

İslam Hukuku ve Müslüman Azınlıklar: İkinci/Sekizinci Asırdan On Birinci/ On Yedinci Asra Kadar Müslüman Azınlıklara Dair Hukuki Söylem*

Öz: Bu makale ikinci/sekizinci asırdan on birinci/on yedinci asra kadar Müslüman azınlıklara dair hukuki söylemle ilgili şu konuları incelemektedir: (1) Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet edip edemeyeceği ve bunun hangi şartlar altında olabileceği, (2) bu Müslümanların dârü'lislâm ile olan ilişkisi, (3) bu Müslümanların şeriatı ve kendilerine ev sahipliği yapan devlete karşı borçlu oldukları ahlaki ve hukuki görevler. İslam'ın ilk asırlarında gayri müslim topraklarda ikamet etmenin meşruluğu konusundaki hukuki tartışmalar örtük ve muğlak. Sistematik hukuki görüşler ancak altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra tarihsel zorluklara bir tepki olarak gelişme gösterdi. Fakihler tarafından benimsenen çeşitli görüşler, tarihsel özgüllüğün bir işleviydi ve dinamik bir hukuki gelişim sürecini yansıtıyordu. Teorik olarak, gayri müslim bölgede ikamet eden Müslümanların durumu, dârü'lislâm ve dârülharb arasındaki geleneksel ikilemden (*dichotomy*) dolayı problemli bir haldedir. Uygulamada ise dârü'lislâm dışında ikamet eden Müslüman azınlıkların daimi varlığı, bu ikilemsel görüşe meydan okumuştur. Dârü'lislâm ile dârülharb arasındaki dilsel ikilem, çok daha karmaşık bir tarihsel gerçekliği gizlemektedir. Konuyla ilgili hukuki tartışmalar ne dogmatik ne de özcü (*essentialist*) fikir yürütmelere elverişlidir.

Anahtar Kelimeler: Müslüman azınlıklar, dârü'lislâm, dârülharb, dârülküfür, dârüşşirk.

Khaled Abou

EL-FADL 

Çev. Tuğrul Kütükçü***

Islamic Law And Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities From The Second/Eighth To The Eleventh/Seventeenth Centuries****

Abstract: This essay examines the juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth century to the eleventh/seventeenth century with regard to (1) whether or not Muslims may reside in non-Muslim territory and under what circumstances; (2) the relationship of these Muslims to dar al-Islam; and (3) the ethical and legal duties that these Muslims owe to the Shari'a and to their host non-Muslim polity. The juristic discussions on legality of residence in non-Muslim territory in the first Islamic centuries were cryptic and ambiguous. Systematic juristic positions developed only after the sixth/twelfth century as a response to historical challenges. The various positions adopted by the jurists were a function of historical specificity and reflected a dynamic process of legal development. In theory, the position of Muslim minorities residing in non-Muslim territory is problematic because of the traditional dichotomy between dar al-Islam and dar alharb. In practice, the persistent existence of Muslim minorities residing outside dar al-Islam challenged this dichotomous view. The linguistic dichotomy between dar al-Islam and dar al-harb obscures a much more complex historical reality. The juristic discourse on the issue was not dogmatic and does not lend itself to essentialist positions.

Keywords: Muslim minorities, dar al-Islam, dar alharb, dar al-kufr, dar al-shirk

* Profesör Michael Cook, Abraham L. Udovitch, Asma Sayeed ve Wanjiku Barrington'a fikirleri ve yardımları için teşekkür etmek istiyorum. Pek çok faydalı yorum yapmakla kalmayıp aynı zamanda nazik bir şekilde konuyla ilgili dosyalarına erişimeme izin veren Profesör Hossein Modarresi'ye içten teşekkürlerimi sunarım. Eleştirel görüşlerini benimle paylaşan ve bu çalışmayı tutarlı bir makaleye dönüştürmeme yardımcı olan Islamic Law and Society'nin yönetici editörlerine de hususi teşekkürlerimi sunuyorum. Bu araştırmanın bir kısmı Princeton Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları programından bir hibe ile desteklenmiştir.

** Prof. Dr. California Üniversitesi Hukuk Fakültesi. e-posta: abouelfa@law.ucla.edu.

*** Yüksek Lisans Öğrencisi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı. E-Posta: tugrulkutukcu@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9060-6844>

**** Çevirenin Notu: Bu makale daha önce İngilizce olarak yayımlanmıştır: "Islamic Law And Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities From The Second/Eighth To The Eleventh/Seventeenth Centuries", Islamic Law and Society, 1/2 (1994): 141-187. [Makaleyi yayımlama izni veren Khaled Abou el-Fadl'a teşekkür ederim. Anahtar kelimeler çeviren tarafından eklenmiştir. Ayrıca bir dipnotta -ç.n- terkiyle açıklama yapılmıştır.]

Gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslüman azınlıkların statüsü ikinci/sekizinci asırdan beri hukuki tartışmaların konusu olmuştur. Bu Müslümanların durumu, muhtelif tarihsel ve doktrinsel nedenlerden dolayı problemlidir. Şeriatın rehberliği altında yaşandığı takdirde âdil bir hayatın (*a just life*) mümkün olabileceği sıklıkla ileri sürülmüştür, bu ise ancak kendini şeriatı uygulamaya adanmış bir İslam devleti varsa mümkündür. Yani bir Müslüman için âdil bir hayat, ancak şeriatı bir görev duygusuyla tatbik eden İslam devletinde yaşadığı takdirde mümkün olur. Bu durumda kesin bir ikilem ortaya çıkmaktadır. Bir yanda şeriatın rehberliğinde ahlakî bir hayat sürmenin mümkün olduğu İslam yurdu (dârüli-slâm) varken diğer yanda ise şeriatın uygulanmadığı ve İslam adaletinin hüküm sürmediği küfür yurdu (dârülküfür, dârülharb veya dârüşşirk) vardır.¹ Bu ikilemsel dilin tarihsel nedenleri ve gerçekte ne anlama geldiği çok yönlü bir konudur. Ancak nihayetinde bu ikilemsel görüş büyük ölçüde teoridir ve teori de çoğu zaman tarih tarafından sert bir şekilde sınamaya tabi tutulur. Çoğu zaman olduğu gibi teori veya dini doktrin tarafından tasvir edilen kesin çizgiler, tarihin denemeleriyle beraber bulanık bir hal alır. Müslüman azınlıklar sorununa dair hukuki söylemin tarihi, teorinin taleplerini tarihi süreç içerisinde yaşanan zorluklarla uzlaştırma çabasının bir tarihidir.

Birçok yazar, bu ikilemsel görüş nedeniyle “Müslüman dünya görüşünün” dar ve dışlayıcı olduğunu ileri sürmüştür. Bernard Lewis, İslam düşüncesinde “tıpkı gökte tek bir Tanrı olduğu gibi yeryüzünde de tek bir hükümdar ve tek bir hukuk”-yani dârüli-slâm ve şeriat hukukunun egemenliği- olduğunu iddia etmiştir.² İslam toprakları İslam’ın hüküm sürmediği topraklardan daha üstündür ve gayri müslim dünyaya geçici olarak müsamaha gösterile bile nihayetinde bu toprakların cihat yoluyla İslam’a döndürülmesi gerekmektedir.³ Gayri müslim topraklarda gönüllü olarak ikamet eden Müslüman azınlıkların varlığı bu konuyu karmaşıklaştırmakta ve İslami dünya görüşü olarak ifade edilen kavramın önemine dair birtakım sorular ortaya çıkarmaktadır. Şayet Müslüman azınlıkların durumu bu dünya görüşünün bir istisnası ise genelde istisnanın kuraldan daha fazla incelenmeye değer olduğu söylenebilir. Bu makalede incelenen materyal, dârüli-slâmın tam karşısında dârülharbın bulunduğu dilsel ikilemin çok daha karmaşık bir tarihsel gerçekliği gizlediğini ortaya koymaktadır.

- 1 Bu makale boyunca *dârüli-slâm* terimini “İslam toprağı” ve *dârülharb* terimini de “gayri müslimlerin toprağı” anlamında kullanacağım.
- 2 Bernard Lewis, *Discovery of Europe* (New York ve London: Norton ve Co., 1982), 61.
- 3 Daniel Pipes, *In The Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books Inc., 1983), 70-88; Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam* (Baltimore ve London: John Hopkins Press, 1955), 62-66.

Bu makalede Müslüman azınlıklar üzerine modern öncesi hukuk söylemini, bu hukuk geleneği içindeki çekişme ve tartışmaların temel konularını vurgulayarak inceleyeceğim. Amacım bu araştırma alanının karmaşıklıklarına dikkat çekmek ve daha fazla araştırmayı hak eden konuları gündeme getirmektir. Asırlar boyunca gayri müslim topraklarda büyük bir Müslüman nüfus yaşadı ve bu tarihsel gerçeğe karşı verilen hukuki tepkinin incelenmesi, dârüislâm ve dârülharb arasındaki dilsel ikilemin daha iyi anlaşılmasına öncülük edebilir.

Bu araştırma alanı büyük ölçüde gelişmemiş olduğundan ikinci/sekizinci asırdan on birinci/on yedinci asra kadar olan modern öncesi hukuk literatürünü üç ana başlık altında inceleyeceğim: (1) Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet edip edemeyeceği ve ikamet edebileceklerse bunun hangi şartlar altında olabileceği (2) bu Müslümanların dârüislâm ile olan ilişkisi (3) İslam hukukunun bu Müslümanlara nasıl uygulanacağı veya bu Müslümanlar tarafından ne şekilde uygulanacağı. Söz konusu olan mesele ise bu Müslümanların şeriata ve kendilerine ev sahipliği yapan yönetimlerine karşı borçlu oldukları ahlakî ve hukuki görevlerdir. Burada tartışılan hicret gibi bazı kavramlar, hem Müslümanların mezhepsel tartışmalarında hem de Müslüman yöneticilere karşı muhalif doktrinler olarak kullanılmıştır. Çalışmanın bu yönü ayrı bir değerlendirme gerektireceğinden burada ele alınmayacaktır.

Müslüman azınlıklar konusundaki sistematik hukuki görüşlerin altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra geliştiğini ve çeşitli hukuki görüşlerin tarihsel özgüllüğün bir işlevi olduğunu öne süreceğim. Farklı hukukçuların tepkisi; muhtelif neticeler üretmek için doktrinel kaynaklar, içtihatlar, hukuksal metodolojiler ve tarihsel gerçekliğin etkileşime girdiği dinamik bir süreci yansıtmaktaydı.

1. Müslümanlar Nerede İkamet Edebilir?

Mütakaddimîn Dönem Görüşleri

Hız. Peygamber 10/622 yılında Medine'ye hicret ettikten sonra bir site-devletini kurmuştur. Kur'an, özellikle de Hudeybiyye antlaşmasından (628/630) sonra, tüm Müslümanların Hz.Peygamber'e hicret etmekle yükümlü olduğu ilkesini vurgulamıştır.⁴ Bilhassa, Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmeden önce bir grup

4 Bkz: Kur'an, 8:72 ve 4:100. Aksi belirtilmediği sürece, Kur'an'ın tüm tercümelemeleri Ahmed Ali'nin *el-Qur'an* (Princeton University Press, 1988) eserinden alınmıştır. Özgün anlayışımı yansıtmak için tercüme üzerinde küçük değişiklikler yapılmıştır.

Müslüman, bir Hristiyan devleti olan Habeşistan'a (615-622) sığınmak üzere Mekke'deki zulümden kaçmıştır. Dolayısıyla zulümden kaçma ve inancı yaymak için hicret etme fikri erken bir tarihte yerleşmiştir.⁵

Bu tarihi emsalleri tamamlayan ise sadece Müslümanlara değil aynı zamanda Yahudilere ve Hristiyanlara da Allah'ın her biri için emrettiği şeylerle kendilerini yönetmeleri talimatını veren üç Kur'anî emirdir. Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir" (5:44)⁶ Ayrıca Kur'an; Müslümanlara, Hristiyan ve Yahudileri dostluk edinmeme çağrısında bulunmaktadır: "Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez." (5:5). Son olarak Müslümanların Allah yolunda hicret ederek zulümden kaçmaları istenmektedir:

"Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler "Ne işte idiniz?" dediler, (onlar) "O yerde zulüm görenlendendik" cevabını verdiler. Melekler ise "Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!" dediler...Ancak erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır. İşte bunları, umulur ki Allah affeder. Allah çok affedicidir, günahları bağışlayıcıdır. Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır..." (4:97-100)⁷

Bu üç emir ister istemez istikrarlı neticelere götürmemekteydi. Kur'an "mazlumlar" ile ne kastetmektedir? "Zulüm" gayri müslim topraklarda yaşamak ile eşdeğer midir? Ya bir Müslüman İslam topraklarında zulme uğrar da tek sığınak yeri İslami olmayan bir bölge olursa; bu durumda, Hristiyan ve Yahudileri dost olarak almama emrini nasıl anlayacağız? Peki ya bir Müslüman gayri müslim bir bölgeye kaçarsa, bu durumda mezkur şahıs Allah'ın hükmettikleriyle nasıl yönetilecek?

Bu problemin karmaşıklığına ek olarak, Müslümanları kafirlerin topraklarında yaşamaktan meneden birkaç hadis vardır: "Her kim kafirle işbirliği yapar ve ona

5 İslam teolojisinde hicretin merkeziliği hakkında bkz: Montgomery Watt, "Hidjra", *Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., c. 3 (1971), 366-67; Muhammad Khalid Masud, "Shehu Usman Dan Fadio's Restatement of The Doctrine of Hijra", *Islamic Studies*, 25:1 (1986), 56-77; Masud, "The Obligation of Hijra in Islamic Law", içinde: Muslim Travellers, ed: Dale Eickelman ve James Piscatori (Berkeley And Los Angeles: University of California Press, 1990), 29-32; Masud, "Being a Muslim in a Non-Muslim Polity", *Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs*, 10:1 (Ocak 1989), 120.

6 Ayrıca bkz: *Kur'an* 5:49. Yahudiler için bkz: *Kur'an* 5:44-45; Hristiyanlar için bkz: *Kur'an* 5:47-48.

7 *Kur'an* 4:97:100.

benzerse o da onlar gibidir.” Diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kafirlerle savaş devam ettikçe hicret sona ermez.” Ancak diğer hadisler uyumsuz bir şekilde hicret yükümlülüğünün Mekke’nin fethiyle sona erdiğini ifade etmektedir.⁸

Tarihsel ve doktriner emsallerin ortaya çıkardığı konular sadece teorik açıdan öneme sahip değildir. Hicret kavramı hem erken dönem İslam devletinin⁹ iç siyasi mücadelelerinde hem de dış politikayla ilgili konularda etkin olmuştur. İkinci/sekizinci yüzyıldan itibaren önemli bir Müslüman nüfus, gayri müslim topraklarda –özellikle de Hindistan kıyılarında ve Çin’de- ikamet etmekteydi. Rivayet edildiğine göre Müslümanlar, Emeviler döneminin sonlarında Haccâc b. Yûsuf’un (41-95/661-714) zulmünden kaçarak Hindistan’ın Malibar şehrine sığınmışlardır. Mehdî (158-169/775-785) ve Hârûnürreşîd’in (170-193/786-809) hükümdarlığı sırasında Müslüman toprakları gayri müslim yöneticilere kaybedilmişti.¹⁰ Beşinci/onikinci asırda, geniş Müslüman nüfus Messina ve Sicilya’da gayri müslim idaresi altına girmişti. Geniş Müslüman toprakların Doğu’da Moğollar ve Batı’da ise Hristiyanlar tarafından ele geçirildiği yedinci/on üçüncü yüzyılda, bu topraklarda ikamet eden Müslümanlara nasıl muamelede bulunulacağı, üstesinden gelinmesi gereken acil bir sorun haline gelmişti.¹¹

Bu tarihsel zorluklar fakihlerin çeşitli görüşler serdetmesine yol açmıştır. Bazı fakihler İslam ve dârüİslâm’ın ayrılmaz olduğunu ve bu yüzden de Müslümanların hiçbir koşulda gayri müslim topraklarda ikamet ifade etmişlerdir. Diğer fakihler ise hicreti, Müslümanların dinini daha iyi yaşama imkanı bulabilecekleri topraklar için sürekli bir arayış içinde olmaları gereken dinamik bir kavram olarak düşünmüşlerdir. Bu fakihlerden bazıları, bir Müslüman’ın gayri müslimler arasında ikamet etmesinin müstehap hatta vâcip bile olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

8 Bkz: Ebû Zekerıyyâ en-Nevevî, *el-Mecmû ‘ Şerhu’l-Mühezzebe* (Beyrut: Dârul-Fıkr, t.y.), 19/262-263. Bu hadislerin tartışması için bkz: Masud, “*Obligation*”, 33-34; Wilfred Madelung, “*Has The Hijra Come to an End?*”, *La Revue Des Islamiques*, LIV (1986), 227.

9 Madelung, “*Has The Hijra Come to an End?*”, 227.

10 Bkz: Hüseyin Mu’nis (çev. ve ed.) “*Esna’l-metâcir fi beyâni aḥkâmi men ğalebe ‘alâ vaḡanihi en-Naşârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeteratbebü ‘aleyhi mine’l- ‘ukûbâti ve’z-zevâcir*” *Revista Del Instituto Egıpcio De Estudio Islamicos En Madris*, V (1957), 135-36. Ayrıca bkz: Muhammed Hamidullah, “*Ex-Territorial Capitulations in Favour of Muslims In Classical Times*”, *The Islamic Review*, 38 (1950), 33-35; Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* (7. baskı., Lahore: Muhammed Eşref, 1977), 121-29.

11 Bkz: Bernard Lewis, *Political Language of Islam* (Chicago: University Of Chicago Press, 1988), 104-05.

Mütekaddimîn fakihler, gayri müslim topraklarda yaşarken Müslüman olan bir gayri müslim meselesini ele almışlardır. Şimdi bu kişi dârülişlâma mı hicret etmelidir? Devletin İslam ile olan resmi ilişkisine almış olan Sünni fakihlerin böyle bir kişinin derhal dârülişlâma hicret etmesini talep etmesi beklenebilir.¹² Ancak konu hakkında hukuki düşüncenin tarihsel gelişiminin irdelenmesi, böyle bir iddianın sınırlarının belirlenmesi gerektiğini göstermektedir.

Mütekaddimîn Hanefî fakih Şeybânî (ö. 189/804), Müslüman olduktan sonra İslam toprağına (*arz'ul-İslâm*) hicret etme yükümlülüğünün Hz.Peygamber döneminde nesh edildiğini rivayet etmiştir. İhtida eden ancak dârülişlâma hicret etmeyen kimseler, İslam'ı kabul eden ancak Medine'de Hz.Peygamber'e katılmayı reddeden bedeviler (*a'râb*) gibidirler. Bu kimseler Müslüman olmalarına rağmen savaş ganimetlerine ortak olmalarına izin verilmemiştir.¹³ Ancak Şeybânî -Ebû Yûsuf'un (ö.182/789-99) otoritesine dayanarak- Ebû Hanîfe'nin (ö.150/768) gayri müslim bölgelerde yaşayan Müslümanları tasvip etmediğini de nakletmiştir.¹⁴

Mütekaddimîn Mâlikî fakihlerin bu konu hakkındaki görüşleri daha az müphem bir mahiyettedir. Sahnûn (ö.240/854); Mâlik'in (ö. 179/796), Müslümanların gayri müslim topraklarına ticaret amacıyla seyahat etmelerine, onların kanunlarına tabi olabileceklerinden dolayı şiddetle karşı çıktığını aktarmıştır.¹⁵ Mâlik'in görüşündeki şer'î illet ise -daha sonra tartışmanın temel noktası haline gelen- Müslümanların gayri müslim hukukuna boyun eğmeye zorlanacağıdır. Ayrıca Mâ-

12 Bkz: Bernard Lewis, "Legal And Historical Reflections on The Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule", Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs, 13:1 (Ocak, 1992), 6. Bu makalenin yayımlanmasından önce bir kopyasını benimle paylaşan Profesör Lewis'e teşekkür ederim.

13 Ebû Bekr es-Serahsî, Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr, ed: S. el-Müneccid (Kahire: Ma'had el-Mahtutat, 1971), c. I, 94. (Şeybânî'ye atfedilen Siyerü'l-Kebîr isimli esere yapılan bir şerhtir. -Bundan sonra Şeybânî olarak zikredilecektir.-) Şeybânî'den yıllar sonra yazan Ebû Bekr Serahsî'ye göre hicret etme yükümlüğü nesh olmasına rağmen fakihlerin birçoğu, bedevilerin dinlerini öğrenebilmeleri için Medine'ye hicret etmelerini tavsiye etmiştir, fakat bu bedeviler dini vebelerini kabile meskenlerinde öğrenebilirlerse, bu durumunda hicret etmeleri gerekmez. bkz: *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986), c. 10, 94-95. Fıkıh kitapları, Medine dışında yaşayan göçebeler örneğini siyasi olarak tarafsız bir konu gibi aktarsa da, bu durum, Emeviler döneminde çokça tartışılan bir iç meseleydi. (bkz: Madelung, "Hijra"). Muhacirin kim olduğu ve savaş ganimeti (*fe'y*) almaya kimin hak kazandığına ilişkin siyasi tartışmaların, bu erken dönemde Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet etmesiyle pek bir ilgisi yoktu. Ayrıca bkz: Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Ahıkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 163-64.

14 Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, çev: Majid Khadduri (Maryland: The John Hopkins Press, 1966), 187; eş-Şeybânî bu görüşü *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*'sinde tekrarlamıştır: ed. Ebu'l-Vefa el-Afgani (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y), 124 [er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi isimli eser Şeybânî'nin değil Ebû Yûsuf'un eseridir. -ç.n-]

15 Ebû Saîd Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, (Kahire: Dârü'l-Fikr, t.y.), c.3, 278

lik'in, insanları, Hz. Peygamber'in ashabına dil uzatılan topraklarda yaşamaktan caydırdığı da nakledilmiştir. Bu, müteahhirin Mâlikî fakihler tarafından günahın yaygın olduğu topraklarda ikamet etmeye izin verilmediği anlamına gelecek şekilde ele alınmıştır.¹⁶

Şâfiî (ö.204/819-20) oldukça farklı bir yaklaşımı tercih etmiştir. Şâfiî, Medine'de İslam devletinin kurulmasından sonra bile Abdullah b. Abbas (Hz. Peygamber'in ashabı) ve diğerlerinin (o zaman gayri müslim bir bölge olan) Mekke'de ikamet etmesine izin verildiğini ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Müslüman olan bedevî kabilelerin İslam topraklarının dışında kalmasına izin vermiştir. Şâfiî'ye göre bu insanların bağımsızlıklarını korumaları günah olsaydı, Hz. Peygamber bu insanlara Mekke'de ikamet etme seçeneği vermezdi. Dolayısıyla gayri müslim topraklarda ihtida eden Müslümanlar, İslam'dan uzaklaştıracak fitnelerden korkmadıkları sürece burada kalabilirler (*izâ lem yehâfû'l-fitnete fi'd-dîn*).¹⁷

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda birkaç olgunlaşmamış (*unrefined*) kavram ortaya çıkmıştır. Mâlik'in Müslümanların hiçbir şekilde gayri müslim hukukuna tabi olmamaları gerektiği fikri, ticaret amacıyla dahi olsa İslam topraklarından ayrılan Müslümanlara karşı bir muhalefete yol açmıştır. Hanefiler her ne kadar bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda daimi olarak ikamet etmesini hoş görme- se de Müslümanların ticaret amacıyla geçici olarak seyahat etmesine karşı çıkmamıştır. Kişinin dini inançlarını kaybetme tehlikesine odaklanan Şâfiî'ye göre ise her bir durum kendine has koşullara bağlıdır.

Kısa ömürlü bir fıkıh mezhebinin kurucusu olan Taberî (ö.310/923), daha sonra geliştirilecek ve sistematize edilecek olan diğer birkaç şer'î illeti tartışmıştır. Taberî, zulüm görülen topraklardan (*yukarıdaki ayete bkz.*) hicret etme yükümlülüğüyle ilgili Kur'an ayetlerini tefsir ederken, -her ne kadar bu kural Hz. Peygamber'in vefatından önce nesh edilse de- Hz. Peygamber döneminde Medine'deki İslam devletine hicret etmeyenlerin kafir olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Taberî bu Kur'an ayetlerinin, ihtida eden ancak Medine'de Hz. Peygamber'e katılmayı reddedip Mekke'de ikamet etmeyi tercih eden özel bir gruptan bahsettiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber bu kişilerin Mekke'de serbest bir şekilde ibadet edemediklerinden dolayı Medine'ye hicret etmelerini emretmiştir. Bu yüzden şer'î illet, İslam'ı yaşama noktasındaki acizlik olmaktadır. Ancak Taberî, bir Müslüman'ın

16 Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, ed: Ali Muhammed el-Becevi (Kahire: Dârü'l-Ihya el-Kutub'ul-Arabiyye, 1957), c.1, 484.

17 Ebû Abdillâh Şâfiî, *el-Üm*, ed: Muhammed el-Neccar (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), c.4, 161.

kafirlerin topraklarını İslam topraklarına tercih etmesinin uygun olmadığını da belirtmiş ve Kur'an ayetlerinde özel olarak belirtilen Müslüman grubun, o sırada Hz. Peygamber'le savaşan kafirlerin gücüne katkıda bulduklarından dolayı suçlu olduklarını ifade etmiştir. (*takhir sevâd'ul-küffâr*)¹⁸

Şîî hadis kitapları, erken dönem tartışmalarını ileri bir boyuta taşımıştır. Şîîler, Hz. Peygamber'in gayri müslimler arasında yaşayan herhangi bir Müslüman'ı kınadığına dair Sünniler tarafından aktarılan hadisleri iktibas etmişlerdir.¹⁹ Ayrıca onlar, Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'e katılmayan bedevilere dair Şâfiiler ile Hanefilerin tartıştıkları meseleyi de zikretmişlerdir. Fakat rivayete göre mütekaddimîn Şîî fakihleri, Müslümanların bedeviler arasında ikamet etmesini hoş görmemişlerdir, çünkü bu durum ister istemez cehalete yol açmaktadır. Fakihlere ulaşımın zor olduğu bölgelerde ikamet etmek ise kişinin ilmi düzeyi açısından tehlike arz etmektedir.²⁰ Ancak rivayete göre bir kişi Ca'fer es-Sâdık'a (altıncı İmam, ö. 148/765), kafir topraklarına girip orada vefat ederse, kafir olarak mı öleceğine dair bir soru sormuş, Ca'fer es-Sâdık da aslında gayri müslim topraklarda İslam'a daha iyi hizmet edebileceği cevabını vermiştir.²¹

Her ne kadar Şîî fakihler hadiste bahsedilen bedevileri Müslüman olarak görse de onlar arasında ikamet etmenin uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Bu sebeple, Müslümanlar arasında ikamet etmek bizahiti yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla Müslümanların ikametgahının nitelik ve türü de önemli bir konudur. Şîî fakihler tarafından ele alınan konu şudur: Resmîyette İslamî olan fakat insanların yaygın şekilde günahlara (*me'âsî*) bulaştığı topraklardan hicret etmek gerekir mi? Muhtemelen muhalif bir hareketi temsil eden mütekaddimîn Şîî fakihler, bir bölgenin resmi olarak sınıflandırılmasından ziyade adalet, fesad ve ilim gibi temel sorun-

- 18 Ebû Ca'fer Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), c.4, 147-151. Taberî, bu Müslüman grubu Hz. Peygamber'e katılmayı reddetmeye sevk eden şeyle ilgili çelişkili rivayetler kaydetmiştir. Taberî'ye ek olarak, ayrıca bkz: Zemahşerî, el-Keşşâf, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), c.1, 292-93; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-İbn Kesîr* (Kahire: Dârü'l-Hir, 1988), c.1, 513-15; Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1985), c.5, 125-26; Ebû Ca'fer el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân*, ed: Ahmed el-Emin ve Ahmed Kasir (Necef: Mektebet'ul-Emin, t.y.), c. 3, 302-03; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), c.2, 12.
- 19 Ebû Ca'fer el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfî*, ed: Ali el-Gaffari, (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1377-79/1957-59), c.5, 43; Muhammed Bâkir Meclîsî, *Melâzû'l-Ahyâr*, ed: Mehdi el-Recaî, (Kum: Mektebet'ul-Âyetullah Mar'âşî, 1406/1986), c.9, 402.
- 20 Bkz: Muhammed el-Hürr el-Âmilî, *Vesâ'il-i'ş-Şî'a*, ed: Ahmed Rabbânî eş-Şîrâzî (Beyrut: Dâr'ul-İhyâ et-Turas'ul-Arabî, t.y.), c.11, 75-76. Bu delilin siyasi çıkarımları için bkz: Madelung "*Hijra*".
- 21 el-Âmilî, *Vesâ'il*, 77. Ancak es-Sâdık'ın şöyle dediği de rivayet edilmiştir: "Gerçek garîb, dârüş-şirkte ikamet eden kimsedir." Bu cümlenin mutlak manada mekruh ifade ettiği söylenemez. (el-Âmilî, *Vesâ'il*, 76).

larla ilgileniyorlardı.²² İlginç bir şekilde, müteahhirin Şii fakihlerin, Müslümanların günahın yaygın olduğu topraklardan hicret etmeleri gerekip gerekmediğine dair soruya verdikleri cevaplar müphem bir yapıdadır.

İlk dört asırdaki fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanlar sorununa karşı bir ölçüde müphem bir tavır sergilemişlerdir. Bu gibi Müslüman azınlıklar, erken dönem fıkıh metinlerinde özellikle zikredilmemişlerdir. Kavram ve rivayetlerin zenginliğine rağmen konu hakkındaki tartışmalar genellikle örtük ve izlenimci (*impressionistic*) bir yapıdadır. Bu müphemlik beşinci/on birinci asra kadar devam etmiştir.²³ Endülüslü Zâhiri fakih İbn Hazm (ö.456/1064), ticaret amacıyla dahi olsa gayri müslim hukukuna tabi olmaya yol açtığı için gayri müslim topraklara giren Müslümanlara hoş bakmamıştır. Diğer yandan Hanefi fakih Serahsî (ö.483/1090-91), gayri müslimlerle ticaret yapmanın kamu maslahatı açısından zorunlu olduğunu ancak bir Müslüman'ın gayri müslimlere silah satmaması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Serahsî'ye göre hicret yükümlülüğü sona ermiştir. Serahsî, Hz. Peygamber zamanında Müslümanların kendi dinlerini öğrenebilmesi amacıyla hicretin zorunlu olduğunu, ancak şuanki durumun oldukça farklı olduğunu ileri sürmüştür. Serahsî, Müslümanların gayri müslim topraklarda dinlerini öğrenip öğrenemeyeceğini açıklamasa da, bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda daimi olarak ikamet etmemesi ve oraya çocuklarını götürmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun iki temel sebebi vardır: Bu adamın çocukları gayri müslimlerin özelliklerini edinebilir ve bu çocuklar gayri müslimler tarafından köleleştirilme riski altındadırlar.²⁴

Mâlikî mezhebinin görüşü, beşinci/on birinci yüzyılda tümüyle tavizsiz bir hale gelmemiştir. Toledo'nun 1085 yılındaki düşüşünden önce yazan İbn Hazm'ın ta-

22 Bkz: Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993), 45, 155-65; Hosseyin Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton: Darwin Press, 1993), 3-18.

23 Şii fakihler: Abdülaziz et-Tarabulusî İbnü'l-Berrac (ö.481/1088), *el-Mühezzeb* (Tahran: Müessesat'ul-Neşr'ul-İslamî, 1406), c.1, 311 (Tarabulusî gayri müslim topraklardaki Müslümanlara ilişkin birtakım kuralları izah etse de, *vücûb'ul-hicret* veya bir Müslümanın gayri müslim topraklarda ikamet etmesinin meşru olup olmadığı meselesini tartışmamıştır.); Tûsî; *Tefsîr*, c.3, 302-03'de Kur'an'daki hicretle ilgili ayet bağlamında *vücûb'ul-hicrete* değinmemiştir; Ebu Ali et-Tabersî (ö.548/1154); *Mecma'ul-Beyan* (Beyrut: Dâr'ul-Mektebet'ul-Heyeh, 1986), c.3, 151'de bir bölgede fesad yaygın hale gelirse, kişinin bu bölgeyi terketmesi gerektiği anlamına gelecek şekilde bir rivayet nakletmiştir. Sünnî fakih Ebû Mansûr et-Temîmî el-Bağdâdî; (ö.463/1072) *Kitâbü'l-Uşûlî'd-dîn* (Beyrut: Dâr'ul-Hilal, 1980), 154-55'de Müslümanların sapkın fikirleri benimsediği toprakların aslında dârülharb olduğunu iddia eden bir grubun görüşlerini aktarmış, fakat Bağdâdî bu tür topraklarda ikamet etme konusuna değinmemiştir.

24 Ebû Muhammed el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, ed. Ahmed Şakir (Kahire: Dâr'ut-Turas, t.y), c.7, 349; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 6-7, 74-92.

lebesi öncü Endülüslü Mâlikî fakih İbn Abdülberr Kurtubî (ö. 463/1071), bir Müslüman'ın genellikle gayri müslim topraklarda ikamet etmesinin yasak olduğunu, ancak güvende olması ve gayri müslimlere üstün gelmeyi umması halinde geçici olarak orada ikamet edebileceğini savunmuştur.²⁵ Toledo'nun düşüşü, Endülüs'teki Müslümanlar için bir dizi yenilginin başlangıcı olmuş²⁶ ve ardından Mâlikî fakihlerin görüşü giderek daha katı hale gelmiştir.

Belki de beşinci/on birinci yüzyıla ait en önemli görüş, şu ifadeleri kullandığı rivayet edilen Şâfiî fakih Mâverdî'nin (ö. 450/1058) fikridir: “[Bir Müslüman], kafirlerin ülkelerinde dinini açıkça izhâr edebilirse, bu ülke dârüislâmın bir parçası olur. Dolayısıyla orada ikamet etmek hicret etmekten evladır, çünkü başkalarının [onun aracılığıyla] İslam'a geçeceği umulmaktadır.”²⁷ Mâverdî mevcut soruna yeni bir boyut katmıştır. İlk olarak, gayri müslim toprakta ikamet etmek gerçekten de hicretten evlâ olabilir. İkinci olarak, dârüislâmın ne olduğu sorusu belirgin bir hale gelmiştir. Kimi zaman, İslam'ın coğrafi alanı dışındaki bölgede bulunan bir Müslüman'a tanınan özgürlükler, bu Müslümanın ikamet ettiği bölgenin sınıflandırılmasına etki etmektedir. Bu görüş Şâfiî mezhebinin belirgin bir özelliği haline gelmiştir.

Altıncı/on ikinci yüzyıla gelindiğinde geniş Müslüman nüfus gayri müslim egemenliği altına girmişti. Bu yeni bir durum olmasa da, o zamana kadar görülmemiş bir ölçekte ve fıkıh mezhepleri söz konusu duruma karşı tepkilerini tam olarak geliştirip ve sistematize edene kadar birkaç yüzyıl geçecekti. Mezhepler başlangıçta bunalıma girmiş gibi gözükmüş ve bu konuda icma olmadığı fikrine başvurmuşlardır. Fakihler, bir Müslüman'ın kendini gayri müslim topraklarda bulmasının birçok nedenini göz önüne alan tutarlı bir doktrin geliştirmek için gayret sarfetmişlerdir: Bir kişi ticaret amacıyla gayri müslim topraklarda geçici bir süre kalabilir; dârülharbte yaşayan bir gayri müslim ihtida edip Müslüman olabilir; veya Müslüman topraklar gayri müslimler tarafından ele geçirilebilir. Ayrıca fakihler, İslam İmparatorluğu içerisindeki mezhepsel ayrılıkları da izah etmeye çalışmışlardır. Görünüşe bakılırsa muhtelif fakihler akıllarındaki meseleyi özellikle belirtmeden konuya dair açıklamalarında farklı senaryoları ele almışlardır.

25 Yusuf b. Abd'ul-Berr en-Nimrî el-Kurtubî, *Kitâbü'l-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 210.

26 Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974), 67.

27 en-Nevevî, *el-Mecmû'*, c.19, 264.

Altıncı/on ikinci yüzyılda hicret sorununa verilen en önemli tepki Mâlikî fakihlerden gelmiştir. Öncelikle dârülharbte yaşayan veya orayı ziyaret eden Müslümanlar problemiyle ilgilenen İbn Rüşd “el-Ced” (ö. 520/1122), hicret sorununa verdiği cevabında tavizsiz bir tutum sergilemiştir. Bir fetvasında Mâlik b. Enes’in verdiği ilk içtihatlarla dayanan İbn Rüşd, bir Müslüman’ın dârülharbe girmesinin veya orada yaşamasının kesin bir surette yasak olduğunu ifade etmiştir. Gayri müslimler için dârüislâma girmek serbestse de, bir Müslüman’ın ticaret amacıyla dahi olsa kısa süreli ikamete yol açması durumunda dârülharbe girmesi yasaktır. İbn Rüşd’e göre asıl problem dârülharbe giren bir Müslüman’ın kendisini gayri müslim hukukuna tabi kılmasıdır ki bu, yalnızca ahlaksız ve bozuk bir Müslüman’ın kabul edeceği bir şeydir. Netice itibarıyla bu gibi Müslümanların güvenilirlikleri genellikle şüphelidir, mahkemede yaptıkları şahitlikler kabul edilmez ve imam olmalarına da izin verilmez.²⁸ Muhtemelen İbn Rüşd’ün fetvası İber Yarımadası’ndaki Müslüman toprakların kaybına doğrudan verilen bir cevaptı. Aslında İbn Rüşd, Müslümanlara, kaybedilen toprakların eski İslami konumuna getirilmesi halinde, geri dönüp eski vatanlarına yeniden yerleşebileceklerini tavsiye etmektedir.²⁹

İbn Rüşd kendi zamanın önde gelen Mâlikî fakihî olmasına rağmen, onun tutumu mezhebinde ittifakla kabul edilen bir görüşü temsil etmiyordu. Diğer bir Mâlikî fakih olan Mâzerî’ye (ö.536/1141), Sicilya’da gayri müslim otoriteler tarafından atanan kâdılarının kararlarının Müslüman topraklarda hukuken geçerli olup olmadığı sorulduğunda, Mâzerî bu soruya müspet bir şekilde cevap vermiştir. Mâzerî, en iyi şartlar altında bir Müslüman’ın gayri müslim topraklarda ikamet etmesine ruhsat verilmemesi gerektiğini kabul etmiştir. Fakat böyle bir ikamet, ille de bir Müslüman’ın güvenilirliğini zedelemesini, zira bir Müslüman’ın bu konuda başka seçeneği olmayabilir veyahut onun hicret etmeyi reddetmesi, Müslüman topraklarda ikamet etmenin geçerliliğine dair yanlış bir te’vile dayanabilir. Daha da önemlisi, eğer bir Müslüman, kaybedilen bir bölgeyi nihayetinde eski İslamî konumuna getirmeye veya kendini gayri müslimlere İslam’ın mesajını tebliğ etmeye adarsa, o zaman dârülharbte ikamet meşru olmaktadır. Dahası, gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlar anlaşmazlıklarını karara bağlamak ve ihtilaflarını çözmek için fiili bir zaruret olarak kendi kâdılarına ihtiyaç duyarlar. Bu kâdılarının gayri müslimler tarafından atanmasına teessüf edilecek bir haldir, ne

28 Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Muḥaddimâtü’l-Mümehhidât*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dâr’ul-Garbi’l-İslamî, 1988), c.2, 151-54; Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-Taḥşîl*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dâr’ul-Garbi’l-İslamî, 1988), c.4, 170-71.

29 İbn Rüşd, *Muḥaddimât*, c.2, 153.

var ki bu durum kaçınılmazdır. Mâzerî burada, ikamet eden kişinin ikamet etme güdüsüne ve zaruret düşüncesine odaklanmaktadır. Mukîmin ikamet etmedeki saikinin İslam'ı yayma olması ve her ne kadar gayri müslimler tarafından atan- sa da Müslüman kadıllara sahip olmanın gerektirdiği fiili zaruret, bu gibi mukîm kimselerin güvenilirliği muhafaza etmektedir.³⁰ Dolayısıyla, gayri müslim hakimi- yeti altında yaşamak her zaman gayri ahlakî değildir. Eğer bir Müslüman sehven ikametinin meşru olduğunu düşünürse, onun ahlakî statüsü korunmaktadır. Di- ğer bir ifadeyle, her ne kadar ikamet bizatihi ahlakî olarak yanlış olsa da, ikamet eden Müslüman ahlakî bir kişi olarak kalır.

Altıncı/on ikinci asrın diğer fakihleri, özellikle de Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri, bir Müslüman'ın dinini izhar edebileceği durumlarda gayri müslim topraklarda ikamet etmesine izin verildiğini, ancak kişinin dinini kaybedeceğinden endişe etmesi durumunda gayri müslim topraklardan hicretin vâcib olduğunu ifade et- miştir (*İhâşiyeye an yuftana fi dinihî*).³¹

Bazı fakihler hicret tartışmalarını dârüislâm ve dârülharb ikileminin ötesine taşı- mışlardır. Onlar bir Müslüman'ın, fesadın yayıldığı veya Müslüman'ın fiziksel ola- rak güvenilir olmadığı herhangi bir bölgeden ayrılması gerektiği hususunda ısrar etmişlerdir. Bu yüzden kişi dinini daha iyi yaşama imkanı bulabileceği ve daha ziyade fiziksel güvenilirlik elde edebileceği bölgelere hicret etmelidir. Bu görüş, Mekke'deki zulümden kaçıp Habeşistan'a hicret eden Müslüman muhacirler ve Arabistan bedevilerine ilişkin rivayetlerin tabii bir uzantısı olabilir. Daha da önemlisi, bu fikir, İslam İmparatorluğu'nu rahatsız eden dahili teolojik ve siyasi bölünmelerin doğrudan bir sonucuydu. Üçüncü/dokuzuncu asra gelindiğinde;

30 el-Mazerî'nin fetvası, Venşerîsî, *el-Mî yâr*, ed: Muhammed Hacc (Beyrut: Dâr'ul-Garbi'l-İslamî, 1981), c.2, 133-34'de kaydedilmiştir. el-Mazerî ve fetvası hakkında bkz: Abdel Majid Turki, "Con- sultation juridique d'al-İmam al-Mazari sur le cas de musulmans vivant en Sicile sous l'authorite des Normands", *Melanges de L'Universite Saint Joseph*, 50:2 (1984); Huseyn Mu'nis, "Esna", ve Hassan Hussni Abd'ul Vehhab, *el-İmam'ul-Mazerî* (Tunus, 1955). Zaruret mantığına dayanan diğer fetva için bkz: Venşerîsî, *el-Mî yâr*, c.10, 135.

31 Begavî'nin (ö.510/1117) görüşü en-Nevevî, *el-Mecmû 'î*, c. 19, 264'den alıntılanmıştır. Ayrıca bkz: Ebu Abdullah b. İdris el-İclî el-Hillî (ö. 598/1202), *es-Serair: el-Havi li-Tahrir el-Fetavâ*, içinde: *Sil- silat el-Yenabi el-Fikhiyye*, ed: Ali Asgar Murvarid (Beyrut: Dâr'ut-Turas, 1990), c.Cihad hakkında, 183. "Kişinin dinini izhar etmesi" ifadesi, altıncı/on ikinci ve yedinci/on üçüncü yüzyıllar ara- sında yerleşik bir hukuki terim haline gelmişti. Bazı altıncı/on ikinci asır Hanefî fakihleri -hicret etmenin veya bu tür topraklarda ikamet etmenin meşruluğu hakkında yorum yapmadan- gay- ri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlara uygulanacak hukuku tartışmıştır. Bkz: Alâüddîn Kâsânî, *Bedâ 'î u'ş-Şanâ 'î* (Beyrut, Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), c.7, 105; Ebü'l-Hasen Burhâ- nüddîn el-Fergânî (ö. 593/1196/97), *el-Hidâye* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, t.y), c.2, 152-153.

Mu'tezile, Zeydiyye ve Hâriciyye mezhepleri, resmi olarak Müslüman yöneticiler tarafından idare edilen topraklardan hicret etmeyi zorunlu gören iyi ve açık bir şekilde formüle edilmiş (*well-formulated*) doktrinler geliştirmişlerdir. Şii fakihler ise darüliman ve dârülişlâm arasında bir ayrım gözetmişlerdir. Eğer fâsid inanç ve uygulamalar yaygın bir durumda ise niteliksel olarak dârülişlâm dârülküfre denk olabilir, fakat dârülimanın yokluğu durumunda Müslümanlar dinlerini tatbik edebildikleri sürece fesadın olduğu bölgelerde ikamet etmeye devam edebilirler.³² Bu muhalif grupların perspektifinden bakılacak olursa, âdil bir hayat ille de resmi olarak İslam'ı benimsemiş bir bölgede kazanılmaz. Aksine kişi daima âdil ve fiziksel açıdan güvenli bir toprak arayışında olmalı veya Müslümanların kontrolü altında olan bölgeye hicret etmelidir.³³ Daha önce ifade edildiği gibi, hicretin İslam tarihinde dahili siyasi çekişmelerde oynadığı rol bu makalenin alanı dışındadır. Bu tartışmanın on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başları da dahil olmak üzere sürekli olarak hukuki tartışmalara konu olduğunu söylemek yeterlidir.

- 32 en-Nu'mân el-Müfid, *Evâ'ilü'l-Mağâlât*, ed: Şeyh'ul-İslam ez-Zencani (Kum: Mektebet'ul-Devzi, t.y), 70-71; bkz: Muhammed b. Muhammed Bakır en-Necefi (ö. 1266/1850), *Cevahir'ul-Kelam*, ed: Akhundi (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1378), c.21, 34-38; ayrıca bkz: Ann K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, Oxford University Press, 1981), 30, 216.
- 33 Ebü'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936), *Mağâlâtü'l-İslâmiyyin*, ed: Muhammed Abdülhamid (Beirut: Mektebet'ul-Asriyye, 1990), c.2, 154-55; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Malayin, 1971), 324-27. Zeydî düşüncesi hakkında bkz: Rıdvan es-Seyyid, "*ed-Dar ve'l-hicre ve Ahkamuhuma inde İbn'ul-Murtaza*", el-İctihad, 12 (1991). Modern öncesi hukuki tartışmalar hakkında, Hanbelî fakihler için bkz: Mansur Mansûr Buhûti (ö.1051/1641), *Keşşâfü'l-Ğinâ'*, ed: Hilal Mustafa Hilal (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1982), c.5, 44 (Dârülfısktan hicret vâcib değildir). Şâfiî fakihler için bkz: Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1569-70), *Muğni'l-Muhtâc* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1958), c.4, 239 (Dârülfısktan hicret etmek vâcibtir ve bir Müslüman her zaman en iyi şekilde ibadet edebileceği toprağa hicret etmelidir.); Şihabüddin ve Şeyh Umira, *Haşiye Kalvubi ve'l-Umira ala'l-Minhac* (Kahire: Dâr'u-l-İhya Kutub'ul-Arabiyye, t.y.), c. 3, 227 (farklı görüşler rivayet etmektedir). Mâlikîler için bkz: Ebû Abdillâh Kurtubî; (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahğâmî'l-Ğur'ân* (Kahire, Dâr'ul-Kütübi'l-Arabiyye) c.1, 484-86'da gayri müslim toprakları terketmeyi dahil etmiştir, fakat fesadın yaygın olduğu veya kişinin parasının güvende olmadığı yerlerden -bu topraklar resmi olarak dârülişlâmın parçası olsa bile- hicret edilmesi gerektiğini de ifade etmiştir. Zeydiler için bkz: İbn Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evğâr* (Kahire: Dâr'ul-Hadis, t.y.), c.8, 27 (muhtelif görüşleri rivayet eder ve tartışır). Şiîler için bkz: Tabersî; *Mecma'*, c.3, 151'de gayri müslim topraklarını terketme yükümlülüğünden bahsetmemekte ve kendisini fâsid toprakların terketmemesi gerektiğini aktarmakla sınırlanmaktadır. Mu'tezile için bkz: Zemahşerî (ö. 538/1114); *el-Keşşâf*, c.1, 292-93'de hicret etme yükümlülüğünün neshedildiğini ifade etse de, kişinin dinini daha iyi yaşayabileceği bir yere hicret etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Geliştirilmiş Görüşler

Gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlar sorunu üzerine iyi ve açık bir şekilde formüle edilmiş ve farkedilebilir düşünce ekolleri ancak altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Her zaman olduğu gibi bu düşünce ekolleri, ufak tefek birçok değişiklikler ve zengin farklılıklar göstermektedir. Her düşünce ekolü, zaman zaman mecburi bir katılıkla uygulamış olduğu tutarlı bir görüşü benimsemiştir.

Mâlikî mezhebi tavizsiz bir görüş benimsemişti. Bir Müslüman gayri müslim topraklarda asla ikamet etmemelidir, çünkü her şeyden önce bu Müslüman gayri müslim kanunlarına tabi olacaktır. Eğer bir kişi fiziksel veya ekonomik şartlar sebebiyle dârülharbten ayrılmazsa, ancak bu durumda ikamet etmesi ma'zûr görülebilir. Mazeret kalktığı anda ise bu kişi derhal dârülharbten ayrılmalıdır. Bu görüş, en iyi şekilde, doktriner sorunların; sosyal, politik ve kültürel mülahazalarla birleşerek, Endülüs'teki Müdeccen statüsünü kabul eden Müslümanlara karşı ses getiren bir kınama ortaya koyan Venşerîsî'nin meşhur iki fetvasında görülmektedir.³⁴

Birinci fetva, Güney Afrika'ya gitmek için Endülüs'ü terkeden ve daha sonra ekonomik sıkıntılarla karşılaşan Müdeccenleri ele almaktadır. Müdeccenler bu sıkıntılardan dolayı hicret ettikleri için pişman olmuşlar ve gelmiş oldukları Hristiyan topraklarının daha üstün olduğunu iddia ederek Müslüman Güney Afrika ile dalga geçmişlerdir. Bu Müslümanlar, "Aslında hicret buradan [Güney Afrika] oraya [Hristiyan topraklar] olmalıdır" diyerek alay etmişlerdir. Müsteftî, imalı bir şekilde soru sormuştur: "Bu insanlar hakkında ne düşünüyorsun?" Venşerîsî, gayri müslim topraklardan hicretin mutlak bir yükümlülük olduğunu savunarak tarafsız ve ilmi bir tavırla yanıt vermeye başlamıştır. Müteariz doktrinel kaynakları ele aldıktan sonra tearuzun yalnızca zahirde olduğu ve tüm delillerin tek bir sonuca götürdüğü hükmüne varmıştır. Venşerîsî fesadın yaygın hale geldiği ve bu yüzden de tüm toprakların aynı statüde olduğu görüşünü reddetmiştir. İslam toprağı-âdil olmasa da- âdil olan gayri müslim toprağından üstündür.³⁵ Öyle görünüyor ki, Venşerîsî, İslam ile olan resmi bağın, her türlü maddi adalet anlayışından daha ağır basan nihai bir ahlakî değer olduğuna inanıyordu.

34 Bu fetva için bkz: Hüseyin Mu'nis, "Esnâ", ve L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250 to 1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 56-63.

35 Venşerîsî burada, mühim olan meselenin güvenlik ve adalet olduğunu ve fesat yayılırsa, tüm toprakların eşit statüye sahip olması nedeniyle hicret etme yükümlülüğünün olmadığını savunan fakihler tarafından dile getirilen deneyimlenmiş bir endişeye yanıt vermektedir. Örnek olarak bkz: Şirbîni, *Muğni*, c.4, 239.

Daha sonra Venşerîsî, söz konusu bölgenin köken olarak bir Müslüman toprağı olup olmadığının önemsiz olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları, kendisini tarih boyunca gayri müslim bir toprakta bulan bir Müslüman ile bir zamanlar İslam toprağı olan ancak gayri müslimler tarafından ele geçirilen bir toprakta bulan bir Müslüman arasında maddi bir fark olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar Venşerîsî bu argümanı herhangi bir farklılık gözetmeksizin bir ayırım olarak reddetse de, diğer fakihler ele geçirilen Müslüman toprakların gayri müslim idareye rağmen Müslüman toprağı olarak kalacağını öne sürmüşlerdir.³⁶

Venşerîsî, ilmi açıklamalarını bitirdikten sonra, bu meselenin esasen politik doğasını ortaya koymaktadır. O, İslam topraklarıyla alay edenleri mümkün olabilecek en sert şekilde kınamıştır. Bir kişi Hristiyan topraklarının üstün olduğunu nasıl söyleyebilir! Böyle bir ifade, herhangi bir idrak veya muhakemeden yoksun insanların ikiyüzlü ve ahlaksız tabiatını gözler önüne sermektedir. Nasıl olur da bir kişi gayri müslimlerin dostluğunu Müslümanlara tercih edebilir? Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki çekişmenin yoğunluğu ve Venşerîsî'nin hissettiği derin aşağılanma hissi, onun duygusal dilinde açıkça görülmektedir.³⁷

Venşerîsî'yi meşgul eden sosyal ve siyasi mülahazalar ikinci fetvada daha da belirgindir. 1400'lerin sonunda ele geçirilişinden sonra Marbella'dan gelen bir soru,³⁸ kayıp kardeşini aramak için o şehirde kalan bir adamın olayından bahsetmektedir. Söz konusu adamın kardeşi hiçbir zaman bulunamamasına rağmen bu adam Marbella'da ikamet etmeye devam etmiştir, çünkü sahip olduğu emsalsiz kabiliyetleri, onu Hristiyan yetkililer ve mukim Müslümanlar arasında tesirli bir arabulucu haline getirmiştir. O, Müslümanların sözcüsü ve savunucusu olarak hareket ederek Müslümanlar adına arabulucuk yapmaktadır. Bu adam şehirden ayrılmak hususunda serbestse de, o şehirdeki Müslümanlar fakir olduğu ve onun yardımına ihtiyaç duyduğu için burada kalmıştır.³⁹

Venşerîsî, tarihsel bir örnek olduğuna inandığı şeye dayanarak tereddütsüz bir şekilde bu adamın Marbella'dan hemen ayrılması gerektiği cevabını vermiştir. Venşerîsî, gayri müslim topraklarda ulvî amaçlarla bile ikamet eden herhangi birinin kendisini boyun eğme ve aşağılanmaya maruz bıraktığını düşünmektedir. Venşerîsî'ye göre tarih, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmalara saygı gösterme-

36 Ele geçirilen toprakların, İslam kanunları uygulandığı sürece İslam toprağı olarak kalacağı argümanı, özgün bir Hanefi görüşüdür. (Aşağıya bkz.)

37 Venşerîsî, *el-Mi'yar*, c.2, 121-24, 130-32.

38 Bkz: Harvey, *Islamic Spain*, 56.

39 Venşerîsî, *el-Mi'yar*, c.2, 137.

leri hususunda Hristiyan yetkililere güvenilemeyeceğini göstermektedir. Tarih hakkında araştırma yapanlar, Hristiyan yetkililerin yapmış oldukları anlaşmaları daima ihlal ettiğini ve Müslümanları sömürdüğünü göreceklidir. Hristiyan kral- lar anlaşmalarına uysalar bile kralların temsilcileri ve lordları Müslümanları sö- mürmüştür. Dahası tarih, Hristiyanların Müslüman kadınların onuruna asla saygı duymadıklarını ve Müslüman kadınların -İslam hukuku tarafından kesin bir şe- kilde yasaklanmış olan- Hristiyan erkeklerle evlendiklerini göstermektedir. Yetiş- kin kimseler dinlerini kaybetmese de, tecrübeler, çocukların farklı bir akıbetten muzdarip olduğunu göstermektedir. Venşerîsî; Müslümanların, tıpkı Avila'nın Müslümanları gibi Arap diline olan vukufiyetlerini kaybedeceklerini ve Hristiyan- ların adetlerinden, alışkanlıklarından ve kılık-kıyafetlerinden etkileneceklerini ifade ederek devam etmektedir. Hristiyan yetkililer sürekli olarak Müslümanlara adaletsiz vergiler koymaktadır ve Müslümanların bu vergileri sorgulama veya bu vergilere karşı direnme fırsatları da bulunmamaktadır. Hristiyanların aldatici su- retleri ne olursa olsun, Müslümanlar kaçınılmaz olarak boyun eğmek zorunda bırakılmakta ve daima dinlerini ve kültürlerini kaybetmektedirler.⁴⁰

Venşerîsî'nin buradaki hitabet stratejisi, ihanet korkularını hatırlatmaktır. O, Müs- lümanların Hristiyan topraklarında "dinlerini izhar etmelerini" veya uygulama- larını imkansız görmektedir.⁴¹ Ancak Venşerîsî, esas olarak gözlemsel bir delile dayandığı için, şu soruyu sormak makul olacaktır: Ya Müslümanlar belirli bir gayri müslim ülkede gerçekten "dinlerini izhar edebilirlerse?". Venşerîsî muhtemelen doktrinsel kaynakların bu tür bir ikameti yine de yasaklayacağını söyleyecekti.

Bununla birlikte şu da var ki, Endülüs ve Sicilya'da hakim olan Mâlikî görüşü, ken- di tarihsel tecrübesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, Endülüslü Zâhiri fakih İbn Hazm bile gayri müslim topraklarda ikamet etmeye muhalifti. Mısırlı Mâlikî fakih Adevi (ö. 1189/1775), Kuzey Batı Afrikalı kardeşle- rinin polemiklerini vurgulamamakla kendi muhitini önemli ölçüde yansıtmakta- dır. Bilakis Adevi yalnızca şunu ifade etmiştir: Bir Müslüman kafirlerin kanunları- na tabi olursa hicret etmesi gerekir ancak bu Müslüman hicret etmezse mürted değil günahkar sayılır.⁴² Diğer bir Mısırlı Mâlikî fakih Savî (ö. 1241/1825), ele

40 Venşerîsî, *el-Mi'yar*, c.2, 140-41. Hanna Kassis; "Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Cen- tury", *Der Islam*, 67:1 (1990), 78-110'da Venşerîsî'yi etkilemiş olabilecek endişeler hakkında bilgiler içermektedir. İrtidad ve asimilasyon riski oldukça gerçekçiydi ve birçok Müslüman bu tehdede ortodoksiye dönerek karşılık vermiştir. Ayrıca bkz: Jamil Eb'un-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 142-43.

41 Venşerîsî, *el-Mi'yar*, c.2, 132.

42 Ali es-Saîdi el-Adevî, *Hâşiye alâ Kifâyetü'l-Ṭâlibi'r-Rabbânî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1952), c.2, 4.

geçirilen Müslüman topraklarının, gayri müslim egemenliğine rağmen, Müslümanlara uygulanan İslam kanunlarına saygı gösterildiği sürece Müslüman kaldığını savunan tipik bir Hanefi görüşünü (*aşağı bkz.*) benimsemektedir; dolayısıyla böyle bir bölgeden hicret etmek vâcip değildir.⁴³ Ayrıca, en önde gelen Mâlikî fakihler gayri müslim topraklarda ikamet etmeye karşı katı bir direnç sergilerken, bu konunun Mâlikî mezhebi içerisinde ihtilafli olduğu görülmektedir. Örneğin Mâlikî fakih Ubeydullah el-Mağrâvî Vehrânî, 1504'te Granada Müslümanlarına zulümden kaçınmak için dinlerini tam bir gizlilik içinde nasıl uygulayacakları konusunda tavsiyede bulunduğu bir fetva yayınlamıştır. Vehrânî baskı gören bu Müslümanlara hicret etmeyi tavsiye etmemiştir, Müslümanların dinlerini özgürce yaşayamadıkları düşünüldüğünde hicret bariz bir tercih olmasına rağmen aslında o hicret kelimesinden bile bahsetmemiştir⁴⁴

Mâlikî fakihlerin çoğunluğunun aksine diğer mezhep fukahası genellikle Müslümanların gayri müslim topraklarda dinlerini hukuki olarak uygulamayacaklarını düşünmek istemiyorlardı. Her ne kadar Mâlikî olmayan fakihler İslam'ı uygulama kudretini temel bir fiili saptama (*a central factual determination*) olarak görseler de onlar bu saptamanın nasıl yapılacağını izah etmemişlerdir. Belki de onlar, konuyla ilgili hükmün birtakım kaideleri takip etmesi ancak geniş ölçüde duruma göre kararlaştırılması beklentisinde olmuşlardır. Her ne olursa olsun, Hanbelî ve Ca'ferî mezhepleri benzer yaklaşımlar benimserken Şâfiî ve Hanefî mezhepleri ise benzer sonuçlara farklı metodolojileri takip ederek ulaşmışlardır.

Hanbelî ve Ca'ferî mezhepleri, Müslümanların gayri müslim topraklarda zarar görmemeleri ve dinlerini kaybetme korkusu yaşamamaları şartıyla hicretin vâcip olmadığını ifade etmişlerdir. Bu gibi tüm şartlar yerine getirilse bile, fakihler, Müslümanlar kafirlerin maddi servet ve güçlerine katkıda bulunmasın diye hicretini tavsiye etmiştir. Eğer Müslümanlar birtakım fiziksel ve ekonomik zorluklardan muzdariplerse, bu sıkıntı ortadan kalkana kadar tüm durumlarda hicretten muaf tutulurlar.⁴⁵

43 Ahmed el-Mâlikî es-Sâvî, *Bulğatü's-Sâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1952), c.1, 361.

44 Bu fetva, L.P. Harvey, "Crypto Islam in 16th-Century Spain", *Actas del Primer Congreso de estudios arabes E Islamicos* (Madrid, 1964)'te tekrar yayımlanmış ve tercüme edilmiştir. Bu konunun Mâlikî mezhebinde bile ihtilafli olduğu, (neseben Faslı fakat Mısır'da doğmuş ve 1299/1882 tarihinde burada vefat etmiş olan) Şeyh Ebû Abdillâh İliş tarafından verilen bir fetvada görülmektedir. Onun şu eserine bkz: *Fetħu'l-'Alıyyi'l-Mâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1958), c.1, 375-89.

45 Hanbelî Fakihler: Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223-4) *el-Muğni*, (Beirut, Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, t.y), c.10, 380-82; Buhûti (ö. 1051/1641), *Keşşâfü'l-Kınâ*; c.5, 43-44. Şii fakihler:

Maalesef, bu fakihler “dini izhar etme veya uygulama” ifadesiyle ne demek istediklerini açıkça belirtmemiştir. Fakihler bu fikre atıfta bulunmak için çeşitli ifadeler kullanmışlardır;⁴⁶ ancak onlar, namaz kılmak veya oruç tutmak gibi ibadetleri yerine getirme kudretini mi, yoksa İslam hukununu bütünüyle uygulama kudretini mi kastetmektedirler? Bu ayırım önemlidir, çünkü gayri müslim topraklarda namaz kılmak veya oruç tutmak mümkün olsa da, İslam’ın ceza, ticaret ve şahıs hukukunu uygulamak çok daha zordur.⁴⁷

Farklı yüzyıl ve bölgelerdeki Müslüman azınlıklar genellikle yarı özerk bir statüye sahipti. Çoğu zaman, işlerini idare eden ve bazı İslam kanunlarını uygulayan kâdılar ve vâlileri vardı. Tatbikattaki çeşitlilik o kadar çoktu ki, hepsini tek bir genelleştirilmiş cümlede ifade etmek imkansızdır.⁴⁸ Bernard Lewis, fakihlerin Müslüman ülkelerde gayri müslimlere (*zimmîler*) verilene benzer bir tür toplumsal özerklik tasavvur ettiklerini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre İslam’ı «izhar etmek», İslam şahıs hukukunun yanı sıra şeriatın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen diğer kanunların uygulanması anlamına gelir.

Bu delil tarihsel açıdan mantıklı olsa da fakihlerin kullandığı dil kesin bir sonucu kabul etmemektedir. Çoğunlukla Hanefi olan bazı fakihler “İslam’ı izhar etmenin” İslam hukukunun izharı veya uygulanması anlamına geldiğini belirtir;⁴⁹ diğer Hanefi fakihler ise Müslüman bir kâdi atanması ve Müslümanların Müslüman bir vali

Ebu’l-Kasım el-Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), *Şerâ’i’u’l-İslâm fi Mesâ’ili’l-Ĥelâl ve’l-Ĥarâm* (Beyrut: Dârü’l-Edva’, 1983), c.1, 308; İbn Said el-Hudali (ö.689/1290), *Camî’ul-Şerâ’i*, içinde: *Silsilat’ul-Yenabi*, 236; Muhammed b. Mekki Âmilî Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), *el-Lüm ‘atü’d-Dimaşkıyye*, ed: es-Seyyid Muhammed Kalantar (Necf: Camiat’ul-Necf el-Diniyye, 1398), c.2, 383; Fahr’ul Muhakkık el-Hillî (ö.771/1370), *İzâh’ul Fevaid* (Kum: Müessesat’ul İsmailiyyin, 1387), c.1, 352; en-Necefî, *Cevahir*, c.21, 34-38. Zeydi görüşü için bkz: Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ (ö.840/1437), *Kitab’ul-Baĥrû’z-Zeĥĥâr* (Kahire, Dâr’ul-Kitab’ül-İslami, 1949), c.6, 469.

46 Kullanılan ifadeler şu terkipleri içerir: “*ikâmetü emri’-d-dîn*”, “*izhârü’-d-dîn*”, “*izhârü şeâiri’l-İslâm*” ve “*el-kıyâm bi-vâcibâti’l-İslâm*”.

47 B. Lewis, “*Reflections*”, 10-12.

48 Örneğin bkz: Ivor Wilks, “*The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*”, içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M.Lewis (2. baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980), 144-165; Joseph O’Callaghan, “*Mudejars of Castile and Portugal in Twelfth and Thirteenth Century*”, içinde: *Muslims Under Latin Rule 1100-1300*, ed: James M. Powell (Princeton: Princeton University Press, 1990), 11-56; Robert I. Burns, “*Muslims in the Thirteenth Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction*”, içinde: *Muslims Under Latin Rule*, 57-102; Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1991), 184-224; L.P. Harvey, *Islamic Spain*, 56-63; Robert I. Burns, *Islam Under the Crusaders* (Princeton: Princeton University Press, 1973), özellikle 223-70.

49 Örneğin bkz: Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1456-57), *Feth’u’l-Kadir* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970), c.7, 131.

talep etmesi gerektiğini belirtirler.⁵⁰ Ancak sorun şu ki Hanefi mezhebi, bir bölgenin Müslüman bir kâdiya sahip olması ve İslam hukukunu uygulaması durumunda bu bölgenin dârülkûfûr olmadığını ve dârüislâmın bir parçası olduğunu öne sürmüşlerdir. Çoğunlukla Şâfiî ve Hanbelî olan diğer fakihler ise meseleyi “*dinin vecibeleri*” veya “*ibadet*”in mümkün olup olmaması açısından değerlendirmişlerdir. *Dinin vecibeleri* veya *ibadet* terimleri ise genellikle muâmelâtı değil ibadet fiillerini ifade eder, yani bunlar ticaret veya ceza hukuku değil namaz ve oruç gibi bireysel ibadetlerdir.⁵¹ Şii fakihler genellikle dinin şeâirlerine atıfta bulunurlar ve bu şeâirlerin namaz ve oruç gibi şeyler olduğunu ifade ederler.⁵² Aslında gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlar için gerekli olan özgürlük seviyesiyle ilgili fakihler arasında bir icmâ yoktur. Belki de fakihlerin bu noktadaki ifadelerinin muğlaklığı, onların, belirli durumlara -özellikle de Müslüman toprakların gayri müslimler tarafından işgal edildiği durumlara- uygulanması zor olabilecek sabit, tartışılmaz bir kuralı dile getirmek istemediklerini göstermektedir.

Şâfiî ve Hanefi fakihler de tıpkı Hanbelî ve Ca’ferî fakihler gibi gayri müslim topraklarda İslam’ı uygulama özgürlüğü konusunda endişeliydiler, ancak onlar diğer mezheplerin ulaştığından çok farklı sonuçlara ulaştılar. Bu iki mezhebe göre gayri müslim topraklarda sürekli olarak ikamet etmek, bazen müstehap bazen de vâcip olabilir. Bu sonuca kısmen, dârüislâma ilişkin anlayışlarının daha az kesin ve dolayısıyla daha esnek olması nedeniyle ulaştılar. Belirli şartlarda, muayyen bir bölgedeki nihai egemenlik gayri müslimlere ait olsa bile, yine de bu bölgeye dârüislâmın bir parçası gibi muamele edilebilir.

Biz bu görüşün en iptidai formuyla, Mâverdî’nin on birinci yüzyılda ileri sürdüğü görüşte zaten karşılaşmıştık. Bu görüşe mütekamil haliyle en iyi girizgah ise, Remlî (ö. 1004/1595-96) ve İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566-67) tarafından verilen şimdikiye dek üzerinde çalışılmamış Şâfiî fetvalarında bulunabilir. Her iki isim de (her ne kadar Heytemî Medine’de vefat etse de) Mısır’da yaşayan meşhur Şâfiî fakihlerdendi. Şâfiî-Şağîr lakabı verilen ve Mısır müftüsü mertebesine ula-

50 Muhammed Emin İbn Âbidîn (ö. 1252/1836-37), *Reddül-Muhtâr* (Beyrut: Dâr’ul-İhya et-Turasi el-Arabi, 1987), c.3, 252-53; *el-Fetâva’l-Hindiyye* (17. asır, ayrıca *el-Fetâva’l-Âlemgiriyye* diye isimlendirilir) [Beyrut: Dâr’ul-İhya et-Turasi, t.y.], c.6, 311.

51 Hatîb Şîrbînî; *Muğni*, c.4, 239’da *ibadet* üzerine yoğunlaşmıştır; İbn Kudâme; *Muğni*, c.10, 381 ve 513-15’de *vâcibât* terimini kullanmıştır. Bazı fakihler, muhtelemen “*dinin vecibelerini yerine getirmek*” manasına gelen “*ikâmet’ud-dîn*”den bahsetmiştir. Örneğin bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, c.1, 427; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil* (Beyrut, Dâr’ul-Kelam, 1989), c.1, 342.

52 el-Muhakkık el-Hillî, Şerâ’i, c.1, 308; el-Mekki el-Amili, el-Luma, c.2, 383; Fahr’ul-Hillî, İzâh, c.1, 352.

şan Remlî'ye, Endülüs şehirlerinden Aragon'da yaşayan Müslümanlar hakkında şu soru sorulmuştur:

"Onlar [Müslümanlar], [bu topraklarda] ürettikleri oranda kendilerinden toprak vergisi alan bir Hristiyan kralın yetkisi altındadır. Bunun dışında Hristiyan kral onların ne paralarına ne de şahsiyetlerine karşı herhangi bir adaletsizlik yapmamıştır. Onların, içerisinde ibadet edebildikleri camileri var ve Ramazan ayında oruç [tutmalarına da izin veriliyor]. Onlar [Müslümanlar] zekat da veriyorlar ve fidye verip Hristiyanların elinden esirlerini kurtarıyorlar. Onlar, İslam hukukunu [*hudûd'ul-İslam*] aleni bir şekilde uyguluyorlar ve İslam'ın kaidelerini açıkça izhar ediyorlar (*yuğhîrûne kavâidil-İslâm*) ve Hristiyanlar bu dini faaliyetlerine de müdahale etmiyor. Onlar [Müslümanlar] hutbelerinde, muayyen bir isim zikretmeksizin sultanlarına dua ediyorlar ve Allah'tan sultanlarını muzaffer, sultanlarının düşmanlarını da perişan etmesini istiyorlar. Buna rağmen gayri müslim topraklarda yaşamaya devam ederek günah işlemiş olabileceklerinden korkuyorlar. Dinlerini izhar edebilecek durumda olmalarına rağmen nihayetinde irtidat etmeye zorlanacakları veya kendilerine Hristiyan kanunlarının uygulanacağını göz önünde bulundurarak hicret etmeleri onlara vâcip midir? Bunun yerine, mevcut [olumlu] durumlarını dikkate alarak tüm bunlardan muaf olabilirler."⁵³

Müsteftî, çok olumlu bir durumu ve genel bir emniyet hissini tasvir ederken bir güvensizlik ve kuşku duygusunu da ele vermektedir. Soruyu soran kişiye göre mevcut durumun ebediyyen devam edeceğinin garantisi yoktur. Remlî, gayri müslim Mekke'de ikamet etmesine izin verilen bir sahabenin örneğini aktararak, bu Müslümanların dinlerini izhar edebildikleri için hicret etmek zorunda olmadıkları yanıtını vermiştir. Daha sonra Remlî -Müslümanların bu bölgedeki ikametlerinin İslam'ın yayılmasında bir araç olabileceğinden dolayı- bu bölgeyi terketmelerine cevaz verilmediğini ileri sürmüştür. Remlî, bu Müslümanların ikamet ettikleri bölgenin dârülişlâmın bir parçası olduğunu ve onların bu bölgeyi terketmesi durumunda dârülküfûre döneceğini önemle ifade etmiştir. Müslümanların dini özgürlüğe sahip olduğu uzun dönem, onların gelecekte zorla din değiştirme veya zulüm ihtimaline karşı güvende olacakları varsayımını oluşturmaktadır.⁵⁴

53 Şemseddin er-Remlî, *Fetâva'r-Remli*, İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye* (Beirut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, t.y), c.4, 52-53'ün kenarında.
54 el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye*, c.4, 52-53.

İkinci fetvada İbn Hacer'e, Malibar'da Hristiyan iken Müslüman olan ve Müslümanların himayesini arayan bir kişi hakkında soru sorulmaktadır. Müslümanlar bu kişiye koruma sağlayıp Hristiyanlara iade etmeyi reddederse, bunun ardından gelecek olan ağır tepkilerden kaçmak için evlerini terk etmek zorunda kalacaklardı. İbn Hacer, bu mühtediyi korumak Müslümanların evlerini terk etmek zorunda kalmalarına yol açıyorsa, o zaman Müslümanların bu şahsa koruma sağlamamaları gerektiğini söylemiştir. Bu muhakeme tarzı önemlidir. İbn Hacer, bu Müslümanların diğer Müslümanlara karşı yükümlülüklerini yerine getirememelerine rağmen gayri müslim vatanlarında kalmaları ve hicret etmemeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁵

Bu iki fetva, hususen de birincisi, dârüislamın ne olduğu gibi anlaşılması zor bir meseleyi gündeme getirmektedir. Ulema, İslam hukukunun dünyayı dârüislâm ve dârü'l-harb (bunun yanı sıra, dârülküfür veya dârüşşirk) olmak üzere iki temel kategoriye ayırdığını sıklıkla iddia etse de, söz konusu iki kategori İslam düşüncesinin bu meseleyle ilgili karmaşıklığını yansıtmamaktadır. Fakihler, Müslümanların ve gayri müslimlerin kazâ yetkisini birbirinden ayırmanın bir yolunu bulmaya çalışmışlar, ancak dârüislâmın tanımı veya dünyanın taksim edildiği kategorilerin sayısı üzerinde hemfikir olamamışlardır. Dolayısıyla İslam hukukunda bölgelerin sınıflandırılması müphemliklerle doludur.⁵⁶

Bu müphemliğe rağmen söz konusu bu sınıflandırmalar hukuki olarak önemlidir, çünkü bir bölge hukuken dârüislâmın bir parçası olarak kabul edilirse -fesadın yaygın olduğu durumlar dışında- hicret vâcip değildir ve dahası mezhep de fesadı şer'i bir illet olarak görmektedir. Hanefilere göre bir bölge gayri müslimler tarafından yönetilip kontrol edilebilir ancak yine de dârüislâmın bir parçası ola-

55 el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye*, c.4, 249.

56 Bu konu ayrı bir monografik incelemeyi gerektirmektedir. el-Bağdâdî; *Uşûl*, 270'de dârüislâm, dârülimân, dârüşşirk, dârülfisk ve dârülküfür terimlerini tartışmaktadır. Eş'arî; *Maqâlat*, 154'te dârüislâm hakkında 6 farklı görüşü tartışmaktadır. İbâzî Hâricî Hamis es-Sekasi er-Ristânî; *Menhecû't-Tâlibîn ve Belâğ'u'r-Râğibîn*, ed: Salim b. Süleyman el-Harisi (Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1979) isimli eserde dârülhilaf, dârüladl, dârül ihtilât, dârül nifak ve dârül ikardan bahsederek dârüislâm hakkında 6 farklı görüşü ele almaktadır. Zeydi fakih Murtazâ; *Kitâb'ul-Bağır*, c.6, 468-69'da dârülvakf ve dârülimân terimlerini eklemektedir. Fakihler ayrıca belirli bir bölgenin statüsü hakkında da ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin bkz: *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 310; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, ed: Muhammed Ata ve Mustafa Ata (Kahire: Dar'ur-Reyyan, 1988), c.3, 532-33. Şâfiî, Hanefî ve hatta Hanbelî fakihler sık sık dârülhüdna ve dârül muvadaâ'dan bahsetmişlerdir. Örneğin bkz: Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 109; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 197; Buhûti, *Keşşâf*, c.5, 96; ve Şâfiî, el-Üm, c.4, 182. Konunun modern tartışması için bkz: Reşîd Rızâ, *el-Fetâva*, ed: Selahaddin el-Müneccid ve Yusuf Kaf Huri (Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1971), c.1, 372, c.5, 1966-67, c.6, 2302 ve 2589.

rak sınıflandırılabilir. Hanefi mezhebine göre bir bölgede İslam kanunları uygulanıyorsa, bu bölge dârüislâmın bir parçası olarak kabul edilir. Fakat, daha önce dârüislâmın bir parçası olan ve gayri Müslimler tarafından ele geçirilen bir bölge, şu üç şart gerçekleşmeden dârülküfrün bir parçası olmaz.⁵⁷ Gayri müslimlerin hukuku uygulanır; ele geçirilen bölge, diğer dârüislâm bölgelerinden gayri müslim topraklarla ayrılır; ve hiçbir Müslüman ya da zimmî önceki İslam devletin sağladığı emânlardan yararlanamaz (*emînen bi'l-emâni'l-evvel*). Bu görüşe göre, Hristiyanlar veya Moğollar tarafından ele geçirilen topraklar, namaza izin verildiği veya Müslüman kâdılar görevde kaldıkları sürece Müslüman toprakları olarak kalır. Hatta bazı Hanefi fakihlere göre tek bir İslam kanunu yürürlükte olduğu sürece bu topraklar dârüislâmın bir parçası olarak kalır. Bu, hem Müslümanların hicret etme zorunluluğunun olmadığı hem de güvenli bir şekilde yapabilirlerse burada kalma hususunda teşvik edildikleri anlamına gelmekteydi.⁵⁸ Hukuken dârülküfür olarak görülen topraklara gelince, Müslümanların buradan hicret etme zorunluluğu yoktur fakat hicret etmek tavsiye edilmiştir.⁵⁹

Şâfiî fakihler, ele geçirilen Müslüman toprakların asla dârülküfür statüsüne geri dönmediğini ileri sürerek Hanefi muadillerinden daha da ileri gitmişlerdir. Ele geçirilen Müslüman topraklar hukuken değil yalnızca zahiren dârülküfürdür. Bir Müslüman'ın bu topraklarda ikamet etmeye devam edip etmeyeceği, bu bölgenin İslamlaşmasına katkıda bulunup bulunamayacağına bağlıdır. Daha önce belirtildiği gibi, Şâfiî mezhebinin görüşü tedricen gelişmiştir, ancak görüşüne göre onuncu/on altıncı yüzyılda iyi ve açık bir şekilde formüle edilmiş bir hale gelmiştir.⁶⁰

Şâfiî fakihler, gayri müslim toprakların (yani ele geçirilen Müslüman toprakların) zahiren dârülküfür sayıldığını ve dinlerini izhar edebilseler bile Müslümanların hicret etmelerinin müstehap olduğunu belirterek işe başlarlar. Hicret etmek müstehaptır, çünkü bu Müslümanlar farkında olmadan gayri müslimlerin gücüne katkıda bulunabilirler ve aynı zamanda zulme uğrama riskiyle karşı karşıya kalabilirler. Ancak bu tür bir hicret vâcip değildir, çünkü Müslümanlar dinlerini özgürce tatbik edebilmektedirler. Bu Müslümanlar, gayri müslimler arasında ika-

57 İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 252; Kâsânî, *Bedâ'i*, c.7, 130-31 (Burada temel konu güvenliktir, İslam kanunları değildir.)

58 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 232, 311-12; c.3, 584 (Moğollarla ilgili); İbn Âbidîn, *Redd*, 252-53.

59 İbnü'l-Hümâm, *Fetâ*, c.5, 445.

60 Bir asır önce yazan fakihler, benzer karmaşıklığı göstermemiştir. Bkz: Ebû İshâk Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Kahire: Mustafa el-Babî'l-Halebi, 1971), c.2, 290.

met ederek İslam'ın yayılmasına katkıda bulunabileceklerini umuyorlarsa, hicret *etmemeleri* müstehaptır. Eğer Müslümanlar özerk iseler ve bir dereceye kadar bağımsızlıklarını koruyabiliyorlarsa (*kâdiru alâ'l- imtinâ' ve'l- i'tizâl* - kelime olarak *imtinâ'* nefsi müdafaa, *i'tizâl* ise ayrılma anlamına gelir), o zaman gayri müslim topraklarda ikamet etmeye devam etmeleri vâciptir, çünkü ikamet ettikleri bölge gerçekte dârüislamın bir parçasıdır. Şâfiî fakihler, özerklik veya *bağımsızlık*la ne kastettiklerini ise açıklamazlar.

Kısaca, geç dönem Şâfiî görüşü, bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda sahip olduğu özgürlük ve özerklik derecesine bağlı olarak hicretin müstehap, mekruh ve hatta haram olduğunu savunmaktadır. Özerklik gibi objektif faktörler, belirli bir bölgenin hukuki olarak dârüislâmdan ayrı olup olmadığını belirlemektedir. Bununla birlikte çoğunlukla İslam'ı yayma ümidi gibi subjektif faktörler, kişinin hicret etme yükümlüğünün olup olmadığını belirlemektedir. Hicret, bir Müslüman'ın ancak dininden uzaklaşma korkusu durumunda vacip olmaktadır; bu durumda bile bir Müslüman, ekonomi veya hastalık gibi fiziksel zorlukları varsa veyahut da seyahatin tehlikelerinden korkuyorsa mâzur kabul edilir.⁶¹

Bu incelemeden ortaya çıkan tablo, özcü tutumlara uygun değildir. İslam'ın ilk yüzyıllarında çoğu fakihin söz konusu meselelere yanıtı, müphem ve muğlaklı. Müttekaddimîn fakihler, bir Müslüman'ın, Müslümanlar arasında dinini öğrenilebileceği ve uygulayabileceği bir yerde ikamet etmesini tavsiye etmişlerdir. Ancak gayri müslim topraklarda ikamet etmeyi seçenler ille de ahlaksız veya İslam dışı olarak kabul edilmemiştir. Daha sonra, tarihi koşullar çoğu Mâlikî fakihî mutlak ve tavizsiz bir tutum benimsemeye zorlamıştır. Müslüman toprakları kuşatmaya alındığında ve geniş Müslüman nüfus tehdit altına girdiğinde, Mâlikî fakihlerin çoğu bu duruma, tüm Müslümanların İslam toprakları lehine açık ve kesin bir seçim yapmalarını talep ederek karşılık vermiştir. Teolojik doktrinler siyasi polemiklerle birleşmişti, çünkü çoğu Mâlikî fakih için gayri müslim bir ülkede ikamet etmeyi seçmek siyasi olduğu kadar dinî ve ahlakî bir karardır. Müslüman toprakları, İslam ve ahlakî bir hayat, ayrılmaz bir hale gelmişti. Gayri müslim topraklar lehine tercih yaparak siyasi bir karar vermek, nihayetinde gayri ahlakî bir eylemdir.

61 Şemseddin el-Menûfi er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc* (Kahire, Mustafa el-Babî'l-Halebi, 1967), c.8, 82; Şirbînî, *Muğni*, c.4, 239; Kalvubi ve Umira, *Haşiyat*, c.3, 226-27. Şâfiî fakihler bir Müslüman'ın dini uygulamalarını kusursuz bir şekilde gerçekleştirebileceği toprakları sürekli araması gerektiğini de ileri sürmüşlerdir. Bu, bir Müslüman'ın fesadın yaygın olduğu topraklardan hicret etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Şirbînî, kendi zamanında olduğu gibi, tüm toprakların aynı seviyede fâsîd hale geldiği durumda, hicret etme vazifesinin bütünüyle düşeceğini ifade etmiştir. bk: Şirbînî, *Muğni*, c.4, 239.

Bu muayyen çıkmaza Mâlikîler kadar müdahil olmayan Hanbelî ve Şîî fakihler, tavizkâr bir görüş benimsemişlerdir. Onlar, iyi ve ahlaklı bir Müslüman'ın gayri müslimler arasında yaşamayı tercih edebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak bu kabulün siyasi bir imtiyaz olarak anlaşılması için -özellikle de Hanbelî fakihler- en kötü koşullar altında bile Müslüman toprakların üstünlüğünü savunmuşlardır.

Yedinci/on üçüncü yüzyılda Hanefî ve Şâfiî fakihler, Müslüman toprakların Hristiyanlar ve Moğollar tarafından kuşatıldığı sırada Mâlikîlerin karşılaşmış oldukları tabloya benzer sert bir gerçeklikle yüzleştiler. Mâlikîlerden farklı olarak Hanefîler ve Şâfiîler, İslam topraklarının kalbine daha yakın olan bölgelerde baskın bir durumdaydılar ve bu duruma tepkileri daha entelektüel ve seçiciydi. Onlar, İslam ve İslam toprakları arasında bir ayırım yaptılar. İslam, gayri müslim topraklarda var olabilir ve zaman zaman Müslümanların yabancı topraklarda İslam'ı muhafaza etmeleri de ahlakî açıdan zaruridir. Ancak onlar, gayri müslimler tarafından ele geçirilen toprakların zorunlu olarak gayri İslamî (*un-Islamic*) olduğunu kabul etmemişlerdir. Verdikleri cevaplar, büyük hukuk dehalarına yakışır şekilde, "duruma göre değişir" olmuştur.

Hicret doktrini, dini ve siyasi polemiklerde dinamik bir rol oynamaya devam etmiş ve genellikle devrimci neticelerle ince değişiklikler geçirmiştir. Hukuki tartışma olgusunun içindeki bir mesele de evrensel bir ahlakî buyruk olarak İslam ile bölgesel temelli siyasi bir kimlik olarak İslam arasındaki gerilimdir. Buradaki gerilim belki de kaçınılmazdır ve fakihler tarafından geliştirilen çözümler ne tekdüze ne de dogmatik bir yapıdadır.

Bu gerilimin dinamiklerini daha iyi anlamak için farklı bir konuyu ele almalıyız. Söz konusu bu Müslümanların İslam devletiyle ilişkisi nedir? İslam devleti, gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanları kendinden olarak mı kabul etmekte yoksa onları yabancı kimseler olarak dışlamakta mıdır? Örneğin, bu Müslümanların mürted oldukları iddia edilirse, iki taraf arasında gerçekleşen ayrışmanın şiddetini incelemenin bir yolu, onlara İslam devleti tarafından Müslüman olarak mı muamele ediliyor yoksa tamamen dışlanıyorlar mı diye sormak olacaktır. Bu son soruya verilen bir cevap, taraflar arasındaki gerilimin doğasına ve Müslümanların teolojik sorunlarının siyasi kimlik problemleriyle ne ölçüde iç içe geçtiğine ışık tutar.

2. İslam Devleti ile İlişki

Buradaki iki yönlü bir mesele vardır: Gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslüman hala İslam ümmetinin bir üyesi olarak mı kabul edilmektedir? Ve o kişinin canı veya malı ne ölçüde dokunulmazdır? Birinci soru yalnızca siyasi bir tâbiyyet meselesi değil aynı zamanda bir teoloji meselesidir. Müslümanlar, ikametgahlarına bakılmaksızın tek bir ümmet olarak mı kabul edilmektedir? İkinci soru genellikle hukukun problemidir. İslam kanunları, kendi ülkesinin sınırları dışında olan Müslümanlara himayesini ne dereceye kadar genişletmektedir? Bu soru genellikle Müslümanlar tarafından fethedilen gayri müslim topraklar ve bu topraklarda bulunan Müslümanlara kafir olarak mı yoksa Müslüman olarak mı muamele edileceği bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu Müslümanlar kafir muamelesi görürlerse, belirli şartlar altında köleleştirilebilir ve mallarına da el konulabilir.

Birinci soruya gelince, fakihlerin büyük çoğunluğu, tüm Müslümanların ikamet ettikleri yere bakılmaksızın tek bir ümmete (*umme vâhîde*) ait olduğunu kabul etmişlerdir. Bölgesellik kavramı üzerinde duran Hanefi mezhebi bile Müslümanlar nerede ikamet ederlerse etsinler dârülişlâma bağlı olduklarını düzenli olarak vurgulamışlardır.⁶²

Bir kişinin canının veya malının dokunulmazlığı (*ismet*) ise farklı bir konudur. Dokunulmazlık, teolojik veya ahlakî değil hukuki bir kategoridir. Asıl mesele şudur: Bir Müslüman'ın dokunulmazlığının kaynağı nedir? Bu konuya ilişkin iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Dokunulmazlık, ya Müslüman olmanın basit gerçeğinden ya da Müslüman bir bölgenin sağladığı korumadan (*hırz*) kaynaklanır. Başka bir deyişle, dokunulmazlık ya dine ya da toprağa dayanır.⁶³

Hanefiler dokunulmazlığın, Müslüman toprakların mukîmlerine sağlayabileceği korumadan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Fakat Hanefiler, *ismet-i mukavvime* ve *ismet-i müessime* diye isimlendirdikleri şeyi birbirinden ayırmıştır. Birincisi hukuki bir dokunulmazlık iken ikincisi ahlakî bir dokunulmazlıktır. Gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslüman ahlakî dokunulmazlığa sahiptir, ancak

62 Örneğin bkz: Serahsî, *el-Mebsûl*, c.10, 61; Şemsüddîn İbn Kayyim (ö. 751/1350/51), *Ahîkâmü Ehli'z-Zimme*, ed: Subhî Salih (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Malayyin), c.1, 367.

63 İsmet konusu hakkında bkz: Baber Johansen, "Der 'Isma-Begriff im hanafitischen Recht'", içinde: La signification du Bas Moyen Age dans l'Histoire et la Culture du Monde Musulman (Aix-en-Provence: Union Eurpéene des Arabisants et Islamisants, 1976), 89-108; Johan Krcmarik, "Beitrag zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Riicksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft*, 58 (1904), 87-90, 333, 340-41, öncelikle İbn Abidin çalışması.

hukuki olarak dokunulmazlığa sahip olması zorunlu değildir. Örneğin bir Müslüman, gayri müslim topraklarda başka bir Müslüman'ı öldürürse, İslam mahkemelerinde cezai açıdan sorumlu tutulamaz. Ancak katil günahkardır ve ahirette Allah tarafından sorumlu tutulacaktır. Hanefi fakihleri bu görüşü kısmen, İslam mahkemelerinin -bu suçlar Müslümanlara karşı işlenmiş olsa bile- ülke dışında işlenen suçlar üzerinde kazâ yetkisine sahip olmadığı gerekçesiyle temellendirmektedir. Bazı fakihler, gayri müslimler arasında ikamet eden ve istemeden de olsa onların gücüne katkıda bulunan bir Müslüman'ın tam dokunulmazlıktan yoksun olduğunu da eklemektedir. Diğer fakihler ise bir Müslümanın İslam topraklarının güvenliğini ve muhafazasını (*hırz*) terk ederek dokunulmazlığının bir kısmından feragat ettiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Hanefi fakih Zeylaî (ö. 743/1343), ahlakî dokunulmazlığın hakiki kaynağının din değil âdemiyyet olduğunu ileri sürmüştür (*la nusellimu enne aslul-ismetü bi'l-İslamî bel bi'kevnihi âdemiyye*). Müslüman toprakları, kendi içerisinde ikamet eden Müslümanlara ve zimmilere koruma sağlar, ancak başka yerlerde ikamet eden Müslümanlara koruma sağlayamaz.⁶⁵ Bu yüzden Hanefilere göre -ahlaken İslam ümmetinin bir parçası ve yine ahlaken dokunulmaz olmasına rağmen- gayri müslim topraklarındaki bir Müslüman hukuki olarak dokunulmazlığa sahip değildir. Cinayetın kovuşturulması meselesi, kazâ konusunda karmaşık sorunlar içerir. Hanefiler, dokunulmazlığa ilişkin tahlillerini, kazâ meselelerini içermeyen durumlara kadar genişletirler. Buna, Müslümanlar tarafından fethedilen ve mukim Müslümanların bulunduğu gayri müslim toprakların durumu örnek verilebilir. Bu durumda Hanefiler, olası üç durum arasında ayırım yaparlar. Müslümanlar, gayri müslim toprakları fetheder ve orada yaşayan Müslümanları bulurlarsa, bu Müslümanların canları dokunulmazdır, öldürülemezler veya köleleştirilemezler. Bu Müslümanların küçük çocuklarına da aynı dokunulmazlık verilir, çünkü hukuki olarak küçük çocuk, ebeveynlerinin dinine tabidir. Menkul mal, zilyetlik ile korunduğu için zorla el konmaktan (*confiscation*) muaftır. Ancak gayri müslim bir eş, gayri müslim yetişkin çocuklar ve gayrimenkul mallar dokunulmaz değildir: Eş ve yetişkin çocuk kendi dini tâbiyyetlerinden sorumludur; gayri menkul mal ise hukuki olarak bulunduğu bölgeye aittir.

İkinci durum, gayri müslim topraklarda iken Müslüman olan ve ailesi ve mallarını geride bırakarak dârüislâma hicret edenlerle ilgilidir. Daha sonra bu kişilerin va-

64 İbn' l-Hümâm, *Feth*, c.6, 20; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 105; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 248; Serahsî, *el-Mebsûl*, c.10, 90; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 232-33.

65 Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Ĥakâ'ik Şerhi Kenzî'd-Değâ'ik* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-İslamî, t.y.), c.3, 268.

tanları Müslümanlar tarafından fethedilirse, mezkur şahısların eşleri ve yetişkin çocukları değil küçük çocukları dokunulmazdır. O sırada kişinin zilyesinde bulunmayan herhangi bir mülk de dokunulmaz değildir.

Üçüncü mesele ise, -ihtidanın Müslüman topraklarında gerçekleşmesi dışındaki ikincisi mesele gibidir: Bir kişi İslam memleketine seyahat eder ve daha sonra Müslüman olur. Eğer bu kişinin vatanı daha sonra Müslümanlar tarafından fethedilirse, dârülküfürde geride bıraktığı ailesi, malı veya parasından hiçbiri dokunulmazlığa sahip değildir. İkinci ve üçüncü meseleler arasındaki fark oldukça teknikse, ne var ki bu fark Hanefilerin bölgeselliğe ne ölçüde vurgu yaptığını açığa çıkarır. Birinci ve ikinci meselelerde; ihtidanın gayri müslim topraklarda gerçekleşmesi, dokunulmazlığın, küçük çocuklara ve fiilen ya da vekaleten sahip olunan menkul mallara sorunsuz bir şekilde genişletilmesine imkan tanımıştır. Üçüncü durumda ise, ihtidanın, küçük çocuklar gayri müslim bir ülkede iken İslam ülkesinde gerçekleşmiş olması, kazâ farklılığı nedeniyle dokunulmazlığın genişletilmesini veya akışını engellemiştir.⁶⁶

Şâfiiler; bir Müslüman'ın kendisinin, küçük çocuklarının ve mülkünün nerede olduğuna bakılmaksızın korunması gerektiği hususunda ısrar etmişlerdir. Müslümanlar, gayri müslim topraklarında ikamet ederek dokunulmazlıklarından bir şey kaybetmezler ve fiziksel olarak çocuklarından veya mallarından ayrı kalmış olmalarının da konuyla herhangi bir ilgisi yoktur. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî, Müslümanların dârülharbte ikamet etmesi durumunda, bu bölgenin bizatihi Müslüman devletin koruması altında olması gerektiğini ileri sürmüştür. Başka bir deyişle Müslüman bir devlet, Müslümanlara ev sahipliği yapan gayri müslim toprakları savunmak ve korumakla yükümlüdür. Bu görüş, belirli koşullar altında, Müslümanların ikamet ettiği toprakların dârülişlâmın bir parçası olarak kabul edilmesi gerçeğine dayandırılabilir.⁶⁷

66 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.3, 585-86; İbn Âbidin, *Redd*, c.3, 252 (İbn Âbidin üçüncü meseledeki küçük çocuklara ilişkin kuralda aynı görüşte değildir.); İbn Kudâme *el-Muğni*, c.10, 475-76; Murtazâ, *Bağır*, c.6, 409-10. Unutulmamalıdır ki, Hanefilere göre dârülişlâmın zorunlu olarak Müslümanlar tarafından idare ve kontrol edilmesi gerekmez. Bu önemli bir husustur, çünkü toprakların dârülişlâm olarak sınıflandırılması, bir şekilde gayri müslim yönetimi altında yaşayan büyük Müslüman nüfusa dokunulmazlığı genişletir.

67 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin İbn Hacer el-Heytemî, *Fetħu'l-Cevâd* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971), c.2, 2, 346; Şâfiî, *el-Üm*, c.4, 278 (Şâfiî'nin Hanefi görüşünü reddi için bkz: c.7, 361-62, 367-68.) Şâfiiler gibi, Hanbelî ve Zâhirîler de ikametlerine bakılmaksızın bir Müslümana tam dokunulmazlık sağlamışlardır. Bkz: İbn Kudâme, *el-Muğni*, c.10, 475-76; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c.7, 309.

Şâfiîler, dokunulmazlık konusu hakkında ilginç bir farklılık ileri sürerler. Onlara göre bir Müslüman, gayri müslim topraklarda başka bir Müslüman'ı öldürürse, katili sorumlu tutma konusunda kazâ yetkisi İslam mahkemesine aittir. Bununla birlikte Şâfiîler, gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanların, gayri müslimlerin özelliklerini ve hal-harekatlarını benimsedikleri için, bir gayri müslim ile Müslüman arasında çoğu zaman ayırım yapamayacaklarını ileri sürerler. Netice itibarıyla, eğer bir Müslüman -maktulün Müslüman olduğunun tamamen bilincinde olarak- bir başkasını öldürürse, İslam mahkemesinde tam sorumluluk hükmü uygulanır. Ancak fail, maktulün gayri müslim olduğu gibi yanlış bir izlenime kapılmışsa, İslam kazâ alanında yalnızca diyet hükmü uygulanır.⁶⁸

Ca'ferî ve Zeydî mezhepleri orta bir görüş benimsemişlerdir. Genel olarak, her iki mezhep de dokunulmazlığın hakiki kaynağının toprak değil İslam olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Gayri müslim topraklarda bir Müslüman bulunursa veya bir kimse ihtida edip sonra ailesini geride bırakarak hicret ederse, küçük çocukları ve menkul malları bütünüyle dokunulmazdır. Yetişkin çocuklar ve eşler ise bağımsız bir statüye sahiptir ve ailenin başka bir üyesinin hukuki statüsünden dokunulmazlık elde edemezler. Gayri müslim bir bölgedeki menkul mallar koruma altında değildir, çünkü bunların statüsü mülkiyet altında olmasından değil, bulunduğu bölgeden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda öldürülmesi, tıpkı dârüislâmda öldürülmüş gibi tam sorumluluk hükmü taşır.⁶⁹

Belki de en ilginç husus, dokunulmazlık meselesine verdikleri cevabın, hicret etmeyi reddeden Müslümanlara verdikleri yanıt kadar müphem ve kafa karıştırıcı olan Mâlikîlerin durumudur. Bu kafa karışıklığı, Mâlikî mezhebinin görüşünü izah etmeye çalışan diğer mezheplere mensup fakihlerin çelişkili sonuçlara ulaşması gerçeğine yansımıştır.⁷⁰

68 Şâfiî, *el-Üm*, c.6, 35. Hanbelî fakihler tarafından verilen aynı görüş için, bkz: İbn Kayyim, *Ahkâm*, c.1, 367.

69 Trablusî, *Mühezzeb*, c.1, 311; Cemâlüddîn Mikdâd es-Süyûrî el-Hillî, *et-Tenkihü'r-Râ'î*, ed: es-Seyyid Abdullatif Kuhkamari (Kum: Mektebet'ul-Ayetullah el-Azami el-Maraşî, 1404), c.1, 588; Meclisî, *Melâzî'l-Ahyâr*, c.9, 401-402; Murtazâ, *Bahr*, c.6, 409-10. Zeydîler ufak bir meselede Ca'ferîlere katılmamaktadır: Eğer bir Müslüman dârüislâma girer ve sonra burada ihtida ederse, onun küçük çocuğu koruma altındadır, ancak menkul ve gayrimenkul malları koruma altında değildir.

70 Zeydî fakih Murtazâ; *Kitâb'ül-Bahr*, c.6, 410'da, Mâlikîlerin, bir kişinin dârülharbte çocuğunu ve mallarını bırakarak dârüislâmda Müslüman olduğu durumda, çocukların ve malların dokunulmazlığının olmadığına inandıklarını ifade etmiştir. Hanbelî fakih İbn Kudâme; *el-Muğni*, c.10, 420-21'de Mâlikîlere bu görüşün zıttını atfetmiştir.

Mâlikîler, cinayet işlemesi durumunda katilin, suçun nerede işlendiğine bakılmaksızın Müslüman bir mahkemede sorumlu olduğu konusunda hemfikirdirler. Buradaki kafa karışıklığı, şahıs ve mülkiyet dokunulmazlığı konusunda ortaya çıkmaktadır. Venşerîsî, hukuki dokunulmazlığın İslam'dan değil bölgesel korumadan kaynaklandığı konusunda İmam Mâlik ile Ebu Hanife'nin hemfikir olduğunu nakletmiştir.⁷¹ Ancak İbn Rüşd "Hafid" (yani, Averroes, ö.595/1198), İmam Mâlik'in, şahsın İslam ile korunduğunu, ancak İslam'ın mülkiyeti korumadığını öne sürdüğünü aktarır; yani İmam Mâlik, şahsın dokunulmazlığı ile mülkiyetin dokunulmazlığı arasında ayırım yapmıştır. Şahıs İslam tarafından korunmaktadır; mülkiyet ise bölgesel kazâ yetkisiyle korunmaktadır.⁷² Ancak Venşerîsî, bu ayırımın diğer bir Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) tarafından yapıldığını öne sürmüştür.⁷³ İbn Rüşd'ün kendi görüşü ise -İmam Mâlik'in görüşü ne olursa olsun- hem şahsın hem de mülkiyetin İslam tarafından koruma altında olduğudur.⁷⁴

Açıkça görülmektedir ki, Mâlikîler bu konuda ikiye ayrılmıştı. Bizzat İbnü'l-Arabî, bu durumun Mâlikî fakihleri tarafından sistematik olarak ele alınmamış müzmin bir mesele olduğundan şikayet etmektedir.⁷⁵ Bu husustaki çıkmaz, müteakdimin Mâlikî fakihlerinin kazâ teorileri nedeniyle dokunulmazlığı tüm Müslümanları kapsayacak şekilde genişletme eğiliminde olmalarına karşın müteahhirin Mâlikî fakihlerin hicret etmeyi reddeden Müslümanlardan hoşlanmamaları gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Dokuzuncu/on beşinci yüzyıldan sonra yazan birtakım Mâlikî fakihlerinin geliştirdiği çözüm bilhassa yenilikçi bir karakterdedi. Bu fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanların şahıs ve mülkiyetlerinin dokunulmaz olsa bile, bunun sadece kısmî bir değerlendirme olduğunu savunmuşlardır. Bu Müslümanlar, gayri müslim bir bölgede ikamet ederek, mücrim veya gayri meşru isyancılara (*muhâribûn*) benzemektedirler.⁷⁶ Müslüman olduğu için dokunulmaz olmalarına rağmen, gayri meşru ikametleri bu statülerini tehlikeye atmaktadır. Sonuç olarak bu Müslümanlar, gayri müslimlere fiziksel olarak yardımda bulunurlarsa meşru bir şekilde öldürülebilirler.

71 Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 128.

72 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muhtesid* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi), c.1, 400

73 Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 128.

74 İbn Rüşd, *Bidâye*, c.1, 400.

75 Bu görüş Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 128'de kaydedilmiştir.

76 Bkz: Khaled Abou El Fadl, "*Ahkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion In Islam*", içinde: Cross, Crescent and Sword, ed: James T. Johnson ve John Kelsay (Westport, C.T.:Greenwood Press, 1990); Joel L. Kraemer, "*Apostates, Rebels and Brigands*", Israel Oriental Studies, 10, 1980, 34-73.

Yine bu Müslümanlar, gayri müslimlere mali yardımda bulunurlarsa, mallarına el konulabilir. Ve çocuklarının iyiliği için bu çocuklar köleleştirilebilirler, ta ki anne babalarının velayetinden kurtulsunlar ve Müslüman olarak yetiştirilebilecekleri İslam topraklarına geri götürülsünler. Venşerîsî, Barcelona Hristiyanların eline geçtikten sonra bu bölgeyi terk etmeyi reddeden Müdeccenleri tartışırken bu görüşe değinmiştir. Bu konuyu açıkladıktan hemen sonra Venşerîsî, ekonomik nedenlerle gayri müslim toprakları tercih eden Müdeccenlere karşı sert bir nutuk çekmiştir.⁷⁷

Dârülişlâmda ikamet eden Müslümanların, Müslüman azınlıklara dair algıları ve onlara karşı muameleleri hakkında fikir verebilecek alanlarından biri de İslam hukukundaki dini törenlerdir. Fakihler genellikle isyan eden (*buğât*) veya eşkıyalık yapan (*harbî*) kişilere -öldükleri durumda- Müslüman muamelesi yapıp yapılmayacağını tartışmışlardır (yani, cesetlerinin yıkanıp yıkanmayacağı, cenaze namazlarının kılınıp kılınmayacağı ve Müslüman mezarlıklarına gömülüp gömülmeyecekleri).⁷⁸ Ancak fakihler bu konuda Müslüman azınlıkların durumu hakkında çok az şey söylemektedir, örneğin bu gibi Müslümanlar dilerse dârülişlâmdaki Müslüman mezarlıklarına gömülebilirler mi? Fakihler genellikle kimliği bilinmeyen bir kişinin gayri müslimler arasında ölü olarak bulunduğu bir durum hakkında yorum yapmışlardır. Bu kişi, uygun bir cenaze töreni yapıldıktan sonra Müslüman olarak defnedilebilir mi? Hanbelî fakih İbn Kudâme, ceset dârülişlâmda bulunursa, bu durumun, söz konusu kişinin Müslümanlığına bir karîne olduğunu savunmuştur; fakat ceset dârülküfürde bulunursa karîne tam tersidir. Hanefi fakihler genel olarak karînenin toprakla bağlantılı olduğu konusunda hemfikirdirler, ancak gayri müslim topraklarda bulunan bir ceset Müslüman görünümüne sahipse, bu kişinin Müslüman olarak gömülmesi gerektiğini de eklerler. Mâlikî fakih İbn Rüşd "el-Ced", bölgeden bağımsız olarak, bir bebeğin cesedinin Müslüman, bir yetişkinin cesedinin ise kafir olduğunun farzedileceğini ileri sürmüştür. Muhtelif mezheplerden bazı fakihler, cesedin bulunduğu nüfusun dini yapısının dikkate alınması gerektiğini savunmuşlardır; bölgenin çoğunluğu Müslüman ise ceset Müslümandır. Şâfiî fakihler, ayrıntılara bakılmaksızın, cesedin Müslüman olarak muamele görmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. 100 ölüden sadece birinin Müslüman olduğundan şüphelenilse bile, bu 100 cesedin

77 Bkz: Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, c.2, 129-30; İliş, *Feth*, c.2, 380-81. Şii bir fakihin benzer fakat daha az tartışmalı görüşü için bkz: Ebu Salâh Takıyyüddin el-Halebi, *el-Kafi fi'l-Fıkh*, içinde: *Silsilet'ul-Yenabi*, 38.

78 Örneğin bkz: İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 61-66; Kraemer, "Apostates".

tamamı Müslüman olarak defnedilmelidir.⁷⁹ Ancak bu tür yorumlar nadir ve seyrek. Belki de gayri müslim topraklarda ikamet etmeyi yasaklamayan fakihler, bu konuyu önemsiz olarak gördüler ve tüm mezhepler, bütün Müslümanların ahlakî dokunulmazlığını kabul ettiklerindendir ki; fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslümanın, dini kimliği bilindiği sürece uygun törenlerle ahirete uğurlanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Her halükarda, din ve toprak hakimiyetine ilişkin hukuki görüşleri daha iyi anlamak için dini törenler ve Müslüman azınlıklar arasındaki ilişki daha fazla araştırmayı hak etmektedir.

Hülasa tüm mezhepler, Müslümanlar nerede olurlarsa olsunlar bir rabitanın onları birleştirdiğini öne sürmüş ve bir Müslümanın ahlakî dokunulmazlığını kabul etmişlerdir. Hanefiler, gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanlara karşı değillerdi; ama onlara göre dokunulmazlığın kaynağı İslam değil topraktı. Şâfiiler, Müslümanların gayri müslim topraklarında ikamet etmesi konusunda daha açık görüşlüydü ve İslam'ın her türlü dokunulmazlığın kaynağı olduğu hususunda ısrar etmişlerdi. Müslümanlar ahlakî ve hukuki olarak tek bir ümmete ait olsalar da, bu, hepsinin aynı siyasal kazâ merci içerisinde ikamet etmeleri gerektiği anlamına gelmez. Hanbelîler ve Zâhirîler, Müslümanları gayri müslim topraklarda ikamet etmekten caydırmıştır, ancak Müslümanlar arasında ikamet etmenin ahlakî zorunluluğunu göz ardı eden Müslümanlara dokunulmazlık vermişlerdir. Şiîler -Hanbelî ve Zâhirîlerle aynı fikirde olmakla birlikte- gayri menkul malın korumaya tabi olmadığını, çünkü dokunulmazlığın, gayri menkul malların dine göre değil araziye göre sınıflandırılmasından kaynaklandığını savunmuşlardır. Mâlikîler, bir Müslüman'ı dokunulmaz kılan şeyin ahlakî buyruk olduğunu onaylamaya mecbur kalsalar da bazıları bu ilkeyi onaylamayı ve aynı zamanda onun altını oymayı da başarmıştır.

Fakihler tarafından benimsenen muayyen görüşler, tek ve şümulu bir izaha meydan okumaktadır. Fakihler farklı tarihsel zorluklara muhtelif şekillerde cevap vermişler ve aynı tarihsel zorluklara çeşitli ve yenilikçi bir tarzda yanıt vermişlerdir. Ahlakî, politik ve hukuki buyruklar karmaşık ve anlaşılması zor bir tarzda etkileşime girmiştir. Dinî dogma, kendi kendini yenileyebilen hukuki kriterler kadar siyasi gerçekliğe de teslim olmuştur. Özcü ve dogmatik neticeler İslam hukukunun dinamiklerini yakalamakta başarısız olmaktadır. İslam hukuku genellikle ahlakî bir kural ile hukuk kuralı arasında ayırım yapar ve fakihlerin, tüm Müslü-

79 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.2, 406; Ebû Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut, Dar'ul-Fikr, 1990), c.3, 280; İbn Rüşd, *el-Beyan*, c.2, 258; en-Nevevi, *el-Mecmû'*, c.5, 258-59.

manların teolojik ve ahlakî seviyede birlik olmalarında ısrar etmeleri, tüm hukuk kurallarının buna göre takip edilmesini gerektirmez. Ahlakî buyruk ve hukuk kuralı arasındaki uyumsuzluk, evrensel bir teolojiden doğan bir hukuk sistemine nüfuz eden gerilimlere işaret etmektedir.

Müslüman azınlıklar ile İslam devleti arasındaki ilişkiyi inceledikten sonra, şimdi Müslüman azınlıklar ile İslam hukuku arasındaki ilişkiye dönüyoruz. Bu araştırma, mukîm olmayan Müslümanlar ve İslam arasındaki ilişkiyi anlamak için gereklidir. Bu Müslümanlar ne ölçüde İslam hukukuna tabidir? Onlar gayri müslim topraklarda kendilerini nasıl idare etmelidir? İslam hukuku bu Müslümanlara tatbik edilirse, ahlakî bir buyruk olarak mı tatbik edilir yoksa İslam devletinin bu Müslümanlar üzerinde mecburi kazâ yetkisi var mıdır? Bu sorulara verilen cevaplar mezheplere göre farklılaşma eğiliminde olsa da önemli ölçüde fikir birliği bulunmaktadır.

3. İslam Hukuku ve Müslüman Azınlıklar

İslam hukukunun gayri müslim devletlerdeki Müslümanlara ne ölçüde uygulanacağı ve bu devletlerde ikamet etmenin caiz olup olmadığı birbiriyle ilişkili olan konulardır. Birçok fakih -İslam'ın ne ölçüde izhar edilmesi veya uygulanması gerektiğini belirtmeden- böyle bir ikamet in caiz olmasını İslam'ı tatbik etme kudretine bağlamıştır. Hiç şüphesiz İslam hukuk kaideleri belli bir derecede evrensel uygulanabilirliğe sahiptir. Hanefi fakihler, gayri müslimler arasında ikamet eden Müslümanların -özellikle haftalık Cuma namazı, Ramazan ve Kurban bayramı namazları olmak üzere- namazlarını cemaatle kılmaları ve Müslüman kâdılar ve vâlilerin atanmasını talep etmeleri gerektiğini ileri sürerler.⁸⁰ Ancak bu mesele, dârülslâmın ne olduğu sorusuyla karmaşık bir hal almaktadır. Örneğin bu fakihler tarafından tavsiye edilen birçok fiil, bir bölgeyi dârülharbten dârülslâm'a dönüştürebilir.⁸¹ Belirli bir bölgeye atfedilen hukuki sınıflandırmaya rağmen kesin siyasi gerçekler devam etmiştir. Gayri müslimler tarafından yönetilen bir bölge dârülslâmın bir parçası olarak sınıflandırılabilir bile İslam hükümdarının zorlayıcı gücünün olmadığı gerçeği olduğu gibi kalmaktadır. O halde bu Müslümanlara İslam hukukunu kimin uygulaması beklenmektedir? Eğer bir İslam devleti varsa, bu devlet kendi toprakları dışında yaşayan Müslümanlar üzerinde zorlayıcı bir güce sahip midir? Başka bir deyişle, İslam hukukunun ikamet ettikleri yere

80 İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 253; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 311.

81 Bkz: Kâsânî, *Bedâi*, c.7, 130; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 252; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 311.

bakılmaksızın tüm Müslümanlara uygulanacağını varsayarsak, İslam devleti bu Müslümanlar üzerinde ne ölçüde kazâ yetkisine sahiptir? Ayrıca ev sahibi gayri müslim devletin kanunlarının statüsü nedir? Müslümanlar, ev sahibi devletin kanunlarına ne ölçüde uymakla yükümlüdür ve onların idare şartlarını ne tanımlar? Şâfiî, İslam kanunları ve yükümlülüklerinin, bölgenin sınıflandırılmasına bakılmaksızın geçerli olmaya devam ettiğini açık bir şekilde ifade etmiştir:

“Allah’ın kullarına emretmiş olduğu hükümler konusunda dârülharb ile dârüislâm arasında hiçbir fark yoktur. Zira Allah şöyle buyurmuştur... [Hz. Peygamber bazı hükümleri izah etmiş] ve dârüislâm ya da dârülharbte bulunanları da bundan istisna etmemiştir. O [Hz. Peygamber], kavminden herhangi birini bu hükümlerden muaf tutmamış ve dârülharbte haram olan herhangi bir şeyi de onlara helal kılmamıştır. İfade ettiğimiz hususlar Kur’an ve Sünnet ile uyumludur ve akıl sahibi insanların anlayabileceği ve üzerinde ittifak edeceği şeylerdir. *Bilâd’ul-İslâm*da helal olan bir şey *bilâd’ul-küfürde* de helaldir ve *bilâd’ul-İslâm*da haram olan bir şey *bilâd’ul-küfürde* de haramdır. Bu yüzden her kim bir suç işlerse Allah’ın hükmettiği cezaya tabidir ve bu kişinin dârülküfürde [bulunması] onu hiçbir şeyden muaf tutmaz.”⁸²

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler genellikle benzer açıklamalarda bulunurlar, yani İslam hukuku, nerede ikamet ederlerse etsinler Müslümanlara aynı şekilde uygulanır.⁸³ Çoğu mezhebe göre İslam hukuku, hem ahlakî bir buyruk olarak hem de İslam devletinin kazâ müeyyide yetkisi çerçevesinde uygulanır. Bundan dolayı, eğer bir Müslüman zina eder, hırsızlık yapar, adam öldürür, alkol tüketir veya başka herhangi bir İslamî normu çiğnerse, İslam devleti bu ihlaller hakkında ülke dışı kazâ yetkisine sahiptir ve bu Müslüman, suç dârülharbte meydana gelmese de İslam devleti tarafından cezalandırılabilir.⁸⁴ Şâfiî fakih Şîrâzî’ye (ö.817/1414-15) göre “haramlar her iki bölgede de aynı olduğundan, -haramların işlenmesi durumunda verilecek- cezaların farklı olması için ortada bir sebep yoktur.”⁸⁵

Ne var ki Şâfiî fakihler, gayri müslim topraklarda ikamet eden ve hukuku bilmediğini mazeret olarak ileri süren bir Müslüman’ın durumu hakkında bir istisnaya izin vermektedirler. Örneğin bir Müslüman, gayri müslim ikametgahında zina ya-

82 Şâfiî, *el-Üm*, c.3, 354-55; ayrıca bkz: Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 310; Nevevi, *el-Mecmû’*, c.19, 338.

83 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 162; Sahnûn, *el-Müdevvene*, c.4, 425.

84 a.y

85 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 310.

par ve bunun İslam hukuku tarafından yasaklandığını bilmediğini iddia ederse, bu Müslüman zina cezasından muaf tutulur. Fakat bu, söz konusu kişi tarafından suçun ilk defa işlenmiş olduğu durumda böyledir. Buradaki temel düşünce, gayri müslim topraklardaki İslamî bilgi seviyesinin, Müslümanların başlıca haramlardan habersiz olacak kadar zayıf olduğudur ve ayrıca bu Müslümanları İslamî davranışların normal ölçülerinden sorumlu tutmak da adaletsiz olacaktır.⁸⁶

Tahmin edileceği üzere bu konuda muhalif olanlar Hanefilerdir. Onlara göre hukukun ihlal edildiği çoğu durumda, İslam hukukundaki haramlar bir ayırım gözetilmeksizin geçerlidir. Bu yüzden zina, hırsızlık, adam öldürme, kaza ve alkol tüketimi dâru'lislâm'da olduğu gibi dâru'lharbte de haramdır. Fakat bu haramlık hükmü yalnızca ahlakî bir buyruktur; dâru'lharbte bu suçlardan herhangi birini işleyen bir kişi yalnızca ahirette Allah'a karşı sorumlu olacaktır. İslam mahkemeleri, İslam toprakları dışında işlenen suçlar üzerinde kazâ yetkisine sahip değildir ve bu yüzden ülke dışı suçları cezalandıramaz.⁸⁷

Hanefi mezhebinin görüşüyle ilgili önemli olan husus, onların İslam'ın belirli haramlarının veya kanunlarının İslam toprakları dışında geçerli olmadığına dair ileri sürdükleri argümandır. Hanefi fakihler, gayri müslim bir bölgede ikamet eden bir Müslümanın; gayri müslimlerle faizli (*riba*) işlemler yapabileceğini, alkol, domuz eti veya boğulma ya da sopa benzeri İslami açıdan makbul olmayan yollarla öldürülen bir hayvan (*meyte*) benzeri haram maddeleri satabileceğini veya satın alabileceğini ve kumar ya da sigorta sistemleri ve bunun gibi şüpheli mali işlemlerde bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu tür işlemler, ev sahibi ülkenin kanunlarına göre meşru olmalı ve yapılan işlemlerin de bir Müslüman ile gayri müslim arasında olması gerekmektedir.⁸⁸ (Kasani, dâru'lharbte bir Müslüman ile diğer bir Müslüman arasında yapılan bu tür işlemlerin meşru olduğunu eklemiştir).⁸⁹ Bu kural için öne sürülen gerekçeler çok çeşitli olsa da, en bariz gerekçe, para ve mülkiyet için dokunulmazlığın kaynağının toprak olduğuna dayanmaktadır. Gayri müslim mallar, özellikle de yurtdışında, İslam hukuku tarafından korunmamaktadır. Bu sebeple bir Müslüman -ev sahibi ülkedeki hükümdarın rızası olduğu sürece- gayri müslim topraklarda onların paralarını ve mallarını herhangi

86 Şâfiî, *el-Üm*, c.6, 35.

87 Şeybânî, *es-Siyer*, c.5, 1851; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 248. Hanefi fakih Ebû Yûsuf, Hanefi mezhebinin görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır.

88 Şeybânî, *es-Siyer*, c.4, 1486-90, 1492; c.5, 1884; ; Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 247, 249-50; Serahsî, *el-Mebsûf*, c.10, 21-22; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 227. Ebû Yûsuf yine Hanefi mezhebinin görüşüne karşı çıkmaktadır.

89 Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132.

bir şekilde alabilir. Yani, gayri müslim bir devlet bu tür işlemleri yasaklamadıkça, İslam hukuku, gayri müslimlerin paralarını İslam hukukunun sömürü (*exploitatioon*) olarak gördüğü şeylerden korumak için müdahale etmeyecektir.⁹⁰ Gereğesi ne olursa olsun, Hanefi fakihlere göre bir Müslüman bu fiillerden dolayı ne dünyada ne de ahirette sorumludur.

Diğer mezhepler hem bu kuralı hem de bu kuralın gerekçesini reddetmişlerdir. İslamın mali işlemlere ilişkin haramları, gayri müslim topraklarda değişiklik göstermez. Bazı fakihler, gayri müslimlerin parasını bir Müslüman açısından dokunulmaz kılmak amacıyla İslam hukukunun müdahalede bulunması gerektiği hususunda ısrar etmiştir.⁹¹ Çoğu İslam mezhebi, İslam hukukunun getirdiği yükümlülükleri gevşetmeyi resmen reddetmesine rağmen, birtakım tavizler verilmiştir. Bir Müslüman'ın gayri müslim topraklarda ikamet etmesine izin verilmesi, bir tavizin verilmesini gerekli kılmıştır. Bu gibi bir Müslüman, vergi ödemek ve gayri müslim bir devletin ekonomik gücüne katkıda bulunmak zorunda kalmaktadır. Ayrıca bir Müslüman, örneğin cihad vazifesini yerine getirme yoluyla İslam devletine yardım edemeyeceği veya destek veremeyeceği için İslami yükümlülükler yerine getirilemez. İslam hukukunun tamamen uygulanabilirliği konusundaki resmi ısrara rağmen realitede İslam hukukunun birçok alanı gayri müslim bir bölgede uygulanamaz. Müslümanların gayri müslim bir bölgede ikamet etmesine izin veren fakihler, fiiliyatta bir taviz verirken İslam hukukunun evrensel uygulanabilirliği konusunda ise resmen ısrar etmektedirler.

Bu tartışma, iki pratik soruya odaklanmaktadır. Birincisi, Müslümanlar gayri müslim bir devlette işlerini nasıl yürütmeli, yani ikamet ettikleri yere karşı yükümlülükleri ve görevleri nelerdir ve fiili tavizlerin şartlarını tanımlayan şey nedir? İkincisi, fesad çok yaygın bir hal alsın ve ideal bir İslamî hayat hiçbir yerde mümkün

90 Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132. Bu kural aynı zamanda gayri müslimlere zarar vermek (bkz: Serahsî, *el-Mebsûât*, c.10, 21-22) ve dârülharbte ikamet eden Müslümanların İslam hukukundaki haramlara ilişkin cehaletini düzenleme vasıtası (Kâsânî, *Bedâ'î*, c.7, 132) olarak da gerekçelendirilmiştir. Ancak her iki görüş de geniş bir destek görmemiştir.

91 Şâfiî, *el-Üm*, c.7, 358-59; Buhutî, *Keşşaf*, c.5, 108. Ayrıca bkz: Şeybânî, *er-Red*, 96; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.4, 162; İbn Rüşd, *el-Muqaddimât*, c.2, 10-11; Sahnûn, *el-Müdevvne*, c.3, 279. İfade edildiği üzere, muhtelif bölgelerde farklı kuralların geçerli olduğu başka alanlar da vardır. Hanefiler, bir kadının Müslüman olması ve dârülslâma hicret etmesi durumunda, gayri müslim bir kişi ile olan evliliğinin geçersiz ve hükümsüz olduğu fakat iddet beklemek zorunda olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şâfiî ise bu kadının dârülslâma hicret etse de etmese de iddet beklemesi gerektiğini iddia ederek Hanefilere muhalefet etmiştir. (*el-Üm*, c.7, 359); Eşler arasındaki ikamet farklılığının evliliği zorunlu olarak hükümsüz kılmayaacağına dair ihtilaflar için bkz: İbn Kayyım, *Ahkâm*, c.1, 363-72.

olmazsa ne olur?⁹² Fakihler, gayri müslim topraklarda geçici olarak kalan veya ikamet eden bir Müslüman'ın bunu bir geçiş izni (*emân*) anlaşması kapsamında yapacağını düşünmüşlerdir. Bu anlaşmaya göre bir Müslüman'a koruma vaad edilmekte ve bu Müslüman da anlaşmanın karşılığında ev sahibi devlete zarar verecek hareketlerde bulunmamayı ve ev sahibi devletin emirlerine uymayı taahhüt etmektedir. Tüm fakihler, bir Müslüman'ın emân şartlarına uyması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla bir Müslüman; ihanet, hainlik, hile ve dolandırıcılık fiillerini yapamaz ve gayri müslimlerin şeref ve malına da tecavüz edemez. Bir Müslüman, akitten doğan yükümlülüklerini yerine getirmeli, borçlarını ödemeli ve mali bir işlemde tarafları dolandırmamalı veya aldatmamalıdır.⁹³

Müslümanın alacağı emânın sarih bir şekilde olması şart değildir, çünkü emân, gayri müslim topraklarına oturma veya girme izni verilmesiyle zımnen belirtilmiş olur. Ev sahibi gayri müslim devlet, örneğin bir Müslümanın malını gasp etmek gibi kendi yükümlülüklerini ihlal ederse, bu durumda taahhüt ilişkisi fesh olur. Bununla birlikte, bir Müslüman -gayri müslim devlet veya devletin temsilcilerinden biri koruma vaadinde açık bir şekilde yükümlülüğünü yerine getirmedikçe-dolandırıcılığa veya ihanete başvuramaz. Bu nedenle, bir Müslüman'ın şahsına veya malına özel bir kişi tarafından tecavüz edilmesi, emânı ortadan kaldırmaz ve söz konusu yükümlülükler aynı şekilde devam eder.⁹⁴ Şâfiî fakih İbn Hacer el-Askalânî tarafından verilen fetva, bu konuyu açıklar mahiyettedir:

İbn Hacer'e, [kâfir] memleketlerinin refahının Müslümanlar tarafından sağlanması nedeniyle, Müslümanlara düzenli olarak yardım eden ve onlar [Müslümanlar] arasında İslam'ın hükümlerini uygulayan Malibarlı kâfirler hakkında bir soru soruldu. Müslümanlar onların tebaasıdır, onların ülkelerinde ikamet ederler ve onlara vergi ve diğer haraçları öderler. Öncelikle, [bu] kâfirler harbî midir? Ve bir kişi onlarla işlem yaparken faiz kabul edip [hububat ve benzeri maddelerin ölçü ve ağırlıklarında] onları aldatabilir mi?

92 Hicret ile ilgili olan bölümde ikinci soru hakkında zaten yorum yapmıştık. Bazı fakihler, bütün toprakların aynı seviyede fâsîd hale gelmesi durumunda, bir Müslüman'ın ikamet ettiği yerin hiçbir öneminin kalmayacağını savunmuşlardır. Burada konuyu, İslami yükümlülüklerin yaygın olan fesad tarafından ne ölçüde değiştirildiği perspektifinden ele alıyoruz.

93 Emân hakkında, bkz: Julius Hatschek, *Der Musta'min* (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter Co., 1919).

94 Şeybânî, *es-Siyer*, c.2, 507-511; c.4, 1486; Merginânî, *el-Hidâye*, c.2, 152; İbnü'l-Hümâm, *Feth*, c.6, 17; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 338; Nevevî, *el-Mecmû*, c.19, 453; Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Feth*, (Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1948), c.2, 177; Buhûti, *Keşşâf*, c.5, 108-109; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 247; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 65, 95-96; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c.10, 515-16; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, c.2, 232; Şâfiî, *el-Üm*, c.4, 248.

İbn Hacer şu cevabı verdi: "Mezkur kafirler harbidirler. Bununla birlikte bir kişi ne onlardan faiz kabul edebilir ne de onları ölçü ve ağırlık konusunda aldatabilir."⁹⁵

Bu fetva şu soruyu ortaya çıkarmaktadır: Bir Müslüman, emân anlaşmasını yok sayar ve yukarıda belirtilen fiillerden herhangi birini yaparsa ne olur? Fakihlerin büyük çoğunluğu bu konuda başlıca iki neticenin olduğunu kabul eder. Birincisi, bu Müslüman ağır bir günah işlemiş olur ve ikincisi, eğer bu Müslüman İslam topraklarına girerse, Müslüman bir devletin bu adamı mağdurların zararlarını telafi etmeye zorlama yetkisine sahiptir. Örneğin, hak ihlali bir borcu ödemeyi reddetmeyi içeriyorsa, bu durumda Müslüman bir devlet zor kullanma gücüne sahiptir ve borçlu kimseyi ödeme yapmaya zorlayabilir. Özellikle bu konuda ihtiyatlı olan Hanbelî ve Şîî fakihler, Müslüman devletin, tazminatı, Müslüman topraklarındaki bir temsilciye devretmesi veya bunun yerine bir elçi aracılığıyla gayri müslim devlete göndermesi gerektiği görüşündedirler.⁹⁶

Bu konuda yine asıl muhalif olanlar, bir emân ihlal edilerek işlenen hırsızlık, hile, aldatma, dolandırıcılık ve benzeri davranışların gayri ahlakî ve günah olduğunu kabul eden, fakat, kendi toprakları dışında işlenen bu tür eylemler üzerinde Müslüman bir devletin genellikle hiçbir kazâ yetkisine sahip olmadığını düşünen Hanefilerdir. Örneğin, bir Müslüman borcunu ödemeyi reddederse veya gayri müslim topraklarındaki bir eşyayı gasp eder ve daha sonra dârüİslâma kaçarsa, bu Müslüman'a -günaha girmek istemiyorsa- parayı iade etmesi tavsiye edilmelidir. Bununla birlikte İslam devletinin bu konuda bir zor kullanma yetkisi yoktur. Resmi yollarla veya İslam topraklarını terk etmeden önce emân alan bir Müslüman'ın hali istisnai bir durum teşkil etmektedir. Burada emân, otorite kisvesi altında alınmakta ve ilk etapta Müslüman'ın emân almasına izin veren Müslüman devletin resmi ağırlığı olmaktadır. Neticede, sanki Müslüman devletin bizatihi kendisi hiçbir kanunsuzluk işlemeyeceğine dair taahhüt etmiş gibidir. Bu durumda Müslüman devlet, bir Müslümanı yükümlülüklerini yerine getirme konusunda zorlama yetkisine sahiptir.

Hanefiler, gayri müslim bir bölgede, bir Müslüman ile diğer bir Müslüman arasındaki borcun ödenmemesi veya diğer hıyanet hallerinde de bir istisna getirirler.

95 İbn Hacer, *el-Fetâvâ*, c.4, 245-46.

96 Buhûti, *Keşşâf*, c.5, 108; Hillî, *İzâh*, c.1, 379; Trablusî, *el-Mühezzeb*, c.1, 311; Hillî, *Şerâ'i' u'l-İslâm*, c.1, 315; Cemâlüddin Mutahhar el-Hillî (Allâme), *Ķavâ'idi'l-Ahkâm*, içinde: *Silsilet'ul-Yenabi*, 257. Diğer mezhepler için bkz: Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, c.2, 338; Nevevî, *el-Mecmû*, c.19, 453; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 515-16.

Burada İslam devleti kazâi müeyyide yetkisine sahiptir, çünkü ihtilaf halindeki her iki taraf da zaten İslam kanunlarını kabul etmiştir ve bu nedenle İslam kanunlarına bağlıdırlar. Hanefilerin “iltizâm’u *ahkâm’iş-şerîa*” dediği husus (yani İslam hukukunun bağlayıcılığı) hukukun ihlali anında her iki taraf için de mevcut olduğundan kazâ yetkisi İslam devletine verilir.⁹⁷

Diğer birçok hukuki meselede olduğu gibi Hanefiler, bölgesel ve kazâi ihtilaflarla meşgul olmuşlar ve ahlakî yükümlülüklerin hukuki neticelerle olan bağını kesmeye çalışmışlardır. Bu, İslam hukukunda bütünüyle istisnâî bir durum olmamakla birlikte Hanefi mezhebinin öne çıkan bir özelliğidir. Gayri müslim topraklardaki Müslümanlar söz konusu olduğunda, yalnızca hususi seviyede geçerli olan bir dizi normatif değer bulunmaktadır. Modern hukukçuların dilinden konuşacak olursak, fakihler, hüküm vermek için geniş bir kazâ yetkisi talebinde bulunurken, uygulamada daha sınırlı bir kazâ yetkisi olduğunu kabul ederler.

Bununla birlikte fakihler, gayri müslim topraklarının hukuku ile İslam hukuku arasında bir çelişki olması durumunda Müslümanların ne yapmaları gerektiğini açıklamazlar. İslam hukukunun evrensel olarak uygulanabilirliğine ilişkin genel ifadeler ile emân hukukuna ilişkin izahlar arasında bariz bir gerilim bulunmaktadır. İbn Hacer’in verdiği fetvada, Müslümanların dini yükümlülüklerini tam olarak yerine getiremeseler de hicret etme mecburiyetinde olmadıklarını zaten görmüştük. Ayrıca fakihlerin gayri müslim topraklarda ikamet etmenin meşru olması için orada İslam’ın ne ölçüde “izhar edilmesi” gerektiğini açık bir şekilde belirtmediklerini de ifade etmiştik. Fakihlerin İslam hukukunun talepleri ile emânın talepleri arasındaki çelişki konusunda gösterdikleri kaçamak tavırları, belki de karara bağlanması gereken tek gerçek meselenin ikametgah olduğuna delalet etmektedir. Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet etmelerine müsaa-de edildiğinde fiilî tavizler de kaçınılmaz olarak verilmişti ve muhtemelen fakihler, konuyla ilgili tutumları kontrol etmeye veya düzenlemeye yönelik herhangi bir girişimin, muhtelif tarihsel şartlarda yaşayan Müslüman azınlıklar tarafından ister istemez gözardı edileceğini fark etmişti.

Hicret olayında da gözlemlediğimiz gibi tüm ilkeler açık bir hukuki emre indirgenemez. Aksine, fiillerin mekruh veya müstehap olduğu birçok gri alan vardır. Bu durum, özellikle gayri müslim topraklarda ikamet eden bir Müslüman’ın içinde

97 Şeybânî, *es-Siyer*, c.4, 1117-20, 1225, 1276-79 ve c.5, 1880, 1884-85; Mergînânî, *el-Hidâye*, c.2, 125-53; İbnü’l-Hümâm, *Fetâh*, c.6, 17-19; Kâsânî, *Bedâi*, c.7, 132-33; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 248; Serahsî, *el-Mebsûr*, c.10, 67, 95-96; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, c.2, 232-33. (Hanefilerin oldukça teknik başka istisnaları vardır; bkz: *el-Fetâva’l-Hindiyye*, c.2, 232-33)

yaşadığı toplumla olan entegrasyonu ile ilgilidir. Müslümanların gayri müslim topraklarda ahlaklı bir hayat yaşamalarını istemek başka bir şey, ev sahibi toplumlarla tam olarak entegrasyonuna izin vermek başka bir şeydir. Hicret konusunda ısrar eden Venşerîsî gibi bazı fakihler her türlü entegrasyona karşı çıkarlar. Diğer fakihler ise Müslümanlara, gayri müslim yetkililerden kendi kâdıları ve valilerini, yani sınırlı entegrasyonlarını talep etmelerini şiddetle tavsiye etmektedir. Ancak fakihler genellikle ne entegrasyon konusunda ne de entegrasyonun artmasına sebep olan meselelerde açık sözlüdürler. Fakihlerin tam entegrasyonu onaylamadıkları açıktır ve fakihlerin bir Müslüman'ın bir tür müstakil hayatın yanı sıra bağımsız bir kimliği de muhafaza etmesi gerektiği yönündeki görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Fakihler, dârülharbte ehli kitap bir kadınla evlenmenin yasak olmasa da hoş karşılanmadığını (*mekrûh*) sık sık belirtir. Fakihler, gayri müslim topraklarda ehli kitap bir kadınla evlenmenin bir takım tehlikelere yol açacağını savunmaktadır. Bu tehlikeler arasında; kölelik, dârüislam tarafından korunmaksızın büyüyen çocukların çekeceği sıkıntılar ve annelerinin gayri müslimlerin örf ve adetlerini öğreteceği çocuklar arasında İslamî kimliğin kaybolması zikredilebilir.⁹⁸ Bazı fakihler entegrasyona karşı ek bir koruma olarak Müslümanların kendilerine özgü bir kılık kıyafete sahip olmalarını tavsiye etmektedir.⁹⁹

Belki de entegrasyonla ilgili en önemli mesele, mukîm Müslümanlar ile ev sahibi devlet arasındaki askeri işbirliğidir. Genel bir kural olarak, Müslümanlar gayri müslimlerin askeri gücüne katkıda bulunmamalıdır. Gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanlar, ev sahibi devletler tarafından girilen herhangi bir savaşta -özellikle de bu savaş diğer Müslümanları ihtiva ediyorsa- tarafsız kalmalıdır. Bu görüşün temel gerekçesi şudur: Mukîm Müslümanların ev sahibi gayri müslim devletle savaşan diğer Müslümanları desteklemesi, emânlarına ihanet durumunu meydana getirecektir -ki bu kesin bir surette yasaklanmıştır. Gayri müslim topraklara saldırılırsa, mukîm Müslümanlar canları veya evleri için endişe duymadıkça tarafsız kalmalıdır, böyle bir endişe duymaları durumunda ise topraklarının savunmasına katılabilirler.¹⁰⁰

98 Şeybânî, *es-Siyer*, c.5, 1838; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 965; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c.10, 511-12; Şâfiî, *el-Üm*, c.4, 266.

99 *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.6, 311.

100 Şeybânî, *er-Red*, 96; Şeybânî, *es-Siyer*, c.4, 1294; İbnü'l-Hümâm, *Fetâ*, c.6, 18; Serahsî, *el-Mebsût*, c.10, 97-98; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c.2, 233. Şeybânî ve Serahsî, gayri müslim topraklarında ikamet eden Müslümanların, bir savaş durumunda, resmi ve aleni olarak emânlarından vazgeçmeleri ve yakalanan ve köleleştirilen Müslüman askerleri kurtarmak için savaşmaları gerektiğini belirtir.

Bu konudaki hukuki söylemden ortaya çıkan ana konu, Müslümanların ayrı bir kimliğe sahip olmalarının zaruri olduğunu ortaya koymaktadır. Her zaman bölgesel ilişkilere odaklanan Hanefi fakihleri bile gayri müslim topraklarda yaşayan Müslümanları İslam'ın ahlakî ve hukuki buyruklarının tamamen dışında görmeyi reddetmektedirler. Emân sebebiyle ev sahibi toprakların yasalarına uyulması gerekir ve hatta mukaddes cihat vazifesi bile askıya alınır. Ancak fakihler, bir ihtilaf durumunda İslamın ahlakî ve hukuki yükümlülüklerinden ne ölçüde taviz verilebileceğini açık bir şekilde belirtmezler. Eğer fakihler bütün tavizleri reddetmiş olsalardı, bu durumda Müslümanların gayri müslim topraklarda ikamet etmeleri imkansız olurdu.

İslam hukuku; ikrah, zaruret ve maslahat gibi taviz vermeyi kolaylaştıran ve onaylayan çeşitli mekanizmalar ve kavramlar geliştirmiştir.¹⁰¹ Daha önce belirtildiği gibi Mâlikî fakih Vehrâni (ö. 909-10/1504) bir fetva yayınlamış ve bu fetvada öncelikle ikrah ve zaruret mantığına dayanarak Gırnatalı Müslümanlara dinlerini gizlilik içinde nasıl tatbik edeceklerine dair tavsiye vermiştir. Vehrâni verdiği fetvada, ifşa olmadan namaz, abdest ve orucun nasıl tatbik edileceğini açık bir biçimde belirtmiştir. Örneğin, namazda rükû ve secde yerine baş farklı bir şekilde aşağı yukarı hareket ettirilebilir ve -tahsis edilen vakitlerin yerine- mümkün olduğu durumlarda beş vakit namazdan herhangi biri kılınabilir. Vehrâni, Müslümanların mecbur kaldıkları takdirde alkol ve domuz eti tüketebilecekleri ve faizli işlem yapabilecekleri nasihatini de vermiştir.¹⁰² Ne yazık ki, bu fetvaların pek çoğu günümüze ulaşmamıştır ve Vehrâni'ninki gibi bir fetvanın temsili olup olmadığı bilinmemektedir.

Fakihler çoğunlukla, fesadın çok fazla yaygın hale geldiği ve muamelelerin bir dereceye kadar İslamî açıdan kabul edilemez kusurlarla lekelendiği (*umûmu'l-fesâd* veya *iżâ tabaka'l-harâm*) -Vehrâni'nin karşılaştığı duruma benzer- farazi bir meseleyi tartışırlar. Örneğin zulüm o kadar yaygın hale gelebilir ki, satın alınan veya satılan mülkün başlangıçta gayri meşru şekilde gasp edilip edilmediğini kimse bilemez. Ya da mali işlemler faiz veya diğer haram muameleleri içerebilir. Bu durumda Müslümanların maddi açıdan zarar görmeden İslam hukukunun hükümlerine göre yaşamaları mümkün değildir. Haram mali işlemlere girmeden konut satın alamayan bir Müslüman'ın durumu, fakihlerin sık sık zik-

101 Bkz: Khaled Abou El Fadl, "The Common and Islamic Law of Duress", Arab Law Quarterly, 6:2 (1991), 121-59.

102 L.P. Harvey, "Crypto-Islam", 174-77'den alıntılanmıştır.

rettiği bir örnektir; bu Müslüman ya evi satın alıp İslam hukukunu çiğner veya İslam hukukuna uyar ve evi satın almaz. Cüveynî (ö. 478/1085), bu durumun aşağı yukarı kendi çağındaki vaziyet olduğunu belirtmektedir. Müslümanların taviz vermeyi reddetmesi, sonunda onların zayıflamasına ve yok olmasına yol açacağından, tavize izin verilir ve bazen de bu taviz gerekli olur. Cüveynî, Müslüman bölgeleri ve evlerinin, kendilerini savunma yeteneklerini kaybettikleri için gayri müslimler tarafından ele geçirileceğini ifade etmektedir. Bu şartlar altında sadece “zaruretleri” ortadan kaldırmak için değil aynı zamanda “ihtiyaçları” karşılamak için de haram muameleler yapılabilir.¹⁰³ Cüveynî, Müslümanların -eğer yapabilirlerse- daha iyi topraklara hicret etmeleri gerektiğini de eklemiştir. Ancak Müslüman nüfusun kalabalık olması hicreti zorlaştırıyorsa, bu Müslümanlar şartların iyileşmesini pasif bir şekilde beklememelidirler; aksine ihtiyaçlarını karşılamalı ve güçlerini korumalıdır.¹⁰⁴

Bu fikir silsilesinde belli bir derecede kendine güvenen pragmatizm (ve idealizm) bulunmaktadır. Şaşırtıcı bir şekilde, fesadın yaygın olması meselesi gayri müslim ülkelerdeki Müslümanlarla doğrudan ilgili olmasına rağmen, bu konunun klasik İslam hukuku eserlerinde bu bağlamda tartışıldığı görülmemektedir. Fesadın yaygın olması konusu, fakihlerin gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanların koşullarını analiz etmelerinde bir faktör olsaydı, o zaman bu husus büyük ölçüde keşfedilmemiş olan fetva literatüründe bulunabilirdi.¹⁰⁵

103 “Zaruretler” ve “ihtiyaçlar” arasındaki ayrım, usûl-i fikhin önemli bir konusudur. “Zaruretler” genel olarak yemek, su, barınma gibi yaşamın temel öğeleri olarak görülürken, “ihtiyaçlar” ise sağlıklı bir hayatı ve eğitimi kapsamaktadır. Bkz: Subhî Mehmasani, *“The Philosophy of Jurisprudence in Islam”*, çev: F. Ziadeh (Malaysia: Penerbitan Hizbi, 1987), 152-56.

104 Bkz: Ebû'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn), *Gıyâşü'l-Ümem*, ed: Abdülazim ed-Dîb (Kahire: Mektebet'ul-Kübra, 1401), 457-522, özellikle 476, 486 ve 488. Ayrıca bkz: Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), *Şifâ'ü'l-Galîl*, ed: Hamad el-Kabis (Bağdat, Matbuat'ul-İrşad, 1971), 245-46; Ebû İshâk eş-Şâtîbî (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, ed: Ahmed Abd'uş-Şâfiî (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), c.2, 361; Ebû Muhammed İzzeddin İbn Abdüsselâm es-Sülemî (ö.660/1262), *Kavâ'idü'l-Ahkâm*, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980), 188.

105 Şemsüddîn İbn Kayyim; İ'lâmü'l-Muvakkîn, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1973), c.2, 161'de birtakım faiz şekillerine izin verirken amme maslahatı mantığına dayanmaktadır. Reşid Rizâ, zaruret mantığına dayanarak, Müslümanların İslamî açıdan şüpheli mali işlemlerde bulunarak mali güçlerini koruması gerektiğini savunmaktadır. (*el-Fetâvâ*, c.5, 1918-19), 354-460; Abdurrahman Doi, “*Duties and Responsibilities of Muslims in Non-Muslim States: A Point of View*”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 8:1 (Ocak. 1887), 47-53.

Sonuç

Başlangıçta belirtildiği gibi İslamî dogma Müslüman toplumlarda tekrar eden bir gerilime katkıda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'deki tarihsel tecrübesi nedeniyle bir dereceye kadar bölgesel tecrit, İslam ideolojisinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Pragmatik açıdan bakılacak olursa İslam'a ait bir *dâr* üzerinde ısrar etme eğilimi bir anlam ifade etmektedir. Zira bir Müslüman, İslamî bir hakimiyet olmaksızın İslam'ın ahlakî ve hukuki emirlerini başka türlü nasıl yerine getirebilir? Halbuki İslam, herkese ve her çağa uygun ve insanlığa evrensel bir mesaj olma iddiasındadır. Sonuç olarak ortaya çıkan ve kesinlikle benzeri olmayan bu gerilim -burada incelenen örnekte olduğu gibi- İslam hukuku ve İslam tarihinin birçok alanında kendini göstermektedir.

İnsanlar dini bir dogmaya göre yaşamaya çalışsalar da bu dogmayı her zaman sosyal ve kültürel olarak hususi şekillerde yorumlayacaklardır. Tarihsel zorluklar ve gelişmeler, bir zamanlar özgüvenli ve kaygısız bir dogmanın takipçilerini, sahip oldukları ahlakî ve hukuki ilkeleri yeniden gözden geçirmeye zorlayabilir. Giderek artan sayıdaki Müslüman'ın gayri müslimlerin himayesine girmesi gerçeği, bu türden bir tarihsel zorluktur. Bu zorluklara verilen İslamî tepki ise uzun bir zaman diliminde gelişmiş, değişmiş, uyum sağlamış ve zaman zaman meydan okuyan ve taviz vermeyen bir hale gelmiştir.

Ele aldığımız çeşitli cevaplara ve tepkilere rağmen araştırmamızın yetersiz kaldığı bir gerçektir. Mevcut kaynakların çoğu, dârülsîlâmda ikamet edip dârülharbte yaşayan kimseler hakkında hüküm veren fakihlerin bakış açısıyla yazılmıştır. Fetva literatüründe bile sorular dârülküfürde ikamet eden Müslümanlardan tarafından sorulurken, cevaplar dârülsîlâmdaki müftüler tarafından verilmektedir.

İlîş, Venşerîsî, İbn Hacer ve Remlî'nin fetvalarından, tartışmanın temsil edilmeyen bir tarafını öğrenmekteyiz. Bu metinler, mukîm olmayı seçenler ile hicret etmeyi tercih edenler arasındaki bir tartışmaya atıfta bulunmaktadır. Dârülküfürde yaşayanların ortaya koyduğu argümanlar ve çözümler, maalesef standart İslamî kaynaklarda muhafaza edilmemiştir. Günümüze ulaşan kaynaklar ise gayri müslim topraklardaki Müslümanlara, onların açmazlarına, literatürlerine ve argümanlarına karşı belli bir müphemlik göstermektedir. Kurallar ve kaideler fakihler tarafından değişken, farklı ve bağlantısız bir şekilde ele alınmıştır. Örneğin, Şâfîî ve Hanefîlerin hicret tartışması, diğer mezheplerden daha sistematiktir. Ancak bu iki mezhep bile sorunu bir bütün olarak irdeleyecek yol gösterici ilkeler ve sistematik ahlakî kaideler çıkarmak için hiçbir girişimde bulunmamışlardır. Çoğu

zaman fakihler tarafından izlenen kazuistik metodoloji, önermiş oldukları çözümlerin genel ve bazen de evrensel karakteriyle tutarsızlık göstermektedir. Bu durum, birçok müphemliğe yol açmakta ve titiz bir çalışmayı hak eden hususi bir problem teşkil etmektedir. Belki de gerilimler ve tarihsel zorluklar, şeriatın muhafızları olarak hizmet eden fakihler için bunaltıcı olmuştur. Söz konusu ifadelerdeki müphemlik ve muğlaklık, muhtemelen, gayri müslim yönetime tabi olan Müslüman dostlarının ahlakî konumunu baltalamamak veya çok özel ve hususi bir sosyal gerçeklik yaşayan Müslüman azınlıklara külfetli kısıtlamalar getirmek için kasten benimsenmiştir. Bu spekülasyonları aydınlatmak için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

Bu makalede, bu araştırma alanına dikkat çekmek ve temel tartışma ve ihtilaf konularına işaret etmeyi amaçladım. Bu makalede etraflı bir şekilde geliştirilmiş görüşlerin ancak altıncı/on ikinci yüzyıldan sonra Batı'da Hristiyan ve Doğu'da Moğol istilalarının ardından dile getirildiğini öne sürdüm. Benim görüşüme göre farklı mezheplerin görüşleri tarihsel zorluklara karşı tarihsel tepkiler olarak görülmelidir. Hukuki gelenek içerisinde var olan çeşitli eğilimler göze çarpmaktadır. Modern hukukçuların dilinden konuşacak olursak, bazı klasik dönem fakihler, özellikle de Şii, Hanbelî ve Şâfiîler, hem teolojik hem de kazâ düzeyinde evrenselliğe eğilimliydi. Onlara göre İslam ve dârülişlâm müterâdif değildir; Müslümanlar bir bölgede dinlerini uygulayabiliyorlarsa, bölgenin resmi sınıflandırmasına bakılmaksızın orada ikamet edebilirler. Ancak bu Müslüman azınlıklar, dârülişlâmın evrensel kazâ yetkisine tabidirler.

Mâlîkî fakihlerin çoğu bölgeselliğe eğilimliydi ancak bu eğilim sadece teolojik düzeyde kalmıştır. Mâlîkilere göre İslam, yalnızca resmi olarak Müslümanlar tarafından yönetilen topraklarda var olabilir. Bir bölgenin resmi olarak sınıflandırılması, ikametın meşruluğunu belirleyen kesin bir faktördür. Hanefî fakihler de bölgeselliğe eğilimliydi, ancak çok farklı bir anlamda: İslam toprakları, dokunulmazlığın ve kazânın kaynağıdır, ancak bu husus, İslam'ın yalnızca İslam topraklarında var olabileceği anlamına gelmez. Kazâ yetkisi ve egemenliğin kaynağı dârülişlâm olmasına rağmen İslam toprakları ile İslam müterâdif değildir.

Neden Hanefîler -Müslüman iktidar ve egemenliği eksik olmasına rağmen- eski Müslüman topraklarının dârülişlâmın bir parçası olarak kalması konusunda ısrar ettiler? Şâfiî fakihlerin de benzer bir görüşe ulaşmaları, bu fikrin, Moğolların Müslümanların kalbi konumunda bulunan toprakları istila etmesine doğrudan bir tepki olduğunu akla getirmektedir. Hatta bazı Hanefî kaynakları Moğollar

tarafından ele geçirilen toprakların Müslüman olarak kaldığını belirtmektedir.¹⁰⁶ Hanbelî İbn Teymiyye bile böyle bir bölgenin statüsünü çözmeye çalışmış ve bu bölgenin ne dârülislam ne de dârülharb olduğu, aksine “arada bir şey” olduğu sonucuna varmıştır.¹⁰⁷

Hicretle ilgili hukuki görüşlerin tarihsel gelişimine rağmen İslam hukukunun evrensel olarak uygulanabilirliği ve Müslüman azınlıkların dokunulmazlığı konusunda çok az gelişme gözlemlenmektedir. Üçüncü/dokuzuncu asırdaki fakihlerin yaptığı açıklamalar, altı asır sonra neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanmaktadır. Bunun nedeni, karar verilmesi gereken tek hakiki problemin hicret olması gerçeğinden kaynaklanmış olabilir. Gayri müslim topraklarda ikamet etmenin meşruluğu kabul edildiği takdirde diğer tüm konular tâlî kalacaktır.

Mezhepler arasındaki farkları vurgulamak için birkaç konu seçtim ve her mezhebin bu konudaki görüşlerini karşılaştırdım. Dâr, otorite ve ismet kavramları hakkında her mezhebin öncülleri ve mantığının sistematik bir incelemesinin yapılması, birkaç önemli konuyu vuzuha kavuşturacaktır.¹⁰⁸ Böyle bir yaklaşım, fakihler tarafından ifade edilen belirli hükümlerin; sistematik teorik kavramların, tarihsel zorluklara verilen tepkilerin veya kazuistik düşüncenin bir sonucu olduğunu açığa çıkaracaktır. Ayrıca her fakih ile yaşadığı bölgedeki iktidar yapısı arasındaki ilişkinin, onun görüşlerini ve anlayışlarını etkilemiş olması muhtemel olduğundan, her fakihin içerisinde yaşadığı sosyal ve siyasi bağlamın analiz edilmesi gerekmektedir. Her fakih sadece kendi mezhebinin teorik öncüllerine değil aynı zamanda iç ve dış koşullara da tepki göstermiştir. Bu nedenle şu sorunun sorulması gerekmektedir: İktidar yapısıyla daha yakın ilişki içerisinde olan fakihler; güvenlik, istikrar ve şeriatın resmi hegemonyası meseleleriyle ilgilenmeye daha meyilliyken, iktidar yapısına uzak veya muhalif olanlar dini saflık ve sosyal adalet sorularıyla daha mı çok ilgilendiler? Her fakihin toplumsal ve siyasal konumu, onu, dârülsîlâmdaki yöneticilerin otoritesine bilerek ya da bilmeyerek meydan okuyabilecek Müslüman azınlıklara karşı daha az ya da daha fazla uzlaşmaya meyletmiş midir? Bu ve diğer konular sistematik bir monografik incelemeyi beklemektedir.

106 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, c.2, 232, 311-12, c.3, 584; İbn Âbidîn, *Redd*, c.3, 252-53.

107 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, c.3, 532-33.

108 Bu tür çalışmaların örneği için bkz: Baber Johansen, “*The Claims of Men and the Claims of God - The Limits of Government Authority in Hanafite Law*”, içinde: *Pluriformiteit en Verdeling van de machth in het midden-oosten*, ed: C.M. Moor (Nijmegen: M.O.I. -Publicaties, 1980), 60-104; Baber Johansen, “*Der-’isma*”.

Hicret konusu İslam düşüncesini meşgul etmeye devam etmektedir. Altıncı/ on ikinci yüzyılda Endülüs ve Sicilya Müslümanlarının karşılaştığı sorunlar, asırlar sonra diğer Müslümanların da karşısına çıkmıştır. Bosna-Hersek, Avusturya kontrolüne girdiğinde, Bosnalı bir yetkili Reşîd Rızâ'ya (ö.1865/1935) bir Osmanlı fakihinin Boşnakların hepsinin Müslüman topraklarına göç etmeleri gerektiği şeklindeki ifadelerinden yakındığı bir yazı yazmıştır. Reşîd Rızâ, Osmanlı fakihine karşı sert bir yazı yazmış ve Boşnakların anavatanlarında kalmaları konusunda ısrar etmiştir.¹⁰⁹ Hicret fikri sömürgeci güçlere karşı direniş ve muhalefet ideolojisi olarak sömürge çağında gelişmeye devam etmiş ve daha sonra Seyyid Kutub'un taraftarları örneğinde olduğu gibi yerli Müslüman devletlere karşı bir isyan ideolojisi olarak kullanılmıştır.¹¹⁰ İslam düşüncesinde hicret fikrinin gücü, 1920'de Hintli Müslümanların Afganistan'a yaptığı utanç verici göçün gösterdiği gibi kimi zaman trajik sonuçlar doğuran kitlesel hareketler meydana getirmiştir.¹¹¹

Hicret konusundaki yoğun tartışmalara ve Müslümanların yaklaşık üçte birinin gayri müslim ülkelerde yaşamasına rağmen¹¹² modern öncesi çağın müphem vasfı devam etmektedir. Birkaç çağdaş Müslüman, gayri müslim topraklarda ika-met eden Müslümanların davranışlarına rehberlik etmesi gereken ahlakî veya hukuki ilkelerle uğraşmaktadır. Birkaç modern alim ise Müslüman azınlıkların mensubiyeti ve dokunulmazlığına ilişkin geleneksel söylemi sürdürmeye ve geliştirmeye çalışmaktadır.

Bu yüzyılın başlarında Reşîd Rızâ'ya, Lübnan'daki bir Müslüman'ın alkol satışı yapan bir otelde oda kiralamasının meşru olup olmadığı sorulmuştu. Öncelikle Reşîd Rızâ Lübnan ve Suriye'nin o zamanlar dârüislâmın bir parçası olmadığını ileri sürmüştür. Rızâ, ifadelerini modern öncesi söylem üzerine inşa ederek İslam

109 Rızâ, *el-Fetâvâ*, c.2, 773-78. Hicret hakkında ayrıca bkz: Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kahire: Dârü'l-Şuruk, 1980), 430-34.

110 Bkz: John O. Voll, "Mahdi's Concept and Use of Hijrah", *Islamic Studies*, 26:1 (1987), 31-42; Masud, "Shehu"; Masud, "Obligation"; Masud, "Being a Muslim"; Osman b. Fûdî (Dan Fodio), *Kitâbü Beyâni Vücûbi'l-Hicre 'Ale'l-'İbâd*" çev. ve ed: F.H. El Masri (Khartoum: Khartoum University Press, 1978). Ayrıca bkz: Ivor Wilks, "The Position", özellikle 148-152; M.G. Smith, "The Jihad of Shehu Dan Fodio: Some Problems", içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M. Lewis (2.baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980); Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrin of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979). Seyyid Kutub ve hicret hakkında bkz: Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, çev: J. Rothschild (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986).

111 Gail Minault, *The Khilafat Movement* (New York: Columbia University Press, 1982); M. Naeem Qureshi, "The Ulama of British India and Hijrat", *Modern Asian Studies*, 13:1 (1979), 41-59.

112 M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today* (London: Mansell Publishing, 1986), 18.

medeni hukukunun gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanlar için geçerli olmadığını öne sürmüştür. Müslüman azınlıklar sadece ibadete ilişkin hukuka tabidir. Netice itibarıyla, bu durumdaki bir Müslüman söz konusu odayı kiralayabilir ve faiz ya da diğer şüpheli mali işlemlerle bulunabilir. Rızâ, zaruret mantığına ve Cüveynî tarafından ileri sürülen delile dayanarak Müslümanların mali güçlerini korumak ve dolayısıyla muhtemel zulümlere karşı kendilerini savunmak için gayri müslim topraklarındaki çıkarlarını koruması gerektiğini savunmuştur.¹¹³

Rızâ, İslamî hedeflere öncelik vermek ve içsel ihtilafları çözmek için Hanefi fıkhından ve zaruret ilkesinden yararlanmıştı.¹¹⁴ Ancak modern çağda bu gibi tartışmalar çok nadirdir. Probleme yeni boyutlar katan milliyetçilik ve laiklik realitesi, modern İslam söylemini şaşırtmış gibi görünüyor. Geleneksel problem ve meselelere ek olarak İslamî doktrinlere çoktan nüfuz etmiş olan gerilimleri yoğunlaştıran yeni sorular ortaya çıkmıştır. Müslüman azınlıklar laik bir devletin siyasal süreçlerine ne ölçüde katılmalıdır? Müslümanlar bu katılımı reddederken güvenliklerinden ne ölçüde taviz vermektedir? Peki aktif katılımcılar haline geldikleri durumda İslam ahlakından ne ölçüde taviz vermektedir? Veyahut bu Müslümanlar ne ölçüde sosyal entegrasyon, asimilasyon ve kimlik kaybı riskini taşımaktadır?¹¹⁵

Önceki kuşak fakihler tarafından geliştirilen geleneksel kriterler, İslam'ın şahıs veya aile hukukunun seküler bir devlette uygulanmasının çetin bir mesele haline geldiği modern çağ için zor sorular ortaya koymaktadır.¹¹⁶ İslamî kıyafet giymek

113 Rızâ, *el-Fetâvâ*, c.5, 1918-19. Gayri müslim ülkelerdeki bankalarda fon biriktirmek hakkında ayrıca bkz: Rızâ, *el-Fetâvâ*, c.2, 406-08 ve c.4, 1521-22. Rızâ, Müslümanların Fransız vatandaşlığını kabul etmesi veya gayri müslim ordulara katılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır (c.7, 1750-59). Tunus ve Cezayir'de vatandaşlık problemi, sömürge çağında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bkz: Rudolph Peters ve Gert De Vries, "Apostasy in Islam", *Die Welt des Islams*, 17 (1976-77), 1-4, 12.

114 Örneğin bkz: Doi, "Duties and Responsibilities", ve bu makale üzerine yorum için bkz: *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, c.8:2 (1987), 249-51, 252-53; 254-58; c.9:1 (1988), 186-89; ayrıca bkz: Yvonnw Yazbeck Haddad (ed.), *The Muslims of America* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

115 Bkz: Mukhlis S. Balbale, "Islam in a Secular Democracy: Challenging Traditionalist Critiques of Muslim Political Participation in America", Senior Thesis, The Dep. of Gov., Harvard College, 1992; Steven A. Johnson, "Political Activity of Muslims in the U.S.", içinde: Haddad, *Muslims*.

116 Bkz: P.A. Buttar, "Muslim Personal Law in Western Countries: The Case of Australia", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985), 271-82; Lucy Carroll, "Muslim Minorities and Legal Questions in Australia: A Rejoinder", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985), 114-26; Michael O. Mastura, "The Status of Muslim Personal Law in Selected non-Muslim Countries", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985), 114-26; David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law* (2. baskı, Kent: Croom Helm, 1987), 207-34.

gibi görünüşte bireysel fiillerin seküler bir demokraside problemleri bir husus olduğu ortaya çıkmıştır.¹¹⁷ Müslüman gibi giyinenlere yönelik pek göze çarpmayan ayrımcılıktan çok daha çetrefilli hukuki sorunlar doğabilir ve çok eşli olmak cezaî mahkûmiyet veya sınır dışı edilemeyle sonuçlanabilir.

Bu makalede, modern öncesi zorluklara karşı modern öncesi verilen tepkileri gözden geçirdim. İslam hukukunda hukuk ve ahlak her zaman irtibatlı olmasa da, hukuki çözümler ahlakî tercihleri zimnen barındırır. Modern öncesi fakihlerin hükümleri ve kararları, modern Müslüman azınlıkların karşı karşıya olduğu ikilemleri ister istemez çözemeyecektir. Bununla birlikte bu hüküm ve kararlar, belirli tarihsel zorluklara yanıt olarak verilen ahlakî tercihlerin emsalini sunarlar. Geçmişte yapılan tercihlerin günümüz söylemini canlandırıp canlandıramayacağı ise Müslümanların araştırmasına kalmıştır.¹¹⁸

Kaynakça

- Abdel Majid Turki, “*Consultation juridique d’al-Imam al-Mazari sur le cas de musulmans vivant en Sicile sous l’autorite des Normands*”, *Melanges de L’Université Saint Joseph*, 50:2 (1984).
- Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Malayyin, 1971).
- Abdurrahman Doi, “*Duties and Responsibilities of Muslims in Non-Muslim States: A Point of View*”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 8:1 (Ocak. 1887).
- Abdülazîz et-Tarablusi İbnü’l-Berrac (ö.481/1088), *el-Mühezzeb* (Tahran: Müessesat’ul-Neşr’ul-İslâmî, 1406).
- Ahmed Ali, *el-Qur’an* (Princeton University Press, 1988).

- 117 Bkz: U.S v. Board of Education of School District of Philadelphia, 911 F.2d 882 (3rd Cir. 1990) [Müslüman bir kadın devlet okulunda peçe veya hicap giydiği için işten çıkarılmıştır.]; *Abduş-Şehid v. N.Y. State Narcotic Addiction Control Com.*, 34 N.Y. 2.nd. 538, 354 N.Y.S. 2d 102, 309 N.E. 2d 813 (1974) [Müslüman bir narkotik müşavir, İslami kıyafet giydiği için işten çıkarılmıştır]; ayrıca bkz: *In Re A.C.*, 573 A. 2d 1235 (D.C. App. 1990) [Müslüman bir kadın, zorunlu sezaryen yaptırmanın İslam ahlak anlayışını ihlal ettiğini savunmaktadır]. Müslüman mahkûmların dini haklarından mahrum bırakıldıklarını ileri sürdükleri birçok vaka örneği için bkz: *O’Lone v. Estate of Shabazz* 482 U.S 342 (1987); ayrıca bkz: Kathleen M. Moore, “*Al-Mughtaribun: Law and the Transformation of Muslim Life in North America*”, Doktora Tezi, bkz: Ahoran Layish, *Women and Islamic Law in a non-Muslim State* (Jerusalem: Israel University Press, 1975).
- 118 Azınlıklar ve katılım, iktidar, etnopolitik ve kimlik problemi hakkında bkz: Ted Gurr (ed.), *Minorities at Risk* (Washington D.C.:U.S Institute of Peace Press, 1993); Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (London: Routledge ve Kegan Paul, 1986); J.R Rudolph ve R.J Thompson (ed), *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World* (Boulder: Lynee Rienner, 1989); Donald L. Horwitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985); Joseph V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies* (Lexington: Lexington Books, 1990); Hurst Hannum, *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Accomodation of Conflicting Rights* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

- Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ (ö.840/1437), *Kitâb'ül- Bahrü'z-Zehhâr* (Kahire, Dârü'l-Kitab'il-İslami, 1949).
- Ahmed el-Mâlikî es-Sâvî, *Bulgatü's-Sâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1952).
- Alâüddîn Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î'* (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986).
- Ali es-Saîdî el-Adevî, *Hâşiye alâ Kifâyetü't-Tâlibi'r-Rabbânî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1952).
- Ann K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, Oxford University Press, 1981).
- Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974).
- Baber Johansen, “*Der 'Isma-Begriff im hanafitischen Recht*”, içinde: La signification du Bas Moyen Age dans l'Histoire et la Culture du Monde Musulman (Aix-en-Provence: Union Européenne des Arabisants et Islamisants, 1976).
- Baber Johansen, “*The Claims of Men and the Claims of God - The Limits of Government Authority in Hanafite Law*”, içinde: *Pluriformiteit en Verdeling van de machts in het midden-oosten*, ed: C.M. Moor (Nijmegen: M.O.I. -Publicaties, 1980).
- Bernard Lewis, “*Legal And Historical Reflections on The Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule*”, Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs, 13:1 (Ocak, 1992).
- Bernard Lewis, *Discovery of Europe* (New York ve London: Norton ve Co., 1982).
- Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Bernard Lewis, *Political Language of Islam* (Chicago: University Of Chicago Press, 1988).
- Cemâlüddîn Mikdâd es-Süyûrî el-Hillî, *et-Tenkîhu'r-Râ'î'*, ed: es-Seyyid Abdullatif Kuhkamari (Kum: Mektebet'ul-Ayetullah el-Azami el-Maraşi, 1404).
- Daniel Pipes, *In The Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books Inc., 1983).
- David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law* (2. baskı, Kent: Croom Helm, 1987).
- Donald L. Horwitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985); Joseph V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies* (Lexington: Lexington Books, 1990).
- Ebü Abdillâh eş-Şeybânî, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, çev: Majid Khadduri (Maryland: The John Hopkins Press, 1966).
- Ebü Abdillâh Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Ğur'an* (Kahire, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye).
- Ebü Abdillâh Şâfiî, *el-Üm*, ed: Muhammed el-Neccar (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y).
- Ebu Abdullah b. İdris el-İclî el-Hillî (ö. 598/1202), *es-Serair: el-Havi li-Tahrir el-Fetava*, içinde: *Silsilat el-Yenabi el-Fıkhiyye*, ed: Ali Asgar Murvarid (Beyrut: Dârü't'ut-Turas, 1990).
- Ebu Ali et-Tabrisi (ö.548/1154) *Mecma'ul-Beyan* (Beyrut: Dârü'l-Mektebet'ul-Heyeh, 1986).
- Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Ğur'an*, ed: Ali Muhammed el-Becevi (Kahire: Dârü'l-İhya el-Kutub'ul-Arabiyye, 1957).
- Ebü Bekr es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986).
- Ebü Bekr es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, ed: S. el-Müneccid (Kahire, Ma'had el-Mahtutat, 1971).
- Ebü Ca'fer el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân*, ed: Ahmed el-Emin ve Ahmed Kasir (Necf: Mektebet'ul-Emin, t.y.).
- Ebü Ca'fer el-Küleynî er-Râzî, *el-Kâfi*, ed: Ali el-Gaffari, (Tahrân: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1377-79/1957-59).

- Ebü Ca'fer Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986).
- Ebü Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), Şifâ'ü'l-Ğalîl, ed: Hamad el-Kabis (Bağdat, Matbuat'ul-İrşad, 1971).
- Ebü İshâk eş-Şâtîbî (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, ed: Ahmed Abd'uş-Şâfiî (Beyrut, Dârü'l -Kütübi'l-İlmiyye, 1988).
- Ebü İshâk Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1971).
- Ebü Mansûr et-Temimî el-Bağdâdî (ö.463/1072) *Kitâbü'l-Uşûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Hilal, 1980).
- Ebü Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye* fî şerhi'l-Hidâye (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1990).
- Ebü Muhammed el-Kurtubî ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Muğhallâ*, ed. Ahmed Şakir (Kahire: Dar`ut-Turas, t.y).
- Ebü Muhammed İzzeddin İbn Abdüsselâm es-Sülemî (ö.660/1262), *Ğavâ'idü'l-ağkâm*, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1980).
- Ebu Salâh Takıyyüddin el-Halebi, *el-Kafi fî'l-Fikh*, içinde: Silsilat'ul-Yenabi.
- Ebü Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârul-Fikr, t.y).
- Ebu'l-Kasım el-Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277), *Şerâ'iu'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-ğarâm* (Beyrut: Dârü'l-Edva', 1983).
- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, *Fethu'l-Cevâd* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971).
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü'l-Tenzîl ve Hakâiku'l-Te'vil* (Beyrut, Dârü'l-Kelam, 1989).
- Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-İbn Kesîr* (Kahire: Dârü'l-Hir, 1988).
- Ebü'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936), *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed: Muhammed Abdülhamid (Beyrut: Mektebet'ul-Asriyye, 1990).
- Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593/1196/97), *el-Hidâye* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, t.y).
- Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn), *Ğıyâşü'l-ümem*, ed: Abdülazim ed-Dib (Kahire: Mektebet'ul-Kübra, 1401).
- Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi).
- Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Ağkâmü's-Sultâniyye* (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).
- el-Fetâva'l-Hindiyeye (Beyrut: Dârü'l-İhya et-Turasi, t.y).
- en-Nu'mân el-Müfid, *Evâ'ilü'l-Mağâlât*, ed: Şeyh'ul-İslam ez-Zencani (Kum: Mektebet'ul-Devzi, t.y).
- Fahr'ul Muhakkik el-Hillî (ö.771/1370), *İzâh'ul Fevaid* (Kum: Müessesat'ul İsmailiyyin, 1387).
- Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990).
- Gail Minault, *The Khilafat Movement* (New York: Columbia University Press, 1982).
- M. Naeem Qureshi, "The Ulama of British India and Hijrat", *Modern Asian Studies*, 13:1 (1979).
- Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (London: Routledge ve Kegan Paul, 1986).
- Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, çev: J. Rothschild (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986).
- Hanna Kassis, "Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Century", *Der Islam*, 67:1 (1990).

- Hassan Hussni Abd'ul Vehhab, *el-İmam'ul-Mazeri* (Tunus, 1955)
- Hosseyin Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton: Darwin Press, 1993).
- Hurst Hannum, *Autonomy, Sovereignty and Self-Determination: The Accomodation of Conflicting Rights* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).
- Hüseyin Mu'nis (çev. ve ed.) “*Esna'l-metâcir fî beyâni ahkâmi men ğalebe 'alâ vaṭanihi en-Naşârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeterattebü 'aleyhi mine'l-'uḳûbâti ve'z-zevâcir*” *Revista Del Instituto Egipcio De Estudio Islamicos En Madris, V* (1957).
- Ivor Wilks, “*The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*”, içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M.Lewis (2. baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980).
- İbn Muhammed eṣ-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-Evṭâr* (Kahire: Dârü'l-Hadis, t.y.).
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Muḳaddimâtü'l-Mümeḥhidât*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988).
- İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-Taḥşîl*, ed: Muhammed Hucci (Beyrut: Dârü'l-Garb'il-İslami, 1988).
- İbn Said el-Hudali (ö.689/1290), *Cami'ul-Şerâ'i*, içinde: *Silsilat'ul-Yenabi*
- J.R Rudolph ve R.J Thompson (ed), *Ethnoterritorial Politics, Policy and the Western World* (Boulder: Lynee Rienner, 1989).
- Jamil Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Joel L. Kraemer, “*Apostates, Rebels and Brigands*”, *Israel Oriental Studies*, 10, (1980).
- Johan Krcmarik, “*Beitrage zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft*, 58 (1904).
- John O. Voll, “*Mahdi's Concept and Use of Hijrah*”, *Islamic Studies*, 26:1 (1987).
- Joseph O'Callaghan, “*Mudejars of Castile and Portugal in Twelfth and Thirteenth Century*”, içinde: *Muslims Under Latin Rule 1100-1300*, ed: James M. Powell (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Julius Hatschek, *Der Musta'min* (Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter Co., 1919).
- Kathleen M. Moore, “*Al-Mughtaribun: Law and the Transformation of Muslim Life in North America*”, Doktora Tezi, bkz: Ahoran Layish, *Women and Islamic Law in a non-Muslim State* (Jarusalem: Israel University Press, 1975).
- Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456-57), *Fethu'l-Kadîr* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1970).
- Khaled Abou El Fadl, “*Ahkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion In Islam*”, içinde: *Cross, Crescent and Sword*, ed: James T. Johnson ve John Kelsay (Westport, C.T.:Greenwood Press, 1990).
- Khaled Abou El Fadl, “*The Common and Islamic Law of Duress*”, *Arab Law Quarterly*, 6:2 (1991).
- L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250 to 1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).
- L.P. Harvey, “*Crypto Islam in 16th-Century Spain*”, *Actas del Primer Congreso de estudios arabes E Islamicos* (Madris, 1964).
- Robert I. Burns, *Islam Under the Crusaders* (Princeton: Princeton University Press, 1973).
- Lucy Carroll, “*Muslim Minorities and Legal Questions in Australia: A Rejoinder*”, *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 6 (1985).

- M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today* (London: Mansell Publishing, 1986).
- M.G. Smith, “*The Jihad of Shehu Dan Fodio: Some Problems*”, içinde: *Islam in Tropical Africa*, ed: I.M. Lewis (2.baskı, Bloomington ve London: International African Institute, 1980).
- Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1985).
- Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam* (Baltimore ve London: John Hopkins Press, 1955).
- Mansur Mansûr Buhûfî (ö.1051/1641), *Keşşâfü'l-Çinâ'*, ed: Hilal Mustafa Hilal (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982).
- Mark D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel* (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1991).
- Michael O. Mastura, “*The Status of Muslim Personal Law in Selected non-Muslim Countries*”, Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, 6 (1985)
- Montgomery Watt, “*Hidjra*”, Encyclopaedia of Islam, 2. ed., c. 3 (1971).
- Muhammad Khalid Masud, “*Being a Muslim in a Non-Muslim Polity*”, Journal of The Institute of Muslim Minority Affairs, 10:1 (Ocak 1989).
- Muhammad Khalid Masud, “*Shehu Usuman Dan Fadio's Restatement of The Doctrine of Hijraj*”, Islamic Studies, 25:1 (1986)
- Muhammad Khalid Masud, “*The Obligation of Hijra in Islamic Law*”, içinde: Muslim Travellers, ed: Dale Eickelman ve James Piscatori (Berkeley And Los Angeles: University of California Press, 1990).
- Muhammed b. Mekki Âmilî Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), *el-Lûm'atü'd-Dimaşkıyye*, ed: es-Seyyid Muhammed Kalantar (Necef: Camiat'ul-Necef el-Diniyye, 1398).
- Muhammed b. Muhammed Bakır en-Necefî (ö. 1266/1850), *Cevahir 'ul-Kelam*, ed: Akhundi (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1378)
- Muhammed Bâkır Meclisî, *Melâzü'l-Ahyâr*, ed: Mehdi el-Reca'i, (Kum: Mektebet'u Âyetullah el-Mar'âşî, 1406/1986).
- Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö.977/1569-70), *Muğni'l-Muhtâc* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1958).
- Muhammed Emîn İbn Âbidîn (ö. 1252/1836-37), *Reddü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-İhya et-Turasi el-Arabi, 1987).
- Muhammed Hamidullah, “*Ex-Territorial Capitulations in Favour of Muslims In Classical Times*”, The Islamic Review, 38 (1950).
- Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* (7. baskı., Lahore: Muhammed Eşref, 1977).
- Mukhlis S. Balbale, “*Islam in a Secular Democracy: Challenging Traditionalist Critiques of Muslim Political Participation in America*”, Senior Thesis, The Dep. of Gov., Harvard College, 1992.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223-4) *el-Muğni*, (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y), c.10.
- Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik* (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslami, t.y.).
- Osman b. Fûdî (Dan Fodio), *Kitâbü Beyâni Vücûbi'l-hicre 'Ale'l-İbâd'* çev. ve ed: F.H. El Masri (Khartoum: Khartoum University Press, 1978).
- P.A. Buttar, “*Muslim Personel Law in Western Countries: The Case of Australia*”, Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, 6 (1985).
- Reşîd Rızâ, *el-Fetâva*, ed: Selahaddin el-Müneccid ve Yusuf Kaf Huri (Beyrut: Dârü'l-Cedid, 1971).
- Rıdvân es-Seyyid, “*ed-Dar ve'l-hicre ve Ahkamuhuma inde Ibn 'ul-Murtaza*”, el-İctihad, 12 (1991).

- Rudolph Peters ve Gert De Vries, “*Apostasy in Islam*”, Die Welt des Islams, 17 (1976-77).
- Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979).
- Silsilat el-Yenabi el-Fikhiyye*, ed: Ali Asgar Murvarid (Beyrut: Dârü't-Turas, 1990)
- Steven A. Johnson, “*Political Activity of Muslims in the U.S.*”, içinde: Yvonnw Yazbeck Haddad (ed.), *The Muslims of America* (Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Subhî Mehmasani, “*The Philosophy of Jurisprudence in Islam*”, çev: F. Ziadeh (Malaysia: Penerbitan Hizbi, 1987).
- Şemseddin el-Menûfî er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc* (Kahire, Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1967).
- Şemseddin er-Remlî, *Fetâva'r-Remlî*.
- İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.).
- Şemsüddîn İbn Kayyim (ö. 751/1350/51), *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, ed: Subhî Salih (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Malayyin)
- Şemsüddîn İbn Kayyim, İ'lâmü'l-Muvakkîn, ed: Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l- Cil, 1973).
- Şeyh Ebû Abdillâh İliş, *Fethu'l-'Aliyyi'l-Mâlik* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1958).
- Şihabüddin ve Şeyh Umira, *Haşiye Kalvubi ve'l-Umira ala'l-Minhac* (Kahire: Dârü'l -İhya Kutub'ul-Arabiyye, t.y.).
- Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, ed: Muhammed Ata ve Mustafa Ata (Kahire: Dârü'r-Reyyan, 1988).
- Ted Gurr (ed.), *Minorities at Risk* (Washington D.C.:U.S Institute of Peace Press, 1993).
- Venşerîsî, *el-Mi'yar*, ed: Muhammed Hacc (Beyrut: Dârü'l-Garb'il-İslami, 1981).
- Wilfred Madelung, “*Has The Hijra Come to an End?*”, La Revue Des Islamiques, LIV (1986).
- Yusuf b. Abd'ul-Berr en-Nimrî el-Kurtubî. *Kitâbü'l-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Yvonnw Yazbeck Haddad (ed.). *The Muslims of America*. Oxford: Oxford University Press, 1991).
- Zemaşerî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.