

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2017/2

yıl: 8 cilt: VIII sayı: 17

Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri*

Muammer ARANGÜL**

Özet

Klasik fıkıh literatüründe, ülke ve devletlerin statülerini ifade etmek üzere dârüislâm, dârülharp ve dârülahd gibi pek çok kavram kullanılmış; bu statüyü belirleyen kriterlerin neler olduğu konusunda da birbirinden farklı pek çok görüş ileri sürülmüştür. Özellikle de modern çağda, ülke ve devlet olgusunun mahiyetindeki büyük değişim, eskiden bu statüyü belirlemek için İslam hukukunda kullanılan kriterleri tartışmalı hale getirmiştir. Makalemizde, konuyla ilgili olarak ileri sürülen eski ve yeni görüşleri kendi bağlamlarıyla birlikte karşılaştırmak suretiyle, bu kavramların ve kriterlerin güncel değeri hakkında fikir sahibi olmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dârüislâm, dârülharp, dârülahd, dârülküfür, ülke, devlet, statü, bağlam, fıkıh.

Classical State Terminology in Fiqh Literature and Its Current Value

Abstract

In the classical fiqh literature, many concepts such as Dar al-Islam, Dar al-Harb and Dar al-Ahd have been used to express the statues of countries and states; and many different views have been raised about what is the criteria for determining this status. Especially in modern times, the great change in the nature of the state and the country has made the criteria used in Islamic law in order to determine this statue debatable. In our paper, we will try to have an idea about the current value of these concepts and criteria by comparing the old and new ideas put forward about the subject together with their contexts.

Keywords: Dar al-Islam, dar al-harb, dar al-ahd, dar al-kufr, state, country, status, context, fiqh.

* Bu makale "İslam Hukuku Açısından Gayrimüslim Ülke Kanunlarının Bağlayıcılığı" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.
muammer.arangül@gmail.com

Giriş

Ülke olgusu İslam hukuk literatüründe “dâr” kavramı ile ifade edilir. Dâr kelimesi İbn Âbidîn tarafından “Bir İslam veya küfür hükümdarının hâkimiyeti altındaki ülke”¹ olarak tarif edilmiştir. İslam hukuk literatürüne bakıldığında dârüislâm, dârülharp, dârülküfr, dârülahd ve dârülhiyâd gibi pek çok kavramla karşılaşılır. Dâr kelimesinin değişik kelimelere izafe edildiği bu terkipler, pek çok âlim tarafından tarif edilmeye çalışılmış; bir ülkenin niteliğini belirleyen ve değiştiren etkenlerin neler olduğu üzerinde durulmuştur. Bu kavramlar, devletlerin ve fertlerin birbiriyle olan hukuki ilişkilerinin, birbirlerine karşı olan hak ve sorumluluklarının belirlenmesi noktasında büyük bir öneme sahiptir.

Ancak, bu kavramların gerek tanımları gerekse kapsamı hususunda İslam âlimleri arasında büyük bir ihtilafın bulunduğu görülmektedir. Öyle ki konuyla ilgili okumalar yapan bir kimsenin zihninde net bir görüntünün oluşması oldukça zordur. Bu zorlukta, konuyla ilgili görüş beyan eden âlimlerin birbirlerinden farklı zamanlarda ve şartlarda yaşamış olmalarının önemli bir payı bulunmaktadır. Lâkin bundan daha da önemlisi, fıkıh literatürünün oluştuğu zaman aralığının şartları ile modern dünyanın şartları arasındaki uçurumdur. Dolayısıyla bu kavramları kendi bağlamları içinde anladıktan sonra modern dünyanın gerçeklerine ve ihtiyaçlarına uyarlamak ve uygulamak, çağdaş araştırmacıları oldukça zorlayan bir problemdir.

Makalemizde, konunun netlik kazanmasına bir nebze olsun katkıda bulunmak amacıyla önce klasik fıkıh literatüründen konuyla ilgili detaylı nakiller yorumlanacak, daha sonra ise bazı çağdaş düşünürlerin ve bilim adamlarının görüşlerine yer verilmek suretiyle bu klasik terminolojinin güncel değeri tartışılacaktır.

1. Bir Ülkenin Niteliğini Belirleyen Faktörler

Bir ülkenin niteliğini belirleyen faktörlerle ilgili olarak mezheplerin kendi içinde bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bununla birlikte, hem –özellikle Hanefî mezhebi açısından- konu bütünlüğünün sağlanması hem de bu konudaki görüş ayrılıklarının mezheplerin kendi içinde bile giderilemediğini göstermesi bakımından, konunun mezhep başlıkları

1 “المراد بالدار الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر”. Bkz. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Raddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvirî'l-epsâr* (Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 2003), 6: 275.

altında işlenmesi faydalı olacaktır. Konuyla ilgili görüşlerin tarihsel gelişimini göstermek bakımından kronolojiye de genel itibariyle dikkat edilmeye çalışılmıştır.

1.1. Hanefiler

Debûsî (v. 430/1039) *el-Esrâr* adlı eserinde “Ülke onlara (gayrimüslimlere) ve bize (müslümanlara) kuvvet ve hâkimiyet hükmüyle izâfe edilir.”² ifadelerini kullanır. Hanefilere benzer bir görüş benimseyen Zâhiri İbn Hazm da (v. 456/1064) “Ülke onu ele geçiren, orada egemen ve iktidar olana nispet edilir.” der.³ Radiyyüddin es-Serahsî (v. 571/1175) *el-Muhît* adlı eserinde “Bir ülke, orada koruyucu bir idare ve hâkimiyet kurmaları ve kontrolü ellerinde bulundurmaları sebebiyle o ülke halkına nispet edilir.” der.⁴

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 1090/483) ise “Bir yer bize ve onlara kuvvet ve egemenlik itibariyle nispet edilir.” der ve “Şirk nizamının (حكم الشرك) zâhir olduğu bir yerde kuvvet de müşriklere aittir ve böyle bir yer dârülharptir. İslam nizamının (حكم الإسلام) zâhir olduğu bir yerde ise kuvvet müslümanlara aittir.” ifadesiyle de kuvvet ve egemenlikle neyi kastettiğini açıklar.⁵ Serahsî başka bir yerde “Fethedilen bir yer, orada İslam ahkâmı icra edilmedikçe dârüülislâm olmaz.”⁶ diyerek tatbik edilen hukukun bir ülkenin niteliğini belirleyici olduğuna işaret eder.

Serahsî'ye göre bir ülkenin dârüülislâm mı yoksa dârülharp mi olduğunun tespitinde “tatbik edilen hukuk” etkili olsa da tek başına belirleyici olmayıp hâkimiyet ve askerî gücün -yani müslümanların güvenliğinin- de dikkate alınması gerekir. Dârüülislâmı “müslümanların hâkimiyeti altındaki yer” olarak tarif eden Serahsî, bunun göstergesinin müslümanların orada “güven içerisinde bulunmaları” olduğunu zikreder.⁷ Serahsî'nin “O zamanlar Medine'nin dârüülislâm oluşu, sadece Rasûlullah'ın ve müslümanların orada bulunduğu vakitlerde söz konusuydu. Onlar Medine'den çıkınca ise üstünlük ve hâkimiyet yahudi ve münafıklara geçiyordu.”⁸ şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir. Serahsî başka bir yerde “O zamanlar, Rasûlullah ve ashâbının Medine'den çıkışından sonra, oradaki yahudi ve münafıkların çoğu sebebiyle Medine'ye dârüülislâm hükmü verilemezdi; dârülharpteki müslümanların hepsi müslümanların faydasına olan ve Rasûlullah'ın gönlünü ferahlatacak işlerle meşgul oluyorlardı.”⁹ diyerek müslümanların güç ve nüfus üstünlüğünü kaybetmeleriyle Medine'nin dârülharbe dönüştüğünü ifade eder. Bu ifadelerde, İslam hukukunun ya da başka bir hukukun tatbikinden söz edilmemesi dikkat çekicidir. Zira Hz. Peygamber ve ashâbı Medine'den çıkmış olsa dahi yahudi ve münafıkların Medine'deki kurulu düzene bir müdahaleleri söz konusu değildir.

Zeydân -zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi- bazı dârüülislâm tariflerinde sadece müslümanların egemenliğinin zikredilerek İslam ahkâmının icrasına yer verilmemesini açıklarken “çünkü müslümanların egemenliği altındaki ülkelerde İslam ahkâmı uygulanır,

2 Salim Özer, “Debbusi'nin ‘el-Esrâr fî'l-usûl ve'l-furû' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 484.

3 “الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها”. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, ts.), 11: 200.

4 Özel'den naklen, Ülke, 74.

5 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, ts.), 10: 114.

6 Serahsî, *Mebsût*, 10: 23.

7 Serahsî, Şerhu's-Siyerî'l-kebir, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Câmiatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971), 4: 1253.

8 Serahsî, *Mebsût*, 10: 18.

9 Serahsî, Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr, 3: 1009.

zira müslümanlar İslam ahkâmından başka bir şeyi uygulamazlar.” diyerek hukukçuların müslüman kelimesini ancak ideal anlamda kullandığına ya da zihinlerindeki müslüman tasavvurunun ideal olduğuna işaret eder. Sadece İslam ahkâmının icrasının vurgulandığı ve egemenlik unsurunun zikredilmediği tariflerde de Zeydan’a göre aynı durum geçerlidir, yani bir yerde İslam ahkâmı geçerliyse ve müslümanlar güven içerisinde iseler oranın müslümanların egemenliği altında olduğu bedahetle anlaşılır.¹⁰

Hanefiler’den Kâsânî (v. 587/1191) “İslam ahkâmının zuhuru” ile dârülküfrün dârüliislâma dönüşeceği hususunda Hanefiler arasında bir ihtilaf bulunmadığını; ancak dârüliislâmın hangi şartlarda dârülharbe dönüşeceği hususunda Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Şeybânî arasında fikir ayrılığı bulunduğunu zikreder.¹¹

Ebû Yusuf ve Şeybânî’ye göre “küfür/şirk ahkâmının zuhuru” dârüliislâmı dârülküfr/dârülharp yapmak için yeterli bir sebeptir. Zira –Cessâs’ın (v. 370/981) izahıyla- ülkenin hükmü; üstünlük, hâkimiyet ve dinin hükmünün orada icrasına bağlıdır. Hâkimiyet ve ahkâmın icrası dışında -Ebu Hanîfe’nin ileri sürdüğü ve önemine binaen detaylı bir şekilde daha sonra ele alacağımız- “dârülharbe sınır olmak” ya da “müslüman ve zimmilerin güven içerisinde olmamaları” gibi başka bir şarta itibar edilmez. Çünkü bir müslüman dârülharpte de güven içerisinde bulunabilir. Müslümanların güven içerisinde bulunmaları, bir yerden dârülharp hükmünü kaldırmaz ve oranın dârüliislâm olmasını gerektirmez. Dolayısıyla sadece İslam ahkâmının icrası bir ülkeyi dârüliislâm yapıyorsa, sadece küfür ahkâmının icrasının da kıyasen bir ülkeyi dârülharp yapması gerekir.¹² Serahsî’ye göre şirk hükmünün zuhuru, bir yerde kuvvet ve hâkimiyetin müşriklere ait olduğunun bir göstergesidir ve bu da ülkenin aidiyetini belirleyen temel faktördür.¹³ Kâsânî (ö. 587/1191) ise İmâmeyne’ne ait bu görüşü şu şekilde açıklamaya çalışır: Bir ülke, ancak İslam’ın ya da küfrün orada zuhur etmesiyle İslam’a ya da küfre izâfe edilebilecektir. İslam ya da küfrün zuhuru ise ancak bunlara ait hükümlerin zuhuru ile olur. Dolayısıyla sadece İslam hükümlerinin zuhuruyla -başka bir şart koşulmaksızın- bir ülkenin dârüliislâm olduğunun kabul edilmesi, sadece küfür hükümlerinin zuhuruyla bir ülkenin dârülküfr olacağının kabul edilmesini gerektirir.¹⁴

Ebû Hanîfe’ye göre ise dârüliislâmın dârülharbe/dârülküfre dönüşmesi için üç şart gereklidir: a) Küfür ahkâmının zuhuru b) Dârülküfre/dârülharbe sınır olmak ve c) İslam devletinin önceden müslümanlar ve zimmiler için sağlamış olduğu güvencenin ya da güven ortamının yok olması. Cessâs ve Serahsî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, küfür ahkâmının zuhur ettiği bir yer müşriklerin ülkesine sınır değilse, kendisini her taraftan kuşatan İslam ülkesinin ortasında ve dolayısıyla hâkimiyeti altında kalacaktır. Böyle bir yerde kafirlerin galip olmasının hükmü yoktur. Siyasî ve hukukî hâkimiyetin tekrar sağlanabilme ihtimalinin devam etmesi ise bu ülkenin dârülharp hükmünü almasına engel olmaktadır.¹⁵ Dârülharbe sınır olan ve İslam devletinin daha önce sağlamış olduğu güven ortamının ortadan kalktığı bir yer, orada küfür ahkâmı icra edilmedikçe dârüliislâm olmaya devam eder;

10 Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn ve’l-müste’minîn fi dâri’l-İslâm* (Beyrut: Mektebetü’l-Kuds/Müessesetü’r-Risâle, 1982/1402), 18.

11 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986) 7: 130.

12 Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarit-Tahâvi*, thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed (Beyrut/Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye/Dâru’s-Sirâc, 2010/1431), 7: 216-217.

13 Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114.

14 Kâsânî, *Bedâi’*, 7: 130-131.

15 Cessâs, *Şerhu Muhtasarit-Tahâvi*, 7: 217; Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114.

çünkü bu durum, kafirlerin orada kendi kanunlarını uygulamaya imkân bulacak düzeyde bir hâkimiyet sağlayamadıkları anlamına gelir.¹⁶

Müslüman ve zimmilerin İslam devletinin daha önceden vermiş olduğu güvence sebebiyle kendilerini hâlâ güven içerisinde hissetmeleri Serahsî tarafından da ülkeyi işgal eden kâfirlerin orada hâlâ tam bir hâkimiyet sağlayamadıklarına ya da geçici bir hâkimiyet veya işgalin bir ülkenin niteliğini kalıcı bir şekilde değiştiremeyeceğine yorulmaktadır. Serahsî, bu noktada Ebu Hanîfe'nin "egemenliğin ve işgalcilerin askerî gücünün tam ve kalıcı oluşuna" itibar ettiğini ifade ederek, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin egemenlik ve askerî gücün tam ve kalıcı oluşunu gerekli görmediğine işaret eder.¹⁷

Kâsânî (ö. 1191/587), Ebû Hanîfe'ye göre ülkelerin nispet edildiği İslam ya da küfürle asıl kastedilen şeyin, bizzat İslam ya da küfrün kendisi değil; "güven ve korku" olduğunu söyler. Yani müslümanların tam bir güven içerisinde yaşadığı, korkunun ise kâfirler için söz konusu olduğu bir ülke dârüliislâm iken, kâfirlerin güven içerisinde yaşayıp müslümanların korku ve endişe içinde hayatlarını sürdürdükleri ülkeler dârülküfrdür. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye göre "hükümler İslam ve küfür üzerine değil, güven ve korku üzerine mebnidir".¹⁸ Serahsî'nin bu noktada söyledikleri de bu hususu destekler mahiyettedir. O, müslümanları "adâlet ehli", dârüliislâmı ise "hukuk devleti (دار احكام)" olarak niteledikten sonra, dârülharbi hukukun değil kuvvet ve zorbalığın hâkim olduğu yer anlamında "dâru kahr" olarak niteler.¹⁹ Serahsî'nin bu ifadeleri, İslam hukukundan farklı da olsa herhangi bir hukukun hâkim olduğu ve müslümanların güven içerisinde yaşadığı ülkelerin dârülharp olarak nitelenemeyeceği yorumlarına kapı aralar gibi gözükmemektedir.

Tahâvî (v. 321/933) ise Ebû Hanîfe'nin görüşünü tarihsel bir bağlamla açıklar. Ona göre Ebu Hanîfe'nin bu görüşü, müslümanların onun zamanında ehl-i şirke karşı büyük bir askerî ve siyasî üstünlüğe sahip olmalarından ve bu açıdan müslümanların ortasında kendi başına buyruk bir toprak parçasını tasavvur edememesinden kaynaklanmaktadır. Tahâvî, sonraki zamanlarda müslümanların cihadı terk ettiklerini ve kuvvetsiz olduklarını; müslümanların işlerini üstlenen emir sahiplerinin bozulduğunu, İslam dinine ve müslümanlara düşmanlık ettiklerini, cihadı hafife aldıklarını zikrederek "Ebû Hanîfe bu zamanda olan şeyleri görseydi Ebu Yusuf ve Muhammed gibi görüş belirtirdi." der.²⁰ Tahâvî'nin bu ifadeleri dârülharp ve dârüliislâm gibi tanımlamaların tarihsel ve bağlamsal olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. Yani içinde bulunulan şartlar ve maslahat, bazen Ebu Hanîfe'nin bazen de İmâmeyn'in tanımlarından hareket ederek bir ülkenin statüsünü belirlemeyi gerekli kılabilecektir. Tahâvî'nin ifadelerindeki ikinci önemli nokta "müslümanları idare edenlerin İslam'a ve müslümanlara düşmanlık edebileceği" üzerindeki vurgudur. Dolayısıyla idarecilerin değişkenlik gösterebilen mânevî durumlarıyla ya da müslüman olup olmadıklarıyla ilgilenmek yerine, İmâmeyn gibi İslam ahkâmının icrasının esas olarak alınması gerektiği Tahâvî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü şartlarla ilgili olarak önemli izahlar yapar: Dârüliislâmın dârülharbe dönüşmesinin birinci şartı olan "küfür/şirk hükümlerinin icrası", aslında kuvvet ve hâkimiyetin müslümanlara ait olmamasının doğal bir sonucudur. Bu yüzden bu şart Ebu Zehre tarafından "kuvvet ve hâkimiyetin müslümanlara ait olmaması"

16 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 7: 217.

17 Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114.

18 Kâsânî, *Bedâi'*, 7: 131.

19 Serahsî, *Mebûsât*, 30: 33; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 97.

20 Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, 7: 218.

olarak ifadelendirilir ki bu da gayrimüslimlerden şer'î hükümleri tenfiz etmeleri gibi bir beklentiye girilmemesi anlamına gelmektedir. İkinci şart olan "dârülharbe sınır olma"nın da "saldırıya imkân verecek şekilde" olması gereklidir. Dolayısıyla Ebu Zehre'ye göre İslam ülkesiyle sınır olan çöller ya da boş araziler -teorik bakımdan gayrimüslimlerin hâkimiyetinde olsalar bile- müslüman hükümdarın orada İslam hâkimiyetini tesis etmesini engelleyen başka bir kuvvet dolayısıyla erişilmez bir durumda olmadıkça dârülharp sayılamayacaklardır. Ebu Zehre'nin bu mülahazaları, Ortaçağ'daki zayıf devlet ve egemenlik anlayışına ve orduların otorite boşluğu olan topraklarda kısa sürede egemenlik kurma kabiliyetine uygun olması açısından önemlidir. Nitekim Ebu Zehre de "sınır olma" şartının artık anlamını yitirdiğini, insanların gökyüzüne ve hatta uzaya hükmedebildiğini, dolayısıyla savaş yapabilmek için sınır olmanın şart olmadığını ifade eder. "Raiyyeye ikamet imkânı veren ilk İslam emanıyla bu ülkelerde ikamet eden bir müslüman ya da zimmînin kalmamış olması" şeklindeki üçüncü şart da, aslında bu topraklara sonradan hâkim olan gayrimüslimlerin orada müslümanların ilk İslam emanıyla yaşamalarına müsaade etmeleri, yani hak ve özgürlüklerine sınırlama getirmemeleri demektir. Bu, işgalci devletin müslümanlarla barış antlaşması yapması, yani günümüzün tabiriyle bir nevi özerklik olarak yorumlanabilir. İslam devleti belli toprakların hâkimiyetini gayrimüslimlere terk etmekte, buna karşın orada yaşayan müslüman ve zimmîlerin hâmililiğini üstlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Ebu Hanîfe'nin bir ülkenin dârülharbe dönüşmesi için ileri sürdüğü üç şart, içinde bulunulan farklı koşulların dikkate alınabildiği ara çözümler üretebilmesi açısından önemlidir ve "farz-vâcip", "tahrîmen mekruh-tenzîhen mekruh", "mendup-müştehap" ve "butlân-fesad" gibi ayrımlar yaparak ara kategoriler oluşturma noktasında Hanefî mezhebinin karakterine de daha uygundur. Ebu Zehre'ye göre Ebu Hanîfe'nin görüşü dikkate alındığında ne dârülişlâmın ne de dârülharbin tarifine girmeyen üçüncü bir ülke çeşidi karşımıza çıkar: "müslümanlarla sınır olmayan gayrimüslim ülkeler". Saldırı ihtimali bulunmayan bu tür ülkeler her ne kadar müslümanlarla herhangi bir antlaşma yapmamışlarsa da barış ülkesi yani "dârülahd" sayılmalarında bir mahzur yoktur. Askerî ve teknolojik imkânlar günümüzde bu tür ülkelerin varlığından söz etmeyi zorlaştırsa bile, Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü sınır olma şartının asıl işlevi, uluslararası ilişkilerde asıl olanın barış olduğunu göstermektir.²¹

Velvâlicî (v. 540/1146) Ebu Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini açıklama babında çok önemli ve net ifadeler kullanır. Ebu Hanîfe'ye nispet ederek kurduğu cümlelerde, Ebu Hanîfe'ye göre bir ülkenin, orada İslam ahkâmının icra edilmesi ve müslümanların üstünlük kurması ile dârülişlâm olacağını zikreden Velvâlicî, "*Dârülişlâm ahkâmından herhangi birşeyin bâki kaldığı ülke, dârülişlâm olarak kalmaya devam eder.*" diyerek bir ülkeyi dârülişlâm yapan özelliğin İslam hukukunun bir bütün olarak uygulanması olmadığına işaret eder. Zira "*Bir illetten bir şey kaldığı müddetçe, o illetle sabit olan hüküm de varlığını devam ettirir.*" Öyle ki herhangi bir müslümanın ya da zimmînin bu ülkedeki varlığının ve daha önce müslümanlar tarafından kendilerine verilmiş olan emanla hâlâ güven içerisinde yaşayabilmelerinin İslam ahkâmından –yani İslam hukukuyla elde edilmiş bir hak- olması, orada "İslam ahkâmından bir hükmün kalmış olduğu" şeklinde değerlendirilmektedir. Ebu Hanîfe'nin ileri sürdüğü sınır olma şartına da değinen Velvâlicî, ortasında kaldığı için İslam ülkesi tarafından kuşatılmış bir yerin dârülharbe dönüşmeyeceğiyle ilgili olarak "*Egemenlik (الغلبة) İslam ahkâmının tamamıyla zail olması durumunda reel olarak (من حيث الحقيقة) ortadan kalksa da psikolojik olarak (من حيث الاعتقاد) varlığını devam ettirir.*" diyerek müslü-

21 Muhammed Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1995), 56-58.

manların egemenliğinin “itibarı” de olsa devam edeceğini ve bu tür yerlerin dârüislâm olarak kalacağını ifade eder. Velvâlicî bunun tam tersi bir durumda ise aynı bakış açısının mümkün olmadığını söyleyerek Hanefîler’in çifte standardına işaret eder: Müslümanların fethederek İslam ahkâmını icra ettikleri dârülharbin ortasındaki bir yer, dârüislâm olur. Evet, burada da dârüislâmın alametleriyle dârüşşirkin alametleri bir arada bulunur, ancak dârüislâmın alametleri dârüşşirkin alametlerine tercih edilir. Bu tercihe ve çifte standarda “Üstün olan İslâm’dır, İslâm’dan daha üstün bir şey yoktur.”²² hadisinde ifadesini bulan ve müslümanlara psikolojik üstünlüklerinden vazgeçmemelerini salık veren düşünce temel teşkil eder.²³

Bezzâzî de (v. 827/1424) Moğollar’ın istila ettiği topraklarla ilgili olarak “İletten bir şey kaldığı müddetçe hüküm de varlığını devam ettirir.” cümlesini kullanır. Moğol hükümdarların bir engellemesi olmaksızın alenen ezan okunabildiği, Cuma ve vakit namazları cemaatle alenen kılınabildiği, şer’ın gereğince hüküm verilebildiği, fetva ve tedris faaliyetleri devam ettiği için bu tür toprakların dârülharp olduğuna hükmedilmesinin ona göre haklı bir gerekçesi yoktur. Alenen içki satılması, vergi toplanması ve bazıları tarafından Tatar yasalarıyla hükmedilmesinin bile istila altındaki bu tür toprakların dârüislâm oluşuna hâlel getirecek bir durum olarak görülmediği Bezzâzî tarafından dillendirilmektedir. Bezzâzî bunu Medine’de Benî Kureyza’nın yahudilik damarının kabardığı ve aralarında hükmetmesi için Hz. Peygamber’in yerine tâguta başvurdukları duruma benzeterek Medine’nin buna rağmen şüphesiz bir şekilde bir İslam ülkesi olduğunu söyler. Nitekim Halvânî de (v. 448/1050) Ebu Hanîfe’nin ileri sürdüğü diğer iki şartı zikrettikten sonra, üçüncü şartı “Bir ülke orada küfür ahkâmının icrası ve İslam ahkâmından hiçbir hükümle hükmedilmemesi halinde dârülharp olur.” şeklinde ifade eder. Halvânî’ye göre İslam ahkâmıyla küfür ahkâmının karışık olarak uygulandığı ülkelerin ihtiyat ilkesi gereğince dârüislâm sayılması gerekir ve dârülharbin sadece İslam ahkâmının icrasıyla dârüislâma dönüşeceği üzerindeki fikir birliği de İslam lehine kullanılan bu ihtiyat ilkesine dayanmaktadır.²⁴

Kuhistânî’nin (v. 950/1544) İsbicâbî’den (v. 480/1087) naklettiği “Bir tek hükmün kalışı halinde bile ülkenin dârüislâm oluşuna hükmedilir.” sözü de yukarıda zikredilen aynı bakış açısını yansıtır. Kuhistânî de (v. 950/1544) “bazı” İslam hükümlerinin icrası ile dârülharbin dârüislâma dönüşeceği üzerinde bir ihtilaf bulunmadığını söyler; buna karşın Ebu Hanîfe’nin bir ülkenin dârülharbe dönüşmesi için gerekli gördüğü diğer iki şartla beraber “küfür ahkâmının icrası”nı bu ahkâmın “açık ve yaygın şekilde” icra edilmesi şartına bağlayan Kuhistânî, bir ülkenin harp ülkesi oluşuna hükmedilmesini daha da zorlaştırır.²⁵

“Küfür ahkâmının açık ve yaygın şekilde tatbiki”, “İslam hükümlerinden hiçbirisiyle hükmedilmemesi” ya da “bir yeri dârüislâm yapan bütün özelliklerin, hükümlerin, karine-lerin yok olması” gibi ülkenin dârülharp olduğunun kabulü için ileri sürülen şartların, pek çok Hanefî fakih tarafından benimsendiği nakledilmekte, müslümanların ve şirk ehlinin hükümlerinin birlikte tatbik edildiği yerlerin dârülharp olmayacağı ilgili ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır.²⁶

22 “الإسلام يعلو ولا يعلى عليه” (Buhârî, “Cenâiz”, 79).

23 Ebü'l-Feth Zâhirüddin Abdürreşid b. Ebî Hanife b. Abdirrezzak el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, thk. Mikdad b. Musa Karyûy (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 304. Ayrıca bkz. Serahsî, *Mebûsât*, 10: 114; Özel, Ülke, 106.

24 Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzî el-Kerderî el-Harizmî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 6: 311-312. Bkz. Özel, Ülke, 107.

25 Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz fi şerhi'n-Nukâye* (İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sûmiyye, 1290), 2: 311.

26 Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşîye ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Bulak, ts.), 2: 460-461; İbn

1.2. Hanbelîler

Hanbelîler'e gelince, onların bir kısmı Hanefîler'den Ebu Yusuf ve Şeybânî ile benzer görüşlere sahiptirler. Bir yerde "Kâfirlerin ülkeleri iki kısımdır: Bunlardan birincisi eskiden müslümanların olup daha sonra kâfirlerin ele geçirdiği ülkelerdir..."²⁷ diyen, başka bir yerde ise "Bir ülke halkı irtidat eder ve orada onların hükümleri câri olursa harb ülkesi olurlar."²⁸ diyen İbn Kudâme'ye (620/1223) göre, küfür ahkâmının zuhuru ya da kâfirlerin ele geçirmesi bir yeri dârülharp yapar.²⁹

Mezhep içinde onlar ile aynı görüşte olmayan kısmı temsil eden İbn Teymiyye (v. 1328/728) ise dârülharp mi yoksa "dârüssilm" mi olduğu hususunda kendisinden istenilen fetvada, Moğol istilası altındaki Mardin'in "mürekkeb" bir yer olduğunu ifade eder. İbn Teymiyye, bir ülkenin mürekkeb oluşuna iki anlam yükler ve "Mardin, sırf askerleri müslüman diye, üzerinde İslam ahkâmının câri olduğu dârüssilm statüsünde görülemeyeceği gibi; halkı kâfir olan dârülharp statüsünde de değildir. Bilakis Mardin, müslümanın hak ettiği şekilde muamele gördüğü, İslam şeriatının sınırlarından çıkan kimseyle de hak ettiği şekilde savaştığı üçüncü bir kategoridir." der.³⁰ İbn Teymiyye, bir yerin statüsüyle ilgili hüküm verirken, orada yaşayanların dinî durumlarının dikkate alınması gerektiği görüşündedir. Bu yüzden Mardin hakkında halkı kâfir olmadığı için dârülharp kelimesini, İslam ahkâmı icra edilmediği için de dârülislâm kelimesini telaffuz etmekten kaçınmıştır.³¹ İbn Teymiyye'nin, bu tür durumlarda, fertlerin hukukunu şekilsel ve kategorik ayrımlara göre değil ferdi bazda belirleme taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Yani dârülislâm ya da dârülharp şeklinde ülkenin bütünü hakkında bir hüküm vererek fertleri bu hükme tâbi kılmak yerine, içinde bulunulan özel durumları dikkate almak daha doğru sonuçlar verecektir. Kişilere "müste-hak oldukları şekilde" muamele edilmesinden bu anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim (v. 1350/751), cumhur adına verdiği "Dârülislâm, müslümanların yerleştiği ve İslam ahkâmının câri olduğu ülkedir" şeklindeki tarife, nüfus unsurunun önemine değinmenin yanında; bir ülkenin niteliğini belirleyen temel ölçünün tatbik edilen hukuk olduğunu vurgular ve "İslam ahkâmının câri olmadığı bir yer dârülislâma bitişik olsa bile dârülislâm olmaz" der.³²

Haccâvî (v. 968/1560) ise dârülharbi "Küfür hükümünün gâlip olduğu yer"³³ olarak tarif eder. Hanbelî gelenekten gelen Sa'dî (v. 1376/1956) ise "Dârülislâm, halkının çoğu kâfir olsa da müslümanların hükmedip nüfuz sahibi olduğu ve İslam ahkâmının câri olduğu ülkedir. Küfür ülkeleri ise bunun zıttı olup kâfirlerin hükmettiği, küfür ahkâmının câri ve nüfuzun kâfirlerin elinde olduğu ülkedir."³⁴ şeklindeki "ilim ehli" adına yaptığını ifade ettiği

Âbidin, 6: 288; Özel, Ülke, 103, 106-107.

27 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhamed İbn Kudâme, *el-Muğni Şerhu Muhtasaru'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 1997), 8: 351.

28 İbn Kudâme, *Muğni*, 12: 283.

29 Semih Avvâd Haseen, *el-Cinsiyetü ve't-teccennüs ve ahkâmuhâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 74.

30 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987/1408), 3: 533.

31 Yahya Michot, *Muslims under non-Muslim Rule* (Oxford: Interface Publications, 2006), 38.

32 Bkz. Ebû Abdullah Şem-seddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, thk. Ebû Berâ Yusuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tefvîk el-Ârûrî (Demmam: Ramâdî li'n-neşr, 1997/1418), 2: 728.

33 Ebû'n-Necâ Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa el-Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 2002/1423), 2: 68-69.

34 Ebu Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah b. Nâsır es-Sa'dî, *el-Fetâvâ's-Sa'diyye* (Riyad: el-Müessesetü's-Seidiyye, ts.), 104.

dârüislâm ve dârülharp tariflerinde, İbnü'l-Kayyim'in cumhur adına verdiği tarifteki nüfus unsurunun o kadar da önemli olmadığına işaret eder.

1.3. Mâlikîler

Mâlikîler'den Dede İbn Rüşd (v. 520/1126) ticaret için dârülharbe gitmenin hükmü hususunda Mâlik'in bunu kerih gördüğünü naklederken dârülharbi "gayrimüslimlerin/müşriklerin ahkâmının cârî olduğu yer" olarak; dârüislâmî (بلاد المسلمين) ise "müslümanların ahkâmının cârî olduğu yer" olarak tanımlar. İbn Rüşd'ün tatbik edilen hukuk üzerindeki vurgusu öyle kuvvetlidir ki dârülharpte müslüman olan bir kimsenin müslümanların ülkesine hicret etmesi ve müşriklerle birlikte ikamet etmemesi gerektiğini ve bunun gerekçesini açıklarken "Müşriklerin hukukunun onun üzerinde cârî olmaması için" ifadesini kullanarak "Bir kimsenin ticaret hususunda veya başka konularda kendisi hakkında müşriklerin hukukunun cârî olacağı ülkelere gitmesi nasıl mubah olabilir ki?" der.³⁵

Mâlikîler'den Desûkî (v. 1230/1815) ise "İslam'ın şiarlarının kaim olduğu bir yer, kâfirlerin orayı zorla alması sebebiyle dârüislâm'dan dârülharbe dönüşmez."³⁶ diyerek bir ülkeyi dârüislâm yapan özellikleri İbn Rüşd gibi ticaretin de dâhil olduğu bütün hukuk alanına yaymak yerine İslam'ın şiarlarıyla sınırlı tutmayı tercih eder.

1.4. Şâfiîler

Bir dârülharbin, müslümanların orada "itizâle" ve "imtinaya" güç yetirebilmeleri halinde dârüislâm olacağını ifade eden Mâverîdî'ye (v. 1058/450) göre, itizâlin değil de sadece imtinanın mümkün olduğu ülkeler dârüislâm değildir.³⁷ "Bir küfür ülkesi orada dinin izhar edilebilmesi halinde dârüislâm olur." şeklinde Mâlikîler'den Desûkî'nin tarifini andıran bir söz de bazı kaynaklarda Mâverîdî'ye nispet edilmektedir.³⁸

İbn Hacer el-Heytemî'nin (v. 1567/974) Râfiî (v. 623/1226) gibi âlimlerden naklettiğine göre Şâfiîler, sakinlerini müslümanların oluşturduğu ülkeleri, müslümanların fethettiği ve yerli halkı cizye karşılığında yerlerinde bıraktığı ülkeleri ve sakinlerini müslümanların oluşturduğu ancak daha sonra kâfirlerin hâkimiyeti altına giren ülkeleri dârüislâm sayarlar. Râfiî, müslümanların fethettiği ancak halkını cizye karşılığında topraklarında bıraktıkları ülkelerin Şâfiîler tarafından dârüislâm sayılmasının, hiçbir müslüman bulunmasa bile müslümanların devlet başkanının istilası altındaki ülkelerin dârüislâm olduğunu gösterdiğini söyler. Râfiî, bazı müteahhir Şâfiîler'in "kâfirlerin istila ettiği toprakların, müslümanların oradan sürülmemiş olması şartıyla dârüislâm sayılabileceği; aksi takdirde dârülküfr hükmünü alacağı" şeklindeki görüşlerini de nakleder. İbn Hacer el-Heytemî ise Râfiî'nin naklettiği bu görüşün doğru olmadığını belirterek "İslam ülkesi olduğuna hükmedilen bir

35 Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2: 151, 153.

36 Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebir* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2: 188.

37 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994/1414), 14: 104.

38 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2005/1426), 8: 670; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971), 8: 31.

yer, daha sonra hiçbir zaman küfür ülkesine dönüşmez.”³⁹ diyerek bir ülkenin niteliğini belirleyen kriterleri büyük oranda işlevsiz bırakabilecek bir ifade kullanır.⁴⁰

Büceyrimî'nin (v. 1221/1866) yaptığı “*Dârülküfr ile anlatılmak istenen, kâfirlerin sulhsüz ve cizyesiz olarak istila ettiği; daha önce müslümanlara ait olmamış ülkelerdir. Bunun dışında kalan ülkeler ise dârüliislâmdır.*”⁴¹ şeklindeki dârülküfr ve dârüliislâm tarifleri de hukukî ya da siyasî hâkimiyetin veyahut da nüfus unsurunun ülkenin niteliğini tek başına belirleyebilen temel kriter olarak öne çıkmadığı diğer Şâfiî tanımlarla aynı karaktere sahiptir.

Zira Şâfiîler'in konuyla ilgili açıklamaları dikkate alındığında, halkın müslüman olduğu ancak kâfirlerin istila ettiği yerlerde siyasî hâkimiyetin; müslümanların fethettiği ancak cizye karşılığında gayrimüslim halkı topraklarında bıraktıkları yerlerde ise hukukî hâkimiyetin mevcut olmadığı ya da en azından belli oranda eksildiği, buna rağmen dârüliislâm sayıldıkları görülecektir.

Bir Şâfiî olmasa da bu noktada Şevkânî'nin (v. 1250/1834) serd ettiği açıklamalar önem arz etmektedir. Şevkânî'ye göre ülkenin niteliğini belirleyen, söz söyleme hakkının ve nüfuzun kime ait olduğudur. Emir verme ve yasak koyma yetkisinin müslümanlara ait olduğu ve kâfirlerin, küfrünü ancak müslümanların izin verdiği kadar izhar edebildiği bir ülke dârüliislâmdır. Bazı küfür hasletlerinin zuhuru, böyle bir ülkenin dârüliislâm oluşuna hâlel getirmez; çünkü bu hasletler, kendileriyle anlaşma yapılmış gayrimüslimler ya da İslam şehirlerinde yaşayan zimmet ehli yahudi ve hıristiyanlar örneğinde olduğu gibi kâfirlerin kuvvetiyle ve zoruyla ortaya çıkmış değildir. Şevkânî görüşlerini “*Durum bunun tersine ise ülke de bunun tersinedir*” diyerek tamamlar.⁴² Şevkânî'nin sözlerinden, müslümanların belli bazı özgürlüklere sahip olarak yaşadığı, ancak kâfirlerin istila ve hâkimiyeti altında olan yerlerin dârüliislâm sayılmayacağı anlaşılmaktadır. Zira müslümanlar da İslam'a ait bazı hususiyetleri bu tür ülkelerde ancak kâfirlerin izin verdiği ölçüde izhar edebilmektedirler.

2. Kavramsal Açından Dârülharp

“Harp” kelimesi savaş anlamına geldiğinden, dârülharp tabirinin gerçekte savaş halinde bulunan ülkeler için kullanılması daha makul ve doğrudur. Ancak daha önce verdiği tarifler ya da yapılan açıklamalarda da görüleceği üzere, dârülharp tabiri, müslümanlarla harp halinde olmasalar bile dârüliislâm olmayan bütün ülkeler için ve bugünkü anlamda “yabancı ülke” tabirinin karşılığı olarak kullanılmıştır.⁴³ Bu durumu ve “dârüliislâmla savaş halinde olan ülke” anlamında kelimenin asıl manasını dikkate alan bilginler, dârülharbi “Müslümanlara, ülkelerine veya İslam davet ve davetçilerine tecavüzü sebebiyle dârüliislâm ile arasındaki sulhâne münasebetleri değişen ülke”⁴⁴ ya da “Müslümanlara karşı düşman-

39 “فما حكم بأنه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كفر مطلقاً”

40 İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bişerhi'l-Minhâc* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916), 9: 269, 6: 350-351. Ayrıca bkz. Abdülhamid Şirvânî, *Hâşiye alâ Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916), 6: 204.

41 Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatib* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1417), 3: 680.

42 Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik alâ hadâiki'l-ehzâr*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4: 546.

43 Özel, Ülke, 83-85; a.mlf., “Dârülharp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 536.

44 Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350), 74.

lık ve tecavüzü sebebiyle dârülişlâmla barış hali bozulan ülke⁴⁵ olarak tarif etmeyi tercih etmişlerdir.

Khadduri, dârülharp kavramıyla ifade edilen savaş halinin çatışma anlamındaki fiili bir savaşı tasvir etmediğini söyleyerek yapılan dârülharp tariflerini doğrulamakla birlikte, olayın farklı bir boyutuna dikkat çeker. Khadduri'ye göre İslam hukuk literatüründeki harp kavramı, Batı hukuk terminolojisindeki "tanımama" denen şeyin eşdeğeridir. Dolayısıyla aslında dârülharp olarak ifade edilen ülkeler, İslam devleti tarafından tanınmayan ülkeleri oluşturmaktadır. Khadduri'ye göre dârüssulh ya da dârülahd olarak tabir edilebilecek devletler ise sınırlı olarak tanınan devletlerdir.⁴⁶ Şimdi dârüssulh ya da dârülahd olarak tabir edilen ülkeler hakkında klasik literatürde yer alan bazı görüşlere yer verelim:

3. Antlaşmalı Ülkelerin Statüsü

Dârülişlâm ve dârülharp dışında, müslümanların üstünlük sağlayamadıkları için şeriatlarını tatbik edemedikleri, kendi hukuk düzenlerini ve kanunlarını uygulamaya devam eden, kendi topraklarında egemenlik sahibi olan ve müslümanlara tam olarak itaat etmeyen, ancak müslümanlarla arasında her iki tarafın da riayet ettiği bir anlaşma bulunan bazı devletler vardır. Ne dârülişlâm ne de dârülharp sayılan bu tür kabile, ülke ya da devletler literatürde "dâru muvâdaa", "dârülahd" ve "dârüssulh" gibi kavramlarla ifade edilmektedir.⁴⁷

Ancak, İmam Şâfiî tarafından yapılan "dârülharp-dârülişlâm-dârülahd" şeklindeki ayırımın bütün fukaha tarafından benimsenmediği ve dârülahd olarak tabir edilen ülkelerin değişik gerekçelerle dârülişlâm ya da dârülharbe dâhil edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Örneğin Hanefilere göre, antlaşma yapılan ülkeler, orada müslümanların hükmünün câri olmaması sebebiyle dârülharp olmaya devam eder.⁴⁹ Hanefiler bu noktada esas olanın "İslam ahkâmının icrası" olduğunu belirtir. Serahsî, harbilerin "İslam ahkâmının kendi ülkelerinde onlar üzerinde uygulanmaması" şartıyla müslümanlara her yıl belli miktarda haraç vermeyi taahhüt ederek yapacakları bir barış antlaşması talebinin, müslümanların maslahatı söz konusu olmadıkça kabul görmeyeceğini söyler ve "çünkü harbiler bu barış antlaşmasıyla İslam ahkâmını iltizam etmezler ve harp ehli olmaktan çıkmazlar. Zira müslümanların maslahatına olmadıkça harp ehline karşı savaşı terk etmek câiz değildir." diyerek dârülahdın harp ülkelerine verilen geçici bir statü olduğuna işaret eder.⁵⁰

İmam Şâfiî ise sulh ehliyle toprakların mülkiyetinin kime ait olacağı hususunda çok farklı şekillerde antlaşma sağlanabileceğini ifade ettikten sonra "*Kendilerine karşı üstünlük sağlanamayan sulh ehli hürdürler ve verecekleri toprak vergisi (haraç) karşılığında ülkeleri kendilerine aittir.*" der.⁵¹

Şâfiiler'den Mâverdi'nin bu noktada yaptığı ayırım, dârülahdın niteliğiyle ilgili zikrettiğimiz bu görüşlerin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Mâverdi, harbilerle yapılan iki tür sulhten bahseder: Birincisi, her yıl ödeyecekleri belli miktardaki haraç

45 Özel, "Dârülharp", 536; a.m.f., Ülke, 87.

46 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), 144-145.

47 Vehbe Zuhayli, *Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998/1419) 175; Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 58-59.

48 Zuhayli, *Âsârü'l-harb*, 175-176; Ebu Zehre, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 59.

49 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'i'l-kebir*, 5: 1893.

50 Serahsî, *Mebûsât*, 10: 87-88; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, thk. Abdürrezzak Gâlib el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 5: 447.

51 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Menşıra: Dâru'l-Vefâ, 2001/1422), 5: 433-434.

karşılığında müşriklere ait toprakların onların ellerinde kaldığı, ancak mülkiyetinin müslümanlara geçtiği sulhtür. Müslümanların antlaşma masasına elleri daha güçlü bir şekilde oturdukları anlaşılan bu tür topraklar dârülişlâm sayılmaktadır. İkincisi ise arazilerin ödenecek haraç karşılığında müşriklerin elinde ve mülkiyetinde kaldığı ya da başka bir deyişle gayrimüslimlerin müslümanlara sadece haraç ödemek zorunda kalacakları sulhtür. Mâverdi, müslümanların yerleşmemesi durumunda bu tür bölgelerin “dârülharp” olarak kalmayacağını, ancak bir “dârülişlâm” da olmayacağını ve “dârülahd” statüsü alacağını belirtir. Mâverdi “*Bu tür bölgelerde İslam hukukunun zimmet ehli ve müslümanlarla ilgili kısmı değil, sadece antlaşma yapılan kimselerle ilgili kısmı uygulama alanı bulur.*” diyerek İslam hukukunun kısmen uygulama alanı bulabildiği dârülahd’in hem dârülharpten hem de dârülişlâmdan olan farkına işaret eder. Arazilerin mülkiyetinin gayrimüslimlerde kaldığı bu tür toprakların oraya müslümanların yerleşmesi durumunda “dârülişlâm”, oradaki müşriklerin de zimmet ehli olacağını ifade eden Mâverdi; İslam hukukunun ancak bu tür topraklarda bir bütün olarak uygulama alanı bulabileceğine işaret ederek nüfus unsurunun bir yeri dârülişlâm yapma hususundaki etkisine dikkat çeker. İslam devletinin siyasi ve askeri açıdan üstün olduğu bu tür bölgelere müslümanların yerleşmeleriyle İslam hukukunun uygulanmaya başlaması arasında Mâverdi’nin bir zorunluluk ilişkisi gördüğü anlaşılmaktadır.⁵²

Hanbeliler’den Ebu Ya’lâ el-Ferrâ da (v. 458-1066) Mâverdi’ye benzer şekilde, bir miktar haraç karşılığında gayrimüslimlerin elinde bırakılan bölgelerin mülkiyetinin müslümanlara intikali üzerinde antlaşma sağlandığı takdirde ülkenin dârülişlâm olacağını, gayrimüslimlerden sadece haraç alınması ve toprakların mülkiyet hakkının gayrimüslimlerde kalması üzerine antlaşma yapılması halinde ise ülkenin dârülahd olacağını belirtir.⁵³

İbn Kayyim (v. 1350-751) ise gayrimüslimleri düşman (ehl-ü harb) ve anlaşmalı (ehl-ü ahd) olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, anlaşmalıları da “ehl-i zimmet”, “ehl-i hüdnê” ve “ehl-i emân” olarak üçe ayırır. Aslında zimmet, ahd ve sulh kelimelerinden her biri bu kesimleri ifade etmek için kullanılabilirse de, bu kavramlar ıstılahî bakımdan farklı anlamlar kazanmıştır. Ehl-i zimmet, cizye veren ve kendileri üzerinde Allah’ın ve Resûlünün hükmünün icra edilmesi üzerine müslümanlarla antlaşma yapan ve buna rıza gösteren gayrimüslimleri ifade eder. Zira onlar artık Allah’ın ve Resûlünün hükmünün uygulandığı bir ülkede, yani dârülişlâmda ikamet etmektedirler. Ehl-i hüdnê, ehl-i sulh ya da ehl-i ahd olarak ifade edilen gayrimüslimler ile yapılan antlaşmada ise onların “kendi ülkelerinde” buldukları ve zimmet ehli üzerinde uygulanan İslam ahkâmının onlara uygulanmayacağı müslümanlar tarafından kabul edilmekte, buna karşın onlar da müslümanlarla savaşmamayı taahhüt etmektedirler.⁵⁴

Dârülahd’in tam olarak ne ifade ettiği hususundaki belirsizliğin fukaha tarafından zaman içerisinde yapılan değişik ayrımlarla ve detaylı açıklamalarla giderilmeye çalışıldığı görülmektedir.

4. Kavramların Otantikliğı

Dârülişlâm, dârülahd, dârülküfr ya da dârülharp gibi kavramların ya da bunlar üzerinden yapılan bir taksim in Kur’ân ve hadislerde yer almadığı üzerinde genel bir fikir

52 Mâverdi, *Hâvi*, 14: 266-267; a.m.f., *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-vilâyâtü’d-dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbni Kuteybe, 1989/1409), 175-176.

53 Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakiy (Beirut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 2000/1421), 148-149.

54 İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli’z-zimme*, 2: 873-874.

birliği bulunmaktadır.⁵⁵ Dâr kelimesi, Kur'ân'da politik bir varlıktan ziyade ahirete işaret etmektedir.⁵⁶ Konunun uzmanlarından Özel, bunların arasından sadece "dârülharp" tabirinin, yalnız Hanefîlerin delil kabul ettiği bilinen hadis kitaplarında ve diğer mezheplerce kabul görmeyen bazı hadislerde geçtiğini belirtir.⁵⁷ Bununla birlikte, Kur'ân'da da diğer ilk dönem kaynaklarında da hukukî tartışmalarda kullanılan bu tabirlerin manaları ve birbirleriyle ilişkileri hakkında açık ifadelerin bulunmadığı rahatlıkla ifade edilebilir.⁵⁸

Zuhaylî, müslümanlarla gayrimüslimler arasında fıkıhî ictehad devrine kadar olan dönemde devamlılık gösteren ve uluslararası ilişkilere bariz bir karakter olarak hâkim olan savaş halinin, dünyanın iki ya da üç kısma taksim edilmesi fikrini doğurduğunu ve bu taksim, müslümanlarla gayrimüslimler arasında vâki olan ilişkilerin ve vâkânın bir tasvirinden ibaret olduğunu belirtir. Zuhaylî'ye göre savaşlar sebebiyle sonradan ortaya çıkan ve hukukî olmayan bu taksim, sebeplerin sona ermesiyle işlevini yitirecek tarzda bağlamsal bir taksimdir. Ona göre yapılan bu taksim gerekçelerinden birisi de, hayat bulmaya başladığı ilk dönemlerde İslâmî oluşumların varlığını korumak için müslümanların güçlerini birleştirmeye ve bu gücü de ortak bir hâricî düşmana yönlendirmeye olan ihtiyaçtır.⁵⁹

Yapılan şeyin, siyasî gerçeklerin farkındalığını da yansıtır şekilde bir "onlara karşı biz" anlayışı ve psikolojisi oluşturmanın yanında, müslümanlara ait topraklarla gayrimüslimlere ait toprakları birbirinden ayırma ve İslam devletinin yetki sınırlarını belirleme meselesi olduğu da ifade edilmektedir.⁶⁰

Dolayısıyla dârülharp ve dârülslâm kavramlarının, daha çok dünya tarihinin fetih, işgal, istila ve geri alma vakıalarıyla şekillendiği büyük bir askerî-empyrist anlaşmazlık ve mücadele döneminde işlendiği ifade edilebilir.⁶¹ İslâm'ın öğretileri, doğru anlaşıldığında ve uygulandığında, bütün zamanlar ve bütün mekânlar ya da başka bir ifadeyle âlemler (*el-âlemîn*) için geçerlidir. Bununla birlikte, İslâm'ın ilk çağlarının kendine özgü bir jeopolitik gerçekliği olduğunun da bilinmesi gerekir. İşte âlimler, kendi dönemlerinin jeopolitik gerçekliği konusunda net bir görüş sahibi olmak için dârülslâm, dârülharp ve bunlara bağlı olarak da dârülahd şeklindeki üç entiteyi tanımak durumunda kalmışlardır. İslâm'ın ilk üç asrındaki coğrafi bölünmeler, dinî ya da millî aidiyet üzerine oturan güç dengeleri ile yapılan ittifaklar ve bu güçlerin oluşturduğu etki, İslâm âlimlerini kendi yaşadıkları ve etraflarında bulunan bölgeleri tanımlamaya ve sınıflandırmaya yöneltmiştir.⁶²

Konuyu tarihsel gelişimi bakımından analiz eden Saeed, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra fetihlerin başlaması sebebiyle, ilk dönem İslam tarihinde müslümanların dünyaya *dârülslâm* ve *dârülharp* kavramlarıyla baktıklarını belirtir. Raşit halifeler (632-

55 Bkz. Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 135, 192; a.mlf., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 114-115; Özel, Ülke, 75; Khaled Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation", *The Journal of Religious Ethics* 22, sy. 1 (1994): 130; Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 160, 169; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

56 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 130. Dârü'l-âhira, dârü's-selâm, dârü'l-fâsikîn, dârü'l-bevâr, dârü'l-mukâme, dârü'l-huld gibi kavramlar, Kur'ân'da geçen terkiplerden bazılarıdır. Bkz. el-Enâm 6/32, 127; el-A'râf 7/145; Yûnus 10/25; İbrahim 14/28; en-Nahl 16/30; el-Mü'min 40/39.

57 Özel, Ülke, 75.

58 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 141.

59 Zuhaylî, *Âsârü'l-harb*, 135, 192, 194; a.mlf., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 114-115; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 96-97.

60 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 141.

61 Wasif Shadid ve Sjoerd Van Koningsveld, "Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists", *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States* içinde (Kampen The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996), 86.

62 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 160, 162, 169.

60), Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-850) döneminde İslam devleti (halifelik) siyasî ve askerî açıdan güçlüdür ve müslümanların idaresindeki bölgeler kolayca belirlenebilmiştir. Saeed, 9. yüzyılın ortalarına kadar siyasî otoritenin halifenin makamında toplanmış olmasının, *dârülharp* karşısında birleşik bir *dârülslâmı* anlamlı kıldığını belirtir. Ancak ilk dönemin güçlü Abbâsî halifelerinden sonra, 9. yüzyılın sonlarından itibaren birtakım müslüman bölgelerin birbirleriyle toprak ve güç mücadelesine girişmesiyle birlikte, birleşik *dârülslâm* parçalanmaya başlamıştı. İspanya'daki Emevîler daha erken bir dönemde, henüz 756 yılında kendi emirliklerini kurmuş, zamanla başka müslüman emirlikler ve halifelikler ortaya çıkmış, bunlardan bazıları gayrimüslim güçlerle -örneğin İber yarımadasında hristiyanlarla veya Orta ve Batı Asya'da Moğollarla- ittifak yapmışlardır. Sonuçta *dârülslâm* ve *dârülslâmın sınırları* bulanıklaşmaya ve 11. yüzyıldan itibaren bir "İslam ülkesi" fikri de artık anlamını yitirmeye başlamıştır.⁶³

Bunun yanında, içerikleri tam olarak belirlenmeden, tartışılmadan, sanki tarifleri apaçıkmiş gibi ve içinde bulunulan zaman, mekân ve koşulların etkisi altında kullanılmaları, bu kavramların tanımları ile meşgul olan kimselerin de farklı görüşler ortaya koymasına sebep olmuştur.⁶⁴ Yapılan her bir tanımda siyasî hâkimiyet, hukukî hâkimiyet, nüfus ya da güvenlik gibi farklı bir noktanın öne çıkarılmış olması da aslında müslümanların içerisinde buldukları şartların, ihtiyaçların ve gözettikleri maslahatların yapılan tanım ve izahlarda etkili olduğunu göstermektedir.

Nitekim bu görüş farklılığı, bizzat İslam ülkesinin farklı açılardan ayrımlara tâbi kılması hususunda da göze çarpmaktadır. Abou El Fadl, bazı hukukçuların, özellikle de Şii ve Mu'tezili olanların, "şekli İslam ülkesi" ile "gerçek iman ülkesi" (dârü'l-imân) ve "gerçek adalet ülkesi"ni (dârü'l-adl) birbirinden ayırdığını; bazılarının, (sadece) şekilsel olarak İslam ülkesi olan ülkelerden "dârü'l-fisk" ve "dârü'n-nifâk" olarak bahsettiklerini; diğer bazılarının ise ne gerçek İslam'ın ne de onun zıttının hâkim olabildiği ülkelerden "dârü'l-vakf" ve "dârü'l-ihtilât" olarak söz ettiklerini belirterek konuyla ilgili bu görüş farklılıklarını özetler. Bu tür bir belirsizliğe belli ölçüde bir cevap olarak, âlimlerin hicret vecibesini "*herhangi bir şekilsel ülke tasnifini dikkate almaksızın* dinin eksiksiz bir şekilde yaşanabileceği bir yere gitme yükümlülüğü" olarak gördüklerini belirten Abou El Fadl'a göre, aslında bu farklılıklar -Ortaçağ'da ülke sınırlarının belirsiz oluşu gibi- düzgün coğrafi bir ayırım yapma imkânıyla alakalı daha yaygın bir belirsizlikle ilgilidir. Bu belirsizlikler -ve müslümanların siyasî ve toplumsal olarak zamanla parçalanmaları- yapılan ülke taksimlerini en azından belli düzeyde de olsa göreceli hale getirmiş, bunun sonucunda da İslam tarihi boyunca çok sayıda müslüman -pek çok fakihin görüşünün aksine- gayrimüslimler tarafından kontrol edilen bölgelerde yaşamaya devam etmeyi tercih edebilmiştir.⁶⁵

5. Terminolojinin Güncel Değeri

Bir kavramı tanımlamak ve açıklamak teorik ve daha kolay bir iş olsa da, bu işi yapan kimsenin zihninde canlanan gerçeklik ya da gerçeklikler onu yaptığı tanım ve açıklamalarla çelişirmiş gibi görünen ve aslında farklı bir bağlamı yansıtan yeni tanımlar, yeni izahlar yapmaya ve istisna cümleleri kurmaya yöneltir. Klasik dönemde yapılmış herhangi bir *dârülslâm* ya da *dârülharp* tarifini günümüzde teorik olarak hukuk düşüncemize

63 Abdullah Saeed, "Muslims under non-Muslim Rule", *Islamic Legitimacy in a Plural Asia* içinde, ed. Anthony Reid ve Michael Gilsean (New York: Routledge, 2007), 16.

64 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 142.

65 Bkz. Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", 142.

temel kabul etmek kolaydır. Buna karşın günümüzde “İslam ülkeleri” olarak tabir edilen ülkelerde yaşanan evrensel insan hakları ihlallerini ya da “gâvur ülkesi” olarak tabir edilen ülkelerde müslümanların sahip oldukları hak ve özgürlükleri hatırladığımızda veya buna benzer başka karşılaştırmalar yaptığımızda, daha önce zihnimizde kurmuş olduğumuz bu dengelerin değiştiğini ve hatta alt-üst olduğunu görebiliriz. Bu sebepten dolayı, klasik dönemde yapılmış olan bu taksim ya da tariflerin, modern dünya için ne kadar uygun ve geçerli olduğu hususunda çağdaş düşünürlerin farklı tavırlar belirlediğini görmekteyiz:

Bazıları, dünyayı dârülslâm ve dârülharp olarak gören eski ayrımı savunarak bu anlamda geleneğe sahip çıkarken; diğer bazıları, bu eski dikotomiden -yani dünyanın sadece dârülslâm ve dârülharp olarak ikili bir taksime tâbi tutulmasından- söz etmeyerek dünyadaki bütün müslümanların uluslararası ve evrensel birliğine gönderme yapıp ümmet kavramını ileri sürmekte ve *idealist* veya ütopyik olarak değerlendirilebilecek bir bakış açısı sergilemektedirler. Üçüncü bir bakış açısı, günümüzde dünyanın ulus devletlere bölünmüş olmasını hareket noktası olarak alıp klasik dikotomiyi dolaylı olarak reddederek meseleye *pragmatik* olarak yaklaşır. Ebu Zehre, Kardâvi ve Vehbe Zuhayli gibi pek çok çağdaş İslam hukukçusu tarafından savunulduğunu ve paylaşıldığını ifade edebileceğimiz bu bakış açısına göre, müslüman devletlerle paktlar ve antlaşmalar yapmış olan ya da Birleşmiş Milletler gibi müslüman devletlerin üyesi olduğu kuruluşlara üye olan günümüz gayrimüslim ülkeleri artık dârülharp (in bir parçası) değil dârülahd olarak kabul edilmelidir. *Son olarak*, modern çağın hâkim şartları ışığında İslâmî geleneği yeniden yorumlamayı hedefleyen tutum bulunmaktadır. Bu tutum hâlihazırdaki “dârülslâm” ve “dârülharp” veya “dârülküfr” gibi kavramlara dayalı klasik ayrımın geçerliliğini açıkça reddederek onun yerine başka bir terminoloji yerleştirmeye çalışmaktadır. Ancak bu görüşü savunanlar arasında yeni terminoloji üzerinde şimdiye kadar tam bir fikir birliğine ulaşılmış değildir.⁶⁶

Klasik terminolojiyi –açıkça- reddetmeyenlerin bu terimleri yeniden tanımlama ve/veya yorumlama çabası içerisine girdikleri görülebilmektedir. Dârülslâm, dârülharp ya da dârülahd gibi herhangi bir kavramın tanımlanmasına yönelik modern dönemdeki çabaların, aslında tarih boyunca yapılmış olan tanımlardan birinin tercih edilmesi veya bu tanımların mezcedilmesi anlamına gelebileceğini zihinlerden uzak tutmamak gerekir. Bütün tanımlardan bir parça alarak efradını câmi ağıyarını mâni bir tanım yapma iddiası, aslında parçaların birleştirildiğinde birbiriyle tamamen uyumlu ve anlamlı bir bütün haline geleceği ön kabulüne dayanır. Halbuki daha önce de ifade ettiğimiz üzere, yapılan tanımların, yapıldıkları dönemin siyasî, sosyal, ekonomik şartlarının ya da ihtiyaçların ve gözetilen maslahatların etkisinde kalmış olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla farklı dönemlere ve şartlara ait tanımlamaların birbiriyle uyum göstermesi her zaman mümkün değildir.

Şimdi ilk olarak probleme klasik terminolojiye bağlı kalmak suretiyle yaklaşan Vehbe Zuhayli, Ahmet Özel, Ahmet Yaman, John Kelsay ve Abdullah Saeed gibi bilginlerin görüşlerine; daha sonra ise klasik terminolojiyi günümüz dünyasını ifade etme açısından yetersiz görerek yeni birtakım kavramlar öneren Faysal Mevlevî ve Tarık Ramazan gibi bilginlerin görüşlerine yer verelim:

5.1. Vehbe Zuhayli

Zuhayli, ilk önce “İslam ahkâmının ve şeaîrinin hâkim olduğu ve müslümanların kendi üstünlük ve kuvvetleriyle güven içerisinde yaşadığı ülkeler dârülslâmdır. İslam

66 Bkz. Shadid ve Van Koningsveld, “Loyalty to a non-Muslim Government”, 86, 98; Ebu Zehre, *el-Alâkâtü’l-devliyye*, 60; Zuhayli, *el-Alâkâtü’l-devliyye*, 108-109; Yusuf Kardâvi, “هل بلاد الغرب دار عهد ودعوة أم دار حرب”, erişim 23 Mayıs 2014, <http://www.qaradawi.net/>.

egemenliğinin sınırları dışında kaldığı için İslam'ın dinî ve siyasî ahkâmının tatbik edilmediği ülkeler ise dârülharptir, dârülharpte otorite gayrimüslimlere aittir.” dedikten sonra, İslâm ahkâmı ile şeaîri arasındaki ilişkiyi ve farkı izah etmeksizin şeaîr temelli bir tanımlama yapma yolunu seçer. Zuhaylî, İslam'ın şiarlarını “Cuma namazı, cemaatle namaz ve bayram namazları gibi” ifadesiyle sınırları belirsiz bir şekilde örneklendirdikten sonra, bu şiarların tamamının ya da çoğunun tatbikinin kesintiye uğradığı ve müslümanların hâkimiyetinin ortadan kalktığı ülkelerin dârülharp olduğunu, bu şiarların tamamının ya da çoğunun uygulanma alanı bulunduğu ülkelerin ise hükümdarları kâfir bile olsalar dârülslâm sayıldıklarını ifade eder.⁶⁷ Genelde sembol olarak tercüme edilen “şîâr” kelimesi, ahkâm kelimesine göre çok daha dar bir alanın sınırlarını çizmektedir. Ayrıca bu sembollerin neler olduğu ile ilgili olarak İslam hukuk literatüründe bir fikir birliğinin bulunmaması ve “gibi” ifadesiyle örneklerin geçiştirilmesi, konuyu daha da belirsiz ve esnek kılmaktadır. Ayrıca dârülslâmı müslümanların güvenliğinin kendileri tarafından sağlandığı bir yer olarak tavsif ettikten sonra, İslam'ın şiarlarının “tamamının ya da çoğunun” ikame edilebildiği yerlerin, “hükümdarları kâfir bile olsa” dârülslâm olduğunu söylemek tutarlı değildir. Zira hükümdarın kâfir olması, müslümanların güvenliğinin kendileri tarafından sağlanmadığı anlamına gelebileceği gibi; İslam'ın şiarlarının tamamının ya da çoğunun gayrimüslim bir hükümdarın egemenliği altında nasıl ikame edilebileceği de merak konusudur.

5.2. Ahmet Özel

Özel ise “Dârülslâmda devletin siyasî, iktisadî, idari ve hukukî nizamı İslâmî esaslara göredir. Teşrî (yasama), icrâ (yürütme) ve kazâ (yargı) yetkileri müslüman otoritenin elindedir. Dârülharpte ise bu nizam ve yetkiler ya tümüyle yoktur veya bir dereceye kadar eksilir. Bunun sınırı da hukukçular arasındaki görüş ayrılıklarına bağlı olarak farklılık arz eder.” diyerek dârülslâm için yaptığı ideal tanımlamadan sonra, dârülharp için serdettiği cümlede “ya-veya” ve “bir dereceye kadar” gibi bazı ifadeler kullanarak idealden realiteye dönmek zorunda kalır ve aslında gerçeğin ideal olmadığını gösterir. Bu yüzden dârülslâm “Müslümanların hâkimiyeti altında olan ve İslam hukukunun tatbik ve icra edildiği ülke” olarak tarif edilerek bir taraftan temel bir ölçü verilir; diğer taraftan ise “bundan ayrı olarak, idaresi gayrimüslimlerin elinde bulunan, fakat İslam devletinin hâkimiyet sahasına dâhil 'bağlı ülkeler'le, başlangıçta dârülslâm iken daha sonra İslam dışı bir devlet ve idarenin istila ve hâkimiyeti altına giren, ancak İslâmî hâkimiyetin izlerinin tamamen ortadan kalkmaması sebebiyle eski hükmün devam ettiği ülkeler de dârülslâm sayılmaktadır.” denilerek bu temel ölçüye uymayan ülkeler dârülslâma dâhil edilir.⁶⁸

Özel, müslüman ülkelerde mevcut İslam dışı devlet düzenine karşı bazı eylemlere giriştikleri için cezalandırılan bazı kimselerin Ebu Hanife'nin “eman” şartına atıfta bulunarak yaşadıkları bu ülkeleri dârülharp olarak nitelendirmelerini hatalı bulur. Zira can ve mal güvenliğinin kalmaması çoğu zaman söz konusu olmayıp, mesele sadece kanunlara muhalefet edenlerin cezalandırılmasından ibarettir. Burada “müslüman olan ve olmayan, rejim muhalifi ve taftarı, devletin ideolojisini benimseyen ve benimsemeyen arasında fark gözetilmemekte, devleti ve rejimi yıkmak isteyen herkese belirli ceza hükümleri uygulanmaktadır.”⁶⁹

67 Bkz. Zuhaylî, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 104-106.

68 Bkz. Özel, Ülke, 80-84.

69 Ahmet Özel, “Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2012): 48-49.

Bugün bazı dinî hareket ve cemaat mensuplarının yaptıkları silahlı mücadeleye meşruiyet kazandırmak ve zemin hazırlamak için “dârülharp” kavramını istismar etmesi ve yetki sahibi olmamalarına rağmen yaşadıkları müslüman ülkeleri dârülharp ilan etmeleri Özel tarafından “büyük bir günah” olarak nitelendirilir.⁷⁰

Bu kavramların keyfi bir şekilde kullanılması günümüzde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Özel bu noktada yaşanan büyük çelişkilere haklı olarak dikkat çeker:

Bazı dönemlerde bir kısım müslümanların bankalardan faiz almaya, kimilerinin de kamu mallarını tahribe veya gayrimeşru şekilde kullanmaya kapı araladığı için bulunduğu ülkeyi rahatlıkla dârülharp ilan ettiği görüldü. Bunların bir kısmı Ebu Hanife dışındaki âlimlerin görüşlerinden hareketle ülkesini dârülharp sayarken faize Ebû Hanife'nin görüşüne dayanarak cevaz verdi. Halbuki ülke Ebu Hanife'ye göre dârülharp olmadığından onun görüşlerinden hareketle de orada faiz caiz sayılamazdı. Diğerlerinin görüşünden hareketle ülke dârülharp saydığı anda ise faiz yine meşru olamazdı; zira bunlara göre faiz dârülişlâmda olduğu gibi dârülharpte de caiz değildi. Başka bir kesim ülkeyi dârülharp saydıklarından kamu mallarına istedikleri zararı verebileceklerini, gerektiğinde bunları tahrip edebileceklerini sanıyordu. Oysa fikhî hükümlere göre, ülke dârülharp olsa bile kendilerini savunabilecekleri müstakil silahlı bir güç ve karargâha (menea) sahip olmadıklarına göre ülkede kendilerine verilen emanla yaşıyorlar demektir. Bu durumda da o ülkedeki hiç kimenin canına ve malına, hele kamu malına dokunmaları caiz değildi.⁷¹

Özelle göre klasik ülke terminolojisinin bazı tarihsel ve bağlamsal yönlerinin bulunduğunu unutmamak gerekir. Dârülharp-dârülişlâm ayrımının işlev ve öneminin siyasi ve hukuki açıdan olduğu gibi dinî bazı konularda da büyük ölçüde değiştiğini ifade eden Özelle göre, ülkeleri isimlendirmede hâlâ bu kavramların kullanılmasının ne derece isabetli olduğu tartışmalı bir hale gelmiştir. Mevcut realite bu kavramları yeniden gözden geçirmeyi, pratik değer taşıyan yeni adlandırmalar ve tanımlamaları yapmayı gerekli kılmaktadır.⁷²

5.3. Ahmet Yaman

Klasik ülke taksiminin ictihadî ve tarihsel olduğunu ve uluslararası ilişkilerin çeşitlendiğini ifade eden Yaman, bugün itibarıyla böyle bir sınıflandırma yapmanın çok kolay gözükmediğini belirtir. İslâm'ın tatbik edilmesinin ölçüsünün ne olduğu hususundaki belirsizlik, İslâm'ın bir bütün olarak tatbik edilmediği ülkelerin durumunun belirsizliği ya da müslümanların dinlerinin gereklerini hürriyet içinde yerine getirebildikleri gayrimüslim ülkelerin varlığı bu zorluğu meydana getiren sebeplerdendir.⁷³

Buna rağmen Yaman klasik kavramlara bağlı kalarak kendi yaptığı yeni taksim hem daha hukukî hem de daha anlaşılır olacağı kanaatindedir. Bununla birlikte çağdaş uluslararası camiayı “İslam devletleri” ve “gayrimüslim devletler” olarak ikiye ayıran Yaman, bir kısım devletleri “İslam”a, diğer bir kısmını ise “gayrimüslimlere” izâfe etmek suretiyle klasik literatürde görülen karmaşıklığı ve belirsizliği devam ettirir.⁷⁴ Zira bir ülkeyi dine izâfe etmek ile o dinin mensuplarına izâfe etmek birbirinden farklı şeyler olsa gerekir.

Aynı belirsizlik, Yaman'ın dârülişlâm tariflerinde de devam eder. Yaman bir taraftan

70 Özel, “Ülke”, 50.

71 Özel, “Ülke”, 50-51.

72 Özel, “Ülke”, 51-52.

73 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

74 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

“Tarihten getirdiği İslam kültür, medeniyet ve kimliğini devam ettiren ve şu veya bu şekilde devlet fonksiyonları müslümanların elinde bulunan yer dârülişlâmdır” diyerek dârülişlâmın tarifine kültür, medeniyet ve kimlik gibi farklı mefhumları dâhil etmekte ve “müslümanların iktidarı”na vurgu yapmakta; diğer taraftan “Buna İslâmî geçmişi bulunmayan fakat çoğunluk olarak müslümanların yaşadığı ve kendi geleceklarini belirleyebildikleri yer de dâhildir” diyerek İslam kültür, medeniyet ve kimliği ile müslümanların iktidarına yaptığı vurgudan vazgeçerek “çoğunluk olma” ve “kendi geleceğini belirleyebilme” gibi yine sınırları belirsiz mefhumlara geçiş yapmaktadır.⁷⁵

Yaman'ın tariflerindeki belirsizlik, gayrimüslim devletler için yaptığı taksimde de kendini gösterir. Yaman'ın kriteri “gayrimüslim devletlerin İslam'a ve müslümanlara olan yaklaşımı”dır. İslam ve müslümanlar belki de tarihin çok ama çok küçük bir bölümünde özleştirilebilir olsa da, günümüz dünyasında müslümanların İslam'ı temsil ettiğini söylemek oldukça zordur. Bu açıdan gayrimüslim devletlerin İslam'a mı yoksa müslümanlara mı olan yaklaşımının ölçü alınacağı belirlenmesi daha doğru olacaktır. Yaman'a göre “Dârülişlâm ile ve müslümanlarla ilişkileri dostane olanlar dârüssulh; hasmane olanlar dârülharb; tarafsızlık ilkesine oturanlar dârülhiyâd; hiç ilişkisi olmayanlar dârülküfr ismini alacak ve her biri yine İslam devletler hukukunca belirlenecek hukuk rejimlerine muhatap olacaktır”.⁷⁶

Yaman'ın yaptığı bu ayırım güzel ve ince bir ayırım olmakla birlikte problemsiz değildir. “Dâr” kelimesiyle bir ülkenin sadece devletinin mi yoksa devletiyle birlikte halkının da mı kastedildiği belirlenmelidir. Örneğin dikta rejimleri ya da yönetimin darbecilerin elinde olduğu devletler halklarını temsil etmeyebilir. Günümüzde askerliği artık “vatani görev” olarak algılamayan, devletin ilan etmiş olduğu savaşların meşrû olmadığını “sivil itaatsizlik” ya da yazılı ve görsel basın yoluyla ilan eden, bu uğurda hapse girmeyi bile göze alabilen insanların sayısı giderek artmaktadır. Hatta bazı devletlerin tamamen profesyonel askerlik sistemine geçtiği de bilinmektedir. Profesyonel askerlik sistemine geçmiş bir devletin, halkın fikrini almaksızın ilan ettiği ve paralı askerler yoluyla yürüttüğü bir savaş sebebiyle o ülkeyi “dârülharb”, halkını da “harbi” yani düşman ilan etmek mümkün müdür? Böyle bir halkı İslam devletler hukukunca belirlenecek hangi hukuk rejimine tâbi tutmak gerekir? Demokratik sistemler de yönetim ve dış siyaseti belirleme hakkını belli oranda oy alan partiye ve dolayısıyla göreceli olarak da bu partiye oy veren toplum kesimlerine vermesi dolayısıyla temsil açısından problemsiz sistemler değildir. Demokratik sistemlerde bazen halkın iradesi siyasete yansımamakta, hatta hükümetler halkın iradesine rağmen bazı icraatlarda bulunabilmektedirler.

5.4. Kelsay ve Saeed

Kelsay'ın yaptığı ve Saeed'in benimsediği dârülişlâm ve dârülharb tarifleri, devlet düzeni üzerinde yaptığı vurgu bakımından daha net bir görüntü vermektedir. İslam ülkesine işaret eden dârülişlâm kavramı, İslâm'ın “devlet dini” olarak benimsendiği coğrafi bir birimi akla getirmektedir. Dolayısıyla dârülişlâm olarak nitelendirilebilecek bir bölgenin meşruiyet belirtileri arasında, öz kimliği İslam olan bir yöneticinin ya da yönetici sınıfının varlığı, özellikle de “siyasî ve dinî elitler arasında danışmayı mümkün kılan bazı kurumsal mekanizmaların bulunması” yer almaktadır.⁷⁷ Dârülharb (dârülküfr anlamında) ise müs-

75 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110.

76 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 110-111.

77 John Kelsay, “Dar al-Harb”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin ve A. I. Tayob

lumanlar tarafından idare edilmeyen, İslam'ın resmî din olmadığı ve yine “*siyasî ve askerî liderlerin İslam dini uzmanlarına danışabileceği herhangi bir mekanizmanın bulunmadığı*” coğrafi birimleri ifade etmektedir.⁷⁸

5.5. Gayrimüslim Ülkeleri Dârüislâm Olarak Gören Yaklaşımlar

Dârüislâm ve dârülharp gibi kavramları klasik literatürdeki bazı görüşlere bağlı olarak günümüz dünyasına uyarlayan bazı çağdaş müslümanların, bugün itibarıyla bazı Batı ülkelerinin birer dârüislâm olduklarını savundukları bile görülür. Örneğin Faslı âlim Abdülaziz İbnü's-Siddik, müslümanların özgürlüklerini ve başlıca ibadetlerini yerine getirebilmelerini, müslümanlar tarafından kurulan cami, enstitü, okul gibi birçok kurumu, İslam'a davet çalışmalarını, Avrupalılar'ın ve Amerikalılar'ın müslüman oluşlarını dikkate alarak bu ülkelerin bir İslam ülkesi olduğu kanaatine ulaşır. 1989'da Union of Islamic Organisations in France (UOIF) kongresinde Fransa'nın *dârüislâm* olduğunu deklare eden Raşid Gannuşi de bu görüşü savunmuş, hakeza önceden Fransa'nın dârülahdin bir parçası olduğu görüşünde olan UOIF'un lider kadrosu da sonradan bu görüşü kabul etmiş, müslüman ölümlerin Fransada mezarlıkların kendilerine tahsis edilmiş özel bölümlerinde defnedilebilmesinden dolayı Fransa'nın bir *dârüislâm* olduğunu duyuran CORIF de (Committee for the Reflexion about Islam in France) bu görüşü desteklemiştir.⁷⁹

Müslüman azınlıklar üzerine araştırmaları bulunan Kettani de, müslüman bir ülkeyle gayrimüslim bir ülke arasındaki ayırıcı çizginin artık büyük oranda belirsizleştiğini ve bu yüzden gayrimüslim bir toplumdaki müslümanların, dinlerini pek çok müslüman ülkeden daha iyi yaşayabildiklerini pek çok kez tecrübe ettiğini belirtir. Ona göre bu, müslümanlara ciddi bir ikilem sunan, dikkat ve araştırmayı hak eden yeni bir durumdur.⁸⁰

Gerçekte klasik dönem âlimlerinin arasındaki bu ihtilafa terettüp eden semere de budur. İslam ahkâmının icrasını temel alan âlimlere göre bugün gayrimüslim ülkeler bir tarafta İslam şeriatını vatandaşlarına tatbik etmeyen müslümanlara ait devletler bile dârüislâm değildir. Sadece Ebu Hanîfe'nin ve bir kısım Şafiîlerin başını çektiği bakış açısına göre ise bugünkü müslüman devletlere dârüislâm isminin verilmesi mümkün olabilecektir.⁸¹

Bu şekilde klasik kavramlara bağlı kalınarak günümüz dünyası hakkında net bir bakış açısına sahip olunamaması Faysal Mevlevî ve Tarık Ramazan gibi mütefekkirleri yeni açılımlar yapmaya itmıştır:

5.6. Faysal Mevlevî

Faysal Mevlevî'ye göre, bu taksimin günümüz dünyasında tatbik edilmesine yönelik bir çaba, pek çok problemi de beraberinde getirecektir. Mevlevî pek çok klasik kaynakta zikredilen “İslam egemenliği”, “İslam ahkâmının tenfizi” ya da “İslam'ın şiarlarının ikamesi”nde ölçünün ne olacağı sorusuyla sözlerine başlar: İslam ahkâmının tamamının, mükemmel bir şekilde uygulanması şart koşulursa “müslümanların ülkeleri”nin çoğu artık bir dârüislâm olarak kabul edilemez. Sadece ahvâl-i şahsiyye hükümlerinin uygulanması

(New York: Macmillan Reference USA, 2004), 169; Saeed, “Muslims under non-Muslim Rule”, 15.

78 Kelsay, “Dar al-Islam”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin and A. I. Tayob (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 170; Saeed, “Muslims under non-Muslim Rule”, 15.

79 Shadid ve Van Koningsveld'den naklen, “Loyalty to a non-Muslim Government”, 97-98.

80 M. Ali Kettani, “Muslims in non-Muslim societies: challenges and opportunities”, *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 11, sy. 2 (1990): 226.

81 Süleyman Muhammed Tubulyak, *el-Ahkâmü's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beirut: Dârü'n-Nefâis & Dârü'l-Beyârik, 1997), 19.

kriter olarak kullanıldığında ise bu durum Türkiye gibi bazı kadim İslam ülkelerinin İslam ülkesi olmaktan çıkması anlamına gelir. İslâm'ın namaz, oruç, hac ve zekât gibi şiarlarının özgür bir şekilde ikâme edilmesinin yeterli görülmesi, müslüman ülkelerin çoğunun dârülişlâm olduğunun kabulü anlamına gelir; ancak kriter bu olduğu takdirde, müslümanların güven içerisinde yaşadıkları ve şiarlarını bazı "müslüman ülkeler"den daha özgür bir şekilde ikame edebildikleri gayrimüslim ülkelerin çoğu hakkında nasıl bir hüküm verilecektir? Mevlevî'ye göre bu tür ülkelerin dârülişlâm addedilmesi mümkün değildir; ancak bu tür ülkelerle, İslam ahkâmının tatbik edilmediği ve sadece İslam'ın bazı şiarlarının ikamesine izin verildiği müslüman ülkeler arasında herhangi bir fark bulunmadığı da bir gerçektir.⁸²

Mevlevî, herhangi bir ülkenin sırf halkı kâfir ya da İslam ahkâmı tatbik edilmiyor diye dârülharp sayılmayacağını belirterek İmam Şâfi'nin tasarladığı "dârülahd" in de seçenekler arasında yer aldığını belirtir. Zira kâfirlerin cizye vermemek ve İslam devletine de boyun eğmemek koşuluyla müslümanlarla bir antlaşma yapmış olması da mümkündür. Dârülahd olarak tabir edilen bu tür ülkeler, İslam ahkâmı uygulanmadığı ve halkı kâfir olduğu halde dârülharp sayılmamaktadır.⁸³

Mevcut uluslararası anlaşmalar göz önünde tutulduğunda, dünya üzerindeki pek çok devletin, dârülahd sayılması mümkün görünse bile; bu noktada bazı soru işaretlerinin oluştuğu da bir gerçektir. Mevlevî, bugün Birleşmiş Milletler Teşkilatı aracılığıyla bütün dünya devletleri arasında yürürlükte olan ve müslüman hükümetlerin imzaladığı uluslararası antlaşmaların, gayrimüslim devletlerin müslümanlar açısından dârülahd sayılması için yeterli olup olmadığını bu soru işaretlerinden birisi olduğunu ifade eder. Mevlevî, "günümüz müslüman devletlerinin şer'î hükümleri tatbik etmiyor olması" nı gerekçe gösteren bazı kimselerin, bu devletlerin diğer devletlerle yaptığı antlaşmaların müslümanları bağlamadığı ve dolayısıyla bunların dârülahd olmadığı şeklinde bir görüşe sahip olduklarını zikreder.⁸⁴ Mevlevî haklı görmediği bu itiraza dört farklı açıdan cevap vermeye çalışır:

Mevlevî'nin değindiği ilk husus, doğru yoldan inhiraf ettiği bazı konular olsa bile müslüman bir hükümdarın yaptığı işlerin mâsiyet söz konusu olmadıkça müslümanları bağladığı ve bunun, üzerinde fikir birliği bulunan şer'î asıllardan birisi olduğudur. Gayrimüslim devletlerle, müslümanların maslahatıyla çatışmayan ve insanların barış içerisinde yaşamasını temin eden antlaşmalar yapılması meşrû olduğundan; bu tür antlaşmalar, doğru yoldan inhiraf eden bir devlet başkanı ya da hükümet tarafından yapılmış olsa bile bütün müslümanları bağlar.⁸⁵

Değinen ikinci husus, bugün gayrimüslim ülkelerde iş ya da eğitim için bulunan müslümanların, bu ülkelere yapılan bu antlaşmalar sayesinde girebilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla işimize gelen yerde bu antlaşmalardan istifade edip işimize gelmeyen yerde bu antlaşmaların muteber olmadığını savunmak, dine, ahlaka, mantığa terstir ve müslümanın hiçbir durumda yapması câiz olmayan ihanet mefhumunun şumulüne girer. Hukuka, ahlaka ve mantığa uygun olan, meşrû görüyorsak, bu antlaşmaların sağladığı haklardan istifade

82 Faysal Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye li'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn* (Beirut: Dâru'r-Reşâdî'l-İslâmiyye, 1987/1408), 99-100.

83 Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye*, 100-101.

84 Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye*, 101.

85 Mevlevî, *el-Üsüsüs-şer'iyye*, 101-102.

ettiğimiz gibi yüklediği sorumlulukları da yerine getirmemizdir; meşrû görmüyorsak, bu anlaşmaların sağladığı kolaylık ve haklardan faydalanmak câiz değildir.⁸⁶

Dikkat çekilen üçüncü husus, meşrû olduklarına inanmamamız sebebiyle ülkelerimize hükmeden rejimlerin yaptığı anlaşmaların müslüman fertler olarak bizi bağlamadığı iddiasını doğru kabul ettiğimiz bir durumla ilgilidir. Mevlevî, bu durumda, müslüman fertlerin de herhangi bir ülkenin dârülharp oluşuna karar veremeyeceğini, çünkü savaş kararının ancak bütün müslümanlar adına müslüman otoritenin verebileceği toplumsal bir karar olduğunu belirtir. Ona göre, bir ülke hakkında hüküm verme yetkisini, meşrû olmadıklarını ya da doğru yoldan saptıklarını iddia ettiğimiz yöneticilerden alıp teker teker bütün fertlere vermenin de hiçbir tutarlı tarafı yoktur.⁸⁷

Mevlevî'nin uluslararası anlaşmalara imza atan ya da Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlara üye olan gayrimüslim devletlerin dârülharp sayılmayacağına dair son argümanı, bizzat "savaş ilanı"nın da birtakım şer'î kurallarının olduğudur. Böyle bir ilan olmaksızın, bir müslümanın kendi kafasına göre diğer insanlara harp ehli gibi muamele etmesi câiz değildir.⁸⁸

Mevlevî'ye göre Şâfiî tarafından tasarlanmış terminoloji uyarınca herhangi bir gayrimüslim ülkenin, özellikle de Avrupa ve diğer Batı ülkelerinin, "dârülahd" olarak tabir edilen üçüncü kategoriye dâhil edilmesi gerekir; zira mevcut uluslararası anlaşmalar ağı göz önünde tutulduğunda ülkelerin çoğu ne dârülharp ne de dârülişlâm olarak görülebilir. Buna rağmen, Mevlevî'ye göre aslında bütün bu söylenenler, dârülişlâm, dârülahd ve dârülharp şeklindeki geleneksel tasnife bağlı kalmayı tercih ettiğimiz takdirde geçerlidir. Ancak Mevlevî'nin kendisinin de tercih ettiği üzere, bu taksimin günümüzün gerçekleriyle bağdaşmadığı görüşündersek, artık bir dârülahdden de söz etmememiz gerekir; çünkü dârülharpten söz etmek ancak harp ilanı ile mümkün olduğu gibi, dârülahdden söz etmek de ancak savaştan sonra bir barış anlaşması yapılması halinde mümkündür. Hâlbuki dünyanın pek çok ülkesi arasında ne bir harp ne de bir ahd gerçekleşmiştir. Mevlevî bu noktada müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde asıl olanın, savaş değil "davet" olduğunu belirterek "dâru'd-da've" şeklinde Hz. Peygamber ve ashâbının hicret öncesi Mekke'deki durumlarına atıf yapan yeni bir terim ortaya koymayı tercih eder. Mevlevî'ye göre bütün dünyanın bir *dâru'd-da've* olduğu söylenebilir. İslam'ın mesajının bazı insanlar tarafından kabul edilmesi ve İslam'ın hükmünün uygulandığında dârülişlâmdan bahsedilebileceğini ifade eden Mevlevî'ye göre, dünyanın geri kalanı "dâru'd-da've" olarak kalmaya devam eder.⁸⁹

5.7. Tarık Ramazan

Tarık Ramazan da günümüzde müslüman ülkeler hakkında hüküm vermenin hiç de kolay olmadığı görüşündedir. Nüfusun göz önünde bulundurulması, müslüman ülkelerin dârülişlâm olarak kabul edilmesini gerektirebilecekken; İslam'ın öğretilerini uygulamayan iktidarlar ya da baskılar ve dikta rejimleri göz önünde bulundurulduğunda, müslüman nüfusa bakarak bir ülkenin dârülişlâm sayılması mümkün olmayabilecektir. İktidarın

86 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 102.

87 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 102-103.

88 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 103.

89 Mevlevî, *el-Üsüsü's-şer'iyye*, 104-105.

ya da nüfusun kriter olarak kullanılmasının birbirinden çok farklı sonuçlar doğuracağı muhakkaktır.⁹⁰

Ramazan'a göre Hanefî mezhebinde bazı âlimler tarafından öne çıkarılan "ibadetleri özgürce yapabilmek ve güven içerisinde olma" parametresinin kullanılması, pek çok Batı ülkesinin dârüülislâm olarak kabul edilmesi, buna karşın pek çok müslüman ülkenin dârüülislâm olarak kabul edilmemesi gibi dengeleri altüst eden bir sonuçla karşılaşmamıza sebep olabilir. Ramazan da Faysal Mevlevî gibi dengeleri bu denli değiştirebilecek parametrelerin kullanılmasını makul karşılamaz; zira bunun dışındaki bütün parametreler, Batı ülkelerinin bir dârüülislâm olmadığını göstermektedir.⁹¹

Ramazan'a göre konuyla ilgili tartışmaların ve anlaşmazlıkların sebebi, bir dönemde ortaya çıkan birtakım kavramların, işlevselliklerini ve geçerliliklerini nisbeten ya da tamamen yitirdikleri sonraki dönemlerde bile hukukî düşüncenin temelini teşkil etmesidir. Özellikle de içinde bulunduğumuz zaman ile bu kavramların fakihler tarafından tasarlandığı zaman arasında yaklaşık on asır gibi çok uzun süre bulunması, bu tartışmaların ve anlaşmazlıkların niteliğini oldukça etkilemektedir. Bu kavramların, çok eski bir dönemin düşünce dünyasının şekillendirdiği haliyle bizim çağımızın gerçekliğine uygulanması Ramazan tarafından "metodolojik bir yanlış" olarak tavsif edilmektedir. Zira günümüzün halkları arasında sürekli bir etkileşimin, ekonomik ve siyasî güç alanlarında bir karmaşıklıklaşmanın, stratejik ittifaklarda ve bunların etki alanlarında ise bir farklılaşmanın olması, dünyaya artık dârüülislâm ve dârülharp şeklinde basit ve iki kutuplu bir bakış açısıyla bakmamızı imkânsız kılmaktadır.⁹²

Dârülâhd olarak tabir edilen üçüncü kavramın eklenmesi bile Ramazan'a göre aslında dünyaya dârüülislâm ve dârülharp olarak bakan iki kutuplu zihniyetten kurtulamadığımızı gösterir. Daha önce Mevlevî'nin tahlillerinde de gördüğümüz üzere, aslında dârülâhd düşüncesi, günümüz siyasî bağlamına uyarlanabilme kabiliyeti bakımından müslümanlar için pek çok açılım sunmaktadır. Dârülâhd kavramının bu açıdan ilgi çekici ve yararlı olduğunu söyleyen Ramazan, bu kavramın günümüz müslümanlarının durumu için neden uygun düşmediğini, iktidarların meşruiyetini ve birbirleriyle giriştikleri güç mücadelelerini de sorgulayarak şu ifadelerle açıklar:

"Dönemimizde bir uzlaşmaya varmış iki sanal entite (dârüülislâm ve dârülharp) görüşünü temel alan bu kavramın, bunları dikkate almadan kullanılması imkânsız görünmektedir. Bu entitelerin, gerçek ve tanımlanmış varlıkları yoktur; karmaşık siyasî etkiler ve iktidar için eşitsiz mücadeleler nedeniyle, anlaşmalar, bağımsız ve özgür iki ya da daha fazla hükümet arasındaki uzlaşmaların ifadesi değildirler."⁹³

Ramazan'a göre âlimler arasında meydana gelen tartışmalar, klasik referans kavramları ile vâkıa arasında gerçek bir "uçurum" olduğunu göstermektedir. Ramazan, bazı âlimlerin vâkıayı dikkate alarak kavramların içeriklerini uyarlamaya ve değiştirmeye çalıştıklarını; fıkıh geleneğine bağlı olan başka âlimlerin ise iki kutuplu dünya görüşünü benimseyerek gerçekliği kavramlar lehine sadeleştirmeye ve değiştirmeye çalıştıklarını belirtir. Her iki düşünce de hatalıdır. Bir taraf günümüze hiç de uygun olmayan kavramların "içeriğini" uyarlayarak sonuca ulaşabileceğini zannederken; diğer taraf ise yaşadıkları dünyanın gerçeklerini iyi bir şekilde kavramaktan âciz kalmıştır.⁹⁴

90 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 164-165.

91 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 165.

92 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 165.

93 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 166-167.

94 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 167.

Bir ülkenin niteliğini belirlemek için eskiden kendilerine kriter işlevi yüklenen dört öge –yani ülkede yaşayan halk, toprağın mülkiyeti, hükümetin niteliği ve ülkede uygulanan hukuk- Ramazan’a göre günümüz dünyasında bu işlevi yerine getirme kabiliyetini yitirmiştir. Uzun bir süredir sömürge altında olmaları, iş başına gelen hükümetlerin gayrimüslim devletlerin vesâyeti altına girmesi ve/veya Bâtılı devletlerle ittifak kurmaları, hukukun tedricî olarak Bâtılılaştırılması ya da yabancı hukuk sistemlerinin dayatılması, bunun müslüman ülkelerden kaynaklanan siyasî ve hukukî sebeplerini ve boyutunu teşkil etmektedir. Artık milyonlarca müslümanın, kendisini doğup büyüdüğü ya da sonradan yerleşerek yaşamını sürdürdüğü gayrimüslim ülkelerin bir parçası olarak hissetmesi, aynı kaderi paylaşması, temel özelliği çok kültürlülük ve çok inançlılık olan bir toplumun içerisinde kendilerine bir yer edinmeye çalışmaları ise bu durumun gayrimüslim ülkelerden kaynaklanan nedenlerini oluşturmaktadır. “*Demek ki çeşitliliğin, karışımın ve büyük karmaşıklıkım baskın olduğu bir dönemde yaşıyoruz ve bu dönem basitçi olduğu kadar indirgemeci olan “düalist” bir prizmayla doğru değerlendirilemez*” ifadesini kullanan Ramazan, üzerinde durduğumuz problemin ne zikredilen dört öge baz alınarak ne de dünyaya dârülharp ve dârülişlâm şeklinde ikili bir ayrımla bakılarak kesinlikle çözülemeyeceği kanaatinde dir.⁹⁵

Yaşanan küreselleşme süreci, bu anlamda köklü bir zihinsel değişikliği gerekli kılmanın yanında, “ev” ya da “yurt” gibi kelimelerle tercüme edilen *dâr* kavramına atıfta bulunulmasını da anlamsız kılmaya başlamıştır. Artık dünya, dört tarafı duvarlarla çevrili evlerden ya da sınırlarla çevrili ülkelerden ibaret değildir. Artık dünya, bütün devletlerin ve toplumların birbirini etkilediği ve birbirinden etkilendiği tek bir ev ya da yurt haline gelmeye başlayan *açık* veya *şeffaf* bir dünyadır.⁹⁶

Ramazan, Mevlî’nin önerdiği “dârü’l-da’ve” tabirini saygıyla karşılamakla beraber, özellikle Bâtılı ülkeler için “dârü’ş-şehâde” tabirinin kullanılmasını daha uygun görmekte ve bu ülkeleri “tanıklık yurdu” olarak tanımlamaktadır. Ramazan, Kur’ândaki “*Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olmanız diye sizi mutedil bir ümmet yaptık*”⁹⁷ âyetinin, müslümanlara hem davranışlarıyla hem de söylemleriyle bütün insanlığın karşısında İslam mesajının doğruluğuna ve önemine *tanıklık etme ve insanların arasında yaşama* görevini yüklediğini belirtirken iki kutuplu bir dünya anlayışıyla böyle bir şeyin mümkün olmadığına da tekrar işaret etmiş olur.⁹⁸

6. Hz. Peygamber’in ve Sahâbilerin Kullandığı “Terminoloji”

Khadduri, müslümanların hicret ettiği Habeşistan’ın ne dârülişlâm ne de dârülharp sayıldığını, buna rağmen müslümanlar tarafından gönüllü bir şekilde İslam devletinin yayılcı politikasının dışında tutulduğunu ve bu açıdan “tarafsız” bir ülke yani her iki tarafın da hukukî olarak diğerine saldırmama yükümlülüğü altında olduğu “dârülhiyâd” olduğunu ifade eder.⁹⁹ Zuhaylî burada dârülhiyâd kavramıyla modern anlamda tarafsızlığın değil; müslümanlarla savaş halinde olmadığı için dârülharbin, İslam ahkâmı geçerli olmadığı için de dârülişlâmın hükmüne girmeme gibi bir anlamın kastedildiğini belirtir.¹⁰⁰ Yaman ise bu nitelikteki yerlerin “dârüssulh” olacağı görüşündedir.¹⁰¹

95 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 167-168.

96 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 169, 190.

97 el-Bakara 2/143.

98 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, 193.

99 Khadduri, *War and Peace*, 258.

100 Zuhaylî, *Âsârü’l-harb*, 209.

101 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 106-107.

Halbuki dârülislâm olmayan ülkeler aslında her zaman dârülküfr, dârülharp, dârülhiyâd ya da dârülahd olarak isimlendirilmemiştir:

Sonradan teşekkül eden kategorik terminolojiyi kullanmayan Hz. Peygamber, müs-lümanlara hicret etmelerini emrettiği Habeşistan'ı "Ardu sıdk" yani "doğruluk ülkesi" olarak tavsif etmiş ve oranın kralı Necâşî'yi "ülkesinde insanlara zulmedilmeyen kral" olarak nitelemiştir.¹⁰² Şafîi hukukçu Mâverdi'nin *el-Hâvî* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in Necâşî hakkında "âdil kral" ifadesini kullandığı belirtilir.¹⁰³ Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme, müslümanların dinleri konusunda güven içerisinde olduklarını, Allah'a ibadet etme imkânı bulduklarını, zulmedilmekten korkmadıklarını, eziyet görmediklerini ve hoşlanmadıkları kötü sözlere muhatap olmadıklarını söylediği Habeşistan'ı "hayru dâr" yani "hayırlı ülke" olarak nitelemiştir.¹⁰⁴

İslam hukukunun tatbik edilmediği, bilakis kendine özgü kuralların, âdetlerin ya da kanunların tatbik edildiği Habeşistan'ın ve kralının adaletle, doğrulukla veya hayırla tavsif edilmesi manidardır. Hz. Peygamber başka kanunların tatbikini "zulüm" olarak nitelememiş, Necâşî'nin tatbik ettiği kanunlarla da adaletin tesis edilebileceğine işaret etmiştir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Habeşistan'da yürürlükte olan kanunların, Ümmü Seleme'nin ifade ettiği üzere müslümanların dinlerine, ibadetlerine, bir insan olarak sahip oldukları hak ve hürriyetlere ilişmemiş olmasıdır.

Sonuç

"İslam ahkâmının icrası" ya da "tatbiki" ifadesinden birebir bütün hükümleri anlamının yapılacak bir ülke taksimini imkânsız hale getireceği ortadadır. İslam devleti olarak tavsif edilen bir devletin değişik gerekçelerle bazı hükümleri uygulamayacağı ya da uygulamayacağı muhakkaktır. Buna karşın gayrimüslim bir ülkenin böyle bir şeyi murad etmese bile İslam'ın temel prensiplerine uygun bir hukuk normu belirlemesi de mümkündür. Bir meselenin hükmünün ne olduğu hususundaki fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaflar da göz önüne alındığında "İslam ahkâmı" ifadesinden teker teker hukuk normlarını anlamının mümkün olmadığı görülecektir.

Kanaatimizce İslam hukuk literatüründe "ahkâmü'l-İslâm" ya da "hükümü'l-İslâm" ifadesiyle çoğu kez "İslam hukuk düzeni" kastedilmektedir. Nitekim Karaman *Mukayeseli İslam Hukuku* adlı eserinde "hükümler" ifadesini "düzen" kelimesiyle, "ülkede İslâmî olmayan hüküm ve uygulamaların açıkça icrası" şeklindeki bir ifadeyi de "başka bir düzenin hâkim olması" olarak parantez içinde açıklama ihtiyacı hissetmiştir.¹⁰⁵ Yaman da benzer bir şekilde "küfür ahkâmı" ifadesini "yani İslam dışı hukuk düzeni" ifadesiyle açıklamaktadır.¹⁰⁶

Şu halde "gayrimüslim ülke" denildiğinde İslam dışı bir hukuk düzeninin makbul ve hâkim olduğu ya da anayasalarında İslam'ın temel prensiplerini belirleyici kılmayan ülkelerin ya da daha doğru bir ifadeyle devletlerin kastedilmesi daha doğru olacaktır. Kullanılan "ahkâmü'l-küfür" ya da "ahkâmü's-şirk" gibi ifadeler de aslında meselenin itikadî boyutunu ortaya koymaktadır. İslam dininin devlet ve toplum düzeninde belirleyici olması gerektiğine inananların bunu sağlamak için kurmuş oldukları düzen ya da mekanizmaların mevcut ol-

102 Muhammed İbn İshak, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2004/1424) 1: 214; Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990/1410) 1: 349.

103 Mâverdi, *Hâvî*, 14: 11.

104 İbn İshak, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 247-248; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 360-361.

105 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 2: 233-234.

106 Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 100.

duğu devletler “dârülslâm” olarak nitelenebilecek ve İslam’a nispet edilebilecektir. İslam dininin devlet ve toplum düzeninde belirleyici olmaması ya da başka bir şeyin belirleyici olması gerektiğine inanan iktidar sahibi kimselerin bunu sağlamak için kurmuş olduğu bir hukuk ve idare düzeninin hâkim olduğu devletler ise “dârülküfr” ya da “dârüşşirk” olarak nitelendiğinde bir ülkeyi küfre ya da şirke nispet etmenin bir anlamı olabilecektir.

İslam ülkeleriyle küfür ülkelerini ayırt eden temel kriter yasama, yürütme ve yargı alanlarında İslam’ın esas alınıp alınmamasıdır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu alanlarda İslam’ın teorik ya da anayasal olarak esas kabul edilmesi, yapılan bütün faaliyetlerin İslâmî olacağı ya da İslam’a nispet edilebileceği anlamına gelmemektedir. İslam’ın teorik ve anayasal olarak esas kabul edilmemesi de yapılan bütün faaliyetlerin küfre ya da şirke nispet edilebileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla İslam’ın anayasal bir esas kabul edilip edilmemesi bir ülkenin niteliği hususunda genel olarak belirleyici olmakla birlikte, kanunlarının bağlayıcılığı hakkında tek başına yeterli ya da belirleyici bir ölçü olarak görülemez.

İslam dininin anayasal bir esas olarak kabul edildiği müslüman ülkelerinin kanunları vaz ederken Kuran, Sünnet ve icmâ gibi şer’î delilleri dikkate alarak modern hukukun ifadesiyle “şekil” şartını yerine getirmesi, bu kanunların içerik bakımından da İslam’a uygunluğunu garanti etmez. Buna karşın, gayrimüslim devletlerin kanunları bu tür şer’î delilleri prensip itibariyle dikkate almadıklarından şekil şartını yerine getirmiş sayılmasalar da esas yani içerik bakımından İslam’a uygun olmaları mümkündür.

İçerik bakımından İslam’a aykırı olmamaları kanunların geçerlilik ve bağlayıcılıkları için rahatlıkla şart koşulabilir olsa da, şekil bakımından böyle bir şartın ileri sürülebileceğini söylemek mümkün değildir. Çıkış noktası itibariyle Kuran ve Sünnet gibi şer’î delillere dayanmayan ancak esas ve içerik bakımından bunlara aykırı olmayan örfe belli ölçüde de olsa bir geçerlilik ve bağlayıcılık verilmesi bunu göstermektedir.

Sonuç olarak, İslam hukukunun bir sistem olarak uygulanamıyor olması, bu kavramları da pratik açıdan havada bırakmakta; bu kavramlar, sadece uyduğu ölçüde mevcut durum hakkında genel bir fikir verebilmektedir. Bu kavramların bağlamlarından kopularak sahip oldukları eski muhtevanın günümüzde kendilerine yüklenmesi, realiteye aykırı düşmektedir. Teşekkül ettikleri şartlar tekrerrür ettiğinde bu kavramların eskiden olduğu gibi bir işleve sahip olması mümkün olsa da devlet ve ülke denilen olguların mahiyetinin büyük bir değişikliğe uğradığı günümüz dünyasında bunun kısa vadede gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Abu El Fadl, Khaled. “Legal Debates on Muslim Minorities: between rejection and accommodation”. *The Journal of Religious Ethics* 22, sy. 1 (1994): 127-162.
- Bezzâzî, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzî el-Kerderî el-Harizmî (v. 827/1424). *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (Fetâvâ-yı Hindiyeye ile birlikte). 6 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (v. 1221/1806). *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1417.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/980). *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Tahkik: İsmetullah İnyetullah Muhammed. 8 cilt. Beyrut/Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, 2010/1431.

- Özer, Salim. "Debbusi'nin "el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe (v. 1230/1815). *Hâşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-kebir*. 4 cilt. Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabîyye, tarih yok.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin (v. 458/1066). *el-Ahkâmü's-sultânîyye*. Tahkik: Muhammed Hamid el-Fakiy. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000/1421.
- Ebu Zehre, Muhammed. *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1995.
- Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa (v. 968/1560). *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 cilt. Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 2002/1423.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-şer'îyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350.
- Hasen, Semih Avvâd. *el-Cinsiyetü ve't-Tecennüs ve Ahkâmuhâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî (v. 1836/1251). *Raddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenviri'l-ebşâr*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz. 14 cilt. Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed (v. 1449/852). *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Tahkik: Nazar Muhammed el-Firyâbî. 17 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2005/1426.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed (v. 1567/974). *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Şirvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleriyle birlikte). 10 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî (v. 1064/456). *el-Muhallâ*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. 11 cilt. Kahire: İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, 1347-1352.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (v. 828/213). *es-Siretü'n-nebeviyye*. Tahkik: Ömer Abdüsselam Tedmürî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990/1410.
- İbn İshak, Muhammed el-Muttalibî (v. 768/151). *es-Siretü'n-nebeviyye*. Tahkik: Ahmed Ferid el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2004/1424.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye (v. 1350/751). *Ahkâmu ehli'z-zimme*. Tahkik: Ebû Berâ Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Şakir b. Tefvik el-Ârûrî. 2 cilt. Demmam: Ramâdî lî'n-neşr, 1997/1418.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 1223/620). *el-Muğni şerhu Muhtasaru'l-Hirakî*. Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 1126/520). *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. Tahkik: Muhammed Hacci. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (v. 1328/728). *el-Fetâva'l-kübrâ*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1987/1408.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (v. 1457/861). *Şerhu Fethu'l-Kadir*. Tahkik: Abdürrezzak Gâlib el-Mehdî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2003.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- Kardâvî, Yusuf. Fetâvâ, 21 Temmuz 2001. Erişim 23 Mayıs 2014 <<http://www.qaradawi.net/>>.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebubekir b. Mesud (v. 587/1191). *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertîbiş-Şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kelsay, John. "Dar al-Harb". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, edited by Richard C. Martin, and A. I. Tayob, 169. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Kelsay, John. "Dar al-Islam". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, edited by Richard C. Martin, and A. I. Tayob, 169-170. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Kettani, M. Ali. "Muslims in non-Muslim societies: challenges and opportunities". *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 11, sy. 2 (1990): 226-233.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
- Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî (v. 962/1555). *Câmiu'r-rumûz fi şerhi'n-Nukâye*. 1 cilt içinde 2 cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Ma` sümüyye, 1290.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058). *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. Tahkik: Ahmed Mübârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebetü Dâri İbni Kuteybe, 1989/1409.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058). *el-Hâvi'l-kebîr*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994/1414.
- Mevlevî, Faysal. *el-Üsüsü's-şer'iyye li'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn*. Beyrut: Dâru'r-Reşâdî'l-İslâmiyye, 1987/1408.
- Michot, Yahya. *Muslims under non-Muslim Rule Ibn Taymiyya*. Çeviri: Jamil Qureshi. Oxford: Interface Publications, 2006.
- Özel, Ahmet. "Dârülharb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârulislam Dârulharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Özel, Ahmet. "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy. 2 (2012): 41-64.
- Ramazan, Tarık. *Avrupalı Müslüman Olmak*. Çeviri: Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Sâdî, Ebu Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah b. Nasır (v. 1376/1956). *el-Fetâvâ es-Sa` diyye*. Riyad: el-Müessesetü's-Seidiyye, tarih yok.
- Saeed, Abdullah. "Muslims under non-Muslim Rule". *Islamic Legitimacy in a Plural Asia* içinde, editör: Anthony Reid and Michael Gilson, 14-28. New York: Routledge, 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma` rife, tarih yok.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. Tahkik: Selâhaddin el-Müneccid. 5 cilt. Kahire: Câmiatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, 1971.
- Shadid, Wasif ve Sjoerd Van Koningsveld. "Loyalty to a non-Muslim Government: An Analsis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists". *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States* içinde, editör: W. A. R. Shadid and P. S. Van Koningsveld, 84-114. Kampen The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996.

- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (v. 204/820). *el-Üm*. Tahkik: Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 cilt. Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 2001/1422.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1834/1250). *Neylü'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*. 8 cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1834/1250). *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik ala hadâiki'l-ezhâr*. Tahkik: Mahmûd İbrâhim Zâyed. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Şîrvânî, Abdülhamid (v. 1883/1301). *Hâşiye (Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc adıyla Abbâdî'nin haşiyesiyle birlikte)*. 10 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1916.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî (v. 1231/1816). *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 4 cilt. Bulak, tarih yok.
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmu's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis & Dâru'l-Beyârik, 1997.
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth Zâhirüddin Abdürreşid b. Ebî Hanife b. Abdirrezzak (v. 540/1146). *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*. Tahkik: Mikdad b. Musa Karyûy. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Zeydân, Abdülkerim. *Ahkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*. Beyrut: Mektebetü'l-Kuds/Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402.
- Zuhaylî, Vehbe. *Âsârul-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1998/1419.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989/1409.