

ZİMBABVE

mak için Portekizliler'in 1568'de gönderdikleri kuvvetler pek çok müslümanı katletti. Bu katliam müslümanların bölgedeki varlığını sona erdirdiği gibi ticarî üstünlüklerini de Portekizliler'e kaptırmalarına yol açtı.

Katliamdan sonra nüfusları oldukça azalan müslümanlar yaklaşık üç asır boyunca herhangi bir etkinlik gösteremediler ve kimliklerini devam ettiremediler. Mutapa'nın kuzeyinde Varembe adındaki bu halka mensup Sadîki, Hasanî ve Saîdî gibi kabile isimleri bunların müslüman kökenli olduğu iddiasını desteklemektedir. Günümüzde Müslümanlığını unutmuş bu gruplar Hint-Pakistan alt kıtasından bölgeye gelen müslümanlar vasıtasıyla tekrar İslâmlaştırılmaya çalışılmaktadır. Zimbabve'deki ikinci müslüman grup Malaviiler'dir. Malaviiler, ülkenin 1890'da İngilizler tarafından kolonileştirilmesinin ardından iş aramak üzere bölgeye gelmeye başladılar. Bunların bir kısmı Zimbabve'ye yerleşti. Sünnî olan Malaviili müslümanlar, Hint-Pakistanlı müslümanların ülkeyi yeniden İslâmlaştırma çabalarına destek vermektedir. Zimbabve'de üçüncü müslüman grubu Hint-Pakistan kökenli müslümanlar teşkil etmektedir. 1920'li yıllarda Hindistan'ın Gucerât bölgesinden gelen bu grup Zimbabve'de kurduğu cami ve medreselerle öne çıktı. Çoğunluğu başşehir Harare ve Bulavayo'da ikamet eden ve ticaretle uğraşan Sünnî-Hanefî grup ülkede İslâmiyet'in yayılması için büyük çaba sarfetmektedir.

Harare'de Mescid-i Âl-i Muhammed – Zimbabve



Harare'de ilki 1927'de inşa edilen on sekiz, Bulavayo'da sekiz olmak üzere büyük şehirlerde ve kırsal kesimlerde çok sayıda cami bulunmaktadır. Harare'nin banliyösü olan Ridgeviev'de 1982'de 2000 kişilik bir cami inşa edildi. Zimbabve Üniversitesi'nde İslâm ve Arap araştırmalarıyla ilgili bir kürsü açıldı. 2012'de Harare'de Lübnan ve İranlı Şîî grupların desteklediği Mescid-i Âl-i Muhammed ibadete açıldı. 2010'lu yılların başlangıcında 200.000 civarında olduğu tahmin edilen müslümanlar ülke nüfusunun % 1'inden fazlasını meydana getirmekte, faaliyetlerini çeşitli İslâmî kuruluşlar vasıtasıyla yürütmektedir. Zimbabve'de 1975'te kurulan, çoğunluğunu Malavi ve Hint kökenli müslümanların oluşturduğu Meclis-i Ulemâ başta eğitim olmak üzere çeşitli faaliyetler yürütmektedir. Ülkenin en büyük İslâmî teşkilâtı olan bu kuruluşun Harare, Kvekke, Bulavayo, Gveru ve Kadoma şehirlerinde temsilcilikleri bulunmaktadır. Bulavayo'da Kokni İslâm Topluluğu, Kvekke'de Zimbabve İslâm Daveti, Harare'de Zimbabve Müslüman Gençlik Teşkilâtı, İstikamet Vakfı ve Fâtımatüzzehrâ Kadın Derneği ülkede İslâmî faaliyet yapan diğer kuruluşlardır. 2006'da Bulavayo'da müslüman tıp ve sağlık çalışanları bir araya gelerek tıbbî yardıma ihtiyaç duyan insanlara yardım etmek amacıyla Zimbabve İslâm Tıp Derneği'ni kurdu.

BİBLİYOGRAFYA :

J. E. Mullan, *The Arab Builders of Zimbabwe*, Umtali 1969; A. Muir, "Zimbabwe", *Countries and Their Cultures* (ed. M. Ember – C. R. Ember), New York 2001, IV, 2478-2490; O. Owomoyela, *Culture and Customs of Zimbabwe*, Westport 2002; M. O. West, *The Rise of an African Middle Class: Colonial Zimbabwe, 1898-1965*, Bloomington 2002; *Twenty Years of Independence in Zimbabwe: From Liberation to Authoritarianism* (ed. S. Darnolf – L. Laakso), New York 2003; *Political Handbook of Africa 2007* (ed. Arthur S. Banks v.dğr.), Washington 2007, s. 950-967; J. L. Fisher, *Pioneers, Settlers, Aliens, Exiles: The Decolonisation of White Identity in Zimbabwe*, Canberra 2010; *Zimbabwe: Picking up the Pieces* (ed. H. Besada), New York 2011; "Zimbabwe", *The History of Southern Africa* (ed. A. McKenna), New York 2011, s. 198-211; R. Bourne, *Catastrophe: What Went Wrong in Zimbabwe?*, New York 2011; E. C. Mandivenga, "Muslims in Zimbabwe: Origins, Composition and Current Strength", *JIMMA*, V/2 (1984), s. 393-399; a.mlf., "The Migration of Muslims to Zimbabwe", a.e., X/2 (1989), s. 507-519; a.mlf., "Muslims and Pre-Colonial History of Zimbabwe", a.e., XIII/1 (1992), s. 99-115; S. T. Carroll, "Solomonic Legend: The Muslims and the Great Zimbabwe", *The International Journal of African Historical Studies*, XXI/2, New York 1988, s. 233-247; Emir Behrâm Arab Ahmedî, "Târîh-i Müselmâ-

nân der Zimbâbve", *Mütâla'ât-ı Afrikâ*, sy. 9, Tahran 1383 hş., s. 203-218; a.mlf., "Nigâhî be Sâzmânâ ve Mü'essesât-ı İslâmî-yi Zimbâbve", *Çeşmendâz-ı İrtibât-ı Ferheng*, sy. 25, Tahran 1385 hş., s. 67-69; M. Ruzivo, "Evangelical Christian-Muslim Relations in Zimbabwe", *Interreligious Insight*, V/1, Lake Forest 2008, s. 27-36; A. Nicolaidis, "Early Portuguese Imperialism: Using the Jesuits in the Mutapa Empire of Zimbabwe", *International Journal of Peace and Development Studies*, II/4, Nairobi 2011, s. 132-137; N. G. Wright, "Zimbabwe: Geography and Economy", *New Encyclopedia of Africa*, New York 2008, V, 329-333; M. F. C. Bourdillon, "Zimbabwe: Society and Cultures", a.e., V, 333-336; M. Sithole, "Zimbabwe: History and Politics", a.e., V, 336-339.



RIZA KURTULUŞ

ZİMEM

(bk. VÜCÛH).

ZİMMET

(الذِّمَّةُ)

İnsanın hak ve borçlarının varlık zemini anlamına gelen ve büyük ölçüde modern hukuktaki kişilik kavramına tekabül eden fıkıh terimi.

Sözlükte "antlaşma, ahid, taahhüt altına girme, eman, güvence" gibi anlamlara gelen **zimm**. Kur'ân-ı Kerim'de "antlaşma ve antlaşmadan doğan yükümlülük" anlamında kullanılmıştır (et-Tevbe 9/8, 10). Hadis kaynaklarındaki çoğu kullanımı sözlük anlamı çerçevesinde olmakla birlikte kelimenin, "İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen bir yabancıya verilen can ve mal güvencesi" mânasındaki **emân** terimi karşılığında geçtiği de görülür. Bu aynı zamanda zimm kelimesinin fıkıhtaki terim anlamlarından biridir. İslâm ülkesinde uzun süre yaşamak isteyen yabancılarla yapılan bir tür vatandeşlik sözleşmesine "zimm akdi" ve sözleşme yapılan yabancılarla da "zimm ehli" (ehl-i zimme) denilir. Ancak zimmin fıkıhtaki yaygın ve teknik kullanımında, insanın hukukî anlamda kişilik / şahıs olma özelliği ve bunun bir sonucu ve türevi olarak hukukî kişinin borçlarının belirli bir süre varlıkla kaldığı (sabit olduğu) bir yer ve mahal anlamı öne çıkar. Hanefî usulü başta olmak üzere usul-i fıkhta bu anlamın birinci yönü, fûrûda ise ikinci yönü ön plandadır.

Bilindiği kadarıyla ilk defa Debûsî ile, Hanefî usul literatüründe insanın bir zimmet ve dolayısıyla hak ve yükümlülük sa-

hibi olmasının felsefi temellendirmesi yapılır. Buna göre insanın hak ve borç sahibi olmasını sağlayan şey onu insan yapan ve diğer canlılardan ayıran şey olup bu da Kur'an'da Allah ile insan arasında gerçekleşen ve "bezmi-eleste" diye bilinen (el-A'râf 7/172) bir sözleşme / antlaşma ile insanın yaratıcının ona yüklediği sorumluluk ve emaneti kabul etmesidir (el-Ahzâb 33/72). Bu anlamda zimmet, hak ve yükümlülüklerin hukukî kaynağı olduğu gibi felsefi anlamda da kaynağını teşkil eder. Bu izaha göre insanın hak ve borç ilişkileri doğuran her türlü tasarrufunun nihai meşruiyeti onun yaratıcı ile yaptığı, kendisinde hak ve borçlara ehil olma niteliği veren bu ilk sözleşmeye dayanır. Debûsî'ye göre (Ta'vîmü'l-edille, s. 417) insanoğlu haklarına kaynaklık eden bu zimmet olmadan, yine şeriatın yükümlülüklerine ehil, hür ve temel haklarına sahip bulunmadan yaratılmaz, var olmaz (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 238).

Hanefî usul kaynaklarındaki en yaygın tanımlardan birine göre zimmet, insanın hak ve borçlara ehil olmasını sağlayan bir niteliktir (Teftâzânî, II, 337). Bu tanımlarda haklar kişinin lehindeki haklar, borçlar ise aleyhindeki haklar ifadesiyle yer alır ve zimmetin hak ve borçlara sahip olma gibi iki yönlü özelliği açıkça vurgulanır. Diğer mezheplerin tanımları da buna benzer (Şemseddin İbn Müflih, X, 453; Cemal, III, 311; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, II, 258; ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, IV, 6). Tanımlarda haklara sahip olma ya da karşı tarafı borçlandırabilme "iltizam", borç altına girebilme "iltizam" terimiyle ifade edilir. Zimmet terimiyle, fiziksel anlamda var olan bir insanın hukukî anlamda bir varlık ve kişi (şahıs) oluşu ve bu sayede hak ve borçlara ehil olabilme özelliği kastedilir. Zimmet denilen hukukî ve itibarî bir vasıf sayesinde fiziksel anlamdaki kişi hukukî anlamdaki kişiye, yani hukukun öznesi durumuna yükselmektedir. Bazı teorik yaklaşımlarda ise zimmetle zat ve nefis, yani kişinin kendisininin kastedildiği zikredilerek zimmetin hukuktaki terim anlamı olarak doğrudan zat ve nefis gösterilir. Mecelle'nin kefalet akdini tarif ederken zimmeti zat kelimesiyle açıklaması da bu doğrultudadır (md. 612). Bu tür tanımlara getirilen açıklamada zimmet insanın zatında mevcut bir özellik olarak düşünülmüş ve bu özelliği tanımlama yerine onun bulunduğu yer olan insan ve kişi gösterilerek tanım yapıldığı belirtilmiştir ki (Nevevî, s. 343), bu izaha göre zimmeti bir vasıf ola-

rak tanımlayanlarla zat olarak tanımlayanların kastettikleri şeyin aynı olduğu söylenebilir. Öyle ki klasik zimmetin bir zat ve sıfat olmayıp bir emir / durum ya da hukukun var saydığı bir kavram olduğunu ifade eden bazı müelliflerin kastettiği şey de bu çerçevenin içindedir. Çağdaş araştırmacılardan pek çoğu da zimmet kavramının esas anlamının hukukî anlamda kişilik çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir (Abdülazîz Ebû Ganîme, s. 30; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, I, 23-24; Zekiyyüddin Şa'bân, s. 296).

Zimmetin daha çok fûrû-i fıkıh alanında karşılaşılan, kişilik anlamının bir fonksiyonu olarak görülebilecek diğer kullanımı ise kişinin hak ve borçlarının varlık zeminini anlamıdır. Buna göre özellikle deyn terimiyle ifade edilen, konusu fert olarak belirlenmemiş borçların borçlunun zimmetinde sabit ve var olduğundan bahsedilir. Bu anlamıyla zimmet sadece teknik anlamıyla deynin sabit ve var olduğu bir yer ve kaptır. Şöyle ki, kişilerin sahip oldukları haklar eğer dış dünyada fert olarak belirlenmiş bir nesne (ayn) üzerinde kurulu ise bu durumda hak sahibinin hakkının "ayn"a taalluk ettiğinden, yani hakkın konusu olan nesne üzerinde sabit ve var olmasından söz edilir. Meselâ bir mülkiyet hakkında kişinin atı üzerindeki mülkiyeti bu at üzerinde sabit ve mevcuttur. Kişi, kişiliği yani ilk ve esas anlamıyla zimmeti sayesinde bu hakka sahip olurken bu mülkiyet kişinin zimmetinde değil doğrudan hakkın konusu olan nesne (at vb.) üzerinde vardır ve sabittir. Zimmet burada ancak ilk anlamıyla bir fonksiyon ifa eder ki o da mülkiyete sahip olma kapasitesinin insanda ortaya çıkmasına sebep oluşudur. Fakat bir kişinin başkasına deyn niteliğinde bir borcu varsa bu durumda söz konusu deynin var olduğu yer zimmettir. Bu anlamda kişinin zimmetinde sadece başkasına olan borcu sabit olduğu gibi bu borç üzerinde alacak hakkı olan kişinin hakkı da borçlunun zimmetinde var olur. Zira burada dış dünyada mevcut, taraflarca tayin edilmiş bir borç konusu henüz yoktur. Ancak bu nesne belirleninceye, karşı tarafa verilinceye ya da borcun gereği yapıncaya kadar bu belirlenmemiş şeye bir varlık zemini bulmak, onun bir şekilde var olduğunu söylemek gerekir. Zira İslâm hukukçuları olmayan bir şeyin (ma'dûm) özellikle muâvaza akidlerine konu olmasını kabul etmezler (Serahşî, el-Mebsûât, XV, 108; Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî, II, 86). Bu sebeple İslâm hukukçuları bu ara dönemde dahi alacaklının hakkının ve borçlunun bor-

cunun (deyn) var ve sabit olduğunu belirterek bu deynin "borçlunun zimmetinde" sabit olduğundan bahsetmişlerdir. Buna göre kişi zimmeti sebebiyle haklara ve borçlara ehil olabildiği gibi aynı şekilde borçları da ifa edilinceye kadar zimmetinde varlığını korumaktadır. Dolayısıyla zimmetin hukukî anlamda kişiliği ifade eden asıl anlamına sıkıca bağlı ve onun bir uzantısı şeklinde bir diğer anlamı daha ortaya çıkmaktadır, bu yönüyle zimmet borçların sabit olduğu bir kap olarak tasvir edilmiştir. Zimmetin bu şekilde algılanmış olması ilgili bahislerde onun bir mekân ismi olarak zikredilmesine yol açmıştır. Nitekim literatürde "zimmette sabit olmak, zimmette yer almak, zimmeti işgal etmek, zimmeti boşaltmak" gibi ifadelerle sıkça rastlanır. Bu anlamıyla zimmet sadece deyn ile alakalı bir kavram olup kural olarak ayn denilen, fert olarak belirlenmiş şeyler zimmette sabit olmaz. Deyn ise kural olarak bir vasıf ya da hükmi mal kabul edildiğinden ancak zimmet gibi bir zat, vasıf ya da itibarî bir şey üzerinde varlık kazanabilir. Ayrıca zimmet sadece malî özellikli olmayıp namaz ve oruç gibi deyn olarak nitelenen ibadetler vb. hususlar da zimmette sabit olmaktadır. Şu var ki zimmetin yukarıda özetlenen her iki anlam seviyesi klasik kaynaklarda birbiri içine geçmiş bir şekilde kullanılır ve zimmet için bu iki anlamdan sadece birine odaklanmak onun gerçek yapısını anlamayı zorlaştırır (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, III, 190).

Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği, onun insan olma sıfatından kaynaklandığı için bu elverişliliği ifade eden ehliyet kavramı ile zimmetin ilişkisi birçok usul âlimi tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Zimmet hak ve borçlara ehil olmayı sağlayan bir nitelik ve bunların varlık zemini olduğuna göre ehliyet kavramı zimmetten sonra var olmuş ve zimmetin üzerine bina edilmiş bir kavram görünümündedir. Zimmet farazî bir varlığı, insan nefsinin veya zatının bir yönünü temsil ediyorsa ehliyet bu varlıkla ilişkili en önemli sıfatlardan biridir. Zimmetin varlığı ve yokluğu söz konusu edilirken ehliyetin insanın akfî ve bedenî gelişim seyrine paralel olarak parça parça oluşmasından bahsedilir. Ehliyet için akıl ve temyiz gücünün varlığı kademeli olarak gerekmede iken zimmetin varlığı için insanın sağ fizikî varlığı yeterlidir. Bu sebeple ehliyetin eksikliği tartışılmışken zimmetin eksikliğinden değil zayıflamasından bahsedilir. Vücûb ehliyetiyle zimmet arasında mülâzemet mevcut olup zimmet sa-

ZİMMET

hibi her varlık eksik veya tam vücûb ehliyetine sahip olduğu gibi ehliyeti olan her insan da zimmete sahiptir. Vücûb ehliyetinin de zimmet gibi insandan ayrılmaz bir sıfat olduğu dikkate alındığında, zimmeti insan nefsinin bir veçhesi yerine, insanın önemli sıfatlarından biri olarak tasavvur eden yaklaşımın bu iki kavram arasındaki irtibatı açıklamasında yetersiz kaldığı görülmektedir.

Vücûb ehliyetiyle zimmet arasındaki sıkı ilişki zimmetin insan için ne zaman başlayıp bittiği hususunda da belirleyici olmuştur. Genel bir ifadeyle zimmet sağ olarak doğmakla başlar, ölümle de sona erer. Zimmetin temeli insan olma sıfatı ve hayatta bulunmaktır. Klasik kaynaklarda zimmetin özellikle hayatta olan insanlar / gerçek kişiler için geliştirilmiş bir kavram olduğu ve sağ olarak doğumla başladığı belirtilir. Anne karnında iken cenin sağ olarak doğunca "küçük" (sagîr) kategorisine geçer ve doğduğu andan itibaren tam bir zimmete sahip olarak haklara ve borçlara sahip olma kapasitesi kazanır. Anne karnındaki ceninin kural olarak zimmeti olmasa da sağ doğması ihtimali göz önüne alınarak onun miras, vasiyet, vakıftan yararlanma gibi bazı malî hakları istisnâî bir şekilde koruma altına alınmıştır. Cenin sağ doğması halinde bu haklardan yararlanır. Meselâ vefat eden kişinin anne rahminde cenin halinde mirasçısı varsa miras hissesi bekletilir, sağ olarak doğarsa bu hisselerin mâliki olur. Bu durumları ifade için ceninin sadece birtakım haklar noktasında eksik bir zimmetinin bulunduğu bahsedildiği gibi bazen da bu durumlar istisnâî görülerek ceninin bir zimmetinin olmadığından söz edilir. Bu ikinci çözümün hukuk tekniği açısından daha doğru olduğu söylenebilir. Ceninin hak sahibi olmasını sağlayabilecek bir husus da cenini düşürerek hayatını sonlandıran kişinin ödemesi gereken tazminattır. Hanefîler başta olmak üzere bazı mezheplerde bu tazminatın öncelikle cenine ödenmesi gerekli görüldüğünden burada teorik bir açmazla karşılaşılır. Cenin şahıs haline gelmeden öldüğü için herhangi bir hak sahibi olma imkânını yitirmiştir. Bu tikanıklığı gidermek için hâricî bir müdahale ile düşürülen ceninin hükmen sağ olarak doğup zimmete kavuşmuş olduğu kabul edilerek miras hukuku prensiplerine uyum sağlanmış ve bu şekilde ceninin önce vâris olmasının, sonra da miras bırakmasının önü açılmıştır (Dirik, sy. 20 [2012], s. 222-223).

Zimmet kişinin ölümüyle sona erer. Ölümle kural olarak kişiliğin / zimmetin ve

buna bağlı olarak borçların sabit olduğu mekânın varlığının son bulması gerekir. Ancak ölümle zimmetin keskin ve âni bir şekilde sonlandırılması bazı hakların kaybına yol açabileceğinden İslâm hukukunda -tıpkı bazı haklarının korunması amacıyla cenin için istisnâî hükümler getirildiği gibi- ölümle de zimmetin kural olarak keskin bir şekilde ve âniden sonlanmadığı ilkesi benimsenmiştir. Bunun en önemli sebebi kişinin hayatta iken yaptığı bazı hak ve borç doğurucu fiillerinin sonuçlarının ölümden sonra ortaya çıkabilecek olması, ayrıca ölen kişinin borçlarına kefil olunmasına imkân verilerek zimmetinin borçtan kurtarılmasını sağlama gibi birtakım hukukî zorunluluklardır. Bundan dolayı klasik literatürde zimmetin ölüm sonrasında terekeye dair haklar tasfiye edilene kadar devam ettiği veya zayıfladığı yönünde ifadelere rastlansa da ağırlıklı görüş zimmetin ölümle "harap olduğu", istisnâî bazı hak ve borçlara ehliyet hariç, hukukî anlamda bu zimmetin davaya konu edilerek zimmete yönelik bir alacak hakkı iddiasında bulunulamayacağı yönündedir (Serahsî, *el-Mebsûr*, VII, 209; Muvaffakuddin İbn Kudâme, VI, 566-567; Cemal, III, 311). Bunun anlamı, vefat eden kişinin zimmetinin yeni birtakım hak ve borçların doğması için uygunluğunu yitirdiği, ancak hayatta iken yaptığı bazı fiillerin sonucu olarak birtakım hak ve borçlar kazanabileceği, zimmetin ancak tereke üzerindeki hakların ve vefat edenin bütün borçlarının ödenmesiyle tamamen ortadan kalkacağıdır. Buna göre İslâm hukukçuları mesele kişinin ölmeden önce kurduğu ağa kendisi öldükten sonra yakalanan balıkların mâliki olduğunu ve bunların terekeye dahil olarak mirasçılara geçeceğini, umumi bir yola açtığı -haklı gerekçesi olmayan- bir çukura düşerek telef olan bir şeyi de tazmin sorumluluğu altında bulunduğunu ve yine kişinin ölmeden önce sattığı bir mal hakkında tahakkuk eden ayıp muhayyerliğiyle akid feshedildiğinde müşteriye malın bedelini geri verme borcu altında olacağını kabul ederler. Bütün bunlar vefat edenin hayatta iken yaptığı fiillerden doğan hak, borç ve yükümlülüklerdir.

Vefat eden kişinin zimmetiyle ilgili en önemli hükümler borçlu olarak ölen ya da borcu terekesinden fazla olan kişiler için gündeme gelmektedir. Buna göre vefat edenin borçlarını ödeyecek bir mal varlığı yoksa borçlar teorik olarak ne bir zimmet ne de tereke üzerinde varlığa gelebilecektir. Dolayısıyla bu borçların hukukî durumunun nasıl olacağı tartışılmış ve özellikle

Ebü Hanîfe gibi hukukçular borçların hukuk açısından düştüğünü ve buna kefil olunmasının kefil için bir borç doğurmayacağını söylemiştir. İmâmeyn ile diğer mezheplerin görüşü borçların hukukî açıdan düşmediği ve bunlara kefil olmanın kefil açısından borç doğuracağı şeklindedir. Yine Hanefîler kabul etmemekle birlikte Mâlikîler'e göre kişinin ölümünden sonra lehine vasiyette bulunmak mümkün görülerek istisna çerçevesi genişletilmiştir. Ölen kişinin zimmeti borçların mahalli ve bir alacak hakkı davasına muhatap olma özelliğini de kural olarak yitirmiştir. Bu sebeple ölen kişinin bir borcu varsa o hayatta iken zimmetinde sabit olan bu borçlar zimmetin çökmesiyle artık varlıklarını zimmette devam ettiremedikleri gibi doğrudan vârislerin zimmetine de geçmez, varlıklarını tereke üzerinde ve terekeye ilişerek sürdürürler. Bu yetki "hakku't-taalluk" terki biyle ifade edilen, modern hukuktaki eşyaya bağlı borç kategorisine oldukça benzeyen bir hak türüne dahildir. Şöyle ki normale "zimmette sabit olan şey" olarak tanımlanan borç (*Mecelle*, md. 158) var olmak için uygun zimmet bulamadığı için belirli bir mal ve ayn üzerinde varlık kazanmış ve o mala taalluk etmiştir. Kişinin iflâsı durumunda ise zimmetin genel olarak varlığını koruduğu belirtilerek bu durum ölümden ayrılmıştır.

Zimmet kavramının Kara Avrupası hukukundaki kişilik kavramıyla olan benzerliğinin yanında ayrıca mal varlığı / mâmelek (patrimonium) terimiyle de ilişkisinden bahsedilebilir. Özellikle Kara Avrupası sisteminden etkilenen çağdaş Arap medenî hukuklarında mal varlığı teriminin doğrudan zimmet ya da malî zimmetle karşılanması, çağdaş Arap İslâm hukukçularının düşüncesi üzerinde önemli bir etki bırakmış gibidir. Nitekim pek çok Arap yazar fıkıhtaki zimmetle kendi hukuk dogmatiklerindeki zimmet anlayışını karşılaştırmış ve hukuken aynı mefhumu mukayese ettiklerini peşinen kabullenmiş şekilde davranmıştır. Bu husus, onların mal varlığı kavramıyla İslâm hukukundaki zimmet kavramının paralel iki terim olduğu şeklinde bir ön kabule sahip olmalarıyla ilgilidir. Halbuki zimmet kavramı hukukî kişilik kavramıyla benzerliği kurulabilecek bir kavram olup mal varlığı ile paralel ve aynı hukukî mefhumu niteleyen bir kavram değildir. Zira mal varlığı terimi farklı teorik yaklaşımlarla tanımlanmış olmakla birlikte ilk anlamıyla şahsın malî hak ve borçlara elverişli olma vasfını ya da ikinci anlamıyla bir şahsın para ile ölçülebilen

hak ve borçlarının tamamını göstermektedir (Ayiter, s. 22, 27). Bununla birlikte mal varlığı ve zimmet terimlerinin fonksiyon olarak keşiştiği ve birleştiği esaslı bir noktadan bahsedilebilir. Buna göre zimmet terimiyle kişinin mevcut somut mallarıyla borçları birbirinden ayrılmış, kişinin borçları doğrudan onun zimmetine yönelik bir talebe konu olmuş, kişinin malları kural olarak ilk planda bu borçlarla yüklü ve yükümlü tutulmamıştır. Zira deyn zimmette mevcuttur ve deynin elde edilmesi için borçlunun aracılığına ihtiyaç vardır.

Zimmet kavramının fūrū-i fıkıh literatüründeki kullanımları onun karakteristikleri üzerinde geniş bir görüş ayrılığının bulunmadığını göstermektedir. Bu kullanımlar zimmetin insandan ayrılmayan, kapsadığı hak ve borçlar devredilebilse bile kendisinin devredilmesi söz konusu olmayan bir alan olduğuna işaret etmektedir. Zimmet kişinin mal varlığına değil kendisine bağlı olduğu için kapsamı da sınırlandırılmaz ve bu sayede kişi mal varlığını aşan tasarruflarda bulunabilir; sahip olmadığı şeyi borçlanabilir, henüz vadesi gelmemiş ya da vadesi geçmiş borçları ifa edebilir. Zimmet kapsadığı her borca eşit derecede ifa imkânı sağlar. Zimmet borçları arasında birinin veya bir kısmının önceliği yoktur, dolayısıyla herhangi birinin ifa edilmesi diğerlerinin ifa imkânı üzerinde etkide bulunmaz. Bu özelliklerinden dolayı zimmet modern hukuklardaki kişilik kavramı gibi herkeste sadece bir tane bulunur, ortaklık ve bölünme kabul etmez.

Zimmet kavramı çerçevesinde yapılan tartışmalar dikkate alındığında, İslâm medeniyetinde tüzel kişiliğe benzer bir kavram için gerekli teorik imkân ve kavramsal alt yapı bir dereceye kadar hazır bulunmasına rağmen fıkıh kaynaklarında tüzel kişiliğin teorik olarak var olduğunu söylemek zordur. Vakıf ve beytülmalın mülk edinme ve vasiyetten yararlanma gibi haklara sahip olduğuna dair fıkıh tarihi boyunca ortaya çıkan çeşitli görüşler; vakıf, mescid, beytülmal ve hilâfet gibi kurumların temsilcilerinin bu kurumların idaresi çerçevesinde kurdukları bazı borç ilişkilerinin söz konusu temsilcilerin zimmetini sadece yetkili oldukları süre içinde ilgilendirdiği, bu gibi borçların yeni tayin edilen temsilcilerin zimmetine devredileceği ve adı geçen kurumları temsil edecek bir yetkili bulunmadığı takdirde borçların bu kurumların mal varlığından mahkeme vasıtasıyla tahsil edilmesi gerektiğine dair görüşler bir hükmî şahsiyet kavramına işaret etse de klasik literatürde konu kav-

ram haline getirilememiştir. Tüzel kişiliğe yakın olarak görülecek kurumlardan vakıfla ilgili tartışmalarda son dönemlere kadar vakfın bir zimmetinin bulunmadığı tekrarlanmış olmakla birlikte (İbn Âbidîn, IV, 439) vakfın bir zimmetinin olduğunun kabul edilmesi durumunda verilecek hükümlere istihsan yöntemiyle ulaşılmıştır. Ancak çağdaş İslâm hukukçularının çoğu klasik zimmet kavramının tüzel kişilik kavramını da kapsayabileceğini ifade etmiştir. Zimmetin gerek metafizik temellere sahip oluşu, gerekse modern hukuk alanının dışında kalan ibadetleri ve bazı dinî tasarrufları kapsaması, tüzel kişiliğin bu kavramın bir alt türü olarak kabulü önünde ciddi birer engel teşkil ettiği için özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren "malî zimmet" kavramı öne çıkmaya başlamış ve çağdaş İslâm hukuku terminolojisinin bir parçası haline gelmiştir.

Zimmet Hanefî mezhebinde genişçe ele alınan, nazarî ve felsefi olarak önemli fonksiyonlar yüklenen bir kavram olmasına rağmen özellikle Eş'arî-Şâfiî çevrelerinde bu denli geniş yer bulamamıştır. Hatta Fahreddin er-Râzî'ye göre zimmet hem usûl-i fıkıh hem fūrū-i fıkıh disiplinleri içinde yanlış ve işlevsiz bir kavramdır. Fakihler tarafından üretilmiş, gerçek dünyada varlığı olmayan farazî kavramların (es-sıfâtü'l-mukadderât) illet olamayacağını ileri süren Râzî ilâhî hitabın mükelleflere yönelik taallukunun ezeli olduğunu, dolayısıyla zimmet gibi sonradan var olmuş bir kavramı borçların varlığı için illet kabul etmenin ilâhî hitabın ezeliği düşüncesiyle çeliştiğini vurgulamaktadır. Bu iddiaya göre ilâhî hitabın borçların ifasını emretmesiyle birlikte esasen borçlar insanın hakkında sabit olmuştur; dolayısıyla zimmet gibi bir aracı kavrama ihtiyaç yoktur. Ancak Râzî'nin ifadeleri gerek Sirâceddin el-Urmevî ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi şârihleri, gerekse Abdülazîz el-Buhârî, Bâbertî ve Sadruşşerîa, Molla Hüsrev ve Fenârî Hasan Çelebi gibi Hanefî usul müellifleri tarafından eleştirilmiştir. Şâriin hitabının ezeli, ancak onun mükelleflere yönelik taallukunun muhdes olduğunu vurgulayan söz konusu usul âlimleri, Râzî'nin illet kavramının usûl-i fıkıh ve fūrū-i fıkıhta kazandığı anlam çeşitliliğini göz ardı ettiğini belirtmektedir. Bu eleştirilere göre diğer ilmî disiplinlerde olduğu gibi fıkıh ilmi de dış dünyada somut karşılığı olmayan farazî kavramlar üzerine inşa edilmiştir ve esasen şer'î hükmün ta'lîl edilebilir oluşu farazî kavramların üretilmesi ve bu kavramlarla ilim yapılması anlamına gelmektedir. Zim-

metin farazî varlığının Râzî'nin karşı çıkmadığı ehliyet veya icap gibi diğer fıkıh kavramlarından bir farkı yoktur. Öte yandan geçmiş fıkıh literatüründen çıkartılması imkânsız derecede köklü, sık ve yaygın bir kullanıma sahip zimmetin gereksizliğini ileri sürmenin de esaslı bir gerekçesi yoktur. Râzî'nin fūrū-i fıkıh bilgisinin yetersizliğini ağır ifadelerle vurgulayan bazı Hanefî müellifleri, zimmet kavramının varlığına ve işlevine karşı çıkmamanın icmâa muhalefet anlamına geleceğini de öne sürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "zmm" md.; *et-Taʿrifât*, "zmm" md.; Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 826; Buhârî, "Cizye", 10; İbn Mâce, "Diyât", 32; Ebû Dâvûd, "Harc", 23, 24; Debûsî, *Takvîmü'l-İstihlâk* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 417; Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 209; XV, 108; a.m.f., *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954, II, 232-233; Neseфі, *Tilbetü't-talebe fi'l-üşûlâhâti'l-fıkhiyye* (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995, s. 164; Es'ad b. Muhammed el-Kerâbisî, *Kitâbü'l-Furûk* (nşr. Muhammed Tamûm), Küveyt 1402/1982, II, 86; Kâsânî, *Bedâ'îʿ* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IX, 539-540; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, Beyrut 1408/1988, II, 407-408; Muvaḥkuddin İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfeṭtâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, VI, 566, 567, 591; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiʿ* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, X, 119-120; Nevevî, *Tahrîru elfâzi't-Tenbih* (nşr. Abdülganî ed-Dakr), Dimaşk 1408/1988, s. 343; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 226-236; a.m.f., *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerḥi'l-Maḥşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Mekte 1418/1997, VIII, 3708-3721; Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâfiʿ ʿani'l-Maḥşûl fi ʿilmi'l-uşûl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, VI, 564-568; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Muʿtasım-Billâh el-Baḡdâdî), Beyrut 1414/1994, IV, 238, 393-397; Sadruşşerîa, *Şerḥu't-Tavzîḥ ʿale't-Tenkîḥ* (Teftâzânî, *et-Telviḥ* içinde), Kahire 1322, III, 152-158; Şemseddin İbn Müfliḥ, *Kitâbü'l-Furûʿ* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1424/2003, X, 453; Bâbertî, *et-Takrîr li-üşûli Faḥri'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Abdüsselâm Subhî Hâmid), Küveyt 1426/2005, VII, 376-384; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, Kahire 1322, II, 337; III, 152-158; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ġamzû ʿuyûni'l-beşârî*, Beyrut 1405/1985, IV, 6; Cemal, *Hâşiye'tü'l-Cemel ʿalâ Şerḥi'l-Menhec*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 311; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr* (Kahire), IV, 439; Ebû'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, *el-Beḥce* (nşr. M. Abdülkâdir Şâhîn), Beyrut 1418/1998, II, 258; *Mecelle*, md. 158, 612; M. Sellâm Medkûr, *el-Fıkḥü'l-İslâmî*, Kahire 1955, s. 441-442; M. Ebû Zehre, *Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevarîs*, Kahire 1964, s. 17-26; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikḥü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1967, II, 741; III, 181-199; Nüşin Ayiter, *Mamelek Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1968, s. 22, 27, 95; Abdülazîz Ebû Ganîme, *Ṭabʿatü'l-hukûki'd-dâ'inin fi't-tereke ve eşeruhâ fi aḥkâmi't-terikât*, Kahi-

ZİMMET

re 1402/1982, s. 30; Allâh el-Fâsi, *Medhal fi'n-na-zariyyeti'l-âmmeh li-dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî ve muşkârenetihî bi'l-fikhi'l-ecnebi* (nşr. Abdurrahman b. el-Arabî el-Harîşî), Rabat 1985, s. 49-53; Nûh Ali Selmân, *İbrâ'ü'z-zimme min huquku'l-îbâd*, Amman 1987, s. 31-39; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1997, I, 17-20, 23-24; Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası*, İstanbul 1998, s. 26-27; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 88-89, 132-134, 249-250; a.mlf., *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, İstanbul 2007, s. 143, 151-154; a.mlf., "Misli", *DİA*, XXX, 187-188; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2007, s. 296; Samagan Myrzaibrahimov, *İslam Hukukunda Kişilik Haklarının Temellendirilmesi* (doktora tezi, 2008), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 101-117; Mansûr Hâtem el-Fetlâvî, *Nazariyyetü'z-zimmeti'l-mâliyye: Dirâse muşkârene beyne'l-fikheyni'l-vaz'î ve'l-İslâmî*, Amman 2010, tür.yer.; Ali Haffî, *el-Hak ve'z-zimme ve te'sîrî'l-mevt fihimâ ve buhûşûn uhrâ*, Kahire 1431/2010, s. 108-129; Abdürrahim b. Selâme, "ez-Zimme ve'l-ehliyye fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve'l-kavânini'l-vaz'iyye", *el-Bahşû'l-İlmi*, sy. 20-21, Rabat 1972-73, s. 43-48; Mahdi Zahraa, "Legal Personality in Islamic Law", *Arab Law Quarterly*, X, London 1995, s. 193-206; M. Ali eş-Şerefi, "Bahş fi'l-âlâkati beyne ehliyyeti'l-vücûb ve'z-zimme: Dirâse muşkârene beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vaz'î", *Mecelletü'd-dirâsâti'l-ictimâ'iyye*, sy. 16, San'a 2003, s. 221-264; Mehmet Dirik, "İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, Konya 2012, s. 211-235; "ez-Zimme", *Mu.F.*, XXI, 274-279; M. Akif Aydın, "Deyn", *DİA*, IX, 266-268; Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", a.e., X, 534-535; a.mlf., "Hak", a.e., XV, 144.



EYYÜP SAİD KAYA – HASAN HACAK

ZİMMÎ (الذمي)

İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslim tebaa için kullanılan bir terim.

Sözlükte "bir kimsenin yüklendiği, ödemeye mecbur olduğu borç, alacak; himaye, sahip çıkma; antlaşma, ahid" anlamlarındaki **zimmî** kökünden gelen **zimmî** (çoğulu zimem) "kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişi" demektir. İslâm ülkesinde (dârülislâm) vatandaş olarak müslümanlarla beraber yaşayan başka din mensuplarına **zimmî** yanında **ehl-i zimme** de (ehlü'z-zimme) denilir. **Zimme** kelimesi Kur'an-ı Kerim'de "verilen söz, antlaşma" mânasında iki yerde geçmektedir (et-Tevbe 9/8, 10). Hadislerde de **zimmî** yanında "ehlü'z-zimme, zimmetullâhi ve zimmetü resûlihî" terkipleri sıkça yer alır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "zmm" md.).

Bütün insanlığa gönderilmiş son ilâhî din olan, Kur'an-ı Kerim'de evrensel niteliğine defalarca vurgu yapılan, dinde basıy kesin şekilde yasaklayan İslâmiyet, bunun neticesinde kendi mensuplarının oluşturduğu bir toplumda başka din mensuplarının inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak yaşamalarına izin vermiştir. Hz. Peygamber, hicretten sonra Medine'de yaşayan müslüman (muhaçirler ve ensar), müşrik ve yahudi zümrelerinin, diğer bölgelerde yaşayan toplumlardan ayrı bir "ümme" teşkil ettiğini ilân edip her zümrenin hak ve sorumluluklarını "Medine vesikası" ile kayıt altına almış, böylece farklı din ve kültürlerle sahip zümrelerin bir arada yaşamasını mümkün kılan, İslâm tarihi boyunca ve günümüzde de uygulanan bir cemiyet modelinin ilk adımını atmıştır. Bir kısmı müşrik kalan Evs ve Hazrec kabilesi mensuplarının daha sonraki yıllarda tamamen Müslümanlığa geçmesi ve sözleşme hükümlerine uymayan yahudi kabilelerinin de başka bölgelere sürülmesi üzerine Medine'de yalnız müslümanlar kalmış, söz konusu sözleşme de gayri müslimler bakımından yürürlükten kalkmıştır. Bu sözleşmede yer alan ve Medine'nin savunulması için yahudilerin müslümanlarla birlikte savaşmalarını, bu hususta her iki tarafın eşit haklara sahip olduğunu, askerliğin nöbetleşe yapılacağını, savaş masraflarının ortaklaşa karşılanacağını, yahudilerin de diyet ödemelerini şart koşan bazı esaslar (Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'iku's-siyâsiyye*, s. 57 vd. [nr. 1], md. 1, 15, 18, 19, 24, 37, 38) daha sonraki dönemlerde zimmîlerle yapılan antlaşmalarda yer almamıştır. Buna karşılık ihtilâflı hususlarda Allah'ın resulüne başvurulması, yahudilerin ve müslümanların dinlerinin yalnız kendilerine ait olması, düşmanla ittifak ve yardımlaşmanın yasaklanması, adaletin icrasına engel olunmaması ve kurallara riayet edilmesi gibi hususlar (md. 1, 25, 33, 36, 42, 43) daima zimmîlerden istenen esaslar arasında yer almıştır. 7 (629) yılında Fedek dahil Hayber ve çevresinin fethinin ardından Resûl-i Ekrem'den topraklarından çıkarılmamalarını isteyen yahudilerle ziraî ortaklığa karar verilirken ayrı bir zimmet antlaşması yapılmamış ve 20 (641) yılında ziraî ortaklık kararını fesheden Hz. Ömer kendilerini Filistin bölgesine sürüncüye kadar eski yerlerinde yaşamışlardır.

Resûlullah'ın sağlığında İslâm ülkesinde yaşamak istediği halde Müslümanlığı kabul etmeyenlere malî sorumluluk yüklenerek kendilerine zimmî statüsü veril-

mesi Tevbe sûresinin "cizye âyeti" denilen 29. âyetine dayanır. 9 (631) yılında nâzil olan Tevbe sûresinin bu âyetinde müşriklerle Ehl-i kitap mensuplarının konumları birbirinden ayrılmış, Ehl-i kitap mensuplarının cizye ödemeleri şartıyla zimmî kabul edilecekleri belirtilmiştir. Hz. Peygamber bu hükme istinaden Tebük Seferi esnasında Eyle, Ezruh, Cerbâ ve Dümetül-cendel; ertesi yıl Necran, Yemen, Bahreyn, Maknâ, Teymâ ve Hecer halklarıyla yaptığı barış antlaşmalarına cizye yükümlülüğünü koydurmuştur. Adı geçen bölgelerde yaşayan gayri müslimlerin Ehl-i kitap olması cizye âyetine uygundu. Ancak Bahreyn, Yemen ve Hecer bölgelerinde Ehl-i kitap yanında Mecûsiler'le de zimmet antlaşması yapılmış ve Resûl-i Ekrem'in bu din mensupları hakkında, "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" emriyle (*el-Muvaftâ', "Zekât"*, 42; Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, s. 45) kendilerinden cizye alınması uygulamasına gidilmiştir. Ancak kadınlarıyla evlenilmesi ve kestikleri hayvanların yenilmesinin yasaklanması suretiyle Mecûsiler yahudi ve hıristiyan zümrelerinden ayrılmıştır (Fayda, s. 125-129). Gayri müslim zümrelerden müşriklerin durumu ise Tevbe sûresinin ilk yirmi sekiz âyetinde farklı bir statüye bağlanmıştır. Mekke'nin fethinden sonra Resûlullah'ın Kâbe'yi ziyaret için kendilerine izin verdiği Huzâa ve Müdlic kabilelerinden henüz müslüman olmamış kimselerle yaptığı antlaşma feshedilmiştir (Taberî, X, 44). Bazı fakihlerin Arap müşrikleri diye nitelendirdikleri, Tevbe sûresinin ilk âyetine göre Kâbe'yi ziyaret için kendilerine izin verilip muahede yapılmış olan kişilerin antlaşma süreleri tamamlandıktan sonra müslüman olmadıkları takdirde katledilmeleri emredilmiş, Kâbe'ye ve Mescid-i Harâm'a girmeleri kesinlikle yasaklanmıştır. Hangi dinî zümrelerle zimmet antlaşması yapılabileceği hususu fakihlerce tartışılmış olmakla birlikte (aş.bk.) İslâm tarihi boyunca müslümanlar fethettikleri ülkelerde kalıp kendileriyle beraber yaşamayı kabul eden Hindular, Budistler ve Kuzey Afrika'daki putperest Berberîler gibi farklı din mensuplarıyla cizye antlaşması yapmışlardır. Esasen gayri müslimlerden cizye alınması emrini ihtiva eden ve zimmet akdine temel oluşturulan Tevbe sûresinin 29. âyeti, insanlar arasındaki ilişkilerde savaşa ve savaş haline son veren bir düzenlemeyi içermekte ve zimmet akdinin tek tek fertlerden ziyade bir bölge veya şehir halkının dinî zümreleriyle gerçekleştirildiği bilinmektedir. Gayri müslim tebaa ile yapılan zimmet ant-