

## Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkıhındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi\*

Wasif SHADID-Sjoerd Van KONINGSVELD

Çev. H. Mehmet GÜNAY\*\*

Geçen yıllarda bir kısım ilim adamı Modern Batı Avrupa’da yaşayan Müslümanların konumunu ve kurumlarını klasik İslam hukuku terminolojisiyle niteleme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bunu yaparken de bu ilim adamları, Müslümanların gayri müslim seküler toplumlardaki sosyal, hukuki ve siyasal konumlarıyla doğrudan ilgili İslami norm ve değerler hakkında uzman yorumları getirdikleri iddiasında bulunmuşlardır. Politik karakteri dolayısıyla bu açıklamaların, sonuçta, bütün Batı Avrupa’daki Müslüman grupların gündelik hayatları üzerinde büyük etkisi olabilmektedir. Burada tartışılacak görüşler örnek olarak Belçika, Büyük Britanya, Almanya, Fransa, genel olarak Avrupa ve Kuzey Amerika’yla ilgilidir.

İlk örneğimiz, gayri müslim bir Batı-Avrupa toplumunda caminin rolüyle ilgilidir. Belçikalı hukuk antropoloğu Foblets, Belçika’daki camilere, evsahibi-ülkenin gayri islami hakimiyet alanında (*Dâru’l-Harb*) kimliği koruma rolünü atfetmektedir.<sup>1</sup> *Dâru’l-Harb* (Savaş Ülkesi) kavramı, dünyanın *Daru’l-İslam* (İslam Ülkesi) bir tarafta, *Dâru’l-Harb* (Savaş Ülkesi) veya *Dâru’l-küfr* (Küfür Ülkesi) ise diğer tarafta olacak şekilde ikili bir tasnifini öngören klasik İslami ayırımdan alınmış bir kavramdır. Sözü edilen bu ikili ayırım, klasik İslam hukuku ilminin *Siyer* veya uluslar arası hukuk bölümlerinde özellikle de savaş ve barışla ilgili olarak önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca bu ikili ayırım, şu veya bu sebeple “İslam Toprakları”nın dışında yaşamak durumunda kalan Müslümanların konumu açısından

dan da önem arz etmektedir. Belçika’yı Savaş Ülkesi diye isimlendirilen toprakların bir parçası olarak niteleyen Foblets’in tasvir ettiği şekilde Belçika’da cami imajı bir düşmanlar topluluğunun ortasında güvenli bir sığınak imajıdır. Bu imaj gayri müslim hakim çoğunluğun birçok üyesinin camiler hakkında taşıdığı olumsuz kanaati haklı çıkarma eğilimindedir. Çünkü bu imaj da bize caminin içinden çevredeki toplumun düşmanca algılandığını söylemektedir. Foblets, bu yorumunu herhangi bir İslami kaynağa veya doğrudan Belçika’da yaşayan Müslümanlardan temin edilmiş herhangi bir bilgiye dayandırmış değildir.

İkinci örnek İngiliz Müslümanlarının, İngiltere’de mevcut “mukaddesata küfür” yasalarına dayanarak Rüşdi’nin kitabını yasaklatma gayretleriyle ilgilidir. Ruthven’e göre, Müslüman eylemcilerin esrarengiz “küfür yasaları çerçevesinde *Şeytan Ayetleri* kitabını şimdiye kadar başarısızlıkla sonuçlanan yasaklatma teşebbüsleri biraz ironiktir; çünkü bu yasalar kaynağı itibarıyla Müslümanları sapkın olmakla suçlamaktaydı. İslam Hukukuna göre de onların tutunacak bir dalları yoktur; zira klasik fıkıhçılar onlara kendilerinin *Daru’l-Harb*’de yaşamakta olduklarını söylerler. Onların yapması gereken, seküler ve küfür mahkemelerinde İslam’ın şerefini ayakta tutmak değil, aksine ilahi hukuk normlarının halen yürürlükte olduğu bir ülkeye göç etmektir.<sup>2</sup> Bu yaklaşım Hıristiyan kökenli İngiliz mukaddesata küfür yasalarının İslam için de uygulanması yönünde eşit haklar için bir mücadele unsurunu dikkatte almamakla kalmamakta, ayrıca bizzat İslam adına da Müslümanların Batıda İslam’ın şerefini ayakta tutma seferberliğini sona erdirmeleri ve doğruca İslam dünyasına göç etmeleri gerektiğini açıkça beyan etmektedir. Dikkat edilirse, Ruthven bu görüşünü münhasıran Macid Hadduri’nin esas itibarıyla ortaçağda İslam hukukunu ele alan *War and Peace in the Law of Islam* adlı çalışması ile mukaddesata küfretmenin cezası hakkında ortaçağa ait cedeli bir risaleye dayandırmaktadır. Konuyla ilgili herhangi bir modern tartışmaya atıf yoktur. Yazar açık bir şekilde Orta Çağdan bu yana İslam düşüncesinde bu konuyla ilgili hiçbir değişikliğin söz konusu olmadığını varsaymaktadır.

Üçüncü örnek Alman oryantalist Nagel tarafından Almanya’da yaşayan Müslümanlar hakkında Alman “Kur’an kursları tartışması” bağlamı içinde tasarlanan bir öneridir. Bu tartışmanın temel meseleleri/ana unsurları

\* Bu yazı W. Shadid ve P. S. van Koningsveld tarafından hazırlanan, *Political Participation and Identities of Muslim in non-Muslim States* (Kok Paros 1996) adlı kitabın 84-115 sayfalarından alınmıştır.

\*\* Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Foblets 1990, 88.

<sup>2</sup> Ruthven 1991, 52.

İslam öğretilerinin Alman Anayasası'na uygun olup olmadığı ve Alman okullarında İslami dini eğitimin kabul edilmesi halinde Almanya'da yaşayan Müslümanların Alman Anayasası'na saygı göstermeye mecbur edilemeyeceği ile ilgilidir. Nagel'e göre, ülkesi dışında, örneğin Almanya'da yaşayan bir Müslüman [İslam'a göre] bir *Müste'min* olarak görülmektedir. *Müste'min* İslam hukukunun klasik doktrininde *Daru'l-Eman* (Barış Ülkesi) veya *Daru'l-ahd* (Anlaşmalı Ülke) olarak nitelendirilen bir bölgede yaşayan kişidir. Bu nitelikte bir ülkede yaşayan Müslümanlar ilgili devletin himayesinden yararlanır. İslam'a göre bu himaye bir anlaşmadan doğan karşılıklı ilişki olarak değerlendirilmektedir. Almanya'daki Müslümanlar himaye altındaki kişiler (*müste'minler*) olarak Alman yasalarına tabidirler. Ev sahibi ülke *Müste'min*'in malına ve canına yönelik saldırılara izin vermediği sürece *Müste'min*, İslam hukuk düzenine uygun düşmeyen bir hüküm bile koymuş olsa gayri müslim ev sahibi ülkenin yasal düzeninin tamamına saygı göstermek zorundadır.<sup>3</sup>

Dördüncü örneğimiz de Fransa'da Fransa Hükümeti'ne ve Fransız kamuoyuna yöneltilen bir taleple ilgilidir. Bu talep de akide ve din bilgini yetiştirmek üzere Devlet tarafından bir İslam İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasıdır. Bu fakülte modern dünyanın gereklerine ve Müslümanların içinde bir azınlık olarak yaşadığı Fransız Cumhuriyeti'nin norm ve değerlerine uygun bir İslam ilahiyatı geliştirip öğretmelidir. Bu tartışmanın sözcülerinden birisi Fransa'da yaşayan Cezayir asıllı modernist ve ilahiyatçı bir müslüman olan Suheyb b. Şeyh (Bencheikh)'tir.<sup>4</sup> Yakında çıkan *The Theological Formation of Muslims* adlı makalede o şuna vurgu yapmaktadır: Kuvvetli Hıristiyan etkisi altındaki çok dinli ve seküler bir devlette bir azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumunun tarihi bir emsali yoktur. Ne sünnî ne de şii bir İslam fıkıh mezhebi bu durumu öngörmüştür: "Bütün İslam fıkıh mezheplerince onaylandığı şekliyle dünyanın Daru'l-İslam ve Daru'l-Harb olarak ikiye ayrılması esasına göre şekillenen bir ilahiyatı bir kimse Fransa'da nasıl öğretebilir? Bunlar büyük askeri-empyralist çatışma çağları boyunca İslam'ın karşısında Hıristiyanlığa engel olmak ve bu iki dünyanın tarihini fetih ve yeniden fetih sahnelerine indirgemek için

<sup>3</sup> Mahler 1989, 384-85. H.P. Füssel, "Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen", *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 1985, Heft 1, 74-77.

<sup>4</sup> Bencheikh hakkında bilgi için bk. Gozlan 1994, muhtelif yerler.

kullanılan özenle işlenmiş arkaik ve tehlikeli görüşlerdir".<sup>5</sup> Bencheikh başka bir yerde de aynı görüşü tekrarlamakta ve şu sonuca varmaktadır: "Bu yüzden, yeni bir ilahiyat geliştirilmeli; gerçek ilahi mesajı keşfetmek için kadim mirasımız kutsallıktan arındırılmalıdır. Fransız adet ve geleneği dahil hiçbir adet ve geleneğe bağlı olmayan bir ilahiyat. Bugün Fransa'da İslam'ın gerçekten evrensel bir din olduğunu göstermek bizim elimizdedir".<sup>6</sup> Aslında Benecheikh'in burada yaptığı, bir İslami normatif düşünce imajının Fransız toplumuna düşman ve tehlikeli olduğunu resmetmektir. Onun temel argümanı *Dâru'l-İslam* ve *Dâru'l-harb* şeklindeki klasik ikili ayırımdır. Fransa Devleti tamamen farklı bir İslam ilahiyatı meydana getirmeli ve öğretmelidir.

Beşinci örnek de 1987'de yayımlanan *Islamic Law and its Significance for the Situation of Muslim Minorities in Europe* başlıklı rapor tarafından dile getirilen görüştür. Bu raporda şöyle denilmektedir: "Klasik İslam geleneği azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumu hakkında kayda değer hiçbir tecrübeye sahip değildir. Zira klasik şeriat hukukunun ana kolunun görüşü işlenirken, ele alınan konular bir müslümanın, yapısı ve ana fikirleri İslama göre kurulmuş bir toplum içinde yaşadığı olağan meseleler olarak farzedilmektedir".<sup>7</sup> Rapor ayrıca *Avrupa'da* yaşayan pek çok Müslüman liderin *Dâru'l-İslam* ve *Dâru'l-harb* gibi eski kavramları modası geçmiş ve faydasız olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.<sup>8</sup> Raporun ana fikrine göre, gayri müslim bir ülkede yaşayan Müslümanların durumuyla ilgili İslam'ın ne dediğini öğrenmenin bugün için çok zor, hatta imkânsız olduğu pek çok ilim adamı tarafından vurgulanmaktadır. Mesela Christie bunun "çok basit bir gerekçesi" şudur diyor: İslam hukuku müslüman bir ülkede yaşayan gayri Müslim azınlıklara nasıl muamele edileceğine ilişkin pek çok şey söylerken, buna karşılık gayri müslim bir ülkede yaşayan Müslüman azınlıkların nasıl davranacaklarına ilişkin belirli bir kılavuz mevcut değildir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Bencheikh 1994, 58.

<sup>6</sup> Apud Gozlan 1994, 177.

<sup>7</sup> Krş. Z. Badawi, *Islam in Britain*, London 1981, 27: "Bugüne kadar Müslüman ilahiyatı, azınlık olma durumu için sistematik bir formülasyon sunmamıştır".

<sup>8</sup> El-Manssoury 1989, 72.

<sup>9</sup> Christie 1991. Ayrıca bk. Poston 1992, 39. Bu eserde Poston şunu söylemektedir: Amerikan Müslümanları Kahire, Mekke, Karaçi veya buna benzer diğer şehirlerde "Dâru'l-Harb'de oturan Müslümanların konumuna nadiren uygun düşecek İslami ilimler eğitimi almışlardır. Gayri Müslim bir kültür içinde yaşamının getirdiği problemlerle

Altıncı ve sonuncu örneğimiz de 19. yüzyılın sonlarında önemli sayıda Müslümanın göç etmeye başladığı Kuzey Amerika ile ilgilidir. Batıda İslam'a davet konusunun ele alındığı bir çalışmada Poston şunu açıklamaktadır: Müslüman ilahiyatı dünyayı iki nüfuz alanına ayırmaktadır: Daru'l-İslam (İslam Ülkesi) ve Daru'l-harb veya Daru'l-Küfr (Savaş Ülkesi veya Küfür Ülkesi). Müslümana herhangi bir zamanda gayri Müslim bir ülkede yaşama izni ancak özel şartlar altında verilebilir".<sup>10</sup> Poston, "Öyleyse Müslümanlar niçin Kuzey Amerika'ya göç etmeyi tercih ettiler?" sorusunu yöneltmektedir. O bu soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: 19. yüzyıl boyunca Müslüman dünya ile Batı dünyası arasındaki yakın ilişki eskiden beri mevcut olan Daru'l-küfürde sürekli ikameti yasaklayan geleneği hafifletmeyi beraberinde getirmiştir. Afgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi önderlerin Batı Medeniyetini takdir ettiklerini referans gösteren Poston, "Daru'l-harb'in artık tehlikeli, belirsiz ve rahatsız edici bir yer olmayıp tam tersi Müslümanın ilerlemesi için bir model haline geldiğini öngörmektedir. O bu yaklaşımla "gayri Müslim bir ülkede ikameti yasaklayan ideolojik ve teolojik engellerin ortadan kalktığı ve bu yüzden "ondokuzuncu yüzyıl Müslümanının Kuzey Amerika'ya göç etmenin maddi avantajlarını düşünme özgürlüğüne sahip olduğu" sonucunu çıkarmaktadır.<sup>11</sup> Bununla birlikte o ne ideolojik ne de teolojik düzeyde bu engelin gerçekte nasıl ortadan kalktığını belirtmemektedir. Poston'a göre, gayri Müslim ülkelerde kişisel hak ve özgürlüklerin daha fazla mevcut olması İslam diyarı ile küfür diyarı arasındaki ayırımın ortadan kalkmasına katkıda bulunmuştur.

Yukarıda zikredilen altı örnekten açıkça anlaşıldığına göre farklı disiplin ve kesimden birçok çağdaş ilim adamı arasında gayri müslim bir toplumda veya devlette, özellikle de Batıda azınlık olarak yaşayan Müslümanların durumuna ilişkin normatif fikirler konusunda büyük bir kafa karışıklığı söz konusudur. Bu kişiler İslam düşüncesi içindeki yeni ve uygun gelişmeleri genellikle ya hiç anlayamamakta ya da en iyi ihtimalle oldukça yüzeysel bir şekilde anlamaktadırlar. Bu yazının amacı da şu temel soruya cevap bulmak suretiyle bu yeni gelişme ve eğilimleri açıklığa kavuşturmadır: Gayri

müslim bir devlette yaşayan Müslüman azınlıkların nasıl davranması gerektiği konusunda yol gösteren hangi yol haritası geliştirilmiştir?

Birinci kısımda Müslüman azınlıklar konusunda İslami görüşlerin geliştirildiği başlıca tarihi evreler ele alınacaktır (**I: Tarihi Arka plan**). Ardından Batılı devletlerde yaşayan Müslüman azınlıkların durumu hakkındaki çağdaş İslami tartışmalar üzerinde yoğunlaşacağız. Bu tartışmalar, İslam hukukunun çok eski tarihi geleneğinin yeni bir tarihi bağlam içinde bir devamı niteliğindedir. Burada biz önce Daru'l-İslam, Daru'l-Harb vb. gibi dünyanın farklı parçalarının klasik hukuki-dini niteliğinin bu gün için geçerliliği konusunu ele alacağız (**II: İslami Siyasal Düşüncede Avrupa ve Batı**). Daha sonraki kısımlarda da dikkatimizi bu tartışmalarda öne çıkan belirli konulara yönelteceğiz (**III: Gayri Müslim Dünyada Oturmak ve IV: Vatandaşlık Edinmek, Siyasal Katılım, Askerlik Hizmeti ve Aile Hukuku**)

### Tarihi Arka Plan

İslam tarihinin muhtelif dönemleri içinde meydana gelen belirli olaylar şu veya bu sebeple gayri müslim bir yönetim tarafından idare edilen bir bölgede yaşayan Müslümanların benimsemesi gereken davranışlara ilişkin İslam hukuk bilginleri arasında bir dizi tartışmaya yol açmıştır. Bu kişiler Müslüman bir yönetim tarafından idare edilen bir ülkeye göç etmek üzere ikamet ettikleri yerlerden ayrılmaya çalışmalı mıdır, yoksa gayri müslim yönetim altında yaşamaya devam etmelerine izin var mıdır; eğer varsa hangi şartlar altında vardır? Bu soruya muhtelif tarihi şartlar altında verilen farklı cevaplar İslam hukuk doktrininde emsal hükümler olarak billurlaştırılmıştır. Bu arada belirtmek gerekir ki, Batıda yaşayan Müslümanların durumu hakkındaki çağdaş İslami tartışmalarda da bu emsal hükümlere atıflar yapılmaktadır.

*Sömürge öncesi dönem* boyunca var olan iki farklı tarihsel durum kategorisini birbirinden ayırt edebiliriz. *Birincisi, gayri Müslim bir yönetim tarafından idare edilen bir ülkede geçici veya belirsiz bir süre yaşayan Müslüman fert veya az sayıda Müslümanların mevcut olduğu dönem*. Burada söz konusu ettiğimiz bu kişiler diğerleriyle birlikte, savaş esirleri, tüccarlar, diplomatlar ve o yerin sakinlerinden İslam'ı kabul etmiş olanlardır. Savaş esirleriyle ilgili olarak İslam hukuku onların, imkan varsa güvenli bir şekilde asıl vatanlarına dönebilmelerinden önce takip etmeleri gereken bir

Müslümanların nasıl baş etmesi gerektiğine ilişkin sorular ya eksik bir şekilde cevap bulmakta ya da hiç cevap bulmamaktadır".

<sup>10</sup> Poston 1992, 31-2.

<sup>11</sup> Poston 1992, 33.

dizi kural ortaya koymuştur.<sup>12</sup> Hukuk bilginleri diğer Müslüman gruplarla ilgili olarak başka birçok konuyla birlikte gayri müslim bölgeye hangi amaçlarla seyahat etmeye ve orada hangi şartlar altında ikamet etmeye izin verildiğini de tartışmışlardır. Farklı birçok model dikkate alınmıştır. Buna rağmen İslam hukuk bilginleri kural olarak, bu müslümanın İslam'ın temel dini vecibelerini (namaz, oruç zekat toplama ve dağıtma vb.)<sup>13</sup> yerine getirebildiği ve kendisinin ve ailesinin güvenliğinin tehlikeye maruz kalmadığı şartlarda böyle bir ikameti caiz görmüşlerdir.<sup>14</sup> Ayrıca, İslam hukuk düşüncesinin klasik ekolleri, bu Müslümanların ikamet ettikleri bölgenin kanunlarına itaat etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Aynı zamanda onların, ülkelerinde kaldıkları süre zarfında gayri müslim devletin kendilerine eman (güvenlik) verildiği koşullara içtenlikle saygı gösterme görevleri vardır.<sup>15</sup> Burada Batılı devletler tarafından uygulanan vize kuralları konusundaki modern İslami tartışmaların tarihi emsali yer almaktadır.<sup>16</sup>

Gayri müslim bir yönetim altındaki Müslümanların konumu hakkında tartışmalara yol açan *ikinci tarihsel durum kategorisi, Müslüman ülkelerin bir kısmının gayri müslim yöneticiler tarafından ele geçirilmesi ve bunun sonucu olarak orada yaşayan yerli Müslüman nüfusun gayri müslim idaresi altına girmesiyle ortaya çıkmıştır*. Bunun örneği, 11. yüzyıldan 17. yüzyılın başlarına kadar Hıristiyan Sicilya ve İspanya'nın Müslüman topluluklarıdır.<sup>17</sup> Yine 19. yüzyılın sonlarında Avusturya-Macaristan idaresine giren Bosna'nın durumu da böyledir. Bu toplulukların konumunu ele alan İslam hukuk bilginleri çeşitli görüşler geliştirmişlerdir. Birçok bilgin bu Müslümanları, imkan buldukları takdirde, halihazırda ikamet ettikleri yerleri bırakıp İslam ülkelerine göç etmeleri gerektiğini düşünürken, diğer bir kısmı, onların orada kalmalarına cevaz yolu bulmakta ve zulüm ve işkence zamanlarında dini takkiye prensibini uygulamalarına izin vermektedirler.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Gräf 1963; Sadan 1980, 106-107; krş. Van Koningsveld 1995<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> Bunun İslam hukuk doktrininde kullanılan yerleşik teknik ifadesi "İzhârü meşâ'iri'l-İslâm" olup lafzi anlamı "İslam'ın şiarlarını izhar etmek"tir. Bu şiarların izhar edilmesinin tam olarak açıklaması ve biçimleri bilginler arasında ayrı bir tartışma konusudur.

<sup>14</sup> Ibn al-Siddîq 1985, muhtelif yerler; Fierro 1991, 13-19; Lewis 1992, 21-26; Masud 1990.

<sup>15</sup> Salem 1984, 150-1.

<sup>16</sup> Aşağıda Mevlevî'nin görüşüyle ilgili tartışmamıza bakınız.

<sup>17</sup> İspanya'da Hıristiyan idaresinde yaşayan Müslümanların statüsü hakkında bk. Van Koningsveld and Wiegers'in *el-Qantara*'da yayımlanan yazısı (biraz sonra gelecek).

<sup>18</sup> Mu'nis 1957; Harvey 1975; Fierro 1991, 20-22; Lewis 1992, 28-29; Wiegers 1994, 2-11.

Sözgelimi 19. yüzyılın sonunda Bosnalı Müftü Azapagic, dini merasimlerin ve Cuma ve bayram namazları gibi ibadetlerin eda edilebilmesi halinde "Daru'l-Harb"ın "Daru'l-İslam"a dönüşeceğine kani olmuştur. Gayri müslimler o ülkede kalmaya devam etseler ve o ülkenin Daru'l-İslam'ın diğer bölgelerine sınırı olmasa bile, o ülke Daru'l-İslam haline gelir. Bu yüzden o Bosnalı Müslümanların İstanbul'a göç etmesi gerektiği yolundaki görüşe karşı çıkmıştır.<sup>19</sup> Onun bu görüşü, Reşid Rıza'dan başka hiçkimse tarafından desteklenmemiştir. Reşid Rıza, "Hicretin, dinlerini terketmeye zorlayan veya dini ibadetlerine uygun hareket etmelerine engel olan herhangi bir girişim söz konusu olmaksızın dini vecibelerini eda etme imkânı bulan kişilerin yerine getireceği ferdi dini bir görev olmadığını" vurgulamıştır.<sup>20</sup> Bu görüşler belirli koşullarda gayri müslim yönetimi altındaki Müslüman toplulukların varlığını meşrulaştırmakla aynı anlama gelmekte ve bunlar Batıdaki Müslüman azınlıkların bugünkü konumuna tam olarak uygun düşmektedir.

*Üçüncü konumda, Müslüman yönetimlerin yerine (zorla) tamamen gayri müslim yönetimlerin geçmesi veya onların gayri müslim yönetime tabi kılınmasıyla çok daha vahim bir tarihi değişim söz konusu olmuştur*. Bu durumun ilk örneği Yakın Doğu'da Moğol hâkimiyetinin ilk yıllarında meydana gelmiştir. Bağdat'taki hukuk bilginleri, şehrin zaptedilişinin baskısı ile "adaletli bir kâfir gerçekte zalim bir Müslümandan daha evladır" yollu bir fetva vererek gayri müslim fatihlerin hakimiyetini onaylamışlardır.<sup>21</sup> Ancak bu durum daha geniş ölçekte sömürge çağında söz konusu olmuştur. Müslüman çoğunluğa sahip neredeyse her ülke bundan etkilenmiştir. Bu yeni durum Müslüman tebaa ile onların bağlı bulunduğu her bir gayri müslim yönetim arasındaki ilişkiler konusunda bir tartışma cereyanının meydana gelmesi sonucunu doğurmuştur. Bu tarihi olaylardan bir kısmı, özellikle de Endülüs Müslümanlarının kaderi, sömürge dönemi tartışmalarına, hatta din bilginlerinin bugünün Batı Avrupa'sında yaşayan Müslüman azınlıkların konumuyla ilgili çağdaş tartışmalarına yansıtılmıştır.

<sup>19</sup> Al-Arnaut 1994, 249-250.

<sup>20</sup> Aynı eser, 253. Rıza, bu ifadeyi 1909'da kendi dergisi el-Menâr'da yayımladığı Bosnalı Müslümanların durumu ile ilgili *el-Hicra ve hukmu muslim'l-bûsna fihâ* başlıklı bir risalede dile getirmiştir.

<sup>21</sup> Sadan 1980, 114 Ibn al-Tiqaqa (Takriben M.S. 1301 yıllarında yazılmış), *Kitâb al-Fahrî fi'l-âdâb al-sultâniyya*, Paris 1895, 21'den naklen.

Her şeyden önce, Endülüs ve Bosna Müslümanlarınıninkine benzer bir problem mevcuttur: Acaba bir kişi mücadeleyi bırakıp gayri müslim yönetim altında yaşamaya devam edebilir mi, yoksa o silahlı direnişe devam etmek ve/veya Müslümanlar tarafından yönetilen bir bölgeye göç etmek mecburiyetinde midir? 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar bu problem bütün İslam dünyasında tartışılmıştır. Cezayir, Hindistan, Libya, Nijerya ve Sudan'la ilgili ayrıntılı bilgiler Peters tarafından sunulmaktadır<sup>22</sup>. Vakanüvis el-Mannûnî 20. yüzyılın ilk on yılında Fas'lı alimler tarafından bu konuda yazılmış en az beş çalışmadan söz etmektedir.<sup>23</sup> Öte yandan Endonezya'dan da Hollanda'lı sömürge yönetiminin yayılması ile ilgili aynı karmaşık problemi tartışan birkaç fetva mevcuttur.<sup>24</sup> Mısır'da Ezher'in Maliki alimi İllayş –aşağıda alıntı yapılacaktır- de bu problem hakkında geniş bir risale yazmıştır. O da başkaları gibi Fas'lı alim el-Veşerîsî'nin 1492'de Granada'nın düşmesinin ardından Hıristiyan İspanya'nın hakimiyetinde kalan Müslümanların durumu hakkında verdiği *fetvalara* atıf yapmıştır. el-Veşerîsî Hıristiyan idaresindeki Endülüs Müslümanlarının İslam ülkelerine göç etmesini öngörmüştür.<sup>25</sup>

(Gayri müslim) Avrupalı'larla kolonilerin Müslüman sakinleri arasındaki yakın etkileşim, İslam din bilginleri arasında “kâfirlere benzeme” meselesi etrafında uzun bir tartışma dizisinin meydana gelmesine sebep olmuştur.<sup>26</sup> Bu mesele ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısında tartışmaya açılmıştır ve bu Batıda yaşayan Müslümanların konumu hakkındaki çağdaş tartışmaların bir kısmında halen önemli bir rol oynamaktadır. 1860'lı yılların başında Paris'te Müslüman öğrenciler Batılı giyim tarzını benimsemenin dini açıdan caiz olup olmadığını merak etmişlerdir. Paris'te *Ecole des Langues Orientales Vivantes*'de Arapça öğreten Tunus kökenli bilgin el-Harâirî<sup>27</sup>,

<sup>22</sup> Peters 1979, 39-89; ayrıca bk. Masud 1990, 38-52 ve Fierro 1991, 23-28.

<sup>23</sup> Mannûnî, 1989, 148-151.

<sup>24</sup> Van Koningsveld 1990.

<sup>25</sup> 'İllaysh 1901-1903 (1319-1321 H.), I, 313-334. Krş. el-Veşerîsî'nin bu fetvasının basılı nüshası, Mu'nis 1957

<sup>26</sup> Bu meseleye ilişkin İslami literatürde kullanılan Arapça terim “*et-Teşebbüh bi'l-küffâr*”dır.

<sup>27</sup> Harâirî 1840'da Tunus Bey'i tarafından *reisü'l-küttâb* (hemen hemen genel sekreter) olarak tayin edilmiştir. O tabii bilimler, tıp ve matematikte uzman idi. 1857'de Fransa'nın Tunus Başkonsolosluğu'nda Arap noter ve sekreter, Paris'in çeşitli ilmi cemiyetlerinde üye ve pek çok Arapça telif ve Fransızca'dan Arapça'ya çeviri eserin yazarı vs. idi (Krş. al-Harâirî 1857, başlık sayfası). Kitabın önsözünde mütercim, diğer hususların ya-

Paris'te yayımladığı birkaç *fetvada* liberal bir yaklaşımı savunmuştur. Onun Fransız şapkası konusunda 1862'de verdiği *fetvası* şu başlığı taşımaktadır: “Hıristiyan Şapkasının Durumu Konusunda Aklî Karışıklara Cevaplar”.<sup>28</sup> Bu fetvanın önsözünde, Paris'te 300'den fazla öğrencinin Fransız şapkasını giymenin cevazını tartışmak için muhtelif pratik gerekçeleri olduğu ifade edilmektedir. Fransızlar sokakta ve ders esnasında onların garip görüntüsü sebebiyle tam bir hayret ve şaşkınlık içinde gözlerini onlara dikmektedirler. Onlar Fransız şapkası giymenin birçok açık avantajı olduğuna dikkat çekmektedirler. Çünkü Fransa çok soğuk bir ülkedir ve Fransız şapkasının kenarı gözler için ekstra koruma sağlamaktadır. Bununla birlikte bazı öğrenciler bu şapkayı giyen bir kişinin gerçekte bütün sonuçlarını doğuran bir irtidat suçu işlemiş olacağını vurgulamıştı. Asli vatanlarındaki eşleri otomatik olarak boşanmış olacak, İslam dünyasına döndükten sonra bu kişi yeniden İslam'a girmek ve kendi eşiyle yeniden resmen evlenmek zorunda kalacaktı. Buna karşı yazar, “Hıristiyan şapkası” giyme konusunda hiçbir engel görmemektedir. Çünkü bu uygulama her yönüyle dini olan konularda herhangi bir benzeme şeklini ima etmemektedir. İslam'ın yasak ettiği yalnız dini benzeme şeklidir.

Bununla birlikte oldukça farklı bir tavır sırf İslam'ın geleneksel normlarını muhafaza etmeyi amaçlayan yazılarda ifadesini bulmuştur. Öyle görünüyor ki, el-Harâirî'nin 1862 tarihli *fetvası* basılmasının hemen ardından Yakın Doğu'ya gönderilmiş ve Ezher'in sünni Maliki alimi İllayş'in dikkat nazarına sunulmuştur.<sup>29</sup> Harâirî'nin aksine Muhammed İllayş açık bir şekilde Batılı karşıtı siyasi bir görüş noktasını savunmuştur. O İngiliz

nında Hıristiyan ve Yahudilerle, dinlerinden vazgeçirmek amacıyla Müslümanlara karşı savaşmadıkları takdirde, birlikte yemek yemek de dahil sosyal ilişkiler kurmanın meşruiyetini savunmaktadır (al-Harâirî 1857, XV). Fransızlarla işbirliğini savunmakta, onların ferasetini, adil yönetimlerini ve kültür ve bilimdeki terakkilerini övmektedir (al-Harâirî 1857, XV). Arapça'ya tercüme ettiği farklı türde Fransız bilim kitaplarının listesini vermektedir (al-Harâirî 1857, XXV). O bir Fransızca gramer kitabını ilk defa Arapça'ya çevirmekten gurur duymaktadır. Ayrıca Paris'te Lübnanlı Hıristiyan bir bilim adamı olan Rushaid Dahdâh tarafından yayımlanan *Birjîs Barîs* (Paris'in Jüpiteri) adlı bir derginin de editörlüğünü yapmıştır. Bu tür dinler arası işbirliği şekli o dönemin Arap milliyetçiliğinden kaynaklanan bir özelliktir. Bu faaliyetlere ek olarak Harâirî birkaç edebi metin de yayımlamıştır. Bununla birlikte o bir din alimi değildir. (Bazı biyografik bilgiler Ziriklî'nin ansiklopedisi *al-A'lâm*, III, 131'de bulunabilir).

<sup>28</sup> Şimdiye kadar bildiğim tek nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir.

<sup>29</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhamed İllaysh (1802-1882), Fas kökenlidir. Hakkında daha geniş bilgi için bk. *EP*'deki F. De Jong (1985) tarafından yazılan ilgili madde.

karşıtı Urabi ayaklanmasında yer almış ve 1882’de hapiste ölmüştür. Illayş’ın görüşü, “Hıristiyan Şapkasının Durumu Konusunda Aklı Karışıklara Cevaplar” Risalesine Reddiye’ başlıklı yayımlanmamış bir *fetvada* özetlenmiştir.<sup>30</sup> Burada yazar, birçok sebepten dolayı Hıristiyan şapkasının Müslümanlar için haram olduğunu ifade etmektedir. Her şeyden önce, kenarı secde sırasında namaz kılan kişinin alınının yere değmesini önlediği için, kişi bu şapka ile *namaz* kılamaz. Ayrıca o dış giysi olarak Hıristiyanlar için uygun olan, ama Müslümanlara yakışmayan bayağı konumu sembolize etmektedir. Üçüncü olarak, hiç kimse bu şapkayı giymenin zorunlu bir şey olduğunu iddia edemez, zira böyle bir iddia için bu öğrencilerin kendi ülkeleri dışında okumaya mecbur olmaları gerekirdi. Doğrusu onlar buna mecbur değildir, çünkü dini açıdan zorunluluk niteliği taşıyan yegane ilimler dini disiplinlerdir. Bu disiplinlerin İslam dünyasının dışında tahsil edilmesi mümkün olmadığı için öğrencilerin mümkün olduğunca hızlı bir şekilde asli vatanlarına dönmeleri gerekir: Onlara düşen İslam ülkesine (*Daru’l-İslam*) göç etmek (*hicret*) ve artık kâfirlere benzeme günahını işlememektir.

“Kafirlere benzeme” meselesiyle çok yakın ilgisi bulunan ikinci bir problem, sömürgeci devletin vatandaşlığını ve milliyetini edinmekle alakalıdır. Bu problem, yalnız birkaç sömürge ülkesinde, özellikle de Fransız sömürgesi olan Mağrib ülkelerinde ortaya çıkmıştır. Avrupalı vatandaşlık kavramı klasik İslam hukuk geleneğine yabancıdır. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısından, özellikle de 1869 Osmanlı Vatandaşlık Kanunu’ndan itibaren bu kavram giderek İslam dünyasının siyasi ve hukuki sistemlerinin içine nüfuz etmiştir. Arada bir meydana gelen çatışmalara rağmen, bu nüfuz etme başlangıçta ve en azından bir dereceye kadar var olan sosyal ve siyasi realitelerin yeni bir hukuki terminolojiye dönüştürülmesi işleminden ibaret görülebilir.<sup>31</sup> Ama Fransız yöneticiler 1923 ve 1927’de Vatandaşlık Kanun-

<sup>30</sup> *er-Reddü ‘alâ Risâleti’l-Ecvbâtî’l-hayârâ ‘an hukmi kalansuvvâtî’n-nasârâ*, el yazması, General Library of Tetouan (Fas), nr. 236, 26s. Bu metin 1901-1903’de basılan ‘Illaysh’in *Fetvaları* Koleksiyonu’nda yer almamaktadır.

<sup>31</sup> Löschner 1971, 1-38: “Staatsangehörigkeit und islamisches Recht” (Vatandaşlık ve İslam Hukuku). Osmanlı Veziriazam’ının 1894 tarihli bir fermanı, sırf İslam’ı kabul etme eyleminin Türk vatandaşlığını kazanmanın hukuki bir sebebi olduğunu öngörmüştür ki, bu din ve vatandaşlık kavramları arasındaki ayırımın henüz tam olarak gerçekleşmediğini göstermektedir (Löschner, *a.g.e.*, s. 36). 1905’de Fas’ta oturan Tunuslu bir Müslüman, “Müslüman imparatorlukları, bu tek Kanun’a bağlı olan bir ve aynı toplumun par-

larını çıkarınca Tunus ve Cezayir’de buna tamamen yeni bir boyut eklenmiştir. Bu kanunlar, İslam hukukunun yerine Fransız medeni kanununu kabul eden Tunuslu ve Cezayirli Müslümanlara Fransız vatandaşlığını ve Fransız vatandaşlığının sağladığı tüm hakları vermeyi teklif etmiştir.<sup>32</sup> Bu düzenleme pek çok Müslüman ulema tarafından şiddetli dirençle karşılanmıştır. Tunus’ta Zeytuniye uleması sözü edilen kanun uyarınca Fransız vatandaşlığını benimseyen kişileri mürtet olarak niteleyen bir fetva yayımlamıştır. Bu görüş aralarında eski el-Ezher Vekili Şeyh Şakir<sup>33</sup>, el-Menâr dergisi editörü Reşid Rıza, Şeyh Ali Surûr ez-Zankalûni ve Şeyh Yûsuf er-Racavî’nin de bulunduğu Ezher ve Mısır’daki diğer okulların uleması tarafından çıkarılan benzer fetvalarla desteklenmiştir. Bu görüş uyarınca Binzert kasabasında Fransız vatandaşlığını kabul eden bir Müslüman Müslümanların mezarlığına defnedilmemiştir. Onun irtidadı yerel müftü Şeyh Ali eş-Şerîf tarafından onaylanmıştır. Bu yüzden o Fransızlar tarafından Müslüman Mezarlığı içinde yabancılara ve kimliği bilinmeyen kişilere ayrılmış bölüme gömülmüştür. Bununla birlikte diğer ulema, onun sadece büyük bir günah işlediğini ifade etmişlerdir. Fransızlar, Fransız vatandaşlığını benimsemeyi, sömürge toplumunda biraz önemli bir mevki elde etmek isteyen bir kimse için bir koşul olarak öngörmüşlerdir. Bu Fransız asimilasyon politikasının bir parçası olmuştur.<sup>34</sup> Sömürge dönemi boyunca Fransız vatandaşlığını kazanmanın bir irtidat eylemi olduğuna hükmeden ulemanın ileri sürdüğü argümanlar, Fransa ve Hollanda’da basılan ve vatandaşlık konusunu daha geniş bağlama sahip Müslüman göçmenlerin Batı Avrupa

çalarıdır; özel olarak her bir Müslüman devlete ait Avrupalı anlamda bir vatandaşlık anlayışı yoktur. Sadece İslam Müslüman vatandaşlığını meydana getirir ve Müslüman kişi içinde yaşadığı Müslüman devletinin bir tebaası olur.” diyerek resmi olarak Faslı bir Müslüman olarak tanınma hakkını talep etmiştir. Sonuçta sırf Fas’ta ikamet ediyor oluşu sayesinde hem genel olarak İslam hukuku hem de Tunus İslam hukuku gereğince mahalli vatandaşlığı elde etmiştir (*Aynı eser*, s. 7).

<sup>32</sup> Benzer, fakat daha farklı uygulanan bir politika Hollanda Doğu Hint Adaları’nda Hollandalı yöneticiler tarafından takip edilmiştir ki, oranın “yerli halkı” resmi olarak kendilerini “Avrupalılar”la “eşit hale” (Felemenkçe’de: “gelijkgesteld”) getirmiştir; bu da dolaylı olarak Hollanda vatandaşlığını kazanmaksızın İslam hukukunun yerine Avrupa medeni kanununu kabul etmek anlamına gelmektedir.

<sup>33</sup> Shaykh Shâkir’in *Fetvası* Al-Jazâiri 1989, 193-8’de yeniden basılmıştır.

<sup>34</sup> Al-Khamlishi 1995, 455-7; Benomar al-Hasani 1992-1993, 35-37.

toplumlarına entegrasyonu içinde ele alan birtakım yeni tartışmalarda tekrarlanmıştır.<sup>35</sup>

Tüm bu tartışmalar, Hindistan'dan başlamak üzere İslami siyasi görüşlerin reformistlerce tedricen yeniden formüle edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu yeni formülasyon, diğer yönlerin yanında cihadın tamı tamına bir savunma kurumu olarak yeniden yorumlanmasını içermektedir.<sup>36</sup> Bu tarz görüşler son tahlilde bir "Daru'l-Harb"ın (bazan "Daru'l-Küfr" şeklinde de isimlendirilmektedir) yanında bir "Daru'l-İslâm"ın mevcut olduğu vs. şeklindeki eski kavramlaştırmaların bir krizine de işaret etmektedir. Bu tür anlayışların nihai olarak ortadan kaldırılmasının, kuşkusuz, İslam dünyasının dışında bir azınlık konumunda yaşayan Müslümanların statüsü hakkındaki İslami temelli fikirler için büyük açılımları olmuştur.<sup>37</sup> Ama aynı zamanda diğer ulema politik fikirlerini bu eski anlayışlara göre formüle etmeye devam etmişler ve halen devam etmektedirler. Örneğin 1993'de kaynaklarını seferber edip vatanlarına zaferle dönmek üzere Filistin halkını İsrail'den İslam ülkelerine *hicret* etmeye yönlendiren ünlü alim Nasîrüddîn el-Albânî bunlardandır.<sup>38</sup> Buna diğer örnekler M.G.S. Hodgson ve B. Lewis'in eserleridir.<sup>39</sup>

Gayri müslim bir yönetimle Müslüman tebaa arasındaki ilişkiler konusundaki İslami politik görüşlerin gelişiminde *dördüncü ve son merhale esas itibariyle sömürge sonrası dönemde* meydana gelmiştir. Bu *İslamcılık olgusunun ortaya çıkmasıyla* irtibatlıdır. Seyyid Kutub gibi etkili düşünürler, bir Müslüman çoğunluk nüfusuna sahip ülkelerin artık "Daru'l-İslam"ın bir parçası sayılmayacağı, çünkü onların mevcut hukuk sistemlerinin esas itibariyle büyük oranda İslami değerlere aykırı olan gayri İslami ve bilhassa Batılı kaynaklardan alındığı şeklinde bir düşünce geliştirmiştir. Bu ülkeler gerçekte yeniden "küfür diyarı" konumuna düşmüşlerdir. Onların yönetimleri dini açıdan meşruiyetten yoksundur. Prensip olarak irşat ve katılım yoluyla bir toplum ve yönetimi yeniden İslamlaştırma süreci başlatılmalı-

<sup>35</sup> Al-Jazâ'iri ve Al-Khamlîşî'nin fikirleri hakkındaki tahlillerimiz için aşağıya bakınız.

<sup>36</sup> Peters 1979, 135 vd.; Sadan 1980, 103-104 ve orada zikredilen geniş literatür.

<sup>37</sup> Ayrıca İbnü's-Siddîk, Mevlî ve el-Kardâvî'nin görüşleri hakkındaki değerlendirmelerimize bakınız. Bunların hepsi İslami politik düşüncenin bu modern reformist geleneğini temsil eden kişilerdir.

<sup>38</sup> el-Arnaut 1994, 242.

<sup>39</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The venture of Islam*, c. 3 (Chicago 1974) and B. Lewis, *The Middle East and the West*, 2. baskı, New York 1966.

dır. Ama aynı zamanda İslami uyanış hareketinin bazı uzantıları aynı amaç için şiddet kullanmayı savunmaktadır.<sup>40</sup> Benzer şekilde, çeşitli gerekçelerle "Savaş Ülkesi" (Daru'l-Harb) haline geldiğini düşündükleri toplumdan "göç etme" (*hicret*) görevini yerine getirme hususunda ısrar eden grupların örnekleri de mevcuttur. Diğer gruplar suçlu toplumlara karşı *Daru'l-İslam*'a dönüşüncüye kadar *cihad*ın sürdürülmesi gerektiğini öne sürmektedirler.<sup>41</sup> Bu argümanların yankıları Batıda İslam'ın konumu hakkındaki çağdaş tartışmalarda da duyulabilir.

### İslami Siyasal Düşüncede Avrupa ve Batı

Batılı ülkelerdeki Müslüman azınlıkların konumu üzerine odaklanan çağdaş İslami tartışmalar, İslam hukukunun yukarıda açıklanan eski geleneğinin yeni bir tarihsel bağlam içinde bir devamı niteliğindedir. Bu tartışmalar yukarıda açıklanan dünyanın farklı bölümlerinin hukuki-dini niteliklerinin, özellikle Avrupa ve genelde Batıyla ilgili olarak bugün de geçerli olup olmadığını yansıtmaktadır. Bu açıdan dört farklı tavır gözlemlenebilir.

*Birinci olarak*, dünyanın ulus devletler şeklindeki mevcut bölümlenmesini esas alarak (dolaylı olarak veya açıkça) klasik ikili tasnifi reddeden *pragmatik* bir görüş vardır. Müslüman devletlerle ittifaklar ve antlaşmalar yapmış olan batılı devletlerin artık "Küfür Ülkesi" (Daru'l-Harb)'in bir parçası olmadığı yönündeki kanaat Ebu Zehra (ö. 1954), Abdulkadir Udeh (ö. 1954), Vehbe Zuhaylî gibi Orta Doğu'nun önde gelen bir çok alimi tarafından savunulmakta ve paylaşılmaktadır.<sup>42</sup> Bu aynı zamanda zımnen Mısırlı alim el-Kardavî'nin (aşağıda bahsedilecek) ve Malezyalı alim Doi'nin de tutumudur. Doi açıkça, içinde Müslümanların örneğin "marufu emredip münkeri yasaklama" prensibini uygulayabildikleri, dinlerinin ahlaki değerlerini açık bir şekilde savunabildikleri, namaz kılma, oruç

<sup>40</sup> Bu tartışmada hedefe kendileriyle ulaşılan vasıtaları ifade etmek üzere kullanılan terimler şunlardır: (1) Şiddet kullanmayı dışlayan *da'wa* ve (2) Aynı amaç için şiddet kullanmayı içeren *cihad*.

<sup>41</sup> (Pakistan ve Mısır'dan) yeni örnekler Masud 1990, 29'da bulunabilir. Konuyu daha ileri boyutta ele almamız için şu noktaya işaret etmek uygun olur: Masud'un atıfta bulunduğu Pakistanlı gençler hareket noktalarını, Pakistan'da Müslümanların şahsi hayatlarını *Şeriat* hukuku yerine Aile Hukuku Kararnamesi'nin düzenlediği argümanına dayandırmışlardır.

<sup>42</sup> Krş. Masud 1990, 43.

tutma, zekat verme, *hacca* gitme, cami inşa etme ve diğer dini müesseselerini idame ettirme gibi vecibeleri yerine getirebildikleri bir ülkeyi *Daru'l-Harb* olarak sınıflandırmanın uygun olmayacağını söylemektedir.<sup>43</sup> Doi aynı pragmatik temellerden hareketle, gayri müslim devletlerdeki Müslümanların görev ve sorumlulukları hakkında bir dizi ilke geliştirmek üzere kişisel araştırma (*içtihat*) prensibini uygulamaktadır. Bunu yaparken o sıkça benzer bir durumun uygulandığı Hindistan'dan fetva örneklerini takip etmektedir.

*İkinci olarak*, aynı şekilde eski ikili sınıflamayı tartışma konusu etmeyen, ancak dünyada Müslümanların milletler üstü ve evrensel ideale atıf maksadıyla (klasik) *ümme*t kavramını gündeme getiren *idealist ve ütopyik bir görüş* noktası vardır. Bir örnek, görüşlerini *The Muslim Manifesto* başlıklı bir eserde açıklayan Londra'daki Muslim Institute'nin Müdürü Kalim Siddiki'nin tutumudur.<sup>44</sup> Nielsen Londra'daki The Muslim Institute'nin seksenli yıllarda kendisini giderek "İslami Hareket" denilen İran'daki İslami Devrim'e sempati besleyip birbiriyle oldukça yakın işbirliği içinde bulunan gayri resmi bir kitle olarak tanıttığını açıklamaktadır. Siddiki, *Daru'l-İslam* ve *Daru'l-Harb* gibi kategorilere hiç atıf yapmamaktadır. Aksine o bir tarafta gerçekten var olan devletler (Müslüman veya gayri müslim), öbür tarafta ise evrensel, milletler üstü İslam "milleti" veya "ümme'ti" şeklinde bir ayırım yapmaktadır. İslam'ın, -ona göre- Batıdaki, örneğin Büyük Britanya'daki Müslümanların kendi İslami kimlik ve kültürlerini evrensel *Ümme't*'in bir parçası olarak geliştirmeleri gerektiğini öngören "siyasal bir din" olduğunun altını çizmektedir. Bu hedefe yönelmiş ilk adım ulusal düzeyde bir birlik yaratmak ve kurumsallaştırmaktır ki, 1992'de "Müslüman Parlamentosu" kurmak suretiyle Siddiki tarafından buna teşebbüs edilmiştir.<sup>45</sup> Ama, gayri müslim bir devlette yaşayan ulusal anlamda, yani birleşmemiş ve iyi örgütlenmemiş bir İslam *ümme't*inden söz etmek de ihtimal dahilindedir. Bu tasarım, mesela Güney Asya, özellikle Hint-Pakistan kökenli İngiliz Müslümanlarında arasında müşahede edile-

bilir; zira onlar kendi kültürel tarihlerini İngiliz toplumundaki konumlarının üzerine bu tasarım ile yansıtmaktadırlar.<sup>46</sup>

*Üçüncü konumda*, modern çağın hakim şartları ışığında *İslami geleneği yeniden yorumlamayı* amaçlayan daha geniş yaygınlıktaki yaklaşım vardır. Bu yaklaşım dünyayı, "İslam Ülkesi" (*Daru'l-İslam*) ve "Savaş Ülkesi" (*Daru'l-Harb*) veya "Küfür Ülkesi" (*Daru'l-Kufr*) şeklinde sınıflandıran eski ikili tasnif düşüncesinin bugün için geçerliliğini açıkça reddetmekte ve bunun yerine yeni bir terminoloji ikame etmeye çalışmaktadır. Ancak bu görüşün taraftarları arasında yeni terminolojinin kesin niteliği konusunda şimdiye kadar bir konsensüse ulaşılabilmiş değildir. Bu duruş eski ikili sınıflamayı açıkça reddedip yerine İslami gelenekten elde edilecek yeni bir yaklaşım getirmeye çalışan birçok ulema tarafından temsil edilmektedir. Bu görüşün etkili bir sözcüsü Beyrut'ta Sünni Yüksek Mahkemesi'nin Müsteşarı Şeyh Faysal Mevlevî'dir. Ona göre, Müslümanlarla gayri müslimler arasındaki ilişkileri düzenlemesi gereken prensip esas itibarıyla çatışma değil, davet (*da'va*) olmalıdır. "İslam Ülkesi" ve "Savaş Ülkesi" şeklindeki klasik dünya tasnifinin uygulanması bu gün için çok problemlidir. Her şeyden önce hangi ülkenin "İslam Ülkesi"nden sayılacağı nasıl belirlenecektir? Bu konuda dini vecibelerin tamamının yerine getirildiği şartlar dikkate alınacaksa, bu takdirde "Müslüman ülkelerin büyük çoğunluğu" artık "İslam Ülkesi"nin bir parçası olarak görülemez. Şayet ölçü olarak yalnız İslam Aile hukukunun uygulanıp uygulanmadığı dikkate alınırsa, aynı hüküm Türkiye gibi diğer birçok ülke için de geçerli olur. Ölçü olarak yalnız Müslümanların dini ibadet ve merasimlerini serbestçe yerine getirip getiremedikleri dikkate alındığı takdirde ancak birçok "Müslüman ülkesi" gerçekte "İslam Ülkesi"ne ait sayılabilir. Fakat ölçü olarak bu alındığında da Müslümanların dini merasimlerini güven içinde hatta kimi zaman bazı "Müslüman ülkelerden" daha büyük bir özgürlük içinde yerine getirebildikleri pek çok gayri müslim ülke hakkında nasıl bir yargıya varılmalıdır? Mevlevî'ye göre günümüzde "Savaş Ülkesi"ni tam olarak tanımlamak bile mümkün değildir. Şafii'nin terminolojisinin izinden gidildiği takdirde herhangi bir gayri müslim ülkenin üçüncü kategori olan "Antlaşmalı Ülke" (*Daru'l-Ahd*)'e ait olması muhtemeldir. Mevcut uluslar arası antlaşmalar

<sup>43</sup> Doi 1992, 120.

<sup>44</sup> Nielsen 1991.

<sup>45</sup> Ayrıca bk. Lewis 1994, 52-3.

<sup>46</sup> Örnek olarak, İngiliz Müslümanlarının kendi cemaatlerini bir *Ümme*t olarak birleştirmedikleri kanaatinde olan Raza 1993, 53'e bakınız.



ağı açısından bakıldığında pek çok ülkenin bu durumda olduğu görülmektedir. Bununla birlikte o, Hz. Peygamber ve ashabının 622 yılında Medine'ye Hicret'inden önceki konumlarını referans alan *Daru'd-Da'va* ("Davet Ülkesi") şeklinde yeni bir terim üretmeyi tercih etmektedir. O vakitler Müslümanlar sadece İslam'a davet eden küçük bir grup oluşturmuşlar, fakat aynı zamanda gayri Müslimlerin yasalarına saygı göstermek zorunda kalmışlardır. Mevlevî'ye göre, günümüzde bütün dünyaya "Davet Ülkesi" denilebilir. Bir kısmı İslam'ın mesajını kabul edip İslam hukukunu uygularsa bu takdirde bir "İslam Ülkesi"nden söz edilebilir; ama dünyanın geri kalan kısmı onlar açısından "Davet Ülkesi" olarak kalmaya devam eder.

Faşlı bilgin Abdülaziz İbnü's-Sıddîk<sup>47</sup> de Mevlevî'ninkine benzer bir tutum benimsemiştir.<sup>48</sup> Avrupa ve Amerika'daki Müslümanların istifade ettikleri özgürlükleri, onlar tarafından vücuda getirilen pek çok dini kurumları (camiler, enstitüler, okullar v.s.) ve İslam'a daveti ve Avrupalı ve Amerikalıların İslam'a girmelerini anlatan İbnü's-Sıddîk şu sonuca varmaktadır: "*Avrupa ve Amerika, bu durumda, orada oturan kişinin İslam hukuk bilginlerinin terminolojisine göre İslami bir devlette oturmuş olacağı tüm İslami nitelikleri haiz İslam ülkeleri haline gelmişlerdir*".<sup>49</sup> İbnü's-Sıddîk bu suretle, bir Müslümanın önemli dini ibadet ve vecibelerini yerine getirebildiği her yerde *Daru'l-İslam* mevcuttur, şeklindeki eski Şafîi doktrinini canlandırmaktadır. İbnü's-Sıddîk'e göre, (Müslümanlar da dahil) Avrupa'da oturanların elde ettiği güvenliği, kendi ülkelerinde dini kanaatlerini beyan etmekten korkan Müslümanların, Müslüman olduklarını iddia eden ülkelerden kaçıp mülteci olarak kapağı Avrupa'ya atmaları vakıası daha iyi gözler önüne sermektedir.<sup>50</sup> İbnü's-Sıddîk'in bu bakış açısı, aynı zamanda Tunus İslamcı Hareketin başlıca entelektüel lideri Raşid Gannuşî tarafından da benimsenmiştir. Gannuşî, Union of Islamic Organisations in France (UOIF: Fransa İslami Örgütler Birliği) kongresi vesilesiyle yaptığı konuşmada Fransa'nın *Daru'l-İslam* haline geldiğini beyan etmiştir.<sup>51</sup> UOIF'nin

<sup>47</sup> Hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Ibn al-Hâjj al-Sulamî (1992, 428-430).

<sup>48</sup> İbn al-Sıddîq 1985.

<sup>49</sup> Aynı eser, s. 30; ayrıca bk. s. 61.

<sup>50</sup> Aynı eser, s. 49-50.

<sup>51</sup> Apud Kepel 1994, 208. Ayrıca bk. Ghannouchi 1990, 60: "Gerçek şu ki, Daru'l-İslam terimi kullanıldığında, bu Müslüman ve gayri Müslim orada oturan kişiler için bir vatandaşlığı akla getirmektedir".

önde gelen üyeleri, daha önce benimsenmiş bulunan Fransa'nın sadece *Daru'l-Ahd*'in bir parçası olduğu şeklindeki doktrinini yerine bu görüşün ikame edilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir.<sup>52</sup> Bu görüş The Committee for the Reflexion about Islam in France (CORIF: Fransa İslam Hakkında Düşünceler Komitesi) tarafından teyit edilmiştir. Şöyle ki, Komite Şubat 1991 tarihle bir beyanatında vefat eden Müslümanların Fransa toprakları içinde Müslümanlar için tahsis edilmiş özel kabristanlara defnedilebilmesi sebebiyle Fransa'nın *Daru'l-İslam* olduğunu deklere etmiştir.<sup>53</sup>

*Sonuncusu* da dünyanın *Daru'l-İslam* ve *Daru'l-Harb* şeklinde ayrılmasını öngören eski ikili tasnif taraftarlarına ait *gelenekselci* görüştür. Avrupa bağlamında bu yaklaşım marjinal bir yer işgal etmektedir. Bu görüşün bir temsilcisi, Amsterdam'da Fas kökenli bir imam olan ve yakın zamanlarda dini vaazlarından oluşan bir derleme yayımlayan Abdullah el-Tâ'î' el-Hamlîşî'dir.<sup>54</sup> Onun fikirleri ile Munson tarafından ayrıntılı bir şekilde anlatılan mutaassıp ve müteşeddid Fas'lı *Sünnî* hareketin fikirleri arasında yakın benzerlik görülmektedir.<sup>55</sup> Bu gelenekselci tavrın özünde Hamlîşî, klasik ikili dünya tasnifini, sanki her zaman ve her yerde geçerli bir anlayışmış gibi, Batı'da yaşayan Müslümanların bu günkü konumuna uygulamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım Muhammed b. Abdülkerîm el-Cezâirî tarafından 1989'da Paris'te yayımlanan "Vatandaşlık değiştirmek irtidat ve ihanettir" başlıklı "vatandaşlık" konusunun ele alındığı bir kitapçık için de aynen geçerlidir.<sup>56</sup>

### Gayri Müslim Dünyada Oturmak

İslam'ın Batı Dünyasındaki konumu hakkındaki çağdaş tartışmalarla ilgili ikinci konu gayri Müslimlerce idare edilen topraklarda *çalışma, eğitim ve ticaret amacıyla oturmanın* caiz olup olmadığı meselesidir. Bu tartışmaya katılanlardan yukarıda anlatılan pragmatik görüşün sahipleri bunun caiz olduğunu kabul etmektedirler; zira bu bugün dünya Müslümanlarının toplam nüfusunun yaklaşık üçte birinin bir azınlık konumunda yaşadığı kesin bir gerçektir. Bu itibarla gayri Müslim bir ülkede oturmanın caiz olup

<sup>52</sup> Kepel 1994, 271 vd.

<sup>53</sup> Kepel 1994, 261.

<sup>54</sup> Khamlîşî 1995.

<sup>55</sup> 1993, 153-158; krş. Van Koningsveld 1995.

<sup>56</sup> Yazar hakkında daha fazla bilgi elde edemedim. Kitabın içeriğine bakıldığında müstear bir isimle karşı karşıya olduğumuz da göz ardı edilemez.

olmadığını tartışmak bir anakronizm<sup>57</sup> ve anomaliden<sup>58</sup> başka bir şey değildir.

Siddikî'ye göre İslam, Müslümanın hayatının, malının ve özgürlüğünün gayri Müslim yöneticiler ve onların siyasal sistemleri tarafından korunmasını kabul etmesine izin vermiştir. Bu durumda yaşayan Müslümanların gayri İslami Devlet'e vergi ödemesine de cevaz verilmiştir. Ayrıca onlar, İslam'a ve *Ümmete* sadakate aykırı düşmediği sürece o devletin kanunlarına itaat etmek zorundadırlar. *Manifesto'ya* (*Beyanat*) göre Yahudiler ve Romalı-Katolikler gibi diğer azınlıklar aynı şekilde bir tutum benimsemiştirler. *Manifesto* ayrıca *cihâd* görevinin İngiliz vatandaşı Müslümanlar hakkında da geçerliliğini sürdürdüğüne vurgu yapmaktadır. Bu görev, dışarıda silahlı bir çatışmada ve/veya dünyanın neresinde olursa olsun İslam için böyle bir mücadeleye giren kişilere maddi ve manevi destek vermede aktif bir hizmetle sonuçlanabilir.

Belçika'daki Müslümanların durumu hakkında doğrudan bilgi sahibi olan Fas'lı alim Abdülaziz İbnü's-Siddîk bu konuda, 1985'de Tanca'da en az 66 sayfalık bir çalışma yayımlamıştır. O aynı yıl Mekke'de kaldığı süre içinde meseleyi gündeme getiren Cezayir'li öğrencilerin talebi üzerine bu konuyu ele almıştır.<sup>59</sup> Bu öğrenciler ona bu konuda Cezayir'de ve Avrupa'daki Cezayirli arasında çok sayıda tartışma olduğunu söylemiş ve Cezayirli hukuk bilginlerinin konuya ilişkin birbirine zıt görüşler ileri sürdüklerini bildirmişlerdir. Yazara göre, Avrupa ve Amerika gibi ülkelerde oturmanın haram olduğu şeklindeki görüşün, İslam'ın güvenilir kaynaklarından çıkarılmış herhangi bir delili yoktur. Bir Müslüman orada açık bir şekilde dini görevlerini yerine getirebildiği ve inancını kaybetme tehlikesine maruz kalmadığı takdirde veya sürece, İslam'da asıl olan gayri Müslim bir ülkede oturmanın mübah olmasıdır. Bu görevlerin en önemlileri, namaz ve orucun eda edilmesi olup aynı durum diğer zorunlu vebeler için de geçerlidir.<sup>60</sup> Mekke'nin fethiyle birlikte, gayri Müslim bölgeden hicret

<sup>57</sup> Bir çağı veya olayı gerçek devrinden başka bir tarihte gösterme (Çev.).

<sup>58</sup> Geniş anlamda, toplumsal düzeyde yaşanan kuralsızlık, düzensizlik hali. Dar anlamda, bir toplumda mevcut kültürel değer ve amaçlar ile bireylerin amaç, değer ve kurallara uygun davranma ve yaşama istekleri arasında ortaya çıkan belirgin bir farklılaşma (Çev.).

<sup>59</sup> İbn al-Siddîk 1985.

<sup>60</sup> Arapça : “*Ve evveluhâ bel ehemmuhâ es-salâtu ve's-siyâmu me'a 'ademi't-temekku min izhâri şe'â'ri'l-islâmi'l-uhârâ havfen mine'd-dayâ'*” (Kaybolmasından korkulduğu için İslam

hükmü kaldırılmıştır. İbnü's-Siddîk, bir “Küfür Ülkesi”nin sırf bir Müslümanın orada dini vebelerini alenen yerine getirebilmesi ile “İslam Ülkesi”ne dönüşeceğini öngören Şafîilerin görüşünü esas almaktadır. Onun yaklaşımına göre, bir Müslümanın orada kalması daha iyidir; çünkü onun varlığı sebebiyle başkaları da İslam'ı kabul edebilir. Üstelik, onun ayrılması halinde bölge tekrar İslami karakterini kaybedebilir. Yazar bu görüşü desteklemek üzere klasik otoritelerden bir çok alıntı yapmaktadır. O Hz. Peygamber'in birkaç sahabeti tarafından O'nun emriyle gerçekleştirilen ilk hicretin, kendi inançlarını beyan etmek için müşrik olan Mekke'ye göre daha büyük bir özgürlüğe sahip oldukları bir Hıristiyan bölgesi olan Habeşistan'a yapıldığını okuyucuya hatırlatmaktadır. Ayrıca, madem ki kılıçla yapılan *cihad* artık geçerli değildir, dil ile yapılan *cihad* (örneğin gayri Müslimleri İslam'a davet etme) var olmaya devam edecektir. Bu durumda İslam'a davet (*da'va*) Müslümanlara farz kılınan ilave bir görevdir. Ama bu görevin ifa edilmesi ancak onların arasında kalmakla mümkün olur.<sup>61</sup> Bu görüş aynı zamanda Lucknow'dan mümtaz Hintli alim Seyyid Abu'l-Hasan Ali Nedvi tarafından *Muslims in the West* kitabında ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Sık sık Büyük Britanya ve diğer Batı Avrupa ülkelerini ziyaret eden Güney Afrika'dan tanınmış vaiz ve münazaracı Ahmed Deedat da benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. O gayri Müslim bir devlete göç etmenin yegâne gerekçesinin başkalarını İslam'a davet etme arzusu olduğunu savunmuştur.<sup>63</sup>

Esasen *davet/da'va* fikri, bir azınlık konumunda yaşayan Müslümanların durumunu ele alan İslami yazıların birçoğunda merkezi yeri işgal etmektedir. Fas'lı bilgin el-Kettânî Müslüman azınlıkların *davet/da'va* görevini şu şekilde tahlil etmektedir: (1) Kendilerini örgütlemek, (2) İslami eğitim için düzenleme yapmak. Ona göre “Bir Müslüman, şayet İslam'ın kendi çocuk-

*lam'ın diğer sembollerini izhar etmekten emin olunmamakla birlikte birincisi ve en önemlisi namaz ve oruçtur* (İbnü's-Siddîk 1985, 14). Yazar her Müslümanın yükümlü tutulduğu *ferdî vebeleri* kastetmektedir. Mevlî'nin bakış açısına ilişkin değerlendirmemiz için aşağıya bk.

<sup>61</sup> Aynı eser, s. 62.

<sup>62</sup> Bu kitapta *Muslim in the West*, Leicester, The Islamic Foundation, 1983, özellikle 10. bölüm (s. 125-33): ‘Müslüman göçmenlerin başlıca görevi’. Krş. Lewis 1994, s. 218-9, not 15.

<sup>63</sup> 8 Ağustos 1991'de Bradford'da St. George's Hall'de yaptığı konuşma (Nakleden, Lewis 1994, 52).

ları ve zürriyeti arasında yaşayacağı ve gayri Müslimlere yayılacağı yönünde ciddi bir umut taşıyamıyorsa, Küfür Ülkesinde yaşayamaz. Eğer bir Müslüman kendi inancını savunamıyor ve devam ettiremiyorsa onun görevi göç etmek olur”.<sup>64</sup>

Bununla birlikte daha tereddütlü bir görüş Birmingham’da *es-Sünne* Dergisi’nin editörleri tarafından 1994 yılında yayımlanmış olup, her şeyden önce bu, ünlü Hanbelî alimi İbn Teymiyye’nin (ö. 1328) görüşünün yeni bir versiyonudur. Bu makaleye göre İbn Teymiyye Allah’a itaatkâr ve müttaki kaldıkları ve kendileri ve aileleri güvende olduğu sürece Müslümanların “Daru’l-Küfür” de dahil istedikleri yerde oturmalarının caiz olduğu kanaatindedir. Dergi, İbn Teymiyye’nin görüşüne ilave olarak Suûd’lu iki çağdaş alim İbn Sâlih el-Useymîn ve el-Cubrîn’in yaklaşımlarını da yayımlamıştır.

İbn Sâlih el-Useymîn bir Müslümanın iki durumda Daru’l-Küfür’de oturmasına cevaz vermektedir: (1) Bu Müslümanın İslam inancına bağlılığı konusunda kendisini güvende hissetmesi ki, bu onun kafirlerle, imanına ters düşen arkadaşlık ve sevgi bağı kurmaktan uzak durması gerektiğine işaret etmektedir;<sup>65</sup> (2) İslam’ın zekat, oruç, hac v.b. gibi temel dini merasimlerini alenen ve bir engelle karşılaşmadan uygulayabilmesi.

Şeyh Useymîn ilave olarak Müslümanların Daru’l-küfür’de oturmasına gerekçe olarak ayrıca altı amaç belirlemektedir: (1) İslam’ı tebliğ etmek (*da’va*) ki, bu *cihad*’ın bir çeşidi olarak Müslümanların müşterek bir görevidir. (2) Kendilerinden etkilenme tehlikesine karşı Müslümanları uyarmak üzere kâfirlerin ortam ve koşullarını incelemek ki, bu da yine *cihad*’ın bir çeşididir. (3) Müslüman bir milletin bir temsilcisi olarak hizmet etmek. Burada oturmanın hukuki durumu bu amaç ışığında değerlendirilmelidir. (4) Diğer özel ve izin verilen kalma amacı da örneğin ticaret ve tıbbi tedavi gibi bir amaçtır. (5) Öğrenim amacıyla kalmak ki, bunun orada bu amaçla kalan kişinin inancı üzerinde zararlı bir etkiye sahip olma riski daha fazladır. (6) Orada yerleşme amacı ki, bu çok daha tehlikelidir; zira bu kafirlerin arasına tam anlamıyla karışmayı ve bir kişinin sempati, sadakat ve vatandaşlığın gerektirdiği kafirlerin konumunu güçlendirme yükümlülüğü ile bağlı bir vatandaş olduğunun farkında olmayı ifade etmektedir. Üstelik,

<sup>64</sup> Al-Kattânî 1988, 25.

<sup>65</sup> “Mubta’iden ‘an muvâlâtihim ve mahabbetihim mimma yunâfi’l-imân”: 90.

onun ailesi kafirler arasında yetişecektir. Dolayısıyla, kafirlerin tarz ve adetlerini benimseyeceklerdir. Belki de onların inanç ve ibadetlerini taklit edeceklerdir. Kesin bir yasak formüle edilmemiştir, ama Şeyh Useymîn’in son kategorideki Müslümanların gayri Müslim bir ülkede kalmasını tasvip etmediği açıktır.<sup>66</sup>

Bu konuda Birmingham’daki *Sunne* Dergisi tarafından yayımlanan diğer bir durum da Şeyh Abdullah b. Abdurrahman el-Cubrîn’in kendisine, “Amerikan yönetiminin tavrının Arap ülkelerini yönetenlerin tavrından çok farklı olmadığı gerçeği ortada iken”<sup>67</sup> Amerika’da kalabilir mi, yoksa Ürdün gibi bir ülkeye mi dönmesi gerekir şeklinde soru yönelten bir Filistinliye verdiği cevapla ilgilidir. Cevap şu şekildedir: Bir kişi İslami inancını alenen hayata geçirebiliyor, İslam’a göre mübah olan yollarla hayatını kazanabiliyor ve hayatı da tehlikeye maruz kalmıyorsa bu ülkelerde oturmasına hiçbir engel yoktur.<sup>68</sup>

Hamlîşî’ye göre (1995), vatandaşlığın cevazı hakkında hüküm vermeden önce cevaplanması gereken ilk soru, bir Müslümanın Müslüman dünyanın dışında, “Küfür Ülkesi”nde<sup>69</sup> yaşamasının caiz olup olmadığıdır. Bu konuda dininin belirli ritüellerini kısmen veya tamamen eda edemeyen kişi ile dininin tüm ritüellerini eda edebilen ve gerek özel gerek toplumsal tüm görevlerini yerine getirebilen kişi arasında bir ayırım yapmak gerekir.<sup>70</sup> Birçok din bilgininin kanaatine göre birinci kişinin “Küfür Ülkesi”nde oturması caiz değildir. Bunu yaptığı takdirde büyük bir günah işlemiş olur. En makul yoruma göre ikinci kişinin de “Savaş Ülkesi”nde oturmasına izin verilmez.<sup>71</sup> Şafîiler bir tarafa bırakılacak olursa, en yaygın üç sünni mezhep

<sup>66</sup> Majallat al-Sunna (Birmingham 1994), 90-91.

<sup>67</sup> Burada, Amerikan ve Arap yönetimlerinin İslam hukukunu uygulama konusunda aşağı yukarı aynı tutumu benimsediğine işaret edilmektedir; dünyanın hiçbir yerinde gerçek anlamda bir İslami yönetim mevcut değildir.

<sup>68</sup> *Al-Sunna*, Ramazan 1414, 92.

<sup>69</sup> Arapça: “Dâru’l-kufr”

<sup>70</sup> Arapça: “İmmâ ‘an yekûne ‘âcizen ‘an izhâri şe‘âiri dînihî kullihâ ev ba‘dihâ ve-immâ en yekûne kâdiran ‘alâ izhâri şe‘âiri dînihî kullihâ ve-edâi vâcibâtihi sirrihâ ve ‘aleniyyetihi” (s. 468).

<sup>71</sup> Yazar Müslümanın, dinini açıkça beyan edebilse bile “Küfür Ülkesi”nde oturmasını yasaklayan Hanefilere, Malikiilere ve Hanbelilere atfedilen hükmü, bir Müslümanın dinini beyan ettiği bölgenin fiilen “İslam ülkesine” dönüşeceğini öngören Şafîilerin (pragmatik) görüşüne tercih etmektedir. Şafîilere göre hatta bu bir Müslüman için daha faziletlidir, çünkü onun varlığı belki başkalarını İslam’a girmeye sevk eder. (Khamlîşî 1995, 470-474).

*Daru'l-Harb*'de oturmayı mutlak olarak yasaklamaktadır. Ama Şafîiler bu oturmanın ancak bir Müslümanın dininin tamamını uygulayabilmesi halinde caiz olduğunu öngörmektedir. Şu halde Avrupa'daki Müslümanların durumu hakkında nasıl bir hüküm verilecektir? Onlar dinlerini tamamıyla dışa vurabiliyorlar mı? Yazara göre durum böyle değildir. Onlar, örneğin halka açık ibadet salonları ve camiler yapma iznine sahip olabilirler, fakat Şerî'atin belirlediği şekilde açıktan ezan okumaya izinleri yoktur. Bu durumda onlar ezanı Şerî'ata aykırı olarak camilerin içinde okumaktadırlar. Buna ilaveten halka açık ezan okuma haklarının bulunması halinde bırakın neler olacağını, yerel yönetimlerin izni ile (halka açık ezan okuma hakkı olmaksızın) inşa edilen camiler bile muhtelif fanatizm ve şiddet ifadelerinden emin değildir. Onlardan (Avrupalılardan) kaç tanesi yazılarda bu ülkelerde İslam dinine bağlı kalmamaları hususunda Müslümanlara uyarıda bulunmamaktadır? Onlardan kaç tanesi kendi ülkelerinde cami açılmasına karşı gösteri yapmamaktadır? Kısaca, Müslümanlar için ne dini ne de din dışı hayatlarında dünyanın hiçbir yerinde fanatik kafirlerden yana bir güvenlik olmayacaktır.<sup>72</sup>

### **Vatandaşlık Edinmek, Siyasal Katılım, Askerlik Hizmeti ve Aile Hukuku**

Son olarak, bu tartışmaların bir çoğunda dikkatler *gayri Müslim bir devletin vatandaşlığını benimsemenin, siyasal hayatına aktif olarak katılmanın, ordusunda askerlik hizmeti yapmanın ve onun Aile Hukuku sisteminin yürürlükteki (seküler) hükümlerini kabul etmenin* caiz olup olmadığı meselesi üzerine çekilmektedir.

Pragmatik düşünce çizgisinin savunucuları arasında Mısırlı alim Yusuf el-Kardâvî vatandaşlığa girme konusundaki kanaatini 1992'de Fransa'da gerçekleştirilen ve entegrasyon konusunu ele alan bir kongrede açıklamıştır.<sup>73</sup> O hareket noktası olarak şunu almaktadır: Kur'an'ın pek çok ayetinden açık bir şekilde çıkarılabileceği üzere İslam bütün dünyaya gönderilmiş uluslar arası bir dindir. Müslüman dünyanın dışında Müslümanların varlığı bu dinin yapısından kaynaklanan bir meseledir. Ayrıca, gayri Müslim idareciler tarafından yönetilen bir bölgeden "İslam Ülkesi'nin" bir

<sup>72</sup> Aynı eser, s. 474 vd.

<sup>73</sup> Kardâvî'nin aşağıda özeti verilen görüşleri Benomar al-Hasanî 1992-1993, 38-40 tarafından sağlanan özetlemelere dayanmaktadır.

parçasına hicret etme yükümlülüğü Peygamber'in şu sözünde açık bir şekilde gösterildiği üzere Mekke'nin fethinden sonra kaldırılmıştır: "Fetih-ten (yani, Mekke'nin fethinden) sonra hicret yoktur, fakat [sadece] cihat ve [iyi] niyet vardır". Peygamber'in "Müşrikler arasında yaşayan Müslümanlara yönelik benim hiçbir sorumluluğum yoktur" hadisi bu hükmü geçersiz kılacak bir delil olarak ileri sürülemez, çünkü Peygamber burada İslam'a karşı savaşa girişen müşriklerin arasındaki Müslümanları kastetmektedir. Müslüman dünyanın dışında Müslümanların varlığı İslam'a davetin ön koşuludur ve bu İslam dinine ihtida eden yerel nüfusun üyelerine bir çeşit destek hizmeti görebilir. Ayrıca bu Müslümanlar Batıdaki İslam Camiası'nın meselelerine ihtimam gösterebilir. Şayet birlik olurlarsa kayda değer politik etkide bulunabilirler. Ama Müslümanların Batı'da yaşamaları ancak kendi kimliklerini koruyabildikleri, dinlerini ayakta tutabildikleri ve ailelerini koruyabildikleri takdirde caizdir.

Vatandaşlık edinme problemiyle ilgili olarak Kardâvî bunun olumlu yönleri ile olumsuz yönlerinin tartılmasını önermektedir. Bu yapılırken, Sömürge Dönemi'nden sonra şartların değiştiği gerçeği hesaba katılmalıdır. Günümüzde bir Müslümanın misafir bulunduğu ülkenin vatandaşlığını benimsemekle elde edebileceği avantajlar gerçekten kayda değerdir, zira bu ona diğer vatandaşlarınkine denk (Sömürge Dönemi'nde söz konusu olmayan) imkan ve fırsatlar açmaktadır. Bu yolla, Müslümanların yapabileceği etki de artmaktadır. Bunun olumsuz yönlerine gelince bir kimse, tabii Kardâvî de, bu vatandaşlığın Kur'an tarafından yasaklanan bir tür kâfirlere tâbi ve bağlı olma anlamı taşıdığını iddia edemez. Kur'an sadece İslam'a karşı savaşan kâfirlere tabi ve bağlı olmayı yasaklamaktadır.<sup>74</sup> Karşılıklı güven ve barışın yerleştiği; ideolojiler arası dayanışmanın yaşandığı bir dönem olan günümüz çağında artık durum böyle değildir.<sup>75</sup> Ayrıca Kur'an sadece Müslümanları bırakıp *onların yerine* kafirlerle sadakat ve tabiiyet bağları kurmayı yasaklamıştır.<sup>76</sup> Bir Müslüman asli (İslami) vatandaşlığını

<sup>74</sup> Şeyh Kardâvî burada Mümtahine Süresi 1 ve 8-9. ayetlerini iktibas etmektedir.

<sup>75</sup> Kardâvî açık bir şekilde yukarıda zikredilen İslami siyasal teorinin yeniden formüle edilmesini savunan reformcu gelenekte yerini almaktadır. Bu gelenek başka şeylerle birlikte *cihad*'ın tam anlamıyla savunmacı bir kurum olarak yorumlanmasını öngörmektedir (Krş. Peters 1979, 135 vd.; Sadan 1980, 103-104). Bu yaklaşım eski *Daru'l-İslam* ve *Daru'l-Harb* vb. düşüncelerinin de hükümsüz olduğunu ima etmektedir. Ayrıca aşağıda Mevlevî'nin görüşü hakkındaki değerlendirmemize bakınız.

<sup>76</sup> Bu görüş Kardâvî tarafından Âl-i İmrân Süresi 28. ayetine dayandırılmıştır.

muhafaza edip yeni bir vatandaşlık, Avrupa vatandaşlığı edinmesi bu nitelikte değildir. Kardâvî'ye göre, Batı vatandaşlığını benimsemenin ardından askerlik hizmetini yerine getirmenin de bir zararı yoktur. Müslüman kardeşlerine silah çekmek zorunda kalma riski, İran-Irak Savaşı veya Körfez Savaşı gibi Müslümanlar arasında yakın zamanlarda meydana gelen savaşlarda da görüldüğü gibi Müslüman dünyada bulunduğu da mevcuttur. Kardâvî, vatandaşlık edinme de dahil olmak üzere entegrasyonu (ama dini kimliği kaybetmeden), Müslümanlar için bundan elde edilecek avantajlar açısından arzu edilir bir şey olarak görmektedir. Muhtemel dezavantajlar Müslümanların bizzat kendileri tarafından aşılmalı ve üstesinden gelinmelidir.<sup>77</sup> Kardâvî'nin görüşü böylece özellikle, asli vatani olan Müslüman ülkenin vatandaşlığına ilave olarak Avrupa vatandaşlığını kazanma durumu söz konusuysa, Avrupa'da vatandaşlık elde etmeyi meşru görmektedir.

Buna benzer bir görüş de Britanya'nın haftalık Müslüman dergisi *Q-News*'in 11-17 Ağustos 1995 sayısında Seyyid Mütevelli Darş tarafından savunulmuştur. Her şeyden önce o, Britanya'da yaşayan Müslümanların Kraliçe'ye Bağlılık Yemini etmesini onaylamaktadır. Ona göre, bu yemin "sadece Müslümanların içinde bulunduğu reel durumun, yani hukuka saygılı ve barışçıl olmanın, dürüst ve saygın bir hayat sürmenin resmi bir dille ifadesinden ibarettir, çünkü içinde yaşadığımız toplumun yapısını teşkil etmesi gereken bu temel ahlaki değerleri Kraliçe temsil etmektedir. Bu yüzden kendilerine İngiliz vatandaşlığı verildiğinde yapıldığı üzere, insanlar Kraliçe'ye Bağlılık Yemini ettiklerinde, onlar ülkenin yasalarına uygun davranacaklarına dair söz vermektedirler. İngiliz vatandaşlığını elde etmek isteyen bir kişi için Kraliyet Ailesi'ne ve ülkeye bağlı olmaktan kaçmanın bir yolu yoktur". Britanya'daki Müslümanların orduya katılmasının ve icap ettiğinde Müslüman kardeşlerine karşı savaşmaya hazır olmasının caiz olup olmadığı sorulduğunda da o, öncelikle İngiliz ordusunun gönüllü askerlerden oluşan bir ordu olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu durumda Müslümanlar buna katılmak zorunda değildirler. "Fakat aynı zamanda, içinde yaşadıkları toplumun bir parçası ve devletin bir vatandaşı olarak içinde yaşadıkları toplumu savunmak onların da temel görevidir. Müslüman ülkelere karşı savaşma durumuna gelince, zaman zaman olduğu

<sup>77</sup> Apud Benomar al-Hasanî 1992-1993, 39-40.

üzere saldırgan bir ülkenin olduğunu düşünelim, Müslüman bir ülkenin başka Müslüman bir ülkeyi zorla ve ülke halkının rızası olmaksızın işgal ettiğini, bu ülkenin Britanya'dan yardım istediğini gördüğümüz takdirde, herhangi bir Müslüman ordu böyle bir saldırganlığı bertaraf etmek üzere yardıma koşmaya nasıl mecbur ise İngiliz ordusundaki Müslümanlar da buna mecburdur. Bu gibi durumlarda herhangi bir sıkıntı yoktur. Ama İslami bir gerekçe olmadan Müslüman bir ülkeye savaşmak için gelirse, o takdirde biz, halihazır şartların ışığında ve İnsan Hakları Beyannamesi uyarınca Müslümanların savaşmaktan kaçınmak için vicdani red gerekçesine dayanmasına izin verildiğini söyleriz. Fakat unutmamak gerekir ki, eğer bir kişi burada bu toplumun bir üyesi ise, bu toplumu savunmak onun görevinin bir parçasıdır".<sup>78</sup>

Ezher Şeyhi Câdulhak Ali Câdulhak daha açık bir şekilde Batı Avrupa'daki Müslümanların hem seçimlerde hem de siyasal parti ve meclislerin üyesi olarak siyasete katılmalarına değinmiştir. Danimarkalı Müslümanların kendisine yönelttiği sorular şu şekilde özetlenebilir: (1) Bir Müslümanın Danimarka'da şehir meclislerinin seçimlerinde aday olmak için laik ya da Hıristiyan siyasi bir partiye üye olması caiz midir (Danimarka'da ikamet eden herkes uyruğuna bakılmaksızın şehir meclislerinin seçimine katılabilir. Müslümanlar da dahil olmak üzere Danimarka vatandaşlığına sahip kimseler de siyasi partilerden birine kayıt yaptırılmaları halinde bu seçimlere aday olarak katılabilirler)? (2) Aynı soru, sadece Danimarka vatandaşlarının katılabildiği parlamento seçimleri için de söz konusudur. (3) Müslümanların Danimarkalı bir siyasi parti lehine oylarıyla seçimlere katılmaları caiz midir? (4) Müslümanların bir veya daha fazla siyasal parti ile, bu parti veya partilerin seçimi kazanmaları halinde Müslümanların yararına belirli tedbirler alacaklarına dair söz verdikleri, buna karşılık Müslümanların da oylarını onlara garanti ettikleri bir antlaşma yapmaları caiz midir?

Ezher Şeyhi cevaplara Mümtahine Suresi'nden, son ayetini Danimarka'da yaşayan Müslümanların konumu ile ilişkilendirdiği bir bölüm nakleterek (60:5-8) başlamıştır: "Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adalet yapanları sever". Bu ayet bir devlette Müslümanlarla gayri Müslimler arasında her türlü toplumsal

<sup>78</sup> "Bilmeniz gereken şey", *Q-News*, 11-17 Ağustos 1995, s. 5.

işbirliğinin mubah olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca, *Mâide Sûresi*'nin 5. ayeti Müslüman bir erkek ile Yahudi veya Hıristiyan bir kadın arasında bir evlilik akdi kurulmasının mübah olduğunu ve Yahudi ve Hıristiyanların yemeğinin, bunu onlardan ister satın alma yoluyla, ister hediye, isterse onların misafiri olarak alsınlar Müslümanlara helal olduğunu göstermektedir. Ezher şeyhi ayrıca Peygamber tarafından kendi takipçileri ile (Yahudiler dahil) Medine kabileleri arasında imzalanan ve içinde Müslümanlardan ve gayri Müslimlerden bir ulusu oluşturan üyeler olarak söz edilen *Medine Anayasası*'nın birkaç maddesine de dikkat çekmiştir. Bu Anayasa siyasi düzeni yapılandıran çeşitli kural ve talimatları içeren 47 maddeden oluşmaktadır. Genel olarak tarihte İslam'ın yayıldığı ülkelerin siyasi ve idari yapıları geniş çapta farklılık göstermiştir. Bu konulara ilişkin kurallar değişmez nitelikteki hükümler kategorisinde değildir; Kur'an'da bunlardan ayrıntılı olarak söz edilmez, bu da onların değişebileceği anlamına gelir.

Biz şimdi dünyanın birçok devletinde kendi ülkelerini yönetmek için birbirleriyle yarışan siyasi partilere sahibiz. Ayrıca Devletin genel şartları içinde üyelerinin özel ve genel menfaatleriyle irtibatlı sosyal, sınıfsal ve siyasal hedefleri yükseltmeyi amaç edinen pek çok ortaklık kuruluşları ve ticari birlikler mevcuttur. Bu yüzden, İslam inancına karşı ve Müslümanların aleyhine olan düzenlemeleri onaylamadığı sürece Müslümanların, yerel meclislerin ve parlamentoların seçilmiş üyeleri olarak bu organizasyonlara katılmasına hiçbir engel yoktur. Onların, İslam'ın yasakladığı bir şeye izin veren ya da İslamın inanç esaslarına ters düşen tedbirleri onaylamaktan sakınmaları gerekir.<sup>79</sup>

Doi gayri Müslim bir devlette orduya katılmayı bir zaruret meselesi olarak nitelendirmektedir. O gayri Müslim bir devlette yaşayan Müslümanlara orduya katılmamayı tavsiye etmeyi ahmaklık olarak görmektedir. İç barışı sağlamak amacıyla ordunun yerleştirildiği her zaman, Müslüman bir asker gayri Müslimlerin elinde Müslümanlara karşı meydana gelecek kötülüklerin önüne geçebilir. Genellikle, savaşlar din için değil, toprak uyuşmazlıkları vs. için yapılır. Bu durumda Müslüman askerler Müslüman bir devlete karşı savaşan gayri Müslim bir devlet dahi olsa kendi ülkesine

<sup>79</sup> Jâdd al-Haqq 'Alî Jâdd al-Haqq (1995), 335-347. Yazarlar, bu önemli kaynağı istifadelerine sunduğundan ötürü meslektaşları Dr. J. Michot (Louvain-la-Neuve)'ya teşekkür ederler.

sadakatlerini göstermelidirler.<sup>80</sup> Doi, aile hukuku konusunda açık bir görüş beyan etmemektedir; şu kadar ki, gayri Müslim devletlerin Müslüman azınlıkların Şahsi Hukuku'na müdahale etmesinin (yukarıda sıraladığı meseleler içinde) "en hassas mesele" olduğunu söylemektedir.<sup>81</sup>

Kalim Sıddiki'nin *The Muslim Manifesto*'su İngiliz toplumuna uyum sağlamayı ve onunla uzlaşma içine girmeyi telkin eden ve Humeyni'nin Rüşdi hakkında verdiği fetvaya karşı çıkan Müslümanları kınamıştır.<sup>82</sup> O ısrarla İslam hukuk sistemini esas alarak evlenme, boşanma ve miras konularında hüküm vermeye yetkili olacak bir *Müslüman Hukuk Komisyonu* kurulmasını savunmuştur. Bu komisyonun kararları İngiliz hukukunca da tanınmalıdır. Nielsen'in de haklı olarak dikkat çektiği üzere *Manifesto*, her şeyin ötesinde propagandacı bir niteliğe sahip olup genç nesli İran'daki İslam Devrimi'ne destek için harekete geçirmeyi amaçlamaktadır. Onlar seksenli yılların başlarında *Union of Muslim Organisation of the United Kingdom and Eire* (UMO: *Birleşik Krallık ve İrlanda Müslüman Kuruluşlar Birliği*)'nin<sup>83</sup> İngiliz Hükümetinden talep ettiklerini benimsediler. İngiliz avukat Sebastian Poulter'in Büyük Britanya'da İslam aile hukukunun tanınması ihtimalinde hem teknik hem de temel problemlerini tahlil ettiği bir çalışması dışında o zamandan beri bu birlikten çok az şey duyulmuştur.<sup>84</sup> Poulter tarafından tartışılan problemlerin ışığında bakıldığında, Avrupa Birliği ülkelerinde İslam aile hukukunun resmi olarak tanınması kabul edilemez bir ihtimaldir. Bununla birlikte mümkün olan bir ihtimal, İslam hukukunun temel esasları konusunda tavsiyede bulunabilecek ya da ihtilafli konularda tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak her iki tarafında da takip edeceği/veya kabul edeceği kararlar önerebilecek İslam ulema konseylerinin kurumsallaştırılmasıdır.<sup>85</sup> Aslında biz bunun gerçek-

<sup>80</sup> Doi 1992, 113-135.

<sup>81</sup> Doi 1992, 126.

<sup>82</sup> Sıddiki'nin *The Muslim Manifesto*'suna karşı Müslüman çevrelerden de aynı düzeyde eleştiriler yöneltilmiştir. Bk. Raza 1993, 104.

<sup>83</sup> UMO, *why Muslim family law for British Muslims* (İngiliz Müslümanları için niçin İslam aile hukuku)? London 1983.

<sup>84</sup> İngiltere Müslümanları için ayrı bir İslam ahvâl-i şahsiye hukuku sistemi talebi için bk. C. Mallat and J. Connors (ed.), "Islamic Family Law", London 1990, 147-166.

<sup>85</sup> Vgl. M.I.H.I. Surty, *The shari'a family law courts in Britain and the protection of women's rights in Muslim family law with special reference to the dissolution of marriage at the instance of the wife*, Muslim Education Quarterly" 9 (1991), 59-68 içinde.

leşmekte olduğunu görüyoruz. Böylesi İslami “mahkemeler” yıllardır Batı Avrupa’da dini Yahudi Hukuku esaslarına göre benzer fonksiyonları icra eden mevcut rabbani (haham) mahkemelere paralel olarak görülebilir. Fransa’da son zamanlarda yapılan bir araştırmanın da gösterdiği gibi, İslami arka plana sahip ülke sakinlerinin büyük çoğunluğu Müslüman vatandaşlara özgü ayrı bir İslam aile hukuku kanununun çıkartılmasına karşı çıkmaktadırlar. Bu fikir, ankete katılan kişilerin sadece %17’si tarafından desteklenirken, %78’i evlenme, boşanma ve diğer aile hukuku konularını düzenleyen böyle ayrı bir kanuna karşı çıkmaktadır.

Uzun yıllardan beri Paris’te çalışmakta olan bir din alimi Muhammed Hamidullah dil, soydaşlık vs. temelinde dayalı her hangi bir vatandaşlık şekline karşı çıkan daha radikal bir görüşü benimsemiştir. O “İslam’da, hayat felsefesinin müşterekliği vatandaşlığın temelini oluşturur (İslam’ın kendisi bu hayat felsefesi olmaktadır) demektedir.<sup>86</sup> Bununla birlikte Müslümanlar bu bölgeler üstü ve ırklar üstü kardeşliği yetersiz bir şekilde benimsemişlerdir. Ayrıca onlar İslam’a aykırı vatandaşlık ilkelerine de sahiptirler. Bugün vatandaşlık edinmek bütün “uluslar” arasında uygulanmaktadır. Fakat yeni bir dil, yeni bir deri rengi, yeni bir anavatan içinde vatandaşlık edinmek az çok küçültücü bir feragat şekli olmadan imkânsız olup bu, yeni bir ideolojiye gerçek anlamda bir bağlılık değildir. Başkalarının (yani gayri Müslimlerin) arasında vatandaşlık esas itibarıyla kaçınılmaz bir tabiat kazasıdır, “İslam’da ise münhasıran ferdin irade ve seçimine dayalı (yani İslam akidesine inanmakla oluşan) bir meseledir”.<sup>87</sup>

Benzer anlamda Raza da şöyle söylemektedir: “Her Müslüman iki dizi kimliğe sahip olmalıdır. Birincisi Allah’a, Peygamber’e ve İslam’a olan aidiyettir. Bu kimlikle Müslüman, *ümme* (camiaya), ulusal veya uluslar arası sınırlamalardan bağımsız olan küresel İslam camiasına bağlanacaktır. (...) İslam’a göre önce *ümme* (İslam camiası) var olur, sonra bundan İslam devleti meydana gelebilir. İkinci kimlik dizisi, Müslümanların vatandaşı bulunduğu devlete ait olan kimlikleridir. Müslümanlardan ikamet ettikleri ülkenin iyi vatandaşları olmaları ve oranın kanunlarına riayet etmeleri beklenir”.<sup>88</sup> Raza kendi yaşam koşullarını iyileştirmeleri için Müslümanları

<sup>86</sup> Hamidullah 1992, 153-154.

<sup>87</sup> Hamidullah 1992, 154.

<sup>88</sup> Raza 1993:...

siyasal katılıma yönlendirmektedir. Ayrıca o, bir Müslüman olarak Nazi Almanya’sında Yahudilerin maruz kaldığı biçimde zulme maruz kalma ihtimalini de tartışmaktadır. Ona göre bu durumda Müslümanın önünde üç seçenek vardır: Göç etmek, siyasi sistemi yoluyla devlete karşı savaşmak ya da “yasal yollardan siyasi bir mücadele sürdürmek”. Ama “Britanya’da birinci ve üçüncü seçenek uygulanabilir değildir, çünkü hiçbir Müslüman, Nazilerin Yahudilere yaptığı zulme maruz kalmamaktadır. Bu seçenekler İngiliz Müslümanları’nın geldiği birçok Müslüman ülkede de uygulanabilir niteliktedir.”<sup>89</sup>

Son olarak, Hamîşî’ye göre gayri Müslim bir ülkenin vatandaşlığını benimseyen Müslüman, kendi vasıfları ve kabiliyetlerinden ana vatanını mahrum bıraktığı gibi, sonucu dinden çıkmaya varacak şekilde çocuklarınınkinden de mahrum bırakmaktadır. Onun kendisi veya çocukları askerlik hizmeti yapmaya ve bunun sonucu olarak diğer ülkelerdeki Müslüman kardeşleriyle savaşmaya mecbur kalabilir. Ayrıca vatandaşlık edinmek yabancı hukuk kurallarını kabul etmek anlamı da taşımaktadır. Ama bu hukuk Kur’an’da Allah’ın emri ile Müslümanların bağlılıklarını göstermelerini gerektirdiği belirtilen Tağût ile bir tutulmalıdır.<sup>90</sup> Üstelik vatandaşlık edinmek, kâfir bir milleti güçlendirmek anlamına gelir ki, bu Peygamber tarafından yasaklanmıştır.<sup>91</sup> Bu yüzden vatandaşlık edinmek dini açıdan reddedilmek zorundadır. Bu aynı zamanda Paris’te yayımlanan ve yazarının vatandaşlık edinmeyi dinden çıkmak ve hıyanet olarak nitelendirdiği bir fetvanın da görüşüdür.<sup>92</sup>

Son zamanlarda Hollanda’da yaşayan Faslı imamları irşat amacıyla yayımlanan bir çalışma, “vatandaşlık edinmenin Hollanda’da da yaşayan Faslı Müslümanlar arasında dini söylemin önemli bir konusu olduğunu göstermektedir”.<sup>93</sup> Bu çalışma dört ünlü imamın görüşlerine atıf yapmaktadır. Birincisi, daha önce sözü edilen imam Hamîşî ile aynı nitelikte değerlendirildi-

<sup>89</sup> Raza 1993, 84-85.

<sup>90</sup> Yazar Nisâ Suresi takriben 63. (?) ayetini aktarmaktadır [Tam ayet numarası 60, çev.]: “Yuridüne an yetehâkemü ile’t-tâğûti ve kad umirü en yekfurü bihi”. Bu ayet yirmili yıllarda Fransız vatandaşlığını benimseyen kişileri mürted olarak niteleyen din bilgileri tarafından da iktibas edilmiştir (Bk. Benomar al-Hasanî 1992-1993, 36; ayrıca bk. Al-Jazâ’iri 1989, 40).

<sup>91</sup> Khamîşî 1994, 458-63.

<sup>92</sup> Al-Jazâ’iri (1988).

<sup>93</sup> Rimmelenkamp (1995).

rilebilir<sup>94</sup> ki, onun vaazlarını yayımlanmış olarak elde etmek mümkündür. Diğer üç imam vatandaşlık edinmenin cevazına yaklaşımları açısından farklılık göstermektedirler.<sup>95</sup> Bu görüşlerden ortaya çıkan argümanlar şu noktaları içermektedir: (1) Vatandaşlık edinmek sadece İslam inancını yayma amacıyla caizdir. Ama, bu daha çok dünyevi özellik taşıyan amaçlarla olursa, bu otomatik olarak dinden çıkma anlamına gelmez, özellikle de söz konusu kişi kendisinin ve çocuklarının İslami kimliğini koruyabiliyorsa (1990). İslam evrensel bir dindir. Vatandaşlık edinmek Müslümanlara İslam inancının Müslüman dünyanın dışında yayılmasına katkıda bulunma imkanı verir (1992, 1993). (2) Vatandaşlık edinmek sadece kağıt üstünde olan bir meseledir. Bunun söz konusu kişinin (içsel) İslami kimliği üzerinde esaslı bir etkisi yoktur (1991). Bu Kur'an ve Sünnet tarafından yasaklanmış değildir (1992). (3) Vatandaşlık edinmek, bir zaruret durumunda kağıt üzerinde bir mesele olarak kabul edilebilir. Gerçek anlamda vatandaşlık edinmek, diğer yönleriyle birlikte dini terketme anlamı taşıdığı için, yasaktır (1992). (4) Vatandaşlık edinmenin olumlu sonuçları olumsuz etkilerinden fazladır. Bu yüzden İslam Hukukunun temel bir kaidesine göre bu caizdir (1993).

Hollanda'da yaşayan Faslılar hakkında yapılan 1979 tarihli sosyolojik bir çalışma, sekiz maddelik bir Gutman ölçeği içermektedir ki, bu yalnızca asli kültür özelliklerinin bir değerlendirmesini değil, aynı zamanda bir Hollanda kültürel modeli yönündeki değişim cazibesinin derecesini de ortaya koymaktadır. Analiz sonuçları şunu göstermektedir: "Faslı bir kızın Hollandalı bir erkekle evlenmesi kabul edilmesi en zor maddedir. Bundan sonra gelen madde ise vatandaşlık edinmektir. Vatandaşlık edinmeye karşı çıkılmasının gerekçesi milliyetçilik ve dindir; 'biz Arabız' ve 'biz Müslümanız' gibi cevaplar sıkça verilmektedir. Öte yandan vatandaşlık edinmeye karşı çıkmayanlar bu tür bir adımın sırf araç olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte ve gerçek hissiyat ve kimliğin vatandaşlıktan bağımsız olarak sabit olduğuna vurgu yapmaktadırlar".<sup>96</sup> Aynı çalışma

<sup>94</sup> Aynı eser, 82-86.

<sup>95</sup> Biz Rimmelenkamp'ın bu imamların adlarından, onlar görüşlerini kamu oyuna açıkladıkları sırada Amsterdam'da yaşayan Faslı Müslümanlara yönelik yayın yapan haftalık yerel radyo programının kesin yayın tarihlerinden ve hatta bu radyonun adından niçin söz etmediğini anlayabilmiş değiliz (Krş. Rimmelenkamp 1995, 86-91).

<sup>96</sup> Shadid, 1979, 216.

bir yönden Hollanda'daki Faslıların (hem kendisi hem de başkaları için) vatandaşlık edinmeyi onaylamayışları, diğer yandan da kadının özgürleşmesini, kadın ve erkeğin aynı ortamda karışık olarak bulunmalarını, Hollandalı kadınla evlenmeyi ve kadının batılı tarzda giyinmeyi benimsemesini onaylamayışları arasında yakın bir korelasyon (doğru orantı) bulunduğunu göstermektedir.<sup>97</sup>

## LİTERATÜR

- Arnaut, M.M: Islam and Muslims in Bosnia 1878-1918: Two hijras and two fatwas. *Journal of Islamic Studies* 5(1994), 242-253.
- Bencheikh, S: La formation théologique pour les musulmans. In: *La convivance entre chrétiens en musulmans dans les pays méditerranéens*. Séminaire de travail
- Benomar al-Hasanî, F: *al-Tajannus bayna'l-ittijâh al-fiqhî wa-'l-bu'd al-hadârî*. Tétouan, Jâmi'ât 'Abd al Mâlik al-Sa'dî (Shu'bat al-Dirâsât al-İslâmiyya), 1992- 1993, 46 pp. (Mémoire de Licence written under supervision of al-Amîn Bûkhubza).
- Christie, C.J: The Rope of God: Muslim Minorities in the West and Britain. *New Community* 17(1991), 457-466.
- Fierro, M.I: La emigración en el Islam: Conceptos antiguos, nuevos problemas. *Awrâq* 12(1991), 11-41.
- Foblets, M.C: De erkenning en de gelijkstelling van de islam in België: enkele actualiteitsvragen in de afwachting van een definitieve wettelijke regeling. S.W.E.
- Gozlan, M: *L'Islam et la République*. Paris: Belfond, 1994.
- Gräf, E: Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum. *Welt des Islams*, Neue Serie, vol. 8, 1963, 89-130.
- Harvey, L.P: Crypto-Islam in Sixteenth-century Spain. In: *Actas. Primer Congreso de estudios árabes e islámicos*. Madrid 1964, 163-185.
- Ibn al-Hâjj al-Sulamî, Muhammad ibn al-Fâtîmî: *Is'âf al-ikhwân al-râghibîn bi-tarâjim thulla min 'ulamâ' al-Maghrib al-mu'âsirîn*. Casablanca, Matba'at al-Najâh al-Jadîda, 1992.
- Ibn al-Siddîq, 'Abd al-'Azîz ibn Muhammad: *Hukm al-iqâma bi-bilâd al-kuffâr wa-bayân wujûbihâ fi ba'd al-ahwâl*. [Tangiers, Matâbi' al-Bûghâz, 1985].
- Jâdd al-Haqq, 'A.J: *Buhûth wa-fatâwî islamiyya fi qadâyâ mu'âsira*. Vol. 4, Cairo, Al-Azhar, 1995.

<sup>97</sup> Aynı eser, 245.



- Jazâ'iri, Muhammad ibn 'Abd al-Karîm: *Tabdîl al-jinsiyya ridda wa-khiyana*. [Paris], no publisher mentioned, [1989], 216 pp.
- Kattânî, 'AM. al-: *AI-Aqalliyyât al-islamiyya fi'l-'âlam al-yawm*. Makka, Maktabat al-Manâra, 1988.
- Kepel, G: *Les Banlieues de l'Islam*. Paris, Editions du Seuil, 1987.
- Kepel, G: *A l'Quest de Allah*. Paris: Editions du Seuil, 1994.
- Kepel, G: *The Revenge of God. The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. transl. Alan Braley, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- Khamlîshî, 'Abd Allâh al-Tâ'î al-: *AI-Janna wa-tarîquhâ al-mustaqîm wa-l-nar wa-tarîquhâ al-dhamîm*. Rotterdam: Masjid al-Nasr, 1995, 727 pp.
- Koningsveld, P.S. van: Some Religious Aspects of the Acheh-War as Reflected in Three unpublished Arabic Documents. In: W.A.L. Stokhof and N.J.G. Kaptein (eds.), *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*. Jakarta 1990, 87-97.
- Koningsveld, P.S. van: Between communalism and secularism. Modern Sunnite discussions on male head-gear and coiffure. In: J. Platvoet and K. van der Toorn (eds.), *Pluralism and Identity. Studies in ritual behaviour*. Leiden: Brill, 1995<sup>1</sup>, pp. 327-345.
- Koningsveld, P.S. van: Muslim slaves and captives in Western Europe during the Late Middle Ages. *Islam and Christian-Muslim Relations* 6(1995<sup>2</sup>), 5-23.
- Koningsveld, P.S. van: and G.A. Wiegers, The Islamic statute of the Mudejars in the light of a new source. *AI-Qantara. Revista de Estudios Arabes* (Çıkmak üzere 1996).
- Lewis, B: *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*. Paris, Fayard, 1988.
- Lewis, B: La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman: réflexions juridiques et historiques. In: B. Lewis and D. Schnapper (eds.), *Musulmans en Europe*, Poitiers: Actes Sud, 1992, pp. 11-34.
- Löschner, H: *Staatsangehörigkeit und Islam*. Erlangen, 1972.
- Mahler, O: Religiöse Unterweisung für türkische Schüler muslimischen Glaubens in Bayern. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 35(1989) 3, 381-397.
- Mannûnî, M. al-: *AI-Masâdir al-'arabiyya li-ta'rikh al-Maghrib*. AI-Fatra al-mu'asira 1790-1930. Rabat, Kulliyat al-Adâb wa-'I-'Ulûm al-Insâniyya, 1989.
- Manssoury, F. EI-: Muslims in Europe: the lost tribe of Islam? *JMMA* 10(1989)1: 63-84.
- Masud, M.K: Being a Muslim in a non-Muslim polity: Three alternative models. *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 10(1989), 118-28.
- Masud, M: The obligation to migrate. The doctrine of Hijra in Islamic law. In: D.F. Eickelman and J. Piscatori (eds.), *Muslim travellers: pilgrimage, migration and religious imagination*, London, 1990, 29-49.

- Mu'nis, H: (ed.). *Al-Wansharisî, Asnâ'l-matâjir fi bayân ahkâm man ghalaba 'alâ watanihi al-nasârâ wa-lam juhâjir*. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*. Madrid 1957, 129-91.
- Nielsen, J: A Muslim agenda for Britain: some reflections. *New Community*, 17(1991), 467-475.
- Peters, R: *Islam and colonialism. The doctrine of Jihad in Modern History*. 's Gravenhage: Mouton, 1979 (Ph.D.-dissertation University of Amsterdam).
- Poston, L: Islamic da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Raza, M.S: *Islam in Britain. Past, Present & Future*. Leicester: Volcano Press, 1992; 1993 (2<sup>nd</sup> edition).
- Remmelenkamp, P: Marokkaanse moslims in Nederland. Naturalisatie en het behoud van de religieuze identiteit. *Religieuze Bewegingen in Nederland* 28(1995), 79-97.
- Ruthven, M: *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Wrath of Islam*. London: The Hogarth Press, 1991.
- Sadan, J: "Community" and "Extra-Community" as a legal and literary problem. *Israël Oriental Studies* 10, 1980, 102-115.
- Salem, G: *De Dakar á Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Etude socio-géographique du commerce sénégalais en France*. Ph. D. dissertation, EHESS, Paris, 1981.
- Shadid, W.A: *Moroccan workers in the Netherlands*. Leiden: Leiden University, 1979 (Ph.D. dissertation).
- Wiegers, G.A: *Islamic literature in Spanish and Aljamiado*. Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors. Leiden: Brill, 1994.