

## ZİMMÎ

ri; *el-Muvaṭṭaʿ*, "Câmi", 4; *Müsned*, II, 92; III, 103, 235, 250; Buhârî, "Edeb", 7-8, 9; Müslim, "İmân", 76-77; *Chronique de Jean, Evêque de Nikiou* (trc. ve nşr. H. Zotenberg), Paris 1883, s. 464, 575-576; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc* (Abdülâzîz b. Muhammed er-Rahbî, *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-rîtâc* içinde, nşr. Ahmed Abîd el-Kubeyssî), Bağdad 1973-75, I-II, tür.yer.; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-Azamî), Beyrut 1403/1983, VI, 16-17, 85; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 45, 51, 75, 137-138, 141; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr* (Torrey), s. 151, 165-166; Belâzürî, *Fütûh* (Müneccid), I, 153, 190-191; II, 350; a.mlf., *Ensâbü'l-esrâf*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 597-598, II, 293; Vekî, *Aḥbârü'l-kuḍât*, I, 278; III, 69; Kindî, *Vülât ve'l-kuḍât*, s. 294, 351; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eġânî*, Kahire 1285, VII, 169; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1356, IX, 205; Müntecebüddin Bedî, *'Atebetü'l-keṭebe* (nşr. Muhammed Kazvîni - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 82-83; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XVI, 6; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, X, 186; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), IV, 547-548; Bündârî, *Zübde'tü'n-Nusra* (Burslan), s. 80; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, I, 330-331; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Aḥkâmü ehlî'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Dimaşk 1381/1961, I-II; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 146, 161, 171, 176, 178; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 110 vd.; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958; A. S. Tritton, *Ehlü'z-zimme fi'l-İslâm* (trc. Hasan Habeşi), Kahire 1967; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'ıku's-siyâsiyye*, Beyrut 1389/1969, s. 57 vd. (nr. 1), 98 (nr. 19), 116 (nr. 30), 175 vd. (nr. 94), ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, II, 894-896; T. W. Arnold, *İntişârü'l-İslâm Târîhi* (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1971, s. 142-143; Kâsım Abduh Kâsım, *Ehlü'z-zimme fi Mısrî'l-üşûri'l-vüştâ*, Kahire 1979; B. Spuler, "İslam et les minorités", *Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit* (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 609-619; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 203-213, 245-255; a.mlf., "Zimme", *İA*, XIII, 566-571; a.mlf., "Dhımma", *El²* (Fr.), II, 234-238; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 1980, s. 323-325, 353; a.mlf., "Zimme", *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, s. 230-231; a.mlf., *Türkiye Selçuklular Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 36; Abdülkerim Zeydân, *Aḥkâmü'z-zimmîyyîn ve'l-müste'minin fi dâri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982; Sellâm Şâfiî Mahmûd Sellâm, *Ehlü'z-zimme fi Mısr fi'l-âşri'l-Fâtımî es-şânî ve'l-âşri'l-Eyyübî*, Kahire 1982; Tevfik Sultân el-Yûzbekî, *Târîhu ehlî'z-zimme fi'l-İrâk: 12-247 h.*, Riyad 1403/1983; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1985, s. 203-208; Mu'âmelâtü' gayri'l-müslimîn fi'l-İslâm (nşr. Müessesetü' Âli'l-Beyt), Amman 1989, I-II; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995; Hasan el-Mimmî, *Ehlü'z-zimme fi'l-haḍâretü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1998; İrfan Aycan, "Müslüman Yönetimlerde Birarada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)", *İslâm ve Demokrasi: Kutlu*

*Doğum Sempozyumu-1998*, Ankara 1999, s. 31-39; a.mlf., "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", *AĀİFD*, XXXVII (1997), s. 175-190; a.mlf., "Ömer b. Abdülâzîz ve Gayrı Müslimler", *Dinî Araştırmalar*, sy. 3, Ankara 1999, s. 65-81; Fâtıma Mustafa Âmir, *Târîhu ehlî'z-zimme*, Kahire 2000, I-II; Mehmet Şeker, *Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi*, Ankara 2000, s. 25-85; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti: 1040-1092*, İstanbul 2002, s. 292-308; S. D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar* (trc. Nuh Arslantaş - Emine Buket Sağlam), İstanbul 2004; A. Bebel, *H. Muhammed ve Arap-İslâm Kültürü Dönemi* (trc. Veysel Atayman), İstanbul 2004, s. 37 vd., 113 vd., 159 vd.; Eyüp Baş, *İslâm'ın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri*, İstanbul 2004; Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, İstanbul 2005; a.mlf., *İslâm Toplumunda Yahudiler*, İstanbul 2008; a.mlf., *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmî Hayatta Yahudiler*, İstanbul 2009; Mustafa Fayda, *H. Ömer Zamanında Gayrı Müslimler*, İstanbul 2006, s. 14 vd., 125-129, 141-188, 197-201; Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dinî Serüveni: Türkiye'nin Dinî Yapısının Arka Planı*, İstanbul 2006, s. 565-581; Cahid Kara, *İslâm Coğrafyasında Mecûsiler* (doktora tezi, 2007), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, Ankara 2007, s. 258-259; M. Swartz, "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Arap Toprakları'ndaki Yahûdilerin Durumu" (trc. Levent Öztürk), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 469-488; Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 217.



MUSTAFA FAYDA

□ FIKİH. İslâm devletiyle yaptıkları zimmî antlaşmasına dayanarak İslâm ülkesinde (dârü'l-İslâm) vatandaş olarak yaşayan zimmîler, İslâm egemenliğini tanıyıp cizye ödemelerine karşılık devletten, dolayısıyla müslüman toplumdaki kendilerini ve haklarını koruma güvencesi (zimmî) almışlardır. Günümüz ulus-devlet anlayışında devletin insan unsurunu tanımlamak amacıyla yapılan vatandaş-yabancı şeklinde ikili ayırımı yerine İslâm hukuk geleneğinde inanç esasına dayanan müslüman-gayrı müslim ayırımı benimsenmiştir. Doktrine göre devletin kurucu ve aslı unsurunu müslümanlar oluşturur. Gayrı müslimler ise İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî bağlarına göre zimmî, müste'men, muâhid ve harbî şeklinde dört kategoride değerlendirilir. Bunların içinde zimmî İslâm devletinin tebaası olması yönüyle diğerlerinden ayrılır. Hangi gayrı müslimlerin zimmî konumunu kazanabileceği hususu fakihler arasında tartışmalıdır. İlke olarak Ehl-i kitabın ve cizye konusunda Ehl-i kitap hükmünde sayılan Mecûsiler'in bu hakka sahip olduğunda görüş birliği bulunmama birlikte diğer din mensupları ve ateistler hakkında ihtilâf edilmiştir. Taberî, Arap müşriklerinin zimmî sayılmayacağı

ğında icmâ edildiğini söylese de (*Kitâbü'l-Cihâd*, s. 200) bu doğru değildir. Hanefîler, Zeydîler, Ebû Ubeyd ve Taberî, Arap müşrikleri dışında kalan bütün gayri müslimlerin; Mâlikîler, Evzâî ve Sevrî bunlar dahil bütün gayri müslimlerin zimmî antlaşmasında taraf olabileceğini kabul edenken Şâfiîler, Hanbelîler, Zâhirîler, Ca'ferîler ve Ebû Sevr bu hakkı sadece Ehl-i kitaba ve Mecûsiler'e tanımıştır. Kimlerin zimmî olabileceğine ilişkin bu görüş ayrılıklarının temelinde, "cizye âyeti" diye adlandırılan Tevbe sûresinin 29. âyetiyle Ehl-i kitap tabirinin kapsamına giren yorum farklılıkları vardır. Zerdüş'tün peygamberliğine inanan ve ateşe tapan Mecûsiler'in zimmî olabileceği ise bu konuda onların Ehl-i kitap statüsünde değerlendirilmesini emreden bir hadise (*el-Muvaṭṭaʿ*, "Zekât", 42) ve ilk dönem uygulamalarına dayanmaktadır.

**Zimmî Kimliğini Elde Etme Yolları.** Zimmî kimliğini kazanabilmenin en önemli yolu zimmî akiddir. Bunun yanında bazı karıneler, doğum ve evlenme gibi bağlantılı sebeplerle fetihten sonra devlet başkanının tek tarafı af beyanına bağlı cizye uygulaması da bu statünün kazanılmasını sağlayabilir. 1. Akid. Gayri müslimlerle yapılacak zimmî akdinin dayanağını teşkil eden, "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle boyun eğerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" âyeti (et-Tevbe 9/29) her ne kadar savaşla bağlantılı bir durumu ortaya koyarsa da zimmî akdi bunun dışında olağan durumlarda da söz konusu edilebilir. Hz. Peygamber'in ordu kumandanlarına yönelik, "Düşmanına ulaştığın zaman ona üç seçenek ver. Bunlardan kabul ettiğini sen de kabul et ve ona işleme. Onları önce müslüman olmaya çağır. Eğer kabul etmezlerse cizye vermelerini iste, olumlu cevap verirlerse onlara dokunma!" emri (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Cihâd", 2, 12; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82), zimmî antlaşması teklifinin öncelikle müslümanlar tarafından yapılması gerektiğini göstermektedir. Bu emrin, hem bütün barış yolları denendikten sonra artık kaçınılmaz ve dolayısıyla meşrû hale gelen savaşın muhtemel yıkımından toplumların korunması hem de gayri müslimlerin güvence altında hayatlarını sürdürmelerini sağlama amacına yönelik olduğu açıktır. Nitekim İslâm hukukçularının yorumuna göre zimmî akdinin gayesi savaş sonlandırmak, gayri müslim tebaanın kendi inançlarının gereğini İslâm egemen-

liği altında özgürce yerine getirebilmele-  
rini sağlamak ve İslâm'ın değerlerini müs-  
lüman toplum içinde yaşayarak görmeleri-  
ni temin etmektir. Bundan dolayı fakihle-  
rin çoğunluğu, eğer müslüman toplumun  
varlık ve güvenliğini tehlikeye düşürecek  
bir durum söz konusu değilse savaş sıra-  
sında gayri müslimlerden gelecek zimmet  
akdi teklifini kabulün zorunlu olduğu gö-  
rüşündedir.

Eman sözleşmesinden farklı olarak sü-  
reklilik özelliği taşıdığı ve antlaşmalı ta-  
rafa vatandaşlık statüsü kazandırıp buna  
bağlı kamusal sonuçları bulunduğundan  
İslâm hukukçularının çoğunluğu zimmet  
antlaşmasını kamu otoritesinin yetki ala-  
nında görmüştür. Dolayısıyla böyle bir ant-  
laşma ancak devlet tarafından yapılabilir.  
Buna karşılık Hanefîler, kamusal sorum-  
luluğu olmayan herhangi bir müslüman-  
nın da bir gayri müslimle zimmet antlaş-  
ması yapabileceği görüşündedir. Hanefî-  
ler'in bu noktadaki dayanağı, zimmet ant-  
laşması talebini kabul etmenin farz oldu-  
ğu anlayışı ile uygulamanın İslâm'a davet  
anlamı taşıması ve maslahat içermesi-  
dir. Zimmet antlaşmasının geçerliliği için  
doktrinde bazı şartlar aranmıştır. Bunla-  
rın başında gayri müslim erkeklerin İslâm  
egemenliğini tanıyıp yıllık cizye vergisi öde-  
meleri, müslümanların mukaddes değer,  
eşya ve mekânlarına saygı göstermeleri,  
onların can, mal ve namuslarına saldırıda  
bulunmamaları, ibadetleriyle kendi arala-  
rındaki bazı özel hukuk ilişkileri dışında ka-  
lan konularda İslâm hükümlerini benim-  
seyip uygulamaları, müslümanların düş-  
manlarına yardım etmemeleri, casusluk  
yapmamaları gibi şartlar gelmektedir. Bu  
genel şartlar yanında bazı özel şartların  
öne sürülmesi de genellikle kabul edilmiş-  
tir.

Zimmet antlaşması zimmîler açısından  
bağlayıcı (lâzım) değildir; dolayısıyla iste-  
dikleri zaman antlaşmayı bozup ülkeyi ter-  
ketme hakkına sahiptirler. Buna karşılık  
müslümanlar açısından bağlayıcı olduğun-  
dan zimmet antlaşması devletin tek ta-  
raflı iradesiyle feshedilemez. Zira ahde ve-  
fa İslâm'ın en temel ilkelerinden biridir.  
Antlaşma ancak, zimmînin kendi isteğiyle  
bunu bozması veya antlaşma şartları-  
nı çiğnemesi ya da ihaneti sebebiyle fes-  
hedilebilir. Zimmînin Müslümanlığı kabu-  
lû ise zimmet antlaşmasını kendiliğinden  
sonlandırır. Dârülharbe kaçma, isyan edip  
devlete savaş açma ve dârüliislâmın bir  
kısımını işgal etme gibi fiillerin zimmet ak-  
dini bozacağına fakihler görüş birliği için-  
dedir. Bunun yanında başka hangi davra-

nışların ve suçların sözleşmeyi bozacağı  
konusu tartışmalıdır. Çoğunluk cizye öde-  
mekten vazgeçmeyi ve kendileriyle ilgili İslâm  
hükümlerine uymamayı sözleşmenin  
ana şartlarına aykırılık sayıp bozucu bir  
sebebe olarak görürken Hanefîler böyle dü-  
şünmezler. Cizyeyi ödemenin değil onu  
borç kabul etmenin ve ödeme sözü ver-  
menin önemli olduğunu, borçlanmanın ise  
devamlılık özelliği taşıdığını, bunun yanın-  
da ödememenin maddî imkânsızlığa bağ-  
lı olabileceğini öne süren Hanefîler bu gö-  
rüşlerine ayrıca şu gerekçeleri de eklemi-  
şlerdir: Cizye vermektan kaçınmak onların  
İslâm'ı kabul etmemelerinden daha büyük  
bir kusur değildir. Ayrıca cizye sorumlusu  
olmayan gayri müslimler de vardır. İslâm  
hükümlerine uymamak da sözleşmeyi et-  
kilemez; çünkü bu durum müslümanları  
dinden çıkarmaz. Şu var ki hukuka aykırı  
eylemler ilgili kurala göre ayrıca cezalan-  
dırılır. İslâm'ın kutsal değerlerine sözlü ve-  
ya fiilî saldırı, şer'î hükümlere açıkça ka-  
yıtsızlık, müslüman kadını zinaya zorlamak,  
kimliğini gizleyip bir müslüman kadınla ev-  
lenip zifafa girmek, İslâm hakkında şüp-  
he uyandırıcı propagandada bulunmak, yol  
kesip adam öldürmek, müslümanlar aley-  
hine casusluk yapmak vb. eylemler Mâlikî,  
Hanbelî, Zâhirî, Zeydî ve genelde Ca'-  
ferîler'e göre antlaşmada sayılmamış ol-  
sa bile akdin icabı olarak kaçınılması gere-  
ken davranışlar olduğundan zimmet ak-  
dini derhal bozar. Aynı suçları Hanefîler  
zimmet akdiyle ilişkilendirmeyip iç hukuk  
kurallarına göre kovuşturulması gereken  
eylemler bağlamında değerlendirirken Şâ-  
fîler antlaşmada açıkça belirtilmesi halin-  
de bozma sebebi sayarlar.

Kendi eylem ve ihlâli yüzünden zimmet  
sözleşmesi bozulduğu için zimmî niteliği-  
ni kaybeden gayri müslim Hanefîler'e gö-  
re mürted hükümlerine tâbidir. Ülkeyi ter-  
ketmesi halinde ölü kabul edilir, buna bağ-  
lı olarak da ülkede kalan karısıyla evlilik ba-  
ğı sona erer, malı mirasçılara taksim edi-  
lir. Pişman olup dönmesi durumunda ise  
zimmet antlaşması devam ettirilir. Sözleş-  
meyi bozan sebeplerin niteliğine ve ağırlı-  
ğına bağlı şekilde aralarında bazı görüş  
ayrılıkları bulunmakla birlikte diğer mez-  
hepler zimmî kimliğini kaybeden gayri  
müslim hakkında devletin öldürme, kö-  
leleştirme, müslüman esirlere karşılık fid-  
ye olarak verme yahut serbest bırakma  
seçeneklerinden birini tercih edebileceği  
hükümünü benimsemiştir. Sözleşmesini bo-  
zan zimmînin bu davranışı fakihlerin ço-  
ğunluğuna göre eşine, çocuklarına, yakın-  
larına ve kendi toplumuna herhangi bir za-

rar vermez. Bunların zimmet akdi devam  
eder.

**2. Karîne.** İslâm ülkesinde bulunan bir  
gayri müslimin bazı davranışları onun zim-  
mî kimliğini kabul ettiği anlamına gelir.  
Müste'men olarak dârüliislâmda yaşayan  
gayri müslim kişi, eman süresi dolduktan  
sonra ülkesine dönmeyip ikamete devam  
ederse cizye yükümlüsü olur ve zimmî sta-  
tüsüne geçer. Hanefî, Şâfî ve Hanbelîler  
eman süresinin bir yılı aşamayacağı gö-  
rüşündedir. Dolayısıyla İslâm ülkesinde bir  
tam yıl veya daha fazla ikamet eden gayri  
müslimler kendilerine cizye konulup zim-  
mîliği kabul etmiş sayılırlar. Hanefîler bir  
müste'menin İslâm ülkesinden arazi satın  
alıp ziraat yapmasını ve bir müste'men  
kadının müslüman ya da zimmî ile evle-  
nip onunla ülkede yaşamasını da zimmî  
sayılma karînesi kabul etmişlerdir. Fakat  
aynı durum erkek müste'menin bir zim-  
mî kadınla evlenmesinde söz konusu de-  
ğildir. Zira ikamet itibarıyla erkek kadına  
değil kadın erkeğe bağımlı sayıldığından  
bu evlilik kocanın İslâm ülkesinde ikame-  
te devam edeceğinin göstergesi kabul edil-  
mez. **3. Bağlantılı Sebepler.** Fakihlerin ço-  
ğunluğuna göre zimmînin ergenlik yaşına  
ulaşmamış çocukları ve karısı kendisine  
bağlı olarak zimmî statüsü kazanır. Erkek  
çocuklar, bulûğa erdikten sonra yeni bir  
zimmet sözleşmesi yapmadan bu bağlan-  
tıya dayanarak cizye mükellefi olurlar. Şâ-  
fîler bu noktada farklı düşünürler ve kar-  
şılıklı rıza ile belirlenecek bir cizye mikta-  
rı üzerinden onlarla yeni bir zimmet söz-  
leşmesi yapılmasını gerekli görürler. Zim-  
mîlerin bölgesinde ya da mâbedinde bu-  
lunan sahipsiz çocuğun da Hanefî ve Han-  
belîler'e göre zimmî kabul edilir. Şâfî ve Han-  
belîler ise eğer o bölgede bir tek müslü-  
man bile yaşıyorsa İslâm hâkimiyetini esas  
alıp buluntu çocuğun müslüman sayılacağı  
hükümünü benimsemiştir. **4. Devletin  
Tek Taraflı İhsanı.** İslâm hukukçuları Hz.  
Ömer'in Sevâd uygulamasına dayanarak  
fethedilen yerlerin eski sahiplerinin elle-  
rinde haraç arazisi olarak bırakılabileceği-  
ni ve kendilerine cizye konulabileceğini ka-  
bul etmişlerdir. Bu durumda orada yaşa-  
yan gayri müslimler de herhangi bir söz-  
leşmeye bağlı olmadan devletin tek ta-  
raflı kararıyla zimmî konumuna geçmiş  
olurlar.

**Hak ve Sorumlulukları.** Kamu yönetimi  
ve inançla ilgili istisnalar dışında genel ku-  
ral zimmîlerin müslümanlarla aynı hak ve  
sorumluluklara sahip olmasıdır. Bu kural  
Hz. Peygamber'in, "Eğer İslâm egemen-  
liğini tanıyıp vatandaşlığı kabul ederlerse

## ZİMMÎ

onlara bildir ki müslümanların lehine olan haklar onların da lehine, müslümanların omuzlarında olan yükümlülükler onların da omuzlarında olacaktır” gibi sözleri (Şâfiî, *Müsned*, s. 170) başta olmak üzere yahudi, hıristiyan ve Mecûsiler’le bizzat yaptığı pek çok zimmet antlaşmasındaki yazılı hükümlere dayanmaktadır. Hicretin hemen ardından Medineli yahudilerle yapılan sözleşme de bu açıdan önemli bir örnektir. İnsanların kendi irade ve düşünceleriyle doğruyu bulmasını öngören İslâm (el-Bakara 2/256; el-Mâide 5/48; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Gâşiyeye 88/21-22) bu seçimde yanlış yapanları kınamakla birlikte onları hukukun süjeleri olarak görmüş ve haklarını güvence altına alan düzenlemeler yapmıştır. Resûl-i Ekrem zimmiye haksızlık yapan, gücünün üstünde malî sorumluluk yükleyen ve rızası dışında ondan bir şeyler alan kimsenin karşısına hesap gününde bizzat kendisinin çıkacağını ifade etmiş, bir zimmiyi öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu alamayacağını belirtmiştir (Buhârî, “Cizye”, 5; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 153; Tirmizî, “Diyât”, 11; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, IX, 204-205). Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahâbiye nisbet edilen, “Onlar cizyeyi malları bizim mallarımız, kanları bizim kanlarımız gibi olsun diye kabullenmişlerdir” tesbiti de (Kâsânî, VII, 111) bu noktadaki örnek tutumu göstermektedir. Bütün bu yönlendirmeleri esas alan müslüman hukukçular, “Onlar da tıpkı müslümanlar gibi hak ve yükümlülükleri sahiptir” genel kuralı çerçevesinde gayri müslimlerin inançlarıyla baş başa bırakılmaları gerektiğini vurgulamışlardır (Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 102; Kâsânî, II, 311). Öyle ki bu yaklaşım gayri müslimlerin İslâm’ın kesinlikle cevaz vermediği işlem veya tasarruflarına bile onay kapısı açmıştır. Bunun bir göstergesi olarak Hasan-ı Basrî, zimmîlerin İslâm hukuku bakımından geçersiz sayılması gereken nikâhlarına devletin karışıp karışamayacağını soran Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’e, “Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödüyorlar” cevabını vermiştir (Fattal, s. 128). Kaynaklarda benzerleri bulunan bu tür bilgiler ve uygulamalar zimmîlerin İslâm toplumlarında temel haklardan yoksun yaşadıklarını, medenî haklara sahip bulunmadıklarını, ikinci sınıf vatandaş sayıldıklarını ve eksik ehliyetli kişiler gibi görüldüklerini söyleyen bir kısım Batılı yazarları yalanlamaktadır.

Zimmîlerin temel hak ve hürriyetleri ayrıntılarıyla doktrinde yer almış, tarihî süreçteki uygulamalarla geliştirilmiştir. 1. **Din ve Vicdan Hürriyeti.** Kur’an, dinî ve dolayısıyla kültürel çoğulculuğun bir yaratılış gerçeği olduğunu açıkça vurgular (el-Mâide 5/48; Yûnus 10/99; el-Hac 22/40). Bu gerçeğe göre gayri müslimlere inanç hürriyetinin tanınmaması açık bir tutarsızlık olurdu. Dolayısıyla gerek Kur’an gerekse Hz. Peygamber din ve düşünce hürriyetini teminat altına alacak hükümler getirmiştir. Hukuk tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası olan Medine vesikasındaki taahhütler bir yana Hz. Muhammed, kendi otoritesinin uzağında kalan yerlerdeki gayri müslimlerin haklarını da koruyacak adımlar atmıştır. Meselâ Güney Arabistan’daki Himyer kralına gönderdiği bir mektupta, eski dinlerinde kalmak isteyen yahudi ve hıristiyanlara herhangi bir müdahalede bulunulmamasını bildirmiş, Necran hıristiyanlarına verdiği güvencede onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mâbedlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar fıkıh geleneğinde, savaşla alınmış yerlerde fetihten önce yapılmış ve halen ayakta olan gayri müslim mâbedlerine dokunulmayacağı, ancak yenilerinin yapılmasına da izin verilmeyeceği hükmü bulunmakla birlikte bu hüküm sağlam delillere dayanmamaktadır. Buna karşılık özellikle İmam Mâlik başta olmak üzere bazı fakihler, yarar görülmesi halinde ve anlaşma şartları muvacehesinde gayri müslim vatandaşlara mâbed açma izni verilebileceğini söylemişlerdir (Sahnûn, IV, 424). Nitekim Amr b. Âs’ın Mısır valiliğini yürüttüğü bir sırada İskenderiye’de Marcarius Kilisesi inşa edilmiş, Mesleme b. Muhalled’in görev döneminde Fustat’ta (Kahire) bir manastır yapımına izin verilmiştir. Aynı şekilde fıkıh kaynaklarında yer alan nüfusun çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu yerleşim merkezlerinde zimmîlerin çan çalamayacağı ve mâbed dışında açıkça haç taşıyamayacağı yönündeki hükümlerin de o dönemin şartları içinde toplumsal huzuru koruma ve kamu düzenini sağlama amacına mâtuf olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ilk dönemlerdeki uygulamayı gösteren bilgiler birçok yerdeki çan çalma yasağının sadece ezan vakitlerine hasredildiğini, onun dışında herhangi bir kısıtlamanın bulunmadığını göstermektedir (Tritton, s. 37-60; Öztürk, s. 95 vd.). Nitekim Hâlid b. Velîd’in Ânât ahalisiyle, Ebû Ubeyde b. Cerrah’in Şam bölgesi zimmîleriyle yaptığı

antlaşmalarda çanlarını ezan vakitleri dışında günün diledikleri her saatinde çalabilecekleri, yortularında haçlarını açıkça taşıyabilecekleri hükmü yer almaktadır (Ebû Yûsuf, s. 138, 146). İslâm ülkesinde yaşayan gayri müslimlerin kendi ruhanî liderlerini seçebilme ve dinlerinin gereklerini onların önderliğinde yerine getirebilme özgürlüklerinin bulunduğu da burada kaydedilmelidir.

2. **Can ve Mal Dokunulmazlığı.** Zimmînin can ve malının korunduğunu, dolayısıyla onu öldürmenin ve malını çalmanın haram olduğunu söyleyen fakihler zimmînin malını çalan hırsıza had cezasının uygulanacağını ittifakla kabul ederken zimmînin katiline uygulanacak ceza konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zimmîyi düşmanca duygularla kasten öldüren kişi müslüman ise çoğunluğa göre diyete, Mâlikîler ile Leys b. Sa’d’a göre malî için pusu kurarak veya hile yaparak öldürmüşse kısasa, diğer durumlarda diyete, Hanefîler’e, İbn Ebû Leylâ, Şa’bî ve Osman el-Bettî gibi müctehidlere göre ise doğrudan kısasa hükmü edilir. Nisâ sûresinin 92. âyetinin zâhirî mânasını esas alan İbn Hazm zimmîyi hata ile öldüren müslümana herhangi bir ceza verilmeyeceğini, kasten öldürme durumunda ise ta’zîr uygulanacağını söylemiştir (*el-Muḥallâ*, X, 220). Benzer yaklaşımlar yaralamalarda da geçerlidir. Zimmînin diyeti Hanefîler’e ve Zeydîler’e göre tam diyet iken diğerleri zimmînin Ehl-i kitap’tan olup olmamasına göre farklı oranlar tesbit etmişlerdir. Yahudi ve hıristiyan olan zimmînin diyeti Mâlikîler’e ve Hanbelîler’e göre müslümanın diyetinin yarısı, Şâfiîler’e göre ise üçte biridir. Ca’ferîler bunu 800 dirhem gümüş olarak belirlemiştir. Zimmî kadınların diyeti ise her mezhebe göre erkekler için öngörülenin yarısıdır.

3. **İkamet ve Seyahat Hürriyeti.** Müslümanlarca kutsal sayılan bölge ve mekânlara dönük bazı kısıtlamalarla güvenlik amaçlı yasaklamalar bir yana bırakılırsa zimmîler İslâm ülkesinde tam bir ikamet ve seyahat hürriyetine sahiptir. Bu genel hükmün açılımı bağlamında fakihler, gayri müslimlerin Hicaz bölgesinde uzun süreli ikamet ve seyahatlerini uygun görmemişlerdir. Hatta Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî, Ca’ferî mezheplerine ve bazı Mâlikîler’e göre gayri müslimler çok kısa süreli bile olsa Harem bölgesine giremezler. Müşriklerin Mescid-i Harâm’a yaklaşmasını yasaklayan âyetle (et-Tevbe 9/28) Arap yarımadasında İslâm’dan başka bir dinin bulunamayacağını dile getiren hadisler (*el-Muvaḥḫa*’, “Me-

dîne”, 18, 19; Buhârî, “Cizye”, 6; Müslim, “Vaşiyet”, 20; Dârimî, “Siyer”, 54) bu yaklaşımın delilleridir. Bununla birlikte Hanefiler, zimmîlerin ve müste'menlerin üç gününü geçmemek kaydıyla Mescid-i Harâm'da bulunabileceklerini söylemişlerdir.

**4. Kamu Hizmetlerinden Faydalanma, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Hakkı.** Zimmîler eğitim, ulaşım, haberleşme, temizlik, sulama, mahkemede hak arama gibi genel ve ortak ihtiyaçların karşılanması amacıyla devlet veya diğer kamu tüzel kişileri tarafından verilen hizmetlerden faydalanma hakkına sahiptir. Aynı şekilde dinî duyarlılıklar sebebiyle ve kamu düzenini sağlamak amacıyla alınan tedbirler saklı kalmak şartıyla zimmîler herhangi bir sınırlama olmadan iş, sanat ve ticaret hayatında serbestçe faaliyet gösterebilirler. Hatta Zâhirîler ile bazı müctehidlerin itirazına rağmen fakihlerin çoğunluğu, İslâm tarafından yasaklanan nesne veya işlemlerin dinlerince onaylanması ve kendi aralarında kalması kaydıyla zimmîlere muhab olabileceğini söylemiştir. Öte yandan onlar da tıpkı müslümanlar gibi sosyal güvenlikten faydalanma hakkına sahiptir. Hz. Ebû Bekir'in Hîreli zimmîlere verdiği, “Yaşlı biri çalışamaz duruma gelir veya bir kaza geçirir ya da zengin iken yoksullaşır da dindaşları kendisine sadaka vermeye başlarsa o kimse İslâm ülkesinde oturduğu müddetçe vergiden muaf olacak ve geçimi devlet hazinesinden sağlanacaktır” şeklindeki güvence ile (Ebû Yûsuf, s. 143-144) Ömer başta olmak üzere sonraki halifelerin bu yöndeki girişimleri (a.g.e., s. 126; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 34) konunun uygulamadaki boyutlarını ortaya koymaktadır.

**5. Siyasal Hakları.** Müslümanlara göre hukukî ve siyasî hâkimiyet İslâm inanç ve öğretisinden kaynaklanıp meşruiyetini de buradan aldığı için (meselâ bk. en-Nisâ 4/59, 144; el-A'râf 7/3; Yûsuf 12/40; el-Ahzâb 33/36; Buhârî, “Cenâ'iz”, 79) gayri müslimler devlet başkanlığı konusunda seçme ve seçilme hakkına sahip değildir. Aynı şekilde vali, hâkim ve ordu kumandanı gibi üst düzey kamu görevlisi olarak tayin edilemezler. Bu genel kabulün yanında İslâm hukukçularının çoğunluğu zimmîlerin diğer kamu hizmetlerine girmelerine de olumlu bakmamıştır. Gayri müslimlerin dost, sırdaş, velî edinilmesini yasaklayan âyetler (Âl-i İmrân 3/28, 118; en-Nisâ 4/139, 144; el-Mâide 5/51; et-Tevbe 9/71; el-Mümtehhine 60/1) ve bazı ilk dönem uygulamalarıyla (meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 142; Nesâî, “Zînet”, 51; Müsned,

III, 99; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 210-214) ümmeti temsil ve onun adına tasarrufta bulunma anlamındaki velâyetin ancak müslümanlarda olacağı fikrini esas alan çoğunluğa karşılık bir kısım hukukçular, bunların düşmanlık yapan gayri müslimlerle ilgili olduğu gerekçesiyle alt kademelerdeki kamu görevlerine zimmîlerin getirilmesini câiz görmüşlerdir. Vezirleri tam yetkili tefvîz ve uygulamaya yetkili tenfiz şeklinde ikiye ayıran Mâverdi ve Ebû Ya'lâ, zimmîlerin ihtiyaç halinde sadece uygulamaya yetkili olarak görevlendirilebileceğini belirtmişlerdir. Dönem dönem farklı örnekler görülmele birlikte (Abdülkerîm Zeydân, s. 76-83; Sellâm Şâfî Mahmûd Sellâm, s. 29-97; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 141-153; Öztürk, s. 322-356) tarih boyunca uygulama da esasen bu yönde gelişmiştir.

**6. Yargı ve Hukuk Özerkliği.** İç hukuku belirleyip bunu mahkemelerde uygulama yetkisi İslâm toplumu adına siyasî hâkimiyete sahip olan devlete aittir (en-Nisâ 4/65, 105; el-Mâide 5/48-49; en-Nûr 24/51; Sâd 38/26). Genel bir yaklaşım olmakla birlikte bu ilke yine Kur'an ve Sünnet tarafından zimmîler lehine gevşetilmiştir. Gayri müslimlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e şunu tavsiye etmiştir: “Eğer sana gelirse ister onlar arasında karar verirsin ister kendi hallerine bırakırsın. Eğer onları kendi hallerine bırakırsan sana hiçbir şekilde zarar veremezler. Ama eğer bir karar verirsin onlar arasında adalette karar ver” (el-Mâide 5/42). Gayri müslimlerle ilgili adlî-hukukî bir özerkliğe işaret eden daha başka âyetlerle birlikte (el-Mâide 5/43, 47) Resûl-i Ekrem dönemindeki bazı özerklik uygulamalarını (Müslim, “Hudûd”, 26-29; İbn Mâce, “Hudûd”, 10) göz önüne alan İslâm hukukçuları din ve vicdan özgürlüğünün bir gereği olarak şahıs, aile, miras ve borçlar gibi dinî inançla yakın ilgisi olan özel hukuk alanıyla bazı ceza hukuku meselelerinde gayri müslimlerin hukuk ve yargılama özerkliğinin bulunduğu görüşündedir. Tarihî süreçte de onlar kendi aralarındaki meselelerde kendi mahkemelerine dava açma ve kendi hukuklarını uygulama hakkına sahip olmuştur. Zâhirîler dışında (İbn Hazm, VIII, 427) genellikle kabul gören bu özerklik anlayışı Hanefî fakihlerince, “Onları kendi inançlarıyla baş başa bırakmakla emrolunduğ” cümlesiyle (Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 102; Kâsânî, II, 311) ifade edilmiştir. Meselelerini çözmek üzere kendi mahkemelerine değil de müslümanların mahkeme-

sine başvuran zimmîlerin davalarına bakıp bakmama hususunda mahkemenin serbest olduğu yönündeki Mâlikî ve Hanbelî itihadları (Muvaftakkuddin İbn Kudâme, IX, 289), söz konusu hukukî ve yargısal özerkliğin boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Taraflardan birinin müslüman olması veya konunun kamusal boyutunun bulunması ya da dinlerini ilgilendirmemesi halinde ise davaya İslâm mahkemesinin bakacağı ve İslâm hukukunun uygulanacağı açıktır.

**7. Görev ve Sorumlulukları.** İslâm ülkesinin bir ferdi olduğu için zimmînin başta gelen görevi İslâm'ın hâkimiyetini kabul edip müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına ve örflerine saygı göstermek, müslüman toplumun güvenilir bir üyesi olup kamu düzenine ve genel ahlâka aykırı davranışlardan uzak durmaktır. Zimmîler, ibadetleriyle kendi aralarındaki din kaynaklı bazı özel hukuk ilişkileri dışında kalan konularda İslâm hükümlerini benimseyip uygulamak zorundadır. Her biri için özel şartlar bulunan cizye, haraç, öşür gibi vergi yükümlülüklerini yerine getirmek de bir diğer önemli görevleridir. “Baş vergisi” diye nitelenen cizye zimmet akdinin zorunlu bir sonucudur (et-Tevbe 9/29). Genel güvenliklerinin sağlanması karşılığında alınan bu vergiyle fakihlerin çoğunluğuna göre (İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, İbn Kudâme ve İbn Kayyim'e bakılırsa tamamı) sadece ergin, akıl ve beden sağlığı yerinde, ödeme gücü bulunan erkekler mükelleftir (krş. İbn Hazm, V, 415-418). Buna göre küçükler, kadınlar, akıl sağlığı yerinde olmayanlar, körler, kötürümler, yatalak hastalar, çalışamayacak derecede yaşlı olanlar, yoksullar ve çoğunluğa göre din adamları bu vergiyi ödemezler. Ülke savunmasına fiilen katkıda bulunanlar ve devlete yararlılıkları dokunanlar da cizyeden muaf tutulmuştur. Bazı hadislerde Hz. Peygamber döneminde gayri müslimlerden tahsil edildiği bilgisi yer almakla birlikte (Ebû Dâvûd, “İmâre”, 33; İbn Mâce, “Zekât”, 22, “Ticârât”, 40) toprak vergisi olan haraçla gümrük ve ticaret vergisi olan öşür Hz. Ömer tarafından kurumsallaştırılmıştır. Zimmîlerle ilgili bu üç verginin özellikle zikredildiği fıkıh geleneğinde, gerekli olması durumunda devletin başka vergiler de koyabileceği ifade edilir. İslâm hukukçuları, bu temel sorumluluklar yanında zaman içerisinde sosyal hayatla ilgili başka bazı yükümlülükler de belirlemişlerdir. Günümüzde fazla bir önem taşımayan, ancak tarihte farklı inanç gruplarının kimliklerini belirleyici bir özelliği olup

## ZİMMİ

dinî niteliğinden çok sosyal ve siyasal yönü öne çıkan bu yükümlülüklerin başında zimmîlerin ata veya cins develere binmemeleri, bineklerinin süslenmemesi, eyer, koşum ve üzengilerinin farklı olması, elbise ve başlıklarının model ve renk bakımından müslümanlarınkine benzemeyip kendilerine özgü olması, sakal bırakmama- ları, mühürlerini Arapça kazdırmama- ları, müslümanların kullandığı lakap ve künyeleri kullanmamaları, boyunlarına gayri müslim olduklarını gösteren kolye takmaları, zünnar kuşanmaları, evlerini müslümanlarınkinden daha yüksek yapmama- ları gibi hususlar gelmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 735-775). Söz konusu kısıtlamaların dayanağı olarak “eş-Şürütü'l-Ömeriyye” adıyla Hz. Ömer'e nisbet edilen bir antlaşma metni gösterilse de bunun ona nisbeti hayli tartışmalıdır. Müslümanların üstünlüğünü perçinleme, kimlik karışıklığını önleme, güvenlik ve hâkimiyeti sağlama kaygısından kaynaklandığı anlaşılan bu tür ictihadî kısıtlamaların dönemsel ve hatta bazı yerlerle sınırlı olduğu da belirtilmelidir (Tritton, s. 8, 115-126; *EP*<sup>2</sup> [İng.], II, 228; ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM).

## BİBLİYOGRAFYA :

*Tehtizbü'l-luğa*, “zmm” md.; *Lisânü'l-'Arab*, “czy”, “zmm” md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 268, 516; Wensinck, *el-Mu'cem*, “ahd”, “czy”, “zmm” md.leri; *Müsned*, III, 99; Ebü Yusuf, *Kitâbü'l-Hârâc*, Kahire 1382, s. 23, 71-75, 122-149; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-hârâc ve'l-uşr min kitâbi'l-Aşl el-ma'rûf bi'l-Meb-sûf* (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçî 1417, s. 152, 200-205, 245-254; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Hârâc*, Kahire, ts. (Dârü't-türâs), s. 53-54, 69-75; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, IV, 241-267, 288-302, 398; VI, 56, 66, 191; a.m.f., *Müsned*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), s. 170; Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl* (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, tür.yer.; Sah-nûn, *el-Müdevenne*, II, 2, 18, 20, 46-47; IV, 424; V, 146; VI, 395, 427; Taberî, *Kitâbü'l-Cihâd ve kitâbü'l-cizye ve ahkâmî'l-mu'hâribin min kitâbi İhtilâfî'l-fukahâ'* (nşr. J. Schacht), Leiden 1933, s. 2, 23, 58, 199-242; Ebü Bekir el-Hallâl, *Ahkâmü ehli'l-mtle mine'l-Cami' li-mesâ'ili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1414/1994; İbn Bâbeveyh, *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*, Nefec 1377/1957, II, 26-29; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), s. 25-33, 63, 174-175, 181-191; İbn Hazm, *el-Muhallâ* (nşr. Abdülgafâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, V, 362, 375-376, 413, 415-418; VIII, 427; X, 220-237; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1355-56, IX, 204-205; X, 24; Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 29-33, 153-173; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'tlab fi dirâyeti'l-mezheb* (nşr. Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb), Beyrut-Cidde 1428/2007, VII, 10-18; XVIII, 5-75; Serahsî, *el-Mebsûf*, X, 77-83, 93; XI, 102; XIII, 137; a.m.f., *Şerhu's-Siyerî'l-ke-*

*bir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid – Abdülâzîz Ahmed), Kahire 1971-72, IV, 1520, 1528-1553; V, 2016, 2045, 2137-2139, 2144-2157, 2227, 2235-2237, 2244-2260; Kâsânî, *Bedâ'î'*, II, 311; VII, 110-114; İbn Şâs, *İkdu'l-cevâhiri's-semine* (nşr. Hamîd Lahmer), Beyrut 2003, I, 326-333; Mu-vaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1404/1984, VIII, 218, 220, 312-314; IX, 263-291; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Muhtelefû's-Şif'a fi ahkâmî's-şer'î'a*, Kum 1381 hş., IV, 443-460; IX, 334-336; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zim-me* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1994, I-II; Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâi, *Naşbü'r-râye*, Beyrut 1407/1987, III, 453-454; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, II, 218, 220-223; V, 275, 447-451, 456-464; Abdülâzîz b. Muhammed er-Rahbî, *Fıkhü'l-mülûk ve miftâhu'r-ritâc* (nşr. Ahmed Âbid el-Kübeysî), Bağdad 1975, II, 95-137, 188-237; A. S. Tritton, *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects*, London 1930, s. 5-17, 37-60, 115-126, 197; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, s. 52, 96-100, 162, 175-201; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958, s. 66-69, 128, 369-370; Abdülkerîm Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*, Bağdad 1976; Yûsuf el-Kardâvî, *Gayrül-müslimîn fi'l-müctema'î'l-İslâmî*, Kahire 1977, s. 9-43, 57-70; Muhammed Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşcu), Ankara 1979, s. 199-217; a.m.f., *el-Veşâ'ıku's-siyâsiyye*, Beyrut 1987, tür.yer.; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 541-551; *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (ed. B. Braude – B. Lewis), New York 1982, I-II, tür.yer.; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kauramı*, İstanbul 1982, s. 139, 186-208, 212-223; Sellâm Şâfiî Mahmûd Sellâm, *Ehli'z-zim-me fi Mısr fi'l-'aşri'l-Fâtîmî es-şânî ve'l-'aşri'l-Eyyübî*, Kahire 1982, s. 29-97; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul 1984, s. 111-132; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 109-181; M. Mustafa ez-Zühaylî, “el-İslâm ve'z-zim-me”, *Mu'âmetü'l gayri'l-müslimîn fi'l-İslâm*, Amman 1989, I, 127-135, 141-163; Vehbe ez-Zühaylî, *Âşârü'l-harb fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dımaşk 1992, s. 691-734; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995, s. 95 vd., 239, 322-356; Youssef Courbage – Philippe Fargues, *Christians and Jews under Islam*, London 1997; Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, tür.yer.; Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, Ankara 2001; Yusuf Fidan, *İslâm'da Azınlık ve Yabancı Hakları*, Konya 2005, s. 163-173, 189-202, 277-349; Nuh Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler*, İstanbul 2008; Mehmet Erkal, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul 2009, s. 70-74, 192-253; H. Kruse, “The Development of the Concept of Nationality in Islam”, *Studies in Islam*, II/1, New Delhi 1965, s. 7-16; L. B. Macdonald, “Cihâd”, *DMİ*, VII, 188-190; “Ehli'z-zimme”, *Mv.F*, VII, 120-139; Cl. Cahen, “Dhimma”, *EP*<sup>2</sup> (İng.), II, 227-231; <http://www.dhimmi.org> (04.04.2011).



AHMET YAMAN

**Osmanlılar'da. Zimmet akdi Osmanlı Devleti'nde İslâm hukukuna uygun şekilde yorumlanmış ve hukukî kavram olarak**

kullanılmıştır. Osmanlı hukuku açısından zimmîler “ehli dâri'l-İslâm” (İslâm devletinin mensupları) şeklinde telakki edilir ve Osmanlı Devleti'ne hukukî, aynı zamanda siyasi bir bağla bağlıdır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ana politikası, gayri müslim tebaayı İslâm hukukunun zimmet ve eman kurumları çerçevesinde yönetmek olmuştur. Zimmet hukuku çerçevesinde din ve vicdan hürriyeti açısından Osmanlı uygulaması istikrarlı sayılan bir seyir izlemiştir. Osmanlılar, İslâm geleneği içinde Ehl-i kitaba hoşgörü ile davranmayı hukukî bir mecburiyet kabul etmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin dinî alana müdahale etmeme doğrultusundaki tavır, din olarak benimsedikleri inançlarda gayri müslimlerin serbest bırakılmasını öngören İslâm hukuku prensibine dayanmaktadır. İslâm hukukunun din ve vicdan hürriyetine ilişkin temel hükmü olan, “Dinde zorlama yoktur” anlayışı Osmanlı Devleti'nin de temel prensibi durumundadır. Buna işaret eden Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul'un fetihinin ardından kilise ve manastırlara pek çok imtiyaz verildiğini, İslâm dininin hükümleri gereğince ehli-i zimmet reâyânın din ve mezheplerine müdahalenin câiz olmadığını, diğer hususlarda da cebrî bir muameleye tâbi tutulmayıp lisan ve âdetlerinde serbest bırakıldıklarını, Fâtih Sultan Mehmed'in bu yöndeki ircaatının İslâm hukukuna uyduğunu yazmaktadır. Zaman zaman bir kısım Osmanlı idarecilerinin bu prensibe aykırı olarak zimmîleri zorla müslümanlaştırmaya yönelik tavırlarının ulemâ tarafından önlendiğine dair rivayetler kaynaklarda yer alır.

Fethedilen yerlerde daha önceki idareciler tarafından tanınan imtiyazları kendi hukuk sistemlerine aykırı olmadıkça koruma temayülü gösteren Osmanlılar hukuk sistemlerine uymayanları ilga te reddüt etmemişlerdir. Ehl-i zimmet reâyâ, müslümanlar gibi Osmanlı makamlarınca konulan kurallara tâbidir. Ele geçirilen topraklarda gayri müslimlerin daha önceki kanunları kaldırılarak yerine İslâm hukuku ve Osmanlı örfî hukukunun uygulandığı görülmektedir. 1516 tarihli *Semendire Eilâkleri Kanunnâmesi*'nde yer alan, “Şimdiden sonra despot kanunu demekle mâruf olan âyin-i bâtil dahi ref'olunup her hususta sancak beyi ve vilâyet kadıları muktezâ-yı şer'-i kavim ve müsted'â-yı kânûn-ı kadim üzere görüp fasl-ı husûmât-ı şer'iyye ve kat'-ı deâvî-i örfiyye eyleyer” hükmünde ilga edildiği belirtilen “despot kanunu” kilise kanunlarına