çekinmediğini kaydeden müellif, halifenin ona olan yakınlığının bir göstergesi olarak, Kusayr Manastırı'nın inşa sürecini bizzat takip ettiği, orada ikamet eden rahiplere dinar dağıttığı ve işçilere inşaatın tamamlanması yönünde talimat verdiğini de zikretmiştir. Bu yakınlığın Müslümanlar arasında halifenin eleştirilmesine yol açtığı, hatta halifenin Anbâ Salmon'un müridi olduğu yönünde söylentilerin yayılmasına sebep olduğu da kaydedilmiştir. Bununla birlikte, halifenin yalnızca Melkîtlar ve onlara ait manastırlar konusunda hassasiyet göstermediği de vâkidir. Onun, Karâfâ bölgesinde yenilenen Kıptî manastırlarını da zaman zaman ziyaret ettiği, bir dağın tepesinde yer alan Karâfâ Manastırı'nı ve çevredeki diğer manastırları ziyaret etmek istediğinde, atlıların kendisine yalnızca su çarkına kadar eşlik ettikleri; buradan itibaren manastıra tek başına çıktığı ifade edilmiştir.⁴

Bir diğer izin ise Kudüs'ün yeni Melkî Patriği Nicephorus'un halifenin

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 354-355.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 354-355.

³ Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 213.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 359-360; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 213.

huzuruna çıkararak, herhangi bir baskıya maruz kalmadan ibadet edebilme talebini dile getirmesi üzerine verilmiştir. Patrik, bölgede ayakta kalan kilise ve manastırların zarar görmekten korunmasını ve daha önce el konulmuş vakıfların kendilerine iade edilmesini istemiştir. Hâkim-Biemrillâh'ın bu talepleri kabul etmesiyle birlikte, kiliselerin yeniden onarılması ve onlara ait dinî vakıfların iade edilmesinin önü açılmıştır. Bununla birlikte, bazı istisnalar da getirilmiştir. Buna göre Şam ve sahil bölgelerinde satılmış olan vakıflar ile devlet tarafından harcanmış gelirlerin geri verilmediği; ayrıca zarar görme ihtimali bulunduğu gerekçesiyle Müslümanlara ait mülklerin iade kapsamı dışında tutulduğu kaydedilmiştir.¹

Hâkim-Biemrillâh'ın kilise inşası ve kilise mülklerine ilişkin aldığı kararların, oğlu Zâhir-Lii'zâzidînillâh döneminde de büyük ölçüde sürdürüldüğü bilinmektedir. Bu devirde, bazı kiliselerin yalnızca yeniden inşa edilmekle kalmadığı, önceki hâllerinden daha iyi bir duruma getirildiği belirtilmiştir.² Nitekim 418 (1027-1028) yıllarında Bizans ile yapılan bir anlaşma çerçevesinde Kutsal Kabir Kilisesi'nin restorasyonuna izin verildiği, buna karşılık Konstantinopolis'te bulunan bir camide halife adına hutbe okutulmasının kabul edildiği ifade edilmiştir.³

Söz konusu uygulamanın, Zâhir-Lii'zâzidînillâh oğlu Müstansır-Billâh döneminde de devam ettirildiği ve 429 (1037) senesinde imzalanan yeni bir antlaşma ile bu düzenlemenin teyit edildiği zikredilmiştir.⁴ Bununla birlikte, Zâhir-Lii'zâzidînillâh devrine dair olumsuz bir uygulamaya da dikkat çekilmiştir. 425 (1034) yılında Kudüs şehrinin onarımı ile Remle surlarının inşasında kullanılmak üzere, yakın çevrede bulunan bazı kiliselerin yıkılarak yapı malzemesi temin edildiği ve bu durumun kaynaklarda eleştirel bir şekilde zikredildiği kaydedilmiştir.⁵

Müstansır-Billâh döneminde kilise inşaat faaliyetleri sürdürülmüş; Hâkim-Biemrillâh devrinde yıkıma uğrayan kiliseler hem onarılmış hem de yeni kiliseler inşa edilmiştir. Nitekim Sâvîrus, Patrik Hristodulos'un 439 (1047) senesinde patriklik takdis törenini ayrıntılı biçimde aktarırken, onun altı yeni kiliseyi kutsadığını

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 356.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/209.

³ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 90.

⁴ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 90.

⁵ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 439.

kaydetmiştir.¹ Bu kaydın önemi, Sâvîrus'un eserini 442 (1050-1051) yılında kaleme almış olması ve söz konusu bilgilerin dönemin önde gelen bürokratik çevrelerinde tepkiye yol açmış olmasıdır.²

Kahire'nin merkezinde Hristiyanların kilise inşaatlarını coşkulu biçimde kutlamaları gerek devlet erkânının gerek se halkın tepkisini çekmiştir. Bu bağlamda, Ebû'l-Hüseyin Abdülvehhâb b. Ali eş-Şinrâkî adlı bir kadı, 449 (1057) senesinde Kıptî Patriği'nin ikametgâhının bulunduğu ve Mısır'da bir köy olan Damru'ya giderek durumu yerinde gözlemlemiştir. Tespitlerini Vezir Yazûrî'ye aktaran kadı, Damru'nun âdeta ikinci bir Konstantinopolis'e dönüştüğünü ifade etmiştir. Ayrıca köyde 17 kilisenin bulunduğunu, bunların büyük bir kısmının restore edildiğini ve patriğin evinin İslâm'ı aşağılayıcı ifadelerle süslendiğini belirtmiştir.³

Hadiseleri kendi bakış açısıyla aktarmayı sürdüren Sâvîrus, vezirin kadıyı birkaç tanıkla birlikte yeniden Damru'ya gönderdiğini ve Patriğin evinin üzerinde yer alan "*Baba, Oğul ve Ruh adına, Tek Tanrı*" ifadesinin sildirilmesini emrettiğini nakletmiştir. Sâvîrus'a göre bu müdahale, vezirin inşa edilmiş tüm kiliselerin yıkılması için gerekli gerekçeyi oluşturmaya zemin hazırlamıştır. Hemen akabinde Damru'daki tüm kiliseleri tahrip etmekle kalmamış; Mısır'daki bütün kiliselerin de kapatılmasını emretmişti. Bu emrin bir yıl boyunca yürürlükte kaldığı, Hristiyanların para cezası ile cezalandırıldığı, Patrik Hristodulos ile birkaç piskoposun ise hapis cezasına çarptırıldığı kaydedilmiştir.⁴

Müstansır-Billâh'ın hilâfetinin son zamanlarında vezirlik görevini üstlenen Bedr el-Cemâlî (ö. 487/1094), Fustat'ta bulunan çok sayıda Kıptî Kilisesi'nin onarılmasını sağlamıştır.⁵ Ayrıca, vezirin Mısır'a gelişinden önceki karışıklıklar sırasında Levâte Berberîleri tarafından zarar verilen Delta bölgesindeki kilise ve manastırların restore edilmesi için Patrik II. Kiril'e izin verilmiştir.⁶ II. Kiril'in patrik

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church =Târihu Batârikati'l-Kenîseti'l Mısıriyye*, thk. Yassa 'Abd Al-Masih - O.H.E K.H.S BURMESTER (Kahire, 1959), 2/3/249.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 90.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/267; Yaacov Lev, *State and Society*, 187; Yaacov Lev, "The Fatimid Caliphs, the Copts and the Coptic Church", 400.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/267-268.

⁵ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 87-88.

⁶ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/334.

seçilmesinin ardından başkentte gösterişli bir törenle karşılanması ve halife huzurundan ayrıldıktan sonra dahi bizzat uğurlanması, Kıptî Kilisesi mensuplarıyla ilişkilerin yakın, istikrarlı ve olumlu bir zeminde sürdürülmek istendiğine işaret etmektedir.¹

Bedr el-Cemâlî'nin oğlu Efdal'in (ö. 515/1121) vezirliği döneminde, Patrik Aziz Severus'un Kilisesi'nin surlarının zayıfladığı ve yıkılmak üzere olduğu belirtilmiştir. Aşağı Mısır Dîvânı'nda görevli Şeyh Ebü'l-Yumn Vezir b. Abdi'l-Mesîh'in, kilisenin yıkılmaya yüz tutan kısmını tahrip ettirdiği ve halifenin izni olmaksızın yeniden inşasına başladığı aktarılmıştır. Bunun üzerine düşmanlık besleyen bir kişinin Efdal'e giderek, söz konusu inşaatın kendi izni olmadan başlatıldığını, ayrıca harap durumdaki bir caminin yıkılarak bu kilise inşaatına dâhil edildiğini ve camiye ait bir avlunun da bahçeye çevrildiğini ileri sürdüğü ifade edilmiştir. Bu iddiaların, vezirin kiliseyi yıkmak üzere bir orduyla harekete geçmesine sebep olduğu, dîvân üyesinden, bu girişimin telafisi olarak bir cami inşa etmesinin istendiği belirtilmiştir.² Buna karşılık Ebü'l-Yumn'un, Martûtî Manastırı'nı ve Kahire yakınlarındaki başka bir manastırı restore etmiş ve bu terimlere halife ve vezir müdahale etmemiştir.³ Saleh, bu müdahalesizliğin sebebini kilise onarımı ve inşası için izin alınmış olmasını göstermektedir.⁴ İlk ve ikinci örnek birlikte değerlendirildiğinde, yazarın bu kanaatinin doğru görüldüğü söylenebilir.

Âmir-Biahkâmillâh (494-524/1101-1130) döneminde Nasturî Şeyh Ebü'l-Fezâil'in, manastırın masraflarını kendi imkânlarıyla karşılayarak manastırı restore ettirmiştir. Âmir-Biahkâmillâh'ın bu restorasyon faaliyetinden sonradan haberdar edildiği düşünülmektedir. Nitekim o, bu durumdan rahatsız olmuş ve Ebü'l-Fezâil aleyhine bir ferman çıkartıp tüm mal varlığına el koydurmuştur. Söz konusu fermanın, halifenin manastır içerisinde bir cami inşa ettirmesine kadar yürürlükte kaldığı ve Manastırın, bir süre sonra bahçesi ve arazisinin Müslümanlara kiraya verildiği; ibadet amacıyla kullanılmadığı bu dönemin ardından ise 73. Patrik Anbâ Mark b. Zar'ah zamanında yeniden Kıptîler tarafından kullanıldığı nakledilmiştir.⁵

¹ Michael Brett, "The Coptic Church", 51.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/398.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 137.

⁴ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community in Egypt*, 92.

⁵ Şâbüstî, *ed-Diyârât*, 400; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 134.

Dönemin Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh ile Veziri Efdal, bazı manastırları ziyaret ederek bu mekânlarda fiziksel iyileştirmeler yapmışlardır. Gîze’de bulunan Nahyâ Manastırı bu durumun somut bir örneğidir. Halifenin av mevsimlerinde sıkça ziyaret ettiği Kusayr Manastırı’nda bir gözetleme kulesi inşa ettirdiği de kayıtlar arasındadır.¹ Aynı şekilde vezirin, Nil kıyısında bir köyde bulunan Tumûyeh Manastırı’nı ziyaret etmekten keyif aldığı, burayı bir kuyu ve bir bahçe ile donattığı bilinmektedir.²

Yine Efdal’in vezirliği döneminde, Fustat’ın karşısında yer alan Ravza Adası’ndaki Muhtâr Kilisesi’nin³ içinde bulunduğu bahçenin vezir tarafından satın alındığı ve bu bahçe içerisindeki kilisenin tahrip edildiği zikredilmiştir.⁴ Kilisenin bahçenin ortasında yer alması yıkım sebebi olarak ileri sürülmüşse de bazı kaynaklarda, kilisenin yıkıldığı gün bir depremin meydana geldiği ve bu sebeple yıkıldığı zikredilmiştir. Bununla birlikte aynı gece yapının vezirin emriyle yıkıldığı da belirtilmiştir.⁵ Makrîzî de bu yıkımı depreme bağlamış; bununla birlikte vezirin bahçe sebebiyle kiliseyi yıktırmakla suçlandığını da aktarmıştır.⁶

Sâvîrus ise bu olayı, aslen Hristiyan olup İslâmı seçen bir işçinin, Ravza’da vezir için bahçeler inşa ettiği sırada duvarları tamir etmede istediği ücretin verilmemesi üzerine işi bıraktığı, bu olayın akabinde depremin meydana geldiği ve kilisenin yıkıldığı şeklinde kaydetmiştir. Hatta o, kilisenin depreme yenik düşmesini, cemaatin ihmali sonucunda duvarların zayıflamasına bağlamıştır. Patrik II. Makarios ise bu sorumluluğu o kadar derinden benimsemişti ki, kilisenin çöküşünü kendi patrikliği sırasında işlenen günahlarla ilişkilendirmiş ve bu sebeple kiliseyi yeniden inşa etmek için hiçbir girişimde bulunmamıştır.⁷

Saleh, bu hadiseyi Efdal gibi yüksek rütbeli birinin bile kendi mülkü dahi olsa kiliseyi ele geçirip istediği gibi kullanma özgürlüğüne sahip olmadığına kanıt olarak yorumlamıştır. Bu sebeple yıkımın gizlice gerçekleştirildiğini ve olayın deprem

¹ Şâbüstî, *ed-Diyârât*, 408; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 152.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 197-198.

³ Makrîzî, *Hitat*, 4/414.

⁴ Kalkaşendî, *Subhü'l-a'ş'a fî Sinaati'l-İnşa*, 5/306.

⁵ Ebû Şâkir İbn Rahib, *Târih*, 138.

⁶ Makrîzî, *Hitat*, 4/414.

⁷ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/9-11.

sebebiyle olduğunu belirtmiştir.¹

Halife Hâfız-Lidînillâh (525-544/1131-1149) ve Veziri Behrâm el-Ermenî en-Nasrânî (529-531/1135-1137) döneminde birkaç kilise ve manastırın restorasyonu yapılmıştı. Bu faaliyet genel bir yaygınlık göstermekle birlikte, uygulamanın esasen halifeden ziyade Vezir Behrâm'ın idaresinde nüfuz kazanan Ermeniler tarafından yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim onun döneminde Ermeni ileri gelenlerinden her biri kendisi için bir kilise inşa ettirmiştir. Bu durum, Mısır halkı arasında dinî yapının değişeceği yönünde bir endişenin doğmasına yol açmıştır.² Ancak kısa süre içinde halk, Ermenilerin bu şekilde kilise inşasına tepki göstermeye ve vezirden şikâyet etmeye başlamıştı. Buna rağmen tek bir kilise dışında diğer kiliselerin yıkıldığına dair malumat bulunmasa da Ermenilerin bütün evleri yağmalanmıştır.³ Ermenilerin diğer kiliselerinin yıkılmayıp bırakılması, Ermeni tehdidinin bertaraf edilmesinin bir sembolü olarak algılanmış ve bu olay, onlardan kurtuluş ile Mısır topraklarının gerçek sahibinin ilan edilmesi şeklinde yorumlanmıştı.⁴ Belki de Hristiyanlar siyasî kontrolü elde tutmadıkları sürece kiliseler, bir tehdit olarak görülmemiştir.

Vezir Behrâm'dan sonra göreve atanan Rıdvan b. el-Velâhşî (531-534/1137-1139) döneminde, Minyat'ta Mikail adl piskopos bir kiliseyi onarmış ancak Müslümanlar kiliseye saldırarak burayı camiye çevirmişlerdi. Piskopos, durumu vezire bir mektup ile bildirerek kilisenin eski olması sebebiyle Müslümanların el koymayacağını belirtmiş ve vezir de kilisenin eski hâline döndürülmesine izin vermişti.⁵

Zâfir-Biemrillâh (544-549/1149-1154) devrinde, Hristiyanlar Kahire yakınlarındaki Matareya'da eski bir kilisenin kalıntıları üzerine yeni bir kilise inşa etmeye çalışmışlardı. Ancak Müslümanlar buna engel olmuş ve kilise yerine bir cami inşa etmişlerdi.⁶ Hristiyanların bu durumu yetkililere şikâyet edip etmediklerine dair herhangi bir kayıt bulunmadığından, inşaat için gerekli iznin muhtemelen üst

¹ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 94.

² Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fînuni'l-edeb*, 28/301-302; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/242.

³ İbn Müeyesser, Tacuddin Muhammed b. Ali b. Yusuf, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Kahire: Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransi li'l-Asari's-Şarkıyye, 1981), 125.

⁴ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 95.

⁵ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/52.

⁶ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/73.

makamlarca verildiği düşünülmektedir.¹

Tala'i b. Ruzzik'in (ö. 556/1161), vezirliği döneminde tamamlanmamış veya harap durumundaki kiliselerin malzemeleri bazı inşaatlarda kullanılmıştır. Vezir, Kahire yakınlarında bulunan ve uzun süre ayin yapılmadığı için âtil hâlde bulunan Aziz Victor Kilisesi'nden bazı sütunların, Karâfâ bölgesindeki cami inşasında kullanılmak üzere alınmasını emretmiştir.² Damadı Kürt Hüseyin ise Kahire'nin güneyinde bulunan Dârû'l-Fîl adındaki kilisenin harabeleri üzerine bir cami inşa ettirmiştir.³

Fâtımî Hilâfeti, son halife Âdîd-Lidînillâh (555-567/1160-1171) döneminde büyük bir siyasî çöküş yaşamıştı. 559 (1164) yılında Şîrkûh el-Mansûr (ö. 564/1169), Oğuz ve Kürt birlikleri ile Nûreddîn Zengî (ö. 569/1174) adına Mısır topraklarına girmiş, bu birlikler halkın da katılımıyla birçok kiliseyi yağmalamış ve yıkmışlardı. Ebû Salih, bu yıkımdan Aziz Mercurius Kilisesi'nin kurtulduğunu; ancak ilerleyen zamanda bir kalabalık tarafından ateşe verildiğini kaydetmiştir.⁴ Bunun nedeni ise kilisenin mal varlığını elde edememek olduğu zikredilmiştir.⁵

Âdîd-Lidînillâh döneminde kiliselerle ilgili ilginç bir husus daha vardır. Kiliselerin hemen hemen tamamı, Âdîd-Lidînillâh'ın halifeliği ve Şâver b. Mücîr'in (ö. 564/1169) vezirliği sırasında restore edilmişti ve genellikle restorasyon masraflarını kilisenin bireysel hâimleri karşılamıştı. Ancak bir kilise, onu restore edecek kimse bulunmaması sebebiyle kısmen yıkılmış hâlde bırakılmıştı.⁶ Beş yıl sonra Şâver tarafından çıkarılan yangın sonucu Fustat şehrinin tamamı yok olmuş; doğal olarak burada bulunan kiliselerin de birçoğu zarar görmüş ve yıkılmıştı. Fakat ilerleyen günlerde bireysel girişimlerle masraflar karşılanmış ve kiliseler tekrar restore edilmişti.⁷

2.1.2.2. Kıyafet Kısıtlamaları

Hristiyanların kamuya açık binalarda görünür biçimde dinî simgelerini

¹ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 96.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 133.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 14.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/87-88; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 90/106/119-120.

⁵ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 119.

⁶ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 95.

⁷ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 104-105/112.

sergilemeleri, İslâm'ın üstünlüğünü küçümsemek veya ona saygısızlık etmek olarak değerlendirilebilirdi. Buna karşılık, zimmîlerin bedenlerinde dinlerine ait işaretler taşımaları, İslâm'ın üstünlüğünü kabul ettiklerini ve bu üstünlüğe karşı gelmediklerini gösteren bir davranış olarak kabul edildi. Fâtımî döneminde Mısır'da bu tür görüntüye dayalı düzenlemeler, halkı yatıştırmak veya devletin politikalarını uygulamak amacıyla yapılmıştı. Üstünlük olarak kabul edilen giyimdeki kısıtlamalar ise sembolik olarak gücün teyidi amacıyla uygulanmıştır.

Zimmîlerin giyim yasakları Hz. Ömer dönemine atfedilmiş olsa da anlaşmalarda bu durumu açıklayan bir hüküm yer almamıştı. Asıl yasağın Hârûnürreşîd devrinde yürürlüğe girdiği, ancak o dönemde de katı şekilde uygulanmadığı ifade edilmiştir.¹

Şeyzerî, Hz. Ömer'in ehl-i zimme ile yaptığı anlaşmalara göre onların tabi oldukları kısıtlamaları şu şekilde sıraladı:²

“Ömer bin Hattab'ın (r.a.) Ehl-i Mîsâk için yazdığı cizye kanununda belirttiği şartlara uygun olmalıdırlar. Farklı kıyafetler giymeleri gerekir. Yahudi ise, omzuna kırmızı veya sarı bir ip bağlanmalıdır. Kişi Hristiyan ise beline bir kemer bağlanmalı ve boynuna bir haç asılmalıdır. Kadın ise biri beyaz, diğeri siyah olmak üzere iki ayakkabı giymelidir. Zimmi hamama gittiğinde, kendisini diğerlerinden ayırt etmek için boynuna demir, bakır veya kurşundan bir tasma takmalıdır. Muhtesib, onların ata binmelerini, silah taşımalarını veya kılıç taşımalarını yasaklar. Eğer binek kullanacaklarsa yalnızca katırlara binerlerdi.”

Endülüslü coğrafyacı İbn Saîd (ö. 685/1286), Mağrib'den Mısır topraklarını ziyaret ettiğinde Hristiyanların bellerinde kuşak taşıyarak ayırt edildiklerini, bir Yahudi'nin sarığında sarı bir sembol bulunduğunu gözlemlemişti. Katırlara bindikleri ve gösterişli kıyafetler içinde oldukları da müellif tarafından kaydedilmişti.³ Her iki

¹ Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 379.

² Abdurrahman b. Nasr Şeyzeri, *Nihâyetü'r-Rütbe fî Talebi'l-Hisbe*, nşr. Seyyid el-Bâz el-Arîni (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1946), 106.

³ Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Musa İbn Saîd el-Mağribi, *en-Nücumü'z-zâhire fî hula hazreti'l-kahira : el-kısmü'l-has bi'l-Kahire min kitâbi el-mu'rib fî hula'l-Magrib*, thk. Hüseyin Nassar (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe, 1970), 28.

ayrıcalık, *gıyârın*¹ sıkı uygulandığı dönemlerde zimmîlere genellikle tanınmamıştı.² Fâtımî hâkimiyetinin ilk dönemlerinde Mısır'da yalnızca *gıyâr*dan bir kez söz edilmişti. Muiz-Lidînillâh'ın Mısır'a varış yılı olan 362'de (973), komutan Cevher tüm Yahudilerin *gıyâr* takarak toplum içinde dolaşmasını emretmişti; bu, kıyafetten bahseden ilk kayıttır. Aynı yıl içinde verilen bilgilerde ise Hristiyanların kıyafetlerine dair herhangi bir bilgi yer almamıştır.³

Hâkim-Biemrillâh döneminde, yayınlanan çok sayıda ve garip fermanlar dışında *gıyâr* hakkında başka bir bilgiye rastlanmamıştı. Halife, 395 (1005) yılında tüm camilerde okuttuğu hutbede tüm Hristiyan ve Yahudilerin kuşak ve *gıyâr* giymelerini emretmişti. Kuşak siyah renkte belirlenmiş, böylece Abbâsî Devleti ile olan husumet sembolleştirilmişti.⁴ “*Gıyâr*”, ehl-i zimmenin tanınması için koyulan bir işaret olarak kabul edilmişti.⁵ Siyah rengin kullanılması, en büyük düşman ile ehl-i zimmenin eşit hâle getirilmesi anlamına geliyordu; aynı zamanda yaşadıkları ülkede yabancı olarak görülmek manasını da taşımaktaydı. Emir, hilâfet topraklarının tamamında uygulanmıştı.⁶ *Gıyâr* giymek zorunluluğu ilerleyen yıllarda daha sert baskılarla dayatılmış, bu dayatmaların birçok kişinin İslâm'ı seçmesine sebep olduğu fikri de yaygın olarak dile getirilmişti.⁷

402 (1011) veya 403 (1012) yıllarında, gayrimüslimleri Müslümanlardan ayırt etmek amacıyla kullanılan *gıyâr* ve diğer işaretler için daha katı düzenlemeler yürürlüğe konmuştu. Kuşaklara ek olarak koyu siyah sarıklar ve şallar (*taylasan*) takmaları zorunlu hâle getirilmişti. Hristiyanlar boyunlarına bir arşın uzunluğunda ve 5 rıtl⁸ ağırlığında tahta bir haç takmak zorunda bırakılmıştı. Yahudiler ise benzer ağırlıkta tahta bloklar (bazı kaynaklara göre dana başı şeklinde) taşımaya mecbur edilmişti.⁹ Takılan haç üzerinde halifenin adı, kurşun bir mühürle kazılıydı. Haçlar,

¹ İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslimlerin taşımaya mecbur oldukları, Müslümanlarca kâfirlik alâmeti kabul edilen kıyafet. Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, “*Gıyâr*”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/59.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community in Egypt*, 99.

³ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/201.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 375; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/356.

⁵ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, 176.

⁶ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 375.

⁷ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community in Egypt*, 102.

⁸ Arap dünyasında kullanılan en yaygın ağırlık birimi. Cengiz Kallek, “*Rıtl*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/52.

⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, 26; Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fînuni'l-edeb*, 28/198.

hurma lifleri ile boyundan asılır ve giysilerin dışında görünür bir şekilde taşınırdı.¹ Ehl-i zimme, Müslüman bir sahipten kiralanmayan eşek dışında hiçbir hayvana binemezdi; eyerleri süssüz, üzengileri ise çınar ağacından olmak zorundaydı. Sonraki süreçte, hamamlarda farklı dinlerin bir araya gelmesi tamamen yasaklanmış ve Hristiyanlar için haçla, Yahudiler için tahta blokla hamamlara girme zorunluluğu getirilmiştir.²

403 (1013) senesine dair kapsamlı fermanlardan kısa bir süre sonra, Hristiyan hükümet çalışanları piskoposları ve rahipleriyle buluşturulmuş; onlara “*başları açık, Kahire Kapısı’ndan çıplak ayakla yürüyerek, ağlayarak, Hâkim’den yardım dileyip af ve mağfiret isteyerek, toprağı öperek saraya varmaları*” zorunlu kılınmıştı.³ Hâkîm’in ehl-i zimme, özellikle Kıptîler ile ilişkileri ayrı bir başlık altında ele alınacağı için burada ilgili hususlar için yalnızca muhtasar bilgi verilmiştir. Ancak 411 (1021) yılından itibaren yasakların kaldırılmasıyla ehl-i zimme bir süreliğine baskılardan kurtulmuştu; bu durum diğer halifelerin uygulamalarını izah etmede de yardımcı olmuştur.

Zâhir-Lî‘zâzidînellâh dönemine gelindiğinde, bazı düzenlemelerin bir süre daha yürürlükte kaldığı görülmüştü. Ancak halife, çoğu kişinin yalnızca kuşak ve siyah sarık giymesini şart koşarak emri hafifletmişti. Müstansır-Billâh yönetiminin ilk yıllarında *gıyârdan* hiç bahsedilmemiştir. 449 (1057) senesinde vezir Yazûrî tarafından tüm kiliselerin kapatılması emredilmiş, ancak *gıyârın* uygulanmasına değinilmemişti.⁴

Buna karşılık, 479 (1086) yılında Bedr el-Cemâlî, tüm Hristiyanların siyah kuşak takmasını, Yahudilerin de aynı şekilde kuşak kullanılmasını, ancak kuşaklarının sarı bir şeritle sınırlandırılmasını emretmişti. Cizye, zenginler, orta sınıf ve fakirler için olağan kademeli oranlar yerine, herkese tam miktarda uygulanmıştı. Bunun nedeni, tam olarak açıklanmasa da cizyeyi değerlendiren İbnü’l-Kahhal adlı bir kadının durumu hilâfete sunmasıydı.⁵ Belki de verginin toplanmasında bazı suistimaller veya eşitsiz uygulamaları Bedr el-Cemâlî’ye iletmişti. O da verginin normalden daha yüksek oranda toplanmasını zorunlu kılmakla kalmamış, aynı zamanda zimmîlere

¹ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/2/191-192.

² Sanhâcî, *Ahbâru Benî Ubeyd ve Sîretühüm*, 99.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü’l-Antâkî*, 375.

⁴ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/176-177; Yaacov Lev, *State and Society*, 188.

⁵ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/343.

konumlarını hatırlatma fırsatını değerlendirmişti. Halife Âmir-Biahkâmillâh, Rahip'i hal' ettikten sonra *gıyâr* yasağını getirmiş olabilir; bunu ele alan sonraki kaynaklar, uygulamanın gerçekten yürürlüğe girdiğini göstermektedir.¹

Behrâm'ın vezirliğine tepki olarak çıkarılan Hristiyan karşıtı yasalar dizisi, belirli *gıyâr* düzenlemelerini de içeriyordu. Ehl-i zimmenin saç tutamlarını sarkıtmalarına izin verilmemişti. Belirli bir tür şal (taylasan) giymeleri yasaklanmış ve rengi belirtilmemiş bir kuşak takmaları zorunlu kılınmıştı. Ancak bu kuşağın diğer giysilerden farklı olması gerekiyordu.²

Eş zamanlı olarak başka kısıtlamalar da yürürlüğe konulmuştu: Zimmîlerin katırlara binmeleri yasaklanmış, bir camiden geçerken inmeleri zorunlu kılınmıştı. Mezarlarını badanalamalarına izin verilmemiş ve Ebü'l-Hasan, Ebü'l-Hüseyin veya Ebû Tahir gibi künyeleri kullanmaları engellenmişti. Cizye artırılmış ve görevli memura elden ödeme yapmaları zorunlu tutulmuştu. *Gıyâr* düzenlemelerinin hızla uygulamadan kalktığı, bir sonraki Halife Zâfir-Biemrillâh döneminde yaşanan ilginç bir olayla kanıtlanmıştı. Bazı hukukçular, Mısır'ın yeni surlarına gelerek, başkentteki Hristiyanların *taylasan* giymek yerine kuşak takmaları gerektiğini ilan ederse, Hristiyanların yasayı iptal ettirmek için kendisine rüşvet vereceklerini söylemişlerdi. Vali, bu tavsiyeye uymuş; ancak üç gün sonra rüşvet teklif edecek kimse gelmeyince emir iptal edilmişti.³ Hristiyanlar, sürekli tekrarlanan ve neredeyse hiç uygulanmayan düzenlemelerden öylesine bıkmışlardı ki, üzülmeye zahmetine bile girmemişlerdi.

Fâtımîler döneminde *gıyâra* dair bir diğer örnek ise Fâîz'in halifeliliği sırasında görülmüştü. Hükümdar veziri Talâî b. Ruzzik, Yahudilerin ve Hristiyanların sarıklarının püsküllü olmamasını emretmişti. Sâvîrus'un aktardığına göre, Talâî'nin emrinin nedeni, *gıyârın* dayatılmasının Hristiyanlar üzerindeki psikolojik etkisini pekiştirmekti; çünkü vezir, "*Hristiyanlardan nefret ediyordu.*"⁴

2.1.3. Hâkim-Biemrillâh ve Kıptîler

Azîz-Billâh'ın oğlu ve halefi Hâkim-Biemrillâh, İslâm tarihinin en ilginç ve gizemli şahsiyetlerinden biri olarak addedilmiştir. Hilâfeti süresince, garip fermanları

¹ Kalkaşendî, *Subhü'l-a'ş'a fî Sinaati'l-İnşa*, 13/370.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community in Egypt*, 107.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/71-72.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/77.

tekrar tekrar ilan edip ardından iptal etmesiyle Fâtımî tarihinin tuhaf siyasî figürlerinden biri hâline geldi. Tebaasını gözetebilmek için sık sık kılık değiştirerek gezintiler yapmıştır. Ona atfedilen Tanrılık iddiaları veya bu iddiaların temelini oluşturan Dürzilik inancı hâlâ tartışılırken, cesedinin asla bulunmaması ve bıçak darbeleriyle delik deşik edilmiş elbisesinin ortada kalması, onun gizemli kayboluşunu daha da ilginç hâle getirmiştir.

Hâkim-Biemrillâh dönemi, ehl-i zimmenin “*altın çağı*” olarak kabul edilen Fâtımî Devleti’nde çoğu zaman birbirine zıt ve çelişkili hükümler içeren kararların alındığı istisnai bir dönem olarak değerlendirilmiştir. “*Altın Çağ*” kavramını karşılamayan bu dönemi, genel anlamda ehl-i zimmeyi, özelde ise Kıptîleri ayrı bir başlık altında ele almak konu açısından önem taşımaktadır.

Halife Azîz-Billâh yeni bir ordu hazırlayıp Bizans üzerine sefere çıkmak üzereyken, 28 Ramazan 386 (14 Ekim 996) tarihinde Bilbîs’te vefat etmişti.¹ Yerine oğlu Ebû Ali el-Mansûr, Hâkim-Biemrillâh adıyla, yaklaşık 11 yaşındayken halife olmuştu.² Onun dönemini ikiye ayırmak mümkündü: 386-390 (996-1000) yıllarında, yaşının küçük olması sebebiyle yönetim diğer yöneticilerin elindeydi; 391-411 (1001-1021) yıllarında ise fiilen bir sultan gibi hükmetmişti.³ Hâkim-Biemrillâh’ın Kıptîleri ilgilendiren uygulamaları ise genel olarak ikinci dönemde meydana gelmişti.

2.1.3.1. Kıptî Devlet Görevlilerinin Azilleri

Hâkim-Biemrillâh zamanında görevden azledilen önemli kişilerden biri, babası Azîz-Billâh döneminde vezirlik yapan Kıptî Hristiyanlardan⁴ İsâ b. Nesturus’tu.⁵ Fâtımî Hilâfeti’nin omurgasını oluşturan Kûtâme Berberîleri, onun görevden alınarak yerine Ebû Muhammed el-Hasan İbn Ammâr’ın tayin edilmesini istemiştir.⁶ İbnü’l-Kalânîsî, İsâ b. Nesturus’un, İbn Ammâr tarafından idarî açıdan uygun olmayan

¹ Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî İbnü’l-Verdî, *Tarihu İbnü’l-Verdî* (Beyrut-Lübnan: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 1/302.

² Hasan İbrâhim, *Tarihu’d-Devleti’l-Fatîmiyye*, 164; Muhammed Cemaleddin Sürûr, *Tarihü’d-Devleti’l-Fatîmiyye*, 85; Seyyid, *ed-Devletü’l-Fatîmiyye*, 161.

³ Takkûş, *Tarihü’l-Fatîmiyyin*, 260.

⁴ Ebû Ya’la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dımaşki İbnü’l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dâru Hassan, 1983), 56.

⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 15/168.

⁶ Sürûr, *Tarihü’d-Devleti’l-Fatîmiyye*, 82.

davranışları sebebiyle görevden alındığını¹ ve boynunun vurulduğunu belirtmiştir.² Ayrıca, zimmetine para geçirmekle suçlandığı ve bu nedenle boynunun vurulduğu da izafe edilmiştir.³ Onun döneminde farklı kalemlerden alınan haksız vergilerin İbn Ammâr tarafından kaldırılması,⁴ muhtemelen zimmetine para geçirmesiyle ilişkilendirilebilirdi. İdamı ise 387'de (997) gerçekleştirilmişti.⁵

Diğer bir devlet görevlisi, Bercevân el-Hadîm'in kâtibi olan Fahd b. İbrâhîm'dir.⁶ Hâkim-Biemrillâh, 390 (1000) yılında Bercevân el-Hadîm'i öldürdükten sonra tüm yetkileri Fahd'a vermiş ve onu vezir yapmıştı.⁷ Kıptî Fahd, Hristiyanları kayırmak, önemli devlet kademelerine kendi dindaşlarını yerleştirmek ve onları yüksek görevlere tayin etmekle suçlanmıştır. Yaklaşık 393 (1002) senesinde görevinden azledilip boynu vurulmuştu.⁸ *Tecâribü'l-Ümem'de*, Fahd'ın bizzat kendi atadığı iki dîvân kâtibinin entrikaları yüzünden öldürüldüğü kaydedilmiştir.⁹ Bu iki dîvân üyesi, Hicaz hazinesinden sorumlu Ebû Tahir Mahmud b. Muhammed en-Nahvî el-Bağdâdî ile hazine sorumlusu İbnü'l-Adas el-Mısırîydi.¹⁰

393 (1002) yılında halife, Hristiyan olan dîvân kâtiplerini tutuklatmıştır. Bahsi geçen kâtiplerin tutukluluk süresi uzun sürmedi; bir hafta sonra halifenin Hristiyan hekimi Sehl b. Mukaşşir'in (ö. V./XI. asır) girişimleriyle serbest bırakılmışlardır.¹¹ Hâkim-Biemrillâh, 398 (1008) yılında dîvân kâtiplerinden bazılarını bir daha tutuklatmıştır. Görünüşe göre bu kâtiplerin zimmetlerine para geçirdiği düşünülmektedir. Özellikle Hristiyan kâtiplerin cezalandırılmasını isteyen halife, onların sorgulanmasını ve mallarına el konulmasını istemiştir. Aslında usulsüzlük karşısında alınan bu tavır, pek çok devlette görülebilecek bir durum olmakla birlikte, Fâtımî Hilâfetinde yaşanan bu durum yalnızca Hristiyanların seçilmesi açısından

¹ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 77.

² Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, thk. Ebû'l-Kâsım Emami (Tahran: Sürûş [İntişarat-ı Seda ve Sima-yi Cumhuri-yi İslâmi-yi İran], ts.), 7/265.

³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, 7/256; Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatîmiyye*, 82.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 238.

⁵ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 238; Makrîzî, *İttî'azü'l-Hunefâ'*, 2/8.

⁶ İbn Sayrafi, *el-Kanun fî Divâni'r-Resâil ve el-İşâre ilâ men nâli'l-vezâre*, 57-58.

⁷ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 90.

⁸ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 249.

⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, 7/276.

¹⁰ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 95.

¹¹ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 252.

farklıydı. Bazıları günlerce soğukta veya sıcakta, sağanak yağışın altında ellerinden asılı kalmışlardı. Bazıları bu şartlarda ölürlerken, bazıları İslâm dinini kabul etmeleri üzerine serbest bırakılmışlardır. Geri kalanlar ise kâtip Mansûr b. Abdûn'un girişimleri sayesinde Müslüman olmadan kendi dinleri üzerine kalabilmelerine izin verilmişti.¹

Azledilen ve öldürülen bir diğer görevli Mansûr b. Abdûn oldu. İbn Abdûn, Suriye Dîvânı'ndan sorumlu bir kâtipti. Halifenin, Hüseyin b. Cevher ile yaşanan bir sorunda aracılık görevini verdiği İbn Abdûn,² Hüseyin b. Cevher ile yaşadığı anlaşmazlık sonucunda 4 Muharrem 401 (18 Ağustos 1010) tarihinde görevinden alınmış; mallarına el konulmuş ve başı vurularak katledilmiştir.³

Hâkim-Biemrillâh döneminde azledilen diğer bir Kıptî bürokrat ise Sa'îd b. İsâ b. Nesturûs'tu. Halife, önce onun makamını yükseltmiş ve hediyelerle mezkûr şahsı taltif etmiş; ancak kısa süre sonra 4 Zilhicce⁴ 409 (13 Nisan 1019) tarihinde onu da öldürtmüştür. Onun makamına ise İbn Tahir el-Vezzân tayin edilmiştir.⁵

Halifenin bürokrasinin üst kademelerinde gerçekleştirdiği aziller, Müslüman olmayanlara karşı bir zulüm olarak nitelendirilirken, araştırmacı Sellam Şâfi' Muhammed, onun devlete ve milletine hizmet amacıyla hareket ettiğini düşünmektedir. Ayrıca devlet kademelerinde gerçekleştirilen bu azillerin temel amacının denetimi sıkılaştırmak ve böylece hem güçlü bir devlet adamı hem de güçlü bir devlet bürokrasisi oluşturmak olduğunu da zikretmiştir.⁶ Fâtıma Âmir ise, Hâkim-Biemrillâh'ın bunu bir politika olarak sürdürdüğünü; insanları kendisine yakınlaştırıp hediyelerle taltif ettiğini, devletin üst kademelerine atadığını; kısa süre sonra ise sorgulatarak öldürttüğünü, mallarına el koyduğunu kaydetmiştir.⁷

2.1.3.2. Kıptîlere Yönelik Kararnameler

Yaklaşık 393 (1007) yılında Hâkim-Biemrillâh'ın bir dizi ferman yayınlamaya başlamış olduğu anlaşılmıştır. Bu fermanlardan bazılarının Sünnîlere yönelik olduğu, bazılarının ise kamu ahlakına ilişkin kaygılar sebebiyle çıkarıldığı; ayrıca bazı

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 277.

² Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/84.

³ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/74-75.

⁴ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, 6/296.

⁵ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/114.

⁶ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri asri'l-Fâtûmîyyi's-sânî ve'l-Eyyûbîl-Asri'l-Fâtûmîyyi'l-Evvel*, 2/35.

⁷ Âmir, *Târihu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/186.

fermanların mantıklı bir gerekçeden yoksun olduğu anlaşılmaktadır. Ancak fermanların yayımlanma sürecinin sürekli değiştiği, fermanların sıklıkla iptal edilip yeniden yürürlüğe konulduğu kaydedilmiştir.¹ Bu durum, idarî karar alma mekanizmasında süreklilikten ziyade konjonktürel şartların belirleyici olduğunu ve siyasî-dinî dengelere bağlı olarak uygulamada dalgalanmalar yaşandığını göstermektedir.

395 (1004) yılında, Hristiyan ve Yahudilerin, diğer bir deyişle kendilerine özgü kıyafetler/*giyâr* giymeleri gerektiğine dair bir bildiri camilerde okunmuştur.² 401 (1010) yılında ise, bu grupların siyah kemer ve siyah sarık takmaları emredilmiştir.³ 403 (1012) yılında ise, bu düzenlemelere ek olarak, boyunlarına bir karış uzunluğunda tahta haç asmaları, siyah kayışlardan yapılmış tahta üzeni, eyer ve dizginlerle ata binebilecekleri kararlaştırılmıştır. Ayrıca, bu kayışlarda herhangi bir süs veya gümüş bulunmaması ve emirleri altında Müslüman birini çalıştırmamaları gerektiği belirtilmiştir.⁴

397 (1006) yılında, Mısır halkının kendilerine yasaklanmış gıda ürünlerini yeniden satmaya başlamış olduğu görülmektedir. Şarabın kamusal alanda içilme yasağı ise devam etmişti.⁵ Hatta halifenin, Yahudi hekimi Ebû Ya‘kub’a danışarak içki içmeye ve eğlence geceleri düzenlemeye başladığı, ancak hekimin ölümü üzerine içki yasağını daha katı bir şekilde uygulamaya koyduğu belirtilmiştir. Müslümanlar için zaten yasak olan, ancak Hristiyanlar için özel izne tabi tutulmuş ürünler yasaklanmıştır. Bu çerçevede, ülkedeki tüm domuzların öldürülmesine, şarabın içilmemesine ve içinde bulunduğu kapların kırılarak imha edilmesine karar verilmiştir. Sonraki süreçte, alkollü içki veya içecek yapımında kullanılabilecek bitkilerin üretimi ve satışını da yasaklanmıştır. Üzümlerin (kuru veya yaş) yığınlar hâlinde toplatılıp yakıldığı, tüm asmaların yok edildiği, ayrıca içki yapımının önlenmesi amacıyla balların Nil Nehri’ne döküldüğü bilinmektedir.⁶ 401 (1010) yılında şarap yapımı ve içimi yasağının yenilendiği, insanların tüm şarap küpleri, kapları ve fiçilerini imha

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 257.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 256; Makrîzî, *Hıtat*, 4/163.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 289.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 295; Makrîzî, *Hıtat*, 4/163.

⁵ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 268.

⁶ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 270.

etmeye zorlandıkları sokaklarda şarapların imha edildiği, müzik aletlerinin yasaklandığı kaydedilmiştir. Hristiyanlar ise bu yasaklara karşı, dinî törenlerinde kuru üzüm veya asma batırılmış su kullanmak zorunda kalmışlardır.¹

398 (1008) veya 399 (1009) yılında, Hâkim-Biemrillâh tarafından kiliselere yakın bir mevkide kurulan Hristiyan Palmiye Pazarı için, kiliselerin geleneklere göre dekore edilmeleri ve buralara zeytin ya da palmiye dallarının taşınması yasaklanmıştır. Bu kurala uymayan ve palmiye yaprakları ile yakalanan bir grup insanın tutuklandığı diğer yandan merkezdeki kiliseler ve manastırların eksikliklerini gidermek için oluşturulan vakıflarda tutulan tüm malların ele geçirilip merkezi hazineye devredildiği zikredilmiştir.² Bu uygulamanın ilerleyen süreçte Mısır topraklarının tamamına yayıldığı gözlemlenmiştir. 399 (1009) Halifenin, Hristiyanlara ve Yahudilere, hamamdayken boyunlarına sırasıyla bir haç veya çan takarak Müslümanlardan ayırt edilmelerini emrettiği kaydedilmiştir.³ Bu dönemde Amr b. Âs camisinin kapısında ve şurtâ binası önünde bir dizi haç yakıldığı, ancak bunun hükümetin emriyle mi yoksa yerel halkın zimmîlere karşı hissettiği nefretin bir sonucu olarak mı gerçekleştiğinin kesin olmadığı anlaşılmıştır.⁴

401(1010) yılında, dinî bir festival ve eğlence vesilesi olan Epifani Bayramı'nın kutlamaları sırasında Hristiyanların Nil Nehri'ne dalmaları yasaklanmıştır. Daha önce kuru ve yaş üzümün kullanımı yasaklandığından, ibadet sırasında kuru üzüm ya da üzüm dallarının ıslatıldığı suyun kullanılması da menedilmiştir; ayrıca içki yasağı da yeniden teyit edilmiştir. Ertesi yıl Hristiyanlar, Haç Bayramı'nı kiliselerinde toplanarak kutlayamaz hâle gelmiş, kilise gongunun (naqus) çalınması yasaklanmış ve kilise kubbelerinden haçlar indirilmiştir. Ayrıca, Hristiyanlara ellerine ve ön kollarına yaptırdıkları geleneksel dövme haçları silmeleri talimatı verilmişti.⁵

Hâkim-Biemrillâh'ın yasaklarının ilerleyen süreçteki yeni hedefi, Yahudiler ve

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 289-290.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 276.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 278; Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1994), 5/292-293.

⁴ Makrîzî, *Makrîzî, İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/85; Makrîzî, *Hutat*, 4/73.

⁵ Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 274-275; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 266; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo* (Kahire: The American University in Cairo Press, 2009), 217; Paul E. Walker, "al-Hâkim and the Dhimmîs", *Medieval Encounters*, 21(2015), 351-352.

özellikle Hristiyanlarla dolu olan yönetim kademeleri olmuştur. Bu kademelerde görevlendirilebilecek Müslüman kâtiplerin bir listesini hazırlamış ve devlet hizmetinde bulunan tüm Hristiyanların azledilmesini emretmiştir. Ne var ki zimmî memurların sayıca fazlalığı, ayrıca hükümet kâtipleri, saray görevlileri ve halifenin hekimlerinin büyük ölçüde Hristiyanlardan oluşması sebebiyle bu teşebbüs uygulamada başarıya ulaşamamıştır. Hristiyan bürokrasiyi tasfiye edemeyen Hâkim-Biemrillâh, bunun üzerine onların İslâm'a intikal etmelerini emretmiş; aksi takdirde ağır cezalara çarptırılacaklarını, mallarına el konulacağını ve çocuklarının köle statüsüne indirgeneceğini bildirmiştir. Bu emir üzerine birçok görevlinin saklanmak veya ülkeden kaçmak zorunda kaldığı, geride bıraktıkları evlerin ve taşınmazların yağmalandığı; kaçamayanların çoğunun ise din değiştirdiği veya din değiştirmiş gibi tasarrufta bulunduğu kaydedilmiştir.¹ Hilâfetinin son üç yılında, Mısır'da uzak manastırlar dışında hiçbir yerde ayin yapılmamış, halkın geneli hükümet yetkililerinin başlattığı bu din değiştirme eylemini desteklemiş ve Kahire'de Hristiyan halkın din değiştirmesi yaygınlaşmıştır. Sokaklarda tek bir Hristiyan'ın görülmediği günlerin yaşandığı belirtilirken Hristiyan tarihçilere göre, Hâkim-Biemrillâh bir grup Hristiyan'ın sıkıntılı ve korku içinde yaşadığını, birçoğunun gizlice Bizans'a gitmek için ülkeden kaçtığını ve yolda göç etmelerine izin vermek amacıyla tekne sahipleri ve yol bekçilerine büyük miktarda rüşvet ödendiğini öğrenmişti.² Gizlice ülkeden ayrılmalarından hoşnut olmayan Hâkim-Biemrillâh, bir grup Hristiyan ve Yahudi'ye, ailelerini ve mallarını yanlarında götürerek istedikleri yere özgürce ve güvenle göç etme izni vermiş; bu izin kısa süre sonra ülke genelinde dağıtılmış ve hem din değiştirenler hem de değiştirmeyenler ülkeyi terk etmişlerdir. Bu dönemde ferman, bildiri ve fesihlerin düzenli akışının kesintiye uğraması, halifenin kişisel tuhafılarıyla (gece yalnız dolaşması, yıkanmaktan kaçınması, saç ve tırnaklarını kesmemesi) birlikte değerlendirildiğinde, Kıptîler üzerindeki yasakların ve kısıtlamaların uygulanmasında da aksaklıklar yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu durum, idarî kararların ve dinî düzenlemelerin tutarlılığının bozulduğunu ve Kıptî toplumunu hedef alan önlemlerin fiilen etkisini yitirmeye başladığını düşündürmektedir.³

¹ Takkûş, *Tarihü'l-Fatımiyyin*, 274-275; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 217; Paul E. Walker, "al-Hâkim and the Dhimmîs".

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 297.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 305.

Hayatının son yılında Hâkim-Biemrillâh'ın zimmîlere yönelik tutumunun değiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir grup Müslüman, Hristiyanların evlerinde dua ettiklerini ve ayin yaptıklarını bildirerek şikâyetle bulunmuş; ancak halife bu şikâyetleri dikkate almamıştır. Ayrıca daha önce yıkılan kiliselerin yeniden inşasına izin vermiştir. Bunun yanı sıra baskı altında din değiştiren bazı Hristiyanlar, halifenin merhametine sığınarak eski dinlerine dönmek istediklerini ifade etmiş; Fâtımî halifesi de bu talebi kabul etmiştir. Hristiyanlara, yanlarında getirdikleri *gıyâr* kıyafetlerini ve haçları giymeleri emredilmiş, onları halkın tacizinden korumak amacıyla bir *şurta* görevlisi refakatçi olarak verilmiştir. Bu uygulamanın kısa sürede halk tabanında yayıldığı ve benzer izin talepleriyle birçok birey ve grubun halifeyi ziyaret ettiği belirtilmiştir.¹

Bu noktada, Hâkim-Biemrillâh'ın tahrip edilen kiliselerin yeniden inşa edilmesine izin vermeye başladığı anlaşılmıştır. Baskı altında din değiştirmiş bir grup Hristiyan, bu gelişmelerden cesaret alarak Hâkim-Biemrillâh'ın merhametine sığınmış ve ölüm tehlikesini göze alarak kendilerini şöyle ifade etmişlerdir: “*Girdiğimiz İslâm'ın dış görünümü bizim seçimimiz değildi; uygun görürseniz dinimize dönmemizi emredin ya da öldürülmemizi emredin.*” Bu olayın ardından halifenin, onların eski dinlerine dönmelerine izin verdiği kaydedilirken bu durum kısa sürede halk tabanına yayılmış ve benzer izin taleplerinde bulunan bir dizi birey ve grup halifeyi ziyaret etmiştir. “*Dinime dönmek istiyorum*” diyen birçok kişiye izin verilmiş, eski dine dönüşler adeta bir sel gibi hızlı ve topluca gerçekleşmişti.² Hristiyanlara, yanlarında getirdikleri *gıyâr* kıyafetlerini ve haçları giymeleri emredilmiş ve halkın tacizinden korunmaları amacıyla bir *şurta* görevlisi refakatçi olarak verilmiştir. Bu süreçte Hâkim-Biemrillâh'ın radikal dönüşünden çekinerek, bunun yalnızca zihinlerindeki ortaya çıkarmak için yapılmış bir oyun ve aldatmaca olduğunu düşünenler ise Hristiyanlığa dönmekten imtina etmişlerdir.³ Eski dinlerine dönenlerin halk tarafından rahatsız edilmemeleri için, yanlarına bir *şurta* görevlisi verilmiştir. Kısaca, bu süreç hem halifenin otoritesinin sınırlarını hem de eski dine dönüşlerin toplumsal ve devlet düzeyinde nasıl yönetildiğini ortaya koyan önemli bir örnektir.

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 353; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 240; Paul E. Walker, “al-Hâkim and the Dhimmis”, 357.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 357.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 458.

Son süreçte, bireysel izinlerin yerini genel bildirilere bıraktığı, dinî uygulama özgürlüğünün Hristiyanlara ve Yahudilere garanti edildiği bir devir yaşandığı görülmektedir. Ayrıca, Bizans'a kaçmış olan birçok Hristiyan ve Yahudi'nin geri döndüğü bu süreçte her şey doğal hâline yavaş yavaş dönmeye başlamıştır.

Müslüman vatandaşların, özellikle zorla yapılan din değiştirmelerin geri alınmasına verilen izin nedeniyle geri dönüşlere öfkeli oldukları bilinmekle birlikte, Hristiyanların halkın niyetinden habersiz olmadıkları ve Yahyâ'ya göre korkularını Fâtımî Halifesine ilettikleri zikredilmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hâkim-Biemrillâh, 411 (1021) yılında “*Mısır'daki tüm Hristiyanlara*” hitaben bir kararname yayımlamış; onlara canları ile mallarının güvence altına alındığını içeren tam ve genel bir eman verdiği belirtilmiştir.¹

2.1.4. Haçlı Seferleri Döneminde Kıptîler

Frankların Doğu'ya doğru harekâtları meydana geldiği dönem, siyasî, sosyal, askerî ve idarî etkileri bakımından önemli bir tarihî süreçtir. Genellikle Latin Batı ile Müslüman Doğu arasındaki askerî ve dinî karşılaşma olarak tasvir edilen bu devir, genel anlamda Mısır ve Bilâdüşşâm coğrafyasında meydana gelmiştir. Haçlı Seferlerinin başlama amacı ve sefere katılanların dinî kimlikleri düşünüldüğünde mezkûr coğrafyada yaşayan Hristiyanların seferlerin sonuçlarından etkilenmesi kaçınılmazdır. Mısır'ın yerli unsurunu oluşturan Kıptîler de gerek Müslüman egemenliğine tabi zimmî bir topluluk olmaları gerekse teolojik açıdan Latin Batı ile ciddi ve temelden ayrışmaları sebebiyle çift yönlü zorluk yaşamışlardır. Bu zorluk, Latin Batı ile Kıptîler arasındaki ilişkinin teolojik şüphe ve siyasî güvensizlik zemini üzerine kurulmasına sebep olmuştur.

Kıptî Kilisesi ile Latin Batı'nın ayrışması 451'de gerçekleştirilen Kalkedon Konseyi'nde gerçekleşti. Konseyde Hz. İsa'nın tabiatı tartışmaları, diofizitizm ve monofizitizm görüşlerinin ortaya atılmasına ve diofizitizm görüşünü benimseyen Batı Kilisesi'ne karşı monofizitizm görüşünü benimseyen Doğu Kiliseleri'nin ortaya çıkmasına sebep oldu. Kıptîler, konseyde Hz. İsa'nın iki ayrı doğasının olduğunu savunurken, Batılı temsilciler diofizist görüş ile ilahî-insanî İsa görüşünü savundular. Bu durum, Kıptîlerin Batı'yı sapkın olarak nitelendirip tamamen ondan ayrılmasına

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 358-359.

sebepe oldu. Aynı zamanda Batı da Kıptîleri heretik kabul etti.¹ Böylece Mısır'ın yerli halkı bu tartışmanın doğrudan muhatabı hâline geldi. Haçlı Seferleri döneminde de bu durum büyük ölçüde devam etmiş, Kıptîler Latin dünyasının gözünde çoğu zaman “öteki” bir Hristiyanlık biçimi olarak algılanmıştır. Bu nedenle, Kıptîlerin, sırf Hristiyan kimlikleri dolayısıyla Latinlerle doğal bir ittifak ilişkisi kurduklarını söylemek mümkün değildir. Hem teolojik hem litürjik farklılıklar, aradaki mesafeyi belirginleştirir hâle getirmiştir.

Müslümanların dünya siyaset sahnesinde etkin bir rol üstlenmeye başladıkları dönemde, karşılarında mezhebî ve kurumsal açıdan derin biçimde parçalanmış bir Hristiyanlık yapısı bulunmaktaydı. Bu süreçte, kilise otoritelerinin Hristiyan halk üzerindeki baskıcı tutumları geniş kitlelerin tepkisini çekmişti. Nitekim Mısır'daki Kıptîler, Müslüman idareyi kendi yöneticilerine tercih etmiş ve Müslümanları kurtarıcı olarak nitelendirmişlerdi. Hatta Kadıköy Konsili'ni kabul etmeyen Hristiyan topluluklar, İslâm'ın ortaya çıkışını, Tanrı'nın Kadıköy Konsili'ni benimseyen Hristiyanlara yönelik bir cezalandırması şeklinde yorumlamışlardı. Bu algıyı destekleyen ifadeler, VI. (XII.) asırda Suriyeli yazar Mikhail el-Süryânî'nin şu sözlerinde açıkça görülmektedir: “*İntikam Tanrısı, bizi Romalıların elinden kurtarmak için güneyden İsmail'in oğullarını çıkarmıştır. Romalıların baskısından, kötülüklerinden, şiddet ve zulmünden kurtularak huzura kavuşmak, bizim için azımsanacak bir kazanç değildir.*”²

Birinci Haçlı Seferi sırasında Fâtımî Devleti'nin yöneticileri Müsta'îl-Billâh (487-495/1094-1101) ve Bedr el-Cemâlî'nin oğlu vezir Efdal'di. Frankların, Müslüman topraklarına yönelmesinden önce Filistin ve Suriye, Fâtımîler ile Selçuklular arasındaki hâkimiyet mücadelesine sahne olan iki bölgeydi. 490 (1097) senesinde Suriye'de kaybedilen toprakları geri kazanmak amacıyla Efdal, bir donanma hazırlatarak sahil şehirlerini yeniden ele geçirdi. Bu süreçte Efdal, Dımaşk hâkimi Dukak ile Halep hâkimi Rıdvân b. Tutuş arasındaki rekabetten faydalanarak Halep topraklarında hutbenin Fâtımî Halifesi adına okunmasını sağlamış, ayrıca Rıdvân'ı desteklemek üzere kendisine para ve askerî yardım yapılması konusunda anlaşmaya

¹ Aziz S. Atiya, “Crusades, Copts and the”, *Coptic Encyclopedia* (New York, Macmillan Publishing Company, 1991), 3/663-664.

² Huhg Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Edinburg: Edinburg University Press, 2020), 33.

varmıştı. Suriye’de sağlanan görece istikrar Efdal’in, Kudüs şehri için harekete geçmesine sebep olmuş ve Filistin topraklarındaki Kudüs şehri vezir Efdal’in yönetiminde Şâban 491(Temmuz 1098) senesinde tekrar Fâtımî hakimiyetine girmişti.¹

Fâtımî yöneticileri, Haçlıların 491 (1098) yılında önce Ruhâ (Urfa) Haçlı Kontluğu’nu, ardından Antakya Haçlı Prinkepsliğini kurmalarını başlangıçta ciddi bir tehdit olarak değerlendirmemişlerdi. Zira Franklara karşı cihat yürütebilecek yeterli malî ve askerî güce sahip olmadıkları gibi, Selçuklu tehdidine karşı Haçlıları kendileri için koruyucu bir unsur, âdeta bir kalkan olarak görmüşlerdir.² Hatta Efdal, Frankların, Selçuklular ile çatıştıkları haberini aldığı anda bir elçi heyeti göndererek ittifak antlaşması yapmak istemişti.³

Haçlılar, Suriye’nin kuzeyinde hâkimiyetlerini tesis ettikten sonra Filistin topraklarına yönelmişler ve kıyı bölgelerindeki şehirleri ele geçirmelerinin ardından 492 (1099) yılında Haçlı kuvvetleri, Fâtımî askerlerini mağlup ederek Şâban ayında Beytü’l-Makdis’e (Kudüs) hâkim olmuşlardı.⁴ Yaşananlar üzerine Fâtımîler, Haçlı tehlikesini açık bir şekilde idrak etmişler ve askerî müdahalelerde bulunmak üzere harekete geçmişlerdir. Vezir Efdal, Ramazan ayının on dördünde (4 Ağustos 1099) Askalân’a ulaşarak buradan Franklara karşı bir saldırı düzenlemek amacıyla hazırlıklara başlamış ve düzenlenen baskın sırasında ağır kayıplar verilmesi üzerine Efdal, Askalân’a sığınmak zorunda kalmıştı. Haçlıların, Efdal’in sığındığı bu şehri de kuşatmaları ve veziri neredeyse ele geçirecek duruma gelmeleri, onun bir daha herhangi bir savaşa bizzat liderlik etmemesinde belirleyici olmuştur. Askalân saldırısının ardından Kahire’ye dönen Efdal, bu kez Mısır’da yüksek fiyatlar ve kıtlık sebebiyle meydana gelen ölümlerle ilgilenmek durumunda kalmıştır.⁵

Latin Haçlılar, kutsal mekânların denetimini ele geçirdikten sonra bu mekânların idaresini Kudüs’ün yeni Latin Patriği’ne devretmişlerdir. İbadet ve ayinler

¹ İbnü’l-Kalânîsî, *Târîhu Dımaşk*, 216-223; İbn Müyesser, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, 64-66.

² Takkûş, *Tarihü’l-Fatımiyyin*, 427; Serkan Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri (1098-1171)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 40.

³ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 1/176; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 40-41.

⁴ Takkûş, *Tarihü’l-Fatımiyyin*, 431.

⁵ Makrîzî, *İtti’azü’l-Hunefâ*, 2/160-161. Takkûş, *Tarihü’l-Fatımiyyin*, 428; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1/176-177; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 40-41.

Roma Kilisesi'nin öğretilerine göre icra edilirken, Bizans yanlısı Yunanlılara dahi baskı ve zulüm uygulanmıştır.¹ Latin Patriği, Kudüs'te Doğu ritüellerine göre ibadet eden ve Kutsal Kabir Kilisesi'nde görev yapan rahipleri görevlerinden uzaklaştırmıştır. Bununla birlikte Franklar, Kudüs'te Kıptî Kilisesi'nin ayin ritüellerini sürdüren kiliselere karşı da benzer şekilde olumsuz ve baskıcı bir tutum sergilemişlerdir.² Nitekim Kâhin Circis b. el-Fedâîl'in âmâ kızı, söz konusu muamele karşısında kiliseyi koruyabilmek amacıyla sahip olduğu tüm mal varlığını satmak zorunda kalmıştır.³ Haçlılar, ayrıca sapkın olarak nitelendirdikleri Kıptîlerin Kudüs şehrine girişlerini yasaklamışlardır. Kıptî bir tarihçinin şu kaydı, söz konusu uygulamayı açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Biz, Ya'kûbî Hristiyanlar, artık oraya gidemezdik. Onların bize karşı olan kinleri, hakkımızdaki kötü düşünceleri ve bizi tekfir etmeleri sebebiyle biz oraya yaklaşamayız.”*⁴

Frankların diğer Hristiyan topluluklara karşı genel olarak önyargılı bir tutum sergilemedikleri, buna karşılık özellikle Mısırlılar hakkında olumsuz bir kanaate sahip oldukları düşünülmektedir. Bunun, Kıptîlerin Roma ve İskenderiye Kiliseleri arasındaki doktrinel ihtilaflar çerçevesinde Haçlılardan rahatsızlık duymalarıyla ilişkili olduğu ileri sürülmüştür.⁵ Ayrıca Haçlıların Kudüs'e yönelik saldırıları karşısında Kıptîlerin en az Müslümanlar kadar üzüntü duydukları buna rağmen Kıptîlerin kendilerine yardım etmemeleri sebebiyle Haçlıların mezkûr zümreye karşı öfke duydukları da ifade edilmektedir. Nitekim 492 (1098-1099) yılında gerçekleşen Askalân saldırısının ardından Patrik IV. Michael'ın, Vezir Efdal'in Kahire'ye dönüşü sırasında onu bizzat karşılaması, Kıptîlerin iktidar makamına verdikleri desteği göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁶

Sâvîrus, Kıptîlerin Haçlı Seferleri karşısındaki duygularını ve Fâtîmî yönetimine olan bağlılıklarını yansıtan şu bilgileri aktarmıştır:

“Şehitlerin 834 yılı (h. 511), Aziz Anbâ Makarios'un

¹ Hasan Habeşi, *el-Harbü's-sallibîn* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 94.

² Said Abdülfettah Aşur, *el-Hareketü's-sallibîn* (Kahire: Mektebetü'l-Angelü'l-Mısıriyye, 2010), 1/205.

³ Şafii Mahmud Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri asri'l-Fâtûmîyyi's-sânî*, 287-288.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/399.

⁵ Jack Tager, *Akbât ve Müslimûn: Munzu Fethi'l-Arabî İlâ 'Ami 1922* (Kahire: Hindawi, 2012), 138.

⁶ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri asri'l-Fâtûmîyyi's-sânî ve'l-Eyyûbî*, 288.

patrikliğinin 15.senesiydi. Frankların lideri Baudouin (493-511/1100-1118) büyük bir orduyla Fustat'a geldi, çevreyi yağmaladı ve Kahire'ye ani bir saldırı yapmaya karar verdi. Ardından hastalandı, rahatsızlığı şiddetlenince arkadaşlarına kendisini geri götürmelerini emretti. Onu taşıyıp geri döndüler. Tanrı bizi onların kötülüklerinden korudu. Rahmeti bol Rab'den, halkı ilhamıyla korumasını diledik. Bu olay Haraç yılının 511, kıyâ ayının ortasında bir pazar günü; kamer yılıyla ise 515'te, Ramazan'ın sonu, iftar vaktinin ertesi günü gerçekleşmişti. Sonrasında evinden çıkıp Kahire'ye gitti; orada 'kral' olarak anılan yere yükseltildi.'"¹

Fâtımî Halifelerinin son dönemlerinde yaşanan siyasî gelişmeler, Vezir Şâver ile Dırgâm b. Âmir (ö. 559/1164) arasındaki iktidar mücadelesi etrafında şekillenmiştir. Bu süreç, Mısır topraklarını ele geçirmek isteyen Haçlıların müdahaleleri ile Fâtımî iktidarını ortadan kaldırmayı hedefleyen Şam Emîri Nüreddin Mahmûd'un siyasî ve askerî girişimleriyle daha da karmaşık bir hâl almıştır. 559 (1164) yılında Şîrkûh el-Mansûr'un komutasındaki Şam kuvvetleri, Şâver'e destek vererek Bilbîs'te Dırgâm'ın ordusunu mağlup etmiş ve böylece Şâver'in yeniden vezirlik makamına getirilmesini sağlamışlardır. Ancak Şâver'in daha sonra sergilediği ihanet sonucunda patlak veren çatışmalar sırasında, Kahire dışında bulunan kanalın tamamı ile Bâbü'z-Züveyle Mahallesi'nin bir kısmı ateşe verilmiştir. Bu mücadele esnasında Şîrkûh'un kuvvetlerinin bazı Hristiyanları İslâm'a geçmeye zorladıkları, Ebû Makar Manastırı rahiplerinden birinin ise İslâm'a girmeyi reddetmesi üzerine öldürüldüğü rivayet edilmiştir. Ayrıca Kızıl Kilise'nin yakıldığı bu çatışmalar sırasında çeşitli kiliselerin yağmlandığı, bazı Hristiyan manastırlarının tahrip edildiği ve bunlardan birinin tamamen yakılıp yağmlandığı da kaynaklarda kaydedilmiştir.²

564 (1169) senesinde Kudüs Kralı I. Amaury'in (557-569/1162-1174), Mısır'ı ele geçirmek amacıyla üçüncü kez saldırıya geçmesiyle Bilbîs kasabası zapt edilmiş ve Frank kuvvetleri, kasaba halkını Müslüman veya Kıptî ayırımı yapmaksızın

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/34-35.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 119-120; Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/87-88.

katletmişlerdir.¹ Kasaba halkının bir kısmını esir alan Franklar, Bilbîs'i bir sığınak ve kale hâline getirmişlerdir. Frankların, Bilbîs'in ardından Kahire'ye doğru ilerlemeleri ise Şâver'in Fustat şehrini ateşe vermesine yol açmıştır. Kaynakların aktardığına göre söz konusu yangın yaklaşık 54 gün boyunca devam etmiştir.² Fustat şehrinin kuzey kesimlerinin yarısı Kıptî nüfusa ait olup, diğer bir kısmı ise Fustat ve Babilon'un güneyinde meskûn olmuşlardır. Yangın sırasında altı kilise alevlerden kurtarılmış olmakla birlikte, bazı kiliselerin yanı sıra Kıptîlere ait mülkler ve şehirde yaşadıkları evler yıkıma uğramıştır.³ Şîrkûh'un kuvvetleri, 564 (1168) yılının baharında görevi devralmalarının ardından Haçlıların Mısır'a yönelik saldırılarının doğurduğu öfke ortamında bazı kilise ve manastırları tahrip etmişlerdir. Bu süreçte kilise ve manastırlara ait vakıf statüsündeki tarım arazileri ile bahçelere de el konulmuştur. Ayrıca Şîrkûh'un, Hristiyanları kısıtlayıcı nitelikte bir bildiriye Kahire'de ilan ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.⁴

Fâtımî Dönemi'nde malî ve idarî alanlarda Kıptî istihdamının diğer zamanlara kıyasla oransal olarak yüksek olması, onların devlet açısından vazgeçilmez bir konumda bulunduklarını göstermektedir. Ancak bu durum, aynı zamanda Kıptîlerin hem yöneticiler hem de Müslüman toplum nezdinde şüpheyile karşılanan bir unsur hâline gelmelerine de yol açmıştır. “*Potansiyel taraf değiştirme riski taşıyan bir azınlık*” olarak algılanan Kıptîler, bu sebeple idareciler tarafından yakından takip edilmişlerdir. Bununla birlikte mevcut kaynaklar, Kıptîlerin Haçlılarla geniş ölçekli bir iş birliğine girdiklerine dair ikna edici deliller sunmamaktadır.⁵ Aksine, Kıptî kronikleri ve patriklik listeleri, cemaatin esas olarak kurumsal devamlılığını ve ibadet mekânlarının korunmasını önceleyen, daha çok “*içe kapanan*” bir strateji benimsediğine işaret etmektedir.

Haçlılar açısından bakıldığında ise Mısır'ın yerli Hristiyanları olan Kıptîlerin

¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/338; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/317; Stephen O'Shea, *Ortaçağ Akdeniz'inde İslâm ve Hristiyanlık*, çev. Egemen Demircioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 232.

² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/317; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/338; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, 2/4; Stephen O'Shea, *Ortaçağ Akdeniz'inde İslâm ve Hristiyanlık*, 232.

³ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/319; E.L. Butcher, *Târihu'l-ümmeti'l-Kıptiyye ve Kenîsetihâ*, 3/114-116.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/2/106.

⁵ Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/78-80; Rufeyle, *Târihu'l-ümmeti'l-Kıptiyye*, 158-159.

seferler sırasında kendilerine koşulsuz destek vereceklerini düşünmek oldukça iyimser bir beklenti olarak görünmektedir. Nitekim Latin kroniklerinde Kıptîlere dair atıflar sınırlı olmakla birlikte, modern araştırmalar Kudüs'ün Franklar tarafından işgalinden sonra Kıptîler ve diğer Doğu Hristiyan topluluklarının kutsal mekânlara erişimlerinin kısıtlandığını ve zaman zaman Latin kilise hiyerarşisi tarafından ikincil ve güvenilmez unsurlar olarak değerlendirildiklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, Kıptîlerin Haçlılar nezdinde mezhepsel açıdan sorunlu ve tam anlamıyla güven telkin etmeyen bir Hristiyan cemaat olarak algılandığını göstermektedir.¹

Kıptîler, tarihsel olarak rekabet hâlinde bulundukları Orta Doğu'daki diğer Hristiyan topluluklara karşı, amaçları ne olursa olsun, ilkesel düzeyde hiçbir zaman tam anlamıyla hoşgörülü bir tutum geliştirememişlerdir. Buna karşılık Batı'dan İslâm dünyasına yönelen Haçlı saldırıları, Doğu Hristiyanlarıyla müşterek bir cephe oluşturma ihtimalini daha da zayıflatmıştır. Hatta Müslüman coğrafyada yaşayan Doğu Hristiyanlarının varlığından haberdar olsalar dahi, Batılı Hristiyanların bu tarihî ve dinî mirası gerçekten benimsedikleri hususu, aradan geçen yaklaşık beş asra rağmen oldukça tartışmalı görünmektedir. Bu tablo, Fâtımîler döneminde Kıptîlerin hem siyasî hem de dinî düzlemde çok yönlü bir baskı ve belirsizlik ortamında varlıklarını sürdürmek zorunda kaldıklarını göstermektedir. Devlet bürokrasisinde oynadıkları etkin role rağmen güvenilmez bir unsur olarak algılanmaları, Haçlılar nezdinde ise mezhepsel farklılıklar sebebiyle ikincil ve sorunlu bir Hristiyan topluluk olarak görülmeleri, Kıptîleri her iki taraf karşısında da temkinli bir tutum benimsemeye yöneltmiştir. Bu şartlar altında Kıptî cemaatin temel önceliği, askerî veya siyasî ittifaklar kurmaktan ziyade, kurumsal devamlılığını sağlamak ve ibadet mekânlarını korumak olmuştur. Dolayısıyla Kıptîlerin Haçlı Seferleri sürecindeki konumu, aktif bir siyasî aktörlükten çok, hayatta kalma ve iç bütünlüğü muhafaza etme stratejisi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

2.1.5. Fâtımî Devleti'nin Kıptî Politikalarının Mısır Toplumundaki Yansımaları

Zimmî statüsündeki topluluklara yönelik halkın tutumunu kesin biçimde tespit etmek, tarihsel kaynaklarda daha görünür olan ve eylemleri doğrudan kayda geçen yönetici elitin politikalarını belirlemekten çok daha güçtür. Zira halkın gündelik

¹ Sellam, *Ehlü 'z-zimme fî Mısri asri 'l-Fâtûmîyyi 's-sânî ve 'l-Eyyûbî*, 288.

hayattaki tavırları, çoğu zaman yazılı kaynaklara ancak dolaylı biçimde yansımaktadır. Bununla birlikte, mevcut veriler dikkatle değerlendirildiğinde, halkın tasarrufunun her zaman devletin resmî politikalarıyla örtüşmediğini düşündürecek ölçüde bilgiye ulaşmak mümkündür. İslami literatürde, Müslümanların Kıptîlerle iyi ilişkiler kurmaları gerektiğini vurgulayan rivayetler bu çerçevede dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in, vefatı esnasında Müslümanlara Kıptîlere iyi davranmalarını tavsiye ettiği ve onları “*akrabalık*” bağı üzerinden tanımladığı aktarılmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Mısır halkını kastederek, onların Müslümanlar için hem düşmanlara karşı bir destek unsuru hem de toplumsal hayatın sürdürülmesinde yardımcı bir unsur olacaklarını ifade etmiştir.¹ Bu ifade, Kıptîlerin yalnızca dinî bir azınlık olarak değil, aynı zamanda siyasî ve toplumsal bir unsur olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Benzer bir vurgu, Mısır'ın fâtihî Amr b. Âs'a atfedilen bir hutbede de yer almaktadır. Hicrî 23 (644) yılında kendi adını taşıyan camide yaptığı konuşmada Amr b. Âs, Halife Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadise dayanarak, Müslümanların Mısır'ın fethinden sonra Kıptîlere iyi muamele etmeleri gerektiğini hatırlatmış; onları Müslümanların himayesi altında bulunan ve korunması gereken bir topluluk olarak tavsif etmiştir.² Bu tür rivayetler, erken dönem İslâm anlayışında Kıptîlerin konumuna dair normatif çerçeveyi ortaya koyması bakımından önemlidir.

Fâtımî hâkimiyeti süresince, özellikle Kahire merkezinde gündelik yaşamda dinler arası etkileşimin son derece yoğun olduğu, S. D. Goitein'in, Geniza belgelerine dayanan kapsamlı çalışmalarıyla açık biçimde ortaya konmuştur.³ Bu belgeler, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkinin yalnızca resmî ve kurumsal düzeyde kalmadığını, aksine gündelik hayatın olağan pratiklerinde de belirgin ve süreklilik arz eden bir temas alanının mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim döneme ait kaynaklarda, Müslümanların Hristiyanlara ait bazı dinî bayramların kamusal nitelik taşıyan kutlamalarına katıldıklarının tekrar eden bir olgu olarak zikredildiği görülmektedir. Bu etkileşim alanlarından biri de cenaze merasimleridir. Kaynaklar, dinî aidiyet farkı gözetilmeksizin farklı topluluklara mensup bireylerin aynı törenlerde

¹ İbn Abdülhakem, *Fütuhu Mısır ve'l-Magrib*, 22; Makrîzî, *Hitat*, 1/47; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, 1/13; Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 436.

² Makrîzî, *Hitat*, 4/30; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, 1/74; Ali Paşa Mübarek, *el-Hitatü't-Tevfikîyyetü'l-cedîde*, 12/123.

³ S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 2/ 273-277.

bir araya gelebildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Hristiyan bir hekimin genç yaşta vefat eden oğlunun cenazesine Müslüman ve Hristiyan halkın yanı sıra ruhban sınıfı ile manastır çevrelerinden çok sayıda kişinin katıldığı aktarılmaktadır. Bu tür örnekler, ölüm ritüellerinin, en azından belirli durumlarda, toplumsal ve dinî sınırları geçici olarak esneten bir işlev üstlendiğine işaret etmektedir. Bunun ötesinde, bazı rivayetler Müslümanların Hristiyanlara ait ibadet mekânlarında icra edilen dinî törenlere zaman zaman iştirak ettiklerini düşündürmektedir. Buna karşılık, Hristiyanların Müslümanlara ait dinî ayinlere katıldığına dair belirgin ve süreklilik arz eden bir veriye rastlanmamaktadır. Bu bağlamda Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Kudüs'te geçirdiği yıllara ilişkin aktardıkları dikkat çekicidir. Müellif, Kudüs'te bulunduğu süre boyunca özellikle Paskalya dönemlerinde ve bazı diğer zamanlarda Kutsal Kabir Kilisesi'ni ziyaret ettiğini ifade etmektedir.¹

Bununla birlikte, bu tür dinler arası yakınlaşma pratiklerinin her zaman hoşgörüyü karşılanmadığı da görülür. Nitekim Kahire yakınlarındaki Aziz Yuhanna Manastırı'nın yöneticisinin, Müslümanların manastırda icra edilen ayinlere katılmasına izin verdiği gerekçesiyle uyarıldığı ve nihayetinde görevden alındığı bilinmektedir.² Bu örnek, Fâtımî Mısır'ında toplumsal düzeyde gözlemlenen dinler arası etkileşimin, dinî otoriteler nezdinde her zaman meşru kabul edilmediğini ve bu etkileşimin belirli sınırlar dâhilinde tutulmaya çalışıldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Müslümanların Hristiyan dinî törenlerine katılma eğilimi, yalnızca gündelik toplumsal temasların bir sonucu olarak değil, aynı zamanda Hristiyan kutsallığının halk nezdinde belirli bir etki ve inandırıcılık gücüne sahip olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Bu durum, özellikle kriz dönemlerinde dinî ritüellere atfedilen koruyucu ve yatıştırıcı işlevlerin öne çıkmasıyla daha görünür hâle gelmiştir. Nitekim İskenderiye'de Palmiye Pazarı alayının yeniden düzenlenmesine halkın gösterdiği olumlu tepki, bu bağlamda anlamlı bir örnek teşkil etmektedir. Kaynağın aktardığına göre, uzun süredir devam eden kıtlığın sona ermesi, alayın icra edilmesinin ardından gerçekleşmiş; Müslüman halk arasında bu iyileşmenin, alay sırasında icra edilen kutsamanın etkisiyle meydana geldiğine dair yaygın bir kanaat oluşmuştur. Bu

¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü 'z-zaman fî tarihi 'l-a 'yan*, 18/171.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 127.

tarihten sonra Müslümanların söz konusu alaya sevinçle katıldıkları ifade edilmektedir.¹

Halk dindarlığının bu tür yorumları, zaman zaman batıl addedilebilecek açıklama biçimlerine de zemin hazırlamıştır. Nitekim bir Hristiyan azizin naaşının çalınmasına ilişkin bir rivayette, hadiseye karışan grubun bazı Müslüman üyelerinin, günlerdir devam eden şiddetli fırtınaların sebebini azizin cesedinin uygunsuz bir şekilde bir duvara saklanmış olmasına bağladıkları aktarılmaktadır. Bu tür anlatılar, doğa olaylarının dinî semboller ve kutsal şahsiyetler üzerinden anlamlandırıldığını ve halk dindarlığının resmî teolojik sınırların ötesine geçebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.²

Dinler arası bu yoğun temas, belirli bir noktadan sonra kimi zaman kamu düzeni ve toplumsal sınırların ihlali olarak algılanmış ve devlet müdahalesini zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede, özellikle Epifani Bayramı öncesinde şurta üyelerinin, Müslümanların geleneksel Nil'e girme ritüeli sırasında Hristiyanlarla iç içe bulunmamaları gerektiğini halka duyurmak amacıyla alaylar düzenlediği aktarılmaktadır. Bu uygulama, dinî pratiklerin toplumsal alanda yarattığı etkileşimi sınırlandırma çabasının somut bir örneğini oluşturmaktadır. Kaynaklar, iki ayrı olayda, muhtemelen toplumsal normlara aykırı bir durumda, iki Hristiyan erkeğin iki Müslüman kadınla yakalandığını aktarmaktadır. İlk hadisede tarafların tamamı dövülerek sokaklarda teşhir edilirken, ikinci vakada cezaların belirgin biçimde ağırlaştırıldığı görülmektedir: Kadınlar dövülüp teşhir edilirken, erkekler idam edilmiştir. Bu olaylar, dinler arası temasın belirli sınırları aştığında devletin sert ve caydırıcı önlemler aldığını açık biçimde göstermektedir.³

Yakın temas ve gündelik etkileşimin yaygınlığına rağmen, Müslüman Mısırlılar arasında Kıptilere dair olumsuz ve kalıplaşmış algıların varlığını sürdürdüğü gözlemlenmektedir. Bu algılar çoğunlukla anonim vecizeler ve tarihsel anekdotlar aracılığıyla dolaşıma girmiştir. Örneğin yaygın bir deyimde, Tanrı'nın kurnazlığı (mekr) 10 parçaya ayırdığı, bunların dokuzunu Kıptilere, kalan bir parçasını ise

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/273-274.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 259.

³ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 281; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/31-32; Makrîzî, *Hitat*, 2/30; Ali Paşa Mübarek, *el-Hitatü't-Tevfîkiyyetü'l-cedîde*, 18/42.

insanlığın tamamına verdiği ifade edilmektedir. Bu tür söylemler, Kıptîlerin zekâ ve kurnazlıkla özdeşleştirilirken, ahlâkî açıdan kuşkuyla bir konuma yerleştirildiğini göstermektedir. Benzer bir yaklaşım, el-Haccâc'ın İbnü'l-Karye'ye farklı halkların tabiatları hakkında sorduğuna dair rivayette de görülmektedir. O, Kıptîleri “*kendilerini fetheden herkese boyun eğen; küçük meselelerde son derece kurnaz, büyük konularda ise cahil bir topluluk*” olarak tanımlamaktadır. Bu anlatılar, etnik ve dinî gruplara atfedilen genelleyici niteliklerin tarih yazımında ne ölçüde yerleşik hâle geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹

Bu tür kalıp yargılar, kriz dönemlerinde şüphe ve suçlamaya dönüşmeye elverişli bir zemin hazırlamıştır. Nitekim İbnü'd-Devâdârî, 564 (1168) yılında Fustat'ın yakılmasının ardından şehirde yayılan bir söylentiye kaydeder. Nakle göre, bazı çevreler yangının sorumluluğunu Hristiyanlara yüklemiş ve olayı, Hâkim-Biemrillâh devrinde, kendilerine yöneltilen suçların bir devamı olarak yorumlamıştır. Hatta bu iddianın, aradan 150 seneyi aşkın süre geçmesine rağmen hâlâ hatırlanıyor oluşunun, o yıl büyük saygı duyulan bir patriğin etkisine dayandığı ileri sürülmüştür.²

Ancak bu söylenti hem sağduyuya hem de tarihsel gerçekliğe aykırıdır. Zira Kıptî nüfusun önemli bir kısmı Fustat'ta yaşamaktaydı ve şehrin en büyük kiliseleri de burada bulunuyordu; dolayısıyla yangından en çok zarar gören kesimlerden biri de Kıptîler olmuştur. Mevcut kaynaklar, yangının, Haçlıların şehri ele geçirmesini engellemek amacıyla Vezir Şâver'in emriyle çıkarıldığını açık biçimde ortaya koymaktadır.³ Ayrıca, 564 (1168) senesinde geçmişteki olayları yeniden gündeme taşıyacak “*yeni*” bir patriğin seçilmediği de bilinmektedir. Buna rağmen, bu tür iddiaların ortaya atılması, Müslüman toplumun en azından bir kesiminde Hristiyanlara dair olumsuz durumlara inanma eğiliminin ne denli güçlü olduğunu göstermektedir.

Müslümanlar arasında, Hristiyan komşulara karşı derin bir öfke ve hoşnutsuzluk bulunduğu vakidir. Fâtımî yönetimi, bu tutumun kendi hoşgörü politikalarıyla çeliştiğinin farkındaydı, ancak çoğu zaman bunu görmezden gelmeyi tercih etmiştir. Zaman zaman halkın Hristiyan karşıtı davranışlarını sınırlamaya

¹ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 1/294; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fî tarihi Mısır ve'l-Kahire*, 337.

² İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, 1961, 7/39.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 104-105/112.

çalışmış, bazen göz yummuş ve bazen de bu durumu kendi stratejik çıkarları için kullanmıştır. Müslüman halkın Hristiyanlara yönelik saldırı ve taşkınlıklarını düzenlemenin temel amacı, kamu düzenini korumaktır. Örneğin, Mısır'a yeni gelen Muiz-Lidînillâh, Müslüman gençlerden oluşan çetelerin Hristiyanlara saldırılarını önlemek için, Berberî bir generali askerleriyle birlikte Tinnis'e göndermiştir.¹ Benzer şekilde, Azîz-Billâh'ın Bizanslılara karşı hazırladığı donanmanın yakılmasının ardından patlak veren Hristiyanlara yönelik isyan ve yağmalamalar da kısa sürede ve sert bir şekilde bastırılmıştır.² Bu örnekler, Fâtımî devletinin toplumsal düzeni koruma ve dinler arası etkileşimin sınırlarını belirleme konusundaki aktif rolünü ortaya koymaktadır.

Halkın Hristiyanlara karşı gerçekleştirdiği şiddet eylemleri genellikle kural değil, istisna niteliğindedir. Hükümetin çoğu zaman uğraşmak zorunda kaldığı durumlar, Hristiyanların bayramlarının kamusal kutlamaları sırasında ortaya çıkan küçük çaplı tacizlerdir. İdareciler, Müslümanları Epifani Bayramı'nı kutlarken Hristiyanlarla kaynaşmamaları konusunda uyardığı gibi, bayramlarında onları taciz etmemeleri yönünde de önlemler alıyorlardı. Hristiyanların gönülleri için büyük değer taşıyan, sokaklarda mum ve tütsü eşliğinde düzenlenen alaylar özellikle olumsuz karşılanıyordu. Örneğin, İskenderiye'deki Palmiye Pazarı alayı, Müslümanların bir kusuru nedeniyle 15 sene boyunca askıya alınmıştı; 449 (1057) yılında hükümet koruması altında yeniden başlatıldığında, görevlilere taş atılan evlerin kapılarının mühürlenmesi ve törene karşı çıkan herhangi bir Müslümanın tutuklanması talimatı verilmişti.³ Hristiyanlar da bu durumu biliyor ve sık sık koruma talep ediyorlardı; örneğin 512 (1118) senesinde, Kahire'de yeni seçilen piskoposun kutsama alayı için Hristiyanlar, yolda halktan gelebilecek herhangi bir taşkınlık veya bunun sonucunda huzursuzluk çıkarabilecek hadiselerden endişe ederek resmi koruma talep etmişlerdi.⁴

¹ Muiz-Lidînillâh döneminde Tinnis'te Müslüman gençlerin Hristiyan Keşlam/Kuşlam topluluğuna yönelik zulmü üzerine, topluluk liderinin halifeye başvurusuyla bölgeye Kûtâme Berberilerinden bir komutan gönderilmiştir. Üç ay süren çatışmaların ardından taraflar arasında, gençlere para ve kaftan verilmesi ile zulmün sona erdirilmesi şartıyla bir uzlaşma sağlanmış; ancak komutan, şehre girdikten sonra gençleri hileyle etkisiz hâle getirerek öldürtmüştü. Bkz. Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/89; Marlis J. Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 53-54.

² Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 233-234; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/370; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids*, 417; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 180.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/273.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/33.

Hükümet zaman zaman halkın Hristiyanlara karşı duyduğu düşmanlığı beslemenin ötesine geçerek, bunu kendi siyasî ve idarî amaçları doğrultusunda da kullanmıştır. Örneğin, bir kilisenin yıkılması emri genellikle halka yağma izni olarak algılanmakta ve kalabalık bu fırsatı değerlendirmekten geri durmamaktaydı. Fâtımî döneminin sürekli ve sistematik Hristiyanlık karşıtı programını temsil eden Hâkim-Biemrillâh döneminde, Müslüman halkın bazı kararlarda süreci destekledikleri görülmektedir. Kilise ve manastırların yaygın biçimde yağmalanması ve yıkılması, halkın denetimine bırakılmış ve bu işler öylesine gayretle yürütülmüştür ki, Hâkim-Biemrillâh'ın bizzat onlara bir miktar itidal göstermelerini emretmek zorunda kaldığı kaydedilmektedir. Ayrıca, Hristiyanlar, Müslümanların “*lanet ve beddualarına*” katlanmak zorunda kalmışlardır. Hâkim-Biemrillâh, bu mezhepler arası çatışmayı aktif olarak teşvik ederek, uygulamayı yalnızca cezalandırma değil aynı zamanda bir kontrol ve baskı aracı hâline getirmiştir. Bu eğilimin en belirgin tezahürlerinden biri, Rıdvan b. el-Velâhşî'nin vezirliğe yükselirken Ermenilere karşı oluşan toplumsal hoşnutsuzluğu şahsî ve siyasî menfaatleri için araçsallaştırmasıdır. Rıdvan'ın coşkulu cihat çağrısının ardından halk, Yukarı Mısır'a kaçan Behrâm'ın evini yağmalamış, orada buldukları kadınlara tecavüz etmiş ve ardından Ermeni mahallesindeki evleri ve ana kiliseyi yağmalayarak saldırıya geçmişti. Bu isyanın Müslüman ve Hristiyan anlatıları arasında dikkat çekici farklılıklar bulunmaktadır. Makrîzî, failleri “*halkın ayaktakımı*” olarak tanımlarken; Sâvîrus, bunların yalnızca “*Müslümanlar*” olduğunu belirtmiştir. Makrîzî, kadınlara karşı takınılan tavra dair bir izahat vermezken Behrâm'ın tavrını vermekle iktifa etmiştir. Ayrıca insanların evleri yağmalayıp, Behrâm'ın kardeşi olan Ermeni patriğinin mezarını kazdığını da aktarmıştır; Sâvîrus ise anlatıyı daha da dramatize ederek, faillerin evleri yakıp patriği ve bulabildikleri tüm rahipleri öldürdüklerini ifade etmiştir.¹

Hâkim-Biemrillâh dönemi, Müslüman halkın hem fiilen hem de ruhen bu süreçte aktif rol aldığı bir devirdir. Mezkûr halife, Hristiyanları katı gıyâr ve diğer kurallara uymaları için gözetmeleri üzere halkı görevlendirerek mezhepler arası çekişmeyi teşvik etmiş; Kutsal Kabir Kilisesi'nin yıkılması gibi eylemler, halkın geniş onayıyla karşılanmış gibi görünmektedir. İbnü'l-Kalânîsî, Mısır'daki Müslümanların kilisenin tahribatından memnuniyet duyduklarını ve halife adına dua ettiklerini

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/48-50; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/243-244.

aktarmıştır. Bu durumun halifeyi ülke çapındaki kiliseleri daha fazla yıkmaya teşvik ettiğini iddia etmiştir.¹ Halkın onayı diğer bazı tarihçiler tarafından da dile getirilmiştir. İbnü'd-Devâdârî, cizye ve zimmî kısıtlamalarını Hâkim-Biemrillâh “*iyi dinî davranışları*” arasında saymıştır.² Kalkaşendî de bu uygulamaları toplumsal açıdan olumlu olarak zikreder. Bununla birlikte onun eylemlerindeki tutarsızlık da tenkit edilmiştir; İbn Hallikân, sürekli bir şeyler yapıp bozduğundan yakınırkken,³ İbn Tağriberdî ve Süyûtî, kiliseleri yıkıp sonra yeniden inşa etmesi ve genel kararsızlığı nedeniyle halifeyi olumsuz bir şekilde zikretmişlerdir.⁴ Müslümanların öfkesini daha çok alevlendiren olay, Hâkim-Biemrillâh'ın, İslam'a geçen Yahudi ve Hristiyanlara eski dinlerine dönmeleri için verdiği izin olmuştur. Başlangıçta halk, toplu din değiştirmelere karşı küçümseyici bir kayıtsızlık göstermiş ve bazıları “*Allah camilerimizi ve ibadethanelerimizi onlardan korudu*” diyerek bunu değerlendirmiştir. Ancak sabır sınırları, Zâhir-Lii'zâzidînillâh döneminde, Hâkim-Biemrillâh zamanında İslam'a dönmüş ve sonra tekrar eski dinine geri dönmüş olan Ebû Zekeriya'nın Müslümanların saldırısına uğramasıyla aşılmıştır. Ebû Zekeriya, halkın ve yetkililerin tüm ikna çabalarına rağmen İslam'a geri dönmeyi reddetmiş ve halifenin izniyle 10 gün süreyle hapsedilmiştir; bu süreçte, sadece hadis yazmakla kalmamış, Kur'an ve fıkıh eğitimi almış, ayrıca Mekke'ye hacca gitmiş olan Ebû Zekeriya, dinini değiştiren diğer Hristiyanların davranışlarını yapmamıştır.⁵

Hâkim-Biemrillâh sonrasında, halkın kiliselerin restorasyonundan veya Hristiyan Behrâm'ın vezirliğinden duyduğu öfke kaydedilmiştir. Ancak yöneticiler, hoşnutsuzluğu gidermek yerine halkın kızgınlığını kendi menfaatleri söz konusu olduğunda kullanmak istemişlerdir.⁶ Örneğin, İbnü'l-Addas, Hâkim-Biemrillâh'a Hristiyan Vezir Fahd b. İbrâhim'in öldürülmesini teklif etmiş bu durumun sebebi olarak da halkın Hristiyanların güç ve servetinden şikâyetçi olduğunu bildirmiştir.⁷ Benzer biçimde Hâfız-Lidînillâh, Behrâm'ın devrilmesinde kamuoyunun baskısını gerekçe göstermiştir; halkın öfkesini resmî olarak ifade edebileceği mekanizmaların

¹ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 110.

² İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, 6/259-260.

³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/392-397.

⁴ İbn Tağriberdî, *en-Nücumu'z-zâhire*, 4/179; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire*, 2/281.

⁵ Müsebbihî, *Ahbâru Mısır*, 211; Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 376; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/11

⁶ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/241.

⁷ Makrîzî, *Hutat*, 3/58-59.

yokluğu, mesajların halifenin eline dolaylı ve sembolik yollarla ulaşmasını sağlamıştır.¹

Bu bağlamda, küçük çaplı karışıklıklar zaman zaman yaşansa da büyük çaplı isyanlar nadiren görülmüştür; en ciddi örnek, Azîz-Billâh döneminde Bizanslılara karşı konuşlandırılacak donanmanın yakılmasıyla meydana gelmiş, halk birçok kişiyi öldürmüş ve kiliseleri yağmalamıştır.² Fâtımî Mısır’ında Hristiyanlar, yabancı Hristiyan güçlerle bağ kurma girişimlerinde bulunsalar da hem devlet hem de halk tarafından bunlar genellikle şüphelye karşılanmıştır. Hâkim-Biemrillâh’ın, Mısırlı Hristiyanlara uyguladığı şiddet, Bizanslıların tepkisini çekmemişti. Frankların Kudüs’ü ele geçirmesi sırasında yerel Doğulu Hristiyanlarla herhangi bir yakınlık hissetmemesi ve Fâtımî Hilâfeti döneminde Haçlılar tarafından Mısır’daki Kıptîlerin Müslümanlarla birlikte katledilmesi, bu sürecin bir parçası olmuştu. Tüm bu gelişmeler, Müslüman halkın Kıptî komşularına karşı gizli bir öfke beslediğini göstermekteydi; hükümet ise halkın düşmanlığını genellikle görmezden gelmiş, bastırılmış veya kendi amaçları doğrultusunda gerektiğinde teşvik etmekten çekinmemişti.

2.1.6. Kıptî Kilisesi ve Fâtımî Halifeleri

Kıptîler, Fâtımîler döneminde Arap yönetimi altında tarihî süreçleri içerisinde en parlak dönemlerinden birini yaşamışlardır.³ Bu durumu destekleyen göstergeler arasında yeni kiliselerin inşa edilmesi, harap hâlde bulunan kiliselerin onarılması ve Patrikhane merkezinin Delta’nın ücra yerleşimlerinden tedricî olarak siyasî iktidarın merkezi olan Kahire’ye taşınması yer almaktadır.⁴ Ayrıca Patrik İbrâhim’in (364-367/975-978) ve Patrik Zekerîya’nın (394-423/1004-1032) Kahire sınırları içerisinde defnedilmiş olmaları, Kıptî Kilisesi’nin bu dönemde kazandığı itibarı ve kamusal görünürlüğü açık biçimde ortaya koymaktadır.⁵ Bu parlak dönemin ortaya çıkmasında, Kıptîlerin idarî ve toplumsal alanlarda görece öncelenmesi ve yer yer Sünnî halka

¹ Makrîzî, *İtti’azü’l-Hunefâ*, 2/241.

² Yahyâ Antâkî, *Târihü’l-Antâkî*, 233-234; Makrîzî, *İtti’azü’l-Hunefâ*, 1/370; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids*, 417; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 180.

³ Lane-Poole, *A History of Egypt*, 169; Samir Khalil Samir, “The Role of the Christians in the Fatimid Government Services of Egypt to the Reign of al-Hafiz”, *Medieval Encounters* 2 (1996), 177.

⁴ Marina Rustaw, *Herecy and the Politics of Community* (Londra: Cornell University Press, 2008), 107; Yaacov Lev, “The Fatimid Caliphs, the Copts and the Coptic Church”, 403-404.

⁵ Mark N. Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)* (Kahire: The American University in Cairo Press, 2022), 83.

tercih edilmeleri etkili olmuştur. Söz konusu yaklaşım, genellikle Fâtımîlerin Şî-İsmâilî kimliğine dayalı siyasî ve mezhebî politikalarının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Fâtımî Halifelerinin, ekonomik ve sosyal bakımdan farklı unsurlardan oluşan Mısır toplumunu istikrarlı ve dengeli biçimde yönetebilmek amacıyla görece tarafsız ve kapsayıcı bir siyaset izledikleri de bu durumun önemli sebeplerinden biridir. Kaynaklarda zikredilen bir diğer etken ise tabiatüstü bir boyuta sahiptir. Mukattam Dağı efsanesi ya da mucizesi olarak bilinen olayın, halife üzerinde derin bir etki bıraktığı ve bu hadisenin Kıptîlere yönelik daha ılımlı politikaların benimsenmesinde belirleyici olduğu ifade edilmektedir.¹

Bölümü ihtiva eden kısımlarda genel olarak Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa'nın eseri kullanılmıştır. İslâm tarihine dair konuları içeren kaynaklarda yer alan bölümlerde Kilise'ye ilişkin bilgilere ise kısmen rastlanmıştır. Bu kayıtların büyük ölçüde Sâvîrus'ta mevcut olması, söz konusu bilgilere ihtiyatla yaklaşmayı zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte, bu bilgilerin konuyla doğrudan bağlantılı olması, Fâtımî döneminde “öteki”nin bakış açısını yansıtması bakımından farklı kayıtların değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Ayrıca bilgilerin yalnızca tek bir kaynakta yer alması, bunların eleştirel bir süzgeçten geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak söz konusu verilerin tamamen dışarıda bırakılması durumunda konu bilgi düzeyinde eksik kalacağından, genel olarak Sâvîrus'a atıf yapılmıştır.

2.1.6.1. Kilisenin İç İşlerine Müdahale

Fâtımî Dönemi, kilise ile devlet ilişkilerinin belirgin biçimde iç içe geçtiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Emevî Halifelerinden İhşîdîler dönemine kadar geçen süreçte, bu ilişki zaman zaman devletin kilisenin iç işlerine sınırlı müdahaleleri şeklinde tezahür etmiştir. Ancak Fâtımîler döneminde bu müdahalelerin kapsamı genişlemiş ve kilisenin iç yapısına yönelik sistematik bir müdahale niteliği kazanmıştır. Bu süreçte devlet, yalnızca patriklik ve diğer dinî görevlere yapılan atamalara müdahil olmakla kalmamış; aynı zamanda Nûbe ve Habeşistan'daki Kıptî kiliselerinin iç işlerine de doğrudan etki eder hâle gelmiştir. Devletin kilise doktrinine yönelik müdahaleleri ise, Fâtımî döneminde devlet-kilise ilişkilerinin ulaştığı ileri düzeyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu müdahalelerin arka planında,

¹ Samir Khalil Samir, “The Role of Christians in the Fatimid Government Services of Egypt to reign of al-Hafiz”, *Medieval Encounters* 2 (3), 180.

Fâtımî yönetiminin ehl-i zimme politikaları çerçevesinde dinî kurumları idarî ve siyasî denetim altına alma çabası yer almıştır. Nitekim İbrâhim'in patrikliği döneminde (365-368/975-978), Mısır hâkimiyetini ele geçirmiş olan Fâtımî Devleti'nin, iki yüzyılı aşan iktidarı boyunca hemen her patriğin görev süresi içinde en az bir kez kilisenin iç işlerine müdahale ettiği anlaşılmaktadır.¹ Bu tablo, Fâtımî döneminde kilisenin yalnızca dinî bir kurum olmaktan çıkarak, devletin siyasî ve idarî düzenlemelerine doğrudan eklemlenen bir yapı hâline geldiğini göstermektedir. Devletin kilise iç işlerine müdahalesi, klasik anlamda bir dinî baskıdan ziyade, merkezi otoritenin toplumsal ve dinî gruplar üzerindeki kontrolünü artırma yönünde izlediği pragmatik bir siyasetin parçası olarak değerlendirilmelidir. Özellikle Nûbe ve Habeşistan'daki Kıptî kiliselerine yönelik müdahaleler, Fâtımî yönetiminin sınır ötesi dinî yapıları da siyasî denetim alanına dâhil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, Ortaçağ İslâm dünyasında dinî kurumların, devletin meşruiyet, istikrar ve sınır politikalarının ayrılmaz bir unsuru hâline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Devletin kilise iç işlerine yönelik müdahalelerinin, çoğunlukla belirli bir siyasî politikanın zorunlu sonucu olarak değil, kilise bünyesinde ortaya çıkan anlaşmazlıkların kendi iç mekanizmalarıyla çözülememesi nedeniyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, devletin Kıptî toplumunun kendi içinde çözmesi gereken meselelere doğrudan ve keyfî biçimde müdahil olmadığı; ancak taraflardan birinin sorunu devletin üst idarî mercilerine taşınması durumunda sürece dâhil olduğu görülmektedir. Zamanla bu tür başvuruların artması, kilise-devlet ilişkilerinde yeni bir işleyiş biçiminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu durumun, kilise otoritesinin algılanışını ve toplumsal dinamikleri etkilediği, özellikle dinî liderliğin meşruiyeti ve temsil gücü konusunda topluluk içinde farklı değerlendirmelere yol açtığı söylenebilir.

Kilisenin iç işlerine müdahale genellikle din adamı atamalarında kendini göstermişti. Bunun örneklerinden biri Hâkim-Biemrillâh devrinde, patriklik makamında olan Zekerîyya'nın görev süresinde (394-423/1004-1032) yaşanmıştır.² Vâdi'n-Nâtrun'da bulunan Ebû Makar Manastırı'ndan (Makarios Manastırı) bir rahip olan Yuhannis'in piskopos olarak tayin edilmek istemesi, piskopos atamalarına karışıldığının önemli bir örneği olmuştu. Tayinlerin ödeme gücüne bağlı olarak

¹ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 153.

² Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, 89.

yapıldığını fark etmiş olmasına rağmen, Yuhannis yeterli parası olmadığı hâlde makam talep etmişti. Akrabalarının ve müritlerinin etkisinde kalan ve pasif bir role sahip olan Zekeriya,¹ makam görüşmelerinde malî anlaşmalar sağlanıp isim kendisine sunulduğunda, görüşmeleri kendisi yapmamış, bunları akrabalarına veya müritlerine yönlendirmişti.² Yuhannis'e gelince, temel şart olan yeterli malî güce sahip olmadığı için o Mısır'ın, nüfusu azalmış ve harap hâlde olan Debegû³ adlı beldesinde bir makama/göreve atanmak istemişti. Patrik, durumu yeğeni Sehâ⁴ Piskoposu Khail'e (Michael) anlattığında, o rahibe hakaret etmiş ve rahibin isteği reddedilmişti. Yuhannis, dönemi göz önüne alarak *“zeki bir âlim, özellikle de fakirse, hiçbir işe yaramazmış; ancak cahil ve zekâsı olmayan kişi, özellikle de zenginse, onlar tarafından onurlandırılır ve saygı görürmüş”* düşüncesine hâkimdi.⁵ Buna tepki olarak hakkını aramak için yola çıkmıştı. Yuhannis'in ilk işi, Mısır hâkimi olan Fâtîmî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'a bu usulsüzlüğü şikâyet etmek için onunla görüşmek olmuştu. Yuhannis'i dinleyen halife, isteğinin gerçekleştirilmesi için bir mektup yazmıştı. Patrik, Mısır'da görevli arkonlar/archonlar,⁶ tarafından bu durum kendisine bildirildiğinde, yeğenine bahsi geçen mektuptan söz etmişti. Yuhannis tekrar patriğin yanına geldiğinde, patriğin yeğeni onun katledilmesi için uğraşmış, ancak başarılı olamamıştı.⁷

Patrik, Yuhannis'in öldürülme girişimini duyunca üzülmüş ve bu olay, patriği Yuhannis'i boş bir piskoposluk makamına atama sözünü vermeye sevk etmişti. Öte yandan meseleden sorumlu tuttuğu yeğenini de aforoz etmişti. Ancak o süreçte iki piskoposun ölümünden dolayı makamlar boş kalsa da patrik sözünü tutup Yuhannis'i bu makamlardan birine tayin etmemişti. Bunun üzerine Yuhannis, tekrar şikâyet etmek

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/181; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 245.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 155.

³ Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesalik ve'l-memalik* (Dârul-Garbi'l-İslâmî, 1992), 2/761; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 2/438.

⁴ Aşağı Mısır'da bulunan beldelerden biridir. Ancak Kıptilere dair olaylarda Sehâ Piskoposluğunun farklı hadiselerde karşımıza çıkması mekânın Kıptiler için önemli olduğunu düşündürmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 3/193.

⁵ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/180; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 245.

⁶ “Yunanca bir kelime olarak kabul edilen archon, “yönetmek veya birinci olmak” anlamına gelir. Terimsel anlamda kelime, deneyimi ve kiliseye olan bağlılığı sayesinde Kıptî topluluğunun önde gelen bir üyesi olarak onurlu bir statü kazanmış kilise üyeleri için kullanılmaktadır.” Bkz. Randall Stewart, “Archon”, *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 1/229.

⁷ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/181; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 245.

üzere Halife Sarayı'na gitmişti. İkinci defa Hâkim-Biemrillâh'ın yanına şikâyet için gittiğinde, Yuhannis, halifeye patriğin otoritesini artık tanımadığını bildiren mektup sunmuştu. Bunun üzerine patrik huzura getirilip hapisle cezalandırılmıştı.¹ Üç ay sonra serbest bırakıldığında ise, piskoposların çoğu da dahil olmak üzere birçok kişi için bir sığınak hâline gelen Vâdi'n-Nâtrun'a gelmişti.²

Yuhannis'in atama için halifeyi kilise meselesine dahil etmesi, öncelikle kilise doğasına aykırı bir usulsüzlüğü göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmişti. Fâtımî öncesi dönemde, zor durumda kalındığı için para karşılığında satılan dinî makamlar, Hâkim-Biemrillâh devrinde Patriğe yakın bir grup tarafından bu kez malî çıkar üzerine satılmıştı. Patriğin mizacının yöneticiliğe uygun olmayışı; akrabalarının onun bu huyunu bilerek hareket edip görevlerini suistimal etmeleri ve hatta kendilerinden şikâyet edildiğinde kişiye zarar vermekten çekinmemeleri gibi hususlar, kilisenin içine düştüğü durumu ortaya koymuştu. Ancak Patriğin yeğenini aforoz etmesi ve tayin için söz vermesi, bir reform olarak düşünülebilirse de hem kendi mizacı hem de şartlar onun etkili bir yönetim anlayışına sahip olmadığını göstermişti.

Bahsi geçen örnek, özellikle alelade bir rahibin bile şikâyet makamı olarak Müslüman halifeyi seçtiğini göstermesi bakımından önemlidir. Kilise üyeleri kendi iç meselelerini aralarında çözmeleri gerekirken, üst düzey bir rütbeye sahip olmayan biri yapılan haksızlığı halifeye taşımaktan çekinmemiştir. Buna ek olarak, Hâkim-Biemrillâh gibi bir kişinin bu duruma sinirlenmek yerine rahibi dinleyip, bir emirname yerine geçebilecek bir mektupla atamanın yapılmasını istemesi, halife ve kilise ilişkisinin geldiği noktayı göstermektedir. Ayrıca halife, ikinci şikâyetle bizzat patriği cezalandırarak kilise iç meselesini devlet meselesi hâline getirmişti.

Yuhannis'in girişimleri, kendisi gibi piskoposluk makamını talep edenler için âdeta bir kılavuz işlevi görmüştü. Örneğin, Hristodulos'un (438-469/1047-1077) patrikliği döneminde Filutus adında bir keşiş bir makam istemiş, ancak isteği reddedilince Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'a, şikâyetle bulunmuştu. Mısır'da bir grup başrahip, şikâyeti bir süreliğine engellemeye çalışsa da keşiş sonunda halifeye ulaşmıştı. Mezkûr Halife, patriğin tutuklanmasını emretmişti. Evi aranarak 6.000

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/193; Paul E. Walker, *Caliph of Cairo*, 245.

² Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, 91.

dinarına el konulmuş, başrahiplerin çabalarıyla patrik serbest bırakılmasına rağmen parası hazineye devredilmişti.¹

Bu olaylar esnasında patriğin tutuklanmasının asıl sebebi, büyük olasılıkla keşişin patriğin para biriktirmesini şikâyet etmesidir. Burada asıl üzerinde durulması gereken nokta ise Filutus'un din adamı olup olmadığına ilişkin tartışmalardır. Piskoposluk talep edebilmesi için rahip veya keşiş makamında olması gerektiğinden, Filutus'un bir din adamı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak söz konusu olayın, Filutus'un gerçekten makam elde etme isteğinden mi kaynaklandığı yoksa kişisel hırs ve nefretinin bir sonucu mu olduğu muğlaktır.² Şikâyetin bizzat Müslüman hükümete yapılması ise kiliseye üzerinde başka bir güç olduğunun hatırlatılması manasını ihtiva edebilir.

Belirtmekte fayda var ki o dönemlerde dinî makam talepleri yalnızca halifeye değil, valilere de yapılabilirdi. Sâvîrus'un kaydına göre, Büleyna³ halkından kuyumculuk ile uğraşan Bîmun'un (Poimen) makam talebi bunun bir örneğini teşkil etmişti. Mezkûr şahıs, Vâhâ⁴ bölgesi yöneticisi Mukarrîb b. Mâdî'den⁵ getirdiği bir mektupla İskenderiye'de bulunan Patrik Hristodulos'a gelmişti. Bu mektup, Yukarı Sa'id bölgesindeki Erment⁶ beldesinin piskoposu Basîlus'un ölümünü bildiriyordu. Ayrıca Bîmun, piskopostan boşalan makama kendisinin tayin edilme isteğini bu mektupta belirtmişti. Neticede, patriğin onayıyla talep edilen atama derhal yapılmıştı. Bîmun'un atanmasıyla boşalan makama ise Bifâm adında bir kişi getirilmişti. Bîmun ve Bifâm görevlerine başlamak üzere yola çıktıklarında, Batu Piskoposu Circis de kendilerine eşlik etmişti. Circis'in görevi, Nûbe Kralı'yla görüşerek patriğin bazı konulardaki yardım talebini krala iletmektir. Ancak Bîmun ve Circis Erment'e vardıklarında, daha önce öldüğü bildirilen Basîlus'un aslında hayatta olduğunu görmüşlerdi. Bu durum üzerine Nûbe'ye doğru yola çıkmışlardı. Nûbe Krallığı'na vardıklarında, iyi karşılanan iki piskopos hem yeni kilisede vaaz vermiş hem de

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/274-275.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 159.

³ Nîl Nehri'nin batı kıyısında bir şehir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 1/493.

⁴ Mısır'da vahalar üç kısma ayrıldı. Metinde bahsedilen Vaha ise üçüncü Vaha'dır. Bölgenin en uzak kısmı Nûbe toprakları arasında altı merahillik mesafe vardır. Levâte Berberîlerinden bir grup orada yaşamaktaydı. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 5/342.

⁵ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesalik ve'l-memalik*, 2/664.

⁶ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesalik ve'l-memalik*, 1/278.

mektuba olumlu yanıt alarak İskenderiye'ye geri dönmüşlerdi. Bîmun ise Erment'te bulunan bir köye yerleşmiş ve 473 (1080-1081) senesinde Basîlus'un ölümünün ardından istediği göreve atanmıştı.¹

Bîmun'un tayini için Vali Mukarrîb b. Mâdî'nin mektup göndermesi, o dönem yöneticilerinin atamalara müdahalesini gösteren mühim bir misaldir. Bununla birlikte, merkezden uzak yerlerdeki makamlarda kimlerin bulunduğu o dönem yöneticileri tarafından takip edilmediği görülmektedir. Bu durumu düşündüren husus, Erment'teki piskoposun ölüm haberi doğrulanmadan yerine hemen başka bir piskopos atanmış olmasıdır. Öte yandan, Bîmun'un hem piskopos hem de kuyumcu olmasının, şehrin yöneticisi ile iyi ilişkiler kurmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Valinin atama için Bîmun'a resmi bir mektup vermesi ise ikili ilişkiler açısından dikkate değerdir.²

Kıptî Patrik Zekeriya'dan yaklaşık 1.5 asır sonra, maddi bir karşılık bedeliyle makam elde etmenin yasaklandığı bilinmektedir. II. Cebrail (Gabriel b. Tureyk) (525/1131-540/1145) döneminde *simony*³ almak yasaklanmış olmasına rağmen, Bugerâ/Bugirah adlı bir keşiş, İhmîm piskoposluğuna atanmak için patriğe para teklif etmiş ve keşişin makam için ısrar ederek defalarca patriğin yanına geldiği de zikredilmiştir.⁴ Son çare olarak Bugerâ, o sırada Halife Hâfız-Lidînillâh'ın veliahtı konumunda bulunan oğluna başvurarak, patrikle yaşadığı ihtilafta arabuluculuk yapmasını talep etmiştir. Bunun üzerine patriğe baskı yapılmışsa da talebi tekrar reddedilmişti. Hatta patriğin bizzat Halife Hâfız-Lidînillâh'a mektup yazarak, rüşvetle makam arayışının yasak olduğu ve Hristiyanlıkta buna izin verilmediği aktarılmıştı. Mektubun halifeyi etkilediği aşîkârdır, zira halife, bunun üzerine patriğe müdahale edilmemesi ve dinî kararlardaki hiçbir hususta zorlanmayacağı yönünde bir belge göndermişti. Ancak II. Cebrail'in bizzat halifeden aldığı tasdik, istenilen şekilde değerlendirilememişti. Keşişin zengin olduğu haberi patriğe ulaşınca, onun “*dininden döneceği*” ve parasının kullanılamayacağı endişesi, patriğin geri adım atmasına neden olmuştu. Her ne kadar istediği bölgedeki piskoposluğa tayin etmese de keşişi farklı bir

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/280-282.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 154.

³ Bu kavram, “manevi olan veya maneviyatlara eklenen şeyleri geçici bir fiyat karşılığında satın alma veya satmaya yönelik kasıtlı bir niyet” şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Azize Uygun, “Hristiyan Kilise Tarihinde Simoni Uygulamaları”, *BEUIFD*, Haziran-June 2025, 12 (1), 74.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/54; Subhi Y. Labib, “Gabriel II”, *The Coptic Encyclopedia*, 4/1127-1129.

bölgedeki piskoposluğa atamıştı.¹ Bu, başka bir bölgeye tayin sözü verdiğini göstermeye yönelik bir tutum olarak yorumlanabilir. Ancak keşişten gelen paranın kullanılmış olması da göz ardı edilmemelidir.²

Son örnekteki olay, kilise-halife ilişkisinin farklı bir boyutunu ortaya koyar. Öncelikle, makam talep eden keşişin halifenin veliahdına başvurması ve şikâyetini iletmesi, merkezden uzak kişilerin de sarayın içindeki siyasî krizlerden haberdar olduğunu göstermişti. Zira Hâfız-Lidînillâh'ın en küçük oğlu Ebû Tûrâb Haydere'yi veliaht tayin etmesi, ortanca oğul Hasan'ın isyanına sebep olmuştu. 528 (1134) senesinde Hasan'ın başlattığı isyan ordunun ikiye bölündüğü bir mücadeleye dönmüştü. Bunun akabinde Hasan'ın kuvvetleri savaşı kazanınca babası Hâfız-Lidînillâh, Hasan'ı veliaht tayin etmiş ve böylece Hasan devleti fiilen ele geçirmişti.³ Bu durum, bir keşişin yalnızca siyasî çalkantılardan haberdar olmadığını, aynı zamanda asıl erkin kime ait olduğunu idrak ettiğine de işaret eder. Keşişin bizzat veliaht ile iletişim kurması ve ondan “*mağduriyetini*” gidermesini istemesi, onun politik açıdan da stratejik davrandığını göstermektedir.

2.1.6.2. Patrikhane Tayinleri

Fâtımî Hilâfeti devrinde atamalara dair ilk örnek olarak şu malumat zikredilebilir. 393 (1003) senesindeki patrik seçimlerinde İbrâhim b. Bişr adında bir kişi patrik olmak üzere Kahire'ye gelmişti. Halifeden patriklik için bir kararname alarak İskenderiye'ye döndüğünde yanında devletin silahlı görevlilerini de getirmişti. Ancak İskenderiye'de toplanan piskoposlar, İbrâhim'den rahatsız oldukları için onun mizacına taban tabana zıt olan Zekeriya'yı patrik olarak kutsamışlardı. İbrâhim'in İskenderiye'ye gelişi patriklik tayininden sonra gerçekleşmişti ve bizzat halifeden bir emirname almıştı. Bu kişinin, piskoposluğa atanmasıyla durumunun düzeltilebileceği düşünülmüştü.⁴ Piskoposlar ve patrik, onu hemen *hegumenos*⁵ ilan etmiş ve boşalacak

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/55; Subhi Y. Labib, "Gabriel II", *The Coptic Encyclopedia*, 4/1127-1129.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/55.

³ E. Graefe, “Hâfız”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987); Ahmet Güner, “Hâfız-Lidînillâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/174-175.

⁵ Bazı rahiplere verilen unvandır. Din adamların ve keşişlerin olduğu grupta liderliği temsil etmek için kullanılır. En yüksek rahiplik rütbesi olarak düşünülmektedir. Bkz. Ewa Wipszycka, “Hegumenos”, *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan Publishing Company, 1991), 4/1215-1216.

ilk piskoposluk makamına tayin edileceğine dair söz vermişlerdi. İbrâhim'in, bu teklifi kabul ederek Menûf piskoposluğu boşalana kadar beklediği düşünülmektedir.¹

İbrâhim b. Bişr'in, Hâkim-Biemrillâh gibi bir halife ile makam için görüşebilmiş olması ve istediği tayin kararını alması, üstüne üstlük silahlı devlet görevlilerinin kendisine refakat etmesi, Kıptî halkı içinde iyi ilişkiler kurduğunu ve halifenin de bu ilişkileri kullanmak istediğini göstermiş olabilir. Ayrıca, onun zengin bir tacir olması da halifenin ona olumlu yaklaşımını açıklayabilir. Ancak tayinin başarısız olmasına rağmen halifenin durumu takip etmediği ve İbrâhim'in kendisine verilen sözün yerine getirilmesini beklediği de unutulmamalıdır.²

Diğer yandan Zekeriya'nın 423 (1032) yılındaki ölümüyle patriklik için yeniden bir mücadele başlamıştı. Öyle ki bazı kişiler, tekrar halifeye müracaat ederek ondan atama kararı beklemekteydiler. Fakat tüm Kıptî cemaat aynı fikirde değildi. Bu durumun kaos yaratmasından endişe eden Bugeyrâ ve bir grup Kıptî, Vezir Ali b. Ahmed el-Cercerâ'ye (ö. 436/1045) gitmişlerdi. Vezir ise onlara, uygun adaylardan oluşan bir grup oluşturmalarını ve sayıyı üçe indirene kadar seçim yapmalarını tavsiye etmişti. Kalan üç ismin bir kâğıda yazılmasını ve masum bir çocuğun bu kâğıtlardan birini seçmesini de eklemişti. Fakat piskoposlar, bunu hâlâ bir müdahale olarak algılayarak öneriyi uygulamamışlardı.³ Vâdi'n-Natrûn'da toplanan piskoposlar, vezirin teklif ettiği usulü yapmak yerine tekrar bir tartışmaya girişmişti. Sonuçta, 14 yaşında Şenûde adında bir keşiş, 65. Patrik olarak seçilmişti.⁴

437 (1046) senesinde patriğin ölümü üzerine, yeniden patrik seçimi için girişimler yapılmıştı. Seçimde bir grup, adı geçen adaylardan memnun olmayınca, atamayı dışarıdan bir otoritenin müdahalesiyle değiştirmek istemişti. Müdahale için, Müslüman idareciler ile iyi ilişkiler içinde olan Ebû Yahya Zekeriya adlı yaşlı bir adamdan yardım istemişlerdi. Ancak, bu yaşlı adamın herhangi bir girişimde bulunup bulunmadığı belirsizdir; bununla birlikte tayini kararlaştırılan kişinin seçimi iptal edilmişti. Belki de Fâtımî iktidarının müdahale edebilme ihtimali, bu seçimin iptaline

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/177; Swanson, *The Coptic Papacy*, 89-90.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 165.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/229.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/230; Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, 94.

yol açmıştı.¹

454 (1062) yılında Ebû Ya'kub adlı bir keşiş, Müstansır-Billâh'a isyan eden Türk komutan Nâsiruddevle Hasan b. Hamdân et-Tağlibî (ö. 465/1072-1073) ile dostane bir ilişki kurmuştu. Dönemin Patriği Hristodulos'u devirip yerine geçmeyi planlayan keşiş, bu isteğini Nâsiruddevle'ye iletmişti. Ancak kumandan İskenderiye'ye ulaşmadan Ebû Ya'kub hayatını kaybetmişti. Haberi aldığı anda Nâsiruddevle, “*Vallahi, ben gelene kadar hayatta kalsaydı, arzusunu yerine getirir ve onu patrik yapardım*” demişti.²

Bu mevzuya dair bir başka ilginç örnek şöyledir. V. Michael'in (539-541/1145-1146) patriklik seçiminde, bizzat halifeden tören için izin alınmış ve halife, patrik için bir emirname yazmıştı. İlginç olan, aynı patriğin törende önce diyakoz, ardından rahip, daha sonra hegumenos olarak atanması ve nihayet “*Halife Hâfız'ın iznini aldıktan sonra*” patrik olarak tayin edilmiş olmasıdır.³

541 (1146) senesinde dördüncü patriğin seçiminde, Vezir Ali b. Ahmed'in önerisinin uygulandığı dikkati çekmektedir. V. Michael görevde sekiz ay kaldıktan sonra ölmüştü. Bir önceki seçimde son üç aday arasında yer alan Yuhanna'nın atanmasına karar verilmişti. Ancak sekiz ay önce patrikhaneye müracaat etmiş ve başarılı olamamış olan Keşiş Yu'annis b. Kadran, bu karara itiraz ederek halifeye başvurmuştu. Halife Hâfız-Lidînillâh, karşıt görüşlerin sunulacağı bir konsey toplanmasını istemiş; kendisinden istenilen müdahale talebinin bu konseyde görüşülmesi amaçlanmıştı. Konseyde yalnızca Hristiyanlar değil, Müslüman yetkililer de bulunacaklardı. Piskoposlar, havâsu'd-devlet (devletin ileri gelenleri), sâhibu'l-bab,⁴ kâdi'lkudât⁵, sâhibu divân-ı inşâ⁶ ve diğer devlet görevlilerinin huzurunda arzu edilen konseyi gerçekleştirmişti. Sonuç olarak, ilk kararın uygulanması

¹ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 168.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/312-313.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/62.

⁴ Fâtîmî Devleti'nde vezire vekalet eden görevli ve protokol sorumlusu. Bkz. Sadi S. Kucur, “Sâhibü'l-bâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/522.

⁵ İslâm devletlerinde yargı sisteminin başında olan görevliye verilen isimdir. Fâtîmî Devlet protokolünde vezirden sonra dâi'd-duâtan önce gelmektedir. Bkz. Şükrü Özen, “Kâdi'l-kudât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/79.

⁶ Devlet yazışmalarından sorumlu Dîvânü'r-resâil'in Fâtîmî Devleti'nde karşılığı Dîvân-ı İnşâ'dır. Başındaki kâtibe de sâhibu divân-ı inşâ ismi verilmiştir. Bkz. Fatih Y. Ayaz, “Sır Kâtibi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/116.

kararlaştırılmıştı.¹

2.1.6.3. Farklı Hususlarda Devletin Dâhli

Makam talebi devletin en sık müdahale ettiği konu olmasına rağmen, bazı durumlarda piskoposlar veya din adamları, patriği çeşitli talepleri kabul etmeye zorlamak amacıyla Fâtımî Hilâfeti'ne müracaat etmişti. Philotheus'un patrikliği sırasında (369-393/979-1003), usulsüz bir tayin yapmak isteyen patriği, Kahire'de bulunan üst düzey rahipler engellemişlerdi. Rahipler, durumu vezire bildirmişler ve vezir, patriği tutuklatarak zindana attırmış ve kurtuluşu için 3.000 dinar talep etmişti.²

Diğer bir müdahale, II. Şenûde'nin (423-437/1032-1046) patrikliği döneminde gerçekleşmişti. O, İskenderiyelilere her sene kiliselerinin bakımı için kullanacakları 500 dinarı ödeyeceğini taahhüt ettiği bir belge imzalamıştı. Ancak, günü gelip bu borç tahsil edilmek istenince patrik ödemeyi reddetmişti. Bunun üzerine İskenderiyeliler bu durumu valiye bildirmişlerdi. Patriğin bu süreçte parayı bulmak için boş makamları satmaya başladığı zikredilmiştir. Fakat bazı rahiplerin durumu devlete şikâyet etmesi, onun geri adım atmasına sebep olmuştu.³

V. Michael döneminde yaşanan bir diğer vakada ise, patriklik tarafından el konulan bazı kiliselerin ilgili piskoposlara iade edilmesi meselesi sorun teşkil etmişti. Patriğin bu iadeyi reddetmesi üzerine rahipler, konuyu hükümet yetkililerine şikâyet edeceklerini bildirmişlerdi. Bu tehdit işe yaramış ve iade meselesi çözüme kavuşmuştu.⁴

Patrik II. Kiril (470-486/1078-1092) döneminde, Aşağı Mısır Piskoposlarından bazıları, maiyetlerindeki görevlilerin uzaklaştırılmasını talep etmişlerdi. Reddedildiklerinde, Vezir Bedr el-Cemâlî'ye (ö. 487/1094) giderek durumu kendisine izah etmeye çalışmışlardı. Ancak, onun kendileriyle ilgilenmeyeceğini düşündüklerinden, vezirin baş bahçıvanı olan Yusuf adında birine müracaat etmişlerdi. Piskoposlar, aralarında vezirin hemfikir olacağı ve kabul etmeye meyilli olacağı

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/66-67.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/151.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/234; Subhi Y. Labib, "Shenute II", *The Coptic Encyclopedia*, 7/2135.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/386-387.

usulde bir şikâyet mektubu hazırlamışlardı.¹ Şikâyet hakkında ayrıntılı malumat vermemiş olmalarına rağmen, beklediklerinden oldukça farklı sonuçlar doğmuştu. Bedr, patriğe ve Mısır'daki tüm piskoposlara, 478 (1086) senesinde Kahire'de düzenlenen *sinodda* (konsil) toplanmalarını emretmişti. Toplantının sonucunda Bedr, piskoposları barış içinde yaşamaları ve liderleri olan patriğin otoritesine itaat etmeleri yönünde uyarmıştı.²

Patrik Hristodulos döneminde, bir piskoposun kişisel hırsı sebebiyle yaşanan bir hadise doğrudan güç kullanılarak bastırılmıştı. Dîvânda görevli olan Şeyh Ebû Zikr Yahya b. Makara, bizzat olayın çözülmesinde rol oynamıştı.³ Bu dönemde, Evharistiya'da bir adamın ritüele itirazı sonucunda kiliseden tardedilmesi de önemli bir vaka olarak kaydedilmişti. Söz konusu kişi, halifenin hekimi Ebü'l-Biştir'di. Mezkûr şahıs, durumu Vezir Yazûrî'ye iletmişti; ancak şikâyeti dikkate alınmamıştı. Muhtemelen Ebü'l-Biştir'in şikâyeti, ülkede düzeni sağlamaya çalışırken meşgul olan ve Türk ile siyahi askerler arasındaki hizip çatışmalarıyla zaten sıkıntıya giren Yazûrî'yi ilgilendirmeyecek kadar önemsizdi.⁴

Kiliseye müdahalenin bir diğer örneği, Bedr el-Cemâlî'nin döneminde gerçekleşmişti. Ancak bu olay, kilise iç işlerine doğrudan karışmaktan farklıydı. İbnü't-Tavil adlı bir kişi de dahil olmak üzere bir grup Süryânî, vezire giderek Kahire dışındaki Dîrû'l-Handek⁵ bölgesindeki boş kiliselerden birini konaklamaları için talep etmiş ve bu istek kabul edilmişti. Buna karşın, bir grup Ermeni de aynı bölgeden bir kilisenin kendilerine tahsis edilmesini istemişti. Fakat Ermeniler konaklamak yerine kiliseyi dinî faaliyetler için kullanmayı amaçlamış; piskoposun ise istedikleri kiliseyi yem deposu olarak kullandığını belirtmişlerdi. Vezir durumu araştırmış, şikâyetin doğru olduğunu tespit ederek kilisenin temizletilip Ermenilere teslimini emretmişti.⁶

2.1.6.4. Dinî Öğreti ve Ritüeller Konusunda Müdahale

Kilisenin takip ettiği ve sürdürmeye çalıştığı öğretiler, kurumsal anlamda

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/333-334; Subhi Y. Labib, "Cyril II", *The Coptic Encyclopedia*, 3/675-676.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/337; Michael Brett, "The Coptic Church" 52.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/261; Subhi Y. Labib, "Christodoulus", *The Coptic Encyclopedia*, 2/545-546.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/256-257.

⁵ Kahire'nin deniz kıyısına yakın dış mahallelerinde bulunan ve Cevher tarafından yıkılan bir manastırın yerine inşa edilen ibadethanedir. Bkz. Makrîzî, *Hitat*, 4/433.

⁶ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/356.

kilisenin bağımsızlığını temsil etmişti. Kimlik ve varoluş amacının iki temel ayağı olan öğreti ve ritüeller, mezhebî düşünce etrafında şekillenmişti; bu nedenle, kilisenin bağımsızlığının bir göstergesi olarak değerlendiriliyordu. Görünen o ki kilise özerkliğinin Müslüman yönetime bırakılması anlamına gelen örnekler, kilisenin doktrinel anlaşmazlıklarda yetkilileri sürece dahil etmesi sebebiyle ortaya çıkmıştı.

Fâtımî Devri'ne dair örnekler, Patrik V. Yuhanna'nın (542-562/1147-1166) döneminin sonlarına doğru tarihlenebilir. İlk örnekte, Semennûd'da¹ ikamet etmekte olan Anbâ Salamûn önderliğinde bir grup keşiş liturjinin sonuna (el-Kuddâs) seleflerinin zikretmediği kendilerinin uydurdukları yeni bir ifade eklemişlerdi. "Bedenî" yerine liturjide farklı yerlerde geçen "Hayat veren" anlamına gelen Kıptî bir kelimenin eklenmesi kilise anlaşmazlığına sebebiyet vermiştir.² Semennûd Piskoposu Anbâ Makara, patriğe bu yeniliği sundu, patrik eklenen ifadeyi incelemek üzere bir grup piskoposu bir araya getirmişti. V. Yuhanna, bu ifadeyi doğru bulmuş ve Mısır'daki tüm kiliselerde tartışmalı ifadenin resmi ayine eklenmesi emrini vermişti. Ancak Semennûd Piskoposu Anbâ Makara ve takipçileri bu emri kabul etmemişti. Şikâyetlerin istedikleri şekilde sonuçlanmaması üzerine, durum vezir Tala'î b. Ruzzîk'e (ö. 556/1161) iletilmişti. Vezir, "paraya ve adaletsizliğe düşkün" olması sebebiyle olayı, meseleden maddî çıkar sağlamak gayesiyle bir fırsat olarak değerlendirmişti.³ Vezir, keşişlerden para getireceklerine dair bir söz aldıktan sonra, patriği ve rahipleri huzuruna çağırmıştı. Konusu Hristiyanlık inancı üzerine olan üçüncü konseyde bir tartışma çıkmış ve patrik yanındakileri tartaklamaya başlamıştır. Bunun üzerine olaya müdahale eden vezir, patriğin zincire vurulmasını, görevden alınmasını ve hapse atılmasını emretmişti. Buna ek olarak, para cezalarını tahsil edenleri Delta piskoposluklarından vergi almak üzere görevlendirmişti. Talâî'nin, 19 Ramazan 556'da (11 Eylül 1161) ölümüne kadar patrik cezalı durumda kalmıştı.⁴

İlk örnekte, şikâyet eden piskopos ve onun takipçilerine ne olduğu bilinmemektedir. Ancak vezir hakkında zikredilen olumsuz özellikler ve vergi emri,

¹ Mısır'ın Nil Nehri kıyısında bulunan kadim Dimyat taraflarında bulunan bir şehirdir. Bu şehir ile el-Mahalla arasında iki mil mesafe vardır. Semennûdiyye adlı köy ona eklenmektedir. Muazzam bir mabedin bu beldede olduğu zikredilmiştir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 3/254.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/92.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/93; Swanson, *The Coptic Papacy*, 121.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/94; Swanson, *The Coptic Papacy*, 121.

bahsi geçen piskoposun bulunduğu Delta bölgesinden de vergi alındığını ve para cezasına çarptırılanlar arasında yer aldığını düşündürmektedir. Vezir, emrini herhangi bir bölge veya kişiyi ayırmaksızın vermişti. Anbâ Makara'nın patriği şikâyet etmesindeki gerçek sebep bilinmemekle birlikte, onun bu girişimi, bizzat kilise idarecilerinden birinin isteğini gerçekleştirmek için Müslüman yetkiyi kullanma çabasının başarısız olduğunu göstermektedir. Ayrıca, eklenen ayin ifadesinin hâlâ devam ettiği göz önüne alındığında, Anbâ Makara'nın bu girişimi Müslüman yetkililerin sorunu çözmek gibi bir kaygı taşımadığını göstermektedir.

V. Yuhanna'nın döneminde meydana gelen ikinci vaka, kiliseyi fikrî açıdan bölünmeye götürecek kadar ciddiyet arz etmişti. Bu olayda Ortodoks öğretilerinin bazıları, Katolik öğretilerle değiştirilme veya birlikte uygulanma biçiminde zuhur etmişti. Kuzey bölgesinde İbnü'l-Kanbâr olarak bilinen Mark'ud-darîr b. Mawhub, Dimyat piskoposluğu tarafından Sa'id bölgesine atanmış¹ ve ayinlerde, bireyin yalnızca rahip huzurunda günah çıkarabileceğini, özel bir buhur önünde yapılan günah çıkarmanın geçerli olmayacağını iddia etmişti. O, rahiplik yetkisinin ve kurtuluş ilkelerinin öncelenmesini savunuyordu.² Piskoposlar bu duruma öfkelenmiş ve patriği Mark'a karşı aforoz cezası vermeye ikna etmişlerdi; ancak Mark bu kararı görmezden gelmişti.³

İbnü'l-Kanbâr mesajını yaymaya devam etmiş, öyle bir konuma gelmişti ki Sa'id halkı onu peygamber olarak görmeye başlamıştı.⁴ Faaliyetlerini sürdürmüş ve kitap tefsirleri yazmaya başlamıştı. Yaşanan bu kriz esnasında patriğin ölümü vukua gelmişti. Anlaşıyor ki, V. Yuhanna'nın yerine Anbâ Mark (561-585/1166-1189) patrik olarak seçilmişti. Anbâ Mark'ın bazı eski ritüelleri uygulayarak mezhep içinde karışıklıklar ortaya çıkarması, yeniden şikâyet edilmesine yol açmıştı; çünkü Kuzey'deki bazı piskoposlar Anbâ Mark'a gelerek faaliyetlerinin sakıncalarını bildirmişlerdi. Patrik, İbnü'l-Kanbâr'a mektup yazarak icraatları konusunda onu uyarmıştı; ancak İbnü'l-Kanbâr, 10 patriğin uyarılarını dinlemeyerek faaliyetlerini sürdürmüştü. Bu defa patrik, onu huzura getirmek amacıyla bir adamını göndermişti.

¹ Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/86.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 20-21; Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/86.

³ Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/87.

⁴ Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/87.

Muallakâ Kilisesi'nde (Asılı Kilise) patrik ile görüşülmüş, ancak İbnü'l-Kanbâr geri adım atmamıştı. Bunun üzerine patrik, piskoposlardan oluşan bir *sinod* toplamış ve oybirliği ile İbnü'l-Kanbâr'ın aforoz edilmesine karar verilmişti.¹ Fakat onun aforoz hadisesinden bir şekilde kurtulduğu anlaşılmaktadır; çünkü tekrar eski görevine geri dönmüştür.²

İkinci aforoz hadisesinden sonra da İbnü'l-Kanbâr'ın faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü üçüncü defa şikâyet edildiğinde, konunun görüşülmesi için tekrar bir *sinod* toplanmış ve aforoz edilmesine karar verilmişti. Ancak İbnü'l-Kanbâr, dönemin Müslüman yetkililerine durumu iletmiş ve davanın onların huzurunda görülmesini istemişti. Onun şikâyetinin zamanı tam bir geçiş dönemine denk gelmekteydi; zira şikâyet ettiği kişi Kâdî el-Fâzıl'dır (ö. 596/1200).³ İbnü'l-Kanbâr'ın 557 (1162) yılında Kahire'ye gitmiş olduğu dikkate alındığında, olayın Fâtımî Devleti'nin son yıllarında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kadı huzuruna çıkan İbnü'l-Kanbâr, hâkimin “*onlardan [Kıptîlerden] olup olmadığını belirlemek için bir meclis toplanana kadar beklemesini*” söylemesi üzerine, Anbâ Mark Ortodoks Kıptî Kilisesi'nden ayrılmış ve bir grup takipçiyle birlikte Melkît Kilisesi'ne geçmişti.⁴ Zira her iki kilise tarafından da dışlanması durumunda hukukî statüsünü koruyabilmek adına İslâm dinini seçmesi gerekecekti. Ancak burada önemli bir husus daha vardır: İkinci kayıтта, İbnü'l-Kanbâr'ın Müslüman yetkililerden istediği yargılamanın patrik ve piskoposlar tarafından kabul edilmediği belirtilmişti. Bunun yerine Antakya Patriği, Monofizit Michael'in hakemliği kabul edilmişti. Sonuç olarak, mesele iki tarafın istediği şekilde çözülememişti. İbnü'l-Kanbâr ise, Antakya Patriği'nin de kendisini desteklemeyeceğini anlayınca, kendisine tabi olanlarla birlikte Melkît Kilisesi'ne geçmişti.⁵

“Atamalara müdahalelerde en çok ve ciddi itirazlar, üç güçlü patriğin saltanatları sırasında gerçekleşti: Hristodulos, II. Kiril ve Gabriel. Kilise'nin başında güçlü bir lider varken, ona muhalefet eden hiç kimse, yerleşik Kilise hiyerarşisi aracılığıyla

¹ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 22-24.

² Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/88.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 26.

⁴ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 32.

⁵ Butcher, *The Story of the Church of Egypt*, 2/89.

isteklerini zorla kabul ettiremez ve dış güce başvurma ihtiyacı hissedirdi.”¹

Farklı sebeplerle devlet müdahalesinin görüldüğü örneklerde, genellikle tayinlerdeki hoşnutsuzluk ve *simony* uygulamasının getirdiği malî yük ön plana çıkmıştı. Kıptîlerin, genel anlamda Müslüman yetkililere müdahale hakkı tanımalarına sebep olan bu iki husus, kilisenin dinsel kimliğiyle birlikte kilise görevlilerinin zimmetlerine para geçirmesine yol açmıştı. *Patrikler Tarihi* serisinde belirtildiği gibi, bu uygulamalar İbn Tolun döneminden itibaren görülmüştü.² Özellikle Fâtımîler döneminde yaygın bir uygulama hâline gelen *simony*, bazı kişi ve gruplar tarafından son verilmek istenen kötü bir alışkanlık olarak algılanmıştı.³ II. Kiril’in *simonyi* yasaklayan kanunu ve Kıptî Kilisesi’nde genel bir reform hazırlığı içinde olan IV. Michael’in girişimleri, bir nevi Müslüman yetkililerin iç işlere müdahalesini engellemek amacıyla atılmış adımlar olarak değerlendirilebilir.⁴

2.1.7. Etiyopya (Habeşistan) ve Nûbe Kıptî Kiliseleri ile İlişkiler

Mısır kaynakları, Habeşistan’ın iç işlerine yalnızca Mısır ile doğrudan bağlantılı bir durum olduğunda değinmiştir. Sınırlı atıflar ve kral isimlerine yer verilmemesi olaylarda ve sonraki kral listelerinde büyük farklılıklara yol açmıştır; VI. asırdan, XIII. yüzyıla kadar ne Habeş ne de yabancı kaynaklarda kral adları geçmemektedir. Hristiyanlık Etiyopya’ya IV. asrın ortalarında İskenderiyeli Aziz Frumentius aracılığıyla girmiş, başta kral olmak üzere birçok kişi Hristiyanlığı benimsemiş ve kilise bağımsızlık kazanana kadar piskopos tayinleri İskenderiye Kıptî Kilisesi Patriği tarafından yapılmıştır. V. yüzyılın sonlarında “*Dokuz Aziz*” Etiyopya’ya gelerek manastır geleneği ve entelektüel merkezi oluşturmuş, İncil ve dinî eserlerin Ge‘ez diline çevrilmesini sağlamışlardır. Etiyopya, Kadıköy Konsili sonrası Kıptî Kilisesi’ni desteklemiş ve Yemen’den Arabistan’a uzanan bir dini etki alanı oluşturmuştur. VII. asırdan itibaren İslâmiyet’in bölgeye girişi ve paganist inançların varlığı, Hristiyanlığın yayılmasını yavaşlatmış; VII.-XIII. yüzyıllarda Hristiyanlar dağlık bölgelere çekilmiş ve monastik geleneği sürdürmüştür. Etiyopya Kilisesi’nin dış ilişkileri genellikle Mısırlı Kıptî Kilisesi ile paralellik göstermiş, başpiskopos

¹ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 184.

² Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/2/233.

³ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/2/231.

⁴ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/382-383.

atamaları İskenderiye Patriği'nin geleneklerine bağlı kalmıştır.¹

Nûbe, Yukarı Mısır'da Nil Nehri'nin ilk şelalesinden altıncı şelaleye kadar uzanan bölgeyi kapsamakta, Mısır medeniyeti ve dinî inançları XI. Hanedan'dan itibaren bu bölgede kabul görmeye başlamıştır. Hristiyanlık VI. asırda bölgeye girmiş, Bizans ve Mısırlı misyonerlerin etkisiyle 580 civarında monofizit Hristiyanlık resmî din hâline gelmiş ve metropoliti Mısır'dan atanmıştır. Mısırlılar, dini yaymak ve halkın Hristiyanlığı benimsemesini sağlamak için aktif çaba göstermişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Nûbe ile yapılan “Bakt” anlaşması, iki halk arasında serbest geçiş sağlarken yerleşime izin vermemiş, Nûbîler vergi, köle ve cami bakım yükümlülüklerini üstlenmiş; karşılığında Müslümanlar tahıl ve tekstil sağlamışlardır.²

İskenderiye Patrikliği ile Etiyopya ve Nûbe Kiliseleri arasındaki ilişkiler, İslâmiyet'in Mısır'da yayılmaya başladığı ilk dönemde sınırlı kalmış, ancak belirli ara dönemlerde patrikhaneyi ilgilendiren olaylar veya bu kiliselerin iç meseleleri nedeniyle bazı kaynaklarda birtakım hususlar kayda geçmiştir. 127 (745) yılında, Emevî yönetiminin Patrik I. Michael'ı tutuklaması üzerine Nûbe Kralı Yânus, büyük bir ordu ile Mısır topraklarına girerek yerleşim yerlerini yağmalamış ve esirler almıştır. Ardından, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) patrikten kralı ikna etmesini istemiş; patriğin arabuluculuğu sayesinde kral geri dönmüştür. Seferin Etiyopya Kralı'nın girişimiyle başlatıldığı ve Nûbe ile Habeşistan güçlerinin ortak hareket ettiği kaydedilmektedir. 215-234 (830-849) senelerinde ise Habeşistan'da kraliçenin vekâleten yönetimi sırasında metropolit Yuhanna sürgün edilmiş, kralın ülkesine dönüşünde ortaya çıkan olumsuz koşullar patriğin geri getirilmesini gerekli kılmıştır. Patrik III. Kosmas döneminde, Habeşistan için metropolit atamalarında, yerel kraliyet müdahaleleri ve keşişlerin etkisiyle ciddi krizler yaşanmıştır; Peter Butrus'un ataması ve sonrasında yaşanan sürgünler ile yerine Menas'ın atanması, patrik onayı olmadan yerel tayinlerin yapılmasına yol açmıştır. Bu durum, yaklaşık altı patrik döneminde Habeşistan'a metropolit atamalarına sebep olmuş, ancak yerel

¹ Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270* (Addis Ababa: United Printers, 1972), 98-121/209-210; Ronald G. Roberson, *The Church of Eastern Christians* (Roma, 1995), 28; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, 173; Münir Yıldırım, “Afrika’da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi”, *Milel ve Nihal* 10/2 (2013), 115-117.

² Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 190-191; Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, 463-464; Nebi Bozkurt, “Nûbe” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/222.

kraliyet tarafından görevlendirilen metropolitler uzun süre görev yapmışlardır.¹ Böylece, Mısır Patrikliği ile Etiyopya ve Nûbe Kiliseleri arasındaki ilişkiler hem merkezin onayı olmadan hem de yerel monarşilerin müdahaleleri nedeniyle zaman zaman kesintiye uğramış, iki kilise arasındaki bağlantılar, Mısır Kıptî Kilisesi'nin gelenek ve otoritesi çerçevesinde şekillenmiştir.

Fâtımî Hilâfeti zamanı, Mısır ve Habeşistan arasında süregelen temasın arttığı bir dönemdi. Devletin güney sınırını korumak ve denetlemek istemesi, Kıptî Kilisesi'nin Habeşistan Kilisesi üzerindeki dinî kontrolünü devam ettirme arzusu ile Habeşistan'ın ise yaklaşık yarım asırlık kopukluktan sonra yeniden Kıptî Kilisesi ile ilişkilerini tanımlamak ve düzenlemek istemesi temas artışını açıklayabilecek sebepler olarak görünmektedir.²

Fâtımî Devleti ile Habeşistan arasındaki ilişkiler dinî bağlar sebebiyle güçlü bir seyir takip etmiştir. Habeşistan Kilisesi'nin başında Habeşistan Kralı'nın isteği üzerine Kıptî Patriği tarafından atanan Mısırlı bir piskopos bulunuyordu ve piskopos da ülkenin halkından rahipler ve papazlar atamıştır. Fâtımîler Mısır topraklarına geldiklerinde Kıptî Kilisesi ve Habeşistan arasındaki dinî ilişkiler uzun zamandır kopuktu ve Kraliçe Cudît'in (940-980) yönetiminden bu yana Kıptî Kilise'si artık bölgeye piskopos göndermiyordu. Kraliçenin Yahudi olduğu ve Habeşistan'ın Mısır ile olan dinî bağlarını koparmak için büyük çaba sarf ettiği rivayet edilmiştir. Ancak ölümünün ardından, Habeşistan'da hüküm süren Teklehîmanot (370-385/980-995), ülkesindeki durumu yeniden istikrara kavuşturma ve Hristiyanlığı canlandırarak koruma yönünde kararını 374 (985) senesinde almıştır. Bu çerçevede kilise ve manastırlara tanınan özgürlükler iade edilmiş, daha önce el konulan mallar geri verilmiştir.³

Aslında Mısır'daki yönetici yetkililer, Patrik'ten Habeşistan Kralı'na bir

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/118-121; İbn Rahib, *Târih*, 125-126; B. T. A. Evetts. (ed.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III* (Paris: Firmin-Didot, 1947), 398-399; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 268; Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 198; Saleh, *Government Relations with the Coptic Community in Egypt*, 200; Michael Brett, "Al-Karâza al-Marqusiya. The Coptic Church in the Fatimid Empire", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Era* (Leuven 2007), 33.

² Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/284.

³ Makrîzî, *el-İlmam bi-ahbari men bi-arzi'l-Habeşe min müluki'l-İslam*, thk. Abdülğanim Dayfi osman (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2006); Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtûmiyyi'l-Evvel*, 1/287.

mektup yazarak, Mısır'daki Hristiyanların Fâtımî Halifeleri'nin izlediği dinî politikalar çerçevesinde güven içinde yaşadıklarını ve dinî ritüellerini serbestçe yerine getirebildiklerini bildirmesini istemişlerdi. Bunun yanı sıra, Patrik'ten Habeşistan Kralı'na, kendi himayesi altında bulunan Müslümanlara da benzer bir hoşgörü ve adaletle muamele edilmesi tavsiye edilmişti. Piskoposlar, kralların talebi üzerine atanmış; bu görevliler her zaman Ya'kûbî Kıptîler arasından seçilerek Mısır'da takdis edildikten sonra Habeşistan'a gönderilmişlerdi. Söz konusu piskoposlar, idarecilerin Kıptî Patriği'nden bir metropolit göndermesini emreden yazıları ve çeşitli hediyelerle birlikte Habeşistan'a sevk etmişlerdi. Habeşistan Kralı bir metropolit talep ettiğinde, Mısır'a iki ayrı mektup gönderilmişti: biri Mısır hükümdarına, diğeri Patriğe hitaben yazılmıştı. Mısır hükümdarına gönderilen mektupta köleler, cariyeler, misk, fildişi ve bazı hayvanlar hediye olarak yer alırken, patriğe gönderilen mektupta Habeşliler tarafından Kıptî Kilisesi'ne sunulan önemli miktarda para bulunmaktaydı.¹ Patrik, daha sonra Mısır'daki yetkili yöneticinin uygun gördüğü keşişlerden birini Habeşistan'a atayabilmek için izin talep etmişti. Görüldüğü üzere, iki kilise arasındaki ilişkiler büyük ölçüde piskoposluk atamaları çerçevesinde şekillenmişti.

Ayrıca, Habeşistan ile Mısır arasındaki ilişkilerin diğeri bir dinamiği de Nil Nehri'nin yatağının korunması meselesiydi.² Mısır Kilisesi, Habeşistan Kilisesi'nin ruhanî annesi sayılmakta ve patriğin saygınlıkla tanınması hem kilise bağlarının sürdürülmesi bakımından hem de monofizit inanç bakımından önemlidir. Patriğin iki defa Habeş ve Nûbe krallarına yazmış olduğu bu mektuplar, bu ruhanî bağlılığın nişâneleriydi. Bu mektuplar bir tören eşliğinde teslim alınır ardından krala teslim edilirdi. Teslim alındıktan sonra ilk pazar günü kilisede yüksek sesle okunur ve bu sürede kral ayakta kalırdı.³

Habeşistan'da hüküm süren Teklehîmanot devrinde Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh ile diplomatik ilişkiler içerisinde bulunan Nûbe Kralı'na Habeşistan'da yaşanan tahribatı ve Hristiyan toplumun maruz kaldığı sıkıntıları anlatan bir mektup gönderilmiştir. Mektupta, yaşanan acıların, atalarının kiliselerinin piskoposu olan ve

¹ Sa'îd Abdülfettâh Âşûr, "Ba'du edvâi' cedîde ale'l-alakati'l beyne Mısır ve'l-Habeş fi usûri'l-vustâ", *Mecelledû li-sünne*, (1968), 11; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri asri'l-Fâtımîyyi's-sânî ve'l-Eyyûbîl*, 307.

² Kalkaşendî, *Subhü'l-a'ş'a fî Sinaati'l-Înşa*, 5/309.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 290.

58. Patrik III. Anbâ Kozmas tarafından tayin edilen Anbâ Petrus'a karşı işlenen fiillerin bir cezası olduğu ifade edilmiştir. Teklehîmanot daha sonra Nûbe Kralı'ndan, Mısır ve Habeşistan kiliseleri arasındaki dinî ilişkilerin yeniden tesis edilmesi amacıyla, Patrik Filoteos (Philotheos) nezdinde arabuluculuk yapmasını talep etmiştir.¹ Muhtemelen iki kilise arasındaki tayinin meşruiyetine ilişkin sorunun devam etmesi, kralın bir aracıya ihtiyaç duymasına yol açmıştır. Kralın bu adımının arka planında ülkenin yabancı bir kraliçe tarafından işgali sebebiyle yaşadığı yıkım yer almaktaydı. Özellikle kiliselerin tahribine odaklı bu işgal, kral nezdinde bir Kıptî metropoliten yokluğunun “*Tanrı'nın bir gazabı*” olarak anlaşıldı. Söz konusu mektubunda Patrik'ten, merhameti gereği, Hristiyanlığın tamamen ortadan kalkmaması için kendi topraklarına bir piskopos tayin edilmesi rica edilmekteydi. Mektubun Kahire'ye ulaşmasının ardından, Halife Azîz-Billâh, saray nezdindeki nüfuzunu ve Mısır Kilisesi ile sürdürdüğü olumlu ilişkileri kullanarak ana kilise ile Etiyopya Kilisesi arasındaki normal ilişkileri yeniden tesis etmek üzere süratle harekete geçmiştir. Patrik, Nûbe Kralı'nın arabuluculuğunu kabul etmiş ve Ebû Makar Manastırı'ndan Danyal adlı bir keşişi görevlendirerek Etiyopya Kilisesi'ne piskopos olarak göndermiştir. İsmi geçen piskopos Etiyopya'da halk tarafından büyük bir sevinç ve coşkuyla karşılanmıştır.²

Buna karşılık, Halife Hâkim-Biemrillâh döneminde Mısır Kilisesi ile Habeşistan arasındaki ilişkiler bir kez daha kesintiye uğramıştır. Hâkim-Biemrillâh'ın gayrimüslimlere yönelik giderek sertleşen politikaları çerçevesinde, Mısır piskoposlarının Habeşistan'a seyahat etmeleri yasaklanmış; ayrıca 64. Patrik Anbâ Zekeriyâ'nın, gelenek gereği her sene Nûbe ve Habeşistan krallarıyla gerçekleştirdiği yazışmalar da engellenmiştir. Bu uygulamalar, Habeşistan'daki pek çok kilisenin kapanmasına yol açmıştır. Halifenin, Mısırlı Hristiyanlara karşı izlediği katı tutum, ağır sosyal ve dinî kısıtlamaları beraberinde getirmiş; bu durum, Hristiyan nüfusun bir kısmının güneye, Nûbe topraklarına göç etmesine, bir kısmının ise daha uzak bölgelere, o dönemde Lalibela adıyla anılan ve bir kral tarafından yönetilen Habeşistan içlerine çekilmesine sebep olmuştur. Bu dönemde kaleme alınan bir mektupta,

¹ J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (London: Oxford University Press, ts.), 53.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffâ', *History of the Patriarchs*, 2/2/171-172; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtûmîyyi'l-Evvel*, 287-288; Brett, *Fâtûmî İmparatorluğu*, 315.

Habeşistan'daki Hristiyan cemaatin içinde bulunduğu zor durum şu sözlerle ifade edilmiştir: Aziz Markos makamında ardı ardına görev yapan beş İskenderiyeli patriğin, kendilerine bir piskopos tayin etmeyi reddetmesi sebebiyle yaklaşık 60 yıldır ruhani bir önderden mahrum kaldıkları; bu durumun, vefat eden rahiplerin yerine yenilerinin tayin edilmemesine yol açtığı ve neticede dinî hayatın ciddi şekilde zayıfladığı vurgulanmıştır. Mektupta, söz konusu yoksunluğun cemaat için bir felaket hâline geldiği ve ruhani düzenin büyük ölçüde bozulduğu açıkça dile getirilmiştir.¹

Mısırlı bir piskoposun Habeşistan metropoliti olarak atanması, onun prestijli bir konum elde ettiğini açıkça göstermektedir. Hem halk hem de saray üzerinde manevî etki ve denetime sahip olan bu piskopos, yerel tayinleri² gerçekleştirmesi ve dinî kutlamalara başkanlık etmesinin yanı sıra, Habeşistan tahtına çıkan her yeni krala taç giydiren siyasal sorumluluklar da üstlenmiştir. Bununla birlikte savaşlara eşlik ederek askerî faaliyetlerin kutsanmasını sağlamış, ayrıca aforoz yetkisiyle dinî-hukukî bir otorite olarak da işlev görmüştür. Bu sebeple atanan her piskopos, halk tarafından büyük bir alayla karşılanmış; devletin üst kademedeki yetkililerinin de katıldığı resmî bir tören düzenlenmiştir.

Bedr el-Cemâli'nin nüfuzu altında, Mısır ile Habeşistan arasındaki yazışmaların arttığı ve çok sayıda Habeşli ziyaretçinin Kahire'deki patrikhaneye geldiği görülmektedir. Patrik, iki ülke arasındaki ilişkileri güçlendirmek amacıyla Habeşliler üzerindeki nüfuzunu etkin biçimde kullanmıştır. Bedr el-Cemâli'nin 450 (1058) yılında Mısır topraklarına düzeni sağlamak için gelişi ile ülkenin güney sınırının da istikrara kavuşması için faaliyetlerde bulunarak patriğin otoritesinin kullanılmasında herhangi bir beis görmemiştir.³ Kendisinin de bir Hristiyan oluşu cemaat için patriğin ne anlama geldiğini bilmesini sağlamıştır. Cemaatin patriğe gösterdiği sadakat ona kriz durumlarını yönetmede kolaylık sağlamıştır. Bedr el-Cemâli'nin patriğe müdahalesi Ali b. Kıftî adında birinin Nûbe metropoliti Buktur'un bir camiye yıkma iddiası ile gerçekleşti. Bu "*saygısızlıklık*"tan patriği sorumlu tutan vezir, Kahire'de bulunan oğlu Avhad'a patriğin tutuklama emrini gönderdi. Aynı zamanda vezir, Nûbe krallığına Hişamü'd-devle adında bir elçi göndererek durumu

¹ Sellam, *Ehlü 'z-zimme fî Mısri fî asri 'l-Fâtımîyyi 'l-Evvel*, 289-290.

² Âmir, *Târîhu ehli 'z-zimme fî Mısri 'l-İslâmiyye*, 2/283-289.

³ Marina Rustaw, *Herecy and the Politics of Community*, 106.

tahkik etmesini istedi. Elçinin getirdiği haber ile durumun yalan olduğu ortaya çıkarken, patrik ve Ali b. Kıptî kadınlar ve fukahânın olduğu bir meclise getirildi. “İki kral arasında yalan haber taşıyan bu kişiye ne yapılmalı?” diye sorulunca onlar idam edilmeli cevabını verdiler. Patrik ise kararı vezire bıraktı ve böylece Ali b. Kıptî idam edildi.¹

Bedr el-Cemâlî döneminde Habeşistan metropoliti Kûrîl, bizzat vezire mektup yazarak, Hristodulos’un kendisini yasal olarak kutsaması için bir piskopos gönderirse her yıl kendisine altın göndereceğini vaat etmiştir. Bedr, bu durumu lehine kullanmak amacıyla patriğe, durumla ilgilenme emrini vermişti.² Patrik, bu durumdan hoşlanmasa da emri kabul etmek zorunda kalmıştı. Kûrîl’in hem bu konuda yalan söylemesi hem de tek bir piskopos tarafından kutsanmak istemesi, kilise hukukuna aykırıydı.³ Patrik, vezirin kararını cebri olarak kabul etmiş, ancak kendisinin yargılandığı davada Kûrîl’in de bir sahtekâr olduğunu ispat ederek tayininin engellenmesini sağlamıştı.⁴

Bedr el-Cemâlî döneminde güney ile olan yoğun ilişki belki de patriklik makamının kalıcı olarak Kahire’ye taşınması ile yakından ilişkilidir. Hristodulos’un halefi II. Kiril, bizzat Habeşistan’a atanmasını istediği Sâvîrus adındaki bilgili genç adamın vezire hediyeler göndermeye devam edeceği ve kralın itaat etme konusunda sorun çıkarmayacağı biri olduğunu iddia ederek Bedr ile ilişkilerini müspet çizgide devam ettirmek istemişti.⁵ Bu tayin, Habeşistan tarafının ordular kumandanına hediyeler göndermeye devam edeceğine, kralların ona itaat edeceğine, Habeşistan’daki Müslümanların korunacağına, onların durumunun kendisine bildirileceğine ve Müslümanlar için dört cami inşa edileceğine dair taahhütlerde bulunmasının ardından gerçekleşmiştir. Sâvîrus, atama onayı ile Habeşistan’a gelmiş ve orada meşru olmayan yollarla makamı işgal eden Kûrîl’in yakalanmasını ve Kahire’ye gönderilerek idam edilmesini sağlamıştı. Ayrıca Patrik Kiril’in desteğiyle Habeşistan’daki çok eşlilik uygulamalarını da sona erdirmişti.⁶ Habeşistan’ın yeni

¹ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/316-317.

² Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/317; Michael Brett, “The Coptic Church”, 53; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 312.

³ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 244.

⁴ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/318.

⁵ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/329.

⁶ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 2/3/329; Michael Brett, “The Coptic Church”, 56.

piskoposu Sâvîrus, Bedr el-Cemâlî'ye Müslümanlara iyi davranılacağı yönünde verdiği sözleri yerine getirememiş ve Müslümanlar için cami inşa edememiştir. Ayrıca 481 (1089) senesinde piskoposun kardeşini tek bir hediye ile göndermesi de Bedr el-Cemâlî'nin rahatsızlık duymasına yol açmıştır. Bedr el-Cemâlî'nin öfkesini artıran bir diğer husus ise Habeşlilerin bölgedeki Müslüman tacirleri taciz etmeleri ve onlara ekonomik olarak zorlayıcı ağır vergiler uygulamaları olmuştur. Bu durum, Mısır ile Habeşistan'daki yönetici otoriteler arasında gerginliğe neden olduğu gibi, Mısır devleti ile Kıptî Kilisesi arasındaki ilişkileri de olumsuz etkilemiştir. Nitekim Bedr el-Cemâlî, Patrik II. Kiril'i on piskoposla birlikte bir konsile çağırarak, onları sert bir şekilde azarlamış ve tehdit etmiştir. Ayrıca vezir, Müslüman tacirlerin Habeşistan topraklarında pusuya düşürülmesinin hesabını da patrikten sormuştur.¹ Bedr'in, patriği meclisten çıkarması, her piskoposun günlük iki dinar para cezası ile cezalandırılmaları ve kötü muamele, Kıptî piskoposlar heyetinin Habeşistan Kralı'na gönderilmesine sebebiyet vermiştir. Vezir, durumun çözülmesi için iki mabeynci eşliğinde iki piskoposun Habeşistan'a gitmelerini emretti. Günlük ücretleri iki dinar olan bu iki görevlinin ücretleri ise patrik tarafından karşılandı.² Heyet, Bedr'in isteklerinin yerine getirilmesini aksi takdirde Mısır topraklarındaki kiliselerin yıkıma uğrayacağını bilgisini krala ilettiklerinde, kral vezire meydan okumuş ve *"Kiliselerden bir taş dahi yıkarsan, Mekke'nin bütün tuğlalarını ve taşlarını söküp sana getiririm."* cevabını vermiştir.³ Anlaşılan o ki bu sırada Nûbe Kralı'ndan güzel bir hediye ile elçi Kahire'ye ulaşmıştır. Elçinin isteği kralın oğlunun piskopos olarak kutsanmasıydı.⁴ Habeşistan'ın yetersiz hediyelerine karşılık Nûbe'nin hediyeleri vezirin öfkesini dindirmiş görünmektedir. Çünkü patrik ve piskoposları çağırarak önceki meselenin yeniden tartışılmasını istedi. Bedr, Sâvîrus'un kardeşi olan elçiye söz verilen dört cami sözünün tutulmadığını hatırlatınca, elçi aksine yedi cami yaptırıldığını fakat Habeşlilerin bu camileri yıktığını ve metropolit olan Sâvîrus'un tutuklandığını belirtmiştir.⁵

Dönemin diğer önemli bir hadisesi ise, patriğin emri ile Habeşistan'a

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/349; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 316.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/349.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/351; *Ehlü'z-zimme fî Mısri asri'l-Fâtımîyyi's-sânî ve'l-Eyyûbî*, 309-310; Michael Brett, "The Coptic Church", 57.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/349.

⁵ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/350.

gönderilecek heyetin Nûbe'ye uğraması meselesiydi. Bu olayda, heyet vezirin istediği siyasî firariyi teslim almak adına hareket etmişlerdi. Nûbe'ye sığınmış olan Kenzü'd-devle, Bedr el-Cemâlî ile Yukarı Mısır bölgesinde savaşmış ve güneye kaçmıştı. Vezir, onun teslim edilmesini isteyen mektubu patriğin heyetine vererek görevlendirmişti. Nûbe kralı mektubu alınca Kenzü'd-devle'yi teslim etmiş ve Kahire'ye getirilip idam edilmesini sağlamıştı.¹

Papa II. Kiril, 481(1088) yılında vefat etmiş ve yerine Papa IV. Mihail patriklik makamına geçmişti. Bu süreçte Mısır ile Habeşistan arasındaki ilişkiler gerginliğini korumuştur. Ancak Nil sularının çekilmesi ve alçak sel sebebiyle kıtlık tehlikesi ortaya çıkınca, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Patrik Mihail'i değerli hediyeler ve kıymetli eşyalarla birlikte Habeşistan'a göndermişti. Habeşistan Kralı, patriği devlet erkânı ve halkın katıldığı büyük bir törenle karşılamış ve huzurunda secde etmişti. Ziyaretin amacını öğrendikten sonra, Mısır Kilisesi'nin başına duyduğu hürmetin bir göstergesi olarak Nil yatağının temizlenmesini ve suyun Mısır topraklarına aktığı barajın açılmasını derhal emretmişti. Bunun sonucunda Nil'in suyu bir gecede üç arşın yükselmiş ve ekim yapılabilecek seviyeye ulaşınca kadar artmaya devam etmişti. Patrik IV. Mihail, Habeşistan Kralı ile Mısır'daki yöneticiler arasında dostane ilişkiler tesis etmiş ve böylece iki ülke arasındaki bağları güçlendirmişti. Patrik, Habeşistan'da birkaç hafta kaldıktan sonra Mısır'a döndüğünde Halife Müstansır-Billâh tarafından şeref hil'atıyla taltif edilmiş ve kendisine iltifat edilmişti.² 495 (1101) senesinde Habeşistan Kralı'nın bir elçisi, vezir Efdal'e gelerek yeni bir metropolit atanmasını bizzat hükümet yetkilisinden istemişti. Vezir, bu isteği geri çevirmeyerek Patrik IV. Mihail'i yanına çağırarak ve birini belirlemesini talep etmişti. Patrik, tayin için zaman istemiş olsa da elçinin geri dönüşünde metropolit ile gitmesini isteyen vezirden istediği zamanı alamamıştı. Bunun üzerine Circis adında bir keşişi takdis ederek atamasını onamıştı. Metropolit olarak tayin edilen Circis, Patrik IV. Mihail'in endişelerini haklı çıkaracak şekilde, hem makamına uygun olmayan gayriahlaki işler yapmış hem de makamının gerektirdiği görevlerde başarılı olamamıştı. Bunun üzerine geri gönderilmişti. Vezir Efdal, onun tutuklanmasını ve önceleri keşiş ve piskoposlara

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/317-318; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 312-314.

² Makrîzî, *Hutat*, 4/414.

baskı kuran Rahip Ferec ile aynı yerde tutulmasını emretmişti.¹ Circis'in yerine ise muhtemelen Athanasius adlı bir keşiş atanmıştı.² Fâtımîler devrinde hüküm süren 13 patrikten en az 10 tanesi Habeş Kilisesi tarafından aziz olarak kabul edilmişti. Habeşistan'ı ziyaret eden ilk patriğin kimliği belirsizdir. Ancak geç dönem bir Habeş kaynağında II. Kiril'in (470-485/1078-1092) ziyaretinden bahsedilmiştir.³ Habeşistan topraklarına giden diğer bir patrik ise IV. Michael'dı. Müstansır-Billâh, Nil Nehri'nin su seviyesi istenilen düzeyin altındayken cömert hediyeler ile onu Habeşistan'a gönderdi. Habeşistan Kralı'nın onu kabul etmesi ve geliş sebebini öğrenmek istemesi üzerine patrik, Nil Nehri'nin suyunun azlığını bu durumun Mısır halkına verdiği zararı anlattı. Bunun üzerine Mısır topraklarının su akışını sağlamak için bir bent inşa edilmesi emri verildi. Nil Nehri bir gecede üç arşın yükseldi ve toprak sulanıp ekilene kadar yükselme devam etti. Patrik, Kahire'ye döndüğünde halife onu bir cübbe ile taltif etti.⁴

525-540 (1131-1145) seneleri arasında II. Cebrail'in patrikliğinde, kral metropolit Michael'dan normal sayının dışında bir piskopos tayin etmesini istedi. Metropolit, patriğin onayı olmadan bunu yapmayınca, kral bizzat istediğinin yapılması için Halife Hâfız-Lidînillâh'a mektup yazdı. Halife önce isteği kabul edip onay emri verse de patrik, ona böyle bir durumda Habeşistanlıların 10 piskoposu olacağını ve kendi metropolitlerini takdis edebilecekleri söyledi. Bir bakıma artık Mısır'da patrikhane ile bir bağının kalmayacağını bildirdi. İki ülke arasındaki siyasî ilişkilerin de zayıflayacağı endişesi üzerine bizzat patrik tarafından krala bir mektup yazılarak talebinin reddedildiğinin iletilmesini istedi.⁵

Halife Hâfız-Lidînillâh döneminde Mısır ve Etiyopya kiliseleri arasındaki ilişkiler yeniden gerginleşmişti. Etiyopya Kralı, İskenderiye ve Etiyopya kiliseleri arasında daha önce kararlaştırılan sayıdan fazla piskopos atanmasını reddeden patrik II. Cebrail (Gabriel b. Tureyk) ile ihtilafa düşmüştü. Bunun üzerine Etiyopya Kralı, Mısır'daki yetkililer aracılığıyla Halife Hâfız-Lidînillâh'dan Etiyopya için yediden

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/394-395; Michael Brett, "The Coptic Church", 58.

² Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 250.

³ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 251.

⁴ Makrîzî, *Hîtat*, 4/414.

⁵ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/56-57.

fazla piskopos tayin edilmesini talep etmişti. Ancak patrik, halifeye sunduğu izahatta, Etiyopya'da yediden fazla piskopos atanmasının, Etiyopyalıların Mısır Kilisesi'ne danışmaksızın kendi kiliseleri için bir metropolit tayin etmelerine imkân vereceğini belirtmiş; bu durumun ise Etiyopya Kilisesi'nin ana kilisesi olan İskenderiye Kilisesi'nden fiilen ayrılması ve bağımsızlık kazanması anlamına geleceğini ifade etmişti. Ayrıca patrik, bunun Etiyopyalıların Mısır patriklerine itaatsizlik etmelerine ve iki ülke arasındaki ilişkilerin zayıflamasına yol açacağını; dahası Etiyopyalıların sınır bölgelerindeki Müslümanlarla çatışmaya girmelerinin muhtemel olduğunu vurgulamıştı. Sonuç olarak, halife geri adım atmış ve Etiyopya Krallığı için yeni piskoposlar atanması konusunda patriğin görüşünü benimsemişti.¹

547 (1153) senesinde Habeşistan Kralı, Vezir Ali b. es-Selâr'a (ö. 548/ 1153) kiliseye yeni metropolit tayin edilmesi için bir mektup gönderdi. O dönemde Anbâ Michael adında bir metropolit hâlen görevi başında bulunuyordu. Ancak kral, metropolitin görevlerini yerine getiremeyecek kadar yaşlı olduğunu gerekçe göstererek isteğinde ısrarcı oldu. Vezir, Patrik V. John'u yanına çağırdı ve yeni bir atama için emir verdi. Ancak patrik, kilise hukukuna göre bir kişinin ancak aforoz edilmesi ile görevden alınacağını veya ölünce görevinin sona erdiğini bildirdi. Vezir, devam ettirilen kuralları önemsemeyerek isteğini tekrarladı. Ancak patrik tarafından isteği yerine getirilmeyince onu hapse attırdı. Patrik ancak vezir öldüğünde serbest kalabildi.²

Fâtımîler döneminin sonuna kadar Mısır ile Habeşistan arasındaki ilişkiler genel olarak dostane ve istikrarlı bir seyir izlemiştir. İktidarın Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye geçmesinin ardından Habeşistan Kralı, Mısır'daki yeni yönetimle temas kurmuştur. Makrîzî'nin 567 (1172) senesi Zilhicce (Ağustos) ayında Habeşistan Kralı'nın bir elçisinin halifeye bir mektup ve hediyeler getirdiğini, halifenin mektubu okuyarak hediyeleri kabul ettiğini kaydetmiştir.³

Fâtımîlerin Mısır topraklarına geldiklerinde, Nûbe Krallığı'nın tam bir

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/56-57; Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve ehemmu'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye* (Kahire: Matbaatü'l Emriyye, 1930), 2/149.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/90-91; Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve ehemmu'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye*, 2/150.

³ Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut, Lübnan, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 1/153.

bağımsızlığa sahip olduğu ve Hristiyanlığın bu bölgede yaygın bir din olarak kökleştiği görülmüş. Fâtımîlerin Mısır hâkimiyetini sağladıkları dönemde, sınır bölgelerinde otoriteyi pekiştirme ve komşu devletleri kontrol altına alma hedefi güttükleri görülmektedir. Ancak Nûbe, Fâtımîlerin hâkimiyetini tanımamış ve bağımsız duruşunu muhafaza etmiştir. Bu durum, Nûbe'nin direncinin, Fâtımîlerin “politik yayılma stratejileri” ile yerel güçlerin bağımsızlık anlayışı arasında bir gerilim yarattığını göstermiş; söz konusu karışıklık, Ortaçağ İslâm siyaseti literatüründe sıkça gözlemlenen bir örnek olmuştur. Buna bağlı olarak, Fâtımî komutanı Cevher es-Sıkkilî'nin askerî harekâtı güneye doğru genişletmiş ve Asvanlı Abdullah b. Ahmed b. Sâlim el-Asvânî'yi bir elçilik heyeti eşliğinde Nûbe'ye bir davet mektubu ile göndermiştir.¹

Cevher'in Nûbe Kralı Kürkî'ye gönderdiği mektupta, *Bakt Antlaşması*'nın yenilenmesi ve hükümlerinin yeniden uygulanması talep edilmişti.² Mektupta, Mısır'da konuşlandırılmış Fâtımî ordularının gücü hatırlatılmış olmakla birlikte, esasen barışın tercih edildiği özellikle vurgulanmıştı. Nûbe Kralı'nın elçilik heyetini olumlu bir şekilde karşıladığı ve söz konusu antlaşmayı yenilemeyi kabul ettiği aktarılmış olmakla birlikte o, İslâm dinini kabul etmeyeceğini açıkça ifade etmiştir.³ Cevher'in ise bu durumu kabul ettiği ve taraflar arasındaki ilişkilerin dinî bir zorlamaya başvurulmaksızın, siyasî ve diplomatik çerçevede sürdürülmesini benimsediği görülmektedir.⁴

Cevher'in kumandanlığı döneminde Nûbe yönetiminin, Mısır'daki Fâtımî iktidarına karşı herhangi bir karışıklık veya huzursuzluk içine girmediği, siyasî sükûnetin gerek Mısır'daki gerekse Nûbe'deki Hristiyan topluluklar üzerinde olumlu bir etki yarattığı görülmektedir. Bu husus, Fâtımîlerin güney sınırlarında askerî tahakkümden ziyade istikrar ve dengeyi önceleyen bir siyaset izledikleri izlenimini uyandırmaktadır. Bu durum, dinî grupların güvenliğinin çoğu zaman askerî güçten ziyade diplomatik istikrarla sağlandığını göstermesi bakımından önemlidir.

¹ Mustafa Muhammed Sa'd, *el-İslâm ve'n-Nûbe fî'l-usuri'l-vüsta* (Kahire: el-Heyetü'l-amme li'l-kitab, 1970), 129; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 278; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids*, 384; Michael Brett, “The Coptic Church”, 44.

² Anlaşmaya dair ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Brett, “The Coptic Church”, 46-47.

³ Ali Paşa Mübarek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyyetü'l-cedide*, 8/219.

⁴ Lane-Poole, *A History of Egypt*, 105; Mustafa Muhammed Sa'd, *el-İslâm ve'n-Nûbe*, 129.

Azîz-Billâh dönemine gelindiğinde ise, Kıptî Kilisesi'nin 63. patriği Philotheus'un, kısa süreli bir ayrışmanın ardından Kıptî Kilisesi ile Etiyopya Kilisesi arasındaki dinî ilişkileri yeniden tesis etmek amacıyla Nûbe Kralı'nın arabuluculuğunu kabul etmişti.¹ Söz konusu gelişme, Nûbe Krallığı'nın salt siyasî bir tampon bölge olmanın ötesinde, bölgesel dinî ilişkilerde de belirleyici ve arabulucu bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Kıptî ve Etiyopya kiliseleri arasındaki ilişkilerin yeniden kurulmasında Nûbe Kralı'nın rol üstlenmesi, Hristiyan Afrika dünyasında siyasî otoritelerin dinî birlik ve süreklilik üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Fâtımî Dönemi'nde Nûbe Krallığı ile kurulan temaslardan biri, Sünnî Ebû Rekve'nin bu bölgeye sığınmasıyla gerçekleşmiştir. 395 (1005) yılında Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'a karşı başlattığı isyanla tanınan Ebû Rekve, Feyyûm civarında meydana gelen çatışma ve savaşlar sonucunda yenilmiş ve Nûbe'ye kaçmıştır. Nûbe Kralı'nın Ebû Rekve'ye yardım ettiği, ancak 392 (1002) senesinde ölümü üzerine yerine geçen oğlunun Ebû Rekve'yi Kahire'ye teslim ettiği de kaynaklarda kaydedilmiştir.²

Hâkim-Biemrillâh döneminde, Nûbe ile ilgili yaşanan bir diğer gelişme, halifenin ehl-i zimme aleyhinde çıkardığı kararlarla alakalıdır. Bu kararlar sonucunda göç etmek isteyen ehl-i zimme mensuplarına izin verilmiş ve söz konusu iznin ardından, bu grupların önemli bir kısmı Mısır dışına yönelmiştir. Göç edenlerin bir bölümü Yukarı Mısır'ın uzak bölgelerine yerleşmiş ve buna karşılık bazı gruplar ise güneye doğru yönelerek Nûbe topraklarına göç etmiştir.³ Bu durum, Nûbe'nin Hâkim-Biemrillâh devrinde yalnızca siyasî değil, aynı zamanda dinî baskılar karşısında bir sığınma alanı olarak da öne çıktığını göstermektedir.

Mısır ve Nûbe kiliseleri arasındaki ilişkiler, büyük ölçüde siyasî faktörlere bağlı olarak şekillenmiştir. Nitekim Fâtımî Halifelerinin ehl-i zimme politikalarının,

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/171-172.

² Ebû Rekve İsyanı'na dair ayrıntılı bilgi için bkz. Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 267; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 15/54; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-a'yan*, 18/159; Abdülmun'im Macid, *el-Hâkim bî-emrillâhi'l-Halîfeti'l-müfterî aleyh* (Kahire: Mektebetü'l-Ancelü'l-Mısıriyye, 1982), 161; Mustafa Kılıç, "Fâtımî Halifesi el-Hâkim'e Karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbasî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dâru'l-Hikme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (Ağustos2008), 199-220.

³ Sellam, *Ehlü'z-zimme fi Mısri fi asri'l-Fâtûmiyyi'l-Evvel*, 281.

yalnızca Mısır'daki değil, Nûbe'de bulunan kilise mensuplarını da etkilemiştir. Bu durum, siyasî kararların sınır ötesindeki dinî yapılar üzerinde doğrudan ve dolaylı sonuçlar doğurduğunu göstermesi açısından mühimdir. 400 (1009) yılında ehl-i zimmeyi ilgilendiren yasaklar çerçevesinde, Mısır piskoposlarının Nûbe ve Habeşistan'a seyahat etmeleri yasaklandığından, Kıptî Kilisesi Patriği tarafından her sene gönderilen mektupların Nûbe ve Habeşistan kiliselerine ulaştırılması da engellenmiştir.¹ Buna rağmen, Mısır'daki Kıptîler meselesiyle ilgili olarak Nûbe Kralı ile Habeşistan Kralı arasında yazışmaların bulunduğu da vakidir.² Ayrıca Hâkim-Biemrillâh zamanında, Mısır'da bulunan tüm kilise ve manastırların yıkılmaması, Nûbe ve Habeşistan'da yer alan camilerin güvenliğini temin etme amacıyla ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım, Fâtımî yönetiminin dinî mekânlara yönelik politikalarını, karşılıklı ve denge esasına dayalı bir güvenlik anlayışı çerçevesinde şekillendirdiğini gösterir.³ Söz konusu uygulamalar, Fâtımî yönetiminin yalnızca dinî faaliyetleri değil, aynı zamanda kiliseler arası iletişim ve haberleşme ağlarını da kontrol altına alma yönünde bilinçli bir siyaset izlediği izlenimi vermektedir.

Fâtımî Halifesi Zâhir-Li'zâzîdînillâh devrinde, iki bölge arasında gerçekleştirilen hediye değiş tokuşu sayesinde ilişkiler barışçıl bir zeminde devam etmiştir. Özellikle 415 (1025) senesinde Nûbe'den gönderilen hediyeler, bu durumu açık biçimde ortaya koymuştur. Bu hediyeler arasında abanoz ağacı, fil ve zürafaların yanı sıra erkek ve kadın köleler mevcuttur. Söz konusu hediyeleşme pratiği, Fâtımî-Nûbe ilişkilerinin siyasî gerilimden uzak ve karşılıklı diplomatik tanıma esasına dayandığına işaret etmektedir.⁴

Halife Müstansır-Billâh devrinde, Nûbe Kralı, Kıptî Kilisesi'nin 66. patriği Anbâ Hristodulos'tan (Christodoulos), Nûbe Kilisesi'nde görev yapan piskoposun vefat etmesi sebebiyle bu kiliseye yeni bir piskopos atanmasını talep etmiştir. İki kilise arasındaki ilişkilerin ılımlı bir seyir izlemesini arzulayan patrik, vakit kaybetmeden bir piskopos tayin etmiş ve söz konusu din adamı Nûbe'ye gönderilmiştir.⁵

¹ Mustafa Muhammed Sa'd, *el-İslâm ve'n-Nûbe fî'l-usuri'l-vüsta*, 97.

² Abdulmun'im Macid, *el-Hâkim bî-emrillâh*, 99; Abdulmun'im Macid, *Zuhûrû'l-Hilâfeti'l-Fatimîyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1994), 200.

³ Abdulmun'im Macid, *el-Hâkim bî-emrillâh*, 100.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/143

⁵ Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve ehemmi'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye*, 2/142; Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtimiyyîn*, 235.

Yazûrî'nin vezirliğe getirilmesinin ardından, 443 (1051) yılında Nûbe üzerine bir askerî sefer düzenlenmiştir. Bu askerî harekât sonucunda *Bakt Antlaşması*'nın hükümleri iki katına çıkarılarak mesele çözüme kavuşturulmuştur. Söz konusu askerî müdahalenin gerekçesi olarak vezirin, Nûbe'nin vergilerini ödememesi meselesinde Kıptî Patriği teşvik ettiği belirtilmiştir.¹ Bu gelişmeler, Fâtımî-Nûbe ilişkilerinin yalnızca askerî ve diplomatik düzlemde değil, aynı zamanda dinî kurumlar aracılığıyla da şekillendiğini ortaya koymaktadır. Nûbe Kralı'nın piskopos ataması konusunda Kıptî Patriği'ne başvurması, Kıptî Kilisesi'nin bölgesel Hristiyan hiyerarşisindeki merkezî konumunu teyit etmektedir. Öte yandan, Yazûrî'nin vezirliği döneminde dinî aktörlerin, özellikle Kıptî Patriği'nin, siyasî ve malî meselelerde dolaylı bir rol üstlenmesi, Fâtımî yönetiminin dinî otoriteleri pragmatik biçimde kullandığını göstermektedir. Bu durum, Ortaçağ İslâm devletlerinde dinî kurumların yalnızca inanç alanında değil, aynı zamanda idarî ve siyasî süreçlerde de işlevsel bir konuma sahip olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Vezir Bedr el-Cemâlî'nin hâkimiyeti döneminde Kenzü'd-devle, Asvân'da bir isyan başlatmış ve ardından Nûbe bölgesine sığınmıştır. Bunun üzerine Bedr el-Cemâlî, vakit kaybetmeden Şerîf Seyfû'd-devle'yi, Kıptî Patriği tarafından Nûbe Kralı'na hitaben yazılmış bir mektubu ulaştırmak üzere, "*Piskopos Va've*" olarak bilinen Merkure eşliğinde görevlendirmiştir. Söz konusu mektupta, Kenzü'd-devle'nin Mısırlı yetkililere teslim edilmesi talep edilmiştir. Nûbe Kralı'nın gerek dinî gerekse siyasî sebeplerle bu talebe olumlu karşılık verdiği ve neticede 474 (1087) senesinde Kenzü'd-devle teslim alınarak Kahire'ye gönderilmiş ardından idam edilmiştir. Bununla birlikte Kenzü'd-devle'nin iki kardeşi, affedilmeleri için Nûbe Kralı'ndan arabuluculuk isteğinde bulunmuş; kralın bu ricayı kabul etmesi üzerine affedilmişlerdi.² Bu hadise, Fâtımî-Nûbe ilişkilerinin askerî ve diplomatik boyutlarının yanı sıra dinî kurumlar aracılığıyla yürütülen çok katmanlı bir ilişki ağına dayandığını göstermektedir. Kenzü'd-devle'nin Nûbe'ye iltica etmesinin ardından izlenen süreç, sınır bölgelerinin muhalif unsurlar için geçici bir güvenlik alanı oluşturduğunu, ancak bu alanların mutlak bir sığınma imkânı sunmadığını ortaya koymaktadır. Bedr el-

¹ Butcher, *Târihü'l-ümmeti'l-Kıptîyye ve Kenîsetihâ*, 3/47; Mustafa Muhammed Sa'd, *el-İslâm ve'n-Nûbe fî'l-usuri'l-vüsta*, 96; Michael Brett, "The Coptic Church", 52.

² Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 285.

Cemâlî'nin, talebini doğrudan askerî bir müdahale yerine Kıptî Patriği ve Nûbe Kralı arasında kurulan dinî ve diplomatik kanallar üzerinden iletmesi, Fâtımî yönetiminin kriz anlarında dinî otoriteleri etkin bir aracı olarak kullandığını göstermektedir. Nûbe Kralı'nın Kenzü'd-devle'yi teslim etmesi ise, Nûbe'nin Fâtımî merkezi otoritesiyle ilişkilerinde siyasî çıkarları ve bölgesel istikrarı öncelediğini düşündürmektedir. Bu durum, Nûbe Krallığı'nın bağımsız bir siyasî aktör olmasına rağmen, Fâtımî yönetimiyle olan ilişkilerinde pragmatik ve uzlaşıcı bir tutum benimsediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca söz konusu olay, Ortaçağ İslâm dünyasında dinî kimliklerin, siyasî meşruiyet ve idarî uygulamalarla iç içe geçtiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹

Bedr el-Cemâlî'nin vezirlik döneminde, Nûbe Kralı'nın, Patrik Hristodulos'un (Christodoulos) kışkırtmasıyla Müslümanlara ait bütün camileri yıktırdığı yönünde haberler vezire ulaştırılmıştı. Vezirin haberi alır almaz patriği hapisle cezalandırdığı anlaşılmaktadır. Onun, bu iddiayı tahkik etmesi üzerine haberin gerçeği yansıtmadığı anlaşılmış, söz konusu bilgiyi ileten elçi idam cezasına çarptırılarak, patrik ise beraat ettirilmiştir.² Patriğin bu şekilde aklanması, Nûbe Kralı'nın halifenin sarayındaki nüfuzunu kullanmış olmasıyla ilişkili olabilir.

Nûbelilerin, Mısır'daki Kıptî Ortodoks Kilisesi patrikleriyle aralarında bir ihtilaf ortaya çıktığında sıkça Mısır makamlarına başvurdukları görülmektedir. Nitekim Kral Basil'in, 481(1089) senesinde Mısır Kilisesi'ne mensup bir din adamının Nûbe ruhani lideri olarak atanması için yardım talep etmek üzere bir heyeti Bedr el-Cemâlî'ye göndermesi de bu duruma örnektir.³ Bedr el-Cemâlî, Nûbe ile iyi ilişkileri sürdürme konusunda istekli bir tutum sergilemiş; Kus Valisi'nin Nûbe Kralı'nı suçladığını öğrendiğinde, meseleyi bu hassas dengeler çerçevesinde değerlendirmiştir. Kûs Valisi'nin, Asvan ziyareti sırasında Nûbe Kralı'nı tutukladığını öğrenince, onun hak ettiği saygı gösterilerek Kahire'ye gönderilmesini emretmiştir. Kahire'de kendisine çeşitli hediyeler takdim edilmiş; ancak Nûbe'ye dönmeden önce Mısır'da

¹ Bedr el-Cemâlî ve Kenzü'd-devle arasındaki mücadeleler için bkz. Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fi fûnuni'l-edeb*, 28/237, 479; İbn Haldûn, *Târihü İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 4/82; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ'*, 2/350; Makrîzî, *Kitâbü'l-mukaffa'l-kebîr*, 2/230.

² Mustafa Muhammed Sa'd, *el-İslâm ve'n-Nûbe fi'l-usuri'l-vüsta*, 96; Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fi ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 235-236; Sellam, *Ehlü'z-zimme fi Mısri fi asri'l-Fâtûmiyyi'l-Evvel*, 285.

³ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fi ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 236.

vefat etmiştir.¹

Belirtmek gerekir ki Mısır Kilisesi, Nûbe Kilisesi üzerinde belirgin bir nüfuza sahipti; zira Mısır Kilisesi'ne mensup elçiler Nûbe Krallığı'nda yüksek dinî ve idarî makamlara yükselebilmekteydi. Nûbe Kilisesi ise özellikle çeşitli sebeplerle karşı karşıya kaldığı mâlî krizler sırasında Mısır Kilisesi'nden destek talep ediyordu. Nûbe Kilisesi ise özellikle çeşitli sebeplerle mâruz kaldığı mâlî krizler sırasında, Mısır Kilisesi ve patriklik makamı için önemli bir finansman kaynağı konumundaydı.² Böylece Kıptî Kilisesi ile Nûbe Kilisesi arasındaki ilişkilerin büyük ölçüde siyâsî faktörlere bağlı olduğu ve Nûbe Kilisesi'nin konumunun, Mısır'daki yönetici sultanın müdahalelerinden doğrudan etkilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Mısır'daki yetkililer, Nûbe'deki Müslümanların durumunu, Mısır'daki Kıptî Kilisesi'nin statüsüne paralel bir şekilde sürdürmüşlerdir.³

Bununla birlikte, Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin vezirliği döneminde Nûbe ile ilişkilerde belirgin bir istikrarsızlık yaşanmıştır. Makrîzî, bu yabancılaşmanın sebeplerini ayrıntılı biçimde açıklamamakla birlikte, 501 (1107) senesinde meydana gelen hadiselerde iki ülke arasındaki gerginliğin ve kopuşun izlerini ortaya koymaktadır. Söz konusu yılda Kahire'ye ulaşan haberlerde, Nûbe Kralı'nın Mısır'ın güney sınırlarında bulunan ordularını harekete geçirerek karadan ve denizden Mısır'a saldırmayı planladığı bildirilmiştir. Bunun üzerine Efdal, Kûs'a bir ordu sevk ederek Kûs Valisi'ne, Nûbe topraklarına giren düşman güçlerle yüzleşmek üzere sınır hattına doğru ilerleme emri vermiştir. Ancak Kahire'ye daha sonra ulaşan bilgilerde, Nûbe Kralı'nın kardeşi tarafından öldürüldüğü, yönetici hanedanın erkek üyeleri arasında ciddi bir iç mücadele yaşandığı ve kraliyet ailesinden bir çocuğun öldüğüne dair haberler vasıl olmuştur. Tüm olayların akabinde Efdal, söz konusu iç karışıklıktan faydalanarak Nûbe topraklarına askerî bir müdahalede bulunulmaması için aceleyle bir dilekçe göndermiştir. Bu aşamada Kûs Valisi'nin temel görevi, Nûbe sınırlarına ordu sevk etmekten ziyade, her yıl geleneksel olarak alınan ve 300 atlı köle ile ifade edilen haraç (bağt) miktarının yenilenmesi amacıyla bir elçi göndermek olmuştur.⁴

¹ Muhammed Hamdi el-Münâvî, *el-Vizâretü ve'l-vüzarâ' fî'l-asri'l-Fâtûmî* (Kahire: Dârü'l-Meârif, y.y.), 236; Michael Brett, "The Coptic Church", 54.

² Mustafa Muhammed Sa'd, *el-İslâm ve'n-Nûbe fî'l-usuri'l-vüsta*, 96-97.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 270-271.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ'*, 2/360.

Nûbe’de yönetici hanedanın zayıfladığı ve uzun bir süre boyunca Fâtımîlerle doğrudan bir çatışmaya giremediği ya da onlara karşı isyan edemediği fark edilse de bu durum ilişkilerin zamanla yeniden uyumlu bir zemine oturmasına engel olmamıştır. Nitekim Fâtımî Devleti’nin yıkılışına kadar iki ülke arasında kayda değer bir çatışma yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Bu istikrarın, Ermeni ve Hristiyan unsurların - özellikle Behrâm el-Ermenî en-Nasrânî- Mısır’daki idarî ve askerî kadrolarda etkinlik kazanmasıyla daha da pekiştiği söylenebilir. Behrâm’ın 531 (1136) senesinde Rıdvan b. el-Velâhşî, kaçarak Yukarı Mısır’a sığınması üzerine, beraberindeki kuvvetlerle Asvan’a yürüyerek bölgeyi ele geçirmeye teşebbüs etmesi ve bu süreçte bazı Nûbelilerle ittifak arayışına girmesi dikkat çekicidir. Ancak Mısır’daki yönetici otoritenin zayıflatılmaması adına Nûbelilerden beklenen desteğin sağlanamadığı görülmektedir.¹

Aksine, Nûbe Kralları’nın Fâtımîlerle dostane ilişkileri sürdürme konusunda istekli davrandıkları anlaşılmaktadır. Nûbe Kralı, Mısır ordusunun Nûbe topraklarına ilerlemesini önlemek ve halkın zarar görmesini engellemek amacıyla haraç ve hediyeler göndermiştir. Ayrıca Mısır ile Nûbe kiliseleri arasındaki güçlü bağların korunmasına önem verilmiş; Mısır’daki Fâtımî yetkililer, patriğin nüfuzunu kullanarak Müslüman yönetimin Nûbe’deki Hristiyan tebaaya karşı daha müsamahalı davranmasını teşvik etmiş ve bu yolla Mısır Kıptî Patrikhanesi ile Kıptîlerin konumu güçlendirilmeye çalışılmıştır.²

Güney’deki kiliseleri ile Mısır Kilisesi arasındaki ilişkilerin diğer bir boyutu yazışmalardı. Kaleme alınanlar, Fâtımî hükümeti tarafından denetlenmiş ve uygunluk ile tasdik hükümetin kurallarına göre verilmişti. Yılda iki kez patriğe mektup gönderme uygulaması, Hâkim-Biemrillâh’ın yasaklaması ile Patrik Zekeriya (394-423/1004-1032) döneminde sona ermişti.³ Bu kontrol mekanizması, kiliseler arasında meydana gelebilecek gizli anlaşmaların önlenmesi gayesiyle oluşturulmuştu. Endişe öyle bir boyuta ulaşmıştı ki, Patrik Hristodulos döneminde, patriğin Nûbe Kralı’nın

¹ Nüveyrî, *Nihayetü’l-ereb fî fûnuni’l-edeb*, 28/ 303; İbn Haldûn, *Târihü İbn Haldûn*, 4/94; Makrîzî, *İtti’azü’l-Hunefâ’*, 2/374; Makrîzî, *Kitâbü’l-mukaffa’l-kebîr*, 2/295; Abdulmun’im Macid, *Zuhûru’l-Hilâfeti’l-Fatîmîyye*, 255.

² Mustafa Muhammed Sa’d, *el-İslâm ve’n-Nûbe fî’l-usuri’l-vüsta*, 96-97; Abdulmun’im Macid, *Zuhûru’l-Hilâfeti’l-Fatîmîyye*, 255.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 290.

göndermesi gereken hediyeleri göndermemesini talep eden bir mektup üzerine, Vezir Yazûrî, patriğin tutuklatılmasını emretmişti. Ayrıca 100 dinar para cezasına çarptırılan patrik, herhangi bir teftişe maruz kalmadan komutan Adudüdevle tarafından Kahire'ye getirilmişti. Patrik, ancak hekim Ebû Bişr ve yanındaki iki katibin vezir ile konuşup durumu izah etmeleri üzerine serbest bırakılmıştı.¹

Fâtımîler zamanında Güney bölgesi ile Kıptî Patriği tarafından başlatılan ve olağan kilise ilişkilerinin dışında kalan tek istisnâî hadisede anarşi ve kıtlık ortamında Levâte Berberîleri tarafından kaçırılıp fidye karşılığı serbest bırakılan patrik Hristodulos, İskenderiye'de yeterli destek bulamayınca Nûbe Kralı'ndan yardım istemiş, kral da talep edilen fidyeyi göndererek onu kurtarmıştır. Bu örnek, normalde ilişkilerin, Güneylilerin taleplerini Müslüman hükümet üzerinden patriğe ilettikleri ve patrikten de bu taleplere uymasının beklendiği genel işleyişten farklı, tersine işleyen nadir bir durumdur.²

Habeşliler ve Nûbelilerin metropolit tayini için patriğe bağlı oluşu, Fâtımî Devleti'nin Güney sınırını güvenilir hale getirmek ve siyasî nüfuzunu sürdürmek için kullanabildiği bir araç oldu. Patrik, bu üç egemen güç arasında istekleri yerine getiren bir pozisyonda kaldı. Fâtımî Hilâfeti'nin Güneydeki devletler ile ilişkilerinde arabulucu olarak kiliseynin ve dinî görevlilerin elçi olarak kullanılması, hediyelerin getirilmesi ve götürülmesinde mevkilerinden faydalanılması, elçiler aracılığı ile hediyelerin gönderilmesi ikili ilişkilerin işleyişini göstermektedir.

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/263.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/281.

2.2. İdarî ve İktisadî Hayatta Kıptîler

Fâtımîler döneminde Kıptîler, yalnızca dinî kimlikleri çerçevesinde değerlendirilen bir zimmî topluluk olmaktan öte, devletin idarî, iktisadî ve sosyokültürel yapısında etkin roller üstlenmişlerdir. Özellikle bürokratik tecrübeleri, malî işlerdeki maharetleri ve yerleşik kurumsal gelenekleri sayesinde idarî mekanizmanın çeşitli kademelerinde görev almış; vergi sistemi, yazışma işleri ve malî denetim gibi alanlarda belirleyici bir konum elde etmişlerdir. Bunun yanı sıra ticaret, zanaat ve üretim faaliyetleri aracılığıyla ekonomik hayata önemli katkılar sağlamış, toplumsal düzlemde ise dil, bayram, dinî pratikler ve günlük yaşam alışkanlıklarıyla Fâtımî toplumunun kültürel çeşitliliğinin şekillenmesinde etkili olmuşlardır. Bu çerçevede Kıptîlerin söz konusu alanlardaki varlığı, Fâtımî Mısır'ında Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin niteliğini ve birlikte yaşam tecrübesinin çok boyutlu yapısını anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır.

2.2.1. Fâtımî Devleti'nin İdarî Hayatında Kıptîler

Fâtımîler, 358-567 (969-1171) yılları arasında yaklaşık iki asırdan fazla bir süre Mısır topraklarına egemen olduklarında, devlet yönetiminde ehl-i zimmeyi özellikle Kıptîleri istihdam etmeye devam ettiler. İdarî ve malî işlerde Kıptîler bilhassa görevlendiriliyorlardı. Bazı nazırlıklar, kâtipler, vergi tahsildarları Kıptîler'den oluşmaktaydı. Fâtımî halifeleri de onları arazi vergisi, cizye vergisi ve malîyeyle ilgili temel konularda bilgi ve deneyimlerinden dolayı istihdam etmekte beis görmediler. Dîvânü'l-cuyüş ve'r-revâtîp (Ordu ve maaş dîvânı) dışında diğer Fâtımî Dîvânları'nda ehl-i zimmenin istihdamı yaygındı.¹ Hatta Sâvîrus'a göre, Fâtımî Devleti'nde önde gelen idarecilerin işlerini yönetenlerin hepsi Hristiyandı.² Bununla birlikte İsmâîlî mezhebi fikrine sahip olan halifeler, Sünnî Müslümanların istihdamındansa Kıptîleri daha tercih edilebilir bulmuşlardır. Bu durum, genelde ehl-i zimmenin özelde Kıptîlerin, halifeler nezdinde lütuflandırılmasını sağlarken, uzmanlıkları için cömertçe ödüllendirildiler. Araştırmacıların özellikle Fâtımî dönemini ehl-i zimme için “*altın çağ*” olarak değerlendirmesi hatta onların görece dinî ve sosyal hoşgörü içinde yaşamaları da ehl-i zimmenin bu dönemde aktif roller üstlendiğini göstermesi

¹ Makrîzî, *Hıtat*, 2/277.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/262.

bakımından önemlidir.¹ Ehl-i zimmenin daha önce tecrübe edilmeyen bir şekilde idarî, ekonomik ve siyasî meselelere iştirakları devlet kadrolarında yüksek sayıda bir istihdamı da beraberinde getirdi.² Cevher es-Sıkillî'nin Mısır topraklarına gelişi ile yönetimde yapılan ana değişiklik, hükümet dairelerinde Mısırlılar ile Mağribîlerin birlikte istihdamıydı. Her yere bir Mısırlı bir Mağribî yerleştiriliyordu.³ Fâtımî Devleti'nin gerek merkez teşkilatında gerekse taşra bürokrasisinde ehl-i zimme kökenli memurların geniş bir yer tutması, bu grubun devlet mekanizması içerisindeki etkinliğini somut örneklerle daha görünür kılmaktadır. Bu bağlamda, dönemin kaynaklarında isimleri açıkça zikredilen pek çok Kıptî ve diğer gayrimüslim bürokrat, üstlendikleri görevler ve yürüttükleri faaliyetlerle Fâtımî idaresinin işleyişinde belirleyici roller oynamışlardır. Çalışmanın bu bölümünde Fâtımîlerin farklı dönemlerinde görev yapan ve istihdam edilen Kıptî şahsiyetler ve devlet içerisindeki konumları ele alınacaktır.

2.2.1.1. Vezirler

Azîz-Billâh devrinde Mısır'da yüksek ve prestijli idarî işler genel anlamda ehl-i zimmenin elindeydi. Yahudi Vezir Ya'kûb b. Killis'in vefatından hemen sonra halife, 384(994) yılında Îsâ b. Nasturus'a bütün dîvânları teslim etmiştir.⁴ Halife, Îsâ b. Nasturus'u, Ya'kûb b. Killis'i tayin ettiği gibi vezirlik görevine getirmemiştir. Bunun yerine, *vesâte* adıyla yeni bir rütbe ihdas etmiş ve Îsâ'yı bu göreve atamıştır.⁵ İşleri yönetme konusunda yetenekli olan vezir hem yüklü miktarda gelir biriktirmesi⁶ hem de Kıptîlerin istihdamını önceleme sebebiyle Müslüman halkın tepkisini çekmiştir. Ayrıca Suriye'ye vekil olarak tayin edilen Menşâ b. Farar⁷ adlı bir Yahudi'nin de dindaşlarını önceleme Müslümanların Azîz-Billâh'a mektup yazmalarına sebep olmuştur. Halife, bu durumu, Kâdîlkudât Muhammed b. Nu'man ile istişare ederek çözmek istemiştir. Ancak Kâdî, herhangi bir tavsiyede bulunmazken halife muhtemelen tayinlerdeki bu adaletsizliğin farkındalığıyla vezir ile Kıptî kâtiplerin

¹ Kasım, *Ehlü'z-zimme fî Mısır; mine'l fethi'l-İslâmî hatta nihayeti devleti'l-Memâlik*, 47; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 27.

² Kasım, *Ehlü'z-zimme fî Mısır; mine'l fethi'l-İslâmî hatta nihayeti devleti'l-Memâlik*, 51.

³ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fununi'l-edeb*, 28/133.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ'*, 2/313.

⁵ Makrîzî, *Hutat*, 3/58.

⁶ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 56.

⁷ İbn Kesîr, Suriye'ye atanan Yahudi'nin isminin Mîşa olduğunu kaydetmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/245.

tutuklanmasını ve yerlerine Müslümanların getirilmesi emrini vermiştir. Aynı emir, Suriye'deki Menşâ ve Yahudiler içinde geçerliydi.¹ Halife aynı zamanda Îsâ b. Nasturus'un 300.000 dinarına el koymuştur.² Ancak vezir, Azîz-Billâh'ın kızı Sittülmülk'ün aracılığı ile kısa bir süre sonra görevine iade edilmiştir.³ Halifenin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Hâkim-Biemrillâh devrinde vezirlik görevinin yanı sıra sarayın malî işleri ile ilgilenen Dîvânü'l-has'ın da başına getirilmiştir.⁴

Vezirlik görevine getirilen bir diğer isim Ebü'l-'Alâ Fahd b. İbrâhim'dir. Mısır kırsalından gelen Fahd, 387 (997) yılında Ebü'l-Fütûh Bercevân'ın *vesâtelîği* üstlendiği dönemde nüfuzlu devlet görevlilerinden biri olarak ortaya çıkmıştır.⁵ Bercevân, Fahd'a *reîs* unvanını vermiş ve devlet işlerinin kontrolünün sıkılaştırılmasını sağlamıştır.⁶ Fahd, Bercevân'ın hizmetinde birçok bürokratik görevi üstlenmiştir. Ancak Bercevân'ın 390 (999) yılında halifelik için tehdit olarak görülüp katledilmesinin ardından Hâkim-Biemrillâh, Fahd'ı vezirlik makamına atamıştır. Halife, Fahd'ı göreve tayin ederken devlet görevlilerine gönderdiği bir mektupla ona itaat etmelerini istemiş, böylece yönetimde etkin bir konum elde etmesini sağlamıştır. Mezkûr vezir görev süresi boyunca istikrarı temin etmiş; İbn Ammâr'ın görevden aldığı kişilerin yeniden vazifelerine iade edilmelerini sağlamıştır. Ayrıca Kıptî devlet görevlilerine yakın bir tutum sergileyen Fahd, devlet dairelerinde istikrarın devamına katkıda bulunmuştur.⁷ Ancak Hâkim-Biemrillâh, 393 (1002) yılında Fahd'ı idam ettirmiştir. Bunun sebebi ise şöyledir; Halife, Fahd'a İslâm'a geçmesi karşılığında yüksek bir makam teklif etmiş, onun kendisine sunulan teklifi reddetmesi üzerine idamı emredilmiştir. Bununla birlikte Fahd'ın, devlet içindeki ihtiraslar ve entrikalar neticesinde idam ettirilmiş olması da mümkündür.⁸

Hâkim-Biemrillâh döneminde *vesâte* görevinde bulunan diğer bir Kıptî de Mansûr b. Abdûn'dur. Bu görevden önce Şam Dîvânı'nın başkanlığını üstlenmiştir. Devlet işlerindeki mahareti ve zekâsı, onun Halife Sarayı'na yakınlaşmasına vesile

¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l Ümem ve Teâkübü'l Himem*, 7/223; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 57.

² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/366.

³ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 56.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/327; Makrîzî, *Hutat*, 4/71.

⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 86.

⁶ Yahyâ Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 240.

⁷ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 90, 92, 95, 96; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/334.

⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 95; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/351.

olmuştur. *Vesâte* görevine getirilmesi, Hâkim-Biemrillâh'ın üst düzey devlet görevlilerini topladığı bir toplantıda gerçekleşmiştir. Bu vazifeye tayin edildikten kısa bir süre sonra kendisine *Kâfi* unvanı verilmiş; halife bizzat kendi mührünü ona teslim ederek denetleme yetkisi de tevdi etmiştir. Mansûr b. Abdûn'un idaredeki başarılı yöneticiliği Hâkim-Biemrillâh'ın diğer görevlilerden onu ayrı tutmasına sebep olmuştur. Halifenin, mallarını müsadere ettiği devlet ileri gelenlerinin mallarını topladığı *Dîvânü 'l-müfred*'i kurmuştur. Ancak Mansûr b. Abdûn'un görevini kötüye kullanması ve bürokratik çekişme neticesinde Hâkim-Biemrillâh tarafından 401'de (1010) görevden alınmıştır. Aynı yıl içerisinde idam edilmiş ve malları müsadere edilmiştir.¹

Vesâte görevine atanan diğer bir Kıptî asıllı görevli Zür'a b. Îsâ b. Nestûrus'tur. İbn Abdûn'un azlinin ardından yerine tayin edilen Kâtip Ahmed b. Muhammed de 401'de (1010) görevinden alınmıştır. Onun yerine Kâtip Zür'a b. Îsâ b. Nestûrus, *Şâfi* lakabıyla bu vazifeye getirilmiş ve Zür'a, 403 (1012) senesinde vefat edinceye kadar görevinde kalmıştır. Yönetimdeki başarısı ve siyasî becerileri, halifenin güvenini kazanmasını sağlamış; ordu mensupları ve dîvân kâtipleriyle yakın ilişkiler kurmuştur. Hâkim-Biemrillâh'ın göreve atadığı ancak öldürtmediği nadir devlet görevlilerinden biridir. Nitekim halifenin, onun ikiyüzlü biri olduğunu düşündüğünü ve öldürtemediği için pişmanlık duyduğunu söylediği de rivayet edilmiştir.²

Diğer bir görevli Sa'îd b. Îsâ b. Nestûrus'tur. Babası ve kardeşi gibi o da *vesâte* görevini üstlenmiştir. 409 (1019) yılında Şevvâl (Şubat) ayında bu göreve getirilmiş ve aynı yılın Zilhicce (Nisan) ayına kadar görevini sürdürmüştür. Kendisine *el-emîrû 'z-zahîr, şerefû 'l-mülk, tâcû 'l-me'âlî, zû 'l-yedeyn* şeklinde lakaplar verilmiştir.³

Zâhir-Lii'zâzidînillâh döneminde görevli Kıptîlere dair malumata rastlamak mümkün olmamıştır. Bu sebeple hilâfet sırasına uygun olarak ondan sonra halife olan Müstansır-Billâh döneminde istihdam edilen Kıptîler hakkında bilgi verilecektir.

¹ Yahyâ Antâkî, *Târîhü 'l-Antâkî*, 277, 280, 286; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 94, 99, 101, 104; Nüveyrî, *Nihayetü 'l-ereb fî fûnuni 'l-edeb*, 28/185,189; Makrîzî, *İtti'azü 'l-Hunefâ*, 1/371, 374, 376, 377; Makrîzî, *Hitat*, 3/30, 4/74-75.

² Yahyâ Antâkî, *Târîhü 'l-Antâkî*, 286; Nüveyrî, *Nihayetü 'l-ereb fî fûnuni 'l-edeb*, 28/189; Kalkaşendî, *Subhü 'l-a'sa fî Sinaati 'l-Înşa*, 3/562; Makrîzî, *İtti'azü 'l-Hunefâ*, 1/377, 382; Makrîzî, *Hitat*, 4/75.

³ Yahyâ Antâkî, *Târîhü 'l-Antâkî*, 350-351; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü 'd-dürer ve câmi 'u 'l-gurer*, 6/296; Makrîzî, *İtti'azü 'l-Hunefâ*, 1/396; Münâvî, *el-Vizâretü ve 'l-vüzarâ fî 'l-asri 'l-Fâtumî*, 50.

Müstansır-Billâh da selefleri gibi ehl-i zimmenin istihdamını engellememiş ve idarî ve malî işlerde onlara itimat etmiştir. Kısa bir süre de olsa vezirlik görevini 487'de (1094) Ebû Sa'id Mansûr b. Ebi'l-Yemân Surus b. Mekrevâh b. Zunbûr üstlenmiştir.¹ Ancak görev süresi uzun değildi birkaç gün sonra devletin içinde bulunduğu kriz sebebiyle kaçmak zorunda kalmıştır.² İbn Zunbûr'a ait diğer bir bilgi Müslüman olarak ihtida etmesi ancak Hristiyanların onun teslimiyetini inkar etmesiydi.³

Fâtımî idarî yapısında ehl-i zimmenin üst düzey görevlerde yer alması, geçici veya istisnâî bir uygulamadan ziyade kurumsallaşmış ve işlevsel bir devlet politikası niteliği taşımaktadır. Özellikle *vesâte* makamı çevresinde görülen örnekler, zimmî bürokratların tercih edilmesinde dinî aidiyetten çok malî uzmanlık, idarî tecrübe ve bürokratik sürekliliğin belirleyici olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte sık sık yaşanan azil, tutuklama ve idam hadiseleri, bu istihdamın hoşgörü temelli bir yaklaşımın neticesi olmadığını; aksine merkezî otoritenin güvenlik kaygıları, güç dengesi siyaseti ve saray içi rekabetlerle yakından bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Halifelerin aynı bürokratları kısa süre içinde hem yükseltmeleri hem de tasfiye etmeleri, Fâtımî yönetim anlayışında dinî kimlikten ziyade sadakat, nüfuz kontrolü ve siyasî risk algısının belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede zimmîlerin yüksek bürokrasideki varlığı, ideolojik bir tercih olmaktan çok pragmatik devlet aklının ve malî-idarî ihtiyaçların bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

2.2.1.2. Katipler ve Diğer Devlet Memurları

Fâtımîlerin en meşhur kumandanı Cevher es-Sikillî'nin Mısır hâkimiyetinde Ebü'l-Yemân Kuzmâ b. Mina adlı Kıptî, ülke idaresini elinde bulunduruyordu. Fâtımî kuvvetlerinin Mısır topraklarına hâkim olmasının akabinde komutan, Kahire şehrinin inşası sırasında Ebü'l-Yemân, kumandan tarafından Mısır topraklarının nâzırı olarak görevlendirmiştir.⁴ O, Halife Muiz-Lidînillâh Mısır'a geldiği zaman Mısır'ın gelirlerinin toplanması vazifesi ile görevlendirilmişti. Ya'kûb b. Killis, Ebü'l-Yemân'ın halife nezdinde elde ettiği makamdan hazzetmemiş, özellikle mal varlığı üzerinden halifeyi etkilemesi ile Ebü'l-Yemân'ın Filistin topraklarına sürgün

¹ İbn Sayrafi, *el-Kanun fî Divânî'r-Resâil ve el-İşâre ilâ men nâli'l-Vezâre*, 93.

² İbn Müeyesser, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, 31; Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/242.

³ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/242.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/130.

edilmesine sebep olmuştur.¹ O, Filistin'e doğru yola çıkmadan önce Kıptî Patrik İbrâhim'e 90.000 dinarını bırakmış ve geri dönmezse parayı yoksullar için harcamasını söylemiştir. Ebû'l-Yemân geri dönmüşse de patriğin halife korkusundan parayı harcaması sebebiyle verdiği miktarı geri alamamıştır.²

Hâkim-Biemrillâh, döneminde de saray yetkililerin çoğunluğu Kıptîlerden oluşmuştur. Daha önce çalışmada Hâkim-Biemrillâh dönemi ve Kıptîlerle ilişkiler müstakil bir başlıkta olduğu için burada bürokratik görevlerde bulunan şahısların isimlerinin verilmesi ile iktifa edilmiştir. Vezir Ebû Fahd b. İbrâhim, Vezir Mansûr b. Abdûn, Vezir Zûr'a b. Nesturus, Vezir "kasîmu'l-hilafe" lakabıyla Sâ'id b. Îsâ b. Nasturus, İskenderiye Valisi Ebû Melîh İbn Kûtiyye, Cehbez Bikâm b. Şenûde ve dîvân kâtiplerinin çoğu Kıptîydi.³

Dîvânü'n-nefakâtın (Harcama Dîvânı) sorumlusu Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Makâra ile halifenin sır kâtibi olan ve hatta vezirlik görevini de yürüttüğü düşünülen Ebû's-Sürûr Yuhannâ b. Yûsuf el-Ayh Kıptî'di. Ebû's-Sürûr'un hem Kıptîlere hem de Müslümanlara karşı adil bir tutum sergilediği, bu nedenle her iki kesimden topladığı vergilerde orta yolu bulduğu belirtilmiştir.⁴ Dîvânü'l-ebvâb ve Dîvânü's-sinâ'inin sorumlusu Şeyh Ebû'l-Fadl Yahyâ b. İbrâhim Kıptî idi. Bedr el-Cemâlî'nin vezirliği döneminde görev yapan Ebû Melîh Mînâ b. Zekerıyyâ ile Dîvânü'l-meclis başkanı Ebû't-Tayyib Sahlûn b. Kîl de Kıptî istihdamının diğer örnekleri arasında yer almaktadır.⁵ Müstansır-Billâh döneminde görev yapan diğer bir Kıptî yetkili ise İskenderiye Valisi Ebû'l-Melîh Mansûr'dur.⁶

Müstansır-Billâh'tan sonra Halife Müsta'î-Billâh dönemine kadar Kıptîler büyük ölçüde aynı idarî rolleri sürdürmüş; ancak Âmir-Biahkâmillâh dönemine gelindiğinde genellikle kâtiplik ve memuriyet düzeyinde görev almışlardır. Bedr el-Cemâlî'nin vezirliği sırasında eş-Şeyh Ebû'l-Fadl b. el-Uskuf,⁷ halifenin kâtibi olarak

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/147; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/181.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/148-150.

³ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/186-187.

⁴ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/188.

⁵ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 115; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/190.

⁶ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 1/191.

⁷ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/4.

görev yapmış ve halife adına imza atma yetkisine sahip bulunmuştur. Ayrıca saray dairelerinin malî denetimini yürüten Dîvânü'l-istîfâ'da da görev almıştır.¹ Ebü'l-Yeman b. Abdi'l-Mesîh² ile Ebü'l-Alâ b. Tureyk de dîvânlarda görev yapan diğer Kıptî bürokratlar arasındadır. Memmâtî lakabıyla tanınan Ebü'l-Melîh Mînâ b. Zekeriyyâ da onun hizmetine girerek dîvânda görev üstlenmiştir.³ Bunun yanı sıra, Dîvânü's-şurta'nın (güvenlik teşkilatı) yöneticisi Ebü't-Tayyib Sehlûn b. Kayl en-Nasrânî de onun emrinde çalışan görevliler arasında yer almıştır.⁴

Bedr el-Cemâlî'nin oğlu Efdal'in vezirliği döneminde kurulan Dîvânü't-tahkîk, Kıptîlerin istihdam edildiği önemli idarî kademelerden biri olmuştur. Bu dîvânın başına Şeyh Ebü'l-Berekât Yuhannâ b. Ebî'l-Leys getirilmiştir. Daha sonraki süreçte eş-Şeyh Ebü'l-Fadl b. el-Uskuf'un üstlendiği tüm sorumluluklar da Şeyh Ebü'l-Berekât'a devredilmiştir.⁵ Aynı dönemde Rahib Ebû Necâh b. Mînâ adlı bir Kıptî de onun hizmetinde görev yapmıştır. Efdal ayrıca Kıptîleri Dîvânü'l-Hâs'ta da istihdam etmiş ve bu dîvânın başkanlığına İbn Ebî Kırât olarak bilinen Ebü'l-Fadl Câ'fer b. Abdi'l-Mün'im'i tayin etmiştir.⁶

Halife Hâfız-Lidînillâh, devlet kademelerinde görev yapan Hristiyanların sayısını azaltma yönünde bir politika izlemiştir. Bu kararın, bir Hristiyan vergi memurunun şahsî bir husumet nedeniyle bir kayıkçının vergi belgesinde usulsüzlük yapması üzerine alındığı rivayet edilmiştir.⁷ Ancak kısa bir süre sonra halifenin saraya bir müneccim getirtmesiyle, nüfuzlarını kaybeden Hristiyanlar bu kişiyle anlaşmaya gitmişlerdir. Müneccimden, isim vermeden belirli vasıflara sahip bir Hristiyan'ın sarayda görevlendirilmesi hâlinde ülkede bolluk ve refahın artacağını söylemesi istenmiştir. Bunun üzerine halife, tüm kâtipleri huzuruna çağırarak; belirtilen niteliklere sahip olduğu anlaşılan Ehrâm b. Ebî Zekeriyyâ adlı Hristiyan'ı önemli bir göreve tayin etmiş ve Hristiyan istihdamına yönelik kısıtlamaları gevşetmiştir.⁸

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/4.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 137/198.

³ İbn Memmâtî, *Kavânînu'd-Devânîn*, 27.

⁴ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/351-352.

⁵ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 28/275; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/168.

⁶ Sellam, *Ehli'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtumîyyi's-Sânî ve'l-Eyyübî*, 29.

⁷ Şihabüddin Gazi b. Ahmed İbnü'l-Vâsîti, *Red ala ehli'z-zimme ve men tebiahum*, thk. Türki b. Fehd b. Abdullah b. Abdurrahman Al-i Suud (Riyad: Saudi Historical Society, 2010), 52-53.

⁸ İbnü'l-Vâsîti, *Red ala ehli'z-zimme ve men tebiahum*, 56-57; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/260; İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbari'd-devleteyn*, 49.

Bununla birlikte 531 (1136-1137) yılında Rıdvân el-Valehî'nin vezirliğe getirilmesiyle birlikte dîvânlarda Kıptîlerin ve diğer gayrimüslimlerin istihdamı yeniden sınırlandırılmıştır. Bu dönemde ehl-i zimmenin ayırt edici kuşak takmaları ve ata binmemeleri emredilmiş, ayrıca cizye vergisi iki katına çıkarılmıştır.¹ Ancak Halife Hâfız-Lidînillâh, selefi Âmir-Biahkâmillâh döneminde olduğu gibi yönetimde tüm yetkileri merkezileştirme arzusuyla, daha sonra Ehrâm b. Ebî Zekeriyâ'yı ve onunla 12 Hristiyan kâtibi yeniden göreve iade etmiştir.²

Halife Zâfir-Biemrillâh döneminde saray çevresinde sınırlı sayıda Hristiyan bürokratin istihdam edildiği belirtilmektedir. Fâiz-Binasrillâh döneminde ise Hristiyan görevlilere karşı görece müsamahakâr bir tutum benimsendiği ve bu kişilere iyi muamele edildiği kaydedilmektedir.³ Buna karşılık Vezir Talâî' b. Rüzîk döneminde idarî politikaların daha katı bir nitelik kazandığı ve Hristiyanlara yönelik belirgin bir güvensizlik olduğu görülmektedir. Nitekim dönemin en nüfuzlu şahsiyetlerinden biri olan ve İbn Duhân lakabıyla tanınan Ebü'l-Fezâil, nüfuzunun aşırı derecede arttığı ve Franklarla iş birliği yaparak onlara bilgi sağladığı iddiaları gerekçe gösterilerek önce derdest ve ardından idam edilmiştir.⁴

Fâtımî idarî teşkilatında Kıptîler, yalnızca merkez bürokraside değil, malî, teknik ve yerel yönetim alanlarında da yaygın biçimde istihdam edilmişlerdir. Özellikle harcama, saray yazışmaları, üretim, protokol ve eyalet idaresi gibi kritik görevlerde vazife almaları, bu grubun devlet işleyişi açısından vazgeçilmez bir uzmanlık birikimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bazı görevlilerin hem Müslümanlar hem de Kıptîler nezdinde adaletli tutumlarıyla öne çıkmaları, Fâtımî yönetiminde bürokratların dinî kimliklerinden ziyade idarî liyakat ve yönetim becerileri üzerinden değerlendirildiğine işaret etmektedir. Bu durum, söz konusu dönemde zimmî istihdamının ideolojik bir tercih olmaktan çok, devletin malî ve kurumsal ihtiyaçlarına dayanan pragmatik bir yönetim anlayışının neticesi olduğunu göstermektedir.

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/31.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/31; İbnü't-Tuveyr, *Nüzhetü'l-mukleteyn fi ahbari'd-devleteyn*, 79.

³ Sellam, *Ehlü'z-zimme fi Mısır'il-Asri'l-Fâtumîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 32.

⁴ İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, 1/341; Sellam, *Ehlü'z-zimme fi Mısır'il-Asri'l-Fâtumîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 33.

2.2.1.3. Kıptî Hekimler

Fâtımî devrinde hekimlik alanının büyük ölçüde Yahudilerin kontrolünde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fâtımî sarayında görev yapan ve halifelere hizmet eden özel hekimlerin, genel olarak yetkinlikleriyle tanınan ve tıp ilminde temayüz etmiş Yahudi tabiplerden oluştuğu kaydedilmektedir. Bununla birlikte, bu sahada yalnızca Yahudilerin etkin olmadığı; Kıptî ve Melkit mezhebine mensup Hristiyan hekimlerin de tıbbî faaliyetlerde yer aldıkları ve saray çevresinde görev yaptıkları görülmektedir.

Muiz-Lidînillâh ve Azîz-Billâh'ın hilâfetleri döneminde, Melkit mezhebine mensup olan ve hastalık teşhisi ile ilaç hazırlama konusundaki maharetiyle tanınan Osman b. Keysân Ebû Sehl'in saray çevresinde önemli bir itibara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu tabibin, her iki halife nezdinde de yüksek itibar gördüğü, özellikle Azîz-Billâh devrinde hilâfet başkentinde ikamet ettiği ve 378'de (988) vefat ettiği kaydedilmektedir.¹

Azîz-Billâh döneminde, Osman b. Keysân'ın oğlu Ebü'l-Hasan Sehlân b. Osman b. Keysân'ın da halifenin özel hekimliğini üstlendiği zikredilmiştir. Melkit Hristiyanlara mensup olan Sehlân'ın 380 (990) yılında vefat ettiği belirtilmektedir.² Baba ile oğlun vefat tarihlerinin yakınlığı dikkate alındığında, her ikisinin de halife sarayında bir süre birlikte görev yapmış olmaları ve özel hekim statüsüne sahip bulunmaları muhtemel görünmektedir. Nitekim babanın vefatının ardından oğlunun aynı görevi devralmış olması, söz konusu ailenin saray çevresindeki meslekî itibarı ve süreklilik arz eden konumunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Azîz-Billâh döneminde Ebü'l-Feth Sehl b. Mukaşşir en-Nasrânî,³ Kıptî olan ve sarayın önde gelen hekimlerinden biriydi. 385 (995-996) senesinde hastalandığında bizzat, Halife Azîz-Billâh'a iyileşmesi için güzel dileklerde bulunduğu bir mektubu kendisine gönderdi.⁴ Halifenin oğlu Hâkim-Biemrillâh'ın da İbn Mukaşşir'i özel hekim olarak istihdam ettiği görülmektedir. Hatta 394'te (1003-1004) hastalandığında

¹ Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İhbarü 'l-ulema bi-ahbari 'l-hükema = Tarihü 'l-hükema*, thk. İbrâhim Şemseddin (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 202.

² İbn Ebû Usaybia', Ahmet b. el-Kasım b. Halife b. Yunus, *Uyunu 'l-enbiya' fi tabakâti 'l-etibba'* (Dâru Mektebeti'l-Hayat, 2015), 548.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü 'l-Antâkî*, 252.

⁴ İbnü'l-Kıftî, *İhbarü 'l-ulema bi-ahbari 'l-hükema*, 239.

halifenin hekimin hastalığına üzülererek bizzat ziyaret ettiği kaydedilmiştir. Bununla birlikte vefat ettiğinde ise halife, mirasçılarını huzuruna çağırarak kendilerine cömert bağışlarda bulunmuştur.¹ Hekimin vefatıyla halife, aynı şekilde Kıptîlerden olan ve yetenekli olan Ebû Ya‘kub b. Nastâs’ı kişisel hekimi olarak görevlendirmiştir.²

Hâkim-Biemrillâh döneminden Hâfız-Lidînillâh’ın halifeliliğine kadar geçen dönemde saray hekimlerinin genelde Yahudi hekimler olduğu rivayet edilmiştir. Hâfız-Lidînillâh döneminde ise Ebû Mansur Ebû'l-Fadl adında bir Yahudi hekimin yanı sıra İbn Karaka adında Kıptî bir tabibin de olduğu zikredilmiştir. Hâfız-Lidînillâh’ın oğlu Hasan’ı zehirletmek için bu hekimi çağırdığı, Kıptî hekimin bu teklifi kabul ettiği nakledilmiştir.³

2.2.2. Fâtımî İktisâdî Hayatında Kıptîler

Fâtımî Devleti’nin hâkimiyeti altındaki Mısır’da iktisadî hayat, güçlü devlet politikaları, gelişmiş ticaret ağları ve verimli tarımsal üretim sayesinde oldukça canlı ve çeşitlenmiş bir yapı arz eder. Bu ekonomik düzen içerisinde Kıptîler, nüfus yoğunlukları, yerel toplumsal kökleri ve idarî tecrübeleri sayesinde önemli bir rol üstlenmişlerdi. Özellikle tarım, zanaat, ticaret ve malî bürokrasi gibi temel ekonomik alanlarda etkin biçimde yer almış; üretimden dolaşıma kadar uzanan süreçlerde belirleyici bir unsur hâline gelmişlerdi. Devletin ekonomik organizasyonunda görev almaları, vergi sisteminde aktif rol oynamaları ve iç-dış ticaret ağlarına katılımları, onların yalnızca bir üretici topluluk değil, aynı zamanda iktisadî yapının sürekliliğini sağlayan temel aktörlerden biri olduklarını gösterir mahiyettedir. Bu çerçevede Kıptîlerin Fâtımî ekonomisindeki konumu, dönemin sosyal, idarî ve ekonomik dinamiklerini anlamak açısından önemiyet arz eder.

2.2.2.1. Ziraî Faaliyetler

Halife Muiz-Lidînillâh, komutanı Cevher es-Sıkillî’nin Mısır halkıyla yaptığı anlaşma uyarınca, dönemin mevcut şartları muhafaza edilmiştir.⁴ Bu çerçevede Mısırlıların taşınır ve taşınmaz özel mülkleri, devlete itaat etmeleri ve düzenli vergi ödemeleri şartıyla güvence altına alınmıştır.⁵ Fâtımîler, selefleri olan hükümdar

¹ İbnü'l-Kıftî, *İhbarü 'l-ulema bi-ahbari 'l-hükema*, 320.

² İbn Ebû Usaybia', *Uyunu 'l-enbiya' fî tabakâti 'l-etibba'*, 544.

³ Makrîzî, *Hıtat*, 3/36.

⁴ Nüveyrî, *Nihaytü 'l-ereb fî fünuni 'l-edeb*, 28/123; Makrîzî, *İtti 'azü 'l-Hunefâ*, 1/178-181.

⁵ Sellam, *Ehlü 'z-zimme fî Mısri fî asri 'l-Fâtumîyyi 'l-Evvel*, 96.

ailesine ait mülk ve toprakları kendi uhdelerine alarak, sadakatlerini sürdürmelerini arzuladıkları Mağribîlere ve kendilerine tâbi diğer gruplara iktâ olarak tahsis etmişlerdir.¹ Aslında Mısır topraklarının kime ait olduğu Makdîsî'nin şu kaydı ile anlaşılmaktadır:

“Buhara’da bazı Mısırlılara haraç hakkında sordum. Dediler ki: Mısır üzerine haraç yoktur; fakat fellah toprağa yönelir, onu sultandan alır ve eker. Ne zaman ki ekini biçer, harmanı döver ve ürünü toplar; (ürün) harman yerinde yığınlar (aram) hâlinde işaretlenir ve öylece bırakılır. Sonra hazine görevlisi (hâzin) ve sultanın âmiri gelir, arazinin kirasını (vergisini) keserler; kalan ise fellaha verilir. Dedi ki: Onların arasında, sultandan “tekuye/te’viye” (destek, avans, sermaye) alanlar da vardır. Bu durumda, kendisine verilen bu miktar nispetinde, arazinin kirası da (ödeyeceği bedel/ vergi) arttırılır. Ben (sordum): “Bu durumda hiç kimsenin mülkü olan bir arazi, bir çiftlik olmaz mı? “Hayır, Allah’a yemin olsun ki olmaz; ancak şu istisna vardır: Sultan önceden birine bir araziyi iktâ’ etmiş (tahsis etmiş) olur, o da bunu satar veya bağışlar. Sonra o kişi ya da nesli (çocukları) paraya ihtiyaç duyunca, bunu (o araziyi) halktan herhangi birine satar.” Ben (yeniden sordum): “O hâlde ‘Mısır toprağı mülk olarak sahip olunamaz’ denilmesi, bu anlattıkların sebebiyle midir?”²

Makdîsî'nin aktardığı bu kayıt, Mısır topraklarının hukuken kime ait olduğu noktasında bir fikir vermektedir. Buna göre Mısır’da arazi, klasik anlamda bireysel mülkiyete konu edilmemekte; toprak üzerindeki tasarruf hakkı, sultanın nihai mülkiyeti altında, fellahların fiilî kullanımına bırakılmaktadır. Fellah toprağı ekip biçmekte, ancak ürün üzerinden alınan kira/vergiler doğrudan devlet görevlileri tarafından tahsil edilmektedir. Bu durum, toprağın mülkiyetinin değil, yalnızca kullanım hakkının fellahlara ait olduğunu göstermektedir. Makdîsî'nin özellikle vurguladığı üzere, “Mısır toprağının mülk olarak sahip olunamayacağı” yönündeki

¹ Berâvî, *Haletû Mısri’l-iktisâdiyyi fî ahdi’l-Fâtûmiyyîn* (Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Misriyye 1948), 52; Sellam, *Ehlü’z-zimme fî Mısri fî asri’l-Fâtûmiyyi’l-Evvel*, 96.

² Makdîsî, *Ahsenü’t-tekasim fî ma’rifeti’l-ekalim*, 212.

yaygın kanaat, bu sistemin doğal bir sonucudur. Toprak üzerindeki tasarruf, ancak sultanın iktâ yoluyla verdiği sınırlı ve istisnâî tahsisler çerçevesinde mümkün olabilmıştır. Bu tür iktâlar ise zamanla satılabilir veya bağışlanabilir hâle gelse bile, köken itibarıyla devlet mülkiyetine dayanmaktadır. Dolayısıyla özel mülkiyet, sistemin temel unsuru değil, istisnası konumundadır.

Ancak Berâvî, Fâtımî Devleti'nin iktisadî durumunu ele aldığı çalışmasında, Makdîsî'nin Mısır'ı bizzat ziyaret etmiş olmasına rağmen Mısırlılara değil de Buhara'da yaşayan Mısırlılara soru yöneltmesini dikkat çekici bulmaktadır. Berâvî'ye göre, Buhara'daki Mısırlıların Mısır'da vergi bulunmadığı yönündeki ifadeleri, dönemin tarihçileri, coğrafyacıları ve fıkıh âlimlerinin aktardıklarıyla çelişmektedir. Ayrıca Berâvî, özel mülkiyetin bulunmadığına dair ileri sürülen argümanın ikna edici olmadığını; söz konusu edilen toprakların beytül mâle ait âmme (devlete ait) araziler olabileceğini, buna karşılık şahsî mülkiyetin varlığını sürdürdüğünü savunmaktadır. Ona göre vergi oranlarındaki artış ve azalma, Nil taşkınlarına bağlı olarak uygulanan bir malî politika çerçevesinde değerlendirilmelidir. Nitekim ihtiyaç hâlinde arazinin satılabilmesi de Berâvî'ye göre, şahsî mülkiyetin varlığını destekleyen bir diğer husustur.¹

Fâtımîlerin Mısır'a hâkimiyetlerinin ilk aşamasında, komutan Cevher'in ülke genelinde mevcut mülkiyet düzenine müdahale etmediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede tarım arazileri, bahçeler, ibadethanelere ait mülkler ile bu mekânlara vakfedilmiş arazilerin statüsünün korunduğu; söz konusu arazileri işleyen çiftçilerin de herhangi bir zarara uğramadığı görülmektedir. Nitekim Cevher'in Ehl-i Rîf ve Sa'îd halkına (Yukarı Mısır) hitaben kaleme aldığı üçüncü emannâmede, zimmîlerin önceki hukuki ve sosyal konumlarında bırakılmasının özellikle vurgulanması, mülkiyet haklarına dokunulmadığını açık biçimde ortaya koymaktadır.² Ehl-i zimmenin, Fâtımî dönemine tarihlenen bazı belgelerde özel mülkiyete sahip oldukları görülmektedir. Bu durum, ehl-i zimmenin mülkler üzerinde kendi iradeleriyle alım satım gibi tasarruflarda bulunabilmelerine imkân tanımıştır.³ Mülkiyetin bu şekilde tanınması,

¹ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 53.

² Sanhâcî, *Ahbâru Benî Ubeyd ve Sîretühüm*, 85; Macid, *Zuhûru'l-Hilâfeti'l-Fatımiyye ve sükûtuha fî Mısır*, 96.

³ Adolf Grohmann, *Evrakü'l-berdî el-Arabiyye bi Dâri'l-Kütübi'l-Misriyye* (Kahire: Matbaatü Dâri'l-kütübi'l-Misriyye, 1934), 1/133-134.

ehl-i zimmenin sahip oldukları taşınmazlar üzerinde alım satım gibi hukuki işlemleri kendi iradeleriyle gerçekleştirebilmelerine imkân tanımış; böylece iktisadî hayata bağımsız ve aktif bir şekilde katılmalarını mümkün kılmıştır. Bu durum, Fâtımî idaresinin zimmîlere yönelik yaklaşımının yalnızca hukuki bir hoşgörü çerçevesinde sınırlı kalmadığını, aksine mülkiyet haklarını koruyarak ekonomik sürekliliği ve toplumsal düzeni sağlamayı hedefleyen daha kapsamlı bir siyaset anlayışına dayandığını göstermektedir.

Fâtımî döneminde halifelerin, ehl-i zimme mensubu üst düzey bürokratları ödüllendirmek amacıyla geniş iktâlar tahsis ettikleri görülmektedir. Bu uygulamaya örnek olarak, Azîz-Billâh'ın Ya'kûb b. Killis'e Mısır ve Şam'da yıllık geliri 300.000 dinara ulaşan iktâlar vermesi gösterilebilir.¹ Benzer şekilde, Hâkim-Biemrillâh devrinde Vezir Fahd b. İbrâhim'in, kendisine tahsis edilen çok sayıda iktâ sayesinde büyük bir servet edindiği bilinmektedir.² Bu örnekler, Fâtımî yönetiminin zimmî bürokratları yalnızca idarî görevlerde istihdam etmekle kalmayıp, onları iktâ sistemi aracılığıyla malî ve siyasal açıdan da rejime sıkı biçimde bağlamayı hedeflediğini göstermektedir. Bu durum, liyakat ve sadakat temelinde şekillenen pragmatik bir yönetim anlayışının yanı sıra, zimmî elitlerin devlet yapısı içerisindeki konumlarının güçlendiğine işaret etmektedir.

Ehl-i zimmenin sahip olduğu iktâların yanı sıra kiliselerin ve manastırların çevrelerinde tarım arazilerinin ve meyve bahçelerinin de olduğu kaydedilmiştir. Arazi ve bahçelerin nicel çoğunluğunun yanı sıra aynı çevrede çok sayıda çiftliğin de varlığından bahsedilir. Sina Dağı'nda bulunan manastırın çevresindeki çiftlik,³ Kızıldeniz yakınında bulunan Itfih'deki Aziz Antony Manastırı'nın sahip olduğu bağış mülkler,⁴ halifelerin hediye ettiği 20 feddân araziye sahip Üşmûneyn'de bulunan Samallût Manastırı'nın meyve bahçeleri,⁵ Hâkim-Biemrillâh'ın kır gezilerini gerçekleştirdiği ve altı feddân büyüklüğünde palmiye ve ekin tarlalarına sahip Şahrân Manastırı'nın bahçesi⁶ örnek olarak gösterilebilir. Manastırlara vakfedilen çok sayıda

¹ İbn Hallikan, *Veḫyâtü'l-a'yan*, 7/33; Muhammed Hamdi Münâvî, *el-Vizâretü ve'l-vüzarâ' fî'l-asri'l-Fâtımî* (Kahire, Dârü'l-Me'ârif, t.y.), 83.

² İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 95.

³ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 209.

⁴ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 160.

⁵ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 247-248.

⁶ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 143.

tarım arazisi ve meyve bahçeleri, keşişlere ve bu manastırların ihtiyaçlarına harcanmak üzere dîvân hesaplarına kaydedilmiştir.¹ Kıft kasabasının yerlisi olan tacir Muallim İshak el-Ezrâk harabe hâlindeki iki manastırı restore ettirmiş, yakınındaki arazileri ağaçlandırarak şenlendirmiş, su çarkları ile su ihtiyacını giderdiği araziler ve çarkların çalışması içinde 40 çift büyük baş hayvan bağışlamıştır.²

Fâtımî Halifelerinin izlediği görece hoşgörülü siyaset çerçevesinde, ehl-i zimmenin sahip oldukları mülkler bakımından genel olarak ciddi bir sorun yaşamadıkları söylenebilir. Bununla birlikte, istisnai bazı durumlarda söz konusu mülklerin müsadere edildiği de göz ardı edilmemelidir. Özellikle 398'de (1007-1008) Hâkim-Biemrillâh zamanında siyasetin sertleşmesiyle birlikte, kilise ve manastırlara vakfedilmiş mülklere ve vakıf gelirlerine el konulmuş; bu mülklerden elde edilen gelirler müsadere yoluyla devlet hazinesine aktarılmıştır.³ 400 (1009) senesinde Dimyat'a gönderilen bir emir ile Kenîsetü'l-Acûze'nin vakıflarına el konulmuştur. 402 (1011)'de kilise ve manastırların mülkleri askerlere iktâ olarak verilmiştir. Kulzum Kiliseleri, Dîru Raye (Râbe), Dîru Tur-i Sinâ mülkler müsadere edilmiştir.⁴ 403'de (1012) kiliselere ait gelir getirici mülkler, araziler ve mahsuller Sakâlibe, Ferrâşîn ve Sa'diyye gruplarına tahsis edilmiştir.⁵ Özellikle kilise ve manastır mülklerine el konulmasının, Fâtımî Devleti'nin diğer Hristiyan siyasî yapılarla ilişkilerinde yaşanan gerilemeyle bağlantılı olabileceği ileri sürülmektedir.⁶ Son olarak 408 (1017) yılında Hâkim-Biemrillâh, kilise ve manastırlara ait mülkler ile bu kurumlara tahsis edilmiş vakıfların (ahbâs) müsadere edilmesini ve bunların Müslümanlar arasında dağıtılmasını emretmiştir. Tüm bu yasakların ve manastır mülklerine yönelik müsadere uygulamalarının, şarap yasağının bir uzantısı olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Buna göre, söz konusu mülklerde bulunan üzüm bağlarının şarap ve nebîz üretiminde kullanılabileceği yönündeki endişenin, bu müdahaleleri gerekçelendiren etkenlerden biri olduğu ileri sürülebilir. Ancak Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfetinin son dönemlerine yaklaşıldığında bu siyasetten vazgeçildiği ve kilise ile

¹ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 1/99.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 281.

³ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 276; Makrîzî, *Hitat*, 2/27; Macid, *el-Hâkim Biemrillâh el-Halifetü'l-müftera aleyh* (Kahire: Mektebetü'l-Angelü'l-Misriyye, 1982), 99.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 298, 299.

⁵ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fînuni'l-edeb*, 28/192.

⁶ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 252.

manastır mülklerine ilişkin iade kararnamelerinin çıkartıldığı görölmektedir. Nitekim 411 (1021) tarihli bir kararname ile Kusayr Manastırı'na ait çiftlikler, mezarlar, ekili araziler, hurmalıklar, bostanlar ve ağaçlık alanların iade edilmesi emredilmiştir. Ayrıca söz konusu vakıfların beytûlmâle ödemekle yükümlü oldukları haraç, öşür ve diğer vergilerin affedilmesi; Kudüs'teki kilise ve manastırların vakıflarından alınmış olan mülklerin de sahiplerine geri verilmesi kararlaştırılmıştır.¹

Hâkim-Biemrillâh döneminde müsadere uygulamalarının yalnızca dinî kurumlarla sınırlı kalmadığı, devlet görevlilerini de kapsadığı görölmektedir. Nitekim Azîz-Billâh döneminde Ya'kûb b. Killîs'in gözden düşmesi üzerine mallarının müsadere edilmesi, bu tür uygulamaların önceki dönemde de başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Hâkim-Biemrillâh da 398'de (1007) İbn 'Abdûn ve diğer bazı Kıptî dîvân görevlilerini aynı şekilde cezalandırmış; 402 (1011) yılında ise bazı Hristiyan çalışanların mallarına el koydurmuştur. Bununla birlikte, Hâkim-Biemrillâh'ın siyaseti zaman içerisinde değişkenlik göstermiştir. Antâkî'nin kaydettiğine göre, 404'te (1013) yayımlanan bir kararname ile Nûbe, Habeşistan ve Rûm diyarına göç eden zimmîlerin mallarını yanlarında götürmelerine izin verilmiş; bu kimselere malları üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunma, taşıyamadıkları mülk ve eşyalarını satma ve güvenlik içinde hareket etme hakkı tanınmıştır. Ayrıca bu kişilere eziyet edilmemesi ve üzerlerinin aranmaması özellikle emredilmiştir. Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfetine son döneminde ise uzlaştırıcı bir çizgiye yöneldiği anlaşılmaktadır. Nitekim 411'de (1021) Mısır'daki tüm Hristiyanları kapsayan genel bir af kararnamesinin yayımlanması, bu topluluklara güvenlik garantisi ve devlet koruması sağlandığını açık biçimde ortaya koymaktadır.²

Zâhir-Lii'zâzidînillâh devrinde ehl-i zimmenin mallarına yönelik herhangi bir müdahalede bulunulmadığı; aksine daha önce el konulmuş olan malların iade edildiği ve kilise ile manastırlara ait kalan vakıf ve mülklerin serbest bırakıldığı görölmektedir. Nitekim 415 (1024) senesi Muharrem (Mart) ayında yayımlanan bir kararname ile Mısır'daki Yakubî rahiplerin ekinlerine, tahıllarına ve hayvanlarına dokunulmaması,

¹ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 354.

² Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 277, 305, 353, 354; Macid, *el-Hâkim Biemrillâh el-Halîfetü'l-müftera aleyh*, 99-105.

ayrıca manastırlara vakfedilmiş arazilerin korunması açıkça emredilmiştir.¹

Müstansır-Billâh dönemine ilişkin bazı kaynaklarda, özellikle Yazûrî'nin vezirliği sırasında kilise ve manastırlara ait mülkler, çiftlikler ve vakıfların yanı sıra Kıptîlere ait bazı özel mülklere de müsadere uygulandığına dair bilgiler yer almaktadır. Bununla birlikte, ülkenin içinde bulunduğu genel durum dikkate alındığında, 450'li yıllardan itibaren Mısır'ı etkisi altına alan siyasî ve iktisadî krizlerin bu uygulamalarda belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim uzun süre devam eden karışıklıklar ve güvenlik zaafı, yalnızca ehl-i zimme topluluklarını değil, Müslüman nüfusu da ciddi biçimde etkilemiştir. Bu süreçte, Delta bölgesindeki Levant kökenli gruplar ve müttefikleri ile Yukarı Mısır'daki Sudanlı askerlerin, çeşitli bölgelerdeki mülkleri, arazileri ve kilise ile manastırlara ait toprakları yağmaladıkları; mülkiyet düzeninin yaygın biçimde bozulduğu görülmektedir.²

Vezir Bedr el-Cemâlî'nin idarî düzeni yeniden tesis etmesiyle birlikte ülkede yaşanan karışıklıkların sona erdiği ve toprak sahiplerinin mülkiyet haklarına müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Bedr el-Cemâlî, Kıptî toprak sahipleri ve çiftçilerin yükünü hafifletmek amacıyla toprak vergisini üç sene süreyle kaldırmıştır.³ Oğlu Vezir Efdal döneminde ise küçük toprak sahiplerinin toprak bağışlarının azalmasından şikâyet edilmesi üzerine bu konuda düzenlemelere gidildiği görülmektedir.⁴ Kaynaklarda özellikle vurgulandığı üzere, özel mülkiyete sahip olanlara herhangi bir müdahalede bulunulmamış; Ehl-i kitap mensupları toprak mülkiyetleri bakımından bir zarara uğramamıştır. Makrîzî'nin kaydettiğine göre, çiftçiler ve toprak sahipleri bu dönemde gerçekleştirilen idarî ve malî reformlardan genel olarak fayda sağlamıştır. Bununla birlikte, Me'mûn el-Batâihî döneminde söz konusu uygulamaların bir kısmının iptal edildiği de belirtilmektedir. Kiliseler, manastırlar ve bunlara bağlı vakıflara ait araziler ve meyve bahçeleri de dâhil olmak

¹ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 103.

² Jack Tager, *Akbât ve Müslimûn: Munzu Fethi'l-Arabî İlâ 'Ami 1922*, 140; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 103.

³ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fînuni'l-edeb*, 28/240; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, thk. Ömer Abdi's-Selam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1993), 31/27; İbn Haldûn, *Tarih*, 4/82.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/168; Makrîzî, *Hutat*, 1/157; Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 133.

üzere, müsadereye ve gasp edilmeye tabi tutulmuştur.¹

Halife Hâfız-Lidînillâh devrinde, oğlunun manastıra ait bir bahçeyi ele geçirdiği; ayrıca söz konusu bahçenin karşısına, Hâfız-Lidînillâh'ın, müstakbel halifeler Zâfır-Biemrillâh ve Âdîd-Lidînillâh'ın ikamet edeceği bir köşk inşa ettirdiği kaydedilmektedir. Üç halifenin bu yapıya ehemmiyet verdiği kaydedilmiş ancak halifeye danışılmadan manastırın bazı kısımlarının tamir edilmesi üzerine, ibadethanenin sahip olduğu tüm mallara el konulmuştur.²

Fâtımîler döneminde ehl-i zimme mensuplarının mülkiyet haklarına ilişkin siyasetin, yeknesak ve değişmez bir çizgi izlemediği; aksine dönemsel şartlar, siyasal konjonktür ve merkezî otoritenin gücü doğrultusunda şekillenen pragmatik bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. İdarî istikrarın sağlandığı erken safhalarda özel mülkiyetin ve dinî kurumlara ait vakıfların korunması, yalnızca hukukî hoşgörü anlayışıyla sınırlı kalmamış; tarımsal üretimin devamlılığını, iktisadî düzeni ve toplumsal istikrarı temin etmeye yönelik bilinçli bir devlet politikası olarak uygulanmıştır. Buna karşılık özellikle Hâkim-Biemrillâh devrinde ortaya çıkan müsadere uygulamaları, mezhebî ya da dinî saiklerden ziyade, artan siyasî gerilimler, dış ilişkilerdeki kırılmalar ve malî zorunluluklarla yakından bağlantılıdır. Nitekim bu dönemde benimsenen sert tedbirlerin ilerleyen yıllarda terk edilmesi ve el konulan mülklerin iade edilmesi, söz konusu uygulamaların kalıcı bir ayrımcılıktan ziyade olağanüstü şartlara verilen geçici tepkiler niteliğinde olduğunu göstermektedir. Müstansır-Billâh döneminde yaşanan derin siyasî ve iktisadî krizler ile güvenlik zaafı ise mülkiyet düzeninin yalnızca ehl-i zimme toplulukları için değil, toplumun tüm kesimleri açısından ciddi biçimde sarsıldığını ortaya koymaktadır. Bedr el-Cemâlî ile başlayan toparlanma süreci, merkezî otoritenin yeniden tesis edilmesiyle birlikte mülkiyet haklarının tekrar güvence altına alındığını göstermekte; bu durum Fâtımî yönetiminin ehl-i zimme mülkiyetine yaklaşımının ideolojik bir baskıdan çok, devletin siyasî istikrarı, malî dengeleri ve idarî kapasitesiyle doğrudan bağlantılı pragmatik bir yönetim anlayışına dayandığını ortaya koymaktadır.

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/3/243; Makrîzî, *Hitat*, 1/157; Münâvî, *el-Vizâretü ve'l-vüzarâ' fî'l-asri'l-Fâtımî*, 150; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-sânî*, 118.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 140.

İslâmî devirde toprak mülkiyeti etrafında meydana gelen fikir ayrılıklarına rağmen Mısır'da ziraî faaliyetler merkezden uzak önemli şehirlerde çiftçiler aracılığı ile gerçekleştirilmekteydi. Bu çiftçilerin önemli bir kısmının Kıptîlerden oluştuğu anlaşılmaktadır.¹ Kıptîler, tarım arazileri, çiftlikler ve iktâlara sahip olmalarının yanı sıra, kilise ve manastırlara ait olup rahipler tarafından işletilen araziler ile bu arazilere bağlı bostanlar, bahçeler ve tarım alanları üzerinde de tasarruf hakkına sahipti.² Mısır'daki birçok köy ve kasabada Kıptîlerin nüfus çoğunluğunu teşkil etmesi, tarımla uğraşan kesimin ağırlıklı olarak Kıptîlerden oluşmasını açıklayan başlıca faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Kıptî nüfusun yoğun olduğu şehir ve köylerde geniş ve verimli tarım arazilerinin bulunması, tarımsal faaliyetlerin bu bölgelerde yaygınlaşmasını ve süreklilik kazanmasını destekleyen unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Örneğin Mısır'da nüfus çoğunluğu Kıptî çiftçilerden oluşan Asyut şehrinde geniş ve verimli tarım arazileri nicel açıdan fazlaydı. Öyle ki Yâkût el-Hamevî'nin Asyut'a ilişkin verdiği bilgilerde şehrin 30.000 dönümlük düz arazisinin bulunduğu ayrıca üzerine düşen suyun her yere yayıldığı susuz kalan bir karışının dahi olmadığı zikredilmiştir.³

Ehl-i zimmeye mensup köylüler, tarımsal üretime önemli katkılarda bulunmuşlar; Fâtımî döneminin tarım politikalarını hem etkilemişler hem de ondan etkilenmişlerdir. Buğday, keten, şeker kamışı, zeytin, sebze ve baklagiller gibi birçok tarım ürününün yetiştirildiği Mısır toprakları, üzüm bağları, nar, elma, armut ve incir bahçeleri gibi meyve ağaçlarına sahipti. Palmiye ağaçları, çiçekler, güller, ağaçlar ve koyun güdülen geniş meralar da diğer ziraî ürünlerdi.⁴ Bunun yanı sıra ehl-i zimmenin bazılarının koyun güttüğü geniş otlakları vardı. Nil ve pınar kuyularından sulanan bu otlaklarda ayrıca manastır arazilerine ekli su dolapları bulunuyordu ve bu dolapların döndürmek için bazılarına çok sayıda öküz vakfedilmişti.⁵

Sosyal ve ekonomik koşullar nedeniyle üretimi etkilenen bazı mahsuller bulunmaktaydı. Bunlar arasında, sular altında kalabilen alçak tarım arazilerinde ekimi

¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma 'rifeti'l-ekalim*, 202.

² İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 155-156; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 104.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 1/194.

⁴ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 51, 113, 130, 131; Safedî, *Târihü'l-Feyyûm ve biladihi'l-müsemma* (Kahire: Tabatü'l-Ehliyye, 1898), 31,43.

⁵ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 131.

yaygın olan keten bitkisi öne çıkmıştır.¹ Keten tekstil zanaatının gelişmiş olduğu ve Kıptî tekstil çalışanlarının görece sayıca fazla bulunduğu Tinnîs, Dimyat, Şatâ, Debik, Kays, Demîre, Behnesâ, Feyyûm, Asyût, Minyâ ve Delta bölgesi, söz konusu dönemde keten tekstil ürünlerine yönelik yoğun talep sayesinde büyük ilgi görmüştür.² Keten üretiminin yanı sıra, Yukarı Mısır'da yetiştirilen ve ekimi yaygınlaştırılan çivit otu (nîle) tarımına da özel bir önem verilmiştir. Çivitin³ malîyetinin yüksek olması sebebiyle yalnızca zengin çiftçilerin bu ürünü yetiştirdikleri öne sürülmüştür.⁴ Bu iki ürüne ek olarak bir diğer önemli tarım ürünü pirinçti. Pirinç, Feyyûm'daki tarlalarda yetiştirilmekte olup Hâkim-Biemrillâh döneminde yaşanan kriz sırasında fiyatları yükselen emtialar arasında yer almıştır.⁵ Şeker kamışı üretimi ise özellikle Mısırlı ve bilhassa Kıptî çiftçiler tarafından yaygınlaştırılmıştır. Yukarı Mısır ve Feyyûm bölgelerinde şeker imalatına elverişli koşullar sebebiyle bu ürünün ekim alanları genişletilmiştir.⁶ Bu durum, Fâtımî yönetiminin sosyal hayatını yansıtan dinî kutlamaların sayıca fazla olmasıyla paralellik göstermektedir. Nitekim söz konusu kutlamalar kapsamında şeker ve tatlı tüketiminin artması, bu ihtiyacın karşılanmasına yönelik üretimi teşvik etmiştir. Ayrıca bayramların kutlama kapsamının genişletilmesi, halifeler, vezirler ve devlet erkânının saraylarında düzenlenen görkemli ziyafetler ile halkın ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik uygulamalar da şeker kamışı üretiminin artmasında etkili olmuştur. Sa'îd ve Feyyûm bölgelerinde şeker kamışı üretimi, Kıptî çiftçilerin emekleri ile gerçekleştirilmiştir.⁷ Ancak Hâkim-Biemrillâh döneminde halifelüğün aldığı kararlar neticesinde sarhoş edici içkilerin yasaklanması, pekmez ve siyah bal satışının menedilmesi ile bal küplerinin kırılarak Nil Nehri'ne dökülmesine ilişkin kararname, üretimin azalmasına; çarşılarda bu ürünlerin satışının düşmesine ve nadir bulunur hâle gelmesine yol açmıştır. Buna bağlı olarak söz konusu ürünlerin

¹ Berâvî, *Haletû Mısri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtumîyyîn*, 68.

² Ali Paşa Mübarek, *el-Hitatü 't-Tevfikîyyetü 'l*, 1/171; Berâvî, *Haletû Mısri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtumîyyîn*, 68.

³ Makrîzî, *Hitat*, 2/42.

⁴ Berâvî, *Haletû Mısri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtumîyyîn*, 70.

⁵ Makrîzî, *İğasetü 'l-Ümme bi-Keşfi 'l-ğumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhad (Ein For Human and Social Studies, 2007), 91.

⁶ İdrîsî, *Nüzhetü 'l-müşîk fî 'htirâkı 'l-âfâk*, 1/329; Ali Paşa Mübarek, *el-Hitatü 't-Tevfikîyyetü 'l*, 8/79, 12/176.

⁷ Berâvî, *Haletû Mısri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtumîyyîn*, 70; Sellam, *Ehlü 'z-zimme fî Mısri fî asri 'l-Fâtumîyyi 'l-Evvel*, 106.

fiyatlarında da belirgin bir artış meydana gelmiştir.¹ Ancak Hâkim-Biemrillâh döneminin ardından söz konusu ürünlerin ekiminin yeniden arttığı düşünülebilir. Bunun en önemli delillerinden biri, Müstansır-Billâh döneminde Nâsır Hüsrev'in Mısır'ın çok miktarda bal ve şeker ürettiğini kaydetmiş olmasıdır.²

Mısır kırsalı, üzüm bağlarının çokluğu ile meşhurdur. Kıptî çiftçiler, arazilerinde bağcılığa önemli ölçüde önem vermektedir. Ayrıca manastırlarda gerek kendi bahçelerinde gerekse mülkiyetlerinde bulunan arazilerde geniş üzüm bağları yetiştirilmekteydi. Bu üretim, rahiplerin günlük tüketimleri ile kuru üzüm ve şarap yapımına yönelik ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlamaktaydı. Nitekim Mısır kırsalında Kıptî çiftçiler, manastırların meyve bahçelerinde veya manastırlara ait arazilerde, rahiplerin kuru üzüm ve şarap ihtiyacını karşılamak üzere geniş alanlarda üzüm yetiştirmiştir.³

Hâkim-Biemrillâh döneminde ise siyasî yasakların doğrudan etkilediği tarımsal üretim alanlarından biri bağcılık olmuştur. Üzümden içki üretilmesi gerekçesiyle şarap üretiminin yasaklanması kapsamında üzüm bağları tahrip edilmiştir. 401'de (1010) üzüm mahsulü olgunlaştığında, halkın ürünü gizlice alıp satmaya başlaması üzerine Hâkim-Biemrillâh, üzüm mahsulünün Nil Nehri'ne dökülmesini emretmiş; üzümün tüketilmesini ve ticaretinin yapılmasını yasaklamıştır. Ertesi sene ise üzüm bağlarının kesilmesini ve Mısır genelindeki arazilerden bağların tamamen sökülmesini emreden bir karar alınmıştır. Nitekim 403'te (1012) üzüm bağlarının tamamen kesilerek yerle bir edildiği, öküzlere çiğnetildiği; mahzenlerde bulunan şarapların ise toplatılarak Nil Nehri'ne ve denize döküldüğü kaydedilmektedir.⁴ Bunu, Dârü'l-Fâkiye mükûsunun kaldırılması izlemiştir.⁵ Üzüm bağları ve üzüm ürünlerine yönelik söz konusu yasaklar, bağcılık faaliyetlerine ciddi kısıtlamalar getirildiğini göstermektedir.⁶

¹ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/381; Makrîzî, *Hitat*, 4/91, 165; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtumîyyi'l-Evvel*, 106.

² Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 103.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 51; Makrîzî, *Hitat*, 4/468.

⁴ Sanhâcî, *Ahbâru Benî Ubeyd ve Sîretühüm*, 98; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/293; Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 28/191; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, 6/258; Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/281.

⁵ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, 6/286.

⁶ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtumîyyi'l-Evvel*, 108.

Hâkim-Biemrillâh döneminin ardından, özellikle oğlu Zâhir-Lii‘zâzidînillâh devrinde üzüm sıkımı ve şarap tüketimine yeniden izin verilmiştir. Hatta Zâhir-Lii‘zâzidînillâh’ın bizzat sarhoş edici içkiler tükettiği ve bunları mübah kılmaya yöneldiği rivayet edilmektedir. Nitekim Müstansır-Billâh döneminde hilâfet tarafından bağcılığı kısıtlayan herhangi bir karar alınmamış; aksine bayramlar ve resmî kutlamalarda yeniden önem verilmesiyle birlikte halkın sarhoş edici içkilere yönelmesi, şarap üretiminin genişlemesine ve buna paralel olarak üzüm ekimine olan ilginin yeniden artmasına yol açmıştır. Kilise ve manastırlarda üzüm bağlarının hasadına ve bu üretime verilen öneme dair önemli bilgiler aktarılmaktadır. Buna göre, kilise piskoposlarının, 69. Patrik IV. Mihail’in yerine yeni bir patriğin seçimine dair toplantıyı, tarla ürünleri, meyveler ve özellikle üzüm hasadıyla meşgul olmaları sebebiyle erteledikleri kaydedilmektedir. Bu durum, üzüm üretiminin kilise ve manastır hayatındaki merkezi konumunu açık biçimde ortaya koymaktadır.¹ Manastırlarda üzüm asması bulunmayan meyve ağacı neredeyse yok denecek kadar azdı. Aksine, bazı varlıklı ve hayırsever Hristiyanların manastırlara arazi ve bahçeler bağışlayarak buralarda üzüm bağları ve meyve ağaçları yetiştirilmesine büyük önem verdikleri görülmektedir. Keşişler de gerek günlük gıda ihtiyaçlarını gerekse şarap ve kuru üzüm üretimini karşılamak amacıyla, manastırlara ait bahçelerde ve mülklerde ağaç dikimine özellikle heves göstermekteydiler.²

Buğday, Mısır’da en önemli tarım ürünlerinden biri olarak kabul edildiğinden ve Delta ile Yukarı Mısır’da yaygın biçimde yetiştirildiğinden, özellikle nüfusun büyük çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğu Yukarı Mısır’da ekimi önemli ölçüde gelişmiştir. Memmâtî lakabıyla tanınan Ebû’l-Melîh gibi bazı Kıptî toprak sahipleri, ordu komutanı Bedr el-Cemâlî ile olan bağlantıları ve onun hizmetine girmeleri sayesinde Asyût’un zengin Kıptîleri arasında yer almış; sahip oldukları büyük miktardaki buğdayı, Müstansır-Billâh’ın hilâfeti döneminde Mısır’ı etkileyen kıtlıklar sırasında yoksullara ve muhtaçlara sadaka olarak dağıtmışlardır.³ Bedr el-Cemâlî, vezir olarak Mısır’a gelişinden sonra Kıptîlerin toprakları işletmeleri konusunda onlara

¹ Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 3/1/1.

² Sâvîrus İbnü’l-Mukaffa’, *History of the Patriarchs*, 3/1/1; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 130.

³ Makrîzî, *Hitat*, 3/198; Berâvî, *Haletû Misri’l-iktisâdiyyi fî ahdi’l-Fâtumiyyîn*, 67; Sellam, *Ehlü’z-zimme fî Misr’il-Asri’l-Fâtumiyyi’s-Sânî ve’l-Eyyûbî*, 132.

kolaylık sağlamıştır. Cizyeyi üçte bir, dörtte bir dinar olarak belirledi. Tüm halktan üç yıl süreyle toprak haracını kaldırdı.¹

Söz konusu buğday bolluğu, bu önemli ürünün üretim kalitesiyle tanınan Asyût bölgesindeki topraklardan elde edilmiş olmalıdır. Benzer şekilde, Ezrak lakabıyla bilinen öğretmen İshak'ın bağışladığı tarım arazileri de buğday üretiminin yaygınlığına işaret etmektedir. Nitekim Kıft şehrinin daha çok zengin kesime mahsus bir yerleşim olduğu, buna rağmen kasabadaki evlerin bir kısmının buğday yetiştirmek amacıyla kullanıldığı kaydedilmektedir.²

Yukarı Mısır'da, nüfusun büyük ölçüde Kıptilerden oluştuğu bölgelerde buğday üretiminin bolluğu ve kalitesi, Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin yeni bir buğday çeşidinin yetiştirilmesine dair yürüttüğü denemelerde elde edilen başarıyla açık biçimde görülmektedir. Efdal, yeni bir buğday türü getirerek³ Delta ve Yukarı Mısır'da ekimine dair denemeler yaptırmış; özellikle çiftçilerin çoğunluğunu Kıptîlerin oluşturduğu Yukarı Mısır'da bu girişim büyük bir başarıyla sonuçlanmıştır. Bu sayede ambarlara binlerce ardeb buğday girmiş, fiyatlar ciddi biçimde düşmüş ve bir çuval buğdayın bir dinara satıldığı belirtilmiştir.⁴ Ayrıca, Eyyûbî döneminde Yukarı Mısır'ın gelirlerinin çoğunun, başta buğday olmak üzere, tarım ürünlerinden geldiği de zikredilir.⁵ Efdal ve Me'mûn Betâhî dönemlerinde sarhoş edici maddelerin satışı ve dağıtımına bazı kısıtlamalar getirilmiş olsa da üzüm ve buğday gibi tarımsal ürünlerin ekimine yönelik doğrudan bir yasak uygulanmamıştır. Bu durum, üretimi ve pazar ticaretini kısmen etkilese de tarımsal faaliyetlerin tamamen sekteye uğramasını engellemiştir.⁶

Halifelerin zımmî kökenli üst düzey bürokratlara geniş iktâlar tahsis etmeleri, Fâtımî yönetiminin ehl-i zimmeyi yalnızca ekonomik aktörler olarak değil, aynı zamanda siyasal sistemin işleyişinde etkin unsurlar olarak gördüğünü göstermektedir.

¹ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 117.

² Sâvirus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 3/1/1; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 130-131.

³ Münâvî, *el-Vizâretü ve'l-vîzarâ' fî'l-asri'l-Fâtımî*, 149; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 133.

⁴ Macid, *Zuhûru'l-Hilâfeti'l-Fatımîyye ve sükûtuha fî Mısır*, 329; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 133.

⁵ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 133.

⁶ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısır'il-Asri'l-Fâtımîyyi's-Sânî ve'l-Eyyûbî*, 138-139.

Bu uygulama, liyakat ve sadakat temelinde şekillenen pragmatik bir siyaset anlayışının yanı sıra, zımmî elitlerin devlet yapısı içerisindeki konumlarını güçlendiren bir mekanizma işlevi görmüştür. Benzer biçimde kilise ve manastırlara ait arazilerin, çiftliklerin ve vakıfların varlığı, dinî kurumların yalnızca ruhânî değil, aynı zamanda iktisadî aktörler olarak da Fâtımî Mısır'ında önemli bir yer tuttuğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Hâkim-Biemrillâh döneminde görülen müsadere uygulamaları, Fâtımî yönetiminin ehl-i zimmeye yönelik siyasetinde belirgin bir kırılmaya işaret etmektedir. Ancak bu uygulamaların süreklilik arz eden dinî bir baskı politikasından ziyade, dönemin siyasî gerilimleri, dış ilişkilerde yaşanan bozulmalar ve malî zorunluluklarla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu sert tedbirlerin ilerleyen yıllarda terk edilmesi, el konulan mülklerin iade edilmesi ve genel af kararnamelerinin yayımlanması, bu uygulamaların geçici ve olağanüstü şartlara bağlı olduğunu göstermektedir. Müstansır-Billâh döneminde yaşanan siyasî ve iktisadî krizler ise mülkiyet düzeninin yalnızca ehl-i zimmeyi değil, toplumun tüm kesimlerini etkilediğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Tarım alanında Kıptîlerin oynadığı rol, Fâtımî Mısır'ının iktisadî yapısının anlaşılması bakımından özellikle nazarı dikkati celp etmektedir. Nüfusun önemli bir kısmını oluşturan Kıptî çiftçiler, buğday, keten, şeker kamışı, üzüm ve diğer tarım ürünlerinin üretiminde merkezi bir konuma sahip olmuş hem devletin malî politikalarını etkilemiş hem de bu politikalardan doğrudan etkilenmişlerdir. Özellikle Yukarı Mısır ve Feyyûm bölgelerinde tarımsal üretimin sürekliliği, Kıptî çiftçilerin bilgi birikimi ve emek gücüyle yakından bağlantılıdır. Tarımsal üretime yönelik bazı dönemsel yasak ve kısıtlamalar (özellikle Hâkim-Biemrillâh dönemindeki bağcılık ve şarap yasağı), üretimde geçici daralmalar yaratmış olsa da uzun vadede bu faaliyetlerin tamamen ortadan kalkmadığı ve uygun siyasî ortamın yeniden tesis edilmesiyle birlikte hızla toparlandığı görülmektedir. Sonuç olarak Fâtımîler döneminde ehl-i zimme mensuplarının mülkiyet hakları ve iktisadî faaliyetleri, ideolojik ya da mezhebî bir baskı politikasından ziyade, devletin siyasî istikrarı, malî dengeleri ve idarî kapasitesiyle doğrudan bağlantılı pragmatik bir yönetim anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Kıptîler başta olmak üzere ehl-i zimme toplulukları, tarım, mülkiyet ve üretim alanlarında yalnızca pasif unsurlar değil; Fâtımî Mısır'ının iktisadî ve toplumsal yapısının sürdürülebilirliğinde belirleyici aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2.2. Endüstriyel Faaliyetler

Fâtımîlerin Mısır topraklarına hâkim olmalarıyla birlikte sanayi kollarında kayda değer gelişmeler yaşanmış; bu durum, üretimin artmasına, sanayi alanlarının çeşitlenmesine ve birçok yeni zanaat ve imalat dalının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹ Fâtımî Halifelerinin Mısır'ı tam bağımsız biçimde yönetmeleri, güçlü bir hilâfet otoritesi altında ekonomik ve kurumsal gelişmenin istikrarlı ve hızlı bir şekilde ilerlemesini mümkün kılmış; böylece Mısır ekonomisinin sağlam ve heybetli yapısının inşası hız kazanmıştır.² Bu süreçte hilâfet, güvenliği temin etmeye ve toplumun tüm kesimlerini kapsayan bir adalet anlayışını yaygınlaştırmaya özel bir önem atfetmiştir.³

Zanaatkârların çoğunluğu ister kendi dinlerinde kalmış ister İslâm'ı kabul etmiş olsun, Kıptî Mısırlılardan oluşmaktaydılar. Uygulanan hoşgörü politikası güven ortamını pekiştirmiş, bu durum sanayinin ilerlemesi ve gelişmesine katkı sağlamıştır. İşçilerin işlerini gönül rahatlığıyla yapabilmeleri, devlet hizmetindeki endüstriyel üretimin çeşitli alanlarında samimiyet ve özveriyle çalışmalarını mümkün kılmıştır. Özellikle Fâtımîler, Mısır'daki konumlarını destekleyecek güçlü bir ekonomik yapı inşa etmeyi amaçlamışlardır. Bu doğrultuda sanayi üretim çarkını ileriye taşımak amacıyla yetenekli Kıptî zanaatkârları ve diğer iş gücünü istihdam etmeye özen göstermişlerdir.⁴ Dikkatli bir bakışla, Mısır'daki ehl-i zimmenin sanayi kollarının büyük bir kısmını ellerinde bulundurduğu; özellikle Kıptî zanaatkârların bu sanayi dallarına hâkim oldukları ve dönemin sanat üretiminin önemli bir bölümünde en büyük paya sahip oldukları görülmektedir.⁵

Fâtımî Halifelerinin ehl-i zimmeye karşı hoşgörüsü toplumsal refahı beraberinde getirirken endüstriyel üretimin çeşitli alanlarında Kıptîlerin istihdamı güçlü bir Mısır ekonomisinin oluşumunda katkı sağladı. Yetenekli Kıptîlerin endüstriyel sahada üretim çarklarında görev almaları ekonomik sistemin ilerlemesine

¹ Sürûr, *Tarihü'd-Devleti'l-Fatımiyye*, 138.

² Berâvî, *Haletü Misri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 120.

³ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 212.

⁴ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin* (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1937), 110; Seyyide İsmail Kaşif, *Mısır fî Fecri'l-İslâmiyye min fethi'l-Arabî ila Kıyâdi't-Tulûnî*, 273; Berâvî, *Haletü Misri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 121

⁵ Merzûk, Muhammed Abdilaziz, *ez-Zehrâfetü'l-mensûceti fî'l-ekşimeti'l-Fâtımiyye* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1942), 118.

katkıda bulundu. Kıptî zanaatkârların çeşitli üretim kollarında işleri ellerinde tutmaları ve bilgileriyle de alana hâkimiyetleri kendilerini diğerlerinden üstün bir konuma getirdi.¹ Fâtımî Halifelerinin Mısır'ın farklı şehirlerinde Kıptî zanaatkarları istihdam ettikleri atölyeler açmış olsalar da Kıptîlerin de bizzat kendilerinin açtıkları iş yerleri ve mekânlar mevcuttu.²

Fâtımî Mısır'ında Kıptîlerin öncülük ettiği en önemli endüstri kollarından biri dokuma, yani tekstil sanayisiydi. Dokuma sanayisi, Kıptî nüfusun yoğunlaştığı şehirlerde belirgin bir gelişme göstermiştir. Bu şehirler arasında özellikle Tinnîs, İskenderiye, Şattâ, Dibîk, Dimyât, Tûneh, Fermâ, Üşmûneyn, Bahnâsâ, İhmîm ve Asyût; Kıptîlerin yoğun olarak yaşadığı ve tekstil üretiminin yaygın olduğu merkezler olarak öne çıkmaktaydı.³ Keten dokumalar başta Tinnîs, Dimyât, Şattâ, Dibîk, Dimîre, Tûneh ve Behnesâ olmak üzere Mısır'ın birçok şehrinde üretiliyordu.⁴ İhmîm şehri, Kıptîlerin yün pazarına sahip olduğu ve hem yün hem de ipek üretiminde önde gelen merkezlerden biri konumundaydı.⁵ Yukarı Mısır'da yer alan Asyût, Kahire'de üretilmeyen yünlü tekstil ürünlerinin başlıca merkezlerinden biriydi. Burada üretilen yünün inceliği ipekle karşılaştırılmış, görülmüştür ki narinliği sebebiyle ipekle karıştırılmaya elverişliydi.⁶ İskenderiye'de dokunan giysilerin benzersiz nitelikleri ve dünyanın dört bir yanına ihraç edilmesi, Kıptîlerin tekstil sahasındaki uzmanlıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Çoğunluğu ketenden üretilen bu elbiseler, büyük bir şöhet kazanmıştır.⁷

Fâtımîler, Mısır'da üretilen tekstil ürünlerini dinî ve siyasî statülerinin bir göstergesi olarak kullanmış; özel ibarelerle işlenen giysileri siyasî avantaj elde etmenin bir aracı hâline getirmişlerdir. Kıyafetlerin üzerine halifenin dinî ve siyasî konumunu öven ifadelerin dokunması bu yaklaşımın açık bir göstergesiydi. Bu tür giysilerin devletin önde gelen görevlilerine ve halktan bazı kesimlere dağıtılması, halifelerin

¹ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 110.

² M. S. Dimand, *el-Fünunü'l-İslâmiyye*, çev. Ahmed Muhammed İsâ (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1982), 28.

³ Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, 213-214; Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımîyyin*, 110-111.

⁴ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 153.

⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhim İbn Zulâk, *Fezâilü Mısır ve Ahbâruhâ ve Havâssuhâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2000), 78; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısırî fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 111.

⁶ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 116.

⁷ Makrîzî, *Hutat*, 1/303.

hedeflerine ulaşmak amacıyla uyguladıkları bilinçli bir politika olarak değerlendirilebilir. Fâtımî Halifeleri, adamlarına ihsan ve ikramlarda bulunarak halkın rızasını kazanmayı, kalplerini celbetmeyi ve böylece kendi saflarına çekerek maddî ve manevî kazanç elde etmeyi amaçlamışlardır.¹ Örneğin kumaş parçalarının üzerine, halifelerin isimlerinin işlenmesi ve övülmesi, Hâkim-Biemrillâh'ın kendinden bahsederek “*Müminlerin Emiri*” şeklinde kumaşlara işletmesi, Müstansır-Billâh'ın isminin “*babaları ve beklenen oğulları*” şeklinde işlenmesi saray protokolünün güçlü bir psikolojik göstergesiydi.²

Mısır tekstil ürünlerine gösterilen dış ticaret talebi, bu sahanın gelişmesine ve Fâtımî idarecilerinin yetenekli tekstil çalışanlarını desteklemesine katkı sağladı. Nâsır Hüsrev bu konuda şöyle bir hadiseyi nakletmiştir: “*Tinnis’te sultanın elbiselerini dokumada ustalaşmış zanaatkarlar vardı. Bir zanaatkar, Sultan’ın sarığı dokudu ve karşılığında 500 dinar ödül aldı. Bu sarığı gördüm ve 4000 dinar değerinde olduğu söylenmektedir.*”³

Fâtımî devlet adamlarının bu sahadaki zanaatkârları desteklemeleri ve teşvik etmeleri üretimin artmasını ve alanın gelişmesini sağladı.⁴ Tekstil sanayi, alınan vergilerin Mısır ekonomisi ve devlet hazinesine katkısı sebebiyle devletin önem verdiği bir koldu. Tekstil hammaddesi olan Mısır kırsalında yetiştirilen keten ve Arap kabileler tarafından yetiştirilen koyun yününden yapılan Mısır yünü,⁵ Feyyûm, Asyût ve İhmîm bölgelerinde bulunmaktaydı.

Mısır’da dokuma sanayisine yönelik hammadde kaynaklarının mevcudiyeti, bu sektörün gelişmesini destekleyen temel unsurlardan biri olmuştur. Keten, Mısır kırsalında yaygın biçimde yetiştirilirken; yün ise özellikle Feyyûm, İhmîm ve Asyût bölgelerinde bol miktarda temin edilebilmekteydi. Bu bölgelerde yerleşik hâle gelen Arap kabilelerinin koyun yetiştiriciliğiyle yoğun biçimde meşgul olmaları, yün arzının sürekliliğini sağlamıştır. Nâsır Hüsrev’in de işaret ettiği üzere, söz konusu hammadde

¹ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü’l-fatımiyyin*, 111. Berâvî, *Haletü Mısri’l-iktisâdiyyi fi ahdi’l-Fâtımiyyîn*, 126.

² Berâvî, *Haletü Mısri’l-iktisâdiyyi fi ahdi’l-Fâtımiyyîn*, 126.

³ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 77.

⁴ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü’l-fatımiyyin*, 80.

⁵ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 116.

bolluğu, dokuma sanayisinin gelişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.¹

Tekstil sanayisinin geliştiği şehirlerde faaliyet gösteren Kıptî dokumacılar, değer, estetik, zarafet, lüks, incelik ve işçilik hassasiyeti bakımından diğer memleketlerde benzeri bulunmayan keten, yün, ipek ve pamuklu kumaşlar üretmişlerdir. Bu kumaşların gerek nitelik gerekse çeşitlilik açısından dikkat çekici bir zenginlik arz ettiği özellikle vurgulanmaktadır.² Bu kumaşlar üretildikleri kentlerin isimleriyle bilinmekteydiler. Örneğin, Tinnîs, Şatviyye, Dimyâtî, Debegî, şirbü'l-İskenderî, kumaşı'l-Kaysî ve Behnesâvî bunlardandır.³ Tinnîs şehri, ince kıyafetleri ve zarif işçilikleriyle tanınan Kıptî zanaatkârların becerisi sayesinde dönemin ticaret merkezlerinde meşhurdur. Bu durum şehrin konumunu diğerlerinin üzerine çıkardı.⁴ Tinnîs'te dokunulan renkli kumaşlardan⁵ türban ve kadın elbisesi üretilirken beyaz olanlar Dimyat'ta üretilmekteydi. Ayrıca günün saatlerine göre rengi değişen bukalemun kumaşından halı dokunurdu. Hükümdarın atölyelerinde üretilenler ise kimseye satılmazdı. Hatta Pers Kralı (Büveyhî Emîri olabilir) Fâtımî Halifesinden bir kaftan satın almak için 20.000 dinar ile bir elçiği göndermiş ancak elçi birkaç yıl uğraşsa da satın alamamıştır. Bununla birlikte Bizans İmparatoru, Tinnîs karşılığında Mısır Sultanı'na “yüz şehir” vermeyi teklif etmiş ancak kabul edilmemiştir.⁶ Kaynaklarda yer alan ve Fâtımî Hilâfeti'ne atfedilen bu tür anlatılar, rakamsal doğruluklarından ziyade dönemin siyasî ve sembolik değer dünyasını yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Pers hükümdarı olduğu ifade edilen bir yöneticinin, yüksek bir meblağ karşılığında Fâtımî Halifesine ait bir kaftanı temin edememesi, bu tür eşyaların sıradan bir ticarî meta olarak değil, hilâfet otoritesini ve meşruiyetini temsil eden sembolik nesneler olarak algılandığını göstermektedir. Benzer şekilde Bizans İmparatoru'nun Tinnîs karşılığında “yüz şehir” teklif ettiğine dair rivayet, kelimesi kelimesine tarihsel bir pazarlık olarak okunmaktan ziyade, Tinnîs'in özellikle tekstil üretimi ve ticarî kapasitesi bakımından sahip olduğu stratejik ve ekonomik önemi vurgulayan mübalağalı bir anlatım olarak değerlendirilmelidir. Bu tür rivayetler, Fâtımî döneminde tekstil, şehir ve hilâfet sembollerinin siyasî rekabetin ve

¹ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 116.

² Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 203.

³ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımîyyîn*, 132-133.

⁴ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 113.

⁵ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 201.

⁶ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 77.

prestij ekonomisinin merkezinde yer aldığını göstermesi bakımından, zihniyet tarihi ve ideolojik temsil açısından anlamlı veriler sunmaktadır.

50.000 nüfuslu Tinnîs kentinde binlerce dokuma tezgâhı bulunduğu zikredilmiştir.¹ Debîk köyüne nispet edilen ve ipekten üretilen *Debikiyye* giysisi, Kıptî nüfusun yoğun olduğu Asyût bölgesine özgü olup şehirde önemli bir üretim faaliyeti olarak öne çıkmaktaydı.² Diğer bir kumaş çeşidi ise son derece yumuşak bir ketenden olan *Kasb* giysisidir.³ İnce keten ve ipekten üretilen lüks bir giysi olarak tanımlanabilecek olan *şirb* Dimyat ve Tinnîs şehirlerinde dokunmuştur.⁴ Kıptî zanaatkârlar, altın işlemeli *şirb* kumaşından sarıklar da üretmeye başlamışlardı. Özellikle 365'te (975) Azîz-Billâh döneminde bu sarıklar tanıtılmıştır. Ayrıca bu sarıkların normal keten ürünlerinden daha yüksek fiyata satıldığı da kaydedilmiştir.⁵ Yalnızca halifeler için dikilen *Bedene* adlı giysi de kaliteli keten kumaştan üretilmekteydi.⁶ Kıptî adına atfen *Kubâtî* olarak adlandırılan kumaş da keten veya lifli bitkilerden dokunan bir tekstil ürünüdür.⁷ Söz konusu adlandırmanın, bu dokuma türünün Kıptîlere nispetle isimlendirildiği düşünülmektedir.⁸ Ayrıca *Kubâtî* kumaşının beyaz renginden Kâbe örtüsü de dokunulmuştur.⁹ Tinnîs'te dokunan diğer bir kumaş ise *Bukalemun*'dur. Parlak renkleriyle ayırt edilmekte olup, günün saatlerine ve güneş ışığının geliş açısına bağlı olarak renk değiştiriyormuş izlenimi vermektedir.¹⁰ Fâtîmî döneminde üretimi artırılan *Atâbî* ipek kumaşı, aslen Bağdat'ta *Atâbiyye* adı verilen bölgede dokunan ve daha sonra Fâtîmîler devrinde Mısır'da da üretilmeye başlanan önemli tekstil ürünlerinden biridir.¹¹ Manastırlardaki rahipler ve keşişler kendi kıyafetlerini yapmak için keten veya yün kumaştan ihtiyaçlarına göre dokuyup örüyorlardı. Rahibeler ise Kıptîlerin ölülerini gömmek için uyguladıkları geleneğe

¹ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 78.

² İbn Zülâk, *Fezâilü Mısır ve Ahbâruhâ ve Havâssuhâ*, 65; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 1/193.

³ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 203; Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 77.

⁴ İbn Zülâk, *Fezâilü Mısır ve Ahbâruhâ ve Havâssuhâ*, 57; Anonim, *Kitâbü'l-İstibsâr fî 'acâ'ibi'l-emsâr*, 154.

⁵ Makrîzî, *Hıtat*, 1/303, 417.

⁶ Anonim, *Kitâbü'l-İstibsâr fî 'acâ'ibi'l-emsâr*, 87.

⁷ Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî fûnuni'l-edeb*, 7/24; Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sa fî Sinaati'l-İnşa*, 4/285; Makrîzî, *Hıtat*, 1/56.

⁸ Seyyide İsmail Kaşif, *Mısır fî Fecri'l-İslâmiyye min fethi'l-Arabî ila Kıyâdi't-Tulûnî*, 280.

⁹ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtumîyyi'l-Evvel*, 117.

¹⁰ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 77.

¹¹ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtumîyyîn*, 133-134; Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtumîyyi'l-Evvel*, 117.

göre rahip kıyafetlerinin yanı sıra ölüleri gömmek için kullanılan kıyafetleri de işliyorlardı.¹

Komşu ülkelerle kurulan ticarî ilişkiler, bazı Mısırlı zanaatkârların bu devletlere seyahat etmeleri ve yabancı tacirlerin Mısır'a gelmeleri sayesinde zanaat üretimi üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Bu etkileşim, seçkin dokuma örneklerinin tanınmasına ve Mısır'a gelen nitelikli kumaşların, Fâtımîler ile Mısır halkının zevkine uygun biçimde taklit edilmesine imkân sağlamıştır. Bu süreç sonucunda, Fâtımîler döneminde *Husrevânî*, *Tamîmî*, *Ermenî*, *Kürdüvânî* ve *Sündüsî* gibi adlarından yabancı kökenli oldukları anlaşılan yeni kumaş türleri Mısır'da tanınır hâle gelmiştir.² Tinnîs çadır kumaş yapımıyla, Feyyûm çuval bezi üretimiyle ve Samallût keçi kılından tekstil ürünlerinin yapımıyla meşhurdu. Fâtımî Halifelerinin Mısır'ın farklı şehirlerinde kurdukları tekstil atölyeleri (*dârü't-tırâz*) ile dokumacılık becerileri ile ünlü Kıptî işçilerin sıklıkla istihdamını sağlamışlardır.³

Kıptî zanaatkârlar, kumaşların süsleme işlerini de icra etmekteydi. Fâtımî öncesi dönemde kullanılan teknik ve birimlerin büyük ölçüde korunmasına rağmen, bu devirde zevk anlayışının inceldiğini, sanatın ilerlediğini ve işçilikte daha yüksek bir ustalık ile hassasiyetin öne çıktığını gösteren yeni uygulamalar dikkat çekmektedir.⁴ Özellikle ipek kumaşlarda kullanılan mavi, siyah, kırmızı, sarı, kahverengi ve yeşil gibi renklerin, süsleme motifleriyle birlikte sanatsal bir incelikle işlendiği anlaşılmaktadır. Bu süslemelerde hayvan, kuş ve insan figürlerine de yer verildiği görülmektedir.⁵ Hayvan ve kuş figürlerinden en dikkat çekenini ise güvercin figürüdür. Çünkü bu figür, Kıptîler tarafından *Kutsal Ruh*'un simgesi olarak kabul edilmiştir.⁶

İslâm dünyasında tekstil süslemesinde Kıptî etkisi devam etmiştir.⁷ Fâtımî döneminin başlarında kumaş süslemelerinde genel eğilimin estetik güzelliğe ve özellikle hat yazılarına önem verilmesi yönünde olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Öyle ki

¹ Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve ehemmi'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye*, 1/118.

² Berâvî, *Haletü Misri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 134.

³ Dimand, *el-Fünunü'l-İslâmîyye*, 28.

⁴ Merzûk, *Zehrâfetü'l-mensûceti fî'l-ekşîmeti'l-Fâtûmiyye*, 116.

⁵ Berâvî, *Haletü Misri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 138.

⁶ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Misrî fî asri'l-Fâtûmiyyi'l-Evvel*, 119.

⁷ Dimand, *el-Fünunü'l-İslâmîyye*, 28.

⁸ Merzûk, *Zehrâfetü'l-mensûceti fî'l-ekşîmeti'l-Fâtûmiyye*, 118; Berâvî, *Haletü Misri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 128.

kumaşlar üzerindeki hat süslemelerinin başat bir konumda yer aldığı, resimli süslemelerin ise ikinci planda kaldığı görülmektedir. Ancak Hâkim-Biemrillâh döneminde yazı ile süsleme arasındaki dengenin değiştiği, her iki unsurun da hacim ve görünürlük bakımından neredeyse eşit hâle geldiği anlaşılmaktadır. Bu durum uzun süre devam etmemiş; süslemeye olan ilginin artmasıyla birlikte motiflerin yazıya kıyasla daha geniş bir alan kaplayacak şekilde işlendiği, dokumacıların yazıyı süslemelerin altına yerleştirdikleri ve önceki uygulamalardaki ölçülülüğün terk edildiği ifade edilmektedir.¹

Dokumalar üzerindeki Kıptî sanatının İslâm sanatı üzerindeki etkisinin bir süre daha devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim V.-VI. (X. ve XII.) yüzyıllarda nesih hattının hâkimiyet kurmasıyla birlikte, hayvan ve kuş tasvirlerinin önceki özelliklerini yitirdiği; doğayla doğrudan güçlü bir bağ kurmayan, daha çok geleneksel ve soyut formlara dönüştüğü görülmektedir. Halifelerin isimlerinin kumaşlar üzerine işlenmesinin, onları yüceltmek, ilgili eserin kendi dönemlerinde üretildiğini göstermek ve bir hükümdarlık alâmeti teşkil etmek amacı taşıdığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu uygulamanın, söz konusu elbisenin giydirildiği kişinin derecesini, görevini ve halifenin kendisinden duyduğu memnuniyeti belirtmeye yönelik sembolik bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle değerli kumaşlar, altın veya gümüş ipliklerle yahut çok renkli ipliklerle dokunmaktaydı.² Ayrıca halifenin, vezirini onurlandırmak amacıyla adının tıraz yazısına eklenmesine izin verdiği; bazı durumlarda Dârü't-Tırâz'daki üretimden sorumlu denetçi (müşrif) isminin de kumaşlar üzerine kaydedildiği belirtilmektedir. Buna karşılık, zanaatkârın adının ise nadiren zikredildiği anlaşılmaktadır.³

Deborah Thompson'un bazı Kıptî tekstil parçalarını incelediği makale göz önüne alındığında Fâtımî döneminde Kıptî dokumacılığının geldiği nokta daha iyi anlaşılmaktadır. Makale, erken Fâtımî dönemine tarihlenen ve Kıptî sanat geleneği ile İslâmî unsurların birlikte görüldüğü bir tekstil örneğini teknik, estetik ve ikonografik açıdan incelemektedir. Çalışmada ele alınan kumaşın dokuma tekniği, süsleme repertuarı ve üzerindeki Arapça kitabe, geç antik Kıptî sanatının İslâmî dönem

¹ Merzûk, *Zehrâfetü 'l-mensûceti fî 'l-ekşîmeti 'l-Fâtımiyye*, 118.

² Dimand, *el-Fünunü 'l-İslâmîyye*, 28.

³ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü 'l-fatımiyyin*, 80; Berâvî, *Haletü Misri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtımiyyîn*, 139.

Mısır’ında kesintiye uğramadan devam ettiğini göstermektedir. Özellikle madalyon düzenlemeleri, bitkisel ve figüratif motifler ile yazı şeridi, Kıptî, Sâsânî ve erken İslâm sanat geleneklerinin birleştiğini ortaya koymakta; bu durum Mısır tekstil sanatının fetih sonrası ani bir dönüşüm yerine süreklilik ve uyarlanma yoluyla geliştiğine işaret etmektedir. Sonuç olarak çalışma, söz konusu tekstilin X. yüzyıl sonlarına ait olduğunu ve Fâtımî döneminde yerel Kıptî zanaat mirasının İslâmî sanat anlayışıyla bütünleşerek varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.¹

Endüstri kollarının bir diğer önemli sahasını ahşap oymacılığı ve işçiliği oluşturmuştur. Bu alan, Fâtımîler döneminde büyük ölçüde Kıptî zanaatkârların elinde gelişerek yüksek bir seviyeye ulaşmış; Kıptîlerin bu sahada öncü bir rol üstlendikleri anlaşılmaktaydı.² Fâtımî Halifelerinin, bu sanata duydukları ihtiyaç sebebiyle zanaatkârları destekledikleri ve sanatın niteliğinin yükselmesini teşvik ettikleri görülmektedir. Aynı zamanda dinî hoşgörü ortamının da ahşap işçiliğinin gelişmesine önemli ölçüde katkı sağladığı ifade edilmektedir. Mısır’da söz konusu dönemde çınar, akasya, hünnap ve servi gibi ağaçların yeterince sert olmamaları nedeniyle nitelikli kereste temininde dışa bağımlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple kereste, Amalfili tacirlerin aracılığıyla Cenova ve Venedik üzerinden Avrupa’dan ithal edilmiştir. Ayrıca Şam ve Küçük Asya’dan sedir ve çam kerestesi getirildiği; abanoz ağacının Sudan’dan, tik ağacının ise Hindistan ve Malay Yarımadası’ndan temin edildiği rivayet edilmiştir.³

Mısır’daki zanaatkârların ahşap kullanımında yüksek bir ustalık sergiledikleri anlaşılmaktadır. Özellikle tavanlar, kapılar, pencere kanatları, mihraplar ve kubbelerin inşasında; ayrıca dolaplar, haşveler ve her türlü lüks mobilyanın imalatında ortaya koydukları ahşap şaheserler, bu alandaki maharetlerini açık biçimde ortaya koyar mahiyettedir.⁴

Kıptî zanaatkârlar, camilerin ahşap unsurlarında ve kullanılan eşyalarda görülen süsleme anlayışını Kıptî kiliselerine de taşımışlardır. Nitekim Muallakâ (Asılı)

¹ Deborah Thompson, “A Fatimid Textile of Coptic Tradition with Arabic Inscription”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 4 (1965), 145-150.

² Markus Semike Paşa, *Delilü ’l-Methâfi ’l-Kıptîyye ve ehemmi ’l-Kenâis ve Edîreti ’l-eseriyye*, 1/145.

³ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü ’l-fatımiyyin*, 197; Berâvî, *Haletü Mısri ’l-iktisâdiyyi fî ahdi ’l-Fâtımiyyîn*, 170; Sellam, *Ehlü ’z-zimme fî Mısri fî asri ’l-Fâtımiyyi ’l-Evvel*, 121.

⁴ Berâvî, *Haletü Mısri ’l-iktisâdiyyi fî ahdi ’l-Fâtımiyyîn*, 170.

Kilisesi'nde muhafaza edilen bir sunak kubbesinin altında, Ezher Camii'ndeki sıva süslemelerini andıran; incelikle oyulmuş bitki dallarından oluşan kemerler ve haç motifleri bulunduğu kaydedilmektedir. Bu sanat anlayışının, Fâtımî Halifeleri Zâhir-Lii'zâzidînillâh ve Müstansır-Billâh dönemlerinde daha da geliştiği ve Fâtımî sanatının ulaştığı incelikli seviyeyi yansıttığı anlaşılmaktadır. Ahşap oymacılığının seçkin örneklerinden biri, Kahire'deki Kıptî Müzesi'nde muhafaza edilen ve Eski Kahire'deki Aziz Barbara Kilisesi'ne ait ikonadır. Kıptî zanaatkârlar tarafından imal edilen bu eserin süslemelerinin, Fâtımî dönemine özgü sanatsal izler taşıdığı görülmektedir. Kıptî zanaatkâr ve sanatçıların ahşabı süslemek için dört temel yöntem kullandıkları belirtilmektedir: kabartma bezeme, oyma (ajur/delikli) bezeme, ahşap parçaların birbirine geçirilmesi (kündekârî benzeri teknik) ve tornacılık (harrât). Bunlara ek olarak fildişi ve sedef kakmacılığında da son derece mahir oldukları ifade edilmektedir. Bu yöntemde fildişi parçalarının önce ayrı olarak işlendiği, ardından ahşap bir çerçeveye sabitlenerek kompozisyona dâhil edildiği kaydedilmektedir.¹

Kıptî zanaatkârların ahşap işçiliğinde ustalaşmalarının yanı sıra manastırdaki keşişler de ibadethanelerindeki ahşap işçiliği ihtiyacı için marangozlukla iştigal idiler. Kırsal kesimlerde de ağaç oymacılığı ve işlemesiyle Kıptî marangozların ilgilendiği görülmektedir.² Erken Fâtımî döneminde ahşap oymacılığında yaygın olan hayvan figürleri ve insanlı konular, V. (XI.) yüzyıl boyunca devam etti. Kalavun Maristanı'nda, Kubbesi'nde ve oğlu Nasır Muhammed'in yapısında bulunan ve yapım tarihleri ilk Fâtımî dönemine uzanan ahşap levhalar ve kapılar grubunda, çeşitli resimlerle dolu bir süsleme görürüz. Ancak bu gruptaki oyma ve resimler doğaya daha yakın, erken Fâtımî dönemindeki benzerlerinden daha yetkin ve gerçekçiliğe daha yakındır. Burada, insan, hayvan ve kuş çizimlerinin kullanımında olduğu gibi, sanatta Kıptî üslubunun etkisi açıkça görülmektedir.³

Meâdin ve Fil dişi endüstrisi de Firavunlar döneminden itibaren Kıptîlerin inceliklerini bildikleri birer koldu.⁴ Fildişi daha çok kakmacılıkta kullanılmaktaydı. Kıptî zanaatkârlar, fildişi üzerine oymacılıkta ustalaşmış ve nüfuslarının yoğun olduğu

¹ Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve ehemmu'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye*, 1/145; Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 196.

² Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve ehemmu'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye*, 1/145.

³ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 125.

⁴ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 242.

yerlerde bu sanatı devam ettirmişlerdi.¹ Kıptîler, altın ve gümüşü kullanarak lüks eşyalar, mücevherler, eyerler, kılıçlar, işlemeli giysiler ürettiler. Buna ek olarak bakır madenini, mutfak eşyaları ve ev aletlerinde kullandılar.² Demir madeni de inşaatlarda ve günlük eşyaların üretiminde kullanıldı. Nâsır Hüsrev, nüfusu çoğunlukla Kıptî olan Tinnîs şehrinde beş Fas dinarı değerinde demirden bir makas gördüğünü söylemektedir.³ Asyût'ta bulunan Ebü's-Sefin Kilisesi'nde V. (XI.) asra ait olduğu düşünülen demir bir sandalyenin de varlığı Kıptîlerin bu daldaki ustalıklarını göstermektedir.⁴ Fil dışından üretilen satranç taşları, zarlar, kakmalı kutular dönemin önemli emtiaları arasındaydı. V. (XI.) asrda Fustat şehrinin pazarlarında bıçak sapları ve taraklar mevcuttu.⁵ Kap kakak ve ev eşyası yapımında bakır kullanımı ise yaygındı. Feyyum harabelerinde, IV. (X.) yüzyıla tarihlenen bir grup bakır eşya bulunduğunda içerisinde şunlar mevcuttu: bakır sofrta takımları, tepsi ve tabaklar, (üzerinde balık resimleri ve sahibinin adı ile yapım tarihini içeren Kıptîce yazılar bulunan) bir meyve kabı. Ayrıca (üzerinde kabartma kuş resimleri, kapağında ise çarmıha gerilmiş Hz. İsa tasviri bulunan) bakır bir kazan (dest) ve iki ibrik bulunmuştur; bunlardan birinin üzerinde haç resmi, diğerinde bitkisel şekiller ve kapağında Kıptîce harfler işlenmiştir. Bu grubun arasında, her birinin üzerinde içi boşaltılmış (ajur) bir haç bulunan dört sütuna dayanan bakırdan bir sunak kubbesi bulunmaktadır. Kubbe ve haçlar üzerinde sanatçının adı ve tarihini içeren Kıptîce yazılar vardır. Ayrıca zanaatkarın süslemelerinde bakır madenini kullandığı bazı kaplar bulunmuştur. Tüm bu bakır aletler ve üzerlerindeki nakışlar, bu sanatta ustalaşan Kıptî zanaatkarların maharetine dair bize açık bir delil sunmaktadır.⁶ Bu zanaatkârlar, buhurdanlıklar, kaplar, musluklar ile bazıları hayvan ya da kuş biçiminde tasarlanmış diğer ince ve hassas eşyaların üretiminde bronzu tercih etmişlerdir.⁷ Feyyûm harabelerinde, çerçeveleri bronzdan yapılmış; üzerinde melek ve aziz tasvirleri, kabartma bronz resimler, haç figürleri ile Kıptîce ya da Yunanca kabartmalar ve nakışlar bulunan, zanaatkârın adının

¹ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü 'l-fatımiyyin*, 225.

² Markus Semike Paşa, *Delilü 'l-Methâfi 'l-Kıptîyye ve ehemmu 'l-Kenâis ve Edîreti 'l-eseriyye*, 1/89-91.

³ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 80.

⁴ Markus Semike Paşa, *Delilü 'l-Methâfi 'l-Kıptîyye ve ehemmu 'l-Kenâis ve Edîreti 'l-eseriyye*, 1/100.

⁵ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 169.

⁶ Markus Semike Paşa, *Delilü 'l-Methâfi 'l-Kıptîyye ve ehemmu 'l-Kenâis ve Edîreti 'l-eseriyye*, 1/90, 93, 96, 97, 103, 191.

⁷ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü 'l-fatımiyyin*, 233-234; Berâvî, *Haletû Mısri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtımiyyîn*, 173.

yer aldığı çok sayıda ahşap kapı ortaya çıkarılmıştır. Bu eserlerin çoğu IV. (X.) ve V.(XI) yüzyıllara tarihlenmektedir. Genel görüşe göre, sıradan Kıptî eserlerinin İslâmî eserlerden temel farkı, süslemelere eklenmiş bir haç motifi veya Kıptîce bir metinle belirginleşmektedir.¹

Tekfit (kakmacılık) ve kaplama konusunda Fâtımî döneminin zanaatkarları büyük bir hassasiyet ve ustalık göstermişlerdir. Mısır halkının bu tür lüks ürünlere olan yoğun ilgisi sebebiyle bakır kaplar, altın ve gümüşle işlenmiş ve kaplanmıştır. Bu alanda faaliyet gösteren çok sayıda dükkânın varlığı, dönemin zanaat üretiminin hem çeşitliliğini hem de teknik seviyesini ortaya koymaktadır.²

Kâğıt ve ciltleme endüstrisi, Mısır papirüslerinin şöhretine paralel bu topraklarda gelişmişti. Ancak IV. asırdan itibaren Bağdat ve Semerkant şehirlerinde gelişen endüstriye bağlı olarak Mısır'da bu alan zayıfladı. Bununla birlikte Fâtımî Devleti'nin Mısır'a hâkimiyetiyle bu endüstrinin yeniden canlandığı görülmektedir. Fâtımî döneminde kütüphaneler, halifelerin ilme olan ilgisi, Ezher Camii'nde yürütülen ilmî faaliyetler ve Dârü'l-Hikme gibi kurumların varlığı sayesinde büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Bu süreç, özellikle ehl-i zimme mensubu hekimlerin sahip olduğu özel kütüphaneler aracılığıyla zenginleşmiş; bu kütüphaneler, çok sayıda bilimsel eser ve nadir el yazmasıyla donatılmıştı. Buna paralel olarak, Kıptî kilise ve manastırlarında muhafaza edilen el yazması kitaplar, dinî risaleler ve Arapça tercümeler de dönemin kitap üretim ve ilmî faaliyetlerinin yoğunluğunu ve dolayısıyla ilgili endüstrinin gelişimini açık biçimde göstermektedir. Kıptî papirüs ve parşömenler günümüzde Avrupa ve Amerika'daki müzelerde, Kahire'deki Kıptî Müzesi'nde ve Kıptî Patrikhanesi'nde korunmaktadır. Kıptîler, yazı yazımında başlangıçta III. (VIII.) asra kadar papirüs kullanmış, sonrasında parşömen adıyla anılan daha dayanıklı bir malzemeye geçiş yapmışlardır. Bu parşömenlerden oluşan birkaç cilt günümüze ulaşmıştır. Ardından keten ve pamuktan üretilen, pişirilerek hazırlanan keten kağıdının (Fustat kağıdı), özellikle Fustat'ta üretimi yoğunlaştırılmış ve Fustat dönemin en önemli kağıt üretim merkezlerinden biri hâline gelmiştir.³ Ciltleme işlemi, deri astar ve ipeği kapsayacak şekilde gerçekleştiriliyordu. Papirüsün yazı için kullanılmasıyla

¹ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 242.

² Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtımîyyi'l-Evvel*, 126.

³ Markus Semike Paşa, *Delilü'l-Methâfi'l-Kıptîyye ve Ehemmü'l-Kenâis ve Edîreti'l-Eseriyye*, 1/38-39; Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımîyyîn*, 162.

birlikte, kağıt da cilt astarı içinde kullanılmaya başlanmıştır. Dana derisi üzerine çalışan zanaatkârlar, mushafların ciltlenmesinde ipek diba ve atlas gibi değerli kumaşları tercih etmişlerdir.¹

Cam işçiliği, Fâtımî döneminde camın farklı alanlarda kullanımının yaygınlığı nedeniyle gelişmiş bir endüstri hâline gelmişti. Fustat, Feyyûm, Üşmuneyn, Şeyh Abada ve İskenderiye gibi şehirler cam işçiliğiyle meşhurdur. Kaya kristalleri bu endüstrinin önemli bir ayağını oluşturuyordu. Nâsır Hüsrev, Fustat'taki cam pazarını gezerken zanaatkârların büyük kristalleri işlediğini kaydetmiştir. Mısır'da kaya kristallerinin bolluğu, üretim maliyetlerini düşürmüş ve satış fiyatlarının uygun olmasını sağlamıştır. Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'a ait kutularda değerli kristal sürahilerin bulunduğu zikredilir.² Kıptîler, desen ve motif işlenmiş seramikler üretmişlerdir; bu eserler, Fâtımî Halifelerinin ve üst düzey yetkililerin hazinelerinde yer almaktadır.³ Çanak-çömlek yapımında ise sarı kil kullanılmıştır. Nâsır Hüsrev çömleklerin inceliğini şu şekilde aktarmıştır: *Bu kapların arkasında elin izi görülmekteydi, tacirler sattıkları emtiaları kâğıt yerine bu çömleklere koyardılar.*⁴ Fâtımî Mısır'ında meşhur seramik ustaları Müslim ve Sa'id'di. Müslim ve öğrencileri, kufî yazıların yanı sıra seramik kapların süslenmesinde hayvan ve bitki motifleri kullanmalarıyla ün kazanmışlardı.⁵ Sa'id ve okulunun ürettikleri ile Fâtımî öncesi parlak seramikler arasındaki bağlantı özellikle hayvan çizimlerinde açıktır.⁶ Böylece, Fâtımî dönemi süslemelerinde kuş, bitki dalları ve yaprak tasvirlerinin yanı sıra hayvan ve insan figürlerinin kullanımı da dönemin estetik anlayışı çerçevesinde olağan bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Özellikle Kıptî sanatında kullanılan ve belirgin iz olarak kabul edilen “ışık tacıyla çevrili İsa tasviri” taşıyan seramikler bu dönemde ön plandadır. Bu durum Sa'id ekolünün izi olarak kabul edilmiş ve Sa'id'in Kıptî soyundan geldiğini düşündürmüştür.⁷ Çamurdan yapılan çömlek endüstrisinde kalite kilin bulunduğu Yukarı Sa'id bölgesi öncü bir rol oynamıştır. Su testileri, sirke, bal,

¹ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 162.

² Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 44.

³ Dimand, *el-Fünunü'l-İslâmiyye*, 216.

⁴ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 167.

⁵ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 157.

⁶ Dimand, *el-Fünunü'l-İslâmiyye*, 216.

⁷ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 151, 153, 161, 162, 163.

tereyağı ve bal kapları bu kilden üretilmiştir.¹

İçki, şeker ve bal üretimi de Kıptîlerin Fâtımî döneminde elinde bulundurduğu diğer endüstrilerdi. İçki üretimi, Fâtımî Devleti'nin ilk dönemlerinde sosyal refahın bir sonucu olarak çeşitli kutlamaların gerçekleştirilmesi ve bu eğlencelerde kullanımı sebebiyle arttı. Fustat, Kahire ve İskenderiye şehirleri şarap üretim merkezleri arasındaydı. Üzümden üretilen şarap, fukka, meyr ve nîde gibi içkiler üretilen çeşitlerdi. Baldan da sarhoş edici ürünler yapıldı.² Şarap pres makineleri Kıptî nüfusun büyük çoğunluğunun olduğu Tinnîs şehrinde bulunmaktaydı. Nüfusunun çoğunluğu Kıptîlerden oluşan Şubrâ bölgesi ve çevresi, Mısır'ın büyük şarap üretim merkezlerindendir. Ayrıca manastırlarda da keşişler ayinlerde kullanmak üzere şarap üretimi için üzüm yetiştirirlerdi.³

İçki üretimi, Fâtımî döneminde bazı halifelerin dönemlerinde ya kısıtlanmış ya da tamamen yasaklanmıştır. Muiz-Lidînillâh ve Azîz-Billâh dönemlerinde bazı festivallerin yasaklanmasıyla üretimin kısıtlama yoluna gidilmiş ancak bu yasaklar kalıcı olmamıştı. Hâkim-Biemrillâh döneminde ise, içki üretimine daha katı yasaklar getirildi. Kuru üzüm ve bal depolarına el konuldu, bu ürünlerin ortadan kaldırmak için emir verildi. 390 (999-1000) yılında Gîze'de kuru üzüm yemeyi yasakladı ve büyük miktarda kuru üzüm yakıldı. İçki satışı yasaklandı ve 392 (1001-1002) senesinde tüm içkilerin dökülmesi emredildi. Bir yıl sonra Fustat, Kahire, Yukarı Mısır, İskenderiye ve Dimyat'ta bulunan bağların kesilmesi istendi. 395 (1004-1005) yılında ise fermente içeceklerin üretimi yasakladı ve bu kararın sıkı bir şekilde uygulanması emredildi. Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfeti boyunca devam eden yasaklar, içki endüstrinin gerilemesine sebep oldu. Ancak Zâhir-Li'zâzidînillâh döneminde yasakların kaldırılması ile işleyiş yeniden canlandı. Müstansır-Billâh döneminde de halkın eğlencelere ve bayramlara olan ilgisinin artmasına paralel olarak içki tüketimi arttı bu da kuru üzüm, fukka, meyr ve nîde üretiminin gelişmesini sağladı.⁴

Bal ve şeker endüstrisi, bayramlar ve eğlenceler gibi özel günlerle doğrudan ilişkili olarak gelişmiştir. Şeker kamışının yetiştirildiği bölgelerde şeker kamışı

¹ Berâvî, *Haletû Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 167.

² Berâvî, *Haletû Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtûmiyyîn*, 184.

³ Makrîzî, *Hîtat*, 1/129.

⁴ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtûmiyyi'l-Evvel*, 138-141.

presleri ve bal üretim sistemleri yaygın olarak kullanılmıştır. Fâtımî döneminde kutlamalar, bayramlar ve diğer önemli günlerde bal ve şekerden üretilen ürünler sofralarda genişçe yer almakta, tatlılar, çörekler ve börekler gibi yiyecekler ziyafetlerde bir eğlence aracı olarak kullanılmaktaydı.¹ Bu durum, söz konusu sanayinin önem kazanmasına yol açmıştır. Berâvî'nin belirttiğine göre, şeker kamışı ekim alanlarında şeker fabrikaları, kamış presleri ve bal imalatları çoğalmış; Fustat, Feyyûm, Kift, Semhûd, Asyût ve Ternûd, bal ve şeker üretiminin yaygın olduğu şehirler olarak öne çıkmıştır. Feyyûm bölgesinde bazı nahiyelerdeki preslerin çoğu Kıptîlerin elindeydi ve bu presler genellikle iki odalı olup öküzlerle çalıştırılmaktaydı.² Semhûd, şeker kamışı preslerinin çokluğu ile tanınmış, preslerin ve üretimin bolluğu ise tatlıların fiyatlarının düşmesine ve pazarların genişlemesine katkı sağlamıştır.³ Üretimin artması ile ürün bolluğu oluşmuş bu da fiyatların düşmesine yeni pazarlar oluşmasına sebep olmuştu. Hâkim-Biemrillâh döneminin yasakları ile gerileyen bu alan Müstansır-Billâh döneminde tekrar canlandı.⁴

Fâtımî dönemi Mısır'ında Kıptîler, ekonomik ve toplumsal yaşamın temel taşlarından biri olarak öne çıkmışlardı; zira tekstil, ahşap işçiliği, seramik, metal, cam, bal ve şeker üretimi gibi hemen her sanayi kolunda hem üretimi hem de estetiği belirleyen öncü bir rol üstlenmişlerdir. Kıptî zanaatkârlar, keten, yün ve ipekten üretilen tekstil ürünleriyle şehirlerin ticarî ve kültürel itibarını artırmış, saray ve devlet protokolünde kullanılan kıyafetler aracılığıyla siyasî ve sembolik güç ilişkilerine dolaylı katkıda bulunmuşlardır. Ahşap ve fildişi işçiliğinde, mobilya ve ibadethane süslemelerinde gösterdikleri ustalık hem günlük yaşamda hem de dinî mekânlarda Kıptîlerin toplum içindeki görünürlüğünü ve prestijini pekiştirmiştir. Ayrıca bal, şeker ve içki üretimi gibi günlük tüketim ve eğlenceye yönelik alanlarda da Kıptîlerin etkinliği, ekonomik kontrol ve toplumsal etki bakımından önem taşımıştır. Bu bağlamda, Fâtımî döneminde Kıptîler yalnızca üretimde değil, Mısır toplumunun ekonomik, kültürel ve toplumsal dokusunun şekillenmesinde merkezi bir aktör olarak öne çıkmış ve onların sanayi alanındaki hâkimiyeti, toplumsal statü ve etkilerini doğrudan pekiştirmiştir.

¹ Berâvî, *Haletû Mısri 'l-iktisâdiyyi fî ahdi 'l-Fâtımıyyîn*, 176.

² Safedî, *Târihü 'l-Feyyûm ve biladihi 'l-müsemma*, 29, 40.

³ Sellam, *Ehlü 'z-zimme fî Mısri fî asri 'l-Fâtımıyyi 'l-Evvel*, 142-143.

⁴ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 103.

2.2.2.3. Ticarî İlişkiler

Fâtımî halifelerinin, ticaret hacmini genişletmek amacıyla tarımsal politikalarını çeşitlendirdikleri; bu doğrultuda hem sanayi üretimini destekledikleri hem de ürün fazlası meydana getirmeyi hedefledikleri anlaşılmaktadır. Yabancı tacirlerin ülkede konforlu bir şekilde faaliyet gösterebilmeleri için konaklamalarında bile onlara özel ayrıcalıklar dikkat çekmektedir. Pazar, kervansaray ve ticarethanelerin kurulmasına özel teşvikler ile destek verildiği, devletin ticarî faaliyetlerin canlanmasına yardımcı olmak amacıyla Mısır ticaret donanmasının kurulmasına öncülük ettiği zikredilmiştir. Bu faaliyetlerde baskın unsurun ise ehl-i zimme olduğu belirtilmiştir.¹

İç ticaret kapsamında, Kıptî nüfusun yoğun olarak yaşadığı köylerde yerel ihtiyaçların karşılandığı pazarların bulunduğu görülmektedir. Nitekim Şubrâ civarında yer alan Minyetü'l-Ümerâ Pazarı, koyun, sığır, tahıl ve çeşitli ticarî malların alım satımının yapıldığı tanınmış pazarlardan biri olarak öne çıkmaktadır.² Feyyûm'un batısında yer alan ve üzüm bağları, hurma ve zeytin ağaçlarının sayıca fazla olduğu "Bümeveyh/Bimeveyh" kasabasında Perşembe günü kurulan pazarda kumaşa ve baharat dükkanları bulunduğu kaydedilmiştir.³ Tinnîs şehrinde, yüzü aşkın koku dükkânı da dâhil olmak üzere 10.000 fazla dükkânın bulunduğu; limanlarında ise yaklaşık 1.000 geminin mevcut olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁴ Bu veriler, Fâtımîler döneminde Kıptî nüfusun yoğun olarak yaşadığı bölgelerde iç ticaretin oldukça canlı ve örgütlü bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Köy ve kasaba ölçeğinde kurulan düzenli pazarlar, yerel üretim ile tüketim arasındaki dolaşımı sağlayarak ekonomik sürekliliği temin ederken; Tinnîs örneğinde görüldüğü üzere bazı merkezler ise zanaat, ticaret ve liman faaliyetlerinin kesiştiği gelişmiş ticarî odaklar hâline gelmiştir. Bu durum, Kıptîlerin yalnızca tarımsal üretimde değil, aynı zamanda yerel ve bölgesel ticaret ağlarının işleyişinde de önemli bir rol üstlendiklerine işaret etmektedir.

Ticaretin merkezî konumunda bulunan Kahire'de, çok çeşitli malların arz edildiği geniş ve canlı pazarların varlığı bilinmektedir. Bu pazarların geniş bir alana

¹ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 287.

² Makrîzî, *Hıtat*, 3/232.

³ Safedî, *Târihü'l-Feyyûm ve biladihi'l-müsemma*, 69.

⁴ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 138-139.

yayıldığı, çok sayıda dükkân ve ticarethaneyi barındırdığı, hatta sayılarının 20.000'e kadar ulaştığı rivayet edilmektedir. Söz konusu ticarethanelerin mülkiyetinin esasen Fâtımî idaresine ait olduğu belirtilmekte; bunların, aylık iki ila on Fars dinarı arasında değişen sabit bedeller karşılığında kiraya verildiği ifade edilmektedir. Aden, Habeşistan, Yemen ve Hicaz bölgelerinden gelen tüccar kervanlarının ilk uğrak noktalarından biri olan Kûs ile kaliteli tekstil ürünlerinin ticaretinin yapıldığı Demire şehirlerinin nüfusunun büyük ölçüde Kıptîlerden oluştuğu anlaşılmaktadır.¹

Dış ticaretle meşgul olan Kıptîlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kıptî Kilisesi'nin 62. Patriği olan Suriyeli Anbâ İbrâhim, patriklik görevine getirilmeden önce ticaret ile meşgul olmuştu. Muiz-Lidînillâh döneminde birkaç kez Mısır'a gelen İbrâhim'in, devlet erkânının ihtiyaç duyduğu mal ve eşyaların teminini üstlendiği bilinmektedir. Bu durum, onunla devletin ileri gelenleri arasında yakın ilişkilerin ve dostluk bağlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır.² Fâtımîler döneminde şöhret kazanan Kıptî tacirlerden biri de İbrâhim b. Bişr'dir. Kaynaklarda okuma-yazma bilen ve idarî kabiliyetiyle temayüz eden bir kişi olarak tasvir edilen bu tacirin, hilâfet bürokrasisinin üst düzey mensuplarıyla kurduğu ilişkiler sayesinde önemli bir mevki elde ettiği anlaşılmaktadır.³ Kıptîlerden Azrâk adında Muallim İshak'ın Kıft şehrinin büyük ve zengin tacirlerden biri olduğu zikredilmiştir. Onun iki manastırı restore edecek kadar bir mal varlığının yanı sıra ihtiyaç hâlinde bahsi geçen manastırlara maddî destek verdiği de zikredilmiştir.⁴ Ayrıca ticaretle uğraşan bazı Kıptîlerin devlet ricaline borç verecek ölçüde malî güç sahibi oldukları da kaydedilmektedir. Nitekim Bedr el-Cemâlî'nin 466 (1073) yılında Mısır'a geldiğinde Dimyat ve Tinnîs'e uğradığı, burada çoğunluğunu Kıptîlerin oluşturduğu Tinnîsli tacirlerden ihtiyaç duyduğu parayı borç aldığı zikredilmiştir.⁵ İbn Müyesser ve Makrîzî'nin kayıtlarında söz konusu tacirin kimliğine dair açık bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte, özellikle endüstriyel faaliyetler bakımından etkin olan ve Kıptî nüfusun yoğunlukta bulunduğu bu bölgelerin varlığı, ticaretle uğraşan kesimin de büyük ölçüde aynı toplumsal zümreye mensup olduğunu

¹ Nâsir Hüsrev, *Sefername*, 88.

² Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/135.

³ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/174-175.

⁴ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 281.

⁵ İbn Müyesser, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, 40; Makrîzî, *Mukaffa'l-Kebîr*, 2/228.

düşündürmektedir. Ayrıca Âmir-Biahkâmillâh devrinde de Süryanî kökenli Tayyib b. Yusuf adında bir Kıptî tacirden de bahsedilmiştir.¹

Ehl-i zimme mensuplarının, devlet ricaline borç verebilecek malî imkânlarla sahip olmalarının yanı sıra “*Kayâsir/Kavâsir*” olarak adlandırılan ticarethanelerin de mülkiyetini ellerinde bulundurdıkları kaydedilmektedir. Bu *kayâsir*lerin bir kısmının manastırlara vakfedildiği de bilinmektedir. Nitekim Hâkim-Biemrillâh döneminde 411 (1020) yılında Kusayr Manastırı’na vakfedilmiş çiftlikler ile *kayâsir*lerin iadesine dair düzenlenen kararname, bu hususa dair önemli bir delil teşkil etmektedir. Bununla birlikte söz konusu manastırın Melkîtlere ait olması, *kayâsir*lerin Kıptîlere ait olup olmadığı meselesini kesin biçimde ortaya koymamaktadır; ancak bunun aksini gösteren açık bir kayıt da bulunmamaktadır.²

Kıptîlerin ticarî faaliyetlerde bulundukları başlıca ürünlerden birinin buğday olduğu anlaşılmaktadır. Nâsır Hüsrev’in aktardığına göre, Müstansır-Billâh devrinde ülkede meydana gelen kıtlık sırasında halife, zengin bir Hristiyan tacire haber göndererek ondan buğday talebinde bulunmuştur. Bu çerçevede tacirden, devlet ambarlarına nakit ödeme karşılığında veya borç usulüyle tahıl sağlaması istenmiştir. Hristiyan tacirin halifeye verdiği cevap ise dikkat çekicidir. Mezkûr şahıs, elindeki tahılın Mısır halkını altı yıl boyunca beslemeye yetecek miktarda olduğunu belirtmiştir. Nâsır Hüsrev, bu ifadeden hareketle söz konusu kişinin sahip olduğu servetin büyüklüğüne dikkat çekmiş ve bu denli büyük bir tahıl stokuna sahip bir kimsenin mal varlığının ne kadar geniş olduğunun kolaylıkla anlaşılabileceğini vurgulamıştır.³

Fâtımî idaresi altında ülkenin siyâsî bakımdan istikrar ve güvenlik içinde bulunması, tacirlerin ekonomik faaliyetlerini olumlu yönde teşvik etmiş; buna karşılık, siyâsî ve askerî kriz dönemleri ise bu faaliyetlerin kesintiye uğramasına yol açmıştır. Nitekim Azîz-Billâh devrinde, 386 (996) senesinde ticaret amacıyla Mısır’a gelen Romalı tacirler, Bizans İmparatorluğu ile yapılması planlanan savaş için hazırlanan donanmanın yakılması hadisesinden sorumlu tutulmuşlardır. Bu gelişme, halkın ve Mağribî unsurların söz konusu tacirlere saldırmasına neden olmuş; olaylar neticesinde

¹ Âmir, *Târîhu ehli’z-zimme fî Mısri’l-İslâmiyye*, 2/127.

² Yahyâ Antâkî, *Târîhü’l-Antâkî*, 346; Sellam, *Ehlü’z-zimme fî Mısri’l-asri’l-Fâtûmîyyi’l-Evvel*, 153.

³ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 106.

yaklaşık yüz altmış kişinin hayatını kaybettiği kaydedilmiştir. Ayrıca bu süreçte bazı kiliselerin zarar gördüğü ve değerli eşyalarının yağmalandığı da zikredilmektedir.¹ Makrîzî ise bu hadiseyi aktarırken, Romalı tacirlerin Maks'taki sanayi bölgesinde yer alan bir evde tutulduklarını ve halkın söz konusu mekâna saldırarak 107 kişiyi öldürdüğünü kaydetmektedir. Ayrıca esir alınan diğer kişilerin sorgulanmaları neticesinde, çıkan yangını bizzat kendilerinin çıkardıklarını itiraf ettiklerini de belirtmektedir.²

Kıptî tacirlerin ticaretini yaptıkları ürünlerden birinin de içki olduğu anlaşılmaktadır. Zira İslâm hukukuna göre içki ticareti Müslümanlara yasak olduğundan, sarhoş edici maddelerin üretimi ve satışı büyük ölçüde gayrimüslimlerin, özellikle de Kıptîlerin elinde bulunmuştur. Nitekim Şubrâ çevresindeki çiftçilerin, üzerlerine düşen vergileri özellikle Şehit Bayramı kutlamaları sırasında sattıkları şaraptan elde ettikleri gelire ödedikleri kaydedilmektedir. Hatta söz konusu bayramda satılan şarabın toplam değerinin 100.000 gümüş dirhemi, yani yaklaşık 5000 altın dinarı aştığı belirtilmektedir. Makrîzî de Hristiyan tüccarlardan birinin yalnızca bir gün içinde 12.000 gümüş dirhem değerinde şarap sattığını zikrederek bu ticaretin hacmine dikkat çekmektedir.³ Ancak Hâkim-Biemrillâh döneminde ehl-i zimme mensuplarına yönelik uygulanan sert politikalar, Hristiyan tacirlerin ticarî faaliyetlerini de olumsuz yönde etkilemiştir. Bu çerçevede onlarla alışveriş yapılmasının yasaklanması, toplumda huzursuzluk ve hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Hatta bu uygulamaların, bazı Hristiyanların ticarî faaliyetlerini sürdürebilmek amacıyla kendilerini Müslüman gibi göstermelerine yol açan sebeplerden biri olduğu da zikredilmektedir. Ancak kısa bir süre sonra bu yasaklar kaldırılmış, Hristiyan tacirlerle yeniden alışveriş yapılmasına izin verilmesiyle birlikte iktisadî hayat ve pazar faaliyetleri yeniden canlanmıştır.⁴

Ehl-i zimmenin yürüttüğü ticarî faaliyetlerden biri de köle alım-satımıydı. Ancak 395 (1004) yılında Hâkim-Biemrillâh tarafından yayımlanan bir sicille ehl-i zimmenin köle ticareti yapması yasaklanmıştır. Bu kapsamda esir tacirlerine (nehhâs) ve köle satıcılarına, ehl-i zimmeye köle ve cariye satmamaları yönünde baskı uygulanmıştır. Söz konusu yasak, 403'te (1012) çıkarılan yeni bir sicille tekrar

¹ Yahyâ Antâkî, *Târîhü'l-Antâkî*, 233.

² Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/318.

³ Makrîzî, *Hıtat*, 1/129.

⁴ Sellam, *Ehlü'z-zimme fî Mısri fî asri'l-Fâtumîyyi'l-Evvel*, 147.

edilmiş; ayrıca kanuna muhalefet edenlerin takibe alınması emredilmiştir.¹

Fâtımî devrinde Mısır'ın ticarî faaliyetlerinin artmasının temel dinamiğinin güvenlik ve huzur ortamına bağlı olduğu kaydedilmiştir. Özellikle bu durum dönemin mücevher tacirleri ve sarraflarının “*dükkânlarının kapılarını kilitlemedikleri, yalnızca üzerlerine perde indirdikleri ve buna rağmen hiç kimsenin mallarına el uzatmaya cesaret edemediği*” şeklinde ifade edilmiştir.² Bu durum, ancak kamu düzeninin sağlam biçimde tesis edilmesi ve merkezî otoritenin etkinliği sayesinde mümkün olabilmektedir.

Pazarlardaki ticarî canlılığa, deniz ve nehir taşımacılığındaki yoğun faaliyet de eşlik etmiştir. Makdîsî, Nil Nehri üzerinde seyreden gemilerin çokluğuna ve Fustat sahili önünde demirlemiş gemilerin fazlalığına duyduğu hayreti özellikle vurgulamaktadır.³ Öte yandan Nâsır Hüsrev, Tinnis şehri çevresinde demirlemiş gemilerin sayısını yaklaşık 1.000 olarak tahmin etmekte; bunların bir kısmının tacirlere, önemli bir bölümünün ise sultana ait olduğunu belirtmektedir.⁴ Ayrıca Fustat'ta çok sayıda gemiye sahip zengin bir Hristiyan tacir gördüğünü de zikretmekte; bu kişinin gemilerinin Nil boyunca seyrettiğini ve tarım ürünleri ile çeşitli malları nehir üzerindeki çok sayıdaki liman ve ticaret merkezine taşıdığını ifade etmektedir.⁵

Fâtımîler döneminde Mısır'ın dış ticaret alanında son derece ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu ve İslâm dünyasında ticarî bakımdan ön sıralarda yer aldığı dikkat çekici bir husus olarak zikredilmiştir.⁶ İç ve dış dinamiklerin etkisiyle Mısır'ın Kızıldeniz ve Akdeniz'e açılan limanları, Doğu'dan ve Batı'dan gelen tacirler sebebiyle buluşma noktası hâline gelmiştir. Bu süreçte Mısır pazarlarının Doğu menşeli mallarla dolduğu, ancak bu ürünlerin tamamının yerel tüketimde kullanılmadığı belirtilmiştir. Nitekim Mısırlı tüccarların, söz konusu malların önemli bir kısmını Frank ve Rum tacirlere yüksek kârlarla satmak üzere depoladıkları ifade edilmiştir. Böylece Mısır tacirlerinin Doğu ile Batı arasında aracılık yapan stratejik bir ticaret rolü üstlendikleri anlaşılmıştır. Ayrıca Frank tacirlerin, uluslararası pazarlarda

¹ İbn Haldun, *Tarih*, 5/476.

² Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 108.

³ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 198.

⁴ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 79.

⁵ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 106.

⁶ Zeki Muhammed Hasan, *Künuzü'l-fatımiyyin*, 13; Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 209-211.

şöhret kazanmış Mısır tarım ürünleri ile sanayi mamullerini satın aldıkları da kaydedilmiştir.¹

Fâtımîler döneminde ticarî hayatın gelişimi, yalnızca ekonomik faktörlerle değil, siyasal istikrar, güvenlik ortamı ve devletin bilinçli ekonomik politikalarıyla yakından bağlantılı görünmektedir. Özellikle Fâtımîlerin tarım, sanayi ve ticareti birbirini besleyen bütüncül bir ekonomik sistem içerisinde ele alması, ülkeyi Doğu ile Batı arasındaki en önemli ticarî merkezlerden biri hâline getirmiştir. Bu süreçte ehl-i zimme, bilhassa Kıptîler, yalnızca üretim ve zanaat alanında değil, iç ve dış ticaret ağlarının işleyişinde de belirleyici bir rol üstlenmiştir. Yerel pazar organizasyonlarından uluslararası ticaret faaliyetlerine kadar uzanan geniş bir ekonomik etkinlik alanına sahip olmaları, onların malî güçlerini ve toplumsal konumlarını da pekiştirmiştir. Bununla birlikte iktisadî hayatın sürekliliğinin büyük ölçüde siyasî istikrara bağlı olduğu, kriz dönemlerinde ise hem güvenlik hem de devlet politikalarındaki değişimlerin ticarî faaliyetleri doğrudan etkilediği anlaşılmaktadır. Bu durum, Fâtımî Mısır'ında ekonomik canlılığın temel dayanağının güçlü merkezî otorite, güvenlik ve kurumsallaşmış ticarî altyapı olduğunu göstermektedir.

2.2.2.4. Vergiler

Makrîzî, Mahzûmî'nin *el-Minhac* adlı eserinden alıntılarla, Mısır vergileri ile ilgili olarak şöyle bir bilgiyi vermektedir:

“Arazi vergisi yılı, 365,5 günden oluştuğu için güneş yılına dayanmaktadır. Mısırlılar, verginin her yılın hasadında tahsil edileceği şekilde yıllarını buna göre yapılandırmışlardır. Bu, ayları 360 gün olan Kıptî yılıyla aynı zamana denk gelmektedir. Mısra ayının bitiminden sonra beş buçuk gün eklenir. Her dört senede bir, artık günler altıya çıkarılarak herhangi bir tutarsızlık düzeltilir. O yıla artık yıl derler ve her 33 senede bir sene düşürülür, bu yüzden güneş yıllarını kameri yıllardan ayırmak için onu kaydırmak gerekir, çünkü güneş yılı 365 ve çeyrek gün, kameri yıl ise 354 ve bir kesirdir. Durum böyle olduğundan, iki yıldan birinin diğerine tekabül ettiği aktarım yöntemini kullanmak gerekirdi.”²

¹ Sellam, *Ehlü 'z-zimme fî Mısırî fî asrî 'l-Fâtımîyyi 'l-Evvel*, 155.

² Makrîzî, *Hutat*, 2/48.

Devletin aslî ve meşru vergileri şunlardı: Gayrimüslimlerden alınan, haraç, cizye, zimmî tacirler, Dârü'l-İslâm'dan gelen müşriklerden alınan vergileri içeren fey, madenlerden, gömülü hazinelerden ve savaş ganimetlerinden alınan humus, humusa tabi ganimet sayılan denizin kendisinden çıkan veya çıkarılanlar, hayvanlar, meyveler, ekinler, altın ve gümüş ve Müslüman tacirlerin mallarından alınan zekât ve sadaka.¹ Beytûlmâlin ihtiyaçlarını karşılamak için konulan diğer vergiler ise genellikle tacirlerle ilgili olup tâlî kategorisindedir ve gayr-i meşru sayılmıştır.²

Fâtımî döneminde *beytûlmâlin* kaynaklarından biri *Cevâlî*'ydi. Bu vergi kadın, çocuk, rahip, köle, deli, yaşlı, gelir olmayan fakirler, o yıl içinde ölen veya Müslüman olan kişiler hariç ehl-i zimmeye uygulanan cizye vergisiydi. Fâtımî devrinde cizye kişilerin servetine göre üç kısma ayrılıyordu: Tabakâtü'l-ulya 4 dinar, Tabakâtü'l-Vüsta 2 dinar ve 2 kîrat, Tabakâtü's-Süflâ 1 dirhem.³

Fâtımî döneminde vergi sistemine bağlı olarak farklı dîvânların varlığı kaydedilmektedir. Bu dîvânlar arasında *Dîvânü'l-cevâlî*, özellikle ehl-i zimmeden (Hristiyan ve Yahudilerden) alınan vergilerin tahsilinden sorumlu olan birim olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu isimlendirme, cizye vergisiyle bağlantılı olup cizye o dönemde “*cevâlî*” olarak da adlandırılmıştır. Bununla birlikte, ehl-i zimmenin nüfus bakımından toplumun diğer unsurlarına kıyasla daha sınırlı bir yekûn teşkil etmesi sebebiyle, bu dîvânın teşkilat yapısının nispeten daha küçük olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Sayısal veriler kesin bir tablo ortaya koymasa da cizye vergisi ödeyen ehl-i zimmenin sayısının zaman içerisinde azaldığı kaynaklarda belirtilmiştir. Bununla birlikte, vergilendirme uygulamalarına ilişkin bazı hususların farklı çalışmalarda çeşitli şekillerde izah edildiği de görülmektedir.⁵

Vergilerin toplanması ve dağıtımı gibi malî işlevlerde aracılık eden Kıptîler ve Yahudiler, bu alanda kayda değer ölçüde yetkiyi ellerinde bulundurmışlardır.

¹ Seyyid, *ed-Devletü'l-Fatımiyye fî Mısır*, 510.

² Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 149; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fatımiyye fî Mısır*, 511.

³ Ebü'l-Hasan Ali b. Osman Mahzûm, *Kitâb al-minhag fî ilm harag misr = Kitâbü'l-minhac fî ilmi haraci Mısır*, thk. ed.: Claude Cahen (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986), 35; İbn Memmâtî, *Kavâninü'd-Devânîn*, 318.

⁴ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 219.

⁵ Berâvî, *Haletü Mısri'l-iktisâdiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*, 339-350; Mohamed Saleh, “On the Road to Heaven: Taxation, Conversions, and the Coptic-Muslim Socioeconomic Gap in Medieval Egypt”, *The Journal of Economic History*, 78/1 (Haziran 2018), 394-434.

Özellikle Kıptîlerin çeşitli malî ve bürokratik kademelerde istihdam edilmeleri, muhasebe alanındaki yetkinlikleri ve vergi kayıtlarını kontrol etmeleri, onları idarî yapı içinde önemli ve etkili bir konuma yükseltmiştir.

Dönemin Mısır'daki vergi gelirleri iki kategoriye ayrılmaktadır. Birine haraç, diğerine hilalî denir. Haraç vergisi, tahıl, hurma, üzüm ve meyve ekili arazilerden senelik olarak alınan vergi ile çiftçilerden hediye olarak alınan koyun, tavuk, kişk (bir tür fermente süt ürünü) ve kırsal kesimden gelen diğer ürünlerden oluşmuştur.¹ Haraç vergisi Yukarı Mısır'da aynî, Aşağı Mısır'da nakdî olarak toplanmıştır. Ekili tüm ürünler için feddan başına düşen miktar ile arazi büyüklüklerini belirleyen ayrıntılı vergi değerlendirmeleri hazırlanarak vergi dairelerine sunulmuştur. Kıptî Takvimi'nin dördüncü ayından sonra, gayretleri ve dayanıklılıklarıyla tanınan askerler seçilmiş; bunlara eşlik etmek üzere dürüstlükleriyle bilinen güvenilir kâtipler görevlendirilmiştir. Arazi ölçümüne katılan muvazzaflardan ayrı olarak, ayrıca bir Kıptî Hristiyan kâtibin de bu sürece dâhil edildiği görülmüştür. Bu görevliler daha sonra bölgelere gönderilmiş ve vergi tahsil sürecini yürütmüşlerdi. Her vergi tahsildarı ile kasaba yöneticisi, vergi mükelleflerinin onayı doğrultusunda ödenmesi gereken arazi vergisinin üçte birini toplamışlardır. Toplanan bu ilk taksit, askerî birliklerin masraflarının karşılanması için harcanmıştır. Aynı prosedür yıl boyunca her taksitin tahsilinde izlenmiş; geriye kalan kısmın ise güvence ve tahsilat işlemleri için belirlenmiş yerlerde muhafaza edildiği belirtilmiştir. Toprak vergisinin geri kalanı Barmahat ayında toplanmaktaydı.²

Hâkim-Biemrillâh döneminde bütün örfî ve haraç vergilerinin kaldırıldığı, ayrıca mülklerin ve toprakların çeşitli kesimlere hibe edildiği kaydedilmiştir. Ancak onun ölümünün ardından iktidarı fiilen elinde tutan kardeşi Sittülmülk'ün, bağışlanan toprakların tamamını geri almış ve eski uygulamalara dönerek vergileri yeniden yürürlüğe koymuştur. Bununla birlikte, ülkenin zaman zaman karşı karşıya kaldığı ekonomik ve siyasî kriz dönemlerinde, her türlü üründen alınan vergilerin geçici olarak iptal edildiğinin de kaynaklarda yer aldığı ifade edilmiştir.³

¹ Makrîzî, *Hutat*, 1/194.

² Makrîzî, *Hutat*, 1/162.

³ Muhammed b. Abdullah Müsebbihî, *Ahbârû Mısır fî Seneteyn (414-415)*, thk. W.G. Millward (Kahire: Heyetü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1980), 193-194; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fatimiyye fî Mısır: tefsir cedid*, 513.

Bu veriler, Fâtımî Devleti döneminde Mısır'daki vergi sisteminin işleyişini ve bu sistem içerisinde ehl-i zimmenin, özellikle de Kıptîlerin konumunu ortaya koyması bakımından ehemmiyet arz etmektedir. Vergi tahsilinin takvimsel düzeni, malî teşkilatın yapısı ve vergi türlerinin niteliği dönemin idarî pratiğine ışık tutmaktadır. Bu çerçevede, cizye ve haraç gibi temel vergilerin hem ekonomik hem de toplumsal boyutlarıyla ele alındığı; ayrıca vergi dîvânlarının teşkilatlandığı ve tahsil süreçlerinin ayrıntılı biçimde işlendiği anlaşılmaktadır. Metinde özellikle Kıptîlerin malî bürokraside üstlendikleri rollerin vurgulanması, onların yalnızca vergi yükümlüsü bir zümre olmadıklarını, aynı zamanda malî mekanizmanın işleyişinde etkin aktörler olarak yer aldıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bununla birlikte, vergi politikalarının dönemsel şartlara bağlı olarak değişebildiği ve kriz zamanlarında geçici muafiyetlerin uygulanabildiği yönündeki bilgiler, Fâtımî malî sisteminin statik değil, şartlara göre esneklik gösterebilen bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Genel olarak değerlendirildiğinde bu veriler, Fâtımî iktisadî düzeninde vergi mekanizmasının kurumsallaşmış, çok katmanlı ve toplumsal yapıyla yakından ilişkili bir karakter taşıdığını göstermektedir.

2.3. Sosyokültürel Hayatta Kıptîler

Fâtımîler döneminde Kıptîler, Mısır toplumunun sosyokültürel yapısı içinde varlıklarını belirgin biçimde sürdürmüş ve özellikle yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde gündelik hayatın önemli bir unsuru olmaya devam etmişlerdir. Bu süreçte Kıptîce, idarî ve resmî alanlarda büyük ölçüde yerini Arapçaya bırakmasına rağmen, dinî ayinlerde, litürjik metinlerde ve cemaat içi iletişimde kullanılarak kültürel kimliğin korunmasında temel bir rol oynamıştır. Kıptî toplumunun sosyal hayatında bayramlar ve dinî kutlamalar önemli bir yer tutmuş; bu merasimler yalnızca dinî anlam taşımakla kalmayıp toplumsal dayanışmayı güçlendiren kamusal etkinlikler niteliği kazanmıştır. Öte yandan manastırlar, sadece ruhanî merkezler olarak değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel etkileşim alanları olarak da öne çıkmıştır. Nitekim Fâtımî Halifeleri ile üst düzey devlet adamlarının zaman zaman Kıptî manastırlarını ziyaret ederek buralarda dinlenme, eğlenme ve vakit geçirme amacıyla bulunmaları, bu mekânların dönemin çok dinli toplum yapısı içinde sosyal temas ve kültürel yakınlaşma açısından da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Fâtımî devrinde Kıptîlerin sosyokültürel hayatının, dinî kimlik, lisandaki süreklilik ve ortak sosyal mekânlar etrafında canlılığını koruyan bir yapı sergilediği anlaşılmaktadır.

2.3.1. Kıptî Demografik Dağılımı

İslâmî döneminde Mısır'da Kıptîler, Yahudiler ve Melkîtlar, ehl-i zimmeyi oluşturan gruplardı. Çoğunluğu Kıptîlerden oluşan halkın yanı sıra azınlıkta Yahudiler ve Melkît Rum Katolik Kilisesine bağlı Rumlar vardı.

Kaynakların aktardığına göre Mısır diyarının sakinleri Kıptîler, Rumlar, Araplar, Kürtler, Deylemliler, Habeşliler, Ermeniler ve isimleri açıkça zikredilmeyen diğer topluluklardan oluşmaktaydı.¹ Bu çok katmanlı toplumsal yapı, farklı etnik ve kültürel unsurların kaynaşması sonucu teşekkül etmiş olmakla birlikte, nüfusun çoğunluğunu Kıptîler oluşturmaktadır. Söz konusu demografik ağırlığın temel nedenlerinden biri, ülkenin idaresinde toprak sahipleri ve hükümler elitlerin zaman içerisinde ardı ardına değişmesiyle birlikte, yerel halkın soy ve menşe bilgilerini muhafaza etmekte zorlanmasıydı. Bu süreç, bireylerin kendilerini daha ziyade ikamet

¹ Ebû Salt, Ümeyye b. Abdi'l- Aziz el-Endülîsî, *er-Risâletü 'l-Mısriyye*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1972), 23.

ettikleri bölge veya toplumsal aidiyet üzerinden tanımlamalarıyla neticelenmiştir.¹

Öte yandan Mısır halkı, Yukarı Mısır’da yaşayan Kıptîleri “*el-Marîs*”, Aşağı Mısır’da yaşayanları ise “*el-Bamba*” şeklinde adlandırmaktaydı.² “*el-Marîs*” tabirinin aynı zamanda Nûbeliler için de kullanılmış olması dikkat çekicidir.³ Nûbenin Kıptîlerle olan dinî bağı göz önüne alındığında kavramın kullanımı etnik kökenden ziyade dinî bir bağı simgelediğini akla getirmektedir. Nûbe bölgesi ile Kıptî toplulukları arasındaki güçlü dinî bağ göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramın etnik bir kimlikten ziyade, ortak bir dinî aidiyeti ve kültürel yakınlığı ifade eden bir tanımlama olarak kullanıldığı şeklinde bir değerlendirme yanlış olmayacaktır.

Mısır topraklarına Müslümanların yerleşmeye başlaması nüfusun öncelikle idarî, askerî ve ekonomik merkezlerde yoğunlaşmasını beraberinde getirmiş, kırsal alanların ise uzun süre Kıptî nüfusun demografik ağırlığını koruduğu sahalar olarak varlığını sürdürmesine imkân tanımıştır. Mısır’da İslâm fetihleri sonrasında ortaya çıkan yerleşim düzeninin merkez-taşra ekseninde belirgin bir ayrışmaya dayandığını göstermektedir II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Müslümanların kırsal alanlara doğru yayılmaya başlaması bu yapıyı tamamen ortadan kaldırmamış, bilakis küçük kasaba ve köylerde Kıptîlerle birlikte yaşanan karma bir yerleşim modelinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Müslümanlar merkezlere yerleşirken kırsal bölgeler Kıptîlerin iskanına bırakıldı. III. (VIII.) asırdan itibaren Müslümanların da kırsal bölgelere yayıldıkları küçük kasabaları Kıptîler ile paylaştıkları bilinmektedir. İbn Havkal’ın kaydına göre, hicrî dördüncü asırda Mısır’ın kaza ve köylerinin büyük bir kısmı kırsal bölgelerde yer almakta olup, bu yerleşimlerde yaşayan nüfusun büyük bir bölümünü çok sayıda değerli ve geniş kiliseye sahip Kıptî Hristiyanlar oluşturmaktaydı.⁴ İdrîsî’nin kaydına göre de Mısır’ın köylerinde çoğunlukla Kıptî Ya’kûbî Hristiyanların olduğu da diğer bir bilgidir.⁵ İbn Havkal ve İdrîsî gibi coğrafyacılara kayıtları, IV. (X.) yüzyıl itibarıyla kırsal Mısır’da Kıptî Hristiyanların, özellikle de Ya’kûbî mezhebine mensup grupların hem sayısal hem de kurumsal bakımdan güçlü bir varlık sergilediğini teyit

¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldan*, 5/140; Makrîzî, *Hıtat*, 1/90; Süyûtî, *Hüsnü’l-muhadara fî tarihi Mısır ve’l-Kahire*, 1/24.

² Makrîzî, *Hıtat*, 1/242.

³ Makrîzî, *Hıtat*, 1/354.

⁴ İbn Havkal, *Sûretü’l-Arz*, 161; Makdisî, *Ahsenü’t-tekâsîm fî ma‘rifeti’l-ekâlîm*, 193.

⁵ İdrîsî, *Nüzhetü’l-müşâtâk fî’htirâkı’l-âfâk*, 1/40.

etmektedirler. Geniş ve değerli kiliselerin mevcudiyeti, yalnızca dinî hayatın canlılığını değil, aynı zamanda bu toplulukların ekonomik ve toplumsal örgütlenme kapasitesini de yansıtmaktadır. Bu çerçevede, Fâtımîlerin erken döneminde nüfusun azımsanmayacak kadar büyük bir bölümünü -özellikle kırsal sahalarda ve Yukarı Mısır'da- Kıptîlerin oluşturduğu anlaşılmaktadır.¹ Mezkûr zümre, Kıptî dilini muhafaza eden ve Arapça tercüme faaliyetlerinde bulunan Hristiyanlar olarak da dikkat çekmektedir.²

Mısır'da endüstri ve ticaretin yoğunlaştığı merkezler, aynı zamanda ehl-i zimme nüfusun belirgin biçimde yoğunlaştığı yerleşimler olarak öne çıkmaktaydı. Yaklaşık 50.000 kişilik nüfusa sahip olduğu belirtilen ve halkının çoğunluğunu Kıptîlerin oluşturduğu Tinnîs³ ile, çok sayıda Kıptî'nin meskûn olduğu ve yerleşimin büyük ölçüde deniz kıyısında şekillendiği Dimyât, yüksek Kıptî nüfus oranlarıyla dikkat çeken şehirler arasında yer almaktaydı.⁴ Özellikle tekstil üretiminin merkezileştiği bu kentlerde nüfusun çoğunluğunun Kıptîlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Tinnîs ile Dimyât arasında yer alan ve sanayi niteliği taşıyan Şattâ köyünün sakinlerinin de büyük ölçüde Kıptîlerden müteşekkil olduğu kaydedilmektedir. Benzer şekilde Yukarı Mısır'daki büyük şehirlerin bir kısmı, özellikle Asyût ve İhmîm, gelişmiş endüstriyel ve ticarî faaliyetleri sebebiyle ağırlıklı olarak Kıptî nüfusa sahip merkezler olarak öne çıkmıştı.⁵ Her ne kadar Mısır'daki ehl-i zimme nüfusuna dair kesin sayısal veriler mevcut olmasa da, Hristiyanların bölge toplam nüfusunun yaklaşık üçte birini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.⁶ Vahalar bölgesinde yer alan Farfarûn'da ise nüfusun büyük çoğunluğunu Kıptîlerin oluşturduğu, hatta burada Yahudi nüfusun bulunmadığı ifade edilmektedir.⁷ Ayrıca Fâtımîler devrinde Kahire'de, ehl-i zimmeye tahsis edilmiş veya bu grupların yoğun olarak ikamet ettiği mahallelerin varlığı da kaynaklarda açıkça zikredilmektedir.

Fâtımîler döneminde kırsal kesimde, bir kısmı Kıptî Hristiyanlardan oluşan

¹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesalik ve'l-memalik*, 1/509; Anonim, *Kitâbü'l-İstibsâr fî 'acâ'ibi'l-emsâr*, 1/102.

² Makrîzî, *Hutat*, 4/431.

³ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 139.

⁴ Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 181.

⁵ Hasan, *Künuzü'l-Fatmîyyin*, 116.

⁶ Abdulmun'im Macid, *Zuhûru'l-Hilâfeti'l-Fatmîyye ve Sûkûtuha fî Mısır*, 295.

⁷ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 155.

yerli Mısırlı fellahlar (fellâhîn; tekili fellâh, “çiftçi”) demografik bakımdan belirgin bir üstünlüğe sahipti. Buna karşılık, Fâtımî iktidarının idarî ve siyasal çekirdeğini teşkil eden Şîî-İsmâîlî elit, nüfusun Müslüman kesiminin ağırlıklı olarak Sünnî olduğu; buna karşın bölge geneline yayılmış, farklı mezheplere mensup Hristiyan cemaatlerin çoğunluğu oluşturduğu ve ayrıca kayda değer Yahudi topluluklarının da varlık gösterdiği heterojen bir toplumu yönetmekteydi. Ne var ki, Fâtımî dönemi boyunca imparatorluğun tamamını kapsayan güvenilir ve sistematik istatistikî verilerin yokluğu, bu demografik yapıya ilişkin oranlar konusunda farklı değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda, yalnızca Kıptî cemaatin Mısır toplam nüfusunun yaklaşık %40’ını teşkil ettiği yönündeki tahminlerden, Müslüman çoğunluğun Fâtımî fethinden çok daha önce teşekkül etmiş olduğunu ileri süren görüşlere kadar uzanan geniş bir yorum yelpazesi bulunmaktadır. Demografik gerçekliğin mahiyeti ne olursa olsun, Fâtımîlerin kamusal hayatın çeşitli alanlarını İsmâîlîlik ve buna bağlı hukukî düzenlemeler çerçevesinde şekillendirme çabalarına rağmen, Müslüman nüfus Fâtımî hâkimiyeti süresince büyük ölçüde Sünnî karakterini muhafaza etmiştir. Özellikle Nil Deltası ile Kahire metropolünün kentsel çevresinde yoğunlaşan bu Sünnî nüfusun hatırı sayılır büyüklüğü, Fâtımî idaresinin gayrimüslim tebaa lehine öncelikli politikalar geliştirmesini fiilen ve düzenli biçimde sınırlayan önemli bir etken olarak değerlendirilmelidir.¹

Bu bölümde ortaya konulan malumat, İslâm fetihlerinden Fâtımîler dönemine kadar Mısır’ın demografik yapısının çok katmanlı, dinî ve etnik bakımdan heterojen bir karakter taşıdığını açık biçimde göstermektedir. Özellikle Kıptîlerin hem nüfus çoğunluğu hem de kırsal üretim, yerel ekonomi ve kültürel süreklilik üzerindeki belirleyici rolleri, onları yalnızca bir “*zimmî topluluk*” olmanın ötesinde, Mısır toplumunun asli unsurlarından biri hâline getirmiştir. Şehir-kır ayrışması, Müslüman nüfusun başlangıçta idarî ve askerî merkezlerde yoğunlaşmasına karşılık Kıptîlerin uzun süre kırsal alanlardaki demografik üstünlüğünü koruması, erken İslâm döneminden itibaren toplumsal mekânsallaşmanın dinî kimliklerle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Coğrafyacıların kayıtları ise Kıptîlerin sadece sayısal olarak değil, kurumsal ve ekonomik açıdan da güçlü bir örgütlenmeye sahip olduklarını teyit

¹ Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 181; Heijer, Lev, and Swanson, “The Fatimid Empire and its Population”, 334.

etmektedir.

2.3.2. Kıptîce ve Kıptî İlmî Geleneği

Mısır'ın İslâm fetihlerini takiben, bölgedeki resmî ve litürjik lisan yapısında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Fetih öncesinde Yunanca, özellikle kilise eğitiminde hâkim bir dil olarak kullanılırken, kısa süre sonra Kıptîce bu rolü devralmıştır. Dersler Yunanca okunup Kıptî lisanına çevrilmiş ve ardından cemaatin anlayabileceği biçimde Kıptîce okunmuştur.¹ Ancak 88 (706) yılında Abdullah b. Abdülmelik'in valiliği sırasında Arapça resmi dil olarak kabul edilmiş; devlet dairelerinde çalışanlar işlerini sürdürebilmek için Arapçayı öğrenmek zorunda kalmışlardır. Bu gelişmelere rağmen, Arapçanın yaygınlaşması Mısır halkının tamamında henüz güçlü bir hâkimiyet sağlamamış; günlük yaşamda ve litürjik uygulamalarda Kıptî dili hâlâ yaygın bir şekilde kullanılmaya devam etmiştir.²

Mısır'da Arapçanın yayılması, büyük ölçüde İslâm fetihleri ve İslâm'ın yayılmasıyla eş zamanlı gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, Arapçanın günlük hayatta hâkim dil hâline gelmesi süreci görece yavaş ilerlemiştir. Kıptîlerin Arapçayı ne zaman yaygın bir iletişim dili olarak benimsediklerine dair kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Ancak Arapça ile Kıptîce arasındaki rekabetin IV. (X.) yüzyılda başladığı; önce devlet dairelerinde, ardından eğitim ve öğretim alanında Arapçanın baskın hâle geldiği anlaşılmaktadır.³

Kıptîler, Müslüman yöneticilerin resmî ve idarî dili olan Arapçayı anlamak ve bu lisan aracılığıyla idarî ve toplumsal hayatta etkin olabilmek amacıyla, zamanla Kıptîceyi günlük konuşma dili olarak kullanmayı terk etmeye başlamışlardır. Bu süreçte Kıptî dili, özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren tercüme faaliyetleri yoluyla varlığını sürdürmeye çalışmış; ancak Arapçanın yaygınlaşmasıyla birlikte Kıptîce daha sınırlı alanlara çekilmiştir. Kıptîler, yazışmalarında ve resmî işlemlerinde giderek Arapçayı tercih etmiş, bu durum Kıptî dilinin toplumsal hayattaki öneminin

¹ Meinardus, *Christian Egypt*, 158; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/200-201.

² Kıptî dilinin kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kaşif, *Mısır fî fecri'l-İslâmiyye min fethi'l-Arabî ila kıyâdi'l-Tulûnî*, 190-191; Zeki Şenûde, *Mevsû'âtü Târîhi Akbât* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1973), 1/13-15; Murad Kâmil, *Hadaratü Mısri fî asri'l-Kıptî* (Kahire: Dârü'l-Alemi'l-Arabî, t.y.), 63-66; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/ 200-201.

³ Yuhanna Nesîm Yusuf, *Türâsü'l-edebi'l-Kıptîyye* (Kahire: Müessesetü'l-kiddis Markus, 2003), 21.

azalmasına yol açmıştır.¹

Arapçanın yaygınlaşması, yalnızca idarî ve sosyal alanlarla sınırlı kalmamış, dinî hayata da yansımıştır. Kiliselerde Kıptîcenin yanında Arapçanın kullanılmaya başlanması, bu dilsel dönüşümün en belirgin göstergelerinden biridir. Nitekim Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh devrinde II. Cebrail (Gabriel b. Tureyk), Muallakâ Kilisesi'nde (Asılı Kilise) dinî duaların ve mezmurların Yunanca, Kıptîce ve Arapça olmak üzere üç dilde okunması uygulaması başlatılmıştır. Ayrıca cemaatin dinî metinleri daha iyi anlayabilmesi amacıyla, kiliseye ait dinî kitaplar ve ritüeller Arapçaya tercüme ettirilmiştir. Bu gelişme, Arapçanın Kıptî dinî hayatında giderek merkezî bir konum kazandığını ve Kıptîcenin daha çok sembolik ve litürjik bir lisan hâline geldiğini göstermektedir.²

Bu durum tabii olarak Kıptî dilinin toplumsal ve ilmî prestijinin azalmasına yol açmıştır. Kıptî dilinin Arapça karşısında gerilemesini durdurmak amacıyla III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyıllarda bazı Kıptî din adamları, özellikle Aziz Makârûs Manastırı'nda Kıptîce yazılmış eserleri toplamaya ve muhafaza etmeye yönelik girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak bu hareket uzun vadede başarılı olamamış; Kıptîceden Arapçaya yapılan çeviriler giderek artmış ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren Kıptîce, günlük ve ilmî kullanımda büyük ölçüde yerini Arapçaya bırakmıştır. VI. (XII.) yüzyıla gelindiğinde Aşağı Mısır'ın büyük bir kısmında ve Yukarı Mısır'ın önemli bir bölümünde Arapça konuşuluyordu.³ VII. (XIII.) asra gelindiğinde ise Kıptî âlimler teolojik eserlerini büyük ölçüde Arapça kaleme almaya başlamışlardır.⁴ Bununla birlikte Kıptîce tamamen ortadan kalkmamış; hicrî IX. (XV.) yüzyılda dahi bazı bölgelerde konuşulmaya devam etmiştir. Makrîzî'nin kaydına göre, kendi dönemine kadar Asyût ve çevresinde Kıptîce konuşan topluluklar mevcuttu.⁵

Bazı modern çalışmalarda, İslâm yöneticilerinin Kıptî dilini ortadan kaldırmaya yönelik politikalar izlediği ileri sürülmüştür. Özellikle Hâkim-Biemrillâh döneminde Kıptî dilinin kamuya açık alanlarda ve hatta evlerde konuşulmasının

¹ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/212.

² Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 2/252; Nesîm Yusuf, *Türâs*, 28.

³ Nesîm Yusuf, *Türâs*, 21

⁴ Murad Kâmil, *Hadaratü Mısri*, 71-72.

⁵ Makrîzî, *Hıtat*, 4/431, 450; Meinardus, *Christian Egypt*, 159; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/212.

yasaklandığı, bu yasağa uymayanların ağır cezalara çarptırıldığı iddia edilmiştir. Ancak bu hususun ana kaynaklarda açık biçimde yer almadığı; daha ziyade Kıptîlere yönelik sert politikaların Arapçanın yaygınlaştırılması amacıyla uygulanmış olabileceği yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.¹ Bununla birlikte aynı halifenin devrinde Kıptîlerin kendi aralarında hâlâ Kıptîce konuştukları ve Müslümanların da bu konuşmaları anlamadıkları zikredilen diğer bir husustur.²

Kıptî dili, erken dönemlerden itibaren bölgesel farklılıklar göstermiş ve çeşitli lehçelere ayrılmıştır. Yukarı Mısır köylerindeki halk, kadın çocuk ve yaşlıları ile Kıptî lehçeleriyle konuşmaktaydı.³ V. (XI.) asırda Kûs Piskoposu Anthanase, Kıpt dilinin üç bölgeye ayrıldığını izah ederken bunları, Yukarı Mısır'da kullanılan ve Saîdî olarak bilinen el-Kıptî'l-Mısrî, Aşağı Mısır'da yaygın Bahîrî olarak bilinen el-Kıptî'l-Bahîrî, Buşmûr bölgesinde kullanılan el-Kıptî'l-Buşmûr şeklinde sıralamıştır.⁴ Özellikle Saîdî lehçesi, geniş bir coğrafyada konuşulmuş ve erken dönem Kıptî edebiyatının ana dili olmuştur. Sa'îdî lehçesi, muhtemelen İncil'in çevrildiği ilk Kıptî lehçe olup III. (IX.) yüzyıldan itibaren önemini yitirmeye başlamıştır.⁵ Zamanla Kıptîcenin Saîdî ve Bahîrî lehçeleri ile sınırlı biçimde varlığını sürdürdüğü, özellikle Bahîrî lehçesinin, İskenderiye ve çevresinde, Delta ve Vâdî'n- Natrûn'da kullanıldığı da nakledilir. Bu lehçe, Patrik Hristodulos'un patrikhaneyi V. (XI.) asırda Kahire'ye yakın bir yere taşınması ile Kıptî Kilisesi'nin resmi lehçesi oldu.⁶ Yukarı Mısır'da İhmîm lehçesi, Asyut'ta Asyut lehçesi ve Feyyûm'da kullanılan Feyyûm lehçesi diğer konuşulan lehçelerdi.⁷ Kıptî dilinin bu ana lehçeleri, kendi içlerinde alt lehçelere ayrılmıştır. Feyyûm bölgesinde konuşulan Feyyûmî lehçesi, İhmîm ve sakinleri tarafından kullanılan İhmîmî lehçe ile Bahnâsâ-Asyût hattında yaygın olan Asyûtî lehçe bu alt varyantlar arasında yer almaktadır.⁸

X. yüzyıla gelindiğinde ise Bahîrî lehçesi hem edebî hem de kilise dili olarak

¹ Emile Maher Ishaq, "Coptic Language Spoken", *The Coptic Encyclopedia*, 2/605; Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Misri'l-İslâmiyye*, 2/211-212; Nesîm Yusuf, *Türâs*, 20.

² Meinardus, *Christian Egypt*, 159.

³ Makrîzî, *Hıtat*, 4/ 431.

⁴ Zeki Şenûde, *Mevsû'âtü Târîhi Akbât*, 1/67-68.

⁵ Nesîm Yusuf, *Türâs*, 59.

⁶ Zeki Şenûde, *Mevsû'âtü Târîhi Akbât*, 1/14.

⁷ Zeki Şenûde, *Mevsû'âtü Târîhi Akbât*, 1/14-15; Meinardus, *Christian Egypt*, 159; Murad Kâmil, *Hadaratü Mısrî*, 63-69.

⁸ Meinardus, *Christian Egypt*, 159; Nesîm Yusuf, *Türâs*, 58-68; Murad Kâmil, *Hadaratü Mısrî*, 63-69.

öne çıkmış; Saîdî lehçede kaleme alınmış birçok metin bu lehçeye çevrilmiştir.¹ Vâdî'n-Natrûn menşeli olan Bahîrî lehçesi, Arap fetihleri sonrasında doğuya ve güneye doğru yayılmış, V. (XI.) yüzyıldan itibaren Kıptî Kilisesi'nin resmî litürji dili hâline gelmiştir.² Zamanla mezkûr lehçe İskenderiye'den Asvan'a kadar tüm kiliselerde ayin dili olarak kullanılmaya başlanmıştır.³

Kıptîcenin kullanıldığı alanlardan biri de ticaret sahasıydı. XI. yüzyılda sayılar başlangıçta İbranice harflerle ifade edilirken, ilerleyen dönemde aritmetik işlemler yapmaya elverişli olmayan Kıptî rakamlarının kullanıldığı görülmektedir. Aritmetik işlemlerin yer almadığı metinlerde hesaplamaların zihinlerde yapıldığı nadiren de olsa hatalar mevcut olduğu görülmektedir.⁴ Arap rakamlarının ise yalnızca matematikçiler tarafından bilimsel çalışmalarda tercih edilmesi, ticaret gibi hareketli bir alanda kayıtların halkın anlayabileceği pratik bir yazı sistemi üzerinden tutulduğunu düşündürmektedir.⁵

Kıptîcenin kullanımının devamı olarak Kıptî entelektüel hayatı büyük ölçüde manastır merkezli bir yapı arz etmiştir. Sohag'daki Beyaz Manastır, Vâdî'n-Natrûn bölgesinde yer alan Aziz Makârîus Manastırı ile Feyyûm havzasındaki manastırlar, Yunanca eserlerin Kıptîceye tercüme edildiği ve kadim metinlerin istinsah edildiği başlıca ilmî merkezler arasında yer almıştır. Bu manastır kütüphanelerinde teolojik eserlerin yanı sıra kilise tarihi, biyografi, tıp ve eski tıbbî geleneklere dair metinler de bulunmuştur. Bu manastırlarda görev yapan keşişler, dinî metinlerin muhafazası kadar Kıptî edebî geleneğinin sürekliliğinin sağlanmasında da belirleyici bir rol üstlenmişlerdir.⁶

İslâm fetihleri ile Arapçanın yaygınlaşması Fâtımî döneminde de devam etmiştir. Fâtımî idaresinin yerleşmesiyle birlikte Arapçanın resmî ve idarî dil olarak hâkimiyeti giderek artmış, bu durum Kıptî dilinin toplumsal kullanım alanını daraltmıştır. Özellikle bürokrasi, ticaret ve günlük şehir hayatında Arapçanın yaygınlaşması, Kıptîlerin önemli bir kısmını iki dilli hale getirmiştir. Nitekim birçok

¹ Meinardus, *Christian Egypt*, 159.

² Zeki Şenûde, *Mevsû'âtü Târîhi Akbât*, 1/14.

³ Nesîm Yusuf, *Türâs*, 60.

⁴ S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 1/209, 241, 2/178.

⁵ S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 2/178.

⁶ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/216.

Kıptî memur ve kâtip, devlet hizmetinde yer alabilmek için Arapçayı ileri düzeyde öğrenmiş, idarî belgelerde Arapça kullanımı baskın hale gelmiştir. Kıptî dilinin gerilemesini durdurmaya yönelik bilinçli girişimler de olmuştur. IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda Aziz Makârîus Manastırı başta olmak üzere bazı manastırlarda Kıptîce eserler toplanmış, eski yazmalar sınıflandırılmış ve kopyalanmıştır. Ancak bu çabalar uzun vadede Arapçanın yükselişi karşısında etkili olamamış; V. (XI.) yüzyıldan itibaren Kıptîce, günlük kullanımda büyük ölçüde yerini Arapçaya bırakmıştır. Dil değişiminin kilise hayatına yansması da dikkat çekicidir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren kilise görevlileri duaları Kıptîce okumaya devam ederken, metinlerin Arapça tercümeleri yazıya geçirilmiştir. Zamanla ayinlerde Kıptîce ile Arapça da kullanılmaya başlanmış; halkın metinleri anlayabilmesi amacıyla İncil, dualar ve mezmurlar Arapçaya çevrilmiştir. Bu gelişme, iki dilli (Kıptîce-Arapça) el yazmalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹

Kıptîce ile bağlantılı olarak Kıptî ilmî faaliyetleri ve Kıptî edebiyatı, ağırlıklı olarak dinî muhtevalı eserlerden oluşmaktaydı. Aziz ve şehit biyografileri, kilise düzeni ve adabına ilişkin metinler, ibadet ritüellerini konu alan yazılar ile manastır yaşamına dair literatür bu edebî geleneğin temel unsurlarını teşkil etmektedir. Şiir üretimi sınırlı olmakla birlikte, özellikle litürjik şiirler ve ilahiler önemli bir yer tutmuştur. Bu metinler çoğunlukla melekler, peygamberler, azizler ve İncil menşeli mezmurlar etrafında şekillenmiştir.²

IV. (X.) asırda iki Hristiyan tarihçinin varlığından bahsedilmektedir. Biri Melkî diğer Kıptî olan bu iki tarihçi eserlerini Arapça kaleme aldılar. Melkî Patriği Sa'id b. Bıtrîk'in "*Tarih*" adlı kitabı ile Üşmuneyn Piskoposu Sâvîrus ibn el-Mukaffâ'nın kaleme aldığı "*Patrikler Tarihi*" eseri bu duruma örnektir.³ İhşîdîler devrinden itibaren Melkî Patrikliği görevinde bulunan Sa'id b. Bıtrîk, tarih, felsefe ve tıp alanında yetenekli olmasıyla temayüz etmiştir.⁴ İbn Ebû Usaybia, onun Fustat şehrinde yaşayan tıp alanında mahir ve bilgili biri olduğunu, Hristiyan akidesine ve mezheplerine dair zamanında bir otorite olduğunu kaydetmiştir.⁵ Özellikle Fâtımî

¹ Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/212-214.

² Âmir, *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye*, 2/221.

³ Kaşif, *Mısır fî fecri'l-İslâmiyye min fethi'l-Arabî ila kıyâdi'l-Tulûnî*, 192.

⁴ Mes'udî Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (Kahire: Dârü's-sâvâ, 2009), 132.

⁵ İbn Ebû Usaybia, *Uyunu'l-enbiya' fî tabakâti'l-etibba'*, 545.

Devleti'nin Mısır hâkimiyetinin başlangıcında yaşayan ve sonraki tarih yazımına öncülük eden Sâvîrus b. el-Mukaffa'nın "*Patriklerin Hayatları*" adlı yapıtı da Kıptî entelektüel faaliyetlerinin önemli bir örneğidir. Halife Muiz-Lidînillâh zamanında yaşadığı ve Kıptî Patriği İbrâhim ile yakın bir ilişki içinde olduğu zikredilmiştir. Kitabını, Yunanca ve Kıptîce yazmak yerine Arapça yazmayı tercih etmiştir. Müellif, bu eseri çeşitli manastırlarda bulunan Kıptîce ve Yunanca metinleri derleyerek oluşturmuş; onun ölümü ile bu geleneği Kıptî yazarlar devam ettirerek, kilise ve patriklik hakkında bilgileri toplamışlardır. Ayrıca Sâvîrus'un yirmiden fazla kitabı bulunmakta olup, birçok mezmûr ve tefsirin yanı sıra Mısırlı kâtip Ebû Bişr b. Cârûd adlı kişiye muhtemelen dinî tartışmalar üzerine sorduğu sorulara verdiği cevapları içeren notları da mevcuttu.¹ Bu eser ve benzeri çalışmalar, Kıptî tarih yazımının ve ilmî geleneğinin manastırlar aracılığıyla nasıl aktarıldığını açık biçimde göstermektedir.

Patrik II. Kiril'in hem Kıptîce hem de Arapça mektuplar kaleme almış olması, iki dilin bir arada kullanımını gösteren bir başka örnektir. Bu süreç, iki dilli (Kıptîce-Arapça) el yazmalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. V. (XI.) asırdan sonra kaleme alınan birçok metinde, Kıptîce metnin sol sütunda, Arapça tercümenin ise sağ sütunda yer aldığı görülmektedir. VI. (XII.) yüzyıla ait bazı İncil nüshalarında ise Kıptîce, Arapça, Ermenice, Süryanice ve Etiyopyaca gibi birden fazla dilin birlikte kullanıldığı dikkat çekmektedir. Kıptî dilinin kullanım alanlarından biri de uzun süre kilise ayinleri olmuştur. Hicrî IV. yüzyıldan itibaren kilise görevlileri duaları Kıptîce okumaya devam ederlerken, metinlerin Arapça tercümeleri yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Zamanla ayinlerde Kıptîce ile Arapça da kullanılmaya başlanmış; özellikle halkın metinleri anlayabilmesi amacıyla İncil, dualar ve mezmurlar Arapçaya çevrilmiştir.²

Kıptî dilinin gerilemesi ve kutsal metinlerin Arapçaya çevrilmesinin zorunlu hâle gelmesi neticesinde, IV. (X.) asırda iki dilli bir kullanım ortaya çıkmış; Arapça ile Bahîrî lehçesindeki Kıptîce ayin dili olarak eş zamanlı biçimde kullanılmaya başlanmıştır. VII. (XIII.) yüzyılda Kıptîlerin bazı kutsal kitaplarının Arapçaya çevrildiği bilinmekle birlikte, Kıptîler tarafından yapılan ve tam kanonu içeren Arapça

¹ Sâvîrus İbnü'l-Mukaffa', *History of the Patriarchs*, 2/2/138, 164-165; Tritton, *The Calips and Their Non-Müslim Subject*, 172; Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 65.

² Nesîm Yusuf, *Türâs*, 27; Sidney Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 39.

çeviri metni ancak V. (XI.) asrın ikinci yarısına kadar tamamlanabilmiştir. Kıptîler tarafından kullanılan Mezmurlar kitabının Arapça versiyonu ise Antakyalı diyakoz Ebü'l-Feth Abdullah b. el-Fadl'ın çevirisine dayanmaktaydı.¹

Kıptîlerin sosyal yaşamını etkileyen unsurlardan biri de Kıptî Takvimi'dir. Müslüman, Yahudi ve Kıptî takvimlerinden oluşan farklı tarihleme sistemlerinin kimi zaman aynı belgede eş zamanlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Üç takvimin birlikte kullanımı nadir olmakla birlikte, bir babanın oğlunun doğum tarihini üç farklı dine göre ayrı ayrı kaydetmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.² Bununla birlikte Kıptî Takvimi, özellikle deniz taşımacılığının düzenlenmesinde temel dayanak niteliği taşımıştır. Kıptî Takvimi, özellikle Baûne ayı ve Haç Yortusu gibi mevsimsel dönüm noktaları üzerinden, Fâtımîler döneminde Akdeniz deniz taşımacılığının sefer zamanlarını, ticarî hareketliliğin başlangıç ve bitiş dönemlerini belirleyen temel kronolojik referans sistemi olarak işlev görmüştür.³ Ayrıca bu takvim haraç vergisinin belirlenmesi ve toplanmasında da kullanılmıştır.⁴

Mısır'da İslâm fetihlerinden sonraki dilsel dönüşümün ani ve tek yönlü bir değişimden ziyade, uzun vadeye yayılan çok katmanlı bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Arapçanın resmî ve idarî dil olarak kabul edilmesi, başlangıçta bürokratik ve siyasî ihtiyaçların bir neticesi olarak ortaya çıkmış; ancak zamanla toplumsal, kültürel ve dinî alanlara da nüfuz ederek kapsamlı bir lisan değişimine yol açmıştır. Buna karşılık Kıptîcenin hızlı biçimde ortadan kalkmadığı, özellikle kırsal alanlarda, manastır çevrelerinde ve litürjik pratiklerde uzun süre canlılığını koruduğu anlaşılmaktadır. Kiliselerde iki dilli uygulamaların yaygınlaşması ve dinî metinlerin Arapçaya tercüme edilmesi, bu dönüşümün bir "yer değiştirme"den çok, uzun süreli bir ikili dil kullanımına dayandığını göstermektedir. Aynı şekilde manastır merkezli entelektüel faaliyetlerin Kıptî dilinin korunmasında oynadığı rol, dilin yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kimlik ve dinî sürekliliğin taşıyıcısı olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Arapçanın Mısır'da hâkim dil hâline gelişi siyasî

¹ Otto F. A. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity* (Kahire: American University in Cairo Press, 2002), 42-43.

² S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 1/311, 355.

³ S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 1/317.

⁴ Bu konuda Fâtımî döneminde takvimin kullanımı için bkz. Johannes de Heijer, "Coptic Months in Islamic Years.", *BABELAO* 10-11 (2022), 499-535.

zorlamalardan ziyade idarî gereklilikler, toplumsal entegrasyon, ekonomik ilişkiler ve dinî pratiklerdeki dönüşümün birleşik etkisiyle gerçekleşmiş; bu süreçte Kıptîce ise tamamen ortadan kalkmaktan ziyade sembolik ve litürjik bir dil kimliği kazanarak varlığını sınırlı alanlarda sürdürmüştür.

Fâtımîler döneminde (969-1171) Mısır'daki Kıptî toplumu, dil ve yazı geleneğini korumakla birlikte bu alanda belirgin bir dönüşüm süreci yaşamıştır. Kıptî dili, Eski Mısır dilinin son evresi olup Grek alfabesi temelinde yazılan ve bazı demotik harflerle desteklenen bir yazı sistemine sahipti. Bu dönemde Kıptîce özellikle dinî hayatın temel dili olarak varlığını sürdürmüş, litürji, dua metinleri, vaazlar ve manastır yazışmalarında yoğun biçimde kullanılmaya devam etmiştir. Kilise kurumları ve manastırlar, Kıptî dilinin korunmasında önemli merkezler olmuş, rahipler ve keşişler bu lisanı hem ibadet hem de eğitim faaliyetlerinde aktif biçimde kullanmışlardır. Bu süreç, Kıptîcenin konuşma dili olarak zayıflamasına ve daha çok dinî bağlamla sınırlı bir *“kilise dili”* niteliği kazanmasına yol açmıştır. Fâtımî döneminde Kıptî dilinin uygulama alanları incelendiğinde, özellikle manastır kayıtları, aziz menkıbeleri, kilise hukuku metinleri ve litürjik takvimlerde yoğun bir yazı üretimi olduğu görülür. Bununla birlikte aynı metinlerin bir kısmının Arapçaya çevrilmesi ya da iki dilli yazılması, dilsel dönüşümün açık göstergelerindendir. V. (XI.) yüzyıldan itibaren Kıptî din adamlarının bile vaaz ve teolojik eserlerini giderek daha fazla Arapça kaleme almaları, Kıptîcenin kamusal işlevinin azaldığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Fâtımîler devrinde Kıptî dili tamamen ortadan kalkmamış; aksine kilise, manastır ve dinî kültür çerçevesinde canlılığını korumuştur. Ancak Arapçanın siyasî, idarî ve kültürel üstünlüğü, Kıptîcenin günlük ve resmî kullanımını büyük ölçüde sınırlamış; böylece bu lisan, giderek daralan bir dinî ve litürjik alanın dili hâline gelmiştir. Bu süreç, Orta çağ Mısır'ında dil değişimi ve kültürel uyumun en belirgin örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

2.3.3. Kutlamalar ve Bayramlar

Fâtımîler döneminin ileri safhalarında Mısır'daki ehl-i zimmeye ait dinî bayramların büyük çoğunluğu kendine özgü bir karakter taşımaktaydı. Fâtımî Halifeleri bu bayramlara ve kutlamalara bizzat iştirak ettikleri gibi, Mısır halkı da söz konusu merasimlere geniş katılım göstermekteydi. Bayramların toplumsal ve eğlence boyutu, Müslümanlar da dâhil olmak üzere bütün Mısır halkını muhasara eden ortak

bir zemine dönüşmüştü. Fâtımîlerin ehl-i zimmeye tanıdığı iyi muamele ve görece geniş özgürlükler sayesinde, özellikle dinî bayram günlerinde kendi ayin ve merasimlerini daha gürültülü, gösterişli ve alenî bir şekilde icra etmeye başlamışlardı. Ne var ki, bu bayramların bir kısmı başta sevinç ve neşe ifadeleriyle temayüz ederken, zamanla pek çok yerde yoksulluk, yolsuzluk, ahlâkî sapma ve sefahat görüntüleriyle gölgelenmiş; bu durum Fâtımî Halifelerini bazı dinî bayram ve merasimlere kısıtlamalar getirmeye sevk etmiştir. Kıptîlerin yaklaşık 14 bayramı vardır. Bunlardan yedisi büyük diğer yedisi küçük bayram olarak tanımlanıyordu. Mısır'da Fâtımî yöneticiler, yalnızca Müslümanların geleneksel bayramlarını değil, aynı zamanda zimmîlerin bayramlarını da kutluyorlardı. Ancak bu kutlamalar, ritüeller ve merasimler esnasındaki faaliyetlerin münasip görülmemesi sebebiyle kimi zaman yasaklandı. Makrîzî, Kıptîlerin her yıl 14 bayram kutladığını ve bunların yedisinin büyük bayram olduğunu belirtirken başlıca bayramlarının ise îdü'l-bişâre, îdü'z-zeytûne, îdü'l-fish, îdü'l-hamîsi'l-erbâîn, îdü'l-mîlad ve îdü'l-gıtas olduğunu nakletmiştir.¹ Bayramlarda kutlamaların coşkulu şekilde yapıldığı da zikredilmiştir.²

‘Îdü'l-Bişâre, Mısır Kıptîleri tarafından Baramhat ayının 29. gününde kutlanırdı. Hristiyanlara göre, Cebrâil'in mezkûr günde Hz. Meryem'e inerek Hz. İsâ'nın doğumunu müjdelediği bayramdır.³ ‘Îdü'l-Zeytûne, ‘Îdü's-Şe'anîn diye de bilinir. Hz. İsâ'nın Kudüs şehrine girişi ve halkın ellerinde zeytinler ile onu karşılamasının temsili olan bir bayramdır. Bu bayram gününde kiliseler zeytin dalları ve palmiyeler ile süslenirdi. İskenderiye'de Hristiyanlar, bayramda sokaklarda ellerinde zeytin dalları ve palmiye yaprakları taşıyarak, ellerinde haçlarla dualar okuyarak yürürlerdi. 10 Recep 378'te (24 Ekim 988) Hâkim-Biemrillâh, Hristiyanların Palmiye Pazarı'ndaki kiliselerin süslenmesini ve gelenek olduğu üzere zeytin dalları ve palmiye yaprakları taşımalarını yasakladı.⁴ Bu yasağa uymayan bahsi geçen bitkileri taşıyan bir grubun da tutuklanmasını emretti. 398 (1007) yılında Kudüs Hristiyanlarının ve Mısır'daki tüm Hristiyanların bu bayramı kutlaması engellendi.⁵ Ancak Mısırlı Hristiyanlar Zâhir-Liî'zâzidînillâh ve Müstansır-Billâh dönemlerinde

¹ Makrîzî, *Tarihü'l-Akbat = Kavlü'l-İbrizi i'l-Allameti'l-Makrîzî*, 231.

² Müsebbihî, *Ahbârü Mısır fî Seneteyn (414-415)*, 190.

³ Makrîzî, *Hutat*, 2/27.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 275.

⁵ Makrîzî, *Hutat*, 2/27.

bu bayramı yeniden kutlamaya başladılar. Kutlamalar esnasında ritüellerin güvenlik içinde yapılabilmesi için şehrin valisi onları genel olarak korurdu.¹ ‘İdü’l-Fışh, Hristiyanların oruçlarını açtıkları Paskalya Bayramı’dır. Bu bayram onlar için Hz. İsa’nın çarmıha gerildikten sonra dirildiği, havarilerinin yanına gelerek onlarla yemek yediği ve İncil’de yer alan emirleri verdiği günü temsil etmektedir. Mısırlılar bu bayramı büyük şenliklerle kutladılar. Fâtımî Halifeleri de dahil olmak üzere Müslümanlar da bu kutlamalara iştirak ediyorlardı. 415 (1024) yılındaki olaylarda Hristiyanların Maks Köprüsü’nde çadırlar kurduğu ve kalabalık toplulukların bir araya gelerek sefahat içinde bu bayramı kutladıkları zikredilir. Zâhir-Li‘zâzidînillâh’ın, kutlamaların yapıldığı gün en güzel ve en zarif kıyafetlerini giyerek görkemli bir alayla Maks’a gittiği, kutlama yerini incelediği ve uzun süre orada gezip geri döndüğü kaydedildi.²

Hiz. İsa’nın doğduğu günün kutlandığı Noel, kiliselerin süslendiği ve arifesinde kandiller yakıldığı bir bayramdı. Fâtımî Mısır’ında üst düzey devlet adamlarına, ümeraya ve kâtiplere her türlü tatlının ve kefal balığının dağıtıldığı bu bayramda Hristiyanların yollarda ateş yakma geleneği vardı. Bu bayramda parlak renkli ve boyalı mumlar; zarif heykeller satılırdı. Sosyal statüsü fark etmeksizin herkes bunları satın alırdı. Fener ismi verilen bu mumlar Pazar ve dükkânlara asılırdı. Onların süslenmesi için ayrıca para harcanırdı. Küçük fenerler zenginler tarafından fakirlere de verilirdi.³

‘İdü’l-Ğıtâs (Ephifanî), Tevbe ayının 11. günü kutlanır ve bugün de Mısırlı Kıptîler, Nil Nehri’ne girerlerdi. Vaftizci Yahya’nın Hiz. İsa’yı Ürdün Nehri’nde vaftiz etmesini temsil eden bayramdır.⁴ Bu bayramda Mısırlılar bütün gece uyumazlar, yollar açık kalır ve hastalıktan korunmak adına Nil Nehri’ne girerlerdi. Bayram gecesi Fustat’ın şurta görevlisi gecenin başlangıcında görkemli alay hâlinde gösterişli kıyafetler içinde elinde mumlar ve meşaleler taşıyarak sokaklarda yürürdü. O gece Müslümanların ve Hristiyanların birbirinden ayrılması ve kutlamayı engelleyecek eylemlerden kaçınması için gayret sarf ederdi. Şafak vakti Nil kıyısına giden Hristiyanlar nehre girerdi.⁵ Nil kıyısında piskopos, halife ve yakın çevresine dua eder

¹ Sellam, *Ehlü’z-zimme fî Mısri fî asri’l-Fâtımîyyi’l-Evvel*, 189.

² Makrîzî, *Hutat*, 3/258.

³ Makrîzî, *Hutat*, 2/27.

⁴ Kalkaşendî, *Subhü’l-a’şa fî Sinaati’l-İnşa*, 2/455.

⁵ Yahyâ Antâkî, *Târihü’l-Antâkî*, 281.

toplanan kalabalık duayı tamamlamak için kiliselerine geri dönerdi. Bu gecede de insanlar, sefahat ve eğlencede de sınır tanımazlardı. Bu durum bazı Fâtımî Halifelerin bayram eğlencelerine kısıtlamalar getirmesine sebep oldu. Muiz-Lidînillâh, Mısır'a geldiği zamandan kısa bir süre sonra bu gecenin kutlamalarına şahit oldu. Kutlamalarda meydana gelen gayriahlaki durumlar halifenin 362'deki (972) kutlamaları engellemesine sebep olurken; Hristiyanların gemiler ile Nil Nehri kıyısına inip çadır kurmalarını yasaklamış ve emirlere uymayanların öldürülmesini emretmiştir.¹ Ancak bu yasaklara uyulmadığı Azîz-Billâh döneminde Halifenin hoşgörülü tavrı sebebiyle yeniden bu bayramın kutlandığı görülmektedir. Bununla birlikte Azîz-Billâh, 367 (977) yılında bu bayramın kutlanmasını yeniden yasakladı. Bu emri ihlal eden kişiler Kahire'den sürüldüler.²

Hâkim-Biemrillâh'ın hilâfetine başlangıcında 'İdü'l-Ğîtâs kutlamalarına geri dönüldüğü anlaşıyor. 388 (998) yılının Muharrem (Ocak) ayında o gece kutlanmış ve Nil kıyısının çeşitli yerlerine çadırlar ve yataklar kurulmuştur. Hatta dönemin Kıptî Veziri Fahd b. İbrâhim için de yataklar hazırlanmıştı. Onun için mumlar ve meşaleler yakılmış ve insanlar şarkı söyleyerek eğlenmişlerdi. Fahd b. İbrâhim de ailesi ile gecenin sonuna kadar kalmış içki içip son olarak da Nil Nehri'ne girerek kutlamayı tamamlamıştı.³ Görkemli bir şekilde kutlanan bu bayrama vezirin katılımı devletin resmî olarak kutlamalara katıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Halifenin de bu kutlamalara uzun yıllar boyunca kılık değiştirerek katıldığı ve kutlamaları izlediği belirtildi. Bunun akabinde 400 (1009) yılında halife, ülke genelinde 'İdü'l-Ğîtâs kutlamalarını yasakladı.⁴ 411 (1020-1021) yılında da bu yasak yenilendi ve Nil'e dalışlar engellendi.

Zâhir-Lii'zâzidînillâh'ın halifeliği sırasında 415 (1024) senesinde 'İdü'l-Ğîtâs Bayramı'nın kutlanmasına izin vermiş hatta kendisi ailesi, eşi ve maiyeti ile bu kutlamalara iştirak etmiştir. Mezkûr halife maiyeti ile at üstünde bu kutlamaları izlemek için kutlama alanına gelmişti. Kutlama gecesi geleneklere göre ateş ve meşaleler yakılarak ritüeller yerine getirilmiş, suya dalışlardan sonra tören sona

¹ Abdu'l-Hamid Sultan, *Hayatu'l-İçtimaiyye fî asri'l-Fâtımîyye*, 172.

² Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/287.

³ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/334.

⁴ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 282.

erdirilmişti.¹ Bu gece Nil tekneleri ve kanoları her kesimden Müslüman ve Hristiyanlar ile doluydu. Tekneler fenerler ve mumlarla süslenmiş, meşaleler ise Nil kıyılarını aydınlatıyordu. Her iki tarafta binden fazla meşale ve fener yakılmıştı. İdareciler öncelikli olarak teknelerine binerlerdi. Halk o gece dizginsiz bir cümbüş, eğlence ve sefanın tadını çıkarırdı. Hiçbir sokak, pazar veya dükkân kapanmazdı. İnsanlar alenen içki içerlerdi. İnsanların çeşitli meyveler, kuzu eti ve diğer yiyecek-içecek türlerini satın alması ve bunlara büyük miktarda para harcaması ise gelenekseldi. O gece yöneticilere tonlarca şeker kamışı, kefal, şekerleme, armut, elma, ayva, turunç, acı portakal, limon, nergis buketi ve diğer değerli hediyeler gönderilirdi.²

H. İsa'nın yükselişini temsil eden Hamisü'l-Erba'in, havarilerin tebliğini temsil eden 'İdü'l-Hamîs, çocuklarını sünnet ettikleri el-Hitân, el-Erbâûn, Sebtü'n-Nûr, Haddü'l-hudud, 'İdü'l-Tecellâ Mercimek Perşembe'si denilen Hamîsü'l-Ahd diğer bayramlardı. Fâtımî döneminde bu bayramda Kıptî ileri gelenlerinin 500 altın dinar ve 10.000 keçi boynuzunu devlet görevlilerine dağıtmaları gelenektir.³

'İdü's-Salîb, Tût ayının 17. günü milattan sonra 328 yılında İmparator Konstantin'in annesi Kraliçe Helena'nın Hazreti İsa'nın çarmıha gerildiği haçı buldurarak, haçın altınla kaplanmasını ve Kudüs'teki Diriliş Kilisesi adıyla bilinen kilisenin üzerine H. İsa'nın mezarının inşa edilmesini emrettiği bayramdır. Bugün, Hristiyanlar arasında büyük bir coşkuyla kutlanırdı. Mısır'daki Hristiyanlar güzel kıyafetler giyip Fustat dışındaki Benî Vail'e çıkarak halka açık alanlarda her türlü sınırı aştıkları için Azîz-Billâh, 381 (991-992) senesinde Recep (Eylül) ayının dördünde insanların Benî Vail'e çıkmasını yasaklayan, yolların ve patikaların kontrol altına alınmasını içeren bir emir yayınladı.⁴ Ancak bir yıl sonra mezkûr emirin aksi şekilde kutlamaların serbestçe yapılması için izin verdi.⁵

Hâkim-Biemrillâh dönemine bakıldığında 402 (1011) yılında çıkarılan ve Amr b. Âs camisinde okunan bir emirde Hristiyanların Haç Bayramı için herhangi bir yeri süslemeleri, ayın için kiliseye gitmeleri yasaklandı. Diğer bayramlarda olduğu gibi bu bayramda da sefahat ve gayrîahlakî durumlar bu yasağın sebebinin oluşturdu. Bu yıldan

¹ Makrîzî, *Hutat*, 2/123.

² Makrîzî, *Hutat*, 2/163-164.

³ Makrîzî, *Hutat*, 2/31.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/305.

⁵ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/308.

itibaren 411 (1020-1021) yılına kadar geçen süre kısıtlamaların ve sert uygulamaların hayata geçirildiği bir dönemi ihtiva etti. Bu yılda af ve hoşgörüyü içeren fermanın çıkarılması ile bu bayramın da kutlamasına izin verildi.¹

Bu bayramların yanı sıra kökeni eski Mısır'a ait, Nil Nehri ile alakalı gerek Müslümanların gerek Hristiyanların katıldığı diğer bayramlar da şöyle sıralanabilir:

‘İdü’ş-şehîd (Şehitler Yortusu), Başnes ayının sekizinde kutlanılan diğer büyük bayramlardan biriydi. Kıptîler, Nil Nehri'nin taşkın mevsiminde Şubrâ'da bir kilise de muhafaza edilen ölen azizlerden birinin parmağının olduğu tahta tabutu suya atmadan nehrin seviyesinin artmayacağına inanırlardı. Tüm köy ve şehirlerde Hristiyanlar, sosyal sınıfları ve mezhebî düşüncesi ne olursa olsun Kahire ve Fustat halkı gibi bu bayramı kutsamak için Nil kıyısına gelir ve çadırlar kurarlardı. Bu bayrama halktan katılmayan tek bir kişi dahi bulunmazdı. Kutlamalar sırasında israf derecesinde para harcanır ve insanlar açık bir şekilde günah işlemekten kaçınmazlardı. Bu bayram Şubrâ bölgesinde kutlanırdı ve o gün harcanan para yüz binden fazla gümüş dirhem ve beş binden fazla altın dinardı. Bayramın Kahire'nin eteklerindeki bilhassa Şubrâ bölgesinde gerçekleştirilmesinin sebebi bölgenin şarabının iyi olması ve ödenmesi gereken vergilerin bu şaraptan temin edilmesi idi. Tek başına bir Hristiyan, tek bir günde 12.000 gümüş dirhem değerinde şarap satabiliyordu.²

Son olarak Kıptî yılının ilk günü Tut ayında kutlanılan Nevruz Bayramı (Nîruz), eski Mısır âdetlerinin devam ettirildiği ulusal bir bayram olma niteliğindeydi. Mezkûr bayramda, pazarlar kapanır, ticarî faaliyetler de bulunulmazdı, insanlar ise bilhassa kutlamalara hazırlanırlardı. Emirü'l-nîruz denilen birinin seçildiği bu bayramda seçilen kişinin yüzü kireçle boyanır, sakal taktırılır ve kırmızı küçük bir cübbe giyindirilirdi. Bu kişi kalabalık bir insan topluluğu eşliğinde vergi tahsildarından ücret talep ederdi. Ödemeyi reddedenin üzerine pislik karıştırılmış su dökülürdü. Şarkıcılar, Halife Sarayı'nın altında toplanıp çalgı çalarlar, insanlar sokaklarda içki içerlerdi. Bu gecede bir veya daha fazla kişi öldürülür ve şurta görevlisi o gece olanları engelleyemezdi. Nevruz kutlamalarında Ephifanî Gecesi'ni bile geride bırakacak faaliyetler vukua gelirdi. 363 (972) yılında Muiz-Lidînillâh,

¹ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/380.

² Makrîzî, *Hutat*, 1/129; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, 481.

sokaklarda ateş yakmayı ve Nevruz günü sokaklara su dökmeyi yasakladı.¹ Ancak 364 (974-975) senesinde Nevruz günü yasaklanan ateş yakma ve su dökme eylemi o kadar fazla yapıldı ki Kahire sokaklarına yayılan bu oyunlar sebebiyle kesin olarak bu faaliyetleri yasaklayan bir emir yayımlandı. Buna dâhil olan bazı insanlar ise halk arasında dolaştırılıp sonra hapse atıldılar.²

Azîz-Billâh döneminde, Hristiyanlar Nevruz'u tekrar kutlamaya başladılar. Hâkim-Biemrillâh döneminde 388 (998) yılında gerçekleştirilen kutlamalarda Halifeye Türk komutanları ve ileri gelen devlet adamları at ve silah hediye ettiler. Halife bunların küçük bir kısmını kabul edip geri kalanını iade etti.³ 395 (1004-1005) yılında halka âdetleri üzere Nevruz'u kutlama izni verildi.⁴ Hâkim-Biemrillâh'tan sonra gelen Zâhir-Liî'zâzidînellâh döneminde genel olarak kutlamalara izin vermiş olsa da 415(1024) yılında bazı kısıtlamalar getirildiği anlaşılmaktadır. Mezkûr günde çanların çalınmasına izin verilmiş olsa da kimsenin su ile oynamasına izin verilmemiştir.⁵

Muiz-Lidînellâh döneminde Kıptîlerle ilişkilerin diğer bir ayağını bayram kutlamaları oluşturmaktaydı. Aslında halife, henüz Mısır hâkimiyetinin başlamadığı İfrîkiyye döneminde “*Fâtımî hanedanının karakteristik özelliği*”⁶ olan bayram ve kutlamalara ayırım gözetmeksizin tebaasıyla katılma geleneğini bir sünnet düğünü ile başlatmıştı. 351 (962) yılında kendi oğulları Abdullah, Nizâr ve Akîl'e sünnet düğünü yaptırmak istedi. Bu düğün için Berkâ'dan Sicilmase'nin en uzak köşelerinde bulunan tüm halkı davet etti. Sosyal statü gözletilmeksizin halkın her tabakası, özellikle millî ve zımmî unsurlar bir ay süreyle bu düğün için işlerini bırakacaktı. Aslında yüksek meblağlarda para, erzak ve kıyafet dağıtımının yapıldığı bu sünnet düğünleri halifelerin halkla beraber kutlama yapma geleneklerinden biriydi.⁷

Bu veriler, Fâtımî döneminde ehl-i zimmenin dinî bayramlarının yalnızca inanç temelli ritüeller olarak kalmadığını, aynı zamanda toplumsal hayatın büyük bir parçasına dönüşerek Müslüman ve Hristiyan unsurları ortak bir kamusal kültürde

¹ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/214.

² Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/224.

³ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/334.

⁴ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 1/360.

⁵ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/22.

⁶ Saleh, *Government Relations with the Coptic Community*, 54.

⁷ Makrîzî, *İtti'azü'l-Hunefâ*, 2/171.

buluşturduğunu göstermektedir. Özellikle halifelerin ve devlet erkânının bu kutlamalara zaman zaman bizzat katılması, Fâtımî yönetiminin erken ve orta dönemlerinde dinî çoğulculuğu siyasal meşruiyet ve toplumsal istikrar açısından işlevsel bir araç olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bayramların giderek eğlence, taşkınlık, sefahat ve kamu düzenini tehdit eden davranışlarla ilişkilendirilmesi, devletin bu alanı denetleme ihtiyacını artırmış; bu durum, hoşgörü ile kontrol arasında gidip gelen dalgalı bir siyasetin oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca bazı bayramların köken itibarıyla yerel Mısır geleneklerine dayanması ve her iki din mensubunun katılımına açık olması, Fâtımî toplumunda dinler arası sınırların gündelik hayat düzleminde geçirgenleştiğini ve ortak bir şehir kültürünün oluştuğunu ortaya koyan önemli bir göstergedir.

2.3.4. Manastır Ziyaretleri

Fâtımî Halifeleri ve aile üyeleri Fâtımîlere özgü bir başka faaliyeti, “*Manastırları ziyaret*”i başlattılar. Aslında eğlence amaçlı dinî mekânların ziyaret edilmesi, ihtiyaç dâhilinde bağışlar yapılması ve birtakım hediyeler takdim edilmesi şeklinde programlanan bu ziyaretler, yeri geldiğinde manastırların mülkiyetlerinin iyileştirilmesini de vesile olmuştur.

Muiz-Lidînillâh, İfrîkiye’den Mısır topraklarına vardığında Nahyâ Manastırı’nda yedi ay konakladı. Surların altında bulunan bu manastırda yaşayan halife buraya alakasını gösterdi. Öyle ki manastırın çınar ağacına oldukça yakın olan tepeye içinde kuyu ve su çarkı bulunan bir bahçe yaptırdı. Yolcuların bu manastırda konakladığı zamanlarda rahat etmesi için de bir sarnıç inşa ettirdi.¹ Muiz-Lidînillâh, bu manastıra göstermiş olduğu ilgi Ebû Sâlih’in kaleme aldığı metinlere de yansımıştır. Müellif, 569 (1173) yılında bir bayram münasebetiyle manastırı ziyaret ettiğini ve manastır ile ilgili yukarıda zikredilen bilgileri diyakoz Sa’id’den öğrendiğini nakleder.² Buna ek olarak kendi döneminde bu kuyunun hâlâ var olduğunu fakat kuyudan su çıkarılmadığını, sarnıcın da kullanılamaz hâlde olduğunu rivayet ederken Muiz-Lidînillâh döneminde yaptırılan bahçenin de harap bir hale geldiğini ağaçlarının bile kökünün kaldığını kaydeder.³

¹ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 181.

² Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 180-181.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 181.

Muiz-Lidînillâh'ın diğer oğlu Temîm'in (ö. 389/999) deniz kıyısında bulunan Mar Yuhanna Manastırı'nı ziyaret ettiği ve bu manastırın yakınında içinde çeşitli meyve ağaçları da olan bir bostan inşa ettirdiği bilinmektedir. Ayrıca bu bostanın içinde sütun üzerine inşa edilmiş, resimlerle süslenmiş bir oturak da mevcuttu. Manastırın yakınında *Necâtî* adı verilen bir kuyu bulunduğu ve *cümmeyz* adında bir ağacın varlığından da söz edilmektedir. Burasının bir eğlence ve dinlenme yeri olduğu, özellikle Nil Nehri'nin yükselmesiyle kuyunun dolduğu zamanlarda bu manastıra gelindiği kaydedilmiştir.¹

Mâr Yuhannâ Manastırı dışında da çeşitli manastırlar kırsala yapılan günlük geziler için kullanılmış, bu mekânlar keyifli vakit geçirilen yerler olmuş ve manzaralarının güzellikleri ile de ön plana çıkmıştır. Bütün bunlar Muiz-Lidînillâh'ın oğlu Azîz-Billâh'ın yakın arkadaşı ve aynı zamanda kütüphane görevlisi olan Şâbüstî'nin kaleme aldığı eserde gözler önüne serilmektedir. Şâbüstî, özellikle şiirlerden alıntı yaparak betimlemeler yapmıştır.²

Müsta'î-Billâh'ın 495 (1101) yılında ölümü üzerine Vezir Efdal, onun beş yaşındaki oğlu Mansûr'u, Âmir-Biahkâmillâh ismiyle halife ilan etti.³ Böylece ülke yönetimindeki etkisini devam ettirdi ve yönetim ise genellikle vezirin kontrolündeydi. Onun dönemine ilişkin olarak, Nahyâ Manastırı'nı av seferleri sırasında kendisi ve maiyeti için sıkça konaklama yeri olarak tercih ettiği; bu uygulamanın büyük dedelerinden miras kalan bir gelenek olduğu zikredilmektedir. Bu durumun ise tabii olarak manastırın halifenin cömert ihsanlarından faydalanmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Âmir-Biahkâmillâh, av eğlencesi için maiyeti ve askerleri ile geldiğinde manastırı sık sık ziyaret etti. Kuzey tarafında güzel manzarayı gören yüksek bir kubbe inşa ettirdi. Kapsı manastırın dışında olan kubbenin merdivenleri manastırın içinden geçecek şekilde taştan yapılmıştı.⁴

Halifenin manastıra gerçekleştirdiği iki ziyaretinde rahipler tarafından ağırlandığı ve onlara her ziyaret için 1.000 dirhem verdiği kaydedilirken 25 defa gerçekleşen av ziyaretlerinin kaydedildiği ve rahiplerin toplamda bu ziyaretlerden

¹ Şâbüstî, *ed-Diyârât*, 279.

² Birkaç örnek şiir için bkz. Şâbüstî, *ed-Diyârât*, 290-291.

³ İbn Müeyesser, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*, 70.

⁴ Şâbüstî, *ed-Diyârât*, 407; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 183.

25.000 dinar elde ettiği nakledilir. Halifenin cömertliği karşısında rahipler ondan manastır için her yıl ekip biçebilecekleri bir parça toprak vermesini istediklerinde, onların istekleri halife tarafından kabul edildi. Gîze'nin Tuhurmus bölgesindeki¹ yaklaşık 30 feddan (dönüm) büyüklüğündeki -ölçülmeden- araziye kendi el yazısıyla yazdığı bir senetle onlara ihdas etti.²

Hamrâ'da bulunan bir kilisenin halk tarafından saldırıya uğraması üzerine, Âdîd-Lidînillâh döneminde kâtip Şeyh Kâtip Gabriel zamanında söz konusu kilisenin restorasyonu üstlenilmiş ve mezkûr kilise yeniden aktif olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hatta kilise içerisinde bulunan değerli bir lotus ağacının satılmasından elde edilen gelirin de yeniden inşa faaliyetlerinde kullanıldığı belirtilmektedir.³ Abbâsa adlı bir kilisenin varlığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Vezir Şâver es-Sa'dî, Kûs Valisi iken bu kiliseyi ziyaret etmiş ve vezir olması hâlinde yerine getirmek üzere bir adakta bulunmuştur. Nitekim 558 (1162) yılında Âdîd-Lidînillâh'ın veziri olunca, adağı, vefat ettiği yıla kadar devamlı surette yerine getirmiştir.⁴

Bu veriler, Fâtımîler döneminde manastır ve kiliselerin yalnızca dinî mekânlar olarak değil, aynı zamanda siyasî, sosyal ve kültürel etkileşim alanları olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Halifelerin ve üst düzey devlet adamlarının bu mekânları düzenli biçimde ziyaret etmeleri, bağışlarda bulunmaları ve zaman zaman imar faaliyetlerini üstlenmeleri, Fâtımî yönetiminin gayrimüslim dinî kurumlarla kurduğu pragmatik ve himayeci ilişkiyi yansıtmaktadır. Özellikle Muiz-Lidînillâh döneminde başlayan ve sonraki halifeler tarafından da sürdürülen manastır ziyaretlerinin, yalnızca dinî hoşgörü politikasıyla açıklanamayacağı; bu uygulamanın aynı zamanda hanedan meşruiyetini güçlendirme, kırsal alan üzerindeki sembolik hâkimiyeti pekiştirme ve farklı toplumsal gruplarla bağ kurma işlevi taşıdığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında söz konusu ziyaretlerin eğlence, av ve dinlenme faaliyetleriyle iç içe geçmesi, Fâtımî elit kültüründe manastırların yarı kamusal rekreasyon alanlarına dönüştüğünü göstermektedir. Nitekim Âmir-Biahkâmillâh'ın Nahyâ Manastırı'nı av seferleri sırasında konaklama yeri olarak kullanması ve burada mimari düzenlemeler yaptırması, bu mekânların saray çevresi için prestij ve temsil

¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, 4/56.

² Şâbüştî, *ed-Diyârât*, 407; Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 183.

³ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 94-95.

⁴ Ebû Salih Ermenî, *The Churches and Monasteries of Egypt*, 234.

alanı işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bağışlar, arazi tahsisleri ve restorasyon faaliyetleri, Fâtımî idaresinin zimmî kurumları ekonomik olarak destekleyerek onları devlet düzenine entegre etme politikasının somut tezahürleri olarak değerlendirilebilir. Son olarak Âdîd-Lidînellâh dönemine ait kilise onarım örnekleri ile Şâver es-Sa‘dî’nin adak pratiği, bu himaye ilişkisinin yalnızca halifelerle sınırlı kalmayıp vezirler ve bürokratik elit tarafından da sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu durum, Fâtımîler devrinde gayrimüslim ibadet mekânlarının korunmasının, ideolojik hoşgörü söyleminin ötesinde, idarî gelenek ve siyasî kültürün kurumsallaşmış bir unsuru hâline geldiğini ortaya koymaktadır.

3. SONUÇLAR

Bu çalışmada, “*Fâtımîler Döneminde Mısır’da Kıptîler (358-567/969-1171)*” başlığı altında, hilâfetin Mısır’daki hâkimiyet sürecinde, yerli Hristiyan unsuru olan Kıptîlerin siyasal, dinî, sosyal ve ekonomik konumları bütüncül bir çerçevede ele alınmıştır. Araştırma boyunca hem Fâtımî devlet yapısının hem de Kıptî cemaatinin kendi iç dinamiklerinin, dönemin genel siyasî gelişmeleriyle etkileşimi ortaya konulmaya çalışılmış; mezhep farklılıkları, idarî uygulamalar, vergi sistemi, dinî politik söylem ve gündelik hayat arasındaki girift ilişkiler tetkik edilmiştir.

Fâtımîlerin Mısır’da hâkimiyet kurma süreci, devletin mezhebî yapısı ve Mısır’ın dinî/demografik özellikleri çerçevesinde değerlendirilmiş; bu bağlamda Kıptîlerin İslâm fetihlerinden Fâtımî devrine uzanan tarihsel arka planı ve geçirdikleri dönüşüm ana hatlarıyla ortaya konulmuştur.

Kaynakların naklettiği bilgiler incelendiğinde Fâtımî bürokrasisinde Kıptî kâtipler, malîye görevlileri ve teknik sahada ihtisas sahibi kimselerin başta dîvânlar olmak üzere çeşitli idarî birimlerde istihdam edilmeleri, Fâtımîlerin pragmatik yönetim anlayışının somut bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu istihdam politikası, bir yandan Fâtımî Devleti’nin yerli unsurlardan yararlanma iradesini ortaya koyarken, diğer yandan Kıptîlere belli alanlarda yükselme ve nüfuz kazanma imkânı sağlamıştır. Ancak bu durum, Müslüman halkın ve bazı dinî otoritelerin tepkisini çekmiş, özellikle ekonomik sıkıntıların arttığı zamanlarda Kıptî memurlara yönelen eleştiriler, isyanlar ve zorlayıcı uygulamalarla neticelenmiştir.

Fâtımî yönetiminin resmî mezhebî kimliği (Şîî-İsmâîlî) ile Kıptî Ortodoks kilisesi arasındaki ilişki, klasik “*zimmî koruma*” çerçevesinin ötesine geçen esnek ve zaman zaman da siyasî amaçlı iş birlikleriyle şekillenmiştir. Hükümdarların ve yüksek devlet görevlilerinin bazı kilise ve manastırlara sağladıkları koruma, imtiyaz ve yardımlar, Fâtımî Devleti’nin Kıptî cemaatini bütünüyle dışlayıcı bir politika izlemediğini göstermektedir. Bununla birlikte, bilhassa Hâkim-Biemrillâh devri gibi bazı kırılgan dönemlerde kiliselerin tahribi, ibadetlerin kısıtlanması ve dinî sembollere yönelik müdahaleler, bu ilişki ağının ne kadar hassas olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu dalgalanmalar, Kıptîlerin siyasal iktidarla ilişkilerini sürekli yeniden tanımlamak zorunda kaldığını kimi zaman uyum kimi zaman da içe kapanma veya göç gibi tepkiler

geliştirdiklerini göstermektedir.

Harac, cizye, çeşitli örfî vergiler ve özellikle malî bürokrasinin işleyişi çerçevesinde Kıptîlerin hem vergi mükellefi hem de vergi tahsildarı olmaları, onları gerek devlet gerek de toplum nezdinde kritik bir konuma yerleştirmiştir. Kıptî çiftçiler, zanaatkârlar, tacirler ve malîye görevlileri, Fâtımî devrinde Mısır'ın ekonomik dokusunun ayrılmaz bir parçasıdır. Lâkin bu çift yönlü işlev, ekonomik kriz dönemlerinde Kıptîlere yönelik reaksiyonların ve mezkûr zümrenin zaman zaman şiddet içeren saldırıların hedefi olmasına sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Kıptîlerin Fâtımî toplumundaki yerinin, sadece dinî kimlikleriyle değil, ekonomik fonksiyonlarıyla da belirlendiği görülebilmektedir.

Çalışmanın ortaya koyduğu temel bulgulardan biri, Fâtımîler döneminde Kıptîlerin, çoğu zaman basit bir “*zimmî topluluk*” kategorisine sığdırılamayacak kadar farklı ve çok katmanlı roller üstlenmiş olmalarıdır. Kıptîler, hem zimmî statüsünün getirdiği hukukî ve malî yükümlülöklere tabi tutulmuş hem de idarî, bilimsel, teknik ve ekonomik alanlarda devlet için vazgeçilmez bir unsur olarak öne çıkmışlardır. Bu çift yönlü durum gerek fırsatlar yaratmış gerek de riskler doğurmuştur. Fâtımî siyaseti, dönemin iç ve dış gelişmelerine göre bu dengenin seyrini belirlemiştir.

Çalışmanın bir diğer neticesi, Fâtımî-Kıptî ilişkilerinin, tek yönlü bir “*baskı politikası*” ya da kesintisiz bir “*hoşgörü ortamı*” şeklinde genelleştirilemeyeceğidir. İncelenen kaynaklar ve modern literatür, bu ilişkinin dönemlere, halifelere, ekonomik şartlara ve bölgesel gelişmelere göre değişen bir seyir hâlinde olduğunu göstermektedir. Bazı halifeler ve devlet adamları, Kıptîlere yönelik daha kapsayıcı ve koruyucu bir tavır sergiliyorlarken; bazı dönemlerde, mezhebî temelli çatışmalar, ekonomik sıkıntılar ve iç siyasî mücadeleler Kıptîlere yönelik baskıların artmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Fâtımî dönemi, yalnızca “*toleransın altın çağı*” değil, aynı zamanda “*kesintisiz baskı*” dönemi olarak da tanımlanabilir; aksine, farklı örnek ve eğilimlerin bir arada bulunduğu, karmaşık ve dinamik bir süreçtir.

Sonuç olarak, Fâtımîler devrinde Mısır'daki Kıptîler, siyasî otorite ile kurdukları ilişkiler, ekonomik hayattaki roller, dinî-kurumsal yapıları ve toplumsal statüleri itibarıyla ne pasif bir azınlık ne de tamamen dışlanmış bir cemaat olarak tasvir edilebilir. Aksine, bu dönem, Kıptîlerin kimi zaman iktidar mekanizmasının merkezine

yaklaşabildiği kimi zaman da ağır baskı ve kısıtlamalarla karşılaştığı dalgalı bir süreçtir. Bu dalgalanma, Fâtımî Devleti'nin mezhebî kimliği, bölgesel ve uluslararası gelişmeler, ekonomik şartlar ve iç siyasî rekabetlerin kesişiminde ortaya çıkmıştır.

Sonuç itibariyle Fâtımî Hilâfeti döneminde Kıptîler, siyasî, dinî, ekonomik ve toplumsal alanlarda çok boyutlu roller üstlenmiş ve yalnızca klasik “*zimmî topluluk*” kategorisiyle açıklanamayacak derecede etkin bir konumda bulunmuşlardır. Fâtımî yönetiminin pragmatik idare anlayışı doğrultusunda özellikle bürokrasi, malîye ve teknik sahalarda yoğun biçimde istihdam edilmeleri, onlara yükselme imkânı sağlarken zaman zaman toplumsal tepkilere de maruz kalmalarına yol açmıştır. Bu bağlamda Fâtımî-Kıptî ilişkileri, tek yönlü bir hoşgörü ya da baskı modeliyle açıklanamayacak; dönemsel şartlara, halifelerin politikalarına ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak dalgalı bir seyir izlemiştir. Kıptîlerin ekonomik hayattaki aktif rolleri, özellikle vergi sistemi içindeki çift yönlü konumları, onları devlet açısından vazgeçilmez kılarken kriz dönemlerinde hedef hâline gelmelerine de zemin hazırlamıştır. Fâtımî mezhebî kimliği ile Kıptî Ortodoks yapısı arasındaki ilişkiler, klasik zimmî statüsünün ötesine geçen, zaman zaman siyasî iş birliği ve karşılıklı çıkar dengesi üzerine kurulu esnek bir karakter taşımış; bu sebeple Kıptîlerin toplum içindeki yeri yalnızca dinî statüleriyle değil, idarî işlevleri, ekonomik katkıları ve toplumsal rollerinin bütüncül etkisiyle belirlenmiştir. En nihayetinde Fâtımî dönemi, Kıptîlerin kimi zaman devlet mekanizmasına yakınlaştığı, kimi zaman ise baskı ve kısıtlamalarla karşılaştığı, dinamik ve değişken bir tarihsel süreç olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Hamid Sultan, A. (1999). *Hayatu'l-İçtimaiyye fî asri'l-Fâtımîyye*. Kahire: Darü's-Sekâfeti'l-İlmiyye.
- Ağırakça, A. (2019). “Kâfûr, Ebü'l-Misk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/1-2. Ankara: TDV Yayınları.
- Ali Paşa Mübarek. (2004). *el-Hıtatü't-Tevfikıyyetü'l-cedîde li-Mısri ve'l-Kahire ve mudunuhâ ve biladihâ'l-kadîmeti ve's-şehîre*. 17 Cilt. Dârü'l-kütüb ve vesâ'ikü'l-kavmiyye.
- Altınöz, İ. (2020). “Çingeler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/291-294. Ankara: TDV Yayınları.
- Âmir, F. M. (2000). *Târîhu ehli'z-zimme fî Mısri'l-İslâmiyye: mine'l-fethi'l-Arabi ila nihayeti'l-asri'l-Fatîmi*. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Anonim. (1986). *Kitâbü'l-İstıbsâr fî 'acâ'ibi'l-emsâr*. Bağdad: Dâru's-şûunu's-sekafiyye.
- Antony, A. - Mikhail M. A. (2004). *History of the Coptic Church Volumes 0 1 2 3 4*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Mehabbe.
- Apak, A. (2001). “Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişmeler Üzerine Değerlendirmeler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. X(2), 145-159.
- Aşur, S. A. (2010). *el-Hareketü's-salibîn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Angelü'l-Mısriyye.
- Aşur, S. A. (1968) “Ba'du edvâi' cedîde ale'l-alakati'l beyne Mısır ve'l-Habeş fî usûri'l-vustâ”. *Mecelledû li-sünne*.
- Atçeken, İ.H. (2001). *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*. Ankara : Ankara Okulu.
- Atiya, A. S. (1991). “Abû al-Makârim ”. *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 1/23. New York: Macmillan Publishing Company.
- Atiya, A. S. (1991). “Crusades, Copts and the”. *The Coptic Encyclopedia*. 3/663-665. New York: Macmillan Publishing Company.
- Atiya, A. S. (1986). “Kıbt”, *The Encyclopaedia of Islâm-New Edition*. ed. C.E. Bosworth vd. 7/90-95. Leiden : Brill.
- Atiya, A. S (1991). “Sâvîrus b. el-Mukaffâ' ”. *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 7/2100-2102. New York: Macmillan Publishing Company.
- Atiya, A. S. (2005). *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları.
- Attwater, D. (1947). *The Christian Churches of the East Volume I Churches in Communion with Rome*. y.y.: The Bruce Publishing Company.
- Avcı, C. (2008). “Saîd b. Bıtrık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/551-552. İstanbul: TDV Yayınları.

- Avcı, C. (2013). “Yâkût el-Hamevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/288-291. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ayaz, F. Y. (2009). “Sır Kâtibi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/116-117. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, M. (2005). *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1. Basım.
- Azamat, N. (2006). “Nâsır Hüsrev”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-396. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bahr, S. (1979). *el-Akbât fî'l-Hayâti's-Siyasîyyeti'l-Mısriyye*. Kahire: Mektebetü'l-Angelü'l-Mısriyye.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen A. (1988). *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilal.
- Belevî, A. b. M. (1939). *Siretu Ahmed b. Tolun*. thk. Muhammed Kürd Ali. Dımaşk: Matbaatü't-terakkî.
- Berâvî, R. (1948). *Haletü Misri'l-iktisadiyyi fî ahdi'l-Fâtımiyyîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.
- Beyazyüz, K. (2015). *Mısır'da Toplum, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yaşam - Fethinden Emevîler Döneminin Sonuna Kadar (18-132/639-750)-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Bishop J. (1916). *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*. çev. R.H. Charles. Londra.
- Brett, M. (2001). “ al-Karâza al-Marqusîya. The Coptic Church in the Fatimid Empire”. *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras [International Colloquium (9th, 10th : 2000, 2001 : Leuven)]*. eds.: U. Vermeulen, J. van Steenbergen. Cilt 4. Leuven.
- Brett, M. (2021). *Fâtımî İmparatorluğu: Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de iktidar mücadelesi*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Yayınları.
- Brett, M. (2001). *The Rise of the Fatimids : the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth century of the Hijra, tenth century CE*. Leiden : E.J. Brill.
- Brokelmann, C. (1964). *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayinevi.
- B.t.a. Evetts. (ed.). (1947). *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III*. Paris: Firmin-Didot.
- Butcher, E.I. (1901). *Târihü'l-ümme'ti'l-Kiptîyye ve Kenîsetihâ*. 4 Cilt. Mısır.
- Butcher, E.I. (1987). *The Story of the Church of Egypt : Being an Outline of the History of the Egyptians under Their Successive Masters from the Roman Conquest until Now*. 2 Cilt. London: Smith, Elder, & Co.
- Butler, A. J. (1884). *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. 2 Cilt. Oxford: The Clarendon Press.
- Butler, A. (1902). *The Arab Conquest of Egypt*. London. Oxford at the Clarendon Press.

- Cannuyer, C. (2001). *Coptic Egypt*. New York: Harry N. Abrams.
- Çelik, A. (2017). *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Çuhadar, M.- Yiğit, İ. (1999). “İbn Tağrıberdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/385-388. İstanbul: TDV Yayınları.
- Daftary, F. (2018). *Ismaili History and Intellectual Traditions*. Routledge.
- Daly, Okasha el. (t.s.). *Kayıp Binyıl:İslâm Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*. çev. Ümran Küçükİslâmoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Demirci, A. (2012). *Hız. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-i Müslim Politikaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Deşravi, F. (1994). *el-Hilafatü'l-Fatımiyye bi'l-Magrib*. çev. Hammad Sahili. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Heyet. (2002). “Kıptîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/424-426. Ankara: TDV Yayınları.
- Dimand, M.S. (1982). *el-Fünunü'l-İslâmiyye*. çev. Ahmed Muhammed İsa. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Ebû Salih Ermenî. (1895). *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*. ed. B. T. A. Evetts. Oxford: At the Clarendon Press.
- Ebû Şame el-Makdisi. (1997). *Ravzateyn fî ahbari'd-devleteyn [en-Nuriyye ve's-Salâhiyye]*. (Thk. İbrâhim ez-Zeybek). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, A. b. A. (1992). *el-Mesalik ve'l-memalik*. 2 Cilt. Dârul-Garbi'l-İslâmî.
- Ebü'l-Fida, İ. b. A. (1907). *Târîhu Ebi'l-Fida = el-Muhtasar fî ahbari'l-beşer*. 4 Cilt. y.y.: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye.
- Elçibey, E. (1997). *Tolunoğulları Devleti (868-905)*. haz. Fazil Gezenferoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Erbaş, F. (2024). *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidinillâh*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Erdem, M. (2000). “Monofizit Kilislerinde Din Anlayışı (Kıptî Kilisesi Örneği)”. *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, 89-97.
- Eskin, Ü. (2022). *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)*. İstanbul: Siyer Yayınları.
- Fayda, M. (2013). “Zimmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gabra, G. (2002). *Coptic Monasteries*. Kahire: American University in Cairo Press.
- Goddard, H. (2020). *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburg: Edinburg Univecity Press.
- Goitein, S. D. A. (1988). *Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley- Los

Angeles.

- Gök, M. (2019). “Abbâsîler Dönemine Kadar Mısır’da Kıptîler ve Müslümanlarla İlişkileri”. *Mütefekkir*. 6/12, 441-470.
- Graefe, E. (1987). “Hâfız”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1/64-65. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Griffith, S. (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque*. Oxford; Princeton University Press.
- Grohmann, A. (1934). *Evrakul-berdî el-Arabiyye bi Dâri’l-Kütübi’l-Mısriyye*. Kahire: Matbaatü Dâri’l-kütübi’l-Mısriyye.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Ş. (2008). “Sâbiîlik”, TDV İslâm Ansiklopedisi. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları.
- Güner, A. (1997). “Hâfız-Lidînillâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/108-110. İstanbul: TDV Yayınları.
- Habeşi, Hasan. (1947). *el-Harbü’s-salîbîn*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî.
- Hasan, H. İ. (1958). *Tarihu’d-Devleti’l-Fatımiyye fî’l-Mağrib ve Mısır ve Suriye ve Bilâdi’l-Arab*. 2. Basım. Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye.
- Hasan, Z. M. (1937). *Künuzü’l-fatımiyyin*. Kahire: Darü’l-Kütübi’l-Mısriyye.
- Heijer, J. d.-Lev, Y. and Swanson, M. N. (2015). “The Fatimid Empire and its Population”. *Medieval Encounters* 21/4-5. 323-344.
- Heijer, J. d. (2022). “Coptic Months in Islamic Years.”. *BABELAO* 10-11. 499-535.
- Heyet, (2002). “Kıptîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/424. Ankara: TDV Yayınları.
- İbn Abdülhakem, E. A. (1995). *Fütuhu Mısır ve’l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye.
- İbn Ebû Usaybia’, A. B. K. B. (2015). *Uyunu’l-enbiya’ fî tabakâti’l-etıbbâ’*. Dâru Mektebeti’l-Hayat.
- İbn Hallikan, E-A. Ş. (1994). *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zaman*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’s-Sadr.
- İbn Havkal, E-K. M. (1992). *Kitâbu Sûretü’l-Arz*. Beyrut-Lübnan: Dârü Mektebetü’l-Hayat.
- İbn İyâs, E-B. Z. M. A. B. İ. (y.y.). *Bedâ’i’u’z-zühûr fî vekâ’i’i’d-dühûr*. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü Darü’l-Bâz.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, E. A. Ş. M.(2021). *Ahkâmu ehli’z-zimme*. 3. Basım (Thk. Muhammed Azir Şems). 2 Cilt. Riyad: Dârü İbn Hazm.
- İbn Kesîr, İ. B. Ö. (1988). *el-Bidâye ve’n-nihâye*. (Thk. Ali Şîrî). 14 Cilt. Beyrut: Darû İhyâi’t-türâsi’l-Arabî.
- İbn Memmâtî, E. B. M. (1943). *Kavâninu’d-Devânîn*. (Thk. Aziz Suryal Atıyye). Kahire: Matbaatü Mısır.
- İbn Miskeveyh, E. A. A. B. M. (t.s.). *Tecâribü’l Ümem ve Teâkübü’l Himem*. thk.

- Ebü'l-Kâsım Emami. 8 Cilt. Tahran: Suruş [İntişarat-ı Seda ve Sima-yi Cumhuri-yi İslâmi-yi İran].
- İbn Müeyesser, T. M. A. B. Y. (1981). *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*. (Thk. Eymen Fuad Seyyid). Kahire: Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransi li'l-Asari's-Şarkıyye.
- İbn Rahib, E. Ş.(1903). *Târih*. Beyrut: Matbaatu Abai'l-Yesuiyyin.
- İbn Saîd el-Mağribi, E-H. N. A. B. M. (1955). *el-Mugrib fî hule'l-Magrib*. 3. Basım (Thk. Şevki Dayf). 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İbn Saîd el-Mağribi, E.-H. N. Ali B. M. (1970). *en-Nücumü'z-zahire fî hula hazreti'l-kahira: el-kısmü'l-has bi'l-Kahire min kitâbi el-mu'rib fî hula'l-Magrib*. (Thk. Hüseyin Nassar). Kahire: Vizaretü's-Sekâfe.
- İbn Sayrafi, E.-K. E. A. B. M. (1990). *el-Kanun fî Divâni'r-Resâil ve el-İşâre İlâ Men Nâli'l-Vezâre*. (Thk. Eymen Fuat Seyyid). Kahire: ed-Darü'l-Mısriyyetü'l-Lübraniyye.
- İbn Tağrîberdî, E-M. C. Y. B. T. (1956). *en-Nücumü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- İbn Zulâk, E. M. H. B. İ. (2000). *Fezâilü Mısır ve Ahbâruhâ ve Havâssuhâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2000.
- İbnü'd-Devâdârî, S. E. B. B. A. (1961). *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-gurer*. (Thk. Selâhaddin el-Müneccid). 9 Cilt. Kahire; Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- İbnü'l-Esîr, E-H. İ. A. B. M. (1997). *el-Kâmil fî't-tarih*. (Thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî). 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kitabi'l-Arabi.
- İbnü'l-İbri, E-F. B. Y. (1945). *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İbnü'l-Kalânîsî, H. B. E. (1983). *Târihu Dımaşk*. (Thk. Süheyl Zekkâr). Dımaşk: Dâru Hassan.
- İbnü'l-Kıftî, E-H. C. A. B. (2005). *İhbarü'l-ulema bi-ahbari'l-hükema = Tarihü'l-hükema*. (Thk. İbrâhim Şemseddin). Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Vâsitî, Ş. G. (2010). *Red ala ehli'z-zimme ve men tebiahum*. (Thk. Türki b. Fehd b. Abdullah b. Abdurrahman Al-i Suud). Riyad: Saudi Historical Society.
- İbnü'l-Verdî, E. H. Z. Ö. (1996). *Tarihu İbnü'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü't-Tuveyr, E. M. A. (1992). *Nüzhetü'l-mukleteyn fî ahbari'd-devleteyn*. haz. Eymen Fuâd Seyyid. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- İdrisî, Ebû A. M. B. M. (2010). *Nüzhetü'l-müşâtâk fî'htirâkı'l-âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Alimu'l-Kütüb.
- İnan, A. (1987). *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*. 2. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İpşirli, M. (1988). “el-Hıtatü'l-Makrîziyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/402-404. İstanbul: TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (2001). “Kalkaşendî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 263-264. İstanbul:

TDV Yayınları.

İzgi, C. (2000). “İbnü’l-Devâdârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/11-13. İstanbul: TDV Yayınları.

Jean, de Nikiou. (t.s.). *Chronique de Jean, eveque de Nikiou*. Paris.

Jill, K. (1987). *Coptic Egypt : History and Guide*. American University in Cairo Press.

Kapar, M. A. (1995). “ Es‘ad b. Memmâtî ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 349-350. İstanbul: TDV Yayınları.

Kalkaşendî, A. B. A. B. (1987). *Subhü’l-a‘şa fî Sınaati’l-İnşa*. (Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin). 14 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye.

Kallek, C. (2008). “Rıtl” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/52. İstanbul: TDV Yayınları.

Kamîl, M. (t.s.). *Hadaratü Mısri fî asri’l-Kıptî*. Kahire: Dârü’l- Alemi’l-Arabî.

Kasım, K. A. (2003). *Ehlü’z-zimme fî Mısır; mine’l fethi’l- İslâmî hatta nihayeti devleti’l-Memâlik*. Kahire: Dirasetü’l Vesâikiyye.

Kaşif, S. İ. (1994). *Mısır fî Fecri’l-İslâmiyye min fethi’l-Arabî ila Kıyâdi’l-Tulûnî*. Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb.

Kaşif, S. İ. (1993). *Mısrü’l-İslâmiyye ve ehlü’z-zimme*. Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb.

Kılavuz, A. S. (1996). “Gıyâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/59. İstanbul: TDV Yayınları.

Kılıç, M. (2008). “Fâtımî Halifesi El-Hâkim’e Karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbasî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dârü’l-Hikme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/4 (Ağustos). 199-220.

Kindî, E. Ö. M. B. Y. (1908). *Kitabu’l-vülat ve kitabu’l-kudât*. Beyrut: el-Aba-i Yesuin.

Kucur, S. S. (2008). “Sâhibü’l-bâb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/522. İstanbul: TDV Yayınları.

Labib, S. Y. (1991). "Gabriel II". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 4/1127-1129. New York: Macmillan Publishing Company.

Labib, S. Y. (1991). "Shenute II". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 7/2135. New York: Macmillan Publishing Company.

Labib, S. Y. (1991). Cyril II”. *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 3/675-676. New York: Macmillan Publishing Company.

Labib, S. Y. (1991). "Christodoulus". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 2/545-546. New York: Macmillan Publishing Company.

Lane-Poole, S. (1901). *A history of Egypt in the Middle Ages*. London.

Lev, Y. (2015) “The Fatimid Caliphs, the Copts, and the Coptic Church”. *Medieval Encounters*. 21/4-5, 390-410.

Lev, Yaacov. (1991). *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden : E.J. Brill.

Macid, A. (1982). *el-Hâkim bî-emrillâhi’l-Halifeti’l-müfterî aleyh*. Kahire:

Mektebetü'l-Ancelü'l-Mısriyye,

- Macid, A. (1994). *Zuhûru 'l-Hilâfeti 'l-Fatimîyye ve Sûkûtuha fî Mısır*. Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- Mahzûmî, E-H. A. B. O. (1986). *Kitâb al-minhag fî ilm harag misr = Kitâbü'l-minhac fî ilmi haraci Mısır*. (Thk. ed.: Claude Cahen). Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale.
- Makdisî, E. A. M. B. A. (1991). *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, Beyrut-Lübnan: Dârü's-Sadr.
- Makdisî, E. A. M. B. A. (1967). *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, (Thk. M. J. De Goeje). Leiden.
- Makrîzî, E-A. T. A. B. A. B A. (1998). *el-Mevâ'iz ve'l-Îtibâr bi-(fî) Zikri'l-Hutat ve'l-Asâr*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Makrîzî, E-A. T. A. B. A. B A. (2007). *İğasetü'l-Ümme bi-Keşfi'l-Gumme*. (Thk. Kerem Hilmi Ferhât). Kahire: Dar Ein.
- Makrîzî, E-A. T. A. B. A. B A. (2001). *İtti'azü'l-Hunefâ' bi-Ahbâri'l-E'immeti'l-Fâtîmiyyîn el-Hulefâ*. (Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata). 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Makrîzî, E-A. T. A. B. A. B A. (2006). *Kitâbü'l-mukaffa 'l-kebir*. (Thk. Muhammed Ya'lavi). 8 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Makrîzî, E-A. T. A. B. A. B A. (t.s.). *Tarihü'l-akbat = Kavlü'l-ibrizi li'l-allameti'l-Makrizi*. (Thk. Abdülmecid Dişab). Kahire: Dârü'l-Fazile, t.s.
- Markus, S. P. (1930). *Delilü'l-Methâfi'l-Kiptîyye ve ehemmu'l-Kenâis ve Edîreti'l-eseriyye*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l Emriyye.
- Meinardus, O. F. A. (1977). *Christian Egypt Ancient and Modern*. Kahire: The American Univercity in Cairo Press,
- Meinardus, O. F. A. (2002). *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Kahire: American Univercity in Cairo Press.
- Merzûk, M. A. (1942). *ez-Zehrâfetü'l-mensûceti fî'l-ekşîmeti'l-Fâtîmiyye*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Mes'ûdî, E-H. A. B. (2005). *el-Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. (Thk. Kemal Hasan Mer'î). 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- Mes'ûdî, E-H. A. B. (2009). *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Kahire: Dârü's-sâvâ.
- Mez, A. (2014). *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. 3. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Münâvî, M. H. (t.s.). *el-Vizâretü ve'l-vüzarâ' fî'l-asri'l-Fâtîmî*. Kahire: Dârü'l-Meârif.
- Müsebbihî, M. B. A. (1980). *Ahbârü Mısır fî Seneteyn (414-415)*. (Thk. W.G. Millward). Kahire: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme.
- Nâsır Hüsrev, E. M. N. B. Y. (1967). *Sefername*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Nâsır Hüsrev, E. M. N. B. Y. (1983). *Sefername = Sefernâme: Rihletu Nâsır-ı Hüsrev*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid.
- Neale, J. M. (1847). *A History of the Holy Eastern Church*. London: Joseph Masters.
- Nesîm Yusuf, Y. (2003). *Türâsü'l-edebi'l-Kıptîyye*. Kahire: Müessesetü'l-kıddîs Markus.
- Nicholson, O. (ed.). (2018). *Oxford Dictionary of Late Antiquity*. 2 Cilt. İngiltere: Oxford Univercity Press.
- Nüveyrî, Ş. A. B. A. (2000). *Nihayetü'l-ereb fî fünuni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve Vesâiku'l-Kavmiyye, 1. Basım.
- O'Leary, D. L. (1923). *A Short History of the Fatimid Khalîfate*. London: Kegan Paul.
- O'Shea, S. (2011). *Ortaçağ Akdeniz'inde İslâm ve Hristiyanlık*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Öz, M. (2007). "Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/304-305. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özaydın, A. (2000). "İbnü'l-Kalânîsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/99-100. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özaydın, A. (2000). "İbnü'l-İbrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 92-94. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (2001). "Kâdı'l-kudât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (1998). "Hişam b. Abdülmelik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkuyumcu, N. (2007). *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*. Manisa.
- Öztürk, L. (2010). "Şâbüstî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/ 218-218. İstanbul: TDV Yayınları.
- Öztürk, M. (2020). "İbnü't-Tuveyr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1 /622-623. İstanbul: TDV Yayınları.
- Öztürk, L. (2012). *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Parry, K. (t.s.). "Byzantine-rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages". *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)*. 18, 91-108.
- Pierre Du Bourguet, S. J. (1991). "Copt". *The Coptic Encyclopedia*. ed. Aziz S. Atiya. 2/559-601. New York: Macmillan Publishing Company.
- Ravhi, E-H. A. B. Ebî A. M. (t.s.). *Bulgatü'z-zurefa fî tarihi'l-hulefa*. (Thk. İmad Ahmed Hilâl, Muhammed Haseni Abdurrahman, Sa'd Mahmûd Abdüssettar). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye.
- Roberson, R. G. (1995). *The Church of Eastern Christians*. Roma.
- Roncaglia, M. P. (1991). "Melchites and Copts". C. 5. New York: Macmillan Publishing Company.

- Rufeyle, Y. N. (2000). *Tarihu 'l-Ümmeti 'l Kiptîyye*. thk. Cevdet Cibre. y.y.: Metropol, 2. Basım.
- Rustaw, M. (2008). *Herecy and the Politics of Community*. Londra: Cornell Univercity Press.
- Sağlam, A. (2020). “Mısır’da Gayri Müslim Toplamlar: Tolunoğulları ve Hristiyan Kıptîler”. *Uluslararası Afrika ’da Türkler Sempozyumu Bildiriler*. (Thk. Ayşenur Şenel, Şükrü Çavuş). 1-38. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sağlam, A. (2011). *Tolunoğullarının Kuruluşundan İhşîlerin Yıkılışına Kadar Mısır’da Gayr-i Müslimler*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saîd b. Bîtrîk.(1905). *Kitabü ’t-tarihi ’l-Mecmu’ ala ’t-tahkik ve ’t-tasdîk*. (Thk. Cheikko L.). Beyrut: Matbaatü’l-Abâi’l-Yesu’iyyin.
- Sa’d. M. M. (1970). *el-İslâm ve ’n-Nûbe fî ’l-usuri ’l-vüsta*. Kahire: el-Heyetü’l-amme li’l-kitab.
- Saleh, M. J. (1995). *Government Relations with the Coptic Community in Egypt during the Fatimid Period (358-567 A.H/969-1171 C.E.)*. Chicago, Illinois: The University of Chicago, Doctor.
- Samir, S. K. (1996). “The Role of the Christians in the Fatimid Government Services of Egypt to the Reign of al-Hafız”. *Medieval Encounters* 2. 177-192.
- Sanhâcî, E. A. B. H. M. (1981). *Ahbâru Benî Ubeyd ve Sîretühüm*. Kahire: Dârû’s-Sahve.
- Sâvîrus İbnü’l-Mukaffâ’.(1970). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church =Târihu Batârikati ’l-Kenîseti ’l Mısriyye*. (Thk. Yassa ’Abd Al-Masih - O.H.E K.H.S BURMESTER). 4 Cilt. Kahire.
- Sâvîrus İbnü’l-Mukaffâ’.(1948). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church =Târihu Batârikati ’l-Kenîseti ’l Mısriyye*. (Thk. Yassa ’Abd Al-Masih vd.) 4 Cilt. Kahire.
- Sellam, Ş. M. (1995). *Ehlü ’z-zimme fî Mısri fî asri ’l-Fâtîmîyyi ’l-evvel*. Kahire: y.y.
- Sellam, Ş. M. (1982). *Ehlü ’z-zimme fî Mısri’l-asri ’l-Fâtîmîyyi ’s-sânî ve ’l-Eyyûbî*. Kahire: Dârû’l-Meârif.
- Sellassie, S. H. (1972). *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*. Addis Ababa: United Printers.
- Sert, E. (2017). *Mısır Kıptî Kilisesi ve Günümüzdeki Durumu*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Sert, E. (2021). *Mısır’da Araplaşan Hristiyanlar:Kıptîler*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Sevim, A. (1999).“İbn Müeyesser”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/223. İstanbul: TDV Yayınları.
- Seyyid, E. F.(2007). *ed-Devletü ’l-Fatîmîyye fî Mısri: Tefsir Cedid*. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Amme li’l-Kitab.

- Seyyid, E. F. (2003). “Makrîzî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/ 448-451. Ankara: TDV Yayınları.
- Seyyid, E. F. (1999). “İbnü’s-Sayrafî, Ebü’l-Kâsım”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/200-201. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sıbt İbnü’l-Cevzi, E-M. Ş.Y. (2013). *Mir’atü’z-zaman fî tarihi’l-a’yan*. (Thk. Muhammed Enes el-Hin, Kamil Muhammed el-Hattab). 23 Cilt. Dimaşk: er-Risaletü’l-Alemiyye.
- Sinanoğlu, M. (2004). “Melkâiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/84-85. Ankara: TDV Yayınları.
- Süyûtî, E-F. C. A. (1967). *Hüsni’l-muhadara fî tarihi Mısır ve’l-Kahire*. (Thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim). Kahire: Dârü İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye.
- Sürûr, M. C. (1995). *Tarihü’l-Devleti’l-Fatimiyye*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî.
- Swanson, M. N. (2022). *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. 3. Basım. Kahire: The American University in Cairo Press.
- Swanson, M. N. (2015). “The Martyrdom of Jirjis (Muzâhim): Hagiography and Coptic Orthodox Imagination in Early Fatimid Egypt”. *Medieval Encounters* 21/4-5. 431-451.
- Şâbüştî, E-H A. B. M. (1986). *ed-Diyârât*. (Thk. K. Avvâd. Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Erâidi’l-Arabî.
- Şenûde, Z. (1973). *Mevsû’âtü Tarihi Akbât*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Misriyye.
- Şeşen, R. (1991). “Antâkî, Yahya b. Saîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/228. İstanbul: TDV Yayınları.
- Şeşen, R. (1999). “İbn Havkal”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/34-35. İstanbul: TDV Yayınları.
- Şeşen, R. (2000). “İdrîsî, Şerif”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/493-495. İstanbul: TDV Yayınları.
- Şeyzeri, A. B. N. (1946). *Nihâyetü’r-Rütbe fî talebi’l-hisbe*. (Nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî). Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr.
- Tager, J. (2012). *Akbât ve Müslimûn: Munzu Fethi’l-Arabî İlâ ’Ami 1922*. Kahire: Hindawî.
- Takkûş, M. S. (2007). *Tarihü’l-Fatimiyyin fî şimalî İfrikıyye ve Mısır ve biladi’ş-Şam : 297-567 H / 910-1171 M*. Beyrut: Dârü’n-Nefâis.
- Terzi, M. Z. (2000). “İbnü’l-Müdebbir, Ebü’l-Hasan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/149-150. İstanbul: TDV Yayınları.
- Thompson, D. (1965). “A Fatimid Textile of Coptic Tradition with Arabic Inscription”, *Journal of the American Research Center in Egypt*. 4. 145-150.
- Trimingham, J. S. (t.s.). *Islam in Ethiopia*. London: Oxford University Press.
- Tritton, A. S. (1930). *The Calips and Their Non-Muslim Subject - A Critical Study of the Covenant of ‘Umar-*. London: Humphrey Milford.

- Tolmacheva, M. (2003). “Makdisî, Muhammed b. Ahmed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/ 431-432. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uslu, R. (1999). “İbn Saîd el-Mağribî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/302-305. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uygun, A. (2025). “Hristiyan Kilise Tarihinde Simoni Uygulamaları”, *BEUİFD*, Haziran-June.12 (1). 69-94.
- Viguera Molins, M. J. (1999). “İbn Hammâd es-Sanhâcî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/26. İstanbul: TDV Yayınları.
- Walker, P. (2015). “al-Hâkim and the Dhimmis”. *Medieval Encounters* 21/4-5.345-363.
- Walker, P. (2009). *Caliph of Cairo: al-Hâkim Bi-Amr Allah, 996-1021*. Kahire: The American University in Cairo Press.
- Wiet, G. (1977). “Kıptîler”. *Milli Eğitim İslâm Ansiklopedisi*. 6/716-733. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Wipszycka, E.(1991).“Hegumenos”. *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya. 4/1215-1216. New York: Macmillan Publishing Company.
- Yahyâ Antâkî, E-F. Y. B. (1990). *Tarihü'l-Antaki = Târîhu Yahya b. Saîd el-Antaki*. (Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî). Trablus: Jarrous Press.
- Yâkût el-Hamevî, E. A. Ş. (1995). *Kitabu Mucemü'l-Büldan*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr.
- Yıldırım, M. (2013). “Afrika’da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi”. *Milel ve Nihal*.10/2. 113-131.
- Zehebî, E. A. Ş. M. B. (1985). *Siyeru a'lâmi'n-Nûbelâ*. 3. Basım (Thk. Şuayb el-Arnaut). 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Wipszycka, E. (1991). “Hegumenos”, *The Coptic Encyclopedia*, 4/1215-1216. ed. Aziz S. Atiya. New York: Macmillan Publishing Company.

EKLER

EK. 1. Hâkim-Biemrillâh'ın Hristiyanlara Verdiği Eman'ın Türkçe Tercümesi

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bu, Allah'ın kulu ve velisi emîrû'l-mü'minîn İmam Azîz-Billâh'ın oğlu, emîrû'l-mü'minîn Mansûr Ebû Ali İmam Hâkim-Biemrillâh tarafından Mısır'daki Hristiyan topluluk adına verilmiş bir belgedir. Onlar, kendilerine isabet eden korkuyu, üzerlerine çöken endişeyi, kendilerini huzursuz eden ve devletin gölgesine sığınmaya sevk eden tedirginliği emîrû'l-mü'minîne arz ettiklerinde; emîrû'l-mü'minîn, onlara yönelik nimetin tamamlanmasını uygun görmüş ve İslâm'ın zimmet ve hukukunu gözeterek onları kendi himayesi altına almayı emretmiştir.

Böylece güven duygusunun kaynakları kendilerine arınmış olacak, sükûnet ve huzur elbiseleri üzerlerine giydirilecektir. Ayrıca kendilerinin talep ettikleri üzere, hükmü çağlar boyunca sürecek, nesilden nesile aktarılacak bir eman yazısı verilmesine karar verilmiştir. Buna göre: Sizlerin tamamı; Allah Teâlâ'nın, O'nun peygamberi nebîlerin sonuncusu ve elçilerin efendisi Muhammed'in (Allah'ın salâtı ve selâmı onun ve tertemiz âlinin üzerine olsun), Emîrû'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib'in (Allah'ın selâmı onun üzerine olsun) ve emîrû'l-mü'minînin ataları olan imamların emanı altındasınız.

Bu eman; canlarınız, kanlarınız, evlatlarınız, mallarınız, hâlleriniz, mülkleriniz ve ellerinizde bulunan her şey için geçerli olup; açık, sağlam ve daimî bir güvencedir; geçerli ve devamlı bir akittir. Buna güveniniz, onunla huzur bulunuz ve biliniz ki emîrû'l-mü'minîn size yönelik güzel kanaati, şefkati ve ilgisi vardır. Onun kudreti sizi korur, himayesi sizi muhafaza eder. Hiç kimse size kötülük edemez; size zarar vermeye kalkışan bir el olursa, emîrû'l-mü'minîn engelleyici cezaları o eli kısaltır, sert inkârı onu durdurur ve gücünü sınırlar.

Allah, emîrû'l-mü'minîne ülkesinin bütün bölgelerinde yaşayanları ve devletinin gölgesinde barınan herkesi ıslah etme ve düzeltmede yardımcıdır. Emîrû'l-mü'minîn, size verdiği bu emanı ve sizi şereflendiren ahdini Allah'ı şahit tutarak yürürlüğe koymuştur.

Şahit olarak Allah yeter. Allah Teâlâ'nın izniyle, kendilerine bolca verdiği nimetler hususunda ellerinde bir hüccet (belge) bulunsun diye bu yazı düzenlenmiştir.

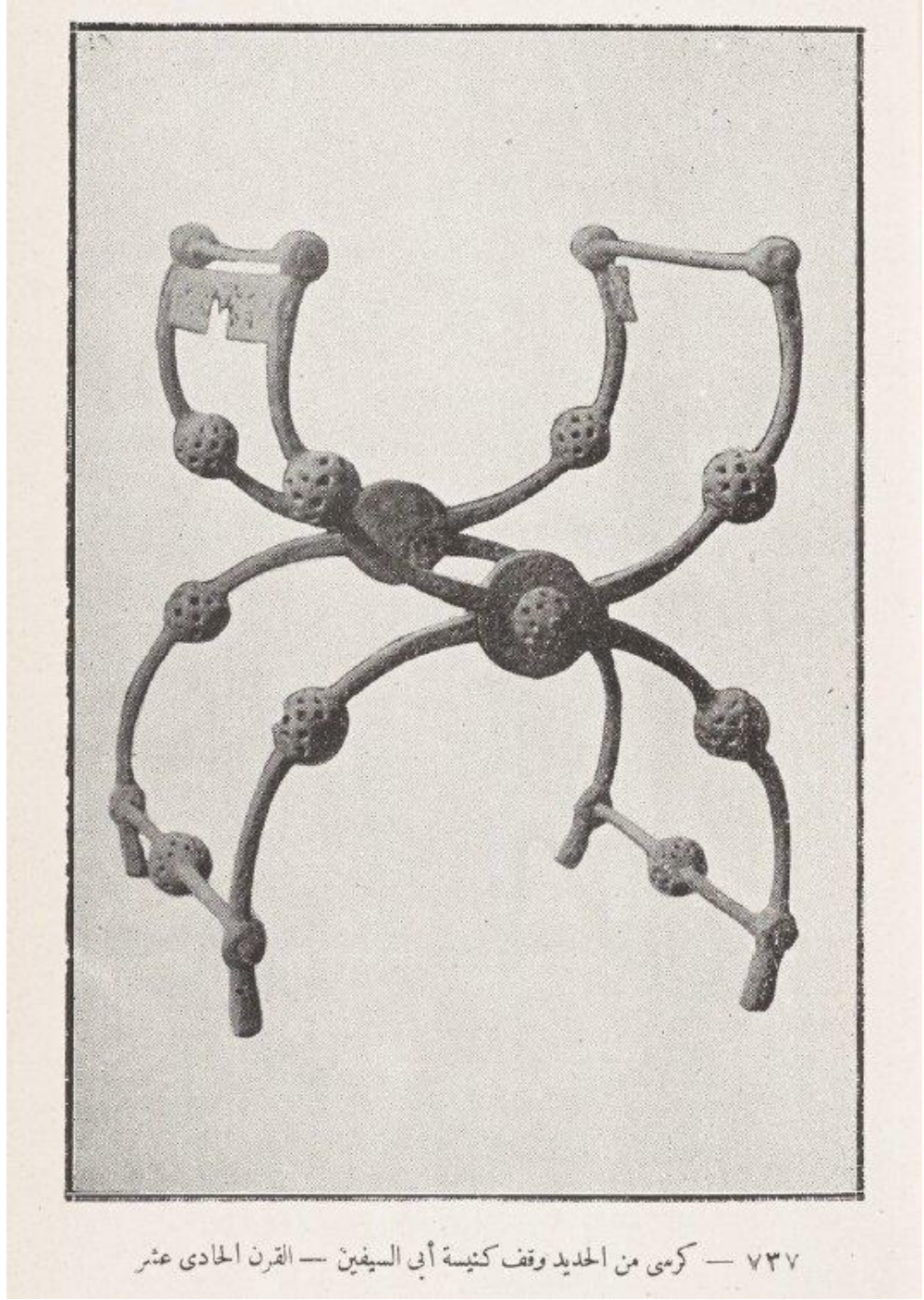
411 Hicri yılının (Kasım 1020) Şâban ayında yazılmıştır ve imzası da kendi el yazısıyla yukarıdadır. Hamd olsun âlemlerin Rabbi Allah'a.⁸⁰⁰

⁸⁰⁰ Yahyâ Antâkî, *Târihü'l-Antâkî*, 358-359.

Mısır Fâtımî Halifeleri (358-567/969-1171)		
	Halife	Hükümdarlık Dönemi
1.	Muiz-Lidînillâh	358-365/969-975
2.	Azîz-Billâh	365-386/975-996
3.	Hâkim-Biemrillâh	386-411/996-1021
4.	Zâhir-Lii‘zâzidînillâh	411-427/1021-1036
5.	Müstansır-Billâh	427-487/1036-1094
6.	Müsta‘lî-Billâh	487-495/1094-1101
7.	Âmir-Biahkâmillâh	495-524/1101-1130
8.	Ebû Ali Ahmed b. Efdal el-Küteyfât’ın hâkimiyeti	524-526/1130-1131
9.	Hâfız-Lidînillâh	526-544/1132-1149
10.	Zâfir-Biemrillâh	544-549/1149-1154
11.	Fâiz-Binasrillâh	549-555/1154-1160
12.	Âdîd-Lidînillâh	555-567/1160-1171

EK. 2. Mısır hâkimiyeti sonrası iktidarda olan Fâtımî Halifeleri ve görev süreleri.
(Diyanet İslâm Ansiklopedisi’ndeki Fâtımîler maddesi esas alınarak hazırlanmıştır.

Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12 / 233.)



٧٣٧ — كرمى من الحديد وقف كنيسة أبي السيفين — القرن الحادى عشر

EK. 3. XI. yüzyılda Kıptîlere ait demir sandalye. (Markus Semike Paşa, *Delilü 'l-Methâfi 'l-Kiptîyye ve Ehemmü 'l-Kenâis ve Edîreti 'l-Eseriyye*, 1/100.)

Kıptî Ayı	Arapça / Kıptîce Adı	Gregoryen Takvim	Hicrî Takvimle Yaklaşık Karşılık
1	Tût (توت)	11 Eylül – 10 Ekim	Muharrem – Safer
2	Bâbe (بابة)	11 Ekim – 9 Kasım	Safer – Rebûlevvel
3	Hâtûr (هاتور)	10 Kasım – 9 Aralık	Rebûlevvel – Rebûlâhir
4	Kiyahk (كياهك)	10 Aralık – 8 Ocak	Rebûlâhir – Cemâziyelevvel
5	Tûbe (طوبه)	9 Ocak – 7 Şubat	Cemâziyelevvel – Cemâziyelâhir
6	Emşîr (أمشير)	8 Şubat – 9 Mart	Cemâziyelâhir – Receb
7	Barmahât (برمهات)	10 Mart – 8 Nisan	Receb – Şa'bân
8	Bermûde (برموده)	9 Nisan – 8 Mayıs	Şa'bân – Ramazan
9	Beşans (بشنس)	9 Mayıs – 7 Haziran	Ramazan – Şevval
10	Baûne (بؤونه)	8 Haziran – 7 Temmuz	Şevval – Zilkade
11	Ebîb (أبيب)	8 Temmuz – 6 Ağustos	Zilkade – Zilhicce

EK. 4. Kıptî Takvimi ve diğer takvimlerde takribî aralıkları.



EK. 5. V-VI. (XI-XII.) yüzyıllara ait Fâtımîlerin spor ve eğlencedeki karakter ve giysilerinin düzenini tasvir eden Kıptî sanatına ait Fildişi Levha.

(https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;de;Mus01;8;en
Erişim Tarihi: 22.02.2026)

Fâtımî Hilâfeti Döneminde Görev Yapan Kıptî Patrikleri			
	Patrik	Patriklik Süresi	Görev Yaptığı Fâtımî Halifeler
1	II. Menas	956-974	Muiz-Lidîmillâh, Azîz-Billâh
2	İbrâhim (İbrâhim b. Zur'ah)	975-978	Azîz-Billâh, Hâkim-Biemrillâh
3	Filoteos (Philotheos)	979-1003	Azîz-Billâh, Hâkim-Biemrillâh
4	Zekeriya (Zacharias)	1004-1032	Hâkim-Biemrillâh, Zâhir-Lii'zâzidîmillâh
5	Şenûde (Shenoute II)	1032-1046	Zâhir-Lii'zâzidîmillâh, Müstansır-Billâh
6	Hristodulos (Christodoulos)	1046-1077	Müstansır-Billâh
7	II. Cyril (II. Kiril)	1078-1092	Müstansır-Billâh
8	Mihail IV	1092-1102	Müstansır-Billâh, Müsta'li-Billâh
9	II. Macarius	1102-1128	Müsta'li-Billâh, Âmir-Biahkâmillâh
10	II. Gabriel (İbn Turayk)	1131-1145	Hâfız-Lidîmillâh
11	Mihail V	1145-1146	Hâfız-Lidîmillâh
12	John V	1147-1166	Hâfız-Lidîmillâh, Fâiz-Binasrillâh Âdîd-Lidîmillâh
13	III. Mark (İbn Zur'ah)	1166-1189	Âdîd-Lidîmillâh

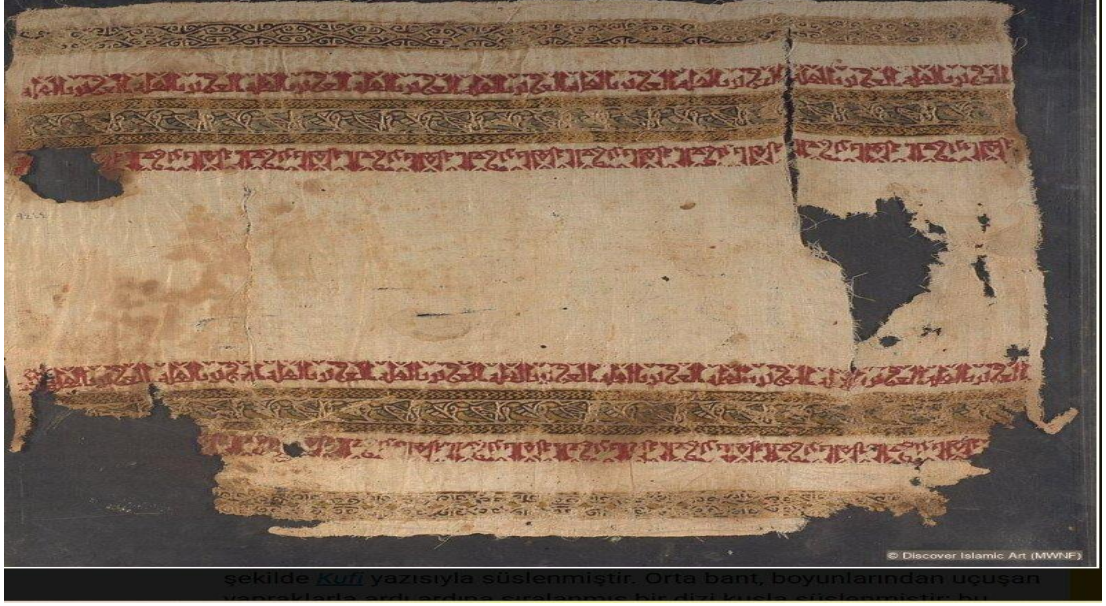
EK.6 . Fâtımî Dönemi'nde Kıptî Kilise'si'nin patriklik görevini üstlenen muvazzaflar. İsimler ve tarihler Mark N. Swanson'un *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)* adlı eserinden alıntılanmıştır.



EK. 7. V. (XI) asrın sonu ve VII. (XII.) yüzyılın başına tarihlenen keten kumaş parçası. İhmîm kentinden bulunan bu parça muhtemelen Kıptî ustaların mahareti ile dokunmuştur.

(https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;uk;Mus03;5;en&pageD=N

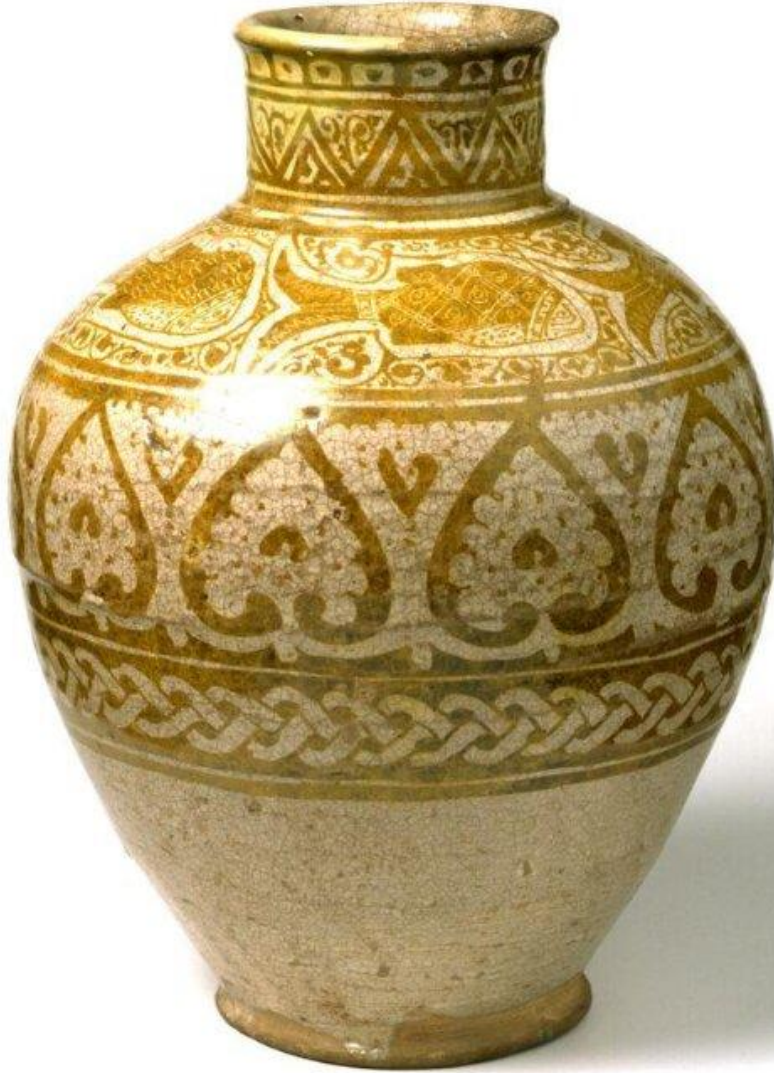
Erişim Tarihi: 22.02.2026)



EK.8. IV. (X.) asra ait ipek işlemelerle süslenmiş mendil/keten kumaş. Halife Azîz-Billâh'a atfedilen bu eser onun Kıptîlere karşı hoşgörüsünün bir sembolü olarak kabul edilir.

(https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;eg;Mus01;39;en&pageD=N)

Erişim Tarihi: 22.02.2026)



EK.9. V. (XI.) yüzyıla ait Kıptî sanatının bir göstergesi boyalı sırlı seramik.
([https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;uk;Mus02;2;en
&pageD=N](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;uk;Mus02;2;en&pageD=N))

Erişim Tarihi: 22.02.2026)



EK. 10. V. (XI.) asra ait kısmı, geleneksel olarak bir Kıptî rahibi olduğu düşünülen, lamba veya buhurdan taşıyan, cübbeli ve kapüşonlu bir figürün tasarımıyla süslenmiş boyalı sırlı seramik

(https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;uk;Mus02;3;en&pageD=N)

Erişim Tarihi: 22.02.2026)

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

İsim Soyisim : HAVVA İSLAM ÇELİK
Doğum Tarihi : 1992-07-05
Doğum Yeri : OLTU
Telefon : 05317175034
E-Posta : islam_havva@hotmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Okul	Bölüm	Baş. Yılı	Bit. Yılı
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ	İLAHİYAT	2010	2015
HARRAN ÜNİVERSİTESİ FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ	TARİH	2018	2023
HARRAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ	İSLAM TARİHİ VE SANATLARI/İSLAM TARİHİ/DOKTORA	2019	2025
MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	İSLAM TARİHİ VE SANATLARI/İSLAM TARİHİ/YÜKSEK LİSANS	2015	2019

T.C
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

[Ljava.lang.String;@4248bff2

Referans No	10392764
Yazar Adı / Soyadı	HAVVA İSLAM ÇELİK
Orcid	0000-0003-2196-7264
T.C.Kimlik No	44545097064
Telefon	5317175034
E-Posta	islam_havva@hotmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	FÂTİMÎLER DÖNEMİNDE MİSİR'DA KIPTÎLER (358-567/969-1171)
Tezin Tercümesi	THE COPTS IN EGYPT IN THE FATIMID ERA (358-567/969-1171)
Konu	Tarih = History
Üniversite	Harran Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı	İslam Tarihi Bilim Dalı
Tez Türü	Doktora
Yılı	2025
Sayfa	221
Tez Danışmanları	PROF. DR. ÖMER SABUNCU
Dizin Terimleri	
Önerilen Dizin Terimleri	İslam tarihi = Islamic history

27.02.2026

İmza:.....