

CITATION

Kamali, Mohammad Hashim. Translated by: Ercan Eser in to Turkish "Citizenship: an Islamic Perspective" *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*. 3,3 (2013/3), pp. 133-171.

## Kamali, Mohammad Hashim

Citizenship: an Islamic Perspective, Journal of Islamic Law and Culture. Vol.11, No.2, May 2009.

### İslami Bakış Açısıyla Vatandaşlık Kavramı

Çev:Ercan ESER

Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

#### Özet

Modern/Çağdaş bağlamda vatandaşlık, milli devletin fonksiyonlarıyla ve etkisiyle paralel olarak gelişmiştir. Bir yönetim sistemine, ülkeye ve siyasi topluma ait olma anlamındaki İslami algılar/görüşler Kur'ân ve hadislerde mevcuttur. *Dârul-islam* ve *dâru'l-harb* (İslam ülkesi ve savaş ülkesi) fikri etrafında oluşan hukukla birlikte bu kavramlar ele alınıp düşünüldüğünde meselenin anlaşılması zorlaşmaktadır. Bu makalenin asıl amacı, İslâm'ın vatandaşlık hakkındaki görüşünü modern/çağdaş bağlamıyla ele almaktır. Ayrıca İslâm'ın emredici hükümlerini genel olarak daha az yardımcı olma eğilimindeki eski kavram ve ilavelerinden soyutlama teşebbüsünde bulunmaktadır.

Hazırladığım bu çalışma resmin bir yönüdür. Diğer yönü ise temel anlamıyla, *dâru'l-İslâm*'daki ikamet ve iskân konusundaki fıkhi kuralların günümüz İslam ülkelerindeki vatandaşlık ve göçmenlik yasalarından daha az kısıtlayıcı olduğunu ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** Ulus devlet, ikametgâh, ülke; Kur'ân, Hadis; vatan, haklar ve sorumluluklar.

liyetçilik söylemleri, İslâm'ın eşitlik ve adalet konusundaki temel ilkeleri ile daha az uyumludur. Vatandaşlık konusu fıkıh kitaplarında çok az irdelenmiştir. Hatta vatandaşlık fikrinin İslam hukukunda açıkça tanımlandığını söylemek güçtür. Vatandaşlık konusunda özel literatürün olmamasından dolayı müellifler/yazarlar

KANYAKÇA

Kamali, Mohammad Hashim. Çev: Ercan Eser "İslami bakış açısıyla vatandaşlık kavramı" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3,3 (2013/3), ss. 133-171.

Siyasi tarihte vatandaşlık; güçlünün hayatta kalmasına müsaade eden sistemden anayasal sisteme geçişi veya normalde medeni toplum olarak bilinen hukuk kuralını ifade eder.

"Citizen - vatandaş" kelimesi 1789 Fransız devrimine kadar resmi olarak ortaya çıkmış değildir. Ancak uygulamada, vatandaşlık bir ülkedeki bütün halkın daima genel ve eşit haklara sahip olduğu anlamına gelmez.

Müslüman yazarlar, milliyetçiliğin ve ulus devletinin Müslümanların birleşmesine daima ters olduğunu ve İslâm'la çatıştığını düşünürler. Bazıları ise İslâm'la milliyetçilik arasında kendidiliğinden içsel/doğal bir çatışma olmadığını ifade ederler.

Temel vatandaşlık düşüncesi İslâm'a yabancı olmamasına rağmen aşırı mil-

fıkıh kitaplarında vatandaşlık konusunu *dâru'l-islâm* kavramı etrafında ele alırlar. Vatandaş kelimesini Müslüman toplumun ferdi/üyesi şeklinde tanımlarlar. *Dâru'l-islâm*'da ikamet eden bir kimse vatandaşdır, *dâru'l-harb*'te ikamet eden kimse de *dâru'l-islâm*'a hicret etmediği ve ülkenin sınırlarında yaşamadığı sürece yabancıdır.<sup>01</sup>

Müslüman yorumcuların çoğu bu görüşe katılırlar. Vatandaşlık İslam Hukukunda (şerât) kabul görmemiş, ilk dönem İslam hukukçuların eserlerinde önemli bir konu olarak ele alınmamıştır. Sadece yirminci yüzyılın ilk yıllarında Arap yazarlar ve hukukçular konuyu konuşmaya başlamışlardır. Bu yazılarda bile konunun kapsamlı bir şekilde ele alındığını söylemek zordur. Genel olarak, İslâm'a inanan ve *dâru'l-islâm*'da ikamet eden kimsenin İslam devleti vatanı olduğu görüşü kabul edilmiştir.

Vatandaşlığın İslam'daki, eşdeğer anlamı meşhur Medine Anayasasına (623) kadar uzanabilir. Alanında ilk olan bu belge Medine şehir devleti ve yeni toplumun (*ümme*) temellerini atmıştır. Medine'nin yerlilerine, kabilelerine ve yeni göç etmiş olanlara (*muhâcirûn*) koruma güvencesi/emân verilmiş, birbirlerine ve Medine site devletine karşı hak ve sorumluluklar yüklenmiş klasik İslâmî görüş şudur: Müslüman toplumun bir ferdi, Kur'an düzeni içindeki kimliğini, hem şeriatın emrine ve hem de hukuk normlarına bağlı Müslüman ve *ümme*'nin bir ferdi

olarak bulur. Ancak ben henüz bu görüşü benimseyemedim. Siyasi birlik olarak *ümme*'nin parçalanması Osmanlı halifeliğinin 1924'te kaldırılması ile hızlandığı görüşü de dahil bu görüş, tarihî değişimlerden kaynaklanmaktadır.

Modern vatandaşlık kavramını mevcut olmayan bir sisteme dayandırmak bana göre gerçekçi olmayan, hatta imkânsız gibi görünen bir yaklaşımdır. Ulus devlet kaçınılmaz bir gerçek haline gelmiştir. Bildiğimiz şey çoğunluğu ulus devletlerden oluşan 56 Müslüman ülkenin var olduğudur. Bunlar ne siyasi olarak birlik halindedirler, ne de işbirliği düzeylerini korurlar. Genel vatandaşlık kavramının, ülkede ikamet eden herkesi kapsayacağını gösteren yeteri kadar kanıt olduğu söylenebilir. Müslüman toplumun *ümme* ismi altındaki tarihi birliği çoklu ulus devletlere bölünmesinin aksine şu an devam ediyor. Bu devletlerin menşei ne İslam'da ve ne de *ümme* kavramı içerisinde bulunmaz. Bunların kaynağı özellikle 1789 Fransız devrimiyle ilgili on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesinde yatmaktadır.

Geçmişte, dünyanın *dâru'l-islâm* ve *dâru'l-harb* diye tarihi ayrışması ve zimmilere (Müslüman ülkedeki gayr-ı Müslimler) biraz daha az eşitlikçi muamele yapılması, Müslüman güçlerin askeri ve siyasi üstünlüğünü yansıtır. Fıkıhî kurallar bu durumdan tamamen bağımsız değildir. Bu bakımdan fıkıh kuralları içerisinde yer alan bazı metinlerin/ifadelerin kaynaklar ışığında yeniden gözden geçirilmesi zorunlu hale gelmiştir.

01. Citizenship: an Islamic Perspective Mohamad Hashim Kamali Journal of Islamic Law and Culture. Vol.11, No.2, May 2009, 121-153 Cf. Taqî al-Dîn al-Nabhâni, Muqaddimat al-dustûr (n.p., Kuwait 1964), 23-24.

Müslüman dünyada siyasi organizasyonun temel birimi olan ulus devlet, analizin temel yapısı olarak ele alınmıştır. Belki de ulus devletini Kur'an'ın şu beyanının tezahürü olarak görmek doğru olabilir. "...Birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır." (Hucurât, 49/13).

İslam hukukunda özellikle İslam ülkesindeki *gayr-ı Müslim* vatandaşlara nispetle (referansla) vatandaş haklarının yeterli olarak korunması tartışma konusudur. İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliği açıkça ilahi din olarak kabul eder. Mevdudi gibi bazı yazarlar tarafından vatandaşlığın hukuki yapısını belirlemede yine de İslam inancını kabul etmek baskın faktör olarak muamele görmüştür. Bu tamamen yanlış bir düşüncedir. Zira Kur'an diğer büyük dinlerin doğruluğunu kabul eder ve din hürriyetini o dinlerin mensuplarının temel hakkı olarak savunur. Bu bakımdan *gayr-ı Müslim* bir kimsenin tam bir vatandaş olamayacağına dair görüşün hiçbir temeli yoktur.

İslâm'ı kabul etmek bir kişinin vatandaşlık kazanması için hala yeterli olabilir. Ancak, özel anlamda kişinin *gayr-ı Müslim* olması vatandaşlık için belki de yeterli olmaz. Bir *gayr-ı Müslim* aynı şekilde yurttaşlık ve ikametgah gibi diğer gerekçelerle vatandaşlığa hak kazanabilir. İslam hukuku (şeriat) hiçbir ayırım yapmaksızın her insana adalet önünde yargılanma ve bir dizi temel hak ve özgürlükleri koruma hakkını verir.

İslam hukukçuları ve farklı fıkıh mezhepleri arasında detaylar konusunda büyük bir ayrılık vardır. Çünkü fıkıh kuralları skolastik dönemin önde gelen âlimleri tarafından geliştirilmiştir. Bu çalışmalar kendi zamanlarının genel şartlarından etkilenmiştir. Zimmi hakları ile ilgili bu kurallardan formüle edilmiş bazı hükümler ayrımcı olma eğilimindedir, ancak günümüz hukukçuları İslam dünyasında mevcut realiteler ışığında farklı bir çizgi takip ederler.

Günümüzün Müslüman toplumlarında devletler ve hükümetler, önceden olduğu gibi, sadece dinî esaslar üzerine yapılandırılmamıştır. Demokrasi ve anayasacılık vatandaşın temel hak ve sorumluluklarına yeni bir önem kazandırmıştır. Yirminci yüzyıl İslam hukukçularının eserlerinde/çalışmalarında bu değişiklikler düzenli olarak yansıtılmıştır. Kur'an ve Sünnet'te benimsendiği gibi eşitlik ve adaletin daha yüksek hedefleri/amaçları doğrultusunda vatandaşın hak ve sorumluluklarının yeniden gözden geçirilmesini ve yeniden inşa edilmesini Müslüman ve *gayr-ı Müslim* herkes savunur.

### 1.Kavram ve terminoloji

Türkçe karşılığı vatandaş olan "citizen" terimi latince şehir "city" anlamına gelen *civitas* sözcüğünden türemiştir. Vatandaşlık fikrini ilk defa keşfeden ve uygulamasını yapan eski Yunanlılardı. Onların toplumu *polis* veya şehir devletine dayanırdı. Aristo insanın siyasi bir varlık olduğuna, bu bakımdan *polis*'e katılım olmadan tam potansiyeline kavuşamayacağına inanır. Ancak *polis*'e katılım fırsatı herkesi kapsamamıştır. Kadınlar, çocuklar,

yerleşik yabancılar, bazı işçiler ve köleler vatandaş olarak kabul edilmemiş ve böylece yasal ayrıcalıkların dışında kalmışlardır. Aristo'ya göre vatandaş ile vatandaş olmayan arasındaki temel ayrım karar verme işine ve görev yapmaya katılmaktır. Ayrıca şunu da ilave eder: Kişi görev yapma ve polis işlerine katılmaya hak kazanır kazanmaz devletin vatandaşı olarak kabul edilir. Vatandaşlık Roma'da, Roma vatandaşlarının siyasi veya medeni haklarını ayırmaya sebep olan temel kriterdi. Vatandaşlık, fethedilen ülkelerin halkına sadece kısımlar ve kademeli olarak uzanıyordu.<sup>01</sup>

Vatandaşlık kuşkusuz kompleks bir fikir olup geniş bir anlamlar yelpazesini ifade eder. Hatta öyle ki onun basit veya geniş kapsamlı bir tanımı yapılamaz.<sup>02</sup> Bir kavram olarak vatandaşlık aynı zamanda dinamik ve evrimseldir. Bu kavram toplumdan topluma değişebilen eğilim gösterir, zaman ve mekana bağlı değişikliklere açıktır. Vatandaşların elde ettikleri haklar, temel olarak siyasi niteliktedir ve toplumun siyasi hayata katılımını gerektirir. Halihazırda o hakların, bilhassa kanun yapan kurumlara katılma ve yöneticisini seçme hakkı, kamuoyunda tartışmak suretiyle sosyal önceliklerin belirlenmesine katılma ve ifade özgürlüğünü kullanma hak-

01. Cf. Nawaf Salam, "The Emergence of Citizenship in Islamdom" (1997) 12 *Arap Law Quaterly* 125-126.

02. Cf. Partington, M. "citizenship and Housing" in Robert Blackburn (ed.), *Rights of Citizenship* (Mansell, London 1993) 124; Hatham Manna, *Citizenship in Arap Islamic History*, Manar Wafa and Wasim Wagdy (trs.) (Cairo Institute for Human Rights Studies, Cairo, 1996) 18.

larından ibaret olduğu söylenebilir.<sup>03</sup>

Vatandaşlık devletle birey arasındaki ilişkinin bazı kritik yönlerini tanımlar.<sup>04</sup> Çağdaş hukuka göre vatandaşlık, kan bağı veya doğum yeri esasları üzerine bina edilmiştir. Ayrıca vatandaşlığa kabul vatandaşlığın elde edildiği temel olarak kabul edilir. Modern vatandaşlık bütün vatandaşlara kanun önünde eşit olmayı sağlamış, bütün imtiyazlı gurup veya kalıtsal formları elimine etmeyi hedeflemiştir.

Bireyin aidiyet ve bağlılık düşüncesine sahip olduğu guruplar münasebetiyle Kur'an'da *ümme*t ve *kavim* kavramlarına atıflar görülür. Medineli ilk Müslüman topluma Allah yolunda ve haksızlığa karşı savaşı sürdürmeye izin veren ayette vatana ve aileye atıfta bulunulmuştur. "Yurtlarımızdan (ديارتنا) çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz halde Allah yolunda neden savaşmayalım?" (Bakara, 2/246) Başka yerde ayet tekrar bu faktörlere işaret ediyor ve bu vesileyle şu kimselere adil davranmayı ve iyilik yapmayı emrediyor: "Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan (دياركم) çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz.." (Mumtehine, 60/8) Keza Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygambere şu ifadelerle hitap edilir. "Hatırla ki İbrahim şöyle demişti: "Rabbim! Bu şehri (البلد) (Mekke'yi) emniyetli kıl.." (İb-

03. Keith Ewing, "Citizenship and Employment" in Blackburn (n3) 99.

04. Waqar Ahmad and Charles Husband, "Religious Identity, Citizenship and Welfare. The Case of Muslims in Britain" (1993) 10 *American Journal of Islamic Social Science* 216.

rahim, 35/14) Manzarası, meyvesi ve güvenliği ile yakınlık anlamı vurgulanan bir yere ait olma fikri yine bir ayette şöyle tasvir edilir: “İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emîn beldeye (البلد الامين) yemin ederim ki..” (Tîn, 95/1-3) Yine Hz. Peygambere hitap eden bir ayette bir kimsenin beldesine bağlılık duygusu ilahi yeminin nesnesi olduğu zaman daha fazla vurgulanır. O surede “البلد” kelimesi geçmektedir.:” Andolsun bu beldeye , ki sen bu beldedesin ve and olsun babaya ve ondan meydana gelen çocuğa. “ (Beled, 90/1-3)

Ebeveyn-çocuk arasındaki bağ vatan anlamına gelen “beled” kavramı içinde açıkça okunur, hatta ona ait olmanın sonucu olarak hürriyet/özgürlük de sevilir. Bu ifadeler ile, bu surenin Mekki sure olduğu anlaşılır ki, orası Hz. Peygamber’in ailesinin ve kendisinin ikamet ettiği yerdir. Hz. Peygamber doğduğu yer olan Mekke’ye olan sevgisini her fırsatta ifade etmiştir. İbn Abbas’ın naklettiğine göre o, Mekke pazarının yakınında Hazvara denilen yerde bir an durup Mekke hakkında şöyle demiştir: “ Allah’a yemin olsun ki, sen Allah katında bütün yerlerin en hayırlısı ve yeryüzünde benim için en sevimsisin. Burada ikamet edenler beni buradan çıkarmamış olsalardı seni terk etmezdim.”<sup>01</sup>

Yorumcular şu sonuca ulaşmışlardır: Müslümanların kendi vatanlarından zorla çıkarılmaları Kur’an’ın cihad ve silahlı mücadeleyi onaylamasının temel gerekçesidir. Hz. Peygamber’in (s.a.v) Mekke’de kaldığı ve İslam’ı barışçıl

01. İbn Mâjah, *Sunan İbn Mâjah* (Çağrı Yayınları, İstanbul 1401/1981), Hadith No.3108

yollarla tebliğ ettiği 12 yıllık süre içinde buna izin verilmedi. Sadece Müslümanların, zulme maruz kaldıkları ve kendi vatanlarından kovuldukları zaman cihad yapmalarına izin verildi.

#### I. İslami vatandaşlık düşüncesi

İslam’ın dikkate alınması gereken genel özelliklerinden biri de eşitlik standartlarının kabile, millet ve ulus devleti özelliklerini aşan evrensellik iddiasıdır. Çünkü İslam, milliyetçiliğin temellerini oluşturan bütün ırk, etnik ve kalıtsal kriterlere dayanan ayrımcılığı reddeder. İslam’da bir kimsenin diğerine üstün olabileceğinin yegâne ölçüsü Allah bilinci ve takvadır.

Kur’ân, insanların doğduğu ve ikamet ettiği yere aidiyet gerçeğini ifade etmesine rağmen vatandaşlığa doğrudan atıfta bulunmaz. Bu belki de modern zamanlardaki vatandaşlığın sınırlayıcı yapısının üzerinde belirli bakış açısının bir göstergesidir. Kur’ân, vatandaşlık konusunu belirsiz olarak bırakmış olabilir. Ancak ilk yaratılış evresinde insan, Kur’ân’da Allah’ın halifesi olarak yüceltilir. (Bakara, 2/30)

Aşağıdaki ayet, din ve ikamet in vatan vatandaşlığın temel prensiplerinden/gereklerinden olduğu gerçeğinin kanıtı olarak sıkça tekrar edilir. “Doğrusu inanıp hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihat edenler ve muhacirleri barındırıp onlara yardım edenler, işte bunlar birbirinin dostudurlar. İnanıp hicret etmeyenlerle, hicret edene kadar sizin dostluğunuz/velayetiniz yoktur.” (Enfal, 8/72)

Bu ayetteki velayete atıfta bulunulması tefsirciler arasında tartışma konusu olmuştur. Ayetin gerçek anla-

mının açık olduğu görünmektedir, buradaki atıf referans ise şüphesiz hicret edenler (*muḥâcirûn*) ile yardım edenler (*ensâr*) dir. Hicret edenler zulme maruz kalan ilk inananlardı. Onlar evlerini terk etmiş, sonra onları barındıran ve onlara yardım edenlerin yanında (yani *ensâr*) Medine’de bir toplum kurmuşlardı. Ancak bazıları evlerini tercih edip Medine’ye hicret etmediler. Medine’de oluşmaya başlayan toplum bu insanların menfaatlerini koruma garantisi veremedi. İşte ayette “sizin dostluğunuz yoktur” ifadesiyle kast olunan budur.

Devlet başkanı olarak Peygamberin kendisi vatandaşlığın ön şartı için İslam’ın kabul edilmesi konusunda ısrar etmemiştir. Peygamberin Medine’ye hicret etmesinin hemen akabinde oluşturduğu Medine Anayasası, oradaki Yahudilerin ümmetin bir bölümü/üyesi olduğunu ilan etmiştir. Bundan da öte, İslam hukuku kaynaklarının hiç birinde Müslüman olmayan, *zimmî* diye adlandırılan ve İslam devletinde ikamet eden kimsenin İslam devletinin vatandaşı olmak için önce/öncelikle Müslüman olması gerektiğine dair bilgi yer almamaktadır.

#### IV. Müslümanlar ve doğumla kazanılan vatandaşlık meselesi

Tarihî süreçte Müslüman devletlerin vatandaşları neredeyse tamamen İslam ülkesinin diğer bölgelerinde ikamet ve seyahat etme özgürlüğüne sahipti. Örneğin Abbasi devletinden İspanya’ya göç eden İslam hukukçuları ve tüccarlar “herhangi bir ayrıcalık veya katı bir sınırlama olmaksızın” bunu yaptılar.<sup>01</sup> Endülüsler, Mısır’daki

01. Ibid, 130.

Fatimiler yönetiminde olduğu gibi Abbasiler döneminde de durum böyleydi. Müslüman topraklarında hatta bu üç rakip gücün merkezlerinin oluşumundan sonra Müslüman birliği fikri bir realite olarak kaldı. Küçük idareler ve güç merkezleri Abbasiler devletinde ortaya çıktı ve çoğaldı. Ancak Müslümanlar özgürdü. Onlar için bir devletten veya eyaletten diğerine geçmek, diledikleri yerde ikamet etmek kolaydı. Ümmetin siyasi bölünmeleri uzun zaman bidat olarak kabul edildi. Bu prensip olarak kabul edilemezdi, Müslümanlar diğer birçok konuda birlik olmaya devam etti. Bir Müslüman için, prensipte, “ikamet ettiği yerdeki herhangi bir idari veya siyasi sistem içinde çalışma” zorunluluğu bulunmamaktaydı. Nitekim Şafii, İbn Haldun, Gazzalî ve İbn Batûta gibi İslam topraklarındaki değişik idari rejimlerde görev yapan ve değişik yerlerde ikamet eden meşhur birçok şahsiyet örnek olarak sayılabilir. Onlar uzak ülkelerdeki farklı yöneticilerin yönetimi altında genel görev alma uygulamasından sonra görevlerini değiştirmişlerdir. “Hiçbir Müslüman İslam ülkesinde yabancı olamazdı.”<sup>02</sup> Herhangi bir kayıt/şart olmaksızın asli vatanından başka bir Müslüman toplumda oturum alan herhangi bir Müslüman kolaylıkla toplumun tam üyesi olabilirdi. Bu anlamda, Abdolvahab el-Affandi’ye göre “Müslüman” kelimesi vatandaşlıkla benzer kelimedir.

02. Abdul Malik A.Al-Sayed, *Social Ethics of Islam: Classical Islamic Arabic Political Theory and Practice* (Vantage Press, New York, 1982) 220; Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Al-İslâm wa'l-Hayât: Dirasât wa Tawjihât* (Maktabah Wahbah, Cairo 1961) 177.

Çünkü Müslüman olmak tam vatandaşlık statüsünü haizdir. el-Affandi, Bernard Lewis'i vatandaşlığın bir kavram olarak İslam'da bilinmediğini, Arapça, Farsça ve Türkçede karşılığının olmadığını iddia etmesinden dolayı eleştirir. " Bu, birçok Arap araştırmacısının mutabık kaldığı gerçekle bağdaşmayan hatalı bir iddiadır. " <sup>01</sup>

al-Affandî "siyasi bir topluluk" ve vatandaşlık kavramının siyasi düşünce olarak İslam'da mevcut olmadığını söyleyen Lewis'i ve diğerlerini uzun makalesinde eleştirmiştir. Ayrıca, "Müslim-Müslüman" kelimesinin "citizen-vatandaş" kelimesine en yakın karşılığı olduğu gerçeği İslam'da, siyasi ve dinî topluluğun eş zamanlı meydana geldiğini doğrulamıştır. Bu iki kelimenin eş zamanlı olduğunu söylemek, siyasi topluluğun veya bu konuda vatandaşlığın olmadığını söylemekle aynı değildir. Bu hususa Buhari ve Müslim'de yer alan hadiste dikkat çekilir. Hadiste şöyle ifade edilir: "Müslümanların canı (kisas ve diyet bakımından) eşittir ve Müslümanlar düşmanlarına karşı birlik halindedirler.

Müslümanlar içerisinde sosyal bakımdan en aşağı konumda olan kişi bir kimseye eman verirse bu bütün Müslümanlar üzerinde taahhüd olur. " <sup>02</sup> "Bu

hadiste geçen en düşük konumda olan ifadesi yorumculara/şarihlere göre kadın ve çocukları da içine alır. Gerçi çoğu kimseler kadın ve çocukları bundan istisna etmektedir.

Batı sömürgeciliğinden kurtulmak için mücadele dönemi başlamış ve uzun yıllar çatışmalar devam etmiştir. Anti sömürgecilik ile mücadele kampanyası önceki kolonilerde meskûn olanların (*muwâtinûn*) tümünün katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Müslüman ve *gayr-ı Müslimler* yan yana mücadele ederek kendilerini feda etmişlerdir. Bu mücadeleyi başarıp, kendi ülkelerini bağımsızlığa kavuşturunca anayasa ve ulusal sözleşme ile millî yaşamlarını meşrulaştırmak istediler. Dolayısıyla anayasalarının çoğunda açıkça ifade edilen bu mücadelenin temel kazanımlarından biri, bütün vatandaşların kanun önünde eşit olmalarıydı.

Ümmetin sahip olduğu birlik fikri zamanla değişime uğradı. Müslümanların yönetimi altındaki topraklarda ikamet ve seyahat etme özgürlüğünden bir zamanlar hoşlanılırken sonraları hoşlanılmaz oldu. Bunun en büyük sebebinin, ulus devletinin ortaya çıkmasının sonucu olarak tecrübe edilen ekonomik ve siyasi değişikliklerin olduğu söylenebilir. Müslüman ülkeler arasındaki ekonomik farklılıklar milliyetçiliğe özel bir boyut katmıştır. Halâ, dinin temel dayanağı olan ümmetin birlik duygusunun bir realite ve Hasan al-Saffar'a göre bir ümit olduğu söylenebilir. "Şu anda geçerli olan şartlar çerçevesinde bu Müslümanların kalbinde daha büyük bir dayanışma ve

01. Abd al-Wahhâb al-Affandî, "I'dât al-Nazar fî al-Mafhûm al-taqlîdî li-al-jamâ'a al-siyâsiyya fî al-islâm: muslim am muwâtin?" (2001) 22 (264) *Al-Mustaqbal al-'Arapî* 144

02. Al-Bukhârî, Sahîh al-Bukhârî, trnas. Muhammed Muhsin Khan, vol.9 (Qazi Publications, Lahore, 1979) (Al-Hafız al-Mundhirî) 102; al-Hâfız al-Mundhirî, Mukhtasar Sunan Abû Dâwûd, ed. Ahmad Muhammad Shakir and Hamid al-Faqî (Dâr al-Ma'rifa, Beirut n.d.).

yakınlık için yararlı olabilir.”<sup>01</sup>

Müslüman ülkeler de dâhil olmak üzere, milletler ve devletler arasındaki bölünme çizgileri daha belirgin hale gelmiş ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu ayrışma kök salmıştır. Bu durum birçok faktörden kaynaklanmaktadır. Bunlar arasında söylenebilecek baş faktör ekonomik sebeplerdir; gelişmiş ülkelerin zenginliklerini daha fakir ülkelerle paylaşmak istemeyişleridir.

Genel olarak ticaret alanında<sup>02</sup> körfez ülkeleri vatandaşlarına verilen bazı sınırlı imtiyazlarla Müslüman yabancıların Suudi Arabistan’da oturma alması ve vatandaşlık elde etmesi oldukça zordur.<sup>03</sup>Sonuçları üzerinde tartışmayı sürdürmek için burada Suudi Arabistan örnek olarak alınmıştır. Ancak Suudi Arabistan hiçbir şekilde istisna değildir. Neredeyse bütün Müslüman ülkelerin vatandaşlık yasaları kısıtlamalarla Kur’ân’ın ümmet anlayışından uzak kalmışlardır.

140

01. Shaykh Hasan al-Saffâr, “Al-watan wa-al-muwâtana”. Al-Huquq wa’l-wâjibât” (1996) 10 *Al-Kalima*, 19.
02. Suudi Arabistan’ın iş hukukunun tartışması için bkz. Nabil Saleh, “Company Legislation the Gulf: Recent Developments” in HL Ruttly and Chibli Mallat (eds), *Commercial Law in the Middle East* (Graham and Trotman, London 1995) 92-103
03. Tüm görünüm içinde Suudi Arabistan’ın 1974 Milliyet Kararnamesi (9) (النظام الجنسية). Maddesi diğer Müslüman ülkelerdeki paralel düzenlemelerden çok farklı olmayan koşullar ihtiva eder. Suudi uyruğu böylece yetişkin, akıllı, iyi karakterli, vatandaşlığa başvurmadan önce en az altı yıllık ceza mahkûmiyeti olmayan bir şahsa devredilebilir ve bu uyruk “belirli gereksinimleri şart koşan özel düzenlemelerle uyumlu minimum beş yıl için Suudi Arabistan’da daimi ikamet statüsü” olarak alınır. Öyle görünüyor ki resmi politika bu son şartı önemli ölçüde yasal metnin önerdiğinden daha sınırlı hale getiriyor.

Müslüman devletlerin vatandaşlık politikalarındaki sert değişiklikleri izah için Hamidullah’ın belirttiği zorunluluğun genel bir kural olduğu şüphelidir. Müslüman ülkelerde şu an yürürlükte bulunan vatandaşlık ve milliyetçilik yasaları ilk dönemlerde formüle edilen fıkıh kurallarından uzaklaşmışa işaret etmektedir. Fıkıh hükümleri genel olarak *dâru’l-İslâm*, yani İslam ülkesi toprakları/sınırları içerisinde birlik fikri konusunda dayanak gösterilmiştir. Fıkıhi/hukuki kuralların, dünyayı eşit olarak *dâru’l-İslâm* ve *dâru’l-harb* (*dâru’l-küfür*, kafir ülkesi olarak da söylenir.) diye kesin olmayan/tartışılabilir ikili sınıflamasında öncülük ettiği de söylenebilir. Şu gerçeğin dışında Kur’ân veya Sünnette bu tasnif için açık hüküm bulunmamaktadır. Bu tasnif, prensip olarak, savaşın Müslüman ve Müslüman olmayan güçler arasındaki ilişkilerin normal seyrinin kabulü üzerinde devam ettiğini göstermektedir.

1985 İslam İnsan Hakları Deklarasyonu vatandaşlık konusunda ayrı bir madde içermez. Şu an 50 den fazla İslam ülkesi bulunmaktadır. Çeşitli organizasyonlarla ortaklığın düzeyini korumalarına karşın, aralarında inanç birliğini tanıma ve farkındalık/bilinçlenme mevcuttur. Aksi takdirde tamamen ayrılmış olurlar. Zaman zaman siyasi tansiyon yükselir ve iner, milletler arasında anlayış ve ortaklık bozular. Halkına daha rahat erişim, dolaşım/seyahat ve oturma/ikamet özgürlüğünü sağlamak için milletler arasında iyi ilişkiler ve açılımı teşvik edebilecek küreselleşmenin ortaya çıkışının ilk ümitleri henüz anlaşılmamıştır.



Müslüman ülkeler bir zamanlar olduğu gibi birlik bağlarını yeniden kuvvetlendirmeli ve bunu gerçeğe dönüştürmek için çalışmalıdırlar.

#### V. Araplar arasında ikinci sınıf vatandaşlar- mevâlî

İslam öncesi himaye (*valâ*) sistemi Müslüman toplum içinde yeni dine girenler de dâhil eşitlik konusunda İslam öğretileriyle bağdaşmayan sorunlara yol açtı. *Walâ* Arapların, Arap olmayan ve kölelikten hürriyete kavuştuktan sonra da efendilerinin himayelerinin (*velâyet*) devam ettiği bir sistem idi. Kabilecilik ve kölelik, vatandaşlık bilincinin gelişmesi ve sosyal uyumun sağlanması için İslam'ın getirdiği eşitlik ilkesine aykırı idi. Bir yorumcunun *valâ*'ya ve *valâ*'nın savaşçı kabileler arasındaki yaygınlığına atıfla belirttiği gibi, Arap İslam İmparatorluğu zamanla vatandaşlık kavramını dinden ziyade ağırlıklı olarak güç fonksiyonu haline getirdi.<sup>01</sup> Bunun anlamı, Müslümanlarla zimmîler arasındaki ayrımcılığın temelî dinin kendisine dönmüş olmasıydı. Ancak yine de Arap asıllı olmayan Müslümanlara *mevâlî* karşı ayrımcılığın dinî bir dayanağı yoktu. Bu ayrımcılığın derecesi imparatorluk döneminde, nihayet Arap toplumunun sosyal dengesini bozan hâkimiyet türü ve güç fonksiyonuydu.

Tarihi okumamız tarihî değişikliklere uygun olarak yine düzeltilmeye ihtiyaç duymaktadır. İslamı kabul eden Farslı savaş esirlerinin çoğu savaş hâkimlerinin/diktatörlerinin *mevâlî*'si oldular. Bireyin önemi konusunda veya savaş esirlerinin değişimi meselesinde

01. Manna (n 3) 54

yapılan anlaşmalar sebebiyle bazı kimselerin yeniden eşit vatandaşlık statüsünü kazandıklarına dair örnekler bulunmaktaydı. Ancak *mevâlî*'lerin çoğu kölelerle eşit derecede muamele gören ikinci sınıf vatandaşlardı. Böylece tipik Arap kabilesi *mevâlî*, arap ve köleler olmak üzere üç sınıftan oluşmaktaydı. Sadece Müslüman Araplar tam vatandaşlık haklarına sahipti. Dış saldırıya karşı savunma görevini yerine getiren asker olarak kendilerini görmekteydiler ve "sadece Arap olanlar yargıçlık yapmaya liyakatliydi."<sup>02</sup>

Emekliliği ve askeri kayıt defterlerini (divanlar) tesis eden üçüncü halife Hz. Ömer halkın farklı kesimlerine farklı ödenek hakkı verince kendinden öncekilerin/seleflerinin eşitlikçi tutumlarını terk etmiş oldu. Müslüman askerler kendi bölgelerinde ve yeni konumlarında kabile boylarına göre organize oldular. *Mevâlî* olanlara da Arap Müslümanların sosyal statüleri verildi. *Mevâlî* tabî olarak eşit haklara sahip olmadığı için öfkeli idi. Onlardan biri de Hz. Ömer'i şehid eden Muğire b. Şu'benin kölesi olan Ebû Lu'lu' idi. Onların şikayeti *beytu'l-mal*'dan kendilerine eşit olarak pay verilmemesiydi.<sup>03</sup> Bu durum halife Hz. Osman zamanında daha da kötüye gitti. O dönemde kabile ve akrabalık bağları yoluyla akrabayı kayırma onun yönetiminin özelliği oldu. Hatta halifenin şehid olmasında kısmen etkili olan bu tutum daha fazla istikrarsızlık nedeni oldu.

Emevi halifeleri bu örneği takip edip ve Arapları *mevâlî*'den ayırdılar, daha

02. Id., p.311; Manna (n3) 54.

03. Manna (n3) 39

da ileri giderek *mevâlî* olanlara vergi koydular, hatta Müslümanlığı kabul ettikten sonra da onları vergi mükellefi yaptılar. Ayrıca hükümette Arap asaleti/soyu için ayrılan idari ve siyasi makamlara seçilme devlet işlerine katılmadan engellendiler. Arap soyundan olan kimse, kızının *mevâlî* ile evlenmesine onay vermezdi. Onlar orduda istihdam edilseler de ücretleri aynı değildi ve piyade birliklerine tayin edilirdi. Araplar kendilerine yapılmasını istemediği muameleleri onlara yaparlardı.<sup>01</sup>

Birçok tarihçi şu görüşü savunur: Arap'ların *mevâlî*'ye karşı yaptıkları ayrımcılık Emevi devletinin yıkılmasına sebep olan kalıcı isyanın tetikleyicisi olmuştur. Muaviye döneminde *mevâlî* Muhtar b. Ebi 'Ubeyd isyancı gurubuna katıldı. Sonradan birçok tartışmalı konuda onların ilgisini çeken eşitlikçi görüşlere sahip Haricilerle el ele verdiler. Keza Abdurrahman b. el-A'meş'in ayaklanmasına iştirak ettiler.<sup>02</sup>

Emevilerin yıkılıp Abbasi yönetiminin kurulması ile önceki mevcut durum tamamen tersine çevrildi. Abbasi yöneticiler *mevâlî*'ye güvendiler ve onlara devlet kademelerinde yüksek görevler tevdi ettiler ve hatta yerli Arapları tercih eden birçok ayrıcalıklar sağladılar. Abbasi hareketi genellikle "*Mevâlînin*

01. Hasan İbrahim Hasan and Ali İbrahim Hasan, *Al-nuzum al-Islamiyyah* (Maktaba al-Nahda al-'Arabiyya, Cairo n.d.) 311, Al-Sayed (n 8) 184.

02. Hasan İbrahim Hasan (n17) 312. Hariciler imâmetin halkın bey'at'ını alma koşuluyla, Arap, arap olmayan, siyah veya beyaz herhangi bir Müslümanın hakkı olduğunu düşünür. Bazıları, özellikle *Şabâbiyye*, kadının imâmetini kabul ederler. Haricilerin birçoğu Arap kadın akrabalarını Arap olmayan *mevâlî*'ye nişanlamışlardır.

Araplar'dan intikam alma ve devletlerini yıkma hareketi "şeklinde karakterize edilir.

*Mevâlî* arasında, özellikle de İranlılar arasında, genişçe alana yayılan Arap üstünlüğüne karşı mücadele amacı taşıyan anti Arap şiddeti *şu'ûbiyye* (tam anlamıyla halk) hareketi ile büyük oranda maksadına ulaşmış görünmektedir. *Mevâlî* Mısır'daki Fatimi devleti ile Abbasilerin yönetimi altında güçlendi. Abbasi devletinde olduğu gibi Fatimilerin yönetimi altında, *Mevâlî* farklı ırktan gelmekteydi. Ancak "onların çoğu Sudanlı siyahlardı" ve onlar devlet idaresinde ve politikasında önemli rol oynadılar.<sup>03</sup>

*Mevâlî*'nin başarısı kısmen edebiyatla meşguliyetlerinden dolayıdır. Emevi yönetimi altında devletin önemli kademelerindeki görevlerden dışlandıklarında İslam bilimleri, tarih ve edebiyat dâhil farklı alanlarda bilgi elde etmek için uğraştılar. Abbasi yöneticilerin çoğu *mevâlî*'den evlendiler. Onların bazıları seleflerinin azadlı köleleriydi. Arap olmayan kadınların güzelliği hakkında söylenenden öte yöneticilerin *mevâlî* kadınları kişisel iletişimle/bağlantıyla tanınmaları kolaydı. Ancak geleneksel olarak Arap kadınlarına erkeklerle iletişime müsaade edilmezdi. Bu nedenle halife Me'mun'un (ö.198/813) annesinin İranlı, Mu'tasım'ın (ö.218/833) babasının Türk, Mütevekkil (232/847) ve Muktedir'in (295/908) annelerinin Romen olduğu bilinir. Benzer açıklamaya Fatimi yöneticileri ile Mısır'daki Memlükler için de yapılmıştır. Memlük sultanlarından Necmeddin Eyyûb

03. Al-Sayed (n8) 186.

(684/1250) eski bir köleyle evlenmişti ve ordusunun çoğu Arap asıllı olmayan kölelerden oluşmaktaydı.<sup>01</sup>

#### VI. Dâru'l-islâm ve dâru'l-harb'i yeneden ele almak

Çağdaş dünyanın ekonomik gerçekleri birçok yönden ulus devletini marjinleştirilmiş ve ulus devletlerin daha geniş coğrafi alana yayılmasının yararını göstermiştir.<sup>02</sup> Her ne olursa olsun ulus devlet düşüncesi sanayi devrimi dönemi öncesi ve sonrası Avrupa siyasi düşüncesi içinde temellerini bulmuştur.

İletişim, bilim, teknoloji ve piyasa küreselleşmesindeki hızlı gelişmeler yirmi birinci yüzyılı yeni bir tarihi aşamaya götürebilir. Bu aşamada yeni işbirliği ve ittifaklar, ulus devlet olgusundan yeni siyasi organizasyon biçimlerine doğru gidişine işaret olabilir. Göstergeler şuna işaret etmektedir; az gelişmiş dünya ülkelerinin çoğunu oluşturan Müslüman halkı fazla seçeneği olmasa da daha fazla büyüme, daha fazla etkili olma ve kendi aralarında ekonomik olarak daha uygulanabilir politikalar ortaya koyma düşüncesine sahiptir. Bu yeni anlayış belki de yavaş yavaş, vatandaşlığın formel/biçimsel yapısını ve yönetimdeki yetkililerle bireylerin siyasi ilişkilerini düzenleyecek sivil ve insani hak ve yükümlülüklerin gelişimine imkan verecektir.

#### VII. Ümmet, ulus- devlet ve vatandaşlık 1258 'den önce (Bağdat'ın Moğolla-

rın elinden çıkışı) Müslüman toplumların merkezi ideolojik bir yapının etrafında inşa olmuştu. Ulus devletten çok *ümme*t, inançlı toplum, bu yapıda önemli bir konuma yerleşti. Allah'a inanma, namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri yerine getirme bu birliğin çekirdeğini anlamlı kıldı. Bu toplumun içerisinde ciddi kültür ve örf adet uyumsuzluğu vardı. Hem de halifeliğin merkezinde kozmopolit bir toplumun gelişmesine kutsal yorum ilave edilmişti.

Hanedan yönetimi ve ortaçağ imparatorluk sistemi dışarıya anlatma zorunda olduğu iç zayıflık işaretlerini gösteriyordu. On sekizinci yüzyılın başlangıcında hemen hemen bütün Arap topraklarını, Afrika'nın Akdeniz kıyılarının çoğunu ve Balkan yarımadasının büyük bölümünü hala Osmanlı İmparatorluğu kontrol ediyordu.

Moğol ve Safevi imparatorluğu güney Asya'da en büyük siyasi birlik olmaya devam etmiştir. Yine Doğu Avrupa'dan Çine uzanan Asya toprakları üzerinde Müslüman hanlıklar kurulmuştu. Yerel toplumların kabile yapılarındaki iç değişiklikler, Müslüman öğretmen ve tüccarların etkisiyle Güneydoğu Asya ve Batı Afrika'da yeni halifeler ve saltanatlar ortaya çıkarıyordu.

18. yüzyılın sonuna doğru Avrupa Rönesans'ı ve mevcut teknolojik gelişmeler, sömürgeciliğin başlangıcına ve Osmanlı Halifeliğinin 1924 te resmi olarak kaldırılması ile doruğa çıkan hemen hemen bütün Müslüman ümmetin nihai egemenliğine işaret etmişti. Askeri boyunduruk altına almanın ardından Müslüman toplumlar kendi temel müesseselerini kurmuş, eğitim sistemlerini

01. Daha geniş bilgi için Bkz. Hasan İbrahim Hasan (n 20) 313-14.

02. Geniş bilgi için Kenich Omhae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economics* (The Free Press, New York 1995).

ve hatta dil eğitimini değiştirme yoluna gitmişlerdi. Sömürgeciliğin meydana getirdiği önemli bir siyasi dönüşüm yirminci yüzyılın bağımsızlık hareketinin buluşma noktası olan ulus devletinin ortaya çıkmasıydı.<sup>01</sup>

*Ümmet* ve *kavım* sözcükleri Kur'ân'da bazen sadece insan guruplarına verilen millet (nation) kelimesine eşdeğer olarak kullanılır. Yine diğer benzer ifadeler Kur'ân'da kabileler, alt kabileler ve aşiretler için kullanılır. Ancak ulus/millet, ulusçuluk/milliyetçilik veya ulus-devlet'in tam karşılığını ihtiva eden bir ifade Kur'ân'da yer almamaktadır.<sup>02</sup>

#### VIII. Birlik ve eşitlik: fıkıh kurallarını yeniden değerlendirme

Kur'ân'da, dil, ırk ve sınıfa dayanan ayrımların ötesinde ideolojik bir kimlik olarak *ümme*t'in birliği konusunda kesin deliller vardır. Kur'ân şöyle beyan eder: "Hakikaten bu (bütün peygamberler ve onlara iman edenler) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir. Ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise bana kul-luk edin." (Enbiyâ, 21/92); "Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise benden sakının" (Mu'minûn, 23/52)

*Ümmet*'e üyeliğin temel kriterinin inanç birliği olduğu konusu kesin olmamakla birlikte İslam devletine bağlılığını açıklayan gayr-i Müslimleri kendi saflarına dâhil etmesi gibi siyasi

bir birliğe işaret eder. Bu düşünce şu gerekçeyle de doğrulanır. *Ümmet* kavramı Peygamberimiz'in (s.a.v) Medine'ye hicret etmesinden sonra ortaya çıkmıştır. O sırada Hz. Peygamber'in (s.a.v) önderliğinde Mekke'de inananların oluşturduğu dinî bir toplum *ümme*t meydana gelmişti. Medine' de oluşan *ümme*t gayr-i Müslimleri de içine alan hem dinî hem de siyasi bir topluluk idi. Medine Anayasası'nda " Beni Avf Yahudileri Müslümanlarla birlikte *ümme*ti oluşturur." (md. 26) ifadesine yer verilmiştir. Bu anayasının yedi maddesi diğer Yahudi kabilelerine Beni Avf kabilisinin statüsünü verdi. Yani, Yahudiler toplumun bir bölümünü oluşturmaktaydı ve *ümme*t'in siyasi yapısına entegre olmuştu. Dinî tercihlerine gelince, aynı vesikanın başka bir maddesinde şöyle denilmiştir: " Yahudiler kendi dinlerine sahiptir, Müslümanlar da kendi dinlerine sahiptir." <sup>03</sup> Bu madde tamamen Kur'an-ı Kerim'de aynı anlamı içeren bir ayetten alınmıştır. (Kâfirun, 109/6)

Eşitlik, Müslüman ve *gayr-i Müslim* bütün vatandaşlara fark gözetilmeden uygulanması gereken şeriatın temel kuralıdır. Halife Hz. Ali gayr-i Müslim vatandaşlarla ilgili bilinen ifadesinde bunu şöyle teyit etmiştir. " Onlar bizim sahip olduğumuz hak ve yükümlülükle-

01. Genel açıklama için bkz Normal Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (rev.edn, Edinburgh University 1993); Ansari and John Esposito (eds), *Muslims and the West* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad 2001) 250ff.

02. Cf. Wlidi Idris Said Sharaiyra, *Right and Freedom of Movement in Islam* (A.S.Noordeen, Kuala Lumpur 1999) 208

03. Medine Anayasası (Arapça'da Dusturu'l-Medine diye bilinir.) Bu vesikanın İngilizce tercümesi Montgomery-Watt'ın şu eserinde görülür. *Islamic Political Thought: The Basic Concepts* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1968; Said Ramadan, *Islamic Law: Its Scope and Equity* (2nd edition, Muslim Youth Movement of Malaysia, Kuala Lumpur, 1992) 124-125.

re sahiptirler.”<sup>01</sup>Buradaki ilke ifadesi/ açıklaması Kur’âni beyanda şöyle yer alır: “Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık.” (İsrâ, 17/70) ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) hadisinde de şöyle ifade edilmiştir. “Bütün insanlar tarağın dişleri gibi eşittirler”<sup>02</sup> Hz. Peygamber (s.a.v) devlet başkanı sıfatıyla zimmîlere karşı adil davranacağını taahhüdünü açıkça şöyle ifade etti: “ Kim bir zimmiye eziyet ederse ben onun hasmıyım. Bu dünyada kime hasım olursam kıyamet gününde de hasım olurum.”<sup>03</sup>

Kur’ân’ın adalet konusundaki hükümleri inanç ve ırk farklılıklarını gözetmeden bütün insanlığın yararına olan objektiflik/tarafsızlık/nesnellik ruhunu ihtiva eder. Abdulkâdir Avde, Kur’ân ve sünnet nasları/*nusûsu* (metin hükümleri) mutlak ve koşulsuz olarak bir ferdin, gurubun, milletin ve ırkın diğerine karşı üstünlüğünü tanımadığı veya hiçbir ayırım yapmayarak bütün insanlığı kuşatacak şekilde eşitlik taahhüdünde bulunduğu asla bir istisna yapmamıştır.<sup>04</sup> Örneğin Kur’ân okuyan kimse şu emirleri görür: “ Allah adaleti, iyiliği emreder.” (Nahl, 16/90), veya “İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”

01. Ali ibn Ömer el-Darekutnî, Sunenu Dârekutnî, ed.Al-Sayyed Abdullah Hâşim, vol. 2 (Dâr al-Ma’rifa, Beirut 1386, A.H.)350; Ala al-Dîn al-Kasânî, Badâ’i al-sana’i fi Tartîb al- Sharâ’i’, Vol.7 (Matba’at al-Istiqâma, Cairo 1956) 100.

02. Al-Muttakî al-Hindî, Kanzu’l-Ummâl fi Sunan al-Aqwâl wa’l-Af’âl(Dakan, Hyderabad 1313, A.H.) hadith 24822; Subhi Rajab Mahmassani, Arkân Huqûq al-Insân fi’l-Islâm (Dâr al’Ilm li’l-Malâyîn, Birut 1979) 261.

03. Al-Muttakî al-Hindî (n 26) hadith 10913.

04. Abd al-Qâdir ‘Awda, *Al-tashrî al-jinâ’î al-Islâmi Muqârinan bi’l-Qânûn al-Wad’i*, vol.I (Maktabah Wahbah, Cairo 1401) 35.

(Nisâ, 4/58) Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadisinde “Davacı her iki tarafın da hâkimin önüne çıkartılması gerekir” veya kendi savunmalarını yapmak için eşit fırsat verilmelidir; yahut “imâm/ devlet başkanı çobandır ve bütün konularda sorumludur.” anlamındaki hadislerde ifade edildiği gibi bütün bu hükümler genel olup, Müslüman ve gayr-ı Müslim bütün vatandaşlara aynı şekilde uygulanır. Nebhânî, Kur’ândaki adaletin evrenselliği üzerine yorum yaparken şunu kaydeder: “Devletin, yargı ve yönetim işlerinde vatandaşlarının değişik katmanları arasında ayrımcılık yapmasına müsaade edilmez. Aksine devletin din, renk ve ırklarına bakılmaksızın vatandaşlarının tümüne eşit olarak muamele yapması zorunludur.”<sup>05</sup>

Eşitlik konusundaki Kur’ân ve sünnet çerçevesinde yapılan detaylı çalışmalar şunu gösteriyor: Gayr-ı Müslim vatandaşların statüsü hakkında Kur’ân ve sünnetin normatif/kuralcı öğretileri/hükümleri ile çelişen hem son özgün çalışmalarda ve hem de mezheplerin skolastik çalışmalarında belirli bir eğilim görülmektedir. Bu bakımdan bazı yazarlar kaynaklarda yer alan delilin üstünlüğü ile uyum sağlamayan/uyuşmayan ayrımcı pozisyonlar üstlenmeye ikna olmuşlardır.Eşitlik normlarından tarihi süreçteki sapma, yine Arap topraklarında ikamet eden Arap olmayan Müslümanlara yapılan muamelelerde gözlenmişti(örneğin, mevâlî yukarıda tartışıldı.) Bu bölgedeki fikhın bazı ilk dönem ürünleri kesinlikle birtakım koşullara bağlıydı ve uluslararası ilişki-

05. Al-Nabhâni, (n 1) 19.

lerdeki değişen pozisyonları, düşmanca durumları ve güç politikalarının iniş çıkışlarını/değişikliklerini yansıtmıştır. Böylece, bir gözlemciye göre, *dâru'l-İslâm* ile *dâru'l-harb* arasındaki biraz gerçekçi olmayan geleneksel ikilem yedi/on dördüncü yüzyılda Moğolların Müslümanların can damarını/kalbini istila etmelerine karşı bir tepkiydi. Birçok İslam hukukçusu, özellikle Hanefi mezhebi hukukçuları Moğollar tarafından istila edilen toprakların *dâru'l-İslâm* olarak kalacağını savunmuşlardır.<sup>01</sup> Sonuç olarak elde edilen bazı hukuki hükümler daha az eşitlikçiydi. Çünkü onlar belirli bir görüşü ve maksadı geliştirdiler ki bunun ne aksiyomatik bilginin bir meselesi olduğu söylenebilir, ne de metnin açık olması ile sınırlı olduğu söylenebilir.

146

Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* adlı eserinde daha çok kendi saygınlığı için *zimmî* ve *mus-te'mini* tartışmıştır. Ancak hiçbir yerde İslam devleti vatandaşları arasında bir tasnife girişmemiştir. Aynı şekilde Rashid el Gannuşî 1993 yılında yayınladığı *Hukûku'l-Muvâtana* (Vatandaşlık Hakları) adlı eserinde haklı olarak şunu gözlemlemiştir: "*Dâru'l-İslam* vatandaşları ister Müslüman ister gayr-ı Müslim olsun inançlarına bakılmaksızın tek ve aynı milliyeti taşırlar."<sup>02</sup> Eşit hak ve

yükümlülüklerin temelini oluşturan sadece tek bir vatandaşlık tipi bulunmaktadır. Bütün hak ve yükümlülüklerde mutlak eşitlik bunun gerekli doğal bir sonucu değildir. Tam olarak söylenmek istenen şey şudur: Üniter vatandaşlık kavramı, onu diğerlerine karşı taşıyanların doğrudan veya ima edilen herhangi bir üstünlüğünü kabul etmez. Ancak, belirli haklara ve ayrıcalıklara gelindiğinde kuşkusuz dinî farklılığından dolayı haklı görülebileceği söylenen bazı ayrıcalıklar bulunmaktadır. İslam hukuku (*shari'a*) bundan dolayı zimmîleri şahsın hukuku, ceza hukuku, askeri hizmet ve zekat gibi konularda belirli yükümlülüklerden muaf tutmuştur.<sup>03</sup>

Zimmîler, diğer taraftan zekâtın muadili olan cizye vermekle yükümlü kılınmışlardır. Bu cizye de, Müslüman devletin zimmîleri koruması ve güvenliğini sağlama karşılığında konmuştur. Cizye sadece güçlü kuvvetli bireyler üzerine konmuş, engelli çocuklar, kadınlar, yaşlılar, hasta ve hatta rahipler ise bundan istisna edilmiştir.<sup>04</sup> Cizye hakkında çok şey söylenmiştir, bunların büyük bölümü cizyenin bir tür ceza ve aşağılanma olduğunu ifade eder. Bir dereceye kadar bu abartılı bir görüş olabilir. Cizye hakkındaki Kur'an ayetleri ışığında konuya bakma girişimi aynı şekilde yersizdir. Cizyenin asıl maksatlarından biri düşmanlığa barışçıl bir çözümlenme imkanı sağlamaktır. Böylece cizye ödemekle Müslümanlara karşı savaşa

to similar effect.

03. Geniş bilgi için bkz. Al-Nabhani (n 1) 27, 31.

04. Cf. Muhammad Salim Ghazawi, *Hurriyat al-al-'Ammah fi'l-Islâm* (Mu'assasa Shaba al-Jami'a, Alexandria, n.d.) 90-91.

01. Khalid Abou el Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries" (1994) 1 (2) *Islamic Law and Society* 183

02. Rashid al-Ghanoushi, *Huquq al-Muwâtana, Huquq Gayr al-Muslim fi'l-Mujtama' al-İslâmî* (2nd edn., al-Ma'had al-Alami li'l-Fikr al-Islami), Herndon, Virginia and Tunis, 1413/1993) 66. See also al-Nabhani (n1) 19

girişen gayr-ı Müslimlere barış yapma seçeneği verilmiştir. Bu anlamda cizye gayr-ı Müslimlerle askeri çatışmayı ve savaşı bırakma vasıtası olarak görünür. Şu an dikkate aldığımız tartışma şudur. Cizye artık günümüz şartlarında geçerli değildir. O halde Kur'an'ın cizye konusundaki hükmünün ne olduğunu incelemektir. (Tevbe, 9/29).

#### IX. Vatandaş hakları

*Gayr-ı Müslim* vatandaşlarla ilgili İslam hukukunun (Şeriat) temel normu/kuralı, hak ve yükümlülüklerin Müslüman vatandaşlarıyla eşit olmasıdır.<sup>01</sup> Vatandaşlıkla ilgili şu altı temel hak tartışılır. Adaylık ve devlet yönetimine aday göstermek hakkı, seçimlere katılmak hakkı, toplum işlerinde danışma hakkı, siyasi liderleri tenkit etme hakkı, kanuna aykırı emre itaat etmemek hakkı, eğitim ve refah hakkı gibi haklardır.

Başlangıçta fark edileceği gibi vatandaşlık hak ve görevlerinin bu işlevişi Müslüman ve *gayr-ı Müslim* ayrımı yapmadan hepsini kapsar. Bu önermeden belirli sapma olmadığı sürece temel eşitlik prensibi yürürlükte olur. Ancak vatandaşların hak ve görevlerinin özelliklerini açıklamadan önce tarihî gelişmeler hakkında bazı gözlemler yapılmalıdır.

Sömürge sonrası dönemde Müslüman ülkelerde diktatörlüğün yaygınlığı, askeri darbeler, temel hak ve özgürlükleri genel olarak dikkate almamadan dolayı vatandaşlık haklarının bütünüyle yetersiz olduğu gözlenmiştir. Özellikle çıkar ve talepleri çelişkili olan dinî

01. Cf. Muhammad Qutb, *Shubhât hawla al-Islâm* (Cairo 1954) 176.

azınlıklara sahip ülkelerde bu alandaki gelişmenin farklı olmasıyla bir dereceye kadar engellenmiştir. Bir kimse bazı ülkelerdeki veya belirli dönemlerdeki bu farklı türdeki kötü durumun istisnalarını bulabilir. Ancak genel durum hala şu ki, temel hak ve özgürlükler konusundaki ayrıntılı anayasal hükümlere rağmen bu anayasaların feshinden sonraki on yıllarda bunlar büyük oranda teorik kalmıştır. Bu genel model, kendilerini İslam devleti olarak ilan eden Pakistan, Sudan, İran ve Suudi Arabistan gibi ülkelere kadar uzanır.

Sömürge dönemi boyunca Müslüman ülkelerde gayri Müslimlerin haklarından, özellikle Hıristiyan azınlıklarından söz edilmemesinin tek bir nedeni Avrupa güçleri tarafından korunmaları ve imtiyazlı statüye sahip olmalarıydı. Hatta bu durum sömürge yönetiminden sonra da kapitülasyon rejimi altında devam etti. Bu dönemde böylece gayri Müslimler yeni ortaya çıkan devletler içinde ulusal mahkemelerin yargı yetkisine tabi değillerdi. Avrupa ülkeleri vatandaşlarının açıkça memnun oldukları bu imtiyazlı statü, uzun dönemde onlar için bir dezavantaj olarak ortaya çıktı.

Örneğin bu durum onların yerel topluluklara entegre olmasını engelledi, onların statüleri ile ilgili meseleler dost ülkelerin hukuki ve yasal müesseseleri tarafından dile getirilmedi. Yine İslam devleti içinde ayrıcalığı ve dinî ayrımcılığı sosyal ve siyasi organizasyonun temel prensibi haline getirmeye çalışan Seyyid Kutub ve Mevdudî gibi etkili şahısların yazılarında belirli dengesizlik kaydedilmiştir.<sup>02</sup> Onlar yazılarında

02. Cf. Gudrun Kramer, *Dhimmî or Citizen*, in *Jor-*

*gayr-ı Müslim* vatandaşları “devletin kilit noktalarında görev yapma” veya yasama meclislerine katılma hakkına sahip olmayan ikinci sınıf vatandaş muamelesine tabi tuttular.

Gayr-ı Müslimler Müslümanlar tarafından oluşturulan siyasi bir bünyeye entegre olma ihtiyacı duymayan insan gurupları ve zimmiler gibi muamele gördüler. Vatandaşlık ile ilgili sorunlar bir kere daha unutuldu, çünkü yalnızca bu yazarlar ayrımcılık rejiminden memnundular. Affandi'nin değerlendirmesinde, bu yazarlar bir gayr-ı Müslim'in bakanlık görevine atanabileceğini savunan beşinci/onuncu yüzyıl yazarı Ebû'l-Hasan el-Maverdî kadar ileri düşünceye sahip değildi. Sonra bir düzeltme çağrısında bulunuldu. O düzeltme, bütün vatandaşların eşit olduğunu savunan Raşid Gannuşi, Tefik el-Şavi, Abdulvahhab el-Fendi, Fehmi Huveydi, Selim el-'Ava, Fethi Osman ve diğerlerinin yazılarında dile getirilmiştir.<sup>01</sup>

Abdulhamid Mütevelli ve Tarık el-Bişri hak ve görevler konusunda Müslümanlar ile gayr-ı Müslimlerin eşitliğini savunan görüşü benimser. Şeriatın kaynağı gayri müslimler için hak ve görevler konusunda eşitlikçi rejimin temelini sağlayan bir çok genel prensipler ihtiva eder. Şimdiye kadar ilk dönem fakihleri bu yolda yürümediler, Müslümanlar ile gayr-ı Müslimler arasında tam eşitlik sağlamayı hedeflemediler. İlk dönemlerde mevcut olan ve kendilerinin sürdürdüğü eşitsizlik-

ler, kısmen İslam'ın Müslüman toplumun inanç birliğini temsil eden devletin temelini oluşturduğu gerçeğinden kaynaklanmaktaydı. Bu şartlar altında eşitlik mümkün olmayabilir. Ancak modern siyasi yapılar ve anayasaların başlangıcından bu yana İslam dünyası bir geçiş süreci yaşıyor ve şu an inanç birliğinden çok milli/ulusal birlik üzerinde mütabakat sağlanıyor. Bu şartlar altında farklı dinî mezhepler için hak ve yükümlülüklerin eşitliği gerçeğe uygun bir imkândır. Abdulvehhab Hallaf benzer şekilde şunu kaydetmiştir: İlk dönemlerde daha büyük Müslüman toplum içindeki gayr-ı Müslimlerin statüsü sadece dinî faktörle değil aynı zamanda siyasi düşüncelerle de etkilenmiştir. Örneğin Mısırlı Hristiyanların artık eşitsizlik kaygısı yaşamadığı önemlidir. Ancak haklar ve yükümlülüklerdeki eşitlik sorununa rehberlik etmek için kardeşlik ve güven ruhu desteklenmelidir.<sup>02</sup>

Yine şuna işaret etmek önemlidir. *Zimmî* ve *gayr-ı Müslimlerin* statüleri konusundaki fıkıh kuralları, merkezi yönetim veya devlet görevlileri tarafından çokça oluşturulmamış, ancak başlıca bireysel hukukçular ve *fuqaha* tarafından oluşturulmuştu. Fıkıh kuralları böylece *ictihad* ve *fıkıh usûlu* metodolojisine uygun olarak Şerî hukukçular ve din adamları tarafından geliştirilmiştir. Modern ulus-devlet bu öncül/şarttan ayrılmıştır. Devletin bağımsızlık otoritesini, anayasa esası ve yasamaya ilişkin fonksiyonu üzerine kullanması, ister

gan Nielsen (ed), *The Christian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?* (I.B.Taurus, London 1998) 43.

01. Al-Affandî, (n 9) 147-149.

02. Views recorded in Târiq al-Bishrî, *Bayn al-Jâmi'a al-diniyya wa'l-Jâmi'a al-Wataniyyah fi'l-Fikr al-Siyâsî* (Dâr al-Shurûq, Cairo 1418/1998) 36-37.



yasama meclisi, parlamento veya isterse danışma konseyince olsun, genelde kurumsallaştırılmış yapıya tevdi edilmiştir. İlave olarak İslam ülkelerinde uygulanan birçok anayasalarda dinin siyasi hayattan, yönetim yasası temelinden ayrılması için ve hükümetin dinî temele değil devletin milliyetçi kimliklere dayanması için bir teşebbüs bulunmaktadır.<sup>01</sup> Bu analizlere dayanan Fethi Osman, Selim el-'Ava, Tarık el-Bişri ve el-Affandi gibi bazı yorumcular gayr-ı Müslim bir kimsenin bile devlet başkanı seçilmesini uygun görmüşlerdir. Onlar bunun şu an başlıca siyasi bir görev olduğunu dinî bir görev olmadığını savunurlar. Bu aynı zamanda halkın uygun gördüğü kimseyi seçmek için oy kullanabileceği anlamına da gelmektedir.

İlk dönemlerde devlet ve hükümet başkanı makamına atama yapmanın sadece Müslümanlara ait olması tabiydi. Ancak modern anayasalar genellikle bu konuyu, önceki şartların/hükümlerin gerekli olmadığını ima eden her toplumda geçerli/egemen realiteler ışığında düzenler.<sup>02</sup> Bana göre, Arap ve Asya'daki Müslüman ülkelerin çoğunda insanlar Müslüman olmayan bir devlet başkanını destekleme konusunda tereddütlüdürler.

### 1. Oy hakkı

Vatandaş devlet başkanı ve hükümeti temsil eden diğer organların seçimine katılma hakkına sahiptir. İbn Kudâme çoğunluk konumunu şöyle kaydetmiştir: "Müslümanların ken-

01. Cf. Ayyâd İbn 'Ashur, Al —amîr wa-al-tashrî', *al-Aqliyya al-Madaniyya wa'l-Huqûq al-Hadîtha* (al-Markaz al-Thaqafi al-'Arapî, Casablanca 1998) pp.138-139.

02. Cf. Al-Affandi (n9) 150.

dilerine önder ve lider (*imâm*) olarak üzerinde anlaştıkları kimseye bağlı kalmaları (*biat*) ona yardım ve itaat etmeleri zorunludur."<sup>03</sup> İmâm imâmet makamına iki aşamada seçilir. Birinci aşama adaylık (*tarşîh*), ikinci aşama bağlılık sözünü (*mubâya'a*) vermektir. Bir kişi *ehlu'l-hal ve'l-akd* (imamı azleden ve atayan kimseler) olarak bilinen seçici heyet tarafından veya ayrılacak olan imâm tarafından imâmete aday gösterilebilir. Bu son durum, ayrılacak olan imam tarafından aday gösterilme *istihlâf* (*el-ahd* şeklinde de) olarak bilinir. Her iki metot da ilk dört halifenin (*hulefâu'r-râşidîn*) seçiminde uygulanmıştır.

Büyük oranda toplumun *bey'at* etmesi ile gerçekleşir. Yani *ehlu'l-hal ve'l-akd*'in bireysel adaylığını bir amaca ulaştırın ve tamamlayan onların oyudur. Başka bir ifadeyle *bey'at* netice vermezse yalnız atanmanın devlet başkanı makamına seçiminde bir etkisi olmaz.<sup>04</sup> Vatandaşın *bey'at* hakları kendi işleri ile ilgili yönetimi topluma bırakma hakkı/yetkisi veren Kur'anın şûra prensibinde bulunmaktadır. (Şûra, 42/38) Devlet başkanı seçimi şüphesiz tüm toplum ile ilgili önemli bir konudur. Bu bakımdan şûra /danışma, toplumun bütün üyelerinin katılımı beklenen ge-

03. Muwaffaq al-Din Abu Muhammad 'AbdAllâh İbn Qudâma, *Al-Mughnî*, vol.7 (Matba'at al-Manar, Cairo 1367 A.H.) 106.

04. Abd al-Razzaq al-Sanhûrî, *Fîqh al-khilafa wa tatawwuruh*, eds. Nadia al-Sanhuri and Tawfîq Muhammad al-Shawi, vol.8 (Al-Hay'at al-Misriyya li'l-Kitâb, Cairo 1989) 139; Muhammad Salam Madkûr, Ma'âlim al-dawla al-Islâmiyyah (Maktabat al-Falah, Kuwait 1403/1983) 242; Samîr Qad'Aliya, *Nazariyyat al-dawla wa âdâbuha fi'l-Islâm* (al-Mu'assasa al-Jami'yya, Bayrut 1402/1988) 47.

nel seçim ve *beyat*'ta doğru yerine konmalıdır. Kur'an toplumun kendi yönetimine aktif katılımını teşvik eder. Bu durum inanan topluma doğrudan hitap eden birçok ayetten anlaşılır. İslam hukukunu (şeriat) uygulama sorumluluğu örneğin Kur'an'ın benzer ayetlerinde açıkça olduğu gibi *yâ eyyuhallazîne âmenû* (يا ايها الذين امنوا) "Ey inananlar" ifadesi doğrudan vahyin muhatabı olan Müslümanlara tevdi edilmiştir.<sup>01</sup>

Toplum kendi sorumluluğunu doğrudan yerine getiremediği için kendi yerine bu işleri yapacak temsilciler seçme gücüne sahiptir. Böylece İslam hukukuna göre devlet başkanı toplumun işlerini yönetmek için seçilmiş ve görevlendirilmiş toplumun temsilcisidir (*vekîl*).<sup>02</sup>Toplumun seçimleri organize etmedeki yöntemi/metodu, doğrudan veya dolaylı olsun (yani seçiciler kurulu vasıtasıyla) yahut her ikisini birleştirmek suretiyle olsun şûra /danışma yoluyla karara bağlanacak bir konudur. Seçim toplumun hakkı olduğu için bu hakkını kullanma yöntemini belirlemek topluma aittir.

Kur'anın şu ayeti : "Onların işleri, aralarında danışma ile..." (Şûrâ, 42/38) doğrudan katılım konusunda açık bir nastır. Ancak *hulefâ-i râşidîn* örneğinde dolaylı seçimler için yetki mevcuttur. İlk halife Hz. Ebû Bekir Medine halkının *beyat*'ı ile seçilmiştir. Toplumun diğer kesimi bu seçime

doğrudan katılmamıştır. Ancak onun seçiliş tarzına itiraz eden olmamıştır. Bu durum modern kavramlara tercüme edildiğinde dolaylı seçime eşdeğer gibi görülebilir.<sup>03</sup>

Dolaylı seçimlerin örnekleri devlet başkanının parlamentonun birleşik oturumu veya diğer temsilci yapılar tarafından seçildiği Endonezya gibi günümüzdeki bazı Müslüman ülkelerin anayasalarında görülür. Endonezya'nın başkanlığı 2004'te olmuş ve dolaylı seçimle doğrudan seçmenler tarafından yapılmıştır. İlk dönem yöneticileri arasında yerel, belediye hatta parlamento seçimlerinin örneklerine hemen hemen rastlanılmaz. Bu bakımdan inançla ilgili olarak İslâm hukukçularının ifade ettikleri seçim, şûrâ ve temsilin temel prensibinin aynı şekilde hükümetin temsili organlarına ve diğer görevlilerin seçimine uygulanacağı farz edilir. Bu husus, siyasi konularda mümkün olduğunca etkin biçimde şûrâ kapsamını genişletmek için Kur'an'ın rehberliği ile uyum içinde ve arzu edilir görünmektedir.

İlk dönem hukukçular arasında yaygın kanaate göre; Hulefâ-i Râşidîn'in seçimine gayr-ı Müslimler iştirak etmediklerinden dolayı geleneksel olarak, devlet başkanının seçimi ile ilgili *beyat*'a sadece Müslüman vatandaşlar katılmışlardır. Böylece devlet başkanı seçiminde kongre kuralının sadece Müslümanların oy kullanmalarına müsaade ettiği ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Abdulkerim Zeydan, gayr-ı Müslim vatandaşların, hükümet ve onun temsilcisi organların işlerine katılmalarına genel olarak müsaade edildiği gibi mevcut

01. Abd alKârîm Zaydân, *Al-fard wa-al-dawla fi al-sharî'a al-islâmiyya* (al-İttihâd al-'Alamî li'l-Munazzamât al-Tulabiyye, Indiana 1372/1952) 23-25.

02. Cf. Abû'l-Hasan Al-Mâwarî, *al-Ahkâm al-Sultâniyah* (2nd edn., Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo 1386) 29; Zaydâ (n42) 27.

03. Zaydân (n42) 30.

şartlarda devlet başkanı seçimlerine de katılabileceğini haklı olarak ifade etmiştir. Onlar meclis üyeliğine aday olma ve aynı şekilde oy verme hakkına sahiptirler. Onlar siyasi konularda aynı şekilde görüş sunarlar, hükümete tavsiyelerde bulunup seçmen adına şikâyet hakkını kullanırlar. Bundan dolayı gayr-ı Müslim vatandaşların devlet başkanı seçimine katılmalarına veya temsilci seçilmelerine herhangi bir itiraz yoktur.<sup>01</sup> Al-Gannuşi, Zeydan'ın bu konudaki görüşünü tartışmış ve onlara şartsız desteğini ifade etmiştir.<sup>02</sup> Said Ramazan aynı şekilde şu görüşü savunmuştur. "Gayr-ı Müslim kimse hem parlamento üyesi olma ve hem de oy kullanma hakkına sahiptir."<sup>03</sup> Ramazan devamla şunu savunur: Müslüman Parlamentosunun yasama güçleri içinde, gayr-ı Müslim üyeler inansın veya belki de inanmasın, İslam hukukunun emirlerine uymalıdır. Ramazan şöyle devam eder: "Kur'an'a ve sünnet'e aykırı bir hüküm çıkarıp karara bağlanması parlamentonun yetkisini aşması demektir."<sup>04</sup>

## 2. Seçme/seçilme hakkı

Peygamberimiz'in (s.a.v) sünnetinde Müslüman veya gayr-ı Müslim olsun kişinin kamu görevine aday/ talipli olmaması gerektiği tavsiye edilmektedir. Diğer bir ifadeyle kişinin kendisini o göreve uygun görmesi tavsiye edilmiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) Abdurrahman b. Semure'ye şöyle tavsiyede bulunmuş-

01. Abd al-Karîm Zaydân, *ahkâm ahl al-dhimma wa-al-musta'minîn fî Dâr al-Islâm* (Maktabat al-Quds, Baghdad, 1963) . 83-84  
02. Al-Ghanoushi (n 31) 84.  
03. Ramadan (n31) 84.  
04. Ibid.

tur:

يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ  
وَكِلْتِ الْيَتِيمَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهِ

"Yâ Abderrahmân ibn Semure! Sakın sen (kendiliğinden) emirlik vazifesi isteme. Şüphesiz sen eğer, senin istemenden dolayı sana emirlik ve başkanlık verilirse, istediğin şey ile (yalnız) bırakılırsın (Allah'ın yardımına nail olmazsın). Eğer emirlik ve başkanlık sana, sen istemeden verilirse (Allah tarafından) bu iş üzerine yardım olunursun."<sup>05</sup>

Diğer bir hadiste de Ebû Zerr el-Ğifâri Peygamberimiz'den (s.a.v) bir valilik görevi talep etmiştir. Peygamberimiz (s.a.v) de şöyle buyurmuştur:

يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِزْبٌ وَنَدَامَةٌ إِلَّا  
مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا

"Yâ Ebâ Zerr! Sen zayıfsın. Bu bir emânettir. Gerçekten kıyâmet gününde o aşağılık ve pişmanlıktır. Yalnız onu hakederek alıp o hususta üzerine düşeni yapan müstesna!"<sup>06</sup> Şüphesiz bu bir kişinin diğer bir kişi veya bir grup insan tarafından aday gösterilmesi için geçerli değildir. Başkaları tarafından önerilme/aday gösterilme toplumun istediği ve görev için kişinin yeterli olduğu anlamına gelir.

Ancak modern yazarlar şunu savu-

05. Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, trans. Muhsin Khân vol.9, 195, hadith 261; Tariq al-Dîn Ahmad Ibn Taymiyya, *Al-siyâsa al-shar'iyya fî Islâh al-râ'î wa-al-ra'iyya* ed. 'Abd al-Rahmân b. Qâsim (Mu'assasât al-Risâla, Beirut 1398 A.H.)6.

06. Muslim, "Sahîh Muslim: K.Al-Amara b. Karâhiyyah al-Imârah bi-ghayr şarûrah" in Muhammad Nasir al-Dîn al-Albani (ed.) *Mukhtasar Sahîh Muslim* (Dâr al-Maktab al-İslâmî, Beirut 1404/1984).

nurlar: Şartların değişmesi sebebiyle şayet göreve aday olanlar kendilerini ilanda ön plana çıkarmazlarsa o görev ve uygun adaylar bulmak güçleşebilir. Bu bakımdan yukarıdaki hadisin ihtiva ettiği emir/direktif zamanında verilen uygun geçici bir düzenleme/yasa (*teşri' zamânî*) olarak görülebilir. Ancak günümüz toplumunun maslahatıyla uyum içinde olmayabilir. Hatta Zeydan daha da ileri giderek şunu savunur: Mevcut şartlarda kişinin kendi kendisini aday göstermesi bir liyakat davranışdır. Kamu görevlerine seçmede doğru tercih hakkını kullanmak için topluma yardımcı olur.<sup>01</sup>

152

Bu görüşü daha fazla kanıtlamak için Zeydan, Yusuf peygamberin Kur'ân'da geçen örneğine atıfta bulunmuştur: “Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben (onları) çok iyi korurum ve bu işi bilirim dedi.” (Yûsuf, 12/55)

Mâverdi zimmî olanların da bakanlık (yani *vezîru'l-tenfid*) görevine atanabileceğini savunur, ancak (*vezîru'l-tenfid*) makamı ile imâmet makamı Müslümanlara has kılınması gerektiğini savunur. Daha yakın zamanlarda Nebhânî, Muhammed Hamidullah, Ahmed Yusri ve Gannuşî'nin de dâhil olduğu birçok İslam hukukçusu danışma meclislerindeki gayr-ı Müslimlerin adaylık ve aday gösterilmeye katılımı desteklediklerini ifade etmişlerdir. Bununla ilgili olarak Gannuşî mecliste Yahudi ve Zerduşt İran vatandaşlarına birkaç sandalye tahsis eden İran İslam

01. Zaydân (n 42) 53; see also 'Abd al-Hamid Mutawallî, *Mabâdî' nizâm al-hukm fi'l-İslâm* (Mansha'at al-Ma'arif, Alexandria 1974) 43. Mutawallî also refer to al-Maududi's view in support of his own.

Cumhuriyeti Anayasası hükümlerine atıfta bulunmaktadır.<sup>02</sup> Bu nedenle, bütün kademelerde gayr-ı Müslimlerin özellikle, temsil ettikleri bölgelerde ve en iyi hizmet verdikleri ilgili topluluklarda yönetime katılımı en iyi şekilde belirlemek için bu mesele toplumun karar verdiği danışma/şûrâya ve içtihadı açık olmaya devam etmektedir.

Muhammed Gazzalî, *gayr-ı Müslimlerin hak ve yükümlülükleri ile ilgili olarak İslam hukukunun (şariat) temel rehberinin/klavuzunun şu olduğunu yazmıştır: “Onlar da bizim hak ve yükümlülüklerimiz gibi hak ve yükümlülüklere sahiptirler.” Gayr-ı Müslim olan Yahudi veya Hıristiyanlar İslam devletin vatandaşları olunca siyasi bakımından bizim sahip olduğumuz aynı hak ve yükümlülüklere sahip olur. Ancak dinî ve kişisel/özel konularda kendi kimliğini kaybeder. Sosyal ilişkiler alanında temel prensip katılımcılık ve katılımdır. Bu aynı zamanda özellikle ekonomik faaliyet ve hizmet alanında böyledir. Bu bakımdan bir Müslümanın *ehl-i kitabın* (“kitap ehli” bu kavram diğer din mensuplarından Yahudi ve Hıristiyanlar için kullanılır) yanında çalışmasında veya ehli kitaba mensup bir kişinin Müslümanın yanında çalışmasında bir sakınca bulunmamaktadır. İlk dönemler ve modern zamanlarda İslam ülkelerinde Yahudi ve Hıristiyanların yüksek makamlara ve alt görevlere atanmaları bir bakıma yaygındı.<sup>03</sup>*

02. Al-Ghanoushi (n 31) 80; Ahmad Yusri, *Huququ'l-İnsân wa Asbâb Al-'Unffî'l-Mujtma' al-Islâmî Fi Daw al-Ahkâm al-sharî'ah* (Mansha'at al-Ma'arif, Alexandria 1993) 148.  
03. Shaykh Muhammad Ghazâlî, *Al-ta'assub wa-al-tasâmuh Bayn al-Masihiyah wa'l-*

Gazzalî yine şunu vurgulamıştır: İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığı ilahi din olarak kabul eder, aynı şekilde İslam'ın bu din mensuplarına bakışı ön yargılı değildir. Yahudi, Hıristiyan ve inanmayanlara karşı dostça davranmayı Müslümanlara tavsiye eden Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin tümünün maksadı "İslam'a saldıran ve Müslümanlara savaş ilan eden " yaşamı tehdit eden, güvenlik meselelerinde *Ehl-i kitap* arasında belirli gruplara yardım eden münaflıkların zararlarından/tuzaklarından Müslüman toplumu korumaktır. Müslümanlar nihayet onları dost edinmekle emrolunmuşlardır.<sup>01</sup>

Karadavî, gayr-i Müslimlerin kamu hizmetlerinde çalıştırılması ile ilgili olarak 1977 de yayınladığı yazısında şunu ifade etmiştir. *Ehl-i zimmet*, devlet başkanı, ordu komutanı, Müslümanlarla ilgili davalara bakan yargıç/hakim ve dîni vakıfların idarecisi gibi dîni görevlerin dışında Müslümanlar gibi devlet hizmetlerinde çalışma hakkına sahiptir. Karadavî, bunu şöyle açıklamaya çalışır: Devlet başkanlığı makamı olan *imâmet* dîni ve dünyevi görevleri deruhte eder ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) halifelerini de (salât ve selam onların üzerin olsun) içine alır. Ordu komutanlığı da ibadet eylemi/fiili olan cihadı ihtiva ettiği için tam olarak dünyevi/seküler değildir. Yine şeriatın hükümlerini uygulamayı ihtiva eden hakimlik de öyledir. Gayr-i Müslim bir kimsenin inanmadığı bir şeye dayalı olarak hüküm vermesi gerekmez. Karadavî bunu söyleyerek yine *vizâretu't-tevfiz* zorunlu ve *vizâretu'l-*

*tenfiz* icracı olan iki türlü vezirlik arasındaki farklılık konusunda çok uzun zaman önce Mâverdi'nin yazmış olduğu şeye atıfta bulunur.<sup>02</sup>

Diğerleri arasında Fethi Osman, Gazzalî, el-'Ava ve Fehmi Huveydi dahil çoğu yorumcular, çalışma konusunda bu sınırlamaları açıkça belirtmezler. Bu şu gerçekten kaynaklanmaktadır. Modern devletin kurumları yasalara, dürüstlük ve adalet prosedürlerine bağlı kalırlar. Yine Müslüman veya gayr-i Müslim olsun, sorumlu kişilerin dikkate alması gereken devlet güçleri konusunda anayasal sınırlamalar bulunmaktadır. Keza ben bu yorumcuların çoğunun görüşüne katılıyorum. Onlar eşitlik, entegrasyon ve bütün vatandaşlara adil davranmanın tercih edilen bir yaklaşım olduğunu savunmuşlardır.

Fethi Osman 1977 tarihli Mısır'daki yayınında<sup>03</sup> İslam hukukunun (şeriat) uygulandığı Müslüman topraklarda gayr-i Müslimlerin hak ve yükümlülükleri konusunda açık ve net yasa yapılması için çağrı yaptı. Bütün vatandaşlar arasında eşitliği sağlamak acaba mümkün müdür? Acaba gayr-i Müslimler hukuk önünde eşit olarak muamele görmüşler midir? Benzer şekilde Osman sorularını çoğaltmıştır. Acaba yasalar gayr-i Müslimlere parlamento üyesi/milletvekili, bakan, yargıç, ordu komutanı/genelkurmay başkanı ve benzer görevler yapmasına müsaade ediyor mu? Acaba yeni ibadet yerleri inşa etmek konusunda gayr-i Müslimlere han-

*İslâm* (Dar Kutub Haditha, Cairo 1960) 72.  
01. Ibid. 40.

02. Yûsuf Qaradâwî, *Ghayr al-muslimîn fî al-mujtama' al-İslâmî* (Maktaba Wahba, Cairo 1977) 23; also quoted in al-Bishrî (n37) 27.  
03. Fathi Osman, *Mujallat al-muslim al-mu'âşir* II (July 1977)

gi haklar verilmiştir. Bu ve diğer benzeri sorular daha önce ortaya çıkmıştır. Ancak verilen cevaplar belirsizliği çözmekten yoksundur. Osman, şimdi ihtiyaç duyulan şeyin, toplumda güven ve anlayış ortamını sağlamaya yardımcı olabilecek tarzda belirsizlik söyleminden uzaklaşmak ve meseleler hakkında kesin tavır almak olduğunu ileri sürüyor.

Şeffaflık ihtiyacı, Mısır'daki gayr-ı Müslimlerin deneyim sahibi olduğu karışıklık dönemlerinde daha hissedilir hale gelir. Osman şunu ilave eder: Gayr-ı Müslim vatandaşların kendini güvende hissedeceği ortam konusunda yasal statülerini ve haklarını bilmeleri onların hakkıdır.<sup>01</sup> Aynı şekilde, vatandaşlar şeriatın temel ve belirleyici hükümleri ile yoruma dayalı hükümlerinin yanı sıra şartların değişmesi ile değişen hükümler arasındaki farkı bilmeleri gerekir. Şeriatın yasa kaynağı olmasını beyan eden yeni bir anayasal madde ile yüz yüze gelmek onlar için faydalı olmaz. Üstelik ilgili konular tamamen hukuki nitelikli değil, ekonomik ve siyasi meselelerdir. Osman, İslam hukukçularından, gayr-ı Müslim dinî liderlerden ve değişik alanlarda temayüz etmiş araştırma yapan düşünürlerden müteşekkil ortak heyet kurmanın gerekli olduğunu ilave eder.<sup>02</sup>

### 3. Danışma hakkı (Şûrâ)

Devlet başkanı hukuki olarak seçildikten hemen sonra yönetim ve idare hususunda topluma danışmak zorundadır. Bu nedenle seçme hakkından sonra İslâm devleti yapısında vatandaşın katıldığı ikinci siyasal hak idari (yönetim)

01. Ibid.85-87; also discussed in al-Bishrî (n37) 27.  
02. Ibid 87.

konularında kendisine danışılmasıdır. Bu hak danışma ve nasihat vermeye yetkili olan toplumun ortak hakkıdır. Burada üzerinde durulmaya gerek olmayan konu ise danışma hususunda Kur'ân ve Sünnet'ten delil bulmaktır. Müfessir Kurtûbî'ye göre devlet başkanının bu yükümlülüğü yerine getirmemesi ve yönetim işlerinde topluma danışmaması halinde görevden azledilebilir.<sup>03</sup> Aynı şekilde İbn Teymiye şunu savunur: İktidardaki hükümet ve *ulû'l-emr* (yönetim yetkisine sahip kimse) gerçekten bütün Müslüman yöneticiler ve görevliler şûrâ konusunda titiz olmalıydılar. Çünkü yüce Allah, ilahi vahye muhatap olmasına rağmen resulüne topluma danışmasını emretmiştir. Müslüman yöneticilerin de aynı şekilde davranması icap eder.<sup>04</sup>

Reşid Rıza'ya göre, danışma genelde vatandaş ve toplum hakkı olarak İslam idari yapısında önemli bir görevdir. Bu bakımdan kesin nass bulunmayan kamuyu ilgilendiren bütün konular da şûrâ gereklidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendisi ve ondan sonraki râşid halifeler halka danışma konusunda titiz davranmışlardır. Bu yüzden şûrâ İslam devletinin asla ihmal etmemesi gereken ayırt edici özelliği olmuştur.<sup>05</sup> Seyyit Kutub da aynı fikirde mutabık kalmış ve şunu ilave etmiştir: Şeriat şûrânın uygulanması konusunda herhangi bir özel prosedür belirtmediği için takip

03. Abû Abd Allah Muhammad Al-Qurtubî, Tafsîr al-Qurtubî, vol. 4, (Mataba'a Dâr al-Kutub, Cairo, 1387/1967) 250.

04. Ibn Taymiyyah, al-Siyâsah al-Shar'iiyah, p.169.

05. Muhammad Rashîd Ridâ, *Al-khilâfa wa-al-imâma al-'uzmâ* (Matba'at al-Manar, Cairo 1341 A.H.) 30.

edilecek özel bir metoda ihtiyaç yoktur. Bu nedenle, kamu menfaatine ve genel şartlara uygun çözüm yolu bulmak için şûrâ prensibi topluma bırakılmıştır.<sup>01</sup> Daha evvel tartışıldığı gibi çözüm yolu, mahalli işlerdeki şûrâ gibi doğrudan katılımı gerekli kılabilir veya temsilci meclislerini gerektirebilir. Toplum onları uygun gördüğü gibi belirler. Bu analizlerden İslam devletinin danışma organının ve teşkilat/organizasyonun anayasa tarafından ele alınması gerektiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle, toplum işlerinin değişik alanlarında şûrânın etkisinin ve uygulamasının gerçekleştirilebileceği çözüm yolları ile kurumsal çerçeve ve vatandaşın danışma hakkını belirlemek için bazı anayasal prensipler/ilkelere gereklidir.

*Gayr-ı Müslim* vatandaşlar da bunu yapmak için yeterli oldukları zaman danışma ve nasihat vermeye uygundur. Devlet yetkilileri de bu şekilde onların görüşlerini talep edebilirler. Bu, Kur'ân'ın müminlere bir emrinin gereğidir. *عَاسَأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun.) (Nahl, 16/43) Müfessirler bu ayetin gerçekte Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili olarak nazil olduğunu, sonunda onların tavsiye ve görüşlerini almalarını Müslümanlara meşru kıldığını söylerler. Bu bakımdan uzman görüş ve özel nitelikle ilgili bütün konularda başvuru olabilir. İster Müslüman ister gayr-ı Müslim tarafından verilmiş olsun bilirkişi görüşüne uyulabilir. Gayr-ı Müslim vatandaşlar da özellikle toplumlarının temsil-

01. Sayyid Qutb, *Al-'adâla al-ijtimâ'iyya fî al-islâm* (4th edn. 'Isa al-Babi al-Halabi, Cairo 1373/1954) 99.

cileri olarak kendi kapsamında danışma meclisi üyeliği hakkına sahiptirler. Onlar aynı zamanda meclisin genel müzakerelerine katılma hakkına da sahiptirler. Bazı yorumcuların bu konuyla ilgili kaydettikleri tek ön koşul şudur; onlar sadece dinî konularda Müslümanları ilgilendiren hususlar için görüş belirtmezler.<sup>02</sup>

#### 4.Eleştirme hakkı

İslam devleti katılımcı ve istişareye dayalıdır. İslam devleti, devlet politikası ve yönetimi dahil vatandaşların kendileriyle ilgili toplumun bütün işlerinde onlara aktif rol verir. Bu da Kur'ân'ın *hisbe* emrinin sonucudur. *Hisbe*, sadece Müslümanlar için değil bütün vatandaşlar için geniş temel bir hak olan iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır. Çünkü iyilik yapmak ve kötülüğü terk etmek için hiç kimseye engel olunamaz. Hisbenin detaylarına burada genişçe yer vermeye gerek yoktur. Hisbe hakkında şunu söylemek yeterlidir. Hisbe devletle ilgili bir konuda vatandaşlara görüşlerini ifade etme imkanı veren Kur'ân'ın önemli bir prensibidir. Bu aynı şekilde şûrâ için de söylenebilir. Ancak danışma ve nasihat *ulu'l-emr* tarafından talep edildiğinde şûrâ hakkı normal olarak kullanılır. Otoritelerin onu talep etmek için inisiyatif aldıklarında bazı sınırlama yapılabilir. Diğer taraftan vatandaşların hisbe hakkı doğal haktır, devletin isteğine bağlı değildir. Hisbenin *nehyu ani'l-münker* (kötülüğü önlemek) yönü aynı şekilde kısıtlayıcı bir faktör olarak kanıtlanabilen vatandaşın kadın olsun

02. Cf. Mahmud 'Abd al-Majid Al-Khâlidî, *Nizâm al-hukm fî 'al-İslâm* (Dâr al-Buhûth, Kuwait 1400/1980) 185.

erkek olsun gözlerinin önünde cereyan eden durumlarla sınırlıdır. Hisbe veya şûrânın her ikisi de siyasi konularda vatandaşlara görüşünü açıklamak için yeterli imkân vermezse, kadın veya erkek örfe uygun sınırlar içinde yetkili yöneticileri tenkit edebilirler. Bu da itiraz etme hürriyeti olarak bilinir. Bazı yazarlar ona, kelimesi kelimesine tercüme (literal) olarak belkide daha özel anlam ifade eden *hurriyyetu nakdi'l-hâkim* “yöneticiyi eleştirme hürriyeti” demişlerdir.

Afifi, “*mu'ârada* İslami devlet sisteminin temel prensibidir” der. “Bu vatandaşlara gerçeği söyleme ve hatta yöneticilerin haksızlıklarını ortaya çıkarma hakkıdır.<sup>01</sup> Kur’ân ve sünnette bunun meşruluğunu bildiren nass, Kur’ân’ın bir çok ayetlerinde merkezî tema olan hisbenin desteklenmesinde delil olarak ileri sürülmüştür. *Mu'ârada* yine Hz. Peygamber’in (s.a.v) sünnetinde ve ilk halifelerin uygulamalarında desteklenir. *Mu'ârada* hadiste şöyle ifade edilir: “أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر” (en efdal cihad zalim idareciye karşı hakkı söylemektir.)<sup>02</sup>

Bu hadisin temel mesajına uygun olarak ilk halife Hz. Ebû Bekir halife olarak seçildiğinde halka konuşmasında şöyle demiştir: “Ey insanlar ben sizin en hayırlınız olmadığım halde sizin üzerinize yönetici olarak görevlendirildim.

01. Muhammad Sâdıq ‘Afifi, *Al-mujtama’ al-Islamî wa Huqûq al-Insân* (Idârat al-Sahâfa wa'l-Nashr bi-Râbitat al-Islâmi, Cairo 1407/1987) 93. See also Mustafa al-Sibâ’î, *Ishtirâkiyya Ishtrakiyyat al-Islâm* (al-Dâr al-Qawmiyya li’i-Tibâ’a wa’l-Nashr, Damascus 1379/1960) 50.

02. Ibn Maja , Sunan, *Kitâb al-fitan, bi bâb amr bi-al-maa'rûf wa-an al-munkar*. (Cagri Yayınları, İstanbul 1401/1981)

Doğru yolda olduğum sürece bana yardım edin, hata yaptığımda da beni düzeltin.”<sup>03</sup> Hz. Ebû Bekir’in yerine geçen Hz. Ömer b. Hattab da aynı şekilde halifelik makamına seçildikten sonra halka yaptığı konuşmasında kendisinde görülen herhangi bir sapmayı düzeltmelerini istemiştir.<sup>04</sup>

Bu bakımdan vatandaş; haksızlığa karşı koyma, haksız buldukları noktada yetkilileri eleştirme ve onlara samimi tavsiyelerde bulunma hakkına sahiptir. Tenkit gerçeğe dayanmalıdır, duruma uygun ve nazik olmalıdır. Ne aşırı olmalı ve ne de etkisiz ve zayıf olmalıdır.<sup>05</sup>

Mevdûdî ve Gannûsî her ikisi de Müslüman vatandaşlar için kabul edildiği şekilde devlet işlerinde gayr-ı Müslim vatandaşların da dernek kurma, görüş ve ifade özgürlüğünü desteklediğini söylemişlerdir. Bu hakların kullanımında herhangi bir sınırlama olursa Müslüman ve gayr-ı Müslimlere eşit olarak uygulanır.<sup>06</sup>

##### 5. Zalim idareciye karşı koymak

Normal olarak yasal otorite hukuku ihlal etmediği zaman vatandaş onlara yardım ve itaat etmekle yükümlüdür. Bu yüzden bir emre itaat etmek açık bir günaha sebep olarsa itaat görevi kalır. Daha az ihlal durumlarında, vatan-

03. Abd al-Malik Ibn Hishâm, *Sîra*, (Mustafa al-Babi al Halabi, Cairo 1936) 262.

04. Muhammad Al-Khudârî, *Muhâdarât fi Târih al-Umar al-Islâmiyya* (al-Maktaba al-Tijariyya, Cairo 1370/1969) 17: Abû Habib Sa’dî, *Dirâsa fi Minhâj al-Islâm al-Siyâsi* (Mu’assasa al-Risâla, Beirut 1406/1985) p.743.

05. Daha fazla detay için bk. Kamali, *Fredeem of Expression in Islâm* (The Islâmîc Texts Society, Cambridge 1997) 54ff.

06. S.Abû al-A’lâ al-Mawdûdî, *Nazariyyat al-Islâm wa-hadyuh* (Dar al-Fikr, Cairo 1969) 307; al-Ghanoushi, (n31) 73.



daş yasal hükümet tarafından verilen emrin meşruluğundan şüphe ederse kadının veya erkek olsun itaat görevini etkilemez, ancak o kadın veya erkek, normal metotlarla bir fikri seslendirebilir. Bu prensip Kur'an ve sünnet otoritesi içerisinde belirlenmiştir. Kur'an meşru/yasal yönetime itaat etmeyi emreder.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Resûl'e götürün...” (Nisâ, 4/59)

Bu bakımdan, vatandaş Kur'an ve Sünnetin emirlerine uygun olmak koşuluyla devlete itaat etmek zorundadır. Birkaç önemli prensibi ihtiva eden bu ayet tefsircilerin daha detaylı yorum yapmalarına imkân vermiştir.<sup>01</sup>Yine Kur'an'ın diğer bir ayetinde belli şartları haiz olmayan iktidarda bulunan kişiye itaat edilmesinin vacip olmadığı bildirilmiştir.

وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ  
وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

“...Bizi anmasını kendisine unutturduğumuz ve işinde aşırı giderek hevesine uyan kimseye uyma.” (Kehf,18/28)

Bundan başka hadiste bu durum

01. Bu konunun tartışması için Muhammed Esed'in şu eserine: Principles of State and Government in Islam (University of California Press, Berkeley 1966) 75; ve Said Ramazan'ın eserine bakınız, *Islamic Law: Its Scope and Equity*, 143.

şöyle ifade edilir.

السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية  
فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة

Devlet âmirlerinin sevdiği yâhud sevmediği hususlardaki emirlerini dinlemek ve ma'siyetle emrolunmadıkça itaat ve icabet etmek Müslüman kişi üzerine vâcib bir haktır. Ma'siyetle emrolunduğu zaman da onları dinlemek ve boyun eğmek yoktur”<sup>02</sup>

Aynı mesaj diğer iki hadiste de yer almaktadır. Birinci hadiste şöyle buyrulmaktadır.

“Yaratıcıya isyan halinde mahlûka itaat edilmez.”<sup>03</sup> Diğer bir hadis ise

“günah olan şeyde itaat yoktur buyurulmuştur.” İtaat ancak helal/meşru olan şeydedir.”<sup>04</sup> Bu açıklamaların bir kısım etkileri vatandaşın görevleri bölümünde açıklanacaktır. Kısaca şuna işaret etmek yeterli olacaktır. Açıkça meşru olmayan bir emre itaat edilmemelidir. O işin meşru olup olmadığı kişinin bireysel anlayışı ve yorumuna bırakılmamıştır. es-Sibâi bu hükümleri bir maddede şöyle özetlemiştir: “İdarenin emri anayasa ve diğer kanunlara aykırı olduğu zaman uygulanmaz.”<sup>05</sup>

Şerîat, bireysel sorumluluk ilkesini önemsemiştir. Bu yaklaşıma göre, şerîatın açık hükümlerine karşı olan bir

02. Hadis sahih hadis kitaplarının beşinde yer almaktadır. Cf. Al-Bukhârî (n49) vol.9,193, hadith 258.

03. Abd Allah al-Khatib Tabrîzî, *Mishkât al-Masâbih*, ed. Muhammed Nasir al-Din al-Albani, vol.2 (2nd ed., Al-Maktab al-Islâmî, Beirut 1399/1977) vol.2, hadith 3696.

04. Ibid. Hadith 3665.

05. Al-Sibâ'î, (n54) 51.

emre uyan kişinin hiçbir mazereti kabul edilmeyecek ve ondan dolayı bireysel olarak sorumlu tutulacaktır. Bu bakımdan Kur'ân günah içinde devam eden ve onun için atalarını suçlayan kimselerin savunmalarını açıkça zayıf bahane olarak kınamıştır.

وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصَلْنَا السَّبِيلَا  
رَبَّنَا آتِنَا مِنْ الْعَذَابِ وَالْعَنْتُمْ لَعْنًا كَبِيرَا

“Ey Rabbimiz! Biz reislerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar, derler. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lânetle rahmetinden kov.” (Ahzâb, 33/67-68) Bu durum diğer bir ayette de teyit edilmektedir.

وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرِكُهُمْ لَسَخَّطْنَا لَهُمْ عَذَابَنَا وَكَانُوا مِنَ الْعَذَابِ أَقْرَبًا  
ثُمَّ نَادَوْا يَا مُوسَىٰ إِنَّا نَمْلِكُ الْحَيَاةَ وَالْمَوْتَ إِنَّا نَحْنُ الْغَالِبُونَ  
بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ

158

“(Kötülere) uyanlar şöyle derler: Ah, keşke bir daha dünyaya geri gitmemiz mümkün olsaydı da, şimdi onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık! Böylece Allah onlara, işlerini, pişmanlık ve üzüntü kaynağı olarak gösterir .....” (Bakara, 2/167)

Yukarıdaki ayet meallerinin yorumları bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Bir kişi bilerek meşru olmayan emre itaat ederse bireysel olarak sorumlu olur ve meşru olmayan itaattan dolayı suçlu sayılır. Aynı şekilde kadın veya erkek işlediği fiilinin sonuçlarından sorumlu olur ve ondan dolayı cezalandırılır. Cezai sonuçlarından dolayı kişinin kurtulabilmesinin tek çıkış yolu erkek veya kadın olsun söz konusu emrin kaçınılması mümkün olmayan manevi bir baskı altında icra edildiğinin kanıtlanması

olmasıdır.<sup>01</sup>

## 6. Temel ihtiyaçların temini hakkı

Konuyu başka bir yerde izah ettiğim için detaya girmeyeceğim.<sup>02</sup> Kısaca şöyle söylenebilir: İslam herhangi bir sınıf ve inanç farklılığı gözetmeden vatandaşlara hayatın zaruri ihtiyaçlarını temin etme hakkı verir.<sup>03</sup> Kur'ânın emri ve İslam'ın beş esasından biri olan zekât bu amaç için Müslümanlar üzerine farz kılınmıştır. Yine Kur'ân kesin olarak zengininin mal varlığında paylaşmak için yoksulların temel bir hakkının olduğunu da ifade eder. (Meâric, 70/25)

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا

“Onlar canları çektiği halde, yiyeceği yoksula, öksüze ve esire yedirirler.” (İnsan, 76/8).

Bu arada ayetler, şunu ima etmektedir: Son ayet Medine'deki savaş esirlerinin tümünün gayr-ı Müslim olduğu dönemde nazil olmuştur.<sup>04</sup> Keza halka iyi bir yaşam sağlamak ve onların ihtiyaçlarını karşılamak, iyiliği teşvik ve kötülükten sakındırmak Kur'ân'a dayanan İslâmın temel öğretilerindedir.<sup>05</sup>

Devletin fakir ve yoksullara yardım etmesi konusunda Sünnet bir adım daha

01. Cf. Zaydan (n54) 51.

02. Mohammad Hashim Kamali, *Rights to Education, Work and Welfare in Islam* (forthcoming).

03. Cf. Abu l-'Ala al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution* (Islamic Publications Ltd., Lahore, reprint 1979) 250.

04. Al-Qaradâwî (n 55) 45.

05. Cf. 'Aabd al-Hakim Hasan Al-'Ili, *Al-Hurriyat al-Amma fi'l-Fikr wa'l-Nizâm al-Siyâsî al-Islâmî* (Dâr al-Kitâb al-Hadith, Kuwait 1413/1983) 494; Fu'âd 'Abd al-Mun'im Ahmad, *Usûl nizâm al-hukm fi'l-Islâm* (Mu'assasah Shabab al-Jami'a, Alexandria, Egypt 1411/1991) 286.

ileri gider. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinde bu husus şöyle ifade edilir: “ فالسلطان ولي من لا ولي له ” (sultan velisi olmayan kimsenin velisidir.<sup>01</sup>), “ فمن توفي و عليه ” (Kim borçlu olarak vefat ederse borcunu ödemek bana aittir. Kim geriye mal bırakırsa bu mal varislerine intikal eder. )<sup>02</sup>

مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجِبْ  
دُونَ حَاجَتِهِمْ وَخَلَّتْهُمْ وَفَقَّرَهُمُ اللَّهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ  
وَخَلَّتْهُ وَفَقَّرَهُ

(Aziz ve Celil olan Allah, Müslümanların idaresini bir kimsenin eline verir de, O kimse Müslümanların ihtiyaçlarını sıkıntılarını ve zaruretlerini dinlemekten geri durursa, Allah da onun ihtiyacını, sıkıntısını ve zarureti dinlemekten geri durur.)<sup>03</sup>

Halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer b. Hattab'ın, vatandaşların beytu'l-maldan eşit yardım almaları konusunda aynı fikirde olmadıkları rivayet edilmektedir. Hz. Ebû Bekir İslâma hizmet ve kıdem esasını konusunda her hangi bir ayırım gözetmeksizin herkese eşit pay verirken, Hz. Ömer bu faktörleri dikkate alır. Hz. Ebû Bekir, insanla yaratıcısı arasında bir husus olan dindarlık ve İslam'a hizmetteki farklılıkları bir tarafa bırakarak devlet politikası için eşit muameleyi temel bir kılavuz olarak göz önünde bulundurmıştır.

Hz. Ebû Bekir iki yıllık halifeliği döneminde (Haziran 632- Ağustos 634)

01. Abû Dâwûd, 'Kitâb al-nikâh, bâb al-Walî in Mustafâ Dib al-Buĝha (ed), *Sunan Abû Dâwûd* (Dâr al-'Ulûm al-Insâniyya, Damascus 1416/1995).

02. Muslim, *Mukhtasar Sahîh Muslim*, 263, hadith 999.

03. Abû Dâwûd "Kitâb al-kharâj wa-alfay', bâb fî mâ yalzam al-imâm min amr al-ra'iyya," *Sunan Abû Dâwûd*.

zekât vermeyi reddedenlere karşı irtidad savaşları başlattı. Bu durumda onların Allah yolunda kahramanca savunmalarına, Hz. Peygamber'le (s.a.v) olan akrabalık bağlarına ve İslam'ı ne kadar erken kabul ettiklerine bakmaksızın savaş ganimetlerini bütün Müslümanlar arasında eşit olarak dağıtmaya karar verdi. Bu muamele birçok Arap'ı İslam ordusunun saflarına katılmaya teşvik etmiştir. Hz. Ebû Bekir ganimetleri savaşçılar arasında eşit dağıttı ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) verilen beşte birlik payı devlet bütçesine aktardı.<sup>04</sup>

Temel ihtiyaçları temin hakkı, özellikle çalışabilen kimseler için uygun bir iş bulmaya yardım etme ve istihdam hakkını kapsar. Bu şundan kaynaklanmaktadır. İslam hukuku (şerîat), geçimini sağlamak için gayret göstermeyen güçlü kuvvetli bir adama bir imtiyaz tanımamaktadır. Bu kimsenin sahip olacağı tek hak, ona iş imkanı sağlamak veya çalışmasını sağlayan temel araçları temin etmektir.<sup>05</sup> Dördüncü Halife Hz. Alî bu konuyla ilgili olarak şunu dile getirmiştir. "Kişi ülkesinden uzakta olsa da zenginlik o yeri kendi ülkesi haline getirir, bir kimsenin ülkesinde fakir olması o yeri kolaylıkla yabancı bir ülke haline getirir."<sup>06</sup>

Hz. Ömer Halife olunca gelirlerin tespiti için temel teşkil eden askeri divanlar kurdu. Hz. Ömer dağıtım sisteminde bazı faktörleri dikkate almıştır. Mekke'nin fethinden önce Müslüman olanlar sonradan Müslüman olanlara

04. Manna (n3) 38.

05. Cf. Al-Saffâr, (n 11) 25.

06. İbn Abî al-Hadîd, *Sharh nahj al-balagha* (Dar Ihya' Turath al-'Arabi, Beirut n.d.) section 56; see also al-Saffâr, (n11) 25.

tercih edilmiştir. İslâm'a hizmet etmek ve soyca Hz. Peygamber'e (s.a.v) yakın olmak da tercih nedeni olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan Hz. Ömer'in Hz. Peygamberle birlikte cihad edenler ile ona karşı savaşanları aynı muameleye tabi tutamayacağını söylediği rivayet edilmektedir.

Emeklilik kaydı ve askeri divânların kuruluşunun yan etkisi, bu bölünmelerin bazılarının somutlaştırılması olabilir. Kan bağına dayalı bölünmeler açıkça tanındı. Üç soy bilimcinin asıl olarak kategorize edildiğinde biri genel diğeri özel iki kategoride aşamalı emekliliği kurmak için görevlendirildikleri rivayet edilir. Araplar, kabile ve boylara ayrıldılar ve üyeleri belirlendi. Özel kategoride uygulanan kriterler, ilk Müslümanlar arasında olmak, İslam'a seçkin hizmet etmek, Hz. Peygamber'le (s.a.v) aynı dönemde yaşamak ve akraba olmaktı. Bu yüzden halk her iki sıralamada da gayr-ı Müslimlerden daha üstün olan eski vatandaşlar ve yeni vatandaşlar diye sınıflandırıldı.<sup>01</sup>

Müslüman ordular, kamplar, yeni şehirler ve askeri siciller kabile çizgisinde organize edildi. Bu faktör mevâli olmayı kabul eden Arap olmayan Müslümanlarla ilişkide sırayla yansıtıldı. Bu aynı zamanda Müslümanlar arası bir farklılaşmanın diğeri bir formu demektir. Hz. Ömer'in ölümünden önce Müslüman toplum içinde nüfus şöyle sınıflandırılmıştı. Muhacirler, ensâr, Mekkeli Müslümanlar, genel olarak Arap Müslümanlar, Arap olmayan Müslümanlar ehl-i kitap (Yahudi ve Hristiyanlar) ve

01. Cf. Manna (n3) 39.

diğeri din mensupları.<sup>02</sup>Yorumcular bu gruplaşmanın avantaj ve dezavantajları konusunda farklı yorumlar yapmışlardır. Bu gelişmeler, vatandaşların sosyal yardım haklarının maddi yönleri açısından Hz. Ömer'in kendisinin bile kabul ettiği temel prensipleri değiştirmemiştir.

İslam devletinin bütün vatandaşları yaşam için zaruri ihtiyaçlarını kamu bütçesinden karşılama hakkına sahiptir. Devlet bu ihtiyaçları imkân ölçüsünde karşılamak zorundadır. Kamu bütçesi para kaynağını tükettiğinde devlet, fakirlerin temel ihtiyaçlarını karşılamak için zenginlerin üzerine ilave vergiler koyar. Bu, zenginlerin vermeleri gereken bir görev olur.<sup>03</sup>

Bu bağlamda kesin olarak şu bilgiyi not etmek dikkat çekicidir. Hz. Ömer'in on yıllık halifelik görevinin sonuna doğru zekât alacak fakiri bulmak için özel araştırma yapması gerekirdi. Ondan sonra halife Ömer b. Abdilaziz (99-101) döneminde de zekat toplamak için Afrika'da görevlendirdiği memurun bütçenin (beytu'l-mal) fazla verdiğini ancak Afrika'da yardım yapılacak fakir kimsenin bulunmadığını söylediği rivayet edilir. Sonra halife ona şu talimatı verdi: Borçluların borçlarında azaltma yap. Hiç bir borçlu kalmayınca kadar bu yapıldı. Hala kullanılabilir fonların olduğu halifeye haber verildiğinde onlarla köle satın alınıp hürriyetlerine ka-

02. Manna (n3) 39.

03. Abû Abd Allâh Muhammad al-Qurtubî, Al-Jâmi' li-Ahkâm al-Qur'ân (also known as Tafsîr al-Qurtubî), vol.2.223; Muhammad b. 'Ali b. ahmad b. Said Ibn Hazm al-Zâhirî, Al-muhallâ ed. Ahmad Muhmmad Shahr, vol.3 (Matba'a al-Nahda, Cairo 1347 A.H.), 560

vuşturma talimatı verildi.<sup>01</sup>

### 10. Vatandaşların görevleri

Halifelik ve devlet konusunda kitap yazarlar genel olarak vatandaşın itaat ve yardım görevinden söz ederler. Bu iki görev de esas olarak siyasidir ve yönetilenler ile yönetenler arasındaki bağlılık ve sadakatten ibarettir. Sadece ta'at tek başına taahhüt içermez. Ancak yardım ve destek aktif katılımı ve iyi temenniye gerektirir.

#### (1) Bağlılık/boyun eğme (ta'at)

Meşru hükümete ve ulu'l-emre itaat etmek Kur'anın bir emri olup (Nisa, 4/59) bütün Müslümanlara hitap eden ilahi bir emirdir. Ta'at konusunda gözden geçirdiğimiz bazı hadisler yine Müslümanları ta'atin temel muhatabı gibi kabul eden bir dilde nakledilir. Bu yükümlülüğün esası kıyas yoluyla bütün vatandaşlık konularında gayr-ı Müslim vatandaşlara kadar genişletilebilir. Bu onlara seçtikleri dine bağlı kalma serbestisi vermez. Devlete itaat ile ilgili Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasındaki yapılan benzerlik bugün geçerlidir ve eşitliğin anayasal normu ile uyum içerisinde. Şu anda bu durum Müslüman ülkelerin anayasaları ve kanunları altında genel olarak desteklenir.

Müslüman ve gayr-ı müslim vatandaşların bey'atı ve genel oyla seçilen imâm ve ulu'l-emr bu nedenle vatandaşların itaatini hak eder.<sup>02</sup> İtaat konusunda Kur'an ve sünnet'teki temel delil incelenip ve bu delilden elde edilen temel

hükümlerin bir kısmını vermek yeterli olacaktır. İşte onlar aşağıda belirtilmiştir:

(a) Vatandaşın görevi olan itaat, bütün meşru konuları içermektedir. Bu durum yukarıda işaret edilen hadisin açık lafzından anlaşılır. Hadiste kişinin kişisel eğilimi, sevsin veya sevmesin, kendisine yönlendirdiği kimseye itaat etmeyi zorunlu kılar. Not edilmesi gereken tek nitelik, söz konusu kişinin yeteneklerinin aidiyeti içerisinde olmalıdır. Onu itaat etme görevinden muaf tutacak yasal bir engel bulunmamalıdır.<sup>03</sup>

(b) Devlet şeriatın bir hükmünü açıkça ihlal eden veya günah sayılan bir kanun veya emir yayınladığı zaman vatandaş ona itaat etmek zorunda değildir. Ancak söz konusu ihlal apaçık ve kesin olmalıdır, ictihad veya yorum sonucu olmamalıdır.<sup>04</sup>

(c) Şayet yönetici açıkça ve kasıtlı olarak Kur'an'ın ayetlerine karşı tavır alır ve apaçık bir günah işlerse hıyanet suçu işlemiş olur, yönetme hakkını kaybeder, ona biat edenlerin tümü tarafından görevden azledilir.

(d) Küfre girme ve İslam'dan döndüğünü açıkça ifade etmenin dışındaki durumlarda meşru otoriteye meydan okuma/muhalif olma, toplumda azınlık bir kesim üzerinde silahlı çatışmaya yol açmamalıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v) bunu yasaklamıştır. "من حمل من علينا السلاح فليس منا" (Bize silah doğrultan kimse bizden değildir)<sup>05</sup> Aynı anlama gelen bir başka hadiste de bu husus

01. Cf. Muhammad Abû Zahra, *Tanzim al-İslâm li'l Mujtama'* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1385/1965) 187; al-Alî, *Hurriyyât*, 500.

02. Cf. Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-islâmî* vol.6 *wa Adillatuh* (Damascus: Dar al-Fikr,) 707.

03. Cf. Al-Bukhârî, *Sahîh*, vol.9, hadith 258; al-Zuhayli (n90) vol.6, 707; Asad, *Principles of State* (n69) 79.

04. See further details Asad, *Principles of State*, 76, ff.

05. Muslim (n 81) p. 334, hadith 1235.

yer alır. “Kılıcını bize doğrultan kimse bizden değildir.”<sup>01</sup>Bu iki hadis geçerli bir gerekçe olmaksızın meşru idareye meydan okuyana isyan ve isyancılarla ilgilidir.<sup>02</sup>Şeriatın açık bir emrini ihlal etmekle suçlanan bir yönetimi toplumun görevden alması konusundaki detaylar aşağıda hesap verebilirlik ve görevden alma kısmında tartışılmıştır. Ancak sırası gelmişken şuna da işaret etmek gerekir: Yöneticinin küfre girmesiyle görevden azledileceğini gösteren açık bir olay İslam devleti tarihinde kaydedilmemiştir. Gerçi yönetime karşı günah ve küfür ithamlarıyla ilgili başarısız isyan ve ayaklanmalarla sık sık karşılaşmıştır.

(2) Vatandaşların meşru yönetime yardım etme görevi tamamen resmi bir zorunluluk/gereksinim değildir. Fakat bu halkın bir bölümü üzerindeki sevgi ve sadakatten kaynaklanan bir durumdur. Bu aynı zamanda büyük oranda yöneticinin doğruluk ve dürüstlüğü, topluma hizmetindeki özverisiyle alakalıdır. Çünkü vatandaş seçilmiş yöneticiye biat eder, kadın veya erkek olsun en iyi kabiliyetiyle herkesin onu destekleme sorumluluğu vardır. Bu, vatandaşların oynayabileceği role ve ne ölçüde liderlerine yardımcı olabileceklerine bağlı olarak çeşitli şekillerde tezahür edebilir.

Memurlar, ordu mensupları veya gerçekten kalkınma ve refah faaliyetleri ve uygulamasına katılanlar kendi güçleri nispetinde liderlerini destekleyebilirler. Müslüman hukukçular kısmen nasara ile ilgili iki konuya vurgu yaparlar. Birincisi kendi inisiyatifine bırakı-

01. Tabrizî (n 72) vol. 2 hadith 3521

02. Al-Zuhaylî (n 90) vol.6, 708.

lan bir konu olarak vatandaşların çokça nasihat etmeleridir. Nasihat bütün konularda halkın yararı için barış, sevgi, işbirliği ve iyi işleri teşvik etmektir. Nasihat en zarif ve ince ruhlu bir şekilde verilmelidir.<sup>03</sup>

Yardımanın (nasara) temel dayanağı yine Kur’ân-ı Kerim’de iyilik ve takva konusunda işbirliğini/yardımlaşmayı (teâvun) emreden ayette görülür (Mâide, 5/2). Yardımlaşmayı (teâvun) emreden Kur’ân ayeti yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişkilerle ilgili olmasına karşın bu bağlamla (kontekst) sınırlandırılmamıştır. Çünkü iyi işlerde yardımlaşmak devletin içerisinde ve dışında, inananlar ile bütün vatandaşlar arasında her seviyede gereklidir. Medine Anayasası’nın, bu konudaki en erken kaynak olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber (s.a.v) Yahudileri Medine’nin normal vatandaşları olarak kabul etmiş, tıpkı Medine devleti tarafından yapılan savunma harcamalarına katkıda bulunmaları istendiği gibi onlara yardım etme ve koruma hakkı vermiştir. Bu anlaşmayı imzalayan herkes, böylece devlete ve insanlara yardım etmeyi, belirtilen hedeflerin peşinde Medine’yi dış saldırıya karşı korumayı ve vatandaşlar arasında adil bir yönetime yardımcı olmayı zorunlu kılmıştır.<sup>04</sup>

Toplumda İslam’ın açıkça belirttiği yardımlaşmanın bir cephesi Kur’ân ve sünnet’te vurgulanan komşulukla ilgilidir. Bu kaynaklarda komşuluk hakları konusunda çokça emir vardır. Bu emirler İslam Tarihinin erken dö-

03. Nasihat konusundaki detaylar için bkz. Kamali (n 68) 34-40.

04. Cf. Al-Saffâr, (n 11) 21.

nemini özellikle Hz. Peygamber ve ashabının Mekke'den Medine'ye hicretini okumakla anlaşılabilir. Mekke'den Medine'ye hicret edenler muhâcirûn Medinede Medineli Müslümanların (ensâr-yardım edenler) misafiri ve komşuları olarak ikamet ettiler. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v) muhâcirûn ile ensâr arasında kardeşlik (muâhât) anlaşmasını tesis etti. Bu konuda başvurulacak sadece bir hadis bulunmaktadır.

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت

“Allah'a ve ahirete inanan kimse komşusuna eza etmesin. Yine Allah 'a ahirete îmân etmekte olan kimse konuklarına ikram etsin. Yine Allah 'a ve ahirete îmân etmekte olan her kişi hayır söylesin yâhut sussun”<sup>01</sup>

Komşuluk (civâr) ilişkisi, özellikle Medine'deki Yahudiler ve Müslümanlara atfedildiğinde inançlardan öte geçmiştir. Bu bakımdan meşhur sahâbi İbn Abbas'ın kölesi bir koyun kestiğinde İbn Abbas koyunun etinden bir kısmını Yahudi komşularına da vermesini söylediği rivayet edilir. İbn Abbas bunu birkaç kez tekrarlamıştır. Hatta kölesi İbn Abbas'a dönüp bunu birkaç kez tekrarladın demiştir. İbn Abbas da Hz. Peygamberin (s.a.v) komşu hakkını çokça vurguladığından dolayı bunu tekrarladığını söylemiştir. Hatta o kadar çok tekrarlamış ki “  
” (Cebraîl bana komşu hakkını öyle tavsiye etti ki komşuyu komşuya mirasçı yapacak diye düşündüm.) buyurmuştur.<sup>02</sup>

01. Al-Bukhârî (n49) vol.8, 321, hadith 483.  
02. Ibid. 27, hadith 43; see also al-Saffâr (n11) 22.

Bu bakımdan komşular, Müslüman veya gayr-ı Müslim olsun, aynı haklara ve birbirlerine karşı aynı yükümlülüklerle sahiptirler. Bu, özellikle Müslümanların vatandaş ve komşu olarak çoğulcu toplum içinde diğer din ve kültür mensuplarıyla birlikte yaşadıkları bugünkü şartlara uygundur. Gerçi komşuluk kavramı/mefhumu özellikle vatandaşlar arasında daha anlamlıdır. Bu kavram daha geniş bir anlam ifade ettiği için vatandaş olmayan bile komşu olabilir. Komşu kişi, İslam'ın bütün komşulardan istediği aynı özel muameleye tabi olma hakkını elde eder.

Yardımanın istendiği diğer durum el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-munker (iyiliği emredip kötülükten sakındırmak) anlamını ifade eden hisbeye katılmaktır. Kur'an'ın genel hedefi ve maksadı içerisindeki bu geniş ilkesi birçok konuyla ilişkili olabilir.<sup>03</sup> Belki de burada belirtilmesi gereken şey şudur. Hisbe, toplumda adalet, barış ve yararlı hedefleri gerçekleştirme konusunda vatandaşın uyanık ve tedbirli olmasını ister. Vatandaş nerede görürse görsün, gücü yettiği kadar kötü davranıştan, düşmanlık ve zulümden kaçınmalıdır. Ne zaman eylemle ilgili kendi adına belli bir girişim olduğuna ikna olursa yakındaki kötülükten sakınabilir. Vatandaş bu inisiyatifi aldığı ve iyi bir amacı desteklemek üzere konuştuğu veya hareket ettiği/davrandığı zaman, meşru idareye destek verme konusundaki dinî ve yurttaşlık görevini yerine getirmiş olur. Bundan başka vatandaş devlete karşı

03. Hisbe konusunda daha detaylı bilgi için bkz, al-Saffâr (n11) 28-34.

sadakat ve sevgisini artırmak, herhangi bir ikinci acil tehdit ve saldırı veya bildiği ihanet hareketine karşı uyanık olmakla yükümlüdür. Hisbe konusundaki birçok ayet ve hadisin dışında yardımın (nasara) özü aşağıdaki hadiste ifade edilir.

أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلُّكُمْ مَسْنُوءٌ عَنِ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْنُوءٌ عَنِ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْنُوءٌ عَنِ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا

(“Dikkat ediniz! Herbirerleriniz güdücüdür ve herbirerleriniz elinin altındakilerden sorumludur. Şöyle ki, insanlar üzerinde bulunan en büyük imam (yani devlet başkanı) da bir güdücüdür ve o da idaresi altında bulunanlardan sorumludur. Erkek, kendi ev halkı üzerinde bir güdücüdür, o da eli altındakilerden sorumludur. Kadın da kocasının ev halkı ve çocukları üzerinde bir güdücüdür ve o da onlardan sorumludur.”)<sup>01</sup>

#### XI. Kadın ve vatandaşlık

Fıkıh literatürü vatandaşlıkla ilgili olarak kadının konumundan açıkça bahsetmez. Bu konu neredeyse tamamen yasal mevzuat kapsamında ele alınmıştır. Bütün Müslüman ülkelerdeki göçmenlik ve vatandaşlık hukuku, genellikle, vatandaşlık hakları konusunda kadınlara eşit davranmak için yetersiz kalan batılı öncülerine dayanır. Burada şu soru gündeme gelmektedir. Kadın, vatandaşlığını ve milliyetini kocasına ve benzer şekilde çocuk da babasına devredebilir mi? Çünkü hukuk baba ve kocaya bu imtiyazı vermiştir. Buradaki temel konu bir kimsenin kanun önündeki eşitliği meselesidir. Müslüman ül-

01. Al-Bukhârî, (n49) vol.9, 190, hadith 252.

kelerin çoğunda ve aynı şekilde gayr-ı Müslim ülkelerde şu anda geçerli yasalar kadınlara eşit vatandaşlık hakları vermemektedir. Şimdiki mevcut yasada bir kadın vatandaşlık hakkını çocuğuna veya kocasına verme yetkisine sahip değildir.

Muhammed Şahrûr ve Selim el-‘Ava gibi bir çok yorumcu da dâhil bu durumu tenkit etmiş ve Müslüman Arap ülkelerindeki Medeni Hukukta (ahvalu’s-şahsiyye) reform yapılmasını istemiş, kadının vatandaşlık hakkını kendi eşi ve çocuğuna vermesi gerektiğini savunmuştur. Şahrûr’a göre hukuk bir reforma ihtiyaç duymadan devam ettiği müddetçe “Arap toplumlarındaki erkek hâkimiyeti ilelebet sürecek, kadınlar ikinci sınıf vatandaş olarak kalacaktır.”<sup>02</sup> Şahrûr yine kadınların, bütün kamu hizmetlerinde görev almalarını, atanmalarını, modern toplumun medeni hayatına tamamen katılmalarını sağlayan gerekli yasal reformun yapılmasını savunmuştur. Selim el-‘Ava, vatandaşlık konusunda fıkıhın az gelişmiş yapısına dikkat çekmiş, özellikle kadınlarla ilgili olarak, fıkıhın hukuki hükümleri ve Kur’ân’ın nassları ışığında belirli konuları tartışmaya teşebbüs etmiştir. Aşağıdaki paragraflarda onun çalışmasına atıf yaptım:

Şeriat açısından konulara bakıldığında, bir kişi şer’î kaynaklardaki genel eşitlik kuralları/hükümlerine atıfta bulunmak zorunda kalır. Çünkü konu fıkıh literatüründe henüz özel olarak açıklığa kavuşturulamamıştır. Aşağıda-

02. Muhammad Shahrûr, *Nahwa usûl jadida li-al-fiqh al-islâmî: fiqh al-mar’a* (al-Ahâli li’l-Tibâ’a wa’l-Tawzî’ wa’l-Nashr, Damascus, 2000) 382.



ki ayetler kadınların eşit haklara sahip olduklarına dair temel kurallardır. “... Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır”...(Bakara, 2/228)

Bu açıkça kadınların erkeklerle, özellikle de kocalarıyla ve toplumun diğer fertleriyle eşit hak ve yükümlülüklerle sahip olduklarına dair genel bir deklarasyondur. Çünkü bu hüküm ayetin genel bağlamından da anlaşılacaktır. Kadın ve erkekler verilen hak ve yükümlülüklerin eşitliği ve benzerliği Kur’ân’ın bu ifadesinin temel konusudur. Vatandaşlık da tabi olarak istisna edilmemiştir. Bu suredeki eşitlik ve iyilik (bi’l-ma’rûf) konusundaki düşüncelerin referansı belki de şu anlama gelmektedir. Kur’ân eşitlik konusunda zorunlu olarak mekanik rejim istemez. Ancak eşitlik, uygun ve anlamlıdır, Kur’ân’ın ruhu ile uyum içindedir.

Kur’ân yine şunu açıklıyor. للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ” Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var” (Nisâ, 4/32) Maddi veya manevi tüm kazançların el-kesb ifadesine atfedildiği görülmektedir. Ancak görülmeyen şey şudur. Kişinin nesli/ çocukları kazancının parçasıdır veya satın aldığı ve doğurduğu şeydir. Şayet baba kendi milliyetini kan bağıyla çocuğuna nakletme yetkisine sahipse, anne de tam olarak aynı konumda bulunur ve annenin çocuğu ile olan kan bağı en azından baba kadar güçlüdür. Bu bakımdan anne de, vatandaşlık açısından, aynı hakka sahip olmalıdır. Selim el-‘Ava ayeti bu şekilde anlamıştır. Bu nedenle Müslüman ülkelerdeki yasal mevzuat

bu hususu dikkate almalıdır ve vatandaşlık konusunda kadınlara eşit muamele yapılacağını garanti etmelidir.<sup>01</sup>

Vatandaşlığa atfen, buradaki asıl kural babanın kendi vatandaşlığını/milliyetini çocuğuna geçirme hakkına sahip olmasıdır. Ancak bu, örneğin babanın milliyetinin belirsizliği ve bilinmezliği gibi bazı nedenlerle imkansız olursa veya baba hiçbir milliyete sahip olmazsa devretme (transfer), annenin vatandaşlığının çocuğa geçmesine imkan veren en yakın velisinden dolayı olur.<sup>02</sup>

## XII. Sonuç ve Reform önerileri

Vatandaşlık önemlidir. Temel hak ve hürriyetlerin genel tasarısı içinde hala problemleri bir alandır. Avrupa’da ulus devletlerinin kurulmasından ve Müslüman ülkeler tarafından nihai kabulünden beri vatandaşlık daha fazla önem kazanmıştır. İşaret edilmesi gereken problemlerden biri yabancılar ve vatandaşlık hukukudur. Dayanışma ve uyum içerisinde hareket edilse bile şu andaki vatandaşlık problemini çözemez. İslam hukukunun kaynağı olan genel örf veya ‘urf hali hazırda ulus devletini kabul ettiği söylenebilir. O da bu ülkelerin anayasaları ve milli sözleşmeleri tarafından onaylanmış gibidir. Hâlâ ne Avrupa düşüncesinde ve ne de Müslüman hukukçuların çalışmalarında vatandaşlığın temel bir hak olarak açıkça kabul edildiği görülmektedir. Bu kısmen şu gerçekten kaynaklanmaktadır; vatandaşlık monolitik (tek yapılı) bir kavram değildir. Çünkü o ikamet, çalışma, eğitim, refah vb. haklar gibi diğer

01. Cf. Salîm al-‘Awa, *al-fıqh al-İslâmî: fı tarîq al-tajdîd*, p.90.

02. Cf. İbid. 92.

birçok hakkı içine alma eğilimindedir. Temel hak ve hürriyetler konusundaki hukuki söylem vatandaşlığın bir sonucu olarak takdim edilen bazı hakları beyan etme eğilimindedir. Ancak vatandaşlığın bizzat kendisi bireyin temel hakkı olarak tanımlanmamıştır. Modern anayasalar vatandaşlık konusunda ilkelere koyma eğiliminde olma gerçeğine rağmen onlar hâlâ vatandaşlığı tanıma konusunda yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla sadece vatandaşlar için tanınan mülkiyet, çalışma ve eğitim gibi temel hakların diğer alanlarındaki farklılığına rağmen vatandaşlık, normal olarak anayasa ve ulusal devletin yetki alanı dışındaki yabancılarla da ilişki kurar. Diğer bir tanımla vatandaşlık diğer hakları da içine alan geniş bir kavramdır. O sadece vatandaşları değil yabancıları da düşü-

nür. Yirmi birinci yüzyılın başlangıcında, ulus devlet ve onun tarihî önemini temel kavram hâline getiren üç olgu gözlemlenebilir: Birincisi, güneyde sömürge sonrası devletlerin krizleri; ikincisi, Yugoslavya ve Sovyetler Birliğinin dağılması ve üçüncüsü Avrupa Birliği ülkelerinde uluslar üstü kimliğin ortaya çıkması. Bu üç durum birbirleriyle her zaman uyumlu olmaz. Onların tümü hâlâ ulus devlet düşüncesindeki bazı ayrışmalara ve insanlar arasında daha fazla birlik ve beraberlik arzusunu karşılamadaki başarısızlığa işaret ederler.<sup>01</sup>

Günümüz vatandaşlık yasalarının kronolojik hatayla ilgili ve bazen ayrımcı içeriği “insan hakları” ile “vatandaş hakları” arasındaki gerçek bağlantı lehine bir uyum ve yeniden değerlendir-

01. Cf. Manna (n 3) 85.

me çağrısı yapar. Çünkü bu tür içi boş bir ulusal egemenlik kavramına devamlı bağlılık karşısında bu tür anlamlı bir yakınlığın, dahası insan haklarına saygının empatik insani çağrısı tesis edilebilir olup olmadığı şüphelidir. Vatandaşla vatandaş olmayan arasındaki ayrım, vatandaş ve yabancı şeklindeki ayrım, ulus devleti sınırları içinde bireyler arasındaki haklarda ayrımcılığın çağdaş biçimidir. Bugün gözlemlediğimiz şey şudur: Avrupa’daki dışlayıcı milliyetçilik dönemi kendisini lokal söylemle ifade eder, etnik kökene, kültüre ve dine dayanır, bunlar da insanın gelişmesine ciddi bir engel teşkil eder.

Bununla beraber mevcut çalışma, en azından geçici bir ilke/esasta, tarihî bakımdan olarak bu konuda önceki hakim İslam düşüncesi şeklinde görünen dârul-harb ve dârul-İslâm kavramlarının yerine ulus devletini geçerli saymıştır. Ancak buradaki varsayım bir tercihten çok zorunlu olarak ileri sürülmüştür. Çünkü ulus devletin formülü, bizzat İslam hukukunda kabul edilen birçok bireysel haklarla çatışır görünmektedir. Aynı şekilde halk arasında daha geniş düzeydeki birlik ve beraberlik ile çatışır görünmektedir. Örneğin İslam hukukunda her Müslüman için, aslında her birey için, çalışma hakkı tanınmıştır. Ancak ulus devlet bunu sadece kendi vatandaşlarıyla sınırladığı görülür. Bu konuda Müslümana veya herhangi birine geçimini sağlama hakkını vermemek veya bir ülkede yahut bir yerde hatta birkaç yıl yaşadktan sonra sürekli ikamet etme hakkını kabul etmemek hiç uygun olur mu? Bu işaret edilmesi gereken bir konudur. Ulus dev-

let ve milliyetçiliğin temel düşüncelerini vurgulayan daha kısıtlayıcı tavırla, nispeten şeriatın daha açık bir yaklaşımı arasında belirgin bir gerilim devam etmektedir. Milliyetçilik ve şeriat açısından vatandaşlıkla ilgili diğer konular ve yukarıdakilerin çözümü için, yapılması gerekenden daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulur. Bu konudaki mevcut araştırmanın nispeten az gelişmiş durumu kısmen şu gerçekten kaynaklanır. Halk milliyetçiliğin ahlaki değerini hafife aldığı görünmektedir. Meydan okuma, halk arasında birlik ve beraberlik için daha geniş insani çağırışı sunar.

Daha önce işaret edildiği gibi dâru'l-İslâm, dâru'l-harb kavramı Kur'ân ve sünnette açıkça yer almamaktadır. Bu kavram büyük olasılıkla Abbasi imparatorluğunun politik çıkarları sonucunda ortaya çıkmıştır. Özellikle, bugünkü Müslüman dünyada jeopolitik kaygılar/düşünceler ve uluslararası ilişkilerin değişen gerçekleri açısından Müslümanların çağdaş nesli mutlaka onunla bağlı/sınırlı değildir. Dünya artık 50 bağımsız İslam devletine ev sahipliği yapmaktadır. Siyasi anlamda dâru'l-İslâm diye tanımlanabilecek büyük bir siyasî varlığa sahip değildir. Müslümanlarla gayr-ı Müslim ülkeler arasında mevcut ikili anlaşmalar ve uluslararası anlaşmaların karmaşık ağı, dâru'l-harb'ın kavram ya da gerçek varlığını karşılayamaz. Bu, dünyanın geriye kalan ülkeleriyle savaşmayı normal devlet ilişkileri gibi kabul eden belirsiz düşüncede yatmaktadır. Bu hukuki yapılarla işe başlamak tartışmalıydı. Bugün dünyanın hakim koşullarına karşı ilgisini kaybetmiştir. Ancak Zeynep

Bedevi'nin alıntı yaptığından daha derin gözlemi vardır. Örneğin milliyetçilik, genellikle kültürel azınlıklar pahasına Avrupa Birliği ve küreselleşmedeki gelişmelerin bir sonucu olarak kendisini öne çıkarır. Küreselleşmeye atıfla Bedevi şunu söyler: “ Küreselleşme millî sınırları bulanıklaştırır. Halk içine kapanır ve kendisini haklı göstermek için önceki referanslara müracaat eder. Irkçı gruplar, ırksal uyum, ilk değişiklikle tiz insanlar, tek ulus partisi, millî cephe gibi adlarla dışlayıcı görüşlerini ve yeni baştan önyargıları propaganda yapmak için interneti ustaca kullanırlar.”<sup>01</sup>

Devlet şu an organizasyon birimidir. Geçmişteki dâru'l-İslâm parçalanmış ve bölgesel birimler tarafından değiştirilmiştir. Dünyanın belirli bir bölümünü veya bölgesini dâru'l-harb diye tanımlamak için fazla gerçekçi olmamak gerekir. Çünkü barış şu anda genel olarak kabul edilen kuraldır. Bireyler ve devletler barışçıl anlaşmalar sayesinde birbirleriyle ilişki içindedir. Şimdi dâru'l-harb sadece istisnai durumlar için kullanılmaktadır. Ülkeler arasında savaş çıktığında, hatta geçici ve geçiş döneminde görülmesi gerekir. Bu, harbî (düşman ülkesi) kavramının bütün düşman ülkeleri vatandaşlarına uygulanmasını mutlaka haklı çıkarmaz. Şavi'ye göre tüm bu temel problem şu gerçekten kaynaklanmaktadır: Vatandaşlık kavramı olarak fıkıhçılarımıza tanıdık değildi. Dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb kavramlarının İslam imparatorluğunun hakim dünya gücü olduğu döneme uygun,

01. Zainab Badawi, “The Dilemma of Identity in a Multicultural Europa” (2001) 27 *Islam* 212).

hatta elverişli olduğu görülür. Organizasyon birimi olarak ulus-devlet, kimlik ve ilişkilerin temel yapısı olarak vatandaşlık, ilk dönem kavramlarının yerine kullanılmıştır. Bununla beraber ümmet kavramı, milliyet ve ikametine/yaşadığı yere bakmadan bütün Müslümanlar arasındaki din kardeşliğinin daha geniş bir yapısını ifade eder.<sup>01</sup>

İslam hukukunda vatandaşlığın sağlam bir teorik yaklaşımını inşa etme tarzında tökezleyici bir blok olan dâru'l-harb düşüncesini bıraktıktan sonra inanıyorum ki İslam hukuku esneklik ve açıklığı teşvik eden vatandaşlıkla ilgili genel ilkeler kümesi oluşturacaktır. Bunun sebebi de esas olarak, yeryüzünde adil bir düzen tesis etmek için, insanı Allah'ın halifesi ve velisi olarak seçen Kur'an ve Sünnetin insani bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kur'an ve Sünnet'teki insan onuru, eşitlik ve adalet idealleri milliyet, ırk veya ayrıştırıcı faktörleri o düzeyde tanımaksızın homo sapiens'i tek bir unsur/varlık olarak görmek eğilimindedir. Bu, bireyin doğal özgürlüğünü ve ikamet seçeneğini engelleyebilir. Ancak bunu söyledikten sonra siyaseti şer'iyenin genel yapısı içinde makul politika konuları hâlâ bir politika belirlemek için kullanılabilir. Ancak bu adalet ve eşitliğin temel ideallerini ihlal etmeksizin İslam kaynaklarında açıklandığı gibi herkesi içermelidir.

168

### Teşekkürler

Bu metni yayına hazırlamak için bana sonsuz desteklerini esirgemeye arkadaşlarım Fariz Zeynel ve Abdülkerim'e teşekkür etmek istiyorum.

### Kaynakça

- Afîti, M.S., 1987[1407]. *Al-Mujtama' al-Islamî wa Huqûq al-Insân*. Cairo: Idârat al-Sahâfawa'l-Nashr bi-Râbitat al-'Alam al-Islâmi.
- 'Aliyah, S.Q., 1988[1401]. *Nazariyyatal-Dawlah wa Adâbuha fî 'l-Islâm*. Beirut: Al-Mu'assasa al-Jami'yya.
- 'Awdah, 'Abd al-Qadir, 1981[1401]. *Al-Tashrî' al-Jinâi al-Islâmi Muqârinan bi'l-Qânûn al-Wad'i*. Vol. 1 Cairo: Maktaba Wahba.
- AbûDâwud 1995[1416]. *Sunan Abû Dâwud*, Mustafa Dib al-Bugha (ed.). Damascus: Dâr al-'Ulum al-Insâniyya.
- Abû Habîb, S., 1985[1406]. *Dirâsah fî Minhâj al-Islâm al-Siyâsi*. Beirut: Mu'assasa al-Risâla.
- Abû Zahra, M., 1965[1385]. *Tanzîm al-Islâm li'l-Mujtama'*. Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arapî.
- Al-Affandi, 'Abd al-Wahhab, 2001.'I'âdat al-Nazar fî al-mafhêm al-taqlîdî li-al-Jamâ'a al-siyâsiyya fî'l-Islâm: muslim am mawâtin? *Al-Mustaqbal al-'Arapî* 22 (264).
- Ahmad, W. and Husband, C., 1993. "Religious identity, citizenship and welfare: the case of Muslims in Britain. *American Journal of Islamic Social Science* 10.
- Ansari and Esposito (eds), 2001. *Muslims and the West*. Islamic Research Institute, International Islamic University.
- Asad, M., 1966. *Principles of state and government in Islam*. Berkeley: Univer-

01. Ibid.418-419.

- sity of California Press.
- al-'Awa, M. Salim, 1998[1419]. *Al-Fiqh al-Islâmî fî Tarîq al-Tajdîd*. 2nd edn. Beirut: al-Maktab al-Islâmî.
- Badawi, Zainab (2001). The dilemma of identity in a multicultural Europe. *Islam* 21 (27).
- Al-Bishrî, Târiq, 1998[1418]. *Bayn al-jâmi'a al-dîniyya wa'l-jâmi'a al-vataniyya -fi'l-fikr al-siyâsî*. Cairo: Dâr al-Shurûq.
- Al-Bukhârî, Muhammad b. Ismâil (1979). *Sahîh al-Bukhârî*. Muhammad Muhsin Khan (trs.). Vol. 9. Lahore: Qazi Publications.
- Constitution of Medina* (known in Arabic as *Dustûr al-Madina*) (1968) in Montgomery-Watt, *Islamic: political thought. the basic concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Daniel, N., 1993. *Islam and the West: the making of an image*, revised edn. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dâraqutnî, 'Ali Ibn 'Umar, 1386, AH.. *Sunan Dâraqutnî*, Al-Sayyed 'Abd Allah Hashim (ed). Beirut: Dâr al-Ma'rifa.
- Ewing, K., 1993. Citizenship and employment, in: R. Blackburn (ed), *Rights of Citizenship*. London: Mansell.
- El-Fadl, KA., 1994. Islam and Muslim minorities. *Islamic Law and Society* 1 & 2.
- Fu'ad Abd al-Mun'im Ahmad, 1991[1411]. *Uşûl Nizâm al-hukm fî'l-Islam*. Alexandria: Mu'assasah Shabab al-Jam'a.
- Al-Ghanoushi, R., 1993[1413]. *Huqûq al-Muwâtana, Huquq Ghayr al-Muslim fî 'l-Mujtamaal-Islami*, 2nd edn. Herson, Va & Tunis: Al-Ma'had al-Alami li'l-Fikr al-Islami.
- Al-Ghazâlî, Shaykh Muhammad, 1960. *al-Ta'assub wa'l-Tasâmuâ Bayn al-Masihîyya wa'l-Islâm*. Cairo: Dâr Kutub Haditha.
- Ghazâwî, M.S., n.d. *Al-Hurriyyat al-'Ammâfî 'l-Islâm*. Alexandria: Mu'assasah Shabab al-Jami'a.
- Al-Hadîd, Ibn Abî. *Sharh Nahjal-Balâghah* Beirut: Dar Ihya' Turath al-'Arapî.
- Hasan, I.H., and 'Ali I.H., n.d. *Al-Nuzum al-Islamiyyah*. Cairo: Maktaba al-Nahda al-'Arapîyya
- Al-Hindî, al-Muttaqî, 1313 A.H. *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wal-Af'âl*, vol. 4 Hyderabad: Dakan.
- Ibn 'Ashûr, 'Ayyâd, 1998. *Al-Damîr wa'l-Tashrî', al-'Aqliyya al-Madaniyya wal-Huqûq al-Hadîtha*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arapî
- Ibn Hazm, Muhammad b, 'Ali b. Ahmad b. Sa'id al-Zâhirî 1988[1408]. *Al-Musallâ. Ahmad Muhammad Shakir* (ed). Cairo: Matba'a al-Nahda.
- Ibn Hishâm, 'Abd al-Malik, 1936. *Al-Sîra al-Nabawiyya*. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Ibn Mâjah, 1981[1401]. *Sunan Ibn Mâjah*. İstanbul: Çağrı Yayinlari.
- Ibn Qudâma, Muwaffaq al-Dîn Abu Muhammad 'Abd Allâh, 1367 A.H. *Al-Mughnî*, vol. 12. Cairo; Matba'at al-Manar.
- Ibn Taymiyya, Taqî al-Dîn Ahmad, 1398 A.H. *Al-Siyâsah al-Shar'iyyah fî Islâh al-Râ'i wa'l Ra'iyya*, 'Abd al-Rahmân b. Qâsim (ed.). Beirut: Muassasât al-Risâla.
- Al-'Ili, 'Abd al-Hakim Hasan, 1983[1413]. *Al-Hurriyyât al-'Ammâ fî'l-fikr Wa'l-Nizâm al-Siyâsî al-Islâmî*. Kuwait: Dâr al-Kitâb al-Hadîth.
- Kamali, Mohammad Hashim, 1997. *Freedom of expression in Islam*. Cambridge:

- The Islamic Texts Society.
- Kamali, Mohammad Hashim, forthcoming. *Rights to education, work and welfare in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Al-Kasani, 'Ala al-Din, 1956. *Badâi' al-Şanâ'î fî Tartîb al-Şarâi'*. Cairo: Matba'at al-Istiqaama.
- Al-Khâlîdî, Mahmud 'Abd al-Majid, 1980[1400]. *Qawâ'id Nizam al-Hukm-ı fî 'l-İslâm*. Kuwait: Dâr al-Buhûth.
- Al-Khudarî, Muhammad, 1969[1370]. *Muhâdarât fî Târîkh al-Umam al-İslâmiyyah*. Cairo: al-Maktaba al-Tijariyya.
- Kramer, G., 1998. 'Dhimmî or Citizen', in J. Nielsen (ed.) *The Christian-Muslim frontier*. London: I.B. Tauris.
- Madkur, MS., 1983[1403]. *Ma âlim al-Dawlah al-İslâmiyyah*. Kuwait: Maktabat al-Falah.
- Mahmassani, S.R., 1979. *Arkân Huqûq al-Insân fî'l-İslâm*. Beirut: Dâr al-'Ilm li'l-Malâyin.
- Manna, H., 1996. *Citizenship in Arab Islamic history*. M. Wafa and W. Wagdy (trs.). Cairo: Cairo Institute for Human Rights Studies.
- Mawdûdî, S., 1969. *Abu'l A'la. Nazariyyar al-İslâm wa Hadyuh*. Cairo: Dar al-Fikr.
- Maudûdî, S. Abu'l A'la, 1979. *The Islamic Law and Constution*. Lahore: Islamic Publications Ltd., reprint.
- Al-Mâwardî, Abu'l-Hasan, 1386 A.H. *Kitâb al-Ahkâm al-Sultâniyya*, 2nd edn. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Mûsâ, M.Y., 1961. *Al-İslâm wa 'l-wa'-Hayât: Dirâsât wa Tawjîhât*. Cairo: Maktaba Wahba.
- Muslim, Ibn Hajjâj al-Nishapûri, 1984[1404]. *Mukhtaşar Şahîh Muslim*, Muhammad Nasir al-Din al-Albani (ed), 2nd edu. Beirut: Dâr al-Maktab al-İslâmi.
- Mutawalli 'Abd al-Hamîd, 1974. *Mabâdî' Nizâm al-Hukm fî 'l-İslâm*. Alexandria: Mansha'atal-Ma'arif.
- Al-Nabhânî, Taqî al-Din, 1964. *Muqaddimat al-Dustûr*. Kuwait.
- Omhae, K., 1995. *The end of the nation State.' the rise of regional economics*. New York: The Free Press.
- Osman, M. F., 1977. *Majallah al-Muslim al-Mu'âşir*. vol. 2.
- Partington, M. 1993. Citizenship and housing, in: R. Blackburn (ed), *Rights of citizenship* London: Mansell.
- Al-Qaradâwî, Y., 1977. *Ghayr al-Muslimîn fî 'l-Mujtama' al-İslâmî*, Cairo: Maktaba Wahba.
- Al-Qurtubî, Abû 'Abd Allâh Muhammad, 1961/1387. *Al-Jâmi' li-Ahkâm al-Qur'ân* (also known as *Tafsîr Al-Qurtûbî*). Cairo: Matba'a Dâr al-Kutub.
- Qutb, M., 1954. *Shubhat hawla al-İslâm*. Cairo.
- Qutb, Sayyid, 1954[1373]. *Al-'Adâlah al-[jtimâ'iyyah fî'l-İslâm*, 4th edn. Cairo: 'Isa al-Babial-Halabi.
- Ramadan, S., 1992. *Islamic law: its scope and equity*, 2nd Edn. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.
- Ridâ, Muhammad R., 1341 A.H. *Al-Khilâfah aw al-Imâmah al-Uzmâ*. Cairo: Matba'at al-Manar.
- Al-Saffâr, Shaykh Hasan, 1996. 'Al-Watan wa-al-Muwâtana: al-Huqûq wa'l-wâjibât', *al-Kalima* 10.
- Salam, N. 1997. The emergence of citi-

- zenship in Islamdon, *Arap Law Quarterly*, 12 (2).
- Saleh, N. (1995). Company legislation in the Gulf: recent developments, in HL. Ruttley and C. Mallat (eds.) *Commercial Law in the Middle East*. London: Graham& Trotman.
- Al-Sanhûrî, ‘Abd al-Razzâq, 1989. *Fiqh al-Khilafah wa Tatawwuruha*, Nadia al-Sanhuri andTawfiq Muhammad al-Shawi (eds). Cairo: Al-Hay’at al-Misriyya li’I-Kitâb.
- Al-Sibâî, Muştafâ, 1960[1379]. *İshirâkiyyât al-İslâm*. Damascus: al-Dâr al-Qawmiyya li’l-Tibâ’a wa’l-Nashr.
- Shahrûr, M., 2000. *Nahwa Uşûl Jadîdah li ‘l-Fiqh al-İslâmî: Fiqh al-Mar’a* Damascus: al-Ahâli li’l-Tibâ’a wa’l-Tawzî’ wa’l-Nashr.
- Sharaiyra, W.I.S., 1999. *Right and \_freedom of movement in Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordecn.
- Al-Sayed, A.M.A., 1982. *Social ethics of Islam.* Classical İslamic Arabic political theory and practice. New York: Vantage Press.
- Al-Tabrîzî ‘Abd Allah al-Khatib, ]977[1399]. *Mishkât al-Maşâbih*, Muhammad Nasir al-Dinal-Albani (ed.), 2nd edn. Beirut: Al-Maktab al-İslâmî.
- Yusri, A., 1993. *Huqûq al-İnsân wa .Asbâb al- ‘Unfjî ‘l-Mujtama’ al-İslâmî Fi aw’ al-Akâmal-.Sharî’ah* Alexandria, Egypt: Mansha`at al-Maarif.
- Zaydân, ‘Abd ‘al-Karim, 1963. *Ahkâm ahl al-dhimmah wa’l-musta’minîn fî Dâr al-İslâm*. Baghdad: Maktabat al-Quds.
- Zaydân, ‘Abd aI-Karim, ]952[1372]. *Al-Fard wa’l-Dawlah fî’l-Sharî’a al-İslâmiyya*. Gary. Indiana: al-İttihâd al-‘Alamî li’l-Munazzamât al-Tullâbiyya.
- Al-Zuhaylî, Wahbah, 1989[1409]. *Al-Fiqh al-İslâmî wa Adillatuh*. 3rd edn. Damascus: Dâr al-Fikr.