

GAYRİ MÜSLİM

(غير المسلم)

Kur'an-ı Kerîm, yaratılışın gayesini Allah'a iman ve O'nun iradesine uygun yaşama şeklinde belirler (el-Bakara 2/21; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2) ve "emânet" şeklinde nitelediği (el-Ahzâb 33/72) bu beşerî sorumluluğu kabul veya reddedilerek insanları inananlar ve inanmayanlar diye iki gruba ayırır (el-A'râf 7/87; el-Kehf 18/29; et-Tegâbûn 64/2). Bu temel ayırım dışında İslâmîyet insanlar arasında ırk, renk, dil ve ülke esasına dayalı başka herhangi bir fark gözetmez. Kur'an'ın getirdiği mesajı kabul edenleri ifade etmek üzere **mü'min** ve **müslim** kelimeleriyle **îmân** ve **islâm** köklerinin çeşitli fiil kalıpları Kur'an'da ve hadislerde sıkça geçer. İslâm dinine inanmayan bütün grupları kapsayan "gayri müslim" (gayrül-müslim) karşılığında ise Kur'an'da ve hadislerde **kâfir** (çoğulu **kâfirûn**, **küffâr**, **kefere**) kelimesiyle **küfr** kökünün çeşitli türevleri kullanılmış, kâfirler içinde de bazı gruplar kendi özel adlarıyla anılmıştır. Bunlardan yahudiler **hevâ** kökünden çeşitli fiil kalıpları (meselâ bk. el-Bakara 2/62, 111; en-Nisâ 4/46, 160; el-Mâide 5/41, 44) ve **yehûd** (bk. el-Bakara 2/113, 120; el-Mâide 5/18, 51) kelimesiyle; hristiyanlar **nasrânî** (Âl-i İmrân 3/67) ve **nasârâ** (bk. el-Bakara 2/62, 111, 113; el-Mâide 5/14, 18) şeklinde; bu iki dinin mensupları **ehl-i kitâb** (bk. el-Bakara 2/101, 121, 144-146; Âl-i İmrân 3/19-20) tamlamasıyla; putperestler **şirk** kökünün çeşitli türevleriyle ve ayrıca **müşrik** olarak (bk. el-Bakara 2/221; et-Tevbe 9/1, 3-7; en-Nûr 24/3); ateşe tapanlar **mecûs** (el-Hac 22/17) yıldızlara tapanlar da **sâbiûn** (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17) diye anılmışlardır. Kur'an-ı Kerîm'deki bu adlandırmalar hadislerde de yer alır (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "şrk", "sbe", "ktb", "nşr", "hvd", "müşrik", "nasrânî", "yahûdî", "mecûsî" md.leri).

Klasik İslâm hukuk doktrininde gayri müslim fertler, kendilerine uygulanacak hükümlere esas olmak üzere inanç farklılıkları ve İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî bağları açısından çeşitli gruplara ayrılmışlardır. İnançları bakımından gayri müslimler semavî kitap sahibi olanlar (Ehl-i kitap), kitap sahibi olup olmadıklarında şüphe bulunanlar ve diğer inanç sahipleri olmak üzere üçe ayrılmıştır. Müslüman iken dinlerini değiştiren

kimseler bu konu ve değerlendirmenin dışında tutulmuştur (bk. RIDDE).

Müslüman hukukçular, bazı âyetlerdeki açık ifadelerden (Âl-i İmrân 3/65-67; el-Mâide 5/68) hareketle yahudi ve hristiyanların Ehl-i kitap olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Haneî fakihleri, kendilerine birer ilâhî mesaj olarak Zebûr ve suhuf gönderilenleri de Ehl-i kitap sayarken, "Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi" (el-En'âm 6/156) meâlindeki âyeti delil gösteren ve bazı peygamberlere vahyedilen kitap ve sayfaların hüküm değil öğüt ve hikmetler ihtiva ettiğini ileri süren çoğunluk bunları Ehl-i kitap kapsamında kabul etmez. Esasen ne Hz. Peygamber zamanında ne de daha sonra bu kitap ve sayfalara inanan bir inanç grubunun varlığı da bilinmemektedir. Kur'an-ı Kerîm'de adı geçen Sâbiilik'le (el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17) ilgili olarak âyet ve hadislerde bilgi yoktur. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel Sâbiiler'i Ehl-i kitap sayarken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bunları Ehl-i kitap'tan kabul etmez. Ancak bu iki âlimin Ehl-i kitap'tan saymadığı Sâbiiler yıldızlara tapan putperestler olup Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i kitap kabul ettiği Sâbiiler ise ilk dönem İslâm kaynaklarında Yahudilik veya Hristiyanlığın bir mezhebi kabul edilen gerçek Sâbiiliğe mensup olanlardır. Hukukçuların, kendi muhitlerinde karşılaştıkları Sâbiî grupları farklı inançlara sahip görmeleleri sebebiyle onlarla ilgili değişik görüşler ileri sürdükleri anlaşılmaktadır (bk. SÂBİLİK).

Zerdüş'tün peygamber olduğuna inanılan ve ateşe tapan Mecûsiler'in Ehl-i kitap kapsamına girip girmediği fakihler arasında tartışmalıdır. Kur'an-ı Kerîm'de adları geçmekle birlikte (el-Hac 22/17) bunlar hakkında da bilgi verilmemektedir. İmam Şâfiî ve İbn Hazm, bir kitapları bulunmakta iken işledikleri fiiller yüzünden semaya kaldırıldığına dair Hz. Ali'den nakledilen bir görüşe (Şevkânî, VIII, 64-65) dayanarak Mecûsiler'i Ehl-i kitap sayarlar. Ancak bunlara göre de Mecûsiler'in kestiği hayvanların yenilmesi ve kadınlarıyla evlenilmesi câiz değildir. Fukahanın çoğunluğu ise cizye ile ilgili, "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" (*el-Muvaṭṭa*², "Zekât", 42) meâlindeki hadisi esas alarak Mecûsiler'i Ehl-i kitap kabul etmemiştir.

Ehl-i kitap ve Mecûsiler'in dışında kalan putperestler, güneşe ve yıldızlara ta-

panlar, Allah'ın varlığını kabul etmeyenler (ateistler) ve diğer inanç sahipleri gayri müslimlerin üçüncü grubunu oluşturur. Bu üç gruba mensup gayri müslimlere gerek milletlerarası gerekse ferdî ilişkilerde uygulanacak hükümlerde bazı farklılıklar mevcuttur. İnanca dayalı bu ayırım yanında gayri müslimlerin, klasik fıkıh literatüründe İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî münasebetleri bakımından da dört gruba ayrıldığı görülür. İslâm devletiyle savaş halinde bulunan gayri müslim bir devletin (dârülharb) vatandaşı olanlara "harbî", belli bir süre barış antlaşması yapılan gayri müslim devletin (dârüssulh) vatandaşı olanlara "muâhid" (ehl-i sulh, ehl-i ahd), eman alarak İslâm ülkesine giren ve burada belli bir süre ikametine izin verilenlere "müste'men", İslâm devletinin tebaası olanlara da "zimmî" denir. Bunlardan muâhidler, İslâm devletiyle aralarında ülke ayrılığı bulunması bakımından harbî, can ve mal güvenliğine sahip olmaları bakımından da müste'menle bazı ortak hükümlere sahiptirler. Bu adlandırmaların, fıkıh terminolojisinin oluştuğu hicrî ilk asırlardaki milletlerarası ilişkiler ve vatandaşlık telakkisini yansıttığını, ırk esasına dayanan millî devlet (ulus-devlet) anlayışının hâkim olduğu günümüzde ise daha çok vatandaş-yabancı ayırımının yapıldığını veya farklı bazı adlandırmalara gidilebileceğini de belirtmek gerekir. Öte yandan burada gayri müslim toplumlarla olan milletlerarası ilişkiler yanında esas olarak İslâm toplumu içinde yaşayan gayri müslimlerin hukukî statüleri, içtimâî hayat-taki yerleri ve müslümanlarla ilişkileri üzerinde durulacaktır.

A) Gayri Müslim Toplumlara Milletlerarası İlişkiler. İslâm'da insanlar arasında sadece inanç esasına dayalı bir ayırım kabul edilmiş ve bu husustaki tercihin âhîret hayatında büyük bir mükâfat veya cezayı gerektireceği, Allah katında inananlarla inanmayanların aynı muamele-ye tâbi tutulmayacağı birçok âyette ifade edilmiştir (meselâ bk. Hûd 11/15-24; Fussilet 41/40; el-Câsiye 45/20-35). Bununla birlikte dünya hayatında inananlarla inanmayanların gerek ayrı toplumlar olarak gerekse aynı toplum içinde bir arada yaşamaları için gerekli düzenlemeler yapılmıştır. İslâmiyet kendini, Allah'ın insanlığa yol göstermek üzere muhtelif zamanlarda ve o zamanın şartlarına uygun bir çerçeve ve muhteva ile gönderdiği mesajın en son ve en mü-

kemmel merhalesi kabul eder (el-Mâide 5/3; el-Ahzâb 33/40). Bu durum, İslâm'ın aynı zamanda hem zaman hem mekân bakımından evrensel bir din olduğunu da göstermektedir (el-Enbiyâ 21/107; Sebe' 34/28). İslâmiyet bu vasfıyla hiçbir ırk, dil, cins, toplum ve zümre ayırımı yapmaksızın bütün insanları ilâhî vahyin muhatabı ve aynı insanlık ailesinin üyeleri sayar. İnsanlara aynı anne babadan geldiklerini bildirerek aralarındaki bazı farklılıkları düşmanlık sebebi değil karşılıklı iyi ilişkilere bir vesile olarak görülmesini telkin eder; aralarındaki tek üstünlük ölçüsünün, yeryüzünde üstlenilen beşerî sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirmekten (takvâ) ibaret olduğunu belirtir (el-Hucurât 49/13). İnsanların farklı ırklardan gelmeleri ve ayrı toplumlar oluşturmaları, kendilerine verilen nimetler hususunda bir imtihan, insanlığın ortak ideal ve hedefleri için bir yarışma ve iş birliği vesilesi olarak görülmüştür (el-Mâide 5/48). Böylece devletler hukukunun en önemli dayanağı olan milletlerarası topluluk fikri ilk defa Kur'an'da ifadesini bulmuş ve Hz. Peygamber devrinden başlayarak toplumlararası ilişkiler hukukî esaslara dayandırılmıştır. Kur'an ve Sünnet'te belirlenen temel prensipler çerçevesinde oluşan ve zamanla gelişen bu devletler arası hukuk (bk. SİYER) müslüman devletlerin gayri müslim toplumlarla olan ilişkilerinde uygulanırken Batı dünyasında Ortaçağ boyunca milletlerarası alanda keyfîlik hâkim olagelmış ve XVIII. yüzyılda Avrupa'da oluşmaya başlayan devletler hukuku, Batılı ve hristiyan olmayan devletlere ancak XIX. yüzyılın sonlarından itibaren uygulanmaya başlanmıştır.

Milletlerarası ilişkilerin barış içinde sürdürülebilmesi ve bunun sağlam temellere oturması için karşılıklı güven ve haklara saygı büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple İslâmiyet, gerek özel gerekse milletlerarası ilişkilerde müslümanlara, verdikleri sözleri tutarak karşılıklı güveni sarsacak davranışlardan sakınmalarını (el-Mâide 5/1; en-Nahl 16/91, 92, 94), insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan adaletle davranmalarını, kin ve düşmanlıklar yüzünden zulüm ve haksızlığa yönelmemelerini emreder (en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/2, 8). İslâmiyet'in evrensel bir din olması ve müslümanların İslâm'ı tebliğ yükümlülüklerinin bulunması da diğer toplumlarla iyi ilişkiler kurmalarını gerekli kılmaktadır. Çünkü tebliğ ve dine davet ancak iyi ilişkilerin

hâkim olduğu bir ortamda ve barışçı yollarla mümkündür (en-Nahl 16/125; el-Ankebût 29/46).

Müslüman bir toplumun gayri müslim toplumlarla ilişkilerinin barış esasına dayandığı ve bu ortamın ancak gayri müslimlerin düşmanca tavırları sebebiyle bozulabileceği şu âyetle ifade edilmektedir: "Sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmekten ve onlara adaletle davranmaktan Allah sizi menetmez. Çünkü Allah adaletli olanları sever. Allah ancak sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardımda bulunanları dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır" (el-Mümtehine 60/8-9). Bu âyet aynı zamanda, müslüman bir devletin gayri müslim devlet ve toplumlara karşı takip edeceği dış siyasetin de ana çerçevesini belirlemektedir. Gayri müslim toplumlarla iyi ilişkiler kurulması hükmü, âyetteki "sizinle din uğrunda savaşmayanlar" ifadesinin delâletiyle bu özelliğe sahip bütün din mensuplarını kapsar (Taberî, XXVIII, 66). Bu âyet ayrıca, müslümanlarla savaşmadıkları sürece gayri müslimlere karşı savaş yoluya mücadeleye başlameyeceğini göstermektedir (Fahreddin er-Râzî, V, 679). Bununla birlikte hayatı bütünüyle kuşatan bir din olarak İslâmiyet, insanın gerek Allah'la gerek diğer kimselerle olan ilişkilerini düzenlerken bütün eğilim ve zaafıyla insan tabiatını göz önünde bulundurur. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim, benliğinde taşıdığı olumsuz eğilimler ve zaafı arasında insanın kan dökücü ve bozguncu özelliğine de dikkat çeker (el-Bakara 2/30, 205). Yine Kur'an'da, bu eğilimlerine göre hareket edenlerin Allah'ın hoşnutluğundan uzak oldukları ve âhirette cezalandırılacakları haber verilirken (el-Mâide 5/64; er-Ra'd 13/25; el-Kasas 28/77) müslümanların temel tercih ve tavırları da belirlenmiştir: "İşte âhiret yurdu. Biz onu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozguncululuğu arzulamayan kimselere veririz" (el-Kasas 28/83). Ancak yeryüzünde bozgunculuk ve kargaşa çıkaracak, kan döküp haksızlık yapacak insanlar ve toplumlar daima mevcut olacağından bunlara da engel olmak gerekir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Eğer Allah insanların bir kısmını diğerleriyle önleyip savmasaydı yeryüzü elbette altüst olurdu. Fakat Allah bütün insanlığa karşı lutuf ve kerem sahibidir" (el-Bakara 2/251)

meâlindeki âyetle sulh ve sükûnun asıl olduğuna, savaşın bu durumu bozanlara engel olmak için meşru kılındığına işaret edilmiştir. Bu gerçeği göz önünde bulundurmeyen bazı kişi ve grupların savaşa karşı çıkmaları ise ne savaş yeryüzünden kaldırmış ne de modern teknolojinin imkânlarıyla genelleşen savaşın yıkımından insanlığı koruyabilmiştir. İslâmiyet, eşyanın tabiatında mevcut olan çatışma ve savaşı hiç yokmuş gibi saymaktansa onu kabul etmiş, onunla ilgili yasalar koyup tahribatını sınırlı tutmaya çalışmıştır (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 33-34).

İslâm hukukçularının büyük bir kısmı, Kur'an ve Sünnet'te belirlenen temel prensipler çerçevesinde müslümanlarla gayri müslimler arasındaki milletlerarası ilişkilerin barış esasına dayandığı, savaşın ancak onların müslümanlara karşı düşmanca tavırlara başvurmaları halinde meşru sayılacağı görüşündedir. Ortaçağ boyunca devletler arasında hâkim olan münasebetlerin mahiyetinden, içinde bulundukları tarihî ve siyasî şartlardan etkilenen bazı hukukçular ise aksi yönde görüş belirtmişler, Batılı araştırmacıların birçoğu da bu yaklaşımı İslâm'da mevcut tek ve temel görüş gibi sunmaya çalışmışlardır (bk. CİHAD; SAVAŞ). Halbuki Kur'an-ı Kerim yeryüzünde insanî bağları kuvvetlendirmeye, toplumları insanî gayelerle birbirine yaklaştırmaya, karşılıklı ilişkileri faydalı hususlarda iş birliğine dayandırmaya büyük önem vermiştir. İslâm devletinin milletlerarası ilişkilerine hukukî bir çerçeve çizmeye çalışan müslüman âlimler de İslâm devletinin gayri müslim devletlerle ticaret, barış, dostluk vb. antlaşmaları yapmasında herhangi bir engelin bulunmadığı, askerî alanda iş birliği ve ittifakların ise ancak zaruret hallerinde ve bazı şartlarla câiz olacağını belirtmişlerdir (Abdullah b. İbrâhim et-Tarîkî, s. 243-250, 262-273, 295-300; M. Osman Şübeyr, IV/7, s. 264-299). İslâm devletinin kendi hukuk düzenine ve dış siyasetine aykırı herhangi bir siyasî, iktisadî ve hukukî iş birliği veya entegrasyona girmesinin câiz olmayacağı da açıktır.

B) İslâm Toplumunda Gayri Müslimler.

1. Hukukî Statüleri. a) Vatandaşlık, Temel Hak ve Görevleri. Eski Yunan ve Roma'da kendi ırk ve toplumlarından olmayan insanlar her türlü hukuktan mahrumdular, can ve mal güvenlikleri yoktu. Eski Mısır'da da yabancılar hukuk dışı sayılırdı. Bizans sınırları prensip olarak Arap

ve İranlı yabancılara kapalı tutulurdu ve ancak antlaşmalarla tesbit edilen bazı şehirlerde ticaret yapma imkânı vardı. Avrupa'da da XIX. yüzyıla gelinceye kadar yabancılar hukukun himayesinden mahrumdular (Özel, s. 306-310). Buna karşılık İslâmiyet, kendi mensuplarının oluşturduğu bir toplumda bu inancı paylaşmayanların inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak yaşamalarına imkân tanımıştır. Hz. Peygamber, hicretin hemen ardından Medine'de bulunan müşrik ve yahudi toplumları ile çağdaş araştırmacılar tarafından "Medine anayasası" veya "Medine vesikası" (*Bilgi ve Hikmet*, sy. 5; *DİA*, III, 153-154) olarak adlandırılan bir sözleşme yaparak bunun ilk adımını atmıştır. Böylece site devleti, imparatorluk ve millî devlet çizgisi üzerindeki Batı tarihi tecrübesinde benzeri bulunmayan bu siyasî yapı, birçok dinî-kültürel grubun bir arada yaşamasını mümkün kılan bir toplum modeline örnek teşkil etmiştir. Daha sonraki yıllarda müşrik Evs ve Hazrec kabilelerinin tamamen müslüman olması ve sözleşme hükümlerini çiğneyen yahudi kabilelerinin de sürgüne gönderilmesi üzerine Medine'de yalnız müslümanlar kalmakla birlikte Hz. Peygamber'in Eyle, Ezruh, Dümetülcend ve Necran hristiyanları, Maknâ ve Teymâ yahudileri, ayrıca kısmen Mecûsîler'in de bulunduğu Hecer ve Bahreyn halkı ile yaptığı antlaşmalarla gayri müslimler dinî ve hukukî temele dayalı kültürel kimliklerini muhafaza ederek İslâm toplumunun içinde yaşama imkânına kavuşmuşlardır. İslâm tarihi boyunca devam edegelen bu uygulama Osmanlı Devleti'ndeki millet sistemiyle en geniş ve gelişmiş biçimini bulmuştur (bk. MİLLET).

Vatandaşlık. Çeşitli dönemlerde ve ülkelerde toplumların siyasî birliği için ırk, renk, dil ve coğrafya gibi unsurlar temel kabul edilmiştir. Bugünkü millî devletlerde vatandaşlık başlıca kan ve toprak esasına dayanmaktadır. Buna karşılık İslâmiyet, insanlar arasında mukadder tesadüflere bağlı olan bu tür farklılıkları bir yana bırakarak vatandaşlık konusunda irade ve tercihi esas almıştır. Kur'an-ı Kerim'deki mümin-kâfir ayrımını iki farklı ontolojik dinî yaklaşımı ortaya koyar ve bu konudaki tercih aynı zamanda belli bir hayat tarzı ve sosyopolitik kimlik seçimini ifade eder. İslâm'ı din olarak benimseyenler aynı zamanda sosyopolitik İslâm toplumunun bir üyesi olurken bu inancı paylaşmayanlar da

İslâm devletinin siyasî hâkimiyetini kabul ederek çoğulcu bir hukukî yapı içinde tercih ettikleri hayat tarzını yaşama imkânına sahip olurlar. Klasik İslâm hukukçuları, İslâm devletinin tebaasını ifade etmek üzere hem müslümanlar hem gayri müslimler (zimmi) için "dârülslâm ehli" tabirini kullanırlar (Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, IV, 1383; V, 1047; Kâsânî, VI, 281). Debûsî, "Zimmi, ülke bakiimından ve dünya ahkâmında bizden, din bakımından ve âhiret ahkâmında ise onlardır (harbîler)" der (*el-Esrâr*, vr. 314^a). Gayri müslimlerin İslâm devletinin tâbiyetine girmeleri zimmet akdiyle gerçekleşir (Serahsî, *el-Mebsûât*, X, 81). İnança ilgisi bulunan bazı istisnalar dışında genel kural, müslümanlarla zimmiilerin aynı hak ve görevlere sahip olmalarıdır. Fukahanın çeşitli konularla ilgili değerlendirmeleri de bunu göstermektedir (Abdülkerîm Zeydân, s. 70-71; Özel, s. 314-315). Müslüman hukukçularının çoğunluğu, İslâm toplumunun varlık ve güvenliğini tehlikeye düşürmemek şartıyla İslâm devletinin gayri müslimlerden gelen zimmet akdi teklifini kabul etmesinin zorunlu olduğu görüşündedir.

Çağdaş bazı müslüman araştırmacıları, modern millî devletlerdeki vatandaşlık kavramıyla karşılaştırma yaparak özellikle bir kısım siyasî haklardan faydalanamamaları sebebiyle zimmiilerin İslâm devletinde vatandaş sayılmadığını ileri sürerken birçok araştırmacı, devletin dayandığı inanç esasından kaynaklanan bazı kısıtlamalar bir yana bunların müslümanlar gibi tam vatandaş olduklarını kabul etmiştir (Abdülkerîm Zeydân, s. 61-67; Abdülazîz Kâmil, I, 83-85, 92; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 125-126, 140; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 273-311; Sheikh Showkat Hussain, XVI/1, s. 67, 70, 73-74). Diğer bazı araştırmacılar da özellikle sömürgeci devletlerin kanunlarında görülen tebaa (national) ve vatandaş (citizen) kavramları arasındaki anlam farkını göz önüne alarak zimmiilerin vatandaş değil tebaa sayılabileceğine dikkat çekmişlerdir (Sheikh Showkat Hussain, XVI/1, s. 74). Zira sömürge ülkelerinin halkı sömürgeci devletin tebaası olmakla birlikte bu devletin kendi vatandaşlarının sahip olduğu siyasî haklardan mahrumdu. Ancak bugün devletlerin çoğunun kanunlarında bu iki kavram arasında herhangi bir fark gözetilmemektedir. Modern millî devletin, vatandaşlarını sadece fert olarak kabul edip başka bir kültürel gruba mensubiyetini reddettiğini, bu-

na karşılık İslâm devletinin hukukî çoğulculuğa dayalı çok kültürlü bir siyasî yapı içinde gayri müslimleri sadece fert olarak devletin bir tebaası değil kendi toplumunun da bir üyesi saydığını belirten bazı müslüman araştırmacılar da zimmiilerin apayrı bir vatandaşlık statüsüne sahip bulunduğunu ve buna bağlı olarak hak ve görevlerinin müslümanlardan farklı olduğunu ileri sürmektedirler (a.g.e., XVI/1, s. 77; Davutoglu, s. 158, 181, 186, 199). Hak ve görevlerdeki birtakım farklılıklardan hareketle bazı Batılı araştırmacılar zimmiilerin ikinci sınıf vatandaş sayıldığını iddia ederken (Khadduri, s. 52-53; Fattal, s. 369-370), zimmiilerin geniş bir otonomiden faydalanarak devlet içinde devlet, hatta devlet üstünde devlet olduklarını söyleyen diğerleri ise bu dinî-kültürel çoğulcu sistemi "Ortaçağ dinî demokrasisi" diye nitelemişlerdir (Sheikh Showkat Hussain, XVI/1, s. 77; Davutoglu, s. 161-162).

Ehl-i kitap'tan cizye alınması gereğinden söz eden ve zimmet akdine de temel oluşturan Tevbe sûresinin 29. âyeti, esasen milletlerarası ilişkilerde savaşa ve savaş haline son veren bir düzenlemeyi içermekte ve uygulamada da zimmet akdinin fertlerden çok herhangi bir bölge veya şehir halkını meydana getiren dinî gruplarla yapıldığı görülmektedir. Nitekim müslüman hukukçular da bu akdin asıl gayesinin maddî menfaat temini değil, gayri müslimlerin düşmanca ilişkilere son verip müslümanlarla barışa girmelerini sağlamak olduğunu açıkça belirtirler (Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, V, 2016; Molla Hüsrev, I, 299). Mekte'nin fethinden sonra ve Arap yarımadasında hemen hiç müşrik kalmadığı bir sırada nâzil olan yukarıdaki âyette bu tür antlaşmaların muhatabı olarak Ehl-i kitap zikredilmekle birlikte Hz. Peygamber Mecûsîler'e de aynı muamelelerin yapılmasını emretmiş (*el-Muvaṭṭa'*, "Zekât", 42), İslâmî fetihlerin genişlemesine paralel şekilde Hindûlar, Budistler ve Kuzey Afrika'daki putperest Berberîler gibi farklı din mensupları da bu şekilde muamele görmüşlerdir. Milletlerarası ilişkilerin farklı bir mahiyet kazandığı günümüzde milletlerarası boyutta uygulama şartları mevcut olmayan bu âyetin hükmü ve Hz. Peygamber'in buna dayanan tatbikatı, iç hukukta gayri müslimlerin vatandaşlığıyla ilgili düzenlemelere esas teşkil eder.

Can ve Mal Güvenliği. Gayri müslimlerin zimmet akdi sayesinde müslüman-

lar gibi can ve mal güvenliğine sahip oldukları konusunda hukukçular görüş birliği içindedir. Hz. Peygamber zimmîye zulüm ve haksızlık yapan, ona gücünün üstünde sorumluluk yükleyen ve ondan arzusu dışında bir şey alan kimseye kıyamet günü bizzat kendisinin hasım olacağını söylemiş (Beyhakî, IX, 205), bir zimmîyi haksız yere öldüren kimse- nin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusundan mahrum olacağını belirtmiştir (a.g.e., a.y.). Hukukçular zimmîyi öldürmenin haram olduğunu kabul etmekle birlikte uygulanacak ceza konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğa göre bir müslümanın bir zimmîyi öldürmesi halinde kısasa değil diyete hükmedilir. Hanefîler ise kısas gerektiği görüşündedirler. Diyetin gerektiği durumlarda bazı hukukçulara göre zimmînin diyeti müslümanın diyetinin yarısı, bir kısmına göre ise üçte biridir. Hanefîler'le diğer bazı hukukçular diyetlerin eşit olduğunu kabul etmişlerdir. Hanbelîler'e göre de kasten öldürmede kısas gerekme- se bile diyet tam ödenir (bk. DİYET). Zimmînin malının bir müslüman tarafından çalınması halinde had cezası uygulanacağı hususunda ise görüş birliği vardır.

İnanç ve İbadet Hürriyeti. Kur'ân-ı Kerîm din konusunda insanlara baskı yapılmasını kesinlikle yasaklamış (el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29), Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râsîdîn dönemlerinde gayri müslim toplumlarla yapılan zimmet antlaşmalarında bu husus açıkça belirtilmiştir. İnanç hürriyetinin bir gereği olarak dinî eğitim ve öğretim, âyin ve ibadetlerle mâbedler de hukukun himayesi altına alınmıştır. Gayri müslimler mâbedlerinde veya açtıkları okullarda dinî eğitim ve öğretimi tam bir serbestlik içinde verme imkânına kavuşmuşlardır. Klasik dönem müslüman hukukçuları, kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde mâbedler konusunda bazı kuralları belirlemişlerdir. Genel olarak kabul edildiğine göre müslümanların kurduğu şehirlerde gayri müslimlerin mâbed yapmasına izin verilmez. Savaş yoluyla ele geçirilen şehirlerdeki mâbedlere dokunulmamakla birlikte yenilerinin de yapılamayacağı görüşü hâkimdir. Barış yoluyla ele geçirilen yerlerdeki mâbedlerin muhafazası, tamiri veya yenilerinin inşası ise antlaşma hükümlerine tâbidir. Mâbedlerinde dinî âyin ve ibadetlerini icra etmelerine, çan çalmalarına, dinî bayram günlerinde hac vb. do-

laştırmalarına da izin verilmiştir. Ancak müslümanların meskûn olduğu yerlerde bazan kamu düzeni gereği ezan ve namaz vakitlerinde çan çalmaktan, bayramlarda taşkınlık yapmak ve hac do- laştırmaktan menedildikleri görülmektedir (ayrıca bk. DİA, IX, 325-327). Fukahanın mâbedlerle ilgili olarak literatürde yer alan bu görüşlerine rağmen gayri müslim tebaa ile karşılıklı güven ve iyi ilişkilerin tesis edilmesine bağlı olarak erken dönemlerden itibaren eski mâbedlerin tamarine ve yenilerinin de yapılmasına izin verildiği, içte sosyal karışıklıkların ortaya çıktığı veya gayri müslim devletlerle siyasi ilişkilerin bozulduğu dönemlerde bu müsamahanın gösterilmediği ve Hârûnürreşîd devrinde olduğu gibi özellikle sınır bölgelerindeki bazı mâbedlerin yıktırıldığı da görülmektedir (Kâsım Abduh, *Ehlü'z-zimme*, s. 32-33, 81-83; Tefvîk Sultân el-Yûzbekî, s. 151-157; Öztürk, s. 91-113). Gerek inanç gerekse âyin ve ibadet konusunda tam hürriyet esas olmakla birlikte müslüman halkın inanç ve ahlâk ilkelerine saygı gösterilmesi amacıyla muhtelif zamanlarda bazı ülkelerde bilhassa mâbedlerin dışındaki âyin ve törenlere birtakım sınırlamalar getirilmiş olması tabii karşılanmalıdır. Nitekim din ve vicdan hürriyetinin insanın temel hak ve hürriyetlerinin en önemlilerinden sayıldığı günümüzde bu hürriyetin kullanılmasıyla ilgili düzenlemeler Batılı ülkelerin çoğunda farklılık göstermekte, kamu düzeni ve genel ahlâk çerçevesinde çeşitli kısıtlamalara gidilmektedir (DİA, IX, 328-329).

İkamet ve Seyahat Hürriyeti. Gayri müslimler, bazı sınırlamalar dışında İslâm ülkelerinde kural olarak müslümanlarla eşit bir ikamet ve seyahat hürriyetine sahiptirler. İslâm dininin doğup yayıldığı yer olması, müslümanlarca kutsal kabul edilen en önemli mâbed ve mekânların burada bulunması sebebiyle Hicaz bölgesinde gayri müslimlerin ikameti bütün fukahaya göre yasaktır. Hanbelî ve Şâfiî mezhepleriyle Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre gayri müslimler geçici bir maksatla da olsa Mekke çevresindeki Harem bölgesine giremezler. Hanefîler ise bu bölgeye girebilecekleri görüşündedir. Esasen buranın dışında oturan müslümanların da bölgeye girişleri belli kurallara bağlıdır (bk. ÂFAKî; HAREM). Gayri müslimlerin, Hicaz'ın Harem dışında kalan yerlerine ticaret vb. bir maksatla girebilecekleri konusunda fikir birliği bulunmakla birlikte kalış sü-

releri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İctihada dayalı bu süre tesbitlerinin günün şartları ve ihtiyaçlarına göre düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında gayri müslimlerin Eyüp Sultan Türbesi ve Şam'da Hz. Ömer Camii gibi dinî mekânların etrafında yerleşmelerine bazı dönemlerde kısıtlama getirilmesi de (Ercan, *TTK Belleteri*, XLVII/188, s. 1142; a.mlf., *Otam*, I/1, s. 123) kamu düzeninin gerektirdiği idarî bir tedbir olarak değerlendirilmelidir.

Çalışma Hürriyeti ve Sosyal Güvenlik. Çalışma hürriyeti bakımından gayri müslimler için herhangi bir sınırlama söz konusu olmayıp iş ve ticaret hayatının her alanında faaliyet gösterebilirler. Öte yandan gayri müslimler, amme hizmetleri ve sosyal güvenlik imkânlarından müslümanlar gibi faydalanma hakkına sahiptirler. Hz. Ömer, yoksulluk ve ihtiyarlık sebebiyle dilenen bir zimmîyi gördüğünde ona hazine- den maaş bağlanmasını emretmiş (Ebû Yûsuf, s. 136; Ebû Ubeyd, s. 57), vefatı sırasında da kendisinden sonra gelecek halifeden zimmîlerin haklarını korumasını ve onları himaye etmesini istemiştir (Ebû Yûsuf, s. 135). Hâlid b. Velîd, Hire halkıyla yaptığı antlaşmada güçsüz düşenlerden cizye alınmayacağını ve bunların geçim- inin hazine- den karşılanacağını belirtmiştir (Muhammed Hamîdullah, s. 280-281 [nr. 291]). Ömer b. Abdülazîz de bu durum- dakilere devlet hazinesinden maaş bağlanması için yetkililere tâlimat vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 38). Sosyal yönü yanında temelde bir ibadet olan zekâtın gelirlerinden müellefe-i kulûb dışında gayri müslimlere harcama yapılamayacağı konusunda hemen hemen görüş birliği bulunmasına karşılık fukahanın büyük bir kısmı onlara sadaka verilebileceğini belirtmektedir. Bunlardan bazıları yalnız zimmîlere tasaddukun câiz olduğunu söylerken diğerleri zimmî- müste'men ayırımı yapmamaktadır. Ayrıca gayri müslimlerin kendi aralarında vakıf kurmaları, hatta müslümanların onlara yönelik vakıf tesis etmeleri belli şartlarla câiz görülmüştür.

Siyasî Haklar ve Kamu Görevleri. İslâm hukukçuları, gayri müslimlerin devlet başkanını seçme ve bu göreve seçilme hakkına sahip olmadıkları, ordu kumandanlığı, valilik ve hâkimlik gibi görevlere getirilemeyecekleri konusunda görüş birliği içindedir. Hukukçuların çoğunluğu, gayri müslimlere genel olarak kamu görevi verilmeyeceğini belirtirken

bazı hukukçular önemli mevkiiler dışındaki görevlere getirilebileceklerini, bazıları da zaruret ve ihtiyaç halinde buna başvurulabileceğini söylemişlerdir. Çoğunluğu oluşturan âlimler gayri müslimlerin sırdaş, dost ve velî edinilmesini yasaklayan âyetlerle (Âl-i İmrân 3/28, 118; en-Nisâ 4/144; el-Mâide 5/51; el-Mümtehine 60/1) Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bazı uygulamaları esas alırlar. Diğerleri ise bu âyetlerde müslümanlara düşmanlık besleyen ve güven telkin etmeyen gayri müslimlerle ilişkilerin yasaklandığını, genel anlamda müslümanlara olan düşmanlıklarına (el-Bakara 2/109, 120, 217) rağmen diğer bazı âyetlerden bu özelliği taşımayanların da bulunduğunu ve bunlarla iyi ilişkiler kurulabileceğinin anlaşıldığını (Âl-i İmrân 3/75; el-Mâide 5/82; el-Mümtehine 60/8-9) belirtir ve çoğunluk gibi sünnet ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarından bazı örnekleri delil gösterirler (bu görüşler ve delilleri için bk. Abdülkerîm Zeydân, s. 76-83; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 141-153; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 191-197; Abdullah b. İbrâhim et-Tarîkî, s. 365-384). Hukukçuların genel eğilimine rağmen daha Muâviye döneminden itibaren gayri müslimlerin devlet kademelerinde çalıştırıldıkları, çeşitli divanların yönetimi yanında valilik ve vezirlik makamına kadar yükseldikleri, hatta bazı İslâm devletlerinde bürokrasinin büyük ölçüde onların eline geçtiği görülmektedir. Bazı dönemlerde gayri müslim yönetici ve görevlilerin İslâmî ölçülere aykırı hareket etmeleri, çeşitli yolsuzluklara karışmaları, otoritelerinden faydalanarak müslüman halka zulüm ve haksızlık yapmalarının ulemâ ve halk arasında büyük infiallere yol açması üzerine yöneticiler tarafından birçoklarının görevine son verilmesine dair örnekler az değildir (geniş bilgi için bk. Kâsım Abduh, *Ehlü'z-zimme*, s. 84-88; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 29-97; Tevfik Sultân el-Yûzbekî, s. 105-108, 138-139, 148-151; Öztürk, s. 322-350). Bu örnekler İslâm hukukçularının endişelerini haklı çıkaracak mahiyette olmakla birlikte karşılıklı güven, ihtiyaç ve şahsî nüfuz gibi çeşitli sebeplerle gayri müslimlerin İslâm tarihi boyunca değişik kamu görevlerini üstlendikleri görülmektedir. Çağdaş müslüman araştırmacıların genel eğilimi de İslâm devletinin çeşitli alanlardaki temel siyasetlerinin tesbiti ve uygulamasıyla ilgili önemli görevler dışındaki kamu görevlerine gayri müslim-

lerin getirilebileceği yönündedir. Bunlardan bazıları, bugünkü müslüman ülkelerde hâkim millî devlet modelinden hareketle böyle bir siyasî yapı içinde gayri müslimlerin devlet başkanı seçimine katılabileceklerini ve parlamentoya üye seçilebileceklerini de belirtmektedir (Abdülkerîm Zeydân, s. 84; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 154-163; M. Fethî Osman, *Ara-bia*, VI/65, s. 42). Çağdaş hukuk düzenlerinde, genel ilke olarak vatandaşların herhangi bir ayırıma gidilmeden bu haklardan eşit şekilde faydalanacakları kabul edilmekle birlikte ideolojik temele dayalı devletlerde bu ideolojiyi paylaşmayanların, etnik esasa dayalı devletlerde ise çoğunluğa mensup olmayanların uygulamada bu haklardan tam faydalanamadıkları da bir gerçektir.

İslâmiyet gayri müslimleri, inançlarını paylaşmadıkları müslümanlarla birlikte kendi dindashlarına karşı savaşmak zorunda bırakmamak amacıyla askerlikten muaf tutmuştur. Bu aynı zamanda onlara tanınan inanç özgürlüğünün de bir gereğidir. Ancak bizzat kendileri istekli oldukları zaman ihtiyaç duyulması ve güven ortamının bulunması halinde bu hizmetlerinden faydalanmada bir sakınca görülmemiştir (bu konudaki görüşler ve delilleri için bk. M. Osman Şübeyr, s. 264-298; Abdullah b. İbrâhim et-Tarîkî, s. 261-271). İslâm tarihinde ilk dönemlerden itibaren askerlik hizmetinde gayri müslimlerden istifade edildiğine ve bu durumda kendilerinden cizye alınmadığına dair çeşitli örnekler vardır (Abdülkerîm Zeydân s. 154-157; Abdülazîz Kâmil, I, 94-95; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 270-274; Abdullah b. İbrâhim et-Tarîkî, s. 350-352; Öztürk, s. 350-354). Osmanlı ordusunda da gayri müslimler sipahi, topçu, voynuk, martolos, eflâk, levent ve kürekçi olarak hizmet görmüşler ve kendilerinden cizye alınmamıştır. Ayrıca bir yerin fethi sırasında hizmeti görülenler, geçit yerleri, ada, kale ve sınır boylarında bulunanlar da cizye veya diğer vergilerden kısmen veya tamamen muaf tutulmuşlardır (Bozkurt, s. 23, 27; Ercan, *TTK Belleten*, XLVII/188, s. 1144, 1148; a.mlf., a.e., LV/213, s. 377-378).

Zimmîlerin İslâm devletine karşı en önemli görevleri, hiç şüphesiz devletin hâkimiyetini kabul edip kanunlarına uymaları, müslümanların inanç ve örflerine saygı göstermeleri, kamu düzenine ve genel ahlâka aykırı davranışlardan kaçınmalarıdır. Devlete karşı malî yükümlülükleri de başlıca şahıs vergisi (ciz-

ye), arazi vergisi (haraç) ve bir tür ticaret vergisini (uşûr) ödemektir. Zimmet akdinin zorunlu şartı kabul edilen, bazı âlimlerin küfür üzere kalmaları karşılığında ceza olarak veya İslâm ülkesinde kaldıkları için alındığını söyledikleri, diğer birçok âlim ve çağdaş müslüman müellifin ise can ve mal güvenliğinin sağlanması veya ülke savunmasından muafiyetleri karşılığında tahsil edildiğini belirttikleri cizye sadece ergin ve malî gücü yerinde olan erkeklerden alınmıştır. Savaşma gücüne sahip olmayan kadın, çocuk, yaşlı ve özürli kimselerden tahsil edilmeyen bu vergiden askerlik hizmetinde bulunanlar da muaf tutulmuştur. Bunun yanında devletçe uygun görülen bazı görevler, yararlılık ve hizmetler sebebiyle de zimmîlerden cizye alınmadığı görülmektedir (Bozkurt, s. 27; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 269). Ayrıca bu vergi, Hz. Ömer tarafından Benî Tağlib hristiyanlarından "sadaka", daha sonra bazı İslâm devletlerinde de "cevâlî" adıyla alındığı gibi zimmîler bazı dönemlerde diğer birtakım vergilerle de mükellef tutulmuşlardır. Bütün bu malî yükümlülüklerle ilgili hukukî görüşler ve tarihî uygulamalar göz önüne alındığında, günün şartlarına göre gayri müslim vatandaşlarla ilgili farklı ad ve nisbetlerde yeni vergi düzenlemelerine gidilmesinin mümkün olduğu anlaşılır.

b) Kazaî ve Hukukî Muhtariyet. Hâkimiyet, bir devletin içte ve dışta herhangi bir yabancı gücün gözetimi ve müdahalesi olmaksızın yönetim ve hareket yetkisi olarak tarif edilir. Devletin içte ülkesi ve ülkede bulunanlar üzerindeki egemenliğine iç hâkimiyet, milletlerarası alanda bir müdahale ve gözetim olmaksızın hareket etmesine de dış hâkimiyet veya bağımsızlık denir. Devletin içteki hâkimiyetinin bir gereği olarak yargı yetki ve görevi İslâm toplumu adına siyasî hâkimiyeti temsil ve icra eden devlete aittir (en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/48; Sâd 38/26). İslâm ülkesinde bulunan müslim veya gayri müslim, vatandaş veya yabancı bütün insanlar devletin yargı sistemi ve kanunlarına tâbidir. Bununla birlikte İslâm'ın gayri müslimlere tanıdığı inanç özgürlüğünün bir gereği olarak aile, şahıs, miras ve borçlar hukuku gibi dinî inançla yakından ilgili konularda kendilerine adlî ve hukukî muhtariyet tanınmış, Hanefî fakihlerinin tabiriyle bu konuda "onları kendi inançlarının gereğiyle başbaşa bırakma" (Serahsî, *el-Mebsûât*, XI, 102; Kâsânî, II, 311) ilkesi benimsen-

miştir. İslâm'ın getirdiği bu hukukî çoğulculuk, dinî-kültürel çoğulculuğu koruyarak gayri müslimlerin asırlar boyunca İslâm toplumu içinde varlıklarını sürdürmelerine imkân sağlamıştır.

Gayri müslimler, aralarındaki hukukî ihtilâfları kendi mahkemelerine götürme hakkına sahip oldukları gibi İslâm mahkemelerinde de dava açabilirler. Taraflardan birinin müslüman olması halinde davaya bakmaya yetkili tek merci İslâm mahkemesidir; her iki tarafın da gayri müslim olması ve İslâm mahkemesine başvurulması durumunda mahkemenin bu davaya bakmakta serbest olup olmadığı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e göre, tarafların zimmî veya müste'men olduklarına bakılmaksızın açılan davanın görülmesi ve sonuçlandırılması gerekir; mahkemenin seçim hakkı yoktur. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise mahkeme davaya bakmakta muhayyerdir; tarafların zimmî veya müste'men, aynı veya ayrı dinlerden olmalarının önemi yoktur. Ahmed b. Hanbelî'den, zimmîlerin davalarına bakılması gerektiğine dair bir görüş de rivayet edilmiştir. Şâfiî mezhebine göre tarafların her ikisi de müste'mense hâkim muhayyerdir; tarafların birinin veya her ikisinin zimmî olması durumunda ise kuvvetli görüş davaya bakılması gerektiği yönündedir. Mahkemenin davaya bakmakta muhayyer olduğunu ileri sürerler, "Eğer sana gelirlerse ister aralarında hükmet ister onlardan yüz çevir. Kendilerinden yüz çevirsen sana hiçbir şeyle zarar veremezler. Eğer hükmedersen aralarında adaletle hükmet. Çünkü Allah adalet sahiplerini sever" (el-Mâide 5/42) meâlindeki âyeti delil gösterirken diğerleri, "Aralarında Allah'ın indirdiği şeyle hükmet ve onların arzularına uyma" (el-Mâide 5/49) meâlindeki âyeti esas alırlar ve bu âyetin öbürünü neshettiğini ileri sürerler. Bu gruptaki hukukçulardan bazıları da burada neshin söz konusu olmadığı, ilk âyetin müste'menlerle, diğerinin zimmîlerle ilgili olduğu görüşündedirler. Müste'menlerin davalarına bakma konusunda mahkemenin serbest olduğunu söyleyen hukukçular ayrıca bunların eman akdiyle İslâm ahkâmına uymayı, İslâm devletinin de onların birbirine karşı haksızlıklarını önlemeyi taahhüt etmediğini söylerler. Diğer hukukçular ise zimmîler gibi müste'menlerin de İslâm devletinin himayesi altında olduklarını, devletin on-

lara yapılacak haksızlıkları önlemesi gerektiğini belirtirler.

Mahkemenin davaya bakması için her iki tarafın da rızasının şart olup olmadığı yine tartışma konusu olmuştur. Hanefîler'e göre gerek zimmî gerek müste'men olsun taraflardan yalnız birinin dava açması yeterlidir. Mâlikîler'e göre iki tarafın da rızası şarttır. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise zimmîlerde yalnız bir tarafın, müste'menlerde iki tarafın rızasını gerekli görürler. Bu konudaki ihtilâflar, genel olarak bir tarafın başvurusuyla diğer tarafın kendi inancına aykırı bir hükümle mecbur tutulup tutulmayacağı hususuna dayanmaktadır.

İslâm mahkemesinin gayri müslimlerin davasına bakması halinde onların kendi hukukları değil İslâm hukuku uygulanır. Bu konuda çeşitli âyetleri delil gösteren İslâm hukukçuları (meselâ bk. el-Mâide 5/42, 44, 48) görüş birliği içindedir. Genel kural olarak gayri müslimlere uygulanacak kanun hükmü müslümanlara uygulanacak hükmün aynıdır. Ancak inançları gereği meşrû saydıkları domuz ve şarap gibi mallarla ilgili tasarrufları ve yine kendilerince meşrû kabul edilen diğer bazı hususlarda farklı hükümlere tâbidirler. Bu konularla ilgili olarak hukukçular arasında da farklı görüşler mevcuttur (Özel, s. 355-364).

Gayri müslimlere hukuk davaları için tanınan adlî ve hukukî muhtariyet ceza davaları için söz konusu değildir. Bu bakımdan İslâm ülkesinde suç sayılan bir fiili işlediklerinde kural olarak onlara da İslâm ceza hukuku hükümleri uygulanır. Ancak kendilerine tanınan inanç hürriyeti gereği bu genel kuralın bazı istisnaları vardır. Meselâ içki içtiklerinde had cezası uygulanmazsa da kamu düzenini ihlâl etmeleri halinde ta'zîr cezası verilir. Ayrıca mezheplere göre farklılık göstermekle birlikte bazı suçların teşekkülüyle ilgili olarak aranan şartların gayri müslimlerde bulunmaması sebebiyle de bu suçlar için tesbit edilen cezaya çarptırılmazlar. Meselâ Ebû Yûsuf dışındaki Hanefî âlimlerine göre recm cezasında aranan *iẖsan** şartı için müslüman olmak gerektiğinden zina yapmaları halinde zimmîlere recm değil celde cezası uygulanır.

Zimmîlerin aksine müste'mene ceza hukukunun uygulanması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Yûsuf, zimmîlerde olduğu gibi müste'menlere de bütün ceza hukuku hükümlerinin uygulanacağını belirtirken araların-

da farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte diğer hukukçular suçları Allah (toplum) hakkına veya kul hakkına yönelik olmasına göre gruplara ayırmakta ve genel olarak toplum hakkının galip bulunduğu hadlerin müste'mene uygulanmayacağını söylemektedirler. Bu konudaki ihtilâf, İslâm ülkesinde geçici olarak bulunan müste'menin hangi hükümlere uymaktan sorumlu olduğu noktasında toplanmaktadır (Özel, s. 369-372).

2. Sosyal Hayat. Evrensel bir din olarak İslâm'ın gerek milletlerarası gerek toplumsal alanda karşılıklı iyi ilişkileri esas aldığı, dinî, etnik ve kültürel farklılıklara açık bir toplum yapısı öngördüğü yukarıda belirtilmiş, müslümanlara karşı düşmanca davranışlar içinde bulunmadıkça gayri müslimlerle ilişkilerde barışın esas olduğuna işaret edilmiştir. Batılı bazı araştırmacılar, İslâm'a ve müslümanlara düşmanlık besleyen, onların inançlarıyla alay eden, kendilerine karşı savaş açan gayri müslimleri sırdış tutmaktan ve onlarla İslâm toplumu aleyhine sonuç doğuracak yakın ilişkiler kurmaktan müslümanları meneden bazı âyetlerden hareketle İslâm'ın gayri müslimlerle dostluk münasebetlerini yasakladığını ileri sürmektedirler. Ancak bu genelleme doğru olmayıp bazı âyetlerde ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında İslâm'a düşman olmayanlarla iyi ilişkiler kurmanın yasaklanmadığı görülmektedir (yk. bk.). Bundan dolayı İslâm âlimleri küfre, küfrün tezahür, işaret ve sembollerine saygı ve buna bağlı bir sevgiye delâlet etmeyen her türlü insanî ilişkiyi prensip olarak mubah saymışlardır (Karâfî, III, 20-21).

Akrabalık münasebetlerini kesmeyi insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan yasaklayan Kur'ân-ı Kerîm (en-Nisâ 4/1; Muhammed 47/22), Allah'a ortak koşmaya zorlamaları halinde gayri müslim anne ve babaya itaat etmemeyi isterken yine de onlarla iyi geçinmeyi emretmiştir (Lokmân 31/15). Esmâ bint Ebû Bekir, müşrik olan annesi yanına geldiğinde onunla görüşüp görüşemeyeceğini sorduğunda Resûlullah annesiyle görüşebileceğini belirtmiş (Buhârî, "Edeb", 7-8), Hz. Ömer de Resûl-i Ekrem'in kendisine hediye ettiği ipekli bir elbiseyi Mekke'de bulunan müşrik kardeşine göndermiştir (Buhârî, "Edeb", 9). Hediyeleşmenin karşılıklı sevgiyi arttırdığını ve düşmanlıkları giderdiğini belirten Hz. Peygamber'in (*el-Muvatta'*, "Câ-

mi^{ci}, 4) gayri müslim devlet yöneticilerinden hediye kabul ettiği bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde sıla-i rahimde olduğu gibi komşuya iyilikte bulunmakla ilgili emir ve tavsiyelerin de (en-Nisâ 4/36; Müslim, "İmân", 76-77) genel hüküm ifade ettiğini, müslüman ve gayri müslim bütün insanları kapsadığını ifade eden âlimler (Kurtubî, V, 184, 188; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 417-418), Hz. Peygamber ve ashabının bazı uygulamalarını örnek göstererek günlük hayattaki münasebetler çerçevesinde gayri müslim hastaları ziyaret, cenazelerine katılma ve taziye de bulunma, ayrıca evlenme, doğum vb. münasebetlerle onları tebrik etme gibi sosyal ilişkilerin câiz olduğunu, ancak müslümanın bu ilişkiler sırasında inancını etkileyecek tutum ve davranışlardan sakınması gerektiğini belirtmişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 200-205; Yûsuf el-Kardâvî, s. 45-46).

Karşılıklı iyi münasebetlerin teşvik edilerek geniş bir hürriyet ve müsamaha ortamının oluşması sayesinde gayri müslimler, aralarında mezhep farklılığı olan kendi dindaşları içinde bulamadıkları bir güvence İslâm toplumunda yaşamış, ilim, kültür ve sanatın yanında ekonomik alanda da büyük etkinlikler göstermişlerdir. Müslümanların farklı ilim ve kültür muhitleriyle karşı karşıya geldiği ilk fetihlerin hemen ardından Emevîler ve özellikle Abbâsîler devrinde başlatılan tercüme faaliyetlerinde en önemli katkıyı gayri müslim âlimler sağlamıştır. Başta tıp, matematik, astronomi, kimya ve metafiziğe dair kitaplar olmak üzere eski Yunan, İran ve Hint kültürüne ait birçok eser onlar sayesinde Arapça'ya kazandırılmış, bu ilim adamları bilhassa yöneticiler katında büyük itibar ve himaye görmüştür. Muâviye'den itibaren hemen bütün halife ve önde gelen yöneticilerin özel hekimleri gayri müslimdi. Saraydan başka önemli hastahanelerde de birçok gayri müslim hekimin görev yaptığı, ayrıca birçok şair, edip ve sanatkarın halifeler tarafından himaye edildiği, bunların büyük şöhrete ve maddî imkânlarla kavuştukları bilinmektedir. Bunun yanında ekonomik hayatın dinî toplumlara göre bölünmemesi, çarşı ve pazarların müşterek olması sebebiyle ekonomik alanda da büyük etkinlikler gösterdiler. Esasen ilk fetihlerin ardından çok defa topraklar ganimet olarak dağıtılmayıp yerli halka bırakıldığı için ziraat hayatı büyük ölçüde gayri

müslimlerin elinde kaldı. Müslümanlarla gayri müslimler arasında her türlü ticarî faaliyetin mubah sayılması, onların gerek iç gerekse dış ticarete etkili bir konuma gelmelerine imkân sağladı. Gayri müslimlere tanınan inanç hürriyetinin bir gereği olarak kendi aralarında içki ve domuz ticareti yapmaları da serbestti. Ancak semavî dinlerin hepsinde faizin haram olması sebebiyle faizli muamelelerde bulunmaları yasaktı. Bununla beraber para piyasalarına büyük ölçüde gayri müslimler hâkimdi ve bazı dönemlerde devlete borç verecek kadar büyük servetler elde etmişlerdi (bk. CEHBEZ). Askerlik hizmetinden muaf tutuldukları için Ortaçağ boyunca sürüp giden savaşların yıkımından büyük ölçüde uzak kalmaları da ekonomik alanda müslümanlar aleyhine büyük bir avantaj sağlamalarında önemli rol oynamıştır (daha fazla bilgi için bk. Kâsım Abduh, *Ehlü'z-zimme*, s. 147-150, 166-170; a.mlf., *Dirâsât*, s. 88-92; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 98-194; Tefvîk Sultân el-Yûzbekî, s. 391-447; Öztürk, s. 287-293, 356-416).

Bayram Kutlamaları. Hz. Peygamber hicretten sonra, Medine'de kutlanmakta olan Nevruz ve Mihricân bayramlarını kaldırıp yerlerine ramazan ve kurban bayramlarını ikame etmiş (*Müsned*, III, 103, 235, 250; Ebû Dâvûd, "Şalât", 245), müslümanlar da bu bayramları kutlayagelmışlerdir. Buna karşılık gerek Hz. Peygamber gerekse Hz. Ebû Bekir devirlerinde gayri müslimlerin kendi bayramlarını kutlamalarına müdahale edilmemiştir. İslâm ülkesinin fetihlerle genişlediği Hz. Ömer zamanında müslümanlarla gayri müslimlerin birlikte oturdukları yerlerde bazı kısıtlamalara gidildiği, meselâ Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Şam halkıyla yaptığı antlaşmada bayram günleri bayrak ve silâh taşımalarının yasaklandığı görülmektedir (Muhammed Hamîdullah, s. 458 [nr. 353]). Daha sonraki dönemlerde de kutlamalarda eğlence yönünün gittikçe ağır basması, içki içilmesi, gayri ahlâkî davranışlarda bulunulması sebebiyle zaman zaman yasaklama ve kısıtlamalara gidilmiştir. Ancak bu kısıtlamaların daha çok müslümanların meskûn bulunduğu bölgelerle ilgili olduğunu, mâbedlerde ve gayri müslim bölgelerindeki kutlamalara müdahale edilmediğini belirtmek gerekir. Müslümanların gayri müslimlerin dinî özellik taşıyan bayramlarına katılmaları ve bu vesile ile kendilerine hediye vermeleri ise onların inancını, inançlarının

bazı tezahür ve sembollerini kabul ve onaylama anlamına geleceğinden câiz görülmemiştir. "Bir topluma benzemeye çalışan kimse o toplumdan olur" mealindeki hadis (*Müsned*, II, 92; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4), gayri müslimlerin inançlarının gereği ve ifadesi olan, onları başkalarından ayıran davranışları, kılık ve kıyafeti müslümanlara yasaklamıştır. Kutlamalar sırasında İslâm hukuk ve ahlâkına aykırı fiillerin işlenmesi de bayramlara katılma yasağını gerektiren bir başka sebeptir (İbnü'l-Hâc el-Abderî, II, 46-54; İbn Müflih el-Makdisî, III, 431-432; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 205-206; *Mv.F.*, XII, 7-9). Dinî yasağa rağmen bu kutlamalardaki zevk ve eğlence özelliğinin cazibesıyla bazı müslümanların, hatta halife ve yöneticilerin gayri müslimlerin bayramlarına katıldıkları, hediye alıp verdikleri görülmektedir (Kâsım Abduh, *Ehlü'z-zimme*, s. 120-127, 151-165; a.mlf., *Dirâsât*, s. 93-114; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 218-221; Tefvîk Sultân el-Yûzbekî, s. 363, 372-373; Öztürk, s. 139-156). Kutlamalara katılma yanında günlük ilişkiler çerçevesinde edinilen bir kısım hristiyan ve yahudi âdetlerinin bazı müslüman halk çevrelerinde yaygınlık kazanması da dinî hassasiyet ve yaşayıştaki yozlaşmanın bir göstergesi olarak fakihler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir (İbn Teymiyye, s. 180-232; İbnü'l-Hâc el-Abderî, II, 48-54).

Gayri Müslim Kadınlarla Evlenme. İslamiyet'in gayri müslimlerle münasebetlerde barışı esas aldığına dair bir kanıt da müslümanların Ehl-i kitap olan kadınlarla evlenmesini mubah kılmasıdır. İnancın oluşturduğu kardeşlik bağı bir tarafa bırakırsa sosyal ilişkiler bağlamında karı koca arasındaki sevgi ve yakınlıktan daha güçlü bir bağ düşünülemez. Bu ilişki yalnız bir fertle sınırlı kalmamakta, kadının anne ve babası, kardeşleri ve diğer akrabalarıyla müslüman koca ve çocukları arasında da bir akrabalık bağı oluşmaktadır. Bu da inanç farklılığına rağmen İslâm'ın ayrı dinden olanlara tanıdığı müsamananın, karşılıklı iyi ilişkiler kurulmasına olan arzusunun bir tezahürü olarak görülmelidir.

Müslüman hukukçuların hemen tamamı aşağıdaki âyeti delil göstererek Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin câiz olduğunu belirtmiştir: "Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlarla daha

önce kendilerine kitap verilenlerden ifteli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir" (el-Mâide 5/5). Abdullah b. Ömer, İmam Mâlik ve bazı Şîî âlimleri, müşrik kadınlarla evlenmeyi yasaklayan âyeti (el-Bakara 2/221), ayrıca gayri müslim kadınların içki içme ve domuz eti yeme gibi alışkanlıklarını ileri sürerek onlarla evlenmeyi haram veya mekruh saymışlardır. Esasen çoğunluk da semavî bir dine inanmayan ateşperest, putperest ve diğer inanç sahipleriyle evlenilmesinin haram olduğu görüşündedir. Müslüman koca, gayri müslim hanımını dininin gereklerini yerine getirmekten alıkoymayacağı gibi onu dinî inancına aykırı davranışlarda bulunmaya da zorlayamaz. Müslüman bir kadının gayri müslim erkekle evlenmesinin haram olduğu konusunda ise İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Hukukçular burada, müslüman kadınların iman etmedikçe müşrik erkeklerle evlenmelerini yasaklayan âyetle (el-Bakara 2/221) hicret eden mümin kadınların kâfirlere geri gönderilmemelerine, bunların birbirlerine helâl olmadıklarına dair âyeti (el-Mümtehi-ne 60/10) ve sahâbe uygulamasını delil göstermiş, ayrıca kadının inancı konusunda kocasının baskısına mâruz kalabileceğini ve çocukların küfür üzere yetiştirilebileceğini söylemişlerdir.

Kestikleri Hayvanların Yenmesi. Fıkıh âlimleri, kesilen bir hayvanın etinin yenebilmesi için bazı şartlar belirlemişlerdir. Bunlardan biri de hayvanı kesen kimşenin müslüman veya Ehl-i kitap olması ve kesim sırasında Allah adının anılmasıdır. Bazı âyetlerde Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların haram olduğu belirtilirken (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5-3; el/En'âm 6/145) bir âyetle de Ehl-i kitabın yiyeceklerinin müslümanlara helâl kılındığı zikredilmiştir (el-Mâide 5/5). Buna dayanan İslâm âlimleri, Ehl-i kitabın kestikleri hayvanların müslümanlara helâl olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Âlimlerin çoğunluğu, kesimi yapan ister müslüman ister gayri müslim olsun, Allah adının anılmasının kasten terkedilmesi durumunda hayvanın etinin haram olduğu görüşündedir. Şâfiîler'e, Mâlikîler'den İbn Rüşd'e ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre Allah adının anılması müstehaptır. Mâlikî mezhebine göre ise müslümanlar için şart olmakla birlikte gayri müslimler için şart değildir. Kesim sırasında Allah'tan

başkasının adını andıkları bilinmedikçe Ehl-i kitap tarafından kesilen hayvanların yenilmesi câiz olup Allah'tan başkasının adının anıldığı bilirse bütün âlimlere göre bu eti yemek haramdır. Ayrıca hayvanın usulüne göre kesilmesi gerekir; boğularak vb. yollarla öldürülürse eti yenmez (Mu.F, XXI, 184-204; ayrıca bk. HAYVAN). Hayvan eti dışında kalan gıda maddeleri konusunda Ehl-i kitap olanla olmayan gayri müslimler arasında fark bulunmayıp yaptıkları yemek veya imal ettikleri gıda maddesinin helâl türden olması şartıyla yenilebileceği hususunda görüş birliği mevcuttur.

Sosyal Hayatla İlgili Bazı Kısıtlamalar. İslâmiyet'in zuhuru sırasında mevcut dinî grupların kendilerine has kıyafetlerinin bulunduğu ve günlük hayatta bu grupların birbirlerinden ayırt edilmesinde kıyafetlerin büyük önem taşıdığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, müslümanların kılık kıyafette diğer gruplara benzemesini yasaklamıştır (Müşned, II, 92; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4). Bununla birlikte Resûl-i Ekrem zamanında gayri müslimlerin belli kıyafetleri kullanmaya mecbur tutulduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Esasen buna ihtiyaç da duyulmamıştır. Hz. Ebû Bekir devrinde muhtemelen yeni fethedilen yerlerdeki halkın fâtihterin kıyafetlerine özenmesi üzerine Hâlid b. Velîd'in Hîre halkıyla yaptığı antlaşmada, savaş kıyafeti kullanmamaları ve müslümanlara benzemeleri şartıyla istedikleri elbiseleri giyebilecekleri belirtilmiş (Muhammed Hamîdullah, s. 280-281 [nr. 291]), Hz. Ömer

de Azerbaycan cephesinde bulunan Utbe b. Ferkad'a gönderdiği tâlimatta putperest halkın kıyafetini kullanmaktan sakınmalarını emretmişti (a.g.e., s. 458, [nr. 339/E]). Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanında gayri müslim topluluklarla yapılan antlaşmalarda silâh taşımama, düşmana yardım etmeme, müslümanların meskûn olduğu bölgelerdeki bayram kutlamalarında bayrak ve hac taşıma, ezan vakitlerinde çan çalmama, kendi yanlarına gelen müslümanları belli bir süre barındırma, yol ve köprü yapımı gibi hizmetlere katılma hususunda şartlar bulunmasına rağmen kılık kıyafetlerle ilgili hükümlere rastlanmamaktadır. Sonuç olarak fetihlerle İslâm ülkesinin genişlediği, müslümanlarla gayri müslimlerin yaygın biçimde bir arada yaşamaya başladıkları ve gayri müslimlerin müslümanlara ait kılık kıyafetlere olan rağbetlerinin arttığı Hz. Ömer devrine gelinceye kadar gayri müslim tebaanın kendini müslümanlardan ayıracak belli kıyafetleri (gıyâr*) kullanmaya mecbur tutulmadığı (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 236), Hz. Ömer zamanında da hiç değilse bir süre böyle bir uygulamaya gidilmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Ömer devrinde gayri müslimlerin kılık kıyafette müslümanlara benzemeleri, ata binmemeleri veya at eyerlerinin farklı olması, kadınların cins devaleri binmemesi gibi sınırlamalara gidildiği çeşitli kaynaklarda nakledilmiştir (Fayda, s. 173-174; Öztürk, s. 220 vd.). Daha sonra Emevîler'den itibaren bu kısıtlamaların hukukçular tarafından da des-

XVII. Yüzyılın ikinci yarısında bir Yahudi kadını ile (Raynal, *Figures naturelles de Turquie*, Paris 1688, M 33359) XVIII. Yüzyıl sonlarında bir Ermeni kadını, bir Ermeni ve bir Yahudi erkeğini tasvir eden resimler (Enderunlu Fâzıl, *Hübannâme - Zenannâme*, iÜ Ktp., TY. nr. 5502, vr. 43*, 45*, 118*)



teklenererek devam ettirildiği görülmektedir. Gayri müslimlerin ata binmemeleri veya eyer ve üzengilerin değişik olması, bineklerin süslenmemesi, elbise ve başlıkların farklı kumaş ve renklerden yapılması, müslümanların künyelerini kullanmamaları, Arapça mühür kazıtmamaları, boyunlarında gayri müslim olduklarını gösteren haç vb. bir işaret taşımaları, evlerinin belli bazı işaretlerle ayırt edilmesi ve müslüman evlerinden yüksek olmaması şeklinde zaman zaman farklılık gösteren bu yasakların her dönemde ve her bölgede aynı hassasiyetle uygulanmadığı bilinmektedir. Bazı halifeler zamanında yasakların uygulanmasıyla ilgili olarak alınan tedbirlerin, halifelerin şahsî temayülleri yanında genellikle karışıklığı güveni sarsan iç ve dış gelişmeler sebebiyle alınmış olması dikkat çekicidir (bu yasaklarla ilgili mâlumat için bk. Kâsım Abduh, *Ehlü'z-zimme*, s. 74-78, 153-160; Sellâm Mahmûd Sellâm, s. 212-218; Tevfik Sultân el-Yûzbekî, s. 127-142, 153-163, 368-372; Abdûlmün'im Ahmed Bereke, s. 180-190; Öztürk, s. 193-240; Ercan, *Otam*, I/1, s. 117-123). Devletin güçlü olduğu ve gayri müslimlerle karşılıklı güvenin tesis edildiği dönemlerde bu kısıtlamaların genel olarak uygulanmadığı, uygulandığı zamanlarda da büyük şehirlerle sınırlı kaldığı ve uzun süreli olmadığı görülmektedir (*Eİ²* [İng.], II, 228).

Kaynaklarda, bu kısıtlamaların dayanağı olarak Hz. Ömer'e nisbet edilen ve "eş-şürütü'l-Ömeriyye" (el-ahdû'l-Ömerî) diye adlandırılan bir antlaşma metni gösterilmektedir (metin için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 658-661; Tevfik Sultân el-Yûzbekî, s. 127-129; Fattal, s. 61-63; Fayda, s. 178-179). Suriye veya el-Cezîre bölgesi hristiyanlarınca Hz. Ömer'e gönderildiği kaydedilen ve yukarıda işaret edilenler yanında kendilerini bağışlayan birçok hükümün de yer aldığı bir mektuptan ibaret olan bu metnin Hz. Ömer'e nisbeti tartışma konusu olmuştur. İlk defa İbn Ebû Rendeke et-Turtûşî (ö. 520/1126) ve Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi müellifler tarafından zikredilen bu metin, Hulefâ-yi Râsîdîn zamanında gayri müslimlerle yapılan antlaşmaların üslûp ve muhtevasına aykırı olarak hangi şehir halkınca düzenlendiğinin belirtilmemesi, galip değil mağlûp tarafta tanzim edilmesi, Hz. Ömer döneminde yapılan diğer antlaşmalarda yer almayan hükümler ihtiva etmesi gibi sebeplerle çağdaş müslüman ve Batılı araştırmacıların hemen hemen tamamı tarafından gayri mevsûk bulun-

muş ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kısıtlamaların Hz. Ömer'e nisbetle teyit edileme gayretinden doğduğu ileri sürülmüştür (Tritton, s. 8 vd.; Fattal, s. 66-69; Tevfik Sultân el-Yûzbekî, s. 130-136; Abdûlmün'im Ahmed Bereke, s. 187; Fayda, s. 180; Öztürk, s. 239-240; Seyd Barakat Ahmad, XVII/2, s. 100-103).

Bu metnin Hz. Ömer'e nisbetinin doğru olup olmadığı hususu bir yana, daha önce anılanlar yanında bir kısmı bu antlaşmada da yer alan bazı kısıtlamalara gidildiği tarihî bir gerçektir. İslâmiyet'in zuhuru sırasında mevcut dinî grupların geleneksel kıyafetlerinin aynı zamanda dinî kimliklerinin bir ifadesi olması ve müslümanların başka topluluklara benzemelerinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanması, İslâm toplumunda yaşayan gayri müslimlerin de müslümanlara benzemesini önlemeyi gerekli kılmıştır. Ayrıca zamanla ortaya çıkan askerî, idarî ve içtimâî bazı ihtiyaçlar da bu kısıtlamalarda rol oynamıştır. Günümüzde nüfus cüzdanı, ikametgâh belgesi, pasaport vb. belgelerin aranması gibi, sürekli savaşların yaşandığı ve ülke sınırlarının bugünkü gibi koruma imkânlarının bulunmadığı bir ortamda güvenlik bakımından kimlik belirleyici bazı tedbirlerin alınması tabiidir. Bu tedbirler ayrıca gayri müslim tebaanın müslümanlara benzeyerek bazı sorumluluklardan veya bir kısım müslümanların onlara katılarak dinî mükellefiyet ve kayıtlardan kaçmalarını önlemeye yönelik bir fonksiyon da görmüştür. Esasen gayri müslim tebaadan kendi kıyafetlerini korumalarının istenmesi bir baskı şeklinde telakki edilemeyeceği gibi kültürel varlıklarını muhafaza etmeleri bakımından da bunun olumlu sonuçları olmuştur. Geleneksel kıyafetlerini koruma hususunda gayri müslim dinî cemaat liderlerinin de bazı tedbirler aldığını belirtmek gerekir. Ancak bu çerçevede başvurulan kısıtlamaların zamanla hâkim toplum olarak müslümanların üstünlük psikolojisini yansıtır gayri müslimleri aşağılayıcı bir mahiyet aldığı ve bu psikolojinin, gayri müslimlerin devlet bürokrasisinde ve ekonomik hayattaki etkili konumlarını müslüman halka karşı kullandıkları dönemlerde daha baskın geldiği ve kısıtlamalarla ilgili olarak alınan kararlarda müslüman halkın tepkisinin büyük rol oynadığı görülmektedir. Bunun da dinî bir tarafının bulunmayıp tarihî ve içtimâî şartların bir tezahürü olduğu ve kendi şartları içinde değerlendirilmesi gerektiği açıktır.

Sonuç olarak, müslümanlara karşı düşmanca tavırlar içine girmedikleri sürece gayri müslimlerle ilişkilerin Kur'an-ı Kerim'in temel prensipleri ve Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râsîdîn'in uygulaması çerçevesinde barış ve hoşgörüye dayanıldığını, gayri müslimlerin İslâm toplumu içinde kendi dinî-kültürel kimliklerini koruyarak güven içinde yaşadıklarını, bu güven ve müsamahayı gölgeleyecek bazı uygulamaları içtimâî ve siyasî sebeplerle açıklamak yerine tek taraflı olarak sadece müslümanların eseri gibi göstermenin doğru olmayacağını belirtmek gerekir (ayrıca bk. HARBİ; KÜFÜR; MÜSTE'MEN; ZİMMİ).

BİBLİYOGRAFYA :

- Wensinck, *el-Mu'cem*, "şrk", "sbe", "ktb", "nşr", "hvd", "müşrik", "naşrânî", "yahûdî", "mecûsî" md.leri; *el-Muvaṭṭa'*, "Zekât", 42, "Câmi", 4; *Müsned*, II, 92; III, 103, 235, 250; Buḥârî, "Edeb", 7-8, 9; Müslim, "İmân", 76-77; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4, "Şalât", 245; Ebû Yûsuf, *el-Ḥjarâc*, s. 135-136; Ebû Bekir el-Hallâl, *Aḥkâmü ehli'l-mîle mine'l-Câmi' li-mesâ'il-lî-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1414/1994; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, Kahire 1393, s. 57; Taberî, *Câmi'u'l-be-yân*, Kahire 1954, XXVIII, 66; Debûsî, *el-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 310, vr. 314^a; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, X, 81; XI, 102; a.mlf., *Şerhu's-Siyerî'l-kebir* (nşr. Abdülaziz Ahmed), Kahire 1971-72, IV, 1383; V, 1047, 2016; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 205; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 311; VI, 281; Fahreddin er-Râzî, *Me-fâṭhu'l-ğayb*, İstanbul 1388, V, 679; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 184, 188; Karâfî, *el-Furûk*, Tunus 1302, III, 20-21; İbn Teymiyye, *İktizâ'ü's-şarâ-i'l-mustakim* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1369/1950, s. 180-232, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medḥal*, Kahire 1401/1981, II, 46-54; İbn Müfliḥ el-Makdisî, *el-Âdâb-ü's-şer'iyye*, Kahire 1348, III, 431-432; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Aḥkâmü ehli'z-zimme* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), I-II, Dimâşk 1381/1961; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-ḥükkâm*, İstanbul 1317, I, 299; Şevkânî, *Neylû'l-eṭṭâr*, VIII, 64-65; A. S. Tritton, *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects*, London 1930; M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, s. 52-53; H. A. R. Gibb — H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London 1957, II, 207-261; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958; Kâsım Abduh Kâsım, *Ehlü'z-zimme fî Mısrî'l-üşûrî'l-vuşṭâ*, Kahire 1979; a.mlf., *Dirâsât fî târîhi Mısr'e'l-ictimâ'at: 'aşru selâṭini'l-memâlik*, Kahire 1983; Bertold Spuler, "L'Islam et les minorités", *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit* (ed. U. Haarmann — P. Bachmann), Beirut 1979, s. 609-619; Abdülkerim Zeydân, *Aḥkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982; M. Fethî Osman, *Ḥuḳûku'l-insân beyne's-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-kânûniyyi'l-gar-bî*, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., "Islam: The Status of non-Muslims", *Arabia*, VI/65, London 1987, s. 40-44; Sellâm Mahmûd Sellâm, *Ehlü'z-zimme fî Mısr fi'l-'aşrî'l-Fâtımî eş-*

şânî ve'l-⁶asrî'l-Eyyûbî, Kahire 1982; Muhammed Hamîdullah, *el-veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 280-281 (nr. 291), s. 446 (nr. 339/E), s. 458 (nr. 353); Tefvîk Sultân el-Yûzbekî, *Târîhu ehlî'z-zîmme fi'l-⁶Irâk*: 12-247 h., Riyad 1403/1983; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 33-34; Bat Ye'or, *The Dhimmî*, London 1985; Gülnihal Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu: 1839-1914*, Ankara 1989; Abdülazîz Kâmil, "Hukûku'l-insân fi'l-İslâm", *Mu'ameletü gayri'l-müslimîn fi'l-İslâm* (nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt), Amman 1989, I, 35-105; M. Mustafa ez-Zühaylî, "el-İslâm ve'z-zîmme", a.e., I, 108-172; Ali es-Savvâ, "Mevkûfû'l-İslâm min gayri'l-müslimîn fi'l-müctema'î'l-İslâmî", a.e., I, 173-244; Emîn M. el-Kudât, "Mu'ameletü gayri'l-müslimîn fi diyârî'l-İslâm ve mu'ameletü'l-müslimîn fi gayri diyârî'l-İslâm", a.e., II, 585-621; Abbas el-Cerrârî, "İsti'hlâşü't-taşavvurî's-selîm li-mu'ameleti gayri'l-müslimîn fi diyârî'l-İslâm fi'l-vaktî'l-hâzir", a.e., II, 625-658; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989; Abdül-mün'im Ahmed Bereke, *el-İslâm ve'l-musâvât beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn*, İskenderiye 1410/1990; Ahmed Özel, *İslâm Hukukunda Çîlke Kavramı*, İstanbul 1991, s. 306-383; Yûsuf el-Kardâvî, *Gayrû'l-müslimîn fi'l-müctema'î'l-İslâmî*, Beyrut 1412/1992; İdvâr Gâli ed-Dehebi, *Mu'ameletü gayri'l-müslimîn fi'l-müctema'î'l-İslâmî*, Kahire 1993; Abdullâh b. İbrâhim et-Târîkî, *el-İsti'âne bi-gayri'l-müslimîn fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1414; Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham - New York 1994, s. 158-163, 179-199; Muhammed el-Gazzâlî, *et-Ta'aşşub ve't-tesâmuh beyne'l-Mesîhiyye ve'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî); Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995; A. L. Tibawi, "Christians Under Muhammad and His First Two Caliphs", *IQ*, VI/1-2 (1961), s. 30-46; Hans Kruse, "The Development of the Concept of Nationality in Islam", *Studies in Islam*, II/1, New Delhi 1965, s. 7-16; Syed Barakat Ahmad, "Non-Muslims and the Umma", a.e., XVII/2 (1980), s. 80-118; Yavuz Ercan, "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukukî, İctimai ve İktisadî Durumu", *TTK Belleten*, XLVII/188 (1983), s. 1119-1149; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", a.e., LV/213 (1991), s. 371-391; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku", *Otam*, I/1, Ankara 1990, s. 117-125; M. Osman Şübeyr, "el-İsti'âne bi-gayri'l-müslimîn fi'l-cihâdî'l-İslâmî", *Mecelletü's-Ser'â ve'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye*, IV/7, Kûveyt 1407/1987, s. 221-323; Sheikh Showkat Hussain, "Status of Non-Muslims in Islamic State", *HI*, XVI/1 (1993), s. 67-79; *Bilgi ve Hikmet*, sy. 5, İstanbul 1994 (bu sayı Medine vesikası ile ilgili makalelere ayrılmıştır); Cl. Cahen, "Dhimma", *Ei²* (İng.), II, 227-231; *Mu.F.*, VII, 120-146; XII, 7-9; XXI, 184-204; M. Akif Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 153-154; a.mlf., "Din", a.e., IX, 325-327; Aslan Gündüz, "Din", a.e., IX, 328-329.



AHMET ÖZEL

GAYRİYYET

(الْغَيْرِيَّة)

İki şeyin gerçeklik, hüviyyet, nitelik, nicelik vb. yönlerden birbirinden farklı olması anlamında felsefe ve mantık terimi (bk. AYNİYYET; HÜVİYYET).

GAZÂ

(غَزَا)

Özellikle Osmanlılar'da din için yapılan savaşı ifade eden ve bir fetih ideolojisi haline gelen terim.

Eski sözlüklerde dar anlamda "düşmanla savaşma" şeklinde tarif edilen kelime (Tekin, *TUBA*, XIII [1989], s. 140), Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıktığı XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında Anadolu uç boylarında yaşanan çatışmalarda, Türkmen beylikleri ve derviş toplulukları arasında çok defa hem bir motivasyon hem de bir meşruiyet unsuru olarak kullanılmış; İslâmiyet'i yaymak, müslümanların yönetimindeki toprakları yahut nüfuz alanını genişletmek gibi gayretler uğrunda akınlara katılmak ve "cengetmek" anlamını kazanmıştır. Ortaçağ müslüman toplulukları arasında kullanımı çok daha eskilere giden bu kavramın Anadolu'da nasıl yayıldığı ve Türk dilinde kahramanlık ifade eden alplık ile örtüşmeye başladığı tam olarak bilinmemekte, ancak XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun batı ve kuzeybatısında kullanılmakta olduğu kesin olarak tesbit edilebilmektedir.

Gazâ ruhunun Osmanlı Devleti'nin yükselişinde oynadığı rol konusu, Paul Wittek'in 1938'de yayımladığı eserinden bu yana modern tarih yazıcılığında önemli bir yer tutmuştur. Wittek'in "gazâ tezi", yani Osmanlılar'ın askerî ve siyasî başarılarını cihadla özdeşleştirdiği ve "kutsal savaş" (holy war) diye çevirdiği gazâ anlayışına hamleden tez, M. Fuad Köprülü'nün gazâ ile başka unsurları dengeleyen, demografik faktörleri ve sosyolojik yapıları Wittek'ten çok daha ayrıntılı olarak ele alan fikirlerinin yaygın olarak bilindiği Türkiye'nin dışındaki dünya tarihi literatüründe uzun süre büyük bir kabul görmüştür. Öte yandan kelimenin ve içerdiği kavramın beylik devrinin anlayışını yansıtmadığı, XV. yüzyıldan itibaren çok daha yerleşik ve düzen-

li bir toplum hayatına geçen Osmanlılar'ın atalarını yüceltmek, onların akın ve yağma faaliyetlerini din uğruna kahramanlık özelliğiyle süslemek için geriye dönük olarak böyle bir açıklama getirdikleri, Osmanlı tarihlerinde ilk beyle-re gazilik atfedilmesinin edebî ve ideolojik bir motif olarak anlaşılması gerektiği iddia edilmiştir. Hatta gazâ ve gazi kelimelerinin XV. yüzyıldan önce Anadolu'da yaygın olarak kullanılmadığı, kullanıldığı kadarıyla da pek yüce / kutsî bir anlam taşımadığı öne sürülmüştür (a.mlf., *TT*, XIX/109, s. 9-18). Gerçekten, doğrudan Osmanlılar'la ilgili ve otantikliği tartışmasız kaynaklarda, Ahmedî'nin XV. yüzyıl başlarında kaleme aldığı *İskendernâme*'ye kadar gazâ kavramına rastlanmaz. Wittek'in XIV. yüzyıla ait bir delil olarak zikrettiği Bursa kitâbesinin, üzerinde yer alan 1337 tarihinde yazılmış olduğuna kesin gözle bakılamayacağı, bunun sonradan yazıldığı ve binanın ilk yapım tarihinin oradan başlatıldığı ileri sürülmektedir (a.g.e., XIX/109, s. 73-80). Bu husus doğru olmakla birlikte, XIII ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunun kaynaklarında, Osmanlılar'la komşuluğu ve gerek dost gerekse rakip olarak yakın ilişkileri iyi bilinen beyliklere ait eserlerde gazâ kelimesine ve türevlerine sıkça rastlanır. Dolayısıyla Osmanlılar'ın da Anadolu'nun geri kalan kesimlerinde yaşayan Türk boylarının ve beylerinin kültür hayatından tamamen habersiz ya da farklı bir kültüre sahip olmadığı düşünülmüşse bu kavramın bilindiği söylenebilir. Nitekim Osman Bey'den söz eden en eski yazılı kaynağın müellifi olması dolayısıyla üzerinde durulması gereken Bizanslı tarihçi Pachymeres, Osmanlı Devleti'nin kurucusunun Bizans imparatorluk askerleriyle ilk çatışması olarak tasvir ettiği Koyunhisarı (Bapheus) Savaşı'na (1301) Batı Anadolu'nun çeşitli yörelerinden, özellikle Menderes havzasından ve Kastamonu'dan Türkmen savaşçıların katıldığını belirtir. Aynı seferde Osman Bey'in yanında yer alan Amourios'un Çobanoğulları'ndan Ali Bey olması gerektiği de ortaya konmuştur (Zachariadou, III [1977], s. 57-70). Çobanoğulları için XIII. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı inşâ risâlelerinde Hüyî, sipah emîrleri için kullanılacak unvanlar arasında "nusretü'l-guzât"ı da sayar. Osman Bey'in çağdaşlarından Sinop beynin adı Gazi Çelebi olarak geçer. Or-