

GAYRİMÜSLİM HÂKİMİYETİ ALTINDA YAŞAMANIN FIKHÎ AÇIDAN İMKÂNI ÜZERİNE

Muammer ARANGÜL*

Özet:

Tarihte olduğu gibi günümüzde de milyonlarca müslüman, gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamaktadır. Ancak günümüzde bu, geçmişle karşılaştırılması mümkün olmayan bir niceliğe ulaşmıştır. Müslümanlar, refah içinde özgürce yaşadıkları ülkelere sahip oldukları dönemlerde, değişik gerekçelerle gayrimüslimlerin hâkimiyetini meşru görmeye yanaşmamışlar; ancak tarihsel gerçeklik siyasi ve ekonomik açıdan onlardan yüz çevirmeye başladıkça, onlar da bunun bazı İslami prensiplere riayet etmek şartıyla mümkün olabileceğini düşünmeye başlamışlardır. Makalemizde, konunun fıkıh literatüründe nasıl ele alındığını incelemek suretiyle gayrimüslim ülkelerde yaşayan müslümanları bir nebze olsun aydınlatmayı ve problemin çözümüne katkı sağlamayı umuyoruz.

Anahtar kelimeler: Dârüİslâm, Dârülkûfür, Hicret, Şeâiru'l-İslâm, Gayrimüslim Hâkimiyeti

On The Possibility Of Living Under Non-Muslim Rule From The Perspective Of Islamic Law

Abstract:

As it is in the history, millions of Muslims today live under the rule of non-Muslims. Today, however, this has reached a quantity that is incomparable to the past. Muslims were not willing to legitimize the dominance of non-Muslims for various reasons during periods when they had countries they lived freely and/or in welfare. But as the historical reality begins to turn away from them politically and economically, they have begun to think that this may be possible provided that they comply with some Islamic principles. In my article, I hope that the minds of some Muslims living in non-Muslim countries will be enlightened to a certain extent and to contribute to the solution of the problem, by examining how it is handled in the fiqh literature.

Key Words: Dar al-Islam, Dar Al-Harb, Hijra, Shaair al-Islam, Non-Muslim Rule

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muammerarangul@gmail.com

I. Giriş

Gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamının müslümanlar için kötü bir şey olduğu hususunda fakihlerin genel bir fikir birliği içinde oldukları söylenebilir. Asıl anlaşmazlık, gayrimüslimlerin hâkimiyetinde yaşamının “mekruh” mu yoksa “haram” mı olduğuyula; ya da tersinden bakıldığında, hicretin “farz” mı yoksa sadece “mendup” mu olduğuyula ilgilidir. Bazıları için anahtar soru, müslümanların dinlerini yaşamalarına izin verilip verilmediğiyle veya klasik ifadesiyle “İslam’ın şiarlarını izhar” edip edememeleriyle ilgilidir. İslam’ın şiarlarının izhar edilemediği ülkelerden hicret etmenin zorunlu olduğu üzerinde fikir birliği eden İslam hukukçularının geneli, İslam şiarlarının izhar edilebildiği gayrimüslim ülkelerden hicret edilmesinin gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf ederek ikiye ayrılmışlar; bir kısmı gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında sürekli ikameti sadece mekruh görürken diğer bir kısmı bu durumda bile ilâhî yasanın hicreti gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir.¹ Diğer bazıları için ise anahtar soru gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olunup olunmadığıdır. Gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmak ikameti haram, hicreti ise vacip hale getirmektedir. Bununla birlikte, sayıları sınırlı olsa da bazı İslam hukukçularının, gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamının hükmünü hürmet ve kerahetin dışına çıkardığı ve farklı gerekçelere dayanarak bunu müstehap ve hatta vacip olarak gördükleri ifade edilmelidir.

Literatüre bakıldığında, konuyla ilgili klasik görüşlerin iki ana çizgide seyrettiği görülür. “Mutedil” olarak tavsif edebileceğimiz ve çoğunluğu teşkil eden birinci çizgi, Şâfiîler, Hanefîler ve Hanbelîler tarafından temsil edilmektedir. Bunlar, daha sonra zikredileceği üzere, konuyla ilgili birbirinden farklı ve bazen de muğlak birtakım kriterler belirlemek suretiyle probleme yaklaşırlar. Bu kriterlerin aynı zamanda esnek bir yapıya sahip oluşu onlar için bir hareket alanı açmış, bağlamı dikkate alan mutedil görüşlerin ortaya konulmasına imkân tanımıştır. Mâlikîler’in ve Vehhâbîler’in temsil ettiği ikinci çizgi ise daha katıdır. Mâlikîler’in geneli, gayrimüslim ülkelerde ikametinin cevazı için “gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmama” gibi bir kriter belirleyerek bu noktada herhangi bir esneklik göstermeye yanaşmazlar. Diğer bazı Mâlikîler’e ve Vehhâbîler’e gelince, onların gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşama hususunda özel bir ölçü belirlemedikleri; aksine, bir müslümandan İslam ülkesinde istenilen neredeyse her şeyi İslam ülkesinin sınırları dışında da talep ederek gayrimüslim ülkelerde yaşamayı dinî açıdan imkânsız hale

1 Lewis, “Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule”, s. 9-10.

getirmeye çalıştıkları görülmüştür. Mâlikîler’de gayrimüslimlerin kanunlarıyla muhatap olmama şeklindeki ilkesel duruşun zamanla iyi bir katılığa evrildiği ve bu katılığın Vehhâbî bakış açısında zirveyi gördüğü ifade edilmelidir. Dolayısıyla, her ne kadar aralarında organik bir bağ mevcut olmasa da bu ikisinin birbirini tamamladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, konu bütünlüğü açısından ve önemlerine binaen Mâlikîler’in ve Vehhâbîler’in görüşleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

Bu iki genel çizginin tecrübelerinden istifade eden bazı çağdaş düşünürler ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak artık dünyanın değiştiğini; yeni dünyanın, ülkeler arası pek çok farkı silik ve dolayısıyla yapılan ayrımları bazı açılardan anlamsız hale getirdiğini vurgularlar. Bunlara göre meselenin çözümünde en belirgin kriter, geçmiş dönemlerle kıyaslanması mümkün olmayacak sayıda müslümanın gayrimüslim ülkelerde yaşıyor olması şeklindeki mevcut gerçekliktir. Müslümanların yaklaşık üçte birinin artık gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşıyor olması, önceki âlimlerin tasavvur sınırları dışında kalan bir durumdur. Dolayısıyla bunlara göre, bu yeni gerçekliği dikate alarak görüş belirtmek daha doğru olacaktır.

Genel itibariyle, esnek bir yapıya sahip olan mutedil görüş, müslümanların fetihler gerçekleştirdiği ve kendi topraklarında rahat bir şekilde yaşadıkları ilk dönemleri; katı bir özellik sergileyen Mâlikî ve Vehhâbî bakış açısı, müslümanların ellerindeki toprakları giderek daha çok kaybettiği ve “mahkûm” hale geldiği ya da İslam coğrafyasındaki siyasî istikrarın bozulduğu ikinci evreyi; çağdaş görüşler ise bu açıdan tam bir çöküşün yaşandığı ve müslümanların tabiri caizse gayrimüslim ülkelere “hicret ettiği” son dönemi yansıtmaktadır. Dolayısıyla konuyla ilgili görüşler mümkün olduğu ölçüde bu sırayla ele alınacaktır.

II. Mutedil Bakış Açısı

Gayrimüslim bir ülkeyi vatan edinerek orada sürekli yaşamak, Hanefîler tarafından mekruh olarak değerlendirilmektedir.² Hanefîler müslümanların İslam toprakları dışında yaşamalarına karşı çıkarken bunu teolojik ve salt hukukî gerekçelerden daha ziyade pratik gerekçelere dayandırmakta ve kaçınılması gereken pek çok tehlikeye maruz kalsalar bile müslümanları hukukî açıdan hicretle yükümlü tutmamaktadırlar.³

2 Serahsî, *Mebûsât*, X, 96.

3 Abou El Fadl, “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 133-134.

Nitekim Ebû Hanîfe (v. 150/767) harp diyarına eman olarak giren bir müslümanın orada ehl-i kitap bir kadınla evlenmesini kerih görür ve bu görüşünü “doğacak çocuğun harp diyarında kalması” ile gerekçelendirir.⁴ Doğacak çocuğun, müşriklerin ahlakıyla ahlaklanması ya da müslümanların orayı fethetmesi sebebiyle köleleştirilebilme ihtimali de Serahsî (v. 483/1090) tarafından bu görüşe eklenen gerekçelerdendir.⁵ Hz. Peygamber’in bedeviler gibi muamele görececeklerini söyleyerek yeni müslüman olan kimseleri hicret hususunda muhayyer bıraktığını ifade eden Şeybânî (v. 189/805), başlangıçta farz kılınan hicretin neshedildiği sonucuna ulaşır ki bu da gayrimüslimlerin kontrolündeki bölgelerde yaşamanın yasak olmadığı anlamına gelmektedir.⁶

Hz. Peygamber’in Medine’de İslam devleti kurulduktan sonra bile Abbas b. Abdulmuttalib gibi fitneye uğramaktan korkmayan bazı müslümanların Mekke’de ikamet etmesine izin vermesiyle istidlâl eden İmam Şâfiî (v. 204/820), hicretin ancak dinleri hususunda fitneye uğrayan ve güç yetirebilen müslümanlara farz kılındığını savunur. Buna ek olarak, Hz. Peygamber’in İslam’ı kabul eden bedevilerin İslam ülkesinin nüfuz bölgesi dışında kalmalarına izin vermesi de hicret etmemenin ya da gayrimüslim bir bölgede ikamet etmenin günah olmadığını gösteren bir delildir; çünkü Hz. Peygamber’in müslümanları helâl dairesi dışında muhayyer bırakması söz konusu değildir. Sonuç olarak İmam Şâfiî’ye göre mevcut şartlar dinlerini kaybedeceklerine dair yersiz olmayan bir korkuya yol açmadığı müddetçe müslümanlar gayrimüslim ülkelerde ikamet edebilirler.⁷

İbn Hibbân’ın (v. 354/965) rivayet ettiğine göre Füdeyk, Hz. Peygamber’e gelmiş ve “*Ya Rasûlallah! İnsanlar hicret etmeyenini helak olacağını söylüyorlar*” demiş, Hz. Peygamber ise “*Ey Füdeyk! Namazı kıl, zekâtı ver, kötülükten uzak dur ve kavminin yurdunda dilediğin yerde yaşa!*” demiş; Ebû Hâtim er-Râzî de (v. 277/890) “*kavminin yurdunda dilediğin yerde yaşa!*” ifadesinin, kötülükten -yani günahlardan- ve Allah’ın razı olmadığı diğer şeylerden uzak duran kimselerin diledikleri yerde yaşamalarında herhangi sakınca olmadığına delâlet ettiğini söylemiştir.⁸ Tubulyak, bu hadisin, farzları edaya ve haram-

4 Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehlil’-Medîne*, III, 355.

5 Serahsî, *Mebûsât*, X, 74-75.

6 Serahsî, *Şerhu’s-Siyeril’-kebîr*, I, 94; a.mlf., *Mebûsât*, X, 6-7.

7 Şâfiî, *el-Üm*, V, 366; Abou El Fadl, “Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries”, s. 146-147; a.mlf., “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 134-135.

8 İbn Balabân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, XI, 202-203.

lardan uzak durmaya güç yetirebildiği takdirde bir müslümanın dârülharpte ikamet etmesinin cevazı hususunda sarîh olduğunu belirtir.⁹

Abou El Fadl'a göre beşinci/onbirinci yüzyılda ortaya çıkan en önemli görüş, "dinin izharı"nı problemin çözümünde bir kriter olarak kullanan Mâverdî'ye (v. 450/1058) aittir.¹⁰ "Bir küfür ülkesi, orada dinin izhar edilebilmesi halinde dârülişlâm olur" şeklinde bir söz, bazı kaynaklarda Mâverdî'ye nispet edilmektedir.¹¹ Dinin izharının hicretin vâcip oluşu ya da olmayışı noktasında bir kriter olarak zikredilmesi, Abou El Fadl'ın düşündüğü gibi beşinci/onbirinci yüzyıla kadar gecikmemiştir. Cessâs (v. 370/981), hicretle ilgili âyetleri¹² açıklarken tâbiîn müfessirlerinden Katâde'nin (v. 117/735) tefsirine yer verir. Katâde'ye göre "Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde çok bereketli yer ve genişlik bulur"¹³ âyetinde geçen "genişlik (سعة)" ifadesi, "dinin izharında genişlik" anlamına gelmektedir; çünkü hicret, müşrikler din hususunda müslümanları sıkıştırdıkları ve müslümanların dinlerini izhar etmelerini engelledikleri için meşrû kılınmıştır.¹⁴

"Dinin izhârı"nı öne çıkaran benzer ifadeler, Şâfiîler'den Şîrâzî'de de (v. 476/1083) mevcuttur. Şîrâzî "Kim dârülharpte müslüman olur da dinini izhâr edemezse, güç yetirebildiği takdirde hicret ona vâcip olur... Güç yetiremezse hicret vâcip olmaz... Dini izhar etmeye gücü yetip din hususunda fitneden korkmayana hicret vâcip değildir" der. Ancak hicretin vâcip olmadığı durumlarda bile, kâfirleri veli edinmek, onların gücüne güç katmak ve onlara meyletmekten emin olamamak gibi riskler, hicreti müstehap yapmaktadır.¹⁵ Nevevî (v. 676/1277) ise kavmi arasında sözü dinlenen ya da aşireti tarafından korunan kimselerin, dinlerini izhar etmeye imkân bulabileceklerini belirterek "gücü yetmek"ten kastın ne olduğunu kendi bakış açısıyla örneklendirmeye çalışır.¹⁶

9 Tubulyak, *el-Ahkâmu's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 52.

10 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 150.

11 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 670; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, VIII, 31.

12 en-Nisâ 4/97-100.

13 en-Nisâ 4/100.

14 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 250-251.

15 Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 265.

16 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, VII, 474.

Şâfiî müfessir ve fakih Begavî (v. 516/1122) ise “*Ey iman eden kullarım! Şüphesiz benim arzım geniştir. Artık yalnız bana kulluk edin*”¹⁷ âyetini tefsir ederken, günahların işlendiği bir ülkede bulunan ve bu durumu değiştiremeyen kimselerin, kulluklarını ifa edebilecekleri yerlere hicret etmelerinin vâcip olduğunu belirtir. Begavî’nin, kendilerinden nakilde bulunduğu tâbiîn müfessirlerinden özellikle Saîd b. Cübeyr’in (v. 95/714) “Bir ülkede günahlar işleniyorsa orayı terk edin, benim arzım geniştir” şeklindeki tefsirini dikkate aldığı görülmektedir. Ata b. Ebî Rebâh (v. 114/732) ise mezkûr âyeti “*Günahlarla emrolduğunuz zaman (o yerden) kaçın, şüphesiz arzım geniştir*” şeklinde tefsir eder ve hicret vecibesini, günah işlenebilen ülkelerden ziyade insanların günaha zorlandığı ülkelerle alakalandırır. Âyeti “*Mekke’de imanun izharı sebebiyle baskı altında iseniz Medine topraklarına gidin*” şeklinde açıklayan Mukâtil b. Süleyman’ın (v. 150/767) kullandığı “imanun izharı” ifadesi ise hicret vecibesinin teayyün etmesinde yaşanan gayrimüslim ülkedeki inanç özgürlüğünün düzeyini öne çıkaran bir ifade gibi görünmektedir.¹⁸

Hanbelîler’den İbn Kudâme (v. 620/1223), müslümanların hicret bakımından üç durumda bulunduğunu belirtir: Gayrimüslimlerin arasında yaşamaları halinde dinlerini izhar etmeleri ya da dinin vâcibâtını ikame etmeleri mümkün olmayan müslümanların hicret etmeleri vâciptir. İbn Kudâme, dinin vâcip kıldığı bir şeyi yapmanın gücü yeten herkese vâcip olduğunu, dolayısıyla vâcipleri ifa etmenin mümkün olmadığı ülkelerden hicret etmenin de bu vâciplerin noksansız olarak ifa edilmesi için zaruri olacağını belirterek “Vâcibin, kendisi olmaksızın tamamlanamadığı şey de vâciptir” kaidelerini zikreder. Hastalık, ikrah ve zayıflık gibi sebeplerle hicret etmeye muktedir olmayan müslümanlar, hicretin ne vâcip ne de müstehap olduğu ikinci kısmı teşkil ederler. Hicret etmeye güçleri yettiği halde, yaşadıkları gayrimüslim ülkelerde dinlerini izhar edip vâcibâtı ikame edebilen müslümanların hicret etmesi ise vâcip değil müstehaptır. Terk ettikleri gayrimüslim ülkeye karşı cihada katılmaları; müslümanlara katkı sağlamaları; kâfirleri çoğaltmaktan, onlara karışmaktan ve onların arasındayken münkerlere şahit olmaktan kurtulmaları, Müslümanlar için bu hicreti müstehap hale getirmektedir. İlk olarak Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın müslüman olmasına rağmen Mekke’de ikamet etmeye devam ettiğini belirten İbn Kudâme’nin zikrettiği ikinci delil, Nuaym en-Nahhâm ile ilgilidir. Zikredilen sahâbî hicret etmek istediğinde, kavmi olan Benî Adiy ondan kendileriyle kalmasını istemiş, “dini üzere” kalabileceğine ve onu koruyacaklarına dair kendisine teminat vermişlerdir. Nu-

17 el-Ankebût 29/56.

18 bk. Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, VI, 251-252.

aym en-Nahhâm bir müddet sonra hicret ettiğinde, Allah Resûlü ona “*Senin kavmin sana karşı benim kavmimin bana olduğundan daha hayırlı çıktı. Kavmim beni yurdundan çıkardı ve öldürmek istedi. Senin kavmin ise seni korudu ve sana eziyet edilmesine mâni oldu*” diyerek onun kavmi arasındaki ikametini ikrar etmiştir.¹⁹

İbn Kudâme'nin, kendisinden önce ortaya konulan “dinin izharı” kriterini, “vâcibât” ve dolayısıyla onun mukabili olan “hurumât” ile çerçeveleyerek, hicret ve gayrimüslim ülkede yaşamının hükmü meselesinde yeni ve işlevsel bir görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Vâcibâtın vurgulanması; mendup, mekruh ve mubah fiillerin, dinin izharı çerçevesinde değerlendirilmeyebileceği bir bakış açısına kapı aralamaktadır. “Dinin izhar” ve “vâcibâtın eda” edilemediği ülkelerden hicret etmenin vâcip, bunların mümkün olduğu gayrimüslim ülkelerden hicret etmenin ise müstehap olduğunu ifade eden Şâfiîler'den İbn Hacer el-Askalânî'nin de (v. 852/1449) bu görüşü benimsediği görülmektedir.²⁰

Şâfiîler'den İbn Kesîr (v. 774/1373) “*Artık hicret yoktur, mümin dininden dolayı zulme maruz kalmaktan korktuğu için Allah'a ve Resûlü'ne kaçıyor. Bugün ise Allah İslâm'ı üstün kılmıştır, mümin dilediği yerde Rabbine ibadet edebilir*”²¹ şeklinde Hz. Aişe'den rivayet edilen sözü zikrettikten sonra, bu ve buna benzer hadislerin Mekke'nin fethinden sonra hicret vecibesinin kaldırıldığına delâlet ettiğini ifade eder. İbn Kesîr, insanların topluluklar halinde İslâm'a girdiğini, galip olan İslâm'ın artık rükünleri sapsağlam olan bir din haline geldiğini belirterek bu görüşünü temellendirir. Dolayısıyla, dinin sağlam bir yapı olarak kemâle ermesi noktasında müslümanların desteğini sağlayan bir araç olarak teşri kılınan hicret, bu aslî işlevini tamamlamıştır ve sadece dinini izhar etmeye imkân bulamayan müslümanların bir vecibesi olarak varlığını sürdürmektedir.²² İbn Hacer el-Askalânî, Hz. Aişe'nin hicretin sebebine “din hususunda zulme maruz kalmaktan korkmak” olarak işaret ettiğini, hükmün varlık ve yokluğunun illete bağlı olduğunu, dolayısıyla Hz. Aişe'nin sözünün zulme uğrama endişesi olmaksızın Allah'a ibadet edilebilen bir yerden hicret etmenin vâcip olmayışını iktizâ ettiğini belirtir.²³

Şâfiîler'den Şirbînî (v. 977/1570), dinini izhar edebilen ve din hususunda fitneye maruz kalmayı ummayan bir müslüman için hicretin vâcip değil

19 İbn Kudâme, *Muğnî*, XIII, 151-152.

20 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VII, 334.

21 Buhârî, “Menâkıbu'l-Ensâr”, 44.

22 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 622.

23 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, VIII, 670.

müstehap olduğunu, ancak o müslümanın oradaki ikameti sayesinde İslam dininin zuhuru umulduğu takdirde hicretin müstehap olmaktan çıkacağı- nı ve ikametın daha efdal olacağını ifade eder. Şirbînî'ye göre imtinâ ve itizâle imkân bulan müslümanların dârülharpte kalması vâciptir, çünkü müslümanların bu şartlarda buldukları "mevziler" dârülişlâm olmuştur. Bu tür yerler müslümanların orayı terk etmeleri halinde tekrar dârülharbe dönüşür.²⁴ Şirbînî'nin kullandığı imtina, itizâl ve mevzi kelimeleri, "getto" olgusunu akla getirmektedir. Getto genel anlamıyla "azınlıkların şehirlerde yerleşik olduğu bölümler"i ifade eder. Şirbînî'nin, gayrimüslim devletlerin kanunlarını tamamıyla ve kusursuz bir şekilde fiilî olarak uygulayamadığı bu tür yerlerde yaşayan Müslümanların, İslam ahkâmınının daha büyük bir kısmını uygulayabileceklerini umduğu anlaşılmaktadır.

Şirbînî, hicret vecibesinin sadece gayrimüslim ülkelerle ilgili olmadığını, İslam ülkelerinden birinde "hakkı izhar" eden ancak kabul görmediği için bunu yapmaya devam edemeyen bir müslümanın da yaşadığı İslam ülkesini terk ederek hakkı izhar edebileceği başka bir İslam ülkesine hicret etmesi gerektiğini belirtir. Şirbînî, izhar bakımından bütün ülkelerin aynı koşullara sahip olduğu durumlarda, bir ülkeden diğerine hicret etmenin vâcip olmadığı üzerinde görüş birliği bulunduğunu belirtir.²⁵

III. Endülüs Tecrübesi ile Perçinlenen Mâlikî Katılığı

Sahnûn (v. 240/854), İmam Mâlik'in (v. 179/796) müslümanların ticaret maksadıyla dahi olsa gayrimüslim ülkelere seyahat etmesini şiddetli bir şekilde kerih gördüğünü ve "*Bir müslüman, üzerinde şirk ahkâmınının cârî olacağı gayrimüslim ülkelere gitmemelidir*" dediğini nakleder.²⁶ Abou El Fadl, Mâlik'in görüşündeki illetin "Müslümanların, gayrimüslimlerin kanunlarına boyun eğmek zorunda kalabilecek olmaları" olduğunu ve bunun, daha sonraki hukukî tartışmaların da püf noktası haline geldiğini belirtir.²⁷ Ayrıca Kurtubî "*Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde çok bereketli yer ve genişlik bulur...*"²⁸ âyetini tefsir ederken, İmam Mâlik'in "*Bu âyet, selefe*

24 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 316.

25 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 317.

26 Sahnûn, *Müdevvene*, III, 278.

27 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 146.

28 en-Nisâ 4/100.

küfredilen ve haktan başkasıyla amel edilen bir yerde hiç kimsenin ikamet edemeyeceğine delâlet eder” dediğini nakleder.²⁹

Mâlikî olmasa bile yine bir Endülüslü olan İbn Hazm da (v. 456/1064) *“Hükümleri tüccarlar üzerinde cârî olduğu takdirde harp ülkesine ticaret helâl değildir”³⁰* diyerek kanunlarına tâbi olmayı gerektirdiği takdirde gayrimüslimlerin ülkesinde ticaret yapılmasını kesin bir dille reddeder. Bununla birlikte İbn Hazm’ın, kanunların uygulanması hususunda gevşeklik gösterilen ya da kanun boşluğu bulunan gayrimüslim ülkelere gidilmesine karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gayrimüslim bir ülkede bulunmak her zaman onların kanunlarına tâbi olmak anlamına gelmemektedir.

Bir müslümanın, kendisine küfür hükmünün uygulandığı bir küfür diyarında oradan ayrılmaya gücü yettiği halde ikamet etmeye devam etmesinin helâl olmadığını söyleyen İbn Abdilber (v. 463/1071) ise, *“güvende olmak”* ve *“kâfirlere hâkim olmak”* umulduğu takdirde bunun geçici olarak câiz olabileceğini ifade eder.³¹

Dede İbn Rüşd (v. 520/1122), dârülharpte müslüman olan bir kimsenin İslam ülkesine hicret etmesinin vâcip olduğunu, bunun zorunlu sonucu olarak kendisinden hicretin vâcip olduğu bir ülkeye gitmenin de haram olması gerektiğini belirtir. İbn Rüşd’ün fetvasının temel dayanağı, bir ülkede küfür ahkâmının uygulanıyor olmasıdır. Ona göre gerek ticaret alanında gerekse diğer alanlarda farklı kanunların uygulandığı gayrimüslim ülkelere gitmek yasaktır. İbn Rüşd, hicretin neshedilmiş olduğu şeklindeki görüşü reddeder ve hicretin kıyamete kadar bâkî olduğunu savunur. Ona göre, küfür diyarında müslüman olan bir kimsenin, müşriklerin kanunlarının uygulandığı bu tür ülkeleri terk ederek müslümanların kanunlarının uygulandığı müslüman ülkelere hicret etmesi vâciptir. İbn Rüşd bu noktada o kadar katıdır ki bu hususta fertlere bir seçim hakkı tanımaz ve valilerin dârülharbe gitmek isteyen müslümanları engellemesinin vâcip olduğunu söyler.³² Abou El Fadl’e göre fetvanın bu kadar sert oluşunun muhtemel ve asıl sebebi, İberyaya yarımadasındaki İslam topraklarının kaybedilişinin fiilî ve psikolojik olarak etkisi altında kalan İbn Rüşd’ün tepkisel davranmasıdır.³³

29 Kurtubî, VII, 67.

30 İbn Hazm, *Muhallâ*, VII, 349.

31 İbn Abdilber, *Kâfi*, s. 210.

32 İbn Rüşd, *Beyân*, IV, 170-171; a.m.f., *Mukaddimât*, II, 151-154.

33 Abou El Fadl, *“Legal Debates on Muslim Minorities”*, s. 136.

Mâlikîler'in başlattığı katı çizgiyi devam ettirenlerden birisi de yine Endülüs tecrübesi bağlamında hareket eden ve Endülüs'teki müslümanlarla ilgili fetva veren İbn Rabî'dir (v. 719/1320). Van Koningsveld ve Wieggers'in gün yüzüne çıkardığı bu fetvada, İbn Rabî, hıristiyanların hâkimiyeti altında yaşayan hiçbir müslümanın, İslam'ın beş şartını meşrû bir tarzda gerçekten yerine getiremeyeceğini ispatlamaya çalışır ve bunu yaparken oldukça mükemmeliyetçi davranarak dinin yaşanması bakımından İslam ülkesiyle gayrimüslim bir ülke arasında fark gözetmez: Örneğin *kelime-i şehâdeti telaffuz etme* meselesinde, İbn Rabî, müslümanların "i'lâ-yı kelimetullah" için savaşmakla emrolunduğunu vurgular. Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi, ancak gayrimüslimlerin hidayete ermeleri veya itaat içinde cizye vererek müslümanlara boyun eğmeleriyle meydana gelebilir. Yalnızca bu durumda, yani hıristiyanlar aşağılandıktan ve küçük düşürüldükten sonra onlarla birlikte yaşamak câizdir. Halbuki hıristiyan hâkimiyeti altında yaşayan müslümanlar söz konusu olduğunda, Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi değil alçaltılması söz konusudur. İbn Rabî'e göre İslam'ın ikinci şartı olan namaz için de aynı şeyler geçerlidir. İslam'ın, cemaatle kılınan namazı ferdî namaza tercih ettiğini ve cemaatle namazın İslam'ın alenî olarak tezahürü anlamına geldiğini belirten İbn Rabî; namazın cemaatle kılınmamasını, ibadet edenlerin bazı korkularla seslerini kısmalarını ya da kâfirler tarafından alay konusu edilmelerini, cemaatle namazın mükemmelliğini ihlal eden durumlar olarak zikreder ve bunun da cemaatle namazın noksanlaşması anlamına geldiğini belirtir. Kâfirlerin hâkimiyeti altındaki müslümanlar tarafından eda edilen Cuma namazının meşruiyeti de İbn Rabî'e göre tartışmalıdır. Ona göre zekât yükümlülüğü de meşrû müslüman bir idarecinin yokluğunda düzgün bir şekilde yerine getirilemez; çünkü zekâtı toplamaya yetkili olan odur ve zekât vermeyerek öldürülmeyi hak edenlerin, bu cezaya çarptırılmaları da hıristiyan bir idareciye bağlı olmaları halinde mümkün değildir. Meşrû müslüman bir idarecinin veya temsilcisinin olmadığı bir durumda, Ramazan ayının başlangıcı ve bitişiyle ilgili konularda da şüphe ortaya çıkacağı için oruç ibadeti de düzgün bir şekilde ifa edilemeyecek, hac ibadeti de müslümanların acziyetinden dolayı düşecektir. İslam'ın temel uygulamalarından olan cihad için de aynı durum söz konusudur. İbn Rabî'e göre bunun kadar önemli olan diğer bir şey de "kendilerine bağlı kalınacak müslüman idareciler atama" şeklindeki temel dinî vecibeye riayet etmenin hıristiyan hâkimiyeti altında mümkün olmayışıdır. Yargı kararlarının ve hukuk kurallarının uygulanması; cinayet, evlilik ve mülkiyet davalarıyla ilgili resmî evrakların hazırlanması, müslüman idarecilerin varlığına bağlıdır. Meşrû müslüman bir idarecinin yokluğu, bu evrakların hepsini veya

çoğunu geçersiz kılmakta ya da tatbik makamındaki bir kâfire veya onun istihdam ettiği başka bir kişiye itimat edilerek hazırlanacak bu evrakların kullanımını câiz görülmemektedir. İstihdam edilen kişi müslüman olsa bile, sonuçta bir imansızın temsilcisidir ve bu durum, meşruiyeti ortadan kaldırmaktadır.³⁴

Hicret ve dârülharpte yaşamla ilgili Miller tarafından gün ışığına çıkarılan bir fetva ise İber yarımadasında kalan son müslüman krallık olan Granada'dan el-Haffâr'a (811/1408) aittir. Miller'in aktardığına göre Haffâr "*Ben müşriklerin arasında ikamet eden her müslümandan beriylim.*" hadisini zikrederek, hicrete gücü yeten müslümanların, müşriklerin arasında yaşamasının helâl olmadığını savunur. Küfür kanunlarının uygulanması ve küfre şahit oldukları halde onu değiştirmeye güç yetirememeleri, bu müslümanların bu tür yerleri terk etmelerini vâcip hale getirmektedir. Haffâr; içki ve zina gibi günahları işleyenlerle beraber oturmanın bile bir müslüman için câiz olmamasına kıyasen, Allah'a karşı kâfir olan ve Hz Peygamber'i yalanlayan kimselerle birlikte yaşamının da câiz olmadığını savunur. Haffâr'a göre hicret ümmetin icmâıyla vâciptir. Eşlerden birinin hicret etmekten kaçınması, hicret etmek isteyen diğer eş için özür teşkil etmez. Dinî maslahat dünyevî maslahattan önce geldiği için, bir kimse eşini terk etme pahasına bile olsa hicret etmelidir. Buraya kadar zikredilen katı çizgisine rağmen, Haffâr'ın daha önce görüşlerini dile getirdiğimiz İbn Rab'î'den farklı düşündüğü bazı hususlar vardır. Haffâr'a göre, eşlerin hicret etmeden önce birbirlerine borçlarını ödemeleri gerekir. Koca, mehir ve benzeri borçlarını karısına ödediği takdirde hicret edebileceği gibi, kadın için de aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla Haffâr, Endülüs'te yaşayan ve Müdeccen olarak isimlendirilen azınlık müslümanların mehir sözleşmelerinin bağlayıcılığına karşı İbn Rab'î gibi Mâlikî fakihlerin yaptığı itirazları reddetmiş olmaktadır. Ona göre, Müdeccenler hıristiyan hâkimiyeti altında kalarak kötü bir karar vermiş olsalar da onların kadınları iltizam edilmesi gereken resmî evraklar çıkarmışlardır. Dolayısıyla hıristiyanlara tâbi olarak yaşayan müslümanların yaptıkları sözleşmeler geçerlidir ve gayrimüslimlerin kanunlarının uygulanmaya devam ettiği bir ülkeden yapılacak hicretin belli durumlarda ertelenmesine sebep olabilmektedir.³⁵

Mâlikî mezhebinin bu konuda takındığı uzlaşmaz tavrın ve gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmayı gerektireceği iddiasıyla bir müslümanın asla

34 Van Koningsveld ve Wiegers, "The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source", s. 25-27.

35 Miller, s. 259, 268, 280.

gayrimüslim bir ülkede ikamet edemeyeceğine dair görüşlerinin en gelişmiş şekli, Venşerîsî'nin (v. 914/1508) iki meşhur fetvasında³⁶ görülmektedir.³⁷

Venşerîsî'nin "Esne'l-metâcir fî beyâni men ğulibe alâ vatanihî en-nasârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeterattebu aleyhi mine'l-'ukûbâti ve'z-zevâcir" başlıklı fetvası³⁸, Fas'a hicret ettikleri için pişman olan ve İspanya'ya geri dönmek isteyen bazı Endülüslü müslümanlarla ilgilidir. Bu müslümanlar Fas'taki hayatlarından memnun değillerdi. Sahip oldukları neredeyse her şeyi Granada'da bıraktıklarından dolayı ekonomik kayıp yaşayan bu müslümanlar, yaşadıkları sıkıntılar yüzünden hicret ettiklerine pişman olmuşlardı. Bu müslümanlar, Venşerîsî'den istedikleri fetvada, İspanya'ya dönmek ve kâfirlerin hâkimiyetini kabul etmek istediklerini ifade etmekteydiler.³⁹ İçeriği tarihsel olarak değerlendirildiğinde, fetvanın kalan son Endülüs toprağı olan Granada'nın Ocak 1492'de düşmesinden hemen sonra tamamlanmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirten Van Koningsveld ve Wiegers, bu tarihlerde hıristiyan İspanya'ya karşı uygulanan resmî Fas politikalarının da bu fetvanın öncülleri olarak dikkate alınması gerektiğini ifade ederler.⁴⁰

Küfür diyarından İslam ülkesine hicretin kıyamete kadar farz olduğunu söyleyen Venşerîsî, hicretin bununla sınırlı olmadığını ve İmam Mâlik'in "Hiç kimse haktan gayrısıyla amel edilen bir yerde ikamet etmesin" dediğini nakleder. Ona göre, ideal bir ülkenin bulunmadığı durumlarda bile "daha az günah işlenen" ülkelere hicret edilmesi gereklidir. Hicret vazifesi, sadece tam bir acziyet durumunda düşebilecek bir vecibedir.⁴¹ Kâfirleri veli edinmeyi yasaklayan pek çok âyeti delil getiren Venşerîsî, gayrimüslim bir ülkede ikamet etmenin onları veli edinmek anlamına geleceğini, bunun ise murdar hayvanın, kanın, domuz etinin ya da haksız yere adam öldürmenin haramlığı kadar kesin bir haram olduğunu belirtir. Venşerîsî, hicretin ne pahasına olursa gerçekleştirilmesi gerektiğini, dine zarar verilen ve müslümanların şiarlarını iz-

36 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 119-135, 137-141.

37 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 153-154. Van Koningsveld ve Wiegers, Venşerîsî'nin İbn Rabî'nin risalesini uzun alıntılar ve şerhleri de içerecek şekilde çok yoğun bir şekilde fetvalarında kullandığını, ancak ona bir defa bile atıfta bulunmadığını tespit ederler. (bk. Van Koningsveld ve Wiegers, s. 52)

38 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 119-135.

39 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 119-120, 131.

40 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 52-54.

41 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 121-122.

har etmelerine mâni olunan bir yerde yaşamaya razı olarak bu vecibeyi inkâr eden bir kimsenin, dinden çıkarak mühlitlere katılacağını ifade eder. Müşriklerin kanunlarının uygulandığı ülkelerden İslam kanunlarının uygulandığı ülkelere hicret etmenin vâcib olduğuna dair İbn Rüşd'ün daha önce zikrettiğimiz sözlerine değinen Venşerîsî, İmam Mâlik'in selefe küfredilen bir yerde ikamet etmeyi bile kerih gördüğünü, dolayısıyla Allah'a küfredilen ve ondan başka varlıklara kulluk edilen bir ülkede ikamet etmenin ancak imanî açıdan problemlili bir müslüman tarafından kabul edilebilecek bir durum olduğunu belirtir.⁴² Müslümanların maslahatına hizmet etmek gayesiyle kalanları bile bundan istisna etmeyen Venşerîsî'ye göre, hicret etmemek ve bir saatliğine bile gayrimüslimlerin ülkesinde yaşamak, doğuracağı dinî ve dünyevî mefsetlerden dolayı mubah değildir.⁴³

Venşerîsî, küfür diyarında ikamet etmenin zillet, hakirleşme, ihanete uğrama, alay edilme, münker şeylere şahit olma ve haram şeyleri yeme gibi olumsuz sonuçlarından da bahseder. Venşerîsî'nin gayrimüslimlerle yapılması muhtemel bir antlaşmaya kesinlikle güvenmediği ve gayrimüslim idarecilerin bu antlaşmayı bozarak müslümanların canlarına, ailelerine, çocuklarına ve mallarına kastedebileceğine dair kuvvetli bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Çok daha güçlü oldukları dönemlerde bile, Ömer b. Abdülaziz'in müslümanların Endülüs'te yaşamasını bu sebeple yasakladığını ifade eden Venşerîsî, yaşanan tecrübelerle atıfta bulunur ve gayrimüslimlerin ahde vefa göstereceğine dair bir beklentiye girilmemesi gerektiğini savunur. Zira ona göre, gayrimüslimlerin müslümanlar hakkında yaptıkları şahitlik bir tarafa, kendileri hakkında yaptıkları şahitlik bile makbul değildir.⁴⁴

Sonuç olarak, Venşerîsî'nin darülharpte yaşayabilmek için aslında pratik olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan pek çok şart ileri sürdüğü görülmektedir: Zillete dayalı bir ikamet olmaması; gizlenmeden ya da alay konusundan namaz kılabilme hürriyeti; zekatı imama ya da onun nâibine vermek; oruca mütemekkin olmak; hacca mütemekkin olmak; zelil olmamak; yapılan antlaşmanın bozulmayacağından emin olmak; aile, mal ve neslin emniyet içinde olması; dinde fitneye uğramak hususunda hem kendini hem de zayıfları, kadınları, halkı ve çocukları sakınmak; müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle ilişkisinden emin olmak; İslam'a aykırı bir hayat tarzına,

42 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 122-124, 132.

43 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 138-139.

44 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 139-140.

ecnebi diline bağlanmaya ya da zemmedilen adetlere karşı uyanık olmak bu şartlardan bazılarıdır.⁴⁵

İbn Rabî ve Venşerîsî'nin görüşlerini irdeleyen Van Koningsveld ve Wieggers, dört mezhebin Mısır'daki başkadılarınının 1510 dolaylarında konuyla ilgili olarak verdikleri fetvaları da ele alarak bir karşılaştırma yaparlar. Müelliflerin ifade ettiğine göre bu fetvalar "hıristiyanların ülkelerinde tebaa olarak yaşayan müslümanlar"ın durumlarıyla ilgilidir. Bu müslümanların yaşadıkları yerin ismini ne sorular ne de cevaplar içerir; ancak bazı ayrıntılardan yola çıkan müellifler, soruların İspanya'da hıristiyan hâkimiyetinde yaşayan müslümanların durumuyla ilgili olduğunu tespit ederler.⁴⁶

Dört mezhebin 1510 dolaylarında Mısır'daki başkadılarından Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî olanlar, hicret vecibesinin belirli zorluklardan dolayı geciktirilip geciktirilemeyeceği hususunda koşulların belirleyici olduğu üzerinde ittifak ederler. Van Koningsveld ve Wieggers'a göre, hicret vecibesıyla ilgili olarak insanların durumunu üçe ayıran Hanbelî âlimin cevabı çok daha sofistikedir. Hanbelî âlime göre, a) Hıristiyan hâkimiyeti altında İslam inancını açıkça ikrar ve ona riayet edemeyen müslümanlar, hicret etmekle yükümlüdür, b. Hastalık ya da ikrah gibi sebeplerle yaşadığı yeri terk edemeyen kimseler, hicret etmekle yükümlü değildir, c. Hıristiyan hâkimiyeti altında İslam inancını açıkça ikrar edip ona riayet edebilen kimselerin hicret etmeleri ise vacip değildir; ancak daha doğru ve maslahata uygun görülmektedir. Bu son durumdaki müslümanların, İslam ülkesindeki müslümanların gücüne güç katmak, cihada katılmak, kâfirlerle kaynaşmayı ve onların ayıplanmayı hak eden uygulamalarıyla doğrudan irtibatlarını sona erdirmek gayesiyle hicret etmeleri tavsiye edilir. İbn Rabî ile diğer Endülüslü ve Mağribli âlimlerin aksine, Mısırlı bu dört âlime göre, bir müslüman hicret için bütün varını yoğunu değil, malının sadece bir kısmını harcamakla yükümlüdür.⁴⁷

Mısırlı âlimlere sorulan ikinci soru, hicret vecibesıyla değil; tabiri câizse "dârülküfre geri dönme vecibesi" ile ilgilidir. Soru, müslümanların sadece kendilerine bir kefil bularak döneceklerine dair garanti vermeleri durumunda hacca gidebildikleri bir duruma dairdir. Bu şartlarda hacca giden bir müslü-

45 Venşerîsî, *Mi'yâr*, II, 137-141.

46 Van Koningsveld ve Wieggers, s. 38-39.

47 Van Koningsveld ve Wieggers, s. 44-45.

man, ibadetini tamamladıktan sonra geri dönmeli midir, yoksa kefilin özgürlüğünü ve malını tehlikeye atmak pahasına İslam topraklarında kalabilir mi? Belirtilen bu şartlarda ve durumda, bir kimsenin hacca gidip geri dönebileceği hususunda dört âlim de ittifak halindedirler. Mâlikî âlim, başkalarının canına ve malına zarar vermemek için böyle bir kimsenin geri dönmesi gerektiği üzerinde durur. Hanbelî âlim, kâfirlerden geri dönmek şartıyla hac için izin alan bir kimsenin, bu şekilde davranmaya zorunlu olduğunu belirtir; ancak bundan kadınları istisna eder. Hanefî âlim ise geri dönme şartını içeren ve dolayısıyla hicret vecibesini yerine getirmeyi imkânsızlaştıran bu koşulların, hac vecibesini geciktirmeyi haklı gösteremeyeceğini ifade eder.⁴⁸ Mısırlı âlimlerin verdiği cevaplara bakıldığında, Mâlikîler'in geneline hâkim olan tavizsiz hicret anlayışı yerine, gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olmaya devam etme pahasına, yapılan antlaşmaya ve verilen söze sahip çıkma hassasiyetinin öne çıktığı; bunda ise diğer müslümanların canlarına ve mallarına zarar gelmemesi şeklinde bir maslahatın gözetilmesinin etkin olduğu görülmektedir.

Din âlimlerinin diğer müslümanlara faydalı olmak için hicreti geciktirip geciktiremeyeceği sorusu da dört mezhebin Mısır kadıları tarafından gayrimüslimlerin kanunlarına tâbi olma meselesi ikinci plana itilmek suretiyle cevaplandırılmıştır:

Mâlikî ve Şâfiî âlimlere göre, böyle bir durumda âlimlerin dârülküfürde kalmaları, sadece bir hak değil zorunluluktur. Dârülharpte yaşayan müslüman halkın inancını kaybetmesinden korkuluyorsa oradaki âlimlerin hicret etmemeleri gerektiğini savunan Mâlikî kadının, sahih bir İslam inancının hayatiyetini devam ettirmesine öncelik verdiği anlaşılmaktadır. Şâfiî kadıya göre, âlimlerin varlığından müslüman halk için umulan genel bir fayda bile, âlimlerin dârülharpte kalışlarını zorunlu kılmak için tek başına yeterli bir sebeptir. Hanefî kadı da aynı şekilde düşünmekle birlikte, daha ihtiyatlı bir duruş sergileyerek bu âlimlerin dârülküfürde kalması gerektiğini ve hicretin “ferdi bir vecibe” olmasının muhtemel olduğunu belirtmekle yetinir. Hanbelî kadı ise din âlimleriyle müslüman halk arasında bir fark gözetmeyerek, inancını alenen uygulayabilen, dinî emirlere riayet edebilen ve dinî vecibeleri öğretebilen kimselerin dârülküfürde kalabileceğini savunur.⁴⁹

48 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 41, 45.

49 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 45-46.

İbn Rabî' ve Venşerîsî'nin görüşleri ile onlarla aynı dönemde yaşayan Mısır'daki Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî kaduların görüşlerini karşılaştıran Van Koningsveld ve Wiegers; antlaşmalar yoluyla sağlanan barışçıl ilişkilerin söz konusu olduğu dönemlerde, pragmatik hukukî düşünce çizgisinin hâkim olduğunu; savaş ve çatışma ortamlarında ise katı bir hukukî çizginin öne çıktığını belirtirler.⁵⁰

Abou El Fadl da benzer bir yaklaşım sergileyerek, görüşünü Kur'ân âyetleriyle ve başka delillerle destekleyen Venşerîsî'nin tezinin, esasen politik olduğunu; ta'lîl ve hükümleri farklı tarihî ve politik şartları yansıtan Mâlikîler'in bu şartlardan ağır biçimde etkilendiklerini ifade eder.⁵¹ Abou El Fadl bunu ispat etmek için iki hukukçunun, Adevî (v. 1189/1775) ve Sâvî'nin (v. 1241/1825) görüşlerini zikreder. Yine birer Mâlikî olan bu hukukçuların diğer Mâlikîler'den farkı, kuzeybatı Afrikalı ya da Endülüslü değil Mısırlı olmalarıdır. Adevî'ye göre gayrimüslimlerin ülkesinde bulunmak, hicretin vâcip olduğu anlamına gelmez. Hicret, ancak kâfirlerin kanunlarının müslümanlar üzerinde "bilfiil" tatbik edildiği durumlarda vâcip olmaktadır. Venşerîsî'nin aksine, Adevî, bu şartlarda bile hicret etmeyen, yani kâfirlerin kanunlarına tâbi olan kimselerin, mürted değil sadece günahkâr olduğunu savunur.⁵² Sâvî ise İslâm'ın şeâirinin kâim olduğu İslam ülkelerinin gayrimüslimlerin işgali sebebiyle dârülharp olmayacağı şeklinde tipik bir Şâfiî görüş benimseyerek diğer Mâlikîler'den ayrılır.⁵³

IV. Vehhabî Bakış Açısı

Necdîler'den Muhammed b. Abdulvehhâb'ın torunu Süleyman b. Abdullah (v. 1233/1818) "*Kim müşrikle beraber olur ve (şirk diyarında) onunla beraber ikamet ederse o da müşrik gibidir*"⁵⁴ mealindeki hadisin zâhirine göre bir görüş belirtir. Süleyman b. Abdullah'a göre, onlarla gösterdiği birliktelikten dolayı müşriklerin sahiplenip kendilerinden gördüğü bir kimse, müslüman olduğunu iddia etse bile kâfir sayılmaktadır. Müşriklerle birlikte şirk diyarında

50 Van Koningsveld ve Wiegers, s. 54-55.

51 Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities", s. 137-138; a.mlf., "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 156.

52 Adevî, *Hâşiye alâ kifâyeti't-talibi'r-rabbânî*, II, 11.

53 Sâvî, *Bulgatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik*, II, 187.

54 Ebu Davud, "Cihâd", 170.

yaşayan bir kimse, ancak dinini izhar edip müşrikleri veli edinmediği takdirde müslüman olarak görülebilir.⁵⁵

Aynı gelenekten İshak b. Abdurrahman b. Hasen b. Muhammed b. Abdulvehhâb'ın (v. 1309/1892) hicrete dair görüşleri de dikkate değerdir. İshak b. Abdurrahman'a göre, gayrimüslim bir ülkede yaşayabilmenin şartı olan "dini izhâr etmek", "tevhid"i izhar ederek akîdevî konularda müşriklere karşı düşmanlık ve buğz göstermektir. Göstermeksizin sadece kalple buğz etmek yeterli değildir. O, -İbn Kudâme'nin görüşünü reddedercesine- sadece vâcibâtın edasını dinin izharı olarak görmenin doğru olmadığını; ancak bunun böyle olduğu kabul edilse bile, en büyük vâcibin "tevhid" olduğunu ifade eder. Ona göre, "İbrâhim'de ve onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır; onlar kavimlerine 'Biz sizden ve sizin Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz, bir tek Allah'a inanuncaya kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir' demişlerdi"⁵⁶ âyetinde geçen "بدا" ifadesi "ظهر" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre dini izhar etmek, tam da Hz. İbrahim ve beraberindekiler gibi davranarak içinde yaşadığı müşrik ve kâfir toplumla müslümanlar arasında düşmanlık bulunduğunu onlara karşı açıkça söylemek, onları açıkça tekfir etmek ve onlardan fiziksel olarak uzaklaşmaktır. Sadece müslümanların ibadet etmelerine ya da dinlerini öğrenmelerine izin verilmesi, dinin izhar edilebildiği anlamına gelmemektedir. Bu tür bir yaklaşım; ezan, namaz ve eğitim öğretimin serbest olduğu gayrimüslim ülkelerde yaşayan müslümanların hicret ve cihada yönelik cesaretlerini kırarak ve onları doğru yoldan uzaklaştıracaktır.⁵⁷

İshak b. Abdurrahman'a göre, ne Medine'nin dışında yaşamasına izin verilen bedevî ile ilgili hadiste ne de bu hususa dair diğer hadislerde müşriklerle beraber ikamet edilebileceğine delâlet eden hiçbir şey yoktur. O, ilgili hadisler üzerinde teker teker durarak, Hz. Peygamber'in, müslüman olan ancak hicret etmeyen kimselerin küfür diyarında müşriklerle beraber değil, onların nüfuzu dışında kalan çöl benzeri yerlerde yaşamalarına izin verdiğini ispat etmeye çalışır.⁵⁸ Hz. Abbas'ın Mekke'de kalmasına izin verilmesi, Medine İslam devletine istihbarat sağlaması ve dinini açıkça ve korkmadan izhar edebilmesi gibi sadece ona özgü koşullarla ilgili bir durumdur.⁵⁹

55 Necdî, *ed-Dürer es-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 431-432.

56 el-Mümtehhine 60/4.

57 Necdî, *ed-Dürer es-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*, VIII, 305-306, XII, 401, 402, 412-413, 417-418.

58 bk. Necdî, *Dürer*, XII, 433-437.

59 Necdî, *Dürer*, XII, 447-448.

İshak b. Abdurrahman'a göre, sadece gayrimüslimleri Allah'a davet eden ve daha önce zikredildiği şekliyle onlara karşı dinini ve itikadını izhar eden bir müslümanın din hususunda fitneye uğramaktan korkması söz konusu olabilir. Bunları yapmayarak gayrimüslimler arasında suskun ve pasif bir hayat yaşayan kimselerin, din hususunda fitneye dâçar olması zaten söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla din hususunda fitneye uğrama konusunu, gayrimüslim ülkelerde pasif ve gayesiz bir şekilde sadece ibadetlerini ifa ederek yaşayan müslümanların can ve mal gibi şeylerinin güven içinde olması ile izah etmek ya da klasik kaynaklarda bu ifadeyi kullanan fakihlerin böyle bir şey kastettiğini zannetmek, onun tarafından yanlış görülmektedir.⁶⁰

Muhammed b. Eş-Şeyh Abdullatif b. Abdurrahman'a (v. 1367/1948) göre, her ne kadar dini izhar şartı yerine getirildiğinde hicret vâcip olmaktan çıkıyorsa da zaten bu nadiren gerçekleşebilen bir vakiadır.⁶¹ Ezan okuyarak, beş vakit namaz kılarak, oruç tutarak, Kur'ân okuyarak veya buna benzer şeyleri yaparak veyahut sadece müslümanların bulunduğu meclislerde kâfirlerin kâfir, müşriklerin müşrik olduğundan söz ederek din izhar edilmiş olmaz. Muhammed b. Abdullatif'e göre Kâfirûn sûresinde, Mümtehine sûresi 4. âyette, Yunus sûresi 104 ve 105. âyetlerde, Allah Teâlâ kâfirlere nasıl hitap ve onlardan nasıl teberrî edeceklerini, tevhidi nasıl yüksek sesle haykıracaklarını müslümanlara öğretmektedir ki dini izhar etmek işte tam da bu âyetlerde emredildiği şekilde davranmaktır. Devamlı düşmanlık ve buğz göstermek, müslümanlara vâcip olan ve müşriklerin müslümanlardan öğrenmesi gereken bir şeydir. Bu şekilde bir müslüman dinini izhar ettiği takdirde ise bazı âyetlerde zikredildiği üzere⁶² kâfirler müslümanların kendi aralarında yaşamalarına zaten müsaade etmeyerek ya onları öldürürler ya da bir şekilde sınır dışı ederler.⁶³

Vehhâbîler'in bu görüşleri değerlendirilirken, onların aslında buldukları coğrafi konumdan dolayı gayrimüslim ülkelerle pek muhatap olmadıklarını, savundukları bu görüşlerin daha çok kendileriyle savaş halinde oldukları Osmanlılar ya da diğer müslüman güçlerle ilgili olduğunu, Osmanlı hâkimiyetindeki toprakları dârülharp olarak gördüklerini, kendileri gibi düşünmeyen diğer müslümanları ise tekfir ettiklerini unutmamak gerekir.⁶⁴

60 Necdî, *Dürrer*, XII, 449-450.

61 Necdî, *Dürrer*, VIII, 430.

62 bk. İbrahim 14/13; el-A'râf 7/88; el-Kehf 18/20.

63 Necdî, *Dürrer*, VIII, 433-435.

64 Büyükkara, "Vehhâbîlik", DİA, XLII, 613-611.

Vehhâbîler'in bu görüşlerinin dârülharpte ikamet etme meselesindeki en katı çizgiyi temsil ettiğini ifade edebiliriz. Muhammed b. Abdulvehhâb'ın *el-Usûlü's-selâse* adlı eserini şerh eden ve aynı gelenekten gelen eski Suudi Arabistan müftüsü İbn Useymîn (v. 1421/2001) ise bu konuda o denli katı değildir. İbn Useymîn'e göre küfür diyarında ikamet etmenin birinci şartı, bir müslümanın dinî hususlarda kendini güvende hissetmesi, kâfirleri veli edinmekten ve sevmekten uzak durması, onlara karşı düşmanlık duyup buğzetmesidir. Bununla birlikte İbn Useymîn'e göre, kâfirlere karşı duyulan bu düşmanlık ve buğzun –görüşlerini zikrettiğimiz Vehhâbî ulemânın savunduğu gibi- ilanı şart olmayıp kalpte gizlenmesi yeterlidir. İkinci şart, dini izhar etmektir. İbn Useymîn'e göre dini izhar, İslam'ın şeâirinin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın ikame edilebilmesidir. İslam'ın şiarlarını namaz, Cuma namazı, cemaatle namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerle örneklendiren İbn Useymîn, cümlesini “ve dinin bunun dışındaki şiarları” şeklinde ucu açık bir ifadeyle tamamlar.⁶⁵

V. Sınırları Belirsiz Birer Ölçü Olarak “Şeâir” Ya da “Dinin İzharı”

Mâlikîler'e ya da Vehhâbîler'e ait katı görüşlerin yaşadığımız dönemin gerçekliğiyle neredeyse hiç uyuşmadığı görülmektedir. Buna mukabil, mutedil olarak nitelediğimiz görüşlerle ortaya konulan ve gayrimüslim ülkelerde devamlı yaşayabilmeyi mümkün kılan ölçülerin esnek oluşları, kuvvetli yönlerini oluştururken; sınırlarının belirsiz oluşu zayıf yönlerini teşkil etmektedir. Öyle ki bu belirsizliğin Mâlikîler'de başlayıp güçlenen ve Vehhâbîler'de zirvesine ulaşan katılığı doğurmuş olması veya doğurması da imkan dahilindedir:

Dârüislâm dışında ikamet etmenin cevazı hususunda “izhâru'd-dîn”, “izhâru şeâiri'd-dîn” “ikâmetü emri'd-dîn” ve “el-kıyâm bi-vâcibâti'l-İslâm” gibi ifadeler kullanarak bir ölçü ortaya koymaya çalışan fakihlerin büyük bir çoğunluğunun, bu ifadelerle neyin kastedildiğini açıkça ya da net bir şekilde belirtmediği ve bu kavramların kapsamının sınırları üzerinde bir fikir birliği oluşmadığı görülmektedir. Bu ifadelerle sadece namaz ve oruç gibi ibadetlerin mi yoksa bir bütün olarak İslam hukukunun mu kastedildiği net değildir.⁶⁶

65 İbn Useymîn, *Mecmûu fetâvâ ve rasâili Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*, VI, 133-134.

66 Abou El Fadl, “Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries”, s. 157-158.

Müfessirlerin ve dilcilerin çoğuna göre, şeâir kelimesinin müfredi “şeîra”; İbn Fâris’e (v. 395/1004) göre ise “şîâra”dır.⁶⁷ Kelimenin anlam ve kapsamı da bu müfredlerden hangisinin asıl kabul edildiğine bağlı olarak fakihler arasında farklılık göstermiştir:

“Şeâirü’l-İslâm” terkibi, klasik kaynaklarda sınırlı sayıda örneğe sahiptir. Kasânî (v. 587/1191), selamın İslâm’ın şiarlarından olduğunu ve müslümanların bir araya geldiklerinde bu şiarları izhar etmeye ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Râzî (v. 606/1209), selamı İslâm’ın bir şiarı olarak gören ve İslâm’ın şiarlarını izhar etmenin vâcip olduğunu savunan bazı kimselerin, selam vermenin vücûbuna hükmettiklerini nakleder; ancak onun da benimsediği meşhur görüşe göre selam vermek sadece sünnettir.⁶⁸

Bayram namazının farz-ı kifâye olduğunu savunan Şâfiîler’den Ebu Said el-Istahrî (v. 328/940), bu görüşünü bayram namazının İslâm’ın zâhir şiarlarından birisi olmasıyla açıklar.⁶⁹ Şirbînî (v. 977/1570) ise “İslâm bir şiarı olmasına bakılarak bayram namazlarının farz-ı kifâye olduğu söylenmiştir, çünkü bayram namazlarında peşpeşe tekbir getirilir” der.⁷⁰ Hanbelîler’den Buhûtî, ezan terk edildiğinde olduğu gibi, bayram namazını terk eden bir belde halkına da İslâm devlet başkanının savaş açması gerektiğini söyler ve bunu, bayram namazının İslâm’ın zâhir şiarlarından olmasıyla açıklar.⁷¹

Ezan, namaz ve camide cemaatle namaz da İslâm’ın şiarları olarak bazı kaynaklarda zikredilmektedir.⁷² Bayram gecelerinde tekbiri izhar etmenin müstehap olduğunu söyleyen İbn Kudâme, izharın yüksek sesle tekbir getirmek anlamına geldiğini belirterek yüksek sesle tekbir getirmenin İslâm’ın bir şiarı olduğunu ifade eder.⁷³ Suudi Arabistan eski müftüsü İbn Bâz da (v. 1420/1999) Cuma, bayram, küsuf ve istiskâ namazları için müslümanların bir

67 bk. Taberî, VIII, 24; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 242; Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, XI, 130; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 473; VII, 254, XIV, 388; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi’t-tenzil*, I, 90; Hâzîn, *Lübâbü’t-te’vîl fi meâni’t-tenzil*, I, 95; Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsiri’l-Kur’ân*, II, 337; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, s. 105, 350, 963.

68 Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, X, 217; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, II, 392.

69 Mâverdî, *Hâvî*, II, 482.

70 Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 462.

71 Buhûtî, *Keşşâf*, I, 527.

72 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, VI, 265; İbnü’l-Hâc, *Medhal*, II, 98; Necdî, *Dürer*, XVII, 128; İbn Bâz, *Mecmûu Fetâvâ*, VI, 70.

73 İbn Kudâme, *Muğni*, III, 255.

araya gelmesinin de İslam şiarlarının izharı kabilinden olduğunu belirtir.⁷⁴ Görüldüğü üzere, İslam'ın bazı şiarları müstehap olup yapılması zorunlu bile değildir.

“Şeâirullâh” terkibi ise literatürde daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. Zira bu ifade Kur’ân’da dört yerde geçer. “*Safâ ve Merve Allah’ın şeâirindedir.*”⁷⁵, “*Ey iman edenler! Allah’ın şeâirine... hürmetsizlik etmeyin.*”⁷⁶, “*Kim Allah’ın şeâirini tazim ederse, şüphe yok ki bu, kalplerin takvâsındandır.*”⁷⁷ ve “*Biz kurbanlık büyükbaş hayvanları da sizin için Allah’ın şeâirinden kıldık.*”⁷⁸ şeklindeki ifadeler, bu kelimenin geçtiği Kur’ân âyetleridir.

Atâ b. Ebî Rebâh’ın şeâir için “Allah’ın emrettiği ve nehyettiği herşey” dediği nakledilir.⁷⁹ “Allah’ın şeâirine... hürmetsizlik etmeyin.”⁸⁰ âyetindeki şeâirullah ifadesinin, “harem bölgeleri”, “haccın menâsiki”, “Safâ ve Merve”, “kurban” ve “Allah’ın ihram hâlinde olanlara haram kıldığı şeyler” gibi farklı şekillerde anlamlandırıldığını ifade eden Taberî, Atâ gibi bazı müfessirlerin zikredilen ifadeye “Allah’ın haram kıldığı şeyleri helâl saymayın ve çizdiği sınırları aşmayın” şeklinde mana verdiğini belirtir. Taberî’ye göre, âyetin “Allah’ın haramlarını helâl saymayın” ya da “farz kıldığı şeyleri zayi etmeyin” şeklinde anlamlandırılması, şeâir kelimesinin “meâlim” olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. En iyi yorumun bu olduğunu belirten Taberî, şeâir kelimesinin “şeîra” kelimesinin çoğulu olduğunu, “şe’ara” kelimesinin ise “alime” kelimesiyle aynı anlama geldiğini ifade eder. Dolayısıyla “şeâir” kelimesi; emâre, işaret, alâmet, alâmet-i fârîka ve hususiyet gibi anlamlara sahip olan “meâlim” kelimesi ile aynı anlama gelmektedir. Bu böyle olunca âyet “Ey iman edenler Allah’ın meâlimine hürmetsizlik etmeyin” şeklinde bir anlama sahip olacaktır. Hac menâsiki, ihramlı kimseler için söz konusu olan vâcip ve haramlar, harem bölgelere karşı gösterilmesi gereken hürmet; Allah’ın farz, haram ve helâl kıldığı şeyler ve çizdiği bütün sınırlar, zikredildiği üzere geniş bir anlam yelpazesine sahip olan meâlim kelimesinin şümülüne girer. Taberî, bütün bu sayılanların hak ve bâtili birbirinden ayıran emâreler oldu-

74 İbn Bâz, VIII, 246.

75 el-Bakara 2/158.

76 el-Mâide 5/2.

77 el-Hac 22/32.

78 el-Hac 22/36.

79 Seâlibî, *el-Cevahirü'l-hisân*, II, 337.

80 el-Mâide 5/2.

ğunu, Allah'ın helâl ve haramlarının, emir ve nehiyelerinin bunlar sayesinde bilindiğini ifade eder. "Allah'ın şeâirine... hürmetsizlik etmeyin" âyetindeki nehyin âm olduğunu belirten Taberî, delil olmadıkça nehyin sadece bazı şeâire tahsis edilmesinin câiz olmadığını belirtir.⁸¹

Dolayısıyla Taberî'nin benimsediği bu görüşe göre şeâirullah, Allah'ın kullarını mükellef kıldığı bütün fiilleri içine alır ve bazılarının iddia ettiği gibi muayyen bir şeye mahsus değildir. Hatta Hasan-ı Basrî "Allah'ın şeâiri, Allah'ın dinidir" demek suretiyle şeâir kelimesinin bütün İslam dinini ifade ettiğini belirtir.⁸² Âyette Allah'ın çizdiği sınırların "hiçbir işte" aşılmamasının emredildiğini söyleyen Kurtubî de kapsayıcı olması sebebiyle Hasan-ı Basrî'nin görüşünü râcih bulduğunu ifade eder.⁸³

İbn Cüzey el-Kelbî (v. 741/1340) şeâir kelimesinin sadece vâcip olan şeyleri kapsamadığını, Safâ ile Merve arasında sa'y etme örneğinde olduğu gibi mendup olan şeylerin de şeâirden olabildiğini belirterek kelimenin ifade ettiği anlamın daha çok umumî olduğuna işaret eder.⁸⁴ Bazı kimselerin, şeâirullahı "şerâiullah" olarak, yani "Allah'ın kanunları" şeklinde anladığını söyleyen Hâzin (v. 741/1341), namaz, dua ve kurban gibi Allah'a yaklaşmak için yapılan fiillere dair her alâmetin şeâirden olduğunu belirtir.⁸⁵ Bazı kimselerin şeâir kelimesiyle farzları, bazı kimselerin ise haramları anladığını zikreden Şevkânî; sebebin hususiyeti ya da siyakın delâletine değil, lafzın umumiyetine itibar edilebilmesi bakımından, kelimenin bunların hepsine hamledilebileceğini belirtir. Ona göre Allah'ın dinine ait her emâre, alâmet veya hususiyet, şeâirin kapsamına dahildir.⁸⁶

Aslında bu tartışmalar, müslümanların gayrimüslim ülkelerde yaşayabilmesi için gerekli olan özgürlük düzeyi ile ilgili olarak hukukçular arasında tam bir görüş birliğinin bulunmadığını ve oluşamayacağını göstermektedir. Zira konuyla ilgili hukukî görüşlerin, tarihte birbirinden farklı şekillerde ortaya çıkmasının sebebi, müslüman azınlıkların yaşadığı şartların birbirinden farklı oluşudur. Belki de bu konudaki açıklamaların net ve kesin olmayışı, bu

81 Taberî, VIII, 21-24, XVI, 541, II, 710; ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 242, I, 98; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, II, 473, XIV, 388.

82 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XI, 130.

83 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, VII, 254-255.

84 İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmî't-tenzîl*, I, 90.

85 Hâzin, *Lübübü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, I, 95-96, II, 5.

86 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, s. 350, 963.

farklı şartların dikkate alınmasından ve fakihlerin, özel durumlara –özellikle de müslüman ülkelerin gayrimüslimlerce işgal edildiği durumlara- uygulanması zor olabilecek sabit ve tartışılmaz kurallar telaffuz etmekten kaçınmalarından kaynaklanmaktadır.⁸⁷

VI. Çağdaş Görüşler

Gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşamının fikhî açıdan imkânı üzerine şu ana kadar nakledilen görüşlerin hareket noktasının içinde bulunulan tarihsel gerçeklik, bağlam ve şartlar olduğu; dolayısıyla, aslında Kur'ân'da ve Sünnet'te mevcut olan bazı örneklerin dikkatlerden uzak kaldığı anlaşılmaktadır. Modern dönemde milyonlarca müslümanın gayrimüslim ülkelerdeki ikametinin kalıcı hale gelmesi ve klasik görüşlerin bu yeni durumun varlığını tanıma ya da ortaya çıkardığı problemleri çözme noktasında yetersiz kalması, bu örneklerin yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır:

Hayatını Firavun kanunlarının hâkim olduğu Mısır'da geçirmek zorunda kalan, fakat bununla yetinmeyerek müşrik bir krala hizmetinde bulunmayı bizzat kendisi teklif eden⁸⁸ Hz. Yusuf, bu örneklerden birisidir. Mısır'a gelişlerinden yıllar sonra İsrâiloğulları'nın Firavun'un zulmüyle karşı karşıya kalışları hakkında Allah Teâlâ "*Firavun, yeryüzünde (Mısır'da) gerçekten azmış, (Mısır) halkını çeşitli zümrelere bölmüştü. Onlardan bir zümreyi güçsüz bırakıyor, bunların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu. Çünkü o bozguncular dandı*"⁸⁹ buyurur. Tarık Ramazan, bu âyette İsrâiloğulları'nın Allah Teâlâ tarafından "*ehl*", yani "*Mısır'ın halkı*" olarak tavsif edilmesinin anlamsız olmadığını ve İsrâiloğulları'nın statüsündeki değişimi gösterdiğini ifade eder. Mısır'a göçmen olarak yerleşen İsrâiloğulları, aradan geçen zaman içerisinde oranın *halkı* olmuşlar ve Ramazan'ın ifadesiyle *kendi ülkelerinde yaşamaya başlamışlardır*. Hz. Peygamber'in kendisinin de mümkün olduğunca uzun zaman Mekke'de kalmaya çalışması ya da müslümanların Medine'deki İslam devletinin varlığına rağmen Habeşistan'daki varlıklarını uzun yıllar sürdürmeleri de gayrimüslim ülkelerde müslümanların yaşayabileceğine dair en kuvvetli delillerdendir.⁹⁰ Gayrimüslim hâkimiyetinde yaşayan müslümanla-

87 Abou El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries", s. 158-159.

88 bk. Yusuf 12/55.

89 Kasas 28/4.

90 Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, s. 212-214; Tubulyak, s. 54.

rın her nasılsa “tam” müslüman olmadığı şeklindeki görüşlerin, bu ve bunun gibi örnekleri dikkate almadığı; hayatı İslam hukuk normlarınınca düzenlenmeyen bir müslümanın müslümanlığının tehlikede olduğunu varsaydığı görülmektedir.⁹¹

Nitekim Masud, hicretin, gayrimüslim bir çevrede yaşayan müslümanların hukukî durumuyla ilgili olarak önerilebilecek tekliflerden sadece birisi olduğunu belirtir. Masud’a göre, gayrimüslim bir çevreden İslam ülkesine hicret etmenin vâcib olduğunu söyleyenler, Mekke’nin yanbaşıında Medine İslam Devleti’nin mevcut olduğu ve 622-630 yılları arasını kapsayan “hicret sonrası Mekke” örneğini kullanırlar. 610-622 yıllarını kapsayan “hicret öncesi Mekke” örneğinde ise henüz herhangi bir yerde kurulmuş bir dârüislâm yoktur, dolayısıyla hicret vecibesi de söz konusu değildir. Masud bu iki örnek dışında genelde dikkatlerden kaçan üçüncü bir örneğin varlığına dikkat çeker: Bu örnek, Habeşistan (615-629)⁹² ve Hudeybiye (628-630) örneğidir. Masud, Habeşistan ve Hudeybiye örneğinde müslümanların bir İslam devletinin varlığına rağmen hicretle yükümlü kılınmadıklarını belirtir, çünkü artık müslümanlar kimliklerini açıklayabilmekte ve dinî vecibelerini yerine getirebilmektedirler. Hudeybiye’de müslümanlarla gayrimüslimler arasında yapılan yazılı bir anlaşmayla, Habeşistan’da ise yazılı olmayan bir muatabakat ile müslümanların kimliklerini özgürce açıklamaları garanti altına alınmış ve müslümanlar gayrimüslim bir ülkede İslam ülkesinde yaşar gibi yaşamışlardır.⁹³

Masud, farklı zamanların ve farklı tarihi bağlamların ihtiyaçlarına cevap veren fakihlerin, hicret öğretisini de farklı şekillerde yorumladığını belirtir. Ona göre hicret sonrası Mekke ve Medine, çağdaş âlimlerin, özellikle de reformist siyasî düşünürlerin eserlerinde, normatif örnek olarak ağır basmaktadır. Hicretin değil de bir İslam devletinin kurulmasının hedef teşkil ettiği hicret öncesi Mekke modeli ise İslam dünyasında ulus devletlerin ku-

91 Saeed, “Muslims under non-Muslim Rule”, s. 14.

92 Masud, Habeşistan örneğini 615-622 yıllarıyla sınırlandırır, ancak bu doğru değildir. Zira Medine İslam Devleti’nin kurulduğu yıl olan 622’de bile Habeşistan’daki bütün müslümanların Medine’ye hicret etmeleri emredilmemiştir; Habeşistan’da kalan ve sayıları hiç de az olmayan müslümanlar, hicrî yedinci yılda Hayber’in fethinden sonra kendilerine gönderilen iki gemiyle hicret etmişlerdir. (bk. İbn Hişâm, III, 307-309)

93 Masud, “Being Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternate Models”, s. 119-120.

ruluşundan sonra, aynı hedefe ulaşmak için çaba sarfedenlerin başvurduğu bir örnek olarak dikkat çeker.⁹⁴

Müslümanların bir İslam devletinin varlığına rağmen yaşadıkları gayrimüslim ülkede ikamet etmeyi sürdürebileceklerini gösteren bir delil olan Habeşistan örneğine ise modern çalışmalarda pek başvurulmadığı görülmektedir. Masud'a göre bunun muhtemel sebeplerinden ilki, İslam düşüncesinde "devlet" in, İslam'ın varlığı için *sine qua non* (olmazsa olmaz şart) olarak tasavvur edilmesidir. İkinci sebep, müslümanların dinî ve kültürel açıdan hayatta kalma mücadelesi verdiği sömürge dönemlerinde, müslüman bir devletin kurulmasının siyasî bağımsızlık için elzem kabul edilmesidir. Üçüncü sebep ise reformist/ihyacı hareketlerin, İslâmî uyanışın bir İslam devleti olmasının mümkün olmadığına inanmalarındır. Eski İslam ülkelerinin, bağımsız ulus-devletler olarak yeniden ortaya çıktığını ve bu süreçte çok sayıda müslümanın İslam'ın devlet dini olmadığı ülkelerde yaşamak zorunda kaldığını belirten Masud'a göre, ulus devlet ve egemenlik gibi yeni kavramların ortaya çıkışıyla oluşan karmaşadan etkilenen çağdaş âlimler, İslam devlet anlayışı ile modern ulus devlet anlayışı arasındaki çelişkileri tümüyle çözememiş ve ortaçağa ait dinî-hukukî bir kategori olan "dârüülislâm"ı, "İslam devleti"nin eşanlamlısı gibi kabul ederek hata etmişlerdir. Bunların aksine klasik dönem Ortaçağ fakihlerine göre, dârüülislâmın egemen bir ulus devlet olması şart değildir. Masud'a göre, Ortaçağ düşünce kategorilerinin ayrıntılarına aşina olmayan ve siyasî bağımsızlık mücadelelerinde yer alan 20. yüzyılın müslüman entelektüelleri, dârüülislâmı politik açıdan bağımsız ve egemen bir ulus devlet olarak tasavvur ettiklerinden dolayı, Habeşistan/Hudeybiye örneğini geçerli saymamışlardır. Gayrimüslim ya da sözde müslüman idarecilere karşı mücadelelerini haklı çıkarma kaygısı, onları hicret öncesi Mekke örneğine başvurmak zorunda bırakmıştır. Habeşistan örneğinin ıskalanması, bir devletleri olmayan müslümanların İslam'ı tam anlamıyla yaşayamayacağı ve dolayısıyla hicretin zorunlu olduğu düşüncesinin zihinlere hâkim olmasıyla sonuçlanmaktadır. Masud'a göre, diğer iki örneğin bağlamsal önemi küçümsenmemelidir; bununla birlikte, düşman olmayan gayrimüslim devletlerde yaşayan müslüman azınlıkların sorunları, ancak hicretin zorunlu görülmediği Habeşistan örneğiyle çözümlenebilecektir.⁹⁵

94 Masud, s. 126.

95 Masud, s. 120-121, 124, 126-127.

Dini izhar bakımından bütün ülkelerin aynı ya da benzer koşullara sahip olduğu durumlarda, bir ülkeden diğerine hicret etmenin vâcip olmadığı üzerinde görüş ayrılığı bulunmadığını daha önce ifade etmiştik.⁹⁶ Abou El Fadl, güvenlik ve din özgürlüğü meseleleriyle gayrimüslim ülkelerde karşılaşıldığı gibi, “sözde” İslam ülkelerinde de karşılaşıldığının farkına varmak gerektiğini haklı olarak ifade eder.⁹⁷

Müslümanların, küfür ahkâmına tâbi olarak yaşamamak için hicret etmeleri gerektiği şeklindeki delil kuvvetli olsa da, gayrimüslim ülkelerle bazı sözde İslam ülkeleri arasında İslam hukukunun tatbiki bakımından bir fark bulunmaması, bu delili işlevsiz kılabilmektedir. Bu delil, ancak gerçek bir İslam devletinin mevcut olması halinde hicrete bir dayanak teşkil edebilir. İslam hukukunu ideal ya da makul düzeyde tatbik ettiğini farzettığımız devletlerin varlığı bile yeterli olmayıp; hicret edecek müslümanlara bu devletlerin kucak açması, dârülkürfûrde ikametın câiz olmadığını söyleyebilmenin şartı olsa gerekir.⁹⁸ Bundan daha da önemlisi, müslümanların toplam nüfusunun yaklaşık üçte birinin günümüzde azınlık durumunda yaşadığının artık inkâr edilemeyecek bir gerçek olmasıdır. Dolayısıyla, gayrimüslim bir ülkede ikamet etmenin uygunluğunu tartışmanın, artık anakronizm ve anomaliden öteye geçebilen bir çaba olmadığı ifade edilebilir.⁹⁹

Sonuç

Müslümanların gayrimüslim ülkelerdeki ikametini artık inkâr edilmesi ya da görmezden gelinmesi mümkün olmayan bir vakıa olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu gerçeği kabul eden Yusuf Kardâvî ve İbn Beyye gibi âlimler, “müslüman azınlıklar fıkıhı” olarak tabir edilen disiplinin hususiyetlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Müslüman azınlıklar fıkının varlığını tanımak, müslümanların gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşayabileceğini kabul etmek anlamına gelmektedir. İstesek de istemesek de gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında yaşayan müslümanların varlığını kabul etmek durumundayız. Bir realiteyi inkar ederek bu realitenin içindeki insanları çıkmaza ve krize sürüklemek yerine, belli kurallar çerçevesinde hem realiteyi kabul etmek hem de bu

96 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 317.

97 Abou El Fadl, “Legal Debates on Muslim Minorities”, s. 151.

98 Tubulyak, s. 52-53.

99 Shadid ve Van Koningsveld, s. 99.

realiteye dâhil olmak suretiyle onun mahiyetini değiştirmek daha mantıklı ve gerçekçi görünmektedir.

Zamansal olarak, şu ana kadar zikrettiğimiz görüşlerden her biri kendi bağlamı içerisinde özel bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Ancak günümüz dünyasında, gayrimüslimlerin kanunlarıyla hiçbir şekilde muhatap olmamak şeklindeki şartın, gayrimüslim ülkelerde ikamet edip etmeme meselesinde bir kriter olarak kullanılması pek de mümkün görünmemektedir. Buna bir de klasik fıkhıta yapılan “dârülkûfür-dârülişlâm” gibi ülke tasniflerinin pekçok açıdan anlamını yitirdiği gerçeğini eklediğimizde, artık önümüzde mevcut realite ile İslam hukukunun –genel- prensipleri çerçevesinde uzlaşmaktan başka bir seçeneğin kalmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Allah Teâlâ’nın kullarını muhayyer bıraktığı sınırlar içerisinde serbestçe hareket ederek vâcipleri ve haramları kırmızı çizgilerimiz olarak belirlemek, dinin izharını ya da şeâiru’l-İslâm’ı da bu çerçevede yorumlayarak vâcipleri terk etmek ya da haramları yapmak suretiyle günah işlemeye zorlanmadığımız gayrimüslim ülkelerde yaşayabileceğimizi ve yaşamaya devam etmemiz gerektiğini kabul etmek en makul çözüm olarak görünmektedir.

Kaynakça

- Abou El Fadl, Khaled. «Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries.» *Islamic Law and Society* (1994): 141-187.
- . «Legal Debates on Muslim Minorities: between rejection and accommodation.» *The Journal of Religious Ethics* 22.1 (1994): 127-162.
- Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrremillah es-Saidî (v. 1189/1825). *Hâşiyetü'lAdevî alâ Kifâyeti't-tâlibî'rabbânî*. tahk.: Ahmed Hamdi İmam. c. IV, Kahire, 1989.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud (v. 516/1122). *Meâlimü't-tenzîl*. tahk.: Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim Harş, Muhammed Abdullah Nemr. c. VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1411/1990.
- Buhûtî, Şeyh Mansur b. Yunus b. Selahaddin el-Hanbelî (v. 1051/1641). *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İkna'*. tahk.: Muhammed Emin Zinnâvî. c. V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997/1417.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbîlik”, *DİA*, XLII, 611-615.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/980). *Ahkâmü'l-Kur'ân*. tahk.: Mahmud es-Sâdık Kamhâvî. c. V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992.
- Hâzin, Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî (v. 741/1341). *Lübübü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. tahk.: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. c. IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî (v. 463/1071). *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413.

- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah (v. 739/1339). Sâhihu İbn Hibbân bi-terfibi İbn Balabân. tahk.: Şuayb el-Arnaût. c. XVIII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Bâz, Abdulazi b. Abdullah b. Abdurrahman (v. 1420/1999). Mecmûu Fetâvâ ve makâlât mü-tenevvi'a. c. XXIV, Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1420/1999.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (v. 741/1340). et-Teshîl li-ulûmî't-tenzîl. tahk.: Muhammed Sâlim Hâşim. c. II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed (v. 852/1449). Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. tahk.: Nazar Muhammed el-Firyâbî. c. XVII, Riyad: Dâru Taybe, 2005/1426.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (v. 456/1064). el-Muhallâ. tahk.: Ahmed Muhammed Şakir. c. XI Kahire: İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, 1347-1352.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (v. 213/828). es-Siretü'n-nebeviyye. tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî. 3. Baskı. c. IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990/1410.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (v. 774/1373). el-Bidâye ve'n-nihâye. tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. c. XXI, Cize: Dâru Hicr, 1997/1418.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223). el-Muğni şerhu Muhtasaru'l-Hırakî. tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî & Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 3. Baskı. c. XV, Riyad: Dâru Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 520/1126). el-Beyân ve't-tahsîl. tahk.: Ahmed el-Habbâbî XX c. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988/1408.
- . el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât. tahk.: Muhammed Hacci. c. III, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih (v. 1421/2001). Mecmûu fetâvâ ve rasâili fadîleti'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn. tahk.: Fahd b. Nâsır b. İbrahim es-Süleyman. c. XXIX, Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 1994/1414.
- İbnü'l-Hâc, Ebu Abdullah Muhammed el-Abderî (v 737/1336). el-Medhal. c. IV, Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1273). elCâmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân. tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. c. XIV, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006/1427.
- Lewis, Bernard. «Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule.» Journal Institute of Muslim Minority Affairs 13.1 (1992): 1-16.
- Masud, Muhammad Khalid. «Being Muslim in a Non-Muslim Polity: Three Alternate Models.» Journal Institute of Muslim Minority Affairs 10.1 (1989): 118-128.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058). el-Hâvi'l-kebîr. tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavviz. c. XVIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1414.
- Miller, Kathryn A. «Muslim Minorities and The Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwas from Fifteenth-Century Granada.» Islamic Law and Society 7.2 (2000): 256-288.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî (v. 1392/1972). ed-Dürer es-seniyye fi'l-cvibetî'n-Necdiyye. 5. Baskı. c. XVI, 1995/1416.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277). Ravzatü't-tâlibîn. tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavviz. c. VIII, Riyad: Dâru Âlemü'l-kütüb, 2003/1423.
- Ramazan, Tarık. Avrupalı Müslüman Olmak. çev.: Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (v. 606/1209). *Mefâtihi'l-gayb*. c. XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Saeed, Abdullah. «Muslims under non-Muslim Rule.» Gilsenan, Anthony Reid and Michael. *İslâmîc Legitimacy in a Plural Asia*. New York: Routledge, 2007.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî (v. 240/854). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. c. VI, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1323.
- Sâvî, Ahmed (v. 1241/1825). *Bulgatü's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik ale's-şerhi's-sağîr li Ahmed ed-Derdîr*. tahk.: Muhammed Abdüsselam Şahin. c. I Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezâirî (v. 875/1470). *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. tahk.: Ali Muhammed Muavviz & Adil Ahmed Abdülmevcûd. c. V, Beyrut: Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090). *el-Mebsût*. c. XXX, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- , Şerhu's-Siyerî'l-kebir. tahk.: Selâhaddin el-Müneccid. c. V, Kahire: Câmî'atü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971.
- Shadîd, Wasif ve Sjoerd Van Koningsveld. «Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists.» Koningsveld, W.A.R. Shadid and P.S. Van. *Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States*. Kampen The Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1996. 84-114.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas 204/820. *el-Üm*. tahk.: Rifat Fevzi Abdulmuttalib. c. XI, Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 2001/1422.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1250/1834). *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007/1428.
- , Neylü'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr. c. VIII, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1971.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad (v. 189/805). *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. tahk.: Seyyid Mehdî Hasan el-Kilânî. 3. Baskı. c. IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983/1403.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (v. 476/1083). *el-Mühezzeb fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. tahk.: Zekeriyya Umeyrât. c. III, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. el-Hatîb (v. 977/1570). *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni' el-fâzi'l-Minhâc*. c. IV, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997/1418.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/923). *Tefsîrüt-Taberî = Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. c. XXIV, Kahire: Hicr, 2001/1422.
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmu's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-Müslime fi'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis & Dâru'l-Beyârik, 1997.
- Van Koningsveld, P. s. ve G. A. Wieggers. «The Islamic Statute of The Mudejars in the Light of a New Source.» *Al-Qantara* 17.1 (1996): 19-58.
- Venşerîsî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsani (v. 914/1508). *el-Mi'yarü'l-mu'rib ve'l-câmiü'l-Magrib 'an fetâvâ ehli İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. c. XIII, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Wensinck, Arent Jean (v. 1358/1939). *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'lhadîsi'n-nebevî = Concordance et indices de la tradition musulmane*. c. VII, Leiden: E. J. Brill, 1936

